



MODERN KAMUSAL ALANA ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR: GENEL BİR DEĞERLENDİRME (POSTMODERNİZM, FEMİNİZM VE DİN)*

*Cemile Zehra KÖROĞLU***

ÖZET

Modern kamusal alan kavramıyla, 18.yüzyıldan sonra ortaya çıkan kamusal alan anlayışı ifade edilmektedir. Bu anlamda, kamusal alanla ilgili birçok tartışma ve önerilen farklı modellerden bahsetmek mümkündür. Ancak, çalışmamızda Habermas çerçevesinde, modern dönemin kamusal alanla ilgili tasavvurlarının ortak ilkeleri izlenmekte ve buna yönelik eleştirel yaklaşımlar ele alınmaktadır. Modern kamusal alanın ilkeleri, aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan bir insan, evren ve toplum anlayışı çerçevesinde belirlenmiştir. Modern kamusal alan, siyasal bir alan olarak tasavvur edildiği için, aynı zamanda modern siyasal sistemlerin ve hukuk sistemlerinin meşruiyet düzlemidir. Bu nedenle kamusal alanda müzakere edilen siyasal konuların kesin ve doğruya ulaşarak üzerinde uzlaşa sağlanması hedeflenmiştir. Kesin sonuçlara ulaşabilmek ve kamusal müzakereyi doğru yürütebilmek için, katılımcıların rasyonel akıl sahibi kişiler olmaları temel ilke olarak belirlenmiştir. Aklın evrenselliğinden hareketle, kamusal alanın da evrenselliği hedeflenmiştir. Evrensel değerlerin temsil alanı olan modern kamusal, bu ilke ve değerlere sahip olmayan birçok toplumsal grup için dışlayıcı ve eşitsiz bir karakter kazanmıştır. Bu nedenle modern dönem de kamusal alanla ilgili tartışma ve eleştiriler hep gündemde olmuştur. Bireysel eleştirilerin yanı sıra, çeşitli felsefi ve toplumsal hareketlerin modern kamusal alana yönelik farklı eleştirilerinden bahsedilebilir. Ancak postmodernizm, feminizm ve din perspektifli eleştiriler, modern kamusal alanın temellerine yönelik eleştiriler oldukları için önemlidirler. Bu üç yaklaşım, birbirinden çok farklı olmakla birlikte, benzer eleştiri noktalarını paylaşmakta hatta birbirlerine meşruiyet sağlamaktadırlar. Din ve postmodernizm, aydınlanmacı rasyonel akıl, insan, evren ve sekülerlik anlayışını eleştirirken feminizm ise modern kamusalın erkekler tarafından belirlenmesini eleştirmektedir. Her bakış açısının eleştiri nedenleri ve meşruiyet düzlemleri farklıdır. Buna rağmen modern kamusal alanın eleştirisinde yollar kesişebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: modernizm, din, postmodernizm, feminizm, kamusal.

* Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD Başkanı, El-mek: cemilezhrakoroglu@gumushane.edu.tr



CRITICAL APPROACHES TO MODERN PUBLIC SPHERE: A GENERAL EVALUATION (POSTMODERNISM, FEMINISM AND RELIGION)

ABSTRACT

The modern concept of the public sphere is expressed via the understanding of the public sphere which emerged after the 18th century. In this sense, it is possible to mention many debates regarding the public sphere which suggest different models. However, in our study within the framework of Hebermas, it has followed that the common principles and ideas of the modern public sphere have critical approaches previously unexplored.

The principles of the modern publicsphere are determined within the framework of understanding man, universe, and society as determined by the idea of enlightenment. Since the modern public sphere is considered as a sphere for political purposes, it also has roots in the legitimacy of modern politicaland legal systems. Therefore, a consensus on the political issues being discussed in the public sphere.

To reach definitive conclusions and conduct public negotiations correctly, it has been determined the basic principles of participants must be individuals with a rational mind. Beginning with the universality of mind, the universality of the public sphere is targeted. Modern public sphereres present universal values in which an exclusive and unequal character for many social groups which do not have these principles and values. Therefore, discussion and criticisms of the public sphere in the modern era have always been on the agenda. In addition to individual criticisms, different criticisms of a variety of philosophical and social movements on modern public sphere can be mentioned. However, criticisms from the perspective of postmodern feminism and religion are important as they are criticisms for the foundation of the public sphere.

Although these three approaches are verydifferent from each other, they share similar points of criticism and even provide legitimacy for each other. Although religion and postmodernism criticizes the understanding of the enlightened and rational mind, the human universe, and secularity, feminism criticizes the determination of modern public spheres by men. Each perspective regarding criticism and legitimacy are different; however, the roads can cross on the critique of the modern public sphere.

Key Words: modernism, religion, postmodernism, feminism, public.

I.Modernizmin Temel Belirleyicileri

Kamusal alan kavramı, modern dönemin en çok tartışılan kavramlarından birisidir. Aslında Antik Yunan ve Roma dönemlerinde bile kullanılan bir kavram olarak kamusal alanın hala tartışılması, insanlığın modern dönemde yaşadığı dönüşümlerle ilgilidir. Siyasal tecrübe, aile, gündelik hayat, din, düşünce, ekonomi vb. her alanda yaşanan köklü değişimler, o döneme

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



kadar geçerli olan kamusal ve özel anlayışını tamamen değiştirmiştir. Böylece modernite için temel oluşturan bazı gelişmeler, kamusal alan kavramını da şekillendirmiştir.

Bu çerçevede öncelikle aydınlanma süreci önemlidir. Çünkü aydınlanma, hem dolaylı ekonomik ve toplumsal sonuçları itibarıyla hem de akılsal devrim denilen oluşumun altyapısını oluşturarak modern toplumun entelektüel yapısını belirlemiştir. Tarihsel olarak aydınlanma 17. ve 18. yüzyılda Avrupa’da, mutlak bir inanç duyulan aklın işlevsel kılındığı bir ortamda, geçerli olan değerler ve toplumsal kurumların eleştirisini esas alan bir entelektüel harekettir (Çiğdem, 2003:16). Aydınlanma düşüncesine göre insan, akıl ve bilim sayesinde tarih boyunca tutsağı olduğu saçma, yanlış, akıldışı gelenek ve inançların, hurafelerin etkisinden kurtulacak, kendisine ve evrene akıl ve bilimle yaklaşarak, kendi hayatını yeniden düzenleyebilecektir (Karadağ, 2006:48). Yani amaç, özünde kötü olan ve insanları köleleştirdiğine inanılan hurafe ve mitlerle dolu eski düzenden, özünde iyi ve özgürleştirici olarak kabul edilen aklın düzenine geçmektir. Dolayısıyla her türlü felsefi ve toplumsal düşünce, akla ve akılla somutlaşan ilkelere yaslanmak zorundadır (Çiğdem, 2003:13). Böylece aydınlanma süreciyle birlikte daha sonra kamusal alan için önemli bir problematik olan din kurumunun konumu belirlenmiştir. Buna göre insanları köleliğe, kör bir kadere ve edilgenliğe mahkûm eden argümanlar üreten din kurumunun yerine, ilerleme ve iyimserliği ifade eden akıl kavramı konmuştur. İnsanın toplumsal bir aktör olarak, kendi hayatının öznesi olabilmesi, hayatında, değer ve eylemlerinde, tanrının egemenliğinden çıkarak aklın ve bilimin egemenliğine girmesine bağlanmıştır. Batı düşünce tarihinde insanın ilk özgürlüğü, kilise, dolayısıyla tanrı karşısında elde edilen bir özgürlüktür. Aydınlanma süreci ve aklın mutlak egemenliğinin kabulünden sonra moderniteyi belirleyen diğer devrimler gerçekleşmiştir.

Moderniteye geçişi belirleyen bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel olmak üzere dört devrimden bahsetmek mümkündür. Bunlardan her biri değişik aşamalar ihtiva etmekte ve her bir alanda az ya da çok modern olunabilmektedir. Moderniteyi yaratanın ne olduğunu anlamak için konumuz açısından ilk üç devrimin incelenmesi önemlidir (Jeanniere,2000:97).

Newton, bilimsel devrimi başlatarak, evrensel yer çekimi kanununu keşfedip, iki dünya görüşü arasındaki kopuşu belirlemiştir. Bu şekilde doğrudan tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya geçilmiştir. Böylece fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak görünmeye başlamıştır (Jeanniere,2000:97). Bilim, ayırıcı deneysel yöntemi dolayısıyla insan rasyonelliğinin örneği olarak evrenin mümkün tek açıklama modeli haline gelmiştir. İlke olarak bilimde doğru ile yanlış konusunda üzerinde uzlaşma sağlanan genel standartlar, insan etkinliğinin ahlak, sanat, siyaset, din gibi diğer alanlarında da aranmıştır (Trigg,2004:21).Modernitenin temel özelliklerinden birini oluşturan akıl ve bilim konusundaki bu anlayış, doğal olarak ilerleme düşüncesini beraberinde getirmiştir. Bilginin gelişimiyle birlikte insanın teknoloji, sanat, ekonomi, siyaset vb. her alanda ilerleyerek daha müreffeh, daha mutlu, daha medeni bir hayata ulaşacağı ve bütün problemlerini çözeceği varsayılmıştır.

Moderniteyi belirleyen diğer bir devrim de siyasal alanda gerçekleşmiştir. Siyasal devrimle ortaya çıkan şey ise, demokrasinin İngiltere ve Fransa’dan başlayarak gelişimi olmuştur. Demokrasi, devletin ve yönetimin tek rasyonel biçimi olarak kabul görmüştür. Bu devrimde önemli olan iktidarın temelidir. İktidarın kaynağını, karizma ya da tanrı değil, bizzat halk kendisi oluşturmaktadır. İktidar, halka içkindir ve yalnızca ulus halindeki bir halkın onayı ile meşruiyet kazanır. İktidarın meşruluğunun yanında akla uygun olması da gerekir (Jeanniere,2000:100). Kamusal alan kavramının modern dönemde çokça tartışılmasının nedenlerinden birisi de siyasal devrimle ortaya çıkan sosyolojik durumdur. Buna göre kamusal alan, iktidara meşruiyet sağlayan bir ara kurum olarak düşünülmüştür. İktidarın rasyonelitesi, meşruiyetini aldığı kamusal alandaki

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



egemen akla ve kamusal alanın toplumsal temsil gücüne bağlıdır. Bu nedenle demokrasinin toplumsal genişlemesi, iktidar için rasyonellik ve meşruiyet sağlayan kamusal alanın sınırları üzerinde bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir.

Modernite açısından belirleyici diğer bir devrimin kültür devrimi olduğu ifade edilebilir. Kültürel devrim de, düşüncenin laikleşmesi ve her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesiyle belirginleşmiştir. Laiklik, kendini bir din eleştirisi olarak, en azından toplumun içinde yaşadığı kurumlaşmış dinin eleştirisi olarak sunmuştur(Jeanniere,2000:101). Kültür devrimi, insanın öznelenmesiyle sonuçlanan bir süreçtir ve akılcılaşıma ile birbirini tamamlayan modernitenin bir çehresidir. Her şeyden önce, öznenen anlaşılan, akılcı ve insan düşüncesi tarafından anlaşılabilir yasalarla yönetilen bir dünyanın yaratılmasıdır. İnsanın özne olarak oluşumu, akılcı düşüncenin öğrenilmesi ve yalnızca aklın yönetimine boyun eğmek üzere, geleneğin ve arzunun baskılarına direnebilme gücüyle özdeşleştirilmektedir. Modernliğin dramı ise, bizzat kendisini oluşturan iki yarıdan biriyle mücadele ederek, yani bilim adına özneyi kovarak akıl ve ulus adına, din ve doğal hukuk kuramlarındaki mirası yıkarak gelişmiş olmasındadır(Touraine,2004:230-231).

Ancak laiklik, sadece din eleştirisi olarak algılanmamalıdır. Kamusal alan tartışmaları açısından önemli bir isim olan Ş. Benhabib laikliği, Batı modernliğinin özünü oluşturan üç önemli unsurdan biri olarak algılamakta ve temel değer alanlarının yani din, bilim, estetik, hukuk ve düşünce sahalarının birbirinden ayrılması olarak yorumlamaktadır. Diğer unsurları ise, özerklik ve siyasal olarak özerk bireylerin akılcı yollarla vereceği rızaya dayalı, meşru yönetim olarak görmektedir(Keskin, 1998:133).

Modern kamusal alan kavramı, bu devrimler çerçevesinde ortaya çıkan düşünceler ve toplumsal yapıyla şekillenmiştir. Bu nedenle kamusal alanın temel özellikleri, sınırları ve önemi tartışılırken anlam kazandığı düşünsel ve toplumsal şartlar özellikle dikkate alınmalıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde modernitenin temel karakteristiklerinin, kamusal alanın ilkelerini de belirlediği görülmektedir.

II.Modern Kamusal Alan Anlayışı

Modern dönemde kamusal alan ile ilgili tartışmalarda değişik kamusal alan modelleri önerilmiştir. Tartışılan bu modeller, kamusal alan kavramının, özel alanla ilişkisine, devlet ve din ile ilişkisine veya kamusal alanın sosyal sermayesine göre farklılaşabilmektedir. Modern dönemin değişen toplum ve zihin yapısına bağlı olarak yeniden şekillenen kamusal alanın ilk çözümlemesini yapan düşünür J. Habermas olmuştur. Kavramın yeniden sosyal bilimlerin gündemine sokulmasında da yine Habermas'ın büyük rolü vardır. Bundan dolayı gerek modern dönemin hızla değişen toplumları için önerilen kamusal alan modelleri, gerekse kavram üzerine yoğunlaşan yeni düşünceler, Habermas'ı dikkate almaktadırlar. Bu nedenle Habermas'ın çözümlediği burjuva kamusal alanının incelenmesi ve diğer modern dönem kamusal alan modelleriyle birlikte değerlendirilebilecek ortak temel ilkelerin tespiti önemlidir.

Habermas, kamusal alan kavramını sözlük anlamından ele alarak 17. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar izler. Değişik tarihsel dönemlerde karşılığını bulan üç kamusal alan şekline bahseder. Bunlar, ortaçağda geçerliliği olan temsili kamu, Fransız devriminin hemen öncesine kadar geçerli olan ve burjuva toplumunun kamusu için entelektüel zemin oluşturan edebi kamu ve son olarak siyasal ya da burjuva toplumunun kamusal alanıdır. Ona göre modern kamusal alan, burjuva liberal kamusal alanının oluşum ve dönüşüm sürecidir.

Habermas'a göre, burjuva tabakası başlangıçtan itibaren kendisini bir okuma topluluğu olarak ortaya koyan asıl kamusal topluluğun taşıyıcısı olmuştur. Entellektüeller, sanatçılar ve mülk sahipleri gibi farklı kategorilerden şahısların bir araya gelerek oluşturdukları okuma ve tartışma topluluğu forumu, Habermas tarafından "edebî kamu" olarak isimlendirilmektedir. O'na

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



göre Fransız Devrimi'nin hemen öncesine kadar devam eden süreçle kamusal alan, kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahısların, kamu erkini (devlet), kamuoyu önünde meşrulaştırmaya zorlamaya yöneldikleri bir forma dönüşünce, kamusal erkten kopmaya başlamıştır (Habermas,2002:90).

Habermas, bu kamusal topluluğun oluştuğu mekânlar olarak kahvehaneler ve salonları gösterir. Buralarda bir araya gelen özel şahıslar arasında rütbe ve mevki eşitsizliğinin yerini eşdeğerlik almış ve tartışılan konular farklı olsa da hepsi şahıslar arasında süreklilik eğilimi taşıyan tartışma konuları olmuştur. Kamusal topluluk içinde yürütülen tartışma o zamana kadar hakkında hiç soru sorulmayan birtakım alanların sorunsallaştırılmasını getirmiştir.

18. yüzyıla gelindiğinde kamusalılık, siyasal işlevler yüklenmekle birlikte edebi niteliğini muhafaza ederken, tahsil ve mülk sahibi olma da kamuya katılmanın ölçütü olmaya devam etmiştir. Bu şekilde teşekkül eden burjuva kamusu, devlet erkinin kararlarını etkilemek isteyen, siyasal düşünce üreten, kendi çıkarlarını toplumun çıkarı olarak sunan ve bu taleplerini sunduğu siyasal forumda akıl yürüten bir kamusal topluluk haline gelir. Böylece, siyasal işlevi burjuva toplumunu kendi ihtiyaçlarına uygun düşen bir devlet erki ile uzlaştıran normatif bir organ statüsü kazanmış olur. Bu gelişmiş burjuva kamusalılığının toplumsal ön şartı ise, toplumsal yeniden üretim alanındaki ilişkiyi mümkün olduğunca özel şahısların kendi aralarındaki bir sorun haline getirerek, burjuva toplumunun özelleştirilmesini sağlayan, eğilim itibari ile liberalleştirilmiş bir pazardır(Habermas,2002:152,158).

Ekonomik ve hukukî olarak değerlendirildiğinde, burjuva toplumundaki hâkim düşünce, serbest rekabet sisteminin kendi kendini düzenleyebilir olduğu yönündedir. Bu nedenle ekonomik güç, mübadele sürecinde anonim ve belli ölçülerde özerk olarak çıkan iktidardan arınmış piyasa kararına tabi olur. Hukuksal güvenlik, yani devlet işlevlerinin genel normlara bağlı olması, burjuva özel hukuk sistemi içinde tedvin edilmiş özgürlüklerle birlikte serbest pazar düzenini korur. Yasa ile tanınmış bir yetkiye dayanmayan devlet müdahaleleri ön görülemez olacakları ve tam olarak kapitalist işlev gören özel şahısların çıkarına olan rasyonellik ölçüsünden yoksun olacakları için kötüdürler. Yürütme ve yargının uymak zorunda oldukları yasalar istisna kabul etmeyen ve herkesin uymak zorunda oldukları yasalardır. Bu nedenle devletin yasalarıyla pazarın yasaları uyusurlar (Habermas,2002:166,167).

Yine burjuva düşüncesine göre yasa, özel şahısların kamusal akıl yürütmeleri sonucunda ulaşılan toplumsal bir konsensüse bağlı ortak bir iyyinin ifadesi olduğu için ortada devlet mutlakiyeti yoktur. Aksine yasalar, kamusal akıl yürütme sürecinden geçerek meşruluk kazanmıştır. Tipik burjuva düşüncesi, tüm devlet faaliyetlerinin kamuoyu olarak ifade edilen, rasyonel akıl yürütme süreçlerinden geçerek denetlenmesini ve meşruluk kazanmasını hedefler.

Bu açıdan insanlardan oluşan, akıl yürüten kamusal topluluk, ortak varlığın sorunları üzerinde uzlaşma sağladığında, vatandaşlardan oluşan akıl yürüten topluluk biçimini alır. Siyasal işlev gören bu kamusalılık, cumhuriyetçi anayasa altında liberal hukuk devletinin örgütlenme ilkesi haline gelir. Burjuva toplumu, bu devlet çerçevesinde bir özel özerklik alanı olarak yerleşiklik kazanır. Kişisel özgürlükler, genel yasalar aracılığıyla güvence altına alınmışlardır. İnsanların özgürlüğüne, vatandaşların yasa önünde eşitliği tekabül eder. Bizzat yasama, akıldan kaynaklanan halk iradesine dayanır. Çünkü, yasaların kökü, ampirik olarak akıl yürüten kamusal topluluğun kamusal mutabakatında yatar. Herkes için hukuken yapılabilecek ve yapılamayacak şeyleri belirleyen bir kamusal yasa, hukukun kendisinden kaynaklandığı ve bundan dolayı kimseye haksızlık yapmaması gereken bir kamusal iradenin edimidir (Habermas,2002:206).

Genel olarak değerlendirildiğinde, Habermas'ın klasik kamusal alan modeli, modernitenin temel karakteristikleri olarak ifade ettiğimiz aydınlanma sonrası gerçekleşen devrimlerle aynı özellikleri taşımaktadır. Buna göre, modern kamusal alanda, ortak iyiye ve

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



toplumsal konsensüse ulaşmak için gerekli müzakerelerde geçerli ölçüt, akıl ve bilimdir. Kamusal alanda ortak bir iyi üzerinde uzlaşa sağlayabilmek için katılımcı toplumsal gruplar, kendi düşüncelerini rasyonel ve bilimsel gerekçelerle kanıtlamak ve diğer katılımcıları ikna etmek zorundadırlar.

Temelinde ise aydınlanma düşüncesi olan bu akıl ve birey anlayışına göre, her insan kendi kaderini tayin edebilecek bir iradeye, akla ve kendi kendini geliştirme hakkına yani aydınlanma hakkına sahiptir. Kamusal alan bu inancın siyasal insana uygulanması, sıradan her insanın siyasal bilgiye sahip olabileceği, dolayısıyla da topluluğu ilgilendiren her konuda bireyin akla dayalı tartışma aracılığıyla iyi bir toplum kurabileceği inancının tezahür alanıdır. Eğer kişiler bu bilgili ve eleştirel tartışma sürecine eşit ve özgür koşullarda (temel hakların garantisi altında) girerlerse, toplumsal meseleler etrafında her seferinde ve herkes tarafından adil ve doğru olan (rasyonel) sonuçlara varılabilir. Burjuva kamusal topluluğunun yasaların kaynağını kamuoyuna yani “kamusal akla” dayandırmalarının ardındaki felsefe de budur(Özbek, 2004: 42).

Modern kamusal alanda tartışmaya katılmanın temel ölçütü olarak rasyonel akıl alındığında, doğal olarak birçok toplumsal grup kamusal alandan dışlanmaktadır. Gelenek ve göreneklere dayalı herhangi bir iyi anlayışını ya da dini argümanlara dayalı herhangi bir iyi veya doğru anlayışını kamusal alanda savunmak mümkün olmamaktadır. Bu da kamusal alanın geleneksel, dini, etnik vb. gruplara karşı kapalı bir alana dönüşmesini zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan modern kamusal alan dışlayıcıdır. Nitekim Habermas, kadınları, işçileri ve köleleri kamusal alanın aktörleri olarak görmemektedir.

Modern kamusal alanı belirleyen diğer bir özellik, seküler yapısıdır. Sekülerlik, burada yapılacak olan tartışmaların dini ve dogmatik ilkelerin sınırlılığına mecbur kalmaması açısından zorunludur. Modernitenin akılla hareket eden rasyonel insanı, bu ölçütler dışındaki her türlü inanç ve düşüncüyü kamusal alan dışında bırakan insandır. Rasyonel bir konsensüs için bu zorunludur (Yükselbaba, 2012: 112). Kamusal alanın aktörü olan rasyonel birey, dini inanç ya da geleneksel değerlere sahip olabilir ancak bunlar özel alanda kalmalıdır. Dolayısıyla birey, rasyonel akıl yürütme özelliği dışındaki her şeyini özel alanda bırakmak zorunda olduğu için kamusal alan, katılım ve müzakere ile oluşturulan bir alan değil verili bir alandır. Bu anlayışa paralel olarak, kamusal alanda müzakereye katılan öznenin üniter bir özne olması gerekir. Bu alanda, var olan bazı farklılıklar paranteze alınmak suretiyle eşit bir katılım hedeflenir. Kamusal alandaki özne, yerel, dini, milli ya da etnik bütün kimliklerinden sıyrılarak, kendisine sunulan hazır kimliği kabullenir.

Böylece modern kamu, modern rasyonalizme bağlı olarak şekillendiği için öznenin farklılıkları ve özgünlükleri irrasyonel olarak kabul edilerek kamusal alanın dışında tutulur. Bu açıdan modern kamusal alanın, öznenin farklılık ve özgünlüklerini yok eden modernitenin kültürel iktidar alanı olduğu söylenebilir. Öznenin özgünlüğünden bağımsız olarak belirlenen bazı kamusal sorumlulukları yerine getirmeyen ya da var olan kamusal koşulları kabullenmeyen her özne, modern kamu alanı için öteki olup, modern kamusalın kuralları gereği ya mevcut koşulları kabullenmeye zorlanmalı ya da kamusalın dışında tutulmalıdır (Karadağ, 2006:55). Sonuç olarak modern kamusal alan, katılım ve kimlik açısından monist bir karakter taşımaktadır.

Modern kamusal alanın diğer bir özelliği de evrensellik iddiasına sahip olmasıdır. Evrensellik iddiası da (17.yüzyılda geliştiği şekliyle) Batı felsefesinin ahlaki olguları, birkaç antropolojik varsayımdan yani genelde insan doğasının ebedi yüklemelerinden çıkarsamasının sonucudur. Soyut ve tarih dışı bir antropolojik evrenselcilik, açıklama ve oluşuma temel olmuştur. Buna göre, her insanın doğal eğilimleri aslında tüm insanların doğal eğilimleridir. Sadece toplum sözleşmesinin özel ve somut bir türün ahlaki ödev ve yükümlülüklerini doğurabileceğine inanılmıştır. Genele, devlete mensup tekil sıfatıyla yurttaş, etik olarak devletle ilintilidir. Ancak,

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



bir insan varlığı olarak bireysel insan varlığı, herhangi bir etik bağla, tüm insan varlığıyla ilintilendirilemez. Çünkü tüm insan varlıkları, herhangi bir bütünleşme oluşturamaz. Tekilin insan ırkına mensup olmasından ötürü, önemsemek zorunda olduğu yükümlülükler yoktur. Kendi tümeliyle ilişkilendirilmek yerine, insan ya da insan varlığı denen tekil, artık sivil toplum ve aile ile ilintilendirilir (Heller, 2000:174 – 175). Bu bakış açısı kamusal alanı, öncelikle mutlakiyetçi bir devlete karşı bir özgürlük alanı yaparken daha sonra burjuva kültürünün egemenlik alanına dönüştürür. Böylece evrenselleştirilen kamusal alan, burjuva kamusu, evrenselleştirilen özne de bütün özellikleriyle burjuva bireyidir.

Modern kamusal alanın temel özellikleri olarak ele alınan bu ilkelerin, gerek Habermas'ın kamusal alanın klasik modeli olarak öne sürdüğü modelde, gerekse daha sonraki tartışmalarda önerilen kamusal alanla ilgili teorilerde küçük farklılıklarla sürekliliklerini görmek mümkündür. Özellikle kamusal alandaki egemen grup ya da kültürün, aynı özellikleri taşımayan, farklılığıyla birlikte kendisini kamusal alanda konumlandırmak isteyen kişi ya da grupları dışlaması her zaman eleştirilmiştir. Bu açıdan liberal geleneğin kamusal alan tasavvurunun farklılıklara daha yakın durduğu ifade edilebilir. Ancak bu anlayışta da din, etnik kimlik, ahlaki anlayış gibi üzerinde uzlaşma sağlanması mümkün olmayan farklılıkları temsil eden gruplar, bu farklılıklarını sadece özel alanlarında yaşayabilirler. Kamusal alanda ortak iyi için söz söyleyebilmek, özel alandakileri buraya taşımamakla mümkündür. Bu açıdan her ne kadar Habermas'ın öne sürdüğü ve tarihsel olarak oluşum ve dönüşümünü temellendirdiğini iddia ettiği klasik model tartışılabilir da kamusal alanın temel ilkeleri açısından çok fazla bir şey değişmemiştir. Ancak modernitenin temel ilkelerinin tartışılmaya başlanması, aynı zamanda o ilkelere dayalı kamusal alan anlayışının da tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda modern zihin yapısı ve modern kamusal alanın temel ilkelerine yönelik eleştirel yaklaşımlar tarihsel olarak yenidirler. Bu nedenle modern kamusal alan için açılımlar sağlasalar da henüz alternatif değildirlere. Henüz Habermas'ın klasik kamusal alan modeli gibi kapsamlı bir model önerilememiştir.

Eleştirelilik açısından, genel anlamda modern kamusal alanın temel ilkelerine yönelik yaklaşımlardan önce kısaca Habermas'ın klasik modeli ile ilgili birkaç eleştirel yaklaşımı değerlendirmek yararlı olacaktır.

III. Habermas'ın Klasik Kamusal Alan Modeline Eleştirel Yaklaşımlar

Habermas, kamusal alan tartışmaları açısından merkezi önemde olsa da ortaya koyduğu modernitenin klasik kamusal alanı, hem tarihsel hem de ilkeler bazında ciddi eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu açıdan John B. Thompson, Habermas'ın modelini tarihsel olarak oluşum ve dönüşüm süreçleri boyunca izleyerek eleştiren önemli bir isimdir.

Thompson'a göre Habermas, kamusal alanı, birbirleri ve devlet otoriteleriyle, devlet yönetimi ve sivil toplum konularında tartışmak üzere bir araya gelen özel şahıslardan oluşan bir forum olarak ele almaktadır. Bu müzakere alanı prensipte herkese açık olup, müzakere aracı da kamusal akıl olarak belirlenmiştir. Burjuva kamusal alanı, öncelikle edebi tartışmaların yapıldığı bir alan olarak ortaya çıkmış, daha sonra politik konuların tartışıldığı bir alana dönüşmüştür (Thompson,1994:243).Thompson, Habermas'a göre kamusal alanın oluşumunu belirledikten sonra katılım prensibi açısından eleştirmektedir.

Buna göre, burjuva kamusal alan, ilke olarak tüm özel kişilere açık olmasına rağmen, pratikte bu açıklık, sadece nüfusun bir kısmıyla sınırlı kalmıştır. Kamusal alana katılımı belirleyen temel kriterler, mülkiyet ve eğitim düzeyidir. Böylece kamusal alan gerçekte 18.yüzyıl eğitilmiş burjuvanın kamusudur. Eğitilmiş olmak, büyük oranda mülk sahibi olmaya bağlı bir ayrıcalık olduğu için kamusal alana katılımı belirleyen bu iki ölçüt, aslında sadece tek bir grup insanı ilgilendirmektedir (Thompson,1994:243). Ona göre kamusal alanın fiili oluşumunda yatan bu sınıf eşitsizliği Avrupa düşüncesinde birçokları tarafından fark edilip eleştirilmiştir. Kamusal

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



alanın dayandırıldığı tasavvur ve ilkeler aslında 18.yüzyıl Avrupa'sında bile tam olarak gerçekleşmedikleri gibi sonraki yüzyılda devlet ve toplumsal örgütlerin gelişim çizgisine paralel tamamen ortadan kaybolmuşlardır.

Böylece mevcut kamusal alan, bir yandan sosyal sorumlulukla ilgili daha fazla inisiyatif alan müdahaleci devletin gelişimi, diğer yandan yarı kamusal nitelikli endüstriyel kurumların gelişimiyle daralmıştır. Bu gelişmeler, özel kişiler arasında kamusal tartışmaların sürekliliğini sağlamaktan ziyade, çıkar gruplarının mevcut kaynaklardan daha fazla yararlanmak için mücadele ettikleri yeniden politize olmuş bir alan yaratmıştır. Ayrıca burjuva kamusal alan için birer forum oluşturan salon ve kahvehaneler gibi kurumlar, ya yok olmuşlar ya da ciddi dönüşümler geçirmişlerdir. Bunun yanı sıra kitle iletişim kurumları giderek büyük ölçekli işletmelere dönüşmüştür. Kitle iletişiminin ticarileşmesi, kamusal alanın yapısını köklü olarak değiştirmiş, böylece rasyonel, eleştirel düşünme ve tartışmalar için bir forum olan kamusal alan sadece kültürel tüketim alanlarından birisi haline gelmiştir (Thompson,1994:244). Bu gelişmelerin sonucu olarak kamusal alan, kitle iletişim endüstrisi aktörlerinin kontrol ve yönetiminde bir alana dönüşmüştür. Bu toplumsal değişim ve dönüşümle ilgili süreçlerin okunmasından çıkarılan sonuç Habermas açısından farklıdır.

Habermas da bahsedilen bu dönüşümleri özellikle kitle iletişim endüstrisiyle ilgili olan boyutunu kabul etmektedir. O'na göre kitle iletişiminin ticarileşmesi ve kamusal kanaati belirleyen yeni teknik ve aktörlerin ortaya çıkması kamusal alanı yeniden feodalleştirmiştir. Buna rağmen Habermas, ilke ve düşünce olarak, orijinal haliyle kamusal alanın yeniden kurulma ihtimalini mümkün görür. Oysa Thompson bu durumu imkânsız görmektedir.

Habermas'ın kamusal alanın yeniden feodalleşmesi olarak okuduğu süreç, O'na göre demokratikleşmenin de gelişim sürecidir. Çünkü kitle iletişimin gelişimi sayesinde, medya dolaylı mesajları alan insanlar, yeni bir güce erişerek haklarının bilincine ulaşmışlardır. Ancak Habermas, insanları kitle iletişim endüstrisinin sunduğu mesajları yorumlamaksızın olduğu gibi alan, pasif ve edilgen varlıklar olarak görmektedir (Thompson,1994:247). Kitle iletişim endüstrisinin yazılı ve görsel olarak yarattığı imajların, kanaat ve davranış belirlemede etkili olduğu kesindir. Ancak yaratılan bu kanaatlerin ya da büyük bir hızla bilgiye ulaşabilmenin alımlayıcılar tarafından kendi durumlarına göre yorumlanarak kullanılması da büyük bir güç ve imkândır.

Thompson, Habermas'ın orijinal haliyle yeniden kurulmasını mümkün gördüğü kamusal alanın, günümüz koşullarına uyarlanamayacağını iki açıdan gerekçelendirir. Öncelikle, sadece yazılı basın ve paylaşılan fiziksel bir mekândaki yüz yüze etkileşimin varlığına dayandırılan orijinal kamusal alan, yeni teknolojik medyanın gelişimiyle ortaya çıkan koşullara doğrudan uygulanamaz. Diğer bir gerekçe, siyasal kanaatlerin eşit katılım ve rasyonel akıl yürütme ile belirleneceği anlayışı ile ilgilidir. Gerek ulusal ve uluslararası siyaset düzleminde gerekse daha üst düzeylerde iktidar oluşumları sergileyen büyük sivil ve ticari örgütlerde kanaatlerin katılımı biçimlenmesi çok zordur (Thompson,1994:251,252). Bunun yanı sıra kamusal ve özel alanlar arasındaki ayırım noktalarının kaybolması, kamusal ve özel alanlar arasında kamusal ve özel kavramlarıyla ifade edilemeyecek yeni özerk alanların oluşup gelişmesi, orijinal bir kamusal alan düşüncesini zorlaştırmaktadır.

Neght ve Kluge da Habermas'ın düşünce zeminini oluşturan eleştirel gelenekle bağlantılı düşünürler olarak O'nun kamusal alan modelini katılım ve eşitlik ilişkileri bağlamında eleştirmişlerdir. İkisinin eleştirilerinin Habermas modeline sol perspektifli en güçlü eleştiri bağlamını oluşturdukları söylenebilir. Eleştirilerinin odak noktasını, burjuva kamusal alan tecrübesinin dışında kalan ya da dışlanan çok daha büyük bir kitleyi oluşturan proleter kesimin kamusal alan tecrübesi potansiyeli oluşturmaktadır.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



İkilinin proleter kamusal alan tecrübesinin çözümlemesinin 1980'li yıllardan sonra karşıt kamusal alan kavramının çözümlemesine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Yine ikilinin burjuva kamusal alanı yanında, karşıt ve üretici kamusal alan kavramının günümüz kapitalist koşulları altında, kamusal ve özel alanın mahiyeti ve empatik anlamıyla ilişkili olarak imkânını sorguladığını söyleyebiliriz (Özbek, 2004:23). Habermas'ın klasik burjuva kamusal alanı sınıfsal bir kamuyu temsil ederken Neght ve Kluge hiçbir dönemde tek bir kamunun varlığından bahsedilemeyeceğini iddia ederler.

Buna göre kamusal alanları, egemen, alternatif ve karşıt kamular olarak sınıflandırabiliriz. Egemen politik kamusal alan, toplumsal mücadelelerin, sistemin (sömürü ve tahakküm yapılarının) yeniden üretimini sağlayacak şekilde denetlendiği, karmaşık yapılar ve araçlar içeren bir alandır. Böylece egemen kamusal alan, egemen sınıfın bir iktidar alanı olarak görülmekte ve giderek zayıflayan burjuva kamusuyla, giderek güçlenen endüstriyel ve ticari kamuların gerilimli eklenmesinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Alternatif kamusal alan, sermayenin yeni küresel saldırıları ve bunun özgül ulus devletler bağlamında yarattığı sorunların, ezilenler lehine çözülmeye çalışıldığı söz ve eylemler alanıdır. Bu alan, aynı zamanda demokratik bir mücadele alanıdır. Karşıt kamusal alan ise, doğrudan sermaye-emek ilişkisi üzerinde yükselen sınıf mücadelesi zemininde gelişen, antikapitalist ve kolektif nitelikli politik mücadele alanıdır (Özbek, 2004:183).

Yazarlara göre bu üç kamusal alan tipi, birbiriyle örtüşerek, aynı mekânı paylaşarak ya da çelişkili bir şekilde karşılıklı olarak iç içe geçtikleri için, saf halleriyle ya da birbirinden izole olarak anlaşılabilirler. Ayrıca toplumsal tecrübenin örgütlenmesinde endüstriyel ve ticari alanları da içeren, üretimin kamusal alanlarını da ilave ederler (Hansen, 2004:163). Üretim yeni kamusal alanları, birbirinden tamamen farklı temelleri olan, bilinç ve program endüstrisinin eğilimleri, reklamcılık, firmalar ve idari birimler gibi gelişmiş üretim süreçleri içinde oluşur. Üretim bu kamusal alanları, kamusal dışı temellere dayanmakla birlikte, geleneksel kamusalın aksine, gündelik yaşamı hammadde olarak işleyerek, bu yaşam bağlamına nüfuz etme gücünü tamamen kapitalist üretim çıkarından alırlar. Üretim kamusal alanları bir ara alan olarak, geleneksel kamusal alanın üzerinden atlayarak, bireyin özel alanına doğrudan ulaşmayı hedeflerler (Neght ve Kluge, 2004:136).

Kluge üretimin kamusal alanı olarak Siemens örneğini verir. O'na göre Siemens, kendi üretim geleneğine sahip bir kamudur. Burada oluşan kamu, hükümetin üretim ilişkilerine müdahale edemeyeceği ya da toptan şirketi kapatamayacağı bir üretim kamusudur. Hükümet ya da toplumu değiştirmek mümkündür ancak Siemens'i değiştirmek mümkün değildir (Liebman, 2004:633). Görüldüğü gibi Habermas kamusal alanı, eşit ve özgür katılım ve rasyonel müzakere gibi iletişimin formel koşullarına dayandırırken, Neght ve Kluge, somut ihtiyaçlar, çıkarlar, çatışmalar, protesto ve iktidar konularına vurgu yapmaktadırlar. Egemenlik ilkeleri olarak, dışlama ve sessizleştirmenin mekanizmalarından hareketle, bu ilkeler üzerinden yürütülen mücadeleyi, bağımlı sınıflar açısından formüle etmektedirler. Onlara göre kamusal alan bir süreçtir. Kamusal alandaki değişim imkânı, farklı kamusal tipleri içine yazılmış olan farklı zamansal işaretlere dayanır. Farklı kamusal tiplerinin aynı yerde yaşaması ve bunlar arasındaki ilişkiler her zaman bir değişim potansiyeli taşır (Hansen, 2004:164,171).

Neght ve Kluge kamusal alanı, toplumsal tecrübenin örgütlülüğünün bir ufku olarak gördükleri için Habermas'ın monist bir kamusal anlayışının aksine kamular çoğulluğunu kabul etmektedirler. Bu, tarihsel olarak Habermas'ın klasik kamusunun gerçekliğini yok sayan bir yaklaşım değildir. Aksine birbirleriyle mücadele içinde olan çoklu kamulardan birisi olarak var olmuş bir kamudur.

Bu açıdan Kluge, Habermas'ın burjuva kamusal alanının hala varlığına inanmaktadır. Ancak bu kamusal alanın sadece karşıt kamusal alanlardan biri olarak var olduğunu ve klasik

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



anlamda kamusal alanın bütününe ifade etmediğini düşünmektedir. O'na göre karşıt kamusal alanlar geliştirmek şimdi gerçekten olasıdır ve her karşıt kamu, doğal bir kamusal alan olmaya eğilimlidir (Liebman, 2004:632).

Görüldüğü gibi Habermas'ın klasik kamusal alan modeline yönelik birçok eleştirel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bütün bu eleştiriler göz önüne alındığında, özellikle bazı noktaların öne çıktığı görülmektedir. Öncelikle kamusal alana katılım sürecindeki eşitsizlikler eleştiri konusu olmaktadır. Thompson'da da görüldüğü gibi, Habermas'ın klasik kamusal alanı, katılım konusunda prensipte herkese eşit olsa da aslında sadece burjuva bireyine hitap etmektedir. Pratikte kadınlar, işçiler, köleler, eğitim ve mülkiyet yoksunu diğer gruplar açısından dışlayıcı olmuştur.

Bunun yanı sıra kamusal alanın sınırları da eleştiri konusu olmuştur. Habermas, kamusal alanı, toplum ve devlet arasına yerleştirir. Kamusal alanı, özel şahısların kamusal sorunlar üzerinde rasyonel akıl yürüttükleri bir forum olarak ele alır. Eric Dacheux'a göre bu yaklaşım, özel ve kamusal alanın konularını belirleme noktasında belirsizliğe yol açar. Buna göre, aile içi şiddet konusunu özel alana ait bir konu olarak mı yoksa kamusal bir sorun olarak mı değerlendirmeliyiz sorusunun cevabı belirsizdir (Dacheux, 2012:16). Aslında Habermas'a göre, kadın ve kadına ait geleneksel görevler, tamamen özel alanın konusu olduğu için kamusal alanda tartışılmazlar. Çünkü kadının üretici gücü ve özneliği annelik ve ev işleriyle sınırlıdır. Bu anlamdaki cinsiyet ayrımcılığı, daha geniş olarak ele alınacağı gibi, feminist akım tarafından sıkça eleştirilmiştir.

Habermas'ın klasik kamusal alanının diğer bir eleştiri noktasını da, rasyonel bir iletişim yoluyla evrensel normlara dayalı bir konsensüse varma ideali oluşturmaktadır. Birçok Habermas eleştirisine göre böyle bir konsensüs ihtimali zayıftır. Çünkü kamusal alandaki kendini ifade biçimleri, akılcı tartışmadan çok daha fazlasını ifade eder. Kamusal alana katılan gruplar, genellikle akılcılığın ötesinde kalan ifade biçimlerini kullanırlar (Kömeçoğlu, 2003:9). Ancak bütün bu iletişimselliğin sosyal bağlamı Habermas tarafından dikkate alınmamıştır.

Diğer bir eleştiri noktası da burjuva kamusal alanının, biricikliği ve evrenselleştirilmesi ile ilgilidir. Oysa gerek burjuva kamusunun olduğu dönemde olsun gerekse sonraki yıllarda olsun tek bir kamudan bahsedilemeyeceği ifade edilmiştir. Hatta Habermas, burjuva kamusunun oluşum sürecinde pleb kamulardan bahsetmektedir.

Bu eleştirilerle birlikte Habermas'ı savunan ve O'nun kamusal alan modelinin, çağdaş demokrasiler için daha uygun olduğunu belirten düşünürlerin sayısının, eleştirenlerden daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Habermas'ın çok yakın takipçilerinden S. Benhabib'e göre, söylemsel kuram, gerek kamusal alana katılım, gerekse kamusal alanda tartışılan konular açısından hiçbir sınırlamaya izin vermemektedir. Bu açıdan Habermas'ın kamusal alan modeli, diğer modellere göre demokratik meşruiyetin en ideal düzlemi olabilir (Benhabib, 1996:253).

Görüldüğü gibi Habermas'ın 18.yüzyıl Avrupa toplumları için idealize ettiği kamusal alan anlayışı, gerek bu alanın dayandırıldığı ilkeler açısından gerekse ilgili tarihsel dönemin sosyolojik şartlarının yorumu açısından eleştirilmektedir. Buna rağmen O'nun klasik kamusal alan modeli, modern dönemde önerilen modellere oranla en kapsamlı ve üzerinde en çok konuşulandır. Ayrıca bu klasik modelin, moderniteyi belirleyen parametreleri en iyi yansıtan model olduğu söylenebilir. Kuşkusuz geç modern dönemde, değişen toplumsal ve zihinsel yapılarla ilgili olarak, kamusal alanla ilgili yeni yaklaşımlar gelişecektir. Ancak bütün bu tartışmalarda modern dönemin kamusal alan anlayışı ve Habermas önemli olmaya devam edecek gibi görünmektedir. Çünkü yeni öneriler çoğunlukla eskinin eleştirileriyle işe başlamaktadır. Bu açıdan postmodernizm ve feminizm gibi düşünce akımlarının ve inanç sistemi olarak dinin ve

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



özellikle İslam dininin modern kamusal alana yönelik eleştirileri ve getirdiği açılımlar güncel kamusal alan tasavvurları açısından önemlidir. Bunun için öncelikle modernizmin içsel bir eleştiri ve hesaplaşması olarak görülebilecek olan postmodernizme yakından bakmak çalışmamız için daha uygundur.

IV. Modern Kamusal Alana Postmodern Eleştiriler

Modernitenin temel özellikleri nasıl kamusal alanın ilkelerini belirlemişse, postmodernitenin eleştiri gündemine taşıdığı bazı konular, modern kamusal alan ile ilgili önemli açılımlar getirmiştir. Ancak postmodernite, günümüzün en çok kullanılan kavramlarından biri olmakla birlikte, üzerinde uzlaşılan bir tanımı olan, ya da düz bir çizgide ilerleyen bir düşünce okulu değildir. Çünkü postmodern olarak tanımlanan düşünürler arasında, birbirinden farklı hatta birbirine tamamen zıt düşünce ve eğilimleri bulmak mümkündür. Yine postmodernizm, sanat, edebiyat, mimari, akademi gibi farklı alanlarda farklı anlamlara gelebilmektedir. Ancak konumuz açısından kavramın önemi, modernizm karşısında neyi ifade ettiği ve bu anlamın kamusal alan anlayışına etkisidir.

Postmodernizm kavramı, kesin bir tanımı yapılamayacak kadar düzensizlik ve karmaşıklığa sahip olsa da, 'post' ekinden kaynaklanan bir sonralık, başkaldırı ve modernite ile hesaplaşma anlamlarını ihtiva etmektedir(Zeka,1988:10). Bu açıdan değerlendirildiğinde, en genel anlamda postmodernizm, bir dönemi ifade etmektedir. Modern olarak adlandırılan bir dönemin sona erdiği ve onu izleyen yeni bir dönemin ortaya çıktığı bir anlama gönderme yapmaktadır (Şaylan,2009:35). Tarihsel olarak kavramın, edebiyat eleştirisi yoluyla kullanımı 1950'li yıllara kadar gider. Ancak 1970'lerin ilk yıllarında mimari, tiyatro, müzik, dans, film gibi çeşitli alanlarda yaygın bir geçerlik kazandığı söylenebilir. Postmodernizmin moderniteden kopuşu özellikle mimari ve görsel sanatlar çerçevesinde belirginlik kazanır. Bu gelişmelere paralel olarak 1980'lerin ilk yıllarında, mimari ve sanat alanındaki modern- postmodern ayrımı, toplumsal teorilerde de modern ve postmodern ayrımını beraberinde getirir (Huysen, 2000:209). Bununla birlikte postmodernizmi, geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak algılayan Jameson, süreci İkinci Dünya Savaşı'nın ardından başlatır. O'na göre, kapitalizmde her biri bir önceki aşamaya göre diyalektik bir gelişim gösteren üç aşama var olmuştur. Bunlar da piyasa kapitalizmi, tekel veya emperyalizm aşaması ve çok uluslu sermaye aşaması olarak adlandırılması gereken günümüz kapitalizmidir. Kültürel açıdan, piyasa kapitalizmini realizmle, tekeli kapitalizmi modernizmle ve geç, çok uluslu, tüketimci kapitalizmi de postmodernizmle birlikte dönemleştirmektedir (Jameson,1988:93). Buna göre, postmodernizm, çok uluslu kapitalizmin, kültürel dışı vurum bağlamı olarak ele alınmaktadır.

Tarihsel ve kültürel dönemleştirme olarak genellikle en erken 1950'li yıllardan başlatılsa da postmodernizmin özellikle son otuz yılda gelişip belirginleşen bir kültürel ve entelektüel süreç olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu çerçevede ortaya çıkan düşünce ve tartışmaların henüz herhangi bir konu ile ilgili bütünsel bir postmodern kuram oluşturduğunu iddia etmek zordur. Ancak bu tartışma bağlamı içerisinde sıkça gündeme gelen bazı temalardan bahsetmek mümkündür.

Bu çerçevede postmodernizmi ele alan iki yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Birinci yaklaşım postmodernizmi moderniteye karşı geliştirilmiş bir eleştiri olarak kabul eder. İkinci yaklaşım ise onu moderniteden türemiş, modernitenin bir özel durumu olarak ele alır ve tanımlar(Kahraman,2002).

İlk yaklaşıma göre postmodernizmi, modern temaların birçoğunun eleştiriye tabi tutulduğu ve neredeyse iman derecesinde sahiplenilen mitlerin, mutlak hakikatlerin gözden yitirilmesine ve bu nedenle doğan yıkımdan sonraki boşluk ve acıya verilen yanıt olarak ele alabiliriz (Kellner,2000:377). Buna göre postmodernizm, aydınlanma ideallerinden bir kopuşu,

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



modernitenin vaatlerine karşı bir umutsuzluğu ve modern dönemi oluşturan temel ilke ve değerlerin yeniden sorgulanarak eleştirildiği bir süreçtir.

Kuşkusuz bu sürecin ortaya çıkmasında, aydınlanma ideali olan, insanlığın sürekli iyiye doğru ilerleyeceği anlayışına rağmen, 20.yüzyılda ortaya çıkan ölüm kampları, ölüm mangaları, iki dünya savaşı, nükleer yok olma tehdidi ve Hiroşima – Nagazaki deneyimlerinin etkisi olmuştur (Harvey,1999:26). Buradan hareketle postmodernliğin belirgin, eleştirel, ortak çizgilerinden birisinin, aydınlanma felsefesine dayanan bilgi ve akıl anlayışı olduğu söylenebilir (Şaylan,2009:41). Modern akıl ve bilime yönelik bir eleştiri, modernitenin merkezi ve mutlak hakikatlerinden en önemlisine yapılan bir eleştiridir.

Buna göre, aydınlanmaya dayalı rasyonel akıl ve bilim, insanı dumura uğratabilecek kadar kötü amaçlar için kullanılmıştır. Ampirizm ve rasyonalizm birbirini dengelemek yerine her iki sistemde ortaya çıkan, siyasi ve ekonomik iktidar aracılığıyla uygulanan yeni denetleme araçlarına dönüşmüştür. Bu nedenle rasyonalitenin ve rasyonalizmin tanımları değişmelidir. Çünkü şu ana kadar bu ilkelerle gerçekliği keşfedip betimlediklerini iddia edenlerin yaptıkları gerçekliği imal etmek olmuştur. Oysa gerçekliğin bilinebilir bir yasalar dizisi yoktur. (Raskın, 2008:21,38). Böylece hiç bir şey kesin olarak bilinemez ya da bilinen her şey başka bir şekilde ve başka bir yöntemle de bilinebilir. Bir bilgi biçimi ancak diğer bilgi biçimleri kadar iyi ya da kötü olabilir. Bir zamanlar kesinliğin arandığı yerlerde artık bugün geçerli kural göreliliktir. Dolayısıyla dünyada sağlam ve güvenilir olarak kabul edilebilecek çok az şey vardır (Bauman,2000:39).

Postmodern yaklaşım içerisinde modern bilimin, doğrulanabilirlik, nedensellik vb. bütün ilkeleri eleştirilmekte ve bilimin bir iktidar ve tahakküm aracı olarak kullanıldığına vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte gerçekten insanı özgürleştirebilecek bir bilim anlayışına olan ihtiyaç vurgulanmaktadır. Ancak postmodern eleştiri, gerçeği yansıtacak bir bilgi kuramı önermemekte hatta sistematik bilginin imkânına şüpheyle yaklaşmaktadır. Bu durumda doğruluğun temsili mümkün değildir. Dolayısıyla çok sayıda bilgi kümesi ve yöntemi bir arada var olma imkânına sahiptir (Harvey,1999:60). Bu eleştiriler doğrultusunda, postmodern bilim anlayışı ile ilgili olarak, belirsizlik, görecelilik, rastlantısallık gibi ilkelerin altı çizilmelidir. Postmodernizm, alternatif bir bilim, metodoloji ya da akıl önermekten ziyade modernitenin akıl ve bilim anlayışının, toplumsal sonuçlarından hareketle onu eleştirmekte ve dokunulmazlığını sarsmaktadır.

Postmodern tartışmaların en önemli simalarından biri olan Lyotard'a göre postmodern durum, her şeyden önce modernitenin getirdiği akıl, bilim, özgürlük vb. büyük anlatıların meşruiyetini yitirdiği bir durumu ifade eder. Ona göre artık bilginin içerik ve işlevi tamamen değişmiştir.

Yeni duruma göre bilgi, ekonomik bir değer anlamında satılmak üzere üretilmekte ve satılmak üzere üretilecek yeni bir üretimde değerlendirilmek için tüketilmektedir. Bu durumda amaç, mübadeledir. Bunun sonucu olarak bilgi, kendine amaç olmaktan uzaklaşmakta ve kullanım değerini kaybetmektedir. Enformasyon malı konumundaki bilgi, üretici güçlerin ayrılmaz bir parçası olarak, güç için dünyanın her yerindeki rekabetin esas ögesidir. (Lyotard, 2000:20). O'na göre bu yeni durumun en önemli sonucu, artık önermelerin doğru ya da yanlışlığından ziyade etkinliğine bakılıyor olmasıdır. Bu durum, bir zamanlar bilimin varoluş nedeni olan aklın, bizzat bilim tarafından tehdit edilmesi sonucunu doğurmaktadır (Zeka,1988:24).

Lyotard, bilginin dönüşümünden bahsettikten sonra modern ve postmodern dönemler için bilginin meşrulaştırılma anlatılarını incelemektedir. O'na göre modern dönemde bilgiyi

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



meşrulaştırma konusunda iki anlatıdan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi siyasal, diğeri felsefidir. Bu boyutlardan birincisinin öznesi, özgürlük kahramanı olarak sunulan insanlıktır. Eğer toplumsal özne, zaten bilimsel bilginin öznesi değilse, bu siyasal tarafından yasaklanmış olması nedeniyledir. Bu durumda bilim yeniden keşfedilmelidir. Bu anlatı, bilimin halk için yapıldığı ve insanlık için eşitliği sağlayacağı şeklindeki aydınlanmaya dayalı bir üst anlatıdır. Diğer meşrulaştırma anlatısında ise, bilimin öznesi, halk ya da insanlık değil spekülative (düşünsel) ruhtur. Özellikle Almanya merkezli bu anlatı, üniversitenin temel ilkesini, “bilim, bilim içindir” şeklinde formüle etmektedir (Lyotard, 1994:74,76). Lyotard, bilimsel meşruiyetin artık bu tür üst anlatılara dayandırılmayacağını iddia etmektedir. Bunun yanı sıra postmodern dönemde, meşruiyetin nasıl sağlanacağı sorusuna cevap aramaktadır.

Buna göre postmodern çağda meşruiyet, çoğul, içkin ve yerel hale gelmiş durumdadır. Burada zorunlu olarak birincil düzen, birçok söylemsel pratik arasında dağılmış, meşrulaştırma söylemleri çoğulluğudur. Bilim adamları, bilimsel araştırmalarını meşrulaştırmak için bilim felsefelerine başvuramazlar. Aksine kendi pratiklerinin, kurucu normlarını bizzat kendileri sorunsallaştırarak meşrulaştırırlar. Meşrulaştırma, metafizik ve üst anlatılardan bağımsızlaşarak, pratik düzeyine inerek, pratiğe içkin hale gelir. Uygulayıcılar, kendi pratiklerini meşrulaştırma yükümlülüğünü kendileri üstlenirler (Fraser ve Nicholson,2000:430). Görüldüğü gibi postmodernizmin akıl ve bilime eleştirel yaklaşımı, pozitif bilimin mutlak ve kesinliğinden, genel bir belirsizlik ve çoğulluğa doğru dönüşümü simgelemektedir.

Postmodern çizginin diğer eleştiri noktalarını, modernitedeki temsilin krizi ve buna bağlı olarak anlamın istikrarsızlığı, dil söylem ve metinlerin merkeziliği ve rasyonel özerk özneye ilgili olarak aydınlanmacı varsayımların uygunsuzluğu şeklindeki itirazlar oluşturmaktadır (Smart,2004:322). Postmodernitenin temsil krizi olarak eleştirdiği nokta modernitenin siyasal devriminde ifadesini bulan ve ulus devletle özdeşleşen siyasal rejimlerin demokratikleşme süreçleridir. Demokratikleşme süreci, eşitlik, özgürlük, hümanizm ve birey iradesine güven gibi aydınlanma ideallerinin temsil edildiği bir siyasal düzlemdir.

Postmodern eleştirilere göre, 20.yüzyılın başlarında kurumlardaki kriz, uluslararası siyasal kuruluşların krizine dönüşmüştür. Birinci dünya savaşını izleyen yıllarda gerçekleşen çeşitli devrimlerle ortaya çıkan şey, birçok yerde bürokratik totaliter devlet anlayışı olmuştur. Demokratik sistemi koruyan ulus devletlerde bile bürokratik egemenlik modelini yansıtan eğilim başat hale gelmiştir (Paz,2004:190). Buna karşılık önerilen yeni demokrasi anlayışı, aydınlanmanın soyut evrenselliğinden vazgeçmeyi gerektiren, farklılaşmış bir insan doğası anlayışına yaslanan daha radikal terimlerle formüle edilen bir demokrasidir. Bu demokrasi anlayışı, farklılığı, tikelliği, heterojenliği dolayısıyla çoğulluğu esas alır. Evrenselcilik kısımlaştırılarak, tikel ve evrensel arasında eklemleme aranır (Mouffe,2004:303).

Dil, söylem ve metinlerle ilişkili olarak postmodernizm tarafından geliştirilen eleştiriler özellikle Foucault ve Derrida etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede geliştirilen çözümler, doğrudan modern kamusal alan anlayışını etkilemediği için burada ele almak yararsızdır. Ancak modernitenin diğer bir eleştiri noktası olarak ifade edilen özerk kamusal alanın da aktörü olması açısından önemlidir.

Aydınlanma projesine bağlı özerk özne anlayışının özgürlüğü, aklın bir türevi olarak ele alınmaktadır. İnsan ancak rasyonel akla uygun düşünüp davranabildiği ölçüde özgürdür. Bu anlayış da doğal olarak bireyin din, tanrı, doğa gibi sınırlamaları aşması anlamına gelmektedir. Buna karşılık postmodernizm, negatif özgürlüğü önermektedir. Negatif özgürlük ise bireye kendi dışında herhangi bir müdahale edilmemesi anlamına gelmektedir. Bu da belirlenmemiş bir özne anlayışının varsayımıdır (Şaylan,2009:51,123). Postmodernitenin bu belirlenmemiş öznesi de Eagleton tarafından eleştirilmektedir. O’na göre postmodern özne, artık hiçbir temelin bulunmadığı gerçeğinin taklidine bağlı bir özgürlüğe sahip ve bu nedenle tesadüfi ve olumsal

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



şansa bağlı bir evrenin öznesidir. Oysa özerk öznenin özgürlüğü, tesadüfün egemen olduğu bir dünyada, kendi seçtiği projeler doğrultusunda hareket etmek için akla uygun biçimde belirlenmiş adımları atma anlamında bir özgürlüktür (Eaglaton, 1999:58).

Postmodernizmi, bu tür eleştirilerden hareketle, bir başkaldırı, hesaplaşma, eleştiri ve moderniteden kopuş olarak ele alan yaklaşımın yanı sıra onu modernitenin özgül bir durumu ve kendini yenileme süreci olarak ele alan yaklaşımların da var olduğundan bahsedilmişti. Habermas, bu anlayış içerisinde değerlendirilebilecek en önemli simalardan biridir. Habermas, modernitenin insanlığa getirdiği olumlu katkı ve potansiyeli görmeyen ve aşırı olumsuzca onu eleştiren eleştirmenlere karşı modernizmi savunmaktadır. O, yapılan eleştirilerin bir kısmına katılsa da O'na göre modernizm, tamamlanmamış bir süreçtir. Böyle olduğu için kendi içinden çıkan eleştiriler onu yenilemekte, geliştirmektedir (Kellner,2004:398).

Postmodernizmin, modernitenin ilkelerine yönelik benzer eleştirilerini, modern kamusal alan anlayışına da uygulamak mümkündür. Özellikle rasyonel akıl, bilim, evrensellik, objektiflik, özerk özne anlayışına karşı gelişen eleştirel süreç, kamusal alanın yapısını doğrudan etkilemektedir. Modern kamusal alan, Lyotard'ın ifadesiyle üst anlatılara dayalı bir siyasal meşrulaştırım alanıdır. Bu anlatılar savunulamayacak durumdaysa dahası modern kamusal alan da bir kriz dönemindeyse yeni dönem kamusal alan nasıl olmalıdır? Postmodernizm her ne kadar modernizmin temel ilkeleri bağlamında kamusal alanı da eleştirmişse de alternatif bir kamusal alan modeli önermemektedir. Sadece modern kamusal alan eleştirisine bağlı bazı açılımlar getirmektedir.

Postmodernizme göre, birey ve toplum sorunlarına kamusal alanda evrensel, tarafsız ve objektif çözümler bulmak mümkün değildir. Evrensel, tarafsız ve mutlak kabul edilebilecek bir akıldan bahsedilemeyeceği için kamusal alanda sadece bu aklın temsil edildiği iddiası geçersizdir. Gerçekte kamusal alan, evrensel ve tarafsız bir aklın temsil edildiği değil, taraflı bir aklın temsil edildiği bir alan olmuştur(Çınar,2006:214). Bu açıdan kamusal alan, prensipte herkesin katılımına açık olmakla beraber, aydınlanma idealine dayalı rasyonel akla sahip olmayanlar açısından dışlayıcı olmuştur. Rasyonel akıl, mutlak bir hakikat değildir. Dolayısıyla rasyonel aklın dışında, başka akıl ve iyi anlayışlarına sahip birey ya da gruplar kamusal alana girebilmelidir. Rasyonel akıl, kamusal alanın belirleyici ilkesi olamaz.

Kamusal alanın tarafsız ve nötr bir alan olması gerektiği ve buradaki özgür tartışmaların gündem ve sonucu belirlediği iddia edilmiştir. Oysa kamusal alan, hiçbir zaman nötr bir zihinsel ve söylemsel düzlem olmamıştır. Kamusal alanın her zaman ayrıcalıklı grupları olmuştur. Katılım ilkelerini, gündemi ve sonucu belirleyen her zaman kamusal alandaki bu hiyerarşidir. Ayrıca özgür bireylerin özgür bir tartışma platformu olarak kamusal alan geçersizdir. "Zorlama ve dayatmanın olmadığı, hiyerarşi ve tahakküm ilişkilerinden uzak, iktidarın disipline edici pratiklerine karşı özgür, takip ve gözetimden uzak, soyut kimliklerle girilen ve simetrik bir mütekabiliyete dayalı siyaset alanı yoktur ve hiçbir zaman olmamıştır"(Kömeçoğlu,2003:12). Dolayısıyla kamusal alan, ayrıcalıklı grupların alanı olmak yerine herkesin gerçekten eşit temsil edildiği, bir düzlemde kurulmalıdır. Bu da devletten ve güç sahibi gruplardan uzak, daha çok sivil toplum temelli bir kamusal alan anlayışına gönderme yapmaktadır.

Akılla birlikte bilimin eleştirisi, ortak iyi için farklı anlayış ve sistemleri alternatif olarak mümkün kılmaktadır. Aydınlanmaya dayalı bilim, rasyonel akılla birlikte insanlığın bütün sorunlarını çözebilecek bir araç olarak ele alınmıştır. Ahlak, siyaset, adalet vb. insanı ilgilendiren bütün sorunların çözümü sadece bilimle mümkündür. Sosyal teori ve pratik arasında kurulacak bilimsel bağla adaletli bir siyasal sistem kurulabilecektir(Çınar,2006:214). Postmodernite ise Batılı bilim anlayışını, evrensel ve geçerli tek bilim olarak kabul etmemektedir. Evrende Batılı bilimle birlikte birçok bilme tarzları vardır. Bu bilme tarzlarının hepsi birbirine eşittir, biri ne

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



kadar iyi ya da kötüyse diğeri de o kadar iyi veya kötüdür. Dolayısıyla, politik sorunların çözümünde, düzen, ahlak, adalet konularında tek bir doğrudan bahsetmek mümkün değildir. Buna göre kamusal alan, birçok hakikatin aynı anda temsil edildiği, çoklu hakikatlerin müzakere ve mücadele alanı olarak gündeme gelmektedir.

Bunun sonucu olarak postmodernizm, kamusal alanda homojenliğe karşı heterojenliği, tümelciliğe karşı tekilliği, bütüne karşı parçayı, evrenselliğe karşı yerelliği, savunmaktadır (Karadağ,2006:58). Evrensel akıl ve bilimin belirleyici olduğu, yine evrensel ve tarafsız bir kamusal alan yerine, yerelliğin, farklı akıl ve bilme tarzlarının ve farklı adalet ve iyi anlayışların temsil edildiği bir çoğulluk alanı olarak kamusal alan önerilmektedir. Çoğulluk ve farklılıkların korunduğu bir kamusal alanda, birey, kendine göre bir iyi anlayışını seçip onun için mücadele edebilir.

Postmodernizmin akıl ve özgürlükle ilgili eleştirilerini kamusal alana yansıyan diğeri bir boyutu da birey ve toplumun özerkliğini ima eder. Modern kamusal alan, her şeyiyle belirlenmiş bir alandır. Bu alana katılım sadece burada belirlenen kurallara uymak şartıyla mümkündür. Bireyin irade ve tercihindir ziyade, kamusal irade belirleyicidir. Bireyin kendi kimliğiyle, ya da kimliğini oluşturan unsurla bu alana girebilmesi imkânsızdır.(Karadağ,2006:55) Dolayısıyla birey için belirlenen kimlik ve kurallar kabullenilmek zorundadır. Bu da aslında kamusal alanın öznesi olması gereken bireyi ikincil bir konuma itmekte, hatta nesneleştirmektedir. Postmodernizme göre modern kamusalın özerk öznesi, aslında meta anlatıların ve modernitenin kültürel kalıplarının esiridir. Rasyonel akıl, bireye özgürlükten ziyade esaret sunmaktadır.

Buna karşılık Postmodern anlayışın önerisi, gerek bireysel ve toplumsal alanda gerekse akıl bağlamında özerklik düşüncesidir. Toplumun özerk olmasını sağlayan şey, insan kurumlarının kaçınılmaz olarak, insan kökenli olduklarının keşfedilip, açıkça kabullenilmesi ve böylece bu kurumların iyi ve kötü yanları için kolektif sorumluluğun üstlenilmesidir. Bireyi de özerk yapan şey, kendi davranışlarının iyi veya kötü sonuçlarından kendisinin sorumlu olduğunu kabullenmesidir. Toplumsal özerklik, tüm toplumsal kurumların ne kadar saygı değer ve ne kadar eski olurlarsa olsunlar yine de eleştiri ve değerlendirmeye açık olması, kusursuzluğu iddia edilen ideal bir toplum modeli içine hapis olmanın her zaman reddedilmesi anlamına gelir (Bauman,2000:90-91). Bu durumun doğal bir sonucu da, kamusal alanda var olabilmek için sunulan kimlik ve değerlerin reddi ve bu alanda gerçek bir özne olarak yer alma istencidir. Bu da, kamusal alanı zorunlu olarak çoğulcuştıran bir unsurdur.

Postmodern eleştirinin önerdiği özerk akıl, modern aklın ve onun ürettiği mutlak çözümlere karşı, hiçbir sorunun önceden kesin çözüme kavuşturulmadığını ve aynı zamanda üretilen çözümlerin mutlak olmayıp, belli zaman ve şartlara göre geçerlilik taşıdığını kabul eder. Bunun için özerk akıl, sürekli üretim durumunda olmayı gerektirir(Karadağ,2006:66). Modern kamusal alanın, mutlak hakikatler tarafından belirlenmiş, üniter öznesine karşı, bireye dışarıdan hiçbir müdahalenin yapılmadığı, bireyin kendi kendisini belirlediği bir özne kamusal alanın yeni aktörü olarak önerilmektedir.

Postmodernizmin, modern kamusal alana yönelik başka bir itiraz noktasını da uzlaşma ilkesi oluşturmaktadır. Modern kamusal alan anlayışında, rasyonel, özerk özneler olarak bir araya gelen kamusal topluluğun, kamusal müzakere süreci sonunda bir uzlaşmaya varacakları varsayılır. Uzlaşma esas alındığı için, uzlaşmayı engelleyeceği düşünülen dini, milli, etnik ve kültürel farklılıklar özel alana havale edilir. Bunun yerine herkesin kabul edebileceği ya da zaten mutlak hakikat olduğu için evrensel olarak kabul edilmesi zorunlu olan ilke ve kurallardan hareket edilir. Ancak postmodernizme göre, rasyonel tartışmaların en azından yeni dönemde uzlaşmaya götürmesi mümkün değildir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Buna göre, kamusal alandaki tartışmada konuşmayı karakterize eden, kendiliğindenlik, inisiyatif ve Kuhniyan bir normal bilim modeli olmalıdır. Uzlaşma modeli, inisiyatiften yoksun ve tartışmaya kapalı karakteri nedeniyle kuşkulu bir değer olarak ele alınır. Bunun yerine, kuramsal adalet ve meşruluk diskuru içinde eylem ve uygulamalı kararı önceleyen bir politika önerilir. Kamusal alanın parçalara ayrılması, yani onu totalize eden söz ötelere postmodern ölümüyle birlikte muhalif dil oyunlarının gündeme gelmesi, bilim tiranlığından özgürleşen politik uygulama ve yargılama biçimlerine imkân verir. İnisiyatif ve muhalif dil oyunlarının da egemen olduğu ve rasyonalitenin aranmadığı, bir söylemsel alanda uzlaşma hem gereksiz hem de kuşkuludur (Villa,1996:264-265).

Genel olarak değerlendirilirse, postmodernizm, aydınlanma prensiplerine dayalı kamusal alanı, aydınlanma idealleri bağlamında eleştirmektedir. Bu eleştiriler, gerek Batı medeniyetinin temel anlayış, değer ve analizlerinin mutlaklığını sarsması, gerekse modern kamu alanı anlayışının açmazlarına vurgu yaparak yeniden ele alması açısından önemlidir. Yine bu eleştiriler, kamusal alanı çoğulculuğu, dini, etnik, yerel ve alt kültür grupları gibi yeni öznelerin kamusal alana girişine imkân vermektedir.

Bu da farklı renk ve desenlerin çeşitlendirdiği parçalı bir kamusal alanı ortaya çıkarır. Artık kamusal alan, sadece farklı kimliklerin bir arada varlığını içeren bir iletişim alanı değil, farklılıkların beraber yaşamasını olanaklı kılan ve farklılık taleplerinin köktenci kimlik siyasetine dönüşmesini engelleyen bir dolayım alanı olarak da işlev görür. Farklılık taleplerinin diğer kimlikleri yok edici bir içeriğe dönüşmemesini sağlayan bir iletişim alanıdır. Bu nedenle çoğulculuk sadece farklı toplulukların bir arada yaşamasını değil, aynı zamanda her topluluğun kendi değer ve ideallerine sınırlar koymasını da içerir (Keyman,1998:146-148). Bu durum, var olan demokrasinin sınırlarını genişleten ve özerk öznelerden oluşan özerk toplumun kendi kendisini kontrolünü varsayan bir siyasal idealdir. Yine modern kamusal alanın dışladığı birçok toplumsal grup için postmodernitenin eleştirileri referans olmaktadır. Postmodernite, modern kamusal alanı eleştirirken, kendi önerilerinin oluşturabileceği çıkmazlar üzerine yoğunlaşmamıştır. Bu nedenle postmodernizmi en azından kamusal alan kavramı bağlamında, modernizmle olan karşılığı oluşturmaktadır, denilebilir.

Modern kamusal alanı, ortaya çıkardığı eşitsizlik, özellikle de cinsiyet eşitsizliği ve diğer toplumsal sonuçları bağlamında eleştiren diğer bir akım da feminizmdir. Feminizm de postmodernizm kadar olmasa da birbirinden farklı hatta birbiriyle uzlaşmazlık içerisinde olan fikirlerin yarıştığı bir akımdır. Bu nedenle çalışmamızda, modern kamusal alana feminist eleştirel yaklaşımın örneği olarak N. Fraser üzerine yoğunlaşmaya çalışılacaktır.

V.Modern Kamusal Alana Feminist Eleştiriler

Modern kamusal alanın eleştirisi açısından bakıldığında, aydınlanmaya dayalı modern Batı medeniyetine karşı kapsamlı bir eleştiri hareketi olan postmodernizm ile feminizmin eleştiri noktaları arasında bazı paralellikler bulunmaktadır. Ancak bu durum, her iki akımın aynı konulara, aynı eleştirel yaklaşımı gösterdikleri anlamına gelmemektedir. Postmodernizm ve feminizm ilişkisi, Benhabib(Benhabib,2008:25), Butler (Butler,2008:45), Fraser (Fraser,2000:425) gibi akımın önde gelen temsilcileri tarafından tartışılmaktadır. Bu tartışmalar bağlamında, liberal, radikal, muhafazakâr ve postmodern feminizmlerden bahsetmek mümkündür. Ancak konumuz açısından önemli olan, en genel şekliyle feminist söylemin modern kamusal alan anlayışına karşı eleştirel yaklaşımıdır.

Modern kamusal alan anlayışının kadınlarla ilgili tutumu dışlayıcılık üzerine kuruludur. Aydınlanma dönemi düşünürlerinden neredeyse hiçbiri, kadın-erkek ilişkilerinde eşitlik anlayışını benimsememektedir. Genel olarak kadına kamu hayatının gerektirdiği niteliklere sahip olmayan,

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



bu nedenle de kocasına bağlı, ev içi rolleri üstlenmesi gereken varlıklar olarak bakılmıştır (Güriz, 2011: 43). Bu anlamda modern kamusal alan – özel alan kategorisinde, kadın ve kadınlara tanımlanan, ev işleri, çocuk doğurma, çocuk ve yaşlı bakımı gibi faaliyetler özel alana yerleştirilmiştir.

Habermas'ın klasik kamusal alan modeli, kesin bir kamusal alan ve özel alan ayrımına dayanmaktadır. Habermas bu ayrımın toplumsal ve tarihi bir ayrım olduğunu belirtmektedir. O'na göre burjuva toplumunun, mutlakiyetçi devletten özerkleşmesi ve burjuva bir kamunun oluşumu, kesin olarak kamusal ve özel kutuplaşması içerisinde gerçekleşmiştir. Buna göre burjuva bilincinde özel alan, ahlak, sevgi, cinsellik ve kültür, alanı olurken, kamusal alan, adalet, akıl ve politikanın alanı olarak belirginleşir (Habermas,2002:120,124). Bu ayrıma göre, kadın ve aile, kamusal yaşam ve aktörleri karşısında ikincil bir konuma düşer. Kamusal yaşamla öncelikli olarak, emekleri aracılığıyla bütünleşenler, erkeklerdir. Kadınlarsa, ekonomi ve eğitim faaliyetlerinin dışında sadece ev içi rollere bağlı yaşadıkları için kamusal alanın dışındadırlar. Kadın, tarihsel olarak ekonominin hane içi bir faaliyet olduğu dönemdeki üretim faaliyetinden koparak, erkeğe karşı ikincil bir duruma düşer (Çaha,1999:125).

Feminist sosyal ve düşünce hareketleri bu ve benzer eşitsizlikleri, eleştirilerinin merkezi temaları olarak benimsemişlerdir. Özellikle 19.yüzyıl, kadının sosyal, siyasal ve hukuki anlamda, yoğun mücadeleler verdiği bir yüzyıl olmuştur. Bu anlamda bir sosyal ve düşünsel hareket olarak feminizmi, iki döneme ayırmak mümkündür.

Buna göre, 1970'li yıllara kadarki feminizm, eşitlikçi feminizm olarak nitelendirilebilir. Bu feminizmin temel amacı toplumsal hayatın her alanında erkeklerle birlikte var olabilmektir. Bunun için erkek ve kadın arasında hiçbir fark olmadığı ileri sürülerek, temel amaç için de avantaj oluşturabilecek olan biyolojik kimlik reddedilir. Buna göre kadın, geleneksel bağ ve rollerinden sıyrılarak kamusal alana katılmalıdır. Özel alanda kalmak, özel alana ait işleri yapmak, kadın kapasitesi ve yaratıcılığını sınırlamaktadır (Çayır,2000:48). Bu anlayışın doğal sonucu, kadına ait rollerin küçümsemesi ve erkek tarafından standartları belirlenen kamusalın kutsanması olmaktadır. Bu anlayış, verili kamusal alan için eleştirel yaklaşımlar getirmemekte, sadece kadının konumu üzerinde yoğunlaşmaktadır.

İkinci dönem feminizmini ise, 1970'li yıllardan sonra özellikle, kürtaj ve bedeninin denetimi gibi konuların, kadın söyleminde önemli yer tuttuğu bir feminizm anlayışı oluşturmaktadır. Bu anlayış, kadının biyolojik kimliğini reddetmeyen ve farklılığı söyleminin merkezine oturtan bir anlayıştır. Buna göre, kadının modern kamusal alandan dışlanmasına sebep olan doğurganlık gibi tamamen kadınsı özellikler ön plana çıkarılarak, bu özellikler temelinde bir kimlik kurgulanmaktadır. Tamamen kadın farklılığına dayalı olarak kurulan kimlikle kamusal alana katılım talep edilmektedir (Çayır,2000:49). Bu da modern kamusal alanın eleştirilmesi sürecini beraberinde getirmektedir. Çünkü bu feminist anlayışa göre, kadınlar var olan kamusal alan kimliğinin dışında, kadın farklılığına dayalı bir kimlikle kamusal alana katılmayı talep etmektedirler. Ancak kamusal alanın standartları bu farklılığa izin vermemektedir. Dolayısıyla kamusal alan, bu perspektiften yoğun bir eleştiriye uğramaktadır.

İkinci dönem feminizmi, tarihsel olarak ele alındığında, felsefi ve eleştirel bir hareket olarak, postmodernizmin gelişimiyle kesişmektedir. Bu da, iki yaklaşımın karşılıklı eleştiri alışverişi niteliğinde bir ilişkiyi paylaştığını göstermektedir. Bazılarına göre iki akım arasında daha geniş ölçekli bir ilişki olabilir ve her iki yaklaşım, karşılıklı zayıflıklarını ortadan kaldıracak, güçlü yanlarını bütünleştirecek daha güçlü bir eleştiri perspektifine ulaşabilirler (Fraser ve Nicholson,2000:426).

Modern kamusal alana yönelik, feminist akımın en ciddi eleştirilerinden biri olan, cinsiyet ayrımcılığı ve farklı kimliklere kapalılık durumu, kamusal – özel alan ayrımını

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



sorunsallaştırmaktadır (Bora,2004:530). Bu sorunsallaştırmaya bağlı olarak feminist akımın temel sloganı, “kişisel olan politiktir” anlayışı olmuştur. Kadınlar üzerinde baskı kuran iktidar mekanizmalarının, toplumsal yaşamı kuşattığını işaret eden bu slogan, kadın bedeni üzerinde kurulan tahakkümün gösterilmesini sağlamıştır. Yine bu slogan, aile içi şiddetin de bir şiddet türü olarak nitelendirilmesine, ev içi kadın emeğinin hesaplanabilir olmasına ve çocuk ve yaşlı bakımının niteliğinin yeniden düşünülmesine aracılık etmiştir (Köker,2004:543). Buna göre, kamusal ve özel ayrımı ontolojik bir ayrım değildir. Üzerinde tekrar düşünülüp sınırlarının yeniden çizilmesi gerekmektedir. Kadın, özel alanın doğal bir aktörü değildir(Keskin,1998:139).

Bu eleştirilerin yanı sıra bazı feminist yaklaşımlarda, tıpkı postmodernizmde olduğu gibi, batı rasyonelitesi ve bilim anlayışına, evrensellik ve özne anlayışına yönelik eleştirileri de bulmak mümkündür. Bu eleştiriler de doğrudan modern kamusal alanın temel ilkelerine yönelik eleştirilerdir.

Kuşkusuz feminist akım içerisinde, modern kamusal alanın, en kapsamlı analiz ve eleştirilerinden biri Fraser tarafından yapılmıştır. Fraser, Habermas örneğinden hareketle, modern kamusal alanı, birçok açıdan eleştirmektedir. Fraser’e göre, Habermas’ın betimlediği kamusal alan, modern, özgül ve erkek yanlısı olup, dört merkezi varsayım üzerine kurulmuştur. Bunlar:

a) “Bir kamusal alandaki katılımcıların statü farklarını paranteze alarak eşitlermiş gibi müzakereye girmelerinin mümkün olduğuna yani politik demokrasi için toplumsal eşitliğin gerekli bir koşul olduğuna ilişkin varsayım.

b) Birbiriyle çatışan türlü kamuların çoğalmasının daha çok demokrasiye doğru değil de, ondan geriye doğru bir adım olduğuna; tek kapsayıcı bir kamusal alanın her zaman için çoklu bir kamular rabitasına tercih edilebilir olduğuna ilişkin varsayım.

c) Kamusal alandaki söylemin, ortak iyi üzerinde bir müzakere ile sınırlandırılması gerektiği ve “ özel çıkarlar” ve “özel meseleler” in ortaya çıkmasının her zaman için sakıncalı olduğuna ilişkin varsayım.

d) Demokratik bir kamusal alanın işlerlik kazanması için, sivil toplum ile devlet arasında keskin bir ayrılık çizgisi çekilmesi gerektiğine ilişkin varsayım”(Fraser,2004:112).

Fraser’e göre ilk varsayımın aksine burjuva kamusal alanındaki söylemsel etkileşim, bizzat statü eşitsizliklerinin işaretleri olan üslup ve edep protokolleriyle idare ediliyordu. Bu protokoller, dolaylı olarak kadınları ve plebyen sınıfların erkeklerini marjinalleştirilerek, eşitler olarak etkileşime katılmalarını engelleme işlevi görüyordu. Kamusal müzakerede eşitsizlikler var olmasına rağmen yokmuşçasına davranılması katılımı teşvik etmiyordu. Eşitsizliklerin parantezlenmesi toplumdaki hâkim grupların yararına olurken, zayıf grupların, zayıflıklarını sabitliyordu (Fraser,2004:114). Ona göre, sisteme ait toplumsal eşitsizliklerin, paranteze alınması yerine, ortadan kaldırılması katılım eşitliği için zorunludur. Bu da, sistem tarafından yaratılmış tahakküm ve ezilme ilişkileriyle uzlaşmayan genel bir eşitlikle mümkündür.

Habermas’ın klasik kamusal alan anlayışında, edebî kamuda yani burjuva siyasal kamusuna entelektüel zemin oluşturan kamuda, eşit katılım savunulurken, siyasal kamuda eğitim ve mülkiyete dayalı bir katılım eşitliği ve çoğulculuğu savunulmuştur. Süreç, zaten dışlayıcılık zemininde gelişmiştir. Gerek Habermas’da gerekse diğer teorilerde siyasal kamunun dışında kalan bu grupların, kendi içlerindeki sosyal, kültürel ve siyasal yaşam alanları ile ilgili sorunlar ele alınmamıştır. Feminist yaklaşım ve Fraser de bu eşitsiz katılımda kadının dışlanmasını eleştirmektedir.

Buna göre, kamusal yaşamın tek ve kuşatıcı bir kamusal alanla sınırlandırılması sorunlu bir yaklaşımdır. Çünkü tekçi bir kamusal alan anlayışı, farklı toplumsal grup üyelerinin kendi

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



kimlik, çıkar ve ihtiyaçlarına dayalı söylemler geliştirmesini engellemekte ve eşitsizliği artırmaktadır. Farklı toplumsal grupların üyelerini yani kadınlar, işçiler, değişik ırk mensupları, gaylar, lezbiyenler, farklı kültürel ve dini kimlik sahipleri kendi kamularını oluşturabilmelidirler.

Fraser, bu tür kamuları “karşıt kamular” olarak nitelendirmekte ve özgürleştirici potansiyel taşıdıklarını dile getirmektedir. Bu durum, hâkim toplumsal grupların var olduğu tabakalı toplumlar için geçerlidir. Diğer bir toplum türü olan, eşitlikçi ve çok kültürlü toplumlar da kamusal yaşam kapsayıcı ve tekil bir kamusal alan olmamalıdır. Çünkü bu durum, birbirinden farklı, retoriksel ve üslupsal normların, kuşatıcı bir merceğe tarafından süzülmesi demektir. Kültürel açıdan tamamen nötr olacak böyle bir merceğe olamayacağı için, kültürel gruplardan birinin ifade ve normların ayrıcalık kazanarak söylemsel asimilasyona yol açacak ve kamusal müzakereye katılımın şartı olacaktır. Bu da çok kültürcülüğün ve eşitlikçiliğin sonu olacaktır (Fraser,2004:119-121).

Fraser’in diğer bir eleştirisi de, modern kamusal alandaki söylemsel etkileşimin, ortak iyi kavramı etrafında dönmesi gerektiği fikridir. Bu varsayım, kamusal alanda müzakere edilmesi gerekenlerle, özel alanda kalması gerekenler arasında kesin bir ayrımı içerdiği için ve neyin özel, neyin kamusal olduğunun belirsizliği nedeniyle neredeyse tüm feminist ve postmodernistler tarafından eleştirilmiştir. Kamusal alanla özel alan arasındaki sınırların belirsizliği ve buna rağmen sınırların varsayılması modern kamusal alan teorilerinin ciddi bir problemidir.

Fraser’e göre, karşıt kamularla hâkim kamular arasında, hâkim toplumsal grupların kamusal ve özel alanın sınırlarını tek başlarına belirlemeleri nedeniyle çatışma kaçınılmazdır. Hâkim toplumsal gücün, ortak iyi olarak benimsediği kamusal bir söylem, başka bir toplumsal grubun ortak iyisi olmayabilir. Ona göre, eşitlikçi toplumlar olmayan böyle bir ayrım, kamusal alanı, bağımlı toplumsal grupların aleyhine işleyen bir şekilde sınırlamada, işlev gören bir anlama tarzıdır. Dolayısıyla da bazı grupların, kamusal alana katılımı açısından dolaylı bir engelleme durumudur (Fraser,2004:126,127).

Klasik kamusal alan anlayışında, kamusal alanın özelliklerini taşımayan bu grupların, eşit bir şekilde bu alana katılımı, kamusal alanın boşaltılması anlamına gelmektedir. Ancak eleştirel yaklaşıma göre, kamusal alanda mülkiyet ve eğitim gibi ayrıcalıklarıyla yer alan gruplar, gerçekte burjuva sınıfının çıkarlarını meşrulaştırma işini görmüşlerdir. Bu durum, kamusal alanın rasyonellik ve evrensellik gibi iddialarıyla meşrulaştırılmıştır. Bunun dışında burjuva olmayan gruplar için öngörülen şeyse, medenileştirme ve kamusal alanın özelliklerine uyum sağlama süreci olmuştur. Burjuva ile diğer gruplar arasındaki bu gerilim ve dışlanmanın şiddetini Marx’ın çalışmalarında görmek mümkündür.

Fraser, burjuva kamusal alan anlayışının devletle sivil toplum arasındaki kesin ayrımını da eleştirir. O’na göre, parlamenter sistemlerle birlikte, söylemleriyle fikir oluşturma ve karar verme süreçlerini içeren güçlü kamular oluşmuştur. Yasal olarak bağlayıcı kararlar verme ve bir kamusal müzakere yeri olan parlamento, devlet iktidarının kullanımının söylemsel olarak yetkilendirildiği alandır. Bu nedenle, parlamenter egemenliğin gerçekleşmesiyle birlikte kurulmuş sivil toplumla devlet arasındaki ayrım çizgisi belirsizleşmiştir(Fraser,2004:129). Fraser’in önerisi ise demokratik ve eşitlikçi bir toplum için, devlet ve sivil toplum arasındaki kesin ayrımın ortadan kalkmasıdır. Böylece güçlü ve kendi kendine karar verip uygulayan kamu ile bu kamuda yer almayan zayıf kamuların eklemlenmesi mümkün olabilir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, özellikle 1970’ler sonrası feminizmi, modern kamusal alanın ilkelerini ve homojen yapısını eleştirmektedir. Özellikle modern kamusal alanın erkek egemen ve homojen yapısı, farklı kimliklere kapalı oluşu, evrenselliği ve rasyonelliği eleştiri konusu olmaktadır. Buna karşılık önerilen ise, homojen bir tek kamu değil, birbiriyle mücadele ve müzakere içerisinde olan, birçok kamunun bir arada bulunabileceği, kamular çoğulluğudur.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Böylece, bir tek kimliğin temsil edildiği evrensel kamusal alan yerine, farklı kimliklerin, kendi ortak iyilerini yaratabileceği, özerk kamular oluşturulabilecektir.

Modern kamusal alana eleştirel yaklaşımların bir diğer örneğini de din oluşturmaktadır. Postmodernizm ve feminizme göre, dinin modern kamusal alana yaklaşımı ontolojik bir görüntü sergilemektedir. Modern burjuva kamusal alanı, aynı zamanda burjuvazinin, kiliseye karşı kazandığı zafer üzerine kurulmuştur. Ayrıca aydınlanma dönemi din anlayışına göre, dinin kamusal alandan dışlanması, din ve kamusal alan gerilimini, günümüze kadar çözümsüz bir problem olarak getirmiştir. Bu açıdan, din ve kamusal alan ilişkisi ve dinin modern kamusal alan anlayışına karşı ilkesel tutumu önemlidir.

VI. Modern Kamusal Alana Din Kurumunun Eleştirileri

Kamusal alanın din kurumuyla olan ilişkisi, her ne kadar Batı toplumları açısından çözüme kavuşturulmuş bir konu olsa da, Batı dışı toplumlar için en önemli sorunlardan biri olmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi, moderniteyi ve modern kamusal alanı belirleyen ilkelerden birisi de sekülerliktir. Bu ilke açısından değerlendirildiğinde kamusal alan ve din ilişkisi, bir çatışmayı içermektedir. Modern kamusal alanın, din açısından gerilim yaratan diğer bir ilkesi de kamusal ve özel alan ayrımında, dinin özel alanla sınırlandırılmasıdır. Sekülerlik ilkesi, dinin meşrulaştırma işlevini ortadan kaldırırken, özel ve kamusal kategorileri, dinin sınırlarını çizmiştir.

Nitekim Habermas'a göre, modern burjuva kamusal alanının oluşum sürecinde din, Batı'da bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk alanını sağlamıştır. Bu özerklik, feodal otoritelerin, özel ve kamusal alanların uzun kutuplaşma sürecinde çözülmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Buna göre, kilisenin konumu, reform hareketine bağlı olarak değişmiş ve temsil ettiği Tanrısal otoriteye olan bağlılık yani din, özel bir meseleye dönüşmüştür. Din özgürlüğü denen olay, tarihsel olarak ilk özerklik alanını güvence altına almıştır. Ancak bu süreç, mutlak yetçi ulus devletin kurumsallaşma sürecidir. Bu süreçte kilise de varlığını kamu hukuku kurumu olarak sürdürmüştür (Habermas, 2002: 9).

Buradan hareketle iki önemli nokta vurgulanabilir. İlk olarak Batı'da reformasyondan sonra dinsel özgürlüğün gelişmesi, kapsamlı bir toplumsal bağlamın sadece bir parçasını oluşturur. Dinsel özgürlüğün, modern özel alanın özerkliği içinde güvence altına alınması, burjuva sivil toplumunun feodal otoritelere karşı geliştirdiği kamusal mücadele sürecidir. Diğer nokta ise, Batı'da tarihsel olarak "din ve vicdan" özgürlüğünün gelişmesi ve din ile dünya işlerinin ayrılmasının, egemenliğini kuran dünyevi kamu erkinin yasa fikriyle rasyonelleştirilmesi sürecinin bir parçası olmasıdır. Meşruluğun kaynağı, din- gelenek olmaktan çıkarak, önce egemenin yasayla bağlı iradesine, sonra modern ulus devletin kurulmasıyla da halk egemenliği ve insan haklarında temellenen evrensel normlar bağlamında "kamusal akla" dayandırılmıştır (Özbek, 2004: 455).

Böylece modern kamusal alana karşı dini eleştirinin, bu iki ilke etrafında şekillendiği söylenebilir. Ancak, modern anlayışa göre dinin kamusal alandan özel alana çekilmesi ve meşruiyetin kaynağı olmaktan çıkması doğal bir süreçtir. Çünkü rasyonel akıl ve bilimsel hakikatle, dini rasyonalite ve dini hakikatler arasında bir çelişki vardır. Eğer dini hakikatler ve dini rasyonalite çerçevesinde bir kamusal müzakere yürütülürse, uzlaşmaya varmak mümkün değildir. Bu nedenle, kamusal müzakere geçerli akıl evrensel rasyonalitedir. Dolayısıyla kamusal alan, seküler bir yapıya sahip olmak zorundadır.

Bu çerçevede, "dünyanın büyüünün bozulması ve tanrılardan arınması" sekülerleşme bağlamında sıkça dile getirilen ifadelerdir. Buna göre, din- toplum ve din-siyaset ilişkisi çözüme kavuşturulmuş bir meseledir. Böyle anlaşıldığı için " 19. ve 20. yüzyılın en parlak düşünürleri

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



modernlik süreçleri yerleştikçe, tanrı merkezli dünyada oluş biçimlerinin yeni kamusal, etik ahlaklar tarafından aşılacağını, dolayısıyla da dinin ya sönüp gideceğini ya da bireylerin vicdanını ilgilendiren bir mesele haline geleceğini söylemişlerdir” (Davison, 2002: 10).

Ancak, kamusal hayatın kimliği, tarihin ve insani manzaranın diğer özellikleri ve doğası ile ilgili seküler ve modern varsayımlar genel olarak ele alındığında, modern siyasette din ile kamusal hayat arasındaki olası ilişkileri karakterize etme konusunda tek boyutlu ve fazla sınırlandırıcı olmuştur. Sekülerizm, dini, siyasette başat bir yer alamayacak bir dereceye indirirken, modernizm, geçmişe ait her şeyi aynı statüye indirgemıştır (Davison, 2002: 50, 51).

Sekülerizasyon, rasyonelleşme açısından değerlendirildiğinde aslında birey ve toplumların hayatlarındaki her şey modern anlamda şuan bile rasyonel olmamasına rağmen sekülerleşme tezlerinin kutsal merkeze almalarının, Batıdaki tarihsel kökeninden kaynaklandığı söylenebilir. Batı’da kilisenin bilim, siyaset ve özellikle rasyonel düşüncenin gelişiminin önünde duruşu ve bu çerçevedeki mücadelelerin şiddeti, özgürlük düşüncesinin bile dinden ve kiliseden soyutlanma anlamına gelecek kadar ileri götürülmesine yol açmıştır. Sekülerizasyon ile ilgili tezler, tarih, geçmiş, gelenek gibi unsurları da reddetmelerine rağmen, merkezi kavram dinin reddedilmesidir (Koroğlu, 2012: 50). Bu anlamda birçok sekülerleşme teorisinden bahsetmek mümkündür. Ancak sekülerleşme tezlerinin ortak noktası, modernitenin gelişimiyle, dinin birey ve toplum hayatından çıkacağı yönündedir. Buna göre modern insan, gerek bireysel hayatını gerekse ekonomi ve politik hayatını tamamen rasyonel akıl ve bilimle düzenleyecektir. Modern insanın, bilim ve rasyonel akıl dışında başka bir hakikate ihtiyacı yoktur. Kamusal alan, siyasalın meşruiyet alanı olduğu için, seküler olmalıdır.

Sekülerleşme tezleri ve kamusal alanın seküler doğasıyla ilgili dinin bizzat varlığı, bir cevap ve karşıtlıktır. Din, kutsal bir hakikati, tanrısal olduğu için hakikat olarak kabul eder ve herhangi bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duymaz. Oysa modernitenin meşrulaştırma araçları, akıl ve bilimdir. Din özellikle İslam, akıl ve bilimi reddetmez. Ancak her şeyin bu düzlemde belirlenmesine karşı çıkar ve vahiyle belirlenmiş bir hakikatin tartışılmasına imkân vermez. Bu çerçevede kürtaj ve başörtüsü konuları iyi bir örnek oluşturabilir. Kürtajın, yapılabilişliğinin modern kamusal alanda savunulabilmesi için, rasyonel ve bilimsel ölçütler kullanılmalı ve ilgili talepler seküler önermelerle ifade edilmelidir.

Buna göre, sadece belli bir din, ideoloji ya da gelenek öyle istiyor diye, kamusal alanda siyasal bir talepte bulunmak yeterli değildir. Örneğin sadece Katolik Hıristiyan din anlayışı, kürtajın yasaklanmasını gerektiriyor diye kürtajın yasaklanması talep edilemez, çünkü böyle bir talep kamusal bir sebebe dayanmamaktadır. Söz konusu talebin, diğer vatandaşlara özgür ve eşit vatandaşlık statülerine uygun bir biçimde anlayıp kabul edebilecekleri bir dilde formüle edilerek haklı kılınması gerekir (Tok, 2006: 122).

Dini açıdan bakıldığında, eğer herhangi bir din kürtajı yasaklıyorsa, bu yasak talebini kamusal alanda savunmak için herhangi bir meşrulaştırmaya ihtiyaç yoktur. Tanrı’nın kürtajı yasaklaması, inanan biri açısından en az rasyonel akıl ve bilim kadar meşru bir hakikattir ve kamusal alanda savunulabilir.

Yine modern kamusal alan anlayışına göre başörtüsünün kamusal alanda savunulabilmesi için, ilgili talebin kamusal akılla meşrulaştırılıp, diğerlerinin ikna edilmesi gerekmektedir. Eğer başörtüsü, insan hakları ve bireysel özgürlükler bağlamında ele alınırsa, modern kamusal alan ilkelerine uygun olabilir. Din istediği için savunulan bir talepte, modern kamusal alanın sekülerlik ilkesine uymaz. Din açısından bakıldığında, eğer din, inanan kadınlara başörtüsünü emrediyorsa ve bu talep kesinse, herhangi bir şeyle meşrulaştırmaya ihtiyaç yoktur. İnanan birisi için bu mutlak bir hakikatin kamusal düzlemde talebi olabilir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Bu açıdan bakıldığında, modern kamusal alan ve din ilişkisinin her zaman gerilimli bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu çatışma, dinlerin kamusal taleplerinin yoğunluğuna göre değişmekle birlikte, bütün din ve toplumlarda geçerlidir.

Diğer bir eleştiri ve gerilim noktasını da modern özel ve kamusal alan ayrımı oluşturmaktadır. Bu da sekülerleşme tezlerinin doğal bir sonucu olarak gündeme gelmektedir. Buna göre modern dönemde dinler, var olmaya devam edeceklerse, bu ancak özel alanın sınırları içerisinde mümkündür. Dinler, geleneksel halleriyle kamusal alan içerisinde olamayacaklarına göre, modern birey özel hayatında istediği kadar dini hakikat ve ritüellere yer verebilir. Ancak moderniteyle birlikte, özel anlayışının da değiştiği ifade edilmelidir.

Buna göre, modern dönemde yeniden keşfedilen özel alan, antik dönemdeki gibi sadece köle ve kadınların aktif rol oynadığı ve ekonominin de içinde bulunduğu bir alan değildir. Aksine sanayi toplumlarında yeniden keşfedilen özel alan ferdin katıldığı ve çeşitli gönüllü ilişki şekilleriyle kendini gerçekleştirmesinin ya da tatmin etmesinin beklendiği, ekonomik ve siyasi alandan ayrı bir toplumsal hayat alanı olarak vardır. Özel alan, hem yapısal hem de sosyopsikolojik uzanımlara sahiptir. Yapısal olarak o, toplumsal kontrolün nispeten gevşediği ve ferdin kendi hayatını şekillendirmede esnek olduğu bir alandır. Sosyal- psikolojik bağlamda ise özel alan, kültürel olarak kendini gerçekleştirme ve kişisel tatmin alanı olarak tanımlanmıştır (Berger, 1999: 123, 124).

Dinin yeri özel alan olarak belirlenmekle birlikte, kamusal ve özelin sınırları konusunda farklı yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Kamusal ve özel alan ayrımının farklı insan eylemi türleri ve bunun ötesinde toplumsal yaşamın farklı etkinlik alanlarını ayırt etmek amacıyla betimsel veya normatif şekillerde kullanıldığını ifade eden Weintraub, toplumsal ve politik analizde kamusal ile özelin birbirinden ayrıştırılmasının temel yollarını dört modelde ele almaktadır. Bunlar; Liberal ekonomist model, Cumhuriyetçi erdem modeli, Sosyal etkileşim alanı modeli ve Feminist modeldir.

O'na göre, liberal ekonomist modelde, kamusal ve özel ayrımı devlet idaresi ve pazar ekonomisi arasında çizilir. Bu ayrım, günümüzde geçerli olan kamusal siyasal analizlerde ve gündelik hayattaki hukuki ve politik tartışmalarda kullanılmaktadır. Cumhuriyetçi erdem modelinde ise, kamusal alan, politik topluluk ve özgür yurttaşların alanı; özel alan ise aile ve ekonominin alanı olarak ayrılmıştır. Sosyal etkileşim alanını temel alan diğer modelde ise, kamusal; sosyallik içindeki kamusal yaşamın alanına; özel ise mahremiyetin alanına işaret eder. Sosyal tarih, kültürel antropoloji ve kısmen de sosyolojide geçerli olan sosyallik modelinde kamusal; kentsel mekânlardaki akışkanlık, değişkenlik, çoğulluk ve zengin sosyallik içeren yaşam ve gündelik yaşamdaki sosyal bağları, etkileşimi mümkün kılan kültürel ve dramatik uyuşmalar içerir. Asıl sosyal bağların yakınlık, şefkat, güven, romantik aşk, cinsellik, sevgi ve arkadaşlık alanı olarak ele alınması da söz konusudur. Son olarak, Feminist analizde ise, özel (mahrem) alan olarak aile ile pazar ekonomisi ve politik etkinlik alanı arasında kesin bir çizgi çekilerek kamusal alan, evin dışı olarak ele alınır (Weintraub,1997:6,7). Bütün bu modellerde özel alan içerisinde konumlandırılan din, bu bakış açısının bir gereği olarak, siyasi, ekonomik ve kamusal gücünden soyutlanarak, özel alana göre şekillendirilmeye çalışılmıştır (Berger, 1999: 123, 124). Ancak, din için sosyolojik olarak böyle bir ayrım mümkün görünmemektedir.

Buna göre bireysel tercih, sadece aile ya da gönüllü kuruluşların bir özelliği değildir. Kamusal alanda etkin olan tüketim tercihleri, siyasi tercihler ve kariyer tercihleri özel alana mal edilen bireysel tercihlerle ilişki içindedir. Örneğin, kişisel alana ait olarak gösterilen dini tercih, kamusal alandaki siyasi tercihlere, tüketim tercihlerine etkide bulunabilir. Böylece özel alan, kamusal alanın önemli bir parçası olarak ortaya çıkar. Yine kamusal alanın önemli bir özelliği olarak, işlevsel akılçılığa gösterildiğinde, aile ve modern dini eğilimlerin de kamusal niteliklere

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



sahip olduğu görülür. Dolayısıyla, özel alandaki kurumlar, kamusal niteliklere, kamusal alandaki kurumlar da özelleşmiş niteliklere sahiptir. Bu durum, özel ve kamusal ayırımının tutarlı ve kesin bir tarzda kullanımını zorlaştırmaktadır (Kömeçoğlu, 2003: 12, 13).

Din kurumu açısından bakıldığında, dinlerin özel ve kamusal ayırımını kabul etmediği görülmektedir. Bu ayırımın aksine dinler, kendi doğaları gereği, hayatı bir bütün olarak alıp yapılandırma iddiasında olmuşlardır. Bu nedenle, modern öncesi toplumlarda kamusal alanın önemli bir ögesi olarak var olmuşlardır (Aydın, 2005: 99). Çünkü geleneksel bağlamda, hayatı, bütünlüğü içinde dinseliliğin bir alanı olarak algılamak, aslında söz konusu hayat tarzının olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır. Bu meyanda, zaman kavramından, eğlence biçimlerine, ruhani faaliyetlerden, tüm dünyevî alanlara kadar geniş bir düzlemde dinseliliğin gücünden cesaret alan bir hayatı kutsallaştırma faaliyeti söz konusudur. Çünkü gelenekte hayatın bizatihi kendisi kutsaldır (Subaşı, 2002: 253). Bu bütün dinler için geçerli olan bir durumdur. İslam açısından değerlendirildiğinde ise, tevhid ilkesinin bir sonucu olarak, hayatı, özel ve kamusal bölümlere ayırmak tamamen imkânsız görünmektedir.

Bu anlayışta, insan eylemlerinin kesimlere ayrılmasını ve farklılaşmasını gerektiren özel hayat, kamu hayatı türünden bir kompartımanlaşmayı meşru kılan bir şey yoktur. İnsanın eylem alanları arasında bu iç içelik nedeniyledir ki İslam'da siyasal sistemden ayrı olarak meydana gelen uzmanlaşmış bir din adamları sınıfı ya da kilise benzeri örgütlenmiş kurumsal bir bütün bulunmamaktadır. Din dışı bir alan düşünülmemiş, dinin kapsamadığı bir eylem türü tasavvur edilmemiştir (Vergin, 1998: 56).

Çünkü İslâm'da tüm insan eylemlerine yönelik bir değer koyma, emretme ve yasak koyma söz konusudur. Bu emir- yasak ve değer koyma, yöneticiye itaat etme, fitneye sebep olmama gibi siyasal ve kamusal alanla ilgili olabileceği gibi, temiz olma ya da eşine iyi davranma gibi modern özel alanın tamamen bireyin tercihine bıraktığı alanları da ilgilendirmektedir. Özel hayat, bireyin özgürce şekillendirdiği, hayatına kendisine göre anlam kattığı, yalnızca kendisinin sorumlu olduğu bir alan değil Tanrıya olan sorumluluğun devam ettiği bir alandır (Köroğlu,2012:63).

İslâm dini açısından, bu bütünselliğe karşılık hukuksal anlamda bir ayırmaşmadan da bahsetmek mümkündür. İslam'da bireylerin eylemleriyle ilgili hükümler kendi içlerinde ayırma tabi tutulmuş, ameli, itikadî ve ahlaki olmak üzere üç bölümde ele alınmıştır ve birey Tanrı arası ilişkileri düzenleyen imanla ilgili hükümler ya da fertleri ilgilendiren, kul hakkının esas alındığı hükümler ya da Tanrı hakkını yani kamusalı ilgilendiren hükümler olarak sınıflandırılmıştır (Şaban,1996: 29, 286). İnanma konusunda zorlama olmayıp inanıp inanmama bireyin kendi zihinsel çabasının bir ürünü olarak değerlendirilmiş ve birey özgür bırakılmıştır. Ancak inandıktan sonra gerek özel, gerekse kamusal hayatı içeren eylemlere yönelik değer koyma söz konusu olmaktadır. Ancak bu, hayatın tamamen dini olması ya da sekülerleşme teorilerindeki gibi tamamen dünyevî olması demek değildir. Çünkü genel emir ve yasaklar dışında, yani mutlak hakikatler dışında, birey ve toplumsalın yorumuna açık geniş bir alan vardır.

Bu nedenle özel ve kamusal arasına kesin sınırlar koymak çok zordur. Dinin bazı emir veya yasakları, sadece kamusal alanda geçerli ve anlamlıdır. Bazıları ise sadece özel alanda geçerlidir. Bu açıdan her iki alan da din tarafından belirlenebilmektedir. Bu inanan bir insanın bütün dünyevi eylem ve kararlarının din tarafından, kesin kalıplarla belirlendiği anlamına gelmemektedir. Din, koyduğu değerler ve getirdiği mutlak hakikatlerin yanında, inanan birisi için, kendi zihinsel kapasite ve kültürüne bağlı olarak yorumlayabileceği, tartışabileceği ve geliştirebileceği geniş bir hayat alanı da bırakmaktadır. Böylece din, ne özel alanı, ne de kamusal alanı kutsallaştırılıp dokunulmaz ilan etmektedir. Dolayısıyla, modern dönemde de bütün dinler kamusal alana girme ve kamusal alanda var olma çabası içerisinde olmuşlardır.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Sonuç

Modern dönemin en çok tartışılan kavramlarından birisi de kamusal alan kavramıdır. Modern öncesi dönemler kamusal ve özeline keskin sınırlarla ayrıldığı ve bu alanlar arasında geçişkenliğin mümkün olmadığı dönemler olduğu için, kamusal alan kavramının işaret ettiği anlam ve toplumsal bağlam stabil kalmıştır. Buna karşılık, modern toplumlar hızla değişen toplumlardır. Bu hızlı değişim ve dönüşüm, kavramların işaret ettiği bağlamı da değiştirmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, modern kamusal alan, 18.yüzyılda Batı Avrupa'nın özgün tarihsel koşullarında ortaya çıkan ve daha sonra kendisini oluşturan koşulların değişimiyle dönüşüme uğrayan bir toplumsal alandır. Aslında modern dönem için önerilen bir tek kamusal alan modelinden bahsedilemez. Ancak, Habermas tarafından, oluşumu ve dönüşümü bütün detaylarıyla ortaya konulan klasik kamusal alan modeli, en kapsamlı ve en çok tartışma yaratan kamusal alan modelidir. Bu nedenle çalışmamızda, modern kamusal alan, Habermas düzleminde ancak modern dönemin diğer modelleriyle ortak noktalar paralelinde ele alınmıştır.

Modern kamusal alan anlayışının, ilkelerini belirleyen temel felsefenin aydınlanma felsefesi olduğu görülmektedir. Bu ilkeler aynı zamanda, moderniteyi insanlığın diğer dönemlerinden ayıran ilkelerdir. Bilimsel, kültürel, siyasal ve endüstriyel devrimler sonucu ortaya çıkan yeni dönem, tarihsel olarak moderniyi oluşturmakta, insan ve toplumla ilgili anlayış da modern kamusal alan ilkelerini belirlemektedir. Buna göre modern kamusal, her şeyden önce her insanın, rasyonel akıl yürütme yetisine sahip bir varlık olarak, siyasal süreçlere katılımını varsayar. Rasyonel ve özerk özneler olarak bir araya gelen toplumsal aktörlerin, kendi ortak iyileri ile ilgili bir uzlaşmaya varmaları öngörülmüştür. Bu nedenle uzlaşmaya varmaya imkân vermeyecek konular kamusal alanın dışında tutulur. Kamusal alan evrensel olan bir aklın yani rasyonel aklın alanı olduğu için buradaki uzlaşma ve söylem evrenseldir. Evrensel aklın ilkeleriyle en iyi üzerinde varılan uzlaşmalarla insanlık sürekli ilerleme ve en iyiye doğru gelişim seyri içindedir.

En genel şekliyle modern kamusal alanın ilkelerini, evrensellik, rasyonel akıl, özerk özne, sekülerlik, eşitlik ve homojenlik gibi ilkeler belirlemektedir. Modern kamusal alan anlayışı ve temel ilkeleri gerek kamusal alanın oluşum sürecinde, gerekse daha sonra birçok eleştiriye uğramıştır. Bunlardan din ve feminizm perspektifli eleştirileri, modern kamusal alanın ilk oluşum süreçlerine kadar götürmek mümkündür. Modern kamusal alanın seküler doğası, dinin temel eleştiri ve çatışma alanını oluşturmaktadır. Dini rasyonalitenin kamusal alanda temsilinin mümkün olmaması, başka bir ifade ile dinin özel alanla sınırlandırılması, dinler açısından hiçbir zaman kabul edilmemiştir. Feminizm açısından, en temel eleştiri noktasını, kamusal alana katılımdaki eşitsizlik ve kamusal alanın eril doğası oluşturmaktadır. Modern kamusal alan, kadın kimliğini özel alanla özdeşleştirmiş ve kamusal alana kadın katılımına imkân vermemiştir.

Modern kamusal alanın diğer önemli bir eleştirisi de postmodernist düşünürlerden gelmektedir. Diğer iki akımın aksine, postmodernizmin eleştirileri özellikle 1970'li yıllardan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Postmodernizm sadece modern kamusal alanı değil, ona ilkelerini veren modern anlayışın bütününe yönelik bir eleştiri hareketidir. Postmodernizme göre, rasyonel akıl, evrensellik, homojenlik, evrensel bilim, sekülerlik gibi mutlak kabuller eleştirilmektedir. Tek, evrensel ve homojen bir kamusal alandan ziyade, herkesin katılabildiği, özerk ve parçalı kamusal alanlar idealize edilmektedir. Burada görülen, eleştirel her üç akımın eleştiri noktaları birbirine paraleldir. Aynı zamanda farklı perspektiflerden gelen bu eleştiriler, var olan kamusal alanın sınırlarını genişletmekte ve demokratik katılımı zenginleştirmektedir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



KAYNAKÇA

- AYDIN, Mustafa (2005). “Kamusal Alan ve Siyaset”,(Editör: EDAM), Sivil Bir Kamusal Alan, İstanbul: Kaknüs Yayınları, ss. 97–116.
- BAUMAN, Zygmunt(2000).Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları, (Çeviren: İsmail Türkmen),İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt(2000).Siyaset Arayışı, (Çeviren: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları
- BENHABİB, Şeyla (1996). “Kamu Alanı Modelleri”, (Çeviren:Doğan Şahiner), Cogito, (8),ss.239-258.
- BENHABİB, Şeyla(1998). “Feminizm ve Postmodernizm; Huzursuz Bir İttifak”,(Çeviren: Feride Evren Sezer)Çatışan Feminizmler, İstanbul: Metis Yayınevi, ss.25-43.
- BERGER, Peter L. (1999). “Dini Kurumlar”,(Çeviren: Adil Çiftçi),Toplumbilim Yazıları, İzmir: Anadolu Yayınları, ss. 71–136.
- BORA, Aksu(2004). “Kamusal Alan Sahiden Kamusal mı?” , (Editör: Meral Özbek), Kamusal Alan, İstanbul: Hil Yayınları, ss.529–1538.
- BUTLER,Judith(1998) “Olumsal Temeller; Feminizm ve “Postmodernizm Sorusu”, (Çeviren: Feride Evren Sezer) Çatışan Feminizmler, İstanbul: Metis Yayınevi, ss.44-67.
- ÇAHA, Ömer(1999). Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi, İstanbul: İz Yayınları.
- ÇAYIR, Kenan(1999). “İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu”, Göle, Nilüfer (1999).İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri. İstanbul: Metis Yayınları, ss.41-67.
- ÇINAR, Menderes(2006). “Çok Hukuklu Toplum; Kamusal Alana Veda mı? Otantik Kimlik Politikası mı?”, (Editör: Ahmet Karadağ), Kamusal Alan ve Türkiye, Ankara: Asil Yayınları,ss.210–236.
- ÇİĞDEM, Ahmet(2003). Aydınlanma Düşüncesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- DAVİSON, Andrew (2002).Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik (Çeviren: Tuncay Birkan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- DACHEUUX, Eric (2012).Kamusal Alan, (Çeviren: Hüseyin Köse), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- EAGLETON,Terry(1999)Postmodernizmin Yanılsamaları, (Çeviren: Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FRASER, Nancy (2004). “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek”, (Çevirenler: Meral Özbek, Cemal Balcı), (Editör: Meral Özbek).Kamusal Alan, İstanbul: Hil Yayınları,ss.103–132.
- FRASER Nancy, Nicholson Linda(2000) “Felsefesiz Toplumsal Eleştiri; Feminizm ve Postmodernizm Arasında bir Karşılaşma”, (çeviren: Mehmet Küçük) (Editör: Mehmet Küçük),Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı), Ankara: Vadi Yayınları,ss.425–450.
- FRASER, Nancy(1998) “Sahte Karşısavlar; Benhabib ve Butler’a Yanıt”, Çeviren: Feride Evren Sezer) Catışan Feminizmler, İstanbul: Metis Yayınevi, ss. 68-85.
- GÜRÜZ, Adnan(2011).Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- HABERMAS, Jürgen (2002). Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü, (Çevirenler:Tanıl Bora, Mithat Sancar),İstanbul: İletişim Yayınları.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



- HANSEN, Miriam (2004). Değişen Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar,(Çeviren: Meral Özbek),(Editör: Meral Özbek), Kamusal Alan, İstanbul: Hil Yayınları, ss.141–177.
- HARVEY,David(1999).Postmodernliğin Durumu, (Çeviren:Sungur Savran), İstanbul: Metis Yayınları.
- HUYSEN,Andreas(2000). “Postmodernin Haritasını Yapmak”, (Çeviren: Mehmet Küçük), (Editör: Mehmet Küçük),Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, ss.207–235.
- HELLER, Agnes(2000). “Modernitedeki Ahlaki Durum”,(Çeviren:Elif Çırakman),(Editör: Mehmet Küçük),Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, ss.166–183.
- JEANNİERE, Abel (2000). “Modernite Nedir?”(Çeviren:Nilgün Tural),(Editör: Mehmet Küçük), Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, ss.95–107.
- JAMESON,Fredric(1988). “Postmodernizm ya da geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, (Çeviren: Deniz Erksan) Zekâ, Necmi(1988) Postmodernizm, İstanbul: Kıyı Yayınları.
- KARADAĞ, Ahmet(2006). “Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu”, (Editör: Ahmet Karadağ), Kamusal Alan ve Türkiye, Ankara: Asil Yayınları, ss.42–74.
- KELLNER, Douglas (2000). “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”, (Çeviren: Mehmet Küçük), (Editör: Mehmet Küçük),Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, ss.367–404.
- KESKİN, Ferda (1998). “Şeyla Benhabib ile Söyleşi”, Cogito, (15),ss.132–140.
- KEYMAN, E. Fuat (1998). “Kamusal Alan Cumhuriyetçi Liberalizm:Türkiye’de Demokrasi Sorunu”, Doğu Batı Dergisi,(5),ss.57–93.
- KÖMEÇOĞLU, Uğur(2003). “Kamusal Alan Kavramlaştırılmasında Bazı Teorik Sorunlar”, Sivil Toplum(2),ss.7-16.
- KÖROĞLU, Muhammet Ali (2012).Özerk Kamusal Alanların Oluşumunda Dinin Rolü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Konya.
- KÖKER, Eser (2004).“Saklı Konuşmalar”, (Editör: Meral Özbek), Kamusal Alan, İstanbul: Hil Yayınları, ss.539–550.
- LIEBMAN,Stuart(2004).“Alexander Kluge İle Söyleşi”,(Çeviren:Nefin Dinç, Meral Özbek),(Editör: Meral Özbek), Kamusal Alan. İstanbul: Hil Yayınları, ss.609–651.Lyotard,J.F.(2000).Postmodern Durum, (Çeviren: Ahmet Çiğdem) Ankara: Vadi Yayınları.
- MOUFFE, Chantal(2000). “Radikal Demokrasi; Modern mi, Postmodern mi?” (Çeviren: Mehmet Küçük), (Editör: Mehmet Küçük), Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı), Ankara: Vadi Yayınları,ss.297–314.
- NEGHT Oskar, Kluge Alexander(2004). “Kamusal Alan ve Tecrübeye Giriş”.(Çeviren:Meral Özbek), Kamusal Alan, İstanbul: Hil Yayınları,ss.133–139.
- ÖZBEK, Meral(2004). “Kamusal Alanın Sınırları”,(Editör: Meral Özbek), Kamusal Alan, İstanbul: Hil Yayınları, ss.19–89.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



- ÖZBEK, Meral (2004). “Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık”(Editör: Meral Özbek), Kamusal Alan, İstanbul: Hil Yayınları,ss.181–232.Paz, Octavio(2000). “Modernite ve Romantizm”, (Çeviren: Nilgün Tural),(Editör: Mehmet Küçük), Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, ss.184–203.
- RASKİN, Marcus(2008). “Hikâye Anlatma Zamanı”, (Çeviren: Sevinç Altınçekiç, Taylan Doğan), Marcus Raskin, Noam Chomsky vd., Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları, İstanbul: Bgs Yayınları, ss.19-38.
- ŞABAN, Zekiyyüddin(1996). İslam Hukuk İlminin Esasları,(Çeviren: İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: T.D.V. Yayınları.
- SMART, Barry(2000). “Postmodern Toplum Teorisi”, (Çeviren: Mehmet Küçük), (Editör: Mehmet Küçük), Modernite versus Postmodernite, (3.Baskı). Ankara: Vadi Yayınları, ss.317–366.
- SUBAŞI, Necdet(2002). “Gündelik Hayat ve Dinsellik”, Avrupa Günlüğü, 1,ss. 237–260.
- ŞAYLAN, Gencay(2009).Postmodernizm, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- THOMPSON, John B(1994).Kamusal Alanın Dönüşümü, Ankara Üniversitesi Yıllığı,ss.241-262.
- TRİG, Roger(2004).Akılcılık ve Bilim, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- TOK, Nafiz(2006). “Liberal Demokratik Toplum ’da Kamusal Alan, Adalet, İstikrar ve Birlik”, (Editör: Ahmet Karadağ), Kamusal Alan ve Türkiye, Ankara: Asil Yayınları, ss.110-133.
- TOURAİNE, Alain(2004).Modernliğin Eleştirisi, (Çeviren: Hülya Tufan) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- VERGİN, Nur (1998) . “İslam’da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü”,(Derleyenler: E.Fuat Keyman, A.Yaşar Sarıbay), Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam, Ankara: Vadi Yayınları, ss.56–73.
- VİLLA, Dana R.(1996). “Postmodernlik ve Kamusal Alan”,(Çeviren: Bahar Öcal Düzgören), Cogito, (8), ss.259-274.
- WEINTRAUB, Jeff (1997). “The Theory and Politics of The Public / PrivateDistinction”, (Editor: Jeff Weintraub, Krishan Kumar), Public and Private in Thought and Practice, London: The University of Chicago Press, pp.1-42.
- YÜKSELBABA, Ülker(2012). “Habermas ve Kamusal Alan; Burjuva Kamusal İlkesinden İletişimsel Kamusalılığa Geçiş”, İstanbul: On İki Levha Yayınları.
- ZEKÂ, Necmi (1988)Postmodernizm, İstanbul: Kıyı Yayınları.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013

