

Hegemonya ve Sivil Toplum: Kamusallık Kavramı Üzerine Eleştiri-ötesi Düşünceler*

Alex Demirovic

Çeviri: Ilker Ataç**

Burjuvazi; işçi hareketi ile Batı Marksizmi geleneğinde, özellikle Lukács'ın teorisinde ve Adorno ile Horkheimer'in son dönem eleştirel teorilerinde akıl dışı bir şekilde hüküm süren bir sınıf olması dolayısıyla eleştirilirdi. Eleştirilen şey; bu sınıfın, hakimiyetini akla dayalı araçlarla meşrulaştırmaması ve siyasi iktidarını artan bir şekilde otoriter ve devletçi araçlara dayandırmasıydı.

Bu saptamanın dayandığı fikir, kısmi çıkarların hakimiyetinin toplumsal olarak meşrulaştırılması gerekliliğidir. Meşrulaştırma, yönetenlerin toplumun bütünsel olarak kendini yeniden üretebilmesi ve tüm hükmedilenlerin varlığını koruması için vazgeçilmez olan örgütlenme görevini yerine getirdiği sürece gerçekleşir. Ama böyle bir işlev, üretici güçlerin kapitalist-endüstriyel yayılmasıyla birlikte tarihsel bağlamda geçersizleşmişti. Toplumların bütünsel zenginliği ile toplumsallaşmanın ve işbirliğine dayalı çalışmanın düzeyinin o kadar ileri seviyede olduğu varsayılmıştı ki, hakimiyet ve idareye daha fazla gerek kalmadığı düşünülüyordu. Hakimiyetin sürdürülmesi her türlü tarihsel akılcılığı terk etmişti ve burjuvazinin varoluşu işlevsel bir dönüşüm geçiriyordu. Burjuvazi, tarihsel olarak gücünü özgürlüğün, eşitliğin ve kardeşliğin akılcı normlarıyla akli geçerli kılarak elde etmişti. Bu evrensel prensipler aracılığıyla toplumun büyük bir kısmının, yani alt sınıfların ve halkın desteğini kazanmıştı. Artık hakimiyet aşkın bir şekilde meşrulaştırılmamalıydı. Bireysel ve toplumsal yaşam biçimlerinin kendilerini yalnız aklın huzu-

* Makalenin yer aldığı eser: Demirovic, A. (1997) "Hegemonie und Zivilgesellschaft. Metakritische Überlegungen zum Begriff der Öffentlichkeit", Demirovic, A. (der.), *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie* içinde, Münster: Westfälisches Dampfboot.

** Çevirmen, Özgecan Tomruk ve Aslı Niyazi-oğlu'na katkılarından dolayı teşekkür eder.

runda rasyonel bir biçimde ispatlamaları gerekiyordu. Ama eleştiriye göre burjuvazinin rasyonelliği işçi hareketinin güçlenmesi ve üretici güçlerin gelişmesiyle zayıflamış ve yaptırımını yitirmişti. Ücretli işçilerin özerkliğinden korkan burjuvazi, toplumsal zenginliği sadece kısmi olarak kendi hakimiyetini korumak için kullanmaya başladı. Vaktiyle talep ettiği akılcılığın değerlerine göre tartılmamak için kendini giderek kültürel ve ideolojik olarak irrasyonelleştirdi. Bir zamanlar burjuva ve halk arasındaki ittifakı mühürleyen felsefi formül olan akıl, burjuva için yaptırımını yitirmişti. Burjuva devriminin normları, verilen sözlere rağmen asıl değerini ve anlamını kaybetmişti – artık bu normların gerçekleştirilmesi söz konusu bile değildi, aksine ya tam tersine dönüşmüş ya da faşizmle birlikte siyasi arenadan çekilmişlerdi.

Burjuva hakimiyetinin tarihsel gelişim çizgisi hakkında yapılan bu saptama, Marksist eleştirel teori geleneğini hangi alternatiflerin ortaya çıkacağı ve hangi stratejilerin izlenmesi gerektiği konularında ikiye bölmüştü. Bir yandan akılcılığın burjuvazinin mirasına konacak olan işçi sınıfına intikal edeceği varsayılıyordu. Akıl ile burjuva devriminin taşıdığı özgürlük normları, işçi sınıfı için giderek artan bir şekilde kendi sınıf çıkarları ve pratiği için bağlayıcı bir niteliğe bürünmeliydi. İşçi sınıfının, idealleştirilebilen ve evrenselci formüllerle diğer bütün sınıfları birleştirebilecek ve akla dayalı bir toplum kurabilecek bir durumda olduğu varsayılıyordu. Mesela Demokratik Almanya Cumhuriyeti bu önermeye dayanarak akıl dışı burjuva karşısında tek akılcı sınıf olan işçi sınıfını korumak ve onun varlığını gerçekleştirmek üzere burjuvazinin akılcı-demokratik mirasına sahip çıktı. Bu esnada burjuvazi, giderek irrasyonelleşen bir süreçte vahşice gücünü korumaya çalışırken batıyordu, başka bir deyişle faşizanlaşıyordu.

Öte yandan eleştirel teori, aklın hükmedilenler için de her türlü yaptırımını çoktan yitirdiği tezini savunuyordu. Bu düşünceye göre akılcılığa ulaşmak için artık sınıf imtiyazı kalmamıştı. Çünkü ideolojik hakimiyetin mantığı yeni kültürel altyapıdan dolayı hatırı sayılır bir şekilde değişmişti. Kültür endüstrisinin gelişimiyle birlikte kültürel alan, sermayenin değerlendirildiği bir alan olmuştu. Horkheimer ile Adorno'nun tahlillerinde ve Baudrillard, Virilio veya Postman gibi yeni medya eleştirmenlerinin gözünde eleştirel aydınlar ile bunların özerk anlam bağlantıları, yorum pratikleri ve savları bu süreçte işlevsel bir dönüşüm geçiriyordu. Aynı zamanda hakikat ve tecrübe arasındaki ilişki de dönüşüm geçiriyordu. İş zamanı ve boş zaman, maddi ve sembo-

lik gerçeklik adeta birbirinin içine geçmişti. Medya artık kendi içerdığı sonuç itibarıyla sadece bir şeylerin aktarıldığı bir alan değildir. Gücünü etkileyerek ve manipüle ederek değil, daha ziyade gündelik hayatın büyük bir kısmını örgütleyerek kazanmaya başladı. Radyo, televizyon, pikap, CD, walkman, sinema, konser, gazete, kitap hep medyanın aracılığıyla varoluyor. Gündelik hayat medyanın hayatıdır, burada temsilciyle temsil edilen ve gösterilenle gösteren arasındaki fark kayboluyor. Bu düşünce radikal bir şekilde geliştirilirse fark edilir ki tecrübenin yitip gittiği şikayeti vakti geçmiş bir şikayet değildir. Çünkü insanlar sürekli olarak medyanın içinde hareket ediyor. Bunun ötesinde toplumsal olaylar, en başından itibaren medyatik olaylar olarak sahneye konuluyor – sadece medya için ortaya çıkıyorlar. Karnaval organizatörlerinden tutun da politikacılara kadar herkes sadece kameralar için konuşuyor ve hareket ediyor. Eylemler medyatik sahnelenmeler için belirleniyor. Aşırı sağcı eylemciler, kameramanlar ve gazeteciler tarafından kışkırtılmadıkları sürece, eylemlerinin medyada nasıl yansıtılacağını daha plan aşamasında hesaba katıyor. Bunun dışında Körfez Savaşı, en geniş anlamında bir medya savaşı olarak ortaya konuyor. Bilgisayarlarla uçaklar arasındaki bilgi akışı eş zamanlı bir olay olarak yansıtılıyor. Bunun gibi medya kuramları medyanın uzun bir süredir gücü eline aldığını açık bir şekilde ortaya koyuyor. Yaşanan tecrübelerin kendi gerçekliğini bil- lurlaştırabileceği alanlar, özerk irade ve karar verme mekanizmalarının kaybolması gibi çoktan yok oldu. Böylece medyanın tüketiciler üzerinde çok bariz bir etkisi oluşuyor: O da düşüncenin kaybı. Tüketicilerin eylemleri, sadece kültür endüstrisi tarafından yönlendirilen modaya sonsuz itaat eden yüzeysel hareketlerin tekrarına indirgenmiş durumda. İçkin mantık ve savların akılcılığı, bireyler üzerindeki bağlayıcı etkisini çoktan kaybetmiş.¹

Hakimiyet kuramı ışığında bakıldığında, ne hükmedenlerin ne de kamusal olarak getirilen mantıklı savların akılcılığa karşı bir sorumluluğu kalmamıştır. Burjuvazi medya aracılığıyla veya kamusal tartışmalar üzerinde olan telekratik etkisiyle her türlü akılcılık talebinden kaçabilir ya da akıl kavramını iktidar çıkarları doğrultusunda dönüştürebilir. Hükmedilenler ise hiçbir şekilde bağlayıcı akıl talebinde bulunamayacaklardır. Çünkü artık aklın onlar için çok az, hatta hemen hemen hiçbir anlamı kalmamıştır. Bu noktada eleştirel kuramın ışığında burjuvazinin tarihsel gelişimi hakkında olan bu tarihsel-kuramsal saptamanın neden yetersiz olduğunu açıklamak için üç heterojen noktaya işaret etmek istiyorum.

1 İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika sürgününden dönen Eleştirel Teori temsilcileri, stratejilerini akılcılığın Batı Alman aydınları için yeniden geçerli bir yönelim olması üzerine kurmuşlardı. Eleştirel teori, karamsar olduğu düşünülmesine rağmen, aklın değerinin tarihsel süreçte yeniden takdir edilmesine katkıda bulunmuştur. Krş. Demirovic (1994b).

2 Akılcılığın değerlendirilmesinin bu tip bir değişimi Odesa'nın eylem biçiminin anlamlandırılmasında açığa çıkar. Odessa, arkadaşları kulaklarını tıkayıp kürek çekmek zorundayken, sirenlerin sesini tehlikesizce dinleyebilmek için kendisini direğe bağlatmıştı. Bu örnek *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında sembolik olarak hakimiyetin Avrupa tarihini anlatıyordu. Yönetenler zevke dalmak için kendilerini kürek çekmenin emek gücünden özgürleştiriyordu. Yine de sorunsuz bir şekilde bu zevkin tadına varmıyordu. Yöneten bir erkek olarak kimliğini kaybetme korkusu taşıyordu. Onun için de emri altında bulunanlara, emredeni bağlatıyordu. Bu durum yeterince paradoksaldır; tehlike bittiğinde emri altında bulunanların emredeni yeniden salacaklarını bekler. Hükmedenler akılcıdır, ama akılcılığını akıldışılığın bedeliyle öder. Bu da kendi doğasının, kontrollü zevkin ve bedeni zevkten mahrum edilen başkalarının emek gücünün akılcı kontrolü ile olur. Bu örneğin güncel kullanımında ise hakimiyet sorunsalı ile akılcılık ve iş-

- 1) Özgürleşmenin, burjuvazinin akıl değerlerinin gerçekleşmesinin bir sonucu mu yoksa bu değerlerin Fransız devrimi sonucunda oluşan siyasi süreçte farklı sınıfların kendi aralarında ulaştıkları bir formülün parçası mı olduğu tartışmalı bir noktadır. O zaman oluşan bu normların burjuvazinin, onun piyasa ekonomisinin ve demokratik varoluş biçiminin üzerinde bağlayıcı bir etkisinin olması gerekiyordu.
- 2) Eğer aklın normları evrensel ise kısmi hareket eden hiç bir sınıf bu normları sadece kendisi için talep edemez. Buna karşın bütün insanlık adına hareket etmek ise teklif edilemez bir şekilde sınıf ve cins çıkarlarını birleştirmeye ve zorunlu olarak siyasi gücün gaspıyla, azınlıkların çıkarlarının göz ardı edilmesine yol açar.
- 3) Burjuvazi de kendisi tarafından belirlenen toplumsal yaşantılar içinde kendi akılcılığını yenileyebileceği süreçleri bilir ve bunları düzenler. Burada Antonio Gramsci'nin Benedetto Croce'nin İtalyan kültürü için önemini tahlil ettiği fikirlerini takip edersek (Gramsci, 1994), bu yenileme süreçleri tarihsel maddeci kuramların oluşumları ve soğurulması ile oluşur. Tarihsel maddeci kuram, eleştirisi ve burjuva yaşam bağlantısından tehditkâr ayrılığı ile gerçi ekseriyetle hakir gören ama yine de muazzam akılcılık dolu bir potansiyel sunar.

Burjuva toplumunun akıl potansiyellerini ortaya çıkarmak, birçok eleştirel kuramın aktüel çalışma programlarının bir parçası olmuştur. Bu çalışmalar kapitalist toplumu daha da akılcılaştırıcı ve medenileştirici yolları arar. Bunun sonucunda açık bir şekilde hakimiyet odaklı kuramdan akılcılık ve demokrasi bazlı kurama geçiş olur: Her insan akıllı, dolaylı da olsa talep ettiği için mantıklıdır. Hükmedilenler sırf hükmedildikleri için daha akılcı olma imtiyazlarına sahip değillerdir, yönetenlerin ise daha en baştan ideoloji eleştirisi bağlamında akılcı olamayacakları iddia edilemez.² Bu kuramsal geçişin önemli özelliklerinden biri, aklın birleştiriciliğini ön plana çıkartan hakimiyet kuramından evrensel akılcılık merkezli kurama gerilemesidir. Akılcılığın çelişkileri ve diyalektiği, Kant'tan esinlenen felsefi ve soyut-biçimsel bir bakış açısının lehine arka plana itilmiştir. Buna göre mantık, akılcı bir şekilde düzenlenen bir madde olarak bütün insanların sahip olabileceği bir şeydir. Tarihin bütün tezatları ve akıldışılıklarına rağmen akıl eninde sonunda bütün insanlığı belirleyecektir. Bu yüzden bütün akıl dışı tezat durumlar çatışan tarafların karşılıklı olarak anlaşmasına ve insanların kozmopolit bir şekilde bağlan-

masına yol açacaktır. Kant'a göre akılclığın getirdiği karşılıklı bağlılık ve toplumun artan rasyonelleşmesi, çatışmaların amaçlanmamış bir sonucudur. Bu çatışmalar, düşmanlık ve taraftarlıklarının hiddetinden deliye dönmüş düelloocuların yanı başlarında oluşur.

Bu süreç doğanın bir planı olarak tarihsel bir bereketin oluşmasıyla insanların mantıklı bir şekilde birleşmesine yol açar (*krş.* Kant, 1968: 26). Akla ve onun normlarına karşı hareket edenler de insanları tehlikeye attıkları ve onları akılcı davranmaya ittikleri sürece insanların yükselişine katkıda bulunurlar.

Kant'a göre toplumsal gelişmenin sadece insanlar tarafından amaçlanmamış akıllaşmasının kozmopolitik-demokratik bir topluma doğru gelişmesinin aracı, aklın kamusal kullanımının yol açtığı aydınlanmadır. Kant'ı takip eden normatif demokrasi kuramlarına göre de kamusal tartışmalar aklın birleştirici etkisini yenilediği ve toplumun rasyonelleşmesine katkıda bulunduğu sürece kamusal toplumsal organizasyon için vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Normatif kamusal ve sivil toplum kuramlarında kamusal, yapısal olarak akıldışı düşünülen bir toplum karşısında aklın kamusal-iletişimsel kullanımı katılımcıları rasyonel iddialarla bağladığı sürece iletişimsel gücün bir mercisi olarak yer alır. Burada özel alan gibi yapısal bir şekilde ve güç kullanarak kararları veya yaşam biçimlerini kamusal gündemden çeken toplumsal mekanizmalar akla gelir. Buna karşın kamusal iletişimin normlarına sahip çıkılması kamusal alanın hızla açılmasına yol açar. Toplumsal hareketler, protestolar aracılığıyla bu açılımı zorlar ve aynı zamanda kamusal alanın kapalı olmasının mantığını sorunsallaştırır. Böylelikle kamusal adeta eleştirel bir kavram haline gelir.

Modern dünyada zulme karşı olan bütün mücadeleler; daha önce “özel”, kamusal, ve siyasi olmayan olarak nitelendirilen alanların yeniden tanımlanıp sorgulanmasıyla başlar. Bu sorgulama; kamusal çıkarlar, adalet konusu ve söylemsel meşruluğa gereksinim duyan güç ile ilgilidir (Benhabib, 1991: 156).

Bu sayede kamusal kavramıyla açılma ve açıklığın özgül bir tarih felsefesi bir araya gelir. “Bugünkü toplumlarda demokratikleşme, katılımcılar arasındaki özerk kamusal alanların gelişmesi olarak görülebilir” (Benhabib, 1991: 158). Burada katılımcı yurttaşların kamusal alanı bir etkide buldukları ve bu sayede kamusal alanı dönüştürdükleri varsayılıyor. Böylece kamusal protesto hareketlerinin savları için daha saydam hale gelir ve bü-

bölümü arasındaki ilişkinin bir önemi yoktur. Söz konusu olan, Odessa'nın uyguladığı akılcı bağlılığın kuramsal suretidir. Odessa, bir sonraki aşamada akılcı davranmaya çalışırken korktuğu için, kendisini akılcılığa sevk etmesini beklediği kurumsal bir müesseseye karar vererek bağlanır. Bağlılığın siyasi eylem konusundaki tartışmaları için *krş.* Buchstein (1994) ve Saretzki (1995). [*Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki ilgili bölümün Türkçesi için bkz. Horkheimer, M. ve T. W. Adorno (1995) “Ara Söz 1: Odysseus ya da Mit ve Aydınlanma”, *Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar 1* içinde, çev. O. Özgül, İstanbul: Kabalcı, 63-98].

tün katılımcılar artan bir şekilde kamusallığın normlarına ve savların değiş-tokuşuna bağlanır. Bu kuramın varsayımları böylesine çatışma dolu bir gelişimin sonucunda karşılıklı bir bağlılığın oluşmasını ve çatışan kişilerin kaynaşmasını öngörür. Bu sürecin sonucunda her ne kadar oy birliği ve çıkarların aynılaşması beklenmese de, katılımcıların birbirlerini eşit koşullarda tartışan bireyler olarak kabul edeceği varsayılıyor. Sonuç olarak bir toplumun kamusal alanı genişlediği sürece demokratikleşeceği beklenir – kamusallık; toplumun eylem, sevk ve idare merkezi olur (*krş.* Schmalz-Bruns, 1994). Bu vesile ile katılımcı yurttaşlar kamusal tartışmalar tarafından sağlanan, kendi kendine yeten sivil toplum olarak anılan eylem çerçevesinde buluşurlar (*krş.* Rödel vd., 1989). Tam anlamıyla demokratikleşen bir toplum, kamusal ve açık bir toplum olur. Gerçi normatif kamusallık kuramı, Habermas “güçten arınmış iletişim yapılarıyla iyi işleyen kamusalılık”tan (1993: 172) bahsettiğinde ve bu tip güçten arındırılmış iletişimin başka nerede olduğunu sorduğunda, kamusallığın normlarıyla ampirik gelişmesi arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz kalıyor. Yine de yukarıda bahsettiğim Benhabib’in fikirleri bu konuda bazı ipuçları bulmamıza yardımcı olabilir: Normla güç arasındaki ilişki bir çeşit sıfır oyunudur. Kamusallığın normları yurttaşların protestolarıyla ne kadar gerçekleşirse ve kamusalılık bir özgürlük alanı olarak ne kadar kendini kabul ettirirse, iktidar da bir o kadar geri püskürtülecektir. Kamusalılık ve iktidar birbirlerinin dışında bulunan durumlar olarak karşı karşıya dururlar. Güçlerin bu ince dengesinde kamusalılık, güçsüz bir güç şeklini alır: Zor uygulamadan zorla iktidarı kısıtlayan bir iktidar. Bu sürecin sonucunda norm, güçten arındırılmış bir kamusallığın ampirik gerçekliğine ulaşır: Norm ve gerçeklik adeta özdeşleşir. Bugünkü toplum da güçten arındırılmış kamusal iletişim geçerli olduğu sürece, özünde akılcı görünür. Toplum, kamusal alanla özdeşleşip güçten arındırılmış bir şekilde akılcı savlardan sürekli olarak kendine anlam çıkardığı sürece kendini akılcılaştıracaktır.

Bu yazının devamında kamusallık kavramının özgürleştirici potansiyelinin bahsedilen normatif demokrasi kuramlarında iddia edilen aksine çok daha az olduğunu göstermek için üç sav geliştireceğim. Bunun sebebi kamusallığın bir çok açıdan varolan hegemonyanın bir parçası olmasıdır. Yukarıda bahsedilen topyekun medya gücü fikri ile kamusallığın ve sivil toplumun normatif yorumu arasındaki karşıtlık, sanki iki kuram da güç ve iktidarın karşısında durmuş gibi sunulur. Ama bu iki açılım da hege-

monya fikri ve kamusal alan içindeki güç meseleleri konularında, Gramsci'nin hakimiyet temelli eleştirel sivil toplum kavramının açılımları düşünüldüğünde zayıf kalırlar.

1) Öncelikle göstermek istediğim nokta, kamusal tartışma süreci ampirik olarak gözden geçirildiğinde, kamusal alanın protesto hareketleriyle zamanla genişlediği tezinin dayanağının olmadığıdır. Örneğin kamusal tartışma süreçlerinin feminist tahlili, kamusal tartışma normu konusunda ciddi tereddütler yaratmıştır. Bu norm bir güç kaynağı haline gelip stratejik amaçlara ulaşmak için kişilere karşı saldırı aracı haline getirilebilir. Bu kişiler ise kendilerini sadece eleştiri yeteneklerinin özel alanında güvenceye alıp, güç baskısından kurtulabilirler (krş. Fraser, 1994). Aşağıda bahsedilecek olan "Almanya'da 1975-1983 yılları arasında toplumsal hareketler ile kamusalılık arasındaki ilişki" konulu araştırma projesinin sonuçları başka tereddütlerin de su yüzüne çıkmasını sağlamıştır.³

Projenin çıkış noktası şöyle özetlenebilir: Acaba toplumsal hareketler, iletişim haklarının algılanmasıyla kamusal alanı genişletebilirler mi? Böylelikle katılımcı yurttaşların sivil toplumsal eylem bağlantısı sağlanabilir mi? Ve bu nereye kadar sağlanabilir? Bu çalışmada kamusal alanın açıklığı, iletişim haklarının toplumsal protestolar bağlamında algılanmasının gazete haberlerinde yansımalarının değerlendirilmesiyle kavranmaya çalışılmıştır. Bu haberlerde protestocuların; konuları ve eylem biçimleri kamusal alanın içine yerleştiriliyor mu, iletişim hakları tanınıyor mu, yoksa reddedilerek kamusal alanın dışında mı bırakılıyor gibi noktalar incelenmiştir. Yani burada bahsedilen, protestocular, eylem biçimleri ve kamunun gündemine taşıdıkları konular olmak üzere üç boyutta incelenen basit bir iç/dış şemasıdır. Söz konusu olan protesto hareketlerinin kendi kendini yöneten kamusal gazeteleri ile kitlesel medya gazeteleridir. İleride sadece bu ikinci alandaki sonuçları özetleyeceğim. Burada dokuz gazete incelenmiştir: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Frankfurter Rundschau*, *Süddeutsche Zeitung*, *tageszeitung*, *Welt*, *Bayernkurier*, *Rheinischer Merkur/Christ*, *Spiegel* ve *Zeit*. Demin bahsedilen üç boyut için bu gazetelerde 4785 adet kayıta rastlanmıştır. Bunların 3362 tanesi iç, 1423 tanesi ise dış kayıttır. Bu durumda dış kayıtların oranı yüzde 30,1'dir. Tahlil edilen yazıların çoğunluğuna göre kitlesel medya kamusalılığı, protestoculara, ele aldıkları konulara ve eylem biçimlerine ekseriyetle açık bir şekilde yaklaşıyor. Bu durum *Taz*⁴ gazetesinde çıkan haberler çıkarıldığı zaman

³ Burada konu olan araştırma projesi Ulrich Rödel ve Günter Frankenberg tarafından birlikte yapılmıştır. Krş. Rödel, Frankenberg ve Demirovic (1994). Bu araştırmanın kısmi sonuçları aynı yıl *Neue Soziale Bewegungen* adlı araştırma dergisinin ilk sayısında yayınlanmıştır.

4 1979 yılında Berlin'de kurulan *Taz* gazetesi (*Tageszeitung*) o yıllarda Almanya'da gelişen yeni toplumsal hareketlerin sözcüsü olmuş alternatif sol bir gazetedir (ç.n.)

da geçerliliğini koruyor. Diğer sekiz gazetede ki haberlerde dış kayıt oranı yüzde 37,8 buluyor. Yani her ne kadar *Taz* kamusal alanın açılımını genişleyici ve güçlü bir şekilde teşvik ediyor olsa da, diğer sekiz gazetenin kitlesel medya kamusalılığı nispeten açık olarak nitelendirilebilir.

Ancak gazeteler teker teker tetkik edildiğinde bu genel yargı değişikliğe uğramaktadır. Her bir gazetede ki dış kayıtların oranı tüm gazetelerin ortalamasının bayağı üstünde seyretmektedir. Tek tek yüzde olarak değerler şöyledir: *Bayernkurier*: 90, *Rheinischer Merkur*: 70, *Welt*: 65, *F.A.Z.*: 50, *Zeit*: 27, *Süddeutsche Zeitung*: 21, *Frankfurter Rundschau*: 13, *Spiegel*: 8, *Taz*: 5. Burada iki farklı gazete grubunun olduğu açıkça görülmektedir. Bir grup dışlayıcı medya, ortalama olan yüzde 30,1'in oldukça üstünde değerlerle kamusal alanın sınırlarını çok dar çizmeye meyillidir. Protesto hareketleri iletişime katılımcı olarak tanınmamaktadır. Öte yandan kendilerini kısmen kamusal alanın büyük açılımıyla tanımlayan daha küçük bir kapsayıcı medya grubu bulunmaktadır. Her iki grup kendi içlerinde de farklılıklar göstermektedir. Dışlayıcı olan kamusalılık değerlerin geniş bir şekilde dağılmasıyla kendini belli eder. Mesela *FAZ* ile *Bayernkurier* arasındaki yüzde 40'luk fark, kapsayıcı grubun dışarıda bırakılan en güçlü gazetesi *Zeit* ile arasındaki farktan çok daha büyüktür. Bunun karşılığında kapsayıcı kamusalılık nispeten homojendir.

Değerler göstermektedir ki kitlesel medya kamusalılığı, protesto hareketlerine gösterdikleri tepki bakımından dışlayıcı ve kapsayıcı kamusalılık olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu iki kamusalılık arasındaki fark dikkate değer bir şekilde büyüktür. Tekdüze bir açıklıktan bahsetmek mümkün değildir. Çıkarımlara izin veren zamansal gelişim gözlemlendiğinde, kamusal alan demokratikleşiyor mu ve kamusal alanın sınırları protesto hareketlerinin tanımına izin veriyor mu sorularına verilen cevaplar bu durumu netleştiriyor.

Protestocular, eylem biçimleri ve konularının dışlayıcı kamusalılıkta dışarıda bırakılmalarının gelişimini takip ettiğimizde, 1975-1983 yılları arasında gittikçe katılan bir şekilde sınırların çizildiğini görüyoruz. Dışlanma değerleri açık bir şekilde iki basamakta 1975'te yüzde 37'den 1983'te yüzde 91'e çıkmaktadır. Özellikle barış hareketinin doruk noktası olan 1983 yılında dışlayıcı kamusalılıkta yoğun bir dışarıda bırakılma olmuştur. Öte yandan gittikçe çoğalan bu dışarıda bırakılmanın karşılığında kapsayıcı kamusalılıkta protestolar için *Taz* gazetesi tarafından az

da olsa güçlendirilen kararlı ve neredeyse tam bir açıklık tespit edilmektedir. Tahlil göstermektedir ki, kitlesel medyada kamusal alanın çevresi çok değişik şekillerde tanımlanmaktadır. Araştırmanın yapıldığı yıllarda dışlayıcı ve kapsayıcı kamusal alanlar belirgin ve gittikçe keskinleşen bir şekilde kutuplaşmıştır. Büyüme oranlarına bakıldığında kutuplaşma belirgin bir şekilde dışlayıcı kamusal alandan kaynaklanırken, kapsayıcı kamusal alan protestoculara, konularına ve eylem biçimlerine karşı kararlı bir açıklıkla yaklaşıyordu. Bu durumda her iki kamusal alan için de kamusal alanın demokratikleşmesinden bahsetmek mümkün değildir, çünkü kapsayıcı kısım sürekli olarak açıkken, dışlayıcı kısım gittikçe kendini kapatmıştır.

Kamusal alanın yapılandırılması bakış açısından gözlemlendiğinde bu süreç şöyle tanımlanabilir: Kapsayıcı kamusal alan başından itibaren kamusal ve siyasi alanın demokratik ve demokratikleştiren katılımcılara olan bağlayıcılığını desteklemiştir. Bunun karşılığında dışlayıcı kamusal alan, protesto hareketlerinin kamusal alanı ve onun üzerinden kamusal olarak oluşan daha yüksek bir akılcılığı hedefleyen savlarla siyaseti bağlama deneyini kararlı bir şekilde reddeder. Bu durum, dışlayıcı ve kapsayıcı kamusal alanlarda savların tahlili ile gösterilebilir (*krş.* Demirovic, 1994a).

Kapsayıcı kamusal alan katılımcıları ciddiye alır, gündeme getirdikleri konulara değer verir ve eylem biçimlerini yurttaşların iletişim haklarının meşru bir kullanımı olarak değerlendirir. Onların demokratik faaliyetlerinde, demokratik sürecin ilerlemesini görür.

Öte yandan dışlayıcı kamusal alan medyası, kendisini açan ve demokratikleşmeye götürebilecek savların bağlayıcılığını kendisi için söz konusu etmekten sistematik olarak engelleyen demokrasi kuramı bakış açılı bir sav geliştirebilir. Buradaki ana sav, muhafazakâr ve elit bir demokratik uzlaşma noktasında oluşmaktadır. Bunun devamında parlamenter demokrasi kanuncu bir oluşum olarak görülür. Her türlü katılımcı yurttaşların protestoları biçiminde kendini gösteren etkinlik ve kendi kendini yönetim, kanuni çerçeveden kopuş olarak nitelenmektedir. Bu kırılmaya pes etmek ve değişimi demokrasi kuramı ışığında meşrulaştırmak, devletin iradesinin çöküşü olarak algılanır. Bu anlamda katılımcı kamusal alanın medyası keskin bir şekilde eleştirilir. Bunlar kamusal alanın sınırlarını gevşettikleri gibi, devleti ve onun karar verme yeteneğini bozan çıkarılara ve eylemlere kıymet verirler.

Kitlesel medya kamusal alanı, kendi içinde birbirinden farklı

5 Bu hususta, Schmalz-Brunns'un aşağıdaki ilginç fikri, ampirik olarak ikna edici değildir. Schmalz-Brunns *civil-society* söylemi ile demokratik olarak kendi kendini belirleme fikrinin öze dönüşlü düşünüm olduğunu varsayar. Bunun, demokrasinin farklı biçimlerinin çatışma dolu karşılıklılığının bir programı olduğunu söyler. Krş. Schmalz-Brunns (1992: 24); daha dikkatli formüle ettiği bir yazı için Schmalz-Brunns (1995: 137 ve 159ff). Bu aslında, demokrasi kuramlarının öze dönüşlü düşünüm biçiminde kendisini kısıtlamasını talep ettiği sürece, kendi kendini kısıtlamanın sivil toplum kuramları için merkezi bir varsayım olduğunu açıklar. Oysa yukarıda bahsedilen tahlil, böyle bir kısıtlamanın simetrik olmadığını ve genelde katılımçılık yönelimli demokrasi kuramları tarafından uygulandığını gösterir. Güç kuramı açısından bakıldığında burada katılımçı demokrasinin kendi kendisini zayıflattığından bahsedebiliriz. Bu varsayım aynı zamanda çelişkilidir: Bir yandan sivil toplum kuramları nesnel bir durumda doğru

demokrasi ve kamusal kavramlarıyla bölünmüştür; kısmi kamusal ilişkiler birbirleriyle tartışmalı ve çelişkili bir ilişki içindedir. Eğer önceden tanımladıkları bir kamusal alana katılmıyorlarsa, sürekli olarak gündelik performatif eylemlerle birbirlerine karşı anlam çatışmalarında hükümünü geçirebilecekleri demokrasi kuramı yönelimli pozisyonlar hazırlarlar. Kamusal savlarla karşılıklı olarak bağlandıkları durumlar hemen hemen hiç olmaz.⁵ Kapsayıcı kamusal protesto gruplarına savsal mekanlar vererek bunları bağlar. Bu çok da şaşırtıcı bir şey değildir. Buradaki destek, gündelik haber ve yorumlarda vuku bulan kendi demokrasi anlayışlarının bir sonucudur. Dışlayıcı kamusal, protestocularla her türlü bağlantıyı ve kapsayıcı medyanın kamusalıyla savsal değiş-tokuşu reddeder. Kendi görüşüne göre bu iki gruba da bağlı olmak, devlet iradesini sarsacak bir stratejiye katkıda bulunur. Bundan dolayı kutuplaşma stratejisi, dışlayıcı kamusalın tutarlı bir tepkisi olarak görülebilir. Dışlayıcı kamusal kendi anlayışında demokratik devleti diğer katılımcılar için her zaman örnek teşkil edebilecek her türlü bireysel ve grup imtiyazına karşı korur. Gramsci'nin geliştirdiği sivil toplum kavramı ışığında bakıldığında bu perspektif tersine döner. Çünkü dar anlamda devlet öyle kolayca farz edilecek bir şey değildir. Dışlayıcı medya sadece devleti korumakla kalmaz, daha ziyade performatiftir. Dışlayıcı medya "devlet" in kolektif bir yaşam biçimi ve bir toplumsal aktör olarak görüldüğü ve kamusalın bir ön kurum olarak mağdur bir şekilde bağlandığı bir sivil toplum anlayışının bir parçasıdır.

II.

Kamusal bir çok açıdan tartışmalı bir alandır: her şeyden önce farklı görüş açılarının içeriği, kamusal etkiyle kamuoyunu belirleme konularında rekabet ve münakaşanın olduğu bir alandır. Yine de bir çok toplumsal aktör ve konu, bu kamusal fikir rekabetinin bir parçası değildir. Bunlar kendi varlıklarını kabul ettirmek zorundadır. Bu ise 60'ların siyaset, kamusal ve mücadele taleplerine denk düşer. Kamusal tartışmalarda neyin kamusal olarak kabul edilip edilemeyeceği ve kamusal alanın sınırları konu edilir.

Kamusal, toplumun topografisinde gücün merkezinde bulunduğu için mücadele alanıdır. Toplumsal aktörler kendi konularını geçerli kılmaya ve kendi fikirlerini toplumun geneline kabul ettirmeye çalışırlar. Karşı fikirler ise kendi düşüncelerini kabul ettirmeye çalışan gruplar tarafından öne sürülür (Gerhards ve Neidhardt, 1991: 40).

Kamusal, prensip olarak devletçi bir şekilde yapılaşmış-

tır. Çünkü kamusal toplumsal iletişimi kutsar ve siyasi irade için “gürültüyü” özgül bir vurguya dönüştürür. Kamusal denilince her zaman kamusal kavramı üzerine, kamusalın gerek yurttaşlarla gerek devlet kurumlarıyla olan ilişkisi üzerine bir münakaşa başlar. Sivil ve siyasi toplumla devlet kurumlarının yapıları ve bu alanların aydınlarının birbirleriyle ve halkla olan ilişkileri üzerinde etkide bulunduğu sürece kamusal çatışmalar kendisine yöneliktir. Kamusalın normatif teorileriyle normatif iddiaları tek yanlı olduklarından ve karmaşık sivil toplumu idealist bir bakış açısıyla daralttıklarından dolayı yetersiz kalırlar. Zira kamusalın normatif teorileri, gücün ve sosyal çatışmaların içinde yer aldığı karmaşık bir sivil toplumsal güç alanında bilakis söylemsel bir olaydır; normatif teoriler sadece normları talep ediyorlar diye söylemlerin ve devlet iktidarının düzenini korumak için iktidarın ve rekabetin dışında kalamazlar. Bu kuramların sahipleri belli çıkarları ve amaçları olan aydın gruplarıdır. Evrenselliği isterken bütün sosyal aktörlerin kendilerinin davrandığı şekilde davranmalarını isterler: O da kamusalıya sahip çıkmaktır. Her ne kadar bu, eylem kuramıyla pratiği motive ederek teşvik edici bir iddia ile sunulsa da, sonuçta etkisi edilgenleştirici olur. Çünkü bireyler hem kendi kısmi çıkarlarıyla, hem de evrensel olarak bu kamusal felsefesine katılırlarsa, oluşan ortak pratik sadece durmadan her şeyi kamusal olarak tartışmayı karşılıklı olarak talep etmekten ibaret olur. Söylemler bu yüzden kamusalın içinden ve kamusalı sayesinde oluşan sosyal pratikten koparlar. Bu kendiliğinden pratik stratejilere ve çözümlere yol açması beklenen ama kamusal bir tartışmadan başka amaç belirleyemeyen bir duruma yol açar. Aslında tartışmalar gerçekten çok verimli ve yaratıcı olabilir. Ama herkesin daima normatif olarak kamusal tartışma istediklerini belirttikleri zaman değil.⁶ Bu tip paradoksal bir sonucu engellemek için kamusal sav biçiminde bir ifadenin evrenselliği sadece kendi kısmiliğine hapsolmuş, evrenselci veya entelektüel olmaları beklenmeyen bireylerin çoğunluğunun uyduğu biçimsel bir kural olarak anlaşılacaktır. Böylelikle evrenselci ile evrenselci olmayan ve etken ile edilgen arasında paradoksal olabilecek özgül bir ilişki ortaya çıkar. Bunun için de bazı aydınlar tarafından ortaya atılan genel geçer prensiplerin diğer aydın grupları tarafından kabul edilmemesi gayet akılcıdır. Kamusal kavramı ile çelişkili kamusal pratiklerinden oluşan rekabetten dolayı, kamusalın eleştirel teorisinin ampirik olarak kamusal süreçlerin gelişiminin yanında bü-

demokrasi kuramı olarak ortaya çıkarlar. Diğer yandan ise öze dönüşümlü düşünümüne yöneldikleri sürece, her türlü radikal biçime karşı olanlar haricinde açık olarak hiçbir toplumsal çıkar durumunu temsil etmez.

⁶ Habermas'ın, siyasetin iletişim içinde battığını ve karar vermenin mümkün olmadığını iddia eden muhafazakar eleştirileri, bana bu savdan dolayı yanlış gözüküyor. Habermas'ın kamusal kavramının devamında tartışma değil, aksine sadece kamusalı her türlü talep etme oluşur.

tün kamusal teorilerini kendi kuramsallığının merkezine yerleştirmesi gerekir. Eleştirel kuram, kamusalın birbiriyle çelişen ve bir kamusal alanın kuruluşunda sivil toplumsal hakimiyet ilişkilerini kamusal ve kamusal olmayan diye niteleyen bir çok kamusal kuramı olduğunun farkına varacaktır. Kamusal alan süresiz, bölünmüş, homojen olmayan ve dağınıktır. Kamusalın birden çok kavramı vardır; her biri bir alanı talep eder ve her biri kendi pratiğini yaratır. Farklı kamusal pratikleri ve söylemleri tek bir kavrama veya kamusal normuna boyun eğmezler. Aydınlar tam tersine konuların, savların, aktörlerin, pratiklerin geçişini, bağlayıcılığını ve bunların alışverişini bloke etmek için kendi kamusal kavramlarıyla diğer kavramları savuştururlar. Bu kamusal alanda kamusalın kendi mantığından oluşan şeyler, dışsal bir daraltıcı etken oluşturmak yerine, içsel bir şekilde kısıtlayıcı ve sınırlayıcı mekanizmaların oluşmasına yol açarlar. Gerhards ve Neidhardt, sistem kuramından yola çıkan realizm ile kamusalın açılmasına ve demokratikleşmesinin önündeki bazı seçici engellere dikkat çekerler. Kamusal, yazarlar tarafından yurttaşlarla siyaset arasında varolan bilginin toplandığı, işlendiği ve kullanıldığı bir aracı iletişim sistemi olarak kabul edilir. Fakat kamusalın kısıtlı bir “taşıma kapasitesi” vardır – başka türlü ifade etmek gerekirse, kamusal bir alt-sistem olarak sonsuza kadar genişleyemez, aksine belli konuların gündeme konulduğu, diğerlerinin ise ne kadar akılcı olursa olsun gündemden düştüğü bir alandır. Akılcılık, kamusalın farklılaşmış kendi mantığı bağlamında bir rol oynamaz. Bu konu biraz ilerde başka bir açıdan netleşecek.

Kamusal, uzmanlık gerektirmeyen bir iletişim gerektirir. Bu, kamusal dışı uzmanlık standartların hemen hemen hiç veya çok az bir ağırlığının olduğu ve kamusalın kendine has uzmanlaşmış modellerinin olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı kamusalın akılcılığı “basit yapılı” olarak kabul edilmez - mesela haberlerin tazelik değeri veya karmaşık fikirlerin ondan yana ve ona karşı olarak bir ikileme indirgenmesi. Gerhards ve Neidhardt’a göre kamusal, karmaşık çıkar durumlarına ve farklılaşmış kişiliklere uygun değildir. Kamusal, farklı gelişmişlikleri içinde barındıran durumlar için gericedir çünkü kamusal, “genelliğin oluşmasına” hizmet eder ve böylelikle farklılaşmış çıkar durumlarını aşar (Gerhards ve Neidhardt, 1991: 48). Böylelikle kamusalın akılcılık potansiyelinin az olduğu görülür. Kamusalın kapasitesi, herkesin çıkarlarının kamu iradesinin oluş-

masına ve kamusal tartışmaların gelişmesine yol açmaz.

Kamusallık katılımcılar için sınırsız bir şekilde açık olduğu ve uzmanlık gerektirmeyen bir iletişim gerektirdiği halde, bütün katılımcılar eşit bir şekilde konuşmazlar. Uzmanlar sahnede nutuk atarken, kamusal alanın katılımcıları oturdukları yerden dinlerler. Edilgen dinleyicilerin fikirleri önemsiz değilse de, kendilerini sadece ilkel evet/hayır seçenekleriyle ifade edebilirler: Gelmek/Gitmek, Dinlemek/Kulaklarını tıkamak, Alkışlamak/İşkalamak, Almak/Almamak vb. (Gerhards ve Neidhardt, 1991: 64f). Bu savın da gösterdiği gibi kamusal tartışmalar, kendi karmaşık toplumlarında entelektüel olarak yer alan akılcı bireylerin oluşmasına yol açmaz; bilakis, söylemsel pratikler diğer pratiklerden ayrılır, bireyler konuşma ile pratik arasındaki işbölümü sonucunda birbirlerine yeteri kadar kompleks bir şekilde bağlanamazlar, aksine indirgenirler. Kamusallık, toplumsal genelliğin olduğu bir alan olması gerektiği halde, bu temel ödevini yerine getiremez: “Toplumsal rollerin giderek farklılaşması, kamusallık içinde genelliği temsili bir şekilde bile dolaysız dile getirmeyi imkansız kılıyor” (Gerhards ve Neidhardt, 1991: 64). Kamusallık, gerçi bir genellik oluşturur ama bu ne temsili olur ne de kamusal tartışmaların bir konusu.

Sistem teorisinin kamusallık tahlilleri, “problem çözen söylemlerin genel çıkarları sorunsallaştırması beklenen” (Habermas, 1992: 443) kamusallığın normatif teorileri ile karşılıklı iki kutup oluştururlar. Kamusallığın ve kamusal tartışmaların her türlü iyi niyetlerine rağmen kapitalist toplumları demokratikleştiremedikleri, akılcılaştırmadıkları ve medenileştiremedikleri normatif bakış açısı tarafından istemeyerek de olsa teyit edilir. Burada sahne ile seyirciler arasındaki fark kabul edilir ve sadece belli toplumsal kategorilerin, yani aydınların, kamusal olarak konuşabileceği fikri savunulur (krş. Habermas, 1992: 440 ve Demirovic, 1997). Kamusallığın kendisi için kısıtlı bir kapasitesi olduğu da kabul edilir. Ve son olarak kamusallığın devletçi doğrultusu kabul edilir (krş. Habermas, 1992: 447). Böylelikle kamusallığın akılcı ve demokratik fikir tartışmalarıyla genel amaçların, eylem seçeneklerinin ve kararların bir parçası olduğu kendi kendini yönetebilen ve demokratik bir toplum yaratabilecek bir merci olmadığı kesinleşir. Kamusallık, devletin hakimiyetinin kompleks bir dispozitifinin parçasıdır. Böylelikle kamusal tartışmalar bir hiyerarşiye bağlı olarak “yukarıdan” gelen siyasi kararlara yönelir. Kamusallık, “yılmışlar için ağlama duvarı” işlevini görür

(Gerhards ve Neidhardt, 1991: 66). Kararlar devlet tarafından verilir. Kamusalılık, kısa vadeli hareket eden ve kamusalılığı toplumsal genelliğin ve kararların aracı yapmadan eleştirel bir şekilde etkide bulunup karar verebilen sosyal hareketlerin içinde bulunduğu bir alandır. Bu, kamusal alanın ve tartışmaların mağduriyetten kurtulamayan bir eleştiriciliğine yol açar. Bu durum sadece kamusal alanın şu ana kadar gösterilen içsel mekanizmalarından kaynaklanmaz. Üçüncü bir savla göstermek istediğim gibi demokrasi kuramının normatif temelleri de bunu imkansız kılar.

III

Kamusallık eleştirci bir alan olarak kabul edilir. Kamusal gündemlerle kararlar gözden geçirilir, yaşam biçimleri değiştirilir, toplumlar demokratikleştirilir ve akılcılaştırılır. Hakimiyet açısından özel alan olarak tanımlanan her şey - ücretli emek, cinsel işbölümü - üzerinde ortaklaşa ve demokratik olarak karar verilen bir şekilde kamusal olmalıdır. Daha önce gösterdiğim gibi kamusalılık, toplu yaşam biçimlerinin gözden geçirilmesini sağlamaz. Bilakis kamusal alanın süreksiz yapılarından ve içindeki güç ilişkilerinden dolayı hükmedilenlerin cesareti kırıldığı gibi, bunları farklılıkları konusunda simetrik olmayan bir uzlaşmaya mahkum eder. Bu kamusalığın olmak isteyip de olamadığı bir duruma, yani kamusal olamama paradoksuna yol açar. Yeter ki bu özel durum bir kere yaratılmış olsun, artık kimsenin eleştirmesine ve muazzam bir kaynak seferberliğiyle kamusalılığı oluşturmaya gerek kalmaz. Çünkü kamusalılık oluşmuştur, bütün haksızlıklar ortaya dökülmüştür ve yapılacak tek şey genelleştirilen diğerinin ışığında karar vermektir: Bu durumda toplum akılcı savlarıyla daima mevcut ve saydam olacaktır. Yine de bu mevcudluk durumu ampirik olarak mümkün olmadığı gibi demokrasi kuramı açısından da reddedilir. Çünkü bu durum, hiçbir çıkar ve eylem ortaklaşa yaşamın saydamlığından kendini çıkaramadığı sürece totaliter sonuçlara yol açar. Kamusalılık, yeni tartışma katkıları şeklinde toplumun zoraki bilincinin biçimini aldığı zaman, bir bütün olarak klasik idealist felsefedeki yapıcı bilincin yerine getirdiği işlevi görür. Kamusalılık kavramının bu içermesine normatif demokrasi kuramı, sivil toplum kavramı ile tepkide bulunmuştur.

Polonyalı ve Macar yurttaş hareketlerinin etkisiyle yenilenen totalitarizm karşıtı kuram geleneğinde sivil toplum her şeyden önce devletin tam karşıtı bir anlam taşır. Yurttaşlar kendi özgür-

lüklerini toplumsallaştırdıkları bir alan yaratırlar. Bu alanda kendi aykırılıkları üzerine anlaşılır, tartışmalar ve fikir alışverişleri ile karşılıklı olarak güçlenilir ve böylelikle gitgide özgürlük kazanılır. Sivil toplum, bir yandan yurttaşların kendi inisiyatifleriyle iktidardaki siyasi partiye ve devletin aygıtlarına karşı koyduğu sürece hakimiyeti eleştirir. Diğer yandan ise kamusal tartışmaların izin vermediği komploculuğun siyasi metotlarını yeraltı çalışmalarında kullanarak siyasi iktidarı dibinden budamaya uğraşırken, bilakis kendisi de güç kullanır. Burada sivil toplumun kendini algıladığı ve anladığı biçimde gücün, daha önce bahsedilen kamusalılık kavramlarında olduğu gibi dışarıya doğru açıldığı açıktır: Sivil toplum devlete karşıdır. İçeride herkese özgür konuşma hakkı veren kamusalığın kuralları geçerli olmalıdır. Bireysel iletişim hakları yayılırken, ki aynı zamanda bir genişlemedir bu, devletin gücünün alanı geri püskürtülür. Devlet ile sivil toplum ilişkisi karşılıklı dışsal kısıtlayıcılık taşır.

Doğu Avrupa sivil toplumları, siyasi sistemin değişmesini takriben totaliter devletlerin dış sınırlarının ortadan kalkmasıyla sivil ve siyasi toplumların dispozitiflerinin sınır çizgilerinin sivrilmelerini öğrendiler: Dışlamanın iç mekanizmaları, kimin ne zaman ve nasıl konuşacağını belirleyen sözün standartlaştırılması ve disiplinleştirilmesi. Artık hiçbir sözün önemi kalmamıştı, aykırı aydınların etkisi gözle görülür bir şekilde azalıyor ya da yeni bir anlam kazanıyordu.

Sivil toplumun yerleşmesi ve gelişmesi beraberinde bireysel iletişim haklarının siyasi olarak kazanılmasını getirirken iddiaya göre toplum eleştirisi de yeniden biçimleniyordu. Sivil toplum kavramı katılımcıların kendilerini kısıtlamasını ve bağlayıcılığını içerir. Siyaset ve devlet, kamusal baskı ve kamusal tartışmalara karşı duyulan içsel bir sorumluluk ile kısıtlanırlar. Ama katılımcılar da kendilerini sınırlandırırılar (*krş.* Arato ve Cohen, 1989: 500). Bunlar devlet iktidarını hedeflemezler. “Devletin toplum içinde çözülmesi mevzu bahis değildir, aksine söz konusu olan devlet ile toplum arasındaki farkın kurumsallaşmasıdır” (Dubiel, 1994: 76; *krş.* Habermas, 1992: 447ff). Devlet ile toplum arasındaki liberal farkın yeniden ortaya konulması devlet ile toplumun ampirik olarak iç içe geçmesini sorgular. Bu, iletişim haklarının esas itibarıyla kısıtlanamayacağı fikrinin bir sonucudur. Bu, insanların gelecekteki özgürlüğü için bugünkü özgürlüğünü kısıtlama hakkını kendinde gören ve bu kısıtlamayı kabul etmeyenleri cezalandıran devrimci gaspın engellemesini gerektirir. Her ne

7 Bu fikir, kamusal-
ğın normuyla güç-
lendirilmiş iletişim
altyapısının ampirik
gerçekliği ara-
sındaki gözlemlenen
farkın fark olmadığı
düşüncesine vesile olur.
Bilakis güçlendirilmiş
iletişim altyapısının
ampirik gerçekliği ile
norm, normdan oluşan
güçlendirmeden dolayı
birlik oluştururlar.

kadar bu doğru da olsa, ortaya yeni bir soru çıkıyor. Eleştiri ve iletişim, sadece anayasal bir düzeyde siyasi-toplumsal eksiklikleri gösterme işlevini yüklediğinde (*krş.* Dubiel, 1994: 79), kabul edilemez bir şekilde kısıtlanıp hiçbir toplumsal değişim perspektifi olmadan bir mağduriyete, bir acıma felsefesine takılıp kalmaz mı? Bunun söz konusu olduğu durumlarda değişim, aşkın bir anlamda, bir ütopya olarak değil de tam tersine bütün toplumsal ilişkilere has bir içkin açıklık bağlamında görülür. Bu da devleti ve anayasayı dini gerçeklik olarak varsayar ve insanların ulaşamayacakları bir yere koyar. İki veya üç kuşaktır toplumsal ilişkileri daha iyi ve akılcıca şekillendirme çabasının getirdiği olumsuz tecrübeler tarihsel olarak her defasında gerçekçi olmayan normatif bir talebe yol açar: Gelecekteki kuşakları bizim yaşadığımız şekilde yaşamaya sorumlu tutmak. Bu ise Thomas Paine'in özellikle işaret ettiği gibi tamamen aydınlanmanın karşıtıdır ve otoriterdir.

Hiçbir parlamento, hiçbir sınıf ya da hiçbir insan cinsi 'zamanın sonuna' kadar gelecek kuşakları bağlayacak bir yerde ne yaşadı, ne yaşıyor ne de yaşayabilecek. (...) Mezardayken bile yönetmek isteme küstahlığı ve iddiası bütün despotluğun en gülüncü ve en utanmazıdır. (Paine, 1973: 49)

Eleştirinin kendi kendisini kısıtlaması talebi paradoksal bir duruma yol açar. Sivil toplumsal eylem çerçevesi bağlamında talep edilen kamusal tartışmalar ancak çok ileri gitmemeleri ve mantıklı kalmaları koşuluyla vuku bulurlar. Michael Walzer'a göre eylem alanları içinde bir eylem alanı olan sivil toplum, ideoloji karşıtı bir durum olarak kabul edilir, burada hiç kimseye öncelik sağlanmaz (Walzer, 1992: 79f). Özgürlük, devlet ile toplumun yeniden ayrılmasıyla belirlenen özgürlük seçeneklerinin, yani anayasal ve devlet biçimlerinin eleştirel bir şekilde sorgulanmasının dışlanmasıyla kısıtlanır (*krş.* Schmalz-Bruns, 1995: 128, 136f). Bunun sonucunda anayasa ve devlete bağlılık oluşur. Ama bu, her şeyden önce kendini bağlayabilmek için kendini kendisiyle aynı ve bütünleştiren bir kimlik üzerinden tanımlayan anayasa ve devletin topluluğuna bir bağlılıktır (*krş.* Buchstein, 1994: 248f). Kamusal tartışmalar için talep edilen eleştirel akılcılığın potansiyelleri kendisinin sebep olduğu nedenlerden dolayı kısıtlanır.⁷ Kamusal tartışmalarda toplumsal kurumlar kamusalığın ölçüğünde ölçülürler. Bu kurumlar, kamusalığın kendi mantığından çıkan iletişim konusunda tamamen şeffaf bir toplumu öngörürken, bu hedeften esinlenen sürekli bir iyileşme baskısı altında bulunurlar. Şeffaf bir topluma ulaşmayı amaçlamak ütöpik sayılır ve de-

mokrazi kuramı açısından şüpheli görülür. Modern toplumlar öylesine karmaşık kabul edilir ki belli bir bakış açısından kendi üstünde etkili olan bir bütünlük olarak görülmez. Bütünü görebilen, kontrol edebilen ve entegre eden bir noktadan toplumun kendini etkilemesi bu mevki alan bazı kişilerin eline muazzam bir güç verir. Bu güç ne kadar iyi kontrol edilse de toplumun ferdi üyelerine karşı kullanılır. Bu suretle kamusalılık ve sivil toplum, normatif fikirlerden dolayı haklı olarak zayıflar: Bunların her ikisi de akılcı bir genellik üretmeyi mümkün kılmamışlardır; eğer becerbilselerdi bunu sadece toplumun topyekun güçlenmesi bedeliyle yapabilirlerdi. Kamusalılığın kendini kısıtlaması, hâlâ genel bağlayıcı kararları veren ve aslında toplumun karmaşıklığına bakıldığında yeterli olmayan devletin güçlenmesine paralel gelişir. Buna karşı tek alternatif ise yaşam biçimlerinin genelleştirilmesinin kendi kendisini yöneten diğer biçimlerini bulmaktır. Ancak bu, toplumsallaşmayı tanrısal bir pozisyon almadan daha karmaşık ve evrenselci bir seviyede akılcı bir şekilde işleme imkânı sağlar.

Kamusallık içsel bir çelişki ve bunun diyalektiği tarafından belirlenir. Kamusalılık adına iletişim özgürlüklerinin gerçekleşmesi engellenir. Yine kamusalılık adına iletişim özgürlüğünün kısıtlanması ve demokrasiden vazgeçilmesi istenir. Kamusalılık totalitarizme dönüşmemek için kanaat etmeli ve kendini zincirlemenin yolları ile kurallarını bulmalı. Kamusalılık kavramının iletişimsel özgürlük isteğiyle daimi kısıtlanması arasında gidip gelen bu diyalektiği, kamusalılığı bütün çözümü olmayan sorunların tayin edildiği toplumun gizli hakimi olarak gören normatif kararlar yüzünden tahlil edilmez ve eleştiri konusu yapılmaz. Daha ziyade kamusalılık, sivil toplum sadece düzenleyici bir fikir olarak algılandığı sürece susturulur. Buna göre sivil toplum ampirik olarak hiçbir zaman gerçekleşmeyecek ve gerçekleştirilmemesi gereken, yine de kamusalılık gibi ulaşmaya çalışmamız gereken normatif bir fikirdir. Katılımcılardan önceden gerçekleştiremeyeceklerini bildikleri bir amacı ustaca takip etmeleri beklenir. Bu, uzun vadede ahlaki bir gerilimle katılımcıların geri çekilmelerine ve apolitikleşmelerine yol açar. Bunun tek istisnası, uzman aydın katılımcılar olarak daha fazla kamusalılık talebinde bulunup başkaları adına konuşup onların konuşmasını engellerken, kamusalılığı kendi varoluş alanları olarak kuranlardır (*krş.* Bourdieu, 1982).

Toplumsal katılımcıların küçük bir bölümü için kamusalılığın, savsal yaptırım olan ve akılcılaştırıcı bir niteliği vardır. Bu

grup kamusalılığı mecburi tutulan ve demokratikleştiren bir pratik olarak görür. Buna göre kamusalılık sadece özgül makropolitik durumlarda genişleyebilir ya da evrenselleşebilir, ama aslında bunları istemez ya da isteyemez. Aslında kamusalılık kendi mantığının hem pratik hem de söylemsel yanlarına göre kendi özgürleştirici ve eleştirel önemini sorgulayan biçimsel unsurlar tarafından nitelenmiştir. Kamusalılık tam da vaat ettiği, yani içinde akılcılığın geliştiği, katılımcıların karşılıklı olarak bağlandığı, iki yüzölçü olmayan ve hakimiyetin olmadığı sözün oluşmasını sağlayamaz. Kamusalılık süreksiz parçalara bölünür. İşbölümünün özgül mantığı bir sürü kişinin başına geldiği gibi katılımcılığı engeller ve liderliğe bağımlı hale getirir; kamusalılık nihayet otoriter bir gaspa dönüşmemek için kendi kendini kısıtlar ve böylelikle otoriter olur. Kamusalılık kendi yapısallığı itibarıyla bir çok disiplinleştirici, normalleştirici mekanizmalar ile özgür ve kuralsız yapılan konuşmalardan duyulan korku tarafından kuşatılmıştır.

Şüphe yok ki bizim toplumumuzda (...) olaylardan, söylenen şeylerin **kitlesinden**, söylenen şeylerin ortaya çıkmasından, her şeyden öte şiddetli, ani, mücadelecı, düzensiz ve tehlikeli ne varsa ve söylemin duyulmamış ve düzensiz coşkunluğundan dolayı derin ve sessiz bir korku hüküm sürer. (Foucault, 1974: 35)

Hegemonya sadece kamusalılığın sınırları içinde uygulanmaz. Bilakis kamusalılığın kendisi bir biçim, kural, edep ve hiyerarşi bilinciyle katılımcılarının özgür söylemsel pratiklerini ayırdığı, azalttığı, kontrol ettiği, disiplinleştirdiği ve normalleştirdiği sürece hegemonya, bir nevi kültürel hakimiyet uygular.■

Kaynakça

Arato, A. ve J. Cohen (1989) "Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society", Honneth, A., T. Mccarthy, C. Offe ve A. Wellmer (der.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung* içinde, Frankfurt am Main.

Benhabib, S. (1991) "Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die Liberale Tradition und Jürgen Habermas", *Soziale Welt*, 2.

Bourdieu, P. (1982) *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt am Main.

Buchstein, H. (1994) "Selbstbindung als verfassungstheoretisch Figur", Gebhardt, J. ve R. Schmalz-Bruns (der.), *Demokratie, Verfassung und Nation* içinde, Baden-Baden.

Demirovic, A. (1990) "Der Staat als Wissenspraxis. Hegemonietheoretische Überlegungen zur Intellektuellen Produktion von Politik und Staat", *kultuRRevolution*, 22.

Demirovic, A. (1991) "Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie", *Das Argument*, 185.

Demirovic, A. (1994a) "Öffentlichkeit und die alltägliche Sorge um die Demokratie", *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 1.

Demirovic, A. (1994b) "Wahrheitspolitik. Zum Problem der Geschichte der Philosophie", Weigel, S. (der.), *Flaschenpost und Postkarte* içinde.

Dubiel, H. (1994) *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main.

Foucault, M. (1974) *Die Ordnung des Diskurses*, München.

Fraser, N. (1994) "Sex, Lügen und die Öffentlichkeit: Überlegungen zur Bestätigung des Bundesrichters Clarence Thomas", Institut für Sozialforschung (der.), *Geschlechterverhältnisse und Politik* içinde, Frankfurt am Main.

Gerhards, J. ve F. Neidhardt (1991) "Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit", Müller-Doohm, S. ve K. Neumann-Bram (der.), *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation* içinde, Oldenburg.

Gramsci, A. (1994) *Gefängnishefte 6. Philosophie der Praxis*, Hamburg.

Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main.

Habermas, J. (1993) "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat", Taylor, C. (der.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main.

Kant, I. (1968) "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VIII* içinde, Berlin, [1784].

Paine, T. (1973) *Die Rechte des Menschen*, Frankfurt, [1791]. Rödel, U., G. Frankenberg ve H. Dubiel (1989) *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main.

Rödel, U., G. Frankenberg ve A. Demirovic (1994) *Wandel des Demokratieverständnisses: Das Verhältnis von Demokratie und Öffentlichkeit in der Bundesrepublik seit Ende der siebziger Jahre*, Abschlußbericht, Frankfurt am Main.

Saretzki, T. (1994) "'Arguing oder Bargaining': Selbstbindung der Politik durch öffentliche Diskurse", Göhler, G. (der.), *Macht der Öffentlichkeit - Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden.

Schmalz-Bruns, R. (1994) "Zivile Gesellschaft und reflexive Demokratie", *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 1.

Walzer, M. (1992) *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin.