

Web 2.0, Postmodern Toplum ve İletişimsel Demokrasi...

Gökhan Gökgez¹

¹ Gazi Üniversitesi, Ankara
gokhangokgez@gazi.edu.tr

Özet: Bu çalışmada, farklı kamusal alan tanımlarından yola çıkılarak, internet bir kamusal alan olarak tasvir edilecek, internetin toplumsal zemini (*postmodernizm*) ve siyasal işlevleri (*iletişimsel demokrasi*) bir bütün olarak değerlendirilecektir. En nihayetinde, insana ilişkin algıdaki değişim, web'deki değişimle koşutluğu içerisinde ele alınacaktır. Web 1.0'dan 2.0'a yönelim, modernizmden postmodernizme geçişle ilişkilendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Postmodernizm, İletişimsel Demokrasi, Sosyal Ağ, Kamusal Alan, Web 2.0.

Web 2.0, Postmodern Society and Communicative Democracy...

Abstract: In this study, through different public sphere definitions, Internet will be described as a public sphere, social ground (postmodernism) and political function (communicative democracy) of the Internet will be evaluated as a whole. Ultimately, change in the perception related to people will be discussed in the parallel with the change of the web. The orientation to Web 2.0 from Web 1.0 will be related with transition to postmodernism from modernism.

Keywords: Postmodernism, Communicative Democracy, Social Network, Public Sphere, Web 2.0.

1.Giriş:

Modernizm-Postmodernizm karşıtlığı beşeri bilimlerin temel tartışma alanlarından birisidir. Öyle ki, bir yandan bakış açınız ilgili tartışma çerçevesinde şekillenirken, diğer yandan inceleme nesnesine yaklaşma biçiminiz ve ilgili nesneyi ele alma yönteminiz, bu tartışmanın neresinde konumlandığınıza bağlı olarak değişir. Toplumun neye benzediğine ve tarihine ilişkin öngörüleriniz, günümüz siyaset projelerine ilişkin tasarımlarınız ve belki de konumuz açısından en önemlisi teknoloji-insan/kültür ilişkisine/çelişmesine dair kavramsallaştırmanız, kabullerinizdeki farklılığa paralel olarak farklılaşır.

1970'li yılların başında yaşanan ekonomik kriz, Arap-İsrail savaşı ve petrol fiyatlarında ani yükseliş, 60'lı yılların sonunda yükselen toplumsal hareketler, kısacası siyasal, ekonomik ve toplumsal alanda yaşanan tıkanma, ilgili alanlarda paradigmatik bir değişimi zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, ekonomik alanda, ikinci dünya savaşı sonrası etkinlik alanını iyice genişleten sosyal refah uygulamaları ve buna ilişkin Keynesyen devlet modeli terkedilmiş, kitlesel bir üretimin yerine popüler olarak nitelendirilebilecek, bütüncül bir pazarın yerine parçalı ve o parçanın taleplerine göre şekillenen üretim modeli ikame edilmiştir. Toplumsal alanda ise, modernizme içkin bütüncül/ulusal formlar yerine, dil, din, cinsiyet, kültür vb. eksenindeki farklılıkları kutsayan ve toplumu bu farklılıklar arasındaki diyalog zemininde

inşa eden, anlamlandıran bir form geçerlik kazanmıştır: Postmodernizm...

Tüketim edimini gerçekleştirecek bireylerin hareket ettiği toplumsal sahada gerçekleşen bu değişim, tüketime konu olacak ürünlerin de talep merkezli olarak üretilmesini zorunlu kılmış; nitekim bu durum, özel amaçlı makinelerin yerine genel amaçlı, bilgisayar tabanlı otomasyon teknolojilerinin ikame edilmesiyle sonuçlanmıştır. Her ne kadar değişimin başlangıç noktası farklı teorik pozisyonlardan tartışılmaya devam edilse de, bir başka deyişle üretim alanında yaşanan ve pazarı genişletmeye dönük dönüşümlerin mi tüketim alanını biçimlendirdiği ya da tam karşıt noktadan insanların farklı tüketim taleplerinin olabileceğinin kavranması üzerine, üretim alanının mı bu farklı taleplere cevap verebilmek üzere yapılandırıldığı farklı görünüm arz etse de, şurası kesindir ki; yaşanan dönüşüm, teknoloji, kültür, üretim, tüketim alanlarında bir paralellik göstermektedir.

Yukarıda bahsedilen dönüşümün sonrasına ilişkin, farklı adlandırmalar yapılmaktadır kuşkusuz; kimileri için kapitalizmin "IV. dalga"sına girilmiştir ve bu yeni model üzerinden egemen sistem kendisini yeniden üretmektedir, kimileri için ise kendisini yeniden üretse de, kapitalizmin insan faktörüyle yüzleşmesi, demokratik kanallarını genişletmesi önemli bir adımdır. Kimileri için, yeni ekonomik modelin adı "postfordizm" ve bunun siyasal dili

“neoliberalizm”dir; kimileri için ise farklılıkların sesini yükselttiği, kendisinin, kendisini çevreleyen tüm değerleri dillendirdiği bir demokratik kültür yeşermektedir. Kimileri için yükselen bu yeni toplum, modernizme ilişkin bütün kurguları yapıbozuma uğrattığından, modernizmin temel varsayımlarını sorunsallaştırdığından, olsa olsa “postmodern”dir; kimileri içinse yeni toplum, bir “ağ toplumu”dur.

İşte Web 2.0, bu yeni “ağ toplumu”nun, yeni “kamusal sahne”sidir. Demokratik bir ideal, farklılıkların engellerle karşılaşmadan ulaşabildiği, kendisini ifade edebildiği, yaşamını anlamlandırabildiği bu tür kamusalıklar üzerinden gerçekleşebilir; farklı hayat öyküleri aynı kamusalığa yönelir... Web 2.0, kendi mecrasında akan bu yaşamları, aynı sahnede buluşturması, aynı sahneye yönlendirmesi sebebiyle, önemli bir “demokratik kaldıraç”tır.

2.‘Postmodern Toplum’un Sınırları:

“Bilgi Toplumu” dediğimiz zaman, bilginin temel işlemsel değer olduğu ve bu değere bütün toplumsal sınıfların ulaşabildiği bir modelden söz ediyoruz gibidir. “Bilgi” ve “Toplum”a ilişkin bütün öteki çağrışımlar etkisini yitirip, tek bir gönderge ile buluşur. “Bilgi Toplumu” ile başlayan bir cümle, olumlu bir anlam oluşturacak şekilde tamamlanır; olumsuz bütün anlamlar ayıklanır. Ve en nihayetinde, “Bilgi Toplumu” dediğimizde, öncelikle ne bilgi ne de toplum akla gelir; toplum ile bilgi arasındaki aracılık rolünü üstlenen teknoloji ana rolü üstlenir. Bu metin, teknolojinin öncesi ve sonrasında toplumsal, siyasal ve ekonomik kabullerle çevrili olduğunu ve teknoloji ile onun aracılık ettiği siyasal ve kültürel etkinliklerin bu kabuller çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, aslında bilinen bir gerçeği hatırlatmak derindedir. En nihayetinde, tarih bize göstermiştir ki; teknolojik gelişme, her daim yapısal değişimler neticesinde şekil kazanmıştır. Dolayısıyla bu teknolojiyi çevreleyen yapının ana hatlarını tanımlayarak işe başlayalım...

Postmodernizm, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren önce bilim çevrelerini ve bu çevrelerin inceleme nesnesi olan gündelik pratikleri etkiledi ve hatta bu pratikleri belli teorilerin ışığında yapılan değerlendirmelerin ötesine taşıdı. Bu doğrultuda postmodern dönemde, teoriyi dışarıda bırakan bir toplumsal alan düşüncesi belirginlik kazanırken, bu alan içerisindeki konumlanışların farklılığı, birbirinden bağımsız aidiyetlerin, birbirinden özerk alanlarda kendilerine kurmasına zemin hazırladı.

Teorinin ve kendisini burada konumlandıran geleneksel felsefi anlayışların yokluğu, hatta “yeni zamanlar”da [11] temel olarak bu anlayışlara karşıt

olarak kurulan pozisyon, üst anlatıların meşruluğuna ilişkin yapılan göndermeler ve bu anlatıların bireysel “hayat hikayeleri”ni örten, totalleştirici yapısını olumsuzlama ve en nihayetinde “tarih”i deneyim etrafında örme düşüncesiyle paralel ilerler. Dolayısıyla, bu toplumsal pozisyon içerisinde konuşulacak olunursa, artık farklı politik hedefleri aynı kanalda buluşturan “ideolojilerin sonu” gelmekle kalmamış, aynı zamanda ideolojiler üzerinden bir mücadele pratiği geliştirilemeyeceğinden “tarihin sonu” da gelmiş ve birey-toplum ilişkisi toplum aleyhine kopmuş, “toplumun sonu” da bu süreç içerisinde yerini almıştır. Nitekim, Laclau’nun ileri sürdüğü, “toplumun imkansızlığı” [16] tezi, tam da bu noktaya oturur. Jameson’a göre ise; süreç, post olan ile modern olanın birlikteliği, eski olana ait değerlerin ayıklanması, yeniden kodlanması ve kataloglanmasından ibaret; ve bu yeniden elden geçirmenin temel işlevi, onu yeniden yazmak... Bir yandan tarihin sonu ilan edilirken, tarihsel düşünmenin yitiminden bahsedilip, içinde yaşanılan an’a ve o andaki olaylar her ne ise onlara odaklanmak söz konusu iken; yeni bir tarih anlatısı yaratıp, onu şimdinin tahakkümüne maruz bırakmak ve o tarihi, içinde olması istenen değerlerle birlikte yeniden yazmak... Bir yandan her zaman iktisadın derisine yapışmış olan kültürel pratiklere belli bir özgüllük tanıırken diğer yandan ekonomiyi ilgilendiren malzemeyi kültüre taşımak, orada yeni bir iktidar alanı için mevzi kazanmak... Dolayısıyla postmodernizm, aslında, kendi sınıfının sınıflandırılmasından öte bir şey değil; yeni ekonomi-politika ile toplumsal pratikler arasındaki eşgüdümün yeni sağlayıcısı... [15]

Bilgi felsefesi ve toplum alanındaki dönüşümlere, devlet formundaki dönüşüm eşlik eder. “Postfordist devlet” kavramsallaştırması vasıtasıyla bir yandan geleneksel olarak siyasi ve ekonomik aktörler arasındaki politik birlikteliğe vurgu yapılırken diğer yandan ulus-devlet anlayışındaki değişim ortaya koyulmuştur. Öyle ki, artık yeni dönemde sermayenin verimliliği ile ulus devletin rasyoları arasında bir kopukluk yaşanmaktadır; bu nedenle ulus-üstü ve ulus-altı düzeyde işleyen yeni düzenleme biçimlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle kentler üzerinden işleyen ve uluslararası anlamda kentsel ağ vasıtasıyla denetlenen/yönlendirilen, dolayısıyla her bölgenin, o bölgeye ait, o bölgenin değerlerinden beslenen bir kent aracılığıyla kendisini küresel kırdığı bu yeni dönem, küreselleşme sürecinde yaşanan değişimle paralel ilerler.

Söylenebilirse bu yeni devlet formunu “post” kılan, üretim süreçlerinin de yerel olanla kurduğu zorunlu ilişki, sermayenin maliyetleri söz konusu olduğunda artan akışkanlığının yerel olana zorunlu bağımlılığı, yerel bir alandaki tüketim süreçlerinin üretim

niteliklerini ürün bazında belirler hale gelmesidir. Dolayısıyla artık, yerel olana ait tüketim ihtiyaçları, tüketime yönelik zevk ve tercihler, yerel bir mekanda, o yerelde bulunan emek gücü tarafından üretilirken, tüm bu süreç ulus-üstü sermayenin gerekleri tarafından yönlendirilmekte, yerel politik aktörler ise, bu ulus-üstü sermaye ile ulus-altı emek arasındaki ilişkiyi kurmaktadır. En nihayetinde, kendi siyasi devamlılıkları bu ilişkiyi ne oranda sağlam temellere oturttukları ile doğru orantılıdır.

Aynı paralelde, postmodern retoriğinin kurulduğu dönemde, kapitalizmin işleyiş mekanizmalarının değiştiği, özellikle 1973 petrol krizinin ardından kapitalist ekonomilerin yeni bir yapılanmaya ihtiyaç duyduğu ifade edilirken, bu yapılanmanın temel göstergeleri olarak da bilgi-işlem tabanlı genel amaçlı teknolojilerin ikâme edilmesi ve emek-istihdam yapısının değişmesi gösterilir. Artık emek ve sermaye yapısının bu derece esneklik kazandığı bir dönemde, ortodoks ve özcü yaklaşımlardan yola çıkarak bir anlamlandırma tarzı geliştirilemeyeceği belirtilir. Ancak Harvey'e göre de; 1970'lerin ilk yarısı itibariyle başlamış olan kültürel ve politik-ekonomik faaliyetlerdeki köklü değişim, bütünüyle kapitalist birikimin temel kurallarından bir kopuş değil, yüzeysel bir görünüm değişikliği olarak betimlenmelidir. Zira süreç, hem mekânsal düzenlemelerin farklılaşması, mekânın geleneksel olanı da içine alacak biçimde yeniden yapılandırılması hem de zamanın mekân üzerindeki tahakkümünün artması biçiminde işliyor. Hiç kuşkusuz, bu zaman-mekân sıkışmasına, sermaye birikiminin esnek düzenlemeleri de eşlik ediyor. [14] Felsefi olandan uzaklaşarak, toplumsal eleştiriye odaklanan – *toplumsal eleştiriye geleneksel felsefeden koparak yapan*- yeni dönem, çok sayıda düşünsel parametreyi içinde barındırmasından hatta bu parametrelerin çatışan nitelikte olmasından dolayı kolay tanımlanabilir olmaktan da uzak... Belki de onu diğer yeni dönem –izm'lerinden güçlü kılan da bu kolay tanımlanamazlığı...

Kapitalizmin işleyiş mekanizmalarındaki esnekliğe, toplumsal pratiklerdeki ve/veya bu toplumsal pratikleri anlamlandırma ve bu pratiklere karşıt bakış açılarındaki esneklik eşlik eder; örneğin, literatürde emeğin ürüne yabancılaşmasının zemini olarak değerlendirilen ve "araçsal aklın" ürünü olarak değerlendirilen teknolojik araçlar –*örneğin internet-sendikal mücadelenin temel zemini haline gelir.*

Wood ve Foster'a göre, mücadele pratiklerindeki değişim şu açıdan önemlidir: Postmodernizm içerisinde sağ ve solda tanımlanan politik çizgilerde, artık yeni bir dönemde yaşandığı ve bu dönemin tarihsellikten uzak olduğu yönündeki görüş, ortak olarak kullanılmaktadır. Bu dönemde, ortaya konan

mücadele pratiklerinin parçalı yapısı, sadece kolektif eylem önünde önemli bir engel olmakla kalmaz; aynı zamanda, kapitalizmin bütüncül yapısını da algı sınırlarının ötesine taşır. Kapitalizmin, şimdi, her zamankinden daha küresel ve daha parçalı işlediği gerçeği, kapitalizmin epistemolojisine dair bir veridir ve epistemolojiden kalkılarak inşa edilen, dolayısıyla ontolojiyi dışarıda bırakan bir karşı duruş, postmodernleri epistemik görececi yapar [20]. Bu kamusalılık düşüncesini de bir epistemolojik etkinlik olarak işaret etmesi açısından önemlidir. Ve yine kamusal alan düşüncesinin, sınıf vb. makro kavramlar etrafında örülen bir karşı duruşun imkansızlığını ikame etmeye yönelik bir içeriğe sahip olduğunu da gösterir. Sarup'un ifade ettiği üzere, yapısalcılar bireyi çözüdürmeye çalışırken postyapısalcılar özneyi çözüdürmeye çalışırlar [19]. Kuşkusuz postmodern dönemde, çözüdüğümlmesi gereken en önemli özne, "sınıf özne"dir.

Bir makro kavram "sınıf"ın dışarıda bıraktığı, gündelik pratikleri, popüler beğenileri içine aldığı ve yine aynı ortodoks bakış açısının bir görünümüne indirgelediği kültürel olanın marjinal statüsünü ortadan kaldırdığı düşünülen postmodern döneme olumlu yaklaşılır. Bauman'ın deyişiyle, postmodern etik, ahlaki sorunları ele almanın modern yollarının reddedilmesini içerir. Bu süreç, modern etik kodlarının bireye giydirilmesinin karşısına, benliğin oluşturucu ögesi olarak ahlakı koyar. Hem geleneksel olanın dinsel rasyonelliğine hem de modern olanın araçsal akli rasyonelliğine mesafeli yaklaşır, bunları birbirinin yerine ikame etmekten kaçınır. Modernizmin, krizlere kendi içinden cevap arama ya da cevap bulunamayacak krizleri kabul etmeme sayıtlısının yerine, bu cevabın asla mümkün olmadığını koyar postmodernizm; böylece, modern yasa koyucular ile modern düşünürlerin evrensellik normlarına, bu normların dışından, bu normların imkânsızlığını vurgulayarak karşı gelir. Çünkü hiçbir ahlaki fenomen, etik kodlar tarafından kapsanamaz; doğası gereği olan bu şekilde rasyonel kılınmaz. En iyi ihtimalle, rasyonellik ahlaki itkiyi susturabilir, felç edebilir hatta onun yerine geçebilir ama onu geçersiz kılamaz [2]. Bu doğrultuda, söylenebilirse, postmodern dönemde, ahlaka, anlam dünyalarına, benliğe, kimliğe, söyleme ve deneyime referansla konumlandırılan "birey özne"den bahsediyoruz. Eagleton'un deyişiyle, "Postmodernizm, merkezsiz, temelsiz, özdüşünümsel, oyuncu, türevsel, eklektik" [8] bir kültürel forma göndermede bulunur. Bu noktadan itibaren, postmodern dönemdeki toplum tasavvurundaki farklılığa, onun itici gücü olarak insan tasavvurundaki farklılaşma eşlik eder. İşte, postmodern kamusal alan nosyonu, postmodern olanın son derece parçalı yapısının birleşme noktası olarak işlev görür. Onu "post" yapan ise, hem kamusal etkinliğe yönelik failerin parçalı yapısı hem de ilgili

failleri kamusal alana ulaştıran araçların sanal niteliğidir. Dolayısıyla bu yeni dönemde, kamusalılık dediğimiz vakit, bilişim araçları üzerinden dolaymlanan bir “ağ”dan söz ediyoruz.

Bourdieu'nun deyişiyile, “Siyaset ‘sahnesine’, kuralları anlaşılamayan ve sıradan beğeni sahiplerini bir çaresizlik duygusu içinde bırakan bu ‘tiyatroya’ duyulan kuşku ve güvensizlik, siyasetten uzaklaşmanın ve bütün konuşma biçimlerine ve konuşmacılara genellenen bir güvensizliğin kaynağıdır. Ve dile yönelik bu karmaşa ve belirsizlikten kaçmanın tek yolu, kendi beğenilerine, sözcükler yerine bedene, biçim yerine öze, pürüzsüz bir dil yerine dürüst bir yüze geri dönmektir.” [4] Tarihsel ve düşünsel anlamda siyasal etkinliklerin deneyimlendiği bir alan olarak “kamu” sahnesine, dönüşen anlamı, misyonu ve araçları çerçevesinden baktığımızda, bu “ağ”sal yapının “dürüst bir yüzü” temsil ettiğini söyleyebilir miyiz?

3.‘Kamusal Alan’ın Dönüşümü ve ‘İnsan’ Tasavvurundaki Farklılaşma:

Bu soruya ek olarak şunun da sorulması zorunludur: Kamusal alan nedir, sınırları ve içerimleri nelerdir, postmodern olarak değerlendirdiğimiz içinde bulunduğumuz dönemde nasıl kavramsallaştırılabilir? Bu sorular ancak kamusal alan kavramının kendi düşünsel mecrası ve tarihi içerisinden cevaplanabilir. Kamusal alan kavramı, literatürde, Jürgen Habermas’ta ifadesini bulan “Burjuva kamusal alan”ı, Hannah Arendt’te ifadesini bulan “Cumhuriyetçi kamusal alan”, John Rawls tarafından teorileştirilen “Liberal kamusal alan” üzerinden dillendirilir. Söylenebilirse bunlar kamusal alanın modern formlarıdır ve modern toplumsal tasavvurlara haiz “bütünlük” fikri, bu kamusal alan formlarının da temelinde bulunur. Bu fikri aştığımızda, Nancy Fraser’in “Postmodern kamusal alan”ı, Oskar Negt ve Alexander Kluge’nin “Proleter kamusal alan”ı ile karşılaşılır. Söylenebilirse, artık, parçalı ve hatta birbirine karşıt, çatışmacı kamusal alan(lar)dan bahsediyoruz. Bu postmodern tasavvur içerisinden bakıldığında, aynı tarihsel ve toplumsal andaki farklı kamusal alanlar, toplumsal gerçeklikteki farklılıkların aktıldığı, kişilerin kendilerini tanımladığı farklılık üzerinden kendilerini gerçekleştirdiği, seslerini diğer kamusal alanlara duyurabildiği ve en nihayetinde bireyleri toplumla buluşturan bir kanal olarak işaretlenebilir. Web 1.0’dan 2.0’a doğru yönelim, bu kamusal alan formlarındaki dönüşüm üzerinden okunabilir. Web 2.0’ı çerçevlendiren kültürel motiplere gelmeden, kamusal alan nosyonundaki değişimi özetlemekte yarar var.

Jürgen Habermas, Avrupa’da, burjuva kamusal alanının 18. Yüzyıldaki yükselişini ve 19. Yüzyıldaki

düşüşünü anlattığı “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü” adlı eserinde, ilgili tarihsel dönüşüm üzerinden ideal bir kamusal alanın resmini çizer. Aslında bu idealleştirme eğilimi veya tarihsel sürecin bir anını olumsuzluklarından arındırıp temel referans noktası olarak konumlandırma, kamusal alan nosyonunun modern tasavvurlarında ortak bir özelliktir. Habermas’ın, çizdiği ideal kamusal alan, hem ekonomik çıkar ve söylenebilirse pazar koşullarından hem de devlet otoritesinden bağımsız, konuşma ve tartışma etkinliğinin gerçekleştiği ve en nihayetinde bu etkinliğin uzlaşmaya yöneldiği bir süreci ve platformu eş zamanlı olarak içerir. “Kamusal alan, formel devlet aygıtının ve meta üretim ve dolaşım alanının dışında duran, yurttaşlara ait toplanma, eleştirel kamusal tartışma ve eylem alanıdır.” [17] Ve söylenmelidir ki, bu alan, “...aynı dönemde mal mübadelesini ve toplumsal emeğin alanı olarak kendi yasalarına göre kurumlaşan ‘burjuva topluma’ aittir.” [10] Nitekim, 18. Yüzyıl ideal kamusal alanı, kamu alanı ile özel alan arasında bir ayrım çizgisi koymasının yanı sıra, eşitlerarası karşılaşmanın ve demokratik iletişimin zemini olma halini; 19. Yüzyıl’da, bilinç endüstrisinin ve araçsal aklın, bütün demokratik idealleri, ekonomik çıkarlar doğrultusunda işlevlendirmesiyle yitirmiş, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırlar belirsizleşmiş, devlet kendisini kamusal alan üzerinden giderek toplumsallaştırırken, bireylerin toplumsal bağlarının kurulduğu kamusal alan devletleştirilmiştir. En nihayetinde, kamusal alan, eleştirel-rasyonel tartışmanın zemini olmaktan uzaklaşıp, modern kapitalizmin –ve bu yönde pozisyon almış devletin- istemlerinin, beklentilerinin –her ne ise-, bütün kitleye giydirildiği, söylenebilirse devlet politikasının ve ekonomik çıkarların meşru zemini olarak konumlanmış bir konuma yerleştirilmiştir. Bu dönüşüm, Habermas’ı şu soruyu sormaya yöneltir: Neden evrensel bir akıl, öznelin kendi akılları üzerine giydirilmektedir?¹

Aklın bu şekilde araçsallaşması, kendiliğinden, onu, kendisinin bir ürünü olan “bilgi” ile “iktidar” arasında bir bağ konumuna sürükler. Aydınlanmanın “bilme istenci” ile “iktidar istenci” arasında bir özdeşlik kurulur. “...Toplumsal pratikte yer alan bütün öznel, her zaman ellerinde nesne olarak bulunan ne varsa, bunları denetlemeye ve yönlendirmeye doğru aynı eğilimi gösterirler. Bu olgu bir söylem yaratmıştır: gücün mantığı.” [7] Habermas, her ne kadar, Aydınlanmanın tarihsel başlangıcında, özgürleşim sürecinde, aklın kılavuzluğunu önemli kabul etse de; tarihsel evrimi içinde, “Aydınlanma”nın bir “mit” haline geldiğini ve özgürleşimci vaatlerini gerçekleştirmediğini düşünür. Dolayısıyla,

¹ Habermas’ın kamusal alanın yapısal dönüşümü olarak betimlediği süreç, aklın, tikel bir sınıfın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde görelileştiği, onun araçsal bir uzantısına dönüştüğü bir tarihsel dönemi betimler.

“Aydınlanmanın diyalektiği” işlemeye başlamış, aydınlanma, kendine dönmüştür; artık kendisine rağmen varolabilir. Habermas, Aydınlanmanın mirasını araçsal aklın devralması sürecini veri alarak, onu demokratikleştirmeye, hem akli korumaya hem de onu araçsal niteliğinden kurtarmaya çalışmıştır. Onun, “radikal bir liberal” olarak nitelendirilmesinin altında bu demokrasi vurgusu, akli, aklın üzerinde yükseldiği maddi zemini değiştirmeden, akıl içinden fethetme “söylem”i yatar. Bu yalnızca, akli, akıllar arası, öznel arası bir süreçtir; “kamusal alan” vasıtasıyla bu süreç pratiğe aktarılabilir. Kamusal alan, daha sonra, iletişimsel eylem² ve demokrasi olarak tanımladığı, farklı değerlerden beslenen yaşam dünyalarının bir aradalığında hayat bulan temel zemindir.³ Bu zemin, “siyasetin bilimselleştirilmesi” ve/veya “hayat alanlarının kolonizasyonu” gibi temalara karşı koymanın da en “makul” yoludur.⁴ İçsel ve dışsal dünyanın bastırılmasına yol açan araçsal akıl, ancak, bu dünyanın sergilendiği bir

² Habermas için, burada önemli olan; iletişimi çerçeveleyen evrensel değerlerin keşfedilmesi ve bir işteşlik edimi etrafında bir özgürleşim projesinin, bir toplumsal projenin hayata geçirilmesini sağlamaktır. Tabii, burada en önemli sorun, “dilsel belirlenim”lerdir. Dil, iletişimi faaliyetini dolayımlayan bir unsur olarak, özerklik ve sorumluluğa ne oranda imkan tanıyacak ve ne oranda bu evrensel değerlerin pratiğe aktarılmasına izin verecektir? Burada, “dil”e kurucu bir unsur olarak yaklaşması, onu post-yapısalcılarla yakın bir noktaya getirir. Kuşkusuz, dil, Habermas için, bir tahakküm unsurudur ancak bu aşılabilir ve bu evrensel kavram, iletişim eyleminin içini tahakkümden arınmış ve hatta ona karşı değerlerle doldurulabilir. Buradaki tutum, Walter Benjamin’in analizlerine zemin teşkil eden genel tutumla benzerdir; her tahakküm projesinin, özgürleşime yönelecek bir potansiyeli vardır, onu görmek gerekir. İnsanın kendi yaşam-alanlarından beslenen, üretici dil’i, iletişim sürecinin temel işlemsel değeridir. Dolayısıyla iletişim, farklı bir kaynaktan beslenen ve tüm insanlığa giydirilen, başka bir deyişle, her “gösteren”in bir “gösterilen”le çakıştığı/özdeşleştiği bir dilsel form yerine, bu çakışmayı dağıtmayı, bu çakışmanın bütün insanlığı örten yapısını kırmayı amaçlar. Anlaşıldığı üzere, Habermas için, yeni dil, üretici dil, biçim itibarıyla evrensel; içerik itibarıyla bireysel, o bireyi çevreleyen değerlerden beslenmelidir. “İletişimin toplumsal olandan ayrıştırılması ve insan türünün yeniden üretimini mümkün kılan emeğe indirgenilmesine karşılık, dilde iletişimin sahipsizliğiyle tabiatın güçlerinin aşılabileceğini savunmaktadır.” [7]

³ Habermas, örneğin “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü” ve “Rasyonel Topluma Doğru” eserlerini verdiği ilk döneminden, “İletişimsel Eylem Kuramı” eserini verdiği ikinci dönemine geçiş sürecinde, bu “akıl” nosyonuna yaptığı vurguyu da yitirecektir.

⁴ Burada Habermas’ı dinleyelim, zira bu epistemolojik dönüşümün nedenini bize en iyi kendisi anlatabilir: “...Bütün hayat alanlarını, ekonomik yeniden üretimleri dahil, planlayıcı bir yaşamla programlayarak kendi kendisini yöneten toplum, egemenliğe sahip olan halkın siyasi iradesiyle tamamına erecekti. Fakat bütün olarak toplumun, hukuk ve siyasi iktidar gibi araçlar yoluyla kendi üzerinde tesir icra eden büyük boyutlu bir camia şeklinde tasarlanabileceği faraziyesi, işlevsel ayırmaya uğramış toplumların ulaştığı karmaşıklık derecesi karşısında her türlü inanılığını yitirdi. Özellikle sosyalleşmiş bireylerin geniş bir örgüte üyemişlercesine ait oldukları bir toplumsal bütünü varsayan holistik tasavvur, piyasanın yönlendirdiği iktisadi sistemin ve iktidarın yönlendirdiği sistemin duvarına çarpıp yıkıldı (...) Bunlar beni, (...) ileri sürmüş olduğum yaşam dünyası kavramını, sınırlarını koruyan sistem kavramıyla birleştirmeye sevketti. İletişim eylem teorisi, toplumu yaşam dünyası ve sistem olarak iki basamaklı kavramlaştıran çerçeve buradan çıktı.” [10]

uzamda aşılabılır.⁵ Toplumsal alandaki mevcut iktidar ilişkilerinin meşrulaştırılması, bilim ve teknoloji ikilisinin birlikte kullanılmasının bir sonucudur ve dolayısıyla bilim ve teknolojiye doğru bir yönelim, toplumsal alandaki özgürlük ile tahakküm arasındaki bir seçimden ayrı tutulamaz.

Hannah Arendt’te ideal olarak konumlandırılan ise, Eski Yunan’daki “polis” kamusalıdır. Söylenbilirse, modern olanın yapısına dönük saptamaları Habermas’la paraleldir Arendt’in... Modern dönemle beraber, örneğin kitle iletişim araçları vasıtasıyla kamusal alanının genişlemesi, özel alanı da içine alması, özel olanın kamusal olanın bir uzantısı haline gelmesi ve en nihayetinde özel olanın kamusal –*artık kamusal olanın milli devlet ve sermaye tarafından doldurulduğu bilgisinden de hareketle*- talepler doğrultusunda şekil kazanması, kamusal ve özel olanın eş zamanlı ortadan kalkması ile sonuçlanmıştır. “Bu süreç, insanın dünyeviliğinin ortadan kaldırılması koşulu üzerine oturur; zira, üretim sürecinin devam edebilmesi, kendini yeniden üretebilmesi, dünyanın süreselliğine ve mevcut haliyle istikrarına zarar vermeyen bir dünyevilik tarafından beslenmesine muhtaçtır. İşte bu noktada, bu dünyeviliğin sağlanması süreci, kamusal alanın ve özel alanın eş zamanlı çöküşünü beraberinde getirecek bir gelişmeyle, toplumun yükselişine taçlandırılır. Toplum, bir yandan yaşamın öznesi haline gelirken diğer yandan bir kolektif özne olarak ailenin değerlerini sahiplendi.” [1]

Berktaş’a göre, Arendt’in temel sorusu şudur: “Politika, salt bir iktidar ilişkiler alanı mıdır, yoksa insan yaşamının başka ve daha yüksek potansiyellerinin gerçekleştirildiği bir sahne midir?” Arendt ikinci cevaptan yana tavır alır. Ona göre, kamusal alan şiddetten tümüyle arınmış bir yerdir.⁶ Kamusal bir “görünüm sahnesi” olarak, politikanın merkezinde yer alır. Kamusal alan, farklılığın ortaya çıkmasını sağlayan yerdir. Farklılıkların, kamusal bir alanda daha fazla vurgulanması, bizi ortaklığa götürür. Çoğulluk, siyasal eylemle yakından ilişkilidir. Ve tabii, bir görünüm sahnesi ise kamusal alan, gören bir izleyiciye ve sahneye çıkan bir aktöre de ihtiyaç vardır ki, aktör-izleyici ilişkisi –*tiyatro sahnesi*-, kamusal alanda yer almanın insani melekelerine “anlama”yı, “söylem”i ve “diyalog”u sokar. Arendt, “dünyanın sırf insanlar tarafından yaratıldığı için insani sayılamayacağını, sırf içinde insan sesi

⁵ “Bunun içindir ki, “siyasal kamu”, vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak, normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişlidir.” [10]

⁶ “Tiranlık, tümüyle politika karşıtıdır ona göre; çünkü egemenliğini ancak şiddetle, yani politika dışı araçlarla sürdürebilir. Modern egemen devlet, görünüşte toplumsal kurumların en politiki olsa bile, anti-politik ilişkiler ve uygulamalar üzerine kuruludur ve onların daha da pekişmesine yol açar.” [13]

yankılandığı için de insani olmadığını, yalnızca söylemin nesnesi olduğu zaman –dünyada ve kendi içimizde olup bitenler üzerine konuştuğumuz zaman-insanlaştığını” söyler. [3] Bu kavrayışı, modern döneme özgü değerlere yönelttiği eleştirilerde de aynen uygular.

Kamusal alan, tefekkür ile eylemin birleştiği yerdir aynı zamanda. Dolayısıyla, modern döneme özgü, tefekkür ile eylem karşıtlığı ve paralelinde eylemin de imalata indirgenmesi sorunu ancak kamusal alanda aşılabilir. Düşünüm ve politik pratik birbirinden bağımsız kavramlar değildir Arendt’e göre. Eylem, siyasi etkinliğin merkezi konumunda ise ve insan ancak eyleyerek kendi tarihini yaratabilirse, o zaman, metafizik düşüncenin aksine politik hayatın merkezi kategorisi de doğumdur. “Doğum”, bu anlamda bir başlangıçtır. Doğum ve başlangıç, “yabancılaşmanın panzehiri” ve insanın her şeye yeniden başlayabilme kapasitesinin “ontolojik temeli”dir –“Arendt’in insanın yeni bir başlangıç yapabilme olanağına duyduğu inanç”- [3]. Doğumla beraber gelen ve her bireye içkin olan özgürlük potansiyelinin hayata geçirilebileceği, kişinin kendini gerçekleştirebileceği yerdir politika ve politikanın sahnesi olarak kamusal alan... Özgürlük, ancak bu kamusal alanda ortaya çıkabilir ve bu kamusal alanın korunması marifetiyle yeniden üretilebilir.⁷ Kamusal alanda hayata geçirilecek eylemlilik ve etkileşim –ki etkileşim, modern toplumda iyice yalıtılmış, atomize olmuş bireylerin “biraraya gelme sanatı”nı uygulamaları ile mümkündür-...

John Rawls, kamusal alan görüşünde, kamusal aklın siyasal bir fikir olduğundan hareket ederek, kamusal aklın içeriğinin de liberal siyasal adalet anlayışı tarafından doldurulması gerektiğini belirtir. Ona göre, anayasal demokratik siyasanın esasları ile “makul” kamusal akıl düşüncesi paralellik taşır. “Kamusal akıl düşüncesi bana göre, iyi düzenlenmiş anayasal demokratik bir toplum anlayışına ait bir kavramdır.” [18] Kamusal alan, insanları her türlü kültürel ve/veya sınıfsal kıyafetlerinden çıkarıp yurttaş temelinde ele alan ve anayasal demokratik kurallara uyan makul düşüncelerin karşılıklılığına gerçekleştiği zemindir. Rawls’a göre, ancak kökeninde hiçbir kuram, dünya görüşü barındırmayan ve herhangi bir öğretilen veya genel iyi anlayışından türetilmeyen bir adalet anlayışı, farklı grupların, çatışan çıkarların veya dünya

⁷ İnsanlar, kamusal alanda buldukları sürece özgürdür, bu anlamda özgür olmak ile eylemde bulunmak aynı şeydir. Dolayısıyla özgürlük verili değildir ve tam da bu nedenle sürekli yeniden üretilmek zorundadır. Bir başka deyişle, döngüselidir. Özgür irade idesi, anti-politiktir. (Özgürlüğün iradeye ilişkin “içsel” deneyime dönüştürülmesi onu radikal bir biçimde bireyselleştirir. Bireyleri kendi çıkarları peşinde koşan rakipler olarak birbirlerine karşı konumlandırır ve dayanışmanın önünü tıkar.) -Arendt’in modern liberalizmin özgürlük algısının sorunlu olduğuna yönelik eleştirisi buradan kaynaklanır- Özgürlük, polislin özgürlüğüdür. -Bu özgürlük bireyi aşar, ancak bireyin katkı yaptığı bir özgürlüktür- [3]

görüşlerinin ortak görüş noktasını oluşturabilir. [6] Burada diğer düşünürlerde benzerini gördüğümüz, toplumsallık ile kamusal alan arasındaki gerilim yeniden karşımıza çıkar. Öyle ki, Rawls’a göre, kamusal aklın yönetmediği kamusal söylem, toplumsal olabilir ancak kamusal olamaz, zira kısmi bakış açıları üzerinden “kamusal iyi”ye ulaşamaz. Kısmi çıkarlar ve bu çıkarlardan kaynaklanan sınıfsal, dinsel, ırk ve/veya cinsel temeldeki sınırlar, arzular, deneyimler, algılar, hayali bir perdenin ardında bırakılmalı, bu kamusal alandaki bireyler özgür ve eşit tasarlanmalı... Bu yönüyle, söylenebilirse, Rawls’un kamusal alan nosyonu, bireylerin toplumsal güçlerini dışarıdan bırakan bir alan inşasıdır, tarafsız bir alan...

Yukarıda betimlemeye çalışılan bütüncül ve söylenebilirse modern kamusal alan tasarımlarına karşıt bir noktadan iki önemli ses yükselir. Nancy Fraser, kadının kültürel temsillerini dışarıda bıraktığı yönündeki eleştirisini “Postmodern kamusal alan” tasarımıyla, Oskar Negt ve Alexander Kluge, mevcut kamusal formlarının burjuva karakteri ile içeriklendirildiği yönündeki eleştirisini “Proleter kamusal alan” tasarımıyla nihayetlendirdi. İki farklı kanaldan yükselmekle beraber, Geoff Eley, “...kamusal alandaki dışlayıcı işlemlerin (...) cinsiyetçi dışlamaların, aslında sınıf oluşum süreçlerinde temellenen diğer dışlamalarla bağlantılı olduğunu” [9] öne sürdü. Anlaşıldığı üzere, bütün idealleştirmelere rağmen, “serbestçe erişilebilirlik, rasyonalite ve statü hiyerarşilerinin askıya alınması özellikleriyle görücüye çıkan kamusal alan söyleminin kendisi bir ‘ayrıcalık’ stratejisi olarak yerleşiyor.” [9] İşte, postmodern toplumsal tasavvur içerisinden seslenen kamusal alan kavrayışı, bu ayrıcalıklı kılma haline alternatif politika ve söylem tarzları geliştirerek cevap verme, uzlaşmaya dönük –kuşkusuz bu uzlaşma sermaye ve erkek egemen bir çizgide gerçekleşecektir- bir eğilim yerine çatışmanın, demokrasiye yönelebileceğini gösterme ve kuşkusuz bunca zamandır dilsiz sanılan insanların sesi olma misyonunu yerine getiren bir kamusal alan oluşumunun kültürel misyonuna işaret etmiştir.

Bireyler, kendilerini nasıl anlamlandırıyorlarsa, tanımlıyorsa, hangi kültürel kıyafetleri kendilerine yakıştırıyorlarsa ve belki de en önemlisi hayatlarını nasıl ‘deneyim’liyorlarsa, onun üzerinden bir kamusal alana yönelecekler, bu kamusal alan üzerinden kendilerini ifade edecekler, bu yolla kendilerini toplumsal kılacaklar ve yine aynı kamusal alan üzerinden, “öteki”yle iletişim kuracaklar. Parçalı bir toplum tasavvuru, çoklu bir kamusal alan ile birleşecek; bu birleşim alanı politikanın da temel zemini olacak. Buradan bakıldığında, bireyleri –hepsini de değil- belli bir kamusal alan içerisine çağırarak ve kendi istemleri doğrultusunda davranışları şekillendiren bir anlayıştan; bireylerin kendi pratiklerinden beslenen ve

deneyimleri vasıtasıyla iradi olarak inşa ettikleri bir alana geçiyoruz. Bu geçiş, postmodernizme içkin yerelleşme ile birlikte düşünüldüğünde, “metalarn, teknolojilerin, nüfusun, bilginin, imajların, anlatıların, yaşam üsluplarının, ifade ve temsil tarzlarının akışı, yerel düzeyde ortaya çıkmayı ve örgütlenmeyi sürdüren alternatif kamusal alanların sağladığı teçhizat deposuyla zenginleşiyor.” [12] Dolayısıyla kamusalığın bağlamı, artık, yaşamın bizatihi kendisi olmak ve bireysel pratiklerin en gündelik olanını içermek durumundadır. Bu bağlamın görünürlük kazanmasında, elektronik medya ve burada web 2.0, önemli bir güce sahiptir.

4.Sonuç ve Öneriler:

Bütün bunlar ışığında iki önemli konuyu hatırlatmakta yarar var: Öncelikle toplumsal değişim dediğimiz şey, kültürel, ekonomik, siyasi ve teknolojik unsurların diyalektiğinde hayat bulur; bu düzeylerden herhangi birini merkeze alarak yapılan açıklamalar veya modeller, konunun önemli bir bölümünü gözden kaçırma riskini içinde barındırır. Buna paralel söylenmesi gereken bir diğer husus, teknoloji dediğimiz olgunun, hem ekonomi-politik hem de kültürel hususlar tarafından çerçevelendirildiğidir; bu çerçeveyi anlamlandırmadan ortaya konulacak yaklaşımlar, konuyu yalnızca teknik bir konu olarak algılamak ve yine bu paradigmatik değişimleri bu teknik değişimler üzerine inşa etmek eğilimi gösterir; teknoloji bu vasıta ile ontolojik bir zatiyet haline getirilir, araç ile amaç bu noktada yer değiştirir. Teknolojinin bu biçimde tanımlanması, yukarıda “postmodernizm” ve “kamusal alan” üzerinden tanımlamaya çalıştığımız benlik, kimlik, anlam, kültür, deneyim vb. kavramların değer yitimi ile sonuçlanacaktır. Castells’in de belirttiği üzere; örneğin, “genetik mühendisliği, olağanüstü teknoloji devrimlerine, toplumsal bağlamlarından, toplumsal kullanımlarından ve toplumsal sonuçlarından bağımsız olarak değer yüklemekle, ne kadar büyük bir hataya düşeceğimizin etkili bir göstergesidir.” [5]

Teknolojinin, kültürel ve ekonomi-politik bir olgu olarak değerlendirilmesi, özellikle beşeri bilimlerde ona karşı gösterilen ikircikli tutumun da zeminini oluşturur. İnsanların kendi üzerlerine de düşünmelerine, kendilerini kendilerinin inceleme nesnesi haline getirmelerine imkan tanıyan sosyal diyalog, bu diyalog ortamının ve/veya platformlarının/ağlarının bizatihi pazara ve değişim değerine endeksli olması sebebiyle bazı soruları da beraberinde getirir: Bireylerin kendilerini özgürce ifade etmelerinin sınırları nelerdir ve/veya var mıdır; web üzerinden kurulan sanal cemaatlar, sistemin genel işleyişine karşı daha köktenci muhalif hareketleri sağaltan bir ideolojik misyona mı sahiptir? vb... Modernistler için, yukarıda betimlemeye çalıştığımız

postmodern kamusalılık fikri, yine postmodernizm içinde sıkça kullanılan oyun teması etrafında düşünülmelidir; bu oyun her iki taraf içinde anlamlıdır: karşı duran, o duruşa neden olan rahatsızlık her ne ise, onu akıtırken; cevap veren, hem rahatsızlığın akıtılmasına vesile olduğu için kendisini demokrat kılacak hem de rahatsızlığını akıtmış olanın, rahatlamış haliyle döndüğü toplumsal ve ekonomik alandaki verimliliğinden faydalanacaktır. Kuşkusuz, bu konular üzerine düşünülmelidir. Ancak içimizdeki temel gerilim, insanın derinliklerine dalmanın, onun anlam dünyasındaki dehlizlere ışık tutmanın keyfini sürerken, kapitalizmin, “post” bir retorik üzerinden, her şeyi, bu sefer yerel olanın, kıyıda köşede kalmış olanın, görünmez/unutulmuş olanın kültürünü de sürece dahil ederek, her şeyi “pazar içinleştirme”ye devam etmesinden kaynaklanıyor.

Bu doğrultuda, genel anlamda teknolojiye özel anlamda ise sosyal ağlara ilişkin mutlak bir tavır alınmıyor; iyi-kötü ve/veya kullanılmalı-kullanılmamalı türünden karşıtlıklar süreci anlamakta yardımcı olmuyor; hep “ama...” ile bağlanan ek açıklamalara ihtiyaç duyuluyor. Bu yüzden, söylenebilirse, teknolojiyi belli bir kamusalığı ulaşmanın aracı olarak düşünmenin yanında, kamusalığın konusu olarak da ele almak gerekiyor. Bu yapılabildiği takdirde, içinden geçmekte olduğumuz bilgi-işlem tabanlı toplum formunun, söylenebilirse “ağ toplumu”nun, mutlak ve/veya evrensel değil, tarihsel akış içerisindeki bir görünüm olduğu daha bir açıklık kazanacaktır. Buna ek olarak, “finansman, üretim ve pazarlama, muhakkak son kertede hangi teknolojilerin pazarda kalacağını belirleyebilir; fakat tam olarak hangi teknolojilerin gelişeceğini belirleyemez, çünkü pazar ne kadar önemli olsa da gezegendeki tek yer değil.” [5] Dolayısıyla, kapitalizmin kendisini her daim ‘doğallaştırma’sına karşın, hem zamansal hem de mekansal anlamda, bu sözde doğallığı bozacak anlam kaynakları ve tecrübe alanları mevcut...

5.Kaynaklar:

- [1] Arendt, Hannah, **İnsanlık Durumu**, çev: B.S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, (1994).
- [2] Bauman, Zygmunt, **Postmodern Etik**, çev: A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, (1998).
- [3] Berktaş, “Fatmagül, Heidegger ve Arendt’te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası”, içinde **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Der: E.F. Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, (2002).
- [4] Bourdieu, Pierre, **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**, Harvard University Press, Cambridge, (1987).
- [5] Castells, Manuel, “Enformasyonculuk ve Network Toplumu” içinde **Hacker Etiği**, çev: Ş. Kaptan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, (2005).
- [6] Çırakman, Aslı, “Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet”, içinde **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, Der: E.F. Keyman, Everest Yayınları, İstanbul, (2002).
- [7] Çiğdem, Ahmet, **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi**, Vadi Yayınları, Ankara, (1997).
- [8] Eagleton, Terry, **Postmodernizm Yanılsamaları**, çev: M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, (1999).
- [9] Fraser, Nancy, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, içinde **Kamusal Alan**, çev: M.Özbek ve C.Balci, Hil Yayın, İstanbul, (2004).
- [10] Habermas, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev: T.Bora ve M.Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, (2007).
- [11] Hall, Stuart ve M. Jacques, **Yeni Zamanlar**, çev: A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, (1995).
- [12] Hansen, Miriam, “Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge’nin ‘Kamusal Alan ve Tecrübe’si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar”, içinde **Kamusal Alan**, çev: M.Özbek, Hil Yayın, İstanbul, (2004).
- [13] Hansen, Phillip, **Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship**, Stanford University Press, California, (1993).
- [14] Harvey, David, **Postmodernliğin Durumu**, çev: S. Savran, Metis Yayınları, İstanbul, (1996).
- [15] Jameson, Friedrich, **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, çev: N. Plümer, YKY, İstanbul, (1992).
- [16] Laclau, Ernesto, “The Impossibility of Society”, in Ideology and Power, **Canadian Journal of Political and Social Theory**, 15(1-2&3):24-27 (1991).
- [17] Özbek, Meral, “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları”, içinde **Kamusal Alan**, Hil Yayın, İstanbul, (2004).
- [18] Rawls, John, **Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması**, çev: G. Evrin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, (2006).
- [19] Sarup, Madan, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, çev: A. Güçlü, Ark Yayınları, Ankara, (1995).
- [20] Wood, M. Ellen ve John B. Foster, **Marksizm ve Postmodern Gündem**, çev: A. Fethi, Ütopya Yayınevi, Ankara, (2001).