

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HABERMAS'TA KAMUSAL ALANIN YENİDEN
İNŞASI VE İLETİŞİMSEL AKLIN ROLÜ**

Yüksek Lisans Tezi

ASLI DİLAN ARKIN

İZMİR - 2019

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HABERMAS'TA KAMUSAL ALANIN YENİDEN
İNŞASI VE İLETİŞİMSEL AKLIN ROLÜ**

Yüksek Lisans Tezi

ASLI DİLAN ARKIN

DANIŞMAN: DOÇ.DR. ÖZCAN YILMAZ SÜTÇÜ



İZMİR – 2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “HABERMAS’TA KAMUSAL ALANIN YENİDEN İNŞASI VE İLETİŞİMSEL AKLIN ROLÜ” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

21.06.2019

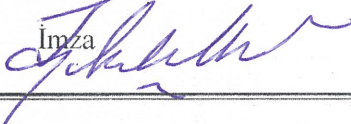
Aslı D. ARKIN

 TS EN ISO 9001:2015	T.C. İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü	
	TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	Dok. No: FR/604/21
		İlk Yayın Tar.: 03.10.2017
		Rev. No/Tar.: 00/..
		Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Aslı Dilan ARKIN ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: Felsefe Anabilim Dalı Başkanı
Sayı :

İmza


SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen “*Habermas’ da Kamusal Alanın Yeniden İnşası ve İletişimsel Aklın Rolü*” başlıklı tezli yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 21.06.2019 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYBİRLİĞİ/~~ÇOKLUĞU~~ ile aşağıdaki karar verilmiştir.



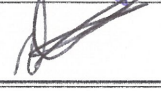
KABUL

Kabul Edilen Tezli Yüksek Lisans tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii)Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii)Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Özcan Yılmaz SÜTCÜ	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Özgür SOYSAL	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

HABERMAS'TA KAMUSAL ALANIN YENİDEN İNŞASI VE İLETİŞİMSEL AKLIN ROLÜ

Aslı Dilan ARKIN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Habermas'ı 20.yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri yapan şüphesiz ki onun eleştirel ve rasyonel iletişim temelli bir toplum yapısını oluşturmak istemesiydi. Çalışmamızda Habermas'ın yeniden inşa ettiği, müzakere, rasyonel iletişim ve rasyonel eylem niteliklerini içeren kamusal alanın, geçmişini genel anlamıyla araştırdık ve modernite etkileri sonrasında oluşan yeni yaşam dünyasına kısa bir yolculuk yaptık. Bunu yaparken moderniteden, rasyonel iletişim ve iletişimsel eyleme kadar uzanan kamusal alan dönüşümlerin de detaylarını inceledik. Modernitenin yıkıcı etkilerinden kaçamadığı düşünülen klasik kamusal alanı incelerken ele aldığımız kritik nokta ise; Habermas'a göre modernitenin hangi yönüyle yıkıcı, hangi yönüyle kurucu olabileceğiydi. Üzerinde durduğumuz diğer bir husus ise; Habermas'ın rasyonalite temelinde oluşturmak istediği kamusal alan tasarımıdaki kurucu aklın, ne türden bir yapısı olması gerektiğiydi. Gidişatımız sonucunda incelediğimiz son konu ise; Habermas'ın rasyonel sentez ile yeniden kurduğu ortak yaşam dünyası sayesinde bizlere sağladığı imkanları değerlendirmektir.

Çalışmamızın asıl amacı; modernitenin ve araçsal aklın etkileri devam ederken Habermas'ın, akli, normatif bir çerçeve oluşturmak için kullanmasını, rasyonel iletişim temelinde iletişimsel eylemi şekillendirmesini ve tüm bunların

ışığında bizlere yeni bir yaşam dđnyası ve kamusal alan imkanını sunmasını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: modernite, rasyonelite, yaşam dđnyası, kamusal alan, rasyonel iletişim, iletişimsel eylem.



ABSTRACT

Master's Thesis

RECONSTRUCTION OF THE PUBLIC SPACE AND THE ROLE OF COMMUNICATIVE INTELLIGENCE IN HABERMAS

Ash Dilan ARKIN

**İzmir Katip Çelebi University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy Program**

What made Habermas one of the most important philosophers of the twentieth century was undoubtedly his desire to create a social and rational communication-based society. In our study, we examined the past of the public space that Habermas reconstructed, which includes negotiation, rational communication and rational action qualities and we have made a short journey to the new world of life which has emerged after the effects of modernity. In doing so, we have examined the details of public space transformations changing from modernity to rational communication and communicative action. The critical point that we take into consideration while examining the classical public space which is thought to be unable to escape the destructive effects of modernity; is how according to Habermas, modernity could be destructive or constructive. Another issue that we have emphasized is what kind of structure the constitutive mind, in the design of public space that Habermas wanted to form on the basis of rationality, should possess. As a result of our progress, the last issue we examined; is the opportunities provided by Habermas by means of the common life world that he reconstructed with rational synthesis.

The main purpose of our study; is to reveal that while the effects of modernity and effects of instrumental rationality continue, Habermas uses rationality to form a normative framework, shapes communicative action on the basis of rational

communication, and presents us with the possibility of a new world of life and public space.

Keywords: modernity, rationality, living environment, public space, communicative rationality, communicative action.



İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER	VIII
ÖNSÖZ	IX
GİRİŞ	1
1. MODERNİTE KAMUSAL ALANIN SONU MU? YOKSA BAŞLANGICI MI?	4
1.1.AKLIN ‘MODERN’ GEÇMİŞİ ÇERÇEVESİNDE HABERMAS’IN RASYONALİTE ANLAYIŞI	4
1.1.1.Rasyonellik Kavramının Belirlenmesi.....	10
1.1.2.Aklın ‘Modern’ Devrimi ile Klasik Kamusal Alanın Çöküşü	12
2. ‘TAMAMLANMAMIŞ BİR PROJE’ OLARAK MODERNİTE KRİZİ	18
2.1.RASYONALİTE PENCERESİNDEN MODERN DÜNYA ANLAMALARI ..	23
3. HABERMAS’IN NİHAİ AMACI: KAMUSAL ALANIN YENİDEN İNŞASI.	27
3.1.ORTAK DÜNYA İDESİNİN İMKAN ALANI; YAŞAM DÜNYASI.....	34
3.1.1.Yaşam Dünyasının Rasyonelleşmesi ve Toplumla Özdeşleşmesi.....	41
3.1.2.Genel Anlamıyla Yaşam Dünyası ve Dizge Ayrımı.....	45
3.2. ‘MODERN’ BİR YAŞAM DÜNYASI TASARIMI; KAMUSAL ALAN	49
3.2.1.Dönüşen Kamusal Alanın Diyalektiği ve Normatif İdealleri	59
3.2.2.Kamusal Alan Çerçevesinde ‘Ben’ ve ‘Kimlik’	65
3.3.HABERMAS’TA KAMUSAL ALANIN UZLAŞI ZEMİNİ; RASYONEL İLETİŞİM VE İLETİŞİMSSEL EYLEM ÜZERİNE.....	68
SONUÇ	75
KAYNAKÇA	79
ÖZGEÇMİŞ	81

ÖNSÖZ

Yapmış olduğum çalışmamdaki amacım, felsefe tarihinde normatif yaşam dünyası ve rasyonel iletişim temelli toplum tasarımı ile 20. yüzyıla damga vurmuş düşünürün, ortak duyu dünyasını nasıl imkanı kıldığını araştırmak ve sunmaktır. Çalışmamda, topluma klasik bakışın değiştirilebileceğini gösteren ve uzun bir arayış ve sorgulama süreci içeren bir felsefi akış ile ilerleyerek, buradaki temel meseleleri ele almaya çalıştım. Bu süreci yönetmemde, tez konumu seçmemde, gösterdiği etik duruş ile bana her daim örnek olan, yaşadığımız dünyaya karşı bakış açımı aydınlatan ve felsefi görüşlerime ışık tutan çok değerli hocam sayın Doç.Dr. Özcan Yılmaz SÜTCÜ'ye teşekkürü bir borç bilirim. Yüksek lisans eğitimime başlamamda beni yüreklendiren, tüm akademik hayatım boyunca bana yoldaşlık eden değerli anneme ve her şartta elimi bırakmadan benimle beraber bu yolda yürüyen, desteğini esirgemeyen sevgili eşime çok teşekkür ederim. Eğitimim boyunca bana katkıda bulunan, düşünsel bakışımı genişletmemde emeği olan ve yüksek lisansa başlamamda bana imkan tanıyan tüm hocalarıma teşekkür eder, saygı ve sevgilerimi sunarım.

Aslı Dilan ARKIN

İzmir, 2019

GİRİŞ

Agora, şölenler, şenlikler, yarışmalar... Kamusal alan, kamusallığı oluşturan... Yurt, yurttaşlık, hukuk... Tüm bu kavramlar Antik Yunan'dan Moderniteye ve günümüze uzanan tikel bir topluluğa katılma durumunu ifade etmeye çalışır. Bu ifade etme, anlamlandırma ve çözümlene çabası politika felsefesinin hala en canlı eylemlerindendir. 19. ve 20. yüzyıl siyaset düşünürlerinin çözmeye giriştiği bu tartışmalı alan için, temel olarak iki farklı damarın temsilcileri olan Kant ve Hegel sentezinden doğacak görüşle hareket eden Habermas'ın, yeni bir çizgiyi nasıl geliştirdiğini sunmaya çalışacağız.

Modernite, kamusal alanın tarihindeki dönüşümlere baktığımızda, yön verici bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Habermas için de şüphesiz ki bu dönemi ve etkilerini göz ardı ederek, kamusal alanı kurmak olanaksızdır. Çünkü o, Frankfurt Okulu'nun 20. yüzyıl temsilcisi olarak ortaya koyacağı görüşle; rasyonalite ve eleştirel teori ışığında, özgürleşimin ve iletişimin rolü ile kamusal alanı yeniden inşa etmeye çalışacaktır.¹ Habermas'ı inşacı bir düşünür yapan da tüm bu malzemeleri teorik akıl ve pratik akıl geriliminden faydalanarak harmanlamasıdır. Modernite ile ortaya çıkan kriz, Habermas'a göre krizin normatif akıldan yana olmasıyla aşılabilir. Onun asıl amacı; eleştirel bir toplum ve bilgi teorisi oluşturmaktır. Bu amaç doğrultusunda da -ileride göreceğimiz gibi- araçsal aklın yıkıcılığını devre dışı bırakarak normatif akli merkeze alır. Habermas'a göre modernite krizi ve eleştiri arasında (öncelleri olan Horkheimer ve Adorno'nun tersine) normatif aklın öncülüğünde yeniden bir köprü kurulmalıdır. Bu köprünün kurulmasında Kant ve Hegel'in akli ele alış şekillerini gözden geçirir.² Çünkü Kant ve Hegel çizgisini sentezlemek, toplumu baskıdan uzak tutmada ve adil bir yaşam alanı oluşturmada takip edilmeye değer bir yöntem olarak görür.

¹ Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s.38-52.

² Kant'a baktığımızda aklın geçerli bilgi üretmede ve bu bilgiyi kontrol etmede bizlere imkan sunma anlamını, Hegel'e baktığımızda ise aklın, gerçekliği bilgiye dönüştürme anlamını görürüz.

Habermas'ın çizgisinde görebileceğimiz en önemli noktalardan biri, eleştirel bir yaklaşım izlerken aynı zamanda birbirine zıt olan görüşlere de giderek sentez inşacılığını ortaya koyuyor olmasıdır. Eleştirel teori ile birlikte bu inşacı tavrı kavratan özellik aynı zamanda, mutlak kavramlara karşı da yıkıcı bir etki oluşturur. İleride değineceğimiz üzere; Habermas'ın iletişime bakış açısına göre; mutlaklaşan kavramlardan biri olan dil, hem toplumsal tahakkümü oluşturan hem de adilane kamusal alanı oluşturup, bu tahakkümü deviren bir etkiye sahiptir.³ Bu etkinin imkanı ise yine eleştirel teori zemininde mümkündür.

Biz de bu çalışma ile inşacı karakterdeki görüşleri ile 20.yy. düşünürlerinden olan Habermas'ın, kamusal alanı modernite bakış açısı ile yeniden düşünmesini, rasyonel iletişim aracılığıyla ve normatif akıl arayışı ile temellendirmesini takip edeceğiz. Kamusal alana giden yolda moderniteden yola çıkarak⁴, ortak duyu alanını kurma teşebbüsünü nasıl tamamlamaya çalıştığını izleyeceğiz. Ayrıca pek çok görüş tarafından yıkıcı ve ortak duyuyu yok edici bir dönem olarak görülen modernitenin, Habermas tarafından hangi arayışların zemini olacağı konusunu inceleyeceğiz. Çünkü modernitenin yarattığı söylenen enkazın kalıntılarını toparlamada normatif aklın özgürleştirici niteliği, iletişimin rasyonel oluşu, ortak duyunun yeniden oluşumu gibi malzemeler de bütünü oluşturacak en önemli parçalardan birkaçı olacaktır.

Çalışmamızda özellikle ele alacağımız sorun; modernitenin yeni bir kamusal alan anlayışı oluşturmaya hangi noktada imkan sağladığı olacaktır. Modernitenin, klasik unsurları yıkmanın ötesinde, yepyeni bir bilgi, politika ve anlam dünyası oluşturduğu da yadsınamaz. Bu yeni anlamlar arasında bir ortaklık tesis ederken bunu, modernitenin kendi iç dinamiğiyle kurmasının içinde taşıdığı zorluklara da değineceğiz. Tam da bu noktada Habermas'ın Modern akıl dendiğinde asıl ulaşılmaması gerekenin normatif ögeleri olduğu savunusunu takip edeceğiz.

Moderniteden itibaren özneler arasındaki ortak duyu alanını oluşturmada rasyonel iletişimin gerekliliği, bir gerçeklik olarak karşımıza çıkacaktır. Rasyonel olmayan hiçbir unsura modernite bağlamında yer vermeyen Habermas, kamusal

³ Çiğdem, *a.g.e.*, s.55-60.

⁴ Moderniteyi genel hatlarıyla incelerken, Descartes'ın başlattığı kırılma temelinden itibaren ele alacağız.

alanın yeniden inşasını yine rasyonel bir ortaklaşma ve uzlaşma üzerinden kuracaktır. Çünkü rasyonel iletişimin uzlaştırıcı ve rasyonel eylemi güçlendiren yönü, yeniden oluşabilecek kamusal alan anlayışının da kurucu faktörlerinden biridir. İletişimsel eylemde bulunan bireyler kamusal alanı oluşturarak normatif sınırları da belirler. Normatif olanı belirleme konusunda, -Kant'ın en büyük teşebbüsü olan- sensus-communis [ortak duyu] da kısaca yer vererek Habermas'ın yolu üzerindeki dinamiklere değinmiş olacağız. Asıl konumuz olan kamusal alanın yeniden inşası ve rasyonel iletişimin, modernitenin yıkıcı etkisine karşın nasıl bir imkan dahilinde gerçekleşebileceği sorunu genişletirken, Habermas'ın kendi yolculuğunda yer verdiği duraklara da değineceğiz.

Habermas'ın post-modernlerin tersine aklı ele alış yöntemi onu apaçık 'modern' bir düşünür yaparken, normatif aklın yetkinliğini meşrulaştırma arayışı da bunun bir göstergesidir. Yeni-muhafazakarlardan post-modernistlere, hatta mensubu olduğu Okulun diğer düşünürlerine karşın Habermas, modernite etkileri içerisinde normatif bir alan yaratma çabasında olmuştur. Çalışmamız boyunca tüm bunları izlemeye çalışmakla birlikte, Habermas'ın açtığı sentezde, normatif bir yaşam dünyası ve bununla birlikte inşa edilen kamusal alanın bizlere tanıdığı imkanları değerlendirmeye çalışacağız.

1.MODERNİTE KAMUSAL ALANIN SONU MU? YOKSA BAŞLANGICI MI?

1.1.AKLIN “MODERN” GEÇMİŞİ ÇERÇEVESİNDE HABERMAS’IN RASYONALİTE ANLAYIŞI

Modernitenin yarattığı krizi incelemeyden önce Habermasçı bir bakışla modern akıl değerlendirmekte fayda olacaktır. Akıl, Antik Yunan’dan çağdaş döneme kadar felsefenin temel araştırma konusu olmuştur. Burada öne çıkarsa aklın kendini deneyimleriyle kendisini açıklamasıdır. Aklın modernite ile kazandığı anlam, Descartes’ın Kartezyen dünya anlayışı ile yarattığı paradigmatik kırılmanın bir sonucudur. İyi bir yargı verme ve doğruyu yanlıştan ayırtma gücü olarak akıl, doğal olarak bütün insanlarda eşittir.⁵ Buna göre tüm insanlara eşit olarak dağıtılan ve yargılama gücünü veren akıl, modern akıl olarak işaret edilendir. Burada akıl; sorgulayan, yargılayan, ayırtan, eyleyen ve şüphe duyandır. Descartes’ın amacı; Doğruyu yanlıştan ayırtma yetisi olarak akıl, herhangi bir etki yoluyla bozulmamış, saf haliyle çalıştırmaktır.

“Düşünüyorum öyleyse varım” önermesi, Descartes’ın metodik şüphecilik ile ulaştığı ilk doğru bilgidir. İzlediği metodik şüphecilik, Descartes’ın her konuda, ‘aklını kullandığından emin olma’sını sağlar.⁶ Descartes bu kesin, sarsılmaz hakikate ulaştığında, önce bu soruşturmayı yapanın “ne” olduğu, böyle bir soruşturmayı yapan bir varlığın nasıl bir yapıya dayanarak bunu yapabildiği sorusuyla hesaplar.⁷ Descartes “insan nedir?” sorusuna yanıt ararken, şu belirlemeyi yapar;

“Öyleyse ben tam olarak yalnızca düşünen bir varlığım, yani bir tin, ruh, anlama yetisi, aklım.”⁸

⁵ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994, s.12-18.

⁶ Descartes, *a.g.e.* s.17-21

⁷ Taşkın Ketenci, “Descartes ve Hume’un Akıl Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, (2014), s. 61-77.

⁸ Descartes, *a.g.e.*, s. 18-35.

Descartes'ta düşünen töz, 'özne' olarak belirmiştir. Modern olanı damgalayacak olan keşif de budur.⁹ Yöntemiyle bir kırılma yaratan ve Kartezyen anlayışıyla modern düşüncenin başlangıcı olarak kabul edilen Descartes için özellikle şüpheli ve doğru bilgiye ulaşmada tek yol olan akıl, Kant tarafından da yargılayıcı ve saf akıl teorisinin başlangıç noktası olarak işaret edilmiştir.

Ancak Habermas'a göre akıl adına bu salt ortaya koyuş tek başına günümüz ihtiyaçlarını açıklamada yeterli olmayabilir. Yalnızca aklın ampirik verilerini hesaba katmak değil, bunun yanında rasyonel bireyin ihtiyaçları doğrultusunda gelişen ve değişen dünya anlayışını da ön plana almak gerekebilir. Habermas'ın ifadesiyle;

“İster mantıkta ya da bilim kuramında, ister dil ve imlem kuramında, etikte ve eylem kuramında ve hatta isterse de estetikte olsun, çağdaş felsefenin daha sağlam konusal çekirdekler etrafında daha tutarlı bir argümantasyon ortaya koyduğu yerde; ilgi gündelik yaşamda, yönetsel olarak düzenlenmiş deneyimler ya da dizgeli bir biçimde düzenlenmiş tartışmalar düzleminde yer alan bilginin, dilsel anlaşmanın ve eylemin rasyonelliğinin biçimsel koşullarına yönelmektedir.”¹⁰

Buradan çıkarabileceği üzere; bütünsellik ilişkisi temelinde ilerleyen felsefi düşünüş, kendi kendisini yetersiz hale getirmiştir. Çünkü artık rasyonellik şartlarının biçimsel olarak da çözümlenmesi gerekliliği doğmuştur. Bu doğrultuda Habermas şunu söyler;

“... ne doğaya, tarihe, topluma vb. ilişkin maddesel olarak kapsamlı kuramlara yönelik ontolojik umutlar ne de ampirik olmayan bir tür öznesinin, genel olarak bir bilincin donanımının *apriori* olarak yeniden kurulmasına yönelik aşkınsal felsefi umutlar bağdaşabilir.”¹¹

Öyle görünüyor ki Habermas'ın ortaya koyduğu bu ilerleyiş, ilk felsefenin yönelimlerinin, temellendirme sorunu karşısında çaresiz kalacağına ve bu çıkmazın da bilim ve rasyonalite koşullarının yenilenmesini gerektireceğine işaret etmiştir. Modern dünyadaki deneyimbilimleri, mantıksal amprizmin, eleştirel rasyonalitenin ve yönetsel konstrüktivizmin çizgisinde olsalar dahi ontolojik ya da aşkınsal felsefe türünde, köktenci kabullerle artık örtüşmeyen normatif ve evrenselci bir iddiadadırlar.¹² Köktenci kabullerin, yeniden şekillenmeye başlayan modern dünya

⁹ G.Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Talat Kılıç, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015, s.79.

¹⁰ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2001, s.25-26.

¹¹ Habermas, *a.g.e.*, s. 26.

¹² Habermas, *a.g.e.* s.26-27.

bilimleri ile uyuşmuyor oluşu yeni bilim çizgisini ön plana çıkartmıştır. Yeni bilimin karmaşık ve bilişsel rasyonel yapısında karşımıza çıkan şey, nesnel tinin araçsal ve normatif rasyonellik gibi her biçimi için geçerli olacaktır.

Kant'a göre akıl, özgür olarak (düşüncenin ilkelerine göre) yargılama gücüdür.¹³ Kant'ın akla attığı *özgür yargılama gücü* niteliği ise kendi teminatını Aydınlanma'da bulur. Aydınlanma, bireyin kendi aklını kullanmasıyla kendini sorguladığı bir dönemdir. Kant bunu kendi söylemiyle şöyle ifade eder: Sapere Aude! (aklını kullanma cesaretini göster!). Bu cesaret, insanın rasyonel olma kararıyla netleşecektir. Kant -daha sonra Hegel- ile birlikte akıl, tarihteki bütün düşüncelerin statülerini türettikleri ve haklılaştırmalarını kazandıkları bir kaynak oluşturur. Aydınlanma'nın bilgi iddiası aynı zamanda bir güç iddiası olduğundan, aklın bir güç aracı olarak kuruluşu da gerçekleşir.¹⁴ Aklın bir yaratım ve güç aracı olarak kendisine dışsal olan dünyaya yönelimi Hegel ile tarih içinde en üst seviyesine erişecektir. Çünkü Hegel için tarih, aklın dolaysız, saf bir ürünüdür ve mutlaklıdır.¹⁵ Hegel'in akli mutlaklaştırması en açık hali ile Fransız Devrimi ile karşımıza çıkar. Hegel'e göre Fransız Devrimi aklın gerçeklik üzerindeki nihai gücünü dile getirir. Devrimin ilkesinin, düşüncesinin gerçekliği yönetme iddiasını ortaya koyduğunu işaret ederek bu sonuca varır. Düşünme, bireyler arasında farklılaşır ve bunun sonucu olarak bireysel görüş çeşitliliği hayatın ortak örgütlenmesi için yönetici bir ilke oluşturamaz. İnsan evrensel olarak geçerli şart ve normları gösteren kavramlara ve düşünce ilkelerine sahip olmadıkça, düşüncesi gerçekliği idare etme iddiasında bulunamaz. Batı felsefesi geleneği çizgisinde -Macuse'nin okumasıyla- Hegel, bu türden nesnel kavram ve ilkelerin var olduğuna inanır. Bunların bütünlüğünü de 'akıl' olarak adlandırır.¹⁶ Öznenin kendine dışsal olan dünya ile mücadelesinin dolaysız sonucu olan tarihin anlaşılmasında, aklın gerçekliğe rasyonel bir şekilde bağlanması önemlidir. Akıl, gerçekliği düzenlemede olumlu, kurucu, yürütücü ve irdeleyici roledir.

¹³ Nejat Bozkurt, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s.140-148.

¹⁴ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 57.

¹⁵ G. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003, s.34-59.

¹⁶ Marcuse, *Us ve Devrim*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1989, s.51-60.

Modern akıl ile ortaya çıkan bu tabloya¹⁷ genel olarak bakıldığında, araçsal akıl meselesi daha da netleştirilebilir. Habermas için rasyonalite ve kamusal alanı düzenleyecek normatif unsurlar bulma arayışını anlatırken özellikle rasyonalizasyon süreci de göz önünde bulundurulmalıdır. Moderniteyle birlikte karşımıza çıkan bu gidişat; Habermas'a göre *emek* ve *etkileşim* kavramını, rasyonalizasyon süreci içerisinde kendini göstermesiyle devam eder. Emek kavramı ile daha çok araçsal aklı vurgulayan Habermas, özneler arasındaki iletişimsel eylemin bir karşılığı olarak da etkileşimi bizlere sunar. Bununla ilgili olarak konuyu genişletme adına şu ifadelere yer vermek istiyoruz;

“Önemli olan husus, bilim ve teknoloji gibi amaçlı-rasyonel eylem sistemlerinin rasyonalizasyonunun, Weberci rasyonalizasyon çözümlerine uygun olduğunu inkâr etmek değil: Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde yaptığı gibi, teknik ya da araçsal aklın, rasyonalitenin tek biçimi olarak evrenselleştirilmesine karşı durmak ve toplumun kurumsal çerçevesinde (iletişimin önündeki engelleri kaldıran ve kısıtlamasız bir tartışma ve pratik meselelerin demokratik çözümünün koşullarını yaratmaya götüren) başka türden bir rasyonalizasyonun meydana geldiğini göstermektir. Weberci rasyonalizasyon süreçleri kavramsallaştırmasından daha kapsamlı bir rasyonalite öğretisi temin etme yolunda Habermas, *emek* ve *etkileşim* arasındaki asli ayrımı başlangıç noktası olarak alacak ve bu iki alanın sınırlarını çizmeye, ayırt edici meşrulaştırıcı kriterlerini ortaya koymaya çalışacaktır. Habermas *emek* terimini Weberci rasyonalizasyon kavramı ve Frankfurt Okulu tarafından kullanıldığı şekliyle “araçsal rasyonalite” kavramıyla eşdeğerli olarak kullandığını söyler: “‘Emek’ ya da *amaçlı rasyonel eylem*, ya araçsal eylemi ya da rasyonel seçisi yahut bunların bir arada bulunmasını anlamaktayım.” Böylece Habermas’a göre emek, hem gerçekliğin etkili bir biçimde denetlenmesi ölçütlerine göre uygun ya da uygun olmayan araçları düzenleyen “araçsal eylem” (ampirik bilgiye dayalı *teknik kurallar* tarafından yönetilir), hem de hedef ya da amaçları gerçekleştirmenin en etkili yoluna göre çeşitli eylem stratejileri arasında karar vermeyle ilgili olan “rasyonel seçim” (analitik bilgiye dayalı *stratejiler* tarafından yönetilir) anlamına gelmektedir. Emeğin, bir nesnel alanı üzerinde araçsal kontrol ilişkisini içermesi ve teknik kuralların dış gerçekliğe uygulanmasından meydana gelmesine karşılık, Habermas’ın “iletişimsel eylem” veya “sembolik etkileşim” diyerek de atıfta bulunduğu “etkileşim” ise, özneler arasındaki iletişim aracılığıyla ya da karşılıklı anlamaya göre tanımlanır. Habermas etkileşim sürecinin, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyen özne tarafından anlaşılması ve tanınması gereken bağlayıcı, *karşılıklı olarak kabul edilmiş (consensual) normların* hükmü altında meydana geldiğini belirtir. Teknik kurallar ve stratejilerin geçerliliği, ampirik olarak doğru ve analitik olarak düzgün önermelerin geçerliliğine bağımlı olmasına karşılık, toplumsal normların geçerliliği yalnızca

¹⁷ Akıl üzerinden bir ayrıma giden Habermas, moderniteinin getirdiği araçsal akla eleştirel yaklaşarak; Modern dünyanın araçsal akıl tarafından tamamen kurulmasının mümkün olmadığı kanısındadır. Habermas, özgürleştirici potansiyele sahip başka bir ‘rasyonel’ düşünme biçimi üzerindeki arayışına devam eder. Bu arayış ile elde etmek istediği ise normatif unsurlardır.

niyetlerin karşılıklı anlaşılmasının öznel-arasılığında temellenmiş ve yükümlülüklerin genel olarak tanınması tarafından güvence altına alınmıştır. Habermas'a göre bu iki eylem tipi bağlamında toplumsal sistemleri "amaçlı rasyonel eylem" ya da "etkileşim" tarafından önceden belirlenmelerine göre ayırabiliriz. Böylece Habermas doğa bilimi, teknoloji ve bürokrasi alanına karşılık gelen *emek* ve değer ve normların sahasına tekabül eden *etkileşimi*, insanların toplumda kendi kendilerini oluşturma süreçlerinin ya da insan kültürünün gelişiminin iki temel yönü olarak kavramsallaştırmaktadır. En önemlisi, Habermas bu ayrımların yardımıyla, sonuçlarını özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı*'ni (ve modernite okuması bağlamında *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ni) ele alırken göreceğimiz gibi, Weber'in rasyonalizasyon kavramını yeniden formüle etme çabasına başlamıştır. Dolayısıyla bu ayrımın onun daha sonraki çalışmalarında farklı bakış açılarından farklı biçimlerde olsa da önemini koruyarak, etkili olmaya devam edeceğini göreceğiz."¹⁸

Görülüyor ki; Habermas'ın emek ve etkileşim kavramlarıyla belirtmek istediği nokta pratik bir eleştirel toplum kurma çabasıyla ortaya çıkar. Müzakereci, eleştirel ve modern zeminde bir toplumu yeniden inşa etmeye girişen Habermas, yöntemsel tartışmalarını sürdürür.¹⁹ (özellikle Marx ile tarihsel materyalizmin inşası tartışmasını yoğun olarak sürdürmüştür. Ancak biz bu kısmı sadece belirtmekle yetineceğiz.) Habermas araçsal akıl ve normatif akıl meselesini çözümlmek için yol alırken ortaya koyduğu iki kavram -emek ve etkileşim- olduğunu belirtmiştik. Buna bağlı olarak şu ifadeleri de eklemeliyiz;

"Habermas, Hegel'in tinin kendini oluşturma süreçlerinde emek ve etkileşim ayrımını keşfettiğini (birbirleriyle ilişkili ama birbirlerine indirgenemez dil, emek ve ahlaki ilişkiler alanları olarak), ama daha sonra etkileşimi odağa alan bu öznel-arasıcı yönelimi, öz-düşünüm modeline göre biçimlenen bir mutlak tin düşüncesine geçtiği zaman terk ettiğini öne sürmüştür."²⁰

Habermas'ın bahsettiği terk edişin, kendisinin pratik bir yeniden inşa sürecini desteklediğini ve amacının özne-arasıcı yönelim üzerinden şekillendiğini anlarız. Çünkü Habermas'a göre emek ve etkileşim kavramları, birbirine indirgenemeyen ama toplumsal yaşantıda birbirine sıkı sıkıya bağlı olan kavramlardır. Kavramların toplum ile bağıntısına bakacak olursak şu ifadelere yer vermeliyiz;

"... toplumla, ihtiyaçların yorumlandığı, eylemlerin yasaklandığı, izin verildiği ya da dayatıldığı normatif yapılar sayesinde bağdaştırılır. Bu uyarılma ancak meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan normlar aracılığıyla meydana gelebilir; dolayısıyla toplumsal etkileşim boyutundaki rasyonalizasyon, tahakkümden

¹⁸ Özgür Soysal, Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, İzmir: Ege Üniversitesi, 2012, s.93-94.

¹⁹ Özgür Soysal, *a.g.e.*, s.94.

²⁰ Özgür Soysal, *a.g.e.*, s.95.

kurtulmuş iletişimin genişlemesine işaret eder. Böylece Habermas teknik kurallara göre emek ve geçerli normlara göre etkileşim arasındaki ayrım temellinde insan türünün gelişiminin, teknolojik ve kültürel ya da kurumsal (bu ikisi birbirlerine karşılıklı bağımlı olarak) gelişiminin tarihsel bir süreci olarak yeniden inşa edilebileceğini (tarihsel materyalizmin yeniden inşası) savunmaktadır.”²¹

Görüldüğü gibi Habermas, toplumsal temellerin yeniden inşası konusunda neyi, ne aracılığıyla inşa edeceği meselesi üzerinde tartışmacı bir metot izler. Toplumsal dinamikleri rasyonalizasyon sürecinin bir parçası olarak işin içine katarken, toplumu düzenleyici normlara da ulaşma çabasını sürdürür. Onun öncelikli arayışı normatif unsurlar üzerinedir. Bu nedenle modernitenin yıkıcı olarak görülen yönünü azaltmak ister ve araçsal akla karşı eleştirel bir tutum sergiler. Emek ve etkileşim kavramlarıyla ise aslında herhangi bir eleme yapmadığını hem normatif akli hem de araçsal eylemin sentezinden doğacak toplumsal insanın imkanı olduğunu belirtmektedir. Çünkü Habermas nihayetinde, moderniteyi, kendisini geleceğin yeniliğine açan bir değişimin en büyük öznesi olarak kabul eder.

Genel hatlarıyla incelemeye çalıştığımız üzere Habermas’ın ortaya koymaya çalıştığı esas mesele; aklın tahakkümüyle gerçekleşen modernitenin öznelerin bir aradallığını diğer bir deyişle konsesüsü nasıl sağladığı konusudur. Ona göre aklın köktenci yaklaşımlarla ve yalnızca ampirik verilerle açıklanıyor oluşu, kısaca klasik felsefi düşünce yeterli değildir. Burada asıl çözümlenmesi ve cevap aranması gereken toplumsal altdizgelerdir. Öznelerin bir aradallığının, kamusal alanı modern dönemde nasıl oluşturdukları ve bunu sürdürdükleri esas merak konusudur. Burada bahsi geçen toplumsal altdizge ile Habermas, bunların temel işlevlerini sosyal etkileşim, kültürel üretim, sosyal bütünleşme ve sosyalizasyon ile ilişkilendirme eğilimindedir. Çünkü bunlar özneler-arasıcılığı sağlayan ve rasyonellik temelinde kamusal alanı yeniden inşa edecek olan dinamiklerdir. Habermas rasyonellik ile toplum kuramı arasındaki bağlantıyı işaret eder. Bu bağlantı bir yandan üst-kuramsal düzlem için, bugün kullanılan sosyolojik eylem kavramlarının rasyonellik içeriklerini gösterir ve diğer yandan da metodolojik düzlem için, sosyolojinin nesne alanına anlamı anlayıcı yaklaşımların benzer içermelerle sonuçlandığını ifade eder. Weber’den beri sosyolojiden uzak tutulmuş

²¹ Özgür Soysal, *a.g.e.*, s.96.

toplumsal rasyonelleşme sorununu tekrar sosyoloji içine alma gerekliliğini vurgulayan Habermas, bunu gerçekleştirmenin tek imkanının iletişimsel eylem kuramı olduğunu²² belirtir.

1.1.1. Rasyonellik Kavramının Belirlenmesi

Rasyonellik kavramı, bilginin rasyonel olarak nasıl kullanıldığını bizlere çağırır. Habermas'a göre ise rasyonellik, öznelere bilgiyi nasıl edindiğiyle ve nasıl kullanıldığıyla ilgilidir. Habermas'a göre; yüklem deyimi olarak rasyonel kavramını bütünleyebilecek öznelere baktığımızda ortak olan, dilsel ve dilsel olmayan, iletişimsel ve iletişimsel olmayan her türlü eylemde, az ya da çok rasyonellik vardır.²³ Burada ifade edeceğimiz önemli nokta, Habermas için rasyonellik koşullarının ne olduğudur. Bir anlatım nesnelige dönük bir cisim temsil ettiğinde yani nesnel dünyaya atfedebileceğimiz cisimleşmiş bir olgu sunduğunda, -aynı zamanda olumsallığı da kendisinde barındırdığı ölçüde- rasyonellik koşullarını sağlar. Rasyonel kavramının kullanımını incelemek isteyen Habermas'a göre, rasyonelliğin taşıdığı telos anlamlı bir kullanım araçsal kullanım iken, nesnel kullanım bir tür iletişimsel anlaşmadır; içerisinde normatif unsurları barındırır ve değerli olan da iletişimi sağlaması bakımından ikinci kullanımdır. Her iki görüşü de değerlendiren Habermas bizlere –makul bir iletişimsel eylem temeli olduğunu düşündüğümüz- bunların ortak alanlarını imkan olarak sunar. Fenomenolojik olandan hareketle üretilen rasyonellik anlamı -yani araçsal kullanım- ve realist yaklaşımdan üretilen bilişsel-aracsal rasyonellik anlamı -yani nesnel kullanım- birleştirilebilir. Çünkü Habermas'ın ifadesiyle;

“... bir yanda şeyleri ve olayları merkezleştirilmiş bir biçimde algılama ve manipüle etme yeteneğiyle, öbür yanda şeyler ve olaylar hakkında öznelere-arası anlaşma yeteneği arasında içsel ilişkiler”²⁴

mevcuttur. Bu da birleştirilmiş toplumsal iş birliği ve ortak yaşam dünyası alanını bizler için imkanı kılar. Birleştirilmiş toplumsal iş birliğine dahil olmak için bireylerin rasyonel temelde hareket etmesi gerekir. Rasyonellik ise ancak sorumluluk sahibi kişiler ile olanaklıdır. İletişimsel eylem söz konusu olduğundaysa kabul

²² Habermas, *a.g.e.*, s.27-30.

²³ Habermas, *a.g.e.*, s.30-35.

²⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.38.

görenler yalnızca, iletişim topluluğunun bir üyesi olarak eylemini öznel-arasıcı bağlamda kabul edilmiş gerçeklik iddialarına yönlendirebilen bireyler olacaktır. Elbette ki Habermas'a göre bireylerin rasyonelliği, sadece olgular üzerinden görüş birliğine katılması ile sınırlandırılmamalıdır. Bu yalnızca gerekli bir koşuldur, ama tek başına yeter bir koşul değildir. Mesela normlarla düzenlenen eylemler ve buna katılma durumu da rasyonel hareketin bir temsili olabilir. Norm temelli eylemler de kendi bağlamlarında anlaşılır anlatımlara sahiptir ve bunlar eleştirilebilir gerçeklik iddiasıyla bağlantılıdır. Bu durumun ise normlarla ve pratik yaşantılarla ilişkisi vardır.²⁵ Daha açık ifade edecek olursak; normlarla düzenlenen eylemler üzerindeki görüş birliği –norm oluşturucu anlamında-, eleştirilebilir gerçeklik iddialarının öznel arasında kabul edilmesine dayanmaktadır. Normların oluşumundaki ortaklığa ve pratik bir hemfikir oluşa dikkat çeken Habermas, bunun yanında var olan görüş ayrılığı durumlarını da yadsımaz. Ona göre; norm oluşturma temelinde iletişim ve etkileşim içinde olan öznel arasında pek tabii anlaşmazlık çıkabilir. Bu durum günlük yaşam rutinleri ile giderilemez hale geldiğinde ve şiddetin hiçbir türüne başvurulamayacağı da –ve bunun hiçbir düzlemde meşrulaştırılamayacağı- düşünüldüğünde tek seçenek argümantasyon pratiğidir.

Bu noktaya kadar olan rasyonellik kavram tarifleri üzerine Habermas, 'sezgisel' tarifler der. Ancak argümantasyon pratiği ile de geçerlilik iddiasının ortaya konması gerektiğini ekler. Habermas'ın bu noktaya bakışı kendi ifadesiyle;

“argümantasyon mantığı, biçimsel mantıkta olduğu gibi anlamsal tümceler arasındaki tümdengelimli bağlantılara değil, argümanların oluşturulduğu pragmatik söz eylemleri arasındaki içsel, tümdengelimli olmayan ilişkilerle bağlantılıdır. Bu mantık kimi zaman 'biçimsel olmayan mantık' adıyla da karşımıza çıkar.”²⁶

Demek oluyor ki Habermas için argümantasyon pratiği, gündelik yaşamı düzenlemede ve normlar üzerindeki anlaşmazlıkları gidermede söz eylemleri arasındaki bağı kurmada etkilidir. Ona göre argümantasyonlar, rasyonel olarak kabul edilen tutum ya da davranışı belirli hatalardan, tartışmalardan öğrenmeyi olanaklı hale getirebilir. Ahlaki kavramları edinmemiz ve değer biçmede kullandığımız dili

²⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.39-44.

²⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.47.

güncel tutmamız ya da geliştirmemiz konusundaki anlaşma zıtlıklarını aşmamızı sağlayan da yine argümantasyon pratiğinin kendisidir. Argümantasyonu kurarken açık şekilde gördüğümüz üzere Habermas için değerli olan; söz eylemlerinde uzlaşım, iletişimin rasyonel temeli ve bu temeli sağlayan sorumluluk bilinci ya da üzerinde hemfikir olunan norm düzenlemeleridir. Bu da bizlere gösteriyor ki Habermas'ın ideali, iletişimi ve rasyonelliği en üst düzeyde kullanabileceğimiz bir ortak yaşam dünyası tasarımına imkan sağlar.

1.1.2. Aklın “Modern” Devrimi ile Klasik Kamusallığın Çöküşü

Aydınlanma ile birlikte değişen ve dönüşüme uğrayan rasyonelite anlayışı gibi kamusal alan da klasik anlamından uzaklaşarak modern bir anlam kazanır. Modernitenin bireyin kamusallığını dönüştürmesi düşüncesi, modernite öncesi ve sonrası durum ele alınarak daha iyi analiz edilecektir.

Habermas'a göre kamusal alan²⁷, politik söylemin ve etkileşimin alanıdır. Bu bağlamda kamusal alanın tarihsel yapısına kısaca bakmak istersek karşımıza belirgin olarak; Antik Yunan ve Ortaçağ çıkar. Antik Yunan'da kamusal alan agora ve şölen alanlarıdır. O dönemde yurttaş sayılan kişiler siyasi hayata katılır ve bu alandaki haklarını kullanırlardı. Yöneticiyi seçerler, sitenin durumuna karar verirler ve yasama-yargı gibi alanlarda yer alırlardı. Antik Yunan'ın yurttaşları böylelikle özel yaşamları haricinde yaşadıkları tüm alanlarda kamusal alana dahil olur ve -inanç ve din alanıyla sınırlandırılmış olarak- politik söylemlerde bulunabilirlerdi.

“Özetle agora, sözün [isegoria], yasanın [isonomia] ve gücün [isokratia] serbestçe dolaşıma çıktığı, değiş tokuş edildiği, kendini büyük bir çeşitlilik ve aynı zamanda bu çeşitlilik içinde ... gösteren bir alandır.”²⁸

Ortaçağ'a genel hatlarıyla baktığımızda ise kamusal alanın prensin/hükümdarın alanı halini aldığı görülür. Bu dönemde mülkiyet kavramı ile ortaya çıkan feodal yapı, kişi iradesini hakim kılmaya başladı. Feodal toplumun temeli sayılan feodal beylerden başlayarak hükümdarın tekeline geçen kamusal alan, sadece onun

²⁷Çalışmamız boyunca kamusal alan kavramını ve bu alanın dönüşümünü ele alırken Habermas'ın; *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* ve *İletişimsel Eylem Kuramı* kitapları ile bunları kaleme aldığı dönemdeki görüşleri çerçevesinde ilerleyeceğiz.

²⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Diğerleri, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s.46.

buyrukları ile var olan bir alan haline geldi. Bu alanda var olmaya çalışanlar ise bireylerden değil kişilerden oluşan bir topluluk durumuna geldi. Aralarında bir bağ kurmak için özgür iletişim alanı bulamayan kişiler, hükümdarın kendisiyle sınırlandırılmış ve din ile çevrelenmiş kamusal alanın içinde yalnızca hayat sürmeye çalışıyorlardı. Bu dönemde var olan alan Habermas'a göre aslında temsili kamusal alan idi. Tüm Ortaçağ Avrupası'na yayılmış vaziyette olan bu gidişat, en büyük kırılma olan Fransız Devrimi'nin sahneye çıkması ile bozulmaya uğradı. Tarihsel kırılma yaratan ve bireysel başkaldırıları ile kendini gösterip daha sonraları toplumsal hareket olarak meydana gelen ve insan hakları, eşitlik, birlik, direnme, adalet gibi kavramların tarih sahnesinde en sert [talep edilen, elde etme amacıyla mücadeleye girilen anlamıyla] haliyle öne çıkması olarak da görebileceğimiz bu devrim, klasik kamusal alanın çöküşündeki en büyük etkidir. Habermas'ın temsili kamu modeli olarak ele aldığı klasik kamusal alan, paradigmatik değişim yaratan Fransız Devrimi ile yerle bir olmuştur. Diğer bir ifadeyle;

“Belirli öğelerinin Grek Aydınlanması'na kadar dayandırılabilirdi; Rönesans, Reform, Coğrafi Keşifler yoluyla Orta Çağ düzeninin sona ermesi ile temellerinin atıldığı; ancak siyasi ve iktisadi anlamda kurumlaşmasının sırasıyla Fransız ve Sanayi Devrimleriyle gerçekleştirilmiş olduğu modernite; görünümünü sınır tanımaksızın tüm dünya ölçeğine yaymış olan bireysel, kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasi bir dönüşüm projesidir.”²⁹

Görülen o ki; modernite, gücünü Aydınlanma'dan alan ve kendisinin meşruiyet aracı olan rasyonaliteyi kullanan yepyeni bir imkan olarak karşımızda durmaktadır. Bu imkanı değerlendiren Habermas, köktenci düşüncelerin ve temsili kamusal alanın modernitenin yıkıcı etkilerinden kurtulamayacağına işaret eder. Yıkıcı olmasıyla yeni-muhafazakarlardan ve post-modernistlerden eleştiri alan modernite, Habermas'a göre aslında tam da yeni-kamusal alanı kurmada vazgeçilmez dinamiktir. Fransız Devrimi ile kamusal alanda başlayan ayaklanma ve hak istemi, Habermas'ın dünya tasarımında politik söylem ve iletişimsel eylem olarak karşılığını bulacaktır. Ancak yalnızca Fransız Devrimi'nin getirdiği modernite sinyallerini ortaya koyan bir kamusal alan yoktur karşımızda. Habermas bu noktada Sanayi Devrimi'ne de değinerek, endüstrileşmenin yeni bir kamusal alan yarattığına işaret eder.

²⁹ Pelin Önder Erol, “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”, Sosyoloji Dergisi, Sayı: 33, 2016, s.50.

Habermas'a göre Sanayi Devrimi'nin yarattığı etkiler sonucu yani meta anlayışının değer kazanmasıyla birlikte ile ortaya çıkan yapı burjuva kamusal alanıdır. Özel mülkiyet ve metanın merkeze alınmasıyla bunları elinde bulunduran sınıfın kamusal alan üzerindeki hakimiyeti kaçınılmaz olmuştur. Kamusal alanın tarih sahnesi içinde sürekli şekilde dönüştüğünü belirten Habermas'a göre, bu dönüşüm iletişimsel eyleme ile nihayete erebilecektir. Özetleyecek olursak; Habermas'ın kamusal alanın dönüşümü üzerine çalışması için kendi ifadelerine yer verebiliriz;

“burjuva toplumunun ve kamusal alanın eleştirisi ve aynı zamanda onların iç gerilimlerini, dönüşümünü ve yozlaşmasını etkileyen faktörleri sergilemeye yöneliktir. Habermas, bu eleştiriyi yaparken ayrıca toplumu özgürleştirici potansiyelleri de bulup çıkarmaya çalışır. 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan ve gelişen burjuva kamusal alanını ortaya koyan Habermas, buradan yola çıkarak "formel" demokrasiyi ve hukukun ilerletici potansiyelini öne çıkarmayı hedefler.”³⁰

Habermas hukuku, erkleri, demokrasiyi ele alırken bunların doğduğu, geliştiği ortam ve söylem alanı olarak kamusal alana işaret eder. O, bu türden bir alanı meşrulaştırmak içinse rasyonel iletişimi kullanır. Habermas kamusal alanın dönüşümünü incelerken, Fransız Devrimi için şunu söyler;

“...başta edebi ve sanat eleştiriciliği kimliği baskın olan kamuyu politikleştiren bir itki yarattı. Bu sadece Fransa için değil, Almanya için de geçerli.”³¹

Bu söylemiyle Fransız Devrimi'nin, toplumsal hayatı politikleştirdiği sürecini de ön plana çıkartır. Fransız Devrimi'nin etkilerini Jakoben'e kadar ele alan Habermas, devrimin yakın dönemdeki etkisine bakarak bu hareketin son derece plebyen bir kamuya işaret ettiğini ve bu türden bir kamusal alanın burjuva kamusal alanının tarihsel süreçteki geri plana itilmişliğini belirtir. Plebyen kamusal alanın doğuşu için Habermas şöyle der;

“Radikal entelektüellerin etkisi ve modern iletişimin koşulları altında, kendi örgütlenme biçimlerine ve pratiklerine sahip yeni bir siyasal kültürün geleneksel halk kültüründen nasıl doğduğunu göstermiştir.”³²

Kamusal alan modelleri arasındaki geçişi anlatırken Habermas öncelikli olarak Fransız Devrimi'nden sonra gördüğümüz plebyen kamuyu ele alır. Plebyen kamusal

³⁰ Ülker Yükselbaba, “Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlıları”, İTHF Dergisi, sayı:2, (2008), s.250.

³¹ J.Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s.17.

³² Habermas, *a.g.e.*, s.19.

alan, Habermas'a göre küçük burjuvanın varlığındaki önemli bir evredir. Çünkü plebyen kamusal alan, hem küçük burjuvanın bir türü hem de küçük burjuvayı geliştirip burjuvazi kamusal alanına dönüştürmesi yönüyle onu aşan bir yapıdır. Konuyla ilgili olarak Habermas bir tespitte bulunur;

“kültürel ve siyasal açıdan seferber olmuş alt tabakaların dışlanması, oluşum halinde bulunan kamunun çoğullaşmasına yol açtı. Hegemonik kamunun yanında ve ona teğetlenmiş durumda, bir plebyen kamusalılık oluştu.”³³

Görünen o ki Habermas'a göre alt tabakanın dışlanması karşımıza plebyen kamusalılığını dikmiş, bu da küçük burjuvazinin büyük bir burjuva kamusalılığına dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Tabii bu değişim ve dönüşümü tarif ederken Habermas halk unsurunu ayrıca ele alır. Halk, temsili kamusalılığın içinden dışlanarak aslında bu kamusal alanın oluşmasının önünü açar. Burada bahsettiğimiz halk; kamuoyudur, kulistir, müzakere yapılan alandır. Egemenler, soylular, zümre sahipleri ve hükümdarlar bu kamuoyunun [Kamuoyu ifadesi, yurttaşların oluşturduğu kamusal gövdenin devlet biçiminde örgütlenmiş egemen yapıya karşı, enformel olarak yürüttüğü eleştiri yapma ve onu kontrol edebilme görevlerine işaret eder³⁴] önünde kendilerini ve sahip olduklarını temsil ederler. Bu türden bir temsili kamusalılık Habermas için, iletişimsel modern kamusalılığın art alanıdır. Habermas temsili kamusal alanın temelini açıklamaya, Sennet eleştirisi yaparak başlar. Ona göre Sennet, temsili kamusal alanın temellerini klasik burjuva kamusalılığına taşımıştır. Sennet, kamusal alan tipleri arasında yeterli ve net bir ayırım yapmamaktadır. Kamusal alan kültürünün neden bittiğiyle ilgili görüşünü belirtirken, temsile yönelik bir estetik rol üzerinden açıklama yapmaya çalışır.³⁵ Oysa, 18.yüzyılda görülen burjuva düzeni, özel şahıslara ait bir kamusal topluluk olarak ve dolayısıyla yeni tip bir kamunun taşıyıcısı sıfatıyla ortaya çıktığında temelleri yıkılan temsili kamusalılığın azametli çerçevesine aittir.³⁶

Burjuva toplumunda kamusal alan ve özel alanın ortaklaştığı noktaya bakıldığında karşımıza tek bir unsur çıkar; aile. Ataerkil bir yapıda olan aile, hem özel alanın çekirdeği hem de burjuva kamusal alanının en küçük parçasıdır. Burjuva kültürünün devam ediyor oluşunun, tüketim toplumunun ve çarpıklaşan iletişimin

³³ Habermas, *a.g.e.*, s.19.

³⁴ Meral Özbek, *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayın, 2004, s.96.

³⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.20.

³⁶ R.Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s.26-42.

sebeplerinden biri de yine ailede bulunan patriyarkal yapıdır. Ancak bu yapıya karşı olan hareketler kendini eşitlik istemi ile gösterse de tam anlamıyla ataerkil yapı aşılammıştır. Burjuva toplumundan dışlanan kadın, tıpkı Antik Yunan'da yurttaş sayılmayanlar sınıfında olduğu gibi bu dönemde de benzer bir sınıfa mahkum edilmiştir. Bu mahkumiyet burjuva kamusal alanının alt yapısını beslerken, diğer yandan isyan hareketlerine de zemin hazırlamıştır. Tıpkı işçi ve köylülerin olduğu gibi kadınların da siyasal iradede rol alışı engellenmiştir. Durumun böyle olması, burjuva demokrasinin kendi zemini ile çelişir. Habermas bu noktada devreye girerek bizzat, demokratik katılım hakları ve sınıfsal mahkumiyetler üzerinden sosyal devlet düzenlemesini yeniden ele alır. (Biz burada sosyal devlet ve demokrasi meselesine girmeyip sadece bu noktayı belirtmekle yetiniyoruz. Asıl konumuz olan Modernite ışığında gerçekleşen kamusal alan dönüşümlerini incelemeye devam edeceğiz.) Burjuva kamusu tarifıyla Habermas, eşitlik, öteki, sınıfsal mahrumiyet/mağduriyet gibi başlıklar üzerinde durarak aslında durumun dinamiklerine dikkat çekmiş ve -ileride bahsedeceğimiz üzere- kamusal alanı dönüştüren başlıca unsurların da yine bunlar üzerinden şekillendiğini belirtir.

Kamusal alanın yapısal dönüşümünü ele alırken Habermas, üç revizyondan bahseder. İlk olarak; kamusal alanın yapısal dönüşümünü sağlayan en parlak zemin, devlet ve ekonominin değişimidir. Bunu ikinci olarak, siyasal değişim takip eder. Son olarak da liberal devlet anlayışından sosyal devlet anlayışına geçişle kamusal alan reform tamamlanır. Bu süreci tahlil edebilmek için Habermas yönünü siyasal değişime çevirir. Siyasal değişim özünde, kamuya içsel olan toplumsal örgütlenme vardır. Ancak siyasal değişime sebep olan en büyük alt yapısal unsur şüphesiz ki ekonomi değişimidir. Moderniteyle birlikte özel mülke sahip olanlar yani -Marksist söylemlerle- metayı elinde bulunduranlar, üretim sürecindeki söz hakkı ve konumunu, aynı zamanda özel alanın özerkliğini de oluşturur. Ekonomik açıdan bu sınıfın tahakkümüne mahkum olan alt tabaka içinse bu türden bir bağ durumu yoktur. Habermas da bu meselede örgütlü topluma gidişi ele alırken, örgütsel düzlemin basit etkileşimler karşısında özerkleşmesine değinmektedir.³⁷ Buradan itibaren Habermas kamusal alanın moderniteyle birlikte dönüşümünü ele alırken kültürel değişim, kültürel tüketim gibi kavramların yetersiz kaldığını kabul etmiş, politik irade,

³⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.28.

özerkleşme, örgütlenme, iletişim, eylem gibi kavramlar üzerinden meseleyi çözümlenmeye devam eder. Kamusal alanın yapısal dönüşümünde medya araştırmaları, iletişim türleri ve yönleri üzerinde durulması gerektiğini de belirtir. Klasik temsili kamusal alanı dönüştüren -ve daha sonra bu dönüşümü tamamlayan- modernite hareketi, Habermas'ın nezdinde farklı iki damarı birleştirmeye mümkündür;

“Liberal kamunun çöküşüne dönük teşhis ile devletle toplumun nesnel bir biçimde adeta ilgilileri atlayarak gerçekleşen işlevsel örtüşmesini radikal demokratik bir şekilde telafiye ve onu rehinden kurtarmaya dönük normatif bakış açılarıdır. Bu iki vechçe ‘kamuoyu’ hakkındaki birbirine karşıt kavramlaştırmalarda yansımaları buluyor. ... fakat kamusal iletişimin otonom ve iktidarlaştırılmış süreçleri arasındaki ayrımı da feda etmeksizin sahiden sosyal devletin fiilen kitle demokrasisine göre ayarlanmış olan meşruluk biçimini kavramak istiyorsak, her iki vecheyi de hesaba katmalıyız.”³⁸

O halde şunu söyleyebiliriz, Habermas'a göre kamuoyu temelinde oluşan zıtlıkların bir arada oluşu; toplumun tamamını ele almada ve hepsini kapsayıcı bir meşruluk zemini oluşturmada hesaba katılmalıdır. İleride göreceğimiz gibi Habermas toplum içerisindeki zıtlıkları gidermede argümantasyon pratiğini bir imkan olarak sunacaktır.

Kısaca Habermas'a göre kamusal alan anlayışı Antik Yunan ve Ortaçağ'dan günümüze kadar pek çok dönüşüme uğramıştır. Bunlardan en köklüsü ise hiç şüphesiz modernite ile gelen dönüşüm olmuştur. Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ise modern dönem içerisindeki başlıca paradigmatik kırılmalar olmuştur. Fransız Devrimi ile başlayan özgürleşme ideali kamusal alan üzerinde klasik kamusal alanı yıkıcı bir etkiye sahipken, ardından gelen Sanayi Devrimi kamusal alanı burjuvazi yönünde dönüştürmüştür. Ancak modernitenin çağdaş döneme uzanan etkileri burjuva kamusal alanını da dönüştürerek nihai olarak iletişimsel eylem alanı zemininde bir kamusal alana dönüştürmüştür. Ancak kamusal alanın Habermas tarafından yeniden inşa edilme sürecine geçmeden önce Habermas'a göre modernitenin nasıl bir proje olduğunu detaylandırmak faydalı olabilir. Çünkü daha sonraları kendi kamusal alan anlayışını sunarken yine bu proje temelinde kamusal alanı meşrulaştırma çabasında olacaktır.

³⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.35-36.

2. 'TAMAMLANMAMIŞ BİR PROJE' OLARAK MODERNİTE KRİZİ

Habermas modernite savunusunda mensubu olduğu Frankfurt Okulu'ndaki öncüllerinin tersine, aklın bizatihi gerçeklik üzerinden inşa edilmesi üzerinde kuvvetle durur. Çünkü ona göre rasyonalite ya da rasyonel bir yaşam şekli aslında teorik değil, pratik bir sorundur. Mühim olan da toplumun bu rasyonellik çerçevesinde örgütlenebilmesidir. -ya da nasıl örgütleneceğidir- Habermas rasyonellik çerçevesini çizmesiyle post-modernizm gibi moderniteye karşı gelişen savunuları da elemiş olur. Bir konuşmasında şunu söyler;

“Postmodernlik kendisini açıkça karşı-modernlik olarak sunuyor; bu cümle entelektüel hayatın bütün alanlarına sızan, çağımıza özgü, duygusal bir akımı anlatıyor.”³⁹

O halde denebilir ki; Habermas'ın yapılandırmak istediği kamusal alan düşüncesinde Antikite kamusal alanına dönüşün ya da duygusal bir bakışın ötesinde, rasyonalitenin öncülüğüne ve modern akla önem verdiği açıktır. Habermas'a göre modernitede gördüğümüz araçsal akıl, geleneğin normalleştirici işlevlerine ve normatif olan herşeye başkaldırma deneyimiyle var olur. Bu başkaldırı ahlak ve faydanın standartlarını objektifleştirmenin bir imkanındır. Habermas'ın ifadesiyle;

“Her bir devir, kendi ayırıcı güçlerini yitirmiştir. Tarihsel belleğin yerine, bugün ile tarihin aşırılıkları arasında kahramanca bağlantılar kurulur; çöküşün barbar, vahşi ve ilkel olanda kendisini bulduğu bir zaman anlayışıdır bu. Burada tarihin sürekliliğini havaya uçurmak isteyen anarşist bir niyeti gözlemleriz; bu niyeti de, yeni bilincin yıkıcı gücü bağlamında değerlendirebiliriz. Modernlik, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı baş kaldırdır; modernlik, normatif olan herşeye karşı isyan deneyimiyle var olur. Bu başkaldırı aynı zamanda geleneğin ahlaki ve faydacı normlarını da etkisiz hale getirmenin bir yoludur.”⁴⁰

Bu nedenle de araçsal aklın yarattığı yıkım pratik bir problemdir ve teorik sorunların aksine, iletişimsel akıl ile çözümlenmelidir. Çünkü iletişimsel akıl alanı ahlaka, bilime,

³⁹Jameson, Lyotard, Habermas, *Postmodernizm*, İstanbul: Kıyı Yayınları, Önsöz 1994, s.30.

⁴⁰ Jameson ve diğerleri, *a.g.e.*, s.33.

estetığe yer açan ve bunların yeniden sorgulanmasını sağlayan ve bunlar üzerinden normatif unsurlar sunan bir yoldur. Bu yolu belirlerken Habermas, gelenekselleşmiş dili eleyerek modernitenin getirdiği rasyonel dil anlayışını da yeniden inceler.⁴¹

Modernite projesini kurarken Habermas için ‘tamamlayıcı’ en büyük rol; akıl ve rasyonalizasyona aittir. Toplumun dinamiği ve gerçek olanın sorgulanması bağlamında akılı ele alan Habermas, buradan doğan farklılıkları da değerlendirir. Bu çabasının en önemli nedeni ise toplum dinamiğinin çözülmeden tekrar konsesüs inşasının mümkün olmayacağına inanmasıdır. Ona göre var olan mevcut, geleneksel toplumu çözen faktör ise yine modernitenin getirdiği araçsal aklın kendisidir. Habermas’a göre geleneğin ahlaki normları araçsal aklın pratik hayata yansımısıyla yıkılmaya mahkumdur. Ona göre kamusal alanın yeniden inşası için gereken dinamik modernitenin bu türden etkisinde gizlidir. Modernite ile birlikte gördüğümüz rasyonellik, gündelik hayata sızmalı ve pratik olarak kendini göstermelidir. Ancak bu araçsal aklın yarattığı bu yıkım sessiz olmayacağı gibi pek çok düşünce grubu tarafından da eleştiri alacaktır. Habermas burada kendisinin karşısına dikilen yeni-muhafazakarları işaret ederek bu düşüncenin başını çeken Amerikalı düşünür Bell’i örnekler. Habermas’ın ifadeleriyle Bell’e göre;

“Modernist kültür gündelik hayatın değerlerine sızmaya başlamıştır, canlı dünya modernizm tarafından bozulmuştur. Modernizmin güçleri sayesinde, sınırsız bir kendini ortaya koyma(self-realization), otantik bir kendini duymama(self-experience) isteği, aşırı uyarılmış bir duygusallığın öznelciliği hakim olmaya başlamıştır. Bu atmosfer, toplumdaki mesleki yaşam disipliniyle bağdaşmayan hedonistik motifleri serbest bırakmıştır. Modernist kültür, ereksel ve akılcı bir yaşamın ahlaki temelleriyle bütün bütüne bir uyumsuzluk oluşturur.”⁴²

Habermas özellikle bu türden yeni-muhafazakar bir görüşü ele alarak kendisine yöneltilecek; modernitenin ahlaki normlara apaçık bir saldırı olduğu eleştirisini de bertaraf etmek ister ve şöyle ekler;

“Modernizm hakim, ama ölüdür. Bu durumda yeni-muhafazakar için özgürlükçülüğü sınırlandıracak ve disiplin ve çalışma ahlakını yeniden kuracak normların toplumda nasıl oluşabilecekleri sorusu ortaya çıkar. Başarıya yönelik bireysel rekabetin yeniden baskın olabilmesi için, sosyal refah devletinin neden olduğu eşitlemeyi frenleyecek yeni normlar nelerdir? Bell ve diğer yeni-muhafazakarlar, tek çözüm olarak, dinin canlanışı öngörüyor. Onlara göre

⁴¹ Habermas’a göre dil, tarihsel ve toplumsal olarak yapılanır; dolayısıyla katıksız, saf bir halde bulunamaz. Saf türden bir dil, Modern dönemdeki pratik sorunlara çözümsüz kalacaktır. -dil konusunu burada kısaca belirterek, modern akıl üzerinden konumuza devam ediyoruz-

⁴² Jameson ve diğerleri, *a.g.e.*, s.34.

geleneklere imanla birleştirilen dinsel iman, bireylere, açıkça belirlenmiş kimlikler ve varoluşsal güvence sağlayacaktır.Oysa bahsedilen huzuru yaşama katanlar, modernist aydınlar değildir. Toplumun modernleşme sürecine karşı, derinlere inen tepkilerden kaynaklanır. Başka deyişle ekonomik büyümenin dinamikleri ve devletin ulaştığı örgütsel başarıların baskısı altında, bu toplumsal modernleşme insan varoluşunun daha önceki formlarına derinlemesine sızar. Bence yaşam-dünyalarının (Lebenswelt), sistemin başkasına tâbi kılınması, gündelik yaşamın iletişimsel yapısını bozar. –tam da bu nedenle- Yeni-muhafazakar bağlamda, bir ironi vardır. Kültürel bir geleneği aktarma, sosyal bütünleşme ve sosyalizasyon görevleri, bir iletişimsel akılcılık ölçütüne bağlılığı gerektirir.”⁴³

Burada Habermas’ın yeni-muhafazakarların itirazına bakışından anlaşılıyor ki; modernitenin yalnızca geleneği yıkan bir güç olarak eleştirilmesi, cılız bir eleştiridir. Çünkü modernite ile birlikte araçsal akıl nasıl ki geleneklerin ve ahlakın normlarını yıkıyorsa, normatif akıl yaşam dünyasını yeniden inşa ederken yenilenmiş normlar ile toplumsal konsesüsü sağlar. Habermas burada toplumu yaşam dünyası [Lebenswelt] olarak kavrar. Öznelerin yaşam dünyası yani var oldukları ve eyledikleri bu alan özneler-arasıcılığın yer aldığı, gerçek bir alandır. Habermas’ın gerçeklikten anlaması; pratik ve gündelik olanı da bizlere çağırıştır. Bu gerçekliğe ait olan bilgi ise akıl ile kavranan ve özneler-arası ilişkiden, iletişimden doğan bilgidir. Özneler-arası olan; toplumsal ilişkilerin karşılıklı temelde kurulması ve bireylerin kendi yaşam dünyalarındaki deneyimlerini iletişim ile paylaşımları olarak karşımıza çıkar. Özneler-arası olandan doğan bu alan, kültürü, ahlaki kuralları ve toplumsal normları içinde barındırır. Öznelerin etkileşimi ve uzlaşmasıyla ifade edilebilecek olan yaşam dünyası, iletişimsel eylemleri anlamının da tek imkanıdır. Öznelerin oluşturduğu bu alan bir yandan kültürü, geleneğin güvencesini ve bir aradılığı ifade ederken diğer yandan bir sistemliliğe işaret eder.⁴⁴ Sistemin en kritik çarkı Habermas’a göre iletişimsel akıl ile ortaya çıkan ‘eylem’dir. Öyle ki bu türden bir eylem artık özne sınırında değil, özneler-arasılığı aşan bir durum olarak ele alınabilir. Çünkü Habermasçı akıl, etkileşimsel akıl olarak karşımıza çıkar.

Yaşam dünyasının moderniteyle birlikte incelenmesi ve modernitenin geleneği yıkıcı etkisine rağmen -Habermas’ın içinde bulunduğu- mevcut dönem için bir inşa zemini olarak kullanılması konusunda ısrarcı olan Habermas’a göre; modern toplumlarda, iletişimsel eylemin asıl mantığı, kamusal alanı örgütleyici ve

⁴³ Jameson ve diğerleri, *a.g.e.*, s.35.

⁴⁴ Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s.70-85.

bütünleştirici rol oynar. Habermas, modernitenin geleneksel yapıyı yıktığını kabul eder. Ancak bu yıkımın aynı zamanda, modernitenin getirdiği farklı dinamiklerle ortak yaşamın yeniden inşasına imkan tanıdığına işaret eder. Tesisi yeniden sağlayacak olan dinamikler ise özneler arası etkileşim ve eylemdir; yani iletişimsel akıldır. Aklın bu yönlü bir tarifini ortaya koyan Habermas için rasyonalite birkaç farklı şekilde karşımıza çıkar ve bunlardan en önemlisi pratiği örgütlemek açısından iletişimin üstlendiği halidir. Rasyonel iletişim sadece rasyonalitenin tarihsel büyümesinin anahtarı değil, aynı zamanda aklın tarifinin anlaşılmasına da katkıda bulunur.⁴⁵ Onun bu konudaki esas amacı; özne felsefesinin dışında bir alternatif arayışı ile araçsal aklın karşısına iletişimsel aklı koyma çabasını yaratmaktır. Habermas bir hususa daha değinerek modernite üzerindeki kuşkuları tam anlamıyla ortadan kaldırmak ister. Modernite üzerinde bir konuşmasında şuna değinir;

“bizler de hala, ilk kez 19.yy.ın ortalarında gelişen bu türden bir estetik modernizmin çağdaşlarıyız. O zamandan bu yana modern diye kabul edilen ürünlerin ayırt edici özelliği “yeni” olmasıdır; bir sonraki stilin yeniliği ile onun da modası geçecektir. Bu ileri doğru arayışlar, belirsiz geleceğin sezgisi ve yenilik kültürü, gerçekte, şimdinin yüceltilmesi anlamına gelir. Bu da modernist duyarlılığın “geçmiş” hakkında neden soyut bir dille konuştuğunu açıklayacaktır.”⁴⁶

Habermas’a göre ilk adımda kültürel modernlik kaçınılmaz olarak kendi açmazını doğuracaktır. Asıl gerekli olan postmodernizmin çağrısıyla modernite öncesi herhangi bir forma geri dönüşü öğütleyen ya da moderniteyi radikal bir biçimde kaldırıp atan konumlara bahane oluşturan konulara değinmektedir.⁴⁷ Habermas’ın ifadesiyle;

“18.yy.da Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı, kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu. Bu proje, aynı zamanda bütün bu alanların kendi bilişsel potansiyellerini esoterik biçimlerinden de kurtartma niyetindeydi. Aydınlanma felsefecileri, bu uzmanlaşmış kültür birikiminden, gündelik yaşamın zenginleştirilmesinde de yararlanmayı istiyorlardı.”⁴⁸

O halde denebilir ki; onlar dünyanın ve benliğinin anlaşılmasını, ahlaki ilerlemeyi ve kurumların haklılığını sağlayabileceği konusunda beklentilerini hala sürdürmektedirler. Öyleyse bu türden bir modernlik, kültürel modernliğin tarihsel

⁴⁵ Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s.70-89.

⁴⁶ Habermas, *Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje*, Çev:Gülengül Naliş, İstanbul: Kıyı Yayınları, 1981, s.32.

⁴⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.35-45

⁴⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.37.

olarak bir parçası halinde karşımıza çıkar. Habermas burada kültürel modernliği oluşturmada dönüşen toplum konusunda Weber'in *etkinlik* ve *toplumsal etkinlik* kavramları ile ilerlediğini belirtir. Bu kavramları dikkate alan Habermas'ın amacı; modernite sonrası toplumda konsesusün sağlanma imkanına kapı aralar. Kavramlara bakılacak olursa -kısaca- Weber'in ifadesiyle;

“Etkinlik [handeln] kavramını, bireyin öznel bir anlam yükleyerek yaptığı ... her türlü insan davranışını anlatmak üzere kullanıyoruz. “Toplumsal” etkinlik ile de, onu yapan bireyin ona bağladığı öznel anlam gereğince başkalarının davranışlarını göz önünde bulunduran ve buna göre bir gidiş izleyen etkinliği anlıyoruz.”⁴⁹

Modernliği elemek isteyen görüşlere karşın Habermas, Weber'in kültürel modernlik temelinde ele aldığı toplumsal etkinlik kavramına işaret ederek, bunun Aydınlanmacı aklın sonucu olduğunu ve yeni bir yaşam dünyası kurmada imkan yarattığını kabul eder.(etkinlik yani eylem, Habermas tarafından da -ileride göreceğimiz gibi- benzer şekilde kamusal alanın zemini olarak sunulur) Son kertede Habermas'a göre yapılması gereken; modernliğin yitirilmiş bir mesele olarak gözden çıkartılması yerine, onu yadsımaya çalışan görüşlerin hatalarından ders çıkarmaları gerektiğidir.⁵⁰ Böylelikle bu, modernitenin tarihsel yönünün yanında sanat boyutunun da ele alınması konusunda fikir verir. Öyle ki moderniteyi her anlamda ortadan kaldırmaya çalışan gruplar, dönemin bu dinamiklerini göz ardı eder ve Aydınlanmayı akıldan, estetikten ve yeni bir kültürden bağımsız olarak ele alırlar. Habermas, kendi idealindeki proje üzerine görüşlerini noktalarken ekler;

“Özetle, modernlik, henüz, tamamlanmış değildir ve sanatın ele alınışı, modernliğin en az üç yönünden sadece biridir. Bu tasarım, modern kültürün hala canlı miraslara dayanan, ama salt gelenekselciliğe düşerse yoksullaşacak olan bir gündelik praksise farklılaşmış bir şekilde yeniden bağlanmasını hedefler. Bununla birlikte, bu yeni bağlantı, sadece, toplumsal modernleşmenin başka bir yol tutturması koşulu altında kurulabilir. Yaşam dünyası (Lebenswelt), kendi içerisinden, hemen hemen özerk bir ekonomik sistemle onun yönetsel tamamlayıcılarının koşullarını ve içsel dinamiklerini sınırlayacak kurumları geliştirecek hale gelebilir.”⁵¹

Habermas, modernite içerisindeki bütünlük tasarımını normatif akıl ile ve ilişimsel rasyonalite ile tesis etmek ister. Ancak bu tutuma karşın Lyotard konuya

⁴⁹ M. Weber, *Toplumsal Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özen Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2014, s.11-12.

⁵⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.37-40.

⁵¹ Habermas, *a.g.e.*, s.42.

ilişkin olarak birkaç soruyla durumu analiz etmeye – postmodern çizgisiyle belki de Habermas’ı eleştirmeye- davet eder. Lyotard’a göre asıl sorun Habermas’ın projesinin ne türden bir proje olduğudur. Lyotard bu konudaki şüphesini –aslında eleştirisini- dile getirir; modernite projesinin izlenmesiyle amaçlanan, gündelik hayatın ve düşüncenin tüm öğelerinin, organik bir bütünde olduğu gibi, içinde yerlerini bulacakları sosyo-kültürel bir birliğin oluşumu mudur? Yoksa bilgi, etik ve politikanın heterojen dil oyunları arasında açılması öngörülen geçidin kendisi de, bunlarla aynı düzeyde yer alan, diğer bir dil oyunu mu? Ve eğer böyleyse, nasıl olup da, bunların etkin bir sentezini geliştirebilecektir?⁵² Post-modernist bir bakışla Habermas’a eleştiri yönelten Lyotard, önemli bir noktayı vurgular; Habermas yıkıcılığını kabul ettiği moderniteyi, tekrar kurucu ve birleştirici bir güç olarak kamusal alanın harcına nasıl katabilmiştir? Bunun yanıtını Habermas; araçsal aklı eleştirip normatif ve etkileşimsel aklı ön plana çıkartması ile verecektir. Habermas’ın bu noktaya kadar olan tutumuyla ilgili birkaç ifadeye verilecek olursa;

“modernleşmenin belirsiz ve paradoksal gözüken bir yörünge izlemiş ve eleştirel-rasyonel bir kamusal tartışmaya ilişkin umutları boşa çıkarmış olduğu teşhisine katılmakla beraber, modernitede korumaya ve güncelleştirerek yeniden canlandırmaya değer bir miras bulunduğunu güçlü bir şekilde savunmaya devam etmektedir.”⁵³

Kısaca, Habermas’ın modernite projesini tamamlama yolculuğunda ve yeni bir yurt ya da kamusal alan anlayışı kurmada modernitenin canlılığını yeniden inşa sürecine dahil etme arzusu açıkça görülebilir.

2.1. RASYONALİTE PENCERESİNDEN MODERN DÜNYA ANLAMALARI

Rasyonalitenin modern dünyadaki yeri ve anlamı, yeniden doğmuş olan yaşam dünyasının anlamaları üzerinden şekillenir. Modern yaşam dünyası ve mitsel olan arasındaki farka işaret eden Habermas, pratiğin şekillenmesinde, rasyonelliğin yeni modern dünyadaki konumlanmasına büyük önem verir. Bu nedenle de mitsel olan ile modernin farkını kısaca ortaya koymak ister. Ona göre mitler, arkaik toplumlarda, dünya imgelerinin birlik sağlama işlevini yerine getirirler. Bunu

⁵² Lyotard, “Postmodern Nedir? Sorusuna Cevap”, Çev: Dumrul Sabuncuoğlu, İstanbul: Kıyı Yayınları, 1982, s.45-47.

⁵³ Özgür Soysal, Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma, s.61.

yaparken de mitler, kültürel gelenekler içinde modern toplumlarda egemen olan dünya anlamasıyla keskin bir zıtlık oluştururlar.⁵⁴ Mitsel dünyaya ait olan imgeler, modern bireyin anladığı anlamda rasyonel eylemleri şekillendiremezler. Çünkü mitler, modern dünya anlamasının zıddını oluştururlar. Mitler, Habermas'ın önem verdiği toplumsal konsesüsü inanç aracılığıyla kurarken, rasyonalite ise bizzat pratik gerçeklik ve etkileşim aracılığıyla kurmaktadır. Mitlerin, idesel varlıkların içinde yaşadıkları ve var oldukları, ittifak bağı ile örgütlenerek bir arada bulunmaları pratikte ve doğal olanda görülebilir bir şey değildir. Bu nedenle modern dünyanın anlamasını ve realitesini çevreleyecek türden bir gücü yoktur. Habermas doğal olanın ya da pratik olanın önemini mitsel olan-rasyonel olan farkı üzerinden açıklamaktadır. Yeni modern yaşam dünyasında bireyler artık doğa-kültür düzlemi arasındaki imgeler üzerinden birleşirler. Ortaklaştıran dünya imgeleri sadece anlaşma süreçleri için değil, bireylerin toplumsallaşması için de kilit bir noktadır. Dünya imgeleri, bireylere temel kavramlardan ve temel kabullerden oluşan bir çekirdek sağlayarak, kimlik oluşturan ve güvenceleyen bir işlev üstlenir. Habermas özellikle ortak dünya imgeleri üzerinde anlaşma konusuna yer verir. Ona göre her anlaşma edimi özneler arasında kabul edilmiş durum tamamlamalarına ulaşmayı hedefleyen ortaklaşa bir yorumlama sürecinin parçası olarak kavranabilir.⁵⁵

Yaşam dünyası kavramını ilk olarak anlaşma süreçlerinin bağılılığı olarak bizlere sunan Habermas, iletişimsel eylemde bulunan öznelerin, her daim bu yaşam dünyası içerisinde uzlaşacağını ifade eder. Modern dünya tasarımının iskeleti, iletişimsel eylemde bulunanların uzlaşma gerektiren durumlarda, geçerlilik iddiasını rasyonaliteyle birlikte kullanmasıyla oluşmaktadır. Bu noktada yukarıda belirttiğimiz dünya-kültür bağının da modernite içerisindeki yeri incelenebilir.

Habermas'a göre, kültürel geleneklerin kendilerine uygun bir biçimde yorumlanmış bir yaşam dünyasında rasyonel eylem yönelimlerinin olanaklı olmaları ve bunu rasyonel bir yaşam sürdürmeye dek yoğunlaştırılabilmeleri gerekiyorsa, bazı biçimsel özellikleri taşımaları gerekir. Habermas'a göre bu özellikler şöyle sıralanabilir;

⁵⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.69-75.

⁵⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.82-95.

“a) Kültürel gelenek, nesnel ve öznel dünya için biçimsel tasarımlar sunmalıdır; farklılaşmış geçerlilik iddialarına teşvik etmelidir. Sonra, simgesel anlatımlar, dizgeli bir biçimde nedenlerle bağlandıkları ve nesnel bir değerlendirmeye açık oldukları biçimsel bir düzeyde üretilmelidir.

b) Kültürel gelenek kendisiyle düşünsemeli bir ilişki kurulmasına izin vermelidir; gelenek yoluyla biriktirilen yorumlamaların ilksel olarak sorgulanabilecekleri ve eleştirel bir gözden geçirme işlemine sokulabileceği ölçüde kendi dogmatikliğinden sıyrılmış olmalıdır. Bundan sonra içsel anlam bağıntıları dizgeli bir biçimde işlenebilir ve alternatif yorumlar yöntemli bir biçimde incelenebilir. İkinci aşamadaki bilişsel etkinlikler, nesneleştirici düşünce, ahlaksal-pratik kavrayış ve estetik algılama alanlarında, hipotezlerle yönetilen ve argümanlara dayalı bir biçimde süzölmüş öğrenme süreçleri ortaya çıkar.

c) Kültürel gelenek bilişsel ve değer biçici bileşenlerinde, onlara karşılık düşen öğrenme süreçlerinin toplumsal olarak kurumsallaştırılabilecekleri ölçüde, özgülleştirilmiş argümantasyonlarla geri beslemeli bir ilişkiye olanak vermelidir. Bu yolla, bilim, ahlak ve hukuk için, müzik, sanat ve edebiyat için, içinde argümantasyonlarla desteklenmiş, sürekli eleştiriyle geçicileştirilmiş, ama aynı zamanda profesyonel olarak garanti altına alınmış geleneklerin oluştuğu kültürel altdizgeler ortaya çıkabilir.

d) Son olarak, kültürel gelenek, yaşama evrenini öyle yorumlamalıdır ki, başarıya yönelmiş eylem hep yeniden iletişimsel olarak yenilenmesi gereken bir anlaşmanın buyruklarından kurtarılabilir ve anlaşmaya yönelmiş eylemden en azından kısmen ayrılabilir.”⁵⁶

Habermas, çözümlemesiyle şunu ifade eder; kültürel geleneğin modern yaşam dünyası içindeki rolünü ve onunla harmanlanmış sürecini iyi anlamamız gerekir. Çünkü Habermas’ın iletişimsel eylem kuramındaki esas nokta modern yaşam dünyası ve süregelen kültürel gelenekselliğin buluşması, pratik alanda tüm geçerliliğiyle harmanlanmasından doğar. Nihayetinde Habermas’ın amaçlarından biri de modern dünya anlamasının merkezsizleştirilmesinin ve yaşama biçiminin rasyonelleştirilmesinin, özgürleşmiş bir toplumun zorunlu koşulları olduğunu ve işleme sürecinde ise iletişimsel rasyonelliğin olduğunu kanıtlamaktır.

Habermas, rasyonel iletişim kavramını ortaya koyarken bu kavramın, iletişimsel eylemin biçimsel pragmatik yönüyle değerlendirilmesini ister. Ona göre rasyonel iletişim kavramı; bir yanda geçerlilik iddiaları tartışmasına gönderme yapar, diğer yandan ise iletişimsel eylemde bulunanların, dünyayla girdikleri ilişkilere gönderme yapar.-bu sayede dünya anlamasının merkezsizleştirilmesinin dünya

⁵⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.97.

ingesinin gelişmesindeki en önemli boyut olduğunu da görmüş oluruz⁵⁷ Habermas'a göre rasyonel iletişimin devamlılığını sağlayan aktördür. Yani eylemde bulunan, etkileşim içinde olan ve norm üzerinden iş birliğini sağlayan bireylerin her biridir. Habermas'ın inşa etmek istediği yaşama dünyasında normlar, sosyal gruptaki anlaşmayı dile getirmeleri bakımından aktörlerin bizzat aktif olduğu bir eylem alanı yaratır. İletişimsel eylem kavramı, dili kullanan ve eylem yetisi bulunan, özneler-arasıcı ilişkide olan, aktörler arasındaki etkileşim olarak görülür. İlişkide bulunan aktörlerin eylem planlarını ve eylemlerini görüş birliği içinde yapmak için ortak bir anlaşma alanına ihtiyaçları vardır. Bu anlaşma alanı ise –ileride değineceğimiz gibi-apaçık özneler arasındaki rasyonel iletişimdir.



⁵⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.100.

3.HABERMAS'IN NİHAİ AMACI: KAMUSAL ALANIN YENİDEN İNŞASI

Kamusal alan pratikte; yaşam alanı, ortaklaşılın alan, bir “yurt” kavramı çerçevesinde algılanmaktadır. Yurdun temsil ettiği bu alan oldukça geniş bir kapsama sahiptir. Bir görüŖe göre; Yurt modern dönemle birlikte tözsel bir anlam kazanır. O kendisi için var olan ve var olmak için kendisi dıŖında bir Ŗeye ihtiyaç duymayan alandır. Kendiliğinden ve doğal olandır. Bu türden bir yurdun özneleri de kendi özgürlüklerini ortaya koyan kendiliğinden olandır. O halde yurt kavramı temel ahlak yasalarını ve pozitif hukuku içinde barındırmalıdır. Yurt hem mekansal bir töz hem de hukuku kendisinde barından pek doğal bir oluşumdur. Diğer bir görüŖe göre ise yurt, tam tersine iradi ve yapay bir oluşumdur. Öznelerin ihtiyaçlarından doğmuştur ve hukukun tam da kendisidir. Doğal bir oluşum ile bir araya gelmek yerine iradi bir kararla ortaklaşılın bu alan artık eylem ile kurulmuş idenin kendisidir. Bu türden yurdu kuran edim ise ortak aklın kendisidir. Ortak akıl yasayı oluşturan ve kendisini bu alanda temellendirendir.⁵⁸ Bu iki temel görüŖün yarattığı gerilim özünde; evrenselci benlik tasarımı ve ortak kimlik arasındaki gerilimdir. Ortak kimlik, Kant'ın bahsettiği ortak dünya idesi üzerinden ele alınmalı ve Habermas'ın bu gerilime olan çözümü de benzer perspektiften anlaşılmalıdır.

Kant'ın modernite ile yıkılan klasik kamusal alanı yani ortak yaşam idesini tekrar kurma istemiyle ortak duyuyu ortaya koyduğu görülür. Dünya ve insanı ortak duyu çerçevesinde bir araya getirme çabası dendiğinde karŖımıza çıkan kiŖi Kant'tır. Bu noktada Ŗu ifadelere yer verilebilir;

“Çünkü Kant, Aydınlanma'nın insanı tözsel bir zeminden hareketle kavramadan evrenselleŖtiren, bu evrenselleŖtirmeyi bizzat dünyaya referansla yapan tek düşünürdür.”⁵⁹

⁵⁸ Nilgün Toker Kılınç, *Politika ve Sorumluluk*, İstanbul: Birim Yayınları, 2012, s.43-50.

⁵⁹ Kılınç, *Politika ve Sorumluluk*, s.61.

Kant'ın dünyaya referansla ortak duyu alanını yeniden oluşturmak istemesi, Habermas'ın kamusal alanı yeniden inşasıyla karşılığını bulur. Çünkü Habermas'ın aklında olan tam anlamıyla özgür ama uzlaşmacı, bütünü değerli olduğu ama tikellerin kaybolmadığı bir düzen kurmaktır. Ortak dünya idesinin yıkılması her ne koşulda olursa olsun, insanlık için pahalıya mâl olmuştur denilebilir. Yıkılmış bir ortak dünya idesi, insanların tözsel bağ ile birbirine bağlanmadığı, uzlaşma alanının olmadığı, farklılıkların benzerlikleri aştığı, tikelliğin bütünüyle tümelin önüne geçtiği anlamını bizlere sunar. Diğer bir deyişle böyle bir durumda insanları birbirine bağlayan şeylerden bazıları ortadan kalkar. Bu problem, temelinde politik ya da ahlaki bir sorun olarak ele alınır. Çünkü insanların apaçık bir aradalığını temsil eden iki alan politik ve ahlak alanlarıdır. Çıkar yol arayışında olan Habermas, iletişimsel akıllı bir imkan olarak görür. Habermas'ın bu görüşünün temelinde yine Kant'ın özgür ve kamusal tartışma üzerinden ele aldığı akılsallık biçimi yatar. Habermas'ın iletişimsel akıl teorisi, soyut bir evrensellik iddiasından öte, bizzat dayanışma kavramı üzerinden şekillenir. Dayanışma ve uzlaşma, iletişimsel aklın sonucu olarak ortaya çıkar. Habermas için şu ifadeler yer verilebilir; çünkü iletişimsel akıl,

“bizzat yaşam dünyası içinde söz aracılığıyla kurulan ve temel yönelimi insanlar arasında ortaklaşalığı ve uzlaşımı tesis etmek olan bir akıldır. Bu anlamda artık akılsallık yaşantıya a priori bir akılsallık değil, yaşantıya içkin ve hatta yaşantı aracılığıyla kurulan bir evrensellik taşır.”⁶⁰

Habermas iletişimsel akıl teorisini ortaya koyarken Kant'ın özne temelli kamusalılık çözümlemesine dönüş yapar. Kant'a göre kamusal alan kavramı normatiftir ve özneler arasında paylaşım ile var olan bir alandır. Habermas için de akıllı kamusal alan üzerinde kullanmak için, bu türden bir eleştirel akla ihtiyaç olacaktır. O, iletişimsel eylemi, eleştirel bir söylem içerisinde kavrar. Diğer bir ifade edişle;

“Habermas iletişimsel eylem aracılığıyla kurulan bir akılsallığı tanımlaya moral ve politik alanda ortak ilkeleri tesis etmek için olmazsa olmaz bir koşul olan normativite arayışı nedeniyle yönelmiştir. Habermas'ın insanlık idesini Kant'ın teorik aklın eleştirisindeki aklın kamusal kullanımı ilkesine dayanarak yeniden canlandırmaya yönelmesinin nedeni aslında Kant'ın geç döneminde geliştirdiği tarih ve politika felsefesinin temel amacıyla uzlaşmasıdır: Yani evrensel barışın imkanı.”⁶¹

⁶⁰ Kılınç, *a.g.e.*, s.62.

⁶¹ Kılınç, *a.g.e.*, s.63.

Evrensel barışı imkanı kılmak istemesiyle Kant'ın ortak ideyi yeniden kurduğunu, eleştirel aklı politik ve moral ilkeler üzerinde bir süzgeç gibi kullandığını ve uzlaşma, ortaklaşma üzerinden barışa kadar uzanan bir kamusallık öngördüğünü söylenebilir. Kant'tan doğan bu anlayış Frankfurt Okulu üzerinde fazlasıyla etkili olmuştur. Okulun akılsallığı epistemik olarak yeniden şekillendirme isteminin temelinde aslında Kant etkisi yatar. Habermas'ın ortak duyu idesini yeniden kurmasında Kant'ın 'yargı gücü' kavramı sağlam bir yol gösterici olmuştur. Kant, öznel arasındaki ilişkiyi yine özneyi merkeze alarak kurmak isteyen, evrenselci ancak tikeli tümelin arkasına atmayan bir yol açmıştır. O halde Kant için söylenen şu ifadelerle yer verilebilir;

“Kant, insanlar arası ortak duyuyu kategorik ve a priori bir bağıntıdan hareketle değil, ben-diğer ilişkisinin bizzat bu ilişkinin karşılıklılığı içinde bir ortak duyu yaratacak şekilde tesis edildiği bir zeminden hareketle ortaya koymuştur.”⁶²

O halde Kant için kamusal müzakere alanı aynı zamanda politik-moral bağlamın bir alanıdır. Tabii Kant için bu bağlamın en önemli kurucusu şüphesiz ki eleştirel düşünme olacaktır. Onun kamusallık anlayışı, içinde özgürlük, tartışma, adalet, ahlak gibi unsurları barındırır. Bu unsurlar ortak müzakere alanı ile düzenlenir ve yargı gücünden ayrı değildir.

Kant çizgisinde durum böyle iken onun açtığı yoldan belirli bir noktaya kadar devam eden Habermas'a -bir postmodernist olarak- eleştirel yaklaşan Lyotard; aslında Kantiyen eleştirel teorisinin yasa koyuculuğunu reddeder. Bu konuyu söylenen şu ifadelerle aydınlatabiliriz;

“Lyotard da Arendt gibi politik yargıyı estetik yargıda tanımlar ve Kantçı ortak duyu kavramını evrenselci olmayan bir ortak yaşam kipinin zemini olarak sunar. Lyotard için ortak duyu yargı yetisinin, bu nedenle de konuşma aracılığıyla düşünen yetinin sonucudur; o halde ortak duyu dil aracılığıyla kurulan bir ortak paylaşım kipidir. Ancak Lyotard'ın dile referansı Habermasçı akılsallık arayışındaki gibi söylem analizi şeklinde değil, yargılama ve diğerini tanıma kavramlarıyla geliştirilen, böylece de doğrudan konuşma fenomenine işaret eden bir referanstır. Lyotard Kant'ın yargı gücü teorisinde bir arada bulunan iki kavram arasında, yani düşünümsel yargı ve belirleyici yargı arasında ayırım yaparak işe başlar ve düşünümsel yargıyı hipotetik olması nedeniyle merkeze alır. Ona göre düşünümsel yargı özgür yargılamanın, yani a priori belirlenmişlikten uzak yargının, dolayısıyla doğrudan fenomenle ilişkili ortaya konulan yargılamanın tanımıdır. Lyotard bir anlamda Kant'ın dekonstrüksiyonu [yapıbozumu] yoluyla Kantçı kalarak, bu düşünümsel yargıyı

⁶² Kılınç, *a.g.e.*, s.64.

belirleyici ve yasa koyucu akılsallıktan uzaklaştırarak kendi sensus-communis teorisinin merkezine yerleştirmiş ve yargılamayı düzenleyici yeti olarak değil, tam da sensus-communise girmeyi mümkün kılan yeti olması nedeniyle paylaşılan yeti olarak formüle etmiştir. Böylece Lyotard'ın elinde yargılamanın temel kategorisi ben değil, diğer olacaktır ve bu, Lyotard'ın özneler-arasılığı bendeki akılsallıktan hareketle değil, diğerine yönelmeden hareketle tesis etmesini mümkün kılacaktır.”⁶³

Lyotard üzerinden sunmak istenilen Kantçı niyet, Habermas da dahil hepsinde aslında aynı amaca yöneliktir; ortak dünyayı yeniden kurmak. İki düşünür de bu niyetten hareketle pratik alana yönelmiş, bu yönelim de onları Kant'a götürür. Kant'ın, yargı gücü ve ortak duyu üzerinden ortak dünya idesini yeniden kurma istemi, Habermas tarafından iletişimsel akıl kavramı ile nihayete erdirilmek istenir.

Habermas için iletişimsel eylem aynı zamanda kişiler arası ilişkinin bir çeşit sunumudur, ifadesidir. Bu nedenle öncelikli olarak Habermas bu noktanın çözümlenmesi gerektiğine inanır. Bu amaçla yola devam eden Habermas, dilsel uzlaşımlar üzerinden yani dili kullanma ve bunu kavrama kuralları üzerinden hareket eder. Burada Habermas dil üzerinden de iletişimsel eylemi değerlendirmek ve dünya ile ilişkisine önem atfetmiş olur. Dünyadaki eylemler, aslında gözlemlenebilir olayların tümüdür. Habermas'ın söylemiyle 'eylem, bir organizmanın bedensel devinimleridir.'⁶⁴ Eylemi gerçekleştiren kişi yani özne, bu devinimiyle dünyadaki pek çok şeyi değiştirir ve dönüştürür. Özne aslında bu noktada dünyaya müdahale eden konumundadır. Özne bunu yaparken dünyadaki diğer herşeyi cisimleştirir. Habermas'a göre bu insani devinimler, bedensel devinimler üzerinden açıklanabilir ve örneklendirilebilir. Örneğin; resim çizmek, yazı yazmak, piyano çalmak gibi hareketleriyle özne, dünyada var olan şeyleri değiştirir ve dönüştürür.⁶⁵ Habermas, günlük yaşantı devinimleri üzerinden verdiği örneklerle aslında meselenin yalnızca dil felsefesi ile çözümlenmesinin yetersiz kalacağına işaret eder. Çünkü Habermas pratik alan düşünürüdür ve onun nezdinde ancak pratik olanı açıklayan şeyler bir bütünü oluşturabilir. İnsan yalnızca linguistik üzerinden değil, bedensel devinimleri üzerinden bir dil ve eylem oluşturması bakımından da ele alınmalıdır. Başka bir deyişle Habermas insanı eyleyen özne olarak kabul eder.

⁶³ Kılınç, *Politika ve Sorumluluk*, s.65-66.

⁶⁴ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.124.

⁶⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.125-126.

Kısaca Habermas için özneyi çevreleyen dil yalnızca analitik değil, beden devinimleriyle oluşan pratik bir dil olarak da vardır. Belirli normlara göre düzenlenmiş dil, insanı çevreleyen ve diğerleriyle iletişime geçmeye yarayan bir temsildir, ancak pratik yaşam alanını açıklamada tek başına yeterli olmayacaktır. Özneler arasında kurulan ilişkiler Habermas’a göre üç farklı dünya ile kurulmuş ilişkiler bütünüdür; nesnel dünya, sosyal dünya ve öznel dünya. Habermas için bu dünyalara öznenin katılması yani bağ kurması, devinim bakımından eylemin kendisidir. Habermas bu dünyaları içerikleri bakımından kendi ifadesiyle şöyle ayırt eder;

“a) nesnel dünya: haklarında doğru önermelerde bulunmanın olanaklı olduğu tüm kendiliklerin toplamıdır. b) sosyal dünya: meşru olarak düzenlenmiş tüm kişilerarası ilişkilerin toplamıdır. c) öznel dünya: konuşmacının ayrıcalıklı olarak ulaşabildiği yaşantıların toplamıdır.”⁶⁶

Habermas üç dünya anlayışı arasındaki bağıntıyı da kurar;

“‘onun’ dış dünyası ve ‘benim’ dış dünyam, ‘bizim yaşama evrenimiz’ zemininde ‘dünya’ ile ilişki içerisindedir.”⁶⁷

O halde Habermas’a göre bu üç dünya çizgisi bir düzen içerisinde vardır. Bu düzen, normlarla çevrili bir zorunluluktan ziyade kendini sürekli yenileyen ve devinim içerisinde olan bir dünya tasarımına işaret eder. Çünkü bu bağı kuran, iletişen ve dilsel, devinimsel eylemde bulunan öznedir. Dolayısıyla iletişimin gelişmesi, eylemin var olması bakımından bir düzen oluşumu söz konusudur. Bu yol sayesinde dünya ile bağıntı içerisinde olan özne, normlara tâbi ya da tek yönlü bir eylem içerisinde değildir. Farklılıkların bir arada olduğu yeni bir düzen tasarımı içerisinde vardır. O halde burada önemli olan ortaklaşma, uzlaşma ve bunu yorumlama ile yapabilmektir. Habermas’ın ifadesiyle;

“İletişimsel eylem durumunda ortaklaşa yorumlama süreçlerinin üzerinde inşa edildikleri yorumlama başarımları, eylem koordinasyonu mekanizmasını oluşturur; iletişimsel eylem yorumlayıcı bir biçimde gerçekleştirilmiş anlaşma edimine girmez. S’nin gerçekleştirdiği, en azından bir etkileşim tarafının evet ya da hayır diyerek tavır alabileceği basit bir söz edimini çözümleme birimi olarak seçersek, söylenenin imlemini anlamının bir dinleyici için de ne demek olduğunu verdiğimizde, iletişimsel eylem koordinasyonunun koşullarını açıklayabiliriz. Ama iletişimsel eylem, söz eylemleriyle örtüşen değil, onlarla koordine edilen bir etkileşimler tipini tanımlar.”⁶⁸

⁶⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.128.

⁶⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.128.

⁶⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.129.

Görülüyor ki Habermas insanı toplumsal bir özne olarak ele almış ve onu çevreleyen dünyayı bunun üzerinden değerlendirir. İletişimsel eylem kavramını da yine bu ele alış üzerinden açıklar. Ona göre sosyal eylemler, farklı eylemlerin bir aradığıdır. Yani sosyalleşme temelinde oluşan eylemler bütünüdür. Habermas'a göre eyleyen öznenin diğer deyişle -biçimsel bir dünya kavramı deyişle- aktörün dünya ile bağıntı kurduğu eylemler, bu türden eylemlerdir. Sosyal eylemler içerisinde aktör artık kendi perspektifinden çıkar ve katılımcılar çevresinde ya da kendisinin dışında var olan diğer aktörlerin de geçerlilik iddiasında buldukları şeyler üzerinden ortaklaşmaya başlar, sosyalleşir, iletişim ve bunu eyleme döker. Burada Habermas - kendi okuması temelinde-, Weber'in konu hakkındaki görüşüne yer verir;

“Weber'e göre sadece açık bir biçimde kavranmış amaçlar için uygun oldukları düşünülen araçlara yönelmiş bulunan, hedefe yönelik bir eylem 'rasyonel' olarak adlandırılır.”⁶⁹

Ancak Habermas'a göre eylem yönelimi pratik çıkarımlar şemasına göre betimlenebilir. Çünkü ona göre eylem yönelimi ve amacı kesinlikle pratik çıkarımlar üzerinden tarif edilmelidir. Habermas'ın ifadesiyle;

“bir eylem ne denli açık bir biçimde nesnel amaçsal-rasyonel akışa denk düşüyorsa, bu eylemi açıklamak için başka psikolojik düşünüşlere o denli daha az gerek vardır. Nesnel olarak amaçsal-rasyonel eylem durumunda, bir eylemin (pratik bir çıkarımın yardımıyla yapılan) betimlenişinin, aynı zamanda yönelimsel bir açıklama anlamında açıklayıcı bir yönü vardır. Ancak, bir eylemin nesnel olarak amaçsal-rasyonel oluşunun saptanması, kesinlikle eyleyenin de öznel olarak amaçsal-rasyonel davranmış olması gerektiği anlamına gelmez; öte yandan elbette öznel olarak amaçsal-rasyonel bir eylem, nesnel bir yargılamaya göre en iyinin altında olabilir.”⁷⁰

Bu açıklamayla aslında Habermas'ın amacı, Weber'de yer verdiği çözümlemeye küçük bir ekleme yapma niteliğindedir. Çünkü Habermas'a göre eylemin değerlendirilebilmesi için rasyonel olması koşulu zorunlu olsa da, amaçsal olması koşulu zorunlu değildir. Onun yerine özne kökenli olması yeterlidir. Önemli olan nokta rasyonel koşul ile gelen amaçsallıktan öte rasyonel yorumlamadır. Yani rasyonel-eylem, rasyonel-iletişimdir.

⁶⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.130.

⁷⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.131.

Habermas sunmak istediği dünya tasarımında kilit kavramlardan olan rasyonel-eylem ve rasyonel-iletişim kavramlarına büyük önem atfeder. Kendi ifadesiyle;

“... rasyonel yorumların olanaklılığını ve kurumsal açıdan verimliliğini kanıtlamak değil, sosyal eylemin nesne alanına anlamı anlayıcı bir biçimde yaklaşıldığında rasyonellik sorunuyla kaçınılmaz bir biçimde kaçınılmaz bir biçimde karşılaşıldığına ilişkin, daha güçlü bir iddiayı temellendirmek istiyorum. İletişimsel eylemler her zaman, yaklaşım biçimi rasyonel olan bir yorumlama gerektirir. Stratejik, normlara göre düzenlenmiş ve dramaturjik eylemlerde bulunanların sırasıyla nesnel, sosyal ya da öznel bir dünyayla ilişkileri, nesnel bir yargılamaya -aktör için de bir gözlemci için de aynı ölçüde- ilkesel olarak açıktır. Hatta iletişimsel eylemde etkileşimin bizzat çıkış noktası, tarafların dünyayla ilişkilerinin öznelarasında geçerli bir yargılanması üzerinde kendi aralarında birleşebiliyor olup olmadıklarına bağlı kılınmıştır. Bu eylem modeline göre bir etkileşim ancak tarafların aralarında bir görüş birliğine varmalarıyla başarıya ulaşabilir; bu görüş birliği de, potansiyel olarak gerekçelere dayanan iddialara karşı evet/hayır biçiminde tavır almalarına bağlıdır. ... Burada aktörlerin birbirleriyle anlaşmanın iç yapısını, tarafsız bir yorumcunun anlamasında belirip belirmediği ve beliriyorsa bunun nasıl olduğu sorusuyla ilgileniyoruz.”⁷¹

Aslında Habermas’ın burada ilgilendiği esas şey, sosyal dünyanın yani yaşamı çevreleyen eylemin bileşenleridir. Sezgisel olarak, eylediğimiz sırada ortaya konulan herşey, simgesel nesnelere üzerinden açıklanabilir. Dolayısıyla aktörün yaşam dünyası, içerisindeki sosyal nesnelere -kültür nesnelere gibi- dolayimli devinimlere kadar bir arada bulabileceğimiz ve kendi kendilerini kararlı/kurallı duruma getirebilen herşeyin de dahil olduğu bir dünyadır. Tabii ki burada Habermasçı anlamda bir konuşma/yorumlama durumu da aktörü aktive etme ve özneleştirme anlamında işin içerisinde olacaktır. Sosyal yaşam dünyasının bileşenlerini betimlemek için, öncelikle onları anlamamız gerekmektedir. Anlamak için ise ilkesel olarak bunların üretimine aktif şekilde katılmalıdır.⁷² Buraya aktif olarak katılan, anlayan ve yorumlayan yani dil ve eylem yetisi olan özne, anlaşma/uzlaşma sürecinin de aktörüdür. Özneyi yaşam dünyasına katan ve burada var olmasını sağlayan şey ise Habermas’a göre rasyonel eylemdir. Çünkü onun nezdinde rasyonel eylem, uzlaşımın temeli, devinimin devamlılık garantisidir. Rasyonellik, özünde iletişime katılma, yaşam dünyası içerisinde iletişimsel eylem ile var olma imkanınıdır. Bu imkan, içerisinde dünya bağıntısı kurmayı, güncel kalmayı, aktörün ‘kendi’ni ve

⁷¹ Habermas, *a.g.e.*, s.134.

⁷² Habermas, *a.g.e.*, s.136.

‘öteki’ni tanımasını barındırır. Böylelikle sosyal yaşam dünyası içerisinde biçimsel bir ortaklığı da sağlamış olur.

Genel olarak incelediğimiz meselede Habermas için anlaşmanın rasyonel iç yapısını çözümlemenin önemli olduğunu görmeye çalıştık. -Çünkü yaşam dünyası içerisindeki bu anlaşma iletişimsel eylemin de temelidir.- Habermas’ın ifadeleriyle konu özetlenecek olursa;

“a) aktörlerin üç dünya bağıntılarıyla ve bunlara uygun nesnel, sosyal ve öznel dünya kavramlarıyla b) önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve içtenlik ya da sahicilik biçimindeki geçerlilik iddialarıyla c) rasyonel olarak güdülenmiş, yani eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarasında kabul edilmesine dayanan bir anlaşma kavramıyla ve d) ortak durum tanımlarının ortaklaşa tartışılması olarak bir anlaşma kavramıyla da karakterize etmiş olduk.”⁷³

Habermas’ın bu çözümlemesiyle ulaşmaya çalıştığı nihai amaç; iletişimsel eylemi kamusal alan zemine oturtmaktır. Amacı doğrultusunda atacağı önümüzdeki adım ise; yaşam dünyası çözümlemesi olacaktır.

3.1.ORTAK DÜNYA İDESİNİN İMKAN ALANI; YAŞAM DÜNYASI

Habermas’a göre yaşam dünyası kavramı, iletişimsel eylem kavramının bütünleyicisidir. İletişimsel eylem, yaşam dünyası alanı üzerinden oluşur ve şekillenir. Buradan itibaren Habermas iletişimsel eylem kavramını biçimsel pragmatik çözümü üzerinden değil, kökeni bakımından incelemek ister. O nedenle rotasını bu kavramın temelini yani yaşam dünyasına çevirir. Habermas’ın ifadesiyle;

“1) İlk, yaşama evreninin, anlaşmaya yönelmiş eylemde bulunan öznelin kendi ortak durum tanımlamalarının temelinde yatan üç dünya ile ilişkisini açıklamak istiyorum. 2) İletişimsel eylemde bağlam olarak mevcut bir yaşama evreni kavramı, görüngübilimsel yaşama evreni çözümlemelerinin ışığında geliştirilecek ve Durkheim’in kolektif bilinç kavramıyla ilişkilendirilecektir. 3) Elbette bu kavram, empirik çözümlemede hiçbir sorunla karşılaşmadan kullanılamaz. ... yaşama evreni kavramları, öncelikle tarihsel olayların ve toplumsal ilişkilerin anlatsal betimlenişine dayanan gündelik yaşam kavramlarına dayanır. 4) İletişimsel eylemin, yapısal olarak farklılaşmış bir yaşama evreninin korunması için üstlendiği işlevlerin incelenişi, bu ufuktan uzaklaşır. Bu işlevler sayesinde yaşama evreninin rasyonelleştirilmesinin zorunlu koşullarıyla açıklanabilir. 5) Bu açıklama sırasında, toplumu yaşama evreniyle özdeşleştiren kuramsal yaklaşımların sınırlarına takılırız; bu yüzden,

⁷³ Habermas, *a.g.e.*, s.165.

toplumu eşzamanlı olarak dizge ve yaşama evreni biçiminde kavramayı öneriyorum.”⁷⁴

Habermas’ın açıklamak istediği bu beş farklı zemine kısaca yer verilebilir. Çünkü bu ayırım nihayetinde dizge ve yaşam dünyası ayrımı üzerinden Weber’e götürecek ve oradan da kamusal alana -bir yanıyla eleştirel şekilde- götürecektir.

Habermas öncelikle yaşam dünyasını ortak durum tanımlamaları temelinde yatan üç dünya ilişkisini tekrar gündeme getirir. Bunlar öznenin konuşma ya da iletişim ile bağıntı kurup ilişkiye girdiği dünya tipleridir. -yeniden düşüncecek olursak nesnel-toplumsal-öznel dünya- Aktör-dünya ilişkisi bu tipler üzerinden ilerlemektedir. Habermas’ın ifadesiyle;

“Bir özne nesnel bir dünyada ya yer alan ya da ortaya çıkarılabilen bir şeyle; bir kolektifin tüm üyeleri tarafından paylaşılan toplumsal dünyada zorunlu olduğu kabul edilen bir şeyle; ya da öteki aktörlerin, konuşucunun kendine özgü, ayrıcalıklı olarak ulaşabileceği öznel dünyaya ait saydıkları bir şeyle ilişkiye girebilir. Bu aktör-dünya ilişkileri anlaşmaya yönelmiş eylemin arı tiplerinde yeniden karşımıza çıkmış oluyor.”⁷⁵

O halde denilebilir ki aktör dünya ile üç yönden ilişkiye girer. Bunlar arasında öznenin kurduğu pragmatik ilişkiler ise yaşam dünyası tarafından çevrelenir. İletişimsel eylem de bu bağlamda, Habermas’a göre ortaklaşa yorum yapma sürecidir. Bu sürece katılanlar dünya ile -bahsettiğimiz- üç yönden ilişkiye girerek, göndermede bulunurlar. Çünkü burada asıl olan konuşan ve dinleyici olan aktörler ve onların kurduğu pragmatik ve pratik bağıntılardır. Dolayısıyla öznenin sözcesele olarak iletişimde bulunduğu her nokta aktör-dünya ilişkisi üzerinden anlaşılmalıdır. Aktör, dünyayla ilişkisinde farklı bağıntı dizgeleri kullanır. Bu dizgelerden yola çıkan Habermas, aktörün dünya ile doğrudan değil, dolaylı bir ilişki içerisinde olduğunu söyler. Özne tarafından kullanılan iletişimin geçerliliği, diğer bir özne tarafından itiraz edilme olasılığına göre şekillenir. Aktörün ortaya koyduğu şey, aslında karşıt durumuyla vardır. Öyleyse Habermas için iletişim yani konuşma ve yorumlama, karşıt durumu ile kendisini var eden ve kendini diğer öznelere dayatan durumundadır. Önemli olan benzerlik alanı oluşturmak değil, uzlaşmış ve bu

⁷⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.551-552.

⁷⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.552.

bakımdan dolayı yolla iletişimsel eyleme geçmiş farklı özneler çokluğunun bir aradalığını tesis etmektir. Habermas'ın ifadesiyle;

“İletişimsel eylemde, konu edinilen bir geçerlilik iddiasını onaylayan bir dinleyicinin, örtük olarak öne sürülen öteki geçerlilik iddialarını da kabul etmesi kuralı geçerlidir; aksi halde itirazını bildirmesi gerekir. Örneğin; bir dinleyici, bir önesürümün doğruluğunu kabul ettiğinde, ama aynı zamanda konuşucunun içtenliğinden ya da sözcüsünün normlara uygunluğundan kuşku duyduğunda, bir görüş birliği gerçekleşmez; aynı şey bir dinleyici bir buyruğun normatif geçerliliğini kabul edip, bu buyrukta sözcelenen isteğin ciddiyetine güvenmediği ya da emredilen eylemin varoluş önvarsayımlarından kuşkulandığı durumda da söz konusudur.”⁷⁶

Habermas'ın bu ifadeyle anlatmak istediği şey, güncel anlaşma durumunda gerekli olan ihtiyaca uygun olarak kişilerarası iletişimin oluştuğudur. Güncel ihtiyaçlarla şekillenen iletişim, özneler-arasıcı yaşam dünyasının da merkezidir. O halde denebilir ki özne, yaşam dünyası içerisinde değişken bir ufka sahiptir. İletişime katılanların ait oldukları yaşam dünyası, bir biçimde sürekli olarak devam eder. Ancak bu süreklilik aslında değişkenlik üzerine kurulan bir düzeni bizlere ifade eder.

Günlük yaşantısında aktör, diğer bir özne ile bağlantı kurduğunda, ortada olan farklılıkları sezgisel olarak anlar, ancak bunun sorunsal boyutunu rasyonel olarak kavramayabilir. Zaten bu kavranamayıştan doğan farklılıklar da yaşam dünyasının kendisidir. Buraya kadar olan yaşam dünyası kavramı temellendirmesini Habermas, Husserlci bir zeminde ve bilinç felsefesinin kavramları bağlamında yapmaya çalıştığını belirtir. Ancak eleştirel teorinin de bir düşünürü olan Habermas, yine tek başına bu yönlü açıklamayı yeterli bulmaz. Kendi ifadesiyle;

“Yaşama evreninin kültürel olarak aktarılmış ve dilsel olarak örgütlenmiş bir yorumlama kalıbı stoğuyla temsil edildiğini düşünebiliriz.”⁷⁷

Habermas'a göre yaşam dünyası içinde, öznelerin sözcülerinin birbiri tarafından algılama koşulu ele alınmadığında, fenomenolojik bir çerçeveye de ihtiyaç kalmaz. Çünkü yaşam dünyası alanı öznenin devinimleriyle vardır ve bu devinimleri sadece algılanma üzerinden tek taraflı açıklamak yetersizdir. Özne ve dünya arasındaki gönderme bağlamları daha çok şuna dayanır; -Habermas'ın ifadesiyle-

“... verili bir iletişimsel sözcü, dolaysız bağlam ve bu bağlamın yan anlamsal imlem ufku arasında yer alan imlem bağlamları olarak kavrayabilirler.

⁷⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.553.

⁷⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.556.

Gönderme bağlamının ise, dilsel olarak örgütlenmiş bir bilgi stoğunun unsurlarını arasındaki dilbilgisel olarak düzenlenmiş ilişkilere dayanır.”⁷⁸

Habermas’a göre nihayetinde yaşam dünyası kavramı salt biçimsel dünya kavramlarının dışında bir konuma sahiptir. -az önce açıklamasını yapmış olduğumuz- Bu konum ise, yaşam dünyasının kategorisel iskeletini oluşturur. Bu iskelet sayesinde konuşan özne ve dinleyen özne, ortak yaşama dünyasında, nesnel-toplumsal-öznel dünyalardaki herhangi bir şey üzerinden anlaşma imkanı bulurlar. Aktörler iletişimsel eylemde bulunurken ve uzlaşırken bunu yaşam dünyasının sınırları içerisinde yaparlar. Çünkü yorumcular ve dinleyiciler olarak herkes söz eylemleri temelinde yaşam dünyasına dahildir. Habermas’a göre bu türden bir yaşam dünyası, aktörlerin karşılaştığı ve özneler-arasıcılığın tesis edildiği aşkınsal bir mekandır. -Habermas’ın aşkınsaldan kastı Kantiyen tarzda numenal bir aşkınlık değildir.- Bu aşkınlık, öznelerin iletişiminden doğan ve bu iletişimin karşılığının gerçek dünyada bulunduğu iddiası üzerinden bir aşkınlıktır. Yani dilsel ve kültürel olanın üç dünya alanı üzerinden var olan pratik gerçeklikle örtüştüğü düşüncesidir.

Yaşam dünyasına iletişimsel eylemi yerleştiren Habermas’a göre eylem kavramı, durumlarla başa çıkma yöntemidir, devinimdir. Durumlarla başa çıkma yöntemi olarak eylemin iki farklı görünümü vardır; teleolojik görünüm ve iletişimsel görünüm. Burada ele alacağımız sadece iletişimsel görünümdür. Çünkü taraflar arasındaki genel uzlaşmayı sağlayan şey iletişimsel eylem üzerinden gösterecekleri başarı ya da başarısızlığa bağlıdır. Yaşam dünyasını deneyimleyen özne, bu çözümleme sürecinin son referans noktasıdır. Özneler-arasıcılığın merkezde olduğu yaşam dünyası tasarımı Habermas’a göre; hiç şüphesiz ki yine kültür tarafından çevrelenecek, Durkheimci kolektif bilince anlayışına kapı açacaktır. Habermas’ın ifadesiyle;

“... kültürel aktarımın tüm kapsamıyla ve yöntemli bir biçimde sınımadan geçirilebilmesi modern dünya anlamasının ayırt edici bir özelliğidir. Biçimsel dünya kavramlarının radikal bir biçimde farklılaşmasına henüz izin vermeyen merkezileşmiş dünya imgeleri, en azından çekirdek alanlarında bu aykırı deneyimlere karşı bağıştır. ‘Deneyimimin sorgulanamazlığının hızla büyümesi’(Schütz, Luckmann, Strukturen der Lebenswelt,1979 ss.33) şansı ne denli azsa, bu durum o denli daha çok geçerlidir. ... Ama normların kılavuzluğundaki etkileşimlerin deneyim alanında, meşru olarak düzenlenmiş

⁷⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.556-557.

kişilerarası ilişkilerin toplumsal dünyası yaşama evreninin muğlak geri planından ancak yavaş yavaş ayrılır.”⁷⁹

Kültürel aktarım ile birlikte kişilerarası ilişkilerin de değişkenlik gösterdiğini ifade eden Habermas, yaşam dünyası çözümlemesine devam ederken bu noktada Durkheim’a gelecektir.

Durkheim okumasında Habermas’ın muhatap alacağı kavram *kolektif bilinç* kavramıdır. Kolektif bilinç kavramı⁸⁰, üyelerin iç perspektifinden yeniden kurucu biçimde bir şeyleri betimleme çabasını içerir. Bu nedenle kavramın fenomenolojik yönden incelenmesi gerektiğini savunan Habermas’ın Durkheim okumasına bakıldığında -Habermas’ın gözünden- şunu görülür; Durkheim için yaşam dünyası kavramı farklılaşma sürecinin kendisidir. Kültürün, toplumun, kişilerin birbirinden ayrılması ve farklılaşmasıdır. Habermas bunları, yaşam dünyasının yapısal bileşenleri olarak ele almakta ve kolektif bilinci de bunlar üzerinden anlamaktadır.⁸¹ Habermas için bu bakış açısı üzerinden yaşam dünyası; kültürel olarak aktarılmış bir art alan bilgisi anlamını içerir. Bu nedenle de kültür ve dil, yaşam dünyasının bileşeni olmaktan ziyade kurucusudur denebilir. Kültürel yorumlama, anlatım ve değerlendirme kalıplarının ortak bir durum tanımı üzerinden ilerleyen ve dünya üzerindeki herhangi bir şey hakkında görüş birliği ortaya koymak isteyen etkileşim taraflarının içerisinde bulunduğu sınırlardır.⁸² Ancak tüm bu ortaklaşma eğilimine rağmen kültür ve dilin çaresiz kaldığı durumlar da vardır. Bu durumlarda özneler kendilerine ait bir direniş gösterirler. Habermas bu konuda şunu söyler;

“Normlar ve yaşantılar ikili bir statü alabilir -bir yanda toplumsal ya da öznel bir dünyanın bileşenleri, diğer yanda yaşama evreninin yapısal bileşenleri olabilirler. Yani normlar ve yaşantılar sadece, etkileşim taraflarının üzerinde anlaşıkıkları bir şey olarak ortaya çıkmayabilirler.”⁸³

Bu imkan dahilinde bakıldığında, Habermas’a göre eylemde bulunmanın döngüsel bir süreç haline geldiği görülecektir. Döngüsel süreç içindeki aktör, hem sorumluluğunu alabildiği eylemlerin başlatıcısıdır hem de içinde yer aldığı geleneklerin, kültürün tabi olduğu toplumsallaşma sürecinin de bir ürünüdür.

⁷⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.566.

⁸⁰ Durkheim’in kolektif bilinç kavramından, Habermas’ın okuması bağlamında bu başlığımızda kısaca bahsediyoruz. Kavramın detayına başka bir bölümümüzde incek olmakla birlikte, burada yine yaşam dünyası meselemize devam edeceğiz.

⁸¹ Habermas, *a.g.e.*, s.567.

⁸² Habermas, *a.g.e.*, s.567.

⁸³ Habermas, *a.g.e.*, s.567-568.

Bu noktaya kadar değerlendirmiş olduğumuz iletişim kuramsal yaşam dnyası kavramının gerek bilinç felsefesi açasından gerekse kültürel-dilsel açağan Habermas için ifade ettiği anlamı takip etmeye çalıştık. Ancak her yönden fenomenolojik yaşam dnyası kavramını araştıran Habermas, -ileride göreceğimiz- kamusal alan kavramının temeli olarak bu meseleyi ele aldığı için karşısına çıkabilecek sorunsallara da yer vermiştir. Çünkü yaşam dnyası kavramı aşkınsal anlamı olan ve kültür-dil bağlamında pratik yaşamın kendisini içeren bir yapıdır. Bu yönüyle yaşam dnyası kavramı özünde, içerisinde yaşayan öznelerin aralarındaki anlaşma süreçlerinin temelini oluşturan bağlamdır. Habermas'ın ifadesiyle;

“... iletişim kuramsal yaşama evreni kavramı, kuramsal amaçlar için doğrudan doğruya kullanılamaz, toplum bilimsel bir nesne alanının, yani nesnel dünya içinde, yorumbilgisel olarak ulaşılabilen, en geniş anlamda tarihsel ya da sosyokültürel olguların toplamını oluşturan bölgenin sınırlanması için uygun değildir. Bu iş için daha çok iletişimsel eylemde bulunanların kendilerini ve sözcelerini toplumsal uzamlarda ve tarihsel zamanlarda onun konumlandırmalarını ve tarihlendirmelerini sağlayan gündelik yaşamsal yaşama evreni kavramı daha uygundur.”⁸⁴

Görülüyor ki Habermas'a göre özneler, gündelik yaşam pratiğinde aslında sadece birbirleriyle yalnızca bir karşılaşma durumu içerisinde yer almazlar. Bu karşılaşmadan doğan anlatı durumları da önemlidir. Özneler-arası ortak anlatılar ya da karşıt anlatılar, Habermas'ın gündelik yaşam dnyasını oluştururlar. Habermas'ın anlatıdan kastı, nesnel ve kültür öğeleri üzerinde öznelerin betimlemelerinin toplamıdır. Böylelikle aktörler kendi anlatılarının temelinde, içerisinde yaşadıkları evreni ortak alan kılarlar ve doğal, pratik bir hale getirirler. Habermas konuyla ilgili olarak vardığı sonucu şöyle ifade eder;

“Demek ki gündelik yaşam kavramı nesnel dünya içinde, anlatılabilir olayların ya da tarihsel olguların bölgesini ayırır. Üstelik, anlatma pratiği sadece iş birliklerini koordine etmek zorunda olan üyelerin sıradan anlaşma gereksinimine hizmet etmekle kalmaz; bu pratiğin, iletişim katılımcısı olarak güncel rollerinde ait oldukları yaşama evrenine aidiyetlerini nesneleştirmek zorunda olan kişilerin önanlamaları açasından da bir işlevi vardır.”⁸⁵

Habermas anlatsal önerme fikrini, düşüncenin öncülerinden olan A.C. Danto'dan okumuştur. Anlatsal önerme ve söylemler ve bunun çözümlenmesi Habermas'a göre sosyokültürel olguların totaline gönderme yapan kavramlardır. Bu nedenle de bu kavramlar özne ve yaşam dnyası arasındaki pratik bir bağlantı

⁸⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.568-569.

⁸⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.569.

imkanıdır. Bu imkan aynı zamanda içerisinde kolektifliğin ve birey eylemlerinin imkanını da barındırır. Anlatsal betimleme ile bilişsel bir bağlantı dizgesi olarak yaşam dünyasından, gündelik yaşam kavramını ortaya koymada faydalanmış oluruz. Habermas'a göre anlatsal betimleme süreci, gündelik yaşam dünyasının sağlayıcısı olmakla kalmaz, aynı zamanda sezgisel bir sosyokültürel yaşam dünyasını da sunar. Anlatsal betimleme iç dünyaya gönderme yaparken, kuramsal betimleme de burada karşımıza, yaşam dünyasının yeniden üretilmesi olarak çıkar.⁸⁶ O halde burada şu soru aklımıza gelebilir; Gündelik yaşam dünyasını kuramsal açıdan yeniden üretmek mümkün müdür?

Habermas bu sorunun yanıtını; dilin işlevlerine işaret ederek verecektir. Özellikle iletişimsel eylem temelinde; gelenek, kültür, toplum, özneler-aracılık gibi kavramlar üzerinden gider. Toplumsallaştırma görünümü üzerinden iletişimsel eylem yine ön planda olacaktır. Toplumsal bütünleştirme ve yeniden üretim yaşam dünyasının yapısal bileşenleri olan kültür, toplum ve kişilere karşılık düşer.⁸⁷ Dolayısıyla toplum, kültür ve kişi denince akıllara yeniden üretimi getirir. Habermas da -ileride göreceğimiz- kamusal alanı tesis ederken bu alanı, bir yeniden üretim alanı olarak görür. Bu alan, kişilerin içsel ve dışsal ihtiyaçlarına cevap aradığı ve bu gereksinimler üzerinden yeniden üretimin sağlandığı bir bağıntılar çokluğu alanıdır. O halde Habermas'a göre iletişimsel eylemin sadece anlaşma sürecinden ibaret olmadığı açıktır. Habermas'ın ifadesiyle;

“İletişimsel eylemler sadece, kültürel bilginin ‘dünya üzerinde bir sınanmaya’ tabi tutuldukları yorumlama süreçlerin değildirlir; aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve toplumsallaştırma süreçleri anlamına gelirler. Bu sırada yaşam evreni bütünüyle başka bir biçimde ‘sınanır’: Bu sınamalar, doğrudan doğruya, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına, yani rasyonellik ölçütlerine göre değil, tersine üyelerin dayanışması ve toplumsallaştırılmış bireyin kimliği konulmuş ölçütlere göre ölçülür.”⁸⁸

Kuramsallaşma üzerinden değerlendirdiğimiz iletişimsel eylem; Habermas'a göre toplumsal olarak bütünleşmiş öznelerin, aslında yaşam dünyasını oluşturan yapıdır. Burada özellikle toplumdan meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkiler yoluyla, bütünleşmiş yapının haklarının belirlenebileceğini ve yapısal bileşenlerini görebileceğimizi anlıyoruz. Özetle; yaşam dünyası kavramı özneler aracılığıyla

⁸⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.570.

⁸⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.571.

⁸⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.572-573.

karmaşık, dolaylı bağıntıların oluştuğu ve özneler-arasiciliğın anlatsal koşullarına bağılı olarak gelişen, kültür-dil aracılığıyla etkinleşen, doğal normatif yapıya tâbi olan, toplumsal bütünleşme ile yeniden üretim sürecine katılan, hem fenomenolojik hem de kuramsal yapısıyla nihayetinde pratiğe işaret eden, farklılıkların bir aradallığını temsil eden kolektif bir alandır.

3.1.1.Yaşam Dünyasının Rasyonelleşmesi ve Toplumla Özdeşleşmesi

Yaşam dünyası kavramını yeniden üretim süreci olarak nitelendiren Habermas, bu sürecin devamlılık imkanını rasyonelleşmede bulur. Aynı gidişat anlamsal boyut için de geçerlidir. Bu, kültürel yeniden üretimin kendisidir. Rasyonelleşme, geleneğın sürekliliğı ve bilginin gündelik yaşam pratiğı içerisinde tutarlı oluşunu da güvence altına alır. Dolayısıyla özneler hem mevcut geleneğe hem de yenilenen bilgi dünyasına ayak uydururken aslında yeniden üretim sürecine de aktif olarak dahil olurlar. Bu nedenle süreklilik ve tutarlılık Habermas için önemli kavramlardır. Süreklilik ve tutarlılık, yaşam dünyasının devamlılığını ve güncelliğini sağlayan ilkelerdir. Bunu sağlayan ise Habermas'a göre rasyonalite olacaktır. Çünkü rasyonalite, karşılaşacağımız anlam karmaşalarında ya da yeniden üretimin doğal aksaklıkları olduğunda durumu kontrol altında tutar. Kontrol altında olmadığı durumlarda ise; pratikte karşımıza meşruluk sorunu ve yönlenim problemi çıkacaktır. Böyle olduğunda ise Habermas'a göre aktörler yeni durumlarla ortaya çıkan anlaşma gereksinimlerini artık kültürel faktörler üzerinden karşılayamazlar. Dolayısıyla elinde olan şemalar yetersiz kalır ve anlamsal kaynaklar azalır. Hal böyle iken yaşam dünyasının toplumsal bütünleşmesini nasıl sağlamış oluruz? Toplumsal bütünleşmeyi Habermas, mevcut dünya durumuna yapılacak eklemlemeler ile sağlar. Yani eylemlerin doğal normlar ile düzenlenmesi ve özneler-arasicı ilişkiler yoluyla koordine edilmesi şeklinde olur. Çünkü Habermas için önemli olan gündelik yaşam pratiğinin yeterli ölçüde sürekliliğini sağlamaktır. Tabi ki sürekliliğın sağlanmasında vazgeçilemez olan unsur grup üyelerinin yani aktörlerin dayanışmasıdır.⁸⁹ Dayanışmayı sağlamak için de asgari düzeyde anlamsal ortaklığı ve anlaşmayı tesis etmek gerekir. Habermas bu noktadan itibaren, yaşam dünyasını toplumsal

⁸⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.574.

bütünleşme ve ortaklaşmayı sağlamak amacı üzerinden nitelendirecek ve kamusal alan düzlemine doğru sosyolojik çözümlerle yoluna devam eder.

Toplumsal dayanışmada yaşanabilecek problemler Habermas'a göre özne-yaşam dünyası arasında kurulmuş olan üç dünya bağıntısında da aksaklıklara sebep olacaktır. Üç dünya bağıntısı arasında nesnel dünya bağıntısında yaşanacak problem, anlam yetersizliğini beraberinde getirir. Dış dünyaya ve ortak alana ait sözceleri kısıtlar ve uzlaşma mevzusunda yapay normların oluşmasına sebebiyet verir. Sosyal dünya üzerinden yaşanacak anlaşmazlıklar ise, toplumsal dayanışma kaynağını azaltır ve uzlaşma imkanını daha da yok eder. Benzerliklerin dünyası kendi normlarıyla karşımıza dikilir. Son olarak; öznel dünyada yaşanacak sıkıntılar da ben-gücünün kaynağını azaltır ve özne, aktör olarak aktif rol alamaz hale gelir. O halde sonraki kuşaklar ve toplumlar için, genelleştirilmiş eylem yeteneklerinin edinilmesi, bireysel yaşam öykülerinin ve kolektif yaşam biçiminin onaylanması gerekir. Bu gerekliliği sağlayacak şey ise kişilik dizgesi kimliğini etkinleştirmiş olmaktadır. Habermas'ın ifadesiyle;

“Toplum, sosyal açıdan, bir yaşama evreni içinde verili koordinasyon gereksiniminin karşılanabileceği ölçüde bütünleşmiş ise, bütünleşme sürecinin, öteki iki bileşenin varlığını sürdürmesi için katkıları, bir yanda bireylerin meşru olarak düzenlenmiş toplumsal aidiyetlerinde, öte yanda ahlaksal yükümlülüklerde ya da zorunluluklarda yer alırlar. ... Son olarak, kişilik dizgeleri, yaşama evrenlerinde ortaya çıkan durumlarla gerçeğe uygun bir biçimde başa çıkabilen sabit bir kimlik oluşturmuşlarsa, toplumsallaşma süreçlerinin öteki iki bileşenin varlığını sürdürmesi için katkıları, bir yanda yorumlama başarımlarında ve öte yanda normlara uygun eylemler için güdülenimlerde yer alırlar.”⁹⁰

O halde denebilir ki özne ve yaşam dünyası arasında kurulmuş üç dünya bağıntısı, tek tek yeniden üretime katılan dünyalar olarak var olacaktır. Bilginin rasyonelliği olarak nesnel dünya, üyelerin dayanışması olarak sosyal/toplumsal dünya, öznenin sorumluluk sahibi olması olarak öznel dünya... Dünya bağıntılarının bahsettiğimiz işlevlerine baktığımızda anlaşmaya yönlenmiş eylemin yeniden üretimi için karşılaştığı süreçleri de özgünleştirmiş oluruz. Kısaca; üç dünya bağıntısı tek tek de olsa, birlikte de olsa bütünleşmiş toplumun sağlayıcısı olarak karşımıza çıkar. Bunu da yine dil ve kültür üzerinden yapar. Özellikle dilin sağladığı iletişim konusuna buradan itibaren daha da önem kazanır. Habermas'ın ifadesiyle;

⁹⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.575.

“... yaşama evreni kavramını iletişim kuramsal olarak ortaya koyduğumuz anda, bu kavramın yardımıyla herhangi bir topluma yaklaşma niyeti artık sıradan bir niyet olmaktan çıkar. Bu durumda, yaşama evreni kavramının genel, kültürleri ve dönemleri aşan geçerliliği olduğunu kanıtlama yükü, tamamlayıcı bir kavram olan ‘iletişimsel eylem’ kavramından geçer.”⁹¹

Habermas’a göre dilsel olan aynı zamanda iletişimsel eyleme dahil olandır, denebilir. Habermas’ın dilsel ve rasyonel olana vurgu yapıyor olmasının temel amacı, yaşam dünyasının yapısal bileşenlerini yeniden üretime dahil etmek ve bunu tamamlayıcı olan iletişimsel eylemi işin içine katmaktır. Uzlaşma temelinde güçlenen iletişimsel eylem ise, kamusal alanı tesis edecek en büyük bileşendir.

Yaşam dünyasının nasıl rasyonelleşeceği sorusu burada aklımıza gelen ilk meseledir. Habermas bu soruyu yanıtlamak için, üç düşünceyi dizgeselleştirmek ister; -bu dizgeleri oluşturmak için özellikle muhatap aldığı Mead ve Durkheim’dan faydalanır-

“a) Yaşama evreninin yapısal farklılaşmaları; kültür ve toplum ilişkisinde, kurumlar dizgesinin dünya imgeleriyle bağının giderek kopmasıdır. Bu kopma, kişilerarası ve toplum-kişilik ilişkisinde olumsuzluğun sağlanmasında da görülür. b) Biçim ve içeriğin ayrılması; kültür-toplum-kişilik farklılaşmasının bir sonucu olarak görülür. Kişilik dizgesi düzleminde, toplumsallaşma sürecinde edinilen bilişsel yapılar, önceleri ‘somut düşünce’ içinde bütünleştikleri kültürel bilgi içeriklerinden gitgide güçlü bir biçimde uzaklaşmıştır. c) Simgesel yeniden üretimin düşünsemeli olması; yaşama evreninin yapısal farklılaşmasına yani yeniden üretim süreçlerinin işlevsel bir özgülleşmesine karşılık düşer. Modern toplumlarda özgül kültürel aktarım, toplumsal bütünleşme dizgeleri ile oluşur.”⁹²

Habermas’a göre, değişik görünüşler üzerinden tanımlanan yaşam dünyasının rasyonelleşmesi sürecinde oluşabilecek problemleri dizge ayrımı üzerinden belirlemek ve çözümü noktasında -burada onlardan ayrılarak- iletişimsel eyleme yönelmek önemli bir gidişattır. Dizge ayrımı -ileride göreceğimiz gibi- temelinde toplumsal bütünleşmeyi rasyonel bir biçimde sağlamak ister.

Habermas’ın okumasına göre Durkheim, dizge farklılıklarını ortaya koymada ve bunlar toplumsal bütünleşmenin biçim değişikliğine bağıntılandırmada başarılı değildir. Habermas’a göre; ‘organik dayanışma’ kavramı ile Durkheim rasyonelleşmiş yaşam dünyasının içinde normal toplumsal bütünleşme biçiminin varlığına işaret eder. Yani organik dayanışma, yaşam dünyasının simgesel yapıları

⁹¹ Habermas, *a.g.e.*, s.576-577.

⁹² Habermas, *a.g.e.*, s.578-579.

içerinde yer almaktadır. Yaşam dünyasında meydana gelen deformasyonları gidermede, söyleşme görüngülerini çözümleme ön planda olacaktır.

Habermas, Fransız Devrimi ile gelen karşı-Aydınlanmanın, post-modernizm üzerinden şekillendiğini belirtir. Moderniteye yapılan eleştirilerin çok yönlü olduğu, ancak tek bir ortak noktada buluştuklarına da dikkat çeker; bu eleştiriler, yabancılaşma, anomi, anlam yitimi ve burjuvanın yaşam dünyasının rasyonelleşmesine dayandırılabilmesi düşüncesi üzerinde ortaklaşırlar. Geriye dönük olarak yapılan, -özellikle- burjuva toplumunun Marksist eleştirisi, maddi olarak yeniden üretim koşulları üzerinden şekillenmekte ve üretim ilişkileri kapsamında materyalist bir geçişi muhatap almaktadır. Dolayısıyla burada artık yaşam dünyasından daha kapsayıcı bir alana ihtiyaç vardır.-bu ileride ele alacağımız kamusal alandır- Bu alanın sağlanmasında Habermas'ın kendisine seçeceği yön, ne toplumla bütünleşen ne de dizgesel bağlamlara indirgenen düşünce olacaktır.⁹³ Habermas'ın ifade ettiği üzere;

“... dizge kuramsal perspektif, yaşam dünyasının rasyonelleşmesinin, dizgenin varlığını tanımlayan yapı kalıplarının doğrusallaştırılmış bir varyasyonuna götürdüğü kabulüyle görelileştirilecektir.”⁹⁴

Görelilik yani olumsuzluk burada önemsenmesi gereken diğer bir kavramdır. Toplum içerisindeki rasyonel bütünleşmeyi sağlayacak olan yine olumsuzluğun imkanı olacaktır. Çünkü Habermas'a göre, toplumsal yaşam dünyası iletişimsel olarak kurulmuş bir iş birliği ağıdır. İş birliği ağının kurulması ise olumsuzluğun göz önünde bulundurulduğu rasyonel iletişim ağı ile mümkün olacaktır. Bu mümkünlük, beraberinde ortak kültürel geleneğin kurucusu olan özneler tarafında da genişleme imkanını getirecektir.

Habermas'a göre toplumsal bütünleşme meselesini tamamen sosyal bütünleşme olarak kavradığımızda, iletişimsel eylemi ve toplumsal yaşam dünyası kavramlarını ele almış oluruz. Dolayısıyla bu kavrama şekli de toplumun yeniden üretimi ile yaşam dünyasının simgesel yapı sürekliliğinin eşitliğini bizlere gösterecektir. Simgesel yapılar üzerinden karşılaşacağımız sınırlar, öznenin hermeneutiğine içkin olarak devam eder. Diğer yandan toplumsal bütünleşmeyi

⁹³ Habermas, *a.g.e.*, s.580-581.

⁹⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.581.

dizge bütünleşmesi olarak ele aldığımızda toplumu kendi kendisine yöneten bir bağlamı incelemiş oluruz. Burada sınırı koyan, öznenin dış perspektifidir. Bu da dizge ve eylemler arasındaki yorumsal bağ problemini ortaya çıkartacaktır. Anlayacağımız üzere Habermas için sosyal bütünleşme, üzerinde anlaşılabilir eylemler, dizgesel bütünleşme ise üzerinde anlaşılabilir, farklı eylemler olarak karşımıza çıkar. Habermas bu nedenle yaşam dünyası ve dizge ayrımını net olarak yapmak ve böylelikle yeniden üretimin iç mantığı ile dışarıdan sınır koruyuculuk yapan dizgeyi de ayırmak ister. Kısaca Habermas'ın ifadesiyle;

“Dizgenin evrimi, bir toplumun yönetme kapasitesinin artırılmasıyla ölçülür; öte yandan kültürün, toplumun ve kişiliğin birbirlerinden ayrılması simgesel olarak yapılmış bir yaşama evreninin gelişme düzeyini de gösterir.”⁹⁵

Buradan itibaren Habermas toplum kavramını, sosyokültürel yaşam dünyasının varlığını devam ettirebilmesi için gerekli dizgesel koşulların sağlayıcısı olarak ele alacaktır.

3.1.2. Genel Anlamıyla Yaşam Dünyası ve Dizge Ayrımı

Yaşam dünyasının bileşenlerini ve aktörleri göz önünde bulundurduğumuzda Habermas'a göre toplum bütünleşmesi dizge ve onun alt dizgeleri ile şekillenir. Dizgeler [sistem], yaşam dünyasının sürekli değişen mekanizmaları olmakla birlikte aynı zamanda toplum içerisindeki bütünleşmeyi sağlayan ve bunun için kurduğu bağıntılar bakımından aktörler tarafından içselleştirilen yapılardır. Toplumu oluşturan ve yaşam dünyasını bir bütün kılan yapıların tamamı aslında Habermas'a göre dizgesel ve içselleşmiş mekanizmalardır. Dizgeler yapısal olarak sürekli değişken ve farklılaşan bağıntılar çokluğu olsa da, aktörden ve aktörlerin yarattığı toplumsal biçimlerden bağımsız olamazlar. Yaşam dünyası, kendisini bütünleyen bu dizgeleri korumak için iletişim kuramsal bir yaklaşım ve eğilim sergiler. Habermas'ın ifadesiyle ekleyecek olursak;

“Ayrıca yaşam dünyasının dizge kuramsal olarak nesneleştirilmesini gerekli kılan nesnel koşullar da toplumsal evrimin akışı içinde ortaya çıkarlar. Bu süreç, zaten dizge perspektifi içinde devinmeyen bir açıklamayı da gerektirir.”⁹⁶

⁹⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.585.

⁹⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.586.

Habermas'ın bu noktada toplumsal evrimden anladığı, ikinci dereceden dizge farklılaşmasıdır. İlk dizge farklılıkları pratik yaşama sonucu oluşan değişimlerden meydana gelirken, ikinci dereceden değişim ise toplumun yapısı bakımından kökten yaşanan değişimlerdir. Habermas'ın ifadesiyle;

“... dizge ve yaşam dünyası, birinin karmaşıklığının ve diğerinin rasyonelliğinin artmasıyla birlikte sadece her biri dizge ve yaşam dünyası olarak farklılaşmakla kalmaz, aynı zamanda birbirlerinden de farklılaşırlar.”⁹⁷

Habermas özellikle kabile toplumundan modern topluma geçişi; toplumsal evrimden anladığı şeyi ve dizge-yaşam dünyası arasındaki farklılaşma sürecine işaret etmek için ele alır. Kendi ifadesiyle;

“Göreceğimiz gibi modern toplumlar, özerkleşmiş örgütlenmelerin, dilden arındırılmış iletişim araçları üzerinden birbirleriyle bağlantı içinde oldukları bir dizge farklılaşması düzlemine erişirler. Dizgesel mekanizmalar normlarla ve değerlerle bağlantısı büyük ölçüde kesilmiş bir toplumsal ilişkiyi, yani Weber'in tanıladığı gibi, ahlaksal-pratik temellerinden bağımsızlaşmış, amaçsal, rasyonel, iktisadi ve yönetim eyleminin altdizgelerini yönetirler.”⁹⁸

Habermas'a göre yaşam dünyası aslında toplum dizgesini de içinde barındıran ve altdizgeleri yöneten, koruyan bir yapıdır. Dizgesel mekanizmaların varlığı ve çokluğu, yaşam dünyasını sağlamlaştıran ve kurumsallaştıran yapılardır. Bu bağlamda modern topluma geldiğimizde; dizgesel bağıntılar normatif yapılar biçiminde nesneleşirler. Çünkü modern toplumda artık yaşam dünyası anlayışı değişmiş, toplumu bütünsel kılan özellikler yani dizgeler farklılaşmıştır. İşte tam da bu farklılaşmaya imkan sağlamak bakımından dizgeler özgür, ama yarattıkları toplum bütünlüğüne de o denli bağlı olmalıdır. Değişen toplumun yapısına uygun olarak aktörlerin konumunun değişmesi ve altdizgelerin şekillenmesi yine toplum biçiminin değişmesi ile oluşmuştur.

Habermas, örgütlenme hareketi bağlamında modern toplum dizgelerine ayrı bir önem atfeder. Kabile toplumlarına göre modern toplumlar, Habermas'ın başından beri aradığı politik örgütlenme ve pratik eylem yapısını içinde barındıran toplumlardır. Modern toplum dizgeleri, eylem durumlarını temsil ettikleri için, kabile toplum dizgelerinden farklıdır. Eylem ve örgütlenme dinamiklerini içinde barındıran modern toplumlarda, dizge ve yaşam dünyasının kopmasına kadar uzanan bir

⁹⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.586-587.

⁹⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.587.

mekanizma karşımıza çıkabilir. Ancak Habermas, yaşam dünyası ve modern toplum dizgelerini kendi içinde dönüştürmeyi, kopartmaya tercih eder. Habermas bu iki durumu kopartmak yerine; dizgenin karmaşıklığı ile rasyonelleşen yaşam dünyası arasındaki bağıntıyı kurmak ve belirlemek ister. Belirlemesini genel anlamıyla şu iki tespit üzerinden yapar; 1) kabile toplumlarının sosyokültürel yaşama evrenlerini, kendi kendini yöneten dizgeler olarak, 2) rasyonelleşen yaşam dünyasının modern toplumda anlaşmaya yönlenmiş eylemler bütünü olarak ve değişen dizgeler olarak algılanmasını inceler.⁹⁹ Bunun neticesinde ise dizgeler ve altdizgeler Habermas için yeniden üretimin içinde olan sistemi ayakta tutan bağıntıları ifade eder. Bu anlam içerisinde Habermas'a göre önemli olan, rasyonel anlaşmaya yönlenmiş eylemdir. Çünkü modern toplumlarda yaşam dünyasını kuracak ve kamusal alanın yeniden inşasına imkan tanıyacak olan yol da budur. Özellikleri döneme göre değişse bile unutulmaması gereken şey, bu dizgelerin işlevleridir. Mesela, arkaik toplumlardaki akrabalık dizgesinin gördüğü bir arada tutucu işlev, modern toplumlarda fayda dizgesinin işlevi ile benzerdir. Habermas burada kendi ifadesiyle örneklemede bulunur;

“Takas ilişkileri, akrabalık ilişkileri erk ilişkileri üzerinden oluşan tabakalaşma kabile toplumlarının düzenleyicisi, belirleyicisidir. Böyle bir yapı içerisinde dizgenin varlığını sürdürmesi için, ... eylem etkilerinin işlevsel açıdan zorunlu düzenlemelerinin çerçeve koşullarını güvencelemesi gerekir. ... Dizgesel mekanizmalar akrabalık dizgesi gibi önceden verili dizgelere bağlı kaldıkları sürece bu güvenceyi oluştururlar.”¹⁰⁰

Gördüğümüz üzere kabile toplumları yapısını önceden verili yani köktenci düzenden almaktadırlar. Ancak mesele bu mekanizmaların yönetimine geldiğinde Habermas kendi Parsons okuması üzerinden simgesel olarak genelleştirilmiş iletişim aracına örnek vererek ekler;

“bu araç kendine uygun toplumsal yapıyı, birbirleriyle bütünleyicilik ilişkisinde olan piyasa ekonomisi ve modern yönetim altdizgelerinde bulur.”¹⁰¹

O halde Habermas'ın burada göstermek istediği şey aslında geçiş sürecine bağlı olarak yaşanan değişimler ve değişimlerin neticeleridir. Kabile toplumunda otoritesini takas-akrabalık-erk ilişkilerinden alan dizgeler, modern topluma geldiğimizde otoritesini hukuksal araç-siyasal erk ilişkilerinden alır. Böylelikle hem

⁹⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.588.

¹⁰⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.599.

¹⁰¹ Habermas, *a.g.e.*, s.599.

toplumsal bütünleşme bağintılarında hem de bunları sağlayan dizgelerde evrimsel farklılaşmaları görmüş oluruz. Bu farklılaşma, beraberinde devletleşmiş toplum yapısını da getirmektedir. Devletleşmiş toplumda ise düzen, takas ilişkileri üzerinden değil, meta ilişkileri üzerinden kurulur. Dolayısıyla modern dönemde önemi artan para, devleti bazında örgütlenmeyi oluşturan bir altdizge olarak karşımıza çıkar.

Toplumsal bütünleşme üzerinden genel anlamıyla gördüğümüz bu değişimler dizge mekanizmalarını da farklılaştırmıştır. Takas-erk ilişkileri bağlamında tabakalaşma ve parçalı yapı olarak karşımıza çıkan dizgesel mekanizmalar yerini, devlet biçiminde örgütlenme ve yönetme araçlarına bırakmıştır. Diğer bir deyişle; - eşitlikçi ya da hiyerarşik- kabile toplumlarından, ekonomik bazda yapılanan sınıflı topluma ve siyasal olarak tabakalaşmış sınıflı topluma geçiş gerçekleşmiştir.¹⁰² Gördüğümüz üzere arkaik toplumdan modern toplum geçişte farklılaşan dizge mekanizmalarını ele almakla Habermas, esas ulaşmak istediği meseleye doğru rotasını çevirmiştir; toplum biçimleri ile değişen dizgeler ve bunun sonucunda ulaşılan modern toplumda kamusal alan.

Habermas bu noktaya kadar toplumsal evrimi dizge karmaşıklığının artırılması olarak ele almıştır. Buna göre; toplum dizgeleri karmaşıktıkça yaşama dünyası da yerleşir. Böylesine farklılaşmış bir toplum dizgesinde ise yaşam dünyası artık bir altdizge olarak daralır.”¹⁰³ Bu ilerleme Habermas’a göre yaşam dünyasının rasyonelleşmesi anlamına gelir. Rasyonelleşen yaşam dünyasında iletişimsel eylem de tikel değer yöneliminden özerkleşir ve anlaşmaya yönlenmiş eylemi niteler. Böylelikle uzlaşmaya ve anlaşma yönlenmiş eylemlerde olduğu gibi dizgesel ve toplumsal bütünleşmenin de ayrıştığı durumlar karşımıza çıkar. Rasyonelleşmiş yaşam dünyası, yeniden üretim ilişkileri etrafında kendini kuran bir düzen olarak var olur. Yönetim araçlarının farklılaşmasıyla değişen altdizgeler ve dizgesel mekanizmalar, normatif olmayan ve yalnızca kendi yapılarına özgü yeni toplumsal yapıları oluştururlar. Bu yeni yapısal oluşumlar, iletişimsel gündelik yaşam pratiğine bağlı kalarak modern dönemde burjuva kökenli hukuksal toplum düzenini de öncelerler. Habermas’ın ifadesiyle;

¹⁰² Habermas, *a.g.e.*, s.600.

¹⁰³ Habermas, *a.g.e.*, s.606-607.

“Para ya da erk gibi yönetme mekanizmalarını yaşama evreni içinde sağlamlaştıran kurumlar, ya yaşama evreninin biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları üzerinde etkide bulunmasını ya da ters yönde, dizgenin iletişimsel olarak yapılanmış eylem bağlamlarına etkide bulunmasını kanalize ederler... Böylelikle dolayımılaştırılan zemin işlevi görürler.”¹⁰⁴

Habermas, toplum biçimleri, rasyonelleşmiş yaşam dünyası üzerinden durumu ortaya koyarken amacı aslında, kamusal alana ulaşmak ve onu yeniden inşa etmektir.

Son olarak; yaşam dünyasının teknikleştirilmesinde aktörlerin kendi eylem ve anlam bağıntılarının elinden alınması olarak moderniteye bakışın dikkate değer olduğunu belirten Habermas; bu noktadan itibaren -kamusal alanı kurmada bizim ele alacağımız son adımına- tartışmacı toplum yapısına ve iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanları meselesine ilerler.

3.2. ‘MODERN’ BİR YAŞAM DÜNYASI TASARIMI: KAMUSAL ALAN

Habermas temel olarak başından beri anlatmaya çalıştığımız yaşam dünyası kavramını, aslında yeniden kurulacak bir kamusal alanın zemini olarak tesis etmek ister. Çünkü Habermas’a göre; iletişimsel etkileşimin yer aldığı toplumsal yaşam alanı olan ‘kamusal alan’ fikri, eleştirel bir toplum teorisi ve demokratik politika pratiği açısından vazgeçilmez bir önemdedir.¹⁰⁵ Tesis etmek istediği kamusal alanda Habermas’ın temel amacı, modernite ile birlikte yıkılan ortak dünya idesini yeniden oluşturmaktır. Bunu yaparken izleyeceği yol rasyonel iletişimsel eylem kuramı olacaktır. Habermas modernite sonrasında yeni bir kamusal alan kurma meselesinde özellikle burjuva kamusal alanını ele alacaktır. Çünkü burjuva kamusal alanının diyalektiği Habermas için önemli bir toplumsal yapı olarak karşımıza çıkacaktır. Habermas’ın ifadesiyle;

“Mahrem alanın ve kamusal alanın kendileri hakkındaki tasavvurlarına damga vuran ve öznel ve kendini gerçekleştirme, rasyonel kanaat ve irade oluşumu, kişisel ve siyasal geleceğin, belirleme gibi anahtar kavramlarda ifadesini bulan burjuva hümanizminin idealleri anayasal devletin kurumlarına öylesine nüfuz etmişlerdir ki, ütopyik bir potansiyel olarak, bu [idealleri] aynı zamanda tekzip eden anayasa gerçekliğini bile aşarlar. Tarihsel gelişimin dinamiği, fikir ile gerçeklik arasındaki bu gerilimden beslenmelidir.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.620.

¹⁰⁵ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, s.50.

¹⁰⁶ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s.38.

Burada Habermas özellikle ideal olan ile gerçekliğin buluşma noktası olarak kamusal alana işaret eder. Aslında ortak dünya idesinin kurulması da tam olarak bu buluşmayı kucaklayan bir alanı var edecektir. Burada en önemli unsur şüphesiz ki rasyonel iletişimsel eylem olacaktır. Rasyonel iletişimsel eylem, gündelik yaşantıdaki iletişim pratiğini sağlayan bir eylem türüdür. İletişimsel eylem, rasyonelliği vurgularken düzen kurucu rolünü de üstlenen yapıdır. Aynı zamanda yine, toplumsal rasyonelleşmeyi sağlayan, kültürü genişleten, modern toplumun getirdiği artıları ve eksileri dengeleyen bir zemine sahiptir. Dolayısıyla iletişimsel eylem, yeniden inşacı bir sosyalbilimin de önünü açacaktır.¹⁰⁷ Habermas da yeniden inşacı karakteri ile ele aldığı iletişimsel eylemi, kamusal alan tasarımını oluşturmada kritik bir bağlam olarak kullanacaktır.

Yeniden inşa sürecinde Habermas'ın müzakereci bir kamusal alanın peşinde olduğunu görürüz. En başından beri meseleye yaşam dünyasını kurma ile yaklaşan Habermas'a göre kamusal alanın tesisi sayesinde, ortak dünya idesinin yeniden kurulma çabası nihayete erecektir. Toplumun bütünselliği bu noktada artık toplumun kendi kendisini örgütlemesi olarak karşımıza çıkar. Habermas'ın ifadesiyle meseleye şu şekilde yön vermek faydalı olacaktır;

“Kamusal alan tartışılmaya başlandığı zamandan bugüne kadar özel alandan ve devlet alanından ayrı bir alan olarak ortaya konulmak istenmiştir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi, özel alanın merkezi olarak kabul edilen ailenin ekonomik, siyasi, sosyolojik ve eğitim alanlarındaki fonksiyonlarının birçoğunu zaman içerisinde yitirmesi, bunların kamusal yaşamın kurumlarına terk etmesidir.”¹⁰⁸

Özel alan ve kamusal alan ayrımını yaparken aile üzerinden giden Habermas'a göre, ailenin dışında kalan ve öznenin ötekiyle iletişime geçtiği yer kamusal alandır. Bu alanda sosyalleşmiş bireyler, iletişimsel eylemde buldukları ölçüde uzlaşırlar ve örgütlenerek kamusal alanı politik ve aktif kılarlar. Habermas'ın ifadesiyle bu noktadan itibaren;

“... praksis felsefesinin, yabancılaşma ve nesnelleştirilmiş özsel kuvvetlerin temellükü ile ilgili tasavvurlarına veda ediyoruz.”¹⁰⁹

¹⁰⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.39.

¹⁰⁸ Turan, Erol, Aydilek, Emre, "Modernite ve Postmodernite Ekseninde Kamusal Yaşamın Dönüşümü", 21.Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi, Cilt: 6, Sayı:17, 2017, s.283-284.

¹⁰⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.41.

Habermas'a göre artık bunlar yerine; dayanışma, bir aradalık, iletişim, etkileşim, eylem gibi kavramlar ön plandadır. Tüm bunlarla birlikte yurttaşlardan oluşan kamusal düzen kendini göstermeye başlar. Habermas'ın yurttaşlık kavramından anladığı, ortak bilince dahil değildir. Yurttaşların bir arada olmasıyla oluşturdukları yapı, ortak iradeyi temsil eden en güçlü örgütlenmedir. Habermas bunun için 'politik kamu' kavramını kullanır ve Antik Yunan'dan moderniteye kadar tüm incelemelerinde kamusal alanın politik bir yapı olduğunu ve bütünüyle de öyle anlaşılması gerektiğine kanaat getirir. Özellikle moderniteyle birlikte meta sahipleri çevresinde oluşan burjuva kamusal alanını ayrıca inceler. Oysa onun inşa etmek istediği model tamamıyla yurttaşları çevreleyen bir alandır. Bu alanın en büyük koşulu rasyonel iletişimsel eylemi içerisinde barındırıyor olmasıdır. Çünkü ancak bu imkanı barındıran bir alan müzakereci bir yapı sunabilir ve bunu demokratik zeminde oluşturabilir. Habermas'ın ifadesiyle;

“Müzakereci bir demokrasi düşüncesi, bir araya 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.”¹¹⁰

Habermas demokrasi kavramının, kamusal iletişim içerisinde tartışmacı bir zemine olanak vereceğinden bahseder. Normları oluşturma süreçleriyle ilgili olarak demokrasi kavramı, kamusal iletişim içerisinde önemli bir role sahiptir. Aynı zamanda siyasal olan da bu demokratik zeminde anlaşılmalıdır. Çünkü zeminde var olan iletişimsel eylem, uzlaşmaya, problem çözmeye ve müzakere etmeye yönelik bir yapıdadır. O halde denebilir ki Habermas'a göre iletişimsel eylem, demokratik çerçeveyi oluşturan, politik örgütlenmelere olanak sağlayan bir eylem alanıdır. Bu noktada önemli olan da ortak irade ve karar kısmıdır. Böylelikle Habermas sosyal bir hukuk devletini, politik bir kamusal alanın sağladığı imkan olarak görmektedir.

Habermas bahsettiğimiz biçimde kamusal alanı inşa ederken özellikle burjuva kamusal alanından hareket ederek, çağdaş döneme kadar uzanmıştır. Sivil toplumun yeniden keşfi olarak gördüğü kamusal alanı, tüm değişim ve dinamiklere rağmen

¹¹⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.43-44.

kurmak ister.¹¹¹ Habermas süreçte karşısına çıkan farklılaşmış ve ayrılmış yaşam dünyasına işaret eder. Bireylerin moderniteyle birlikte ayrıştığını, ihtiyaçların değiştiğini, geleneğin geçerliliği üzerindeki etkisinin azaldığını kabul eder. Bu da beraberinde, bireylerde yaşantılarını politik zeminde somutlaştırma istemi doğurur. Bireylerin istemi sayesinde artık -yalnızca- kültür normlarının çevrelediği bir yaşam alanı söz konusu olmayacaktır. Siyasal kamunun taşıyıcıları artık kurumsallaşmış tarza bürünürler. Ama Habermas'a göre bundan da önemlisi ilişkiler ve örgütlenme biçimleridir. Habermas'ın ifadesiyle;

“... Hegel ve Marx'tan beri alışlagelen burjuva toplumu şeklinde gördüğümüz emek, sermaye ve mal piyasasının yönlendirdiği ekonomiyi artık içermeyen sivil toplum terimini hatırlıyoruz aynı zamanda. Her halükârda sivil toplumun kurumsal çekirdeğini, sistematik olamayan birkaç örnek vermek gerekirse, kilise ve kültür derneklerinden, tartışma kulüplerine, siyasal partilere, bağımsız medyaya, vatandaş forumlarına ve yurttaş inisiyatiflerine dek uzanan devlet-dışı ve ekonomi-dışı gönüllü birliktelikler oluşturuyor.”¹¹²

Hegel'in töre ve gelenek üzerinden, Marx'ın ise meta ve mal piyasası kavramları temelinde kurdukları tasarımları örnekleyen Habermas, özellikle Arendt'in sivil toplum kavramını kendi okumasıyla daha baskın şekilde ele alacaktır. Habermas'ın ifadesiyle;

“... Hannah Arendt'in iletişim teorisi açısından geliştirdiği totalitarizm kavramı önemli rol oynar. Etrafında özerk kamusal alanların billurlaşabileceği kanaat oluşturucu toplumsal birliklerin sivil toplumda neden böylesine mümtaz bir yer tuttuğunu bu çerçeve içinde anlayabiliriz. ... burada gönüllü toplumsal birlikler demokratik hukuk devletinin kurumsal çerçevesi içinde oluşur. ... siyasal işlev gören kamusal kavramı, bu sorunun ele alınmasında kullanışlı bir perspektif sunar.”¹¹³

Kamusal alanın politik anlam taşıdığını belirten Habermas'a göre burjuva kamusal alanının yapısını iyi tahlil etmek ve dönüşümü bunun üzerinden gerçekleştirmek önemlidir. Bununla ilgili olarak şunları söyler;

“Kamu, özgül olarak, aynı dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak kendi yasalarına göre kurumlaşan 'burjuva toplumu'na aittir. Bununla beraber kamusal olandan, özel olana göre çok daha önce bahsedilmeye başlanmıştır. ... Antik Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar alemi olarak yükselir. Herşey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür. Meseleler vatandaşlar arasındaki

¹¹¹ Habermas, *a.g.e.*, s.51.

¹¹² Habermas, *a.g.e.*, s.52.

¹¹³ Habermas, *a.g.e.*, s.53-54.

konuşmalarda dile gelir ve şekillenir. Örneğin; Aristoteles'in derlediği erdemler yalnızca kamu alanı içinde geçerlidir."¹¹⁴

Habermas'ın özellikle Antik Yunan'a atfı bizlere gösteriyor ki -bugünkü anlamıyla- kamusal alan politik yapısıyla ve kapsayıcı olmasıyla bazı temellerini hala o döneme borçludur. Tabii bu noktada Habermas, Ortaçağ genel politik ve düşünsel yapısını da kısaca irdeleyecek, kamusal alanın temsili kamudan ibaret olduğunu vurgulayacaktır.

Ortaçağ Avrupası'nda o dönemde gelişen feodal beylik sistemine dikkat çeken Habermas, kamusal alanın sınırlı olduğunu belirtir. Buna göre; o dönemde nasıl ki aile reisi evin merkezi ise ve aile onun çevresine dahil olmakla var ise, feodal üretim ilişkilerinde de buna dahil olan kişiler bey'in çevresinde var'dır. Komüne ait olan ve ortaklaşa işlenen herşey ortaktır ve kamusaldır.¹¹⁵ O halde toprak sahibi eşittir kamusal alanıdır denebilir. Görünen o ki bu dönemde özel alan ve kamusal alan ayrımı yoktur. Buradaki temsili kamu, kendisini politik toplumsal bir yapı olarak değil, bey'in, hükümdarın çerçevesinde ortaya koyar. Kendilerini cisimleşmiş erek olarak gören beyler, hem üretim ilişkileri üzerinden hem de kilise üzerinden kamusal alanlarını pekiştirirler. Temsili kamunun karşımıza çıkmasıyla saray ve toprak sahipleri bu kamunun kendisi olarak var olurlar.

"Temsili kamunun, monark sarayına sıkışan ve keskinleşen nihai biçimi, artık devletten ayrılmakta olan toplumun içinde istisnai bir hukuk haline gelmektedir. Özgül modern anlamıyla özel ve kamusal alanlar, ancak o zaman ayrılmaya başlarlar. ... özel, devler aygıtının dışında olmayı ifade eder; çünkü 'kamusal', bu arada mutlakiyetçilikle birlikte egemenin şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkindir."¹¹⁶

Böyle bir ilerleyiş ile birlikte prensin, beylerin ve kilisenin çevresinde şekillenen kamusal, reform ve Aydınlanma hareketleriyle ayrılmaya başlamıştır. Kilisenin etkisinin azalması, ilerlemedeki en büyük etkenlerden biridir. Kilise özel alana doğru çekilirken, geriye nesnelleşmiş bir alan kalacaktır. Nesnelleşmiş alan Habermas'a göre yine kendi içinde belirli bir zümreyi kapsayan yapıya sahiptir. Çünkü kamusal alanı geçmişten beri şekillendiren en büyük unsur üretim ilişkileri olmuştur. Üretim ilişkilerini yöneten kamusal alanı da yönetendir. Burjuvazinin ortaya çıkışıyla birlikte metayı elinde bulunduranın kamusal alanı oluşturması da yine karşımıza çıkan bir tablodur. 13.yüzyıldan beri temsili kamu olarak kendini gösteren yapı,

¹¹⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.60.

¹¹⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.63.

¹¹⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.70-71.

Aydınlatma ile dönüşmüş ve burjuva kamusu olarak karşımıza dikilmiştir. Habermas'ın ifadesiyle;

“Arendt, kamunun özel alanla modern ilişkisinin Antikiteden farklılığını, ‘toplumsal’ olanın ortaya çıkması ile karakterize eder.”¹¹⁷

Üretim ilişkilerine bağlı olarak şekillendiğini belirttiğimiz kamusal alan, 18.yüzyıl itibari ile siyasal ekonomi üzerinden kendini meşrulaştırır. Böylelikle artık karşımızda Antikite’den farklı olarak burjuva kamusal alanını görmekteyiz.

Habermas’a göre burjuva kamusal alanı, şahısların çevresinde toplanmış bir yapıdır. Habermas burjuva kamu sürecini rasyonel zeminde inceleme amacıyla ‘kamusal akıl yürütme’ kavramını bizlere sunar.

“Özel şahıslar, hükümetin düzenlemelerine tabi olan kamuoyunu, kamusal erke karşı vakit geçirmeksizin sahiplenerek; bu erkle, esasen özelleşmiş olan ama kamusal bakımdan da önem taşıyan mal dolaşımı ve toplumsal emekle ilgili genel kurallar konusunda hesaplaşmaya koyulurlar. Bu siyasal mücadelenin, kendine özgü, tarihsel olarak benzeri olmayan bir amacı vardır: kamusal akıl yürütme [usavurum, muhakeme].”¹¹⁸

Habermas kamusal akıl yürütme kavramı aslında Kantiyen bir tarzda kullanır. Ona göre akıl yürütme, Aydınlanmadaki anlamıyla rasyonaliteyi işaret eder. Habermas kamusal akıl yürütmeye ayrı bir değer atfeder. Çünkü 13.yüzyıldan bu yana belirli şahıslar, zümreler ve prensler arasında çeşitli anlaşmalar yapılmış ve kamusal alan bu anlaşmalara -rasyonellikten ve muhakemeden uzak şekilde- tabi kılınmıştır. Her anlaşmanın zorlu yanları olduğunu düşündüğümüzde kamusal akıl yürütme ile birlikte bu zümreler arasında uzlaşmalar bozulmaya başlamıştır. Bundaki en büyük etken modern aklın ortaya çıkmasıdır. Rasyonalite ile birlikte toplumsal muhakemeler başlamış, zümreler arasında oluşan çatlaklar nedeniyle yavaş yavaş bir parlamento ihtiyacı doğmuştur. Özellikle İngiltere gibi krallıkları örnek gösteren Habermas, ortaya çıkan parlamenter yapının kamusal alanı yeniden dönüşüme soktuğunu kabul eder. Artık egemenlik şahıs ya da zümreden, halka yani yurttaşlara geçmeye başlamıştır. Şüphesiz ki bu siyasal devrim kendi dinamiğini, Kıta Avrupası genelinde Fransız Devrimi’ne borçludur. Fransa’dan doğan bu özgürlük, tartışmacı, demokratik ve eşitlikçi yaşam fikri kamusal alan algısını ve istemini de dönüştürmüştür. Bu sayede halk, artık prensin egemenlik alanını sınırlandırmış ve

¹¹⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.81.

¹¹⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.93.

kendisine yer açmaya başlamıştır. Habermas'a göre burjuvalar, belirli zümreler ve şahıslar yavaş yavaş egemenlik sahnesinden çekilmektedirler. Sürecin böylesine 'modern' ilerleyişi kamusal akıl yürütme bilincinin gelişmesi sayesinde olmuştur. Habermas'a göre bu geçişin sonucunu tahlil edebilmek için burjuva kamusal alanını tam olarak kavramak gerekmektedir.

Habermas'a göre burjuva kamusal alanının gidişatını izlediğimizde, o dönemin kamusal alan-özel alan algısına gider ve bunları ayıran en büyük kavramın aile olduğunu görürüz. Aile, öznellik alanıdır ve kamusalıktan farklı olarak içedönüktür. Kamusal alan ise devlet ve toplum arasındaki gerilim alanıdır. 18.yüzyıldan itibaren de gördüğümüz, aile dışında kalan alanın politik ve ekonomik olarak biçimleniştir. Habermas kamusal alan noktasında 'şehir' kavramını ele alır ve kendi ifadesiyle;

“Şehir, burjuva toplumunun yalnızca ekonomik hayat merkezi değildir, herşeyden önce, 'saray'ın kültürel-siyasal karşıtı olarak, kahvehanelerde, salonlarda ve yemek davetlerinde kurumlaşan ilk edebi kamuyu tanımlar.”¹¹⁹

Amacı, 18.yüzyıl burjuva kamusunu çözümlemek olan Habermas'a göre 'şehir'; özel alan ve kamu erkinin alanı olarak ikiye ayrılır. Çekirdek aile özel alana dahil iken, devlet, saray, burjuva, edebi ve siyasal alan kamusal alana dahildir. Burjuva kamusal alanı, ekonomik hayat bakımından kendini toplum içerisinde gösterirken, özel alanda-aile reisi ve onun çevresi olarak kendisini gösterir.¹²⁰ Siyasal kamu kavramı ise edebi kamudan çıkan bir yapı olduğu için Habermas'a göre kamu kurumları bakımından öncelikle edebi kamu ele alınmalıdır.

Habermas'a göre 17.yüzyıldan itibaren sanatı ve edebi ürünleri tüketen kesim belirli bir zümredir. Kamusal alanı oluşturan da bu zümrenin kendisidir. Buradaki kamusal alan, saray ve şehrin burjuvasının dahil olduğu bir alandır. Sanatı ve edebi ürünleri tüketen zümre de, onu çevreleyen herşey de kamusal alana aittir. Bu tablonun değişmesinde ve kültür-sanat tüketiminin sarayı aşır hayata karışmasında etkili olan unsur, modern aklın kullanılması ve taleplerin farklılaşmasıdır. Saray, artık bu misyonunu şehre devreder. Sarayın merkezde olduğu gelenekçi bir kültürel gelişimden ziyade şehir, bizzat modern anlamıyla kendisi olarak gelişmeye başlar. Gidişat hakkında özellikle İngiltere ve Fransa'yı örnekleyen Habermas, buralarda

¹¹⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.97.

¹²⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.98.

yapılan -Şanlı İngiliz Devrimi ve Fransız Devrimi- örgütsel hareketleri işaret eder. Bu hareketler sonucunda ve modern aklın kullanımıyla ise sahneye edebi kamu çıkmaya başlar. Kendi ifadesiyle;

“Şehrin ağırlığı, bütün farklılıklarına rağmen İngiltere’de de Fransa’da da aynı toplumsal işlevleri üstlenen yeni kurumlarla pekişir: bunlar [İngiltere’de] 1680 ile 1730 arasında, serpiyen kahvehaneler ile, [Fransa’da] Devrime kadarki süreçte ortaya çıkan salonlardır. Bunlar, hem İngiltere hem de Fransa’da, aristokratik toplulukla burjuva entelektüelleri arasında okumuşluk temelinde eşdeğerliğin de olduğu yerle; önce debi olarak başlayıp sonra siyasal nitelik kazanan eleştirinin merkezleridir.”¹²¹

Habermas’a göre özellikle 17.yüzyıl itibari ile saraya ait olan tüm nitelikler, şehir tarafından üstlenilmiştir. Burjuva kamusundan, tartışmacı, demokratik kamusal alana geçiş de bu niteliği üstlenen yapıya bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Habermas lüks tüketim ürünlerinin piyasada aranan hale gelmesiyle şehrin, artık daha homojen bir yapıya doğru ilerlediğini gözlemler. Çikolata ve kahve gibi lüks tüketim ürünlerinin varlıklı kesim tarafından talep edilmesiyle ortaya çıkan yeni mekanlar ve alanlar doğmuştur. İnsanlar kaliteli ve lüks ürünleri tüketmek için artık özel alanlarından çıkıp kahvehanelere ve salonlara gitmeye başlarlar. Bir araya gelinen davetlerde lüks tüketim ürünleri etrafında toplanmak, burjuva sınıfı için ayrıcalıklı hissetmek bakımından önemli bir hale gelmiştir. Çünkü artık devreye ‘aleniyet’ kavramı girmiştir. Burjuva sınıfı aleni olarak var olma ve kendini gösterme istemiyle ortak alanları oluşturmuştur ve bunlara katılmaya başlamıştır. 17.yüzyıl sonlarında ilk kahvehane bir tacir tarafından açılmıştır. Londra’da kahvehanenin ilk kez ortaya çıkışıyla birlikte, insanlar buraya alışmaya başlamışlardır. Kahvehaneye ve lüks tüketim ürünlerine gösterilen talebin artmasıyla yeni kahvehaneler de açılmış ve sayıları giderek artmıştır. Kahvehanelerde bir araya gelen aristokrat çevre, Antikite ve modernite üzerine sohbetlere, tartışmalara başlamışlardır. Bu konuşmalar sayesinde insanlar, düşünce alışverişlerinde bulunmuş ve çeşitli dünya görüşlerini yavaş yavaş tartışmaya başlamışlardır. Buralarda sadece edebi ve sanatsal değil politik tartışmalar da kendisini göstermektedir. Böylelikle sanat ve edebiyat üzerinde oluşan akıl yürütme, kısa süre sonra ekonomik ve siyasal tartışmalara kadar uzanmıştır. Özellikle Fransa salonlarında ve kahvehanelerinde yapılan bu tür tartışmalar bir zaman sonra netice vermeye başlamıştır. Kahvehane ve salonlar

¹²¹ Habermas, *a.g.e.*, s.100.

erkeklerle yeni bir kamusal alan sunarken, kadınlar da özel alanlarda bir araya gelmişlerdir. Kadın ve erkeklerin bir araya gelme alanlarının farklılaşmasıyla, artık o sınıfa ait olmayan orta zümreler de bu toplanma alanlarına dahil olma fırsatı bulmuşlardır. Yeni oluşan toplanma alanlarındaki tüketim ürünleri, taleplerin artmasıyla daha ucuza mal edilmeye ve satılmaya başlanmıştır. Böylelikle artık diğer kesimler için de ulaşılabilir hale gelmişlerdir. Orta sınıfın geniş bir kesimi ve hatta küçük esnaflar bile bu alanlara dahil olmuşlardır.¹²² Böylelikle burjuvazinin duvarları hasar görmeye ve sosyal ilişkiler artık kilise ve soyluluk üzerinden değil, ortak alanı paylaşma üzerinden şekillenmeye başlamıştır. Habermas'ın kendi ifadesiyle;

“Salonda zihinsel çabalar, artık sanatçıları himaye eden soylulara verilen hizmet niteliği taşımaktan çıkmıştı; ‘fikir-kanaat’, iktisadi bağımlılık ilişkisinden kurtuluyordu.”¹²³

Habermas, Almanya’da da benzer bir durumun yaşandığını belirtir. 17.yüzyıl itibariyle -sarayı burjuva kamusal alanında eritecek bir şehir yapısı olmasa da- Almanya’da cemiyetler oluşmaya başlamış, yemek davetleri ve törenler ile yeni bir aradalıklar kendini göstermiştir. Yeni yapılanmalar kahvehane ve salonlar kadar etkili olmasa da tartışmacı bir model için zemin hazırlamıştır. Buradaki cemiyet ve dil tarikatlarının yeni toplanma yerleri olduğunu işaret eden Habermas, bu alanların politik bir tartışma alanı henüz sunmadığını kabul eder. Bu toplanma yerleri, siyasal alanın dışında kalan mutlakiyetçi yapı olarak karşımıza çıkar. Habermas’a göre eğitimli sınıflar tarafından oluşturulan dil tarikatları ve cemiyetler yani yeni kamusal topluluk, aynı zamanda rasyonel iletişim içerisindedir. Bu bilincin kamusal alan kullanımıyla birlikte kendisini gerçekleştireceği varsayılan akıl, mevcut olan tüm egemenlik ilişkilerini tehdit ettiği için aleniyetten uzak olmak zorundadır.¹²⁴ Habermas’ın anlatmak isteği, eğitim seviyesinin yükselmesiyle kamusal akıl yürütmenin meşrulaştığı, rasyonel iletişimin de daha fazla görüldüğü ve mevcut klasik egemenlik ilişkilerini sarsıldığıdır.

Yemek davetleri, salonlar, cemiyetler, kahvehaneler gibi mekanlar birbirinden farklı olsa da benzer neticeye götüren yerlerdir. Bu mekanlar akıl yürütme ortamı ve mevcut düzene yön verme olarak kendilerini konumlandırırlar. Habermas’a göre

¹²² Habermas, *a.g.e.*, s.101-102.

¹²³ Habermas, *a.g.e.*, s.103.

¹²⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.104.

elbette ki tek başına bu mekanlar yeni kamusal alan düzenini gerçeklik olarak sunamazlar. Ancak yeni kamusal düzenin, kurumlaşmış ve nesnel bir ideali olarak karşımıza çıkarlar. Kurumlaşmış yeni düzen, sanat ve kültür üzerinden yaptığı tartışmalarla, toplumsal hayatın yeniden üretiminden kopmuş bir alan olarak sanata modern anlamını kazandırmıştır.¹²⁵ Benzer biçimde kültür de tartışmaya açık bir alan haline gelerek 18.yüzyıl itibariyle modern anlamını kazanmıştır. Böylelikle modern kamusal alan yapısı, dışa kapalı olmaktan çıkmış, eleştirel ve müzakereci bir görünüme bürünmüştür. Dolayısıyla burjuva kamusalılığı artık yeni oluşan ilişkiler ile birlikte dışa dönük ve kurumlaşmış bir yapı halini almıştır. İlk tartışmacı topluluklar artık daha büyük alanlara yayılmış ve ‘şehir’ hali ile kamusal alan olarak karşımıza çıkar. Habermas’a göre buradan itibaren, küçük bir zümreden değil, şehri oluşturan yurttaşların tamamından söz etmeye başlanabilir. Artan eğitim düzeyiyle birlikte toplumsal bilinç de artmış ve kamusal akıl yürütme zemininde egemenlik algısı değişmeye başlar. Çünkü kültürel dolaşımın mekanlarının değişmesiyle üretim ilişkileri zemininin yanı sıra bireyler arası ilişkiler de önem kazanır. Lüks tüketim ürünleri sayesinde değişen ticari hayat, artık pek çok kesimin buna dahil olmasına da imkan sağlar. Habermas’a göre sadece salon, cemiyet ya da kahvehaneler değil sanatın ve edebi ürünlerin yayıldığı her alan, yeni kurumlara nitelik kazandırır. Habermas’a göre örneğin; tiyatro özellikle 18.yüzyıl için bireylerin sanat tüketimi adına dahil oldukları bir kamusal topluluk olarak karşımıza çıkar. Tiyatro oyunlarının farklı türlerde sergilenmesi, her kesimden insanın dikkatini çekmiş, müzikle birleşip konser alanlarının oluşumuyla -Almanya’da da- yeni kamusal alanlar doğmuştur. Müzik, önceleri prens, saray ve soyluları çevreleyen bir sanat iken, 18.yüzyıl sonların özel müzik okullarının açılmasıyla, bir sanat alanı olarak özgürleşmeye başlamıştır. Ardından özellikle Almanya’da konser cemiyetleri olarak kendilerini geliştirmiş ve yurttaşlarla bir araya gelinen alanlar yaratmışlardır. Habermas’ın ifadesiyle artık;

“Toplumsal temsiliyet baskısından kurtulan sanat, özgür seçimin ve değişen eğilimlerin nesnesi haline gelmiştir.”¹²⁶

Habermas’a göre sanatın yeni mekanları, sanatın tartışılmasına da zemin hazırlamıştır. Hicvetme ve tenkit, sanat eleştirisi bakımından konser cemiyetlerinde ve davet salonlarında konuşulmaya başlanmıştır. Bu eleştiriler bir araya gelerek

¹²⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.107.

¹²⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.111.

kamusal topluluk olarak kendilerine dönüşüm sahnesinde yer açmışlardır. Bu sayede edebiyat ve sanat, Habermas'a göre ancak eleştirisiyle birlikte yürütülebilir hale gelmiştir. O halde denebilir ki modernitenin etkisiyle birlikte kamusal topluluk artık eleştirilebilir zeminde var olan ve salonları, cemiyetleri aşan, onlardan taşan ve toplumun, yurttaşların her noktasına sirayet eden bir alan haline gelmiştir. Bu dönüşümün en meşru nesnelere ise sanat, edebiyat, felsefi düşünüş biçimleridir ve bunlar pratik hayatın içerisinde gerçeklik olarak kendilerini modern akıl sayesinde var etmişlerdir. Ve nihayetinde kamusal alan, Habermas'ın işaret ettiği anlamıyla, yurttaşların kendisiyle var olan bir yapı olma yolunda rasyonel iletişimsel eylem ile dönüşmeye başlamıştır.

3.2.1. Dönüşen Kamusal Alanın Diyalektiği ve Normatif İdealleri

Habermas'ın, kamusal alanın dönüşümünü öncelikli olarak modernite kapsamında edebi kamu üzerinden ele almış olduğunu gördük. Pratik yaşamda karşılık bulan edebi kamu kurumlarında başlayan tartışmalar, ekonomik ve siyasal hayata da nüfuz etmeye başlamıştı. Dönüşümün politik alana da yansımaları kamuoyu, kamusal mutabakat ve iletişimsel eylem gibi kavramların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Habermas'ın ifadesiyle;

“... kamuoyunun modern kamu izleği, antik kamuyla kıyaslandığında, beraber hareket eden vatandaşların aslen siyasal nitelikli olan ödevlerinden, kamusal olarak akıl yürüten toplumun daha ziyade sivil nitelikli ödevlerine kaymıştır. Burjuva kamusunun siyasal ödevi, sivil toplumun düzenlenmesidir.”¹²⁷

Habermas'a göre kamuoyunun temeli ve siyasal kamunun merkezi, yasa normlarıdır. Bu normların oluşmasına ise kamunun kurumları aracılık etmektedir. Bu nedenle, edebi kamu ve siyasal kamu sürekli birbirine doğru çekilir ve ilişki içerisinde. Habermas'a göre bu ilişki; pazar alanı ve özel alan üzerinden ifade edilebilir. Özel alanın çekirdeğini oluşturan aile mahremiyet alanı iken pazar alanı aleniyet alanıdır. Mahremiyet alanı bağımsız gibi görünse de aslında pazarın ihtiyaçlarına bağlı olarak var olur. Aile alanı bir yandan ataerkil egemenlik altındadır, diğer yandan insani

¹²⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.127.

mahremiyet gereği birbirlerine bağlılık duyarlar. Özel alanın bu dilemması şüphesiz ki kamusal alana da yansımaya sahiptir. Dilemmayı Habermas şöyle dile getirir;

“...özel şahısların insanlar olarak edebi usavurumla öznelliklerinin deneyimi üzerine mi, yoksa mülk sahipleri olarak siyasal akıl yürütmeye özel alanlarının düzenlenmesi üzerine mi konuştuklarına göre.”¹²⁸

O halde denebilir ki dönüşen burjuva kamusal alanı aslında bu ikiliği bir arada barındıran bir alandır. Kamusal topluluk olarak bir arada bulunan şahısların insan ve mal sahibi rollerini denk tutmaya çalışır. Bu çaba, siyasal kamuyu nesnel tutma için de gerekli bir çabadır.

Habermas, edebi kamunun siyasal kamu üzerindeki etkisini Kant'tan itibaren ele almaya başlar. Kant'ın siyaset ile ahlakı uzlaştırma amacı ile ortaya koyduğu aleniyet olarak kamusalılık, ortak dünya idesinin tesis edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'a göre gerçek siyaset, önce ahlaka biat etmeksizin bir adım bile ilerleyemez; ve siyaset kendi başına zahmetli bir sanattır ve bu ikisi [siyaset ve ahlak] birbiriyle çatıştıkları anda ahlak, siyasetin çözmeye yetemediği problemleri tek hamlede yok eder.¹²⁹ Kant'a göre siyaset ve ahlakı uzlaştırmada en büyük rol aklıdır. Akla ayrı bir önem atfeden Kant, teorik ve pratik olanın birleşmesi olarak ahlaki politik bir yapı kurma niyetindedir. Çünkü herkesin ortak noktada buluşmasını sağlayacak olan ortak bilinç yani kamusal akıl yürütme aracılığıyla olacaktır. Kant, hukuksal ilişkilerin pratik akıldan türediğini belirtir. Gündelik yaşantıyı sağlayan akıl, aynı zamanda bunu düzenleyen hukukun da üreticisidir ve kaynağıdır. Pratik akıl ile Kant'ın amacı; özellikle 13.yüzyıldan itibaren yok olan ortak dünya idesini kurmada bir imkan ortaya koymaktır. Ona göre aklın yasasına, siyasal yasa koyucular ahlaki açıdan da denetimsel olarak tâbidir. Görünen o ki Habermas'ın ifadesiyle;

“Kant'taki aleniyet/kamusalılık ilkesi, tek başına siyasetin ahlak ile uyumunu güvence altına alabilecek ilke olarak kabul edilir. Kant, kamusalılık/aleniyeti, aynı zamanda hem hukuk düzeninin ilkesi hem de Aydınlanmanın yöntemi olarak kavrar.”¹³⁰

¹²⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.132.

¹²⁹ Kant, *Edebi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Ajans Matbaası, 1960, s.38.

¹³⁰ Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, s.201.

Kamusal aklın egemenliğini vurgulayan Kant, bu sayede kamusal alanı yurttaşların oluşturabileceğini ve hukuk düzeni ile pratik yaşantısını politik olarak tesis edebileceğini işaret eder. Çünkü Aydınlanmayla birlikte artık aklın kamusal alanda kullanımını söz konudur. Bu kullanımın sonucu olarak bahsettiğimiz düzen ve ortaklık idesi kendisini gösterir. Kamusal alana dahil olma koşulu Kant için akıldır, yani ‘Sapere Aude!’ [aklını kullanma cesaretini göster!]dir. Bu aynı zamanda ortak aklı ya da bilinci kurma çabasıdır. Habermas durumu şöyle ifade eder;

“Kamusal topluluğun içinde teşekkül ettiği ‘dünya’yla birlikte, kamusallık, alan niteliği kazanır: Kant, dünya bilgisinden, dünya adamından söz eder. Dünyaya vakıf olmanın bu anlamı, önce dünya vatandaşlığı kavramında, ardından ‘[dünyadaki] en yüksek iyi’ kavramında, belki de kendini en açık şekilde bilimdeki ‘dünya kavramı’nda gösteren bir dünya fikrine eklenir -zira saf halde dünya, akıl sahibi varlıkların iletişimde kurulur.”¹³¹

O halde denebilir ki, rasyonel kamusal topluluk alanı ancak ortak olan sorunlar üzerine uzlaşma sağlandığında yurttaşların bir aradalığını temsil etmiş olur.

Kant’a göre yurttaşlardan oluşan rasyonel kamusal topluluk, ortaklığı tesis ederken, bireysel özgürlükleri de güvence altına alır. Bireylerin özgürlükleri, yasa önündeki eşitlikleri ile güvencededir. Habermas’a göre burada artık norm koyucu akıl kaynaklı halk iradesi, kamusal alanın zemini olarak karşımıza çıkar. Halk iradesi ya da ortak bilinci tesis etmek ve bunu devam ettirmek için Kant ‘kamusal mutabakat’ kavramını sunar. Yasama da Kant’a göre gücünü tam olarak bu unsurdan alır. Ortaklığı ve uzlaşmayı tesis etme bakımından kamusallığı ele alan Kant’a bu noktalarda Habermas da katılır. Yasamanın temel edimi, her vatandaşa eşit şekilde tecellisini sağlamaktır. Bu sayede eşit haklar üzerinden ilerleyen vatandaşların bir aradalığı halkı ve uzlaşmış kamusallığı oluşturacaktır. Bu norm temelli ve iradi uzlaşma da yine kamusal mutabakatta kendini var edecektir. Ancak Habermas buradan itibaren Kant’a soru yönelterek gidişatı sorgular; siyaset ve ahlak uyumunu, hukuk henüz mevcut değilken nasıl sağlayacağız? Habermas burada kendi yanıtını vererek meseleye devam eder; uyumu sağlayacak olan, herkesin iradesini paylaşımcı, bileşik bir kolektivitenin olmasıdır. Yani iradenin, pratik kolektif birliğine ihtiyaç vardır. Herkesin düzenli ve eşitlikçi yaşam istemi, doğal kamusal mutabakat çerçevesinde sağlandığında siyaset-ahlak uzlaşması da gerçekleşecektir.

¹³¹ Habermas, *a.g.e.*, s.204.

Böyle bir kamusal topluluğun kaynağı da yine siyasal erktir. Habermas'a göre Kant, siyaset-ahlak uyumunu yakalamaya çalışmış ve siyasal erdem ve mutluluğun ahlaki normlar ile geleceğine işaret etmiştir. Ancak Habermas, Kant'ın bu noktalarda tıkanığını ve siyaset-ahlak uzlaşısı kuramını tam olarak neticelendiremediğini söyler. Ona göre en büyük sıkıntı siyasal alandan değil, ahlak ve ödev alanından kaynaklanır. Bu nedenle de Habermas, Kant'ın özellikle politik ayağını muhatap alır ve aleniyet kamusalılığı üzerinde durur. Habermas'a göre aleniyet ilkesi sayesinde ortak duyuyu tekrar tesis etme imkanı vardır ve aleniyet yasak olduğunda ise ortaklaşma mümkün olamayacaktır. Tıpkı özel alanda mahremiyet ilkesinin aleniyet ilkesinin önüne geçmesi gibi... Çünkü ortak akıl kendi gerçekleşmesinin tarihselliği ile ve bilincin akledilebilir birliğine tekabül edecek şekilde olmalıdır. Yani ampirik bilinç burada bir bütün oluşturmaktadır. Kamusal alan bu açıdan ampirik bilinç ve aklın birliğini uzlaştıran alandır. Bu ortak bilinç meselesi ya da diğer deyişle kamusal mutabakat Kant'a göre burjuva kamusal alanında doğal olarak işleyecektir. Ancak Hegel'e geldiğimizde bu ortaklık 'kamuoyu' adını alacaktır.

Hegel'de kamuoyunu, akıl yürüten bireylerin bir araya gelerek cisimleşmesi olarak görürüz. Habermas Hegel'in görüşünü şöyle ifade eder;

"kamuoyunda 'çok sayıda şahsın görüş ve düşüncelerinin' ampirik genelliği [tümelliği] dile gelir."¹³²

Habermas'a göre; Hegel için kamusal alan, egemenliğin rasyonelleşmesidir. Kamusal dünyanın kurulmasında artık gelenek ve töre değil, muhakeme kabul görmektedir. Modern devlet, bireyin kendisine rasyonel olarak meşru gelen şeylerin tasvip edilmesi üzerinden kurulur.¹³³ Kant ile akıl bağlamında benzerlik gösteren Hegel için akıl, kamuoyunun oluşma koşuludur. Kamuoyu alanına bilimsel alan dışında olan tüm pratikliği koyan Hegel'e göre bilimin dışarda kalma nedeni; öznel görüş üzerinden tartışmaya ya da bireysel kanaatler doğrultusunda şekillenmeye uygun bir yapıda olmamasıdır. Ancak bu noktada Habermas önemli bir uyarıda bulunarak, Hegel'in bu alanı oluşturan burjuva kamusal alanını zaman zaman övdüğünü hatırlatır. Oysa kamuoyunun sürekli çatışma içerisinde olmasının en büyük nedeni burjuva kamusunun düzensiz yapısıdır. Bu nedenle de Habermas'a

¹³² Habermas, *a.g.e.*, s.218-219.

¹³³ Habermas, *a.g.e.*, s.219.

göre şahısların oluşturacağı kamuoyu, birlik ve hakikati uzun sürede koruyamaz.¹³⁴ Bu çatışkının diğer bir nedeni de Hegel'in kamuoyu kavramının sağduyu biçiminde ortaya çıkmasıdır. Habermas Hegel'in görüşünü şöyle ifade eder;

“Kamuoyu sağduyu olarak ortaya çıkar, önyargılar tarzında halkın içine yayılır ve fakat bu bulanıklıkta bile gerçekliğin sahici ihtiyaçlarını ve doğru eğilimlerini yansıtır.”¹³⁵

Kamuoyu kendi kendisini zümrelerin meclisinde bulur ve bilinç kazanır. Habermas'a göre parlamentoların yani meclisin aleniyeti bu bilincin oluşmasında en temel unsurdur. Böylelikle kamuoyu hakikat fikirlerine, devlet ve devlete ilişkin bilgilere, rasyonel yargıda bulunma yetisine sahip olacaktır. Hegel'in kamuoyu hakkındaki görüşlerini Habermas kendi ifadeleriyle şöyle sunar;

“Öznellik, en dışsal tezahürünü, kendi tesadüfiliğini kabul ettirmek isteyen, fakat bunu yaparken kendi yıkımına da yol açan kanaat ve muhakemenin kurulu devlet düzenini çöküntüye uğratmanlarında bulur. Oysa özneliğin saihici gerçekliği tam tersi bir noktada, yani hükümdarlık erki kavramını oluşturan tözsel iradeyle özdeş olan öznelikte yatar.”¹³⁶

Yani kamuoyu, öznel düşüncelerin nesnel olana eklenmesiyle ortaya çıkan bir yapıdır. Bu nesnellik, tin ile birlikte devlet olarak ortaya konmaya başlar. Ancak bu noktada Hegel, Kant'ın siyaset ve ahlak alanını uzlaştırma çabasını tam da bu özneliğin nesnel alana dahil olma süreci nedeniyle gereksiz olduğunu belirterek reddeder. Zaten aklın kullanımıyla ortaya konan tüm süreçler adalet ve mutluluk kıstasında da incelendiğinde birbiriyle uyumsuz bir durum görülmeyecektir. Habermas'a göre bu uyuşma, Hegelci kamuoyunun bir sonucu olarak karşımıza çıkar ve Hegel'in kamuoyu, somut bilincin nesnesidir. Habermas, Hegel'in kamuoyu kavramını politik bir kavram olarak değerlendirir ve bir diyalektik çerçevesinde tahlil yapar ve aynı zamanda Hegel'in burjuva kamusunu tamamen elemediğini, sadeleştirdiğini de belirtir.

Marx, Hegel'in baş aşağı duran diyalektiğini ayakları üzerine bastırmak üzere sahnede kendini gösterir. Özellikle burjuva kamusal alanını noktalamak ve tamamıyla bağımsız, müzakereci bir kamusal alan oluşturma idealiyle gelen Marx, mevcut koşulların getirdiği sınıflı yapının varlığını da göz önünde bulundurur.

¹³⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.219-221.

¹³⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.222.

¹³⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.223-224.

Habermas'ın Marx'ın çözümlmelerine atıf yaparak ifade ettiği bazı noktalar şöyledir;

“kamusal alan fikri, kamusal meselelere dair statü farkları göz önüne alınmaksızın bütün yurttaşların katılımına açık, kısıtlanmamış, rasyonel bir tartışma idealini içeren özgül bir söylemsel etkileşim türüne işaret ediyordu; ama fiili olarak yoksullar, eğitimsizler ve kadınların çoğunun bu tartışmalara katılamadıkları olgusunun işaret ettiği gibi, kamusal alan fikrinin bu potansiyelinin kapitalist toplumların politikasında hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmediği de açıktı. Zaten 18 ve 19. Yüzyıl boyunca burjuva kamusal alanının varsayılan evrenselliğine, yani denkler arası özel çıkarları dışlayan rasyonel tartışma idealine, toplumun dışlanan kesimleri tarafından belirleyici bir şekilde meydan okunmuştu. Nitekim Marx da eşit yurttaşlar arası kısıtlanmamış, açık müzakerelerin sonucunda ulaşılan bir konsensüs anlamına gelen “kamuoyu” fikrini, yanlış bilinç olarak ifşa etmişti: ‘kamuoyu, kendi gerçek karakterini, yani burjuva sınıfı çıkarının maskesi olduğunu bizzat kendinden gizler.’”¹³⁷

Habermas Marx'ın görüşünü şöyle ifade eder;

“cumhuriyetin yani burjuva hukuk devleti modelinin, ‘özel alanın kendi başına bir varlık kazandığı yerlerde’ gelişmek zorunda olduğunu görür.”¹³⁸

Marx'ın bu doğrultuda Hegelci kamuoyuna eleştiride bulunarak özel mülke sahip olanların oluşturduğu yapının ideal bağımsızlığı temsil etmediğini belirttiğini gördük. Marx'ın bu tartışmaya eleştirel yol ile dahil olmasındaki en büyük neden, Hegel'in aslında burjuva kamusal alanını diyalektik olarak temellendirmeye çalışmasıdır. Çünkü ona göre gerçek bir kamusal alan oluşturmak istiyorsak mülk sahiplerinin değil, mülksüzlerin katılımıyla kurulan bir alan olmasını gözetmeliyiz. Ayrıca Habermas'a göre Marx için; siyasal işlevi olan bir kamusal alan oluşturmak da oldukça önemlidir. Çünkü kapitalist sistemlerde üretim ilişkilerinden bağımsız bir alan kurmak zordur. Sermayenin yani metanın elinde bulunduğu sınıf, tek başına kamusal alanı oluşturamaz. Bunun yerine bizzat sıradan yurttaşın yani halkın olması şarttır. Habermas'ın gözünden Marx'a göre; bireylerin kamusal alana katılması, kendi doğal haklarını bilmeleri ve bunu istemeleriyle gerçekleşir. Bireylerin bunları bilmeleri, egemenliği üretim ilişkileri temelinden alarak, toplumun yeniden üretilme sürecine katılan herkes tarafından paylaşılmasını sağlar. Habermas'ın ifadesiyle;

“... iktidar ilişkileri tarafsızlaştırılmadığında ve bizzat burjuva toplumu zora dayanmaya devam ettiği sürece, otoriteyle ikame edildiği bir hukuk hali tesis edilemez.”¹³⁹

¹³⁷ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, s.69.

¹³⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.225.

Gördüğümüz üzere Habermas da Marx'a işaret ederek; bu görüşte hemfikir olarak, toplumun özgürleşmesi ve tartışmacı modelin oluşabilmesi için kamusal alanın her zincirden kurtulması gerektiğini belirtir. O halde denebilir ki kamusal alan aslında emeğin, toplumsal yeniden üretimin, normatif aklın alanıdır. Habermas'ın ifadesiyle;

“... kamusal alan, artık özel mülk sahipleri toplumu ile devlet arasında aracılık yapmayacak; aksine özerk kamusal topluluk, toplumun içinde çözülerek yitmekte olan bir devletin planlı biçimlendirilmesi yoluyla özel şahısların bireysel özgürlük ... alanını güvence altına alacaktır.”¹⁴⁰

Böylelikle özel alan yasalara tabi olmayan, ailenin değil bizzat bireyin kendisiyle bulunduğu bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusal alan ise geleneksel normların yerine modern normatif akıl ile kurulmuş bir yapı olarak belirmiştir.

Kamusal alanın dönüşümü üzerine Habermas'ın önceli olan Kant-Hegel-Marx çizgisini -yine Habermas'ın anlamasıyla- kısaca izlemiş bulunuyoruz. Öyle görünüyor ki Habermas, asıl amacı burjuva kamusal alanından arınmış, rasyonel, uzlaşmacı, demokratik, müzakereci ve her bireyin içerisinde var olduğu hukuksal, sosyal bir alan yaratmaktır. Bu amaç doğrultusunda temsili kamuyu da burjuva kamusunu da eleyen Habermas, edebi kamu üzerinden gerçekleşen kurumlaşmış dönüşümü, siyasal kamu üzerinden nihayete erdirmiştir. Kant bunu kamusal mutabakat ile, Hegel kamuoyu ile Marx emek kavramı ve sınıfsız toplum yapısı üzerinden kurmak isterken Habermas ise iletişimsel eylem üzerinden kurmak ister. Rasyonelliğin dışı vurumu ve aleniyeti ortaya koyan bir eylem türü olarak; iletişimsel eylem tam anlamıyla nedir? Ve onu kurucu bir güç olarak konumlandıran unsurlar nelerdir? Bu sorularımızın yanıtlarını ararken meseleyi daha da netleştirmiş olacağız.

3.2.2.Kamusal Alan Çerçevesinde 'Ben' ve 'Kimlik'

Habermas'ın kamusal alanı tesis ederken ortak olanı, uzlaşılabilir olanı ve toplumun her kesimini kapsadığını görmüştük. Özneler-aracılığın tesisi ve aktör konumunda olan öznenin özellikle ortak duyu alanına katılması, Habermas için değerlidir. O halde kamusal alana katılan bireylerin kimlik meselesini ve 'ben'

¹³⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.229.

¹⁴⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.233.

kavramını bu noktada genel anlamıyla incelememiz gerekiyor. Çünkü bu türden bir inceleme aynı zamanda özel alanı kamusal alan ayırması bakımından, bireyselleşmesinin iç yapısını da bizlere gösterecektir. Gündelik yaşamda, rasyonel kamusal alanın varlığı için gerekli olan; karşılıklı devinimlerde ve iletişimde bulunan, yabancılaşmaya uğramamış tek tek öznelerin bir aradalığıdır. Bu alana rasyonel katılımları ile özneler, artık haklara sahip bireyler olarak vardılar. Bireylerin, iletişimsel bir toplumun üyeleri olduğunu ve bu topluma katıldıklarını düşünecek olursak; bireylere hem genelleştirme hem de öznelendirme görünümleri bulunan yeni bir kimlik gerekecektir.¹⁴¹ Habermas'ın ifadesiyle;

“Bir yandan, ideal koşullarda yetişen bu kişiler, evrenselci bir referans çerçevesi içinde yönlenmeyi, yani özerk eylemde bulunmayı öğrenir; öte yandan, kendilerini ahlaksal eylemde bulunan öteki tüm öznelerle eşit kılan özerkliklerini, öznelikleri ve biriciklikleri içinde kendilerini geliştirmek için kullanmayı öğrenirler.”¹⁴²

O halde Habermas'a göre, yeni kimlik oluşumunda; Benliğin var oluşunun yalnızca geleneksel ve ahlaki özerklikte değil, eylem ve uzlaşım alanında da mevcut olması gerekir. Habermas bu konu özelinde G.Mead'e giderek haklar ve kimlik üzerinden meseleyi irdelemeye devam eder. Benlik tutumu yerine direkt olarak Ben ile karşı karşıya olduğumuzu belirten Mead, evrenselci eylem yönelimlerinin, toplumsal roller ile uzlaşımın arasına belirli bir çizgi çekme olanağı olduğunu belirtir. Mead'e göre istem, aslında tüm uzlaşım ve hukuksal yükümlülüklerden özgürleşme istemidir. Bu özgürleşmeyi talep eden birey, ancak daha geniş kapsamlı bir topluma ve hakların daha az sınırlandırıldığı ortaklığa yönelir. Kamusal olarak hakların kabul gördüğü toplumlarda artık uzlaşım ön plandadır. Bununla birlikte Benlik değil Ben kavramını görürüz ve burada daha büyük bir Benlik'e yani daha kapsamlı bir topluma katılma isteminde olan Benlik'e, evrensel ilkelere göre eylemini şekillendirebilen özerk ve özgür birey tekabül eder.¹⁴³

Benlik, topluma her alanıyla dahil olan ve özerklik isteminde olan yeni bir kimlik ile kendisini gösterir. Bu istemini kuvvetlendiren ve temellendiren unsur ise

¹⁴¹ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.527.

¹⁴² Habermas, a.g.e., s.527.

¹⁴³ G.Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, Heretik Yayıncılık: Ankara, 2017, s.100-150.

ideal iletişim topluluğuna ait değildir. Habermas'a göre evrenselci toplumsal eylem yönelimleri, yabancılaşmamış olmayı koşul koyar ve bu sağlandığında, karşılıklı eyleme alanlarını devinimsel olarak netleştirmeyi hedefler. Diğer yandan da uzlaşımın ötesine geçerek eylem alanlarını daha da genişletme imkanı sağlar. Bu da toplum içerisindeki bireye kendini geliştirme ve diğer deyişle bireyselleşme olanağı verir. O halde denebilir ki Mead'ın açtığı yolda Ben kimliğinin bahsettiğimiz iki yönü, kendini belirleme ve kendini gerçekleştirme olarak karşımızdadır. Habermas da Ben kimliğinin çok yönlülüğüne ve bireyselleşme imkanını doğurmasına katılmaktadır. Habermas'ın ifadesiyle;

“ideal iletişim topluluğuna, özerk eylem temelinde kendini gerçekleştirmeyi olanaklılaştıran bir Ben kimliği karşılık düşer.”¹⁴⁴

Habermas bireyselleşme durumunda bireyin, somut yaşam dünyasının çizgilerine göre devinimlerini belirlemesi gerektiği konusunda uyarır. Çünkü Ben kimliği burada artık tutarlılık istemi üzerinden somut bir karşılıma göre ele alınmalıdır. Habermas Ben kimliği hakkındaki görüşlerini anlatmak için bir örnekleme yapar:

“Büyüyen çocuğun Ben kimliği, varlığını parçalanmış ve aşılmış kimliklerden yeni kimlikler inşa etme ve bu kimliği eski kimlikle, kendi etkileşimlerinin örgüsünün aynı zamanda başkasıyla değiştirilemez ve sorumluluğu alınabilir bir yaşamöyküsü biçiminde örgütleneceği biçimde bütünleştirme yeteneğiyle kanıtlar. ... Büyüyen çocuk, kendi sorumluluğunu alması ölçüsünde, kendi etkileşimlerinin anlatsal olarak korunmuş izlerinde, kendine geri dönebilir. ... Bir biyografinin sorumluluğunu üstlenmek demek, kim olmak istediği hakkında net bir görüşe sahip olmak ve bu ufuktan, kendi etkileşiminin izlerini, sanki onlar sorumluluk sahibi bir kişinin, yani düşünsenmiş bir özilişki zemininde eylemde bulunmuş bir öznenin eylemlerinin tortularınıymış gibi incelemek demektir.”¹⁴⁵

Habermas'a göre ait olduğu toplumda yetişen ve varlığına devam eden birey, içinde bulunduğu toplumsal yapının gelenekselliği dışında kendine özel dünyasını kurar ve kimliğini oluşturur. Bireyi çevreleyen dış dünya ve bireyin içinde bulunduğu özel alanı ele aldığımızda iki dünyanın, aslında kimliğin iki bileşeni arasındaki ilişkiyi yansıttığını görürüz. Kimliğin iki bileşeni ise; Ben ve Benlik kavramlarıdır. Ben kavramı kimliğin özel alan kısmındaki bölümüne işaret ederken, Benlik, toplumsal

¹⁴⁴ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.528.

¹⁴⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.529.

rolleri ve kamusal alana dahil olmayı işaret eder. O halde denebilir ki birey, bireyselleşmesini gerçekleştirirken buna imkan bulduğu iki bileşenli kimlik üzerinden vardır; özel alanı temsil eden Ben ve kamusal alanın parçası olmayı temsil eden Benlik. Rollere ve normlara bağlı olarak Benlik, bireyin Ben'i üzerinden içselleşir ve varlığını tesis eder. Mead ve Durkheim bireysel kimliğin, toplum içerisindeki ilişki bağıntıları üzerinden belirlendiğini söyler. Çünkü kolektifin birliği, ortaklığı sağlamada bir referans noktasıdır. Habermas Durkheim'in görüşünü şöyle ifade eder;

“ortak dünya imgelerinin rasyonelleşmesinden, hukuk ve ahlakın evrenselleşmesinden ve bireylerin artan bireyselleşmesinden çıkarılabilen bir kutsal olanın dilselleşmesi eğiliminin varlığı öne sürülürse, Ben kimliği kavramının iletişimsel gündelik yaşam pratiğine eşlik eden öz anlamaya artan bir biçimde uyduğunu kabul etmekteyiz.”¹⁴⁶

Durkheim'in Ben'e olan yaklaşımı sosyal açıdan bireyselleşmeyi ve rasyonelleşmeyi içine alan bir bağıntı ile ilerler. Habermas'a göre ise bireysel kimliğin oluşması, ideal iletişim topluluğuna göre değerlendirilmelidir. Toplumsallaşmış birey, politik ve sosyal kimliği ile kamusal alana katılır. Kamusal alana rasyonel katılımı ile var olan birey, uzlaşım ya da müzakereci devinimleriyle var oluşunu pekiştirir. Özel alana geldiğimizde ise birey, kişisel gereksinimleri, arzuları ve kendi kendisini var etmesi ile bireyselleşmiş bir kimliğe sahiptir. Habermas, kamusal alan kimliği üzerinden değerlendirdiği birey konusunu, hak, özgürlük, eşitlik, hukuk ve ötekiyle ilişkileri bağlamlarında ele alır.

Özet olarak; Habermas için birey, eylediği ve politik devinimleriyle var olup, ötekiyle iletişime geçtiği kimliği yani Benlik'i üzerinden kendi varlığını tesis eden sosyal ve rasyonel bir aktördür. Bu konumuyla birey, kamusal alanı iletişimsel aklı ve kimliği sayesinde teminat altına alan aktörün bizzat kendisi olacaktır.

3.3.HABERMAS'TA KAMUSAL ALANIN UZLAŞI ZEMİNİ: RASYONEL İLETİŞİM VE İLETİŞİMSEL EYLEM ÜZERİNE

Habermas'ın tasarımında kamusal alan, uzlaşım, müzakere, hukuki, politik ve sosyal bir alandır. Bireyler rasyonalite ve rasyonel iletişimsel eylem ile bu alana

¹⁴⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.537.

katılırlar. Rasyonel eylem, Habermas için oldukça değerli bir kavramdır. Çünkü bireyleri bir arada tutan; tek tek özneler olarak rasyonel eylemde bulunmaları ve bunu iletişimsel eyleme dökmeleridir. İletişimsel eylem kamusal alanı oluşturmada kilit bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Habermas'a göre iletişimsel eylem olmadan, kamusal alanın varlığından daha doğrusu özgürlüğünden ve politikliğinden söz edemeyiz. Habermas'ın bu yaklaşımına baktığımızda, kamusal alanda var olmak, eylemdir denebilir. [her ne kadar Spinoza "var olmak eylemdir" derken politik değil ama etik durumu işaret ediyor olsa da biz Habermas'ın dünyasında politik bir anlamı örneklıyoruz] Eylemini iletişim ile gösteren birey, söylem ve dil ile rasyonel olana ve diğerlerine katılır. O halde Habermas'a göre bu katılım, iletişimsel aklın rolü sayesinde. Çünkü iletişimsel akıl, bireyin özneler-arasıcılığını sağlayan yani kamusal alanın en sağlam temelini oluşturan unsurdur. Habermas iletişimsel akıl ve iletişimsel eylem meselesini hem linguistik açıdan hem de pratik açıdan incelemiştir. Bizler burada meselenin yalnızca pratik kısmı ile ilgileneceğiz.

Habermas, iletişimsel akıl durumunu ortaya koymak için özellikle Durkheim'a gider ve onun 'kolektif bilinç' kavramıyla meseleye başlar. Kolektif bilinç genel anlamıyla, insanların rasyonel olarak örgütlenme halidir. Özellikle iletişimsel akıl Habermas, Durkheim'ın kolektif bilince yaklaştığı tarzda yaklaşarak temellendirecektir. Durkheim'a göre toplumu oluşturan bireyler, buldukları toplumun ideal bir imgesini oluşturmadan kolektif bir bilinç içerisinde olamazlar.¹⁴⁷ Durkheim bunun nedenini şöyle ifade eder;

"Toplumsal ortam genişledikçe ortak bilinç somut şeylerden giderek uzaklaşır ve daha soyut nitelik alır."¹⁴⁸

O halde bireylerin birleştikleri alan artık genel toplum ve bir aradalık düşüncesi üzerinedir. Burada ideal ve gerçek alan ayrımı olmaksızın bireyler bir ve aynı şeyler üzerinden ortak bilinçlerini tesis ederler. İdeal toplum gerçek toplum ile içiçedir ve bu toplumlardan sadece birine ait olmak söz konusu değildir.¹⁴⁹ O halde Durkheim'a göre artık teorik olan ve pratik olan bir aradadır. Yani istenilen ideal bir ortak bilinç

¹⁴⁷ E.Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özen Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2018, ss.329-330.

¹⁴⁸ Durkheim, *a.g.e.*, ss.333.

¹⁴⁹ Durkheim, *a.g.e.*, ss.333-340.

için gerçekliği organize etmek gerekirken, gerçekliğin içerisinde de ideal olanı oluşturmak gerekir. Normatif görüş birliğini sağlamak için de aynı durum söz konusudur. Aslında Durkheim'a göre ideal toplum düşüncesinin var olabilmesi aslında bireylerin tek tek edimlerini gerçekleştirmelerine bağlıdır. Buradaki en büyük bağıntı noktası ise rasyonalite ve bilinçtir. Çünkü Durkheim'a göre aktörün ortak bilince katılabilmesi için sorumluluk sahibi olması gerekir. Yani aktörler kendi yaptığı eylemlerin sonucu üstlenebilir olmalıdır. Aktörler sorumluluk bilinci ile hareket ederler ve ortak eylem alanına katılırlar. Sorumluluk sahibi aktör sadece bilinç temelli eylemlerinden değil, sözcülerinden de sorumludur. Bu durum Durkheim'a göre ahlaksal-pratik bir kategoriye dahildir. Tabi aynı zamanda anlaşmaya yönelmiş eylemin yelpazesine de dahildir. Habermas, Durkheim'ın bu görüşlerinde bir noktaya dikkat çekerek; sorumluluk sahibi aktörün ahlaksal-pratik alana katılmakla aslında kutsal olanı dilselleştirerek rasyonaliteyi işin içine kattığını işaret eder.¹⁵⁰ Zaten bu ilerleyiş de tek tek bireylere ve onlardan oluşmuş topluma, bilinç katan yoldur. Habermas'a göre benzer bir ilerleyiş iletişimsel eylem alanında söz konusudur.

Habermas'a göre; iletişimsel eylem hem toplumsal bütünlüğü dinsel, ahlaksal boyutlarıyla korunan bir temele sahiptir hem de normlar ve kişisel kimlikler arasında aracılık yapmaktadır. İletişimsel eylemi ise pratikte var eden, iletişimsel akıldır. Bu bir yandan da kamusal alanı kuran ve ona katılmak için bir gereklilik olan şeydir. Ötekiyle iletişime geçen birey, bunu rasyonel olarak eylemekle kendisini -sosyal ve politik olarak- var eder. Habermas'ın ifadesiyle;

“Söz eylemlerinin genel yapıları, biçimsel pragmatik betimlenişi, rasyonelleşmiş bir yaşam dünyasına ait olan konuşucuların kuram öncesi bilgisine dayanmalıdır.”¹⁵¹

Habermas için değerli olan; söz olarak eyleme dökülmüş olan herşeyin, rasyonelleşmiş yaşam dünyasına ait olmuş olmasıdır. Habermas'a göre iletişimsel akıl ile yola çıkan her aktör, ortak iletişim alanına eylem ile katıldığında, yani iletişimsel akılı pratiğe döktüğünde, rasyonel yaşam dünyasına ait bir konuşucu haline gelir, bu alana dahil olur. Toplumsal etkileşimi sağlayan şey de; bu türden yeni bir

¹⁵⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.504.

¹⁵¹ Habermas, *a.g.e.*, s.505.

kavrama ve rasyonel bir birlikteliğin kendisidir. Bu anlamıyla iletişimsel eylem, bizim dışımızdakilerle bir arada ve beraberce var olmak için dahil olmamız gereken eylemdir. Habermas'a göre, kamusal alanın zemini de tam olarak böyle bir yapıdır. Habermas kamusal alanı işaret etmesiyle aslında tam da gündelik yaşantının içinden bir şeyleri bizlere sunar. Gündelik yaşantıyı kuranlar; hukuk, aile, özel mülkiyet gibi kavramlardır. Özellikle kutsal olan ve özel mülkiyet kavramları Habermas'a göre toplumsal ayrımlara sebep olacak kavramlardır. Özel mülkiyet ya miras yoluyla ya da sözleşme yoluyla aktarılır. Burada sözleşme ile aktarılıyor oluşu hukuka olan ihtiyacı pekiştirir. Sözleşme aynı zamanda toplumsal statünün de değiştiğinin göstergesidir. Çünkü sözleşme, hukuksal süreç ile imkanlıdır. Durkheim'a göre bu imkan, kolektif bilincin sağlandığı toplumlarda, 'devlet' ile cisimleşir. Devlet, kolektif bilince katılan tüm bireyler için gerekli olan tasarımları en yüksek derecede geliştirmekle yükümlü olan örgütsel yapıdır.¹⁵² Habermas'a göre modern devletlerin bu biçimde gelişmesinin en baskın karakteri; devletin meşruluğunun kutsal temellerden, iletişimsel akıl ile kurulmuş politik kamusalılıkta, müzakereci ve ortak istenç temeline doğru evrilmiş olmasıdır.¹⁵³ Habermas'ın modern devlete kazandırmak istediği karakter de benzer hukuksallığı içinde barındırır. Çünkü bu türden bir modern devlet anlayışında toplum, iletişimsel akıl ile bir araya gelerek iletişimsel eylemde bulunarak uzlaşır ve kendisini meşrulaştırıp yönetime dahil olur. Bu saf bilinç, örgütselliğin de temelidir. Devletin yapısını ve toplumsal örgütlenmeyi, iletişimsel eylem aracılığıyla kurması konusunda Habermas da Durkheimcı görüşten pek fazla ayrılmaz. Toplumun daha demokratik bir yapıya sahip olması, içerisinde; yurttaşların kamusal olayların içinde var olma, bunun işleyişiyle ilgili sorgulama, rasyonel düşünme gibi faaliyetleri, eleştirel ve sorgulayıcı oluşunu da barındırır. Bu da iletişimsel aklın niteliğini ortaya koyması için yeterli ve açıktır. İletişimsel aklın kullanılıyor olması, bir araya gelen örgütsel yapı olarak devleti daha iyi tanımaya ve devlet üzerinden müzakereci, sorgulayıcı bir çizgide kalınmasını sağlayacaktır. Çünkü artık Habermas'a göre dinsel temelli görüş birliği çoktan ortadan kalkmıştır. Modernite sonrasında toplumu bir arada tutan şey artık; iletişimsel akıl, birlik ve eylem alanıdır. Dolayısıyla politik bir kamuoyunda da

¹⁵² Durkheim, *a.g.e.*, ss.239-245.

¹⁵³ Habermas, *a.g.e.*, s.510.

iletişimsel olarak uzlaşmış görüş birliğini kurabilme ve korunabilme imkanını bulmuş oluyoruz.

Durkheim'ın açmış olduğu kolektif bilinç yolunun, Habermas için önemli olduğunu izledik. Ortak bilinç yolu ile Habermas, ortaya koyduğu iletişimsel akıl ve toplumsal bir aradılığı tesis etme fırsatını oluşturmuştur. O halde toplumun modernite sonrası bir arada tekrar bulunma imkanı, kendisini rasyonalite ve iletişimsel eylem temelinde gösterecektir denebilir. Nihayetinde Habermas'a göre nasıl ki rasyonalite ölçüsünde toplumsal bilinç yükseliyorsa, aynı şekilde iletişimsel aklın yükselmesi sayesinde de kamusal alan rasyonel anlamına kavuşacaktır.

Habermas'a göre anlaşmaya dayalı olan dilsel iletişim, öznel arasında rasyonelliğin tesis edilmesine imkan sağlar. Bu anlamda iletişimsel edimler, toplumsal etkileşimi yöneten, yaşam dünyasının varlığını koruyan ve toplumsal yeniden üretimin devamlılığını sağlayan edimler olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁴ İletişimsel akıl ile öznel, anlaşmaya yönelmiş eyleme katılarak aynı zamanda ortak rasyonel yaşam dünyasına dahil olurlar ve toplumsal bütünleşmeyi meydana getirirler. Bu türden bir rasyonel toplumsal bütünleşme, kamusal alanın kendisidir. Habermas'ın ifadeleriyle;

“iletişimsel eylemin anlaşma, toplumsal bütünleşme ve kişilik oluşumu işlevlerinde kendi ağırlığına sahip olması ve dinin ve toplumun bir arada durdukları ortak yaşamsal bağı çözmesi ölçüsünde ortaya çıkar. ... Düşünce deneyimiz ile; dünya imgelerinin soyutlaşmasının, hukukun ve ahlakın evrenselleşmesinin ve bireyselleşmenin artışının; yapısal görünümleri dikkate alındığında, kesintisiz bir biçimde bütünleşmiş bir toplumun bağrında, anlaşmaya yönelmiş eylemin rasyonellik potansiyeli açığa çıkarıldığı zaman ortaya çıkan gelişmeler olarak kavranabileceklerini göreceğiz.”¹⁵⁵

Habermas'a göre burada asıl anlaşılması gereken, düşünce deneyimizin aracılığı ile rasyonalite çerçevesinde toplumsal bütünleşmeye ve ortak dünya imgelerine katılıyor olmasıdır. Hukuki ve ahlaki normların da buna uygun olarak evrenselleşmesi,-Kant'ın ortak dünya idesini yeniden kurma çabasını nihayete erdirir nitelikte olan- iletişimsel aklın bir sonucudur.

¹⁵⁴ Habermas, *a.g.e.*, s.515.

¹⁵⁵ Habermas, *a.g.e.*, s.517.

Habermas’a göre iletişimsel eylemin oluşmasındaki bağlantı noktaları da önemlidir. Çünkü bunu oluşturan bağlantı noktaları aynı zamanda iletişimsel aklın da kendini dilsel olarak temsil etmesidir. Habermas özellikle yaşam dünyasının yeniden üretilmesi meselesinde iletişimsel eylemin işlevine önem vermektedir. İletişimsel eylem ile öznelerin emekleri ortak alana katılırlar. Ancak burada somut emeğin soyut emek haline dönüşmesi, bir şeyleşme olarak karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle yaşam dünyasının iletişimsel yapılarında kritik kırılma ve yıpranmalara yol açabilir. Habermas’ın ifadesiyle;

“Böylelikle şeyleştirme görüngüleri ve ... gerçek soyutlamalar şimdi daha çok, ampirik olarak araştırılabilir bir nesne alanı oluştururlar. Artık bir değer kuramına ya da benzeri bir terciğe aracına gerek duymayan bir araştırma programının nesnesi olurlar.”¹⁵⁶

Habermas meseleye bu perspektiften bakar ve kendi çerçevesine göre modernliğin yapısal değişimlerini sıralar;

“a)Yaşama evreninin, özellikle toplumsal bileşenlerinin yapısal farklılaşması, b)Yönetme araçları üzerinden farklılaşan eylem dizgelerinin bağımsızlaşması ve bu altdizgelerin içsel farklılaşması ve son olarak c)Toplumsal olarak farklılaşmış eylem alanlarını, yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi anlamında aynı zamanda farksızlaştıran farklılaştırma süreçleri arasında uygun bir ayırım yapmak için gereken kavramsal araçlar yoktur.”¹⁵⁷

Farklılaşma kuramını sunan Habermas, bir yandan kamusal alanın yapısal dönüşümünü de temellendirmiş olur. Burada bahsettiğimiz yapısal farklılaşma kuramına olanak sağlayan modernlik kuramları da olmuştur. Modernlik kuramları farklılaşma ve dönüşümlere temel sağlarken Habermas’a göre pratik ve teorik olan üzerine yapılacak tartışmalara da kapı aralar. Çünkü kamusal alan tam da Durkheim’in -daha önce yer verdiğimiz- sözünü ettiği gibi hem ideali hem gerçeği bünyesinde taşıyan bir yapıdır. Bu yapının sağlamlık teminatı ise hiç şüphesiz rasyonel yaşam dünyası tasarımı ve iletişimsel akıldır.

Habermas’ın kamusal alan tasarımının, eleştirel bir toplum kuramını da içerisinde barındırdığını görürüz. Onun, -en başından beri anlatmaya çalıştığımız

¹⁵⁶ Habermas, *a.g.e.*, s.829.

¹⁵⁷ Habermas, *a.g.e.*, s.830.

gibi- temel amacı; eleştirel toplum kuramının normatif temellerini açığa çıkartan bir İletişimsel Eylem Kuramını ortaya koymaktır. Habermas’a göre yeni İletişimsel Eylem Kuramı, eleştirel kurama bağlı olan klasik tarih felsefesine de alternatif oluşturacak şekilde ortaya konacaktır.¹⁵⁸ Çünkü Habermas’ın tasarımıyla oluşan İletişimsel Eylem kuramı, kapitalist modernleşmenin de incelenmesine olanak sağlayacak yapıdadır. Kendi ifadeleriyle;

“Toplum kuramı burjuva kültürünün, sanatının ve felsefi düşüncesinin normatif içeriklerini artık dolaylı yoldan, yani ideoloji eleştirisi biçiminde sorgulamak zorunda değildir; toplum kuramı iletişimsel, anlamaya yönelmiş dil kullanımında yer alan akıl kavramıyla, felsefeye yeniden dizgesel görevler atfetmektedir.”¹⁵⁹

İletişimsel Eylem Kuramı hem kapitalizm eleştirisine imkan sağlarken hem de köktenci iddiaları reddeder. Çünkü İletişimsel Eylem, yaşam dünyasının yapılarıyla, pratik örüntüleriyle birebir ilişki halindedir ve bu ilişkinin bir başka düşünüş biçimi tarafından zedelenmesine izin vermez. İletişimsel gündelik yaşam bilgisi, ancak sorunsallaşmış durumlarda nesnel bir neden bulunduğu art alanın çözümün için tek tek bilgilere ayrılmasına imkan tanır.¹⁶⁰ Modern toplumlara genel bakışıyla İletişimsel Eylem Kuramının niteliğini ortaya koymak isteyen Habermas şöyle der;

“modern toplumlarda, normatif bağlamlardan koparılmış etkileşimler için olumsuzluk aralıkları o denli genişlerler ki, iletişimsel eylemin özgün mantığı hem ailesel hem özel alanların kurumsuzlaştırılmış ilişki biçimlerinde, hem de kitle iletişim araçlarının izini taşıyan kamusal alanda ‘pratik gerçeklik’ kazanırlar.”¹⁶¹

Öyle görünüyor ki Habermas, gerçekliğin, somut emeğin, bağıntıların, özel alan ve kamusal alan ayrımının, kamusal alanın müzakereci ve politik kılınmasının, sözcelerin ve uzlaşının alanı olarak rasyonel yaşam dünyasını ve dolayısıyla rasyonel iletişimin bir neticesi olarak İletişimsel Eylem Kuramını oluşturmuştur. Bu kuramı bizlere, modernitenin yıkıcı etkilerine karşı bir ortaklaşma ve yeniden dönüşümün bir imkanı olarak sunmuştur.

¹⁵⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.854.

¹⁵⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.855.

¹⁶⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.859.

¹⁶¹ Habermas, *a.g.e.*, s.862.

SONUÇ

Kamusal alan kavramı özellikle 90'lardan günümüze kadar çeşitli alanlarda kullanılmaya ve politik tartışmaların konusu olmaya başlamıştır. Çalışmamızın da amacı, günümüzde önem kazanan bu kavramı incelemek ve Habermas'ın bu bağlamda kendinden sonrakilere sunduğu imkanları işaret etmektir. Modern kamusal alanın tarihsel bir olgu ve aynı zamanda bir norm olarak gelişimini takip ettik ve dönüşümler sonucunda ortaya çıkan farklı modellerini gördük. Kamusal alan kavramını Habermas zemininde netleştirme amacımıza doğru sona gelirken sorulmuş şu soruya yer vererek devam edebiliriz;

“İçinde yaşadığımız ‘modern, kapitalist toplumların merkezî bir alanı olarak kamusal alan ya da demokratik meşruiyet ilkesi olarak kamusallık’ dediğimizde, toplumsal formasyonun alanları ve temel kurumları hakkında bildiklerimize yeniden ışık saçıyan bir cümleyle mi karşı karşıyayız?”¹⁶²

Bu sorunun yanıtını vermek istediğimizde Habermas'ın kamusal alan fikrinin nihayete ermiş olduğunu izleyebiliriz. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde Habermas detaylarıyla ele aldığı burjuva kamusal alanının doğuşunu ve sosyo-kültürel ilerlemesini çözümlenmiştir. Habermas'ın çözümlenme sürecini ve kamusal alan yolculuğunu, söylenmiş olan şu ifadelerle yeniden düşünebiliriz;

“Çalışma modern toplumun bu merkezi alanının önkoşullarını, yapılarını, işlevlerini ve iç gerilimlerini kavramaya çalışırken, sosyoloji, ekonomi, hukuk ve siyaset biliminin malzeme ve metotlarını birleştiriyor. Sivil toplum ve devlet arasında bir ara alan olan ve içinde genel yarara ilişkin meselelerin eleştirel kamusal tartışmasının kurumsal olarak garantilenmiş biçimde sürüldüğü liberal kamusal alan, gelişmekte olan pazar ekonomisinin özgül koşulları içinde oluştu. Ortaya yeni çıkan burjuvazi, mutlaki devletin gizli/saklı ve bürokratik pratikleriyle çarpışma süreci içinde giderek kralın iktidarının yalnızca halkın önünde temsil edilmesine dayanan bir kamusallık yerine, devlet otoritesinin halk tarafından bilgili ve eleştirel tartışma aracılığıyla kamusal olarak denetlendiği bir kamusal alan oluşturdu.”¹⁶³

Görüldüğü üzere Habermas için kamusal alan dendiğinde -yukarıda yöneltlen soruya da cevap niteliğinde olarak- anlaşılması gereken artık; toplumsal yaşantı içerisinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alan olarak kendisini gösteriyor

¹⁶² Özbek, *Kamusal Alan*, s.19.

¹⁶³ Özbek, *a.g.e.*, s.91.

olmasıdır. Kamusal alana tüm yurttaşların dahil olabilmesi Habermas'ın müzakereci ve inşacı duruşuyla kuramı içerisinde imkanı hale gelmiştir. Burada tek tek öznelere birbirleriyle iletişime geçmesi ve müzakere alanı oluşturmaları aynı zamanda kamusal gövdenin de niteleyicisi olmuştur. Bu türden bir bir aradalık durumu; yurttaşların, toplumun genel faydasına dair örgütlenme, fikirlerini ifade etme ve özgürce yayınlama alanı olarak kamusal alanın gövdesini oluşturmasını sağlamıştır. Kamusal tartışmasının içeriğine baktığımızda; devlet etkinliğine dair sorunları ele almaya başlar ve artık -edebi kamusal alandan farklı olarak- politik kamusal alandan bahsediyor oluruz. Habermas'ın idealinde olan politik kamusal alan kavramının daha iyi anlaşılması için söylenen şu ifadeler yer verebiliriz;

“Her ne kadar sözün gelişi olarak devlet otoritesi için kamusal alanın yürütücüsü deniyor olsa da, devlet aslında kamusal alanın bir parçası değildir. Kuşkusuz devlet otoritesi genellikle ‘kamu’ otoritesi olarak ele alınır; ama bu kabul, kamusal alanın özelliğinden, yani devletin tüm yurttaşların selametiyle ilgilenmesi görevinden türetilmiştir. Politik kontrolün uygulanması, olan bitene ilişkin bilginin halka açık olması gerektiğine ilişkin demokratik talebe etkin bir biçimde bağımlı kılınabildiği zaman ancak, politik kamusal alan yasa-koyucu organlar aracılığıyla yönetim üzerinde kurumsallaşmış bir etkileme gücü kazanabilir.”¹⁶⁴

Görüldüğü üzere Habermas, politik toplumsal zeminin oluşması ve devletin kamusal alanın dışında kalabilmesi için iletişim temelli bir toplum yapısının gerekli olduğu sinyallerini vermiştir. Çalışmamızda da yer verdiğimiz gibi bu noktada karşımıza rasyonel iletişim ve iletişimsel eylem kavramları çıkar. Habermas'ın rasyonel iletişim temelinde oluşturduğu iletişimsel eylem ile amacı; bir üst-yapı oluşturmak değil, konsensüsü sağlamak adına bir imkan yaratmaktır. Çünkü politik kamusal alanda oluşacak siyaset kavramı zaten yurttaşlar arası ortaklaşalığı çağrıştıran ve diyalektik olarak çözümlenebilecek bir karşılaşma mekanına işaret eden bir kavramdır.¹⁶⁵ Habermas, oluşturduğu bu yeni kamusal alan anlayışı çerçevesinde, rasyonaliteyi ve iletişimsel eylemi temel almasıyla, demokrasiye kadar uzanan sosyal devlet anlayışını bizlere sunmuştur. Bu sunuşa konu olan modern toplumun yapısı ise bireyler arasındaki iletişim üzerinden gerçekleşir. Rasyonel iletişim ve eylem ile birey, ötekileriyle bir araya gelir, ortak paydada buluşur, uzlaşım alanı kurar.

¹⁶⁴ Özbek, *a.g.e.*, s.95-96.

¹⁶⁵ Etienne Balibar, *Şiddet ve Medenilik: Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, Çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s.17-23.

Bireyler, uzlaşım ile birlikte oluşturdukları kamusal alan içerisinde aynı zamanda; hak, eşitlik ve adalet istemi¹⁶⁶ ile politik bir alana da sahip olurlar. Bu, aynı zamanda çalışmamız içinde de ele aldığımız edebi kamudan politik kamuya geçiş sürecini bizlere tekrar hatırlatır.

Habermas'ın, geçmişten günümüze adım adım ilerleyerek ele aldığı rasyonalite ve eylem meselesinde görülüyor ki aslında amacı; eyleyen ve etkileşim içinde olan bir toplum yaratmaktır. Habermas'ın özellikle ve ısrarla bahsettiği kamusal alan düzeninin arka planında demokratik hukuk devleti olduğunu gördük. O halde bu inşa sürecini sonlandırırken günümüz koşullarına baktığımızda Habermas'ın kamusal alan tasarımı, eleştirel bir zeminde çeşitli kapılar da aralamıştır. Örneğin; Antik Yunan'da yurttaş sayılma meselesi nedeniyle kadınlar, çocuklar ve köleler kamusal alanda yok sayıldılar. Ortaçağ'da ise feodal beyler yani toprak sahipleri etrafında büyüyen kamusal alan anlayışı kadını, köleleri ve alt sınıfı devre dışı bırakan bir temsiliyet olarak kendisini gösterdi. Moderniteye geldiğimizde ise ortaya çıkan burjuvazi, yine alt tabakayı eleyerek ve kadını özel alana hapsederek kendine has bir kamusal alan oluşturdu. Tarih sahnesinden hiç inmeyen problem, öyle görünüyor ki yurttaş sayılma, kamusal alana katılma ve kimlik sahibi olmakla ilgilidir. Kamusal alan ve özel alan arasındaki kurumsal ayrımların kadınların bağımlılık tarihi boyunca uzanan bir süreç olduğunu Habermas okumamız üzerinden teşhis etmekteyiz. Habermas'ın kamusal alan tasarımında ise çocuk da kadın da görünürdür ve politik alana katılır. Feminist toplumbilimcilere kapı açan Habermas, kamusal alan anlayışıyla aynı zamanda siyaset sosyologlarının da yakından inceleyeceği aktör eylemleri konusuna önyak olmuştur. Yine aynı kamusal alan

¹⁶⁶ Birbirleriyle rasyonel zeminde uzlaşma eğiliminde olan yurttaşlar, devletin bu yapıyı bozmaya başlaması, haklarını çiğnemesi ve hatta ellerinden alması durumunda Habermas'a göre direnme eyleminde bulunabilirler. Habermas'ın Arendt üzerinden ortaya koyduğu politik direnme hakkı ve eylemi, sivil itaatsizliktir. Sivil itaatsizlik bir baş kaldırı, bir direniştir. Yurttaşlar hakları devlet tarafından gasp edildiğinde ve hak talepleri karşılıksız kaldığında kamusal alanı, bireysel haklarını koruma adına direnme eylemi gösterebilirler. Ancak belirtmek gerekir ki Arendt'in de üzerinde durduğu gibi sivil itaatsizlik eylemi, ancak her kademesi işler halde olan hukuk devletlerinde gerçekleşebilir. [*Arendt ve Diğerleri, Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik, Çev. Yakup Coşar, İstanbul: Ayrintı yayınları, 2014, ss.131-132.*] Çünkü rasyonel temelli ve hak isteminden doğan bu eylemi gerçekleştiren birey, demokratik hukuk devleti içerisinde yasal çerçeveyi kabul etmiştir. Bu eylem türü belki de Arendt'in -hakkı olarak- ortaya koyduğu insanın toplumsal mı yoksa politik mi bir hayvan olduğu tartışmasını da [*H.Arendt, İnsanlık Durumu, Düzelti: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.39-40.*] her daim gündemde tutacaktır. Buna imkan sağlayan sivil itaatsizlik eylemi ise Habermas'a göre, örgütlenmenin ve rasyonel eylemin bir göstergesi ve iletişimsel aklın da bir neticesidir.

tasarımı içerisinde iletişim kuramcıları da rotasını Habermas sayesinde, tüketim toplumu, kitlesel iletişim ve politik iletişim gibi kavramlara çevirme imkanı bulmuştur.¹⁶⁷ Son olarak hukuk kuramcıları da sosyal hukuk devletinin oluşmasında ve yeni bir politik kamusal alan anlayışında, normatif ve akılsal olan üzerinde eleştirel düşünme aralığı bulmuşlardır.

Habermas'ın inşa kuramını tamamlamasının ardından onun açtığı yollar üzerinde örneklediğimiz çalışma imkanları olsa da; onu günümüzde bu imkanları yaratacak bir toplum kuramını sunması ile hala paradigmatik kırılmanın öncüsü olduğu söylenebilir.

¹⁶⁷ Özbek, *Kamusal Alan*, s.92-93.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Diğerleri, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, Düzelti: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Arendt, Habermas, Rawls ve Diğerleri, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2014.
- Balibar, Etienne, *Şiddet ve Medenilik: Weltek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, Çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Bozkurt, Necmi, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- Biçer Olgun, Hülya, *"Habermas, Arendt ve Sennet'in Kamusal Alan Yaklaşımları"*, DergiPark-Sosyolojik Düşün, Cilt: 2, Sayı:1, 2017.
- Çiğdem, Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Çiğdem, Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Descartes, Rene, *Metot üzerine Konuşma*, Çev. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Talat Kılıç, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.
- Durkheim, Emile, *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Özen Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2018.
- Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- _____, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- _____, *"Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje"*, Çev. Gülengül Naliş, 1981.
- Hegel, George, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Jameson, Lyotard, Habermas, *Postmodernizm*, Derleyen: Necmi Zeka, İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.

Kant, Immanuel, *Edebi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Ajans Matbaası, 1960.

Ketenci, Taşkın, "*Descartes ve Hume'un Akıl Anlayışlarının Karşılaştırılması*", Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 2014.

Kılınç, Nilgün Toker, *Politika ve Sorumluluk*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.

Marcuse, Herbert, *Us ve Devrim*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1989.

Önder Erol, Pelin, "*Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu*", Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, Sayı:33, 2016.

Özbek, Meral, *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayın, 2004.

Sennet, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Soysal, Özgür, *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, 2011.

Turan, Erol, Aydılek, Emre, "*Modernite ve Postmodernite Ekseninde Kamusal Yaşamın Dönüşümü*", 21.Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi, Cilt: 6, Sayı:17, 2017.

Yükselbaba, Ülker, "*Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlıları*", İTHF Dergisi, Sayı:2, 2008.

Weber, Max, *Toplumsal Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özen Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2014.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Aslı Dilan ARKIN

Doğum Tarihi: 18.03.1993

Doğum Yeri: Manisa

Eğitim Bilgileri:

Lise: Dündar Çiloğlu Anadolu Lisesi/ MANİSA

Üniversite: Ege Üniversitesi / Felsefe Bölümü / 2015

*Akademik Başarı/GNO: Bölüm 4.lüğü/ 3.35

*Bitirme Tezi: John Locke'ta Toplumsal Sözleşme Kuramı /

Danışman: Prof. Dr. Nilgün Toker KILINÇ

Üniversite: Ege Üniversitesi / Sosyoloji Bölümü (YAP) / 2015

*GNO: 3.41

Formasyon Eğitimi: Ege Üniversitesi / Eğitim Fakültesi / 2015

Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik (PDR): MEB / 2017

Tezli Yüksek Lisans: Katip Çelebi Üniversitesi / 2019

*Akademik Başarı/GNO: 1.likle kabul/ 4.0