

Bu kitabı yeniden yayına hazırlama gereğinin ortaya çıkması, dışsal bir sebebe dayanıyor. İlk kitaplarımı yayımladığı için kendisine müteşekkir olduğum Luchterhand Yayınevi'nin satılması, yayınevimi değiştirmemi zorunlu kıldı.

Kitabı yaklaşık otuz yıl sonra ilk okuyuşumda, değişiklikler yapmaya, bazı yerlerini atmaya veya tamamlamaya dönük bir iğvaya kapıldım; kapıldıkça da böyle bir girişimin yersizliğinin bilincine vardım. Metne müdahale etmek, beni, neden bütün kitabı yeniden yazmadığımı açıklama mecburiyetiyle karşı karşıya bırakacaktı. Bu ise, bu arada ilgisi başka şeylere yönelmiş ve dallanıp budaklanan araştırma literatürüne ayak uyduramamış bulunan bir yazarın gücünün üstündeydi. Zaten bu araştırma, yazıldığı zaman da birçok disiplinin gem vurulamaz hale gelmiş katkı yığınının bir sentezinden ortaya çıkmıştı.

Tükenmiş bulunan 17. baskıyı değişiklik yapmadan yeniden yayımlama kararını haklı gösterecek iki sebep var. Birincisi, değişik öğrenim basamaklarında bir tür ders kitabı olarak yerleşikleşmiş bulunan bu yayına olan daimî talep;

ikincisi ise, Avrupa'nın ortasında ve doğusunda gözlerimizin önünde gerçekleşen telâfi devriminin kamunun yapısal dönüşümüne kazandırdığı güncellik.¹ Kitabın İngilizce çevirisinin² henüz geçtiğimiz yıl yapıldığı ABD'de bu kitabın gördüğü rağbet³ de konunun -ve konunun zengin perspektifli işlenişinin- güncelliğini gösteriyor.

Bu yeni basımı, bir insan ömrünün açtığı mesafeleri kapatmaktan ziyade belirgin kılan yorumlar yapmak için vesile saymak istiyorum. Kitabın ortaya çıktığı 50'ler/60'lar dönümünden sonra basmakalıp araştırmaların ve teorik sorunların değiştiği herkesçe malum. Adenauer Rejiminin sonuna doğru gittiği günlerden itibaren, bilimin dışında, sosyalbilimsel çalışmalara da perspektif sunan güncel tecrübe ufkunun bağlamı değişti; nihayet, elbette esasa dair olmaktan çok karmaşıklık derecesi itibarıyla olsa bile, benim kendi teorim de değişti. İlgili konu alanlarına ilişkin bir ilk -ve kuşkusuz yüzeysel- izlenim edindikten sonra, şimdi, sözkonusu değişiklikleri hiç değilse bir resim çizerek -konuyla ilgili daha kapsamlı çalışmalara teşvik olsun diye- hatırlatmak istiyorum. Bunu yaparken kitabın mimarisine uyarak, ilkin burjuva kamusalılığının tarihsel oluşumunu ve kavramını (1. ilâ 3. Bölümler), sonra kamunun yapısal dönüşümünü, gerek sosyal devlete doğru gerçekleşen dönüşüm gerekse iletişim yapılarında kitle iletişim araçları dolaşısıyla yaşanan değişim açılarından ele alıyorum (Bölüm 5 ve 6). Ardından yaptığım tasvirin teorik perspektifini ve bunun normatif içerimlerini açıklıyorum (Bölüm 4 ve 7).

1 J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M. 1990.

2 *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT Press, Boston 1989.

3 Bu vesileyle 1989 Eylül'ünde Chapel Hill'deki North Carolina Üniversitesi'nde, sosyologların, siyaset bilimcilerin ve filozofların yanı sıra tarihçilerin, edebiyat bilimcilerinin, iletişim araştırmacılarının ve antropologların da katıldığı, canlı ve benim için olağanüstü öğretici bir konferans yapıldı. Katılımcılara teşekkür ediyorum.

Bunu yaparken, elinizdeki çalışmanın demokrasi teorisinin bugün yine önem kazanan meseleleri açısından sağlayabileceği katkıyla ilgiliyim. Kitap ilk çıkışında değilse de [60'ların] öğrenci ayaklanması ve onun yol açtığı yeni-muhafazakâr tepki bağlamında bu bakış açısından ele alınmıştı. Buna bağlı olarak, solda da sağda da polemiklere konu olmuştu.⁴

1. Burjuva kamusunun oluşumu ve kavramı

1. Birinci baskının önsözünden çıkarılabileceği üzere, ilk hedefim, İngiltere, Fransa ve Almanya'nın 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl başındaki gelişmelerinin tarihsel bağlamından yola çıkarak burjuva kamusunun ideal tipini tanımlamaktı. Belirli bir devre mahsus özgül bir kavramın işlenip geliştirilmesi, çok daha karmaşık bir toplumsal gerçekliğin tayin edici belirtilerinin stilize edilerek öne çıkartılmasını gerektirir. Her sosyolojik genellemedeki gibi, tarihsel eğilimlerin ve örneklerin seçimi, istatistikî önemi ve ağırlıklandırılması, hele şayet tarihçiler gibi kaynaklara uzanmayıp ikincil literatüre dayanıyorsanız iyice büyüyen riskleri barındırır. Tarihçiler haklı olarak "ampirik eksikliklerim"le hesaplaşmaya giriştiler. Geoffrey Eley'in yukarda andığım konferanstaki derinlemesine ve ayrıntılı katkısında dile getirdiği dostça yargı beni teskin ediyor: "Kitabı yeniden okurken... zamanın literatürünün kısıtlılığı gözönüne alındığında, argümanın tarihsel olarak ne kadar güvenli ve 6 derecede de yaratıcı bir şekilde temellendirildiğini görmek dikkat çekicidir."⁵

4 W. Jäger, *Öffentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an Jürgen Habermas*, Stuttgart 1973; eleştiriler ve değinmeler hakkında bkz. R. Görtzen, *J. Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und Sekundärliteratur 1952-1981*, Frankfurt/M. 1981, s. 24 vd.

5 G. Eley, *Nations, Publics, and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century*, Massachusettes 1989.

H.U. Wehler'in geniş bir literatüre dayanan kapsayıcı tasviri, yaptığını tahlilin ana hatlarını onaylıyor. Almanya'da 18. yüzyılın sonlarına doğru "küçük ama eleştirel tartışmalar yürüten bir kamusal topluluk" oluşmuştur.⁶ Öncelikle şehirli vatandaşlardan ve burjuvalardan oluşan ve tahsilliler cumhuriyetinin sınırlarını aşan bir genel okur topluluğunun, az sayıda standart eseri gittikçe yoğun biçimde okumakla kalmayıp okuma alışkanlığını düzenli neşriyata uydurmasıyla, özel alanın içinden görece yoğun bir kamusal iletişim ağı ortaya çıkar. Okuyucu sayısının sıçrayarak artmasına tekabül eden gelişmeler, kitap, dergi ve gazete üretiminin ciddi miktarda genişlemesi; yazar, yayınevi ve kitapçı sayısının çoğalması; ödünç kitap veren kütüphanelerin ve okuma odalarının ortaya çıkması; özellikle de yeni bir okuma kültürünün toplumsal düğüm noktaları olarak okuma topluluklarının kurulmasıdır. Alman Geç-Aydınlanma'sında oraya çıkan dernekçiliğin taşıdığı önem de bu arada teslim edilmiştir; dernekçilik, beyan ettiği işlevlerden çok örgütlenme biçimiyle geleceğe dönük yön gösteren bir anlam kazanmıştır.⁷ Aydınlanma cemiyetleri, eğitim birlikleri, gizli mason örgütleri ve aydınlatmacı tarikatler, üyelerinin serbest yani özel kararlarıyla kurulan, gönüllü katılımcılardan oluşan ve kendi içlerinde eşitlikçi ilişki biçimleri, tartışma özgürlüğü ve karar almada çoğunluk ilkesi uygulayan topluluklardı. Elbette burjuvalarca henüz dışlayıcı biçimde oluşturulan bu sosyetelerde, geleceğin toplumunun siyasal eşitlik ölçüleri tecrübe edilebiliyordu.⁸

Sonra Fransız Devrimi, başta edebî ve sanat eleştiriciliği kimliği baskın olan kamuyu politikleştiren bir itki yarattı.

6 H.U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Cilt 1, Münih 1987, s. 303-331.

7 R. v. Dülmen, *Die Gesellschaft der Aufklärer*, Frankfurt/M. 1986.

8 K. Eder, *Geschichte als Lernprozess?*, Frankfurt/M. 1985, s. 123 vd.

Bu sadece Fransa için değil,⁹ Almanya için de geçerlidir. “Toplumsal hayatın politikleştirilmesi”, kanaat gazeteciliğinin yükselişi, sansüre karşı ve düşünce özgürlüğü için mücadele, genişleyen kamusal iletişim ağının 19. yüzyılın ortasına kadar uzanan işlev dönüşümünün tanımlayıcı özellikleridir.¹⁰ Alman Birliği’ni oluşturan devletlerin, siyasal kamunun 1848’e dek yokuşa sürülen kurumlaşmasına karşı direnmede kullandıkları sansür politikası, sadece, edebiyatı ve eleştiriyi siyasallaşma akıntısına daha kesin bir şekilde çekmeye yaradı. Peter U. Hohendahl, bu süreci daha ayrıntılı bir şekilde izlemek için benim kamu kavramımı kullanıyor. O, erken dönem liberal kamusalılığının yapısal dönüşümünün, 1848 Devriminin yenilgisiyle başladığı kanısında.¹¹

G. Eley, İngiliz sosyal tarihiyle ilgili, kamusalılık tahlili için önerdiğim teorik çerçeveye iyi uyan yeni araştırmalara dikkat çekiyor. Bu araştırmalar, sınıf oluşumu, şehirleşme, kültürel hareketlenme ve kamusal iletişimin yeni yapılarının ortaya çıkış süreçlerini, 18. yüzyılda kurulan *voluntary associations* [gönüllü birlikler] çizgisinde ele alıyorlar¹² ve 19. yüzyıl İngiltere’sindeki *popular liberalism*’e¹³ [popüler liberalizm] dayandırarak inceliyorlar. Öncelikle Raymond Williams’ın iletişim sosyolojisi araştırmaları, başlangıçta tahsilli vatandaşların ve edebiyatın damgasını taşıyan kültürel düşünce üreten kamunun, kitle iletişim araçları ile

9 Karş. Etienne François, Jack Censer ve Pierre REtat’ın, R. Koselleck ile R. Reinhardt tarafından derlenen *Die französische Revolution als Bruch der gesellschaftlichen Bewusstseins*’a (Münih 1988) katkıları.

10 H.U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Cilt 2, s. 520-546.

11 P.U. Hohendahl, *Literarische Kultur im Zeitalter des Liberalismus 1830-1870*, Münih 1985, özellikle 2. ve 3. Bölümler.

12 J.H. Plumb, “The Public, Literature and the Arts in the Eighteenth Century”, M.R. Marras (der.), *The Emergence of Leisure* içinde, N.Y. 1974.

13 Patricia Hollis (der.), *Pressure from without*, Londra 1974.

kitle kültürünün egemen olduğu bir alana dönüşmesi süreci yönünden aydınlatıcıdır.¹⁴

Eley aynı zamanda, benim burjuva kamusunu aşırı stilize edişimin dayanaksız bir idealleştirmeye yolaçtığı yönündeki itirazı yineleyerek temellendiriyor. Üstelik bunun, salt okumalar yoluyla iletilen ve konuşmalarda odaklaşan kamusal iletişimin rasyonel veçhelerinin fazlaca vurgulanmasıyla da sınırlı kalmadığını belirtiyor. Burjuva kamusal topluluğunun belirli ölçüde homojen olduğundan yola çıkabiliriz; böyle bir kamu -ne kadar fraksiyonlaşmış olsa da en nihayetinde- müşterek sınıf çıkarı güden partilerin kavgasında en azından ilke olarak ulaşılabilir bir mutabakatın temeli sayılabilecektir. Yine de, kamusal topluluktan tekil halde söz etmek yanlışır. Burjuva kamusal topluluğu içinde, -bakılan merceğin mesafesine göre benim modelimde de görülebilir olan farklılaşmaları bir yana bırakalım- başlangıçtan itibaren birbirine rakip kamusalıklar olduğunu hesaba kattığımızda ve baskın kamusalıktan dışlanmış iletişim süreçlerinin dinamiğini gözönüne aldığımızda, ortaya başka bir resim çıkacaktır.

2. Foucaultçu anlamda “dışlama”dan sözedebilmek için, belirli bir kamusalığın biçimlendirilmesinde kurucu rolleri olan grupların mevcudiyeti gerekir. Aynı iletişim yapıları içinde aynı anda birçok arenanın oluşması, hegemonik burjuva kamusunun yanında başka alt-kültürel veya sınıflara özgü kamusalıkların da mutabakata pek elverişli olmayan kendilerine mahsus öncüllerle boy göstermeleri halinde, “dışlama”, değişik ve daha az radikal bir anlam kazanır. İlk seçeneği o zaman hiç dikkate almamıştım, ikinci seçeneği ise gerçi Önsöz’de zikrettim ama işlemedim.

14 R. Williams, *The Long Revolution*, Londra 1961 ve *Communications*, Londra 1962.

Fransız Devrimi'nin Jakoben evresine ve Çartistler hareketine bakarak "plebyen" bir kamunun işaretlerinden söz etmiş, bu kamusallık biçimini burjuva kamusunun tarihsel süreçte ezilmiş bir türü olarak ihmal edebileceğimizi söylemişim. Fakat E. Thompson'ın çığır açan eseri *Making of the English Working Class*'ın¹⁵ peşinden, Fransız ve İngiliz Jakobenlerine, Robert Owen'a ve ilk sosyalistlerin pratiğine, Çartistlere, 19. yüzyılın ilk dönemlerinde Fransa'da oluşan sol popülizme ilişkin bir yığın araştırma yayımlandı. Bu araştırmalar, kırsal alt sınıfların ve şehirli işçilerin siyasal seferberliğine başka bir perspektiften yaklaştılar. Günter Lottes, doğrudan benim kamu kavramımla hesaplaşarak, 18. yüzyılın son dönemindeki Londralı Jakobenler örneğinde İngiliz Radikalizminin teorisini ve pratiğini araştırdı. Radikal entelektüellerin etkisi ve modern iletişimin koşulları altında, kendi örgütlenme biçimlerine ve pratiklerine sahip yeni bir siyasal kültürün geleneksel halk kültüründen nasıl doğduğunu gösterdi: "Plebyen kamusallığın ortaya çıkması, küçük burjuva ve daha alt tabakaların hayatlarının tarihsel gelişiminde özgül bir evreyi tanımlar. Bir yanıyla, onu örnek aldığı için, burjuva kamusunun bir türüdür. Diğer yandan, burjuva kamusunun özgürleştirici potansiyelinin yeni bir toplumsal bağlamda serpilip gelişmesini sağladığı için, bundan daha fazla bir şeydir. Plebyen kamusallık, bir anlamda, toplumsal önkoşulları ortadan kalkmış bir burjuva kamusudur."¹⁶ Kültürel ve siyasal açıdan seferber olmuş alt tabakaların dışlanması, oluşum halinde bulunan kamunun çoğullaşmasına yol açtı. Hegemonik kamunun yanında ve

15 E. Thompson, *Making of the English Working Class*, Londra 1963. Almancası Frankfurt/M. 1985.

16 G. Lottes, *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum*, Münih 1979, 110; karş. O. Negt, A. Kluge, *Erfahrung und Öffentlichkeit. Zur Organisationsanalyse bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. 1972.

ona teğetlenmiş durumda, bir plebyen kamusalılık oluşur.

Halkın temsilî kamunun geleneksel biçimlerinden dışlanması başka bir biçimde cereyan eder. Burada halk kulistir; egemen zümreler, soylular, pâyeye sahibi kilise mensupları, krallar vs. bu kulisin önünde kendilerini ve statülerini temsil ederler. Halk, temsil olunan egemenlikten dışlanmakla, bu temsilî kamunun tamamlayıcı koşullarından biri olur.

Eskiden olduğu gibi şimdi de, (2. Bölümde sadece eskizi çizilen) bu kamu tipolojisinin, kamusal iletişimin modern biçimlerinin tarihsel arkaplanını oluşturduğu kanısındayım. Bu tezati saptamak, Richard Sennett'i, burjuva kamusunun çöküşüyle ilgili teşhisini yanlış bir modele dayandırmaktan alıkoyabilirdi. Zira Sennett temsilî kamuya özgü eğilimleri klasik burjuva kamusuna taşıyor; derunilikle kamusal arasındaki, burjuva mahremiyet alanının kamusal toplulukla ilişkili özel niteliği aracılığıyla 18. yüzyılda edebî yönden de geçerlilik kazanan diyalektiği ıskalıyor. Kamu tiptolojilerini birbirinden yeterli ölçüde ayırmadığı için, "Kamusal Kültür"ün bitişiyle ilgili teşhisini, mesafeli bir gayrışahsîliğe ve merasimleştirmeye dayanan, kendi kendini temsile dönük estetik rol oyununun biçimsel çöküşüyle kanıtlayabileceğini zannediyor. Oysa, özel duyguları, aslında öznel olan her şeyi gözlerden kaçırarak maskelilik hali; daha 18. yüzyılda burjuva özel şahıslar bir kamusal topluluk olarak ve dolayısıyla yeni tip bir kamunun taşıyıcıları sıfatıyla ortaya çıktıklarında an'aneleri yıkılan temsilî kamunun azametli çerçevesine aittir.¹⁷

Mamafih halk kültürünün iç dinamiği hakkında gözlerimi ilk açan, M. Bakhtin'in büyük eseri *Rabelais ve Dünyası* (Frankfurt/M. 1987) oldu. Halk kültürü belli ki sadece egemen kültürün pasif çerçevesini oluşturan bir kulis değildi;

17 R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York 1977.

egemenliğin resmî törenleri ve gündelik disiplinleriyle kurduğu hiyerarşik dünyaya karşıt bir tasarımın periyodik olarak rücu eden, gizli ve şiddetli isyanıydı.¹⁸ Dışarda bırakan ve baskılayan bir dışlama mekanizmasının aynı zamanda giderilemeyecek (nötralize edilemeyecek) karşı etkiler yarattığını, ancak bu stereoskopik bakışla kavrayabilirdik. Burjuva kamusuna bu gözle baktığımızda, kadınların (yine) erkeklerin egemen olduğu bu dünyadan dışlanması, benim o zaman gördüğümünden farklı bir görünüm arzedecektir.

3. Hem burjuva toplumunda özel alanın çekirdeğini hem de kendi kendisine dönük bir öznelliğin yeni psikolojik deneyimlerinin çıkış noktasını oluşturan çekirdek ailenin patriyarkal (ataerkil) bir karakter taşıdığı şüphesizdir. Ama bu arada gelişen feminist literatür, bizatihi -kadınların da katıldığı okuma topluluklarının hızla ötesine geçerek siyasal işlevler üstlenmiş olan- kamunun da patriyarkal karakterine ilişkin müşahedemizi keskinleştirdi.¹⁹ Cevabı aranması gereken soru, kadınların burjuva kamusundan dışlanışının işçiler, köylüler ve “ayaktakımı”yla, yani “müstakil olmayan” erkeklerle aynı biçimde mi olduğu sorusudur.

Her iki kategorinin de siyasal kanaat ve irade oluşumuna aktif katılımı önlenmiştir. Böylece sınıf egemenliği koşullarında burjuva demokrasisi başından itibaren kendi hakkındaki algısının temel öncülleriyle çelişkiye düşmüştür. Marksist egemenlik ve ideoloji eleştirisinin kavramları, henüz bu diyalektiği kavramaya yetiyordu. Bu perspektiften yola çık-

18 N.Z. Davis, *Humanismus, Narrenherrschaft und Riten der Gewalt*, Frankfurt/M. 1987, özell, 4. Bölüm. Rönesans'tan çok daha eskiye uzanan karşı-kültür törenleri geleneği hakkında bkz. J. Heers, *Vom Mummenschanz zum Machttheater*, Frankfurt/M. 1986.

19 C. Hall, “Private Persons versus Public Someones: Class, Gender and Politics in England 1780-1850”, C. Steedman, C. Urwin, V. Walkerdine (der.), *Language Gender and Childhood* içinde, Londra 1985, s. 10 vd.; J. B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca 1988.

rak, demokratik katılım haklarının genişletildiği ve sınıfsal mağduriyetlerin sosyal devlet düzenlemeleriyle telâfi edildiği süreçte kamusal alan ile özel alan arasındaki ilişkinin nasıl değiştiğini inceledim. Yine de siyasal kamunun bu yapısal değişimi, toplumun ataerkil karakterine esas itibarıyla dokunmadan gerçekleşti. 20. yüzyılda nihayet kazandıkları eşit vatandaşlık konumu, o zamana dek imtiyazsız olan kadınlara toplumsal statülerini iyileştirmek için mücadele etme fırsatını verdi gerçi. Ama eşit siyasal haklar üzerinden sosyal devletin iyileştirmelerinden de yararlanmak isteyen kadınlar açısından, o suçlanan cinsiyet ayrımına bağlı olan mağduriyet *eo ipso* [kendiliğinden] ortadan kalkmadı.

Feminizmin iki yüzyıldır mücadelesini verdiği, son dönemde yaygınlaşan özgürleşme itkisi, tıpkı ücrete bağımlı çalışanların toplumsal özgürleşmesi gibi, vatandaşlık haklarının evrenselleştirilmesi çizgisinde yeralıyor. Ancak sınıf çelişkisinin kurumsallaştırılmasından farklı olarak cinsiyet ilişkisiyle ilgili değişiklikler sadece ekonomik sisteme değil, ailenin iç mekânındaki özel alan çekirdeğine de müdahale ediyor. Buradan da anlaşıyor ki, kadınların siyasal kamudan dışlanması, sadece erkeklerin buraya kendilerine ayrılmış bir kontenjanmışçasına hâkim olması anlamında değil, siyasal kamunun yapısı ve özel alanla ilişkisi itibarıyla cinsiyete özgü bir şekilde belirlenmesi anlamında da tayin edici olmuştur. İmtiyazsız erkeklerin dışlanışından farklı olarak, kadınların dışlanması, yapı kurucu bir güce sahipti.

Bu tezi, 1983'de yayımlanan etkili makalesinde Carol Pateman savundu. Demokratik hukuk devletinin sözleşme teorisine dayalı meşrulaştırımının yapıçözümünü yaparak, ataerkil egemenlik pratiğine (Aklî Hukuk tarafından) yöneltilen eleştirinin sadece patriyarkayı (ataerkilliği) erkek-kardeş-egemenliği biçiminde modernleştirmeye dönük olduğunu gösteriyor: "Patriyarkalizmin iki boyutu vardır: Ba-

ba egemenliğı (baba/oğul) ve eril egemenlik (koca/karısı). Siyaset bilimciler teorik savaşın sonucunu sözleşme teorisi- nin zaferi olarak gösterebilirler; çünkü patriyarkinin (ataer- kinin) cinsel veya karı-kocalıkla ilgili veçhesi hakkında ses- siz kalıyorlar - bu veçhe gayrisiyasal ya da doğal olarak gö- rülüyor.”²⁰ C. Pateman, yapıları bugüne kadar kamusalığa konu olmaktan uzak tutulan özel alanla kayıtlı bir siyasal kamuya kadınların eşit haklarla entegrasyonuna itimat duymuyor: “Şimdi feminist mücadele kadınların yasal açı- dan aşağı yukarı eşit vatandaşlar olduğu bir noktaya geldi- ğine göre, esas karşıtlık, erkek imgesinde oluşturulan eşit- lik anlayışı ile kadınların kadın olarak gerçek toplumsal ko- numları arasında yoğunlaşıyor.” (s. 122)

Bu aydınlatıcı düşünceler elbette liberal kamusallığın öz- bilincine yerleşmiş bulunan kısıtsız katılım ve eşitlik hakla- rını geri çevirmiyor, tersine bunları talep ediyor. Foucault egemen bir söylemin kurucu/yapılandırıcı kurallarını, ken- di “Öteki”sini inşa eden dışlama mekanizmaları olarak kav- rar. Bu durumda Dış ile İç arasında hiçbir iletişim yoktur. Söyleme katılanlarla onu protesto eden Ötekiler arasında müşterek bir dil yoktur. Geleneksel egemenliğin temsilî ka- musunun halkın dışlanmaya çalışılan karşı kültürüyle iliş- kisi şu şekilde kavranabilir: Halk başka bir evrende hareket etmek ve kendini ifade etmek zorundaydı. Bu nedenle kül- türle karşı kültür o denli birbirine bağlıydı ki, beraberce çöktüler. Halbuki burjuva kamusu kendini, sadece işçi ha- reketinin değil dışlanan “Öteki”lerin de, yani feminist hare-

20 C. Pateman, “The Fraternal Social Contract”, J. Keane (der.) *Civil Society and the State* içinde, Londra 1988, s. 105. Aynı çizgide A. W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, N.Y. 1976, s. 103: “Patriyarkal aile sisteminin bir özel mülkiyet sistemiyle entegrasyonu özel alanın aslî zeminiydi; bu alan rutin bir şel’ilde hesap vermek zorunda değildi, davranışları ya da davranışla- rının hukuksallaştırılması hakkında bilgi sunması da gercekmiyordu. Özel mülkiyet ve patriyarki böylece dolaylı bir şekilde kamusalın zemini olmuştu.”

ketin de onu -ve kamusalılık yapılarının kendisini- içeriden dönüştürmek üzere eklenilebileceği söylemlerle formüle eder. Burjuva kamusunun evrenselci söylemleri, başından itibaren kendi kendine atıf yapan öncüllere dayandı; içeriden gelen bir eleştiriye karşı bağışık değillerdi, çünkü Foucaultcu tipteki söylemlerden kendi kendini dönüştürmeye dönük bir potansiyel taşımalarıyla ayrılıyorlardı.

4. G. Eley'in hatırlattığı iki eksikliğin, burjuva kamusu modelinin ideal-tipik kavranışıyla ilgili olarak yolaçtığı sonuçlar var. Şayet modern kamu basılı malzeme, yani eğitim, malumat ve eğlence üzerinden iletilen ve az-çok söylemsel biçimde yürütülen kanaatler çatışmasıyla ilgili muhtelif arenaları kapsıyorsa; bu arenalarda da sadece gevşek biçimde biraraya gelmiş özel şahısların oluşturduğu partiler birbiriyle rekabet etmekle kalmayıp, başından itibaren baskın bir burjuva kamusal topluluğu plebyen bir kamusal toplulukla karşı karşıya geliyorsa ve ilâveten dışlanan Öteki'yle ilgili feminist dinamik de ciddi biçimde hesaba katılırsa, o zaman burjuva hukuk devletinde kamunun çelişkili kurumsallaşmasına dair (11. Bölümde geliştirilen) model fazla katı kurulmuş clemektir. Liberal kamusalılık içinde başgösteren gerilimlerin kendi kendini dönüştürme potansiyelleri olarak daha belirgin biçimde öne çıkarılması gerekir. O zaman 19. yüzyılın ortasına kadar süren erken dönem siyasal kamusu ile sosyal devletçi kitle demokrasilerinin güçten düşmüş kamusalılıkları arasındaki tezat da, idealist bir şekilde yüceltilen geçmiş ile kültür eleştirisinin çarpıttığı şimdi arasındaki çelişkiye indirgenmekten biraz uzaklaşacaktır. Bu zımni normatif uçurum kitabın birçok eleştirmenini rahatsız etmiştir. Bu uçurum, ilerde tekrar ele alacağım gibi, sadece ideoloji eleştirisiyle ilgili çıkış noktasına değil, andığım ama ağırlığını küçümsemediğim kimi veçhelerin ihmal edilmesine de borçludur varlığını. Şu da açık ki, yanlış

ağırlıklandırma, tasvir ettiğim dönüşüm sürecinin genel hatlarını yanlışlamaz.

II. Kamunun yapısal dönüşümü - üç revizyon

1. Kamunun yapısal dönüşümü, devlet ve ekonominin dönüşümünün yatağında akar. Bu dönüşümü, kitabı yazdığım zaman, Hegel'in hukuk felsefesinde taslağı çizilen, genç Marx'ın geliştirdiği ve Lorenz von Stein'dan beri Alman kamu/devlet hukuku geleneğinde özgül biçimini almış olan teorik çerçeve içinde kaleme almıştım.

Özgürlükleri güvenceleyen kamu erki ile özel hukuka göre örgütlenmiş iktisadî toplum arasındaki ilişkinin kamu/devlet hukuku tarafından tesisi, bir yandan -açık siyasal niyetlerle- kamu hukukuyla özel hukukun keskin bir şekilde ayrılmasında ısrar eden Mart-öncesi* liberal temel haklar teorisine, diğer yandan "1848/49 Alman çifte devrimi"nin (Wehler) yenilgisinin sonuçlarına, yani demokrasi-siz bir hukuk devleti oluşumuna dayanır. Vatandaşlıkta eşitliğin aşama aşama tesisinde Almanya'ya özgü olan bu sürüncemeyi E. W. Böckenförde şöyle vurguluyor: "Devlet' ile 'toplum'un birbirine karşı durma halinin oluşmasıyla birlikte, devletin karar erkinde ve bu erkin kullanımında toplumun payı meselesi ortaya çıkar... Devlet bireyleri ve toplumu vatandaş hürriyeti konumuna yerleştirdi, yarattığı yeni genel hukuk düzeni ve onun güvenceleri aracılığıyla bu konumu muhafaza etti, ama tek tek kişiler ve toplum siyasal özgürlüğe kavuşamadılar, yani devlette yoğunlaşan si-

(*) Mart-öncesi: Almanya'da 1848 Mart'ındaki köylü ayaklanmalarına ve küçük burjuva radikal cumhuriyetçi hareketin yükselişine öngelen dönem. 1830'ların sonlarından itibaren gelişen bu süreçte Alman burjuvazisi ilk kez siyasal liberalizm talepleri ileri sürmeye ve muhalif bir kimlik edinmeye cesaret etmiştir. - çn.

yasal karar erkine katılamıyorlardı ve bu erke aktif biçimde etkide bulunabilecekleri kurumsallaşmış imkânlardan yoksundular. Bir egemenlik örgütlenmesi olarak devlet bir anlamda kendi içine dönüktü, yani sosyolojik bakımdan kraliyete, memurlara ve orduya, kısmen de soyluluğa dayanıyordu ve bu haliyle burjuvazinin temsil ettiği toplumdan örgütsel ve kurumsal açıdan ‘ayrı’ idi.”²¹ Bu tarihsel arkaplan, ancak iktisadî vatandaşlarını siyasal vatandaşlar sıfatıyla çıkarlarını dengelemeye veya yaygınlaştırmaya ehil kılacak, böylece de devlet erkinin toplumun kendi kendini örgütlemesinin aracı olarak erimesini sağladığı ölçüde siyasal işlev görme yetisi kazanabilecek bir kamusalılığa olan özel ilginin bağlamını teşkil eder. Genç Marx, devletin, bizzat kendisi politik hale gelmiş bir toplum tarafından geri alınması fikriyle bunu kastediyordu. Özgür iradeleriyle birleşmiş toplum üyelerinin kamusal iletişimi üzerinden işleyen bir öz-örgütlenme fikri, devletle toplum arasındaki Böckenförde tarafından çizilen “ayrışma”nın aşılmasını gerektirir.

Kamu hukuku eliyle düzenlenmiş bu ayrışmaya bağlı daha genel anlamda bir ayrışma daha vardır. O da, piyasalar üzerinden yönlendirilen ekonominin, modern-öncesi siyasal egemenlik düzenlerinden ayrışmasıdır. Bu ayrışma Yeni Çağın ilk dönemlerinden itibaren kapitalist üretim biçiminin giderek kendini kabul ettirmesine ve modern devlet bürokrasilerinin oluşumuna refakat etmiştir. Liberalizmin geriye bakış açısından değerlendirildiğinde, bu gelişmelerin birleştiği nokta, Hegel ve Marx’taki anlamıyla “burjuva toplumu”nun, yani özel hukuka göre örgütlenmiş, hukuk devleti güvencesini taşıyan iktisat toplumunun ekonomik öz-yönetiminin özerkliğidir. Devlet-toplum ayrışmasının, artık

21 E. W. Böckerförde, “Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart”, *Staat, Gesellschaft, Freiheit* içinde, Frankfurt/M. 1976, s. 190 vd.

sadece 19. yüzyıl Alman devletlerindeki özgül gelişmelere bir tepki olarak değil, daha ziyade İngiliz gelişiminin yarattığı prototipe bakarak anlaşılabilir olan ilerleme modeli, üzerinde 19. yüzyılın sonlarında devreye giren eğilim dönüşünü tahlil ettiğim zemini oluşturmuştur. Zira [o noktada] devletle ekonominin birbirine kavuşması, burjuva özel hukuku ile liberal temel haklar anlayışının oluşturduğu toplumsal modelin altındaki toprağı kaydırır.²² Devletle toplum arasındaki eğilimsel ayrışmanın fiilen ortadan kalkmasını, hukukî yansımaları bâbında hem neokorporist anlamda “devletin toplumsallaşması” olarak, hem de artık aktif olan bir devletin müdahaleci politikaları sonucunda “toplumun devletselleşmesi” olarak ele aldım.

Geçen zamanda bütün bunların çok daha ayrıntısına inildi. Burada, devletle iktisat alanının ayrılığını radikal demokratik bir biçimde kaldıran toplumsal öz-örgütlenmedeki normatif anlamı, her iki sistemin işlevsel kenetlenmesinin fiiliyatıyla sınıdığımızda ortaya çıkan teorik perspektifi hatırlatmakla yetineyim. Ben yönümü siyasal kamuya içsel olan toplumsal öz-örgütlenme potansiyelini temel alan bir bakış açısına göre tayin ettim ve bu arada Batı tipi toplumlarda sosyal devlete ve örgütlü kapitalizme dönük karmaşık gelişmelerin yol açtığı yankılarla ilgilendim. Bunlar;

- özel alana ve özel alanın özerkliğinin toplumsal temellerine (2),

- kamunun yapısına ve kamu oyu davranışının bileşimine (3) ve nihayet

- bizzat kitle demokrasisinin meşruiyet sürecine (4) dönük yankılardı.

Bu üç noktada 5. Bölümden 7. Bölüme değin yaptığım tasvirde zaafılar vardır.

22 D. Grimm, *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1987.

2. Modern doğal hukuk anlayışlarında ve onun yanısıra İskoç ahlâk filozoflarının toplum öğretilerinde, burjuva toplumu (sivil toplum), bütünüyle özel bir alan olarak kamu gücünün ve hükümetin (*government*) karşısına konmuştur.²³ Modernliğin erken döneminde meslek loncaları esasına göre tabakalaşmış olan burjuva toplumunun kendisi hakkındaki telâkkisine uygun olarak, gerek mal mübadelesi ile toplumsal emeğin alanı gerekse üretken işlevlerden azâde olan ev ve aile alanı, hiç ayırım yapılmadan “burjuva toplumu”nun özel alanına dahil edilebilmişlerdi. Her ikisi de aynı biçimde yapılaşmıştı: Özel mülk sahiplerinin üretim sürecindeki konumu ve hareket sahası, özel alanın özerkliğinin temelini oluştuyordu - çekirdek ailenin mahremiyet alanı, bu özerk alanın psikolojik arkayüzüydü âdetâ. Ekonomik yönden bağımlı sınıflar için bu sıkı yapısal bağ asla mevcut olmadı. Ancak alt tabakaların toplumsal özgürleşmesinin başlamasıyla ve 19. yüzyılda sınıf çelişkilerinin kitlesel ölçüde siyasallaşmasıyla da bu iki alanın, yani ailenin mahrem alanının ve çalışma alanının zıt biçimde yapılaşmış olduğu, bilince çıktı. Sonraları “örgütlü toplum”a gidiş olarak, örgütsel düzlemin basit etkileşimler şebekesi karşısında özerkleşmesi olarak kavranan şeyi, 17. Bölümde “toplumsal alanla mahremiyet alanının kutuplaşması” başlığıyla anlattım. Aile, komşuluk temasları, ahabpılık ve genel olarak enformel ilişkilerle belirlenen özel hayat alanı sadece ayrışmakla kalmaz; aynı zamanda şehirleşme, bürokratikleşme, işletmelerin temerküzü, nihayet çalışma dışı boş zamanın artmasıyla kitle tüketimine geçiş gibi

23 J. Habermas, “Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie”, ayrıca “Naturrecht und Revolution”, *Theorie und Praxis* (1963) içinde, Frankfurt/M. 1971, s. 48 vd. ve 98 vd.. J. Keane, “Despotism and Democracy, The Origins of the Distinction between Civil Society and the State 1750-1850”, *Civil Society and the State* içinde, Londra 1988, s. 25 vd.

uzun vadeli eğilimlerle beraber, toplumsal tabakalara özgü değişimlere de uğrar. Ama beni burada bu tecrübe dünyalarındaki yapısal değişimin düzeltilmeye muhtaç ampirik veçheleri değil, özel alanın konumundaki değişime dair tasvirime o zaman yön veren teorik bakış açısı ilgilendiriyordu.

Vatandaşlığa bağlı eşitlik haklarının evrenselleşmesinden sonra, kitlelerin özel alandaki özerkliğinin üzerinde durduğu toplumsal zemin, burjuva kamu oyu çerçevesinde kamusal vatandaş topluluğunu oluşturan özel şahısların durumundaki gibi özel mülkiyet olamazdı. Gerçi bu kamusalılıkta mevcut olduğu varsayılan toplumsal öz-örgütlenme potansiyelinin açığa çıkması isteniyorduysa şayet, genişleyen bir kamusalılık içinde kültürel ve siyasal açıdan seferber olan kitlelerin, iletişim ve katılım haklarını etkili bir şekilde talep etmeleri gerekirdi. Fakat ekonomik açıdan bağımsız olmayan kitlelerin en elverişli ideal iletişim koşullarında bile kendiliğinden kanaat ve irade oluşumuna katkı sağlamaları, ancak özel mülk sahiplerinin toplumsal bağımsızlığına eşdeğer bir konum edinmeleri derecesinde beklenebilirdi. Mülksüz kitleler özel varoluşlarının toplumsal koşullarına, özel hukuka göre örgütlenmiş mal ve sermaye mübadelesine katılım yoluyla hâkim olamazlardı artık. Özel alandaki özerkliklerinin emniyeti için, sosyal devletin statü güvencelerine muhtaçlar. Kalıntı niteliğindeki bu özerkliğin, özel alanın özel mülkiyet sahipliğine dayalı ilk halindeki özerklikle eşdeğerliği ise, ancak, refah devletinin müşterileri olan vatandaşların bu statü güvencelerine demokratik bir devletin vatandaşları olarak bizzat kavuşmuş olmaları ölçüsünde sözkonusu olabilirdi. Bu da bana o zamanlar ancak demokratik denetimin bütün olarak iktisadî sürece yayılması ölçüsünde mümkün olabilecek gibi görünmüştü.

Bu düşünüş, tarafları Ernst Forsthoff ile Wolfgang Abendroth olan, 1950'lerdeki hayli yaygın kamu hukuku

münakaşasının bağlamı içindeydi. Hukuk dogmatiği açısından bu tartışmada mesele, sosyal devlet ilkesinin, hukuk devletinin geleneksel mimarisine eklenmesiydi.²⁴ Carl Schmitt Okulu²⁵ hukuk devletinin yapısının korunması için klasik özgürlük haklarının sosyal devlet güvenceleriyle ilgili taleplerin mutlaka önünde olması gerektiği kanısındayken, Abendroth sosyal devlet ilkesini anayasanın yorumunda gözetilecek birincil ilke ve siyasal yasa koyucuya yön verecek temel düstur olarak anlıyordu. Sosyal devlet fikri, demokratik sosyalizme geçiş yolunu en azından açık tutan radikal demokratik bir reformizmin kaldırıcı işlevini görmeliydi. Abendroth'a göre Federal Almanya Cumhuriyeti'nin Anayasası, "demokrasinin maddî hukuk devleti fikrini, yani öncelikle eşitlik ilkesini ve eşitlik ilkesinin katılım düşüncesiyle bağlantısını, özbelirlenimci bir yaklaşımla iktisadî ve toplumsal düzene yaymaya" (aşağıda s.371) dayalıydı. Bu bakış açısından siyasal kamunun alanı, vereceği kararlar hem teorik hem de anayasal yönden önbelirlenmiş yasa koyucunun ön avlusuna dönüşecek şekilde daralıyordu elbette. Bu yasa koyucu, demokratik devletin "toplumsal düzenin içeriksel tanzimi" ile ilgili misyonunu nasıl yerine getireceğini baştan bilir - "devletin, ... büyük üretim araçları üzerinde ve dolayısıyla iktisadî ve toplumsal iktidar konumları üzerinde demokratik açıdan meşrulaştırılabilir olmayan her türlü egemenliğe imkân veren özel tasarruf gücüne müdahalesi"²⁶ yoluyla olacaktır bu.

Liberal hukuk devleti dogmatğinde ısrar etmek, değişen

24 E. Forsthoff (der.), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Darmstadt 1968.

25 E. Forsthoff, "Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaats"; E.R. Huber, "Rechtsstaat und Sozialstaat in der modernen Industriegesellschaft"; ikisi de Forsthoff'un adı geçen eserinde, s. 165 vd. ve 589 vd.

26 W. Abendroth, "Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates", Forsthoff, a.g.e., s. 123.

toplumsal koşullara uygunsuz olduğu kadar, Abendroth'un etkileyici programatığı de total kavramlara dayanan Hegelci-Marksist düşüncenin zaaflarını eleveriyordu. Bu eğilimle mesafemin geçen zamanda artmış olması, kitabın ithafında ifadesini bulan, Wolfgang Abendroth'a olan entellektüel ve şahsî minnettarlığımı azaltamaz. Sadece, işlevsel ayrışmalara uğramış bir toplumun bütüncül (holistik) toplum tasarımlarına sığmadığını saptamak durumundayım. Devlet sosyalizminin bugünlerde gözlediğimiz iflası, piyasanın yönlendirdiği modern bir iktisadî sistemin, verimliliğini tehdit altına sokmadan, keyfî bir şekilde para eksenlilikten yönetsel iktidar ve demokratik irade eskenliliğe dönüştürülemeyeceğini bir defa daha tasdik ediyor. Ayrıca kendi sınırlarına ulaşan sosyal devletin bürokratikleşme ve hukuksal yozlaşma görüngüleri ile ilgili tecrübelerimiz, bizi bu konuda hassaslaştırdı. Bu patolojik etkiler, kendilerini hukuksal-idarî düzenleme biçimlerine kapatacak şekilde yapılanmış eylem alanlarına dönük devlet müdahalelerinin sonuçları olarak ortaya çıkıyorlar.²⁷

3. Kitabın ikinci yarısının merkezî izleği, temeli devletle toplumun entegrasyonunda yatan, bizatihi kamunun yapısal dönüşümüdür. Genişleyen, profesyonelleşen, yeni okur tabakalarına hitap eden kitap üretiminin örgütlenme, dağıtım ve tüketim yapılarıyla beraber ve içerik itibarıyla da değişim geçiren gazete ve basınla beraber kamusalığın altyapısı da değişime uğradı. Bu altyapı, elektronik kitle iletişim araçlarının yükselişiyle, reklamın kazandığı yeni ehemmiyetle, eğlenceyle bilgilenmenin gittikçe birbirinin içine akmasıyla, her alanda artan merkezîleşmeyle, liberal dernekçiliğin ve bir bakışta hâkim olunabilir yerel kamusalılıkların çöküşüyle

27 F. Kübler (der.), *Verrechtlichung von Wirtschaft, Arbeit und sozialer Solidarität*, Baden-Baden 1984; J. Habermas, "Law and Morality", *The Tanner Lectures* içinde, cilt 8, Cambridge, Mass. 1988, s. 217-280.

vs. bir kez daha değişti. Sonraları daha ayrıntılı araştırmalar yapılmış olsa da, kitapta bu eğilimler doğru biçimde saptanmıştır.²⁸ İletişim ağının ticarileşmesi ve sıkılaşmasıyla, yatırılan sermayenin büyümesiyle ve yayın kuruluşlarının örgütlenme derecesinin artmasıyla iletişim yollarının yönlendirilme düzeyi arttı ve kamusal iletişime erişme fırsatları gittikçe daha fazla ayıklama baskısına tabi hale geldi. Böylece medya iktidarı, yönlendirmeci bir şekilde kullanıldığında aleniyet ilkesinin masumiyetini yokeden yeni bir nüfuz kategorisi olarak ortaya çıktı. Kitle iletişim araçlarınca hem önceden yapılandırılan hem de egemen olunan kamusalılık, sadece nüfuz elde etmek üzere değil, insanların davranışlarını etkileyen iletişim akışlarına stratejik eğilimlerini olabildiğince gizleyerek hâkim olmak üzere, konuları ve katılım imkânları için boğuşulan, iktidarla donanmış bir arena haline geldi.

Kamusallığın iktidarla donanmasının gerçekçi bir tasviri ve tahlili elbette değer yargısı içeren bakış açılarını rastgele işin içine katmaktan bizi meneder; fakat bu, önemli farkların ampirik bir şekilde düzenmesi pahasına da yapılmamalıdır. Bunun için, bir tarafta kendi kendini yönlendiren, zayıf kurumlara dayanan, yatay ağlar da oluşturmuş, içerici olan ve az veya çok tartışma formunda cereyan eden iletişim süreçlerinin eleştirel işlevleri ile; diğer tarafta alım gücünü harekete geçirmek, sadakat veya hayırhah bir tutum elde etmek için kitle-iletişimine dayalı bir kamusalığa yatırım yapan örgütlerin, tüketicilerinin, seçmenlerinin ve müşterilerinin tercihlerine etki etmeye dönük işlevlerini ayrı tuttum. Artık sadece kendi sisteminin çevresi olarak algılanan kamusalığa dönük bu kısırlaştırıcı müdahaleler, ya-

28 R. Williamis, *Television: Technology and Cultural Form*, Londra 1974. Aynı yazarın: *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londra 1983; D. Prokop (der.), *Medienforschung* (Cilt 1), *Konzerne, Macher, Kontrolleure*, Frankfurt/M. 1985.

şam dünyası kaynaklarından kendiliğinden beslenerek canlanan bir kamusal iletişimle karşılaşırılar.²⁹ “Sosyal devlet koşullarında işleyen kamusallığın kendi kendini yaratan bir süreç olarak kavranması (gerektiği); bu kamusallığın da, sınırsızca genişlemiş bir kamu alanında kendisine karşı dönmüş bulunan kamusalılık ilkesinin eleştirel tesirini indirgeyen bir başka eğilimle rekabet ederek adım adım yerleşmek zorunda olduğu” şeklindeki tezle kastedilen buydu (bkz. aşağıda s.379)

İktidarla donanmış bir kamusallığın değişen altyapısının tasvirini esas itibarıyla bugün de yineleyebilecek olmama karşılık, yaptığım tahlillerle ve öncelikle de kamusal topluluğun değişen davranışı hakkındaki değerlendirmemle ilgili revizyonlar yapmak yerinde olacaktır. Geriye baktığımda bunun için çeşitli nedenler görüyorum. Seçmen davranışı sosyolojisi, en azından Almanya’da, o vakitler henüz emekleme devresindeydi. Benim ilk tecrübelerim, pazarlama stratejileri izlenerek yürütülen seçim kampanyalarıyla ilgili ilk yapılan anketlerin sonuçlarına dayanır. Almanya Demokratik Cumhuriyeti halkının şimdilerde topraklarına dalaran Batılı partilerin yürüttüğü harekâta ilişkin tecrübeleri de benzeri biçimde şok edici olsa gerek. Televizyon da Federal Almanya’da o zamanlar henüz tam yerleşmemişti. Televizyonu ancak yıllar sonra ABD’de tanıdım; dolayısıyla okuduklarımı birinci elden edindiğim tecrübeyle denetleyememişim. Adorno’nun kitle kültürü teorisinin metindeki etkisini anlamak da zor değildir. Ayrıca “Üniversite Öğrencileri ve Siyaset”³⁰ ile ilgili o sıralar henüz tamamlanmış bulunan ampirik araştırmaların cesaret kırıcı sonuçları, resmî

29 Karş. W.R. Langenbucher (der.), *Zur Theorie der politischen Kommunikation*, Münih 1974.

30 J. Habermas, L.v. Friedburg, Chr. Oehler, F. Wetz, *Student und Politik*, Neuwid 1961.

eğitimin ve genişleyen ikinci basamak öğretimin eleştirelliği teşvik edici, kültürel açıdan harekete geçirici etkisini küçümsememin bir başka nedeni olmalıdır; mamâfih Parsons'un daha sonra "eğitim devrimi" dediği süreç Almanya'da henüz başlamamıştı. Son olarak, bu arada "siyasal kültür" tanımlaması altında büyük ilgi gören şeylerle ilgili boyutun kitapta eksik olduğu göze çarpıyor. G.A. Almond ve S. Verba daha 1963'de az sayıda zihniyet değişkenine dayanarak "*civic culture*"ı (sivil kültür) kavramlaştırmaya çalışmışlardı.³¹ Ronald Inglehart'ın "*The Silent Revolution*"ından (Sessiz Devrim, Princeton 1977) çıkan daha geniş çerçeveli Değerlerin Dönüşümü Araştırması da henüz tüm genişliğiyle, kitlesel kamusal topluluğun reaksiyon potansiyelinin tarihsel köklerinin yattığı, kültürel önyargılara dönüşerek kemikleşmiş siyasal zihniyetlere uzanmıyordu.³²

Kısacası, siyasal açıdan etkin olandan özeli olana, "kültürel akıl üretenden kültür tüketen" kamusal topluluğa doğru düzçizgisel bir gelişme olduğu doğrultusundaki teşhisim yetersiz kalıyor. Kültürel alışkanlıklarıyla sınıfsal sınırların ötesine geçen, çoğulcu, kendi içinde geniş ölçüde ayrılmış kitlesel kamusal topluluğun direnç yeteneğini ve özellikle eleştirel potansiyelini o vakitler fazla karamsar değerlendirmişim. Harcâlem kültürle yüksek kültürün sınırlarının geçirgenleşmesindeki ikiyanlılıkla ve aynı ölçüde çiftanlamlı olan ve bilgiyi eğlenceye sadece soğurmakla kalmayan "kültürle siyaset arasında ortaya çıkan yeni mahremiyet"le beraber, bu alandaki değerlendirmenin ölçekleri de değişti.

Siyasal davranış sosyolojisiyle ilgili alabildiğine yayılmış literatürü düzenli izlemediğim için atıf yapmam bile müm-

31 *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in five Nations*, Princeton 1963; karş. G. Almond, S. Verba (der.) *The Civic Culture Revisited*, Boston 1980.

32 Buna karşı bkz. R.N. Bellah vd., *Habits of the Heart*, Berkeley 1985.

kün değil.³³ Kamunun yapısal dönüşümü için medya araştırmaları da aynı ölçüde önemlidir, özellikle de televizyonun toplumsal etkileriyle ilgili iletişim sosyolojisi araştırmaları.³⁴ Kitabı yazdığım zamanlar ben, Lazarsfeld'in geliştirdiği³⁵ ve 70'lerde küçük grup psikolojisiyle sınırlı bireyselci-davranışbilimci tutumu nedeniyle yoğun biçimde eleştirilen³⁶ araştırma geleneğinin sonuçlarına muhtaçtım. Diğer yandan ideoloji eleştirisine dayanan yaklaşım, güçlü ampirik vurgularla geliştirildi³⁷ ve iletişim araştırmalarının dikkatini, bir tarafta medyanın kurumsal bağlamına³⁸ diğer yanda iktibasın kültürel bağlamına yöneltti.³⁹ Stuart Hall'ın, seyircilerin yorumlama stratejilerini, sunulanın yapısına boyun eğenler, ona muhalefet edenler veya sunulanı kendi anlamlandırmalarıyla sentezleyenler olarak üçe ayırması, dümdüz etki zincirlerini varsayan eski açıklama modellerindeki bakış açısının nasıl değiştiğini gayet iyi gösterir.

-
- 33 Örneğin S.H. Barnes, Max Kaase (der.), *Political Action - Mass Participation in Western Democracies*, Beverly Hills 1979.
- 34 Karş. *Journal of Communication*'ın armağan nüshası, "Ferment in the Field", cilt 33, 1983. Literatür hakkında verdiği bilgi için, onyıllardır kitle iletişim araçları ve kitle kültürü sosyolojisi alanında çalışan Rolf Meyersohn'a teşekkür ederim.
- 35 Toparlayıcı bir çalışma: J. T. Klapper, *The Effects of Mass Communication*, Glencoe 1960.
- 36 T. Gitlin, "Media Sociology: The Dominant Paradigm", *Theory and Society*, cilt 6, 1978, s. 205-253; karş. E. Katz'ın savunması, "Communication Research since Lazarsfeld", *Public Opinion Quarterly*, Kış 1987, s. 25-45.
- 37 C. Lodziak, *The Power of Television*, Londra 1986.
- 38 T. Gitlin, *The Whole World is Watching*, Berkeley 1983; H. Gans, *Deciding What's News*, New York 1979. Genel bir bakış için: G. Tuckmann, "Mass Media Institutions", N. Smelser (der.), *Handbook of Sociology* içinde, New York 1988, s.601-625. Genel toplumsal bakış açısından öğretici bir çalışma: C. Calhoun, "Populist Politics, Communications Media and Large Scale Societal Integration", *Social Theory* cilt 6, 1988, s. 219-241.
- 39 St. Hall, "Encoding and Decoding in the TV-Divourse", aynı yazarın derlediği *Culture, Media, Language* içinde, Londra 1980, s. 128-138; D. Morley, *Family Television*, Londra 1988.

4. Kitabın son bölümünde, iki çizgiyi birleştirmeyi denemiştim: Liberal kamunun çöküşüne dönük teşhis ile, devletle toplumun nesnel bir biçimde adeta ilgilileri atlayarak gerçekleşen işlevsel örtüşmesini radikal demokratik bir şekilde telâfiye ve onu rehinden kurtarmaya dönük normatif bakış açısıydı bunlar. Bu iki veçhe, “kamu oyu” hakkındaki birbirine karşıt kavramlaştırmalarda yansımaları buluyor. Normatif demokrasi teorisinde kamu oyu, bir kamu hukuku kurgusu olarak, fiiliyattakinin tersi büyüklüğe sahip bir birimdir; medya araştırmalarının ve iletişim sosyolojisinin ampirik incelemelerinde ise bu zatiyet ortadan kalkmıştır. Fakat kamusal iletişimin otokton ve iktidarlaştırılmış süreçleri arasındaki ayrımı da feda etmeksizin sahiden sosyal devletin fiilen kitle demokrasisine göre ayarlanmış olan meşruluk biçimini kavramak istiyorsak, her iki veçheyi de hesaba katmalıyız.

Kitabın sonunda taslak olarak ileri sürülen, karşıt eğilimlerin bulunduğu ve kitle iletişim araçlarının egemenliği altında bulunan arenaya ilişkin modelin meramı budur. İktidarlaşmanın derecesi, kamusal-olmayan gayriresmi kanaatlerin, yani kamusal iletişimin yaşam-dünyasal bağlamını ve zeminini oluşturan kültürel doğallıkların/alışkanlıkların, ekonomiyle devletin -sistem çevresine dahil gelişmeler olarak- nüfuz etmeye çalıştıkları ve kitle iletişim araçları üzerinden oluşturulan kamusal-benzeri resmî kanaatlerle teması sırasında meydana gelen kısa devrenin çapına veya her iki alanın eleştirel aleniyet vasıtasıyla birbirlerine aktarılma derecesine göre ölçülür. O vakitler yalnızca iç ilişkileri demokratikleşmiş dernekleri ve partileri eleştirel bir aleniyetin taşıyıcıları olarak tasavvur edebilmiştim. Parti içi ve dernek içi kamusalılıklar bana yeniden canlandırılabilir bir kamusal iletişimin hayatî düğüm noktaları olarak görünüyordular. Artık biraraya gelmiş bireyler yerine örgütlenmiş kolektiflerin üyelerinin, çok-merkezli bir kamu alanında, hem birbirleri-

ne karşı hem de devlet bürokrasileri bloku karşısında güç ve çıkar kazanmak üzere pasif kitlelerin tasvibini kazanmak için rekabet ettiği bir örgüt toplumuna gidişin bir sonucuydu bu. Örneğin Norberto Bobbio 80'li yıllarda bile kendi demokrasi teorisini aynı öncüllere dayanarak kurmuştu.⁴⁰

Mamafih bu modellerle beraber, zamanında liberal teorisyenleri “çoğunluğun tiranlığı”na karşı itirazlara sevketmiş olan, şu uzlaşmaz çıkarların çoğulculuğu [meselesi] devreye girdi. Tocqueville ve John Stuart Mill, müzakereye dayalı bir kanaat ve irade oluşumu sürecine dair ilk liberal tasarımların, çoğunluğun örtülü iktidarından başka bir şey olmadığına inanırken pek de haksız değildiler belki; normatif bakış açısından, kamu oyuna olsa olsa iktidarı sınırlayan bir merci olarak izin vermek istiyorlardı, asla iktidarın rasyonelleştirilebileceği bir aracı olarak değil. Eğer sahiden “yapısal olarak aşılması imkânsız bir çıkar çatışması... eleştirel işlevleri yeniden örgütlenmiş bir kamunun sınırlarını hayli daraltıyorsa” (aşağıda s. 381), benim 15. Bölümde yaptığım gibi liberal teorinin çatışkılı bir kamu kavrayışı olduğunu tasdiklemek, yeterli değildi.

III. Teorik çerçevede değişiklik

Mamafih incelemeye tüm olarak yön veren ülküye hâlâ bağlıyım. Sosyal devlete dayalı kitle demokrasilerinin, kendileri hakkındaki normatif tasavvurları açısından liberal hukuk devletinin temel ilkelerinin sürdürücüsü sayılabilmelerinin koşulu, siyasal işlev gören bir kamuyu ciddiye almalarıdır. Ama o zaman da, bizim gibi toplumlarda “örgütlerin aracılık ettiği kamusal topluluğun, bu örgütler içinden, eleştirel bir kamusal iletişim sürecini harekete geçirmesi”nin (aşağıda s. 378) nasıl mümkün olacağı gösterilmelidir. Bu

40 N. Bobbio, *The Future of Democracy*, Oxford 1987.

soru, kitabın sonunda beni çalışmada değinmiş olduğum ama lââyıgınca işlemediğim bir soruna geri götürdü. Eğer r-
kip çıkarların aşılamayan çoğulculuğu... [bu çoğulculuktan]
bir kamu oyuna ölçüt olabilecek bir genel çıkarın doğmasını
şüpheli hale getiriyor ise (aşağıda s. 381), Kamunun Yapısal
Dönüşümü'nün çağdaş demokrasi teorisine getirdiği katkı
meçhul bir hal alacaktır. O zamanlar elimin altında olan te-
orik araçlarla bu sorunu çözemezdim. Soruyu bugün yeni-
den formüle edebilmemi ve bir cevabın en azından taslağını
çizebilmemi sağlayan teorik çerçevenin kurulması için, baş-
ka bazı adımların atılması zorunluydu. Ana hatlarıyla bu
yoldaki istasyonları hatırlatmak istiyorum.

1. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün, yönünü Max We-
ber'e göre tayin eden toplum tarihinin tasvirci üslubuyla ya-
zıldığını söylemek, ilk izlenime aldanmak olur; kitabın yapı-
sını belirleyen burjuva kamusallığının diyalektiği, aynı za-
manda onun ideoloji eleştirisine dönük eğilimini de ele ve-
rir. Mahrem alanın ve kamusal alanın kendileri hakkındaki
tasavvurlarına damga vuran ve öznellik ve kendini gerçek-
leştirme, rasyonel kanaat ve irade oluşumu, kişisel ve siyasal
geleceğini belirleme gibi anahtar kavramlarda ifadesini bu-
lan burjuva hümanizminin idealleri anayasal devletin ku-
rumlarına öylesine nüfuz etmişlerdir ki, ütopik bir potansi-
yel olarak, bu [idealleri] aynı zamanda tekzip eden anayasa
gerçekliğini bile aşarlar. Tarihsel gelişimin dinamiği, fikir ile
gerçeklik arasındaki bu gerilimden de beslenmelidir.

Bu düşünce biçimi elbette burjuva kamusallığının, ideal
tipik kavramlaştırmada içkin bulunan yöntemsel anlamdaki
idealleştirmenin ötesine taşıyacak şekilde idealleştirilmesine
dönük ayartıcı bir etki yaratmakla kalmaz; hiç değilse zım-
nen, en geç 20. Yüzyılın uygarlaşmış barbarlıklarınca çürü-
tölmüş bulunan tarih felsefesi arkaplanının varsayımlarına
dayanır. Burjuva idealleri daraltıldığında, bilinç sinikleşti-

ğinde, ideoloji eleştirisinin onlara atıfta bulunmak için onlar hakkında bir rızanın mevcudiyetini varsaymak zorunda olduğu normlar ve değerler çöküntüye uğrar.⁴¹ Bu nedenle, eleştirel toplum teorisinin normatif temellerini daha derin atmayı önerdim.⁴² İletişimsel eylem teorisi, gündelik hayatın iletişimsel pratiği içinde yerleşik bulunan rasyonellik potansiyelini açığa çıkartmalıdır. Bunu yapmakla, kültürel ve toplumsal rasyonelleşme süreçlerini bütün çapıyla teşhis eden ve bu süreçleri modern toplumun eşiğinden geriye doğru da takip eden, yeniden-inşacı bir sosyalbilimin de önünü açacaktır. O zaman, kamusalığın salt belirli bir döneme özgü olarak ortaya çıkan bir biçiminin normatif potansiyellerini kovuşturma gereği de kalmayacaktır.⁴³ Kurumsal olarak cisimleşmiş bir iletişimsel rasyonalitenin tekil prototipik tezhürlerini stilize etmeye dönük zorlama, norm ile gerçeklik arasındaki soyut çelişkinin meydana getirdiği gerilimin yerini alan ampirik müdahale tarafından ortadan kaldırılacaktır. Bunun ötesinde, Tarihsel Materyalizmin klasik varsayımlarından farklı olarak, kültürel anlamlandırma sistemlerinin ve geleneklerin yapısal direnci ve içsel tarihi öne çıkar.⁴⁴

2. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nü incelerken kullandığım demokrasi teorisi bakış açısı, Abendroth'un, demokratik ve sosyal hukuk devletinin gelişmesini sosyalist demokrasiye doğru sürdürme tasarımına bağlıydı; genel olarak da, bu arada şüpheli hale gelen bir anlayışa, toplumun bütüncüllüğünü ve kendi kendini örgütlediğini varsayan

41 Marx'ın ideoloji kavramının eleştirisi için karş. J. Keane, *Democracy and Civil Society. On the Predicaments of European Socialism*, Londra 1988, 213 vd.

42 S. Benhabib, *Norm, Critique, Utopia*, New York 1987.

43 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, 2. cilt, s. 548 vd.

44 J. Habermas, "Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen", *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* içinde, Frankfurt/M. 1976, s. 9-48.

anlayışa mahkûm kaldı. Bütün hayat alanlarını, ekonomik yeniden üretimleri dahil, planlayıcı bir yasamayla programlayarak kendi kendini yöneten toplum, egemenliğe sahip olan halkın siyasal iradesiyle tamamına erecekti. Fakat bütün olarak toplumun, hukuk ve siyasal iktidar gibi araçlar yoluyla kendi üzerinde tesir icra eden büyük boyutlu bir camia şeklinde tasarlanabileceği faraziyesi, işlevsel ayrışmaya uğramış toplumların ulaştığı karmaşıklık derecesi karşısında her türlü inanılabilirliğini yitirdi. Özellikle de sosyalleşmiş bireylerin geniş bir örgüte üyeymişlercesine ait oldukları bir toplumsal bütünü varsayan holistik tasavvur, piyasanın yönlendirdiği iktisadî sistemin ve iktidarın yönlendirdiği idari sistemin duvarına çarpıp yıkıldı. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*de* (1968), devlet ve ekonominin oluşturduğu eylem sistemlerini eylem teorisi temelinde birbirinden ayırmayı denemiştım; ölçüt, belirli bir amaca hizmet eden rasyonalite veya başarıya dönük eylem ile, iletişimsel eylem arasındaki ayrımdı. Eylem sistemleri ile eylem tiplerinin böylesine kısa yoldan koşutlaştırılması, uyumsuzluklara yolaçtı.⁴⁵ Bunlar beni daha *Legimitationsprobleme des Spätkapitalismus*'u [Geç Kapitalizmin Meşruluk Sorunları] (1973) yazarken *Logik der Sozialwissenschaften*'de [Sosyal Bilimlerin Mantığı] (1967) ileri sürmüş olduğum yaşam dünyası kavramını, sınırlarını koruyan sistem kavramıyla birleştirmeye sevketti. *Theorie des kommunikativen Handelns*'deki [İletişimsel Eylemin Teorisi] (1981), toplumu yaşam dünyası ve sistem olarak iki basamaklı kavramlaştıran çerçeve buradan çıktı.⁴⁶ Sonunda bunun demokrasi

(*) Türkçesi: *'Ideoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 1993, Yapı Kredi - çn.

45 A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt/M. 1985, s. 265 vd.

46 İtirazlar için bkz. benim "Entgegnung" makalem, A. Honneth, H. Joas (der.), *Kommunikatives Handeln* içinde, Frankfurt/M. 1986, s. 377 vd.

kavramına da dokunan sonuçları oldu.

O zamandan beri ekonomi ve devlet aygıtını, artık sistemsel dirençleri tahrip olmaksızın ve dolayısıyla işlevsellikleri zedelenmeksizin kendi içlerinden demokratik doğrultuda yeniden şekillendirilemeyecek, yani bir siyasal bütünleşme tarzına uyarlanamayacak, sistemce entegre edilmiş eylem alanları olarak görüyorum. Devlet sosyalizminin iflâsı bunu tasdik etmiştir. Radikal demokratikleştirmenin hareket istikametini belirleyen şey, artık daha çok, ilkesel olarak ayakta tutulan “güçler ayrımı” içindeki kuvvetlerin kaydırılmasıdır. Burada yapılması gereken devlet erkleri arasında değil, toplumsal entegrasyonun değişik kaynakları arasında yeni bir denge kurulmasıdır. Hedef artık kapitalist doğrultuda özerkleşmiş iktisadî sistemin ve bürokratik olarak özerkleşmiş egemenlik sisteminin “ilgası” değil, sistemin emredici kiplerinin yaşam dünyası alanlarına dönük sömürgeleştirici tecavüzlerine set çekilmesidir. Böylelikle praxis felsefesinin, yabancılaşma ve nesnelleştirilmiş özsel kuvvetlerin temellükü ile ilgili tasavvurlarına veda ediyoruz. Meşruiyet sürecinin radikal demokratik değişimi, toplumsal entegrasyon güçleri arasında yeni bir denge kurmayı hedefliyor. Böylelikle dayanışmanın toplumsal entegrasyon gücü -“üretici güç olarak iletişim”-,⁴⁷ diğer iki yönlendirici güç olan para ve yönetsel iktidara karşı kendini kabul ettirebilecek ve yaşam dünyasının kullanım değerine odaklanmış taleplerine geçerlilik kazandırabilecektir.

3. İletişimsel eylemin toplumsal entegrasyon gücünün yeri, öncelikle, somut geleneklerle ve çıkarlarla içiçe geçmiş olan tikel yaşam tarzları ve yaşam dünyalarıdır - Hegel’in sözleriyle “töre” alanı. Fakat bu yaşam bağlamlarının dayanışmacı enerjisi, iktidar ve çıkar dengesini sağlayan de-

47 Karş. H.P. Krüger’le mülakatım, J. Habermas (1990) içinde, s. 82 vd.

mokratik süreçlerin yer aldığı siyasal düzleme dolaysızca naklolmaz. Hele arkaplandaki kanaatlerin homojenliğinin varsayılamayacağı ve muhtemel bir müşterek sınıf çıkarının eşit haklarla rekabet eden yaşam tarzlarının saydamlıktan uzak çoğulculuğu karşısında gerilediği gelenek-sonrası toplumlarda, bu hiç sözkonusu değildir. Elbette, mutabakatı eleştirilebilir geçerlilik iddialarına ve böylelikle de bireyleşmiş ve mümeyyiz öznelerin hayır diyebilirliğine bağlayan bir dayanışma kavramının öznelerarasılığı esas alan çerçevesi, birlik ve tümlüğün bildik çağrışımlarını bertaraf eder. Mamafih “dayanışma” tabiri, bu soyut çerçevesiyle bile, soyutlanmış vatandaşların ampirik iradesini, doğrudan doğruya, ahlâkî vatandaşların ortak çıkara dönük aklî/rasyonel iradesine dönüştürebilen koşulları tayin eden Rousseaucu irade oluşumu kavramı doğrultusunda yanlış bir model telkin etmemelidir.

Rousseau bu (zaten hayalî olan) erdem beklentisini, ekonomik bağımsızlığı ve fırsat eşitliğini özerk vatandaşlık statüsünün önkoşulu yapan, ‘bourgeois’ [burjuva] ile ‘citoyen’ [vatandaş] rolleri arasındaki ayrıma dayandırdı. Sosyal devlet bu rol ayrımını yalanlar: “Modern Batılı demokrasilerde bu ilişki tersine dönmüştür: demokratik irade oluşumu, toplumsal üretimin bireylere olabildiğince eşit dağılımı anlamında sosyal eşitliğin ilerletilmesinde bir araçtır.”⁴⁸ U. Preuss haklı olarak, bugün siyasal süreçte vatandaşın kamusal rolünün, refah devleti bürokrasilerinin müşterisinin özel alandaki rolüyle kaynaştığını vurguluyor: “Refah devletindeki kitle demokrasisi, ‘toplumsallaşmış özel insan’ diye paradoksal bir kategori yarattı. Genellikle müşteri diye tanımladığımız bu kategori, toplumsal anlamda evrenselleştiği ölçüde vatandaş rolüyle de

48 U. Preuss, “Was heisst radikale Demokratie heute?”, Forum für Philosophie (der.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption* içinde, Frankfurt/M. 1989, s. 37-67.

kaynaşıyor.” (a.g.e., s.48) Demokratik evrenselcilik bir “genelleşmiş partikülerizme” dönüşüyor.

12. Bölümde Rousseau’nun “kamusal-olmayan kanaatler demokrasisi”ni zaten eleştirmiştim; çünkü bu kavrayış genel iradeyi “savlardan ziyade kalplerde mutabakat” olarak ele alıyordu. Olması gereken, bunun yerine, Rousseau’nun vatandaşlardan beklediği ve bireyin güdülerine ve erdemlerine yerleştirdiği ahlâkın, bizatihi kamusal iletişimin kendisinde demirlenmiş olmasıdır. Bu noktayı B. Manin şöyle kavramlaştırıyor: “Hem liberal teorilere hem de demokratik teoriye ortak olan perspektifi radikal bir biçimde değiştirmek zorunludur. Meşruluğun kaynağı, bireylerin önceden belirlenmiş iradesi değildir; daha ziyade bu iradenin oluşması, yani bizzat müzakere edilme sürecidir... Meşru bir karar genelin iradesini temsil etmez, ancak genelin müzakeresinden ortaya çıkan bir karardır. Zaten biçimlenmiş iradelelerin toplamından çok, meşruluğunu sonuca bağlayan herkesin iradesinin biçimlendiği bir süreçtir. Müzakere ilkesi hem bireyci hem de demokratiktir... Uzun bir geleneğe ters düşme riskini alarak, meşru yasanın genel iradenin ifadesi değil, genel müzakerenin bir sonucu olduğunu kabul etmeliyiz.”⁴⁹ Böylelikle ispat yükü, vatandaşların ahlâkından, makul neticelerin mümkün olduğu beklentisine dayanak sağlamaya müsait demokratik kanaat ve irade oluşumu yöntemlerinin sırtına kayar.

4. Bunun içindir ki “siyasal kamu”, vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak, normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişlidir. Bu anlamda J. Cohen “*deliberative democ-*

49 B. Manin, “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory*, cilt 15, 1987, s. 351 vd. Manin açıkça *Yapısal Dönüşüm’e* değil *Legimitationsprobleme* [kitabın]a atıf yapıyor; karş. 35. dipnot, s.367.

racy”i [müzakereci demokrasi] aşağıdaki gibi tanımlıyor: “Müzakereci bir demokrasi düşüncesi, biraraya gelmenin şartlarının ve ilkelerinin kamusal tartışma ve eşit vatandaşlar arasındaki muhakemeye yürütüldüğü demokratik bir ortaklığın sezgisel idealinde kökleşmektedir. Böyle bir düzende vatandaşlar, kamusal muhakeme aracılığıyla kolektif seçim sorunlarının çözümüne ait bir taahhüdü paylaşır ve temel kurumlarını özgür bir kamusal müzakere çerçevesi tesis ettikleri ölçüde meşru sayarlar.”⁵⁰ Demokrasinin bu müzakere/tartışma kavramı, siyasal hareketliliğe ve bir üretici güç olan iletişimin kullanımına güvenir. Ama o zaman, çatışmaya yol açmaya meyyal toplumsal konuların rasyonel biçimde, yani ilgililerin müşterek çıkarı doğrultusunda düzenlenebileceğini göstermek gerekir. İkincisi, kamusal bir zeminde savlar ileri sürmenin ve müzakere etmenin neden bu akılcı irade oluşumuna uygun araçlar olduğu açıklanmalıdır. Aksi takdirde, uzlaşmaz bir biçimde karşı karşıya gelen çıkarlar arasındaki “dengenin” stratejik bir mücadeleden neticesinden başka bir şey olmadığını varsayan liberalist model haklı çıkacaktır.

Geçtiğimiz iki onyılıda John Rawls ile Ronald Dworkin, Bruce Ackermann, Paul Lorenzen ve K.O. Apel, pratik siyasal sorunların, ahlâkî bir mahiyet taşıdıkları ölçüde, nasıl rasyonel bir çözüme kavuşturulabileceğine ilişkin savlar ileri sürdüler. Bu yazarlar, duruma göre neyin genel çıkara uygun olduğunu tarafsız biçimde değerlendirmeyi sağlayacak “ahlâkî bakış açısı”nı ortaya koydular. Evrenselleştirici esasları ve ahlâkî ilkeleri nasıl formüle etmiş ve temellendirmiş olurlarsa olsunlar, genişleyen bu tartışmada çıkarla-

50 J. Cohen, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, A. Hamlin, Ph. Pettit (der.), *The Good Polity*, Oxford 1989, s. 12-34. Cohen de *Yapısal Dönüşüm*'e değil daha sonra çıkan (İngilizce) yayımlarına atıf yapmakta. Bkz. dipnot 12, s.33.

rın genelleştirilmesinin -ve böylesi genel çıkarları cisimleştiren normların münasip bir uygulamasının-⁵¹ haklı sebeplere dayanabileceği aşikâr hale gelmiş olmalıdır. Bunun ile-risine giderek, K.O. Apel'le beraber,⁵² ahlâkî-pratik sorunların çözümü için savlama/kanıtlama (argümantasyon) yönteminin elverişliliğini gösteren bir söylem etiği önerisi geliştirdim.⁵³ Bununla, yukarıdaki sorunların ikincisi de cevaplanmış oluyor. Söylem etiği, savlama yönteminin zorunlu pragmatik önkoşullarının normatif içeriğinden bizatihi bir genel ahlâk ilkesi çıkarabileceğini iddia etmekle kalmaz. Bu tür bir ahlâk ilkesinin kendisi, daha çok, normatif geçerlilik iddialarına teslimiyetten söylemsel olarak kurtulmakla ilgilidir; zira normların geçerliliğini, savlama sürecinin katılımcısı rolünü deruhte ettikleri ölçüde, muhtemel bütün ilgililerin gerekçeli onayının mümkün olması koşulu-na bağlar. Bu bakış açısına göre siyasal sorunların halledilmesi, bunların ahlâkî çekirdeği açısından, kamusal bir savlama praxisinin kurulmasına muhtaçtır.

Her ne kadar temel siyasal sorunların hemen hemen daima ahlâkî bir veçhesi olsa da, siyasal mercilerin kurumsal çözüm tanımlarına ihtiyaç duyan sorunların hepsi de ahlâkî mahiyette değildir elbette. Siyasal çatışmalar çoğu kere ampirik sorunlarla, olguların yorumuyla, izahlarla, teşhislerle vb. ilgilidir. Diğer yandan varoluşsal sorunlar denilen daha geniş menzilli sorunlar çoğu kez adaletle ilişkin sorunlar olmayıp, iyi hayatın nasıl olması gerektiği sorusuyla bağlantılı olarak insanların -ister tümüyle toplumun ister alt-kültürlerin- kendileri hakkındaki etik-siyasal telâkkilerine te-

51 K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/M. 1988.

52 Karş. K.O.Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M. 1988.

53 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1973, s. 140 vd.; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983.

mas ederler. Nihayet çatışmaların çoğu grup çıkarlarının çarpışmasından doğar ve ancak uzlaşma sağlama yoluyla çözülebilecek bölüşüm sorunlarına ilişkindir. Ama siyasal karar gerektiren sorunlar alanındaki bu farklılaşma ne ahlâkî mülâhazaların önceliğini geçersiz kılar, ne de bir bütün olarak siyasal iletişimin savlamaya dayanan biçimini. Ampirik sorunlar birçok durumda değer hükmüne bağlı sorunlardan ayrılamaz ve doğaları gereği birtakım savlar ileri sürerek işlenmeyi gerektirirler.⁵⁴ Belirli bir kollektifin mensubu olarak nasıl yaşamak istediğimiz hakkındaki kendimize dair etik-siyasal anlayışımız, ahlâkî normlarla en azından uyumlu olmalıdır. Müzakereler sav/kanıt alışverişine dayanmalıdır; ve müzakerenin dürüstçe bir uzlaşmayla sonuçlanması esas itibarıyla yöntemsel koşullarına bağlıdır ki, bu da ahlâkî bir değerlendirmenin konusudur.

Söylem etiği önerisinin üstünlüğü, şayet böylesi söylemlerin sonuçlarının makul olacağı doğrultusunda bir ümit beslenecekse, değişik savlama biçimlerinde ve müzakerelerde yerine getirilmesi zorunlu olan iletişim koşullarını özgüleştirebilecek olmasıdır. Böylelikle normatif düşüncelere ampirik-sosyolojik bağlantı imkânları açmaktadır.

5. Demokratik müzakere kavramının öncelikle normatif teori çerçevesinde açıklığa kavuşturulup makulleştirilmesi gerektiği içindir ki, sosyal devlete özgü kitle demokrasisi koşullarında, aydınlanmış öz-çıkar ile genel çıkar yönelimi arasındaki ve müşteri rolüyle vatandaş rolü arasındaki irtifa farkını kapatacak bir söylemsel kanaat ve irade oluşumunun nasıl düzenleneceği sorusu cevapsız kalır. Her savlama praxisinin iletişimsel önkoşullarına, tarafsızlık faraziyesi ve katılımcıların beraberlerinde getirdikleri öncelikleri sorgulayacakları ve aşacakları beklentisi de dahildir; hatta bu iki ön-

54 J. Habermas, "Towards a Communication Concept of Rational Collective Will-Formation", *Ratio Juris* içinde, cilt 2, Temmuz 1989, s.144-154.

koşulun yerine getirilmesi, rutin haline gelmelidir. Modern doğal hukukun bu soruna getirdiği çözüm, meşru hukuksal zorlamanın yürürlüğe konmasıydı. Bu sefer de hukuksal zorlamanın konması için gerekli olan siyasal iktidarın ahlâken nasıl gemleneceği sorunu doğdu; bu sorunun nasıl çözüleceğinin cevabını Kant hukuk devleti fikriyle vermiştir. Şimdi söylem teorisinin bu fikri geliştirerek vardığı yer, hukukun bir kez daha kendi kendisine uygulanacağı tasarımıdır: hukuk, kanıtlar ileri sürmek suretiyle oluşturulacak ve uygulanacak olan hukuksal programların söylemsel tarzını da güvence altına almalıdır. Bunun anlamı, dürüst müzakereler ve zorlamasız/baskısız savlar/kanıtlar için titiz iletişim- sel önkoşulların adım adım yerine getirilmesini sağlayacak hukuksal yöntemlerin kurumsallaştırılmasıdır. Bu idealleştirici önkoşullar, muhtemel ilgililerin hepsinin eksiksiz kapsanmasını, tarafların eşit haklara sahip olmasını, karşılıklı ilişkinin/eylemin zorlamadan azâde olmasını, konulara ve katılımlara açıklığı, sonuçların gözden geçirilebilirliğini vs. gerektirir. Bu bağlamda hukuksal usuller, reel toplumda zühur eden mekânsal, zamansal ve maddî türden seçme zorunluluklarına ideal addedilen bir iletişim cemaati içinde geçerlilik kazandırmaya hizmet ederler.⁵⁵

Böyle olunca örneğin çoğunluk ilkesi, mümkünse söylemsel temelde yürüyen, en nihayetinde hakikati arayan kanaat oluşumunu iradenin belli bir zamanda oluşması gereğinden kaynaklanan baskıyla uyumlu hale getiren bir düzenleme olarak anlaşılabilir. Söylem teorisinin bakış açısına göre çoğunluk kararının sav/kanıt praxisiyle içsel bir ilişkiyi ayakta tutması gerekir, ki bundan da başka kurumsal düzenlemeler (örneğin gerekçe gösterme zorunluluğu, ispat yükümlülüğünün dağılımının kurala bağlanması, yasa tasa-

55 Karş. benim *Tanner-Lectures* (1988), s. 246 vd.

rılarının tekrar tekrar müzakeresi vs.) doğar. Bir çoğunluk kararı ancak, içeriği, bir sorunun doğru çözümüne yönelik karar alma baskısı altında geçici sonuca bağlanmış bir tartışmanın rasyonel saikli ama yanlışlanabilir neticesi olarak bir geçerliliğe sahip olacak şekilde ortaya çıkmalıdır. Başka kurumları da, genel iletişim koşullarının söylemsel bir irade oluşumu için hukuken kurumsallaştırılmasına dönük aynı bakış açısıyla kavrayabiliriz: Örneğin parlamento organlarının bileşimi ve çalışma tarzıyla ilgili düzenlemeler, seçilmiş temsilcilerin sorumlulukları ve dokunulmazlıkları, çok partili sistemdeki siyasal çoğulculuk, halk/kitle partilerinin değişik çıkar konumlarını programatik açıdan bir araya getirme mecburiyeti vs..

Mevcut kurumların normatif anlamının söylem teorisi açısından çözümlenmesi ayrıca vatandaşların müşterileşmesine karşı etkide bulunabilecek yeni kurumsal düzenlemelerin devreye sokulması ve denenmesi için bir perspektif de sağlayabilir. Bu kurumların, [yurttaşların] kendi dolaysız öncelikleri ile dernekler/birlikler biçiminde örgütlenmiş çıkarların genelleşmiş tikelcilikleri (partikalürizm) arasındaki kısa devre döngüyü kırarak iki rol arasındaki mesafeyi kademelendirmeleri gerekir. Seçmen oylarının “*multiple preference ordering*”le [çoklu öncelik düzenlemesi] bağdaştırılmasına dönük özgün fikir⁵⁶ de bununla ilgilidir. Böylesi düşünsel öneriler, mevcut düzenlemeler bünyesindeki, vatandaşları gayrı-siyasal itaatkârlığa şartlayan ve özdeşünümsel olarak kendi kısa vadeli çıkarlarının ötesini algılayarak düşünmelerini önleyen engellerin tahliline dayanma-

56 R.E. Goodin, “Laundering Preferences”, J. Elster, A. Hylland (der.) *Foundations of Social Choice Theory* içinde, Cambridge 1986, s. 75-101’e dayanan Claus Offe bu düşüncüyü, zengin fikirler getiren şu makalesinde geliştiriyor: “Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln”, A. Honneth, TH. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer, *Zwischenbetrachtungen* içinde, Frankfurt/M. 1989, s. 739-775.

lıdır. Başka bir deyişle: Hukuk devleti kurumlarının demokratik anlamının söylem teorisince deşifre edilmesini, sosyal devletçi kitle demokrasilerindeki, vatandaş siyaset süreci yabancılaştırma konusunda etkili olan mekanizmaların eleştirel incelemesiyle tamamlamak gereklidir.⁵⁷

6. Demokrasi kavramının, kamusal iletişim içinde müzakereye/tartışmaya dayalı değer ve norm oluşturma süreçleriyle ilgili olan normatif içeriği, elbette ki demokratik hukuk devleti düzleminde uygun kurumsal düzenlemelerden ibaret değildir. Biçimsel bir düzenleme altındaki iletişim ve karar süreçlerinin ötesindedir bu içerik. Sorumlu kararlara kaynaklık edecek şekilde belirli organlarda örgütlenmiş kanaat oluşumunun müşterek hakikat arayışı hedefine elvermesinin derecesi, bu kanaat oluşumunu çevreleyen siyasal iletişim içinde serbestçe dolaşan değerlerin, konuların, katkılarının ve savların akışına olan geçirgenliğine bağlıdır. Bu geçirgenlik temel haklar yoluyla mümkün kılınabilir, ama tümüyle örgütlenemez. Söylem teorisinin makul sonuçlara ilişkin beklentisi daha ziyade, karar almaya değil keşfetmeye ve sorun çözmeye programlanmış, bu anlamda örgütlenmemiş bir kamunun kendiliğinden ve iktidarsız iletişim akışları ile kurumsal olarak düzenlenmiş siyasal irade oluşumunun işbirliğine yaslanır. Halk egemenliği fikri yüksek düzeyde karmaşık toplumlarda hâlâ gerçekçi bir uygulamaya kavuşabilecekse, bu fikri bir kollektifin fiziken mevcut, katılan ve birlikte karar veren unsurlarında cisimleştirmeye yönelen somutçu anlamlandırmadan kopmalıdır.

Duruma göre, doğrudan doğruya biçimsel iştirak ve birlikte karar verme imkânlarının genişletilmesi, sadece “genelleştirilmiş tikelciliğin” yoğunlaşmasına götürebilir; yani Burke’den Weber’e, Schumpeter’e ve günümüzde Yeni Muhafa-

57 C. Offe, U.K. Preuss, *Can Democratic Institutions Make Efficient Use of Moral Resources?* (Ms. 1989)

zakârlara kadar demokratik elitizme kanıtlar sunmuş olan, yerel ve gruplara özgü özel çıkarların imtiyazlı nüfuzu anlayışına yolaçabilir. Kamusal iletişimin müzakereye dayalı sürecini mümkün kılacak koşulların timsali olarak prosedürel [usulî] bir halk egemenliği kavrayışı, bu demokratik elitizme karşı koruma sağlayabilir. Tamamıyla darmadağın olmuş bulunan halk egemenliği, siyasal kanaat ve irade oluşumunun akışını, bu akışın yanılma paylı sonuçlarını pratik bir makullük beklentisini saklı tutacak şekilde tanzim eden o öznesiz ama elbette iddialı iletişim biçimlerinde “cisimleşebilir” artık ancak.⁵⁸ İletişim tarafından akışkanlaştırılmış bulunan egemenlik, toplumun tümü açısından önem taşıyan konuları keşfeden, değerleri yorumlayan, sorunların çözümüne katkılar getiren, iyi sebepleri üreten ve kötü sebepleri değerden düşüren kamusal söylem iktidarıyla geçerlilik kazanır. Bu kanaatlerin elbette demokratik nizamlı organların kararlarında bir şekle kavuşturulmaları gerekir; çünkü pratik sonuçları olacak kararlarda sorumluluğun bir kuruma izafe edilmesi lâzımdır. Söylemler egemenlik kurmazlar. Onlar yönetsel iktidarı ikame etmeyen, sadece onu etkileyen iletişimsel bir iktidar üretirler. Bu etki, meşruiyet sağlama ve meşruiyetten yoksun bırakma ile sınırlıdır. İletişimsel iktidar, “muhasara tarzında” etki ettiği kamusal bürokrasilerin sistematik inatlarının yerini alamaz. Halk egemenliği böylelikle prosedürel [usulî] işlemler içinde erirse, iktidarın, 1789’dan yani paternalist egemenlik biçimlerinin tasfiyesinden beri bir hava boşluğu oluşturan simgesel yeri de U. Rödel’in Claude Lefort’a katılarak söylediği gibi halk veya millet gibi yeni kimlik simgeleriyle dolmaz,⁵⁹ boş kalır.

58 J. Habermas, “Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?”, *Ideen von 1789* içinde (1989), s. 7-36.

59 U. Rödel, G. Frankenberg, H. Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M. 1989, 4. Bölüm.

IV. Sivil toplum veya siyasal kamu

Bu şekilde değiştirip sarileştirdiğimiz öncüller altında nihayet siyasal kamunun tarifine geri dönebiliriz. Siyasal kamu alanı, en azından iki ayrı sürecin buluştuğu bir kavşaktır - bir taraftan meşru iktidarın iletişimsel yoldan oluşumu, diğer taraftan medya iktidarının sistemin emir kipleri karşısında kitlesel sadakat, rağbet ve “compliance” (itaat) üretmeye dönük manipülatif kullanımı. Özerk kamusal alanlarda gayriresmî bir kanaat oluşumunun temellerinin ve kaynaklarının neler olacağı sorusunun cevabı, sosyal devletin statü güvencelerine ve toplumun siyasal olarak kendi kendini örgütlemesine dönük holistik talebe atıl yapıarak verilemez artık. Kamunun yapısal dönüşümü ile, iletişimsel eylem teorisi tarafından yaşam dünyasının rasyonelleştirilmesi olarak kavranan uzun vadeli eğilimleri birbirine bağlayan çember tam bu noktada kapanır. Siyasal işlev gören bir kamu sadece hukuk devleti güvencelerine değil, kültürel geleneklerin ve toplumsallaşma kalıplarının müsait olmasına ve özgürlüğe alışık bir halkın siyasal kültürüne de muhtaçtır.

Bu kitabın merkezi sorunu bugün “sivil toplumun yeniden keşfi” başlığıyla ele alınıyor. Farklılaşmış, ayrılmış yaşam dünyalarının ve oralardaki özdeşünüm potansiyellerinin “müsaitliğine” umumî bir atıl yapmak yeterli değildir; sadece toplumsallaşma kalıpları ve kültürel geleneklerle sınırlı kalmayan bir somutlaştırmaya ihtiyaç var. Muhtelif sâikler ve değer yargılarıyla beslenmiş bir liberal siyasal kültür kuşkusuz kendiliğinden kamusal iletişim için elverişli bir zemin sağlar. Ama daha önemlisi, ilişki ve örgütlenme biçimleridir, iktidarlaştırılmamış bir siyasal kamunun taşıyıcılarının kuramsallaşma tarzlarıdır. Bu noktada, “toplumsal birlik ilişkileri” kavramını “söylem etiğine toplumsal alanda bir yatak açması gereken global nitelikli yaşam tarzı

ve yaşam dünyası kategorilerini, sosyolojik yanı belirgin kategorilerle yüzleştirmek”⁶⁰ amacıyla kullanan C. Offe’nin son tahlilleri devreye giriyor. “Toplumsal birlik ilişkileri” ile ilgili müphem kavramın, bir vakitler burjuva kamusal alanının toplumsal kesitini oluşturmuş olan “dernekler dünyası”yla ilintisi tesadüfî değildir. Bu kavram şimdilerde çok kullanılan ve ‘*societas civilis*’in Hegel’le Marx’tan beri alışıl-gelen ‘burjuva toplumu’ şeklindeki modern çevirisinden farklı olarak, emek, sermaye ve mal piyasalarının yönlendirdiği ekonomiyi artık içermeyen “sivil toplum” terimini de hatırlatıyor aynı zamanda. Konuyla ilgili yayınlarda açık tanımları boşuna arıyoruz. Her halükârda “sivil toplum”un kurumsal çekirdeğini, sistematik olmayan birkaç örnek vermek gerekirse, kiliselerden, kültür derneklerinden ve akademilerden bağımsız medyaya, spor ve boş zaman derneklerine, tartışma kulüplerine, vatandaş forumlarına ve yurttaş inisiyatiflerinden meslek birliklerine, siyasal partilere, sendikalara ve alternatif kurumlara dek uzanan devlet-dışı ve ekonomi-dışı gönüllü birliktelikler oluşturuyor.

J. Keane bu toplumsal birliklere şu ödevi, daha doğrusu işlevi yüklüyor: “Sivil toplumla devlet arasındaki sınırları, iki birbirine bağlı ve eşzamanlı süreç yoluyla korumak ve yeniden tanımlamak: toplumsal eşitlik ve özgürlüğün genişlemesi ve devletin yeniden yapılandırılıp demokratikleştirilmesi.”⁶¹ O halde kanaat oluşturunca toplumsal birlikler söz konusu. Bunlar had safhada devletselleşmiş siyasal partiler gibi yönetsel sisteme dahil değiller, ama doğrudan kamusal iletişime katılma yoluyla veya örneğin alternatif projeler gibi faaliyetlerinde görülen programatik karakterleriyle kamusal tartışmaya zımnî bir katkı getirdikleri için, basın-yayın ala-

60 Offe, Honneth vd. içinde (1989), s. 755.

61 Keane, *Democracy ad Civil Society* (1988), s. 14.

ındaki nüfuzları üzerinden siyasal etkilere yol açıyorlar. Benzeri biçimde Offe, toplumsal birlik ilişkilerine, yeterince iyi kanıtlarla vatandaşları “sorumlu eyleme” yönelten bir siyasal iletişime uygun bağlamlar oluşturma işlevini yüklüyor: “Sorumlu eylem demek, eyleyenin kendi eylemlerine karşı yöntemli bir biçimde aynı anda hem uzmana, hem genel Öteki’ne hem de kendi Ben’ine özgü sınıyıcı perspektifi *futurum exactum* [kusursuz gelecek] çerçevesinde içselleştirmesi ve bu yolla eylemin ölçütlerini maddî, toplumsal ve zamansal açılardan sağlamlaştırması demektir.”⁶²

Sivil toplum kavramı, kazandığı konjonktürü, herkesten önce devlet sosyalizmine dayalı toplumlardaki muhaliflerin siyasal kamunun totaliter imhasına yönelttikleri eleştiriye borçludur.⁶³ Burada Hannah Arendt’in iletişim teorisi açısından geliştirdiği totalitarizm kavramı önemli rol oynar. Etrafında özerk kamusal alanların billurlaşabileceği kanaat oluşturan toplumsal birliklerin sivil toplumda neden böylesine mümtaz bir yer tuttuğunu bu çerçeve içinde anlayabiliriz. Totaliter egemenlik tam da yurttaşların bu iletişimsel pratiğini gizli servis aygıtlarının denetimine tabi kılar. Doğu ve Orta Avrupa’daki devrimci değişimler bu tahlili doğrulamıştır. Bu devrimlerin “*Glasnost*” [Açıklık] sloganını bayraklaştıran reformcu politikalarla başlaması tesadüf değildi. Büyük makyaslı bir sosyalbilim deneyindeymişçesine, egemenlik aygıtı, yurttaş hareketlerinin barışçı muhalefetinin artan baskısı karşısında devrimci dönüşüme uğradı - bunun nümunesi Demokratik Almanya Cumhuriyeti’dir. Ve bu hareketlerden, yeni bir düzenin, henüz devlet sosyalizminin yıkıntısı içinde kendini göstermeye başlayan altyapısı teşekkül etti. Devrimi yürütenler, kiliselerdeki gönüllü birlikler, in-

62 C. Offe, Honneth vd. (1989), s. 758.

63 Karş. J. Rupnik, M. Vajda ve Z.A. Peleczynski’nin Keane’in (der.) kitabındaki katkıları, *Civil Society and the State* (1988), 3. Bölüm.

san hakları grupları, ekolojik ve feminist hedeflere yönelen muhalif gruplardı; bunların örtük etkilerine karşı totaliter kamunun daima zor yoluyla tahkim edilmesi gerekmişti.

Batı tipi toplumlarda durum değişiktir. Burada gönüllü toplumsal birlikler demokratik hukuk devletinin kurumsal çerçevesi içinde oluşur. Ve burada ciddi bir ampirik çaba harcamadan cevaplanamayacak başka bir soru kendini ortaya koyar: kitle iletişim araçlarının egemenliği altındaki kamusal alan, sivil toplumun taşıyıcılarına, siyasal ve iktisadî istilacıların medyatik iktidarıyla ümit verici bir rekabet şansını, yani dışardan yönlendirilen değerler, konular ve nedenler yelpazesini etkileyerek değiştirme, yenileyerek kısıtsızlaştırma ve eleştirel süzgeçten geçirme fırsatını tanır mı, ne kadar tanır? Bana öyle geliyor ki, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde geliştirilen, siyasal işlev gören kamusallık kavramı, bu sorunun ele alınmasında hâlâ kullanışlı bir tahlil perspektifi sunuyor. Bu nedenledir ki sivil toplum kavramını çağdaş bir demokrasi teorisi açısından verimli kılmaya dönük denemelerinde A. Arato ile Jean Cohen iletişimsel eylem teorisi içinde öne sürülmüş bulunan “sistem ve yaşam dünyası” [kavramlaştırmasının] mimarisine eklemleniyorlar.⁶⁴

Elektronik medya araçlarının basit etkileşimleri yeniden yapılandırışını inceleyen özgün bir çalışmaya atıf yaparak bitirmek istiyorum. “*No Sense of Place*” [Yer Duygusu Yok] başlığı, toplumsallaşmış bireylerin şimdiye dek toplumsal duruş noktalarını idrak edip kendi kendilerini konumlandırdıkları yapıların çözülüp gittiği iddiasını yansıtıyor. Hatta yaşam dünyalarının temel koordinatlarını belirleyen mekânın ve tarihsel zamanın toplumsal sınırları da hareket ha-

64 A. Arato, J. Cohen, “Civil Society and Social Theory”, *Thesis Eleven*, No. 21, 1988 (Special Issue on ‘Civil Society versus State’), s. 40-67; aynı yazarlar, “Politics and Reconstruction of the Concept of Civil Society”, Honneth vd. içinde (1989), s. 482-503.

linde bu sefer: “Enformasyon çağımızın’ özelliklerinin bir çoğu bize, en ilkel toplumsal ve siyasal biçimleri hatırlatmaktadır: avcı ve toplayıcı toplumu. Göçebe halklar gibi, avcılar ve toplayıcılar da yaşadıkları bölgeyle bir sadakat ilişkisine sahip değillerdir. Onların da çok az ‘mekân duygusu’ vardır; özgül etkinlikler özgül fiziksel yerleşim bölgelerine sıkı bir şekilde bağlı değildir. Avcı/toplayıcı ve elektronik toplumlarda sınırların yokluğu bir çok çarpıcı paralelliğe yol açar. Bizimkinden önce bilinen bütün toplum türleri içinde, kadın-erkek, çocuk-yetişkin, lider-takipçileri rolleri esasında eşitlikçi olmaya en fazla eğilim gösterenler, avcı ve toplayıcı toplumlardır. Birbirinden ayrı bir çok yer ve toplumsal alan oluşturma gücünün güçlüğü, herkesi herkesin işine karışmaya yöneltmiştir.”⁶⁵ Bu slogana benzeyen tezin öngörülmemiş bir tasdikini yine 1989 yılının devrimci hadiseleri bize sundu. Demokratik Almanya, Çekoslovakya ve Romanya’daki altüst oluşlar, salt televizyondan naklen yayımlanan bir tarihsel vaka olmakla kalmayıp, bizatihi bir televizyon naklen yayını tarzında cereyan eden bir zincirleme sürece yolaçtı. Kitle iletişim araçları, dünya çapındaki kaynaşmanın bulaşıcı bir etki yaratmasında belirleyici olmakla kalmadılar. Meydanlarda ve caddelerde gösteri yapan kitlelerin fizikî varlığı da, 19. yüzyıldan ve 20. yüzyılın ilk döneminden farklı olarak, ancak televizyon aracılığıyla her yerde hazır ve nâzır bir mevcudiyete dönüştürülebildiği ölçüde devrimci bir güç haline gelebildi.

J. Meyrowitz’in toplumsal nitelikli sınırların kitle iletişim araçlarınca gevşetilmesine dair tezi, kuşkusuz Batılı toplumların normallliği açısından fazla düz bir iddiadır. İtiraz noktaları önümüzde duruyor. Olayların elektronik aracılığıyla global ölçekte her yerde hazır ve nazır kılınması ve eşza-

65 J. Meyrowitz, *No Sense of Place*, Oxford 1985.

mansızlıkların uyumlulaştırılması yoluyla yaşam dünyamıza giren o farksızlaştırma ve yapısızlaştırma sürecinin, mutlaka toplumsal kendini idraki (öz-algıyı) etkileyen yüklü sonuçları var. Fakat bu kısıtsızlaştırma aynı zamanda özgülleştirilen rollerin çoğaltılmasıyla, yaşam tarzlarının çoğullaşmasıyla ve hayata ilişkin tasarıların bireyselleşmesiyle elele gidiyor. Köksüzleşme, kendi cemaat aidiyetlerini ve kaynaklarını inşa etmeyle; eşitleşme de, şeffaflıktan uzak sistemsel karmaşıklık karşısındaki çaresizlikle birarada ilerliyor. Bunlar, daha ziyade, içiçe geçen birbirini tamamlayıcı gelişmelerdir. Kitle iletişim araçlarının başka boyutlarda da birbirine karşı etkileri görülüyor. Altyapısına elektronik kitle iletişiminin artan ayıklama zaruretlerinin damga vurduğu bir kamusalığın, demokratik potansiyeli açısından birbirine zıt etkilerle yüklü olduğuna işaret eden çok şey var.

Bununla şunu söylemek istiyorum: Bugün bir defa daha kamusalığın yapısal dönüşümünü incelemeye girişecek olsaydım, bunun demokrasi teorisi açısından ne sonuç vereceğini bilemezdim - o zamankine göre daha az karamsar bir değerlendirmeye ve daha az iddiacı, salt önermeler koyan bir bakışa fırsat veren bir sonuç, belki de.

Frankfurt am Main, Mart 1990