

A.Smith'e göre, adalet faydaya dayalıdır ve diğer insanların kişiliğine, itibarına, malına-mülküne zarar vermeden kaçınmak ve elimizdekileri en uygun ve faydalı şekilde kullanmaktır.

J.Rawls Bir Adalet Kuramı adlı ünlü yapıtında toplumsal bir adalet anlayışını savunarak, "hakkaniyet" olarak adalet tasarımını göz önüne serer. Buna göre, adaletli bir toplumun temelinde şu iki ilke yatmalıdır: Her insan alabildiğine geniş temel özgürlükler karşısında eşit haklara sahip olmalı ve toplumsal, ekonomik vb... eşitsizlikler en çok sayıda insanın yararı gözetilerek giderilmelidir; hizmet ve konular, herkese, hakça bir fırsat eşitliği temelinde açık olmalıdır. Buna göre, özgürlük ve eşitlik en temel iki adalet ilkesidir.

Son çözümlemede, burada adalet tasarımlarını kısaca sunmaya çalıştığım belli başlı filozoflar, gerek özel gerekse kamusal alanda daha az adaletsizlikler yapınak için, sanırım bizden en temelde şunlara dikkat etmemizi istiyorlar: Anlaşma yasalarımız adil ve eşit olsun; bunlar herkes için eşit uygulansın; anlaşma veya sözleşmede taraflara eşit

haklarla muamele edilsin. Beni sabırla dinlediğiniz için çok teşekkür ederim. Sağ olun.

#### Yaralanılan Kaynaklar

- Aristotle, The Basic Works of Aristotle, (Trans. & Edit.: Richard McKeon), The Oxford University Press, New York, 1941.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Çeçen, Anıl, Adalet Kavramı, Gündoğan Yayınlar, Ankara, 1993.
- Hobbes, T., Leviathan, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Locke, J., Political Writings, Penguin Classics Books, London, 1933.
- Plato, The Republic, Walter J. Black, INC, New York, 1942.
- SARP ERK ULAŞ FELSEFE SÖZLÜĞÜ (Hazırlayanlar: A.Bâki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü.Hüsrev Yolsal), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, XVI+1728 sayfa.

## Kamusal Alan Kavramına İlişkin Felsefi Belirlemeler

Nazile KALAYCI<sup>(\*)</sup>

Günümüzde kamusal alan kavramıyla ilgili olgusal, teorik ve kavramsal sorunlar yaşanıyor. Bir yandan münferit olaylar kavramın ülkelerin gündemlerinde tartışılmasına yol açıyor –örneğin Türkiye’de kamusal alana türbanla girilemeyeceği gerekçesiyle bu alanın neresi olduğu sorgulanıyor, böyle bir yasaklamanın insan haklarıyla ve demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmayacağı tartışılıyor–, öte yandan sosyal bilimlerin alanında kamusal alanla ilgili bir dizi sorun yaşanıyor. Bu sorunlar genel olarak üç başlık altında toplanabilir: I- *Rasyonaliteler ve kültürel görelilik sorunu*: Bu sorun çerçevesinde insan türünün ortak çıkarına uygun evrensel bir rasyonalitenin olup olmadığı tartışılıyor ve bu tartışma küreselleşme sorununa bağlanıyor. Çünkü, ortak bir rasyonalitenin olması, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırların kaybolduğu günümüzde kozmopolit yurttaş temelinde ve küresel ölçekli yeni bir kamusal alanın temellendirilmesine olanak sağlayacaktır. II- *Alt-kültürlerin özgürlüğü sorunu*: Tarih içinde cinsel, etnik, ulusal, sosyal farklılıklara sahip insanların –örneğin, kadınların, işçilerin, eşcinsellerin, köylülerin vb.– dışlandığı bir yer olan kamusal alan, günümüzde alt-kültürlerin özgürlüğü sorunuyla ilişkili olarak ele alınıyor ve onların kamusal alanda temsili, özgürleşmelerinin koşulu, dahası demokrasinin şartı olarak belirleniyor.

Burada yanıtlanması gereken soru şudur: Kamusal alan eşitliklerin ve özdeşliklerin alanı olarak mı, yoksa farklılıkların alanı olarak mı belirlenmelidir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için de kamusal alanın ilkesinin açık olması gerekir. III- Kavrama ilişkin tartışılan bir diğer konu da “özel alan” ile “kamusal alan” arasındaki mesafenin giderek daha fazla silinmesiyle ve “kütle” ya da “yığın”ın bu iki alanı da tehdit edecek şekilde gelişmesiyle ortaya çıkan “yabancılaşma”, “nihilizm”, “kütesel yalnızlık” gibi sorunlardır. Bu sorunlar “kamusal”ın işlevlerinden biri çerçevesinde ele alınmaktadır: “Kamusal” olan “ortak” olandır; bu nedenle, insanları anlamlı bir şekilde birbirlerine bağlayarak bir topluluk haline getirmektedir. Ne ki ‘büyük anlatıların sonu’ olarak ifade edilen post-modern durumun toplumsal yaşamdaki yansımaları “kamusal”ın silinmesi olmuş, böylece yukarıda sayılan sorunlar ortaya çıkmıştır. Kamusal alanın dayandırılacağı temel ne olması gerektiği yanıtlanabilirse, kaybedilen anlamın yeniden ele geçirilmesi de olanaklı olacaktır.

Ülkelerin kamuoyunda tartışılan olgusal sorunlar ve sosyal bilimlerin alanında tartışılmasına neden olan yukarıdaki sorunlar yanında başka bir sorundan daha söz etmek gerekiyor. Bu sorun, kamusal alan kavramına ilişkin belirsiz-

(\*) Dr. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

liktir. Kavram karmaşası hem kamusal alanın tarih içinde dönüşmesine hem de kamusal alan kavramının felsefe tarihinde farklı anlamlarda ve farklı kavramlarla ilişkili olarak ele alınmış olmasına bağlıdır. Tarihsel gelişmesi içinde kamusal alan "polis", "feodal devlet", "burjuva kamusu" ve "sosyal devlet" modelleri altında farklı kılıklara bürünmüştür. Bu dönüşümün sonunda alan olarak genişlemiş, işlevsel bakımdansa zayıflamıştır (Habermas 1971: 17). Bir kavram olarak kamusal alan da "devlet", "toplum", "sivil toplum" ve "söylem mekânı" olmak üzere farklı anlamlarda kullanılmıştır. İşte bugün bu anlamlar ayırım yapılmaksızın bir arada kullanıldığı ve ülkelerin kendilerine özgü tarihsel gelişme koşulları göz önünde bulundurulmadığı için kavram karmaşası yaşanmaktadır. Burada ilk olarak felsefe tarihinde kavramın nasıl ele alınmış olduğuna bakılacak, sonra da bizimki gibi ülkelerde konuyla ilgili yaşanan sorunlar bakımından bir sonuç çıkarılmaya çalışılacaktır.

Kamusal alan kavramına ilişkin ilk belirlemeler Aristoteles tarafından yapılmıştır. Günümüzdeyse Habermas "kamusal alanın yapısal dönüşümü"nü vurgulamaktadır. Aristoteles'ten Habermas'a geleşkiye kamusal alan hem tarihsel durumlara hem de ilişkilendirildiği öteki kavramlara bağlı olarak farklı şekillerde belirlenmiştir.

Aristoteles siyaseti tanımlarken özel alan (*idia*) ile 'ortak' ya da kamusal alan (*koine*) arasında, yaşam (*to zen, zoe*) ile iyi yaşam (*bios, to eu zen*) arasında, ses (*phone*) ile akla dayalı konuşma (*logos*) arasında, iş (*ergon*) ile işi 'iyi' yapma arasında -yani erdem (*arete*)- ayırım yapar. Aristoteles'c göre, siyaset ortak alanda yapılır; amacı iyi yaşamı sağlamaktır; akla dayalı konuşmaya ve erdemli yaşayışa dayanır. Zorunluluklar

çerçevesinde kurulan ve bu nedenle özgürlüğün sağlanamayacağı alan olan ailedeki yaşam, ortak alandaki ya da polisteki iyi yaşamı ve yurttaşların özgürlüğünü sağlamak için ön koşuldur. Başka bir ifadeyle, "ses", "yaşam" ve "iş" siyasetin ön koşullarıdır. Siyaset yapmak için insanın yalnızca duygularını, acısını, hazzını göstermek için kullandığı "ses'ten, yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye, ayrımlar yapmaya yarayan "logos"a ulaşması, yaşamın zorunlu koşullarını sağlamak için, "iyi yaşam"a yükselmesi gerekir. İyi yaşam, erdemli yaşamdır ve biyolojik yaşam sürecine bağlı olmadığı için sıradan yaşamdan farklıdır. Aristoteles'e göre siyasetin ereği "iyi yaşam"dır ve siyaset yaşamı 'akla dayalı konuşma' (*lektis*) ve eylemden (*praksis*) oluşur. Bunlar yurttaş olmanın, siyasete katılmanın, kamusal alanda yer almanın gereklilikleridir; doğru siyasetin koşulu da bu ikisinin bir aradalığıdır. Konuşma ile eylem, yurttaşların birbirleri karşısına fiziksel varlıklar olarak değil 'insan' olarak çıkma halleridir. Böylece öteki insanlarla zorunluluktan dolayı değil özgürce bir araya gelmektedirler. Ne ki, yaşamın zorunluluklarına egemen olmadan ne "yaşam" ne de "iyi yaşam" olanaklı değildir. Bu nedenle, ilk olarak yaşamın zorunlulukları karşılanmalıdır. Siyaset etkinliği bundan sonra başlar. Aristoteles'e göre, insanın ayırt edici özelliği toplumsallığı olmadığı gibi siyaset de toplumsal yaşamı düzenleyen sanat değildir. Siyasetin asli amacı, yurttaşlar için refah ve boş zaman sağlamaktır; yani yaşam değil, iyi yaşamdır (Aristoteles 1988: 1102a7-20). Aristoteles her biri belirli ölçüde mutluluğu sağlayan üç yaşam biçiminden söz eder: Bedene ait hazların keyfini süren "haz yaşamı", polisın sorunlarıyla ilgilenen "siyaset yaşamı", zorunlu ve ebedi

şeyleri sorgulamaya adanmış "theoria yaşamı" (Aristoteles 1988: 1095b). Bunlardan kendisi için istenen *theoria* yaşamıdır. Çünkü insana kendini tamamlamasının yolunu açmaktadır. Tamamlanmışlığı içindeki insan etik, siyasi ve teorik bir varlıktır; kamusal alan ya da siyaset ise insana işte bu tamamlanmanın yolunu açmaktadır.

Ne ki Aristoteles'in bu düşünceleri zaman içinde değişmiştir. İlk insanın siyasal bir varlık olmadan önce toplumsal bir varlık olduğu görüşü, sonra da "doğa"nın alt edilmesi gereken bir durum değil gelişmesine izin verilmesi gereken bir olanak olduğu ve çeşitli topluluklar arasında en sonda gelen, en üstün olan polisın hem doğal bir varlık hem de doğa gereği olduğu düşüncesi. 17. yy'da siyasetin işi doğal olanı dönüştürmek ve aşmaktır. Doğa, insani olanın üstünde yükseldiği doğa değildir artık, *nomos* aracılığıyla düzenlenmesi ve baskı altına alınması gereken bir doğadır. Bunun yolu insanları bir sözleşme çerçevesinde birbirlerine eşit kılmaktır. "Siyasal iktidar" herkes tarafından kabul edilen sözleşmeye dayanarak "doğa durumu"na son verilmesiyle kurulur. Böylece kamusallığın dayanağı "yasa" olur. Locke, Hobbes ve Rousseau kamusal alanı "siyasal toplum" olarak, bunu da "doğa durumu"yla ilişkili olarak ele almışlar, "kamusal"ı, "doğal"ın karşıt kavramı olarak kullanmışlardır. Locke, sivil toplumda doğa durumunun güvence altına alındığını dile getirmiş; Hobbes sivil toplumun doğa durumunu sonlandırdığını söylemiştir. Rousseau ise Toplum Sözleşmesi'ni doğa durumunun ilerleyen toplumsallaşmayla içine düştüğü savaş durumunu sona erdiren bir sözleşme olarak belirlemiştir.

Rousseau Toplum Sözleşmesi'ni, "genel irade" ve "özel irade" arasında yaptığı ayrıma bağlı olarak temellendirir. Bu ayırım, günümüzdeki "farklılıkların kamusal alanda temsili" sorununa da bir cevap gibidir. Rousseau'ya göre her birey insan olarak özel iradeye, yurttaş olarak da genel iradeye sahiptir. Toplum Sözleşmesi ise "özel irade"yi ya da özel iradelerin bir toplamı olan "herkesin iradesi"ni değil, "genel irade"yi temsil eder. "Genel irade yalnızca ortak çıkarları göz önünde tutar, herkesin iradesi ise özel çıkarları" (Rousseau 1998: 59). Genel irade, herkese uygulanmak üzere herkesten çıkar; bütün yurttaşları eşit olarak bağlar ya da kayırır. Onu genel yapan, göz önünde bulundurduğu "ortak yarar"dır.

"Birlik içindeki pek çok insan, kendilerine tek bir bütün olarak baktıkları sürece, bütünü koruması ve genel selamete ilişkin tek bir iradeleri vardır. Böyle bir durumda, devletin bütün mekanizmaları güçlü ve yalın, kuralları açık ve seçiktir. Orada muğlak ve birbiriyle çatışan çıkarlar yoktur; 'ortak iyi' her yerde açık ve net bir şekilde kendini gösterir" (Rousseau 1998: 105).

Özel çıkarların ağır basmasıysa devletin sonunun geldiğinin habercisidir. Farklı özel iradelerin bir toplamı olan büttünde, bu farklı iradelerden biri ötekilere üstün gelecek ölçüde büyüdüğünde, ortada genel iradelerin bir toplamı değil, tek bir farklılığın ötekiler üzerindeki egemenliği söz konusu olacaktır. "Genel iradenin kendini açık bir şekilde ifade edebilmesi için devlet içinde kısmi birlikler olmamalıdır" diyen Rousseau'ya göre, farklılıkların kamusal alanda temsil edilmesi, devletin sonunu getirebilecek bir tehlikedir (Rousseau 1998: 30).

Toplum Sözleşmesi'ni "genel irade"yle temellendiren Rousseau ile *polis*'i "eşit ve benzer insanların ortak çıkar doğrultusunda oluşturdukları ortaklık" olarak belirleyen Aristoteles'in düşünceleri arasında bir süreklilik vardır. Kant ise buradan yola çıkarak modern bireyi "kendi yaşamlarını nesnel ve evrensel ilkeler doğrultusunda yönlendirme ve yönetme iyeliğine sahip rasyonel aktörler" olarak belirleyecektir.

Kant'la teorik olgunluğuna ulaşan Aydınlanma düşüncesi, kamusalılığı "akıl" çerçevesinde ve "akıl aracılığıyla eleştiri" olarak ele alır. Kant, kamusalılık ilkesini hukuk ve tarih felsefesi bakımından geliştirerek onu hem hukuk düzeyinin ilkesi hem de Aydınlanma'nın yönemi olarak belirler. Aydınlanma, kamusalılık ilkesinin gelişmesiyle ulaşılabilecek bir durumdur; aklın kamusal kullanımının yaygınlık kazanmasıdır. "Aklın kamusal kullanımı"na yaygınlık kazandırmaksa hükümetin değil, filozofların, eleştirmenlerin işidir. Çünkü onlar hükümetin çıkarlarından bağımsız olarak yalnızca aklın çıkarları tarafından yönetilirler. Aklın kamusal kullanımı (*der öffentliche Gebrauch*) "bir kimsenin, örneğin bir bilgenin, bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak biçimde sunması", özel kullanımı ise (*der Privatgebrauch*) "bir kimsenin kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde kendine verilmiş toplumsal bir görev içinde aklını kullanması"dır (Kant 1984b: 216). Akıl yürütmenin aklın kamusal kullanımını açısından söz konusu olmasına karşın, ikinci kullanım açısından itaat zorunludur. Akıl yürüten kamusal topluluk "ortak varlığın" sorunları üzerinde uzlaşma sağladığı zaman yurttaşlardan oluşan kamusal topluluk biçimini alacaktır. Aydınlanma da budur. Ne ki, Aydınlanma'nın gerçekleşmesi, siyasetin

ahlak yasası çerçevesinde yapılmasına bağlıdır. "Siyaset, ilkin ahlaka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile atamaz; aslında güç ve karmaşık bir sanat olan siyaset, ahlakla bir araya geldiğinde böyle olmaktan çıkar" demektir Kant *Ebedî Barış Üzerine*'de (Kant 1984a:260). Siyaset, ahlak ve hukuk arasında bir arabulucu olan kamusal alan da, pratik aklın koşulsuz buyruğu tarafından belirlenen 'özgür', 'tarafsız' ve 'iletilbilir' düşüncelerin serbest ve aleni bir şekilde dile getirildiği bir eleştiri ortamıdır. Böylesi bir kamusal alanın gelişmesi, dünya barışını sağlayacak olan Uluslar Federasyonu'na doğru yol alan gerçek bir ilerlemenin önünü açacaktır. Bu ilerleme, yasallığın ilerlemesidir; yasallığın ilerlemesi ahlak alanındaki ilerlemeye bağlıdır. Bu nedenle Kant'ın kamusalılık ilkesi, siyasetin ahlakla uyumunu güvence altına alabilecek bir ilkedir (Habermas 1971: 129).

Hegel ise *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'te (Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri) Kant'ın "doğal düzen" şeklinde dile getirdiği ilerlemeden kuşku duymuş ve "kamusallığın diyalektiği"nden söz etmiştir. Hegel'e göre, hukukun doğal temeline rağmen, sivil toplum alanında birbirleriyle rekabet halindeki bencil bireylerin çatışmaları, Kant'ın varsaydığı "doğal düzen" şeklindeki ilerlemeye engeldir. Özel yaşam, toplumsal yaşam ve kamusal yaşam tinin özgürlüğünün bilincine ulaşma yolundaki uğraklardır. Bunların içinden kamusal yaşam, devletten önceki ve henüz 'bireysel' ile 'evrensel' arasındaki uyumun tam olmadığı bir aşamadır. Devlet özel çıkarlarla genel çıkarların tam bir uyumunu temsil eder. Akıl, kendini Kant'ın ifade ettiği gibi kamuoyunun bilincinde değil, devlette gerçekleştirir.

Marx ise kamusalığa ilişkin düşüncelerini *Zur Judenfrage*'de (Yahudi Sorunu Üzerine) burjuva toplumunun dayanaklarını eleştirerek ortaya koyar. Marx'a göre akıl yürüten özel mülk sahiplerinden oluşan kamu, kendisine şüpheyle yaklaşılması gereken bir topluluktur; kamuoyu ise yanlış bilinçtir ve burjuva sınıf çıkarının maskesidir. Gerek mülkiyetin haksız dağılımı, gerekse kamuya girebilmek için sahip olunması gereken özelliklerin edinilmesindeki fırsat eşitsizliği, devlet ile toplumu birbirine karşıt iki güç olarak konumlandırmıştır. Marx'a göre devlet ve toplumun bu karşıt konumlanması, insanın "*kamusal insan*" ve "*özel insan*" olarak bölünmesine neden olmuştur. Bu da toplumsal yabancılaşmanın nedenidir.

"Siyasal devletin kendini tam olarak gerçekleştirdiği yerde, insan yalnızca düşüncede ya da bilinçte değil gerçeklikte de, yaşamda da göksel ve yersel olmak üzere ikili bir yaşam sürer: Kendini ortak varlık (Gemeinwesen) olarak gördüğü siyasal topluluktaki yaşam ve özel insan (Privatmensch) olarak davrandığı sivil toplumdaki yaşam diğer insanları birer araç olarak gördüğü, kendisini bir araç durumuna düşürdüğü, yabancı güçlerin bir oyuncacı olduğu yaşamdır bu. [...] İnsan en yalın gerçekliğinde, sivil toplumda, dünyasal bir varlıktır. [...] buna karşılık türsel varlık sayıldığı devlette, düşsel bir hükümdarlığın hayali bir üyesidir; kendi gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılmış, gerçek olmayan bir genellele doldurulmuştur" (Marx 1970:354-355).

Görüldüğü gibi Marx da Hegel'i izleyerek kamusalılığı Aydınlanma'nın ilkesi olarak ele alan Kant'ın görüşlerini eleştirmektedir.<sup>1</sup> Toplumsal yaşamın yeniden üretimi sürecinde, iktidar ilişkileri tarafsızlaştırılmadığı ve burjuva toplumu zora dayanmaya devam ettiği sürece, siyasal otoritenin rasyonel otoriteyle örtüştürüldüğü bir hukuk hali kurulamaz. Burjuva hukuk devleti, kendi örgütlenmesinin temel ilkesi olan kamusallıkla birlikte basit bir ideolojiden başka bir şey değildir. Ama bu kamusalılık kendi diyalektiği gereği özel mülkiyetten yoksun gruplar tarafından işgal edilecektir. Bu gruplar genişletilmiş bir kamusal topluluk olarak burjuva kamusal topluluğunun yerine geçecek şekilde kamusallığın öznesi konumuna yükseldiğinde, kamusallığın yapısı da değişime uğrayacaktır: Sınıf farklılıkları ortadan kalkacak, zaman içinde kamusal erk de siyasal karakterini yitirecektir. Siyasal erkin kamusal erkte çözülmesiyle, siyasal işlev gören kamusalığa ilişkin burjuva fikir sosyalist formülüne kavuşacaktır (Habermas 1971: 155-156).

Liberalizm ise siyasi arenada Marx'ın öngördüğü değişikliklerin yaşanmamış olmasından, yani, proleteryanın kamusallığın öznesi konumuna yükselememiş olmasından yola çıkar. Liberalizm, kamusalılık ilkesini hem "doğal" hem de "tarihsel" temellerinden uzaklaştırarak ona daha gerçekçi bir biçim kazandırmak ister; kendi başına kamusalılık ilkesini ele almak yerine, kamusal topluluğun genişletilmesi gerekliliğiyle ilgilenir. Ancak bu sefer toplum değil birey merkeze alınır. Artık kamusal alan yalnızca genel iradenin

(1) Marx'ın Hegel'e olan eleştirisini de göz ardı etmemek gerek. Marx'a göre Hegel'in felsefesinde amaç ile araç karıştırılmış, sivil toplum devlete varan sürecin bir uğrağı olarak ele alınmıştır. Oysa devlet toplum için vardır. Bu görüş, insanı bilincin belirlemediği, tersine bilinci belirleyen üretim araçlarını kullanan toplumsal varlık olduğu düşüncesinin devamıdır. Bu düşünce, kamusal alanın toplumu belirlemesinin sonuçlarını eleştirerek, toplumsal alanın kamusal nitelik kazanması gerektiğini dile getirir ve kamusal alanın sınırları ortak kullanılan alanlara doğru genişletmeyi talep eder.

temsil edildiği ya da yalnızca geneli ilgilendiren düşüncelerin eleştirildiği bir ortam değil, farklılıkların da görünmesine izin verilecek bir alandır: Farklı görüşlere ve farklı yaşam deneyimlerine, başkalarına zarar vermemeleri koşuluyla izin vermek gerekir. J. S. Mill *On Liberty*'de (Özgürlük Üzerine) kendi görüşlerini temellendirmek için Alexander von Humboldt'a dayanır: "İnsanların hedefi güç ve kalkınmadaki bireyselliklerdir. Bunun iki koşulu vardır: Özgürlük ve durumların çeşitliliği. Bireysel kuvvet ve çok çeşitlilik bunların bir araya gelmesinden çıkar" (Mill 2002:48). Demek ki ilerlemenin şartı özgürlük ve çeşitliliktir. Bu amaç doğrultusunda Mill "eleştiri" yerine "hoşgörü"nin rolünü vurgular. Kamuoyunda rekabet eden çıkarların ussal bir şekilde aşılmasını sorunu, liberalizmin perspektivist bilgi teorisiyle farklı bir boyut kazanır: Tikel çıkarlar artık hiçbir şekilde tümellik ölçütüne vurulamazlar. Akıl, genel bir çıkarın ussal biçimde kanıtlanması için nesnel bir güvence olamaz. Hakikat davasındaki bütün taraflar için dürüst bir mücadele imkânı, ancak düşüncelerin çeşitliliği sayesinde sağlanabilir (Habermas 1971:164).

Ne ki siyasi alanda yaşananlar sosyalizmin öngördüğü biçimde olmadıkları gibi liberalizmin beklentileri de boşa çıkacaktır. Bu durum düşünürleri yeni açılımlara götürür. Bu düşünürlerden biri de Gramsci'dir. Burjuva iktidarının yıkılmasını değil burjuva demokrasisinin sınırları içinde egemen olmak gerektiğini dile getirerek dar işçi sınıfı çıkarlarının ötesine geçmek gerektiğini vurgulayan Gramsci, toplumun proletarya devrimiyle değil sosyalist katılımcı bir demokrasiyle dönüştürülebileceğini düşünür. "Kültürel hegemonya" kavramı çerçevesinde sivil toplumun kültürel ve

ideolojik işlevini –böylece müzakerecinin önemini– vurgulayan Gramsci, sivil toplum kavramının günümüzdeki kullanımına da önemli katkılarda bulunur. Sivil toplum alanında kurulacak hegemonya kapitalizmin alt edilmesini değil, rasyonel işletilmesini hedeflemelidir.

Demokratik bir kamusal alan bakımından müzakerecinin rolünü merkeze alan düşünür ise Habermas'tır. Habermas kamusalılığı hem tarihsel ve hem de normatif bir kategori olarak ele alır. Kamusalılığı tarihsel bir kategori olarak ele aldığı *Strukturwandel der Öffentlichkeit*'ta (Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü) "kamusalılık", "kamu", "kamuoyu", "kamusal alan" gibi kavramların tarihsel dönüşümlerini inceler. Kamusalılığı normatif bir kategori olarak ele aldığı *Theorie des kommunikativen Handelns*'de (İletişimsel Eylem Teorisi) iletişime dayanan yeni bir kamusal alan modeli üzerine düşüncelerini dile getirir. Kitle iletişim araçlarının yönlendirdiği bu kamusal alan, iletişimin ussallaştırılması ölçüsünde eleştirel-siyasi işlevini yeniden edinebilecektir. İletişimsel Eylem Teorisi, gündelik hayatın iletişimsel pratiğinde yerleşik bulunan ussallık potansiyelini kullanılabilir kılmayı amaçlar. İletişimin ussallaşması, parlamenter demokrasinin de temel şartıdır. Normatif bir kategori olarak kamusal alan, hâkim siyasal rejimi eleştirmeyi olanaklı kılan düzenleyici bir ilkedir. Demokratik bir kamusal alan, siyasal ve toplumsal otoritelerin kamuoyunu yönlendirdikleri bir etki alanı değil, eleştirel ve akla dayanan uzlaşımları sağlayacak bir iletişim alanıdır.

Günümüzdeki kamusal alan tartışmaları çoğu kez Habermas'ın düşünceleriyle ve özellikle onun "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü" kitabıyla bağlantı içinde ele alınmaktadır. 'İnsan'

bu tartışmalarda Aristoteles'in belirlediği gibi "siyasal varlık" olarak değil, "toplumsal varlık" olarak belirlenmekte, "kamusalılık" da "toplumsallık" olarak anlaşılmaktadır. İşte bu kalkış noktadan Habermas'ın normatif bir gereklilik olarak belirlediği kamusal alan görüşü toplumu dışarıda bıraktığı gerekçesiyle eleştirilmekte ve kamusal alanın toplumsal bakımdan genişletilmesi gerektiği dile getirilmektedir. Tek bir kamu yerine çoklu kamular modelini savunan Nancy Fraser hakim kamular ile karşıt-kamular arasında ayırım yaparak tabakalı toplumlarda yöneticiler için katılım için rakip ya da karşıt kamuların gelişmesine izin verilmesi gerektiğini dile getirir. Düşüncelerini "proleter kamusal alan" ile "burjuva kamusal alan" arasında yaptıkları ayırma dayandıran Oskar Negt ve Alexander Kluge ise kamusalılığın toplumsallıktan, üretimden kopartılması gerektiğini vurgular. Onlara göre yalnızca burjuva kamusalılığından farklı bir deneyim bağlamına sahip olan proleter kamusal alan farklı toplumsal hareketlerin kamusalılıklarını birbirine bağlama ve onları bir arada tutma gücüne sahiptir. Sorunların küresel boyutta olduğu günümüzde, çözümlerin de küresel olması gerektiğini dile getiren Antonio Negri ise proleter çokluğa dayalı, küresel boyutlu yeni bir kamusal alandan söz eder.

Genel olarak kamusal alan tartışmasıyla ilgili üç farklı görüşün ve üç farklı demokrasi modelinin öne çıktığı söylenebilir. Kamusal alan eşitlikler ve özdeşlikler çerçevesinde temellendiren cumhuriyetçi demokrasi modeli, kamusal alan farklılıklar çerçevesinde temellendiren liberal demokrasi modeli ve kamusal alanı akla dayalı iletişim çerçevesinde ele alan müzakereci demokrasi modeli. Farklılıkların yaşamın zorunlulukları alanında bırakan Aristoteles, Top-

lum Sözleşmesi'ni genel iradeye dayanarak temellendiren Rousseau ve aklın insanlığın ortak yararı doğrultusunda kullanımını kamusal kullanım olarak belirleyen Kant ilk görüşün, tikel çıkarların hiçbir zaman tümellik ölçütüne vurulamayacağını söyleyerek farklılıklara vurgu yapan Mill ikinci görüşün, akla dayalı iletişimin ve eleştirinin rolünü vurgulayan Habermas ise üçüncü görüşün temsilcileri olarak belirlenebilir. Ne ki bu görüşler farklı gerekçelerle eleştirilmektedir: İki toplumsallığı bastırıldığı için demokrasinin gerekli şartını yerine getirememektedir, ikincisi ortak yararın zedelenmesine yol açacak bir tehlike barındırmaktadır, üçüncüsü siyasal süreçleri kültürel iletişim biçimlerinden çok kesin çizgilerle ayırmaktadır. Burada üç düşünür, Rousseau, Gramsci ve Ş. Benhabib'e dayanarak bizimki gibi ülkelerde kamusalılık ilkesinin ne olması gerektiğine ilişkin bir yanıt vermeye çalışılacaktır.

Genel iradenin temsil edilmediği durumu doğa durumuna geri dönüş olarak belirleyen Rousseau'ya göre, Toplum Sözleşmesi kamu yararını gözetir. Bu, katılımcıların her birinin yararını gözetmek anlamına gelir; fakat toplumsal farklılıklarından dolayı değil, yurttaş olmanın getirdiği eşitlik bakımından. Genel irade, özel iradelerin bir toplamı olmadığı gibi çoğunluğun iradesi de değildir. Genel irade, üyelerinin birleşmesi aracılığıyla sağlanan ortak varlığın istemesi olarak gerçekleştiği sürece, matematiksel anlamıyla bir işlev olarak tasarlanabilir. Onun işlevini gösterebilmek için müşterek ilgi ve müşterek isteme işlevi değeri (*Funktionswert*) olarak varsayılmalıdır. Bu değer ancak teklerin ilgileri birlikte varsayılırsa açıkça genelin iradesi olarak saptanabilir, yoksa teklerin ilgileri birbirlerinden kopuk olarak ele alındıklarında

değil (Hinsch 2004: 360). Bunu şöyle anlamalıyız: Toplumsal birlik bütün katılımcılarının müşterek ilgi ve çıkarına dayanır. Bu sağlanamadığı sürece, insanlar topluluk olarak da bir araya gelemeler.

Gramsci ise sivil toplum ile devletin gelişme derecelerinin Doğu'da ve Batı'da farklı olduğunu, bu nedenle buralarda yürütülmesi gereken mücadelenin de farklı olması gerektiğini vurgulamıştır. Gramsci'ye göre Doğu'nun baskın devletine ve güçsüz sivil topluma karşı, Batı'da devlet istikrarlı, sivil toplum ise güçlüdür; buralarda devlet, sivil toplumun yalnızca dış kabuğudur: "Devlet Doğu'da her şey iken Batı'da doğudaki gibi 'ilkel' ve 'peltemsi' değil, aksine onun geçirdiği sarsıntılara dayanıklı, güçlü ve sağlam bünyeli sivil toplum kalesinin yalnızca bir dış hendesidir" (Anderson 1988:45). Bu nedenle Batı'da devleti yıkmak hiçbir işe yaramayacaktır. Yapılması gereken sivil toplum alanında sağlanacak hegemonya aracılığıyla devleti düzeltmektir. Ne ki sivil toplumun güçsüz olduğu Doğu'da devletin yıkılması her şeyin değişmesi anlamına gelir, o nedenle buralarda öncelikle sivil toplumun geliştirilmesi gerekir. Gramsci'nin bu düşünceleri, demokrasi, kamusal alanda farklılıkların temsili vb. gibi problemlerin Doğu'da ve Batı'da aynı şekilde tartışma konusu edilemeyeceği yollu bir sonuç çıkarılmamıza izin veriyor. Bizimki gibi ülkelerde farklılıkların kamusal alanda temsil edilmesi sorunu, sadece bireysel özgürlükler bağlamında ele alınamaz. Çünkü izin verilen farklılıklar devletin yapısını dönüştürme gücüne sahiptir.

Günümüzde Şeyla Benhabib farklılıklara ilişkin siyasetin farklı ülkelerdeki farklılığına şöyle dikkat çekmektedir: "Küresel bağlamda bakıldığında, Batı demokrasilerinde bu yeni siyasetin or-

taya çıkışı kısmen dünya çapındaki demokratikleşme hareketiyle örtüşmüştür. Ama liberal kapitalist demokrasilerdeki yeni toplumsal hareketler deneyiminden doğan 'kimlik/farklılık' politikası ile eski komünist ülkelerde, Kuzey Afrika'da ve Ortadoğu'da gelişen ırksal, etnik, dilsel ve dinsel farklılık politikası radikal bir farklılık göstermektedir. Birinci türden kimlik/farklılık politikası liberal demokrasilerin kamusal alanında farklılığın müzakere edilmesi, tartışmaya açılması ve temsil edilmesi noktasında odaklanırken, etnik milliyetçilikler politikası siyasal yapının bileşenlerinin yeniden tanımlanmasına yönelmekte ve siyasal açıdan egemen yeni oluşumlar yaratmayı amaçlamaktadırlar. Gerçekten de, egemen bir devlet biçimi aracılığıyla kültürel, dinsel, ulusal ve etnik homojenliğin ifade edilmesi, bu ikinci hareketlerin aradığı şeydir" (Benhabib 1999:13).

Sonuç olarak bizimki gibi ülkelerde kamusal alanın nasıl tanımlanması gerektiği konusu, farklı gelişmişlik düzeyindeki ülkelerin farklılık taleplerindeki farklılığa dikkat çeken Benhabib'in yukarıdaki sözleri, Rousseau'nun "ortak irade"ye yaptığı vurgu ve Gramsci'nin Doğu ile Batı tahlili dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Böylece kamusal alanı özdeşlikler ve eşitlikler üzerinden belirlemek de olanaklı olacaktır. Bu, farklılıkların dışlanması anlamına gelmemektedir. Foucault'ya göre toplumsal farklılıkları "öteki" olarak kurarak onları özdeşlikler ve aynılıklar içinde yok etmek isteyen modern devlettir. Bunu, kendi normalleştirici parametrelerine uymayan her şeyi baskı altına alıp; rasyonelleştirilemeyen, normalleştirilemeyen, tek biçimliliğe direnen farklılıkları baskı altına alarak yapar (Foucault 2006:255). Günümüzdeki sorun, toplumsal farklılıklardan çok ötekileştirme

sürecinin kendisidir. Çünkü farklılıklar ötekileştirilmediği sürece, onların yadsınması ya da bastırılması da söz konusu olmayacaktır. Öyleyse amaç farklılıkların temsil edilmesinden çok, farklılıkları "öteki" olarak kuran mekanizmaları teşhir etmek olmalıdır.

#### KAYNAKÇA

- AGAMBEN, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- ANDERSON, Perry. *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, (Çev. Tarkan Günersel), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988.
- ARENDT, Hannah. *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Ayrac Yayinevi, 1997.
- ARİSTOTLE. *Politics*, (Trans. by H. Rackham), Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- BENHABİB, Şeyla. "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* içinde, (Ed. Şeyla Benhabib), İstanbul, Demokrasi Kitaplığı Yayınları (WALD), 1999: 11-35.
- FRASER, Nancy. "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", *Kamusal Alan* içinde, (Ed. Meral Özbek), İstanbul, Hil Yayınları, 2004: 103-133.
- FOUCAULT, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.

• HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin: Her- man Luchterhand Verlag GmbH, 1971.

• HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981a.

• HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981b.

• HINSCH, Wilfried. "Jean-Jacques Rousseau: Die volonté générale", *Klassiker der Philosophie Heute* içinde, (Hrsgb. von Ansgar Beckermann, Dominik Perler), Stuttgart: Reclam Verlag, 2004: 355-375.

• HOBBS, Thomas. *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. III, (Ed. by Sir William Molesworth, Bart), Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1966.

• KANT, Immanuel. "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme (1795).", *Seçilmiş Yazılar* içinde, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984a.

• KANT, Immanuel. "Aydınlanma Nedir (?) Sorusuna Yanıt.", *Seçilmiş Yazılar* içinde, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984b.

• KANT, Immanuel. *Schriften zur Antropologie. Geschihts-philosophie Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe in 12 Bänden, Band XI, (Hrsgb. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.

• LOCKE, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Fahri Bakırcı), Ankara: Babil Yayıncılık, 2004.

• MARX, K.- ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels Werke, Band 3, Berlin: Dietz Verlag, 1969a.

• MARX, K. *Zur Judenfrage*, Marx-Engels Werke, Band 1, Berlin: Dietz Verlag, 1970

• MILL, J. S. *On Liberty*, New York: Dover Publications, 2002.

• NEGRI, A.-HARDT, M. *İmparatorluk*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

• NEGT, O.-KLUGE, A. *Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisa-*

*tionsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.

• ÖZBEK, Meral. *Kamusal Alan*, (Ed. Meral Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, 2004.

• ROUSSEAU, J. J. *The Social Contract*, (Trans. by H. J. Tozer), Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd, 1998.

## Eleştirel Düşünme ve Hukuk

Yusuf KARAKOÇ\*

### GİRİŞ

İnsan düşünür ve sosyal bir varlıktır. Bu özelliği gereği, toplum halinde yaşamak ve hemcinsleri ile ilişkilerini düzenlemek zorundadır. Toplum halinde yaşamının kendine göre birtakım zorlukları ve gereklilikleri bulunmaktadır. Bunların üstesinden gelinebilmesi, insanların yaşadıkları toplumsal ve ekonomik ilişkilerin nasıl, kimin tarafından, ne zaman düzenlenmesi gerektiği konusunda düşüncelerini gerektirmektedir. Bunun sonucunda bir hukuk oluşması gerekmektedir. Hukuk, insanların toplum halinde yaşamalarını ve ilişkilerini sağlayan ve düzene koyan ortak bir anlayışın, kavrayışın adıdır.

İnsanlar, toplum düzenini kuran ve yaşatan hukukun nasıl olduğu ve olması gerektiği konusunda sürekli bir arayış içindedir. Bu arayış, hukuk üzerinde sürekli bir düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim, hukuk ilk insan topluluğunun ortaya çıkmasından bu yana sürekli bir gelişim ve değişim göstermektedir. Bir anlamda hukuk, her gün yeniden inşa edile edile günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Bu süreçte aranan ve ulaşılmaya çalışılan şey, toplumun huzur ve güven içinde yaşamasının en üst düzeyde nasıl sağlanacağıdır. Şüphesiz, huzur ve güven ortamının tesis edilebilmesi, ehliyet ve adaletin esas

alınması sayesinde mümkündür. Ehliyetin ve adaletin ne olduğu ve adalete hangi araçlarla ulaşılabileceği hususu sürekli insanoğlunu meşgul etmektedir. İşte bu noktada, düşünme ve eleştirel düşünme gündeme gelmektedir.

### I. ELEŞTİREL DÜŞÜNME

#### A. Tanım

Düşünme, bir hayat olayının nedeni, niçini ve nasıl üzerinde kafa yormaktır.

Eleştiri, bir durumu, bir olguyu, bir tavrı ya da bir olayı tutarlılık, doğruluk, geçerlilik ve güvenilirlik açılarından inceleme, değerlendirme ve yargılama faaliyetidir.

Eleştirel düşünme ise, bir soru ya da sorunu bilimsel, kültürel, sosyal şartlar ve ölçütlere göre, tutarlılık ve geçerlilik bakımından değerlendirme ve yargılama sergilenen tavır, bilgi ve beceri süreçlerinin bütünüdür.

Eleştirel düşünme, kendi düşüncelerimizin bilincinde olup, bizim dışımızdakilerin de düşüncelerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayıp kendimizi ve çevremizdeki olayları, durumları ve düşünceleri anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve sistematik zihinsel süreçtir.

\* Prof. Dr. DEÜ. Hukuk Fakültesi Vergi Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
(1) Tanımlar için bkz. Arğüden, Paul-Feder ve Ünalan'ın kaynakçada yer alan çalışmaları.