



**MODERN DÖNEMDE YENİ
KAMUSAL ALAN ARAYIŞLARI**

Halil BOZALP

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Ocak 2017

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MODERN DÖNEMDE YENİ
KAMUSAL ALAN ARAYIŞLARI**

Hazırlayan
Halil BOZALP

Danışman
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

AFYONKARAHİSAR 2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Modern Dönemde Yeni Kamusal Alan Arayışları” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yaparak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

... / ... / 2017

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

.....

Jüri Üyeleri:

.....

.....

Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Halil BOZALP'in, "Modern Dönemde Yeni Kamusal Alan Arayışları" başlıklı tezi ... / ... / 2017 tarihinde, saat’da Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca, yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Ahmet YARAMIŞ
MÜDÜR

ÖZET

MODERN DÖNEMDE YENİ KAMUSAL ALAN ARAYIŞLARI

Halil BOZALP

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Ocak 2017

Danışman: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Modernlik, pek çok alanda olduğu gibi (düşüncede, ekonomide, toplum yapısında, siyasi örgütlenmelerde vs.) kamusal alanda da değişim ve dönüşüme neden olmuştur. Kamusal alanın söz konusu değişimi tarihsel olarak incelendiğinde, modern dönemde kamusal alan/özel alan ayrımının belirsizleştiği, kamusal insanın özel alana hapsediği görülür. Çok bilindik ifadeyle bu dönem kamusal insanın çöküşünü işaret eder. Günümüz dünyası ise alternatif kamusalılıkların arayışıdır. Kamusal alanın tekrar nasıl aktif hale getirilebileceği, J. Habermas, R. Sennett ve H. Arendt'in görüşleri çerçevesinde analiz edilmiştir. Gelişen teknolojinin medya ve iletişim dünyasında sunduğu olanaklar, sanal kamusalılığın olabilirliğini de tartışılabilir hale getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kamusal Alan, Özel Alan, Kitle Toplumu, İktidar, Gözetim.

ABSTRACT

THE SEARCH OF NEW PUBLIC SPHERE IN MODERN ERA

Halil BOZALP

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

January 2017

Advisor: Professor Dr. Mehmet KARAKAŞ

Modernity, led to variation and transformation of the public sphere as observed in various fields (thought, economy, social structure and political organization, etc.). When the aforesaid transformation is historically examined, it is clear that the difference between the public sphere and private sphere is not distinct anymore and the public man is imprisoned within the private sphere in modern times. More explicitly, modernity refers to the fall of the public man. Our contemporary world is marked by the search of alternative publicity. This thesis analyzes how the public sphere can be activated again within the theories of J. Habermas, R. Sennett and H. Arendt. It concludes that the opportunities provided by the developing technology in the world of media and communication are included in the agenda of the possibility of virtual publicity.

Keywords: Public Sphere, Private Sphere, Heap Society, Power, Surveillance.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

YEMİN METNİ.....	ii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAMUSAL ALAN

1. KAMUSAL ALAN KAVRAMI.....	4
1. 1. KAMUSAL ALAN-ÖZEL ALAN AYRIMI.....	6
1. 2. J. HABERMAS, R. SENNETT VE H. ARENDT'E GÖRE ANTİK YUNAN'DA KAMUSAL ALAN VE ÖZELALAN.....	12
1. 3. MODERN DÖNEME KADAR KAMUSAL ALAN	24

İKİNCİ BÖLÜM MODERN KAMUSAL ALAN

1. KAMUSAL ALANDAKİ DÖNÜŞÜMLER.....	30
1. 1. EDEBİ KAMUDAN SİYASAL KAMUYA.....	33
1. 2. KAMUSAL ALAN VE YABANCILAŞAN İNSAN.....	39
1. 3. SİVİL TOPLUM.....	43
1. 4. VITA ACTIVA.....	46
2. AİLENİN MODERN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜMÜ	51
2. 1. MAHREMİYET VE KAMUSAL ALAN	51
2. 2. BİR AİLE OLARAK TOPLUMSAL ALAN	60
2. 3. MEKANSAL DEĞİŞİM VE KAMUSAL ALAN	65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İKTİDARIN KAMU ALANINDAKİ GÖRÜNÜMLERİ

1. İKTİDAR VE KAMUSAL ALAN.....	68
2. KAMUSAL YAŞAMIN FEODALLEŞMESİ.....	78
3. KAMUSAL ALAN VE ŞEHİRDEKİ İKTİDAR	84
4. MEDYANIN KİTLE TOPLUMU ÜZERİNDEKİ İKTİDARI.....	85
5. ÖZGÜRLÜK-ŞİDDET-İKTİDAR.....	91
6. TOTALİTERİZMİN KAMUSAL ALAN ÜZERİNDEKİ İKTİDARI.....	98
7. TÜKETİMİN KAMUSAL ALAN ÜZERİNDEKİ İKTİDARI.....	103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
KAMUSAL ALAN ARAYIŞLARI

1. J. HABERMAS: İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI VE KATILIMCI DEMOKRASİ.....	114
2. H. ARENDT: MODERN DÜNYADA POLİSİN YENİDEN DOĞUMU	122
3. R. SENNETT: MEDENİYETİN BEŞİĞİ ŞEHİRDE KAMUYU YENİDEN OLUŞTURMAK.....	130
SONUÇ.....	138
KAYNAKÇA.....	143



GİRİŞ

Kamusal alana her zaman, hakkında çalışma yapan pek çok isim tarafından farklı anlamlar yüklenmiştir. Kimi zaman devlete, kimi zaman halka kimi zaman da genele ait bir alan olarak görülmüştür. Bu farklılığa karşın herkes, kamusal alanın özel alanla karşıtlığı noktasında uzlaşma içindedir. Kamusal alana nasıl bir anlam verilmiş olursa olsun, her zaman özel alanla bir karşıtlık içerisinde var olmuştur.

Kamusal alan konusunda hemfikir olunan bir başka nokta ise kamusal alanın bireysellikten uzak bir çoğulluklar, çoğunluklar, birliktelikler vs. alanı olmasıdır. Bu alan her zaman, birden fazla insanı ilgilendiren ortak bir alan olmuştur; bu alan ister resmi ister gayriresmi bir düzeyde oluşturulmuş olsun. Birey, çoğunluğu içeren toplum ya da devlet karşısında konumlandırılarak özel alana ait sayılmıştır. Bireylerin çoğulluğu ise devlete ve topluma ait yapılar ve sistemleri ifade ederek kamusal alanı meydana getirmiştir.

Kamusal alan ile özel alan arasındaki karşıtlık, kamusal alanı her zaman iktidarların hareket alanına dahil etmiştir. Kamunun çoğulluğu özel alanlarındaki bireylerin bir araya gelmeleriyle oluştuğundan, özel alan da iktidarın etkilerinden uzak kalamamıştır.

Tarihteki tüm iktidar sistemleri, var olabilmek için kamusal alana ihtiyaç duymuştur. Siyasetin arenası olarak kamusal alan ve kamusal alanı oluşturan bireyler, hem siyaseti şekillendirmiş hem de siyaset tarafından şekillendirilmiştir. İktidar odakları gerek kendi çıkarları gerekse kamunun çıkarları açısından davranışlar sergilemişlerdir.

Kent devletleri de, imparatorluklar da, ulus devletler de her zaman bir kamusal alan barındırmışlar; hatta daha da önemlisi kendileri başlı başına birer kamusal alan halinde faaliyet göstermişlerdir. Bu nedenle her zaman iktidarların ve kamunun çıkarlarının, haklarının, özgürlüklerinin korunması ya da zedelenmesi konuları ile yüz yüze kalmışlardır. Günümüzün küresel dünyası, küresel iktidarlara, küresel kamusu, küresel yurttaşları da bu konularla oldukça geniş bir yelpazede ilgilenmektedirler.

Kamusal alan her zaman özgürlük sorunu ile iç içe olmuştur. Kamusal alana dahil olmak, buradaki haklardan yararlanmak, özel alan ihlallerine engel olmak vs. gibi konular özgürlükle ilintili olarak ele alınmıştır. İktidarların özgürlüğe ne kadar alan bıraktığı, nasıl sınırlar çizdiği ya da bunları yapıp yapmamasına gerek olup olmadığı; bireylerin çoğunluğun çıkarına olacak şekilde kamusal özgürlüğünü nasıl oluşturacağı ve bunun kararını kimlerin, nasıl vereceği; özel alandaki özgürlüklerin kamusal alanda, kamusal alandaki özgürlüklerin de özel alanda nasıl şekil bulacağı gibi konular her zaman kamusal alan ve özel alan meselelerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Çalışmamız, tüm bu bahsedilenleri, kamusal alanla ilgili dikkat çekici çalışmalara imza atmış üç isim; Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett ışığında açıklamaya çalışmıştır. Ortaçağda ortadan kalkan özel-kamusal ayrımı, günümüze dek değişik formlara dönüşerek özel alanın kamusal alan karşısındaki zaferi; kamusal alanın özel alan tarafından, özel alanın da kamusal alan tarafından işgali; özel alan ile kamusal alan arasındaki sınır çizgilerinin yok olması ile sonuçlanmıştır. Çalışmamız, bu dönüşümü farklı yönleri ile ele alan üç farklı düşünürün modern kamusal alan eleştirileri çerçevesinde şekillenmiştir. Habermas ile kamusal-özel ayrımının ortadan kalkmasına neden olan ekonomik gelişmelerin etkisine değinilmiş; kamusal alanın tekrar yükselmesi için başvurulabilecek çarelere değinilmiştir. Arendt ile de kamusal alanın, eski Yunan kent devletlerindeki formuna atıf yapılarak geldiği nokta ele alınmış ve kamusal alanın içinde bulunduğu bunalıma bu kent devletlerinin çıkar yol göstereceği irdelenmiştir. Son olarak Sennett ile kamusal alanın eski Yunan'daki öneminin, modern dönemde özel alanla yer değiştirdiği ve özel hayata çekilme durumunun baş gösterdiği; bu durumdan kurtulup kurtulamamanın şehir yaşamı ile ilgili düzenlemelere bağlı olduğu üzerinde durulmuştur.

Çalışmamızın birinci bölümü kamusal alana bir tanım getirmekten ziyade kamusal alanı tanımaya, anlamaya odaklanmıştır. Kamusal alanla ilgili genel görüşlere ve kamusal alanın kısa tarihine göz atılmıştır. Diğer üç bölümde anlatılmak istenenlere kaynaklık etmesi bakımından Habermas, Arendt ve Sennett'in kamusal alana nasıl yaklaşıkları anlatılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümü, üzerinde durmaya çalıştığımız iktidar-kamusal alan ilişkisine başlangıç için geniş bir giriş niteliği taşımaktadır. Burada öncelikle kamusal alanın, modern dünyanın oluşumu ve gelişimi sırasındaki durumu incelenmiş, daha sonra da üç düşünürün bu oluşum sırasında öncelik verdiği noktalara değinilmiştir.

Her üç düşünürün de birbirinden farklı nedenlerle kamusal alanın görünümünün değiştiğine ve iktidarların da bu yeni görünümde kendilerine farklı bir yer edindiklerine dair görüşleri üçüncü bölümde incelenmiştir. Tüm bu görüşler, kamusal alanın modern dünyada bir yok oluşa sürüklendiği noktasında birleşmiştir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde, kamusal alanın yok oluşunun nasıl önleneceğine, eskisi gibi, eskisinden daha iyi, eskisinden daha farklı ya da eskisine yakın biçimde bir kamusal alanın nasıl yeniden var edilebileceği; gerçekten var edilebilmesinin mümkün olup olmadığı; yeni kamusal alan arayışları ve görüşlerine yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAMUSAL ALAN

1. KAMUSAL ALAN KAVRAMI

Sözlük anlamı kamuyu üç başlık altında toplamıştır: 1. Halk hizmeti gören devlet organlarının tümü. 2. Bir ülkedeki halkın bütünü, halk, amme. 3. Hep, bütün. Kamusal, “kamu ile ilgili” anlamında geçmektedir. Kamusal alan ise “kamuya ait, kamu ile ilgili işlerin yapıldığı yer” olarak alınmıştır (Türk Dil Kurumu [TDK]Türkçe Sözlük, 2005).

Kamusal alan, zaman zaman yaşam içinde oluşturulan kamuoyu kelimesini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Kamuoyu ise aynı sözlükte “bir konuyla ilgili halkın genel düşüncesi, halkoyu, amme efkârı, efkârı umumiye” olarak geçmektedir. Kamuoyu oluşturmak ise “bir düşüncayı yaygınlaştırmak ve halkın dikkatini o düşünce etrafında toplamak ve yoğunlaştırmak” şeklinde alınmıştır (TDK, 2005).

Latince ise kamu “publicus” kelimesine karşılık gelir ve devlete ait, halka ait, umuma ait, genel yaygın, kamu görevlisi gibi anlamlar içerir. Yine bağlantılı olduğu “de publico”, toplum hesabına; “in publico”, açıkça, herkesin önünde; “publice”, devlet adına, hep beraber, birlikte anlamlarına gelmektedir (Kabağaç ve Alover, 1995).

Büyük Larousse’da (bt: 6268) ise kamu, “bir ülkede yaşayanların tümü, özele karşıt toplumla ilişkili, bir ülkede yönetime ait olan, özeline karşısında devlete ait olan” şeklinde tanımlanmıştır.

Erdoğan'a göre (2006: 102) kamu alanı ile ilgili tartışma tek bir kamu söz konusu imiş gibi bir izlenim doğurmaktadır. Gerçekte ise bu terim tekdüze bir gerçekliği işaret etmez, çünkü kamunun birbirinden farklı alanları ve ölçekleri vardır. Sözgelisi, geçiş alanları bulunmakla beraber, eğitim kamusu ayrı bir alandır, güvenlik kamusu ayrıdır. Dolayısıyla bunların her birinin ilgilendirdiği kişiler de birbiriyle tam olarak örtüşmez. Ayrıca, kamular arasında ölçek farklılıkları da bulunmaktadır. Örneğin, milli eğitim hizmeti bakımından kamu bütün yurttaşlar iken, belediye hizmetleri bakımından hemşehrilerdir. Bu alan ve ölçek farklılığının ortaya çıkardığı önemli bir sorun, bunların somut durumdaki sonuçlarıyla ilgilidir. Şüphesiz, kamunun yurttaşlardan oluşması ile hemşehrilerden oluşması arasındaki fark, öncelikle bunlarla ilgili hizmetlerin tabi olacağı kuralların belirlenmesine katılması gereken kişilerin kapsamı bakımından açık bir fark ortaya çıkaracaktır; birincisinde hiçbir yurttaş dışlanamazken, ikincisine bütün yurttaşların değil sadece hemşehrilerin katılması söz konusudur. Tüm bunlara rağmen, ortak bir tartışma, karar alma tüm kamular için ortak görünmektedir. Dolayısıyla bu anlamdaki kamu da tektir diyebiliriz.

Bora (bt: 559) ise kamusal alanların çokluğuna hiyerarşik olarak yaklaşır. Kamusal alanların çokluğunda, bu alanlardan birine daha geniş katılım sağlanmış olması ve devletin bu alandan çıkan görüşleri dikkate alması, bu alanı diğerlerinin karşısında öne çıkartır. Bu ise kamusal alanlar arasında hiyerarşik bir durum ortaya çıkartır. Eğer bu alan devletçe muhatap alınıyorsa ve devletle bu kamusal arasında etkileşim, herhangi bir kamusal alandan daha yoğunsa resmi egemen kamusal alan adlandırılması yapılmaktadır. Burada sorun, kamusal alanın zamanla devletle çok yakın ilişkilerin getirdiği bir sonuç olarak bağımsızlığını yitirmesi, manipülasyona konu olmasıdır. Resmi-egemen kamusal alanın dışında kalan muhtelif kamusal zeminler, siyasal kamular ve alt-kültürlerce oluşturulan kamular egemen kamusalın dışında çok daha farklı fikirlerin ortaya çıkmasına kaynaklık eder.

Kamusal alan demokrasinin bir ön koşulu, bir ilkesi olarak da tanımlanır. Yurttaşlar, ortak meselelerde, eşit ve özgür olarak söz, irade ve eylemleriyle hem bu alanı var ederler hem de bu alanda etkinlikte bulunurlar. Kamusal alanın sınırları da demokrasinin sınırlarıyla belirlenir: Yani düşünce, ifade, bilgiye erişme, tartışma, toplanma, örgütlenme ve tanınma özgürlüklerinin gelişmişliği, kapsayıcılığı kamusal

alanın sınırlarını belirler. Bu bağlamda yukarıda sayılan hak ve özgürlüklerin hukuksal güvence altına alınmış olması ve bilfiil uygulanıyor olması demokrasinin sınırlarının da göstergesi işlevi görür (Özbek, 2004: 32).

Görüldüğü gibi kamusal alan, yansıttığı farklı anlamlarla hakkında fikir birliğine varılması oldukça zor bir kavramdır. Örneğin Sarıbay (1992: 38-39), bu zorluğu ifade edecek şekilde bir tanım sunmuştur: “Kamu, kendisini özel alandan ayrı bir alan olarak ortaya koyar. Bazen de kendisini çok basit düzeyde, kamu gücünün karşıtı bir alan olarak kamuoyu anlamında sunar. Duruma göre, kimi kez devlet organları, kimi kez de halkın iletişiminde hizmet eden medya unsurları kamusal organlar sayılır”. Kentel (1991: 40) için ise kamusal alan “düşünce ve konuşma özgürlüğünü, entelektüel ve sanat üretimini içeren, reklamlardan kendine konuşma hakkı tanıyan herkese kadar her türlü söylemin ifade edilebildiği; kısaca özel yaşamın dışında kalan ‘kamusal olmuş her şeyi’ içeren geniş bir alandır”. Bu tanım, kamusal alanın özgür bir tartışma ve ifade alanının varlığına, tüm bireysel çıkarlardan ve otoriteden azade bir alana vurgu yapmaktadır.

1. 1. KAMUSAL ALAN – ÖZEL ALAN AYRIMI

Kamusal alanın yukarıdaki tanımlanma çabalarında bir şey dikkat çekmektedir: Kamusal alan iki önemli noktaya odaklanmaktadır: *Birincisi*, kamusal alan-özel alan karşıtlığıdır. Kamusal alan, bize ait olanların dışında ortak olarak oluşturulan bir dünyayı ifade eder ve özel alanla karşılıklı ilişki içinde olduğu düşünülür. *İkincisi*, herkes tarafından görülebilen, duyulabilen kamusal alanın her türlü düşünce özgürlüğüne sahip bireylerin çoğulluğu ile geniş bir açıklıkta oluşmasıdır.

Özel kelimesi, sözlükte beş farklı anlam içerir: 1. Yalnız bir kişiye, bir şeye ait veya ilişkin olan. 2. Bir kişiyi ilgilendiren veya kişiye ait olan, hususi, zatî. 3. Devlete değil, kişiye ait olan, hususi, resmi karşıtı. 4. Dikkate değer, istisnai. 5. Her zaman görüldenden, olağandan farklı. Özel alan ise sözlükte özel yaşama denk gelmektedir ve “kişinin kendine özgü yaşayışı, yaşama tarzı, kendisini ilgilendiren tutum ve davranışı” şeklinde tanımlanmıştır (TDK, 2005).

Özel kelimesinin Latince "privatus"tur ve "resmi yetkisi olmayan, kişi için özelliği olan, bireysel, kişisel, hususi, mahrem"i ifade eder. Privatus ile bağlantılı olan privatim ise "kişisel, bireysel olarak, resmi olmadan, evde" olarak tanımlanmıştır (Kabağaç ve Alovera, 1995: 475).

Özel kelimesi Büyük Larousse'da (bt: 6268) "bir kimsenin kendisini, kişisel yaşamını ilgilendiren şey; bir şeyin kullanım ve mülkiyetinin bir kişiye ait olması; herkesi ilgilendirmeyen, tanıksız, her türlü resmi ortam dışında yapılan şey; doğrudan devlete bağlı olmayan, kamusal ya da resmi olanın karşısı; topluluk ve devlete karşıt olarak bireye ilişkin olan şey" olarak tanımlanmıştır.

Agamben (2001: 9), özel-kamusal ikiliğini *zoe-bios* ikiliği olarak belirtir. Eski Yunanlıların hayat sözcüğünü karşılamak için iki farklı terim -zoe ve bios- kullandıklarını söyleyen Agamben'e göre "birincisi bütün canlı varlıkların (hayvanların, insanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu ifade ederken, ikincisi bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına) işaret ediyordu". Bu ikilikle birlikte kamusal alan, yani siyasal varoluş ve özel alan, yani çıplak hayat ikiliği de ortaya çıkmaktadır. Siyaset vardır, çünkü insan diliyle, konuşmasıyla bir yandan çıplak hayatından sıyrılıp onu karşısına alırken, diğer yandan da çıplak hayatını, canlılığını dışladığı her şeye karşıt olarak içselleştirir (Agamben, 2001: 17).

Kamusal alan ve özel alan ilişkisi ve karşıtlığının, Aristoteles'in belirttiği gibi (Bkz. Aristoteles, 1993), eski Yunan kent devletleri ile oluşan bir durum olduğu söylenebilir. Burada siyasetin kamusal dünyası (polis) ile aile ve ekonominin özel dünyası (oikos) birbirinden ayrı tutulmuştur.

Polis, "Yunan toplumunun siyasal düzenine ve siyasal düşüncesine damgasını vurmuş olan toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimidir" (Şenel, 1982: 136). Kent devletleri aslında sadece Antik Yunan'a özgü bir oluşum değildir. Roma da bir kent devleti olarak kurulup imparatorluğa dönüşmüştür. Ancak Yunan kent devletlerini farklı kılan, başka toplumlarda bu oluşum geçici olmasına rağmen, burada kalıcılık kazanmasıdır. Bu kalıcılık, ilkel demokratik kurumları genişletmiş, siyasal düşüncüyü geliştirmiştir. Antik Yunan kamu yaşamı anlatıldığında aslında Atina demokrasinden söz edilmektedir denilebilir.

Yunan kent devletleri en genel özellikleri ile temellendikten sonra, *koine* ve *oikos* olmak üzere iki farklı yaşam alanı ortaya çıkmıştır: Özgür yurttaşların ortaklaşa kurup yaşattıkları alan olarak kamusal alan ve herkesin sadece kendine ait olduğu, hane hayatını temsil eden özel alan. Özel alan *oikos* tur. Kamu alanı da kendini agorada gösterir.

Bauman (2001: 245) için agora, “kamusal ile özelin karşılaştığı, birbiriyle tanıştırıldığı, birbirini bilgilendirdiği, barış içinde (ve yararlı) ortak hayatın zor sanatını deneme yanılma yoluyla öğrendikleri” alandır. Kamusal ile özeli birbirinden hem ayrı tutan hem de ikisi arasında toprak bütünlüğünden farklı bir akış sağlayan agora, demokrasinin de yuvasıdır. “Bir diyalog, işbirliği ve uzlaşma mekanı olduğu kadar, sürekli bir gerilimin ve çekişmenin yaşandığı bir bölgedir de” (Bauman, 2000a: 97).

Yunan dilinde özel anlamında kullanılan kelime *idios* tur, “kişiye ait olan, kişinin kendi benliğini sürdürmesiyle ilgili olan” anlamındadır. Kamu ya da kamusal olanı ise iki sözcük karşılar: *demios* ve *koinos*. *Demios*, “insanlarla birlikte bir şeyler yapmak”; *koinos* ise “ortak, genel” demektir. *Koinos* daha yaygın bir kullanıma sahiptir ve “kamusal işleri de tanımlar”. *Koinos*, siyasete karşılık gelen deneyimleri karşılar (Zabcı, 1997: 19-20).

Kamusal alan siyaset alanıdır ve burada var olabilmek, insanlara yurttaşlık kimliğini kazandırır. Siyasal alanda var olan yurttaşlar, yetişkin erkeklerdir. Kadınlar, köleler, yabancılar siyasal alanın dışındadır. Kadınlar özel alanda kalsalar da yurttaşlık statüsüne sahiptirler; ancak siyasi kararların alındığı meclislere katılma hakları yoktur. Yetişkin erkekler, siyasal alanın, kamusal alanın en ayrıcalıklı kişisi olmalarının yanında, özel alanlarına, haneye ve ekonomiye ilişkin zorunlu etkinlik alanının da reisi konumundadırlar.

Kamusal alan-özel alan karşıtlığı da siyasete katılıp katılmama üzerinden oluşturulur. Kamusal alan, bir siyaset alanı olarak, tüm yaşam zorunluluklarından azadedir. Bu zorunluluklardan azade olan yetişkin erkek yurttaşlar, tüm düşünce ve eylem özgürlüklerini siyaset alanında elde etmiş olurlar. Özgürlük ve zorunluluk, özel-kamusal ayrımını yaratan koşullardan biridir. Yunanlılar için eğer sağlıklı ve zenginseniz özgür, özgürseniz de mutlusunuzdur. Sağlıksız ve fakir olmak, hayatın

zorunlu gereksinimlerine tabi olup özgürleşememenin ve dolayısıyla mutlu olamamanın nedenidir.

Siyasi konulardaki eşit söz hakkı, ekonomik alandaki uzmanlıktan etkilenmez. Ancak yönetimde her zaman profesyonel politikacılar vardır. Savaşı yürütecek olan şefler ve yüksek memurluklardakiler seçimle görevlendirilirler. Ayrıca seçilen uzmanları denetleme ve yargılama işi de yine uzman olmayanlara aittir. Uzmanlık gerektiren ancak siyasal anlam taşımayan bazı bürokratik işler ise (kamu maliyesi, kamu arşivlerinin korunması vb.) kölelere bırakılmıştır; zira bu işler polisin geleceğini etkileyecek kararlarla ilgili değildir (Zabcı, 1997: 24).

Kamusal alanda her yurttaş kamu düzenine katkıda bulunma noktasında görevlidir. Herkes özel alanında istediği gibi davranabilir ama kamu alanında tüm yurttaşları ilgilendiren meselelerde yasalara uymaları gerekir. Kamusal sorunlarla ilgilenen, ortak iyi için çalışan her yurttaş iyi ve erdemli bir yurttaşdır; dolayısıyla polis de iyileşmiş olur. Buradaki toplumsal refah, bireysel refaha bağlıdır. Bireysel refahın getirdiği bollukla özel yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını rahatça karşılayabildikleri ölçüde yurttaşlar toplumsal refah için de rahatça çalışırlar.

Platon’a (1995: 59) göre insan, insani özelliklerini poliste kazanabilir. Polis dışındakiler barbarlardır. İnsanı hayvanlardan ayıran ahlaki gelişim ancak ve ancak polis içinde gerçekleşebilir. İnsan toplumsaldır ve toplum dışında bir barbar olur. Toplum, yapay ya da varsayımsal değildir; hayatta kalabilmek ve türünü devam ettirebilmek için gerekli doğal süreçteki zorunluluktur ve insan olabilmek, kişisel olarak kendini gerçekleştirebilmek sadece burada bulunmakla değil, başkalarına da yeterek yaşayabilmekle gerçekleşebilir. İnsanlar yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılayamazlar. Her insan gereksinimlerini karşılayabilmek için başkalarının yardımına muhtaçtır. “Bir insan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikleri birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar”. Devlet, insanların ortak yaşamını ortak bir mutluluk için düzenlemelidir. Şehir devlette herkes eşittir ve devlette herkes yeteneğine göre görevlendirilir. İhtiyaçların karşılıklı tatmini için ortaya çıkan uzmanlaşma, bireylerin doğuştan elde ettikleri farklılıkları sayesinde olur. Bu farklılıklarla bireyler kendi mutlulukları için yapmaları

gereken şeyleri başkalarının mutluluğu için de yapmış olurlar; yani kişiler toplumla aynı şeyleri ister ve beklerler.

Aristoteles (1993: 8) için de toplum bir zorunluluk ile doğmuştur. Bu zorunluluk sonucu ilk toplumsal birlik olan aile oluşmuştur. Polis ailelerin bir araya gelmesiyle oluşan hem doğal hem de zorunlu bir karışımdır. Burada da Platon'da olduğu gibi aileler, aile bireyleri hem kendileri için hem de diğerleri için ortak bir mutluluk elde etmek isterler. Bu nedenle de sürekli olarak yardımlaşırlar ve burada kamu yararı ön plana çıkar. İnsan, siyasal yaşamı mümkün kılan aklî konuşma yeteneği ile (zoon politikon) ancak polis içerisinde iyi bir yurttaş ve iyi bir insan olabilir; polis dışında bir barbardır. İyi bir yurttaş kendini toplum ve devlete adayan yurttaşdır. Bunun sağlanabilmesi için, yurttaşın kendini gerçekleştirebilmesi için de devletin yurttaşla gerekli ortamı sağlaması gerekir. Bireysel hak ve özgürlüklerden söz edilemez; söz konusu olan birey, toplum ve devletin değerlerinin örtüşmesi, özdeşleşmesidir. Sosyal ve siyasal örgütlenmenin nihai amacı, mevcut örgütlenme için refah ve mutluluk elde edebilmektir (Bkz. Arnhart, 2004).

Yukarıdaki anlamlar tarihsel gerçeklikte oldukça değişikliğe uğramıştır. Weintraub'a göre kamusal-özel ayrımının neye göre yapıldığı dört farklı görüşe göre ele alınmıştır:

Liberal Ekonomik Model'de, özel-kamusal arasındaki ayrımın öncelikle devlet ve ekonomi arasındaki ayırmadan kaynaklandığından, ikinci olarak, Sivil Demokrasi geleneğinde, bu ayrımın politik cemaatler ve yurttaşlık anlayışı ile piyasa ve devletin analitik düşünüş farklılığından kaynaklandığından, Kültürel ve Sosyal Tarihçiler ise, kamusalılığı sosyalliğin akış mekanı olarak tanımlayarak onun özel alandan mahremiyet ve ev hayatı gibi yaratmış olduğu farklı sosyal organizasyon yapıları ile birbirinden ayırdığından ve son olarak da Feminist Teori içerisinde, özel-kamusal ayrımının aile ile ekonomik ve politik düzen arasındaki ayırmadan kaynaklandığından bahsedilmektedir (Weintraub, 1997: 7).

Burada önemle göze çarpan, bireyi, devlet ya da toplumun karşısında konumlandırmaktır. Özel, bireye, kamusal da, toplum ya da devlete atfedilmiştir. Kamusala atfedilen alan, devletin ve toplumun içindeki bireyden soyutlanmakta, toplum ve devlete ait yapılar ve sistemleri ifade etmektedir.

Antik Yunan'ın kamusal alan-özel alan ayrımı Roma'da da *res publica* (kamusal olan) - *res private* (özel olan) olarak devam etmiştir. Kamusal olan devleti ifade etmektedir. Devlet ile halk ise bir görülmektedir. Yani kamusal alan hem devleti hem de halkı kapsamaktadır.

Krallık öncesi dönemde (İ.Ö. 753 öncesi) Roma'da siyasi örgütleniş “civitas” denen bağımsız kent devletleri şeklindedir. Kent devletleri önceleri seçimle iş başına gelen ve ayrıca en yüksek komutan, yargıç ve din adamı olan krallarca yönetilmiş, daha sonra bu monarşilerin yerini aristokrasi almıştır (Şenel, 1982: 235).

Krallık (İ.Ö 753-509), Cumhuriyet (İ.Ö. 509-27) ve İmparatorluk (İ.Ö. 27-İ.S. 476) dönemlerinde ise Roma devletini üç kurum temsil etmiştir: Magistra, Senato ve Halk Meclisleri. “Magistra, devlet iktidarını temsil eden ve yürütme erkine (Imperium) sahip olan kişidir. Senato, Magistra'nın danışma meclisi konumundadır ve şehrin ileri gelenlerinden oluşmaktadır. Halk Meclisleri ise, Roma devletini oluşturan yurttaşların kamusal sorunları tartışmak ve karara bağlamak üzere belli kurallar çerçevesinde bir araya geldikleri, yasama yetkisiyle donatılmış oluşumlardır” (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 4-5).

Roma'da yurttaşlık konaklama, gelir durumu ve özel mülkiyetle sağlanmıştır. Böylece yurttaş sayısı önemli ölçüde artmıştır. Yurttaş olmak için özgür olmak gerektiği ise Roma'da da devam eden bir durumdur. Antik yunan agorasının yerini Roma'da *forum* almıştır. Belirli bir servet sahibi olan, çalışmayan ve boş zaman lüksüne sahip erkek yurttaşların bir araya gelip kamusal olan (*res publica*) meselelerini konuştukları forumlar, kamusal yani siyasal işleyişi ve düzenlenmeleriyle agora ile aynıdır. Siyasal yaşama katılmak, insan olmak için gereklidir. Siyasal yaşama katılmamak, kamusal görevler edinmemek, insan olmayı elden kaçırmak demektir.

Roma, iyi bir ulaşım ve haberleşme ağı ile farklı dinler, kültürler, siyasal sistemlerden haberdar olabilmıştır. Senato tutanakları da forumlarda halka açıklanabilmıştır. Bu durumun, Roma'nın modern anlamdaki kamuoyuna yakın bir oluşum gerçekleştirmesini sağladığını söyleyebiliriz.

Cumhuriyet dönemi için geçerli olan bu durum, imparatorluk döneminde varlığını sürdürememiştir; zira bu dönemde kamusal sorunlara karşı duyulan ilgi

oldukça azalmıştır. Özellikle soylu aileler siyasetten oldukça uzaklaşmışlardır (Şenel, 1982: 236).

Ortaçağ'da feodalite, kilise ve Hristiyanlığın etkileşimi, ekonomiyi kendi kendine yeterli kapalı bir tarım ekonomisine; siyaseti iktidarın kilisenin elinde olduğu ve skolastik bir anlayışa sahip teokrasiye; toplumsal alanı da tüm tutum, davranış ve düşüncelerin Hristiyanlıkça belirlendiği bir alana dönüştürmüştür.

Roma siyasal ve toplumsal düzeni yıkıldığında kendisini ayakta kalan tek örgütlü kurum olarak hisseden kilise, “Roma İmparatorluğunun görevlerini elinden geldiğince üstlenmek, Hristiyan toplumlar arasında birleştirici bir rol oynamak, bu yolda gerekirse dünya işlerine karışmak zorunda kalmıştır” (Şenel, 1982: 274). Kilise bu şekilde, örgütsel gücüne dayalı otoritesini sofu Hristiyanların ölürken kiliseye bağışladıkları mülklerini biriktirerek zenginleşmiş, ekonomik temellere dayandırdığı bu geniş mülkleri ve kuvvetli hiyerarşisi ile adeta devletleşmiştir. Sahip olduğu toprakların işletmesini feodal beylere veren kilise, böylece feodal beyler üzerinden güvenliğini de sağlayabilmiştir.

Feodal toplumda özel yaşam, Antik Yunan ve Roma'daki haline göre fazlaca önem kazanmıştır; zira oralarda kamusal alan şehir yaşamı ile önem kazanırken, feodal toplumda, feodal beylerin toprakları işletmesi sonucu, kırsal yerleşim birimlerinin önem kazanması söz konusu olmuştur. Kamusal/ortak çıkarın yerini bireysel çıkarlar almıştır.

1. 2. J. HABERMAS, R. SENNETT VE H. ARENDT' E GÖRE ANTİK YUNAN'DA KAMUSAL ALAN VE ÖZEL ALAN

Kamu ve özel kelimelerinin anlamı için Habermas (2010: 70-71), kelimelerin kökenine inmiştir:

Almancada, Latince *Privatus*'dan iktibas edilen “privat”a (özel) ancak 16. yüzyılın ortasında rastlanmaktadır; bu sözcük, o zaman İngilizce “private” ve Fransızca “privé” ile aynı anlamdadır. Bu anlam aşağı yukarı şunu ifade eder: kamusal görevi olmayan (...) Özel, devlet aygıtının dışında olmayı ifade eder; çünkü “kamusal”, bu

arada mutlakiyetçilikle birlikte egemenin şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkindir. Kamusal topluluk (veya umum), *the public*, *le public*, “özel varlık”ların karşıtı olarak, “kamu gücü”nü ifade eder. Devlet memurları kamusal şahıslardır; kamusal bir görevleri vardır, yaptıkları işler kamusaldır ve devletin bina ve kurumları da kamusal olarak adlandırılır. Diğer yandan özel şahıslar, özel merciler, özel işler ve özel evler de vardır; (...) devlet ile ondan dışlanmış tebaaları karşı karşıya dururlar; devlet, bu yoruma göre, kamusal selamet için, diğerleri ise kendi özel yararları için çalışır.

Habermas için herkese açık yer, bina vb. söz konusu ise buna “kamusal” denir. Fakat kamusal kelimesi genelde herkesin gidiş gelişine açık olmaktan daha fazla anlamları ihtiva etmektedir. Örneğin kamusal binalar dediğimizde, bu binaların devlet kurumlarını barındıran binalar olduğu anlaşılır. Bu nedenle kamusaldırlar, kamu erkinin işlediği binalardır. Devlet bu sığata, “kendi hukukuna tabi olanların ortak kamusal selametini sağlama görevi” nedeniyle haizdir. Bir başka örnek “kamuya malolmuş bir ismi var” dersek, burada belli bir ün sahibi kişiden söz edilmektedir. Kamu bazen, kamu gücünün karşıtı olarak kullanılır ve kamuoyu anlamına gelir. Bazen devlet organları, bazen halkın haber alma ve iletişimine hizmet eden basın gibi unsurlar “kamusal organlar” arasında sayılır (Habermas, 2010: 58-59).

Habermas için kamuoyu, yurttaşların egemen yapıya karşı resmi (seçimler) ya da gayri resmi eleştiri yapma ve onu kontrol edebilme görevlerini yüklenen kamusal gövdedir. Burada kamusal alan da iktidar sistemi ile kamunun talepleri arasında bir uzlaşma alanı olmaktadır (Habermas, 2004: 96).

Habermas için olduğu gibi Arendt ve Sennett için de kamusal alan ile özel alan birbirlerinden farklı alanlardır. Ayrıca Arendt’e göre bu iki alan birbirlerine karşıttır. Ancak bu alanlar karşılıklı ilişki içindedir de. Bu ilişki bir bağımlılık ilişkisidir ve biri olmadan bir diğeri de olmaz. Bu iki alan arasındaki bağı mülkiyet kurar. “Köken olarak mülkiyet, bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması ve bu yüzden bir siyasi teşekküle ait olması, yani birlikte kamu alanını oluşturan ailelerden birinin reisi olması” anlamına gelir (Arendt, 2009: 108).

Olgun Yunan şehir devletinde, özgür vatandaşların ortak kullandığı (koine) polis'in alanı, tek tek şahıslara ait olan (idia) oikos'un alanından kesin olarak ayrılmıştır. Kamusal hayat, bios politikos, pazar meydanında, agora'da cereyan eder, fakat mekansal olarak bağlanmış değildir: kamu, mahkeme ve meclis görüşmeleri biçimine de bürünebilen müzakerede oluşabileceği gibi (lexis), savaşta veya savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemde de oluşur (praxis) (Habermas, 2010: 60).

Arendt için de (2009: 61) kamusal alanı ya da siyasal yaşamı kuran temel etkinlikler, “salt zorunlu ve yararlı olan her şeyin kesin bir şekilde dışarıda bırakıldığı beşeri meseleler alanından doğan *eylem* (praxis) ile *konuşma* (lexis)”dır. Bu iki etkinlik de en temel insani etkinliklerdir ve siyasidir; insanı diğer varlıklardan ve türü içindeki diğer insanlardan farklılaştırır; Aristoteles'in bios politikos dediği şeyi oluşturur. Bunların olmadığı bir yaşam ise yaşarken ölmek demektir. Bu durum iş ve emek için geçerli değildir. Çünkü insanlar, başkalarını çalışmaya zorlayarak kendileri çalışmadan da yaşayabilirler ya da kendileri dünyaya hiçbir şey katmadan dünyada var olan şeylerden faydalanabilirler. Konuşma ve eylemin olmaması ise insanlar arasından çıkmak demektir (Rulman, 1998: 169).

Arendt için (1983: 24-25) dünya, sadece insanlardan oluştuğu için ve sırf içinde insan sesi yankılanıyor diye insani olamaz. Dünya ancak söylemin nesnesi olduğu zaman insani bir hal alır. Ona göre; dünyaya ilişkin şeylerden ne denli etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne denli harekete geçirirse geçirsin, bizim için ancak başkalarıyla konuşabildiğimiz zaman insanileşirler. Dünyada ve kendi içimizde olup bitenleri, ancak onlarla konuştuğumuz zaman insani kılarız ve bu konuşma süreci içinde insan olmayı öğreniriz. Ancak bu konuşma sıradan, gündelik konuşma değildir. Politik alana ait, bireyi değil geneli ilgilendiren, bilinçli, sistemli bir konuşmadır. Konuşma, bir ikna etme yoludur. “Siyasi olmak, bir poliste yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelir” (Arendt, 2009: 62).

Kamusal alan, düşüncelerin temsil gücüne kavuşabildiği bir alandır. Bireylerin yüzyüze gelerek bir tartışma ortamında meselelere farklı bakış açılarından yaklaşabilmeleri, kendi fikirlerini başkalarının fikirlerine de kulak vererek sınavı genişletebilmeleri ancak kamusal alanda mümkün olur ve bu durum düşüncelerdeki temsil gücünün oluşmasını sağlar. Bu durum, “ne bir empati, yani başka biri olmak

ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp, çoğunluğa katılmak. Burada olan şudur: Fiiliyatta ‘ben’ olmadan ama kimliğimi/tamlığımı da yitirmeden (var)olmak ve düşünmek” (Arendt, 1996a: 290).

Ancak bu süreçte ortaya çıkan eylem ve konuşma ürünlerinin dünyevi şeyler olmaları için, “öncelikle görülmeleri, işitilmeleri ve hatırlanmaları, sonra şeyleştirilmeleri yani şiirsel deyişlere, yazılı sayfalara ya da basılı kitaplara, resim veya heykele, çeşitli türde kayıtlara, belgelere ve anıtlara dönüştürülmeleri gerekir”. Başka bir deyişle, “insani ilişkilere bağlı olarak oluşan bu olgusal dünyanın gerçekliği ve daimi varlığı öncelikle, görmüş, işitmiş ve hatırlayacak olan birilerinin varlığına, ikinci olarak da elle tutulamaz olan şeylerin elle tutulabilir hale dönüştürülmesine bağlıdır. Yani bu dünyada kalmaları için maddileştirilmeleri gerekir”. Eylem ve konuşma ürünlerinin maddileştirilmesi, yani bu dünyada kalabilmeleri ise, tamamen farklı doğaya sahip bir etkinliğin yardımına bağlıdır. Bu etkinlik insan eseri dünyadaki başka şeylerin de yapıcısı olan iş-çiliktir (Arendt, 2009: 151-152). Bir başka ifadeyle, eyleyen ve konuşan insanların homo faber’in yardımına, “yani sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, anıt inşacılarının ya da yazarların yardımına ihtiyaçları vardır. Çünkü onlar olmadan, etkinliklerinin yegâne ürünü olan, oynadıkları ve anlattıkları hikaye asla geleceğe kalamayacaktır” (Arendt, 2009: 255).

Konuşma ve eylem, insanın kendini gerçekleştirmesini sağlayan yegâne etkinliklerdir. Ancak polis, konuşma ve eylemi gerçekleştirebilen herkesi kabul etmez. Köleler, yabancılar ve kadınlar, kamusal alanın dışında tutulmuşlardır. Kamusal alan yalnızca yurttaş erkeklere aittir.

Yaşamın (bünyevi) zaruriyetleri yüzünden bedenlerini işe koşan emekçilerle, türün fiziki bekasını bedenleriyle temin eden kadınlar, gizli/saklı tutulmaktaydılar. Kadınlar ve köleler aynı kategoriye dahildiler ve gizli/saklı tutulmaları, birilerinin malı olmalarından değil, yaşamları bedeni işlere adanmış laboriours (emekçiler) olmalarından ileri gelmekteydi (Arendt, 2009: 122).

Kamusal alandaki temsilde erkeğin önde olduğunu ve belirleyici etkisinin sürdüğünü söylenebilir. Toplumsal hayatta zanaatkârlık bünyesindeki erkek, kadınları, şehrin atölyelerine ait evlerinde yemek pişirip, temizlik yapmalarına

rağmen, loncaların resmi üyeliğinin de dışında tutmuştur (Sennett, 2013: 81). Sennett, polisin herkesi kabul etmeyişi için ilginç bir gerekçeye dikkat çeker. Ona göre kamusal alanın yurttaşların alanı olması ve sadece erkeklerin yurttaş olabilmesi; kadınlar ve kölelerin yurttaş olamaması, Yunanlıların vücut ısısı bilimini tahakküm ve boyun eğme kurallarını belirlemek için kullanmasından kaynaklanır. Erkekler, vücut sıcaklıklarının yoğunluğu sayesinde başkalarına daha rahat tepki verebilirler, harekete geçebilirler; bu nedenle de güçlüdürler. Tüm bu özelliklerin ortaya çıkabilmesi, sözlerin söylenebilmesine, dinlenebilmesine, okuma yapılabilmesine bağlıdır. Kadınlar erkeklerden daha soğuk oldukları için yurttaş olmazlar. Kölelik koşulları da kölelerin vücut ısını düşürür. Dolayısıyla onlar da yalnızca efendilerinin vereceği işleri yapabilirler (Sennett, 2002a: 27-28).

Sennett'e göre (2010: 124-125) kamusal davranış, "benlikten, benliğin doğrudan tarihinden, şartlarından ve ihtiyaçlarından belli bir uzaklıkta gerçekleştirilen eylem"dir. Ayrıca bu eylem, "farklılık tecrübesi ile ilgilidir". Aynı zamanda kamusal alan bir coğrafyadır; politikaya sahne olan bir mekândır (Sennett, 2002b: 145) ve özel alanla bağlantısı içinde var olur. "Kamusallık, toplumdaki çok geniş bir dengenin parçasıdır". Ayrıca kamusallık, politik davranışlar, haklar, aile düzenlemeleri, devletin sınırları gibi alanlarla bağlantılı olarak çeşitli anlamlara da sahiptir.

Arendt'e göre yurttaş, siyasi eylemde bulunarak kamu alanında aktif faaliyette bulunan kişidir. Yurttaş kamusal/siyasi topluluğu etkileyen her türlü şeyle ilgili karar alma ve yargıda bulunma yetki ve sorumluluğuna sahiptir.

Yurttaş, her şeyden önce, yaşamın zorunluluklarından daha önemli ve yüce şeyler olduğunun ayırtına varmış ve bunu siyaset yoluyla gerçekleştiren, eylem içindeki kişidir. Örneğin, -sıhhati bozulabilir bir bedenin ihtiyaçlarından üstün tutulması gereken ölümsüz ruhu da dahil- kendi esenliğinden ziyade dünya ile ve kamunun esenliği ile davranışlarda bulunan biridir (Arendt, 1996a: 295) .

Yurttaş, kamusal alanda kişisel sorunlarını çözmek ya da kişisel çıkarlarını gerçekleştirmek için yer almaz; tersine, kamusal sorunları herkesin sorunları olarak görür ve kamusal çıkarı korumak ve yaratmak için siyasal alanda eylemde bulunur.

Kamusal çıkar, özel çıkarların toplamından ibaret değildir. “Yurttaş olmak, başka birçok şeyin yanında, sorumluluklara, yükümlülüklerle ve haklara sahip olmaktır ve bunların hepsi de sınırlı bir bölgede geçerli olmaları ile anlam kazanır”(Arendt, 2005: 344).

Herkes yurttaş olmadığı gibi, yurttaş sayısı da sınırsız değildir. Çünkü Yunanlılara göre polisin varlığı, yurttaş sayısının sınırlı tutulması ile sağlanabilir. Arendt’e göre (2009: 84), “insanlar kalabalıklaştıkça davranış gösterme olasılıkları artacağı gibi, davranış-olmayan karşısındaki tahammülleri de azalacaktır”. Ayrıca bir araya yığılmış çok sayıda insan, bu ister tek bir kişinin ister çoğunluğun yönetimi olsun, despotizm yönünde bir eğilim sergileyecektir.

Yurttaşın yaşamı her iki alan arasında bölünmüş gibidir. Yurttaş hem siyasal alanda hem de özel alanda yer alır. Bu ona ikili bir üstünlük sağlar: Bir yandan siyasalın özele üstünlüğünden dolayı, özel alana mahkum olanlardan daha ayrıcalıklıdır. Öte yandan erkek yurttaş, özel alan içinde yer alırken, tartışılmaz bir otoriteyi kendisinde cisimleştirir. Yurttaş, hane içi yaşamını kölelere devrederek edindiği boş zamanını polis içinde değerlendirir ve kamusal alanda yer aldığı için, hanenin ve ekonomik etkinliklerin zorunluluklarından arınmış bir özgürleşmeyi yaşamaktadır. Ancak bu özgürleşme ve kendini gerçekleştirme yoluyla diğer canlılardan farklı olur; biriciklik, üstünlük, ölümsüzlük ve gerçeklik duygularını edinir. Kısacası, insanın kendini bir bütün halinde hissetmesinin ve insani özellikleri kazanmasının tek olanağı kamusal alandır, siyasettir.

Kamusal yaşam agorada, mahkemelerde, savaş ve atletizm oyunlarında vb. ortaya çıkar; ama Arendt için kamusal alan böyle fiziki mekânlarla sınırlı kalmaz. Polis “özgürce seçilmiş, çok özel bir siyasi örgütlenme biçimini ifade eder ve hiçbir suretle insanları bir düzen dahilinde bir arada tutmak için gerekli bir eylem biçimi değildir” (Arendt, 2009: 44). Bu açıdan, kamusal alan, fiziki konum itibarıyla kent devlet değildir. Bir arada yaşayan, eylem ve konuşma etkinliğini yerine getiren insanlardan doğan bir örgütlenmedir. Polisin gerçek mekânı da bu insanların arasındadır.

“Nereye gidersen git yanında polisi de götüreceksin”: Bu ünlü sözler sadece Yunan kolonizasyonunun parolası değildi; aynı zamanda konuşmanın ve eylemin, her an her yerde kendilerine yer açtığı katılımcılar arasında bir mekan oluşturabildiği yolundaki yerleşik kanaati de ifade etmekteydi (Arendt, 2009: 290).

Sennett’e göre (2002a: 43-44) Atina’da yurttaşlar, agorada ya da tiyatrodan bir araya gelirler. Bu mekânlar farklı konuşma deneyimleri sunar. Agorada pek çok faaliyet (ibadet, yemek, pazarlık vb.) aynı anda yapılır. İnsanlar aynı anda hareket edip farklı şeyler hakkında konuşurlar. İnsanların birbirlerine söyleyebileceği her şey agorada söylenebilir. Ancak sürekli hareket etmek konuşmaları parçalar ve bireylerin dikkatlerini dağıtır. Böylece seslerin hiçbirisi bütüne hakim olamaz. Tiyatroda ise tek, devamlı bir ses kalabalık izleyicilerce dinlenir. Agoradaki hengâmede sözcüklerin, söylenenlerin tamamı değil, bir kısmı anlam kazanıp deneyimlenebilir. Tiyatroda ise sanat eseri şeklinde söylenen sözler izleyicileri dondurur. Agora zengin-fakir tüm yurttaşlara açıktır. Ayrıca törensel ve siyasal olayların çoğu agorada köleler, kadınlar ve yabancılara, konuşmamak kaydıyla açıktır.

Agorada eş anlı olarak yapılabilen tüm faaliyetler, katılımcı demokrasiye hizmet etmiştir. “Herhangi biri bir gruptan öbürüne giderek şehirde neler olup bittiğini öğrenebilir ve tartışabilirdi. Açık mekân kişiyi hukuki davalara rastlantısal olarak katılmaya da davet ediyordu” (Sennett, 2002a: 46). Tiyatrolar, agoranın kalabalıklığının verimsizliği nedeniyle siyasal amaçlar için bir alternatif olarak ortaya çıkan konuşma mekânlarıdır. Bu mekânların huni şeklindeki mimarileri sayesinde, aşağıdaki konuşmacı tüm dinleyicilerce görülebilmekte; aynı zamanda dinleyiciler de birbirlerini (diğer seyircilerin konuşmalara verdikleri tepkiler, kullandıkları oylar vb.) görebilmekteydiler. Bu mekânlar hem duyumu kolaylaştıran hem de gözetlemeye imkân veren mekânlardı. “Tiyatro sözcüğü Yunanca ‘theatron’ sözcüğünden gelir ki, bu da düz çeviriyle görme yeri demektir” (Sennett, 2002a: 49). Tiyatro, oturan seyircilerin siyasal olarak faydalanıldığı yerlerdi. Hareketsiz konumları onları tek sesin mahkumları haline getiriyordu. Yurttaşın siyasal bir duruş takınmış bedeni, sesin gücüne maruz kalıyordu (Sennett, 2002a: 56).

Antik Yunan polisi yurttaşın mekânıydı. Ortaçağ kenti de burjuvaların yaşam alanı olmuştur. Burjuvalar, hem inanmaya hem de kâr etmeye çalışıyorlardı. Bu durum da onları hem bir yerden (kilise) hem de bir izlenecek bir yoldan

(Hıristiyanlık) kovulmuşluk hissi uyandırmıştır. Burjuva bir yer edinmeyi, o yer için çalışmayı değil; her türlü mekânda var olabilmeyi, çalışabilmeyi, kazanabilmeyi amaçlamıştı (Sennett, 2002a: 167-184).

Kamu sözcüğü İngilizcede ilk olarak “toplumun ortak çıkarı” olarak kullanılmıştır. 16. yüzyılda “genel gözleme açık ve ortada olan” anlamı kazanmıştır. Özel sözcüğü ise aynı dönemde “ayrıcalıklı kişi” anlamında kullanılmıştır. 17. yüzyılın sonlarında kamu ve özel karşıtlığı bugünkü kullanımına benzer biçimini almıştır. Kamusal “herkesin denetimine açık”, özel ise “kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi” olarak kullanılmıştır. 17. yüzyıl Fransa’sı kamuyu, “tiyatro izleyicilerinin oluşturduğu topluluk” anlamında kullanmıştır (Sennett, 2010: 32-33).

Antik anlayışa göre insan kendini zorunluluktan ancak başka insanlar üzerinde güç kullanarak kurtarabilir ve ancak dünya yüzünde bir yere, bir eve sahipse özgür olabilir. Mülkiyet aslında yaşamın zorunluluklarından, yani geçinme kaygısından ve bunun için emek harcamaktan kurtulmuş olmaktır. Böylece herkesin ortağı olduğu dünyaya girme noktasında özgürleşmiş olunur. Yani mülkiyet, siyasi yaşama girmenin aracıdır. “Mülkünü siyasi bir yaşam sürdürmek amacıyla kullanmak yerine büyütmeyi yeğleyen bir mülk sahibi özgürlüğünü sanki kendi elleriyle kurban etmiş ve kendi iradesiyle, gönüllü olarak, köle yani zorunluluğun hizmetkarı olmuş demektir” (Arendt, 2009: 111-112).

Kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır. (...) Yoksulluk veya köleden yoksunluk başlı başına polis’e kabul edilmenin önünde engeldir -sürgün, mülksüzleştirme ve evin yıkılması aynı şeylerdir. Yani, polis’te bir şahsın konumu, oikos’taki despotluğuna bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölüm oikos despotluğunun şemsiyesi altında cereyan eder; zorunluluk ve geçicilik alemi, özel alanın gölgesinde gizlenir (Habermas, 2010: 60).

Arendt’e göre (2009: 60) Yunan düşüncesinde insan siyaseten örgütlenebilir bir niteliktedir. Bu durum, merkezinde evin (oikia) ve ailenin yer aldığı doğal birlikten farklıdır ve onunla bir karşıtlık içindedir. Kent-devletinin doğuşu ile insan/erkek, özel yaşamına ikinci bir yaşam olarak bios politikosu da katmıştır.

“Şimdi her yurttaş iki varoluş düzenine aittir ve yaşamında, kendinin olan (idion) ile kamusal olan (koinon) arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmıştır” (Arendt, 2009: 60). Yurttaşlık da politika (kamusal alan) gibi insan ürünü bir eserdir. Bireyin doğuştan getirmediği, eylemleri ile elde ettiği, demokratik toplumun güvencesine sunduğu bir statüdür.

Kamusal alan, özel alanın sağladığı olanaklar çerçevesinde vardır. Bunların başında da yaşamsal zorunlulukların sağlanması ve yerleşik olma anlamında mülkiyet gelmektedir. Özel alan daima, kamusal alanın yüceltici etkinliklerini var edebilmek için aşağılayıcı etkinliklerin yerine getirildiği alan olarak vardır. Hanede yerine getirilen bütün etkinlikler zorunluluğun eseri olarak değerlendirilir. Bu açıdan hanenin özel alanı, zorunlu ihtiyaçları gidermek için yapılan ve bu yönüyle de siyasal olmayan emek ve iş gibi etkinliklerin alanıdır (Arendt, 2009: 67-68). Kamusal alandaki yurttaşların özgür ve mükemmel olabilmesi, eşitlikçi ilişkilerle siyaset yapabilmeleri ve böylece insani yaşam koşullarını elde edebilmek için yurttaşların dışındakilerin bir bedel ödemeleri, vücutlarını kullanmaları, insani etkinliklerden aşağıda yer alan emek ve işi yerine getirmeleri gerekir. Onların bu etkinlikleri gerçekleştirebilmeleri, hane reisi ve yöneticisinin, genel olarak bakıldığında ise yurttaşların, onlar üzerinde bir tahakküm uygulamasını gerektirir.

Bir kimse mülkiyetini yitirdiğinde yurttaşlık hakkını da yitirir. Bu bağlamda bir yabancı ya da kölenin servetinin olması onun mülkiyet sahibi ve yurttaş olduğu anlamına da gelmez. Yoksulluk, hane reisinin dünyanın belli bir parçasına sahip olmasından, yani mülkiyet sahibi olmaktan ve dolayısıyla yurttaş olma hakkından yoksun olmaktır. O halde özel mülkiyet, kamusal alana girmenin bir koşulu olarak karşımıza çıkar. Arendt için mülkiyet bundan daha da fazlasını ifade eder: Özel mülkiyet sadece dünyada bir yer edinmenin koşulu değildir. Kendine ait bir yeri olmayan bir insanın, gizli ve özel bir mekanı da yoktur. Bu anlamda da insan olmaktan çıkmıştır. Gizlilik, gözlerden uzak ve insan bilgisine kapalı şeylerin gizliliği olduğu için, kamusal alana açık olmaması gereken doğum ve ölüm anlarında söz konusu olmaktadır. “O gizlidir çünkü insanlar nereden geldiklerini, ne zaman doğduklarını, nereye gittiklerini ve ne zaman öleceklerini bilmezler” (Arendt, 2009: 109-111).

İnsani iletişimin mekânı olan kamusal alan, her türlü şiddet ve despotluktan uzaktır ve tüm sorunlar karşılıklı eylem, tartışma ve ikna ile çözülür. Eylem ve konuşma temel insani gereksinimleri sağlayan emek ve işe göre en üst konumdadır. Kamusal alan da bu nedenle özel alanın üstünde konumlanır. Bu durumda özel alandaki insan ile kamusal alandaki insan birbirinden farklıdır. Bu durumu Aristoteles açıkça dile getirmiştir. İnsan konuşan bir hayvandır ve ancak bu özelliği sayesinde polis içerisinde iyi bir yurttaş olabilir.

Arendt'e göre (2009: 63) Aristoteles'in düşüncesine eklenmesi gereken bir şey daha vardır: insanın zoon politikon oluşunun yanında bir de zoon logon ekhon oluşu: konuşan hayvan hanedeki doğal birlikteliklerdeki halinden oldukça farklıdır, aynı zamanda "konuşmaya muktedir bir varlık" olarak da en büyük farklılığını kazanır.

Atina polisi eşitlik ve özgürlük ile biçimlenmektedir. Ancak eşitlik, yasa karşısındaki eşitlikten ziyade, kamusal iş ve görevlere etkin ve eşit katılım konusundaki eşitlikten bahseder. Siyasal tüm konularda, kamusal alana ait her şeyde, herkes agorada etkinlik gösterebilir. Yurttaşlar susmaz; konuşur, tartışır, eleştirir, sorgular, seçer, seçilir.

Habermas için de kamu alanı, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar âlemidir. "Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür. Meseleler vatandaşlar arasındaki konuşmalarda dile gelir ve şekillenir; eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar"(Habermas, 2010: 60-61). Özel alan, oikos, hayati ve zorunlu ihtiyaçların karşılandığı yer olarak saklanır ancak polis, onur kazanılabilen özgür, serbest bir alandır.

Polis, haneden, yalnızca "eşitleri" tanıyor olması bakımından ayrılmaktaydı. Oysa hane tam anlamıyla eşitsizliğin merkezinde yer almaktaydı. Özgür olmak ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna konu olmak, ne de kişinin bizzat kendisinin emir veren bir konumda bulunması demekti; ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi. O yüzden hane alanında özgürlük yoktu, çünkü hane reisi, yani yöneticisi, sadece haneden ayrılıp herkesin eşit olduğu siyaset alanına girebilecek güce sahip olması bakımından özgür addedilmekteydi (Arendt, 2009: 70).

Arendt'e göre kamusal alanın kurucu ögeleri “açıklık/aleniye” ve “ortak bir dünya/ortaklaşa sahip olunan dünya”dır. Açıklık ve aleniye sağlayan, başkalarına görünür ve duyulur olmaktır. Bu durum, insani var oluş için en temel şeyi bize verir: gerçeklik duygusunu. Herkesçe görülür ve duyulur olmak, herkesi ve her şeyi görmek ve duymak, gerçekliği kurar. “Görülen ve duyulan gerçeklikle karşılaştırıldıklarında mahrem yaşamın en büyük güçleri bile –yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri, duyuların hazları- kamusal görünüme uygun bir biçime sokulacak şekilde, özel ve bireysel olmaktan çıkarılmazlar ise ya da böyle yapılan dek, belirsiz, bulanık bir var oluş tarzı sürerler” (Arendt, 2009: 92). Yani öznel duyguların bir gerçeklik edinebilmesi de ancak kamusal bir görünüme kavuşmaları ile mümkündür. Ancak, kamusal alana aktarılamayan, sadece özel alana ait olan iki duygu vardır: acı ve aşk. Acı bildiğimiz en yoğun duygudur; en özeldir; başkalarına en az acı aktarılabilir. Bizi gerçeklik duygumuzdan da yoksun bırakır; onu her şeyden daha kolay unuturuz. “Başkalarıyla olmak anlamında yaşam ile ölüm arasında gerçekten bir sınır hattı oluşturan acı, öylesine öznel ve şeylerle insanlar dünyasından uzak bir şeydir ki hiçbir surette açık bir görünüme bürünemez” (Arendt, 2009: 94). Aşk da dostluktan farklı olarak kamusal alana aktarıldığında yok edilmiş, öldürölmüş olur. Dünyevi değildir, gerçek dışı bir duygudur, en önemlisi söze dökülemez. Bu nedenle de dünyayı değıştirmek, kurtarmak gibi siyasal amaçlar için kullanılamaz.

Arendt için insanın üç gerçekliği vardır: kendisi, dünya ve toplum. İnsan, politik amaçlarla bir araya geldiğı diğerkleri sayesinde toplumun; diğerk insanlarla ilişkiler kurarak dünyanın; diğerkleri ile kurduğı ilişkiler aracılığı ile farklılığının ve biricikliğinin farkına vararak da kendisinin gerçekliğini algılar. Kamusal bir alanın yokluğu, gerçekliğin toplum ayağının ortadan kalkması demektir. Çünkü burada ortak bir amaç söz konusudur.

Ortak bir dünya kamusal insanları bir araya getirir. Bu anlamda kamusalılık, eylemin temel koşulu olan çoğulluğı içerir. Arendt'in sözünü ettiğı dünya, insanın organik yaşamını sürdürdüğü dünya değildir; insanın kendisinin ürünü olan, insanların bir arada yaşam koşullarını oluşturmaya çalıştıkları dünyadır. Arendt bu dünyayı, insanların etrafında oturdukları ve ortakça sahiplendikleri bir masaya benzetir. Bu masa, arada olan her şey gibi insanları birbirine hem bağlar hem de ayırır. Kamusal alanda bir kişinin kimliği, onun hakkındaki farklı düşünceler

tarafından kurulur; tıpkı kişinin kendi gerçekliğinin başkalarının gerçekliği ile karşılaşarak artması gibi. “Başkalarınca görülenler ve duyulanlar, anlamlarını, herkesin farklı bir konumdan görüyor ve duyuyor olmasından alır” (Arendt, 2009: 102). Bu anlamda kamusal yaşam hem ilişkide olmanın hem de ayrı olmanın koşuludur. Arendt (1996a: 199) için kamusal alan, insanların yalnızca burada özgür olabildikleri ve kendilerine ait gerçekliği kurabildikleri bir alandır; çünkü yalnızca burada başkaları tarafından görünür olabilirler.

Arendt’e göre kamusal alanın ya da polisin iki önemli işlevi vardır:

Birincisi polisten, insanların hanelerinden ayrılmalarını olağanüstü ve dolayısıyla nadiren mümkün bir durum olmaktan çıkartarak belli sınırlamalar dahilinde de olsa, sürekli hale getirmenin olanağını yaratması beklenmekteydi. Polisin, insanların önüne “adlarını ölümsüzleştirme”leri için çok daha fazla fırsat çıkartacağı, herkesin kendi farkını koyma, kimliğindeki benzersizliği edim ve sözlerle gösterme şansını artıracığı varsayılmaktaydı. (...) İkinci işlevi de, eylemin ve konuşmanın faniliğine bir çare olmasıydı; zira ünlenmeyi hak eden bir edimin unutulmama, yani “ölümsüzleşme” şansı pek fazla değildi (Arendt, 2009: 287-288).

Yunanlılar’ın anlayışına göre ölümsüzlük, doğaya ve Olimpos’un Tanrılarına tanınmış, fani olmayan bir hayatı, yani zaman içinde var olmayı temsil eder. Doğa ve Tanrıların ölümsüz yaşamlarına karşın, insanların yaşamı ölümlüdür ve ölümsüz yaşama ilgi duyarlar. İnsanlarda var olan bu biyolojik ölüm süreci, ancak ortaya koydukları işler, edimler ve sözler sayesinde sağlanabilir. Yani insanlar, ölümsüz edimlerde bulunma kapasiteleri ve arkalarında silinmez izler bırakma yetenekleri ile bireysel olarak ölümlü olmalarına rağmen, kendilerini ölümsüz kılabilir, ilahi bir doğadan olduklarını gösterebilirler. İnsanlara bu ölümsüzlük halini ise, siyasi örgütlenme biçimi olan polis sağlayabilir. Ebediyet ise, siyasi değil, metafizik bir düşüncenin konusunu oluşturur ve bu yönüyle polisi değil, tefekkür hayatını temsil eder. (Arendt, 2009: 51-55).

1. 3. MODERN DÖNEME KADAR KAMUSAL ALAN

Kamusal-özel ayrımı Antik Yunan sonrası Roma döneminde de devam etmiştir. Özel yaşama verilen anlamın değişmesinin dışında kamuya Roma'da da modern dönemlerde de aynı anlamı verdiğimiz söyleyen Sennett için (2010: 16) de “res publica genel olarak, aralarında aile bağı ya da yakın bağlar olmayan insanlar arasındaki birliktelik ve karşılıklı taahhüt bağlarını temsil eder; arkadaşlık ya da aile bağlarından çok bir kitleye, bir ‘halk’a, bir politik uygulamaya ilişkin bağdır”. İlk kullanımında kamu, toplumun ortak çıkarı ile bir tutulmuş, daha sonra bu anlama genel gözleme açık olan, ortada anlamı da dahil edilmiştir. Özel alan ise önceleri ayrıcalıklı kişi anlamında kullanılmış, sonraları ise dinsel anlamlar içeren, tanrılarla bireysel ilişkilerin yer aldığı alan olarak kalmıştır (Sennett, 2010: 32).

Antik Yunanda gimnazyumda ilk adımda oğlana sesini nasıl ayarlayacağı ve sözlerini nasıl öğrendiği aynı hareket tasarrufuyla kullanması öğretiliyordu. ... Sparta gimnazyumlarında ise sadece beden eğitiliyordu. Çünkü tartışan sesler yurttaşlık çerçevesinin bir parçasını oluşturmuyordu ...Atina gimnazyumu oğlanların bedenini kaba kuvveti aşan amaçlarla eğitiyordu. ...oğlanlar bedenlerinin polis denen daha büyük bir kollektivitenin parçası olduğunu gimnazyumda öğreniyorlardı... Bir oğlan çocuğunun gimnazyumda ilk öğrendiği şey yurttaş ile şehir arasındaki, yurttaşla yurttaş arasındakiine benzeyen erotik bağdı; aktif, başı dik bir sevgiydi bu... Atina'da kamusal alanda demokratik temsile baktığımızda bir uça konuşma yetersizliği yüzünden körelmiş ve soğumuş olan kölenin bedeni, öteki uça bedeni meclisteki tartışmaların harareti sayesinde ısınmış olan yurttaş bulunuyordu... Sonuç olarak Atina demokrasisi erkeklerin bedenlerini teşhir etmesi gibi yurttaşlarında düşüncelerini başkalarına açmalarına büyük önem veriyordu (Sennett, 2002a: 26-42).

Antik Yunan agorasının Roma'daki görünümü Roma forumudur (forum Romanum). Bu kent merkezinde dostane, siyasi, ekonomik, dinsel vb. sohbetler gerçekleşmiştir. Burada da sürekli hareket halinde bir kalabalık vardır ve kalabalık arasındaki özel gruplar (zenginler, işçiler, fahişeler vb.) kendilerine ait bölgelerde sohbet gerçekleştirebilmektedirler. “Forumun agoradan farkı, bu çeşitli kalabalığı dört bir yanı binalarla çevrili dikdörtgen şeklinde bir alan içine sokmasıydı” (Sennett, 2002a: 97). Forumlar sonraları tüccarlar, kasaplar, bankacılar vb. tarafından şehrin değişik semtlerine dağılmışlardır. Daha ileriki dönemlerde cumhuriyetin iş hayatı

avukatlara ve bürokratlara bırakılmıştır. Sonraları ise imparatorlar kendi forumlarını inşa etmişlerdir ve siyasetçiler de efendilerinin peşinden yeni yerlere gitmişlerdir. Siyasi ve ticari faaliyetin çoğu kenar semtlere taşınarak merkezi forum neredeyse boş bırakılmıştır. Merkez yalnızca törenler için kullanılmaya başlanmıştır. Bu törenlerle birlikte, oylamalar ve siyasi tartışmaların yapıldığı katılımcı siyaset mekânları olan forumlar, törensel beyanların yapıldığı bir yer halini almıştır. Atinalı yurttaş, sesin kölesi olurken, imparatorluk merkezinde Romalı yurttaş gözün kölesi olmuştur (Sennett, 2002a: 335) Artık forumdaki konuşmacının söylediklerini duymak önemli değildir. “Onu duymayan zaten onun sözleriyle eyleme geçme gücünü de kaybetmiş olan muazzam kalabalık karşısında bir devlet adamı gibi görünmek” yeterli görülmüştür (Sennett, 2002a: 101). Yurttaşların sesleri giderek zayıflamıştır. Bunu yapan, görsel kontrolün kamusal alanda da mahrem alanda da hükmetmesi olmuştur.

Kamusal törenler, Roma emperyalizminin askeri gereklilikleri ve aile çevresi dışında kalan öteki Romalılarla ritüel ilişkilerin hepsi birer görev haline geldi. (...) Roma'nın kamusal yaşamı cansızlaşırken Romalı, kendi başına duygusal enerjisini boşaltacak yeni bir odak, inançları ve bağlandığı değerler için yeni bir ilke arayışına girdi. Kendi dışındaki dünyadan ve o dünyanın parçası olan res publica'nın formalitelerinden kaçmayı amaçlayan bu kişisel arayış mistik nitelikteydi ve adım adım Hristiyanlığın egemenliği altına giren Yakındoğu'nun dinsel topluluklarına yönelmişti; sonunda Hristiyanlık gizlice sürdürülen manevi bir bağlılık olmaktan çıkarak dünyaya açıldı¹ ve bizzat kamusal düzenin yeni ilkesi haline geldi (Sennett, 2010: 15-16).

Görsel kontrol mekanizmalarının mimaride de işlediği ve zamanla büyük değişiklikler geçirdiği görülür: Yunan tapınakları şehirdeki birçok farklı noktadan görülebilecek şekilde ve bakan kişinin gözlerinin binanın tüm dış cephesine odaklanabilmesi ilkesine göre tasarlanmıştır. Roma tapınakları ise bakan kişiyi sadece ön cephede tutmaya çalışıyordu. "Çatısı saçaklardan kenara uzanıyordu. Roma mekanın geometrisi beden hareketlerini disipline ediyor tamda bu anlamada "bak ve itaat et" buyruğunu veriyordu". (Sennett, 2002a: 99). Bu bağlamda Antik Yunandan Roma'ya kamusal alanda temsilin farklılıkları çok rahatlıkla görülebilir.

¹ Bu durum Sennett'e göre (1999: 74), Weber'in bahsettiği biçimiyle, sofu Hristiyanların pazara adım atmaları sunucu gizlilikten uzaklaşmaları ve yaşamın rutinine kendi düzenlerini sokmaları, bu rutine kendi yaşamlarını uydurmaya çalışmaları ile olmuştur. Dünyaya ait olmadan, dünyada yaşamak için çaba göstermişlerdir.

Kamusal-özel karşıtlığı Avrupa Ortaçağı boyunca da devam etmiştir. Ancak, feodal toplumun bu karşıtlığı Antik Yunandaki karşıtlıkla bire bir uyuşmaz. Manevi yaşam ile sokak yaşamı birbirinden ayrılmıştır. Bu ayrılış içerisi ile dışarısını ilişkiye sokmuştur. Bu ilişki Augustinus'un kurduğu ilişkidir: Tanrı imanı bulan kişiyi dünyaya karşı korur. İçerisi içsel yaşamın mekânıdır. Manevi, öznel özgürlük, “sokaktaki sürprizlerin mümkün kıldığından daha fazla düşünme, hissetme ve kendini bulma özgürlüğünü” ifade eder (Sennett, 1999: 272). Öznel yaşamın özgür faaliyeti için dışarıya kapanmak gerekir.

Ortaçağda *oikos* despotu ile feodal beyin üretim sürecindeki konumu farklılaşmıştır. Toprak egemenliğinde, “özel şahısların kamu alanına onun zemininden çıkarak dahil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir statü yoktur” (Habermas, 2010: 62). Hiyerarşikleştirilmiş makamlar ve hakkaniyetlerin varlığı, özel tasarruf ile kamusal özerklik karşıtlığını doğurmaz. Özel alandan ayrılmış, kendi başına bir alan olarak kamu yoktur. Ancak egemenliğin vasıfları kamusal olarak tanımlanır. Egemenlik, kamusal bir nitelikte temsil edilen temsili kamudur. Ancak bu temsili kamu, toplumsal bir alan olmaktan ziyade, bir tür statü belirtisidir. Egemenliğin temsili halk adına değil, halk önündedir. Otorite, otoritenin sergilenmesi ile elde edilir. Armalar, silahlar, kılık-kıyafet, selamlama tarzları, şölenler, majeste gibi yücelik unvanları ile oluşturulan fiziki ve cisimleşmiş soylu davranış kodları ile elde edilen erdemler kamusal olarak sergilenabilmektedir. Bu kodlar her zaman her yerde sergilenebilir ve böylece her zaman her yerde efendilik hakları kullanılabilir. Temsiliyet, önünde cereyan edeceği bir çevreye muhtaç olduğundan, halkın dışlanması söz konusu değildir. Bir istisna olarak yalnızca kilise, dünyevi vesilelerin ötesinde, ruhani olanların kendilerini temsil ettiği özel bir yerdir (Habermas, 2010: 65-67). Ortaçağdaki meskenlerde bireyin yalnız kalabileceği bir yer yoktu; bir bireye ayrılmış oda kavramı bilinmiyordu (Sennett, 2002a: 161). Kamusal özel ayrımının oluşmadığı böyle bir ortamda “Ortaçağda iktidar temsil ilkesine dayanıyordu; fakat bu temsil, modern çağlardaki gibi başka bir şeyi, bizzati iktidarın temsil olgusunu da iktidarın halk için temsili değil, halk önünde temsili daha doğrudur” (Timur, 2008: 38).

Ortaçağın sonlarına yakın bir zamanda Avrupa'da eskisinden oldukça farklı yeni bir oluşumla karşılaşmıştır: Piazza. “Piazza sözcüğü Türkçeye İtalyanca'dan

piyasa olarak geçmiştir. Türkçede birinci anlamı mal ve hizmetlerin alınıp satıldığı alanı ifade ederken ikinci anlamı ise gezinmek, insanlarla karşılaşmak gibi (piyasa yapmak) toplumsal hayata gönderme yapar” (Kılıçbay, 2000: 44). Piazza, İtalyan ve batı Avrupa kent hayatının ekonomi, toplumsal, siyasal odağı olmuştur.

Rönesans dönemiyle birlikte Avrupa'nın belli noktaların itibaren, yeni bir ekonomik canlanma hayatta geçmiştir. (...)Bu dönemde ve bu gelişme içinde, Kuzey İtalya kentleri çekmektedir ve bu kentlerin en önemli bölümünü de piazza, yani meydan oluşturmaktadır. Bu piazza Antikite ve Ortaçağdaki öncellerinde çok daha büyük ölçekte ekonomik ve toplumsal hayatın odağı haline gelmiştir... İlk bankalar burada türemiş, nakit akımları ile ekonominin yüksek voltajlarının düzenlenme alanı burası olmuş, toplumsal fırtınalar ilk önce burada patlamış ve bu fırtınaları çıkartanlar da burada cezalandırılmıştır. Bunun yanı sıra, her kilise, her tarikat piazzaya bakan bir dinsel bina edinmenin peşine düşmüştür. Binaları olmayan dilenci tarikatlar ise vaazlarını doğrudan meydanda vermişlerdir. Ama sonuçta herkesin bakışları meydana yöneliktir (Kılıçbay, 2000: 43).

Feodal kendine yeterliliğin ortadan kalkması ve ticaret ve sanayinin gelişmesi, bölgeler arası ekonomik ilişkileri ve gereksinimleri de artırmıştır. Uzun mesafeler arası ticaretin artması ile artık meta ve haber akışının önemi de artmıştır; zira ticaretin gelişmesi için uzak mesafelerden hızlı, doğru, güvenilir bilgi akışı gerekmektedir (Habermas, 2010: 75-76). Bu ilişkiler ve gereksinimler feodalitenin küçük siyasal birimleri ile güvenli hale getirilememiş ve sürdürülememiştir. Bu nedenle geniş çaplı bir siyasal bütünleşme gerekmiştir. Bunun için burjuvazi, 16. ve 17. yüzyıllarda, mutlak monarşi yönündeki eğilimlere büyük destek vermiştir (Şenel, 1982: 361).

Mutlakiyetçi devlet, devleti kamusal alan ile bir tutar. Kral, kamusal otoritenin sahibidir. Devleti temsil eden kralın bir özel hayatının olabileceği düşünülemez. Bir kamusal kişilik olan kralın tüm yaşamı, saray içindeki faaliyetleri kamuya açıktır; zira saray, sarsılmaz bir otoritenin sergilendiği alandır.

Mutlak monarkların feodal beylerle yaptıkları iş birliği karşısında burjuvazi siyasal düşüncesini 18. yüzyılda değiştirmiş ve siyasal gücün kaynağının halk olduğunu ve her açıdan halka karşı sorumlu oldukları anlayışını benimsemiştir. Böylece siyasi eğilimleri parlamenter, demokratik sistemlere kaymış, hatta devrimden yana bile tavır takınmışlardır (Şenel, 1982: 364).

18. yüzyıl kamusallığın da yeni bir biçim aldığı yüzyıldır. Bu yüzyıl, mutlakiyetçiliğin çözülmeye başladığı yüzyıldır. Artık sarayın önemi ve üstünlüğü kalmamıştır. Siyasal otoritenin alanı ve toplum birbirinden ayrılmıştır. Devlet artık kralla temsil edilmez, kralın kişiliğinden ve saraydan ayrılmış kurumlarca temsil edilir. Devlet yönetimi kamu kurumlarınca gerçekleştirilir ve bu kurumlardaki bürokratlar kralın kişisel tercihleri doğrultusunda hareket etmez; ilke ve sınırları belli kuralları uygularlar. Devletin binaları kamu binaları, buralarda çalışanlar da kamu çalışanlarıdır. Artık kamu devlet otoritesidir ve özel olan her şeyin karşısındadır. Doğal olarak, kamusal çıkar dışında özel çıkar sağlamak isteyen özel şahıslar, işler, görevler de oluşmaktadır. Bu oluşumlar önceleri kamusal otoriteye bağımlı, ilerde ise tamamen özerk sivil toplumu meydana getirip, devletin karşısında kendilerine ait, özerk alanlar oluşturma çabasına gireceklerdir (Habermas, 2010: 70-71).

Devlet, siyasal işlerle uğraşan bir alan olarak toplumdan ayrılrsa da, tüm toplumsal faaliyetleri düzenleme işini de üstlenmiştir. Zira farklı çıkarlara sahip bireylerden oluşan toplumun, ortak bir çıkar doğrultusunda yönetilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Pazar ekonomisi de devlete, kamu otoritesine bağımlı hale gelmiştir; çünkü yeni ekonomik sistem, hane içinde oluşturulan bir üretimden oluşmamaktadır artık. Yeni ekonomik etkinlikler de kamusal tüm görevler gibi standartlaşmalı ve belli kurallara bağlanmalıdır. Ancak bu durum, sivil toplumun devlete başkaldırma girişimlerine sahne olacak bir durum değildir; zira devletin pazara müdahalesi burjuvanın yararınadır (Habermas, 2010: 81-82).

Akıl yürütme faaliyetlerinin ve eleştirel tartışmaların mekânı, görüldüğü gibi şehirler olmuştur. Burada yalnızca yakın tanıdıklar yoktur; şehrin imkânıyla uzaktan gelen insanlar, yabancılar da bu akıl yürütmenin içine dâhil olurlar ve çok çeşitli düşünceler bir arada varlık bulabilir. Özellikle pasajlar ve caddeler, kamusal deneyimlerin yaşandığı en önemli alanlar konumundadır. Buralar, akıl yürütme faaliyetlerinden önce, bireysel, sınıfsal, ekonomik vb. farklılıkların sergilenebileceği, bu farklılıkların bireylerin özel yaşamları ve kişilikleri ile ilgili de başkalarında bir kanı uyandırabilecekleri alanlar olarak göze çarpar. Böyle bir çaba, kamusal alan ile özel arasındaki uçurumun oldukça derinleştiğinin en önemli kanıtlarındandır: “caddelerdeki ya da açık alanlardaki davranış kodları, giyim tarzları hatta seçilen sözcükler ev yaşamındakinden artık geri dönülmeyecek biçimde farklılaşmıştır”

(Zabcı, 1997: 56). Kamusal-özel arasındaki bu derin ayrışmanın ilerleyen safhası, özel alanın kamusal alan karşısındaki hâkimiyeti olacaktır. Özel alan-kamusal alan ayrımı ortadan kalkacak, özel yaşam kamu yaşamına doğru genişleyecektir.

Gelişen şehirler ve burjuva sınıfı yaşantısı ile insanlar, kamusal yaşam ile özel yaşam arasında konuşmayla, giyim kuşamla vb. oluşturabilecekleri bir sınır için çabalamışlardır. Çünkü onlara göre kamusal medeni talepler (yabancılarla kurulan ilişkilerde aradaki mesafeyi koruyabilme, böylece insanı toplumsal varlık yapabilme) ile özel doğal talepler (aile yaşamı ve derin dostluklar kurma) birbiriyle çelişmektedir ve bu çelişkili taleplerin iki alan arasındaki sınır ile dengelenebileceği düşünülmüştür. Böylece ikisi arasında bir tercih yapma sorunu da ortadan kalkmış olacaktır. Çünkü “insan kendini kamusal alanda yaparken, özel alanda, öncelikle de aile yaşantısı içinde doğasını gerçekleştirilmektedir” (Sennett, 2010: 35).

Kamusal alan ile özel alan arasındaki denge ve kamusal alan ile özel alana dair fikirler, 18. yüzyıl sonundaki büyük devrimler ve sanayi kapitalizminin yükselişi ile büyük değişim geçirmiştir. Kırdan kente insan akışı Londra, Paris gibi kentlerin nüfusunda devasa artışa sebep olmuş; insanlar bir anda bu devasa kentlerde yaşamaya başlamıştır. Bu durumda eski kent sakinlerinin tanımadığı yabancı komşuları olmuştur. Yine bu dönemde dini otorite gerileyerek seküler bir anlayış zamanın ruhuna egemen olmaya başlamıştır. Tüm bu değişimler ve sancılar bizi modern zamanlar Avrupa’sına götürmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN KAMUSAL ALAN

1. KAMUSAL ALANDAKİ DÖNÜŞÜMLER

Habermas modern kamusal alanı, *burjuva kamusal alanı* şeklinde konumlamıştır. Arendt için ise yeni toplum bir *kitle toplumdur* ve bir *toplumsal alanda* yaşamını sürdürür. Sennett de yeni toplumda, özel alana ait kişiliğin kamuya açıldığını belirtir. Bu farklara rağmen üç düşünür için de yeni toplumun kamusal alanının oluşmasında burjuvazi önemli bir yere sahiptir. Bu konuda en çok Habermas çalışma yapmıştır; ancak her üç düşünür için de feodal yaşamın getirdiği yenilikler, modern kamusal alanın ve bu kamusal alanın iktidarla olan ilişkilerinin şekillenmesinde önemli bir yer tutmaktadır.

Burjuva kamusal alanı, devlet otoritesi ile sivil toplumun özel dünyası arasında bir köprüdür; kamuoyunun bir aracıdır. Temsili kamunun parçalanması, karar alıp verebilen bir dinamik kamuyu ortaya çıkarmıştır. 17. yüzyılda ilk işaretlerini veren ve 18. yüzyılda burjuvazinin her alanda etkinlik kazanmasıyla ortaya çıkan burjuva iktidarı ve halk egemenliği/demokrasi, özel ve kamusal dünyayı birbirinden ayrı yerlere yerleştiren kamusal alana kapılarını açmıştır. Burjuva kamusallığı, 1750'lerde, öncelikle ve özellikle İngiltere'de oluşmaya başlamıştır. Habermas kapitalizmin liberal çağı olarak nitelendirdiği 1775-1875 dönemini devletle toplumun net bir şekilde ayrıştığı ve burjuva kamusal alanının ortaya çıktığı dönem olarak çözümlemiştir (Timur, 2008: 63).

Rönesans sonrası feodal toplum büyük bir değişim yaşamıştır. 18. yüzyılda temsili kamu, monarkın sarayına sıkışmıştır. Bu dönemde sınıf çıkarları dışında yeni bir saray adamı tipini temsil eden bir grup insan (İtalya'da cortegiano, İngiltere'de gentleman, Fransıza honnete homme) saray çevresinde yeni bir sosyete oluşturmuştur (Timur, 2008: 39). Yeni aristokratik toplum, monarkların temsiliyetinin ortaya çıktığı toplumdur. “Temsili kamunun, monarkın sarayına sıkışan ve keskinleşen nihai biçimi, artık devletten ayrırmakta olan toplumun içinde istisnai bir hukuk haline gelmektedir. Özgül modern anlamıyla özel ve kamusal alanlar, ancak o zaman ayrılmaya başlarlar” (Habermas, 2010: 70). Buradan anlaşılmaktadır ki, özel-kamusal ayrımının var olması da yok olması da temsili kamunun davranış ve tutumlarıyla belirlenmiştir.

18. yüzyıl sonu, temsili kamunun bağlı olduğu feodal erklerin, kilisenin, prensliğin ve beyler zümresinin ayrılarak kutuplaşma sürecine girdikleri zamandır. Böyle bir durum, bir yanda özel unsurların, diğer yanda kamusal unsurların olduğu bir parçalanma oluşturmuştur. Oluşan kapitalist ekonomi, Habermas'ın liberal dönem olarak adlandırdığı dönemdir. Liberal pazar ilişkileri gelişmiş, devlet otoritesinin ekonomiye müdahalesi azalmış, serbest rekabet ortaya çıkmıştır. Özel alan, sivil toplum şeklinde devletin kamusal otoritesinden bağımsızlaşmış, siyasal kamusal alan en gelişmiş biçimini almıştır. Kilisenin temsil ettiği tanrısal otoriteye bağlılık, Reformasyona bağlı olarak, özel bir mesele haline almıştır. Kilise artık herhangi bir kamu kurumu gibi varlık sürdürecektir. Din özgürlüğü, ilk özel özerklik alanını güvenceye almıştır. Kamu bütçesi feodal beyin özel mülkünden ayrılmıştır. Böylece prenslik erki de kutuplaşmıştır. Bürokrasi, ordu ve kısmen yargı; yani kamu gücünün kurumları, özelleşen saray karşısında nesnelleşirler. Zümreler bakımından da egemenliğe yönelik unsurlar kamu erkini içeren organlara, parlamentoya, yargı organlarına dönüşmüşlerdir. “Şehirlerdeki korporasyonlar ve belirli kırsal-zümresel farklılaşmalarla ayrılmaya başlamış oldukları ölçüde mesleki zümreler de, özel özerkliğin esas alanı olarak devletin karşısında yer alacak olan burjuva toplumunun alanına dönüşürler” (Habermas, 2010: 71-72).

Burjuva toplumu ile birlikte temsili kamunun yıkılması kaçınılmazdır. Çünkü soyluları “temsili ettikleri” belirlerken, burjuvaları “ürettikleri” belirler. Soylular kişiliğini sunar ve yalnızca görünür. Burjuva ise yalnızca bir şeylere sahiptir ve

kişiliği ile hiçbir şey veremez. Burjuva için ne olduğu değil, neyi olduğu önemlidir. Burjuva kamusal alanı, feodal toplumun aksine dışlayıcıdır da. Özellikle feodal toplumun büyüklük gösterisine ve düzenleyicilerinin yüceliğini göstermeye dönüşmüş şöenlerini izleyebilen halka, burjuva eşrafın düzenlediği davetlerde kapılar kapalıdır.

Kamusal artık devletle ilişkin olanla eş anlamlıdır. Kamusalılık, otoriteyle donanmış bir şahsın temsiliyetçi sarayından, meşru güç kullanımı tekeliyle donatılmış bir aygıtın kurallarla düzenlenmiş yetkilerine kaymıştır. Kamusal, özel olanla karşıt bir haldedir. Devlet kamusal selametin, dışlanmış ötekiler ise özel çıkarların garantörüdür. “Aslî egemenlik polise geçer; onun tarafından nizam altına alınan özel şahıslar, kamu erkinin muhatapları olarak halkı oluştururlar” (Habermas, 2010: 80)².

Söz konusu yeni dönem, kamu-özel ayrışmasının özel bir biçim aldığı dönemdir. Sennett’e göre 18. yüzyıldaki bu ayrışma kültür ile doğa karşıtlığı ile paralellik gösterir. Kültürel düzenlemeler içinde doğal hakları (yaşam hakkı, özgürlük, mutluluk, eşitlik) koruma çabası, doğal olanla özeli, kültürel alanla da kamusalı özdeşleştirmiş ve kamusal ile özel arasında bir ayrıma gidilerek ruhsal oluşumların kültürel düzenlemelerle bozulmasını engellemeye çalışmışlardır. Sennett’e göre doğa-kültür, özel-kamusal karşıtlığı bir düşmanlığı değil, karşılıklı denetim ve denge ilişkilerini ifade eder:

Özel alan kamusal alanı, göreneksel ve keyfi ifade kodlarının bir bütün olarak kişinin gerçeklik anlayışını ne ölçüde denetlediğinden yola çıkarak denetliyordu. Bu sınırların ötesinde, kişinin bir yaşamı, kendini ifade etme biçimi ve hiçbir göreneğin buyrukla yok edemeyeceği bir dizi hakları vardı. Fakat, kamusal alan da özel alan karşısında düzeltici konumundaydı; doğal insan bir hayvandı; bu yüzden kamusal alan, yalnız aile sevgisi kodlarına bağlı bir yaşamın ürettiği doğaya has bir eksikliği düzeltmekteydi: Bu eksiklik yabanılıktı. Kültürün kusuru adaletsizlikse, doğanın kusuru da kabalıktı (Sennett, 2010: 129).

Sennett’e göre (2010: 138) özel alan ile kamusal alan arasındaki dengeyi “kişi dışılık”, “bireysel karakter farkları” kurar. Ancak denge, ölçülü bir denetimle

² Burada polis, emniyet gücü anlamındadır.

korunmuştur: doğal haklar, bireysel farklılıklar bağlamında daha az bir genellik taşır. Doğal düzendeki ölçülülükle, kültürel düzenlemeler aşırı sıkıntı ve acıya neden olduklarında denetime konu olmuşlardır.

Kamu artık “yalnızca aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok çeşitli insanları içine alan, tanıdıklar ve yabancıların oluşturduğu kamusal alan” anlamına kavuşmuştur (Sennett, 2010: 33). Aynı dönem, kamusal insana karşılık gelen yeni bir kavramın ortaya çıktığı dönemdir: kozmopolit. Kozmopolit, çeşitlilik taşıyan şehir ahalisini çağırıştırır. “Her yere girip çıkabilen, aşına olduğu şeylerle hiçbir alakası ya da benzerliği olmayan durumlarda da rahat hareket edebilen kimsedir” (Sennett, 2010: 33).

Yeni oluşan kamunun yaşamının odak noktası büyük şehirlerdir. Buralar, çok çeşitli, karmaşık toplumsal grup ve yabancıların düzenli olarak buluşabileceği yerlerdir. Dışarıdan göçlerle 18. yüzyıl şehirleri, özellikle Londra ve Paris, çok sayıda yabancıdan oluşan yoğun nüfuslu şehirler haline gelmişlerdir. Bu nedenle 18. yüzyılda, “yeni ama henüz şekillenmemiş bir toplumsal sınıfın (burjuvazi) oluşması ve bu toplumsal grup çevresinde şehrin yeniden düzenlenmesiyle, sayıları belirsiz yabancılardan oluşan bir şehir ortaya çıkmıştır”(Sennett, 2010: 75). Bu dönem, kentin sunduğu imkanların elit kesimlerin elinden alınarak tüm topluma açıldığı bir dönemdir. Şehir içinde devasa parklar yapılmış, sokaklar gezinti ve dinlenme için dışarı çıkanlara uygun hale getirilmiş, kahvehaneler, kafe ve hanlar sosyal merkezlere dönüştürülmüş, tiyatro ve opera salonları açıktan bilet satışları ile tüm topluma açılmıştır (Sennett, 2010: 34).

1. 1. EDEBİ KAMUDAN SİYASAL KAMUYA

Önceden loncaların denetimi altında ve kır ile şehir arasında bir mal dolaşımını sağlayacak ölçütlerde var olan pazarlar, uzun mesafeli ticaretle birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. “Dış ticaret pazarları, artık haklı olarak kurumsal sonuç sayılıyordu; bunlar siyasal çabaların ve askeri gücün bir sonucu olarak ortaya çıkıyorlardı. Şehir yönetimlerinin teşkil ettiği eski harekât üsleri genişleyerek devletlerin geniş bölgelerini kapsar hale geldiler” (Habermas, 2010: 79). Pazar

ekonomisinin gerektirdiği ticari muhasebe ihtiyacı, mal dolaşımı ile beraber ticari mektuplaşma yerini profesyonel haber dolaşımını da gerekli kılmış, uzaklardaki bilgilerin hızlı ve doğru biçimde alınması gerekmiştir. Büyük ticaret merkezleri olan şehirler, haber dolaşımının de merkezi konumuna gelmişlerdir. Kapitalizmin ileri aşamasında ise (merkantilizm) mal ve haber dolaşımı yepyeni bir biçim almıştır. Siyasal ve toplumsal etmenlerin tamamen birbirinden ayrıldığı bu yeni dönem, basında da dönüşümler yaşanmasına neden olmuştur.

17. yüzyılın ortalarında gazeteler, meclislere, savaşımlara, ürünün verimine, vergilere, uluslararası ticari dolaşıma vb. dair, dünyanın gidişatıyla ilgili ayrıntılı haberler vermiştir. Ayrıca “hükümdarların seyahatleri ve memlekete avdetleri, yabancı zevatin teşrifi, şenlikler, saray seremonileri, tayinler vb. üzerine haber veriyorlardı” (Habermas, 2010: 84). Ancak zamanla tüccarların gayriresmi, yönetimin resmi sansürü, kamuya açıklanabilen haberleri mucizevî tedaviler, afetler, yangınlar gibi konularla sınırlamıştır. Çok geçmeden basın, sistematik olarak yönetimin çıkarlarının hizmetine girmiştir.

Saray haberleri ile bağlantılı olarak, temsiliyetin kamunun yeni biçimine uyarlanmasının bir tarzı olarak tanımlanabilecek olan “hükümdarın tebaanın lehine olan düzenlemeleri” de gazetelerde yer almıştır. (Habermas, 2010: 84). Devlet de yönetmeliklerini ve resmi emirlerini duyurmak için basını kullanmıştır. Böylece kamu erkinin muhatapları da halk olmuştur; zira basının var olabilmesi, halkın erişilebilirliğinin varlığını gerektirir.

Hükümetin açıklamaları genel olarak tüm tebaaya gidebilmiştir ama sadece eğitimli olanlara ulaşabilmiştir. Bu durum, modern devlette, devlet otoritesi dışında, halk içinde merkezi bir konuma sahip yeni bir burjuva tabakası yaratmıştır. Bu kamuda akademisyenler, hukukçular, hekimler, papazlar, subaylar, memurlar, vb. vardır. Bu yeni kamuya, geleneksel anlamda burjuvalıkla hiçbir ilgisi olmayan kapitalistler; devletle bağlantılı tüccarlar, bankacılar, yayıncılar, imalatçılar, girişimciler de dâhildir (Habermas, 2010: 86). Bu arada, esnaf ve zanaatkârlar gibi ilk burjuvalar toplumsal olarak bir düşünüş yaşamışlardır. Böylece “bu yeni toplumsal tabaka, devlet otoritesinin temsil ettiği kamusal otoritenin karşısına sivil toplum içindeki kamusal alanı yaratan bir güç olarak doğar” (Zabcı, 1997: 44). Bu yeni

burjuva tabakası, “kendisini başlangıçtan itibaren okuma topluluğu olarak ortaya koyan kamusal topluluğun esas taşıyıcısıdır” (Habermas, 2010: 87). Eskisinden daha rahat ulaşılabilir hale gelen bilgi, etkili bir politik katılımı sağlamıştır. Bilgi şimdiye kadar olduğundan daha ucuza elde edilebilir. Kamusal olarak temin edilebilir bilgiye ulaşmak artık seçkinlerin bir imtiyazı değildir (Cairncross, akt. Tanılır, 2002: 10).

18. yüzyıl aristokrat toplumu, kamu işlerinin devamının sağlanması, kamuoyunun biçimlendirilmesi, entelektüel kesimin iktidar tarafına çekilmesi, edebi kamunun biçimlendirilip yönlendirilmesi vb. noktalarında aristokrasinin yetersiz kaldığı bir toplumdur. Burada imdada okuyan burjuvazi yetişmiştir. Kamusal olarak dahil olunabilen her yerde, okuma salonlarında, tiyatrolarda, müzelerde, konserlerde bir akıl yürütme faaliyeti ortaya çıkmıştır. Edebi kamunun okumuş orta zümrelerinin burjuva öncüleri, kamusal akıl yürütme sanatını,

modern devlet aygıtının monarkın şahsi alanından ayrışıp özerkleşmesi oranında saraydan kopararak şehirde bir karşı güç oluşturan saraylı-soylu toplumun kibar alemiyle kurdukları iletişim içinde öğrenirler. Şehir, burjuva toplumunun yalnızca ekonomik merkezi değildir; ilk edebi kamuyu da tanımlar. Hümanist-aristokrat toplumun, burjuva entelektüelleriyle buluşmalarında giriştikleri ahabpça münazaraları çok geçmeden kamusal eleştiriye dönüştüren varisleri; çökmekte olan saray kamusalının kalıntılarıyla, oluşmakta olan burjuva kamusalının ön biçimleri arasındaki köprüyü kurarlar (Habermas, 2010: 96-97).

18. yüzyıl salonları sarayın kamusal temsili niteliğinin daraldığı, kral ailesinin içine kapanarak sarayı adeta özel mesken haline getirdiği bir süreç içinde doğmuştur. Aynı sürecin şehirlerdeki diğer ürünü ise kahvehaneler olmuştur. Fransız Devrimi öncesinde altın çağını yaşayan bu kurumlar, daha önceleri de edebi nitelikteki sohbetin merkezleri olmuşlardır (Timur, 2008: 48).

18. yüzyıl başlarında kahvehaneler, gazetelerin okunduğu başlıca enformasyon merkezleridir. Enformasyonun eksiksiz olması için de tüm mevki ayrımları geçici olarak askıya alınmıştır. Herkes, tanıdık ya da yabancı herkesle konuşmak; yetkin olsun ya da olmasın her konuda konuşmak hakkına sahip olmuştur. Kimse karşısındakinin toplumsal kökeniyle ilgilenmemiştir. Çünkü bu çirkin bir davranıştır ve sohbetin özgür akışına zarar vereceği düşünülmüştür. Görüldüğü gibi toplumsal mevkiler yalnızca kahvehaneler dışında önem taşımıştır.

Konuşma yoluyla bilgi toplamak, toplumsal ayrımların olmadığı bir kurguda gerçekleştirilmiştir. “Bir beyefendi kahvehanede oturmaya karar vermişse, toplumsal merdivende kendinden aşağı olanların sınırsız ve özgür konuşmalarına ses çıkarmamıştır” (Sennett, 2010: 117). İnsanlar, duygularını, geçmişlerini, mevkilerini ele vermeden sosyal olmuşlardır. “Yabancılar, kişisel durumların derinliğine inmek zorunda olmaksızın karşılıklı ilişkiye girebilmişlerdir” (Sennett, 2010: 118).

Önceden yalnızca saraya ve soylulara ait olan edebi kamu alanı artık halkın da katılımında bulunabileceği bir alan haline gelmiştir. Bu ortamda “politik sosyallik” (Bauman, 1996: 45) yetişmiştir. Politik sosyallik, kafelerde, salonlarda, localarda, derneklerde ortaya çıkan, idari iktidar ve siyasal denetim alanının çok uzağında ortaya çıkan bir görüş birliğine dayalı tartışma imkânıdır.

Bu yerleri işgal eden insanlar, idareciler ve yasa koyucular için pratik eylem meseleleri olarak görünen sorunları dışarıdan görebiliyorlardı. Siyasal meseleleri, pratik sorunlar olarak ya da mümkün olanın yapılması sanatı olarak değil, ilkeler çerçevesinde düşünebiliyorlardı. Onlar bir kamu haline geldiler, kamuoyunu yarattılar, bu kendi yaratılarına “hükümetin dizginlerini elinde tutanlar”ın iktidarıyla müzakereye girecek ya da onunla rekabet edecek bir otorite kazandırdılar (Bauman, 1996: 45-46).

Felsefe, edebiyat ve sanat alanlarında, egemen devlet ve kilise anlayışlarının dışında eleştirel bir okuma ve özgür tartışmaya dayalı edebi kamular yaratmışlardır. Böylece ileride iktidarı ele geçirecek olan burjuvazi için de söylem üreticisi olmuşlardır. Başlangıçta bilimsel, edebi, felsefi tartışmaların yürütüldüğü bu kamular, sonraları siyasi bir zemine kayarak, devlet politikalarının, ulusal sorunların, yurttaşlık haklarının vb. da tartışıldığı kurumlara dönüşmüştür. Böylece kamu, kendi çıkarları ile ilgili konularda devlet politikalarını etkileyebilecek bir kamuoyu oluşturmayı hedeflemiştir. Burjuvanın özel alanına yönelik kamusal çıkarı, hem hükümet hem de tebaa tarafından kendi çıkarı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Habermas, 2010: 87).

Sonuç olarak günlük gazeteler, nitelik ve nicelik olarak farklılaşarak, haber vermekten öteye geçmiştir. Kamuoyunun taşıyıcısı ve kamunun ilgi alanındaki tartışmaların arabulucusu haline gelen gazeteler, siyasal alanın yasalarla korunur hale

gelmesinden önce kamuoyu oluşumunun bir parçası olarak kamuoyuna özgürlük için yani kamusal alanın lehine bu savaşında yer almışlardır (Habermas, 2004: 99-100). Artık devlet kararlarını, eleştiren, akıl yürüten bir kamu önünde vermeye başlamıştır. Devlet sırlarının ortadan kalkması, devlet etkinliğinin açık olması isteği üzerinde yükselen kamusalılık, keyfi siyasal irade karşısında yükselen akla dayalı yasa düşüncesini geliştirmiştir.

Kamuoyu yoluyla toplumun ihtiyaçlarını devlete ileten edebi kamu, siyasal kamuyu meydana getirmiştir. Yazınsal kamusal alan, burjuvazinin siyasi ve sınıfsal çıkarları ve aile mahremiyetindeki sınırsız iletişim, siyasal otoriteye sahip modern devlete karşı eleştirel ve denetleyici bir potansiyeli olan siyasal kamusal alanı ortaya çıkaran etmenlerdir.

Nasıl düzenleneceği ile ilgili olarak kamuoyunun kamusal erkle çekiştiği bir toplumsal alan oluşmuştur. Burjuva kamusunun siyasal ödevi, bu toplumsal alanın, sivil toplumun düzenlenmesidir. Bunu, mahremileştirilmiş özel alanın deneyimini arkasına alarak ve yerleşik monarşik otoriteye kafa tutarak yapar. Yani aynı anda hem özel hem de polemiklidir. Bu özelliği ile de yunan kamusundan oldukça farklılaşır. Burjuva kamusunu ilgilendiren sivil toplumda mal dolaşımının emniyete alınmasını sağlamaktır. Yunan kamusu ise içeride adaleti sağlayıp dışarıya karşı kendini savunmakla ilgilenerken, görevini sivil toplumdan ziyade siyasal nitelikli olarak belirlemiştir. Burjuva kamusuna siyasal niteliğini kazandıransa polemik boyutudur.

Burjuva kamusunda, özel şahısların akıl yürütme faaliyetleri üretim ve tüketime, hayati mecburiyetlere tabi olmamıştır. Bu mecburiyetlerden özgürleşme biçiminde bir siyasi karaktere sahiptir. Özel şahısların bireysel yeniden üretim faaliyetleri ile özel şahısları kamusal topluluk olarak birleştiren ilişkiler ayrı tutulmuştur. Eleştirel kamusalılığı yaratan edebi kamu, 19. yüzyılın ortalarından itibaren ise zayıflamıştır. Edebî kamu, tüketim alanına yayılmıştır. Habermas'a göre kamusal akıl yürütme, tartışma eğilimi aslında halen vardır. Bu durum, söyleşi denen etkinliklerin biçimsel olarak örgütlenmesiyle oluşturulur:

mezhep akademileri, siyasal forumlar, edebi örgütlenmeler tartışmaya elverişli ve yoruma muhtaç bir kültürün müzakeresiyle yaşarlar; radyo kuruluşları, yayınevleri, dernekler panel tartışmalarıyla dört başı mamur bir yan sanayi yürütürler. Böylelikle tartışma özenle korunmuş ve yayılımına hiçbir kısıt getirilmemiş gibi görünür (Habermas, 2010: 281).

Ancak gerçek durum böyle değildir: Akıl yürütme faaliyeti, tartışma özgül bir değişime uğrayarak, bir tüketim malı haline gelmiştir. Eskiden, kamusal alanın akıl yürütmek için bir araya gelen insanları okumak, izlemek, duymak, görmek için para harcıyorlardı. Ancak gördükleri, duydukları, izledikleri, okudukları şeylerle ilgili söyleşi yapmak, tartışmak, akıl yürütmek için para harcamıyorlardı. Bugün ise söyleşi bizzat “işletme konusudur: kürsü hatiplerinin profesyonel diyalogları, panel tartışmaları, round table shows (yuvarlak masa tartışma-şovları) – özel şahısların akıl yürütmesi radyoda ve televizyonda starların program numaraları arasına giriyor, giriş için bilet kesilecek kıvama geliyor, oturumlara herkesin katılabileceği yerlerde bile mal biçimini alıyor”(Habermas, 2010: 281-282). Kamusal akıl yürütme eğilimi, bir tüketim nesnesi şeklini alarak devam etmektedir. Akıl yürütme faaliyeti için kültürel malların ticarileşmesi her zaman önemli olmuştur; ancak artık söz konusu olan, akıl yürütme faaliyetinin de bir metaya dönüşmüş olmasıdır. “Kültürel akıl üreten okurların oluşturduğu kamusal topluluğun yerini kültür tüketicilerinin oluşturduğu bir kitle kamusu” (Habermas, 2010: 286) almıştır.

20. yüzyılda burjuva toplumsallaşması ve ahabçılık biçimleri, yazınsal ve siyasal bir tartışma aracılığı ile değil, dinsel ve ulusal farklılaşmaların tartışılması ile gerçekleşmeye başlamıştır. Edebi ve siyasal akıl yürütmenin yokluğu, bireyleri ahabça tartışma ortamından uzaklaştırmıştır; bireylerin kendilerini bireysel olarak ifade etme etkinliğinin yerini, kamusal topluluğun oluşmasına asla imkân vermeyen, grupsal etkinlikler (birlikte gidilen sinema ve tiyatro, dinlenen radyo) almıştır. Okumak ve tartışmanın temel etkinlik olduğu kamusal iletişim evin sınırlarına hapsedilmiş, toplumsal alan ise karşılıklı konuşma gerektirmeyen boş zaman etkinliklerinin gerçekleştirildiği bir alan haline gelmiştir (Habermas, 2010: 279-280).

Radyo, televizyon gibi yeni iletişim araçları, okuyucu ile harfler arasındaki mesafeyi yok etmiştir. Bu mesafe, okunan üzerinde akıl alışverişine dayalı bir kamusal ilişkisi mümkün kılan bir mesafedir. Oysa yeni kitle iletişim araçları bu

mesafenin ifadesi olan konuşma ve karşı çıkma şansını ortadan kaldırmıştır. “Okurların oluşturduğu kamusal topluluğun akıl yürütme faaliyeti yerini eğilimsel olarak tüketicilerin zevk ve keyif alışverişine bırakmıştır” (Habermas, 2010: 291).

1. 2. KAMUSAL ALAN VE YABANCILAŞAN İNSAN

Sennett için (2010: 73-75), “18. yüzyılda, özellikle de uluslar içinde ticari ve idari bürokrasinin ayak direyen feodal ayrıcalık sahipleriyle yan yana gelişmekte olduğu dönem” *ancien régime*dir. 18. yüzyılda, “yükselen bir burjuvazi ve yok olmaya yüz tutan bir aristokrasi çevresinde odaklanmış bir kamusal yaşam” biçimlenmiştir.

Yeni kamusal yaşam yabancılardan oluşan şehirde meydana gelmiştir. Bu yaşam özellikle kalabalıkların toplanmasını özel bir etkinliğe dönüştürmüştür. Bu etkinlik, kent meydanlarında özgürce değil, kafelerde, parklarda ve tiyatrolarda yapılır olmuştur (Sennett, 2010: 82-83). Ancak buraların çok sayıda yabancıyı barındırması, bilgi akışında aksaklıklara yol açmıştır. Zira, öncelikle ne konuşulduğu değil, kimin konuştuğu öğrenilmeye çalışılmaktadır (Sennett, 2010: 120).

Gezi parkları da işaret sistemi olarak konuşmanın yerine yabancılar arasında gözlem yapma ve izlemenin verdiği keyfi getirmiştir. Kahvehanelerin önceden sınıflar arasındaki sosyalleşmeye aracı olması gibi parkta kitleler halinde yürüyüşler yapmak da bir sosyal etkinlik ve sosyalleşmenin aracı haline gelmiştir. Gezi parklarıyla ilk kez “kamusal alanda sessizlik ilkesi” filizlenmiştir. Artık saatlerce oturup konuşmanın yerini, herkesi ve her şeyi geride bırakan yürüyüşler ve bu yürüyüşler esnasındaki anlık iletişimlerle almıştır. Böylece parkta ve sokakta karşılaşan yabancılar hiç çekinmeden birbirleriyle konuşabilmişlerdir. Tabii ki çok kısa süreler ve kahvehane konuşmalarının içeriğinden çok farklı şekilde (Sennett, 2010: 121-122).

Sennett’e göre (2010: 282-283) 19. yüzyıl, çok sayıda insanın kafelerde bir araya geldiği, dinlendiği, bir şeyler içtiği, bir şeyler okuduğu; ancak birbirlerinden de “görünmeyen duvarlarla” yalıtıldığı bir yüzyıldır. Bu yalıtılmışlık hali toplumsal

iletişimi yok etmiştir; “özeleştirilmiş özgürlük alanları” meydana gelmiştir. İzleyiciler artık sessizce yalnız kalıp gizlenerek kendi düşüncelerinin içinde kaybolmayı seçmiştir. Sosyalliğini yitirmiş bu izleyici mahremiyeti artık sosyallik için oluşturulmuş alanlarda (kafeler, kulüpler vb.) yaşamaktadır. “Sessizlik bu nedenle kamusal ve özel imgelerin üzerinde yer aldı. Sessizlik, hem başkalarından yalıtılmayı hem de görülebilirliği olanaklı kıldı”. Hatta bir yüzyıl önce insanlar altında bir oturak olan delikli bir sandalye üzerine oturur halde arkadaşlarıyla sohbet ederek hacet giderirlerken, bu eylem 19. yüzyılda mahrem bir faaliyet haline gelmiştir: “İnsanlar artık banyo, lavabo ve tuvaletin bulunduğu odada sessizce otururken kimse tarafından rahatsız edilmeden düşünüyor, belki bir şeyler okuyor ya da içiyor ve kelimenin düz anlamıyla içlerini boşaltıyorlardı” (Sennett, 2002a: 308).

Sennett'in (2002a: 309) G. Simmel'den aktardığına göre, toplu ulaşımın ortaya çıkmasından önce insanlar çok nadiren uzun bir süre sessizce, sırf bakarak bir arada oturmak zorunda kalmışlardır. Toplu taşımada oturmanın bu Amerikan yolu, sonraları Avrupa'da insanların kafe ve publarda oturma biçimlerinde de gözlenmeye başlamıştır. Kafe yoğun biçimde kente ait ve kentli bir yerdi, hala da öyledir. (Sennett, 2002a: 311)

Devrimden önceki yıllarda birçok farklı grup aynı kafede buluşuyordu... devrimin patlak verdiği sıralarda Paris'te birbiriyle çekişen her siyasi grubun kendi yeri vardı. Devrim sonrasında kafeler Palais- Royal'de toplandı. Sokağa konan masalarla. siyasi grupları örtülerinden mahrum bırakıldı; bu masalar bir araya gelip komplolar kurmaktansa etrafı seyreden müşterilere hizmet ediyorlardı. ...bu kafelerde Parisliler Amerikalıların trende davrandıkları gibi davranıyorlardı; kafe müdavimi yalnız kalmaya hakkı olduğu beklentisindeydi. İnsanların bu yerlerdeki sessizliği arka sokaklardaki samimi kafelerde canlı muhabbete bağlı kalan işçi sınıfına can sıkıcı geliyordu. 1808'de, Paris'te tehlikeli siyasi unsurlar arayan polis casusları kafelere sızmak için epey zaman harcıyorlardı; 1891'de polis kafe casusluğuyla uğraşan büroyu tasfiye etti. Hareketli ve etrafı seyreden bireylerle dolu bir kamusal alan artık siyasi bir alanı temsil etmiyordu (Sennett,2002a: 310-311)

Ancien régime şehrinde yabancılar birer meçhul olarak algılanmıştır, bilinmeyen, tanınamayan insanlar olarak görülmüşlerdir. Bunun en önemli nedeni, burjuvazinin gelişim aşamasında bir sınıf kimliği oluşturamaması, burjuvazinin kimliğinde kararsız kalışı olmuştur. Ticaretin yaygınlaşması ile aile içindeki bireyler (babalar ve oğullar) birbirlerinden farklı pazar arayışlarına girmişlerdir. Bu da aile

içindeki iş sürekliliğini parçalamıştır. Babalar oğullarına artık yalnızca sermaye ya da iş becerisini miras olarak bırakabilmiştir. Müşteriyi ve arz kaynağını garanti edememişlerdir. Böylece, “bir yabancı’nın ‘kim’ olduğunu basit olarak aile geçmişine dayanarak belirlemek de” güçleşmiştir (Sennett, 2010: 87). “Yabancı olmak kişinin kökeninden kopması demektir” (Sennett, 2014b: 73).

Köken kader haline gelir. Aslında medeniyetimizin başlarına dönülüp bakıldığında, köken ve aidiyet izlerinin esamesi, sürgün, mülksüzleştirme ve göçten çok daha fazla okunmuş gibidir. Sokrates’in sürgün seçeneğini reddetmesi, bir yurttaş olarak ölmenin bile sürgünden daha şerefli bir şey olduğunun kanıtı gibi görülebilir (...) Bir yabancı haline gelmiş birisi için millet iki tehlike getiriyordu: biri unutma tehlikesi, diğeri hatırlama tehlikesi; birinde yabancı’nın asimile olma arzusu onu küçültürken, diğesinde özlem yüzünden mahvoluyordu. (Sennett, 2014b: 71-77)

Şehir yaşamının maddi koşulları, insanların ötekileri geldikleri yer, aile geçmişleri ya da mesleklerine göre kolayca tanımlamasını, tanımasını zorlaştırmış, engellemiştir. Dolayısıyla büyük şehirlerde yabancı, yeri kolayca belirlenemeyen bir meçhul olarak görülmüştür. “Görünümler alanı nereden gelmiş olduğunu, nereye ait olduğunuz, size sokakta rastladığımda ne yapıyor olduğunuz gibi standartlarla kolayca çizilememiştir” (Sennett, 2010: 89).

Yabancıların meçhullüğünden doğan düzensizliğe bu zaman kadar kılık kıyafet yasaları ile düzen getirilmeye çalışılmıştır. Bu yasalarla herkes mesleki durumuna, statüsüne, mevkisine göre giyinmek zorunda bırakılmıştır. “Toplumda ait olunan yeri gösteren imgeler kullanılarak sokakta bir toplumsal düzen oluşturmak amaçlanmıştır” (Sennett, 2010: 99). Böylece yabancılar, belli bir yeri olan birileri olarak tanınabilmişlerdir. Kamusal alanda beden bir manken olmuştur. Özel alanda ise yasal bir zorunluluk olmaksızın beden, kendi başına bir anlam kazanmıştır. G. Simmel’in sosyal maske görüşüne göre, insanlar şehrin sokaklarında maskelerle dolaşmaktadır (Sennett, 2012: 224).

Medeniyet maskesi, artık bir gizlenebilme meziyetidir. Eskiden medeniyet ve kibarlık, “içteki karakteri doğrudan gösteren bedensel tavır” olarak anlaşılmıştır. Ancak 18. yüzyıl, insanların birbirlerine karşı davranışlarında birbirlerinin kimliklerine aldırmadıkları yüzyıl olmuştur. Görsellikleriyle bireyler, her yerde

herkese uygulanabilecek tarzlarla medeniyeti betimlemişlerdir (Sennett, 1999: 100). “Evdeki giyim, kişinin bedenine ve ihtiyaçlarına yanıt verirken, sokakta ötekilere sizin kim olduğunuzu biliyormuş gibi davranma fırsatı tanıma amacı taşımıştır” (Sennett, 2010: 100). İlk insanların çeşitli renkler kullanarak kendini farklı kılmaları gerekmiştir, modern insan ise giysiye maske olarak ihtiyaç duymuştur. (Colomina, 2011: 35)

Bedenlerini bir manken gibi kullanan, konuşmalarını bir işaret olarak gören insanlar, “başkalarına gösterilen davranışları fiziksel ve toplumsal duruma ilişkin kişisel vasıflardan” ayırabilmişlerdir (Sennett, 2010: 96). Sennett (2012: 225), bir Sovyet sürgünün, toplantılardaki davranışları için dikkat çektiği şeyleri aktarır: “Gözlerinizle aslında hissetmediğiniz sadakati ifade edebilirsiniz, ağzınızdan çıkacak olan ifadeleri yönetmek ise daha zordur. Bu yüzden ağır bir pipo içiyorum, piponun ağırlığıyla dudaklar biçimsizleşir ve spontane tepkiler veremezsiniz”.

“Sokak düzenleyicisi giyim kodları” insanların kim olduğunu belirlemede işe yarasa da, insanların kiminle muhatap olduklarına karar verme konusu belirsiz kalmıştır. Çünkü kıyafetlerin taklitleri de yapılabilmiş ve herkes bir başkası gibi giyinme fırsatı da yakalayabilmiştir. Bu durumun bir örneği olarak Sennett (2002a: 215), Venedik Hükümeti’nin 1453 tarihli bir kararnamede şöyle dediğini yazar: “Fahişeler sokaklarda, kiliselerde, her yerde mücevher takıp güzel giysiler giyerek dolaşıyorlar ve kıyafetleri soylu hanımlarla kadın yurttaşlarımızdan farksız olduğu için sadece yabancılar değil, Venedik sakinleri bile iyiyi kötüden ayırmayı başaramayıp sık sık onları birbirine karıştırıyorlar”. Bu nedenle kamu alanının coğrafyasında, “kendi mevkiini aşan kostümlerle dolaşan bir kadınla alay etmek, hatta diğer yabancılarla onun bir sahtekar olduğunu söylemek nezaketsizlik olarak görülmemiştir” (Sennett, 2010: 101). Çünkü kamusal görenekler dünyası, yeni kültürün, mutluluk arayışını zedelemesine izin vermemiştir.

Sennett, Domino maskeyi, bu mutluluk arayışının bir örneği olarak aktarır:

Bu maske, basit bir göz maskesidir. ...bu maskeler Avrupa’da XV. yyda moda olmuştur ...balolarda kadınlar elmacık kemiğinin üstünden başlayıp, kaşa biten bu maskelerden takarlardı. paskalya perhizinden önceki sokak kutlamalarında bu maske kadınlara etrafta diledikleri gibi dolaşma flört etme özgürlüğü verirdi. Maskeyi takan

kadının kimliği doğru düzgün gizlenmese bile verilen mesaj "beni tanıımıyorsun" ya da "özgürüm" olurdu; mask bedensel nezaketi alır ve zevki anonim kılardı (Sennett, 2012: 294).

Bununla beraber, aynı davranışı özel alanda yapmak büyük bir nezaketsizlik olarak algılanmıştır. Kamusal alanda mutluluk arayışının görünüşe indirgenmesi, erkek ve kadın giyimleri ve bu giyimlerin yansımaları arasında farklılıklar doğurmuştur:

(modern yaşamın telaşı) Bakımın günlük inşası -saç, ayakkabılar, elbisenin düğmelenmesi- uyumaya bile vakit bırakmaz. Bu yüzden kadın saçını, eteğini ve giysilerinin kollarını keser. Sokağa başı ve kolu açık çıkar, beş dakikada giyinebilir (...) Ya biz erkekler? İç karatıcı bir haldeyiz elbiselerimizin içinde generaller gibi görünüyoruz, kolalı yakalar takıyoruz. Rahat değiliz. Erkek giyimi rahatsızdır, ama başat gösterge olan bakışı sağlar, kadın giyimi pratik ve moderndir ama kadını bir başkasının bakışının nesnesine dönüştürür (...) O'na göre tam da kadınsa eğer, bu figürün statüsü bu gün bile rahatsızlık vericidir (Colomina, 2011: 332-333).

Sennett, bir başkası gibi giyinme durumunun tecrite varan bir boyutunun olduğunu da söyler. Bunun için de Venedik'ten örnek verir:

Venedik fahişeleri tecrit etti. Şehir ayrıca hem Yahudilere hem de fahişelere sarı giysiler ya da rozetler taşıtarak aralarında özel bir bağlantı kurmaya da çalıştı. 1543 tarihli bir kararnamede erdemli kadınların görünüşünün fahişelerce benimsenmeyecek veçheleri tanımlanıyordu: bu nedenle hiçbir fahişenin sırma, sim ve ipekli giysiler giyemeyeceği ve kulaklarına küpe, ellerine taşlı veya sade yüzük ve kolye takamayacağı duyurulur. Şehvetli bir beden işaretleriydi küpeler. Venedikliler küpeyi yasaklayarak cinsel bedeni bastırmayı tercih etmişlerdir ama bunun bedelini sokaklarındaki kirli kadınların kimler olduğunu bilmemekle ödemişlerdi (Sennett, 2002a: 216).

1. 3. SİVİL TOPLUM

Burjuvazi, ulusal sınırlar içerisindeki kapitalist pazar ekonomisinin siyasi ve yasal koşullarını güvence altına alan; aynı zamanda da temel insan hakları bütünü içinde kendini sınırlayan; eleştirel ve akılcı eleştiriye açık olan; siyasal hakları sonuna kadar koruyan ve kamusal alanın denetimine açık olan bir egemen güce her

zaman ihtiyaç hissetmiştir. Bu demektir ki, burjuvazi bir yandan siyasal hakları koruyup biçimlendirecek ve devleti denetleyecek, diğer yandan da pazarın işleyişini güvence altına alacak bir sivil toplum düzenleyecektir.

Habermas’a göre (2010: 52) sivil toplum, devlet dışı, ekonomi dışı gönüllü birliklerden meydana gelir. Bu birlikler medya, spor ve boş zaman dernekleri, meslek birlikleri, siyasal partiler, sendikalar vb. kurumları kapsar. Bunlar, toplumsal kanaat oluşturan birliklerdir. Doğrudan kamusal iletişime katılarak basın-yayın üzerindeki nüfuzlarıyla siyasal etki yaratırlar.

Sivil toplum, devlet otoritesinin kişisel olmaktan çıkarıldığı ulus-devlet yapısı içerisinde oluşturulmuş ve devlete karşı sivil olanın ve özel olanın yanında bulunmayı amaçlamıştır. Hem sivil toplum hem de kamusal alan, üyelerinin özerk eylemleriyle oluşturuldukları için, devletten ayrı örgütlenmeleri temsil ederler. Kamusal alanın özerk üyeleri, bireylere kimliklerini sağlayan ve onları kamusal alana katılım koşulları sunan özel alanda tohumlanırlar. Gelişen sivil toplumla birlikte ulus-devlet daha çok idari alana çekilerek ekonomiyi ve üretim işlerini pazar ekonomisine devreder. Üretimden elini çeken modern ulus-devlet, yönetim alanını sınırlandırarak ekonomi üzerinden elde edilen vergilerle kendine mali kaynak yaratır. “Modern devlet hem yönetim hem de vergi devletidir”. Modern ulus-devlet hakim ulusal burjuvazinin gözetiminde ekonomik sahayı düzenleyen anayasal zemini oluşturur. Bu zeminin oluşumunda ulus-devletin etkisi bir figürandan öte değildir (Habermas, 2005: 17).

Burada burjuva kamusal alanının görevi, sivil toplumun kendi çıkarlarına göre düzenlenmesi olarak anlaşılır. Habermas’a göre burjuva kamusalılığı bir çelişki içermektedir. Sivil toplum kavramı ile kamusal alanın liberal yapısı arasındaki ilişki çelişkilidir.

Sivil toplum kavramı, devlet müdahalesinden bağımsızlaşmış, özel kişiler arasındaki eşit ve özgür ilişkiler alanını temsil eder. Bu alan devlet politikalarının gidişatını etkileyebilen kurumsal birlikteliklerden oluşur. Ancak Habermas’a göre devlet, tarihsel olarak, kendi müdahalesi dışında özerk bir sivil toplumun yapılanmasında ve devlet ile sivil toplum ayrımının korunmasında özel bir işlev yüklenmiştir. Söz konusu çelişki, devletin sivil toplumun oluşmasında bizihi görev

üstlenmesinden doğan bu paradokstur (Zabcı, 1997: 71). Kamusal alan, sivil toplum ile devlet iktidarı arasında bir dolayım sağlar. Devletin görevi sivil toplumu koruyacak özel hukuk yasalarını düzenlemek ve korumaktır. Bu yasalar akla dayalı olan yasalardır; eleştirel tartışma ortamının yani kamuoyunun ürünüdürler ve bu ortamın koruyucusudurlar. Ancak bu yasalar, nasıl oluşurlarsa oluşsunlar, baskıcı ve belirleyici özelliklerini korumaya devam ederler. Yönetim, yasalarla, etkisini yitirmez; daha da kurumsallaşır (Bkz. Habermas, 2010).

Habermas, kamusal alana katılımı herkese açık olma durumunun varlığından bahsetse de, bir dışlamanın varlığına da dikkat çeker: Sivil toplumdakiler mülkiyet sahipleri, hala biraz toprağı olanlar, ordu, bürokrasi ve eğitilmiş kişilerden ibaret olan bir azınlıktır. Dolayısıyla tahakküm ve eşitsizliği yok edebilecek durumda olan kamusal alan, yeni bir tahakküm biçimi üretmektedir: Kamusal alanın dışındakilere yapılan tahakküm. bu görüşe paralel biçimde Sennett (2011: 25) de sivil toplum için kullanılan modelin, orduların örgütleniş şeklini yansıttığını, orduda olduğu gibi, büyük sivil bürokraside de, etkili iktidarın piramit şeklinde biçimlendiğini belirtir. Yani sivil toplumda hiyerarşik bir örgütsel yapılanmanın var olduğunu ve bu yapılanmanın bir emir komuta zinciri gibi tahakküm içerdiğini belirtir.

Sonuç olarak mal ve haber dolaşımındaki ilişkilerin sürekliliği, kesintisiz bir devlet etkinliğini de gerekli kılmıştır. Burjuvazi artık kendi kendini yöneten pazarın yetersizliği nedeniyle devletten ihtiyaçlarına dönük düzenlemeler talep etmiştir. Bunun sonucu ortaya çıkan yasal düzenlemeler, kamusal alanda, kamusal tartışma sonucu özel bireylerin ulaştığı bir uzlaşımı ifade etmemektedir (Habermas, 2004: 100-101). Burada kamu erki, “ona tabi olan ve kendilerini öncelikle kamu erkiyle olumsuz bir ilişki çerçevesinde tanımlayanların karşısında duran erişilebilir, elle tutulabilir bir varlık” olarak pekişmiştir. Bu şahıslar, resmi bir görevleri bulunmayan, kamu erki (devlet) dışındaki özel şahıslardır.

Hükümet, çeşitli düzenlemeler yapmış ve bu ekonomik birimler hükümetin düzenlemelerine bağımlı hale gelmiştir. Bu ise idare ile burjuvazi arasında bir sorun ortaya çıkarmıştır. Bir yandan hükümetin düzenlemelerine bağımlı, diğer yandan ise yeni açılımlara istekli burjuvazi ile hükümet arasındaki gerilim kendini

hissettirmiştir. Hükümetin düzenlediği yasaklayıcı hükümler, kamu erkine ait olmasıyla kamusal nitelikte kabul edilmiştir. Fakat kamusal alan, kamusal topluluk olarak özel şahısların, kamu erki karşısında talep ve çıkarlarının farklı olması ve bunları kamuoyu önünde meşru bir alanda tartışmaları nedeniyle kamu erkinden uzaklaşmıştır (Habermas, 2010: 80-90).

Buraya kadar anlatılanlara göre kamusal alan, sivil toplumun içinden ortaya çıkan bir alandır. Kamusal alanda, özgür ve eşit bireyler, kamusal müzakere ile rasyonel eleştirel söylemin gelişmesini sağlar. Kamusal alanın içeriği demokratik politikanın temeli olarak söylem ve eylemle tanımlanır. Sivil toplum ise, bir toplumsal örgütlenme alanı olarak mahremiyet ve mülkiyet ilişkilerinin alanı olan özel alanda temellendirilir (Yükselbaba, 2008: 80). Burjuva kamusal alanının ortaya çıkmasının koşulları, sivil toplumun meydana gelmesiyle oluşturulmuştur. Burjuva kamusal alanı da sivil toplumun devlet karşısındaki konumunun şekillenmesinde oldukça etkin bir rol oynamıştır. Bu bağlamda modern burjuva kamusal alanının temeline sivil toplumu, dolayısıyla mülkiyeti koyarsak, Arendt'in temel sorunu ile karşı karşıya geliriz.

Arendt'in temel sorunu, modern çağda, kamusal alanı kuran konuşma ve eylem etkinliklerinin yerine emek ve iş etkinliklerinin geçmesi ve toplumun artık insanların zorunlu ihtiyaçlarını gidermeye yönelik etkinlikler çerçevesinde örgütleniyor olmasıdır.

1. 4. VITA ACTIVA

Arendt'e göre tüm yaşamı kapsayan insani etkinlikler vardır. Bu insani etkinliklerin tümünü “vita activa” terimi temsil eder. *Vita activa*, ürünleri somut olarak görülebilen nesneler ve insanlar dünyası ile ilgilidir; düşünce dünyası ile değil.

Vita Activa, üç temel insani etkinliği ifade eder: emek, iş ve eylem. Bunların her biri, “yeryüzündeki hayatın insana içinde o şartla verildiği temel durumlardan birine” (Arendt, 2009: 35) karşılık gelir. Emek (labor), insani etkinlikler içinde en alt

sırada yer alır; insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelir. Büyümek, yaşamak, ölmek gibi gereksinimler, emek yoluyla üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlıdır. “İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir” (Arendt, 2009: 35).

Emek harcama durumundaki insan, tüketime konu olan şeyler üretir, üretilen şeyler sürekli tüketilir ve yerine yenileri üretilir. Aslında emek sonucu ortaya çıkan ürün bir amaç gibi görünür ama araçtır. Çünkü bu ürün sonsuz bir kalıcılığa sahip değildir, kalıcı olan emektir. Ürün, emek gücünün tüketilmesini sağlayan araçtır. Dolayısıyla emek, ne başlangıcı ne de sonu olan bir etkinliktir (Arendt, 2009: 214). Emek değil, emek sonucu üretilen şeyler tüketilir ve tüketilen her şey emeği tekrar üretir.

Emek harcayan insan, *animal laborans*, yapay bir dünya oluşturmak için değil, kendi yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır. Dolayısıyla kamusal bir alan oluşturmaktan, burada yer almaktan acizdir (Arendt, 2009: 237). Demek ki emek etkinliği, siyasi olmaktan çok uzak olduğundan, insanı hayvanlara en çok yaklaştıran en az insani etkinliktir. Bu nedenle Antik Yunanda emek, hayatın zorunlulukları için gerekli görüldüğünden, özgürlüğü engellediğinden ve siyasi yaşama katılımı engellediğinden hor görülüp aşağılanmıştır.

İş insani etkinlikler arasında ikinci sıradadır. Emek gibi üretici bir etkinliktir fakat emekten farklı olarak zorunluluğa bağlı değildir. İnsani varoluşun doğal olmayan yönüne karşılık gelir. İş ile doğal çevreden farklı, tamamen yapay şeylerden oluşan bir dünya yaratılır. Bireysel yaşam bu dünyanın sınırları içinde var olur. “Oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır” (Arendt, 2009: 35). Ölümlü hayata ve gelip geçen zamana kalıcılık kazandırır (Arendt, 2009: 150). Çünkü iş sonucu ortaya çıkan nesneler, kullanıldıktan sonra yok olmazlar. Ya da istek ve ihtiyaçlara belli bir süre dayanabilirler (Arendt, 2009: 206).

İş, emeğin aksine belli bir başlangıç ve sona sahiptir. Bu nedenle iş, barındırdığı kesinlikle, kendisine büyük güven duyulan bir etkinliktir. İş ile imalat ile yapma ile belli bir süre ömrü olan yeni bir şey, homo faber tarafından insan eseri dünyaya katılır. İmalatın yinelenmesi, zanaatkârın geçim derdinden ya da piyasanın

taleplerinden ileri gelir. Yani süreç, imalat süreci, kendi dışındaki nedenlerle yinelenir; emeğin kendini tekrar tekrar üretmesi gibi değil. İmalat süreci geri döndürülemez bir süreçtir. “İnsan elinin ürünü olan her şey yine insan elince yok edilebilir ve yaşam sürecinde hiçbir kullanım nesnesine duyulan gereksinme, onu yapanın yaşatamayacağı ve yok edemeyeceği kadar yakıcı değildir”. İnsan iş aracılığıyla bir homo fabere dönüşür. Kendisini ve çevresini dönüştüren bir yaratıcı olur. Homo faber üretmede de yok etmede de özgürdür; çünkü ürünün ilerdeki haline ilişkin bir imgeye sahiptir ve ürünü üretip önüne koyabilir. “Homo faber, efendi olduğu ya da kendini bütün doğanın efendisi olarak ilan ettiği için değil, kendinin ve yaptıklarının efendisi olduğu için gerçekten de bir Tanrı ve bir efendidir. Bu durum ne kendi yaşamının zorunluluğuna boyun eğen animal laborans için ne de kendi hemşerilerine bağımlılığını sürdüren eylemci için doğrudur” (Arendt, 2009: 215).

Homo faber insani gelişmenin en yüksek düzeyine ulaşamaz. Ama yine de kendisi gibi üreticilerle ve siyasi alanı kuranlarla bir aradadır. Ancak bu bir aradalık, ürünlerini teşhir edeceği mübadele piyasası ile sınırlıdır. Burada bireyler olarak değil, ürünleri üretenler olarak karşılaşırlar ve ürünlerini sergilerler, bilgi ve becerilerini değil. Yine de Arendt için tarihsel olarak en son kamu alanı bu alış veriş piyasasıdır. “İş-çilik belki siyaset dışı bir yaşam tarzı olabilir ama siyaset karşıtı değildir” (Arendt, 2009: 309).

Arendt’in ideal toplum yapısı eylem etkinliği ile oluşturulacak bir siyasi toplumdur. Ancak modern çağ ticari bir toplumdur ve homo faberin kişiliğinde cisimleşir. Bu nedenle Arendt için başlangıcından günümüze dek modern çağın özellikleri “homo faber”in tutumlarında simgeleşir. Bu tutumlar,

dünyanın araçsallaştırılması; alete ve yapay nesneleri yapanın üretkenliğine duyulan güven; amaç-arac kategorisinin kapsadığı alanın her şeye genelleştigiğine dair inanç; her sorunun çözülebileceği ve her insani güdünün fayda ilkesine indirgenmesi; her şeyin malzeme olarak görülmesi ve tüm dünyanın ‘gönlümüze göre yeniden biçip dikmek üzere kesip biçebileceğimiz muazzam bir kumaş’ olarak düşünülmesi; zekanın marifetle eş tutulması, yani ‘yapay nesnelerin özellikle de araç yapan, imalat sürecini sonsuz biçimde başkalaştıran araçların imali için atılacak ilk adım’ olarak görmediği bütün düşüncelerin mahkum edilişi; imalat ile eylemin özdeşleştirilmesi (Arendt, 2009: 433-434).

Animal laborans tüketim toplumunun oluşmasına katkıda bulunmuştur. Homo faber üstün bir dünya inşa etme gücünü kullanabileceğini keşfetmiştir. Ancak ikisi de kalıcı bir dünya ortaya koyamamıştır. Bunu ortaya koyabilecek tek şey eylemdir. Emek, kamusal alana en uzak etkinliktir. İş, kamusal alana biraz daha yaklaşıp. İş ile emeğe göre kalıcı üretim yapılır. Eylem ise kamusal alanı kurar ve ölümsüzlüğü, kalıcılığı sağlar.

Eylem (action), etkinliklerin sıralamasında en üstteki mertebede yer alır. Eylem, en genel anlamıyla “inisiyatif almak, başlamak, bir şeyleri harekete geçirmek” demektir (Arendt, 2009: 260). Eylem, şeylerin ya da maddelerin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında oluşan tek etkinliktir. İnsanı diğer tüm varlıklardan ayırır. Sadece insana özgüdür.

Eylem, kendisiyle ilgilenen insanın ve dünyanın gerçekliğini sağlar. Bununla birlikte, gerçekleşmek için başkalarının bulunuşunu gerektirmesi açısından, görünürlük ve ortaklaşalık ile karakterize olan kamusal alana, emek ve işin sağlayamadığı çoğulluğu sağlar (Arendt, 2009: 276-277). Bu durum siyaset ile ilişkilidir. Siyasi hayatın koşulunu çoğulluk durumu oluşturur. Siyasetin olmazsa olmazıdır; hatta siyaset ancak onunla olanaklı olur. Salt çoğulluk durumu, Arendt için kamusal alan oluşturma konusunda yeterli değildir. Kamusal alanı oluşturan çoğulluk, ortak olarak paylaşılan dünyayı, konuşma ve eylem ile biçimlendirir. Çoğulluğu oluşturan bireyler, bireysel var oluşlarının sınırından çıkarak toplumsal yaşamın gerekliliklerini yerine getirmeye hazır bireyler haline gelir. Bu durumda *eylem ve konuşma* da siyasal etkinliğin kendisidir. Siyasi yapıların kurulması, muhafaza edilmesi ve insanlık tarihinin oluşması eylem ve konuşma ile mümkündür (Arendt, 2009: 37).

Eylemin taşıdığı anlam ve insani etkinlikler arasındaki konumu modern çağda değişmiştir. Çalışma, emek ve üretkenliğe yönelik etkinlikler modern çağda “vita activa”nın hiyerarşik düzeninde en üst sıraya yerleşmiştir. Antik Yunan’da animal laboransın ve homo faberin dışlanması gibi modern çağda da eyleyen insan dışlanmıştır. “Vita activa”nın kapsadığı etkinlikler sıralamasında en aşağıda yer alan “emek”, artık neredeyse kutsanmaktadır. Aslında Arendt için Antik Yunan’da emek ve iş özel alana ait zorunlu etkinliklerdir ve insani etkinlikler alanına dahil

edilmemişlerdir. Bu etkinlikler insanın temel ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir; ne özgürleşmeye ne de insani varoluşa giden yolu kurmaya etkide bulunurlar. Modern ağda ise emek ve iş bütün etkililerin üzerinde, hatta bütün etkilikleri kapsayıcı bir yer edinmiştir. Modern emekçi antik emekçiden farklıdır. Modern emekçi kalıcı şeyler üretir. Antik emekçi ise kalıcı şeyler üretmez; yalnızca efendisinin ihtiyaçları için üretir ve efendisine özgürlük sağlar. Modern dünyada emeğin yükselmesinin nedeni bu kalıcı retkenliktir.

Modern ağın başlarında zgr emek, hanenin özel alnındaki gizli barınağını/sığınağını kaybettiğinde, emekçiler de dışarı uğradılar ve tıpkı suçlular gibi topluluktan ayrı, sürekli gözetim altında tutulacakları yüksek duvarların ardına sokuldular. Modern ağın, çalışan sınıflar ile kadınları hemen hemen aynı tarihsel anda azat etmiş olması, kesinlikle, bünyevi/bedensel işlevlerin ve maddi meselelerin gizlenmesi gereğine artık inanmayan bir çağın özelliğine işaret eder (Arendt, 2009: 122-123).

Bu durum çalışan sınıfların kurtuluşu değil, emeğin kurtuluşu olmuştur. Vita activa etkilileri arasında en alt sırada olan emek, en üst sıraya çıkarılmıştır. İnsanlar yaptıkları her şeyi hayatlarını kazanmak adına yaptıklarını düşünmektedirler. Böylece herkes için bir özgürlük söz konusu olmuştur. Bu Arendt için yanlış bir düşüncedir. Tam tersine, emeğin kurtuluşu ile birlikte herkes yaşamsal zorunlulukların boyunduruğu altına girmiştir. Bu nedenle de onları siyasal alanda etkin kılacak bir zgrlğu elde etme hakkını kaybetmişlerdir. Çünkü bir insanın çoğulluğa dahil olabilmesi, yaşamsal zorunluluklarından kurtulup zgr olabilmesine bağlıdır.

Kamusal ya da siyasal alan bir oğulluk alanıdır. Bu oğulluk, insanların eşitliklerinin ve aynı zamanda farklılıklarının farkına vardıkları alandır. Böylece kendilerini tanırlar, birbirlerini anlarlar ve geleceği planlayabilirler.

2. AİLENİN MODERN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜMÜ

Modern zamanlarda pek çok alanda olduğu gibi ailede de değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Geleneksel geniş ailenin yerini, sanayi toplumunun inşa ettiği çekirdek aile almıştır. Çekirdek ailenin aile kavramındaki değişimi sadece aile üyelerinin eksilmesini, ailenin nüfus bakımından daralmasını ifade etmez. Bu yeni aile tipiyle birlikte ailenin toplumsal ve siyasal alandaki yeri ve işlevi de değişmiştir. Kamusal-özel ayrımının biçimlenmesiyle ilgisi bağlamında, ailenin mahremiyet ile olan ilişkisi ve ev içi mekân kullanımının farklılaşmıştır.

Modern ailenin mahrem alanı ekonomik ilişkilerden bağımsızlaşmış saf insani ilişkilerin yaşandığı alandır. Kamusal alanda ise ekonomik meselelere yoğunlaşıldığı için insanlar arasındaki ilişkilerde ekonomiyle belirlenir olmuştur. Modern toplum aynı zamanda birlikteliğin önemini kaybettiği, bireyselliğin önem kazandığı toplumdur. Bunun önemli göstergelerinden biri, ailelerin ev içi mekanlarında salonların küçülmesidir. Kamusal buluşmalara imken tanıyan geniş salonların yerine, bireysel mahrem yaşama olanak sağlayan odalar rağbet görmektedir.

2. 1. MAHREMİYET VE KAMUSAL ALAN

Modern kamusal alan; burjuva toplumu, o zamana dek ev ekonomisi çerçevesinde sınırlanan ekonomik faaliyetlerin ev dışına, kamuya çıkışı ile biçimlenmiştir. Yeniden üretim süreci özelleşirken, bireyselleşirken, aynı zamanda kamusal bir önem de kazanmıştır. “Özelleşmiş iktisadi faaliyet, kamusal düzenleme ve gözetim altında genişleyen mal dolaşımı tarafından yönlendirilir; bütün bunların gerçekleştiği iktisadi koşullar, girişimcinin ev ekonomisinin sınırları dışına taşarak ilk kez genel çıkarın konusu haline gelmektedirler” (Habermas, 2010: 81-82). Ekonomi artık *oikos* despotunun değil, kâr odaklı ticari işletmelerin görev alanı olmuştur.

Özel alan, ekonomik bir işleve sahip değildir artık. Özel alan aileden ve meta pazarından oluşan, kamusal alana göre ise oldukça farklılaşan bir alan haline gelmiştir. Pazar alanı özel alana, aile de mahremiyet alanına karşılık gelir. Özel alan Habermas için sivil toplumu ifade eder. Mülkiyet sahiplerinin devletin yönlendirmesi ve denetiminden bağımsız hissetmeleri, pazar işleyişinde özgürce karar aldıkları düşüncesini barındırmaktadır. Dolayısıyla burjuva kamusunun bireyleri de kendilerini yalnızca pazarın kurallarına bağlı hissetmekte, siyasal ve toplumsal tüm zorlamalardan özgür olduklarını düşünmektedirler.

“Bir ilksel veya kırsal toplumda mahremiyet hemen hemen hiç olmayabilir, çünkü nüfusun azlığı her şahsın başkasının hayatının mahrem ayrıntılarını bilmesine izin verir; ancak modern devlette mahremiyet bir ihtiyaçtır ve özgürlüğün kalbidir”(Tanılır, 2002: 43). Bu nedenle Arendt, toplumsal alanın yükselişinin; özgürlüğü ortadan kaldıracabileceğinden büyük endişe duyar. Arendt için (1996a: 211) modern toplum bir zorunluluk alanıdır; çünkü evle ilgili tüm etkinliklerin alanıdır. Özgürlük de Arendt için yaşamsal zorunlulukların karşı kutbunda yer alır. O halde modern toplum, özgürlüğe izin vermeyecektir. Sürekli yükselmekte ve genişlemekte olan toplumsal alan, siyasal/kamusal alanı gölgede bırakmaktadır. Toplum emekçiler ve işverenler toplumuna dönüşmüştür. Bu durum bir tüketim toplumu yaratmıştır. İnsanlar arası ilişkileri belirleyen ekonomi olmuştur. Ekonomik meselelerin yoğunlaştığı bir yerde de siyaset eski gücünü yitirmiştir. Çünkü siyaset, ekonomik sorunlarını çözmüş insanların işidir. Siyaset dış ilişkiler alanına itilmiştir; ancak dış ilişkiler de siyasetin varlığında gerçekleşmemektedir. Zira burada da ekonomik çıkarlar hakim durumdadır.

Habermas’a göre yeni aile yaşamı sürekli mahremiyeti gerektirir. Ailenin mahrem alanı, bireylerin kendilerini ekonomik ilişkilerden bağımsızlaşmış saf insani ilişkilerin içinde bulduğu alandır. Burjuva ailesi, modern ulus-devletin karşısında ortaya çıkan yeni kamusal alanın ilkelerinin olduğu özel alanın çekirdeğidir. Bu yeni aile tipi mahrem ile özeli birbirinden ayırır. Burjuva, hem mal ve şahısların sahibi hem de insanlar arasında bir insan olarak özel alanla mahremiyet alanına birlikte sahiptir. “Ticaret iktisadının özelleştirilmiş alanının çıkarlarının temsili, küçük aile mahremiyetinin toprağında yeşermiş olan fikirler yardımıyla tefsir edilir: İnsaniyetin

hakiki mekânı burasıdır, Eski Yunan öncülündeki gibi bizatihi kamu değil”(Habermas, 2010: 127).

Özel şahıslar sadece insanlar olarak öznellikleri üzerine konuşmakla kalmayıp mülk sahipleri olarak kamu erkini müşterek çıkarları doğrultusunda belirlemek istedikleri andan itibaren, edebi kamunun insanıyeti siyasal kamunun etkinliğini iletmeye hizmet eder. Gelişmiş burjuva kamusu, kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahısların “mülk sahibi” ve “insan” rollerinin hayali özdeşliğine yaslanır (Habermas, 2010: 132–133).

Sennett için de burjuva ailesi, yeni bir toplumsal durum içindeki bireyler için ahlaki değerlere sahip bir sığınak işlevi görmüştür. 19. yüzyıl kapitalizmi, kamu düzenini denetim altına alma ve biçimlendirme iradesinin yerini insanların kendilerini koruma kaygısının aldığı dönemdir. Bu koruma ekonomik düzenin şoklarından korumadır ve bu korumanın yollarından biri aile olmuştur. Aile artık kamusal olmayan bir alanın merkezi değildir. Kamusal alandan daha yüksek ahlaki değerler taşıyan bir sığınaktır. Burjuva ailesinde otorite ve düzen tehdit altında değildir. Aile içindeki işlere kimse burnunu sokmamaktadır. Dolayısıyla en güvenli sığınaktır. Bu yönüyle kamusal alan değer biçmek için de kullanılan bir ahlaki kıtas olmuştur. Kamusal yaşam artık ailenin aksine ahlaki bakımdan sefil bir yaşamdır. “Mahremiyet ve istikrar aile ile bütünleşmiştir” (Sennett, 2010: 37).

Sennett bununla birlikte insanın huzur ve istikrarla bütünleşmiş bu ev ortamından şer dolu kamusal alanda da rahat edebilme durumunu göz ardı etmiyordu:

(Paris, 1830'lar) etrafında kolayca geçilebilecek birçok genelev olsa da Folies-Bergere'nin kendisi bir genelev değildi ki bu da kadınlarında orayı ziyaret etmelerinin mümkün olduğu anlamına geliyordu; sayıları şaşırtıcı dereceye varan şaşırtıcı saygın kadınlar da zaten bunu yapıyordu. Demek ki riskli bir yerd burası ama içki içilip flört eden gürültülü kalabalıklarla dolu, havası puro, kahve ve ucuz Beaujoais parfüm kokan kamusal bir yerd. Parisliler rahat etmek istediklerinde gidiyorlardı Folies'ye. Rahat ettikleri bir ev ortamıydı burası, aile evinin katı zorunluluklarından uzak, hem de çok uzak bir ev (Sennett, 2014b: 53).

Arendt için ise Habermas ve Sennett'in aksine, insaniyetin, insani değerlerin mekanı aile, daha doğrusu özel alan olamaz. Arendt'e göre (2009: 77) "mahremiyetin kendine özgü renkliliği ve çeşitliliği" modern toplumun doğuşundan önce bilinmemektedir.

Arendt, Antik Yunanda gizliliğin, kişinin kendine ait (idion), başkalarından ayrı ve farklı bir yaşama kapanma isteğinin, *idiotik* (ahmakça) bulunduğunu belirtmektedir. Romalılar için ise gizlilik, siyasetle uğraşmanın yarattığı yorgunluğu atmanın yeri olarak görülmüştür. Her ikisinde de gizlilik, özel alan içinde yaratılan, insanın başkalarından saklanma ve uzaklaşma yeridir. Gizlilik, başkalarıyla birlikte paylaşılacak pratiklerden ve etkinliklerden "mahrum olma", en yüksek ve en insani etkinliklerden "yoksun olma" durumudur. Özel alan, başkaları tarafından görülme ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten, başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşme ve ayrılmanın sağladığı nesnel ilişkiden, yaşamın kendisinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalınan bir alandır. Bu açıdan sadece özel yaşama sahip olan biri tam anlamıyla bir insan olamaz. Kamu alanına girme olanağı olmayan köleler, barbarlar gibi sayılırlar. Böyle bir duruma karşılık gelmesinden dolayı da gizlilik, modern çağdaki mahremiyetten ayrılır. Çünkü mahremiyet modern birey için özel yaşamın zenginliğini ifade eder. Modern anlamıyla mahremiyet, siyasi alanla değil, toplumsal alanla bir karşıtlık içerir; siyaset alanıyla değil, toplumsal alanla yakın bir ilişki içerisinde (Arendt, 2009: 77-78).

Modern çağda özel yaşam, kamusal yaşama çıkmak için bir araç olarak görülmez; kendi başına bir amaç olmuştur. Modern çağda birey kamusal alana özel alana dair zorunlu etkinliklerle çıkmaktadır ve özel alanda yerine getirdiği etkinliklerle tanımlanmaktadır. Bu durum da bireylerin kendi özel yaşamlarına ve kişisel yazgılarına artan bir ilgi göstermelerine neden olmaktadır. Özel etkinlikler sergilenmekte ve teşhir edilmektedir. Artık bireysel özel yaşamlar, başkalarının özel yaşamlarıyla karşılaştırılarak yargılanabilmektedir. Bireylerin toplum içindeki ilişkileri de birer rekabet ilişkisine dönüşmüştür (Arendt, 1998: 40). Bu durum, modern çağın zorunluluk karşısında kazandığı zaferin ve *animal laborans*ın sahneye çıkışının göstergesidir. Böyle bir toplumda da kamusal alandan söz edilemez. Kamusal alan ile özel alan arasındaki bağ silinmiştir. Arendt'e göre insani değerlerin yer aldığı yer özel alan değil, siyasal eylemlerin gerçekleştiği kamusal alandır. Özel

alanın mahremiyet alanı olarak yükselişe geçmesi, özel-kamusal ayrımını silikleştirmiş, her iki alanı da kitle toplumu içinde eritmiştir.

Sennett'e göre de "özel yaşam; yani kendi başımıza, ailemizle ve yakın arkadaşlarımızla baş başa kalmak, kendi başına bir amaç haline gelmiştir." (Sennett, 2010: 16). Bu durumun nedeni, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırın belirsizleşmesidir. Hatta kamusal alan ile özel alanın yer değiştirmesidir.

Sennett'e göre (2010: 18) artık her birey için kendini tanımak, başlıca kaygısı olmuştur. Kendini tanımak artık dünyayı tanımak için bir araç değildir, başlı başına bir amaçtır. Böyle bir durum, bireylerin kendilerine dönük hale gelmeleri, kendilerini kendilerine ve başkalarına anlatabilmelerini de zorlaştırmıştır. Çünkü bireyler, duygularının sahiciliği noktasında emin olamadıkça, duygularını hissedip ifade edebilmekte zorlanmaktadırlar. Günümüz bireyi, Romalılar gibi özel-mahrem ile kamusal, arasındaki ayrımı net bir biçimde gerçekleştirememiştir. İnsanların ilgi alanları artık yalnızca kendi yaşam öyküleri ve tutkularıdır. Çünkü mahremiyet sıcaklığı, güveni açıkça ifade edebilen duyguların alanıdır. Kamusal alan ise bu beklentilere karşılık vermez. Çünkü insanlar açılmaktan kaçınırlar (Sennett, 1999: 151). Yani insanlar farklılıklar olarak bir aradadırlar; ancak bu farklılıklar birbirlerine karşı ilgisiz kalmayı seçerler. Açılmaya, özellikle de konuşarak, tartışarak açılmaya karşı bir korku duyarlar.

Sessizlik mahremiyeti koruyan bir şeydir. Bir yabancı bir diğeriyle konuştuğunda mahremiyetini ihlal eder; dolayısıyla yabancılarla konuşmamak bir hak olarak görülmektedir. Bu nedenle de kamusal yaşam, özel yaşama ait her şey (inançlar, duygular, arzular vb.) dile geldiği anda nötralizasyona uğrar; yararsız ve boş görünür (Sennett, 1999: 84). Mekanı önemli kılmamanın yerini mekanı nötrleştirme almıştır ve bu nötr mekanlar denetime tabi olmaktan kurtulan, denetimi yitiren pasif bireylerin mekanıdır (Sennett, 1999: 60). Bu bireyler ne dikkat çekerek ne de etrafındakileri dikkate alarak denetim kurmak ve denetime tabi olmak yerine, her şeyden ve herkesten ayrı kalarak, her şeye ve herkese ilgisiz kalarak her şeyden ve herkesten çekilmeyi seçmişlerdir (Sennett, 1999: 85). Ancak bu durum kamusal alanı siyasi bir alan olmaktan da, insanilikten de, insani değerlerden de uzaklaştırmıştır.

Buralar, yalnızca pasif olan ile bireysel olanı birbirine bağlayan mekânlar haline gelmiştir (Sennett, 2002a: 311).

Son zamanlarda yapılan kimi toplu konut projelerinin mimarilerinde ince panellerden oluşan duvarlar haneleri görsel olarak ayırsa da, bir birimin gerek sahne arkası gerekse vitrin etkinliklerinin komşu hanelerden duyulmasına izin verir. Apartman sakinleri pek çok komşu sesin farkındadır. Bunlar doğum günü kutlamalarının her zamanki gürültüsünden günlük rutinlerin sesine kadar çeşit çeşittir. Ankete katılan kişiler gece bebek ağlamaları, öksürük, yatağa girerken çıkarılan ayakkabılar, yatak odasında veya merdivende koşuşturan çocuklar, piyano ve gülme ve yüksek sesle konuşma gibi çeşitli sesler sayıyorlar. Evli çiftlerin yatak odasından gelen seslerle ilgili anlattıkları şok edici (klozeti kullandıklarını bile duyabiliyorsunuz; o kadar kötü, korkunç), rahatsız edici (Yatakta kavga ettiklerini duydum. biri okumak istiyordu diğeri ise uyumak. Yatakta sesler duymak utanç verici o yüzden bende yatağımı diğer yöne çevirdim) ya da biraz kısıtlayıcı olabiliyor (bazen özel şeyler konuştuklarını, örneğin bir adamın eşine ayaklarının soğuk olduğunu söylediğini duyabiliyorsunuz, bu da insana özel şeyleri fısıltıyla konuşmak gerektiği fikrini veriyor ya da kendinizi bir parça kısıtlanmış hissetmenize yol açıyor, sanki yatak odanıza girerken parmak ucunda hareket etmeniz gerekliliği gibi geliyor) (Goffman, 2009: 118-119)

İnsanlar hem şehirden hem de içinde hareket eden bireylerden kopmuşlardır. Kimse bir diğeriyle ortak bir kaderi paylaştığı inancına sahip değildir. Herkes, bir diğerrinin kaderine yabancıdır. Diğerlerinin arasına karışılrsa bile diğerleri görülmemekte, dokunulsa bile hissedilmemektedir. Herkes yalnızca kendisi için yaşamaktadır. Bireycilik büyük bir zafer kazanmıştır; ancak sivil yalnızlığa bürünerek (Sennett, 2002a: 289). Bu yalnızlığı sağlayabilmek için teknolojik imkânlardan da faydalanılmaktadır. “Ev artık bir medya merkezidir, hem kamusal hem de özel anlayışımızı temelden dönüştürecek gerçekliktir” (Colomina, 2011: 209).

Tüm kitle iletişim araçları ve özellikle internetle iletişimde bulunma, yabancılara hiç dokunmadan, onları hissetmek durumunda kalmadan onlarla birlikte olmaya ve de her türlü yabancıdan fiziksel olarak yalıtılmış bir ortamda bulunmaya imkân vermektedir.

Sennett’e göre (2010: 18) Batı toplumları, öteki-yönelimlilik bir durumdan iç-yönelimlilik bir duruma geçmektedirler. Yani, insanların hissettiklerinin ve amaçlara yönelik eylemlerinin, başkalarının ne hissettiği ve eylediğine bağlı olduğu bir

aşamadan, hissedilenlerin ve eylemlerin, eylemi gerçekleştiren dışında kimseye bağlı olmadığı bir aşamaya geçilmiştir. Bu durum katı bir bireycilik değildir. Bireylerin bireysel duyguları ile ilgili kaygılarıdır. Kişiler hissettiklerinin sahiciliği, gerçekliği noktasında kaygı duymaktadırlar. Bu kaygılar benlik sorunlarına duyulan ilgiyi artırmıştır ve bu durum, toplumsal amaçlar için yabancılarla bir araya gelmeyi azaltmıştır. Çünkü, “toplumsal ilişkiler içinde kişiliğini ortaya serme ve toplumsal eylemin kendisini başkalarının kişiliklerini nasıl gösterdiği açısından ölçme” arzusu baş göstermiştir (Sennett, 2010: 26).

Sennett’e göre kişiliğin şehrin kamusal yaşamına girmesi, kişiliğin toplumsal bir kategori olarak kamusal alana girmesi, “içsel duyguların bir rehberi olarak doğrudan görüşlere, yani kişiliğe duyulan seküler inanç” ile olmuştur. Bu seküler inançla kişilik, giysiler, konuşma ve davranışlardaki ayrıntılardan ibaret olan somut düzeyle anlaşılabilir. Giysi ve konuşma, özel duygulara ilişkin ipuçlarıdır. “Benlik, dünyadaki görüşler karşısında artık aşkın değildir” (Sennett, 2010: 204).

Sanayi kapitalizmi de kişiliğin toplumsal kategori haline gelmesinde sekülerliğe yardımcı olmuştur. Colomina'nın Loos'tan aktardığına göre,

ilkel insanlar kendilerini çeşitli renklerle farklılaştırmak zorundaydı. Modern insan ise kendini maskelemek için giysilere ihtiyaç duyuyor. Bireyselliği o kadar güçlü ki artık giysilerle ifade edilemiyor. Batı kültüründe moda ve adabımuaşeret davranışın dilini oluşturur. Duyguları aktarmayan, bir koruma biçimi olarak iş gören bir dildir bu, bir maskedir (Colomina, 2011: 273).

Toplumsal ilişkiler artık kişisel görünüşün ayrıntılarına gömülmüştür: Algılanan kişi istikrarsızdır. Algılayan kişi ise pasiftir. Perakende ticarete toplum içinde kişiliğin algılanması bir kâr aracına dönüşmüştür. Balzac'ın dünyasının kökleri seküler bir içkin anlam öğretisindedir. Satış mağazalarının dünyasının kökleri ise kitlesel üretim yapan kapitalizmdir (Sennett, 2010: 213). Kişilik, giysiler aracılığı ile sanayi üretimi güçleriyle iç içe geçmiş ve kamusal alana girmiştir. İnsanlar, karakterin görünüşten anlaşılabilceği inancı ile birbirlerinin dış görünüşlerini oldukça ciddiye almaya başlamışlardır. Ancak görünen tek tip görünüme sahip

bireylerdir. Bu nedenle dış görünüşün, giysilerin ayrıntılarına dikkat etmek gerekmiştir ki kişilere ait bilgilere ulaşılabilsin (Sennett, 2010: 214).

Sanayi kapitalizminin seri üretimi, özellikle giyim sektöründe giysi modellerinin makine yapımı modellere bağımlı kalması ile oluşan tek tip seri üretim giysiler, kamusal alandaki farklılıkları yok edip, benzer görünüşteki bireyler yaratmıştır. Bu durum toplumu tek tip hale getirmiştir. Ayrıca artık yabancılar, bilinmeleri zor birer gizem haline gelmişlerdir; sıra dışı giyimler hep yadırganmıştır. Kamusal alan içinde insanlar ne göze çarpmak/batmak ne de şüphe çekmek istemişlerdir. Çünkü kişiliğin göstergesi olan imgeler (giyim) tek tip hale geldikçe, “giyinenin kişiliğinin göstergeleri” daha da ciddiye alınmaya başlanmıştır (Sennett, 2010: 218). Bu ciddiyetle birlikte, dış görünüşe ait sıradan ayrıntılar bile insanları, kişiliğe has önemli ipuçları taşıdığına dair bir beklenti ve endişe içine sokmuştur.

Dış görünüşün karakterin göstergesi olduğu inancı, insanları, mümkün olduğunca gizemli ve az kırılğan olabilmek adına, kendilerini gizlemeye, göstermemeye itmiştir ve bir gizemlileştirme durumu; bir “kabuğuna çekilme” ideolojisi ortaya çıkmıştır (Sennett, 2010: 232-234). Herkes kabuğuna çekilerek kısıp lambaların, kapüşonların, kapalı arabalar içindeki seyahatlerin dünyasına katılmıştır (Sennett, 2010: 224). Kişiler kamusal alandaki bakışlardan korunma arayışına girmiştir. Çünkü “derinlerdeki duygularla ilgili sınırların bir bakışta anlaşılmasından” endişe duymuşlardır (Sennett, 2010: 229). Bu durum dış görünümünü incelenen bireyler için geçerlidir. Dış görünümün inceleyicileri ise bununla çelişkili olarak, kişisel duygu durumlarına ait ipuçlarını yakalayabilmek için büyük bir çaba sarf etmiştir.

19. yüzyıl sonu 20. Yüzyıl başlarında refah devleti uygulamaları ile birlikte devletin müdahaleleri sonucu aile yarı-kamusal bir niteliğe bürünmüş ve özel alanın sınırları dışına çıkmıştır. Burjuva ailesinin geçirdiği dönüşüm, kamusal alanın yapısını da büyük ölçüde etkilemiştir. Kültürün tartışma öznesi olduğu kamusal alan, kültürün tüketim öznesi olduğu bir dönüşüm geçirmiştir. Yazınsal kamusal alanın ortaya çıkmasında da büyük paya sahip olan ailenin değişimi, yazınsal kamuyu da ortadan kaldırmıştır.

Liberal aşamada özel alan, ailenin ekonomik işlevinden soyutlanmış hali ve pazar ilişkilerini kapsayan ikili yapıdan oluşuyordu. Burjuva bireyinin özel yaşamı ailesi ve iş yaşamından ibaretti. Yeni dönemle birlikte aile özel bir nitelik kazanıp, özel alanın ekonomik ilişkilere karşılık gelen bölümü olan iş yaşamı da kamusallaşmıştır. Sermayenin yoğunlaşması ile beraber gelişen geniş sanayi örgütlenmeleri, geniş bir bürokratik ağa bağlanınca; üretim araçlarına sahip olanlar, bürokrasi ile kurdukları ilişki bağlamında özerk niteliklerini kaybedince, bürokrasi de kamusal niteliğini yitirerek özel büyük şirketler gibi davranmaya başlayınca iş yaşamı kamusallaşmıştır (Habermas, 2010: 266). Meslek alanının kamusal bir alan olarak özerkleşmesi, özel alanın ve mahremiyetin alanı olan ailenin de aynı oranda kendi içine çekilmesine neden olmuştur. Mahremiyetin başlıca yeri olan aile, ne üretimin, ne temel ihtiyaçların, ne de risklere karşı korunmanın gerçekleştiği yerdir. Tüm bunlar, tekil aile mensupları adına kamusal olarak karşılanır. İçerisi ile dışarı arasında radikal bir farklılık oluşmuştur: metropoliten varlığın mahrem hayatı ile sosyal hayatı arasındaki yarıma. Dışarı mübadelenin, paranın ve maskenin alanıdır, içerisi ile yabancılaştırılamayanın, mübadele edilemeyen ve tarifsiz olanın (Colomina, 2011: 273)...

Burjuva ailesi yeni dönemde üretimle ilgili olan bağı tümüyle yitirmiştir. Burjuva ailesinin ekonomik temeli aile mülkiyetine dayanıyordu. Aile mülkiyetinin yerini bireysel mülkiyet alınca ailenin üretim işlevi de değişmiştir. Ailenin bireylerini karşılıklı destekleme ve koruma üzerine kurulu geleneksel işlevi de, refah devletinin, işsizlik, kaza, hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi olaylarda destekleyici ve koruyucu önlemler alması, sosyal hizmetler vermesinden sonra sona ermiştir. Özerk özgür birey tipolojisi de değişmiştir. Mahremiyet alanı kapitalist işleyişi yürüten mülkiyetten çözülmüştür. Aile artık mahremiyet alanını ifade etmemektedir. Mahremiyet alanı özel olmaktan çıkarılmış ve alenileştirilmiştir. Mahremiyet alanı, “kitle iletişim araçlarının tüketim kültürüne dayalı kamusalılığı üzerinden çekirdek ailenin iç dünyasına sızan toplumsal güçlerin akınlarını başlattığı gediğe” (Habermas, 2010: 279) dönüşmüştür.

Çalışma zamanı dışındaki boş zaman, yalnızca özel işlerin yürütüldüğü ve bu faaliyetlerin özel şahıslar arasında bir kamusal iletişime dönüşmediği bir biçim almıştır. İhtiyaçlar tekil olarak kamu koşullarında temin edilse de bu durum

kamusallığın oluşabilmesi için yeterli olmamaktadır. Bu durum, kamu içinde özgürleşen özgür şahıslar fikrini beslese de aslında yeni bağımlılık ilişkileri meydana gelmektedir. Özel birey, mülkiyet sahibi olarak edindiği toplumsal denetim gücünü yitirmiş, boş zamanını dilediği gibi değerlendiren bir tüketim öznesi konumuna indirgenmiştir. Aynı zamanda yarı-kamusal otoritelerin etkisine maruz kalmaya başlamıştır (Zabcı, 1997: 84).

Aile, sermaye oluşumu işlevleri ile birlikte, yetiştirme ve eğitim, koruma, kollama ve rehberlik, hatta temel gelenek ve yön tayini işlevlerini de giderek yitiriyor; burjuva ailesinde özel alanın en iç avluları sayılan sahalarda bile davranışları belirleme gücünü yitiriyor. Böylece özel alanın bakiyesi olan aile de kamusal statü güvenceleri aracılığıyla özel niteliğinden uzaklaştırılıyor. Öte yandan aile şimdi tamamen gelir ve boş zaman tüketicisi, kamusal olarak güvencelemiş tazminatların ve yardımların alıcısı konumuna geliyor.(...) Tekil aile mensupları artık daha büyük ölçüde aile dışı mercilerce, doğrudan doğruya toplum tarafından toplumsallaştırılırlar. (...) Toplumun yeniden üretiminin dolaysız bağlamından giderek kopartılan aile, yoğunlaştırılmış bir özelliğin yaşandığı bir iç mekanı sadece görünürde muhafaza eder (Habermas, 2010: 271-272).

Aile artık mekansal olarak korunmuş bir özel alanı da, özel şahısları kamusal topluluk haline getirecek kamusal temas ve iletişim için bir serbest alanı da ifade etmez.

Özel evin dışarıya dönük olarak ön bahçe ve çitle, içe dönük olarak odaların tecridi ve çok yönlü bölümlenmesiyle açıkça vurgulanan kapanmışlığında bugün gedikler açıldığı gibi; tersine, salonun ve hele kabul ve karşılama mekanlarının kaybolmasıyla, bir kamusal ilişki içinde ahabpça alışverişe açıklığı da tehdit altındadır. Özel alanın ve kamuya açılmayı güvenceleyen bir geçidin yitmesi, bugünkü şehirselleşme ve hayat tarzı açısından karakteristiktir (Habermas, 2010: 273).

2. 2. BİR AİLE OLARAK TOPLUMSAL ALAN

Antik Yunanda hanenin özel alanı, insan türünün devamlılığının sağlandığı, bunun için de yaşamın zorunluluklarına ve ekonomiye yönelik etkinliklerin gerçekleştirildiği bir alandır. Bu alan, eylem ve konuşma yoluyla oluşturulan, insan yapımı bir alan değil, insanların dünyaya geldiklerinde kendilerini içinde hazır olarak

buldukları doğal bir alandır. Yani özel alan, siyaset öncesi bir örgütlenme biçimidir; siyasi olmayan etkinliklerin alanıdır.

Fanilerin yer aldığı bir alan olarak özel alanda bireyler yalıtılmış durumdadır; başkaları tarafından duyulmaz ve görülmezler. Eşitliklerinin ve farklılıklarının farkına varamaz ve farklı bakış açılarına sahip olup düşüncelerini test edemezler. Dolayısıyla bu alandaki insanlar, birbirlerini anlayabilecekleri, geleceği planlayabilecekleri, gerçekliklerini oluşturabilecekleri ve kişisel kimliklerini meydana getirebilecekleri bir ortam oluşturamazlar. Özel alan gizli ya da özel olarak kavranır; zira bu alandaki insan sadece beşeri bir varlık olarak algılanmaz, insan cinsinden bir hayvan türünün üyesi olarak da algılanır. Bu nedenle de zorunluluğa bir aşığılama ile bakılır. Toplumun ortaya çıkışı bu alana itibar kazandırmıştır ama doğasını hiçbir zaman değıştirmemiştir:

toplumsal bir hayvan olarak insanın hüküm sürdüğü ve türün açıkça dünya ölçeğinde bekasının temin edildiği kitle toplumu, aynı zamanda insanlığı neslin tükenmesiyle tehdit edebilmektedir. Toplumun, kamusal olarak örgütlenmiş bizatihi yaşam süreci olduğunun belki de en açık göstergesi, yeni toplumsal alanın oldukça kısa bir sürede bütün modern toplulukları emekçilerden ve iş sahiplerinden oluşma toplumlar haline dönüştürmüş olmasında görülebilir; başka bir deyişle hepsi de aynı anda yaşamı sürdürmek için gerekli o tek faaliyetin etrafında odaklanmışlardır (Arendt, 2009: 87).

İnsanların tümü yaşamı devam ettirmeye ait etkinlik üzerine odaklansa da Arendt için bu toplumun tüm üyeleri fiilen işçi ya da emekçi olamaz. Çünkü toplumun bütün üyeleri;

taptıkları her şeyi özünde kendilerinin ve ailelerinin yaşamlarını sürdürmelerinin bir yolu olarak görmeleri gerekir. Toplum, başka hiçbir şey değil, sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece yalın beka ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkan tanındığı bir biçimdir (Arendt, 2009: 88).

Arendt'in görüşleri bize toplumun bir aile gibi örgütlendiğini göstermektedir. Modern toplum, herkesin öncelikle yaşamını sürdürmek için etkinlikte bulunduğu, emek ve iş etkinliklerinin hâkim olduğu büyük bir aile gibidir. Arendt için bu

durumun en kötü sonucu, konuşma ve eylem yeteneğimizi yitiriyor oluşumuzdur. İnsani varoluş için vazgeçilmez etkinlikler olan konuşma ve eylem, yerini emek ve işe bırakmıştır. Emeğin ve işin örgütlenmesi de kamusal alanda gerçekleşir olmuştur.

Antik Yunan’da kamusal alan, en temel insani etkinliklerin, eylem ve konuşmanın sergilendiği mükemmel bir alan olarak görülmüştür. Mükemmelliğin teşhir edilebileceği tek yer kamu alanıdır. Mükemmellik, kişinin eşitlerinden oluşan başkalarının bulunduğu ve birlikteliğin gizliliği ortadan kaldırdığı kamusal alanda olanaklıdır. İnsanın mükemmelliğe ulaşmasının tek koşulu kamusal alanda yer almasıdır. Başka hiçbir yetenek, eğitim, yaratıcılık mükemmellik için uygun bir ortam sağlamaz. Hiçbir şey, insanın mükemmelliğe ulaşmasında, kamusal alanın kurucu öğelerinin yerine geçemez (Arendt, 2009: 90). Mükemmellik toplumsal alanın doğuşu ile birlikte biçim değiştirmiştir: “Toplumsal alanın yükselişi onları mahrem ve özel alana sürdüğünden beridir konuşma ve eylem yeteneğimiz eski niteliğinden pek çok şey kaybetti ve bizler kamu alanında yerine getirdiğimiz emekle mükemmel olmaya başladık” (Arendt, 2009: 91).

Toplumsal alan, aile içindeki örgütlenmeyi kendisine model alması, modern toplumda ailenin de sönmesine neden olmuştur. Bu sönme, ailenin kendi özelliklerini yitirme anlamındadır. Hane artık bir gizlilik mekânı değil, mahremiyet mekânıdır.

Arendt’e göre (2009: 93), kamusal alanın kurucu öğelerinden *açıklık* ve *aleniyete* bağlı olarak, gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, kendimizin ve dünyanın gerçekliğinden emin olmamız için gereklidir. Özel alanda kurulan ve kamusal alanın sönüşüne eşlik ederek ortaya çıkan mahremiyet modern çağa özgüdür. Mahremiyet, özel duyguların, coşkuların yoğunluk kazanması ve bunların tek başına yaşandığı alanın gittikçe genişlemesi anlamındadır ve dünya ve kendimizle ilgili gerçekliğin yitirilmesine neden olmaktadır.

Büyük bir aile haline gelmiş olan modern devlette, özgürlüğün ve diyalogun mekânı olan kamusal alanın çöküşü, yerini devasa bir özel alana bırakmıştır. Antik Yunanda özel alanı karakterize eden ekonomik etkinlikler, iktidar, otorite ve şiddet, modern toplumda kamusal alanı kuşatarak ortaya çıkmıştır. Modern toplumda kamusal alanın yerini alan toplumsal alan, antik dünyanın dışlanmış kölelerini, kadınlarını, yabancılarını, işçilerini de içine kabul etmiştir. Arendt için (2009: 96)

kitle toplumu, katlanılması oldukça zor bir şeydir. Çünkü ne kadar çok insan barındırırsa barındırsın, bu insanların bir araya gelmesini, onları bağlantılandırmasını, aynı zamanda da ayırıştırmasını sağlayacak bir ortak dünyaları yoktur. Kitle toplumu, kamusal alanın aksine, insanların bir arada olma koşullarını ortadan kaldırmıştır.

Bu durumun esrarı, ruh çağırma seansında bir masanın etrafına toplanmış insanların aniden bir hokuspokusla masanın sırta kadem basışına tanık olmalarına benzer; karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan tamamıyla ilişkisiz iki kişi durumuna düşerler (Arendt, 2009: 96).

Arendt'e göre (2009: 367) aile ile mülkiyet arasındaki ilişkiler yok olunca ve toplum bir aile olarak algılanmaya başlayınca bir yabancılaşma kendini göstermiştir. Yeni aile, “bu dünyada sahip olduğu, modern çağa dek bireysel nitelikteki yaşam sürecini ve bu sürecin zorunluluklarına maruz kalan çalışma etkinliğini barındıran özel hissenin sağladığı iki yanlı korumadan” yoksun bırakılmıştır (Arendt, 2009: 367).

Bir aileye mensup olmanın sağladığı güven ve koruma duygusunun yerini, bir toplumsal sınıfa ait hissetme almıştır. Özel olarak sahip olunan bir dünya parçasıyla, yani hane ve hanenin mülkiyetiyle; hem evin kendisi hem de evdeki tüm üretim unsurları ile (köleler gibi) özdeş olan ailenin yerini modern toplumda, ulus devlet ve onun ülkesi almıştır. Toplum, kolektif bir sahipliğin söz konusu olması ile bütün sınıflar için yaşam alanı sunan bir ulus devlet ve onun ülkesiyle özdeş hale gelmiştir. Hanedeki mülkiyetin yerini ülke topraklarının mülkiyeti almıştır. Bu durum, yani toplumun yükselişi özel alanın ve kamusal alanın çöküşü anlamına gelmektedir. Arendt'e göre, “insanlar ve toplumsal insanlar ülkelerin vatandaşı olur gibi dünyanın vatandaşı olamazlar ve toplumsal insanlar da aile ile hanede yaşayanların yaptığı gibi kendi özel mülklerine kolektif olarak sahip olamazlar” (Arendt, 2009: 368). Bu da dünyaya yabancılaşma ve dünyada bir yere sahip olamamanın nedenidir.

Modern insan, kendisini ait hissettiği yaşama alanlarını kaybetmiştir. Bir zamanlar yaşamak için ihtiyaç duyduğu ve kamusal alandan kaçmak için sığındığı özel alanı, bugün yaşamın her alanını kapsayacak biçimde genişlemiştir. İnsanın bu

dünyada yaşarken kendini ne evinde hissedebilişi ne de bu belirsizlik durumuna alışabilmesi, Arendt'e göre (1998: 125) öncelikle insan eseri dünyanın, ikinci olarak da samimiyete dayalı insan ilişkilerinin totalitarizm tarafından yıkıldığının göstergesidir. İnsanları birleştiren ve ayıran ortak bir dünyadan yoksun olarak insanlar, bir terkedilmişlik duygusuna kapılmıştır.

Kamusal alana giren her yeni grupta birlikte kamusal alanın kapsamı da genişlemiştir. İşçinin ve kadının özgürleşmesi ekonomik ilişkilerin, ırksal ayrıcalıklar kültürel sorunların vb. kamusal bir konu haline gelmesine neden olmuştur. Modern kamusal alan, genişlemiş bir özel alan haline gelmiştir. Eskiden özel alanın kapsamında yer alan tüm sorunlar (mülkiyet, ekonomi, üretim-tüketim, işçiler ve kadınlar vb.) kamusal alana dâhil olmuştur. Bu sorunların mekânı Arendt için politikanın alanı değildir. Bunlar, bireysel kimliğin yadsındığı, toplum psikolojisinin egemen olduğu, ortak dünyayla ilgisi olmayan konulardır.

Aile/hane, eski geri kalmışlığından sıyrılarak kamusal alanı gölgelemeye başlamıştır. Toplumsal gruplar aileyi yutmuştur. Bu gruplar arasındaki bağlar, aile bağlarının yerine geçmiştir. Ailede olduğu gibi toplumda da kararlar ortak çıkarlar adına tek bir kişi ya da kesim tarafından alınmaktadır (Arendt, 2009: 87). Ancak, “tek bir ortak çıkar ve tek bir anonim kanaatin sahip olduğu doğal gücün, salt kafa sayısı ile devasa biçimde pekiştirildiği yer olan toplumda, ortak çıkar ve doğru kanaati temsil eden tek adamın bilfiil yönetimi, sonuçta gerekli olmaktan çıkabilir” (Arendt, 2009: 80).

“Tek adam yönetimi, ilk evresini alicenap despotizm ile mutlakiyetçilikte, son evresini de milli devlette bulur” (Arendt, 2009: 81). Milli devlet, toplumsal alanın siyasi örgütlenme biçimidir (Arendt, 2009: 65). Tek adam yönetimi, yani monarşinin yerini “hiç kimsenin yönetimi” almıştır. “Fakat bu *hiç kimse*, yani bir bütün olarak toplumun ekonomide olduğu varsayılan tek çıkarı ve yine kibar salon toplumunun varsayılan tek kanaati kişiselliğini yitirdi diye yönetmekten vazgeçmez” (Arendt, 2009: 80). Yönetim ise artık bürokrasi ile gerçekleştirilir. Bu yönetim, belli koşullar altında, en zalim yönetimlerden biri olabilir. Çünkü bu yapı içinde hesap vermekle yükümlü kimse bulunmaz. Karşınıza alıp tartışabileceğiniz, sıkıntılarınızı anlatabileceğiniz kimse yoktur. Bürokrasi, herkesin siyasal özgürlükten, eyleme

kudretinden yoksun bırakıldığı bir hükümet biçimidir ve insanın insan üzerindeki egemenliğini ifade eder (Arendt, 1997: 97).

2. 3. MEKANSAL DEĞİŞİM VE KAMUSAL ALAN

Habermas'a göre burjuva ailesinde ev içi mekân kullanımı oldukça farklılaşmıştır. İçtenlik alanı ve sığınağı olan çekirdek aile, kendine özgü bir mimari alan yaratmıştır. Bu mimarinin ilk örnekleri 17. yüzyılda burjuvalaşmaya başlayan İngiliz taşra aristokrasisinin yaptığı evlerde görülür. Salon ve oturma odalarının küçüldüğü, hatta ortadan kalktığı, buna karşılık tüm aile fertlerinin başlarını sokabileceği küçük ve kişisel odaların yer aldığı bu yeni ev tipi 18. yüzyılda tüm Avrupa'da standart haline gelmiştir (Timur, 2008: 51).

Burjuva çekirdek ailesinin aksine geniş ailede salon kamusal tartışma mekanyken, soyluların toplumsalın içinde eridikleri kamusal akıl yürütme mekanyken, burjuva ailesinde evin özel alanından sıyrılarak dâhil olunan bir alan haline gelmiştir; salon, oturma odasının mahremiyetinin taşındığı yerdir artık. Oturma odası ile salonun birleşimi, kamusal alan ile özel alan arasında günümüzde yaşanan karışıklığın en güzel göstergesidir. İç mekânlardaki güven duygusu salt kişinin arkasını dışarıya dönmesi ve mahrem bir evrene dalmasıyla sağlanamaz. “İkamet edenler aile sahnesinin hem oyuncularını hem izleyicileridir; hem kendi mekânlarına dâhildirler hem de bu mekânlardan kopukturlar. İçerisi ile dışarı, özel ile kamusal, nesne ile özne arasındaki klasik ayrım karmaşılaşır. ...Kamu özel alana ev(deki) sosyal mekânlar yoluyla girmiştir” (Colomina, 2011: 244).

Eski geniş avlulu evler, misafirlerin özenle ağırlandığı misafir odaları ortadan kalkmıştır ve işlevleri evin diğer odalarına dağılmıştır.

Büyük şehirlerdeki modern özel evlerde, evin işlevlerinin tümünü birden ayırtmadan kapsayan mekânlar olabildiğince küçültülmüştür: girişlerdeki geniş salonlar küçüle küçüle iyice daralıp hollere dönüşmüştür, hele avlular genellikle daracık, pis kokan, rutubetli köşeler haline gelmiştir. Büyük ailenin oturma salonunda oluşan, kadının kocasıyla birlikte, uşaklar ve komşular önünde evi temsil ettiği kamusal, çekirdek ailenin karı-kocanın reşit olmayan çocuklarıyla birlikte

hizmetlilerden yalıtıldığı, oturma odası tarafından yok edilir (Habermas, 2010: 118-119).

Evlerin mimari tarzında yaşanan değişimler, kamusal alanın modern görüntüsünü yansıtmaktadır. Geleneksel geniş ailenin topluluk yaşamını sürdürdüğü geniş avlulu evi, çekirdek ailenin minyatür odalardan oluşan ve mümkünse birbirini fazla görmeden bir arada olan dairelerin apartmanlarına bırakmıştır. Dahası yalnız yaşayan birey sayısı arttıkça tek kişilik evler de sürekli artış göstermiştir. Bu durum modern toplumların birlikteliğe değil bireyselliğe olan ilgisinin kanıtıdır. Bu ilgi kamusal alanı boşaltmıştır. Kamusal alan ölü bir alan haline gelmiştir.

Ölü kamusal alanlar, insanların, yabancı bir ortamda kendilerine mahrum edilen şeyleri mahrem ilişkiler alanında aramalarından doğmuştur. Kamusal alanda insanlar sürekli olarak yabancıların gözetimindedir; kendileri de yabancıları gözetim altında tutarlar. Etkin ve edilgen bu gözetim durumu karşısında bireyler, sessiz kalarak kendilerini koruduklarını düşünürler. Toplumsal etkileşime geçmek istediklerinde ise kendilerini başkalarına açarlar, ifşa ederler (Sennett, 2010: 31). Bu da, kişiliği gösterme ve toplumsal eylemi başkalarının kişiliklerini nasıl gösterdiklerine bakarak ölçme arzusunu doğurmuştur. Böylece mahrem ilişkileri temel alan bakış açıları kamusal alana yeğlenmiş olur.

Sennett için (2010: 20) kamusal sorun iki yönlüdür: “Kişisel olmayan davranışlar ve meseleler güçlü bir heyecan uyandırmazlar; davranışlar ve konular ancak insanlar yanılıp da onları kişilik sorunlarıymış gibi ele aldıklarında heyecan uyandırırılar”. Bu iki yönlü kamusal sorun aslında mahrem alanda sorun yaratmaktadır. Çünkü günümüzde mahrem alan güçlü bir kamusal alanla sınırlanmamaktadır.

Sennett için kamusal alan ile özel alan arasındaki değişimi anlamak için kamusal rollerin değişimine bakmak da yararlıdır. Burada Sennett için önemli olan, “bir tiyatro olarak toplum” düşüncesidir. Hristiyanlık döneminde dünya tiyatrosunun seyircisi sadece Tanrı olmuştur. 18. yüzyılda seyirci algısı değişmiştir. Artık seyirci sadece Tanrı değil, tek tek bireylerdir. Her seyirci bir diğeri karşısında aynı zamanda da aktördür. “Kamusal aktör, duygularını takdim eden insandır”. Duyguların takdimi, ifadesi ise konuşma işaretleri gibi pratiklerle sağlanır. Duyguların ifadesi Sennett’e

göre (2010: 149-150) iki ayaklıdır: *Birincisi*, ifadeci, paylaştığı şeyleri kendisine nasıl görünüyorsa öyle anlatır. *İkincisi*, buna ilaveten, anlattıklarını, dinleyiciler ile kendisi arasındaki ortaklıklara dayanarak ifade eder. Eğer yalnızca kendisine nasıl görünüyorsa öyle ifade eder ve diğerlerinin nasıl göreceklarını önemsemezse, duyguların ifadesi gerçekleşmiş olmaz. Bunun sonucu olarak kamusal bir coğrafya da oluşamaz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKTİDARIN KAMU ALANINDAKİ GÖRÜNÜMLERİ

1. İKTİDAR VE KAMUSAL ALAN

Kelime anlamı olarak iktidar, “bir işi yapabilme gücü, erk, kudret; bir işi başarabilme yetki ve yeteneği; devlet yönetimini elinde bulundurma ve devlet gücünü kullanma yetkisi; bu yetkiyi elinde bulunduran kişi ve kuruluşlar” (TDK, 2005), “insanların ya da bireylerin eylemde bulunma, yapıp etme yetisi; belli bir işi başarma, ortaya birtakım etkiler ya da sonuçlar çıkarabilme yeteneği; fiziksel ya da tinsel bir etki yaratabilme ya da bu tür bir etkiye karşı direnebilme yeteneği; doğrudan ya da dolaylı yollarla değişimi meydana getirme ya da olası değişimleri önleyip önüne geçme kapasitesi; devletlerin, hükümetlerin ya da kurumların ellerinde bulunan yönetme yetkisi; toplumu yönetenlerin siyasal, hukuksal, toplumsal yapıp etmelerinin en temel dayanağı; belli bir sonuca ulaşmak, belli bir amacı gerçekleştirmek amacıyla, başta toplumsal, siyasal ve ekonomik gereçler olmak üzere, eldeki bütün araçları istenen sonuçları sağlamak amacıyla kullanabilme becerisi” (Felsefe Sözlüğü, 2003: 628) anlamlarına gelmektedir.

İktidar (power/ pouvoir/ macht/ eksousia/ fortituo), düzen ve devletin kökenine ait açıklamalar yapmak için, maddi üretim ve dağıtım ilişkilerindeki çelişkileri açıklamak için, insan gruplarının başka insan gruplarının egemenliğinde yaşamalarını açıklamak için, vb. kullanılagelmiş bir kavramdır. Her zaman, maddi ve simgesel kaynakları, ekonomik, ideolojik ve zorlayıcı yönleri, toplumsal

örgütlenmenin mücadele alanı olması, vb. iktidar kavramının anlaşılması için merak uyandıran unsurlar olmuştur. (Felsefe Sözlüğü, 2003: 628). İktidarı, doğal çatışma ortamını düzenleyen bir egemen olarak gören Hobbes, sosyal ilişkilerde kendisine karşı gelinse bile var olabilmeyi başarabildiğini düşünen Weber, kaynağını üretim ilişkilerindeki gücünden aldığını söyleyen Marx vb. iktidar dendiğinde ilk akla gelen isimler arasındadır. Çalışmamız açısından bizi burada oldukça ilgilendiren iktidar alanı, toplumsal ve bireysel kontrol alanı olarak iktidardır. Bu alanın öncüsü olarak da Foucault kabul edilir ve bu çalışmada Foucault'nun iktidar kavramı üzerinde durulmuştur.

Modern dönem, kamusal alanın özel alanları işgal ettiği, özel alanın da kamusal alana sızdığı dönemdir. İki alan arasında bir sınır artık yoktur. Duruş noktası tamamen belirsizdir. İki alan arasındaki eşik de iktidar tarafından istenilen derecelerde kontrol altına alınmaya müsaittir. Bu durum iktidarın işine gelmektedir. Belki de iktidarın kendisi bu durumu yaratmaktadır. Her iki durumda da her zaman iktidarın elinin altında, her zaman hiçbir yerde gözetimlerinden kaçamayacakları bireyler, kitleler bulunmaktadır. Böylece kitleleri ve bireyleri hem nesnel olarak kullanabilmektedirler hem de her zaman kontrol altında tutabilmektedirler. Kitlelerin ve bireylerin kamusal yaşama ait düşünceleri, sorunları ve istekleri iktidar tarafından değerlendirilme, hatta çoğu zaman iktidar tarafından oluşturulma imkanı bulabilmekte ve politik görüşlerin oluşturulması sağlanabilmektedir. En önemlisi iktidar, topluma yönelik sorumluluklarını yerine getirdiğine dair kanıtları kamusal alandaki bu politik görüş ve algı oluşturma durumu sayesinde gösterebilmektedir. Bununla da yetinilmeyip, bireylerin özel alanlarına en baştan müdahale edilerek kamusal alanda ortaya çıkabilecek sorunlar en baştan önlenmiş olmaktadır. İnceden, hissettirmeden özel alanda dizginleri eline geçiren iktidar, bir yanılsama oluşturarak özgürlük alanının özel alan olduğu, çeşitli kısıtlamaların, baskılarınsa kamu alanına ait olduğuna bizi inandırır. Aslında her iki alan da iktidarların ölçülerine göre davranıldığı alandır.

İktidarın kamusal alanı ve özel alanı denetim, düzen ve koruma (hem kendisi zarar görmesin hem de kendisi dışındakiler her zaman ayakta kalabilsin) altında tutma isteği, kendisini genel olarak kamudan sorumlu görmesine neden olur. Bu durumun sonucunda ise gözle görülmesi ve algılanması çok daha kolay olan bir

makro iktidar biçimi olarak devlet neredeyse her zaman kamu ile bir tutulur. Kamu devlete, devlet de kamuya ait kabul edilir. Bu durum devlet deneyimimizi çelişkili hale getirir. Ondan bazen hoşlanırsınız, bazen de nefret ederiz. Çünkü,

güvenliğimizi ve kafa huzurumuzu devlete borçlu olduğumuza ve onsuz güvenlik ve kafa huzuru olmayacağına inanırız. Ne var ki birçok durumda, devletin özel hayatımıza olur olmaz müdahale etmesine öfke duyarız. Devletin dayattığı kurallar sıklıkla rahatımızı bozacak kadar fazla ve tehlikeli görünür; özgürlüğümüzü kısıtladıklarını düşünürüz (Bauman, 1998: 182).

İktidarı taşıyan birey, grup ya da sistemin amacı, kendi iradesini egemen kılmak; kendisi dışındakileri ve onların davranışlarını, kendi istekleri ve çıkarları doğrultusunda belirleme iradesine sahip olmak; kendisi dışındakilerin bir şeyleri yapıp yapmama konusunda onları zorlayabilmektir. İktidar bu amaçlarını çeşitli araçlarla gerçekleştirir:

Caydırma, ödüllendirme, ikna ya da şartlandırma. Caydırıcı iktidar tercihlerinden vazgeçmelerini sağlayacak kadar can sıkıntısı ve acı vaat eden bir gerçekleştirme şartı ileri sürerek bireyin ya da birey gruplarının kararlarını belirleme gücüne sahiptir; bu güç sayesinde kendine boyun eğilmesini sağlar. Görülüyor ki caydırıcı iktidar ileride gerçekleşecek sonuçları yeterince olumsuz bir tehditle kendine itaat edilmesini sağlamaktadır. Buna karşılık ödüllendirici iktidar aynı şeyi itaat edene belli bir maddi bir değer vermek gibi pozitif bir ödülle yapar. Caydırıcı ve ödüllendirici iktidarın ortak tarafı bu iki iktidara da durumun bilincinde olunarak itaat edilmesidir. İkna edici iktidar ise düşünceleri de değiştirir. İkna etme yöntemi eğitim yoluyla bireye tabi uygun doğru görünen şeylerle onun sosyal katılımına sonuçta da birey ya da birçok insanın iradesine boyun eğmeye götürür. Burada itaat tercihi bir seçimi ifade eder. Öyle ki kişi itaat ettiğinin bile farkına varmaz. Bu ikna edici iktidar ileride de göreceğimiz gibi gerek kapitalist gerekse sosyalist ülkelerde ekonominin ve modern politik kuruluşların işleyişinde esaslı bir rol oynamaktadır (Galbraith, 2004:15).

İktidar bu amaçları hiç hissettirmeden de gerçekleştirebilir, göze soka soka da. Hatta baskı ve zorbalıkla da. Hatta bazen bilinçsizce de başkaları üzerinde iktidar uygulanabilir. Başkalarının eylemleri bilinçsizce de yönlendirilebilir. Örneğin bir TV yıldızı, hayranlarının giyim tarzlarını, saç şekillerini, hangi kitabı okuyacaklarını, vb. bilinçsizce belirlemiş olabilir. Yıldız bilinçsizdir belki ama o yıldızın gözler önüne serilmesi için çaba gösterenlerin de aynı bilinçsizliğe sahip olduğunu söylemek

yanlış olabilir. Yıldız da farkında olmadan bazı iktidar sahiplerinin emelleri için bir araç olabilir. Demek ki iktidar yalnızca belli başlı resmi kişiler, kurumlar üzerinden işlemez. En baştaki amaçlara sahip herkes, her alan, her kurum bu amaçlar için çabaladığı sürece bir iktidar haline gelir.

Verilen kararların uygulatma gücü bağlamında yalnızca siyasal iktidardan bahsetmek son derece hatalıdır. İkili ilişkilerde de iktidar vardır, aile içinde de vardır, ekonomik ilişkilerde de vardır. Bu iktidar alanları Foucault için mikro iktidar alanlarıdır ve hem bedenimiz hem özel alanlarımız hem de tüm kamusal alan bu mikro iktidar alanları içerisinde hapsolmuştur. Foucault'ya göre özel alan, bireylerin birer özne olmak için çabaladıkları mekanlardır. Sadece kamusal alanlar değil, bu özel alanlar da ne yazık ki iktidarca ele geçirilmiştir. Bireysel ve tekil bedenlerin kontrol edilmesinin, onların oluşturduğu alt grupların ve kesişim kümelerinin daha kolay politik malzeme haline getiriliyor olduğunun keşfedilmesinden sonra; bireyin, toplumdan koparılıp yalnızlaştırılması, sadece *beden* boyutu ile değil *akıl* boyutu ile de yalnız bırakılması söz konusu olmuştur. Böylece, beden ve akıl üzerindeki kontrolün sağlanması, bir derece daha kolaylaştırılmıştır. Her türlü makro veya mikro iktidar yapısı dışında *bireyselliklerimizi veya tekilliklerimizi* oluşturmak mümkün gibi görünmemektedir.

İktidar gibi, iktidarın sağladığı ve kural, norm olarak nesnel biçimde yayılmış halde bulunan otoritenin de kaynağı anonimdir. Tam olarak nerede durduğunu tespit etmek imkânsızdır. İnsan bedenlerini ve düşüncelerini şekillendiren aman vermez, korkunç otorite “kamuoyu”, “moda”, “ortak rıza”, “uzman görüşü” ve hatta “sağduyu –özel olarak hiç kimseye ait olmayan, herkesin kanaati-“ gibi muğlak bir kendilik biçiminde boy gösterir (Bauman, 1998: 162).

Geleneksel toplumlarda iktidar, cezalandırma şeklinde güç kullanarak otoritesini sağlamıştır. Modern toplumların iktidarı ise kurumsallaşmış (okul, hapisane, kışla, işyeri vb.) pratikler içerisindeki gözetimin tekrarlanması yoluyla sürekli ve sessizce uygulanmıştır. Böylece iktidar yoğun bir güç kazanmıştır ve tahakkümün (iktidar sahiplerinin diğerlerinin eylemlerini etkileyebilmek için rutin pratiklerde sürdürdükleri denetim) olumsuz bir anlam kazanmamasını sağlamıştır (Giddens, 2005: 18). Günümüzde ise kamusal alan ile özel alan arasındaki keskin

sınırlar kalkınca; enformasyon teknolojilerindeki gelişmeler arttıkça; küreselleşme yeni gereklilikler doğurdukça gözetim de sınırsızlaşmış, gündelik yaşamın her anına ve her yerine yayılmış; daha az maliyetle ve daha yoğun biçimde uygulanmaya başlanmıştır. Bu durum, tahakkümün olumsuz algılanmamasının yanında, gözetimin niyet ve pratiklerinin de algılanamamasına neden olmuştur. Böylece iktidar sahipleri, güçlerine güç katmıştır.

Küreselleşme ile gözetim ve şiddet kullanma tekeli ulus-devletlerin elinden alınmıştır. Zaten gözetime dayalı iktidar kaynakları yalnızca siyasi örgütlenmelerle, devletle sınırlı değildi, artık ulus-devletle de sınırlı değildir. Ulus-devlet, küresel ölçekli pek çok iktidar kaynağından yalnızca birisi haline gelmiştir; gözetim ve kontrol konusunda tekelleşme ya da merkezilik ortadan kalkmıştır. “Ağabey’den çok, her birimizle kişisel düzeyde ilgili iyi niyetli bir küçük kız kardeşler grubu söz konusudur; evet, kişisel düzeyde ilgilidirler çünkü kim olduğumuzu, hayatın bütün alanlarını kimlerin işgal ettiğini bilirler” (Castells, 2008: 433).

Gözetim, “hakkında veri toplananları etkilemesi veya idare etme amacıyla tanımlanmış ya da tanımlanmamış herhangi bir kişisel veri toplanması ve işlenmesi”dir (Lyon, 2006: 13).

Gözetime iki farklı açıdan yaklaşılabılır: *Birincisi*, kamusal-özel ayrımının ortadan kalkmasıyla birlikte gözetim faaliyetlerine yer açıldığı görüşüdür. *İkincisi* ise, gözetim faaliyetlerinin sonucu olarak kamusal-özel ayrımının ortadan kalktığına dair görüştür. Bu iki yaklaşım gözetimi farklı yerlere konumlandırırsa da değişmeyen gerçek, özelliğin kamusal olarak kamusal alana dâhil olduğu ve kamusalılığı yitirdiği günümüzde, gözetim faaliyetlerinin iktidarın gücünü pekiştirmesine katkı sağladığıdır. Gözetim, toplumsal denetim ve disiplin için hem kamusal alanda hem de özel alanda iktidara büyük bir güç kazandırmıştır.

Kamusal alan ile özel alan arasındaki günümüzdeki durum meydana gelmeden önce de gözetim faaliyetleri hep var olmuştur. Geleneksel toplumlar cemaatlerini, kendilerinden ve yabancılardan korumak için hep gözetim altında tutmuştur. 15. yüzyılda gözetimi din adamları ve kilise gerçekleştirmiştir (cadılar, zina yapanlar, ölüm-doğum kayıtları vb. nedenler için). 16. ve 17. yüzyıllarda politik gözetim ve polis gözetimi yaygınlaşmıştır. Çünkü özellikle ulus-devletlerin oluşmaya

başlamasıyla yeni oluşan milletle ilgili bilgi edinme, halkın güvenliğini sağlama, halkı bir arada tutma gibi gereklilikler doğmuştur. 19. ve 20. yüzyıllar ise refah devleti ve risk yönetimi anlayışlarının oluşmasıyla gözetimin de yoğunlaştığı zamanlardır. Küreselleşme ve enformatik gelişmelerle gözetimin sınırları ve yoğunluğu oldukça gelişmiştir (Marx, 2002: 17-18-19).

Modern dönemin yeni kamusal ve özel yaşamının denetimini ve güvenliğini sağlayan gözetimle iktidar, bireyler üzerinden bilgi edinerek onları denetler, sınıflandırır, şekillendirir, ıslah eder. Foucault için bu durumu en iyi anlatan, “panoptikon” benzetmesidir.

Panoptikon, Bentham’ın, pek çok toplumsal kuruma (hapishane, hastane, okul, kışla, fabrika vb.) uyarlanabilecek mimari modelinin adıdır. Bu modelde, ortadaki bir gözetleme kulesinden, bu kulenin etrafındaki tüm hücrelerin gözetlenmesi söz konusudur. Kuledeki gözetleyenin gözetlenenlerce görülmesi imkansızdır, buna izin verilmez. Gözetleme olayı da aralıksız olarak sürekli devam eder. Kulede birinin gerçekten var olduğu ya da olmadığı değildir önemli olan. Önemli olan gözetlenme ve gözetleme ilkesinin varlığıdır. Panoptikon modelinin bu ilkeleri, modern kurumların tümünde uygulanarak (ki bu uygulama somut şekilde değil, soyut, anlamsal düzeyde olmuştur) bireysel ve toplumsal denetim, disiplin, kontrol ve ıslah sağlanmıştır.

Panoptikon, 19. yüzyıl başındaki her çeşit kurumda (bireylerin bir üretim aygıtına, makineye, mesleğe, atölyeye, fabrikaya ya da eğitim aygıtına ya da cezalandırıcı, hizaya getirici ya da sıhhi bir aygıtı bağlı tutuldukları kurumlar) yaygın olmuş ve oldukça işlerlik kazanmış bir ilkedir:

Bireyler tüm yaşamlarını çevreleyen belli yaşamsal kurallara boyun eğmeye zorlanarak bu aygıtı bağlanmışlardır. Bu, cezalandırma amaçları olan belli insanların, kadroların (ustabaşı, hastabakıcı, gardiyan) gözetimi altında olur; bu cezalandırma araçları fabrikalarda para cezası, okul ve tımarhanelerde bedensel ve ahlaki ıslah, hapishanelerde şiddete dayalı ve esasen bedensel cezalardır. Disiplinleriyle hastaneler, tımarhaneler, öksüzler yurdu, okullar, eğitim evleri, fabrikalar, atölyeler ve nihayet hapishaneler; bütün bunlar on dokuzuncu yüzyılın başında yerleştirilmiş ve hiç kuşkusuz sanayi toplumunun ya da kapitalist toplumun işleyiş koşullarından biri olmuş olan iktidarın bir tür büyük toplumsal biçiminin parçasıdır (Foucault, 2005b: 126).

Panoptikon ilkesi, kamusal ve özel alan arasında bir sınır bulunmayan, bu iki alan arasındaki eşikte ne yapacağını bilemeden var olmaya çalışan birey ve kitlelerin iktidarcı gözetimi ve denetimine imkân tanımıştır. Herkes, kimlerce denetlendiğini bilmeden, sürekli olarak en mahrem alanlarında bile izlenmiştir. Burada iktidar anonimdir. İktidar uygulayanın kim ya da ne olduğu önemli değildir. Sürekli gözetim ve sürekli görünürlük denetim ve disiplin için zor kullanmaya gerek bırakmamıştır. Çünkü denetime direnilmez; herkes nerden geldiğini anlayamadığı iktidara, kendi kendini gözetim ve denetim altında tutarak karşılık verir. Kendini denetler ki iktidarın uygulayabileceği yaptırımlardan kurtulabilsin. Bireysel, kendi kendini denetim yerleştikten sonra, hiçbir iktidarın zor kullanmaya, yaptırım uygulamaya gereksinimi kalmayacaktır. Kendi kendilerini denetim altında tutan bireyler birer nesnedirler. Çünkü kendileri, üzerlerinde sürekli olarak var olan anonim iktidarı hiç görmeden onun varlığını ve otoritesini kabul ederler. Bu kabul ediş bilinçli bir şekilde olmaz. İktidarın gözetiminde bilinçsizce iktidarın yönlendirmelerine göre düşünüp ve davranarak bunu gerçekleştirirler. Foucault’ya göre bu iktidar “panoptizm”dir: “Kişisel ve sürekli gözetim biçimi altında, denetim, cezalandırma ve ödüllendirme biçimi altında ve ıslah biçimi altında, yani bireylerin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi biçimi altında bireylere uygulanan bir iktidar biçimi” (Foucault, 2005b: 237).

Foucault’ya göre (2000: 119-120) panoptizm disiplinci bir iktidardır. Disiplinci iktidar çeşitli tertibatlarla, düzenlerle (dispositif) kurulur. Bu düzenler ekonomiden sanata, hayatın her alanını tertip eder, düzenler. “Söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve hayırseverce önermelerden –kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden - oluşan, bütünüyle heterojen bir bütün” birbirleriyle ilişki içerisinde bulunarak düzenleri oluşturur. Disiplinci iktidarın hedefi, bedeni uysallaştırarak itaatkâr kılmak ve gücünü artırarak faydalı kılmaktır. Böylece hem bedenin siyasi gücü azaltılmış olur hem de üretimdeki verimi artırır. Bunu yapmak için iktidar bireylerin bedenlerini, düşüncelerini, davranışlarını, niyetlerini disiplin yoluyla normalleştirmeye çalışır; yani bireyler, özneler olarak bir bakıma imal edilirler.

Foucault'ya göre (2005a: 63) özne “denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tâbi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne” olarak iki anlam içerir. Ancak her ikisinde de tâbi kılan bir iktidar mevcuttur. Buradaki iki anlamlılık, panoptikonun gözetleyen-gözetlenen asimetrisine ve bu asimetri sonucu oluşan otokontrole gönderme yapar. Gözetleyenlerin sürekli gözetimi bir özne yaratırken, bu gözetim sonucu oluşan kendi kendini gözetim de aslında öznenin başka bir biçimde yaratılmasıdır.

İktidar, toplumu normlarla normalleştirir. Burada bir yasa ya da kuralın bireylere zorla dayatılması söz konusu değildir. Bireyler kendi rızalarıyla önceden belirlenmiş sistemlere uygun hale gelirler (Foucault, 2007b: 106).

Disiplin, ne bir kurumla ne de bir aygıtla özdeşleşebilir: o bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olup koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü içermektedir; o bir iktidar fiziği veya anatomisidir; o bir teknolojidir. Ve uzmanlaşmış kurumlar tarafından (hapishaneler veya XIX. yüzyılın ıslahhaneleri) veya ondan belli bir amaca ulaşmak üzere esas araç olarak yararlanan kurumlar (eğitim kurumları, hastaneler) veya iç iktidar mekanizmalarını güçlendirmenin veya yeniden örgütlenmenin aracını onda bulan, eskiden beri var olan merciler (esas olarak ebeveyn-çocuklar hücresi içindeki aile içi ilişkilerin, ta klasik çağdan beri disiplin sorunu açısından aileyi normal ve anormalin ayrıcalıklı ortaya çıkış yeri haline getiren okulsal, askeri, sonra tıbbi, psikiyatrik, psikolojik dış şemaları özümleyerek, nasıl disiplinli hale geldiklerini bir gün göstermek gerekmektedir); veyahut disiplini kendi iç işleyiş ilkeleri haline getiren aygıtlar (yönetim aygıtının Napoléon döneminden itibaren disiplinli kılınması) veyahut da son olarak, disiplini bir toplum düzeyinde egemen kılma konusunda tek değil de, öncelikli bir işleve sahip olan devlet aygıtları (polis) tarafından yüklenilebilir (Foucault, 2006: 316).

Foucault için iktidar, kitlesel ve homojen bir tahakküm teorisi olarak, bir grubun ya da sınıfın diğerleri üzerinde tahakkümü demek değildir. İktidar, dolaşımda olan, zincir şeklinde işleyen bir harekettir; belirli bir yere yerleşmez, birilerinin malı olmaz, bir noktadan yayılmaz; her yerededir. Bir ağ biçiminde ve az çok örgütlenmiş çoklu güç ilişkileri temelinde işler. Bütün insan ilişkilerinde, bu ister iletişim sağlama, ister bir aşk ilişkisi, ister kurumsal ya da ekonomik bir ilişki olsun iktidar hep vardır. İktidar her yerededir ve ondan kaçılmaz. İktidar uçsuz bucaksız bir süreç olarak toplumsalın içine sızmıştır; her sosyal ilişki bir iktidar ilişkisidir ve iktidar ilişkileri hayatın her alanını kuşatır; onlardan kaçış yoktur. İktidar yalnızca yasama,

anayasa, devlet gibi terimlerle ifade edilemez; zira bu onun önemini yok eder. O, yasalar bütününden ya da devlet aygıtından çok farklı biçimde işler. İktidar mekanizması bireylerin davranışlarından söylemlerine, öğrenim biçimlerinden en mahrem alanlarına dek uzanır (Foucault, 2007a: 71-74). İktidarın bu biçimi devleti de, bedeni, cinselliği, aileyi, akrabalığı, bilgiyi, teknolojiyi vb. kuşatan bir dizi iktidar ağı karşısında üstyapısal konuma sokmuştur; devlet, var olan iktidar ilişkileri temelinde işleyebilir:

Toplumsal bir gövdenin her bir noktası arasından, bir kadınla bir erkek arasından, aile içinden, öğretmenle öğrencisi arasından, bilenle bilmeyen arasından geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde hükümler olan büyük iktidarın düpedüz bir yansıması değildir; bu iktidar ilişkileri, daha ziyade, büyük iktidarın köklerini saldırdığı hareketli ve somut topraktır, onun işlev görebilmesini mümkün kılan koşullardır (Foucault, 2007a: 110).

Her güç ilişkisi bir iktidar ilişkisidir; her iktidar ilişkisi de siyasi alana gönderme yapar (Foucault, 2007a: 112). O, ne merkezi, ne tek taraflı, ne de egemen bir konumdadır. İktidar, paylaşılan, yönlendirilebilen, karmaşık, yoğun ve yaygın bir şeydir (Foucault, 2005a: 57).

Foucault'nun (2006: 324) panoptisizminin disiplinci iktidarı, bireysel beden ve toplumsal beden (nüfus) üzerindeki kontrole odaklanmış bir “biyosiyaset” yapar. Bu yeni iktidar, burjuva toplumunun icadıdır. Sanayi kapitalizmi için gerekli üretken insanı (bedenin anatoma-politiği) ve ulus-devletin selameti için gerekli itaatkar pasif izleyiciyi (nüfusun biyo-politiği) oluşturmak için ortaya çıkmıştır (Foucault, 2007b: 102-103). Pasif izleyiciler, Sennett'in görüşlerinde önemli bir yere sahiptir.

Sennett'e göre aktörler, kendilerini kamu içinde aktif biçimde ifade edebilmişlerdir ve *ancien regime*'in aktör-insan imgesini sürdürmüşlerdir. İzleyiciler ise kamusal yaşama katılmaktan çok bir kenarda pasif şekilde gözlem yapmaya odaklanmışlardır. Duygularından emin olamazlar ve kimlikleri ne olursa olsun ifadelerin tamamen kendi iradeleri dışında gerçekleştiğini düşünürler. Ancak kamusal yaşamı da terk etmemişlerdir. Ev dışındaki kozmopolit kalabalıkta insan için önemli deneyimlerin olduğuna inanmışlardır. Pasif izleyiciler Sennett'e göre, yeni seküler düzen ile hala yaşayan *ancien regime* inancının nasıl kesiştiğini

gösterirler. “Kamusal insanın aktif bir ifade iletilicisi olmaktansa başkasının ifadesine tanıklık etmesi halinde, kendisini daha rahat hissedeceği” düşüncesi bu kesişimde rahatça görülebilmektedir (Sennett, 2010: 255-256). Kamusal yaşamın sürmesi önemli bir gerekliliktir çünkü izleyicinin gözlem yapabilmesi bu alanda olanaklıdır. Böylece kendini kamusal alanda nasıl ifade edeceğini, olaylar karşısında kendi yargılarını nasıl oluşturacağını, neler hissedeceğini bilemeyişi de sorun olmaktan çıkmaktadır.

Foucault’ya göre (2007b: 175), kişi daima spesifik bir iktidar konuşlanmasının içinde yer alır; iktidar, her köşeye nüfuz eder; ancak tam da bu özelliği, iktidarın her yerde direnişle karşılaşmasına neden olur. “İktidarın olduğu yerde direnme vardır, ancak –ya da daha doğrusu bu yüzden- direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir” (Foucault, 2007b: 73). Foucault’ya göre (2005a: 61), devletin ya da spesifik bir sınıfın iktidarına karşı verilen mücadele hareketlerinin devri artık kapanmıştır. Artık isyanların yöneleceği tek bir hükümlanlık kaynağı, belli bir sınıf ya da üretim biçimi yoktur. Bunun yerine sürekli ve çok biçimli mücadeleler (erkeklerin kadınlar, ana-babaların çocuklar, psikiyatrinin akıl hastaları, tıbbın insanlar, yönetimin insanların yaşama biçimi üzerindeki iktidarına karşı vb.) söz konusudur. Ancak kamusal alandaki politik davranışların devrinin neredeyse kapandığı bir zamanda böyle mücadelelerin nasıl meydana geleceği de tartışma konusudur.

Modern devlet, kaosa sürüklenmek, varlığını tehlikeye atmak istemediği için bireylerin ve kitlelerin politik eylemlerde bulunma gayreti göstermemesini ister. Bu nedenle gözetimle bireyleri ve kitleleri denetim altında tutar. Kurumsal denetim için gerekli bürokratik elemanları kendisi yetiştirir. Kurumsal gözetimin yanında, daha mikro denetimler sağlayabilmek için bireyleri özel alanlarında gözetim altında tutar. Bunun için de özellikle kitle iletişim araçlarını ve tüketim dürtüsünü kullanır, enformasyon teknolojilerinden yararlanır. Bu durum bize, gözetim için siyasal iktidarın yalnız olmadığını, bir tekele sahip olmadığını gösterir. Denetim, disiplin ve düzen sağlayıcı yalnızca siyasal iktidar değildir. Kurumsallaşmış denetim pek çok sosyal ve özel sektöre (ekonomi, sağlık, eğitim vb.) yayılmış, mikro denetim pek çok aktör, birey ya da grup tarafından üstlenilmiştir. Habermas’ın kamusal yaşamın yeniden feodalleştiğine dair görüşleri, bu durumu yansıtmaktadır.

2. KAMUSAL YAŞAMIN FEODALLEŞMESİ

19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başı, liberal kamusal alanın yerini yeni bir oluşuma bıraktığı tarihlerdir. Refah devletinin doğuşu ile birlikte devlet, sivil toplum ve kamusal alan arasındaki ilişkiler büyük bir değişikliğe uğramıştır: Devlet ve toplum, özel alana yapılan müdahaleler sonucu iç içe geçmiştir. Refah devleti altında, farklı çıkarlara dayanan özel örgütlerin, devletle pazarlık yapıp uzlaştığı ve kamunun dışlandığı bir kamusal alan vardır. Bürokrasi özel çıkarların güdümüne girmiş, siyasal yaşamda belirleyici bir güç haline gelmiştir. Kamusal alan, çıkar gruplarının birbirleriyle rekabet ettikleri bir alana dönüşmüştür. Dolayısıyla ne herkese açıktır, ne de genel çıkarı ifade edebilir.

Kamusal alan, sivil toplum ve devlet arasındaki dolayım işlevini artık yürütememektedir. Devlet ve toplum arasında devletin kamusal organı olarak bir köprü görevi üstlenen, kamusal alanın devlet düzeyindeki temsiliyi yapan parlamento da kamusallık işlevini yitirmiştir. Çünkü artık siyasal karar alma süreçleri, bürokrasi ile özel çıkar grupları ve siyasi partiler arasında gerçekleşmektedir. Bu durum toplumun (çıkarcı grupları ve siyasi partiler) devlete nüfuz etmesi için de imkan yaratmıştır. Böylece, siyasi iktidarın toplumsal ve bireysel denetimde bir tekele sahip olmaması gerçekleşmiştir.

Kamuoyu artık kamusal alanın içinde müzakere süreci içinde değil, kamuoyu araştırmaları, tanıtım, halkla ilişkiler çerçevesinde biçimlendirilir. Basın ve yayın artık kamusal alan tartışmalarının kamu ile dolayımlanması için değil toplumsal konsensüsü idare etmek ve tüketimi desteklemekte hizmet görmektedirler (Yükselbaba, 2008: 67). Refah devletinin yükselişi ile devlet özel alana daha fazla müdahale etmiştir. Bir yandan toplumun refahının yükselişi ideal kamusallık için bir nüve oluştururken bir yandan da özel alan devletin denetimi altına girmiştir (Çelebi, 2004: 270). Oysa devlet, kamusal alana ait bir aktör değildir; kamusal alanın dışındadır ve faaliyet alanı siyasal kamusal alandır. Devlet sadece kamusal alanın koşullarını, altyapısını sağlamaya hizmet eden bir araçtır ve bir toplumda özgür tartışma için devletten bağımsız ve devlet karşısında politik özerkliğin sağlandığı bir alanda gerçekleşmesi gerekir (Habermas, 2004: 95).

Kamusal tartışmalar, devletin uygulamalarıyla ilişkili olduğu zaman siyasal kamu söz konusu olur. Devlet, kamuyu gözetme ve onun ortak iyiliğini sağlama görevi ile siyasal kamunun taleplerine kulak verir. Ancak tarihsel süreç, kamusal alanı devletin özel dünyasına müdahalesinin giderek artması ile sonuçlanmıştır. Bu ise özel dünya ile kamu dünyası arasındaki ayrımı kırmıştır. Burjuva kamusalının çöküşü, özel alanın konularının kamusala çıkması, iki alanın birbirinin içine geçmesi ile mümkün olmuştur. Devlet müdahaleciliğinin artması ile devlet özel alana nüfuz ederek kamusal-özel ayrımını yıkmıştır.

Habermas (2010: 252) yeni merkantilizm diye adlandırdığı müdahaleci politikalar karşısında, kamusal hayatın yeniden feodalleştiğini söyler. “Müdahalecilik, artık salt özel alanın içerisinde kalınarak halledilemeyecek olan çıkar çelişkilerinin siyasal alana aktarılmasından doğar. Böylece uzun vadede devletin toplumsal alana müdahalesine, kamusal yetkilerin de özel birliklere devredilmesi tekabül edecektir”. Devlet ve toplum arasındaki ilişkiler, devlet müdahalesi ile birlikte diyalektik bir süreç içerisinde yeniden kurulmuştur. Anayasal güvence altına alınan siyasal kamusal alan sayesinde, devlet sivil toplumun çıkarlarını kendi çıkarları olarak benimseme eğilimine girmiş ve sonuç olarak kamusal otoritenin özel kişilerin sorunlarına müdahalesi dolaylı olarak özel alanın genişlemesi için bir itki olmuştur. Müdahalecilik, özel alana ait çıkar çatışmalarını siyasal düzeye kaydırmıştır. Kamusal işlevler özel korporatif yapılara geçmiştir. Kamusal otorite özel alan üzerinde genişlemiştir. Diyalektik bir süreçle devlet toplumsallaşmış, toplum ise devletleşmiştir. Bu durum, burjuva kamusunun temellerini, yani devlet-toplum ayrışmasını tahrip etmiştir.

Bir yandan devlet toplumsal alana müdahale etmiş, diğer yandan da toplumsal alana ait özel kurumlar kendilerini yarı-kamusal ya da yarı-siyasal kurumlar olarak görmüşlerdir. Özel çıkarın kollektif olarak örgütlendiği yapılar gittikçe siyasal bir kimlik kazanırken, siyasal partiler de kendilerini kamunun üzerinde bir güç olarak kurmaya başlamışlardır. Siyasal etkinlik ve güç, özel bürokrasiler, özel çıkara yönelik birlikler, partiler ve kamu yönetimi ortaklığına geçmiştir. Kişiler ise ya kolektif olarak özel birlikler etrafında örgütlenecekler, ya da ekonomiye siyasal birimlerin etkisi altında tüketici ve seçmen olacaklardır. Bu gelişme ile devlet-toplum ayrımı ve dolayısıyla burjuva kamusal alanın temelleri çökmeye başlamıştır;

siyasallaşmış bir toplumsal alan oluşmuştur. Bu alan, özel ve kamusal ölçütlere göre bir ayrımın olmadığı, devlet ve toplumun tek bir işlevsel bütün yaratmak üzere kaynaştığı, sivil toplumun liberal tanımından oldukça uzaklaştığı bir toplumsallıktır. “Bu alan, özel alanın, kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş olan özel şahısların kendi aralarındaki ilişkilerin genel meselelerini düzenledikleri özel bölümünü, yani liberal suretteki kamuyu da ortadan kaldırır” (Habermas, 2010: 253). İkili süreç yasal düzlemde de kendini göstermiştir. Özel hukuk kamusallaşmış, kamu hukuku da özelleşmiştir. Kamu yönetiminin görevleri, özel hukuk altında yer alan girişimcilere, özel kurumlara, korporasyonlara geçmiştir. Bu durum özel hukuku kamusallaştırmış ve kamu yönetimi, üretici, dağıtımçı ve korumacı işlevlerini yerine getirirken, özel hukukun sunduğu araçları kullanmıştır. Sonuçta klasik kamu hukuku ölçütleri geçersizleşmiştir. (Habermas, 2010: 251-265).

Kitle iletişim araçlarının burjuva iktidarının aracı haline dönüşmesi ve özel çıkar lehine hareket etmesi kamusal alanın çöküşünü de getiren süreci başlatmıştır (Habermas, 2004: 99-100). Yurttaşların garanti altına alınmış düşüncelerini açıklama, yayma hakkı ve özerk grup örgütlenmeleri kurma hakkı ile birlikte herkesi ilgilendiren konular hakkında bir kamusal alanda iletişim için özel araçlara gerek duyulmuştur. Medya, kitle iletişim araçları kamusal alan için zorunlu bir unsur olmakla birlikte hem kurucu hem de yıkıcı yönde etkin olabilmektedir.

Yazınsal kamusal alanın sınırları geçmişe oranla aslında oldukça geniştir. Ancak bu durum kültürü demokratikleştirememiştir. Yazınsal kamusal alanın genişlemesi, tartışma ve eleştirme özelliğini yitirme pahasına olmuştur. Kamusal alanın genişliğinde insanlar tüketerek doyuma ulaştıkça, politik tartışmaya uzak durmuşlardır. Bunun önemli nedenlerinden biri de yazılı basının satış artırma uğruna yazılarından siyasi içeriği temizlemesidir. Okuyucu kamu artsa bile, politik tartışmacı kamu ölmektedir.

Liberal kamusal alanda bireysel öznellikler mektuplar, romanlar, hikayeler aracılığı ile ifade ediliyor, böylece öznellikler arası bir etkileşim kuruluyordu. Bu öznellikler ve bu öznelliklerin ifade edildiği yazınsal ürünler, kitle iletişim araçları ile yok edilmiştir. Hiçbir insanın özel yaşamı artık dokunulmaz değildir. Kitle iletişim araçları özel sorunların duyurulduğu, tartışıldığı ve çözüm arandığı yerler

olmuşlardır. İnsanların eğilimleri, fikirleri, siyasi ve ekonomik tavırları vb. yönlendirilebilir bir duruma getirilmiştir. Bu durumu yaratan, kültürü tüketim nesnesi yapan eğilimler olmuştur. Kitle iletişim araçları bir “bütünleşme kültürü” yaratmıştır.

Kamuoyu reklamın işlevlerini devralmıştır. “Siyasal ve ekonomik tesirler için aracı olarak kullanılabildiği nispette bütünüyle gayrı siyasal olur- ve görünüşe göre özelleşir” (Habermas, 2010: 297).

Burjuva kamu modeli kamusal alanın özel alandan kesin biçimde ayrılmasını varsayıyordu. Bu ayırıda, bir kamusal topluluk halinde bir araya gelen özel şahısların oluşturduğu ve devletle toplumun ihtiyaçları arasında aracılık eden kamuoyunun kendisi, özel alana aitti. Kamusal alanın özel alan ile kaynaşması ölçüsünde bu model uygulanabilirliğini yitirir. Zira sosyolojik olarak da hukuksal olarak da özel veya kamusal başlığı altına alınamayacak, yeniden siyasallaştırılmış bir toplumsal alan ortaya çıkar. Bu ara alanda toplumun devletleştirilmiş sahaları ile devletin toplumsallaştırılmış sahaları, siyasal akıl üreten özel şahısların aracılığı olmaksızın birbirlerinin içine geçerler. Bu görev kamusal topluluğun sırtında başka kurumlar aracılığıyla büyük ölçüde alınır: bir yandan, kollektif olarak örgütlenmiş özel çıkarların dolaylıca siyasal bir suret edinmeye çalıştığı dernekler; diğer yandan kamusal erkin organlarıyla birlikte yetişmiş olan ve bir vakitler araçları oldukları kamuoyunun üzerine yerleşen partiler aracılığıyla. Siyasal açıdan önemli iktidar kullanımı ve güçlerin dengelenmesi süreci, doğrudan doğruya özel idareler, dernekler, partiler ve kamu yönetimi arasında cereyan eder; kamusal topluluğun kendisi ise bu iktidar dolaşımına ancak münferit durumlarda ve o zaman da sırf alkış ve onay alma maksadıyla dahil edilir (Habermas, 2010: 298-299).

Habermas’ın (2010: 372) bahsettiği yeni kamuoyu, kamusal tartışma ilkelerine bağlı değildir ve siyasal egemenlikle ilintilendirilemez. Siyasal mercileri muhatap almaz ve siyasal sorunlarla uğraşmaz. Bireysel kanaatlerin toplamı olarak kamuoyu, bir grubun kanaatine, grup ilişkilerinin tahliline yönelmiştir. Yeni kamusal topluluk, biçimsel ve maddi açıdan eşit hak sahibi özel şahıslardan oluşan bir topluluk değildir artık. Görüşleri serbestçe bildirmek (özellikle basın yoluyla) özel şahısların kanaatlerini açıkladıkları geleneksel biçimden (burjuva kamusu) farklılaşmıştır. “Kamusallık hükmü, devlet organları tarafından, devletle bağıntılı faaliyet yürüten bütün örgütlere yaygınlaştırılır. Bunun gerçekleşmesi ölçüsünde, bireysel ilişkide bulunan özel şahısların oluşturduğu ve artık işlemeyen kamusal topluluğun yerini, örgütlü özel şahıslardan meydana gelen bir kamusal topluluk alacaktır”.

Kamusal alanın feodalleşmesi ile birlikte, tıpkı feodalitede olduğu gibi, kamusal alan çıkar gruplarının gizli politikalarının alanı haline gelmiştir. Burjuva kamusal alanı monarşinin gizli politikalarına duyulan tepkiyi ifade etmiştir ve siyasal kararların kamuoyunun sorgulamasına açık olmasını savunmuştur. Modern dönemde ise çıkar grupları, özel çıkara dayalı politika üretimlerinin maskelenerek genel çıkara dayalı bir politika ürettiklerinin sunulması şeklinde bir prestij kazanmaktadırlar.

Modern kitle toplumlarının ortaya çıkışı ile akla dayalı kamuoyu görüşlerinin üstü de örtülmüştür. Eleştirel, rasyonel tartışmanın özel dünyaya dahil olması ile birlikte Habermas için kamuoyu kavramı da nitelik değiştirmiştir. Ya kamusal alanla birlikte bazı kişi ve kurumların hizmetinde bir nesne; ya da politik ve sosyal güç uygulamaları üzerinde eleştirel normatif otorite olarak görülür. Habermas'ın analizi bize çağdaş toplumlarda kamusal alanın manipüle edilebilen bir biçim aldığını gösterir. Burada artık kamusallık özel bireylerin rasyonel kamusundan değil, pasifize edilmiş, özelleştirilmiş seyirci, dinleyici, okuyucu bir kitleden bahsedilebilir. Artık kamusal alan depolitize bir alandır ve en acısı, kitle iletişim araçlarına sahip azınlık, sahip olmayan çoğunluk üzerinde hâkimiyet kurmaktadır.

Kitle toplumu, Antik Yunanda kamusal alandaki farklılık ve eşitlik anlayışının yitirildiği bir toplumdur. Artık farklılık, bireyin özel meselesi haline gelmiştir. İnsanlar, başkalarını görmek, duymak ve başkalarınca görülmek, duyulmak olanağını yitirmişlerdir; kendi bireysel, tekil deneyimlerine hapsolmuşlardır. Kitle toplumu koşulları insanları özel hale getirmiş, bir ailenin fertleri gibi davranmalarına neden olmuştur (Arendt, 2009: 103). Siyasi bir yapıya sahip olmayan toplum, üyelerinden her zaman büyük bir ailenin üyeleriymiş gibi davranmalarını ister. Bu durumda bireyler tek bir çıkara ve tek bir kanaate hizmet ederler. Böylece eylem olanağından mahrum olurlar. Bireylerden istenen, kendiliğinden eylemlerde bulunmayacak biçimde davranmaları ve belirlenmiş kuralara uymalarıdır. Bu bağlamda Arendt (1996a: 125), kitle toplumunu, hala birbirleriyle ilişki içinde olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı bulunan dünyayı yitirmiş insanlar arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütleniş biçimi olarak tanımlar. Böylece insanların eylem imkânları ellerinden alınmıştır.

Kitle toplumu, entelektüel, ahlaki, hakkını koruma adına oluşturulan gönüllü birliklerin yapısını da değiştirmiştir. Bu gönüllü birlikler, özel çıkarların, baskı gruplarının güdümüne girerek amaçlarından sapmışlardır. Hem birliklerin sayıları ve içindeki bireylerin sayısı azalmış hem de siyasi eyleme olan ilgi de azalmıştır. Bu durum kamusal alanın yokluğunun göstergesidir. Bu yoklukta da insanlar, kişisel kimliklerini ortaya koyamazlar ve başkalarının güdümü altında yaşarlar (Arendt, 2001: 112-113).

Kitle toplumu artık var olan tüm fertleri farklı bir şekilde eşitler. Bununla da yetinmez, denetim altına alır. Eşitlik durumunun nedeni, kitle toplumunun sunduğu ve dayattığı konformizm anlayışından kaynaklanmaktadır. Artık toplumun tüm fertleri eşit olarak kabul edilirler. “Toplum her koşul altında eşitlenir; modern dünyada eşitliğin zaferi, toplumun kamu alanını fethettiği ve ayırım ile farkın bireyin özel meselesi durumuna geldiği gerçeğinin siyasi ve yasal tescilinden başka bir şey değildir” (Arendt, 2009: 81). Özellikle ekonomi biliminin temelinde yer alan konformizm, “insanlar eylemez, davranırlar” varsayımına dayanmaktadır. Modern ekonomi bilimi ortaya çıkana dek insanlar etikte ve siyaset biliminde, eylemde bulunan varlıklar olarak ele alınmışlardır. İstatistiksel uygulamaların bilimde geçerli olmasıyla birlikte, eyleyen insanın yerine, belli toplumsal kurallara uyma ölçütüne göre “davranan” ya da “davranmayan” insan modeli gelişmiştir. Bu kurallara uymayanların ise “anormal” ya da “asosyal” görünmelerini sağlayan davranış kalıpları ortaya çıkmıştır. Bu davranış kalıplarına ve “otomatik eğilimlere” uymayan her şey dışlandığından, tarihte ve siyasette anlamı arama çabası da içeriğini yitirmiş ve silinmiştir. İnsanların sayıca çok olduğu bir toplumda davranış modelleri geliştirme ve bunların dışındakilere hoşgörü ile bakamama eğiliminin kendisini göstermesi normaldir (Arendt, 2009: 82-83). Davranış, önceden belirlenmişlikle hareket etmektir. Dolayısıyla siyasi bir eylem biçimi olamaz ve özgürlüğe ket vurur.

3. KAMUSAL ALAN VE ŞEHİRDEKİ İKTİDAR

Modern dönemin gözetleme iktidarı için en elverişli mekân her zaman şehir olmuştur. Şehirde hem birey hem vatandaş hem işçi hem de tüketici olarak bulunabilen insan, bu özellikleriyle her zaman modern zamanın çıkarlarına uygun olarak pasifleştirilebilmiştir. Buralar modern insanın insan içine karıştığı, kamusal alanlarını olduğu gibi özel alanlarını da etkileyen yerlerdir. Dolayısıyla modern gözetim her iki alanı da kapsar.

Pek çok yabancının bir arada bulunduğu mekân olarak şehir, planlanma, düzenlenme biçimleriyle insanları kamusal alanın anlamsız olduğu konusunda ikna etmiştir. Özellikle gökdelenler ve büyük ölçekli binalar bu durumun en güzel örnekleridir.

Gökdelenler içlerinde bir kamusal alan oluşturma isteğini ifade ederler ama aslında insanları kaynaştırmaktan uzaktırlar. Gökdelenlerin cam duvarları bir yandan binanın içi ile dışı arasındaki farklılaşmayı ve ayrışmayı en aza indirmeye çalışır; diğer yandan da toplumu iki yönlü yalıtır: Hem içeridekilerin ayrışmalarını sağlar hem de binayı dışarıdakilerden tamamen yalıtır. Burada yalıtım “kentin kalabalık nüfuslu yüksek binalarında oturanların ya da çalışanların bu binaların kurulu olduğu çevreyle ilişkilerinin kesilmesi” anlamındadır (Sennett, 2010: 30).

Yalıtımın özel otomobiller aracılığı ile kazandığı bir anlamı daha vardır: Özel otomobiller bir otobüsün, metronun sürekli durup kalkmasından uzaklaşılmasını sağlayarak yoğun bir hareket özgürlüğü sağlamıştır. Bununla birlikte sokakta var olmayı da yok etmiştir. “Kişi, hareket özgürlüğü adına kendini özel otosu içinde yalıttıkça, kendi hareket amacına hizmet eden bir araç olmak dışında çevresinin bir anlamı olabileceğini düşünememektedir” (Sennett, 2010: 30).

Sennett’e göre (2010: 31) bir yalıtım durumu daha vardır: Kişinin doğrudan doğruya başkaları tarafından görünür olmasından doğan yalıtım. Bunun en açık örneğini, çeşitli ofislerin duvarsız olarak tasarlanıp geniş bir alanda herkesin birbirini görerek çalışmasında bulur. Böyle bir çalışma dedikodu ve çene çalmayı önleyecek, sosyalleşme önlenerek verimlilik artacak anlayışına sahiptir. Ancak unutulmaması

gereken bir şey vardır ki insanlar başkalarının yakın gözlemlerinden uzak kaldıkça daha çok sosyalleşirler.

4. MEDYANIN KİTLE TOPLUMU ÜZERİNDEKİ İKTİDARI

Gerek siyasi iktidar gerekse diğer tüm iktidar sahiplerinin, gerek kurumların gerekse gündelik yaşamdaki mikro gözetimin tek amacı, bireyler arasındaki farklılıkları yok etmek, bireyleri tek tipleştirerek kolayca denetim altına almaktır. Bireylerin kamusal alandaki özgür ifade ve eylem yetenekleri böylece baskı altına alınmış olur. Özel alanlarında aynı davranışları sergileyen bireyler, kamu alanına çıktıklarında farklılıklarını sergileyerek özgür davrandıklarını düşünürler. Aslında oradaki davranışları da iktidarca yönetilmiş davranışlardır. Oluşan durum tam tersidir: İnsanlar yalnızken farklıdır. Kamusal alanda aynıdır. Bunun bir yanılsama olduğu da doğrudur. Kitle iletişim araçlarının saldırılarıyla bireyler, özel alanlarında da farklılıklarını yitirmişlerdir aslında. Kamusal alan özel alana, özel alan da kamusal alan taşıdıkça farklılıktan söz edilemez, iktidarın amacı da bu şekilde gerçekleştirilmiş olur.

Günümüzde kamunun alanı genişlese de buna paralel olarak kamunun işlevi de güçsüzleşmektedir. Kitle iletişim araçlarının ulaşabildiği alanların ve etkilerinin genişliği de kamusal alanın sınırlarının genişlediğini düşündürmektedir. Bu doğru olsa da Habermas için asıl sorunsal dönüşüm, kamusal kurumların bireysel ya da kolektif iktidarın baskısına girmiş olmasıdır. Basın liberal dönemde kamusal alanı oluşturan kişilerin akılcı-rasyonel-eleştirel tartışmalarını çoğaltmak ve yaygınlaştırmak için işlev görmüştür. Kitle iletişim araçları ise basının tartışmaları biçimlendirmesine imkân tanımaktadır. Bu durum da yukarıda bahsedilen çıkar gruplarının eylemleri için büyük bir kolaylık sağlamaktadır.

Kamusal alan reklamcılıkla özdeşleşmiştir adeta. Bu durum kişilere, birer tüketici olarak hareket etmelerini dayatmaktadır. Siyasal etkinlikler bile tüketici davranış kalıpları içerisinde gerçekleşmektedir. Tüketim etkinliği bir yurttaş olarak siyasal etkinliğin içerisinde yer alıyormuşçasına tüketiciler tarafından

gerçekleştirilmekte, devlet de yurttaşlarını tüketiciler olarak görmekte ve bir siyasal özne olarak tüketim öznesi yaratılmaktadır.

Reklam teknikleri aracılığı ile yapılan siyasal yönlendirme, siyasal partilerin de kendilerini kamuoyuna bağlı hissetmelerini yok etmiştir. Siyasal partiler, programlar ve liderler, propagandalar aracılığı ile pazarlanmakta ve satılmaktadırlar. Bu durum, eleştiriden yoksun, edilgen, pasif, yönlendirilmiş bir izleyici kitlesine ihtiyaç duyurmuştur. Böylece kamuoyu da muhalif ve eleştirel özelliklerinden sıyrılmış, siyasal rızayı yansıtan bir araç konumuna indirgenmiştir. Bu durum aynı sürecin iki önemli işlevine dikkatleri çekmektedir: Bir yandan bilgilendirilen (ya da bilgilendirildiğini sanan) bir toplum, diğer yandan da bu bilgiler aracılığı ile yönlendirilen, denetlenebilen bir toplum. Bu durumu Mills (1974: 425), kamuoyu güdümlemesinin ve kamuoyu yaratıcılarının “merkezileşmiş kontrol odakları”na yapılması sonucu gerçekleştiğini söyler. “Kitle toplumunda kamu, kitle iletişim araçlarınca biçimlendirilmekte, insanlar karşılıklı düşüncelerini birbirine ifade eden ve tartışan bireyler olmak yerine, birer izleyici ve dinleyici konumuna indirgenmekte ve kamuoyu yaratabilme özgürlükleri daha oluşmadan önlenmek istenmekte ve önlenmektedir”. Böyle bir durumda kamu dendiğinde de yalnızca, siyasetten uzak kalmış ve örgütlenemeyecek ölçüde parçalanmış, sürekli gözetim ve denetim altındaki bir toplum anlaşılmaktadır.

20. yüzyılın iletişim teknolojisinin sağladığı iletişim kolaylığı ile medya, izleyicilerin pasifliğini daha da artırmıştır. İnsanlar ise bu durumu tam tersi biçimde görüp, insanlar arası iletişimin daha sahici, dolaysız, açık, özgür olduğunu düşünmektedirler. Elektronik iletişim kamusal yaşam fikrine son vermiştir. Medya toplumsal grupların birbirlerine ait bilgi birikimlerini artırmıştır. “Yeni bir bilgi kaynağı ve açık giriş ortamı olarak internetin güç (iktidar) ilişkilerinin karakterini değiştirdiği iddia edilebilir. İnsanlık tarihinde ilk defa bir ortama eşit şartlar altında girmek, yarışabilmek ve herhangi bir din, ırk, cinsiyet, sınıf kısıtlaması olmaksızın kendini ifade etmek fırsatı hasıl olmuştur” (Tanılır, 2002: 10). Ancak aralarında fiili bir bağ kurmayı da engellemiştir; hatta gereksiz kılmıştır. Kitle iletişim araçları Sennett için mahrem araçlardır. Çünkü çoğunlukla kendi başımızayken faaliyette olurlar. “Medya kamusallığın iki ilkesi olan çeşitlilik deneyimine ve toplumun

mahrem halkadan belli bir uzaklığı olan bir bölgesinde yaşanan deneyime aykırıdır” (Sennett, 2010: 363).

Enformasyon teknolojilerinin gelişimi, gözetimi daha da yaygınlaştırıp yoğunlaştırmıştır. Enformasyon teknolojileri, “yüksek teknolojinin sunduğu imkanlar doğrultusunda enformasyon ile bilginin, insanlar ve bilgisayarlar tarafından elektronik ortamda yeniden yapılandırılması, biriktirilmesi, işlenmesi, aktarılması, sergilenmesi, organizasyonu ve kullanılması” olarak tanımlanabilir (Dolgun, 2008: 130).

Disiplinci iktidarın yaşamın her alanına yayılabilmesine ve iktidarın gücünün belirgin hale gelmesine, bilgi-iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin iktidara sunduğu yüksek teknoloji gözetim imkanları olanak sağlamıştır. İnsan tutum ve davranışları hem daha ekonomik hem de daha etkili biçimde kontrol edilebilmiştir. Pek çok alanla ilgili toplanabilen pek çok bilgi, devlete bağlı, bağımsız; ulusal, uluslararası çok çeşitli kurum, birey, örgüt tarafından kullanılabilir. Polis teşkilatlarının her zaman hazır tuttuğu şüpheli dosyaları bu durumun en belirgin örneğidir. Bu durum, polis gözetiminin sadece suçlularla sınırlı kalmadığını, tüm topluma yayıldığını gösterir.

Her vatandaşın tüm hayatı, coğrafi olarak, biyolojik ve ekonomik olarak kayda geçirilir. Polis her an ne yapacağını tam olarak bilir. Bu polis sisteminin artık kamuoyu bilinci için kaba, açıkça baskıcı ve her şeye muktedir olmasına gerek yoktur. Ancak hayatın tümüne öylesine işler ki, ortalama insan anlayamaz. Ne kazanılmıştır? Kabul edildiği üzere insanın artık, işte endişeli olmasına, sürekli kuşku altında yaşamasına yahut işkenceye tabi tutulmaktan korkmasına gerek yoktur. Totaliter devletlerin polis yöntemlerinin şimdiye kadar ayrılmaz bir parçası olmuş olan korku salma, artık geçmişte kalmıştır ya da yakında kalacaktır. (...) Polisin çalışması bilimselleşmiştir. Dolapları her yurttaşın dosyasıyla doludur. Polis, aranan herkesi her an yakalayabilecek durumdadır. Hiç kimse polisten kaçamaz, kaybolamaz (Ellul, 2003: 427-728).

Enformasyon teknolojilerindeki, bilgi-iletişim teknolojilerindeki gelişmeler iktidar için, meşruiyetlerini kabul ettirmek amacıyla kullandıkları birer “ideolojik aygıt” olmuşlardır. Bu ideolojik aygıt hem baskı altına alma sürecini gizlemekte hem de özel alanın tüm ayrıntılarına sızabilmektedir (Althusser, 2002: 36). Bu ideolojik aygıtlar “tek boyutlu insan”ın yaratımı için de önemli bir araç olmuşlardır. Kitle

iletişim araçları ile sunulanların bir yaşam tarzı olarak kabul ettirilmesi ile insanlar istenildiği biçimde ve tek tip olarak şekillendirilebilmektedir. Enformasyon teknolojileri iktidar ve özne oluşturmanın temel araçları haline gelmişlerdir. Bireyler ve kitleler artık oldukça geniş bir alanda denetlenebilmektedirler.

Üretici aygıt ve ürettiği mallar ve hizmetler bir bütün olarak toplumsal dizgeyi satar ya da dayatırlar. Kitle ulaşım ve iletişim araçları, konut, besin ve giysi türündeki metalar, eğlenme ve bilişim işleyiminin direnilemez ürünleri kendileri ile birlikte buyurulan tutum ve alışkanlıklar, belli anlıksal ve duygusal tepkileri de iletir ve bunlar tüketicileri az çok hoş bir biçimde üreticilere ve bunlar aracılığıyla bütüne bağlarlar. rnler beyin yıkayıcı ve bilinç ayarlayıcıdır; kendi yanlışlığına karşı bağışık olan yanlış bir bilinci geliştirirler. Ve bu yararlı ürünler daha çok toplumsal sınıf için ve daha çok birey için erişilebilir olurken, beyin yıkama reklam olmaya son verir, bir yaşam yolu olur (Marcuse, 1997: 22).

Enformasyon teknolojileri ile toplumsal ve bireysel gözetimin gücü, yoğunluğu, yaygınlığı oldukça artmıştır. İnsanların en mahrem alanları dahi gözetim altına alınabilmiştir. Bu durum da özgürlüklerin ihlali sorununu gündeme getirmiştir. Bireyler bir yandan özgürlüklerinin ihlal edildiğini düşünürken, diğer yandan bilgi ve iletişim teknolojilerinin sunduğu imknlarla çok fazla bilgiye çok kısa sürede ulaşabilmeleri ile son derece zgr olduklarını da düşünmektedirler. İnsanlar zel alanlarında, bilgisayarlarının yardımıyla, kamusalallaşmaya çalışmaktadırlar. Bu durum onlara özgürlük getirmemektedir. Çünkü kamusal alanın eylemcisi değillerdir. Ancak zgr olmadıkları da söylenemez. Çünkü zel alanlarında zorunlu eylemleri dışındaki eylemlerle meşguldrlr. Ancak bu eylemler kamusal alandaki politik eylemlerle bir tutulamaz. Çünkü eylemlerine kendileri yn veremezler, önlerine çıkan bilgi ve eylemlerle sınırlanmışlardır. Artık, neredeyse tüm gereksinimler internet üzerinden birkaç tuşa basılarak giderilebilmektedir: On-line bankacılık, alışveriş, eğitim vb. hatta seks bile bilgisayar iletişimi ile mümkün olmaktadır. Toffler (1981: 265) bunlara çalışmayı da ekleyerek, evin yeni uygarlıkta merkezi bir önem taşıyacağını belirtir: nc dalga uygarlığı ile birlikte ev de hem işin hem de aile yaşamının paylaşıldığı yer olarak “elektronik köşk”e dnşmştir.

Ama bir yer olarak ev, bir aile olarak evden ya da paylaşılan faaliyetlerin merkezi olarak evden farklıdır. Enformasyon toplumunun hakiki eğilimi aileyi değil, bireyi

özgürleştirmek ve güçlendirmektir. Küresel iletişim ağlarına bağlanmış olan bilgisayarın nihai vaadi, bütün bir bilgi ve enformasyon dünyasını bireyin ellerine bırakmaktır. Enformasyon mallarının gitgide minyatürleşmesi, portatifleşmesi ve ucuzlaması, hiç değilse ilke olarak her bireyin kendisini enformasyon ağlarının ortasına yerleştirmesini mümkün kılmaktadır. Burada kolektif ya da grup halinde faaliyetlere ihtiyaç yoktur, yer yoktur –hiç değilse ailenin öbür üyeleriyle evde gerçekleştirilecek türden faaliyetlere yer yoktur. Evinin ya da odasının mahremiyetine yerleşmiş, bilgisayar terminalinin başına oturmuş olan birey, kendisini eğlendirir, kendisini eğitir, enformasyon otoyolundaki öbür insanlarla iletişim kurar ve enformasyon ekonomisindeki zorunlu işleri üstlenerek geçimini sağlar (Kumar, 2004: 190-191).

Günümüz toplumunda insanlar, kendi rızaları ile başta evleri ve odaları olmak üzere, istedikleri her mekânda (okul, ofis, park, restoran vb.) internet sayesinde tüm dünyaya açılabilirler. Hiçbir yere ait olmadan her yerde var olabilmektedirler. Böylece aslında hiç farkına varmadan, her yerde ve her zaman gözetime tabi olmaktadır. Kişilik profillerine rahatça ulaşılabilirler. Bu durumda da gözetleyenlerce her an uğrayabilecekleri yönlendirmelere maruz kalmaktadırlar. Gözetlendiklerinin farkında olarak otokontrol sahibi olmuş “özne-nesne”lerin yerini, özgür olduğunu düşünen, ancak kendilerine özgürlük veren araçların aynı zamanda sürekli gözetiminde olduklarının farkında olmayıp, bir özgürlük yanılsamasına düşen, bilgisayarlarca yapılandırılmış kimliklere sahip olduklarından bihaber “özne-nesne”ler almıştır (Bauman, 1999: 60).

Kamusal alan artık geleneksel ve modern tanımlamaların ötesine geçmiştir. Kamusal alan artık ne özel alanın ne de ulusal alanın sınırları dâhilindedir. Kamusal alan artık küresel bir alandır, iletişim artık küresel bir iletişimdir. İletişim teknolojilerindeki gelişmelerle yerelin küresel, küreselin de yerel içindeki dolaşımı sağlanabilmiştir. Özellikle internet, oluşumuna imkân verdiği yeni bir kamusallıkla anılır olmuştur: *sanal kamusalılık*. Buradaki kamusalılık, alana dâhil olmanın da alandan ayrılmanın da hiçbir engelinin ya da şartının olmadığı bir kamusalılıktır. Ne yaş, ne cinsiyet, ne statü, ne sahip olunan mal mülk, hiçbir şey alana dâhil olmak için gerekli değildir.

İletişim araçlarının, kamusalılığının mekanıdır bu. Söz konusu mekanın “içinde” olmak, görmekten başka bir şey değildir. “Dışında” olmak ise görüntünün *içinde* olmak, görülmektir –bir gazete fotoğrafında, mecmuada, filmde, televizyonda yada

pencerenizden görölmek. Dışarıda olmak artık geleneksel anlamda kamusal alanla – yani kamusal forumla, meydanla- ya da böyle bir yerde bir konuşmacının etrafından toplanan kalabalıkla değil, daha ziyade her yayın aracının ulaştığı izleyici kitlesiyle ilgilidir; bu kitlenin fiilen nerede bulunduğı önemli değildir. Ama bu izleyici kitlesinin aslında (çoğunlukla) evde olmasının sonuçları da yok değildir elbette. Bu bakımdan, özel olan artık kamusal olandan daha kamusaldır. Roland Barthes'e göre fotoğraf çağı tamda özel alanın kamusal istila etmesine, daha doğrusu yeni bir toplumsal değerin, özel olanın kamusalının yaratılmasına denk düşer (Colomina, 2011: 7-8).

Toplumu oluşturanların, gündelik hayatın işlemleri sırasında sürekli, sessiz ve otomatik olarak; duvarsız, penceresiz, gözetleme kulesiz izlenmesinin yanında, kamusal-özel ayrımını aşındıran ve birey için başka bir “ben” oluşturan bir iktidar teknolojisi söz konusudur. Sıradan bir şey olan “isim”, bilgisayar veri tabanları içerisinde, milyonlarca başka sıradan isimle bir arada yer almaktadır. Bu durumda, bir başka özelliğı ile bir imtiyaz olan gizliliğın öğeleri olarak kişisel ve insan onuru, itibar ile bağlantılı olan “isim”, bireysel ve özerk halinden sıyrılarak vasıfsızlaştırılmaktadır. Elektronik gözetimin yaptığı, elektronik dil ve söylemlerle yeni “ben”ler oluşturmak, insanları tanımlamak ve “ben”leri denetlemektir. “Bizim her yerde bulunan ağıta, her yerde bulunan bağlantıya göre kim olduğumuz, kendimize ya da birbirimize göre kim olduğumuzdan daha önemlidir” (Lyon, 1997: 297).

Bilgisayarlar ve internetin gelişmesi, kamusal alanın dünya çapında somutlaşmasında bir araç gibi görünmektedir. *Birincisi*, çok büyük sayıda insanın internet üzerinden katılımı mümkün olmaktadır. *İkincisi*, bilgisayar sahibi insanlar, her türlü bilgiye ulaşabilmektedirler. Bilgi artık imtiyazlı elitlerin elinde olmaktan çıkmıştır. *Üçüncüsü*, çok daha büyük sayıda insan düşüncelerini internet üzerinden diğer insanlarla paylaşabilmekte, tartışabilmektedir (chat odaları, siber salonlar, forumlar, e-dergiler gibi sanal ortamlarda). İfade özgürlüğü söz konusudur. *Dördüncüsü*, sanal alana katılım için herhangi bir engel yoktur ve bu alan hiyerarşik yapılanmaya izin vermemektedir. *Beşincisi*, bu sanal alan yüz yüze yapılamayacak tartışmaları, karşılıklı doğrudan iletişim sayesinde etkileşimli yapılabilmesini sağlamaktadır. *Altıncısı*, tartışma konuları sınırlandırılmamıştır. *Yedincisi*, herhangi bir tartışma herhangi bir kurumsal yapı ve süreçle sınırlandırılmamıştır. İnsanlar artık bilgi tüketicisi haline gelmişlerdir. İnternet artık bilgi bağımlısı insanların başında

oturduğu, kafa şişiren bilgilerin enjekte edildiği bir alandır. Rasyonel bir tartışma ortamı olarak işlev görmekten çok, insanların sağduyusunu kaybettiği çılgın hikâyeler ve teorilerin aktarıldığı bir alandır. İnternet bu özellikleriyle kamusal alanın normlarını karşılamaktan uzaktır. İnternetin kamusallığının “iletişimsel kapitalizmin hizmetinde kamusallık ideolojisi” olduğunu söylemek daha anlamlıdır (Jodi, 2003: 97-101). Çünkü iletişim için gerekli araca erişim, özünde kıt olan maddi kaynakların harekete geçirilmesine ve dağıtımına bağlıdır.

5. ÖZGÜRLÜK-ŞİDDET-İKTİDAR

Polisin eşitlerden meydana geldiğini, bu özelliği ile haneden ayrıldığını önceki bölümlerde söylemiştik. Zira hane, eşitsizliğin merkezidir. Poliste herkes eşitleriyle bir arada yaşar. Polisin eşitliği özgürlük ile tamamlanır. Eşitlik olmadan özgürlük, özgürlük olmadan da eşitlik olmaz. Yaşamın zorunluluğundan, başkalarının buyruğundan ve emir veren bir konumda olmaktan uzak olmayı; ne yöneten ne de yönetilen olmayı anlatan özgürlük, hane içinde bulunmaz. Çünkü hane reisi hane içinde yöneticidir. “Hane reisi, yani yöneticisi, sadece haneden ayrılıp herkesin eşit olduğu siyaset alanına girebilecek güce sahip olması bakımından” özgürdür. “Özgür olmak, hakimiyet ilişkisinde var olan eşitsizlikten azade olmak ve ne yönetenin ne de yönetilenin mevcut olduğu bir alana girmek” anlamındadır (Arendt, 2009: 70-71). Hanede eylem ve davranışlara, yaşamın zorunluluklarına ilişkin kaygılar kılavuzluk eder. Bu nedenle de insanların konuşma ve eylemde bulunmaya müsait bir ortamın olmamasından dolayı özgürlük de söz konusu olamaz.

Özgürlük, somut olarak politik alanda deneyimlenir. Özgürlük var olabilmek için kamusal alana ihtiyaç duyar. “Kendimizle etkileşim içinde değil, başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün farkına varırız” (Arendt, 1996a: 201). Ancak bu, özgürlüğün her tür insansal etkileşimde bulunduğu anlamına gelmez. Örneğin bir aradlığın söz konusu olduğu hane alanında özgürlük değil, zorunluluk vardır. Ayrıca politik yaşam özgürlüğü kazandıracağı gibi yok da edebilir. Örneğin despotik örgütlenmelerde, totalitarizmde özgürlük yok edilmiştir.

Özgürlük cesaret ile de yakından ilişkilidir. Çünkü haneden çıkıp kamusal yaşama girmek bir cesaret gerektirir. Kişi kamusal alana girdiğinde yalnızca hanenin gerektirdiği kendi yaşamını sürdürme çabasını terk etmiş ve polisin sorunlarına odaklanmış demektir. Artık yalnızca kendisi ve ailesini değil, tüm şehrin ortak sorunlarını düşünmek ve genelin sorumluluğunu almak zorundadır. Kamu alanına girecek olanların yaşamlarını tehlikeye atmaları gerekir. Çünkü “özgürlüğü dört duvar arasına kapatan bir yaşama karşı beslenen sevgi köleliğinin en su götürmez emaresidir” (Arendt, 1996a: 211). Bu nedenle cesaret mükemmel bir siyasi meziyettir.

Evimizin dört duvarı ile korunmuş güvenlik alanından çıkmak ve kamu alanına girmek, bizi dışarıda bekleyebilecek belli tehlikelerin varlığından ötürü değil, yaşam ilgisinin geçerliliğini yitirdiği bir alana girmiş olmamızdan dolayı cesaret gerektirir. Cesaret, insanları dünyanın özgürlüğü uğruna, yaşamla ilgili endişelerden kurtarır. Siyasette yaşam değil, dünya söz konusu olduğundan, siyasi yaşamda cesaret vazgeçilmezdir (Arendt, 1996a: 211-212).

Sadece cesaret sahibi olanlar siyasi nitelikli bir yoldaşlığa kabul edilebilir. Böylece yurttaşın yaşamı da sıradan yaşama göre daha iyi, daha soylu ve daha kaygısızdır. “Hayatın yalın zorunluluklarına boyun eğdirdiği, emek ve işten azade olduğu ölçüde iyi ve bütün canlı yaratıkların fitratında bulunan varlığını sürdürme güdüsünün üstesinden geldiği ölçüde de artık biyolojik yaşam sürecine bağlı değildir” (Arendt, 2009: 74-75).

Arendt’e göre (1996a: 202-206) özgürlük, üç koşul altında var olabilir: *Birincisi*, yaşamın zorunluluklarından kurtulmaktır. *İkincisi*, insani iletişimi mümkün kılacak bir kamusal/siyasal alandır. *Üçüncüsü* ise özgürlükle ilişkili olan bir eylemdir. Bu eylem, daha önce verilmemiş, var olmamış, bilinmesi mümkün olmayan bir şeyi ortaya çıkarma özgürlüğünü faaliyete geçiren eylemdir.

Arendt’in özgürlükle ilgili düşüncesinde temel nokta, özgürlüğün bireysel olarak ya da özel alan içinde değil, başkalarıyla paylaşılan ortak bir kamusal mekan içinde gerçekleşen iletişime dayalı insan etkinlikleri yoluyla gerçekleştirilebileceğidir. Bu anlamda onun özgürlüğü tamamen siyasidir. Zira siyasal alanda elde edilir. Siyasal eylem de bir özgürlük eylemidir. Kamusal alanda birbirleriyle etkileşim

içinde olan, birbirlerini gören ve duyan, kişisel tercihlerini bu etkileşim yoluyla iletebilen bireyler tarafından gerçekleştirilen bir eylemdir. Sonuçta Arendt için özgürlük doğal değil yapay, kurulan bir şeydir diyebiliriz; zira özgürlük siyasal bir topluluk içinde yaratılır ve bu topluluk da yaratılan ortak bir dünyada beraber olur.

Bireysel özgürlüğü sağlamak için başkalarına şiddet uygulamak olasıdır. İnsanların kendilerini zorunluluktan kurtarabilmeleri ve özgür olabilmeleri, öncelikle, yaşam için gerekli ihtiyaçların giderilmesini gerektirir. Bu amacın gerçekleştirilmesi adına bu alandaki insanların; yani hanesini ve kölelerini yöneten aile reisinin başkaları üzerine şiddet uygulamaları da bir hak olarak görülmüştür. Bu durum, hane içindeki eşitsizliğin ve hane yönetiminin bir monarşiye dayandığının göstergesidir. Hane üyeleri her zaman tek bir çıkar ve kanaate sahip bireylermiş gibi hareket eder. “Bu ortak çıkar ve biricik kanaatin temsilcisi, bu çıkar ve kanaate uygun biçimde yöneten ve aile fertleri arasında olası bir dağılmayı önleyen hane reisidir” (Arendt, 2009: 80). Bu durumda hane reisinin *kuvvetini*³ çok bencilce kullandığı düşünülebilir. Bir hanede, kamusal alandaki siyasi özgürlüğüne kavuşabilecek hane azınlığı için, hane çoğulluğu üzerinde yoğun bir kuvvet uygulandığı söylenebilir. Ancak burada şiddet kullanımındaki asıl amaç şiddeti uygulamak adına, amaç olarak şiddet değildir. Şiddet burada bir araçtır ve zorunlu ihtiyaçların giderilmesi konusunda bir sıkıntı yaşanırsa başvurulabilir.

Antik Yunan’da özel alana özgü olan ve politika öncesi bir deneyim olan şiddet, modern dünyada özel alanın duvarlarının yıkılması ve kamu alanına yayılması ile birlikte hem kamusal hem de toplumsal alanın bir gerçekliği olmuştur. Politika dışı bir unsur, politikanın kalbine oturmuştur. Arendt’e göre (1997: 14) şiddet ölümü hedefler ve ölümü barındıran bir şey politik olamaz. Çünkü ölüm anti-politiktir. Dolayısıyla şiddet, siyasi bir topluluğun özüne ilişkin bir olgu olamaz. Arendt’e göre (1997: 14) şiddet ilk olarak Fransız devrimi ile birlikte politik bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Ancak ona göre “bir savaş ya da devrim kuramı, şiddet olmak bakımından şiddeti haklı çıkarmaya ya da övmeye kalkışırsa, bu durumda o artık politik değil, anti-politiktir”. Şiddet yıkıcıdır, politika ise bir dünya kurmaya yöneliktir. “Şiddet, davaları destekleyemez, ne tarihi ne de devrimi ne ilerlemeyi ne de tepkiciliği

³ Arendt’e göre iktidar çoğulluğa aittir. Birey ise kuvvete sahip olabilir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde bu konu ayrıntısıyla açıklanmıştır.

destekleyebilir. Ama sıkıntıları dramatize edebilir ve onları kamu gündemine getirebilir” (Arendt, 1997: 95-96).

Arendt, iktidara, özgürlük ve siyaseti tamamlayacak şekilde yaklaşır. Özgür olmak iktidar olmakla eşdeğerdir. İktidar da özgürlük gibi, insanların bir arada bulundukları, kısıtlanmamış bir iletişimin yaşandığı bir kamusalılıkta ortaya çıkar. İktidarın meşruluğu da bu bir araya gelme durumundan doğar. Dolayısıyla Arendt için iktidar tek bir kişiye değil, çoğulluğa, bir gruba aittir ve grup bir arada kalmaya devam ettiği sürece var olur.

İktidar, şiddetin tersine, çoğulluğa dayalıdır. Dolayısıyla iktidar, şiddet içermeyen ve iletişime dayalı eylemler yoluyla kurulur. İktidar, gücün olmadığı yerde ortaya çıkar; güç varsa iktidar yoktur. Bir kişinin iktidarda olması, o kişinin bir grubun adına, o grup tarafından eyleme kabiliyeti ile donandığının göstergesidir. İktidarın kaynaklandığı grubun ortadan kalkması, o kişinin iktidarının da yok olması demektir. Bu anlamda Arendt’e göre (1997: 57) iktidar sahibi birinden söz edilirken iktidar sözcüğü burada metaforik bir anlam kazanır. Bu anlam kalktığında, yani iktidar gerçekten bir kişiye ait olduğunda bu durum, “kuvvet” olur. Görüldüğü gibi Arendt’in iktidar anlayışı, “bir şey üzerinde güç kullanma/egemen olma (power over)” anlamında değil, “bir şeyi yapabilme gücü (power to)” anlamındaki iktidarı içerir. Burada önemli olan, iktidarın bir kapasiteye işaret etmesidir; “zira siyasi alanda insan kapasitesini gerçekleştirir ve insanın en önemli siyasi kapasitesi de iktidarı kurma kapasitesidir” (Toker, 1992).

Arendt’in iktidar kavramı “iletişimsel eylem” üzerine kurulmuştur ve en önemli özelliği, başkasının iradesini araçsallaştırması yerine anlaşmaya yönelik konuşma ya da iletişim yoluyla ortak bir iradenin oluşturulmasıdır. İktidarın temel özelliği, başkası üzerinde hakimiyet kurmak değil, uzlaşmayı sağlayacak bir iletişimi ön kabul olarak alarak, ortak bir iradenin biçimlenmesini amaçlamaktır. “Kelimelerin ve eylemlerin karşılıksız kalmadığı, kelimelerin boş, eylemlerin kaba olmadığı, kelimelerin yıldırma ve yok etmek için kullanılmadığı, fakat yeni gerçeklikler yaratmak ve yeni ilişkiler kurmak için kullanıldığı yerde iletişimsel eyleme dayalı iktidar yaratılır” (Habermas, 1995: 258). Bu bağlamda iktidar, “yönetilenlerin ortak hedefler için seferber edilen rızalarıdır; siyasal önderleri desteklemeleridir”

(Habermas, 1995: 258). Sonuç olarak bu durum, iktidara meşruiyet kazandırılmasıdır. İktidar, siyasal özgürlüğü koruyan düzenlerde, siyasal özgürlüğü tehdit eden güçlere karşı direnmeyi sağlar. Aynı zamanda özgürlüğün yeni kurumlarını kuran devrimci eylemlerde kendini ortaya koyar. Böylece Arendt, hükmedici ve zorlayıcı iktidar anlayışından, yaratıcı ve özgürleştirici iktidar anlayışına geçmektedir.

Siyasal iktidar, liberal düşünce geleneğinde olduğu gibi, özel alana ait olduğu öne sürülen özgürlükleri kısıtlayıcı hatta yok edici bir konumda tanımlanmaz. İktidar, özgürleştirici kamu alanı içinde, bu özgürlüklerin korunmasının güvencesini oluşturan bir potansiyel ya da güç olarak tanımlanmaktadır. En yüksek eylem biçimi olan siyaset, bir yaratıcı güç odağı olarak iktidarı da içermektedir. Arendt'e göre (1972: 151), kamusal alana dayanmayan yönetim biçimleri, iktidarın yerine "güç"ü geçirir ve böylece sürekliliğini tehlikeye atar; çünkü kullandığı güç aleyhine dönebilir.

Şiddet, araçlara muhtaç olması nedeniyle *kuvvete* daha yakındır. Çünkü her alet gibi şiddetin araçları da doğal kuvveti çoğaltmak için tasarlanır ve kullanılır. Gelişmelerin en sonunda da doğal kuvvetin kendisi olur. Arendt, kuvvet ve güç kavramlarını birbirinden ayırır:

Güç, söz ile edimin birbirinden ayrılmadığı, kelimelerin boş, edimlerinse zalimane olmadığı, kelimelerin niyetleri gizlemek için değil, gerçekleri açığa vurmak için kullanıldıkları ve edimlerin de ilişkileri bozmak ve yıkmak için değil, kurmak ve yeni gerçeklikler yaratmak için kullanıldıkları yerde gerçekleşir. Güç, eyleyen ve konuşan insanlar arasında kuvve (potansiyel) halinde bulunan tezahür sahasını, kamu alanının varlığını sürdürmesini sağlar. Güç, kuvvet ve takat (kudret) gibi değişmeyen, ölçülebilir ve güvenilir bir kendilik değil, her zaman için kuvve halinde bulunan bir güçlülüktür. Takat, yalıtık durumdaki bir bireyin doğal niteliği iken güç, insanlar birlikte eylemde bulundukları zaman boy verir ve dağıldıklarında yok olur (Arendt, 2009: 292-293).

Güç, insanlar dağılmadan bir araya toplandıklarında, kamusal sahada uyum halinde eylemde bulunabildiklerinde ortaya çıkar. Bu insanları bir arada tutabilen, karşılıklı verilen sözlerden ve yapılan sözleşmelerden doğan "kuvvet"tir. "İster bir kişinin bireysel varlığı ister bir ulus kolektif varlığı olsun, yalıtık durumdaki tek bir

varlık tarafından ileri sürüldüğünde her zaman için sahte olan hükümlerlik, çok sayıdaki insanın karşılıklı vaatler yoluyla birbirlerine bağlandığı durumda, sınırları belli, kesin bir gerçeklik haline bürünür” (Arendt, 2009: 353).

İktidar ve şiddet çoğu kez birlikte ortaya çıkar. Böyle bir durumda iktidar öncü ve baskın bir konumdadır. Şiddetin baskın olabilmesi için de iktidarın çözülmesi (genellikle doğrudan bir çatışma ile olur) gerekir. Sonuçta iktidar ve şiddet birbirlerinden farklıdır: İktidar kendi içinde bir amaçtır, şiddetse araç. İktidar bir amacın aracı değildir; tüm yönetimlerin ve siyasal toplulukların temelini oluşturduğu için amaçtır. Siyasal toplulukların var oluşuna içkin olduğundan, haklılaştırmaya da ihtiyaç duymaz; meşrulaştırılmaya muhtaçtır. Meşruiyetini ise uyum içinde eyleyen gruptan alır (Arendt, 1997: 64-65).

İktidar uyum içinde eylemde bulunan siyasal toplulukların varlığı ile var olabildiğinden haklılaştırmaya değil, meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar. Şiddet ise hiçbir zaman meşru olamaz. Ancak kendisini haklılaştırabilir. Şiddet ortaya çıktığında iktidar yok olur. İktidarın tehlikeye girdiği an, şiddetin kendine ortaya çıkmak için ortam bulduğu andır. Böyle bir durumda şiddet yalnız kalırsa iktidarı yok eder. Ancak bu durum, şiddetin bir iktidar kuracağı anlamına gelmez; zira şiddet, iktidar kurabilme yeteneğinden yoksundur (Arendt, 1997: 65-70).

Şiddet ise hizmet ettiği amaç için anlam kazanır; bu nedenle bir araçtır. Şiddet, dünyanın değiştirilmesinin koşullarını hazırlar. İnsanların karşı gelme, örgütlenme, ayaklanma çabalarını yok ederek, hedeflendiği gibi baskıcı bir dünya yaratılmasına yardımcı olur. “Her eylem gibi şiddet pratiği de dünyayı değiştirir; ama en olası değişim, daha şiddetli bir dünya doğrultusundadır” (Arendt, 1997: 97). Şiddet silahlara dayanır ve modern dünya teknolojisindeki gelişmeler, silah sanayinin de gelişmesine, böylece şiddet egemen toplumun kaynağının gelişmesine neden olmuştur. Arendt’e göre (1997: 14-15) şiddet bilimsel ve teknolojik gelişmelere böylesine bağlıyken, şimdiye dek hiçbir bilimsel araştırmanın da konusu olmamıştır. Çünkü “herkesin açıklıkla gördüğü bir şeyi hiç kimse sorgulamaz, incelemeyiz” (Arendt, 1997: 15).

Modern çağı ele geçiren şiddetin, hem kendisi bir araçtır hem de var olmak için başka araçlara gereksinim duyar. Bu anlamda modern dünyayı ele geçiren *homo*

faber (alet yapan insan)dir. Antik dünyada politika dışı olarak konumlandırılan bu etkinlik, modern dünyayı ele geçirmiştir. Yaşamı sürdürmek amacıyla yaptığı aletler, bilim ve teknolojinin yanı sıra savaş sanayinin gelişmesine neden olmuştur.

Arendt, iktidarı şiddetin dışı vurumu olarak gören; iktidarı şiddetle eşitleyen ve kamu işlerini emir-itaat ilişkisi bağlamında inceleyen anlayışlara karşıdır. Ona göre kamu işleri emir-itaat ilişkisi bağlamında düşünülemez ve insanın insana itaatinden söz edilemez. “Her insan bir topluluk içinde doğar ve burada kendisinden önce yasalar vardır; bu yasalara riayet eder, çünkü dünyanın büyük oyununa katılmasının başka bir yolu yoktur”. Arendt için bu yasaları yadsımak, insan topluluğuna katılmayı reddetmekle aynı anlamdadır. “Tüm yasalar, emirden ziyade yönerge niteliğindedir. Nasıl kurallar oyunu yönlendirirse, yasalar da insanlar arası ilişkileri yönlendirir” (Arendt, 1997: 47-53).

Sennett de toplumsal yaşamın normlara uygun olarak gerçekleştiğini düşünür. Ancak toplumsal ilişkiler ona göre narsizmden oldukça etkilenmiştir.

Modern toplumsal yaşamda yetişkinlerin toplum normlarına uygun davranabilmeleri için narsis olmaları gerekir. Çünkü gerçeklik öylesine yapılanmıştır ki, ancak onun yapıları içinde davranıp çalışan insanların toplumsal yapıları benliğin aynaları olarak görmeleri ve bu yapıları kişiliklerden bağımsız anlamları olan biçimler şeklinde incelemekten vazgeçmeleri ölçüsünde düzen, istikrar ve ödül ortaya çıkar (Sennett, 2010: 419).

Arendt’e göre (1997: 54) iktidarın cisimleşmiş halleri siyasal kurumlardır. “Bir ülkenin kurumlarına kudret veren, halkın desteğidir. Her şeyden önce yasalara vücut veren uzlaşmanın devamından başka bir anlam taşımaz bu destek. Tüm siyasal kurumlar, iktidarın dışavurumları ve maddileşmesidir. Halkın yaşayan iktidarı onları desteklemez olunca, bu kurumlar çözülmeye ve çökmeye başlar”.

Arendt şiddete dayalı yönetimler olarak tiranlık ve diktatörlüğü gösterir. Totalitarizmi de bu ikisinden ayrı tutar. İlk ikisi şiddete dayalı yönetim biçimleri iken, totalitarizm teröre dayalı bir yönetim biçimidir. Arendt için şiddet ve terör farklıdır. Terör yoluyla kurulan yönetim biçimi, şiddetin, tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine, tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda var olmaya başlar. Teröre dayalı totaliter tahakkümle, şiddet yoluyla kurulan tiranlık ve

diktatörlükler arasındaki en belirgin fark ise, totaliter rejimin yalnızca düşmanlarına değil, aynı zamanda dostlarına ve destekçilerine karşı da işleyebilmesidir. Çünkü totalitarizm tüm iktidarlardan, dostlarının iktidarından bile korkar. Arendt'e göre polis devleti çocuklarını yemeye başladığında, dünün cellâdı bugün kurban haline geldiğinde, terörizm doruğuna ulaşır. Bu, aynı zamanda, iktidarın tümüyle ortadan kalktığı andır (Arendt, 1997: 68-69).

6. TOTALİTERİZMİN KAMUSAL ALAN ÜZERİNDEKİ İKTİDARI

Kamusal ve özel yaşamın her alanının toplumsal denetim ve gözetimce işgal edilmesi, mahrem alanlarla ilgili endişelere neden olmuştur. Çünkü iktidarlar hem kamusal hem de özel alanları kontrol etme çabasına girince, özel alanlar, gündelik ve mahrem eylemler kamuya açık hale gelmiştir. Kamusal alana karşı bir sığınak olarak gelişen özel alan, kamuya açık gözetimin mekânı haline gelmiştir.

Bireyler mahrem alanlarına çekilmiş olsalar da, toplumsallaştırma kurumlarının ve kitle iletişim araçlarının etkisiyle mahremiyet alanının içine toplumsal güçlerin akınları sirayet etmiştir. Özel yaşam kamunun istilasına uğramıştır. Mahremiyet alanı bugün, “kitle iletişim araçlarının tüketim kültürüne dayalı kamusallığı üzerinden çekirdek ailenin iç dünyasına sızan toplumsal güçlerin akınlarını başlattığı gediğe dönüşmüştür” (Habermas, 2010: 283).

Bu durum yalnızca sınır ihlali ile ilgili bir mesele değildir. Bireylerin özel yaşamlarındaki ilişki ve etkileşimlerini kamusal alana taşımasından ziyade, bireylerin diğer bireyler için neredeyse bilinemez oluşundan uzaklaşması söz konusudur. Bu durum korkutucudur ancak gereklidir de. Çünkü “hem bireyin kendini güvende hissetmesi hem de var olan (ister demokratik ister totaliter) siyasal sistemin kendini güvende hissetmesi için karşılıklı birbirlerine açılmaları zorunluluğu” (Bağlı, 2000: 239) söz konusudur. Bu zorunluluk, modern ulus-devletlerin zamanla totaliterliğe dönüşeceği noktasında korkulara neden olmuştur.

Bauman, totalitarizmin, insanları gereksiz kıldığını söyler: “Kendi güdülerini, düşünceleri, tercihleri ve düşleri olan ayrı varlıklar olarak, her insanın indirgenemez

benzersizliğini ve kendine özgülüğünü unutan her türlü sınıflandırma çabasını bertaraf etme anlamında "özel" varlıklar olarak bireyleri bir kenara atılabilir, lüzumsuz şeyler haline getirme" eğilimidir totalitarizm (Bauman, 2000: 97). Bu anlamda totalitarizmin, Arendt'e göre, farklılıkların çoğul farkındalığına izin veren ve bu şekilde hayat bulan yegane alan olan kamusal alanı da kabul ettiğini söyleyemeyiz.

Ulus-devlet, kuruluş ilkesi olarak farklılıkların yok edilmesini; hem içeride homojenleşmeyi hem de dışarıya karşı bir bütünlük içerisinde farklı olmayı benimsemiştir. Bu durumu yaratabilmek için ise gözetim pratiklerinden yararlanmıştır. Ulusu oluşturan çoğunluğun temsilcisinin devlet olduğu ulus-devlette, temsilcinin temsil ettiğini kontrol altında tutma ayrıcalığı nedeniyle totaliterlik kendine uygun bir ortam bulabilir (Bkz. Hardt ve Negri, 2003).

Giddens'a göre de (2005: 382) devletin, halkın gündelik yaşamına yoğun bir şekilde girebilmeyi sağlayan ulus-devlet, totaliter yönetim için uygun bir ortam sunmaktadır. Özellikle polis teşkilatı ve sürekli bilgi toplama potansiyeli ile ulus-devlet, bireylerin kişisel yaşamlarına dek sızmayı başarmıştır. Ulus-devlet, izleme ve gözetime dayalı bu idari gücünü, refah politikaları ile olumlu kullanabildiği gibi, politik ve medeni hakları ihlal ederek olumsuz biçimde de kullanabilir.

Arendt'e göre (1996a: 203) totalitarizmle birlikte yaşamın tüm alanlarını siyasal müdahaleye açık tutma girişimi ve gizli yaşam ya da siyasetten uzak kalma gibi bir hakkın bulunmadığı iddiası ortaya çıkmıştır. Siyaset ve özgürlüğün çakışması değil, bağdaşabilirliği dahi imkânsızlaşmıştır. Çünkü totalitarizm, özgürlüğün gerçekleşme alanı olan kamusal alanı yok eder. Özgürlüğün siyasetten ayrı bir yaşam alanı içinde kurulabileceği düşüncesi güçlenmiştir. Siyasal özgürlükler dahi, "siyasetten potansiyel olarak özgür olmak" anlamında tanımlanmaya başlanmıştır.

Totalitarizm, uyumlu bir toplum yaratmayı hedefler; herkesin tek bir bireymiş gibi davrandığı, insanlığın sonsuz çeşitlilikte değil de tek bir bireyden oluşuyormuş gibi bütüncülleştirildiği bir toplum. Bu toplumda bireysel farklılıkların buluşması söz konusu değildir. Bu farklılıklar yok edilip bütünsel aynılıklar kazanılır. Bu bütünsel aynılıklar da özellikle milliyetçilik anlayışında olduğu gibi, bütünsel farklılıklara dönüşür. Totalitarizmin politik çoğulluğu, toplumsal çatışmayı ve diyalogu yok

etmeyi hedefler. Bu hedef doğrultusunda da amacı, insani bireysellik değil, atomikleşmiş bireydir. Politik insan toplumsal insana dönüşmüştür; kamusal alanda değil, toplumsal alanda yaşar.

Modern çağın toplumsal alanı, eşitliğin yerini aynılığa bıraktığı alandır. Yeni emekçi toplumun tek bir kişiymiş gibi birlikte üreten bireyleri, bireysellik ve kimliğe ait farklılıklara veda etmiş, emekten türeyen bütün değerlerin toplumsal olmasıyla eşit değil, aynı, herkesle bir olmuşlardır. Bu durum, siyasal topluluklardaki eşitliğe dayalı gerçek çoğulluk olarak ortaya çıkan bir aradalığın tersidir. Emekçiler de bir aradadır ama canlı organizmalar olarak bir aradadırlar; birbirlerine benzeşen türdeşler olarak çoğulluk oluştururlar.

Arendt'e göre (1996b: 108) kitlesel toplumda eşitlik arttıkça, farklılıklar da daha az açıklanır bir hal almıştır. Bu nedenle bireyler ve gruplar çok daha eşitsiz bir hal almışlardır. Bu eşitlik anlayışının kendini en belirgin biçimde gösterdiği yer modern ırkçılıktır.

Arendt'e göre (1996b: 11), Stalin'in Sovyetler Birliği'nde, Hitler'in ise Almanya'da yaptığı şey, yeni bir insan ve yeni bir siyasi düzen üretme girişimi olmuştur. Bu tür yönetimler, insanın eylemde bulunma yetisini elinden alarak, tamamıyla biyolojik bir varlığa indirgemişler ve “egemen oldukları her yerde insanın özünü yıkmışlardır.” Bu bağlamda toplama kampları da insan doğasındaki değişimlerin denendiği laboratuvarlar gibidir. İnsana yönelik her türlü saldırının mümkün olduğu, insanın herhangi bir maddeye indirgendiği yerlerdir (Yılmaz, 2007: 96). Birey, totaliter sistemde biyolojik varlığa indirgenir. “Toplama kamplarında bireyin üç aşamalı olarak biyolojik varlığa indirgendiğini ifade eden Arendt, bu süreçte önce hukuki kimliğin, daha sonra ahlaki kimliğin, son olarak da bireyselliğin tümüyle yok edildiğini yazar. Bu durum, Arendt'e göre totalitarizmin insan doğasını değiştirme deneyimidir” (Öztan, 2006: 107).

Holocaust, modern tek tipleştirmenin en spesifik örneğidir. Holocaust,

Toplumun yönetilecek bir nesne, çözülecek pek çok “sorun”un bir koleksiyonu, “kontrol altında tutulacak”, “hükmedilecek” ve “ıslah edilecek” ya da “yeniden üretilecek” bir “doğal yapı”, toplumsal mühendisliğin meşru bir hedefi ve genelde kuvvet zoruyla düzenlenecek ve planlanan biçimde tutulacak bir bahçe (bahçe

düzeni, bitkileri, özen gösterilecek kültür bitkileri ve yok edilecek yabancı otlar olarak ayırır) gibi görmemizi teşvik eden bürokratik kültürün ürünüdür (Bauman, 1997: 37).

Holocaust'un nedeni, etnik bakımdan homojen, devlete her zaman güvenebilecek ve devletin güvenebileceği ulusal cemaati oluşturmaktır (Wagner, 2005: 174).

Modern soykırım, modern kültür gibi, genelde bir bahçıvanlık işidir.(...) yabancı otlar yok edilmelidir. Yabancı otlardan arındırma yıkıcı değil, yapıcı bir etkinliktir. (...) yabancı otlar ayrılmalı, kısıtlanmalı, yayılmaları önlenmeli, yerinden çıkarılmalı ve toplum sınırlarının dışında tutulmalıdır; tüm bu yollar yetersiz kalırsa öldürülmelidir (Bauman, 1997: 126).

Bu iki yönetim, özellikle de Nazizm, kamusal kimliğin yitirilmesi ve dolayısıyla insanlıktan çıkmanın modern çağdaki önemli simgeleridir. Yahudi olmak, özel bir yaşamdan azade olarak evsiz; politik bir kimliğe sahip olamamakla devletsiz ve kendisini dünyaya bağlayan bir geçmişinin bulunmaması anlamında köksüz olmak demektir. Bu da insanı insan olmaktan çıkarır. Zira insanın üç yönlü gerçeklik algısını (kendi-dünya-toplum) oluşturan bir alan söz konusu değildir. Arendt için gerçek bir insan olmak farklılığın tanınması ile mümkündür. Totalitarizm ise bu farklılığın eritilmesini ifade eder. Farklılığın tanınması çoğulluk içinde mümkündür. Çoğulluğu yok eden modern dünyada, tek biçimli bir insanlık yaratmak isteyen totalitarizm, gelişme imkânı bulabilmiştir.

Totalitarizm, toplumun, bireylerin kamusal ve özel yaşamlarını geniş ölçüde denetler, yönlendirir. Totaliter yönetimler bu amaçla, gelişen teknolojiye, modern sistemlerden de yararlanır. Gizli kameralar, bilgisayarlar, haberleşme araçlarının denetimi yapılmakta, egemenin kendi çıkar ve hedefleri doğrultusunda gerekli yasa ve hukukla müdahale edilmektedir. Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın Diyalektiği eserinde değindiği gibi herkes önceden belirlenmiş düzene uygun olarak davranmak ve kişilere özel imal edilmiş kitlesel ürün kategorisini seçmek zorundadır.

Böylece bireylerin siyasal sisteme kayıtsız şartsız bir şekilde bağlı olmaları sağlanmış olur⁴.

Totaliter sistemde biyolojik varlığa indirgenen bireyin düşünme ve eylem yetisi elinden alındığı gibi, evrensel ve rasyonel referans noktaları da silikleşir. “Düşünmeye sevk etmek yerine bizi kendi tanımladığı tarihsel gerçeklikle ilgili yeni bir içgörü edinmeye zorlar ve düşünme zahmetinden kurtarır, ya da hatta düşünmemizi aktif bir biçimde önler (Zizek, 2003:9). İnsanlar, kendisine başvurarak düşündükleri ve yargıladıkları evrensel bir değeri ya da yargılama yetilerini kaybettiklerinde ise yasaya uymak, düşünmeden, yargılamadan, değerlendirmeden yerine getirilmesi gereken bir ödev haline gelir (Toker, 2004: 50).

Totaliter eğilim, özel alanı, bireyin kendi kendini oluşturduğu ve kendi yolunu kendisinin çizdiği alanı topyekûn yok etmeyi, özel olanı kamusal olan içinde kesin olarak, geri döndürülemez bir biçimde eritmeyi amaçlar. Amaç bireylerin düşünmesini durdurmak değil -zira standartlarınız ne kadar fanatikçe olursa olsun bu imkânsızdır-, bu düşünceleri güçsüz ve iktidarın başarısı ya da başarısızlığıyla ilgisiz hale getirmektir. Totaliter eğilimin en ucunda, kamusal iktidar ile özel bireylerden geriye her ne kaldıysa onun arasındaki iletişim kanalları kapatılır. Diyaloğa gerek yoktur, çünkü konuşulacak bir şey yoktur: Tebaa iktidar işleri için değeri olabilecek hiçbir şey söyleyemez; artık iktidardakilerin de tebaasını ikna etmelerine, onların fikirlerini değiştirmelerine ya da onlara fikir aşlamalarına gerek kalmamıştır. İktidarın monologu bile yavaş yavaş azalır ve sonunda kesilir. Yalnızca ters ters buyrulup "günün emirleri" zikredilir, gerisi ise rutine artık hiç düşünmeksizin gösterilen itaate bırakılır (Bauman, 2000: 98).

Arendt için totaliterlik, insanların yalnızlaştığı; insanların iletişimsel bir eylem içinde ortak hareket etme yetisinin yok olduğu; kitle toplumundaki yabancılaşmanın güçlendiği bir ortamda serpilmiştir. Bu durum insanların siyasal eylemde bulunma ve gerçeklikle bağ kurabilme yetilerini; özgürlüğü içeren kamusal ya da siyasal etkinlikleri de yok eder. Totaliter yönetimler hem kamusal alanları ortadan kaldırır hem de özel yaşamları tahrip eder. Total terörle, yalıtılmış durumdaki yalnız bireyler kendilerini başkalarının karşısında görürler. Kendilerini başkalarından ayrı bir yere konumlandırırlar. Başkaları ile bir olabildiği tek nokta,

⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Horkheimer, M. ve Adorno, T.W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (O. Özügül çev.). Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

teröre yönelik eylemleri ideolojik donanımlarla hazırlamak ve böyle eylemlerde bulunmaktır (Zabcı, 1997: 147-148).

Totaliterlik, kitle toplumunun birey üzerinde yarattığı etkiden kendi lehine oldukça faydalanmıştır. “Ne denli uyum yeteneği olursa olsun terk edilmiş oluşu, heyecana, tahrike yatkınlığı ve ölçüt noksanlığı; hüküm verme hatta ayırt etme yetilerinden yoksun olmasına karşılık tüketme yetisi; hepsinden öte ben-merkezci yapısı ve mukadder olarak, dünyadan yabancılaşmışlığı” (Arendt, 1996a: 235) kitle toplumunun özellikleridir. Normal koşullarda siyasal konulara ilgisizlikleriyle bilinen ve başkalarıyla ortak çıkar üzerinde anlaşamayacak kadar yalıtılmış olmalarıyla nitelenen kitle insanları, savaş, devrim, enflasyon, işsizlik gibi toplumsal ilişkilerin çözülmeye başladığı dönemlerde, totaliter yönetimler tarafından kolaylıkla harekete geçirilebilirler (Zabcı, 1997: 149).

7. TÜKETİMİN KAMUSAL ALAN ÜZERİNDEKİ İKTİDARI

Kitle toplumu, tüketim üzerine kurulan bir kültür meydana getirmiştir ve yaşamda süreklilik taşıyan ne varsa ortadan kaldırmıştır. Arendt’e göre kamusal alanın kurucu öğelerinden biri olan “ortak bir dünya”, modern çağda toplumsal alanın yükselişi ile zedelenmiştir. Bu durum da, kitle toplumunun en belirgin özelliği olan tüketim alışkanlığına neden olmuştur. Bu alışkanlık da ölümsüzlük duygusunu zedelemiş ve sonunda yok etmiştir.

Arendt için bir kamusal alanın kurulması kalıcılığa bağlıdır. Ortak bir dünya sadece insanların kendileri ve kendi kuşakları için kurulamaz. Oluşturulacak bir kamusal alan, bir insan yaşamı süresini aşmalıdır. Böyle bir ölümsüzlük düşüncesi olmazsa, ne kamusal alan ne de siyaset olanaklı olabilir. Buradan anlaşılmaktadır ki ölümsüzlük, kurucu öğe olan ortak dünya yaratmaya bağlı başka bir öğedir. İnsan, herkes için ortak olan bir dünyada eylemde bulunarak kuşaklar sonrası için unutulmaz olur. Ölümsüzlük sadece gelecek kuşakları düşünmek değildir; geçmiş ve gelecekteki ortak bir dünyayı ifade eder. Kamusal alanın oluşturulabilmesi de böyle bir anlayış ile mümkündür.

Modern çağda kamu alanının yok oluşu, ölümsüzlüğe duyulan ilginin ortadan kalkmasıyla ispatlanmıştır. Ölümsüzlük arayışı kibirle birlikte anılır olmuştur (Arendt, 2009: 99-100). Gelecek kuşaklara ulaşmanın tek yolu olarak bu dünyadaki eylemler değil, servet birikimi görülmektedir. Arendt için ise ölümsüzlüğün tek koşulu kamusal alan içindeki eylem ve konuşma sayesinde meydana getirilen ortak hafızadır.

Tüketime yönelik bir yaşam, şeyleri zamanın yıkıcılığından koruyan bir kalıcılık ya da ölümsüzlük arzusunu ortadan kaldırmaktadır. Özgürce tüketmek isteyen ve tüketmek istediklerini her gün yeniden üreten bir toplum doğmuştur. Dolayısıyla hiçbir şey yok olmaktan kurtulamamaktadır.

Animal laboransın artık zamanı tüketim dışında başka bir şeyle geçmemektedir ve artık zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü de artmakta, iştahı bilenmektedir. Bu iştahının, tüketimin bundan böyle zorunluluklarla sınırlı olmaktan çıkıp tam tersine yaşamın zaruri olmayan yanları üzerinde yoğunlaşarak incelmesi, toplumun karakterini değiştirmedeği gibi, sonunda dünyadaki hiçbir nesnenin kendisini tüketilmekten, dolayısıyla yok olmaktan kurtaramaması gibi ciddi bir tehlike de taşımaktadır (Arendt, 2009: 201).

İnsanlar için artık ölümsüzlük değil, ölümden bir önceki aşama olan yaşam önemlidir (Arendt, 2009: 182). Bu aşamayı olabildiğince uzatmak, yani hayatta olabildiğince uzun kalmak önem kazanmıştır. Ölümsüzlük tutkusunun yerine ölümlülük bilinci geçmiştir. Bu bilinçle insanın tüm etkinlikleri yaşamı kazanmaya amaçlanmıştır (Arendt, 2009: 175). Bu amaçla birlikte ölümün kaçınılmazlığı gerçeği yadsınmamış, gündemden çıkarılmıştır. Genel anlayış şudur: kaçınılmazlık ölüm için geçerlidir, ölüm nedenleri için değil. Ölüm nedenleri ortadan kaldırılabilir: sigara içilmez, egzersiz yapılır, kalp sağlığına dikkat edilir... Tüm bunlar yapılırken, ölümün kaçınılmazlığını düşünme fırsatı bulunmaz. “Ölüm artık yaşamın sonunda ortaya çıkmaz, başlangıçtan beri oradadır, devamlı gözetim ister (...) Ölüm çalıştığımız, yiyip içtiğimiz, seviştiğimiz, dinlendiğimiz zaman bizi izler (ve izlenmeyi bekler)” (Bauman, 2000b: 185). Modernite ölümlülüğü yenememiş; ancak ölümü ve ölmek üzere olanı göz önünden uzaklaştırmıştır.

Modernliğin daha ileri aşamasında şimdiki zamanın sundukları önem kazanmıştır. Şimdiki zamanın yerini bir başka şimdiki zaman aldığı ortadan kalkacaktır. Hiçbir şeyin sonsuza dek yapılmasına gerek yoktur. Bugün sahip olduğumuz bilgiler yarın yetersiz kalacak, bugünkü tecrübelerimiz, yarının teknolojisi karşısında yaşam alanı bulamayacaktır. Hiçbir şey ölümsüz değildir. Ancak hiçbir şey ölümlü de değildir. Sonsuzluk, gelip geçici anlardan oluşan rastlantısal harekete dağılmıştır.

Artık ölümlü hale gelen ölümsüzlüğün kendisidir: Ölüm bir kerelik bir edim, onarılamaz sonuçları olan tek ve eşsiz bir olay olmaktan çıkmıştır. Sonluluğun zehri ölümlülüğün, ölümsüzlüğün ölümlülüğü de dahil bütün ölümlülüğün, içinden çekip çıkarılmıştır: Şeyler yalnızca bir süre için gözden kaybolur; bu süre uzun olabilir, ama bir olasılıkla bu süre sonsuza dek değildir. Ölüm yalnızca bir askıya almadır, geçiş aşamasıdır. (...) Bir şeyden üç gün boyunca söz edilmediği zaman, o şey yok gibidir. Çünkü artık başka bir şeyden söz edilmektedir, dolayısıyla var olan o şeydir (Bauman, 2000b: 228).

Nesneler gelir gider ve yine gelirler. Dün değersiz olan bugün antika haline gelir. Işığı sönmüş yıldızlar nostaljik özlemlerin parçası olurlar. Her şey ölümsüz olur ama hiçbir şey ölümsüz değildir. Her şey anlıktır, gelip geçici ve yine gelicidir. Kalımlı olan, kalımsızlıktır. Ölümlülük sıradan dünyanın içine atılır ve korkunç dehşetinden arındırılır. “Günlük yaşam ölümün sürekli bir provasına dönüşür” (Bauman, 2000b: 246).

Bauman bu günlük provaların etkisini, önleyici aşıların etkisine benzetir: Öldürücü olmayan dozlarda alınan zehir, organizmanın bağışıklığını artırmaktadır. Bu hayat stratejisi, tüketim toplumunun satış imajlarınca desteklenir: Arzu edilen mallar elde edildiğinde, yeni versiyonlarınca gözden düşürülür. Her şey, geçmişi ve geleceği olmayan, bir kerelik oluşlardan ibarettir. Ölümsüzlük, ölümlü varlıkların birinin gidip birinin gelmesinden başka bir şey değildir. Ölümsüzlük, yıkılarak, ölümlülüğü açığa vurmuştur. Kültürel değerler de toplumda bir meta haline gelmiştir. Bencil amaçlar için kullanılmaktadırlar ama tüketilememektedirler.

Bütün yıpranmış ve aşınmışlıkları içinde bile kültürel değerler şey olarak kalabilmiş, belli ölçülerde nesnel bir niteliği muhafaza edebilmişlerdir; bir moloz yığını haline

gelinceye dek parçalanmışlar, ama silinmemiş, ortadan kalkmamışlardır (Arendt, 1996a: 242).

19. yüzyılın ilk tüketicileri için Paris pasajları, meta kapitalizminin ilk tapınakları olmuşlardır. Özellikle teşhir ettikleri meta ve teknolojilere bahsettikleri kısa ömürle, moda ve üsluptaki hızlı altüst oluşlarla, 19. yüzyılda tüketicinin başlıca mekanı olmuşlardır (Benjamin, 1995: 78). Benjamin için (1995: 84) moda, metalara nasıl tapınılacağını gösteren kurallar dizisi gibi işlev görmektedir.

19. yüzyıl, tüketimin artmasıyla birlikte, metanın kullanım ve mübadele değerinin anlamını yitirip, yalnızca simgesel değerinin önem kazandığı dönem olmuştur:

Cinsellikten sosyal mevkiye kadar, arzu duyulabilecek her şey insanların gerçekten sahip olmaları açısından ulaşabileceklerinin çok ötesinde olsa bile, kalabalıkları büyüleyici vitrin fetişleri olarak metalara dönüştürülebilir. Gerçekten de erişilmez derecede yüksek bir fiyat biçen etiket yalnızca bir metanın sembolik değerini artırıyordu (Buck-Morss, 2010: 101).

Sennett'e göre (2010: 190) kamusal alan 19. yüzyıl başlarında perakende satış mağazalarının doğuşu ile aktif bir alışveriş alanı haline gelmiştir. Ancak daha sonraları kamusal alan yerini “insan yaşamında daha yoğun fakat daha az sosyal bir kamusal deneyime” bırakmıştır. Perakende satışın sabit fiyatsız pazarlıklı alışveriş aşaması, kamusal aktörün rol yapmasına engel olabilecek hiçbir şey barındırmamıştır.

Pazarlık etmek ve ona ilişkin ritüeller bir kentte günlük tiyatronun aktörü olarak kamusal insanın en alışıldık anlarıdır. Bir toplumda sabit fiyatlar yoksa üretim ve dağıtım sürecinin bir ucunda, poz vermek, hile ile pozisyon elde etmek, rakibin zırhındaki çatlakları fark edebilme yeteneği yatar. Suni bir biçimde karşılıklı sergilenen oyun, alıcı ve satıcıyı sosyal olarak kaynaştırır; oyuna aktif olarak katılmamak para yitirme riskine girmektir (Sennett, 2010: 191).

Ancak alıcıların durumu perakende satıştan sabit fiyata geçilince zaman içinde değişmiştir. Satın alma işi ihtiyacı aştığında, daha önce sahip olunması hiç

düşünülmeleyen şeyler de satın alınmaya başlandığında alıcı, pazarlık yapmaz hale gelmiş ve pasif bir duruma düşmüştür. Artık alıcılar eskisinden daha çok mala sahip olmak için daha çok harcar hale gelmişlerdir. Fazla satın alma dürtüsünün Sennett'e göre (2010: 194) nedeni ürünlerin normal kullanım dışındaki çağrışımlarıdır. Her hangi bir insanın satın alabileceğinden çok çok daha fazlasını tek bir çatı altında toplayan AVM'lerde nesnelerin oluşturduğu koca yığın, arzuyu harekete geçirici bir rol oynar (Sennett, 2011:97). Modern müsrifliğin bir açıklaması tüketiciler için cazip olanın aracın nasıl çalıştığı değil ondan beklentilerinin olduğu şeklindedir; en son çıkan bir şeyi satın almış olmak, onu daha uzun bir süre kullanabilmekten daha önemlidir (Sennett, 2013: 147). Özellikle marka, tüketiciye, ürünün kendisinden daha değerli görünür. “İçerikteki %10'luk bir fark nasıl olup da, fiyatta %100'lük bir fark haline gelebilir? Okyanus aşırı bir yolculukta birinci sınıf yolculuk etmek, ekonomi sınıfında yolculuk etmekten 4-5 kat daha pahalıdır; fakat iş adamı ne 4-5 kat daha geniş bir alanda yolculuk eder, ne de 4-5 kat daha iyi bir hizmet alır; ve uçağın hızı bütün kabinlerde aynıdır” (Sennett, 2011: 92).

Elektronik endüstrisinde, sıradan tüketicilerin, kullanamayacakları kadar yüksek kapasiteli gereçler satın alması sıradan bir şey. Bu müşterilerin davranışı genellikle milim milim ilerleyen bir trafikte sürünen insanların süper hızlı spor arabalar almasına ya da çölde yolculuk etmek için tasarlanan korkunç SUV makinelerinin çocukları okula götürüp getirmek için kullanılmasına benzer. Tüm bu insanlar güç tüketicileridir (Sennett, 2011: 95-96).

“Sokakta giymek amacıyla birbirine çok benzer ve makine yapımı olan birkaç takım elbise edinme” düşüncesiyle (Sennett, 2010: 193) tek tip hale gelen insanların sadece görünüşlerine bakarak onların kim olduklarını söylemek oldukça zorlaşmıştır. 19. yüzyıl sonlarındaki yeni tüketim alışkanlığı ile kamusal alanda var olmak artık hem kişisel hem de pasif bir deneyim halini almıştır. Kişiseldir, çünkü malların kullanım değerlerini yanına bir de kişisel anlamlar eklenmiştir. Mallar statü nesneleridir, kişiselliğin ifadesidir (meta fetişizmi). Pasiftir, çünkü alıcı her zaman alırken kendi iradesiyle almaz, ihtiyacı üreticilerce belirlenmiştir (Sennett, 2010: 194).

Modern çağda, zamanını tüketim dışında başka hiçbir şeyle geçirmek istemeyen, kalan boş zamanını ise kültürel etkinliklere ayırma gereği duymadan, boş zamanı çalışmadan arta kalan ve tamamen eğlenceye ayrılan bir boşluk olarak algılayan; doymak bilmeyen güdülerini tatmin ederek geçiren bireyleri doğurmuştur. Bu durum Arendt'e göre (2009: 210) animal laboransın emekten kurtulamadığının göstergesidir. Emek ve tüketim etkinliği salt zorunluluktan çıkmış, yaşamın hobi alanını ifade eden tüm katmanlarına ve insaniliğin, özgürlüğün alanına yayılmıştır. Emegın tüm yaşam alanına yayılması, her şeyin tüketim nesnesi haline geldiğinin kanıtıdır. Bunun sonucu, yaşamsal zorunlulukların kamusal alanı kapsamaması ve onu görünmez kılmasıdır.

İnsan yaşamının makinelerin kontrolündeki yoğun çalışma temposuyla birlikte çalışma etkinliği ile dolması, çalışmaktan kurtulma ideallerinin de yükselmesine neden olmuştur. Modern çağda insanlar, biyolojik ihtiyaçlarını giderdikten sonra, arta kalan zamanlarını Antik Yunanlılarda olduğu gibi, kendilerini mükemmelleştirmek için harcamamaktadırlar. Yani eskiden siyasi etkinliklere katılarak doldurulan boşluk, modern çağda eğlence ile doldurulmaktadır. Arendt için (1996a: 243-244) eğlence insan için önemlidir; ancak biyolojik yaşam sürecini koruyan etkinliklerle aynı kategoride yer alır. Bu nedenle modern çağda insan yaşamının tüm alanları biyolojik ihtiyaçları gidermeye yönelik etkinliklerle doldurulmuştur. Eğlence endüstrisinin sunduğu ürünler ile biyolojik yaşam sürecinin korunmasına hizmet eden ürünler aynı yapıdadır; yaşam için gereklidirler ve sürekli üretilirler.

Arendt'e göre (2009: 101) bugün kamu da kullanılıp tüketilecek bir şey olarak görülmektedir. İnsani gereksinimleri karşılayan her şeyin tüketilmesi gibi statüler de bir ihtiyaca karşılık gelirler ve tüketilirler. "Bir yiyeceğin aç biri tarafından tüketilmesi gibi kamunun hayranlığı da bireysel kibir tarafından tüketilir".

Modern dünya, orta bir yaşama ve bireysel görkemin sergilenmesine adanmış bir yaşamın antitezidir ve insanların yapıp ettikleri üzerine düşünme yetilerini kaybettikleri bir dünyadır. Arendt (1998: 47) bu süreci, sahip olma tutkusunun insani bir yaşamı yok etmesi olarak özetler:

Sahip olmanın en radikal ve en yalın biçimi, yıkmaktır; çünkü ancak yok ettiğimiz bir şeyin sonsuza dek bizim olduğundan eminizdir. Tüketmeyen, tersine sahip olduklarını durmadan genişletmeye çalışan mülk sahipleri, sürekli olarak büyük bir münasebetsiz sınırla karşılaşır: Ne yazık ki insanlar öleceklerdir. Ölüm, mülkiyetin ve edinimin hiçbir zaman gerçek bir siyasi ilke olamamasının gerçek nedenidir.

Reklam ve medya, kitleleri birer tüketiciye dönüştürmek ve yeni pazarlar oluşturabilmek için kullanılmıştır. Reklam ve medya şehir insanlarına, kendilerine sunulanları değil, dayatılanları göstermiştir (Virilio, 2002: 46). Bu dayatmanın en büyük amacı, kamuoyunu istenildiği biçimde dönüştürebilmektir. İhtiyaçlar yaratmak için var olan reklam, bu ihtiyaçlara itaat eden, yani reklamın sunduğu ürünü alan herkesi, reklamın sunmuş olduğu tek gerçek olan hayat idealine, belirli bir yaşam biçimine uydurmuş olur (Ellul, 2003: 421).

Kültür pazarlamasıyla uğraşan uzmanlar, kitlenin gerçekten var olan gereksinimlerini karşılatmaktan uzak bir biçimde, kitleyi yönlendirerek ona yapay gereksinimler sunma görevini üstlenmişlerdir. Kitle kültürü bir baskı ve köleleştirme aracı olmuştur. Artık şeyler üzerinde değil, insanlar üzerinde bir egemenlik kurulmuştur ve kitleler “kültür endüstrisi” ile üretilmiş ve sessizleştirilmişlerdir. Seri üretimin metaları, insan davranışlarını belirleyen değerlerle donatılmıştır. Bu değerler, gerekli ve uygun normlar olarak dayatılır ve herkes bu dayatmaya uygun davranır; normlara uyar. “Bunun dışında kalanlar, fikirler ve yasa dışı davranışlar, okul sıralarından sendikalara kadar dikkatle gözleyen kollektifin gücünü üzerlerinde duyarlar” (Horkheimer ve Adorno, 1995: 46).

Tüketim malları bireylerle sınıflar arasında farklar yaratmış; insanlar, toplumsal bağlar ve ayrımlar yaratabilmek için ürünleri farklı yollarla kullanmışlardır (Featherstone, 2005: 36-37).

Kişiler kamusal alanda oldukça akışkan kimliklerle temsil edilir olmuştur: “Kişi ve kişinin temsili, sabit hiyerarşik statü ve sınıf sembollerinden çok, tarz ve modaya bağlı hale gelmiştir. Kentsel alan ticarileşmiş modalar ve yaşam tarzlarına dayanan temsille ilişkili çatışmaların yaşandığı rekabetçi bir arenaya dönüşmüştür” (Işık, 2004: 37) Farklılık göstergeleri o kadar çok, moda o kadar çok şey sunmaktadır ki sabit statü gruplarını simgeleyen nesneler yerlerini, bireysel simgeler yaratabilecek

çeşitlilikteki nesnelere bırakmıştır. Artık tüketim kalıpları birbirini dışlamaktadır; tüketim kalıpları iç içe geçmiş, farklar ilişki kurmuştur: “üst sosyal statü gruplarının yaşam tarzlarını ve tüketim kalıplarını taklit etmek yerine, kendi tarzını bulma, eğlence, heyecan, işte veya oyunda sıkıntıdan kaçma, insanın kendisi ve başkaları için çekici olması gibi konular en önemli yaşam kaygıları haline gelip tüketimi etkilemiştir” (Bacock, 1997: 87).

Reklamlar kitlelere bazı farklılıklar sunar. Ancak bu farklılıklar kültür endüstrisi tarafından üretilmiştir. Tüm ürünler, beden biçimleri, boş zaman etkinlikleri vb. birer model biçiminde yapay olarak üretilmiştir. Kişiler, farkların ortadan kaldırıldığının farkına varmaksızın, bir farklılık kültürü içinde var olma yanılışına kapılıp, aslında türdeşleştirilmiş ürünlerin modellerine boyun eğler. Tüm bu modeller aynı farklılık üzerinde birleşmeye olanak verirler. Modeller kullanım değeri açısından eşitlik sunsalar da, ürünlerin simgesel değeri açısından her zaman hiyerarşiyi muhafaza ederler. Statü, toplumsal ve ekonomik konum açısından farklılık, tamamen göstergelere dayanır. Toplumdaki her bir topluluk, kullandıkları, satın aldıkları modellere göre bir diğerinden farklılaşır. Her bir topluluk dışarıdan farklılaşırken, içeride türdeşleşmeyi sürdürür. Bu göstergelerin sosyal medyada, farklılıklarını ortaya koymak için tüketiciler tarafından paylaşımı, farklı olanlar ve türdeş olanlar ile rekabet ortamı oluşmasına ve rekabet içinde olanların birbirlerini sürekli olarak izlemesine ortam hazırlar.

Satın alınan her bir ürün kişiyi diğerlerinden farklı kılarken, aslında aynı ürün bu farklılaştırmanın sağlanabilmesi adına standart olarak üretilmiştir. Bu noktada reklamların rolü de ürünleri tüketicinin beğenisine sunmaktan çok daha fazlası olmaktadır. Reklamcı bir hiç olan insanı özel bir insan olduğuna inandırmak zorundadır (Sennett, 2012: 175) Reklamlarla tüketiciye sunulanlar aslında onun için önceden beğenilmiş olan modellerdir. Tüketici beğenisini ikincil olarak sergiler ve beğenisinin kendisini ve ait olduğu topluluğu ifade ettiğinden son derece emindir (Baudrillard, 2010a: 105-114) Farklılıklar gerçek değildir, kişiselleştirici farklılıklardır. Tüketim, her bir nesne, bir gösterge olarak diğerlerine göre farklılaştırıcı olduğu için yapılıdır (Baudrillard, 2009: 59-60).

Asla kendinde (kullanım değeri içinde) nesne tüketilmez; gerek sizi ideal gönderge olarak kendi grubunuza ilişkilendirerek, gerekse de üst bir statü grubuna göndergeyle sizi grubunuzdan ayırarak ayırt eden göstergeler olarak nesneler (en geniş anlamda) her zaman güdümlenir (Baudrillard, 2010a: 68).

Medya, kitle iletişim ve reklamcılığın tüketime yönelik çalışmalarıyla ve küreselleşmenin ulus-devlet sınırlarını berraklaştırıp kontrol ve disiplin iktidarlarının ulus-devletle sınırlı kalmaması, kontrol altında tutulacak kitlenin tüm dünyaya yayılarak genişlemesiyle birlikte iktidar gözetimi, disiplini, kontrolü de farklı bir boyut kazanmıştır. Panoptizm yerini “synoptizm”e bırakmıştır.

Synopticon -çoğunluğu gözetlemek için bir azınlık tutmaktansa çoğunluğu azınlığa hayranlıkla bakmaya cezbeden bir tür kendin-yap panopticonu- çok daha etkili ve ekonomik bir kontrol aracı çıkmıştır. Eski tarz panopticonun hala yürürlükte olan kalıntılarından beklenen, kitlelerin bedensel terbiyesi ya da manevi olarak dönüştürülmesi değil, kitlelerin seçkinlerdeki yeni hareketlilik zevkini takip etmesi istenmeyen kesimlerini yerli yerinde tutmaktır (Bauman, 2000a: 133).

Synoptikonun panoptikonla olan paralelliğini Mathiesen (1997: 223) eski hapisanelerdeki şapellerden örnek vererek açıklar: “Buralar panoptik yapıdadır: vaiz tüm tutukluları görebilir; ancak aynı zamanda buralar synoptictir: tutuklular da vaizi görebilir”. Ona göre özellikle televizyon ekranları bu iki yönlü işlev için son derece uygundur: izleyiciler izlerken izlenir, izlenirken izlerler (Gücüyener, 2011:90).

Synoptikonda sınırsız bir mekan ve sınırsız sayıdaki insana belli başlı yönelimler, onlara sunulan örnekler aracılığı ile kazandırılır. Yönlendirici iktidarlar, hükmetmek, disiplin ve denetim altına almak istedikleri küresel vatandaşlara kitle iletişim araçları ile sundukları imaj, ideoloji ve niyetlerle onları tüketime ayartarak denetimi sağlamaktadırlar. Synoptikonun mekansızlığı onu küresel dünyaya son derece uyumlu hale getirmiştir: “Synoptikon doğası gereği evrenseldir; seyretme eylemi seyredenlerin yerellikle bağını koparır, bedensel olarak o yerde kalmış olsalar bile, onları en azından tinsel olarak uzaklığın artık bir mesele olmadığı siberuzaya taşır” (Bauman, 1999: 62).

Geniş çoğunluğun gözetlenip kontrol altına alınmasından ziyade, çoğunluğun örneklem olarak seçilmiş bir azınlığa bakması, bu azınlığı gözetlemesi sağlanarak bir kontrol oluşturulması söz konusudur. Synoptisizm bireyleri panoptikonik gözetim gibi normalleştirir. Bireyler, kitle iletişim araçları ile küresel ve yerel dünyaya, onların görmeleri istendiği ölçüde ve iktidar odaklarının belirlediği biçimde bakarlar. Bu bakışla iktidarların amaç ve istekleri doğrultusunda sessizleştirilirler, pasifleştirilirler; tepki göstermeleri, sorunlara çözüm aramak için çırpınmaları engellenir. Ayrıca sürekli tüketime teşvik edilerek yine aynı doğrultuda kimlik kazanırlar. Kamusal insan da özel yaşamındaki birey de iktidar yapılarının denetim, disiplin ve kontrol mekanizmalarıyla oluşturulmuş olur. Böylece synoptisizm, özelin kamusal içinde erimesini, kamusalın özel alan tararından işgalini ifade eder (Bauman, 2000a: 133).

Özel bir yaşam biçimi (politika, bilim, sanat vb. dünyanın yıldızları, iktidar odaklarıncı idealleştirilmiş yaşam tarzları, sanayi üretiminin ekonomisine yararına olacak giyim tarzları vb.), tüm yığınlar için bir örnek olarak sunulur; hatta yığınların bunları kendileri için idealleştirmeleri ve onların yolundan gitmeleri için çabalamaları sağlanır. Dolayısıyla synoptic gözetimin hakim olduğu tüketim toplumu kültür tüketimine son derece önem veren bir topluma dönüşmüştür. Seyredilen bu özel yaşam biçimlerinin ekrana getirdikleri aslında küresel dünyadır; küresel dünyanın getirdiği, onun işine yarayan politikalar, hayat tarzları, düşünme biçimleridir.

Yereller küreselleri seyreliyor. İkincilerin otoritesi uzaklıkları sayesinde güvendedir; küreseller tam anlamıyla bu dünyanın dışındadırlar; ama yerel dünyalar üzerinde fink atarlar. Onlar aynı anda hem erişilmez hem gözümüzün önünde, hem muhteşem hem aleladedir ve erişilmeyecek kadar yüksekte olsalar da bütün aşağıdakilerin peşinden gidebileceği ya da gitmeyi düşleyeceği parlak bir örnek ortaya koyarlar; onlara hem hayranlık duyulur hem de gıpta edilir (Bauman, 1999: 63-64).

Medya sayesinde toplumda olup bitenlerle ilgili bilgi sürekli artar. Ancak insanların bu bilgileri politik eyleme dönüştürmek için kullanmaları da yine medya tarafından engellenir. Medyanın mantığı pasifiktir. Kalabalığın, kitlenin sessiz kalmasını pekiştirir. Kitle iletişim araçları tek yönlüdür; izleyicilerin, dinleyicilerin,

okuyucuların müdahalesine izin vermez. Karşıda anlatılanı anlayabilmek, anlatımın sağlanabilmesi karşıdaki sessizlikle mümkündür. Bu sessizlikte izleyici yalnızca izlediğini ve kendisini algılar. Başka izleyenlerin de var olduğu izleyiciyi ilgilendirmez. “Kişi daha çok şey görür ve daha az karşılıklı ilişkiye girer” (Sennett, 2010: 365).

Bireyler bir yanılsama içindedir: özgürce fikirlerini paylaşmakta, özgürce tüketmekte ve kendilerini özgürce bireysel olarak oluşturmakta, hatta içinde bulundukları cemaatte dahi farklılıklarını özgürce ortaya koyabilmekte, politik girişimlerde özgürce bulunabilmektedirler... Yanıldıkları ve farkında olamadıkları nokta, bu özgürlüklerin yanıltıcı olduklarıdır. Onların düşündükleri, okudukları, izledikleri, tartıştıkları, giydikleri, eyledikleri; kamusal ve özel alanlarında yapacakları tüm eylemler onlar için önceden belirlenip onlara çok sayıda sunulmuş, onlar da sunulanlar içinden tercihte bulunarak özgürlüklerini kullanmışlardır. Ancak hiçbir tercihleri özgün değildir; onlara ait değildir. Bilinçleri ve maddi yaşamları için seçimler yapan bireyler aslında iktidarların kontrol ve disiplin için dayattığı normalleştirme, tek tipleştirme, pasifleştirme mekanizmaları arasında seçim yapmaktadırlar.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KAMUSAL ALAN ARAYIŞLARI

1. J. HABERMAS: İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI VE MÜZAKERECİ DEMOKRASİ

Habermas çağdaş bir diyalog ve uyum filozofudur (Timur, 2008:18). Onun için kamusalılık, bir demokrasi ilkesi olarak, kişisel eğilim ve isteklerin aşıldığı, bir uzlaşma ve genel çıkara dayalı toplumsal bütünleşme zemini.

Kamusallığın yeniden oluşturulması için Habermas, “İletişimsel Eylem Kuramı”nı önerir. Özel çıkarların kamusal alanda kamuoyunu nasıl manipüle ettiği ve tahakkümü altına aldığı ve devletin tekelleşen iktidarı geliştirmiş olan bu özel çıkarlar adına nasıl müdahale ettiği incelendiğinde, bireysel özerklik ve demokrasinin yitimi ve yaşamın kapitalist çıkarlar tarafından artan biçimde teknolojik denetimi anlaşılabilir. Kamusal alanın yeniden feodalleşmesi söz konusudur; devlet, aleni biçimde, büyük şirket ve tekellerin çıkarlarını geliştirmek için denetimini kullanmaktadır.

Ona göre teknik sorunların çözümü kamusal demokratik tartışmaya bağlı değildir. Siyasetin teknokratikleşerek bir uzmanlık konusu haline gelmesi demokratik katılım olanaklarını ortadan kaldırmıştır; çünkü böyle bir yönetim modeli siyasal iradenin oluşumunda demokratik süreçlere ihtiyaç duymaz. İktidarda kimin olduğu önemli değildir, kişiler siyasal tercihlerin aksine uzmanlık bilgisine göre seçilirler.

Siyasal kamusal alan da burada demokratik siyasal iradenin oluşması için işlev göremez, yaptığı sadece uzman idarecilerin meşruluğunu sağlamaktır. Bu durum da kamusal alanın bir tahakküm sisteminde demokratik içerikten yalıtılmış olduğunun kanıtıdır. Kurtuluş yolu, teknolojinin pozitivizm dışında bir bilgi türü ile, hermeneutikle eklemlenerek siyasetin gerçekten bilimselleşmesinden; tahakkümden kurtulmuş bir akılcı genel iletişimin güvence altına alınmasından geçmektedir (Habermas, 1992: 73-90).

Devlet müdahaleciliği politikaları, halkın depolitizasyonuna neden olmuştur. Siyasal ve toplumsal meselelerin eleştirel olarak tartışıldığı demokratik bir kamusal alan barındıran liberal kapitalizm biçiminden, kamuoyunun kitle iletişim araçları tarafından biçimlendiği ve kültürün kültür endüstrisinin seyircileri tarafından edilgin biçimde tüketildiği bir tekelci kapitalizm biçimine geçilmiştir. Tüketici kitle, tüketim kültürü, yurttaşlar arasında tartışmayı, gereksiz hale getirmiştir. Mülk sahiplerinin önceki iktidarı, kitle iletişim araçlarının iktidarına dönüşerek daha da güçlenmiştir. Böyle bir ortamda önemli olan bir teknoloji değil, iletişim kuramıdır. Kamusal, sınırlanmamış, tahakkümden kurtulmuş, tartışmaya dayalı bir ussallaşmaya ihtiyaç vardır. Kamusal alan, demokratik karar alma ve bireyleşmeye olanak tanıyacak biçimde yeniden politikleştirilmelidir. İleri kapitalizmin yurttaşları, kendi demokratik siyasal geleneklerine ilgisiz kalmakla beraber, düzeltici eylem olanaklarından da yoksundurlar. Zira bu yurttaşlar, eşitsizlik, yoksulluk ve sağlıksızlığın, ya kurbanın sorumlu olduğu sorunlar ya da bunlar hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olamayacak kadar siyasal ve karmaşık problemler olduğuna inandırılırlar (Forester, 2005: 287).

Kapitalist toplum, ileri derecede merkezileşmiş bir devlet kapitalizmine bürünmüştür. 19. yüzyıl kapitalizminde devlet ile toplum arasında aracılık yapan kamusal alan, teknolojinin ve bürokrasinin yükselişiyle birlikte çökmüştür. Olağan koşullarda kamuoyunun düşüncelerini dile getirmeyi ve iletmeyi sağlayan kurumlar ticarileşerek depolitize olmuştur.

Habermas'a göre kamuoyu, siyasal önem taşıyan iki iletişim sahasının, eleştirel aleniyet aracılığı ile uzlaştırılması ölçüsünde inşa edilebilir: “Gayri resmi kanaatlerin kamusal benzeri kanaatler döngüsüne sızmaları, burada kavranmaları ve dönüştürülmeleri oranında, vatandaşlar topluluğu boyunca genişlemek suretiyle

bizatihi bu döngünün kamusalılığı artar” (Habermas, 2010: 395-396). Peki, bu iletişim sahaları nelerdir ve eleştirel aleniyet neyi ifade etmektedir?

Habermas’ın bahsettiği iki siyasal iletişim alanından *birincisi* gayri resmi, şahsi, gayri kamusal, kamusal olmayan kanaatler sistemidir. *İkincisi* de resmi ve kurumları temsil eden, kamusal benzeri kanaatler sistemidir.

Gayriresmi kanaatler, bağlayıcılık derecelerine göre birbirinden ayrılırlar: Bu iletişim alanının en alt seviyesinde, tartışılmamış kültürel alışkanlıklar dillendirilir; bunlar, özdüşünümden yoksun bırakılmış kültürel etkilenme sürecinin son derece katı sonuçlarıdır –örneğin idam cezası, cinsel ahlak vb. konularındaki tutumlar gibi. İkinci düzlemde, özyaşam hikayesinin az tartışılmış temel deneyimleri söze dökülür; bunlar da yine, özdüşünümün dışında kalmış toplumsallaşma şokunun katı sonuçlarıdır –örneğin savaşa ve barışa ilişkin tutumlar, belli güvenlik arzuları vb. gibi. Üçüncü düzlemde, kültür sanayinin sık tartışılan alışkanlıkları yer alır; bunlar, tüketicilerin tercihen boş zamanlarında maruz bırakıldıkları sürekli yayın yağmurunun ya da propagandayla işleyip şekillendirme faaliyetlerinin gelip geçici sonuçlarıdır.(...) Resmi-biçimsel kanaatler, bildiri, ilan, beyanat, konferans vb. kalıplarla resmi ya da yarı resmi vekalet/ temsil salahiyeti taşırlar. Burada her şeyden evvel, halk kitlesi atlanarak, görece dar bir çevrede büyük siyasal basın, genel olarak düşünce üreten gazetecilik ve akıl veren, etkileyen, karar alan siyasal nitelikli ya da siyasal açıdan önemli yetkilere sahip organlar (bakanlar kurulu, hükümet komisyonları, idari kurullar, parlamento komisyonları, parti yönetimleri, birlik/dernek temsil kurulları, holding yönetimleri, sendika sekreterlikleri vb.) arasında dolaşan kanaatler söz konusudur. Bu kamusal benzeri kanaatler, geniş bir kamusal topluluğu muhatap alabilseler bile, liberal modele uygun bir kamusal muhakemenin şartlarını gerçekleştiremezler. Kurumları temsil eden kanaatler olarak daima imtiyazlıdırlar ve kamusal topluluğun örgütlenmemiş kitlesiyle karşılıklı muhabereye girmezler (Habermas, 2010: 391-394).

Habermas’a göre toplum eş zamanlı biçimde hem *yaşam dünyası* (özel alan ve kamusal alan) hem de *sistem dünyası* (ekonomi ve devlet) olarak algılanmalıdır. Yaşam dünyasında kültür, kişilik, anlam, semboller vb. yer alır. Burada yer alan tüm öğeler iletişimin temelini oluşturur; özneler, öznel akıllarıyla birbirlerini anlamaya çalışırlar. Burada, özneler arası biçimde kurulan ve paylaşılan bir toplumsal gerçeklik söz konusudur. Bu gerçekliğin bilgisi de yine özneler tarafından üretilir. Yaşam alanında, kültürel olarak aktarılan ve çeşitli alanlara yayılan bir bilgi birikimine sahip olunur. Toplumsal eylemlere katılmanın ön şartı olarak geçerli toplumsal ve ahlaki normlar tanınır.

Yaşam alanının temel yapısı, bireylerin karşılıklı anlaşmasıdır. Bu yapı olmadan, iletişimsel eylem mümkün olmaz. Yaşam alanı, toplumsal dünyanın gerçekliğinin bilgisini aktarmanın yanında, geleneğin sürekliliğini teminat altına alır, kültürel yeniden üretim yoluyla bilginin rasyonalitesini ve tutarlılığını pekiştirir, toplumsal entegrasyonla dayanışmayı ve grup kimliğini destekler, toplumsallaşmayla değer ve normların tanınmasını, toplumsal eylemin genelleşmiş ehliyetinin kazanılmasını sağlar. Özneler arasılik, iletişimi en yüksek düzeyde sağlayabilmek için gereklidir. Burada özneler, kendilerini yönlendiren, birbirlerine göre tanımlayan inançların tartışmaya açık karakterini karşılıklı kabul ederler ve böylece taraflar arası saygılı bir çatışma için ön koşullar ortaya çıkmış olur. Hiçbir gündeme, konuya yönelik kısıtlama yoktur. Kamusal alana giriş son derece özgürdür. Tüm farklılıklar nihai kararlara mutlaka yansır.

Sosyal devlet politikaları, yaşam alanının öznelerinin tüm eylemlerinin önünü kapatmıştır. Sosyal devlet anlayışı, normleştirilmiş çalışanlar ile değeri artırılmış tüketiciler yaratmıştır ve yaşam alanı sömürgeleştirilmiştir. Habermas bu sömürgeleştirmenin koşullarını şu şekilde belirlemiştir: 1. Geleneksel yaşam biçimlerinin, *yaşama evreninin* yapısal bileşenlerinin (kültür, toplum ve kişilik) büyük ölçüde farklılaşacakları ölçüde ortadan kaldırılması. 2. Alt sistemler ile hayat alanı arasındaki takas ilişkilerinin farklılaşmış roller üzerinden (örgütlenmiş iş yerlerinde çalışma için ve özel ev ekonomilerinin talebi için, müvekkillerin kamusal bürokrasilerle ilişkisi için ve meşrulaştırma sürecine biçimsel katılım için) düzenlenmesi. 3. Çalışanların işgücünün el altında tutulabilmelerini ve seçmenlerin oylarının devinime geçirilebilmelerini sağlayan gerçek soyutlamalar, ilgililer tarafından sistemle uyumlu tazminatlara karşı göze alınması. 4. Bu bedellerin, sosyal devletçi, kapitalist büyümenin artmasıyla finanse edilmesi ve özelleştirilmiş, iş dünyasından ve kamusal alandan çekilmiş umutların, birincil olarak kendini gerçekleştirmeye ve kendini kanıtlamaya, yani tüketici ve müvekkil rollerine bağlanması (Habermas, 2001: 808). Yaşam alanının böyle bir sömürüye maruz kalması, kapitalist modernliği ekonomik krize; rasyonalite, meşruiyet ve motivasyon krizine sokmuştur.

Sistem dünyasında ise eylem, nesnel, araçsal akla bağlıdır. Sistem kavramı, toplumsal kompleksi, toplumun kuruluşunu açıklar. Modern toplumda para ve

iktidar, yani iktisat ve devlet, toplumsal sistemdeki davranış örüntüsünü, bilim ve tekniği kullanarak yöneten, toplumsal örgütlenmenin somut formlarıdır. Modern toplumsal sistem, paranın gücü ve bütün toplumsal alanın yönetimince işletilir. Habermas kapitalist ekonomik sistem ile demokrasi arasında ortadan kaldırılamayan bir karşıtlık olduğu düşüncesindedir. Demokrasi ve kapitalizm arasındaki bu çelişki, siyasal partiler yasal haklarını kullanarak ve seçmenlerin oylarıyla iktidarı ele geçirdiklerinde ya da ele geçirmeye niyet ettiklerinde daha da belirginlik kazanır. Siyasal partiler hem sözcülüğünü yaptıkları sermayenin kazançlarını korumak hem de oy ve erk deposu olarak gördükleri kitlelerin güvenini kazanarak yönetim erkini, onların ellerinden almaya çalışırlar. Bir yanda sistemin sonsuz istekleri ve çıkarları, diğer yanda hayat alanının güvencelenmeyi bekleyen yaşamsal zorunlulukları. Sistem, hayat alanının zorunluluklarını görmezden gelerek, kendi çıkarları için iletişim kanallarını araçsal olarak kullanır. İletişim kanallarının araçsal kullanımı kitlelerin manipülatif olarak yönlendirilmesine neden olur. Sistemin yönetici güçleri kitleleri daha kolay yönetip daha etkin sömürmek için onların bilinçlerini çarpıtmaya ihtiyaç duyar. Çünkü sağlıklı işleyen bilinçler her zaman sorgularlar ve sömürüye karşı koyarlar (Habermas, 2001: 796).

Modern toplumun ayırt edici özelliği, yaşam dünyası ile sistem dünyasının koparılması ve bunun sonucunda sistemin yaşam alanını sömürgeleştirmesidir. Oysa sistemin tanınması ve sistemik kurallarla işlemesi, akabinde, yaşam alanını yeniden üreten iletişimsel eylemde içkin, ahlaken bağlayıcı kuralları gerektirir. Toplumsal bütünleşme, sistem bütünleşmesinden koparılmıştır. Modern toplumda ekonomik kurumlar, akrabalık ilişkilerine dayalı kurumlardan farklılaşmıştır. Modern toplum evrim geçirdikçe, yaşam dünyası aracılığıyla, toplumsal bütünleşme olasılığı da gelişecektir. Bu durum sistemin buyruklarıyla değil, öznel düzlemdeki iletişim temelinde gerçekleşecektir. Habermas, muhalefetten kurtulmuş bir toplumsal sistem yaklaşımını reddeder. Yaşam dünyası, bürokratik açıdan kapalı iletişim tarzlarından ziyade, özgür, açık bir söyleme bağlı olarak, yeni toplumsal hareketler (bilhassa ekoloji ve barış hareketleri) biçiminde, sistemin buyruklarıyla potansiyel çatışma kaynakları doğurmaktadır.

İletişimsel eylem toplumsal etkileşime, dile dayalıdır ve öznel arası karşılıklı anlamayı ve toplumsal normları geçerli kılan birbirini tanımayı kapsar. Böyle bir

iletişim de “arpıtılmamış iletişim” koşullarında ortaya çıkar. arpıtılmamış iletişimin geçerli olabilmesi için birine söylenen şeyin anlaşılabilir, doğru, geek, inanılır, güvenilir, yeterli olması gerekir. Geçerlilik iddiaları ile kurulan ideal bir iletişim iki yönlü işleve sahiptir: *Birincisi*, bu iletişim keyfi olarak oluşturulmamıştır, dilin doğasında vardır ve dili kullanan herkes geçerlilik iddialarını doğrulayabileceğini varsayar. *İkincisi*, ideal iletişimle günümüzde var olan iletişim biçimlerinin ve toplumsal kurumların eleştirilmesi için bir ölçüt oluşturulmuş olur (Giddens, 1991: 139).

İletişimsel Eylem Kuramı, burjuva kamusalılığını örnek alır fakat onun sınırlandırma ve kısıtlandırmalarından azadedir.

‘Kamusal alan’ kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur. Bu tür biraradalık durumundaki bireylerin davranışları, ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de bir devlet bürokrasinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar (Habermas, 2004: 95).

Habermas’ın kuramının genel özelliklerini Yükselbaba (2008: 136) şu şekilde sıralamıştır: 1. Katılım herkese açıktır. Herkesçe erişilebilirlik ilk temel şarttır. 2. Katılımda yer alan herkes eşit ve özgürdür. 3. Konuşmalar “alenidir”. 4. Yurttaşların katılımının önündeki engeller kaldırılmış olması ve bu alana erişimin garanti altına alınmış olması gerekir. 5. Kamu alanı, devlet kurumlarının dışında yer alır. 6. Genel yarara ilişkin olması dışında bir gündem kısıtlaması yoktur. Ayrıca bir konunun genel yarara ilişkin olup olmadığı da bu tartışmalarda tayin edilebilir. 7. Karşılıklı konuşma esnasında rollerin değişebileceği öngörülür; yani katılanlar daha iyi argümanı hâkim kılma anlayışını baştan kabul etmişlerdir. 8. Tartışmalar rasyonel bir mutabakata yöneliktir.

Habermas kuramında kamusal alanın sınırlarını genişletmiştir. Katılımı genişletmek için modernite çeşitli olanaklar yaratmıştır: Kurumlar alanında, genel

eylem normları pratik söylemler yoluyla geliştirilmiştir. Bu normlar uzlaşım sonucu elde edilmişlerdir. Kişilik oluşumu alanında ise, bireyler düşünsel ve eleştirel tutumlara yönelmiştir. Kişi kurulu pratikleri sorgulayabildiğinden toplum içindeki özerk ve katı rol anlayışları yerini akışkan rol anlayışına bırakmıştır. Kültürel alanda ise yaratıcı yorumlar etkinlik kazanmıştır. Modernite ile toplum, kişilik ve kültür, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu bireyin yaratılmasını desteklemiştir (Yükselbaba, 2008: 138).

Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı, onun müzakereci demokrasi anlayışı için bir ön koşuldur. Habermas'ın demokrasi modeli merkezileştirilmiş bir hükümet modelini reddeder ve toplumun merkezine rasyonel öznelere ve bu öznelere iletişim eylemini geçirir. Habermas'ın müzakereci demokrasisi, yönetim gücünü oluşturma hakkını yönetimin idaresine devredip uzaktan takiple yetinen öznelere değil, iletişim eylemlerinde bulunarak uzlaşma sağlayan ve yönetimde söz sahibi olabilen; manipüle edilip değiştirilip dönüştürülebilen değil, değiştirip dönüştürebilen, rasyonel öznelere barındırır.

1. Böyle bir müzakereye katılımı eşitlik ve simetri normları uygulanmıştır; konuşma edimlerini başlatma, soru sorma, sorgulama ve tartışma açma akımından herkes aynı fırsatlara sahiptir; 2. Herkesin belirlenen konuşma konularını sorgulama hakkı vardır; 3. Herkesin bizzat söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma veya yürütülme tarzı hakkında dönüşlü savlar ortaya atma hakkı vardır. Dışlanan kişi ya da grup, önerilen söz konusu normdan dolayı olumsuz etkilendiğini gerekçeli olarak gösterebildiği sürece, baştan konuşmanın gündemini ve katılımcıların kimliğini sınırlayan kurallar yoktur (Benhabib, 1999: 105).

Rasyonel öznelere belirli kurallar çerçevesinde ulaşmaya çalıştıkları konsensüs ve demokratik görüş ve irade oluşumu, politik tartışma sonucu ortaya çıkan uzlaşmayla sonuçlanır. Politik tartışma alanında da devletle toplum arasında bir sınır olarak; özerk kamunun sosyal dayanağı olarak sivil toplum vardır. Politik tartışma ile idari güç ve ekonomik çıkar sahasından bağımsız sosyal bir yaşam dünyası oluşturulmak istenmektedir. Politik tartışma için, etkin bir kamuoyunun oluşması medenî haklarını kolektif olarak kullanabilen bir topluluğa değil, bu hakların kullanılmasının kurumsallaşmasına bağlıdır. Sosyal dünya “güç ve çıkar dengelerini pazar ilişkileri modeline göre bilinçsizce düzenleyen anayasa normları

sisteminin içerisine” yerleştirilmez; yurttaşlar sosyal dünyanın bütününe yansıtan ve bütün adına kolektif olarak davranan özneler olarak ele alınır (Habermas, 2005: 160).

Müzakere sürecinde öne sürülen gündem konusunda herkesin konuşmaya hakkı vardır. Konuşmacılar kendi görüş ve tercihlerini anlatırken, kendi görüşlerinin benimsenmesi için gerekçelendirirler. Bu süreç ise ya karşıdakilerin ikna olmasıyla son bulur ya da karşı tarafın kendi argümanlarını öne sürmesiyle devam eder. Burada işleyen ikna süreci ile herhangi bir görüş çoğunlukça kabul edilebilir. Fakat bu kararın geçerliliği bir başka insanın çıkıp farklı bir argüman sunması ve bunu kabul ettirmesine kadar sürer. Sonuç olarak, tekil insanlar, gruplar, partiler, azınlıklar yani herhangi bir aktör kendi söylemini kabul ettirebilir. Çoğunluğun karar alma sürecinde baskın olmasının, ikna sürecinin önünde hiçbir engel yoktur (Habermas, 2001: 39-47).

Bunun yanı sıra tartışım kuramı, bir yandan, parlamenter heyet içerisinde kurumsallaşmış danışmanlıklar biçiminde, diğer yandan, siyasi platformların iletişim ağı içerisinde gelişen anlaşma süreçlerinin, üst-düzeyde özneler arası olmasını öngörmektedir. Hüküm vermeye programlanmış siyasi kurumların içinde ve dışında yürütülen bu öznesiz iletişimler, toplumun tümünü ilgilendiren önemli konular ve düzenleme gerektiren maddelerle ilgili, az çok akılcı kamuoyu ve irade oluşumunun gerçekleştirilebileceği arenaları oluşturur (Habermas, 2005: 159).

Kamusal alan ve özel alan günümüzde bir çıkmaz içinde olsa da Habermas için kamusal alan yeniden demokratik bir kamusal söylem üretebilecek şekilde var olabilir. Bu da devlet yönelimli olarak biçimlenen bürokrasinin, kitle iletişim araçlarının, siyasal partilerin içsel olarak demokratikleşmesi ve eleştirel tartışma, karşılıklı iletişim çerçevesinde herkese açık olarak yeniden örgütlenmesi ile mümkündür. Kısaca hem toplumsal hem de siyasal güç, rasyonelleştirilmeli, iletişime sokulmalıdır. Bu da ancak bu güç odaklarının hem içsel olarak, hem de birbirleri ile ve devletle karşılıklı iletişimleri ve denetimleri ile mümkün olabilecektir.

2. H. ARENDT: MODERN DÜNYADA “POLİS”İN YENİDEN DOĞUMU

Arendt’e göre (2009: 357) modern çağın karakterini belirleyen üç önemli olay vardır: Birincisi, Amerika’nın ve ardından bütün yeryüzünün keşfi. İkincisi, kilise ve manastır mülklerine el koyulması ile bireysel mülksüzleştirme ve servet birikiminin önünü açan Reform. Üçüncüsü, teleskopun icadı ve yeryüzünün doğasını evrenin bakış açısından ele alan yeni bir bilimin ortaya çıkışı.

Modern çağın doğuşuyla birlikte toplumsal alan, ortaya çıkmıştır. Ne özel ne de kamusal niteliktedir; tuhaf, melez bir alandır (Arendt, 2009: 73). Bu alanın ortaya çıkışı ile kamusal-özel ayrımı ortadan kalkmış, özel alana ait ekonomik meseleler kamusal alana yayılmıştır. Özel alanın sınırlarında yer alan emek, kamusal alana çıkarılmıştır. Böylece emek, özel hayatın kısıtlamalarından kurtularak, işçi sınıfından önce özgürleşmiştir. Arendt (2009: 88), toplumsalın, toplumsal alanın, yani kitle toplumunun, “yaşam sürecinin kendi kamusal hâkimiyetini kurduğu yer” olduğunu söyler.

Arendt (2009: 28) modern çağı belirleyen unsurlardan biri olarak bilimsel buluşları görür. 1957 yılında insan yapımı bir nesnenin uzaya gönderilmesi Arendt’i oldukça etkilemiştir. Ona göre bu olay, insanların “yeryüzüne olan mahkûmiyetlerinden kurtulmak üzere” attıkları ilk adımdır. Ancak bu, olayın yol açtığı ilk avuntudur ona göre. Zira bu olayın bünyesinde askeri ve siyasi koşullar vardır ve insanların kendi yaptıkları bir şeyi ve onun uzaydan gösterdiklerini büyük bir gurur ile seyretmelerine vesile olmamıştır.

Arendt’e göre (2009: 30-31) doğal bilimlerin zaferi beraberinde bir bunalımı da getirmiştir: modern bilimsel dünyanın bakış açısındaki hakikatler, matematiksel formüllerle gösterilmekte ve teknolojik olarak doğrulanmaktadır. Bu durum da şeyler üzerine düşünme ve konuşma konusundaki yeteneklerimizi yok etmektedir ve düşünmek ve konuşmak için, kendi elimizle yaptığımız ve bizden daha değerli olan makinelere muhtaç hale gelmemiz mümkündür. Düşünce yetimizi kaybetmemiz ve sözün gücünü yitirmesi, eylemlerin ve kavramların da içeriklerini yitirerek anlamsızlaşmasına neden olmuştur: “insanlar neyi yapar ya da bilir veya tecrübe

ederlerse etsinler, onları, yalnızca haklarında söz edebildikleri ölçüde anlamlı kılabilirler” (Arendt, 2009: 30). Bir şeyi anlamlı kılmak ise çoğulluk durumunda mümkündür. Modern çağ ise çoğulluk durumunun ortadan katılığı, insanların birbirleriyle konuşamadığı, etkileşimde bulunamadığı, birbirlerini anlayamadıkları bir çağdır. Bilimin neden olduğu bu durum büyük bir siyasi önem taşımaktadır. Sözün olduğu her yerde meseleler de siyasidir; çünkü insan söz ile siyasi bir varlık olur. “Eğer bugünlerde sıkça üzerimize yıkılan kültürel tutumlarımızı bilimin bugün kaydettiği başarılarla uydurma yolundaki tavsiyeyi izleyecek olursak, sözün artık hiçbir anlamının kalmadığı bir yaşam tarzını bütün kalbimizle benimsemek durumunda kalacağız demektir” (Arendt, 2009: 31).

Bu bilimsel gelişmelere tek başlarına bakıldığında insanlık için bir tehdit olarak algılanamaz. Arendt için önemli olan bu gelişmelerin sonuçlarıdır ve en önemli sonuç felsefenin düşüşü, “tefekkür” ile “yapma” arasındaki ilişkinin ters yüz olmasıdır. İnsan bilgi edinmek için artık yapmaya/emeğe güvenmektedir, tefekküre değil. “Yeni bilgiye giden yolu açan, tefekkür, gözlem ve spekülasyon değil, homo faber’in yapmanın ve imalatın işe karışması oldu. Başka bir deyişle insan, bedeninin ve aklının gözüyle gördüğü şeyin doğruluğuna iman ederse hakikatin ve doğrunun kendini duyulara ve akla açık edeceğine güvenmekle yanılmıştı” (Arendt, 2009: 391). Yapma, tefekkür karşısında üstün gelmiştir; zira insan eliyle yapılan bir alet, teleskop, bize evrenin sırlarını hakikatlerini vermiştir.

Arendt’e göre (1996a: 138) modern dünyayı bunalıma sürükleyen başka bir şey ise otorite, din ve geleneğin ortadan kalkmasıdır. 17. yüzyılla birlikte dini dogmalara karşı yaşanan inanç kaybı, öte dünya ve cehennem korkusunun çoğunluğun eylemlerine ket vurma işlevini yitirmesine neden olmuştur. Geleneğin süreselliği, insan eylemlerine bir düzen sağlar, otorite de ortak dünyada var olduğu için yaşamın sürekliliği anlamında geleneği ayakta tutar. Bunların yitirilişiyle birlikte geçmişin sürekliliği de yitirilmiştir. “Geçmişi bugüne bağlayan halatların kopuşu” ile birlikte insan, insanlığı bugüne taşıyan düşünce zincirini öğrenememekte, geçmişi unutmakta, dolayısıyla bugünü de anlayamamaktadır. İnsani söz ve edimler ölümsüzlüklerini kaybetmiştir. Yaşamın tüm alanlarını keyfi bir şiddet kaplamıştır. Çarpık bir biçimde modern dünya, otoritenin yok oluşunu ifade eden şiddet ile otoriteyi eşitlemiştir. Terörü, bir otorite biçimi olarak ortaya çıkarmıştır. Aslında bu

durumun başlıca müsebbibi, din, gelenek ve otoriteyi bağlayan ortak bir dünyanın, yani kamusal alanın yok oluşudur.

Arendt, modern dünyanın bunalımından kurtulmak için “politik eylem”i önerir. Çünkü modern dünyanın gerçeği, eylemin, yaşamın her alanına yayılması ve beraberinde, totalitarizm, şiddet, doğanın yıkımı vb. gibi yok edici deneyimleri geliştirmesidir. Dolayısıyla insanın kamusal alanını kuran temel etkinlik olan eylem, artık her tür yıkıcı etkinliğin de adı olarak anlaşılmaktadır. İnsan, söz konusu süreçte, var olanla yetinmeyip hep daha fazlasını istediğinden, doğaya müdahale ederek ondan, onun verdiklerinden daha fazlasını talep etmiştir. İnsanın varlığının sınırlarını aşmaya ve dünyevi bağlarından kurtulmaya çalıştığı bu süreçte, hiçbir zaman ortaya çıkmayacak olan doğal süreçler de harekete geçirilmiştir.

Doğal süreçleri harekete geçirdiğimiz anda –örneğin atomun parçalanması insan yapısı bir doğal süreçtir- sadece doğa üzerindeki gücümüzü artırmakla ve yeryüzünün verili güçleriyle ilişkilerimizde daha saldırgan olmakla kalmadık, ama ilk kez doğayı da insanın dünyasına soktuk ve daha önceki uygarlıkların doğal unsurlarla insan dünyası arasına çektiği sınırları yok ettik (Arendt, 1996a: 87).

Arendt için asıl sorun, bilimsel ve teknik bilgilerin hangi amaçlar için kullanılacağına karar vermektir. Bu sorun ise sadece bilimsel araçlar ve yöntemlerle çözülemez, zira öncelikle siyasi bir sorundur. Bu yüzden de “meslekten bilimcilerin ve meslekten siyasetçilerin kararına bırakılması hiç mümkün değildir” (Arendt, 2009: 29).

Arendt için (2009: 343-344) eylem, bağışlama ve söz verme konularında somutlanır ve geri döndürülmesi imkansız ve öngörülemez sonuçlar doğurur. Geri döndürülemezlik hali, ne yapıldığının bilinmemesi, bilinebilse de yapılanı yok etmeden aciz olunmasına tekabül eder. Öngörülemezlik ise geleceğin bilinemezliğinin yarattığı kaosa işaret eder. Geri döndürülemezlik halinden kurtuluş “bağışlama” yetisi ile, öngörülemezlik halinden kurtuluş da “söz verme” yetisi ile mümkündür. Bağışlama, geçmişin edimlerini yok saymaya hizmet eder; eylemden kaynaklanan zararların düzelticisidir. Söz verme ise insanın kendini kayıt altına almasını, kimliğini korumasını sağlar ve geleceğin belirsizliği karşısında güvenli

bir yere çekilmesine olanak verir. Dolayısıyla bu iki yeti birbirini gerektirir ve iki yeti de bir “çoğulluk şartına, başkalarının bulunuşuna ve eylemliliğine bağlıdır. Çünkü bir insanın kendini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesi de mümkün değildir” (Arendt, 2009: 343). Bu yetiler yalnızca çoğulluk koşullarında işe yarayabileceğinden, insani konular dışında, özellikle de doğa alanında onlardan yardım istemek tehlikeli olabilir. Ancak, modern bilim ve teknoloji geri döndürülemezlik ve öngörülemezliği doğa alanına sokmuştur. Bu durum da, bu hallerden kurtuluşu sağlayacak yetilerin çarelerinden yoksun kalınmasına neden olmuştur. “Öyle ki kişi her imalat faaliyeti için zorunlu olan şiddet araçlarını kullanmakla kalmaz, eğer nesne umulduğu gibi olmamışsa yaptığını da yok etmek suretiyle bozmak durumundadır” (Arendt, 2009: 344).

Arendt için kamusal yaşamın en ideal durumu ve politik eylemin olanaklı koşulu Antik Yunan polisidir. Polis, içindeki yaşamın dışında, fiziksel yapısıyla da insan yaşamının en üst aşamasına karşılık gelir. Çünkü polis yükseklerle kurulur. Alçak kısımlarda da tarımsal etkinlik merkezleri olan “asti”ler yer alır (Afşar, 2000: 129). Bu durum, polisin Arendt’in gözündeki değerine işaret eder.

Arendt, modern toplumun ortadan kaldırdığı insani var oluş koşullarını, polisteki insani deneyimlerin ipuçlarını yakalayıp yeniden oluşturabileceğimizi düşünür. Arendt için Antik Yunan’da siyasal yaşam ve siyasal düşünce, modern toplumun sorunlarını anlamaya çalışırken keşfedilmesi gereken bir dünyadır. Modern çağda yaşanan sorunları aşarak insani var oluşumuzu tekrar nasıl kurabileceğimizin bilgilerini verir. Antik Yunan önemlidir Arendt için; çünkü konuşma, birbirini anlama, ikna yoluyla farklı görüşleri ve bakış açılarını birbirini eritmeden buluşturabilen bir kamusalılık yaratabilmişlerdir.

Yunanlılar bu sayede anlamayı öğrendiler; ama birbirlerini birer tekil şahıs olarak anlamayı değil, bir ve aynı dünyaya bir başkasının duruş/bakış noktasından bakmayı, bir ve aynı olanı birbirinden son derece farklı ve ekseriyetle de karşıtlık arz eden veçhelerden görmeyi öğrendiler (Arendt, 1996a: 75-76).

Arendt’in iktidar anlayışı kolektif bir özelliğe sahiptir: Ortak bir müzakere ile ortaya çıkan iktidar paylaşımı ile her bir birey siyasal eylem noktasında eşit

eyleyiciliğe sahiptir. Bu nedenle Arendt, temsil sistemine karşıdır. Bunun yerine doğrudan/katılımcı demokrasiden yanadır. Çünkü temsil sistemi, bireylerin siyasi eyleyiciliklerini seçimden seçime kullanabildikleri, müzakere güçlerini zayıflatan sınırlı bir sistemdir. İlaveten siyasi bir elit kesim oluşturur ve yöneten-yönetilen ayrımını güçlendirir. Yönetim, kamunun halka kapanmasıyla sadece idari uzmanlara kalır. Böyle bir ortamda halkın elinde yalnızca bir devrim gücü kalmıştır. Böyle bir güçle kamusal alanı yok eden kitle toplumu yıkılıp yerine yeniden uyum içinde eyleyen, konuşan siyasi bir alan oluşturulabilir.

Kamusal alanın eşitlik ve özgürlüğü ve sonundaki mükemmelliği ancak kamusal alan dışındaki eşitsiz ilişkilerle mümkündür. Ancak bu durum bile Arendt için polisin kamusal yaşamının modern çağın kurtuluşu için bir çare olduğu görüşünü değiştirmez. Arendt buradan, poliste olduğu gibi, yöneten ve yönetilen ayrımının olmadığı, içinde yer alan herkesin kamusal bir bilince sahip olduğu, eşit ve etkin katılım içindeki yurttaşlardan oluşan bir cumhuriyet fikrine yeşil ışık yakar. O'nun için modern demokrasilerin eşitlik ve özgürlük anlayışı hep kuşkulu olmuştur. Ne monarşi, ne oligarşi ne de demokrasi polisin işleyişine uyan yönetim biçimleridir. Bunlar, kamu alanından ziyade özel alana uygun yapılardır. Zira kamu alanı yöneten-yönetilen ikiliğini barındırmaz. Örneğin, cumhuriyet ile demokrasi arasında, iktidar ile güç arasındaki fark vardır.

Cumhuriyet, bir devleti içerse dahi gücün değil, iktidarın örgütlenmesi temelinde yükselir. Egemen ya da nihai iktidar düşüncesi, cumhuriyetçi geleneğe tamamen yabancıdır. Cumhuriyetin iktidar kaynağı, içinde yer alan yurttaşların yarattıkları ve özgürlüğe içkin olan kamusal alandır. Bu anlamda yurttaşlar herhangi bir egemene bağlı değildir. Demokrasi ise zorlama ve en önemlisi şiddet unsurlarını içerebilen güçten kaynağını alır. Gücün olduğu bir yerde ise egemenin varlığı kaçınılmazdır. Bu da demokrasilerde halk egemenliği şeklinde kendini göstermektedir. Demokrasi konsensüse dayalı, azınlıklar üzerinde baskıya yol açan, "çoğunluk" yönetimidir. Önemli olan ise polis deneyiminde olduğu gibi, düşüncelerin "çoğulluğu"dur, demokrasi buna olanak tanımaz. Demokrasi herkesin kendini özgür hissedebileceği bir alan oluşturamaz. Cumhuriyet ise böyle bir alan oluşturabilir. Cumhuriyetle insanın insan üzerindeki egemenliği ortadan kalkar ve yurttaşların ortak olarak oluşturdukları yasa geçerli hale gelir (Zabcı, 1997: 153).

Arendt'in geliştirdiği siyasal iktidar anlayışının, liberal demokratik düşünce de var olan anlayıştan farklı bir anlama sahip olduğu görölmektedir. Zira liberal demokratik anlayış, siyasal iktidarı, toplum (society) üyelerinin dışında, ele geçirilecek, korunacak ve uygulanacak bir nesne konumuna oturturken, Arendt, iktidarı topluluk (community) üyelerinin sınırlandırılmamış ve çarpıtılmamış bir iletişim içinde ortaklaşa belirledikleri bir *praxis* (birlikte eyleme ve konuşma) olarak görür. Başka bir deyişle, liberal düşünce geleneği siyasal iktidarı, özel alana ait olduğu düşünülen etkinlikleri koruma bağlamında düşünürken, Arendt, siyasal iktidarı, kamu alanı içinde ve bu alanda gerçekleştirilecek etkinliklerin korunmasını sağlayacak potansiyel bir güç olarak tanımlar. Bu gücü elinde bulundurabilen kişileri de yurttaş olarak kabul eder (Yılmaz, 2007: 60-61).

Modern dünya özgürlüğün siyaset ile bağlarını koparmakta ve özgürlüğü insanın iç dünyasına ait bir deneyim olarak açıklamaktadır. İnsanları özgürlüğü aramak için bireysel dünyalarının içine çekip hapsetmektedir.

Modern çağ özgürlüğü yok etmiştir. Antik dünyada politik bir deneyim olarak özgürlüğü yaşamış olan insan, yaşamı istila eden zorunlulukların egemenliğine girmeye başlayınca, kendi gerçekliğini oluşturabileceği kamusal alan yerine özel alanına çekilmiştir. Yani genişleyen özel alandan çekilip kendini mahremiyetin kucağına atmıştır. Ortak dünyanın modern dünyada şiddetle, savaşla, toplama kamplarıyla anılması, insani bir dünyanın kurulabileceği inancını yok etmiştir. Bireyler yalnızca kendileriyle ilgilenmektedirler, toplumsal olaylara duyarsız hale gelmişlerdir. İnsan sorumluluk duygusunu yitirmiştir; kendi etkin gücünden, olaylara müdahil olabilme yetisinden bihaber olmuştur (Arendt, 1998: 40). Modern birey, olup bitenleri herkesin bakış açısından görme, aynı konuya karşı farklı duruş noktaları olduğunu da dikkate alarak eyleme yeteneğini kaybetmiştir. Kişisel irade, insanın, bağımsız düşünebilme ve yargılama yetisidir. Modern yaşamı işgal eden bireysellik, bu anlamda gelişmiş bir bireysel algılama değildir; niteliği zayıflatılmış, neyi hangi açıdan düşüneceği belirlenen “atomik birey”dir (Arendt, 1997: 68). Atomik birey, kitle toplumu olarak anılan toplumsal alanın ürünüdür; ne özel alanın ne de kamusal alanın.

Siyasi haklardan yoksun bırakılmış, kamusal ve resmi yaşamın karşısına zorunluluk kılığında çıkan birey, kendi özel yaşamına ve kişisel yazgısına yeni ve artan bir ilgi gösterme olanağına kavuşur. Bütün yurttaşları ilgilendiren kamusal işlerin idaresine katılması önlenmiş olan birey, hak sahibi olarak toplumdaki konumunu ve hemcinsleriyle doğal bağı yitirir. Şimdi bireysel özel yaşamını, ancak başkalarının bireysel özel yaşamlarıyla karşılaştırarak yargılayabilir; hemcinsleriyle toplum içindeki ilişkileri rekabet biçimini alır (Arendt, 1998: 40).

Arendt'e göre, günümüzde siyaset ve özgürlüğün çakışmasının artık ne düşünsel ne de deneyimsel koşulları yaratılabilmektedir. Antik yunan polisi özgürlük ile siyaset arasındaki ilişkinin güçlü bir şekilde kurulduğu bir deneyim sunmaktadır.

Modern çağda siyaset artık özgürlükle tüm bağlarını yitirmiştir ve özgürlük de içsel dünyalara çekilmiştir. Bu durum, özgürlüğün, kişinin kendi üzerinde ve başkaları üzerinde kurduğu egemenlikle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Zira oluşmak için kamusala gerek duymayan içsel özgürlük de egemenlik anlayışı da anti politiktir.

İnsanın değil, insanların bu yeryüzünde yaşadıkları gerçeğinin belirlediği insanlık durumunda, özgürlük ile egemenlik özdeş olmaktan o kadar uzaktırlar ki, birlikte var olmaları bile mümkün değildir. İster bireyler ister örgütlü gruplar şeklinde olsun insanın birer egemen olmak istediği her yerde istemin baskısına boyun eğilmek zorunda kalınır. Bu istem örgütlü bir grubun “genel istemi” olabileceği gibi, kendime karşı zor kullandığım bireysel istem de olabilir. Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanınamaları gereken şey, tam da bu egemenliktir (Arendt, 1996a: 223).

Arendt'in özgürlük kavramıyla, bireysel sınırlamalardan, zorlamalardan bağımsız olmayı (negatif özgürlük) ve neyi istediğimiz önemli olmaksızın, dilediğimizi yapmayı (pozitif özgürlük) ifade etmediği anlaşılmaktadır. Özgürlük, insanın iradi olarak eylemde bulunması şeklinde tanımlanmış, eylemde bulunma hali ise, özel/bireysel değil, kamusal/çoğul bir yapı içerisinde düşünülmüş, özgürlüğe siyasi bir anlam yüklenmiş ve özgürlük ile kamusal alan karşılıklı bağımlılık içerisinde ele alınmıştır. Bu bağımlılık anlayışı da, Modern Çağın toplum teorilerinde, karşıtlığa dönüşmüştür. Özgürlüğün, kamusal alanın sınırlarının bittiği yerde başladığı düşüncesi geliştirilmiştir. Böylece Arendt için siyasi yaşamın anlamı olan özgürlük yok olmuştur. Bu durum, kamusal alanın yıkıma uğradığının ve

bireyselliği ön plana çıkaran kitle toplumunun yükselişinin bir başka ifade şeklidir. Kitle toplumu koşullarında insanlar, özgür olma şanslarını kaybetmişler ve başkalarının güdümüne girmişlerdir.

Modern dünyada politika özel çıkarların aracı haline gelmiştir. Farklılıklar ve kimlikler sergilenememektedir; yüzeysel ilişkiler, güvensizlik ve “örgütlü yalan” ön plandadır. Örgütlü yalan, olgusal dünya hakkında devlet tarafından yapılan tüm açıklamaların yalan olması anlamına gelir. Bu yalanlar herkesin bildiği şeyler hakkındadır. Yalan, totaliter toplumların her şeyi ortadan kaldırma amacına hizmet eder. Dolayısıyla içinde şiddet de barındırır. Günümüzde yalanın hakikat olarak görülmesi ve hakikatin de yalan olarak anlaşılması, “doğruluğun zemininin yıkıldığını ve gerçek dünyada yönümüzü belirlememizi sağlayan duyumuzun tahrir olduğunu” (Arendt, 1996a: 305-310) gösterir. Modern toplumda politika böylesine güvenilmez bir yapıya bürünmüştür.

Arendt’e göre (1997: 10) politika, bir düzen unsuru olan otorite üzerine kurulmalıdır. Politika, gelişigüzel, keyfi bir biçimde işlememesi gereken bir etkinliktir. Keyfilik, yalnızca şiddete özgü bir niteliktir. Otorite, “insanların içinde özgürlüklerini muhafaza ettikleri bir itaat şeklidir” (Arendt, 1996a: 141). Polisteki özgürlük de zaten, hanedeki yaşamsal zorunlulukların üstesinden gelmek için efendinin, otorite ve şiddet üzerine bir kuvvet oluşturmasıyla olanaklı olmuştur.

Arendt’e göre (1997: 52) insanda yönetilmeye, tahakküm altına girmeye yönelik bir eğilim vardır. Bu anlamda köle başkalarının hayatını kolaylaştırmak, başkalarının özgürleşmesini sağlamak için vardır. Efendi de kamusal varlığını duyumsamak için, kendi idaresinde olan, yönetim ve kuvvetini kullandığı aile içi yaşamını terk eder. Tüm bu güçlerini terk ederek başkalarıyla farkını sergileyebileceği, toplumla ilgili işlerle ilgileneceği, başkalarıyla ortak işlerde bulunacağı bir dünyaya girer. Burada cazip olan, elinde iktidarı bulundurmak gibi görünmektedir. Ancak, iktidar sahibi, elindeki kuvvetten vazgeçerek evini terk edebildiğine göre, yönetmek belki de o kadar zevkli değildir. Modern dünyayı ayakta tutacak olan otoritedir. Otorite insani dünyayı kuran unsurdur ve modern dünyada bulunmaz. Çünkü modern dünya, ortak insani dünyanın ortadan kalktığı dünyadır.

3. R. SENNETT: MEDENİYETİN BEŞİĞİ “ŞEHİR”DE KAMUYU YENİDEN OLUŞTURMAK

Sennett de tıpkı Arendt gibi, Atinalıların yurttaşlık kültürüne başka hiçbir halkta görülmedik düzeyde önem verdiğini düşünür. Ona göre “İnsan ve polis (şehir) birbirinin yerine geçebilecek sözcüklerdir” (Sennett, 2002a: s.333). Bundan da fazlası, Sennett’e göre (2010: 340) “şehir” ve “medeniyet” kelimeleri etimolojik olarak ortak bir kökene sahiptir: “city”- “civility”. “Kentsel” ve “kırsal” terimlerinin Yunanca’da bunların karşılığı olan *asteios* ve *agroikos* kelimeleri ayrıca sırasıyla “zeki, esprili” ve “kaba saba” olarak da çevrilebilir (Sennett, 2002a: 30). Bu bağlamda “kentse”lin ve “şehrin” barındırdığı olumlu özellikler ile medeniyetle bağdaştırılmaları olağan görünür. Şehirde yaşayan bir insanın en az dokuz karakteri vardır: mesleki, ulusal, kentsel, sınıfsal, coğrafi, cinsel, bilinçli, bilinçsiz ve hatta bir de özel karakter (Colomina, 2011: 23). Ve tüm bu özellikler medeniyet içerisinde anlam kazanır.

Ona göre modern dünyadaki medeniyetsizlikten kurtulmak, şehir zihniyetinin yeniden oluşturulması ile mümkün olacaktır. Şehir demek medeniyet demektir.

Medeniyet, insanları birbirinden korumakla beraber, birini diğerinin eşliğinden hoşnut bırakan etkinliktir. Maske takmak medeniyetin esasıdır. Maskeler, takanın gücü, hastalığı ve kişisel duygularına bağlı olmaksızın katıksız toplumsallaşabilmeye izin verirler. Medeniyetin ereği, başkalarını kendilerinin yükü altında ezilmekten korumaktır. Medeniyet başkalarına yabancıymış gibi davranmak ve bu toplumsal uzaklığa uyan bir toplumsal bağ dokumaktır. Şehir yabancılarla karşılaşmanın kuvvetle muhtemel olduğu, insani yerleşim alanıdır. Bir şehrin kamusal coğrafyası kurumlaştırılmış medeniyettir (Sennett, 2010: 340).

Modern dünyada bireyler kolektif kişiliğe sahip bir cemaat içinde bulunarak kendilerini yabancılardan arındırmış, özel yaşamlarına çekilerek kamusal alanı, şehri bomboş bırakmıştır. Dolayısıyla modern toplumda bir medeniyetsizlik gelişmiştir. Sennett'e göre (2014b: 73) “yabancı olmak kişinin kökeninden kopması demektir” ve yabancının katılarak ama özdeşleşmeyerek yaşaması gerekir. Katılmalıdır; çünkü nerede yaşarsa yaşasın siyasi bir hayvan, *zoon politikon* olarak haklara sahiptir.

“Eskilerin insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir düsturunun yerine, modern kimliğin düsturu "bana yabancı olan hiçbir şey gerçek değildir” olabilir (Sennett, 2014b: 84).

Sennett’e göre (2010: 340) medeniyetsizlik, “kendini başkalarına yüklemektir”. Medeniyetsiz insanlar, tüm kişisel sırlarını ortaya dökerek bunları pasif izleyicilere duyururlar ve böylece yaşamın sıkıntılarına göğüs germiş olurlar. Sennett, "Kamusal İnsanın Çöküşü" adlı eserinde modern dönemdeki medeniyetsizliği tüm ayrıntılarıyla anlatır. ona göre bu medeniyetsizliğin iki tür yapısı vardır: karizmatik liderler ve yıkıcı cemaatin saptırdığı kardeşlik.

Karizmatik lider kendi duyguları ile izleyicilerin duygularını özdeşleştirir. İzleyiciler liderin ifşa ettikleriyle hislenirler, kendi gereksinimleriyle ilgilenmezler. Böylece izleyicilerin lideri eylemlerinin niteliği ile ölçmeleri engellenmiş olur ve lider izleyicilerini ifşa ile denetler. Liderin karizmatik gücü onun yaptıklarından değil, hissettiklerinden gelir. Özellikle medya günümüzde liderlerin kişisel yaşamlarını gözler önüne getirerek, liderin temsil ettiği izleyiciler tarafından yargılanmasının önüne geçmeye çalışır. Sennett’e göre (2010: 347) bu, *seküler karizma*dır. Karizmanın izleyicilerini kendine bağlaması, onların kararlarını oluşturması için basit şeyler yapması yeterlidir:

Sıradan bir aile ile bir akşam yemeği yiyerek kamuoyunda muazzam bir ilgi uyandırabilecek, bir gün sonra da ülkedeki işçileri yıkıma uğratan bir yasayı yürürlüğe koyacaktır; akşam yemeği haberinin heyecanı içinde asıl eylemi gözden kaçırılarak geçirilmiş olacaktır (Sennett, 2010: 348).

Karizmanın medyadaki biçimi, kitleleri toplumsal sorunlara duyarlı olmaktan uzaklaştırmıştır. Kitleler, liderlerin özel yaşamlarına kendilerini öylesine kaptırırlar ki; ancak sorunlar rasyonel çözüm imkânını kaybedip bir krize dönüştüğünde farkına varabilirler.

Dikkatleri politikadan politikacılara çeken seküler karizma, insanları dünyanın bir yerinde savaş çıkması, petrolün tükenmesi, şehir bütçesinin açık vermesi gibi tatsız olaylar için kaygılanmaktan kurtarır; tıpkı bu sorunların her birinin uzman birimler ve bakanlıkların eline bırakılmasının, onları zihinlerden uzaklaştırması gibi. Ancak

savaş bir felakete dönüştüğünde, şehir çöktüğünde, benzin alınamayacak kadar pahalılaştığında, yani rasyonel yaklaşım için artık çok geç olduğunda akla gelebilir bu sorunlar (Sennett, 2010: 355).

Kişiliğin kamusal yaşama girişi ile ortaya çıkan modern *seküler karizma*, devletin günlük işlerinin sürmesini sağlayan, devleti değişime yönelik taleplerden koruyan, politik yaşamdaki istikrarı sağlayan bir düzendir. Politikayı sorunlu meselelerden, ideolojinin bölücü unsurlarından uzak tutar (Sennett, 2010: 348).

Medeniyetsizliğin ikinci yapısı, kolektif bir kişilikle oluşturulmuş cemaatin alanının sürekli daralmasıyla meydana gelen, cemaat yaşamındaki *kardeşlik* duygusunun saptırılması ve yıkıcı bir özellik kazanmasıdır. *Kardeşlik*, *kardeş katli* şeklinde uyarlanmıştır. *Kardeş katli* ikili bir anlama sahiptir: Birbirlerine açılan, beklentilerini dile getiren kardeşlerin birbirlerini eksik bulmaları ve cemaate ilgisiz kalan dış dünya ile cemaatin de bir ilgisinin olmaması (Sennett, 2010: 386).

Modern cemaatte insanlar hem duygusal olarak birbirlerine açtırlar (böylece kendilerinin ve diğer kardeşlerinin kim olduğu ilan edilerek bireylerin ve cemaatin gerçekliği kanıtlanmış olur) hem de birbirlerini kontrol etmeye çalışırlar (böylece bireyler öteki bireyleri ve herkes kendi yerini bilir). Cemaatin paylaştığı kişilik özellikleri dışlayıcıdır. Paylaşma edimi, cemaate kimin ait olup kimin olmayacağı noktasında belirginleşmiştir. Yabancılardan, farklı olanlardan kaçınılır.

Kardeşlik, bölgesel halka içinde yer almayanların reddiyle seçilmiş bir grup insan için hissedilen duygudaşığa dönüşmüştür. Bu reddediş, dış dünyadan özerklik için talepler yaratır; bu dış dünyanın değişmesini talep etmekten çok o dünya tarafından yalnız bırakılma talebidir. Gelgelelim, ne kadar mahremleşirse, o ölçüde daha az sosyalleşebilmektedir (Sennett, 2010: 342).

Modern toplumda milliyetçi ve devrimci ideolojiler insanların ortak bir kaderi olduğunu ileri sürmüşlerdir; ancak şehir bu iddiaları yanlışlamıştır. “Bireyler Tocqueville'nin gözlemlediği gibi, kendilerini birbirlerinin kaderlerine yabancı hissetmişlerdir” (Sennett, 2002a: 332). Tocqueville, tarafsız homojen bir toplumda rahat eden, farklılığın kaygısından kaçmaya çalışan ve bu yüzden geri çekilen bir birey figürü yaratmıştır (Sennett, 2012: 296). Bireyciliğin aile ve arkadaş sevgisinden

olduğunu, mahrem alanın ötesinde herhangi bir toplumsal ilişkiye karşı tam bir ilgisizlik anlamına geldiğini ifade etmiştir. “Eşitlik ise bireycilik problemini kötüleştirmekten başka bir işe yaramaz, çünkü çoğu insan günümüzde zevkleriyle, inançlarıyla ve ihtiyaçlarıyla bize benzer görünür; kişinin kendi problemleriyle ilgilenebilmesi için onu yalnız bırakılabileceği ve bırakılması gerektiğini düşünürüz” (Sennett, 2014a: 211). Sennett, Goethe'den yaptığı bir alıntıyla, kalabalığa rağmen yalnız kalabilmenin özlemine değinir:

Venedik'te San Marco'daki kalabalığın arasında en sonunda özlediğim yalnızlığı gerçekten yaşayabiliyorum, çünkü insan hiçbir yerde, kendine ite kaka yol açtığı büyük bir kalabalık arasında olduğu kadar yalnız olamaz. İnsanın muazzam ve sürekli hareket halindeki bir kalabalık arasında zorlukla ilerlemesi tuhaf ve memnuniyet verici bir deneyim. Her şey büyük bir oluş halinde içiçe geçiyor ama yine de herkes kendi yolunu bulup hedefine ulaşmayı başarıyor. Bu kadar insanın ve bu hareketin ortasında kendimi ilk kez huzurlu ve yalnız hissediyorum. Sokakların velvelesi artıkça huzurumda artıyor (Sennett, 2002a: 246).

Burada Sennett'in, cemaatin bireyleri, kişisel bir alana izin vermeyecek şekilde kolektif kişilikle kuşattığına dair görüşlerinin yansımaları bulunmaktadır.

Modern cemaatte bireylerin rollerini oynayabilecekleri bir kişi dışı alan söz konusu değildir. Kamusal ifade koşulları aşınmıştır. Cemaat, kolektif kişilik ile doldurulmuştur. Bu nedenle bireyler rol yapma kapasitelerini yitirmişlerdir. 19. yüzyıl kamusal kültüründe bireylerin kendi ifade güçlerine dair bir inanç söz konusu değildir. “Çünkü kişi, ifadenin sahiciliği sorunu ile etkili ifade sorununu birleştirmek üzere, dış görünüşünü kim olduğunun temsilcisi kılmaya çalışmaktadır” (Sennett, 2010: 344). Duyguların kamusal dünyadaki ifadesinde, duyguların takdiminde önemli olan duyguların içkin anlamlarıyla ifade edilmesidir; ifade eden kişinin burada önemi yoktur, önemli olan duyguların herkes için aynı anlama gelecek şekilde ifade dilmesidir. Mahrem toplumda, duyguların temsilinde ise önemli olan, duyguların ifade eden kişi için ne anlama geldiği noktasında ifade edilmesidir; duyguların anlamı duyguyu yansıtmaya bağlıdır. Örneğin birinin ölümünün takdimi, ölümün soyut, genel anlamı ile olur. Temsili ise ölümün temsil edende ortaya çıkardığı duygusal durum ile olur (Sennett, 2010: 402).

Duyguların takdimi bir aktörün yaptığı işin aynısıdır. Tekrar tekrar ifade edilebilecek biçimde şekillendirilmiş bir duygu durumunun diğer kişiye açıklanmasıdır. *Duyguların temsilinde* ise bir aktörün gücü yakalanamaz. Çünkü temsil edilen şey özgüdür; sürekli anlamı değişir. Temsilde kişi, hissettiklerini diğerlerine açıkça nasıl aktarabileceği üzerine düşünmeye değil de, hissettiklerinin neler olduğunu anlamaya odaklanır (Sennett, 2010: 403). Duyguların başkalarına temsil edilmesi için gerekli olan psikolojik akıl yürütme de narsizmdir. Duyguların temsili başarılı şekilde gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, duyguların ötekilerce anlaşılma düzeyi ötekilere bağlıdır. Anlarlar ya da anlamazlar, ilgilenirler ya da ilgilenmezler. Sorun temsilcinin benliğinde değildir. Temsilci son derece güvenilir biçimde aktarım yapmıştır. Sorun, karşıdakilerin ilgisiz ve isteksiz kalmasındadır.

Sennett'e göre (2010: 378) şehir zihniyetinin canlanması, cemaati de canlandırarak yıkıcılığını yok edecektir. Çünkü kamusal yaşam söz konusu olduğunda cemaat, şehir ile birlikte anılır. Modern zamanlarda ise cemaat şehre karşı olarak görülmektedir.

Sanayi kapitalizmi hem yaptığı iş ile insanı hem de insanları birbirinden koparmıştır. Yoğun kalabalıklarda her insan bir diğeri için yabancı, bilinmeyen olmuştur. Bilinmeyenin yenilmesi, farklılıkların silinmesi, yabancıların yok edilmesi isteği de insani deneyimleri mahremleştirmiş ve yerelleştirmiştir. Grup olarak yerleşilen bölgeler manevi bakımdan kutsal hale gelmiştir. Cemaatin duygusal mantığı, depolitize olmuş bir geri çekilişle son bulmuştur. Çünkü "dünyanın gidişatına toptan bir meydan okuyuş yerine, dış dünyaya karşı yerel bir savunma mantığı" yeğlenmiştir (Sennett, 2010: 379). Böyle bir mantıkla var olan bir cemaatte de mahrem yaşam koşulları, insanların, duyguların paylaşımına dayanan yeni bir tür sosyallik yaratmalarına izin vermemiştir. Bu nedenle Sennett için (2010: 380) "gettolardan oluşan bir şehrin yıkılması hem politik hem de psikolojik bir zorunluluktur".

Sennett'e göre kent planlamacıları, şehirde bütünsel kamusal alanlar oluşturmak ve kamusal yaşamı yeniden canlandırmak yerine, şehir içinde yerel düzeyde bir cemaat duygusu yaratmaktadırlar. Hardt ve Negri de modern emperyalist

dünyanın kamusal alanının, postmodern imparatorlukta ortadan kaybolduğunu düşünür. Modern birey için kamusal alan hep dışı olmuştur.

Dışarı politikaya özgü mekandır, orada bireyin eylemi ötekilerin huzurunda teşhir edilir ve orada tanınma aranır. Gelgelelim, postmodernleşme sürecinde böylesi kamusal mekanlar giderek özelleştirilmiştir. Kentin coğrafyası kamusal buluşma yeri ve ortak mekanlar olmaktan çıkıp kapalı alışveriş merkezleri, otoyollar ve kapılar ardına gizlenmiş cemaatlerin mekanı haline gelmiştir. (...) Modern liberal politikanın mekanı kalmamıştır; bu açıdan bakıldığında, postmodern ve emperyal toplumumuz bir politik alanın yokluğuyla tanımlanır. Aslında, politikanın aktüel mekanı silinmiştir (Hardt ve Negri, 2003: 202- 203).

Cemaatlerin, atomlara ayrılmış toplumun, dış dünyadan geri çekilip içe kapanmanın en güzel örnekleri şehirlerdeki banliyölerdir. Cemaat içinde bir birlik vardır. Cemaat içinde, cemaat bütün olarak tek bir insanmış gibi davranılır. Çünkü “atomlarına ayrılmış toplumsal alanlardan oluşmuş bir toplumda insanlar birbirlerinden kopmaktan korkarlar” (Sennett, 2010: 396). İnsanın bireysel münferit bir dışavurum yoluyla dikkat çekmesi, kötü bir zevktir (Colomina, 2011: 271).

Bauman’a göre cemaatsel bölünmeler mekansal bölünmelere yol açar ve kabileciliğin yeniden doğmasına neden olur. Sennett de bu konuda Bauman’la aynı görüştedir:

Amerika’da ne zaman mazoist bir ruh halinde olsam, Nazi feministlere, Liberallere, laik hümanistlere, evli eşcinsellere ve tabi sosyalistlere siktir git siktir git diyen sağ kanat radyosunu dinlerim (talk radio). Bugün Amerika aşırı derecede kabile toplumu haline gelmiş durumda; insanlar farklı olanla geçinme konusunda muhalif... Aristoteles kavimcilik der, bilmediği halde diğer insanların neye benzediğini düşünmekle ilgilidir; diğerlerinin dolaysız tecrübelerinden yoksun olmak, insana son çare olarak korku dolu fantezilere başvurdurtur. Bu durum, II. Dünya Savaşında siyahlara karşı savaşan beyazların, savaşmayanlara göre ırkçı ön yargılara daha az sahip olduklarını gözlemleyen Samuel Stouffer’in iddia ettiği şeydi (Sennett,2012: 14-15).

Mekânsal ayrımlarda sınırların içerisi güvenliğin, dışı da tehlikenin alanı olarak görülür. İçerisi; cemaat; yapmacık olmayan, doğal yerinde gelişen, başımızı sokabileceğimiz mütevazı mekân gayet iyi belirlenmiştir, hesaplı hesapsız tüm risklerden korunmaktadır. Modern dönemin mekânsal ayrımlarından dolayı herkes

birer yabancıya dönüşür. “Yabani otlar bahçeciliğin, yoksul sokaklar kent planlamasının, muhalefet ideolojik birliğin, sapkınlık ortodoksinin, yabancılık ulus-devlet inşasının atık maddesidir. Bunlar atık maddedir; çünkü sınıflandırmayı reddeder, kafesi kırarlar” (Bauman, 2003: 27).

Günümüzde şehir, eski güvenli anlamından sıyrılmış ve korku saçan yerler halini almıştır. Artık dışarıdaki düşmandan değil, içerideki düşmandan korkulmaktadır. Şehri boydan boya kuşatan duvarların yerini artık şehri içeriden bölen duvarlar almıştır. Kolektif güvenlik gereksiniminin yerini, yalıtılmış kişisel yaşam alanları ve buraların güvenliği almıştır. “19. yüzyıl şehirleri planlanırken, serbestçe hareket eden bireylerden oluşan bir kalabalık yaratma ve örgütlü grupların şehir içindeki hareketlerini önleme amacı güdülmüştür. Kent mekanı içinde hareket eden bireylerin bedenleri yavaş yavaş içinde hareket ettikleri mekandan ve mekanın içindeki insanlardan kopmuşlardır” (Sennett, 2002a: 289).

Kontrol altındaki bölgeler, belli kişilerin girişine izin verilen sıkı koruma altındaki kamusal mekanlar, kapılarda baştan ayağa silahlı bekçiler ve elektronik olarak işleyen kapılar; bütün bunlar artık şehir kapılarının ardında pusuya yatmış yabancı ordular ya da yol çeteleri, çapulcular ve büyük oranda bilinmeyen öteki tehlikelerden çok, istenmeyen hemşerilere karşı alınmış önlemlerdir. Çağımızın megapollerinde başlıca hayatta kalma stratejisi birliktelik değil, sakınma ve ayrılmadır. Artık komşuları sevme ya da onlardan nefret etme sorunu kalmamıştır. Komşuları kendinden uzak tutma bu ikilemin icabına bakacak ve seçim yapmayı gereksiz kılacak; sevme ve nefret etme arasında bir tercih yapılmasını gerektiren durumlardan sakınmamızı sağlayacaktır (Bauman, 1999: 57-58).

Sennett’e göre (2010: 432-433) *mahremiyetin despotlukları* vardır. Bunlardan ilki, cemaat içindeki yükümlülüklerin (borçlar, iş, çocukların eğitimi, vb.) yol açtığı klostrofobidir. İkincisi ise kişinin tüm etkinliklerinin sosyal ve politik denetimden geçtiği gözetimdir. Bu despotluklar Sennett’e göre zorlama içermeyen, kendini belli etmeyecek incelikteki despotluklardır. Mahremiyetin ince despotlukları, kişi dışı yaşamın değerinin yadsınmasına neden olmuştur. “Gerçek insan ilişkilerinin kişiliklerin öteki kişiliklere ifşa edilişi olduğu inancı” (Sennett, 2010: 435), kişi dışı/kamusal alan ile kişisel/özel alan arasındaki dengeyi yok etmiştir; kişi dışılığın alanı olan topluma karşı cemaat, en büyük silah olmuştur. Kişi dışı yaşamın aracı olan şehrin amaçlarına karşı bakışımız çarpıklaşmıştır. Kişi dışı yaşama karşı

duyulan korku, medeniyet olarak anlaşılmaktadır. Oysa mahrem ilişkiler içinde hapsolmak medeniyetsizliktir. Medeniyetsizliği tekrar olumlu duruma çevirmek Sennett için yapılması gereken birincil görevdir. İmkansız değildir ancak kolay da değildir.

İnsanlar toplum içinde çıkarlarının peşine saldırganca düşebilmeyi öğrendikleri ölçüde kişi dışı hareket edebilmeyi de öğrenmiş oluyorlar. Şehir, bu eylemin ve öteki kişilerle onların birer kişi olduğunu bilme zorunluluğu duymadan bir araya gelmenin anlamlı olduğu forumun öğretmenini olmak durumundadır. Bunun saçma bir rüya olduğunu sanmıyorum; şehir, hemen tüm uygarlık tarihi sürecinde aktif toplumsal yaşamın, çıkar oyunları ve çelişkilerinin, insani imkan deneyiminin odağı olarak hizmet etmiştir. Ne yazık ki bu uygar imkan günümüzde uykuya yatmıştır (Sennett, 2010: 436).

Günümüzde şehir hala, politik eylem ve konuşma alanı olarak algılanmaktadır. Devlet otoritesine karşı, insanların görünür olmaya çalıştıkları ve bir şeyleri değiştirmek için, bireysel ya da kolektif eylemlerde bulundukları bir kamusal mekandır. Ancak, bu politik eylemlilik halinin kabul edilebilirliği ile ilgili bir takım sorunlar yaşanmaktadır. Kamusal mekânda gerçekleştirilmek istenen her bilinçli ve amaçlı makro ya da mikro eylem, polis şiddeti ile bastırılmaya çalışılmaktadır. Bu da, devletin genişleyen otorite alanının sivil hayatı kısıtlama ve hatta yok etmeye yöneldiğine dair korkular oluşturmaktadır. Bu korkular kamusal mekânı yalnızca amaçsız eylemlere açık bırakmaktadır.

SONUÇ

Gerek dünyada gerek Türkiye'de kamusal alan kavramı, hem entelektüel camianın hem de sıradan vatandaşların gündemine bir şekilde gelen ve üzerinde tam bir uzlaşımın sağlanamadığı sihirli bir kavram gibidir. Çalışmamızda, bu sihirli kavrama her boyutuyla en iyi açıklama getirmiş isimlerin şemsiyesi altında anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, günümüzdeki kamusal alan tartışmalarının izleri, Antik dünyadan Roma'ya, Roma'dan Ortaçağ Avrupa'sına, Rönesans ve modern Avrupa'ya sürülmeye çalışılmıştır. Gündelik tartışmaların kaygan zemininden uzak durmaya çalışılarak, artık klasik haline gelmiş isimlerin çalışmalarından referans alan teorik bir çalışma ortaya koyulmaya gayret edilmiştir.

Kamusal alan tartışmasının cazibesi, günümüz modern insanının varoluşuyla ilgili ontolojik bir tartışmaya da kapı aralıyor olmasından geliyor. Antik Yunan'da yurttaş kendini şehirde var ediyordu. Hane içinde yaşaması, şehirde zahiren görünür olması onun yurttaş olarak kabul görünmesine yeterli değildi. Yurttaş olabilmesi için şehirli olması düşünceleriyle temsiline bağlıydı. Agorada, kentin diğer kamusal alanlarında her şeyiyle var olurdu. Antik Yunan yurttaşı bu anlamda siyasal insandı. Günümüz insanı ise ekonomik kararlar alan ve bu şekilde var olan, şehrin sorunları ve kaderiyle ilgisiz, aynı zamanda sorumsuz bir insan olarak kendi özelinde yaşayan insandır. Bu insanın Aristo'nun kriterlerine göre insan tanımına tam uyduğu söylenemez. Bu yüzden günümüz modern toplumu için çarşıda, pazarda, diğer kamusal mecralarda bedenen bulunmasına rağmen eyleyen siyasi bir topluluk değil, sadece kalabalık olan, aralarında iletişim ve etkileşimin olmadığı, ortak bir bağla birbirine bağlı olmayan kitle toplumu yorumu yapılmaktadır.

Söz konusu modern insan birikerek devasa boyutlarda şehirler yaratmış, ancak yarattığı bu kalabalığın içinde giderek yalnızlaşmış, yalıtılmış ve kendi kabuğu içinde yaşamayı seçmiştir. Şehirlerin hemen dışındaki uydu kentlerde steril, özel güvenli ve kendi kendine yeten feodal kalelerine "site" deniliyor olması sitenin ruhu düşünüldüğünde oldukça ironiktir. Bu sitede yaşayan orta sınıf modern insan kişisel arabasıyla çevre yolları vasıtasıyla şehir merkezindeki işine; şehre uğramadan, insana dokunmadan ulaşmanın konforunu yaşamaktadır ve bu yaşam tarzı onun

mutluluğudur. Bu mutluluk anlayışı da antik dönemdeki mutluluk anlayışıyla pek örtüşmez. Bu bağlamda zaman zaman kamusal alanda görülmesine rağmen özel alandan çıkamayan modern insanın açmazı görülmektedir. Zira artık özel alan da bizim eskiden bildiğimiz özel alan değildir. Kamusal alan kitle iletişim araçlarının marifetiyle evimizde, iş yerimizde, hatta en mahrem yerler olan yatağımız ve tuvalette bile bizi yalnız bırakmaz.

İnternet teknolojisinin ve kitle iletişim araçlarının baş döndürücü gelişmesi ve modern insanın bunlar olmadan artık yaşayamıyor olduğu düşünüldüğünde, Sennett ve Habermas'ın tanık olduğu ancak Arendt'in görmediği sanal bir kamusal alanın oluştuğunu söyleyebiliriz. İnsanlar sosyal medya hesaplarından, bu sanal kamusal alanda bulunmaktan hoşnut olsalar da, kendilerini bu kamusal mecrada var ettiklerini düşünseler de (takipçileri, paylaşımları ve arkadaş sayıları vb. ile), çoğunlukla kendi kimlikleri (cinsiyeti, yaşı, fotoğrafı vb.), düşünceleri bile gerçek değildir. Gerçeklikten uzak, sahici olmayan, samimiyezsiz bir dünyadır bu alan. Dolayısıyla bildiğimiz kamusal alanın insani var oluşundan ve etkileşimin yarattığı politik düzlemde de oldukça farklıdır.

Modern insanın vazgeçilmezi olarak gördüğü ve insan hakları beyannamesine yansıttığı mahremiyet isteği, yine bizzat özel alanında yaşayan insan tarafından, kendi özeli ve mahremini sanal kamuya açarak çelişkili bir duruma yol açmaktadır. Polisteki kamusal alana hanesinden özel yaşamını terk ederek çıkan kamusal insan, doğrudan kendi çıkarları ve menfaatleri için orada değildir. Artık polisin ve yurttaşların problemleri onun problemleridir. Oysa ki, sanal kamuda bu anlamda bir yurttaşla karşılaşmayız, kendi özeli ve kendi problemleri ile var olan, hatta kimliğinden bile emin olamadığımız bir kişiyle karşılaşırız. Sanal kamuda var olan insan kendi özel alanını başkalarına açtığı gibi, başkalarının özel alanının da takipçisi ve dikizleyicisidir.

Mahremiyetle olan ilişkisindeki değişim ve dönüşümlere ek olarak kamusal alanın, bu alan içinde tartıştığımız iktidar olgusu ve anlayışlarıyla da ilişkilerinde değişimler gerçekleşmiştir. Zira iktidar, gerek kamusal alanda gerekse özel alanda modern insanı yalnız bırakmamaktadır. Günümüzde insan, kitle iletişim araçları ve teknolojiye yeni gelişmelerle birlikte, her yerde bulunabilme, her şeyden haberdar

olabilme ve her şeyi daha kolay yapabilme gibi durumlardan dolayı kendini daha özgür ve daha güçlü hissetmektedir. Bu yüzden iktidarın kendisinden uzak olduğunu düşünmektedir. Oysa ki, tüm bu gelişmelerle birlikte iktidar da kişilere çok rahat ulaşabilmektedir. Artık iktidar kendisini, şehir meydanlarında ya da kamu binalarındaki haşmetiyle somut olarak göstermez. Büyük Birader atfındaki kadar belirgin ve keskin olmamakla birlikte, şehirdeki kameralardan yatak odamıza, kişisel bilgisayarımızdan telefonumuza kadar artık her yerde ve daha hızlı var olabilmektedir. Dolayısıyla bu iktidar alanından ne kamusal alan, ne özel alan, ne de sanal kamusal alan azadedir.

Tezde tartışılan üç teorisyen de (Arendt, Habermas, Sennett) modern dönem kamusalılığıyla ilgili olumlu görüş belirtmez. Arendt, Antik dönem yurttaşının, siyasal insanının artık olmadığını altını çizer ve modern toplumun kitle toplumuna dönüşmesinden yakını. Bu durumdan çıkışın reçetesi olarak, Antik Yunan polisinin yeniden oluşturulmasını önerir.

Habermas, kamusal alan incelemesini Antik Yunan'dan alır, Ortaçağ ve nihayet liberal kamusal alana kadar getirir. Ancak modern toplumda kamusal alanın yeniden feodalleştiği tespitinde bulunmasıyla mevcut durumu olumsuzlar. Onun teorisinde bu olumsuz durumdan çıkış önerisi iletişimsel eylem kuramı ve müzakereci demokrasidir. Müzakereci demokrasi ütopyasının hayata geçirilmesiyle bu mevcut olumsuz kamusal durumdan çıkılabilir.

Sennett'in görüşleri yer yer hocası Arendt'in görüşleriyle paralellik göstermekle birlikte, bazı noktalarda farklılaşır. Sennett için çöken kamusal insanın tekrar yükselişi medeniyetin tekrar inşasıyla mümkündür. Medeniyet şehirde var olur. Şehrin tekrar kurulmasıyla (kalabalık yığınların oluşturduğu nüfus tek başına şehri oluşturmaz) kamusal insan var olabilecektir.

Arendt'in aramızdan ayrılmasına rağmen Habermas ve Sennett hala yaşamaktadır. Söz konusu önerilerinin gerçekleşme ihtimalinin ne kadar olduğunu hep beraber göreceğiz. Günümüzde nüfusu sınırlı Antik Yunanvari şehirlerde yaşama imkânımız artık olmayacak ve oradakine tıpatıp benzeyen bir kamusal alan gerçekleşmeyecek. Ancak insanın özel alanına kapanıp cemaatleşmesinin de insanları daha mutlu ve korunaklı kılmadığı da aşîkâr. Politik bir canlı olan insan,

insan olma özelliğinden vazgeçmediği sürece, kamusal alan arayışı içinde olacaktır. Bu arayış alternatif kamusalılıkların ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Alternatif kamusalılık denildiğinde, özellikle ülkemizde dominant kamusalılık olarak görülen laik, resmi devleti temsil eden kamusalılığa karşıt; hatta bu kamusalılığa rağmen var olabilen dini ve muhafazakâr tandanslarının bulunduğu, değişik alt kültür ve etnisitelerin oluşturduğu kamusalılık anlaşılmaktadır. Bu kamusalılıklar aynı zamana resmi kamusal alanın sözcüsü konumundakiler tarafından aşağılanan ve gettolaştırılan kamusalılıklardır. Tüm bunlara rağmen sıklıkla bahsettiğimiz sanal kamusalılık alternatif bir kamusal alan olarak görülebilir. Zira internet günümüz insanının vazgeçilmezleri arasındadır. İnsanlar oradan alış veriş yapıyor, faturalarını oradan ödüyor, o mecrada sosyalleşiyor(?) hatta oradan tanıştıklarıyla evleniyor. Yine bu alan çeşitli sosyal medya organları aracılığıyla kamuoyu oluşturabiliyor, bu kamuoyu baskısıyla siyasal karar alıcıları etkileyebiliyor (change.org.'daki kampanyalar, Trend Topik olan durumlar, konular, vb.).

Güncelin kaygan zemininden uzak durulmaya çalışılmasına rağmen, dünyada ve Türkiye'de yaşanan gelişmelerin, bahsedilen sanal kamusalılıkla bağlantısından dolayı, burada kısaca değinilmesi uygun görülmüştür. Önce Arap Baharı olarak tanımlanan ve tüm Ortadoğu coğrafyasında domino etkisi yaratan olaylara tanık olunmuştur. Ülkemizde 15 Temmuz darbe girişiminin şoku yaşanmıştır. Arap Baharı sürecinde isyanların dallanıp budaklanmasında sosyal medyanın (özellikle twitter) ne kadar işlevsel olduğu görülmüştür. 15 Temmuz sürecinde ise hem darbeyi planlayıp organize edenler, hem de darbeye karşı direnç gösteren halk, interneti ve sosyal medyayı etkin biçimde kullanmıştır. İnsanlar o sanal kamusalılıktan çıkıp, şehir meydanlarına gerçek kamusalılığa inmiş ve ülkesinin geleceğine ilişkin etkide bulunmuştur. Bu kamusal alanda her kesimden insan bulunmakla birlikte; daha önce kamusal alana pek çıkmamış, pek de görünür olmayan, bahsedilen o öteki kamusalılıklarda var olan, resmi kamu tarafından dışlanmış hatta pek de istenmeyen (cübbeli, sakallı tarikat üyeleri, eşcinseller vb.) kişiler görülmüştür.

Tüm bunlara rağmen sanal kamusalılığın gerçekliği ve siyasallığı mümkün mü? Kanaatimizce sanal kamusalılığın sürdürülebilirliği yoktur. Dünyada ve Türkiye'deki yaşanan örneklerde şok durumundaki insanları gerçek kamusal alana

taşıyan, siyaseten insanların politik eyleyenler olmasını sağlayan bir araç olarak işlev görmüştür. Ancak yine de insanlığın kamusalılık arayışı tamamen son bulmuştur denemez.



KAYNAKÇA

- Afşar, T. (2000). *Düşünce Tarihi 1*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan*, (İ. Türkmen çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. (1991). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (5. Baskı), (Y. Alp ve M. Özışık çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1972). *Crisis of The Republic*, New York: Harvest.
- Arendt, H. (1983). *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Arendt, H. (2009). *İnsanlık Durumu*, (B. S. Şener çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1996a). *Geçmişle Gelecek Arasında*, (B. S. Şener çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1996b). *Totaliterizmin Kaynakları/1-Antisemitizm*, (B. S. Şener çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*, (B. Peker çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1998). *Totaliterizmin Kaynakları/2- Emperyalizm*, (B. S. Şener çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2001). “Sivil İtaatsizlik”, *Kamu Vicdanına Çağrı –Sivil İtaatsizlik–* içinde. (Y. Coşar çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arendt, H. (2005). “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”. (Y. Tezgiden çev.). *Cogito*, Sayı 4 içinde. İstanbul.
- Aristoteles, (1993). *Politika*, (M. Tunçay çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arnhart, L. (2004). *Plato ’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, (A. K. Bayram çev.). Ankara: Adres Yayınları.

- Bacock, R. (1997). *Tüketim*, (İ. Kutluk çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bağlı, M. (2000). *Modern Bilinç ve Mahremiyet*, İstanbul: Perşembe Kitapları.
- Baudrillard, J. (2009). *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, (O. Adanır ve A. Bilgin çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2010). *Tüketim Toplumu*, (H. Deliceçaylı ve F. Keskin çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1996). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (K. Atakay çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernlik ve Holocaust*, (S. Sertabiboğlu çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (1998). *Sosyolojik Düşünmek*, (A. Yılmaz çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1999). *Küreselleşme – Toplumsal Sonuçları*, (A. Yılmaz çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000a). *Siyaset Arayışı*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2000b). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (N. Demirdöven çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2001). *Bireyselleşmiş Toplum*, (Y. Alogan çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, (İ. Türkmen çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib S. (1999) “Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru,” *Demokrasi ve Farklılık* içinde. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Benhabib, S. (1996). “Kamu Alanı Modelleri”, (D. Şahiner çev.), *Cogito*, Sayı. 8 içinde. İstanbul.

- Benjamin, W. (1995). *Pasajlar*, (A. Cemal çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bora T. (bt).“Sol Politikanın Dili: Yeni Bir Kamusal Dil”, *Kamusal Alan* içinde.
İstanbul: Hil Yayınları.
- Buck-Morss, S. (2010). *Görmenin Diyalektiği, Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*,
(F. B. Aydar çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi (bt). 22. Cilt, Interpress Basın ve
Yayıncılık.
- Castells, M. (2008b). *Kimliğin Gücü*, (E. Kılıç çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi
Yayınları.
- Colomina, B. (2011). *Mahremiyet ve Kamusalılık: Kitle İletişim Aracı
Olarak Modern Mimari*, (A. Ufuk Kılıç çev.). İstanbul: Metis
Yayınları.
- Çelebi, A. (2004). “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal bir Değerlendirme,”
Kamusal Alan içinde. İstanbul: Hil Yayınları.
- Dolgun, U. (2008). *Şeffaf Hapishane Yahut Gözetim Toplumu*, İstanbul: Ötüken
Yayınları.
- Ellul, J. (2003). *Teknoloji Toplumu*, (M. Ceylan çev.). İstanbul: Bakış Yayınları.
- Erdoğan, M. (2006). “Kamu Alanı ve Liberalizm,” *Kamusal Alan ve Türkiye* içinde.
Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Featherstone, M. (2005). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (M. Küçük çev.).
İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Forester, J. (2005). “Habermas’ın İletişim Toplum Kuramı”. *Kitle İletişim Kuramları*
içinde (285-288), (E. Mutlu çev). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Foucault, M. (2000). *Entelektüelin Siyasi İşlevi –Seçme Yazılar I*, (I. Ergüden, O.
Akinhay ve F. Keskin çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2005a). *Özne ve İktidar -Seçme Yazılar 2*, (I. Ergüden ve O. Akınhay çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005b). *Büyük Kapatılma -Seçme Yazılar 3*, (I. Ergüden ve F. Keskin çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu*, (M. A. Kılıçbay çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2007a). *İktidarın Gözü -Seçme Yazılar 4*, (I. Ergüden çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007b). *Cinselliğin Tarihi 1*, (H. U. Tanrıöver çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Galbraith, J. (2004). *İktidarın Anatomisi*, (R. Dikmen çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Giddens, A. (1991), “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, (der. Q. Skinner, çev. A. Demirhan) içinde. Ankara: Vadi Yayınları.
- Giddens, A. (2005). *Ulus Devlet ve Şiddet*, (C. Atay çev.). İstanbul: Devlin yayıncılık.
- Gücüyener, M. (2011). *Panoptikonik Gözetimden Synoptisizme Gözetim Toplumu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., ve Yolsal, Ü. H. (2003). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Habermas, J. (1992). “İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim”, *Rasyonel Bir Toplum Doğru*, (A. Çiğdem, ve M. Küçük çev.) içinde. Ankara: Vadi Yayınları
- Habermas, J. (1995). “Hannah Arendt’in İletişimsel Erk Kavramı”, (Z. Çağlayan çev.). Cogito, Sayı 5 içinde. İstanbul.
- Habermas, (2001a). *İletişimsel Eylem Kuramı / Cilt I*, (M. Tüzel çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Habermas, J. (2001b). *İletişimsel Eylem Kuramı / Cilt 2* (M. Tüzel çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Habermas, J. (2004). *Kamusal Alan*, (M. Özbek çev.),. İstanbul: Hil Yayınları.
- Habermas, J. (2005). “*Öteki*” *Olmak, “Öteki”yle Yaşamak-Siyaset Kuramı Yazıları-*, (İ. Aka çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Habermas, J. (2010). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, (T. Bora ve M. Sancar çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2003). *İmparatorluk*, (A. Yılmaz çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T.W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (O. Özügül çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Işık, E. (2004). *Gen-Politik*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Jodi, D. (2003). “Why the Net is not a Public Sphere,” *Constellations*, Vol.10, No.1.
- Kabaağaç S. ve Alovera E. (1995). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kentel, F. (1991). “Demokrasi, Demokrasi, Kamuoyu ve Siyasal İletişime Dair”, *Birikim Dergisi*, Sayı.30 içinde. İstanbul.
- Kılıçbay, M. Ali (2000), *Şehir ve Kent*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Kumar, K. (2004). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, (M. Küçük çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Lyon, D. (1997). *Elektronik Göz*, (D. Hattatoğlu çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Lyon, D.(2006). *Gözetlenen Toplum*, (G. Soykan çev.). İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Marcuse, H. (1997). *Tek Boyutlu İnsan*, (A. Yardımlı çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

- Marx, G.T. (2002). What's New About the "New Surveillance?" Classifying for Change and Continuity. *Surveillance & Society, Journal, Vol.1, Issue 1*, 9-29, from <http://www.surveillance-and-society.org/journalv1i1.htm>
- Mathiesen, T. (1997). The Viewer Society: Michel Foucault's Panoptikon Revisited. In *TheoreticalCriminology 1*, 215-234 from <http://tcr.sagepub.com/content/1/2/215>
- Mills W. (1974). *İktidar Seçkinleri*, (Ü. Oskay çev.). İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Özbek, M. (2004). *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayınları.
- Öztan, G. (2006). " 'Politik Olan'a İtibarını İade Etme Tesebbüsü: Hannah Arendt Üzerine", *Doğu Batı*, Sayı 36 içinde. Ankara.
- Platon (1995). *Devlet*, (S. Eyuboğlu- M. Cinboz çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rullman, M. (1998). *Kadın Filozoflar-II*, (T. Mengüşoğlu çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sarıbay, A. Y. (1992). "Türk Siyasal Kültürünün Yeni Bir Sembolü: Sivil Toplum", *Birikim Dergisi*, Sayı38-39 içinde. İstanbul.
- Sennett, R. (1999). *Gözün Vicdanı*, (S. Sertabiboğlu ve C. Kurultay çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2002a). *Ten ve Taş*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sennett, R. (2002b). *Karakter Aşınması*, (B. Yıldırım çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (S. Durak ve A. Yılmaz çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2011). *Yeni Kapitalizm Kültürü*, (A Onacak çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2012). *Beraber*, (İ. Özküralpli çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Sennett, R. (2013). *Zanaatkar*, (M. Pakdemir çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2014a). *Saygı*, (Ü. Bardak çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Sennett, R. (2014b). *Yabancı*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Metis Yayınları
- Şenel, A. (1982). *Siyasi Düşünceler Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Tanılır, M. Niyazi (2002). *İnternet Suçları ve Bireysel Mahremiyet*, Ankara: Liberte Yayınları.
- Timur, T. (2008). *Habermas'ı Okumak*, İstanbul: Yordam Kitap.
- Toffler, A. (1981). *Üçüncü Dalga*, (A. Seden çev.). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Toker, N. (1992). “Şiddete Karsı Politika: Hannah Arendt’in Şiddet Analizi”, *Birikim Dergisi*, Sayı 41 içinde. İstanbul.
- Toker, N. (2004) “Hannah Arendt’te Politik Sorumluluk Yurttaş Sorumluluğu”, *Felsefe Logos*, Sayı 24 içinde. İstanbul.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara.
- Virilio, P. (2002). *Enformasyon Bombası*, (K. Şahin çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wagner, P. (2005). *Modernliğin Sosyolojisi –Özgürlük ve Cezalandırma*, (M. Küçük çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Weintraub, J. (1997). “The Theory and Politics of Public / Private Distinction”. J Weintraub and K.Kumar, (Ed.), in *Public and Private in Thought and Practice*, Chicago: University of Chicago Pres.
- Yılmaz, Z. (2007). *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda toplumsal Alan*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Yükselbaba, Ü. (2008). *Habermas’ta Kamusal Alan/Özel Alan Ayrımı*,

(Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Zabcı, F.Ç. (1997). *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt*,

(Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Zizek, S. (2003). *Biri Totaliterizm mi Dedi?*. (H. Nalçaoğlu çev.). Ankara: Epos

Yay.

