



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

FRANKFURT OKULU'NUN DİN GÖRÜŞÜ:
JÜRGEN HABERMAS ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatma KARAMAN

BURSA - 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**FRANKFURT OKULU'NUN DİN GÖRÜŞÜ:
JÜRGEN HABERMAS ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatma KARAMAN

Danışman:

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

BURSA - 2019

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 701521021 numaralı Fatma Karaman'ın hazırladığı "Frankfurt Okulu'nun Din Görüşü: Jürgen Habermas Örneği" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı 03/ 05/ 2019 günü 11:00 – 12:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **başarılı** (başarılı / başarısız) olduğuna **oy birliği** (oy birliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Kemal ATAMAN

Marmara Üniversitesi



.... / / 2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 08/04/2019

Tez Başlığı / Konusu: Frankfurt Okulunun Din Görüşü: Jurgen Habermas Örneği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 88 sayfalık kısmına ilişkin, 08/04/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

08.04.2019

Fatma Karaman

Adı Soyadı: Fatma Karaman
Öğrenci No: 701521021
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: Yüksek Lisans
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

08.04.2019


Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Vejdi Bilgin

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Frankfurt Okulu’nun Din Görüşü: Jürgen Habermas Örneği” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

08.04.2019


Adı Soyadı : Fatma Karaman
Öğrenci No : 701521021
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Sosyolojisi
Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Fatma KARAMAN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII + 83
Mezuniyet Tarihi	: / / 2019
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Vejdi Bilgin

FRANKFURT OKULU'NUN DİN GÖRÜŞÜ:

JÜRGEN HABERMAS ÖRNEĞİ

Bu çalışmanın amacı Frankfurt Okulu'nun Max Horkheimer'dan Jürgen Habermas'a dek dine bakışını ortaya koymaktır. Birinci bölümde Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağı incelenmiştir. Bu bölümde Frankfurt Okulu'nu ortaya çıkaran tarihi ve düşünsel arka plan ele alındıktan sonra temel ilgi alanları ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde Habermas'ın din ve toplum üzerine görüşleri incelenmiştir. Burada öncelikle modernite savunusu ve İletişimsel Eylem Kuramı ele alınmıştır. Akabinde Frankfurt Okulu'ndan Habermas'a dinin konumu ve Habermas'ın dine dair düşünceleri incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler:

Jürgen Habermas, Frankfurt Okulu, Horkheimer, Adorno, Din, Toplum, Modernite, Kamusal Alan, Dini Hoşgörü

ABSTRACT

Name and Surname : Fatma KARAMAN
University : Bursa Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Studies
Branch : Sociology of Religion
Degree Awarded : Master
Page Number : VIII + 83
Degree Date : / / 2019
Supervisor : Prof. Dr. Vejdi Bilgin

THE FRANKFURT SCHOOL ON RELIGION:

THE CASE OF JÜRGEN HABERMAS

The aim of this study is to indicate their point of views of the Frankfurt School's aspects of religion from Max Horkheimer to Jürgen Habermas. In the first chapter, the first generation of the Frankfurt School is analyzed. In this section, the Frankfurt School's main areas of interest are examined after the historical and intellectual background of the Frankfurt School have been discussed.

In the second chapter, Habermas's views on religion and society are handled. Here, firstly, the defense of modernity and the theory of communicative action are discussed. Then the position of the religion from the Frankfurt School to Habermas and Habermas' thoughts on religion are investigated.

Keywords:

Jürgen Habermas, Frankfurt School, Horkheimer, Adorno, Religion, Society, Modernity, Public Sphere, Religious Tolerance

ÖNSÖZ

Aydınlanma sonrası dinin konumunda öngörülen değişim ve buna karşın 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dinin dünya çapında kazandığı ciddi görünürlük, bugünkü demokratik çoğulcu toplumlarda kapsamlı bir doktrin olan dinin nasıl konumlandırılacağı sorusuna verilecek bir cevabı gerekli kılmaktadır. Düşünceleri ve eserleriyle pek çok alana katkı sağlayan Jürgen Habermas'ın bu soruya aradığı cevap, dinin yükselişe geçtiği dönemin ve bu çağın halen yaşayan bir tanığı olması nedeniyle ayrıca önem taşımaktadır. Bununla beraber, *Doğalcılık ve Din Arasında* isimli eserinde ortaya koyduğu fikirler tezimizin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Bu çalışmada emeği geçen, akademik birikimini ve tecrübesini derin bir özveriyle aktararak çalışmamı yönlendiren ve ufkumu açan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Vejdi Bilgin'e, konuyu kavramamda bütünlüklü bir bakış açısı sunan ve kaynak temininde yardımcı olan değerli hocam Prof. Dr. Kasım Küçükalp'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca kaynaklar konusundaki yardımları ve yönlendirmeleri için Merve Reyhan Baygeldi'ye, yabancı eserlerin tercümesindeki özverili destekleri için kıymetli arkadaşım Dilek Şahin'e, lisansüstü süreçte birlikte eğitim aldığımız sevgili arkadaşlarıma ve daima yanımda olan değerli dostlarıma teşekkür ederim. Son olarak, anlayışları, destekleri ve ilmi faaliyetlerimde sundukları tüm imkanlar için kıymetli aile fertlerimin her birine teşekkürü bir borç bilirim.

Fatma Karaman

Bursa-2019

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU'NUN DÜŞÜNSEL-TOPLUMSAL ARKA PLANI ve TEMEL İLGİ ALANLARI

A) FRANKFURT OKULU'NUN ÇALIŞMALARINDA DÜŞÜNSEL- TOPLUMSAL ARKA PLAN	3
1) Düşünsel Arka Plan	3
2) Toplumsal Arka Plan	7
B) FRANKFURT OKULU'NUN TEMEL İLGİ ALANLARI	13
1) Psikanaliz	14
2) Aydınlanma Eleştirisi	16
3) Pozitivizm Eleştirisi	19
4) Antisemitizm ve Faşizm Eleştirisi	22
5) Kültür Endüstrisi Eleştirisi	27

İKİNCİ BÖLÜM

HABERMAS'IN DÜŞÜNCESİ VE DİN

A) JÜRGEN HABERMAS'IN MODERNİTE SAVUNUSU ve İLETİŞİMSEL EYLEM TEORİSİ	31
1) Modernite Savunusu	32
2) İletişimsel Eylem Kuramı	36
B) FRANKFURT OKULU'NUN BAŞLANGICINDAN HABERMAS'A: MODERN DÜNYADA DİNİN KONUMUNDAKİ DEĞİŞİM	41
C) HABERMAS'IN DİN ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ	49
1) Kamusal Alanda Din	49
a) John Rawls'un 'Kamusal Akıl Düşüncesi'	50
b) Anayasal Devlette Dindar ve Seküler Vatandaşlar	52
2) Dini Hoşgörü	56

a) Hoşgörünün Bileşenleri ve Külfetleri	58
b) Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü	60
3) Köktendincilik	62
4) Sivil İtaatsizlik	66
5) Postseküler Toplumda Din	67
a) Sekülerleşme	67
b) Postsekülerlik	70
SONUÇ	74
BİBLİYOGRAFYA	76



GİRİŞ

Modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan sekülerleşme tezi dinin toplum üzerindeki etkisini kaybedeceğini ve zamanla ortadan kalkacağını öngörmekteydi. 20. yüzyılın son çeyreğine kadar hakim olan bu paradigma pek çok düşünürün çalışmalarının bu minval üzere gelişmesine neden olmuştur. 1920’li yıllarda kurulmuş olan Frankfurt Okulu’nun ilk kuşak entelektüelleri tekeli kapitalizm, faşizm, kültür endüstrisi gibi pek çok konuyu ele almalarına rağmen dine özel bir alan ayırmamışlardır. Bunun nedeni ise, modern dönemde hakim olan öznel aklın diğer kültür alanları gibi dini de araştırdığını ve ona sahip olduğu araçsal rol kadar değer biçtiğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Weber’in dünyanın büyüünün bozulması fikrinden etkilenen Frankfurt Okulu entelektüelleri aklın biçimselleşmesiyle, rasyonelleşmiş dünya imgelerinin dini dünya imgelerinin anlam birliğini bozduğunu, inandırıcılığını sarstığını ve toplumsal işlevini elinden aldığını düşünmektedir. Üstelik inanç ve bilginin ayrılması ve öznelleşmesi dini değerleri önermesel doğruluk iddialarından koparmıştır.

1960’lardan sonra dini hareketlerin yükselişe geçmesi ve toplumdaki görünürlüğünün artması, İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan göçlerle farklı dinlerin ve kültürlerin bir arada olduğu çoğulcu toplumlarda karşılaşılan sorunlar dinin modern toplumlardaki yerinin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Frankfurt Okulu’nun ikinci kuşak entelektüellerinden olan Jürgen Habermas, belirli bir dinin geçerliliği varsayılmadan ve bilişsel içerikleri de toptan yadsınmadan, dine yönelik agnostik tutumu ifade eden postmetafizik düşüncenin hakim olduğu bir dönemde bulunduğumuzu düşünmektedir. Bu postmetafizik düşünce, mutlaklık iddialarından uzak bir şekilde dinin görünürlüğünün kabul edildiği postseküler toplumu gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Habermas demokratik anayasal devletlerde dinin konumunu ve işlevini dikkate almaktadır. Din özgürlüğünün ve dini hoşgörünün çoğulcu toplumlarda diğer kültürler için öncü olduğunu düşünmektedir. Habermas, kamusal alanda dindar ve seküler vatandaşların birbirlerine karşı tutumlarının epistemik temelini ortaya koymakta

ve onların karşılıklı öğrenme süreçleriyle kamusal alandaki konumlarına yönelik bilişsel dönüşümünü gerekli görmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Habermas'ın dine dair fikirlerinin dahil olduğu düşünce geleneği göz önünde bulundurularak ortaya konulmasıdır. Değişen süreç ve toplumsal şartların dinin konumunda meydana getirdiği değişiklik Frankfurt Okulu çerçevesinde ve özel olarak Habermas üzerinden ele alınmaktadır.

Çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Frankfurt Okulu'nun düşünsel ve toplumsal arka planı ile temel ilgi alanları incelenmiştir. İkinci bölümde ise, Habermas'ın modernite savunusu ve İletişimsel Eylem Kuramı ele alındıktan sonra Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağından Habermas'a kadar dinin konumu incelenmiş ve Habermas'ın dine dair düşünceleri ortaya konulmuştur.

Araştırmamızda Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağı ve Habermas'a ait birincil kitaplar ve makaleler incelendikten sonra konuyla ilgili ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Habermas'ın dine dair fikirleri, kendisine ait makalelerden oluşan *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler* adlı eseri çerçevesinde ele alınmıştır. Aynı zamanda tarihi ve toplumsal şartların analiz edilmesinde bu yönleriyle öne çıkan eserlere başvurulmuştur. Bu yönüyle araştırmamız felsefi ve tarihsel anlamda literatür incelemesine dayanan bir bilgi sosyolojisi çalışmasıdır. Araştırmamız, Arif İbiş'in İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2010 yılında hazırlamış olduğu "*John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü*" adlı yüksek lisans çalışmasından Frankfurt Okulu geleneğini merkeze alması yönüyle ayrılmaktadır. Ayrıca söz konusu tez, din konusunu liberalizm çerçevesinde ele alırken bizim çalışmamızda sekülerleşme tezi ve sonrasındaki süreç ön planda tutulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANKFURT OKULU'NUN DÜŞÜNSEL-TOPLUMSAL

ARKA PLANI ve TEMEL İLGİ ALANLARI

A) FRANKFURT OKULU'NUN ÇALIŞMALARINDA DÜŞÜNSEL- TOPLUMSAL ARKA PLAN

Her düşünce hareketi mevcut zaman ve mekanın şartları ve problemleri çerçevesinde oluşmakta ve gelişmektedir. Tarihsel şartlar sonucu meydana gelen ya da düşünsel gelenekle ortaya çıkmış olan buhranlar o toplumun entelektüellerini sorunların çözümüne yönelik düşüncelere sevk etmektedir. Aydınlanma ile beraber hakim olan bilimcilik ve pozitivist anlayışın ortaya çıkardığı problemler ve bunlara cevap bulunamamış olması, Aydınlanma eleştirisi olarak Kıta Avrupası geleneğinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Pek çok düşünce hareketi ve düşünürle birlikte, Hegel'den Marx'a ve Frankfurt Okulu'na uzanan süreç de Aydınlanma ve modernite eleştirileriyle karakterize olunan bu gelenek içerisinde değerlendirilmektedir.¹

1) Düşünsel Arka Plan

Tümü Marksist düşünürlerden oluşan ve Batı Marksizmi geleneğinden gelen Frankfurt Okulu'nun felsefi kökenleri Hegel'e kadar dayanmaktadır. Hegel'i takip eden Marx, onun tarih felsefesi ve diyalektik düşüncesinden etkilenerik, tarihi diyalektik bir ilerleme olarak görmüş ve Hegel'in düşüncelerini maddeci bir şekilde yorumlayarak materyalist bir tarih felsefesi ortaya koymuştur. Hegel'e göre esas olan ve tarihsel ilerlemeyle ulaşılabacak olan Mutlak Tin iken, Marx tarihsel ilerlemeyi üretici

¹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, ss. 11-12.

güçler ve üretim ilişkileri temelinde ele almaktadır.² Marx'ın ileri sürdüğü materyalizm Alman idealizminden farklı olarak maddeye önem vermekte ve kapitalizmin birey ve toplumu sömürmesine karşın ekonomik ilişkileri başat ilke olarak kabul eden bir sistem sunmaktadır.³

Frankfurt Okulu'nun bir temsilcisi olduğu Batı Marksizmi, Marx'ın öğretilerini pozitivist düşünceyle kemikleşmiş ve eleştirellikten uzak bir şekilde yorumlayan Ortodoks Marksizme tepki olarak ortaya çıkmıştır. 1920'lerin başlarında Marksizmin Hegelci köklerine dönerek Marx'ın görüşlerini bu temelde değerlendirmeyi amaçlayan Batı Marksizmi, maddecilikten ziyade diyalektiği ön plana çıkarmış ve diyalektikle bağlantılı olarak bilginin göreliliğini ortaya koymuştur.⁴ Frankfurt Okulu entelektüellerinin temsil ettiği bu hareketin öncü düşünürleri arasında Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci gibi isimler bulunmaktadır. Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile, Korsch ise *Marksizm ve Felsefe* adlı çalışmasıyla Batı Marksizmine önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁵

Birinci Dünya Savaşı döneminde Marksizm ile ilgilenmeye başlayan Lukács, demokrasi ve kültürün sorunlarıyla ilgilenmiş, Marksizm ve modern burjuva düşüncesi üzerine yazılar yazmıştır. Düşüncelerine anti-pozitivist bir yaklaşım hakim olmaktadır ve bu nedenle 1923'te yayımladığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eseri Ortodoks Marksistler tarafından yasaklanmıştır. Marksizmin evrimci ve pozitivist yönlerini eleştirdiği eserinde Marx'ın düşüncesini Hegelci kökleriyle ele almıştır. Lukács'a göre Marksizm, tarihsel olarak nesnel yasalara dayalı sistematik bir bilgi kaynağı olarak değil, bireyi tarihsel sürecin nesnesi olmaktan çıkararak öznesi haline getirecek bir praksis olarak ele alınmalıdır. Burjuva ve proletaryanın kapitalizmi farklı şekillerde

² Tom Bottomore, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, ss. 258-59.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 847.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 105.

⁵ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950)*, çev. Sevgi Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 94.

kavradığını düşünen Lukács, kapitalizme yönelik eleştirilerini *şeyleşme* kavramı üzerinden ifade etmiştir.⁶ Lukács'a göre, Marksist düşüncedeki meta kavramının bir niteliği olarak şeyleşme, bireyin emeğini bireyden bağımsız nesnel bir şeymiş gibi ortaya koymaktadır. Böylece kendi yasaları çerçevesinde bireye hükmetmektedir. Weber'in *rasyonelleşme* kavramından da etkilenen Lukács, hesaplanabilirlik kuralına uygun bir rasyonelleştirmenin şeyleşme kavramının ardındaki modern kapitalist sistemin temel ilkesi olduğunu düşünmektedir.⁷ Frankfurt Okulu entelektüelleri, özellikle Horkheimer ve Adorno, Lukács'ın *şeyleşme* kavramından etkilenmişlerdir.

Pozitivist düşünceyle kemikleşmiş klasik Marksist anlayışın felsefeyi geriplanda bırakmasının aksine, Batı Marksistlerine göre proletarya ile bağlantılı olarak gördükleri felsefe, Marx'ın düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Karl Korsch'a göre, klasik Marksist anlayışın Marksizm ve felsefe arasındaki ilişkiyi görmezden gelmesinin nedeni, Marksizmin tarihsel ve mantıksal yönünün yüzeysel ve eksik bir şekilde kavranmasıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hegel felsefesinin geriplana itilmesi diyalektik düşüncenin de etkisini kaybetmesine neden olmuştur. Oysa ki Korsch'a göre bu diyalektik düşünce Hegel döneminde tüm felsefe ve bilimlere için temel bir ilkeyi ifade etmekteydi. Nitekim Korsch, bu diyalektik ilkenin Marx'ı ve felsefesini materyalist bir düşünceye yönlendirdiğini düşünmektedir.⁸ Marx'ın Genç Hegelcilere yönelik yazılarında onun felsefeye verdiği ehemmiyeti dikkate alan Batı Marksistleri, bu nedenle genç Marx'a ve Sol Hegelcilere bir dönüşü ifade etmektedir. Toplumsal bilincin oluş ve bozuluş sorununa çözüm arayan Batı Marksizmi entelektüelleri egemen güçlerin inatçılığını görmezden gelen ideolojik üstyapı şemalarının

⁶ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, 4. b., İstanbul: Agora Kitaplığı, 2014, ss. 214-17.

⁷ Georg Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1998, ss. 161-62, 174.

⁸ Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1991, ss. 36-37.

terk edilmesi gerektiğini düşünmekteydiler. Ortaya koydukları *yanlış bilinç*, *hegemonya*, *şeyleşme* gibi kavramlarla kapitalizm ve burjuva toplumun ciddi bir eleştirisini yapmışlardır. Kültürel üstyapıyla ilgilenen Batı Marksistleri edebiyat, sanat, müzik alanında yaptıkları incelemeler ile de Ortodoks Marksist anlayıştan ayrılmaktadır. Frankfurt Okulu entelektüellerinin geliştirdiği kitle kültürü kuramı, Marx ve Freud sentezi gibi Enstitü bünyesinde benimsenen disiplinler arası tavır Batı Marksizmi anlayışının bir örneğini oluşturmaktadır.⁹

Batı Marksizminin bir devamı olarak kabul edilen Frankfurt Okulu bir anlamda Hegel'in felsefesini takip eden Sol Hegelcilere dönüşü ifade etmektedir. Okul'un üyeleri felsefe ve toplumsal analizin bütünlüğü ile toplumsal düzenin dönüşümü üzerine çalışmalarının yanı sıra, Hegel diyalektiğine materyalist bir yaklaşım getirmeye çalışmışlardır. Fakat bununla beraber 1840'lı yıllar ile 1920'li yıllar arasındaki tarihi, toplumsal ve felsefi boyuttaki farklılıklar Frankfurt Okulu'nun düşünce sürecinin Sol Hegelcilerle bütünüyle aynı çizgi üzerinde seyretmesini engellemiştir. Sol Hegelciler Kant ve Hegel'i hemen ardından takip ederken, Frankfurt Okulu entelektüelleri Schopenhauer, Nietzsche, Weber gibi düşünürlerin de olduğu bir dönemde, onların felsefelerinden de kaçınılmaz olarak etkilenerken Marksizmin Hegelci köklerini okumuşlardır. Bununla beraber Sol Hegelciler kapitalizmin henüz yeni hissedilmeye başlandığı bir dönemde ortaya çıkmışken, Okul'un üyeleri kapitalizmin yoğunlaştığı, devlet kapitalizminin hakim olduğu tarihsel şartlar altında bir yeniden okumaya yönelmişlerdir. Üstelik sosyalizmin Sovyet Rusya'daki somut örneği de Frankfurt Okulu'nun çalışmalarında önemli bir noktayı teşkil etmiştir. Asıl etkisini İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde gösteren Frankfurt Okulu, Batı Marksizminin canlanmasında çok önemli bir etkiye sahip olmasının yanı sıra Amerikan Yeni Sol'u üzerinde de etkisini göstermiştir.¹⁰

⁹ Bottomore, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, ss. 65-66.

¹⁰ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 93-94, 41.

2) Toplumsal Arka Plan

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuçlarından biri, savaş nedeniyle yaşanan ciddi kayıplar ve iyice artan ekonomik sıkıntılar sonucu imparatorlukların yıkılması ve yerine yeni hükümetler kurulması olmuştur. Rejim değişikliği yaşayan ülkelerden biri olan Rusya'da, yaşanan toplumsal ve ekonomik sıkıntılara rağmen Çarlık rejiminin savaşa devam etmesi nedeniyle artan işçi hareketleri sonucunda, 1917'de gerçekleşen Şubat Devrimi'yle imparatorluk yıkılmış ve yerine sosyalist bir Geçici Hükümet kurulmuştur. Fakat bu hükümet döneminde de savaş nedeniyle yaşanan kayıpların devam etmesiyle halk hareketleri artmış, böylece savaşı bitirme yanlısı olan Bolşeviklerin 7 Kasım 1917'de gerçekleştirdiği Ekim Devrimi'yle Rusya'da Sovyet dönemi başlamıştır.¹¹

Rusya gibi Almanya'nın yönetimindeki değişiklik de savaş nedeniyle yaşanan kayıplar ve ekonomik sıkıntılara dayanmakla birlikte Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıkması bu durumu kuvvetlendirmiştir. Yenilen Alman imparatorunun tahttan feragat etmeye zorlanmasıyla 1918'de Friedrich Ebert başkanlığında Weimar Cumhuriyeti kurulmuştur. Weimar Cumhuriyeti'nde yönetimi elinde bulunduran sosyal demokratlar Rusya'daki Bolşevikler gibi devrim yanlısı olmadıkları için toplumda radikal değişikliklere gitmemişlerdir. Hükümet ilerici bir anayasa oluşturmuş olmasına rağmen, Almanya'nın otoriter ve hiyerarşik yapısını değiştirmemiş, devlet ile vatandaş arasındaki mesafe korunmuştur. Bu durum demokratik devlet biçimiyle toplumsal yapının uyuşmasını engellemiştir.¹²

Rusya'daki Ekim Devrimi'yle beraber sosyalizmin Doğu'ya kaymış olması Marksizmin Avrupalı temsilcilerini ve özellikle Alman sol entelektüellerini belirli bir

¹¹ Ramin Sadıkov, "Şubat Devriminden Sonra Rusya'da İktidar Mücadelesi: Ekim Devrimine Giden Yol", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 29, S. 48 (2010), ss. 116-17.

¹² Nina Pozhidayeva, *Alman Siyasal Sisteminde Weimar Cumhuriyeti Sonrası Nasyonal Sosyalist Partisinin İktidarı ve Nazizm*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, ss. 63-64, 68.

tavir almaya yönlendirmiştir. Bu bağlamda, mevcut durumdaki Rusya ve Almanya hükümetlerinin sosyalist hedefleri gerçekleştirmek yerine iktidarlarını koruma mücadelesi vermeleri, Marksist düşüncenin temel meselelerinden olan teori-praksis birlikteliğini sağlayarak devrimin gerçekleşmesi fikrinin bir problem olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum ise Alman Marksist düşünürlerini teorinin yenilenmesi fikrine götürmüştür. Böylece Alman Marksistler kemikleşmiş Marksist kabulleri yeniden gözden geçirme ve Marksist teorinin temellerini ortaya koyma girişiminde bulunmuşlardır. Bunun için çalışmalarının bağımsız bir şekilde yürütülmesini gerekli gören Felix Weil ve arkadaşları, katı Alman akademisi karşısında bu isteklerini gerçekleştirme imkanı olmadığı için bireysel fonlarla çalışmalar yapabilecekleri bağımsız bir enstitü kurmayı hedeflemişlerdir. Fakat bununla beraber *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü (Institut für Sozialforschung)*'nü Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı bir enstitü olarak 1923 yılında kurmuşlardır.¹³ 1924'te resmi açılışı yapılan Enstitü'nün kurucuları arasında Felix Weil, Friedrich Pollock ve Max Horkheimer bulunmaktadır.¹⁴

Bir yenilgi üzerine kurulmuş olan Weimar Cumhuriyeti'nin imzaladığı Versay Anlaşması, zaten ekonomik sıkıntılar yaşayan Alman toplumuna daha da büyük külfetler yüklemiştir. Mevcut durumda galip ülkelere olan borçların ödenebilmesi için 1924'te devreye konulan Dawes Planı sonrası tekelci kapitalizm hızla artmış, bununla beraber işçi sınıfının problemleri de olduğundan daha ağır bir duruma gelmiştir. İş kazalarındaki artış, üretimde Amerikan tekniklerinin kullanımıyla artan akılcılaştırma sonucu işçi sayılarındaki azalma ve buna bağlı olarak ciddi oranda artan işsizlik Alman işçi sınıfının Weimar dönemindeki durumunu göstermektedir. Frankfurt Okulu'nun tekelci kapitalizme yönelik çalışmalarının yanı sıra, işçi sınıfının içerisinde olduğu bu

¹³ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 39-46.

¹⁴ Phil Slater, *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi Marksist Bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Özden, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 15.

durum Horkheimer ve arkadaşları için proletarya devrimine dair beklentiyi canlı tutmuştur.¹⁵

Frankfurt Okulu tarihinde, 1933'te Nazilerin iktidara gelişiyle birlikte önemli değişiklikler yaşanmıştır. Çoğu Yahudi burjuva sınıfından olan bu düşünürler Weimar dönemi ve öncesindeki yoğun anti-semitizmi görmezden gelmişler, bununla beraber Yahudi kökenden geliyor oluşlarını Enstitü'yle ilişkilendirenleri sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Bu dönemde Enstitü içerisinde Erich Fromm ve Leo Löwenthal dışındakiler Yahudilik konusuyla ilgilenmemişlerdir. Her ne kadar toplumdaki diğer kesimle aynı şartlara sahip olmasalar da Hitler dönemine kadar etnik kökenlerinden ötürü bir güvensizlik hissetmedikleri gibi, toplumda farklı statüde oluşları onları rahatsız etmemiştir. Fakat Birinci Dünya Savaşı öncesi Wilhelm Dönemi'nde büyüyen ve etnik kökeninden ötürü ciddi ayrımcılığa maruz kalan bu entelektüellerin toplumsal eleştirilerinde o dönemin etkisi yadsınamaz derecede önemli görülmektedir.¹⁶

1933 yılında Nazilerin iktidara gelişiyle Alman olmayanlara yönelik zorlayıcı politikalar geliştirilirken, artan anti-semitizmle birlikte Yahudilerin devlet kademelelerinden uzaklaştırılması, boykot edilmesi, Yahudilerle evliliğin yasaklanması gibi durumlar ve daha da ileri olarak toplumdaki kimi gruplara ve Yahudilere yönelik katliamlar söz konusu olmuştur.¹⁷ Bu dönemde üyelerinin etnik kökeni ve Marksist olmaları nedeniyle Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü kapatılmıştır ve Enstitü üyeleri Almanya'yı terk etmek durumunda kalmışlardır. İlk olarak Cenevre'de açtıkları şubeye giden Frankfurt Okulu entelektüelleri, Cenevre merkezli olmak üzere Londra ve Paris'te de şubeler açmışlardır. Fakat Avrupalı entelektüeller tarafından kabul görmeyen

¹⁵ a.g.e., ss. 45-46.

¹⁶ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 79-81.

¹⁷ Harold James, *Alman Kimliği: 1770'den Bugüne*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Kızılirma Yayıncılık, 1999, ss. 165-68.

Enstitü üyeleri son olarak Amerika'ya gitmişler ve Columbia Üniversitesi'nde çalışmalarını yürütmüşlerdir.¹⁸

Nazi döneminde Almanya'da iş yoğunluğunun artışıyla kaza oranlarının da yükseldiği, temel ihtiyaçlara yönelik üretimin azaltılmasıyla kıtlığın baş gösterdiği ve Nazi iktidarının faşist yönetiminin yaşanan tüm sefaletin üzerini örtmeye çalıştığı bir dönem yaşanmıştır. Ekonomik yoksulluk politik yoksulluğu da beraberinde getirmiş ve böylece sendikacıların tutuklanması, baskıcı işçi yasalarının çıkarılması gibi yollarla işçi hareketi bastırılmıştır. Bu dönemdeki faşist yönetim, yaşanan sefalet ve ağır yaşam koşulları Frankfurt Okulu entelektüellerinin proletarya devrimine dair inancını zayıflatmıştır.¹⁹ Enstitü'nün Almanya'da kapatılması ve üyelerinin ülkeyi terk etmek durumunda kalmaları, Nazi iktidarının faşist yönetimi ve tüm bu süreci daha da ağırlaştıran İkinci Dünya Savaşı, Frankfurt Okulu entelektüelleri üzerinde ciddi etkiler bırakmış ve çalışmalarının seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. Otorite, işçiler, önyargı ve anti-semitizm, faşizm gibi konular üzerine yaptıkları çalışmalarda bu dönemin izleri görülmektedir.

Amerika'ya göç eden Frankfurt Okulu üyeleri, orada Alman dili ve kültürünü korumaya büyük özen göstermişlerdir. Özellikle dil konusundaki hassasiyetleri, düşünce ve dil arasındaki bağlantıdan ötürü, Enstitü'nün dergisi olan *Zeitschrift*'in Paris'te Almanca olarak basılmasını devam ettirmelerinde açıkça görülmektedir. Bu şekilde dar bir okur kitlesine ulaşacak olsalar bile, anadillerinde çalışmaya devam etmeleri ve Enstitü'nün Alman kimliğini korumaları, onlar için, Nazi faşizmiyle ezilen Alman hümanist kültürünün Nazi sonrası dönemde yeniden yükseltilebilmesi noktasında önem arz etmekteydi. Horkheimer'a göre entelektüellerin anadillerinden vazgeçmeleri varoluşsal bir kaygı taşıdığı için, Enstitü, genç ve bilinmeyen Alman mültecilere sağ-

¹⁸ Sezgin Kızılcılık, *Frankfurt Okulu*, 3. b., Ankara: Anı Yayıncılık, 2013, ss. 140-41.

¹⁹ Slater, *Frankfurt Okulu*, ss. 53-55.

ladığı maddi destekle onları bünyesinde barındırarak Nazi karşıtı çalışmalarında desteklemiştir. Enstitü üyelerinin anadilleri ve kültürleri konusunda hassasiyetleri ile Avrupa'yla bağlarının halen devam ediyor oluşu ve Almanya'daki bağımsızlıklarını devam ettirme istekleri, onları Columbia akademisinin dışında bırakmıştır. Bu içe dönüklüğün temel nedenlerinden biri de Alman mülteci entelektüellerinin dönemin en önemli problemi olarak gördükleri faşizm üzerine çalışmalar yapma konusunda kendilerine yükledikleri misyondur.²⁰

İkinci Dünya Savaşı yılları Frankfurt Okulu için önemli dönüm noktalarından biridir. Savaş nedeniyle Enstitü'nün Fransa'daki şubesinin kapatılması ve derginin artık yayımlanamaması Avrupa ile olan bağı koparmıştır. Dergilerini anadillerinde basma konusunda ısrarcı olan Frankfurt Okulu entelektüelleri bu gelişmelerden sonra dergiyi Amerika'da İngilizce olarak yayımlamak durumunda kalmışlardır. Amerika'da yayın yapmanın daha maliyetli olması, Enstitü'nün mülteci entelektüellere verdiği maddi destek ve dönemin kötü ekonomik şartları Enstitü'nün bazı yayınlarını durdurma ve kadrosunda küçülmeye gitme gibi çeşitli kayıplar yaşamasına neden olmuştur. Tüm bu gelişmeler Enstitü'nün kurumsal olarak ve amaçları yönünden yeniden şekillenmesini gerekli kılmıştır.²¹

Savaş yıllarında Enstitü bünyesinde yaşanan ayrılıklar ve yapısal değişimler aynı zamanda metodoloji konusunda yaşanan farklılıklardan da kaynaklanmıştır. Her ne kadar Amerikan sosyal bilim geleneğini benimsemiyor ve eleştiriyor olsalar da bu gelenekten kaçınılmaz olarak etkilenmişlerdir. Bu bakımdan Enstitü'nün teorik ve felsefi metodolojisine zamanla Amerikan sosyal bilim geleneğinin tarihsel olmayan ve

²⁰ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 195-98.

²¹ a.g.e., ss. 269-71.

deneysel anlayışı da dahil olmuştur. Böylece Enstitü üyeleri Amerika'daki dönem içerisinde Marksist anlayıştan uzaklaşmaya başlamışlardır.²² Dergilerini Amerika'da İngilizce olarak yayımlamaya başlayan Enstitü üyelerinin hepsi İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Amerikan vatandaşlığına geçmiştir. Çalışmalarını Nazi faşizmine odaklayan Enstitü, süreç içerisinde ilgisini otoriteryanizmin kendisini Amerika'da ortaya koyma şekli olarak gördüğü kitle kültürüne yöneltmiş ve bu alanla ilgili önemli çalışmalar ortaya koymuştur.²³

Avrupa'da faşizmle sağlanan tahakkümün Amerika'da kitle kültürü aracılığıyla sağlandığını gören Frankfurt Okulu entelektüelleri, ortaya *kültür endüstrisi* kavramını atmışlardır. Bu kavramla Amerika'daki medyanın ideolojik olduğunu ve kapitalizme hizmet eden bir araç görevi gördüğünü ifade etmişlerdir. Kültür endüstrisi ile büyük şirketler kitlesel yapıya göre seri üretim yaparak ticari bir kültür sistemi oluşturmaktadır. Bu sistem kapitalizmin değerlerinin ve dayattığı yaşam tarzının devamını sağlamaktadır. Gerek Amerika'daki kültür endüstrisi gerek Avrupa sanayiinde Birinci Dünya Savaşı sonrası artan akılcılaşıma Frankfurt Okulu'nun tekelci kapitalizm konusundaki çalışmalarına yön vermiş ve tekelci kapitalizmin teorileştirilmesini sağlamıştır. Devlet kuruluşları ve büyük şirketlerin ekonomiyi yönettiği, istek ve davranışların standartlaştığı kitlesel üretim ve tüketimi ifade eden bu teoriyle Frankfurt Okulu entelektüelleri bireyin yok oluşunun hazırlandığını ifade etmişlerdir.²⁴

İkinci Dünya Savaşı sonrasında takip eden birkaç yıl içerisinde gelen davetler üzerine Frankfurt Okulu'nun bir kısım entelektüelleri Almanya'ya geri dönmüştür ve Enstitü burada yeniden kurulmuştur. Bu dönem Horkheimer'in Enstitü üzerindeki etkisi nispeten azalmış ve Adorno ile Marcuse ön plana çıkmıştır. Horkheimer'in emek-

²² Kızılcılık, *Frankfurt Okulu*, s. 145.

²³ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 276-77.

²⁴ Douglas Kellner, "Frankfurt Okulu'ndan Postmodernizme Televizyona Dair Eleştirel Perspektifler", *Erciyes İletişim Dergisi*, çev. Sibel Fügen Varol, C. 2, S. 1 (2011), s. 119.

liliğinin ardından Adorno Enstitü'nün başına geçerken, Marcuse çalışmalarına Amerika'da devam etmiştir. Marcuse'un öğrenci hareketlerini desteklemesi ve Yeni Sol üzerindeki etkisiyle artan popüleritesi Amerika'da Frankfurt Okulu'nun düşüncelerinin yayılmasını ve Frankfurt Okulu'nun düşünce ve siyasette etkili olmasını sağlamıştır. Enstitü'de Adorno yöneticiliğinde geçen bu dönemde, önceki dönem çalışmalarının yanı sıra öğrenci hareketleri de çalışmalara konu olmuştur. Marcuse hariç Enstitü'nün genel tavrı bu protestoların eleştirilmesi yönünde iken bu durum Enstitü içerisinde ayrılıklar yaşanmasına neden olmuştur. Bununla beraber bu dönemde Enstitü üyelerinin proletarya devrimine dair zaten azalmış olan inançları tamamen ortadan kalkmıştır ve Marksist teoriden uzaklaşmıştır. Enstitü'nün Almanya'daki ikinci dönemi yeni kuşak entelektüellerin yetiştirilmesi açısından ayrıca önem taşımaktadır.²⁵

B) FRANKFURT OKULU'NUN TEMEL İLGİ ALANLARI

Birinci Dünya Savaşı sonrasında, yaşanan tarihi ve toplumsal gelişmeler sonucu Ortodoks Marksizme eleştiri olarak ortaya çıkan ve Batı Marksizminin devamını temsil eden Frankfurt Okulu, temel olarak içerisinde doğduğu toplumun problemlerine yönelik çalışmalar yapmıştır. İlk yöneticisi olan Carl Grünberg dönemi klasik Marksist anlayışın hakim olduğu bir dönem iken, daha sonra yöneticiliğe atanan Max Horkheimer ile birlikte Enstitü bu anlayıştan uzaklaşmaya başlamıştır. Böylece *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü* Frankfurt Okulu'nun, bir diğer ifadeyle Eleştirel Teori'nin doğuşu için uygun bir zemin haline gelmiştir.

Horkheimer dönemiyle Ortodoks Marksist anlayıştan uzaklaşan ve eleştirel bir sosyal felsefe geliştirmeye çalışan Frankfurt Okulu, disiplinler arası bir duruşa sahip olmayı önemsemiştir. Bu duruş, nesnel maddi dünyanın fetişleştirilmesine ve tahakküme yol açan mutlak kesinlik iddialarına karşı, özne nesne arasındaki karşılıklı iletişimi varsayan diyalektik bir materyalist düşünce ortaya koymayı amaçlamaktadır. Öte

²⁵ Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, ss. 172-73.

yandan kültürel üstyapıyla ekonomik altyapının karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu kabul edilmiştir.²⁶

Aydınlanma düşüncesini ve pozitivismi eleştirel bir şekilde değerlendiren Frankfurt Okulu entelektüelleri, yaşadıkları dönemin tarihsel ve toplumsal şartları, Yahudi kökenden geliyor oluşları, Avrupa’da faşizmin yayılışı gibi nedenlerden ötürü kapitalizm, antisemitizm, faşizm gibi konularla da ilgilenmişlerdir. Nazilerin iktidara geldiği dönemde, Yahudi ve Marksist oluşları nedeniyle Enstitü’nün kapatılmasıyla Almanya’yı terk etmek durumunda kalan Enstitü üyeleri Amerika’ya yerleşmişlerdir. Burada önceki çalışmalarının yanı sıra Amerikan kitle kültürüyle de ilgilenerek kültür endüstrisi kavramını geliştirmişlerdir.

1) Psikanaliz

Disiplinler arası bir yaklaşımı merkeze alan Frankfurt Okulu’nu Ortodoks Marksist anlayıştan keskin bir şekilde ayıran en önemli hususlardan biri Marx’ın ve Freud’un kuramlarının sentezine yönelik çalışmalardır. Horkheimer ve Adorno’nun psikanalize olan ilgisinin yanı sıra, Enstitü’de bu konuda asıl etkin isim Erich Fromm olmuştur. 1929’da Enstitü’ye katılan, Marx ve Freud’u sentezleyerek materyalist bir sosyal psikoloji oluşturmak isteyen Fromm, teorisinin ana hatlarını Enstitü’nün resmi dergisi olan *Toplumsal Araştırmalar Dergisi (Zeitschrift)*’ne yazdığı makalelerde ortaya koymuştur.²⁷

Fromm, psikolojide söz konusu olanın yalnızca birey olduğu anlayışını eleştirerek bireyin hiçbir zaman toplumsal koşullardan izole olamayacağını, benzer şekilde, Marksizmin bireyi açıklama konusundaki psikolojik öncüllerinin yetersiz olduğunu

²⁶ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 109-11.

²⁷ Douglas Kellner, “Erich Fromm, Feminizm ve Frankfurt Okulu”, *Frankfurt Okulu*, ed. H. Emre Bağce, çev. H. Emre Bağce, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 363.

düşünmektedir. Bu anlamda psikanaliz, kültürel üstyapı ile ekonomik altyapı arasındaki kopukluğu giderebilecek bir bağ olarak kabul edilmiştir.²⁸ Fromm'a göre Freud'un geliştirmiş olduğu psikanalizdeki 'dürtü' kavramı Marksist düşünce ile uyum içerisindedir. Marx, insandaki belirli dürtülerin insanın doğasında var olduğunu kabul etmektedir. Buna göre ihtiyaçlar insanların davranışlarını güdülemekte ve bu durum onun ihtiyaçlarının tarihi süreç içerisinde artmasına neden olmaktadır. Böylece ihtiyaçlar üretimi gerektirmekte ve Marksist düşüncedeki ekonomik öge kendini göstermektedir.²⁹ Fromm'a göre, Marx ve Freud bilinci tarihin gizli güçlerinin yansıması olarak ele almalarıyla da birbirlerine yaklaşmışlardır. Marx'a göre bireyin içgüdülerini ve ihtiyaçlarını ifade eden bu gizli güçler kapitalist toplum içerisinde şeyleşmiş ve yabancılaşmıştır. Fromm ise kendinde yabancılaşan bireyin ruhsal etkilerini ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁰

Fromm'a göre psikanaliz toplumsal süreçte insan doğasına dair sunduğu bilgilerle tarihsel materyalizme katkı sağlamaktadır. Buna göre insanın içgüdüsel tarafı toplumsal sürecin altyapısının bir parçasını oluşturmaktadır ve bu durum Marksist düşüncede gerekli olan psikolojik temele psikanalizin bir katkısı olarak kabul edilmektedir. Fromm, Marksist düşüncede bütünlüklü bir psikolojik bakışın eksik olması nedeniyle, Marksizmdeki ekonomik temelin insandaki yansımasının açıklanamadığını ifade etmektedir. Psikanaliz, dürtü kavramı üzerinden ekonomik durumun ideolojilere dönüşümü ve bu ideolojilerin toplumu yönlendirmesi konusunda verdiği bilgilerle Marksizme katkı sağlamaktadır.³¹

²⁸ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 163-64.

²⁹ Erich Fromm, *Psikanalizin Bunalımı*, çev. Kıymet Erzincan Kına, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2016, ss. 174-75.

³⁰ Slater, *Frankfurt Okulu*, ss. 187-89.

³¹ Fromm, *Psikanalizin Bunalımı*, ss. 178-80.

Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleriyle zamanla fikir ayrılığına düşen Fromm'un 1939'da Enstitü'den ayrılmasından sonra Enstitü'de psikanalizle ilgili çalışmalar ya-
vaşlamıştır. Fakat psikanalizin etkisi Enstitü'nün özellikle sürgün sonrası Almanya'ya
döndüklerinde yaptığı teorik ve ampirik araştırmalarda kendini göstermiştir.³²

2) Aydınlanma Eleştirisi

Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde, aydınlanmanın
hedeflerinin insanları korkudan arındırarak efendi konumuna getirmek, dünyanın bü-
yüsünü bozmak, kuruntuları bilgi yoluyla yıkmak olduğunu ifade etmektedirler.³³ Ay-
dınlanma, akılı bilimsel olmayan tüm düşüncelerden arındırıp mitlerin ve dini sistem-
lerin tahakkümünden insanı kurtarmayı vadetmiş olsa da Adorno ve Horkheimer'a
göre Aydınlanmanın unsurları mitsel bir nitelik kazanmış, tahakkümün aracı olmuştur.
Tüm bunların sonucunda Aydınlanmanın ortaya koyduğu akıl bireyi ve kendini yok
etmiştir.³⁴

Horkheimer, *Akıl Tutulması* adlı eserinde derinlemesine ifade ettiği üzere, Ay-
dınlanmanın temelinde 'akıl' kavramındaki dönüşümün yer aldığını düşünmektedir.
Nesnel akıldan öznel akla geçiş, ona göre, Batı düşüncesinde meydana gelen köklü
değişimin bir belirtisidir. Horkheimer'ın ele aldığı *nesnel akıl teorisi*, tüm varlıkları
kapsayan bir bütünlük sunmaktadır. Buna göre, bireyin düşünce ve davranışlarının öl-
çütünü oluşturan, akla uygunluk derecesini belirleyen, 'amaç' kavramının ön planda
olduğu nesnel akıl teorisinin amacı, bireyin varoluşunu akla uygun olanın nesnel ya-
pısıyla uzlaştırmaktır. Bir varlık olarak görülen akıl, en yüksek hakem ve hayatın ar-
dındaki yaratıcı güçtür. *Öznel akılda* ise bir amacın kendi içinde değerli olup olmadı-
ğının değerlendirilmesi veya başka amaçlarla kıyaslaması mümkün olmamaktadır.

³² Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 184.

³³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat
Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014, s. 19.

³⁴ Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, s. 225.

Davranış ve inançların ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri aklın dışında kabul edilerek doğruluğu asla belirlenemeyecek bir kulvara itilmektedir. Bu açıdan *nesnel akıl* din de dahil tüm inanç sistemlerinin doğruluğu karşısında olumlu ya da olumsuz net bir tavır alırken, *öznel akıl* onları akıl dışı bırakmaktadır. Nesnel akıldan uzaklaşma aklın dinden ayrılması ve dinin üzerinde bir otorite olarak ele alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Felsefenin amacı nesnel aklın ortadan kaldırılması değil, bilakis, nesnel doğruya dini olanın ötesinde rasyonel bir temel oluşturmaktır. Fakat zamanla, din ve felsefenin birbirinden bağımsız kültür alanları olarak görülmesinin sonucunda, hayata yön veren nesnel bütünlük anlayışı bir kenara bırakılmıştır.³⁵

Aklın öznelleşmesi biçimsel ve araçsal olarak ortaya çıkmaktadır. Hesaplanabilirlik ve yararlılık ölçütüne uymayan her şey aydınlanmaya göre kuşkulu kabul edilmektedir.³⁶ Horkheimer'a göre biçimselleşmiş aklın sonucu olarak adalet, eşitlik gibi kavramlar doğrulanabilir olmadığından aklın onayına sunulamamaktadır. Despotizm ve zulme, kurucularının kazançlı çıkma olasılığı olduğu müddetçe hiçbir rasyonalite karşı çıkmamakta ve öznel akıl her şeye ayak uydurabilen görece bir merci haline gelmektedir. Tüm bunlarla birlikte akıl, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı araçsal rol kadar değer kazanmaktadır.³⁷

Frankfurt Okulu düşünürleri, Weber'in *rasyonelleşme*yle büyüdü bozulan ve demirden bir kafese hapsedilen toplumdaki bürokratikleşme düşüncesinden etkilenmişlerdir. Buna göre rasyonelleşme, toplumun tümüne yayılan yönetsel ve siyasal tahakkümün yanı sıra, doğa ve bireyler üzerindeki tahakkümü de ifade etmektedir. Lukács'ın *şeyleşme* kavramı ile rasyonelleşmeyi birbiriyle bağlantılı gören Enstitü

³⁵ Max Horkheimer, *Akil Tutulması*, çev. Orhan Koçak, 3. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, ss. 60-70.

³⁶ Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 22.

³⁷ Horkheimer, *Akil Tutulması*, ss. 72-80.

üyelerine göre planlı ve bilimsel bir tahakkümün totalleştirici anonimliği söz konusudur. Araçsal akılcılışmanın epistemik bir yanılması olan bu durum özgürlüğün yok olmasına neden olmaktadır.³⁸

Bilim ve teknoloji ile doğa üzerinde tahakküm kurmak, insanın ve toplumun tahakküm altına alınmasına ve sömürülmesine rasyonel bir zemin hazırlamıştır.³⁹ Herbert Marcuse *rasyonelleşmenin* politik bir iktidar biçimi ile doğa ve topluma hükmetmeyi sağlayan bir eylem biçimini ifade ettiğini düşünmektedir. Ona göre doğa ve toplum üzerinde tahakküm bizzat amaç-rasyonel eylemin temelindeki teknik aklın tabiatında mevcuttur.⁴⁰ Horkheimer ve Frankfurt Okulu'nun diğer entelektüellerinin anlayışına göre rasyonelleşme eleştirel düşünceye, bireyin kendiliğindenliğine, toplumun egemen güçler dışında biçimlendirilmesine rol tanımamaktadır. Bunun bir sonucu olarak rasyonelleşmiş toplumda emeği ekonomik bir özneye dönüşen işçi sınıfı, sistemle bütünleşerek aynı zamanda emeğin de nesnesi olma durumuna gelmiştir.⁴¹ Lukács'a göre, bireyler arası ilişkilerin piyasa tarafından kontrol edilen şeylere indirgenmesi olan *şeyleşme* kavramının karşıtı proletaryanın devrimci potansiyeli iken, Horkheimer ve Adorno proletaryaya dair inançlarını kaybetmişlerdir.⁴²

Araçsal aklın bir sonucu olarak teknokratik akıl, Marcuse'a göre, toplumdaki egemenlik anlayışını değiştirerek sınıf egemenliği yerine şeylerin nesnel düzeninin egemenliğini geçirmiştir. Gücünü insanın ilerleyici köleleştirilmesinden alan rasyonelleşmiş akıl, insan ve doğayı sömürürken aynı zamanda hiyerarşik bir yapı sürdürmektedir. Böylece toplumu şeylerin ve ilişkilerin teknik örüntüsü içinde yeniden üreten bu

³⁸ Seyla Benhabib, "Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları", *Frankfurt Okulu*, çev. Salih Akkanat, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, ss. 85-89.

³⁹ Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 48.

⁴⁰ Jürgen Habermas, "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 37.

⁴¹ Horkheimer, *Akl Tutulması*, s. 167.

⁴² Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınları, 2001, ss. 151-52.

hiyerarşik düzende insanın ve doğanın sömürülmesi daha bilimsel ve daha akla uygun hale gelmiştir. Marcuse'un deyimiyle, "İleri işleyim uygarlığında rahat, pürüzsüz, usa-uygun, demokratik bir özgürlüksüzlük yürürlüktedir-teknolojik ilerlemenin bir belirtisi."⁴³ Teknolojiyi egemen sınıfın sömürü aracı olarak gören Marcuse'a göre teknoloji bireyselliği bastırarak bireyi tek boyutlu hale getirmiştir. Bu durum bireyin toplum hakkında eleştirel düşünmesini engellemektedir ve böylece Marcuse'un *tek boyutlu toplum* dediği durum ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

3) Pozitivizm Eleştirisi

Okul'un programının çekirdeğini oluşturan pozitivizm eleştirilerinin genel bir taslağını çıkararak Tom Bottomore'a göre eleştirilerde üç ana tema vardır. Buna göre pozitivizm, doğru bir toplum kavramsallaştırması sunamadığı için yetersiz ve yanıltıcı bir yaklaşımdır; mevcut toplumsal düzeni onaylayarak değişimi engellemekte ve böylece siyasi dinginciliğe neden olmaktadır; teknokrazi tahakkümüne yol açarak onun sürdürülmesini sağlamaktadır.⁴⁵

Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" adlı makalesinde ele aldığı şekliyle geleneksel teori, modern bilimlerin bakış açısı olan pozitivist anlayışa sahiptir.⁴⁶ Hedefi, dünyayı belirleyen genel ve tutarlı ilkeler ortaya koymak olan geleneksel teori, bilgiye eylemden daha çok öncelik vererek ikisi arasında keskin bir ayrım öngörmektedir. Fakat eleştirel teori bu ayrımı reddederek bilginin fetişleştirilmesine karşı çıkmıştır. Horkheimer, geleneksel teorinin genel ilkeler oluşturma anlayışını da eleştirerek mevcut düzenin tarihsel olasılıklar ışığında değerlendirilmesini öngörmektedir.⁴⁷ "Metafiziğe En Son Saldırı" makalesinde ise Horkheimer, tüm bilimlerin ortak

⁴³ Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı, 5. b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2015, ss. 126-27, 19.

⁴⁴ Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, s. 378.

⁴⁵ Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, ss. 34-35.

⁴⁶ a.g.e., s. 19.

⁴⁷ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 147-49.

bir yöntem olarak doğa bilimlerinin yöntemine sahip olması gerektiği yargısını içeren geleneksel teoriyi bu noktada da eleştirmiş ve yalnızca pozitivist bilim çerçevesinde düşünülmemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁸

Pozitivistler, deneyle denetlenemeyen sezgiyi ve vahyi bilimsel bilginin dışında tutarak bilimsel olanın deney ve gözlem olduğunu ileri sürmektedirler. Pozitivizmin düşünceler üzerinde despotik bir tavır üstlenmeye çalışmasını eleştiren ve onu sınırlı doğrular içeren bir sistem olarak kabul eden Horkheimer, pozitivistin öne sürdüğü bilimsel yöntemi temellendirmekten kaçındığını düşünmektedir. Ona göre, bu bilimsel yöntemin mutlak otorite olarak kabul görmesi için normatif bir temellendirilmesinin yapılması gerekmektedir.⁴⁹ Doğrulanmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesini öne süren pozitivist düşünce, deney ve gözlemin doğruluğunu ortaya koyacak bir yöntemi olmadığı halde onları bilimin ölçütü yapmakla dogmatizme düşmektedir. Bununla beraber, Horkheimer pozitivistlerin kurumlaşmış bilime tapmalarının sonucunda vahiy ve sezgiyi farkında olmadan kullandıklarını ifade etmektedir. Pozitivizmin etki alanını kısıtlamaya yönelik düşüncelerin kötü niyetli olarak kabul edildiği bu paradigmada, benzer tavrın pozitivism dışındaki düşünce sistemlerine uygulanması, bu düşünce sisteminin içerdiği despotik tavır ortaya koymaktadır. Bu haliyle bilimi ilerlemenin temeli olarak gören pozitivism, Horkheimer'a göre, felsefesinin ahlaki ve epistemolojik sonuçlarını kavrayamayışı nedeniyle fakir bir felsefe olmasının yanı sıra, insanlığın kurtuluşunun bilimsel düşünce ve yöntemlerde olduğunu kabul eden felsefi bir teknokrasidir.⁵⁰ Öte yandan metafizik söylemleri değerlendirme alanının dışında bırakan pozitivism, bilincin önemli noktalarında bireyi rehbersiz bırakarak keyfi kararlara ve irrasyonelliğe teslim etmektedir.⁵¹

⁴⁸ Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, s. 249.

⁴⁹ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001, C. 1, s. 395.

⁵⁰ Horkheimer, *Akıl Tutulması*, ss. 101-20.

⁵¹ Raymond Geuss, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 50.

Pozitivizm eleştirilerinde Horkheimer'dan etkilenen Adorno pozitivizmin düşünce ile hakikat arasındaki mesafeyi daralttığını düşünmektedir. Ona göre bu özdeşlik anlayışı düşüncenin hakikat karşısındaki özerkliğini ve hakikate nüfuz etme gücünü elinden almaktadır. Hakikat ile düşünce arasındaki mesafe düşüncenin eleştirelilik kazanmasını sağlarken, bu mesafenin daraltılması eleştireliliğin ortadan kalkmasına ve pozitivist düşüncenin mutlak doğruluk iddialarında bulunmasına neden olmaktadır. Öte yandan bu durum hakikatten uzaklaşmaya neden olmaktadır. Adorno'ya göre pozitivizm karşısında yapılması uygun olan tavır, bilginin eleştirisi yoluyla düşünce ve hakikat arasında tam bir örtüşme olamayacağını ortaya koymaktır.⁵²

Marcuse pozitivizm eleştirisini egemen sınıf ve statüko üzerinden dile getirmektedir. Ona göre fiziksel yasaların değişmezliği ilkesi pozitivizmin gerçek tinidir. Toplumsal yasaların da aynı ilkeye sahip olduğu düşüncesi bireyin var olan düzene uymasını ve teslim oluşunu kolaylaştırmaktadır. Pozitivizmin egemen sınıfların buyruklarına ve statükoya hizmet ettiğini ifade eden Marcuse'a göre pozitivizm teslimiyetçiliği esas almaktadır. Pozitivizmin olguları mutlaklaştırarak fetiş haline getirmesini ve var olan düzeni şeyleştirmesini eleştiren Frankfurt Okulu entelektüellerine göre pozitivistler, dünyaya olgular ve şeyler dünyası olarak bakarken, bunun sosyal süreçle olan ilişkisini görememişlerdir.⁵³

Frankfurt Okulu teorisyenleri, Comte'un pozitivist bir temelde ele aldığı sosyolojiyi eleştirerek pozitivist sosyolojinin değişmez doğa yasalarını merkeze almakla dogmatizme düştüğünü öne sürmüşlerdir. Horkheimer ve Adorno'ya göre statükoyu kabul eden, mevcut düzene teslimiyeti esas alan sosyoloji 'diyalektik' değil, 'teslimiyetçi' bir niteliğe sahiptir. Doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin aynı metodolojiye sahip olamayacağını kabul eden düşünürler, toplumun ve doğanın yasalarının farklı

⁵² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, 4. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2005, ss. 130-32.

⁵³ Kızılçelik, *Frankfurt Okulu*, ss. 260, 264.

olduğunu ifade etmişlerdir. Frankfurt Okulu, sosyolojiyi pozitivistin ilkelerinden biri olan nesnellik benimsenmesi açısından da eleştirmiştir. Pozitivist sosyolojinin nesnellik mitine dayalı bir paradigma olduğunu ifade eden Adorno'ya göre, sosyal gerçekliğin araştırmacının değer yargılarından bağımsız olarak kurulması ve kavranması mümkün değildir. Bireyin özgürlüğünü esas alan Frankfurt Okulu entelektüelleri pozitivist sosyolojinin toplumu merkeze alarak bireyi ihmal etmesini eleştirmiş ve toplum baskısının ön planda olduğu bir düzende bireyin özgür olamayacağını ifade etmişlerdir.⁵⁴ İkinci kuşak entelektüellerinden olan Jürgen Habermas da toplum bilimlerinde doğa bilimlerinin yöntemlerinin kullanılmasını eleştirmiş ve araştırmacının değer yargılarından bağımsız davranamayacağını ifade etmiştir.⁵⁵

4) Antisemitizm ve Faşizm Eleştirisi

İlk döneminin tamamı Yahudi burjuva sınıfından olan Frankfurt Okulu üyeleri Almanya'da Nazilerin iktidara gelişiyle artan antisemitizm sonucu Almanya'yı terk etmek durumunda kalmışlardır. Bu durum onları Avrupa'da faşizm üzerine çalışmalar yapmaya yönlendirmiştir.

Enstitü üyeleri, ilk dönemlerde antisemitizm sorununu görmezden gelmişler, otorite ve faşizm ile ilgili yayımladıkları eserlerde ve yaptıkları araştırmalarda Yahudi sorununa üstü kapalı bir şekilde değinmişlerdir.⁵⁶ 1940'lardan sonra bu konudaki yaklaşımı değiştirmeye başlayan Enstitü'de anti-semitizm üzerine çalışmalar belirginleştirilmiştir.

⁵⁴ a.g.e., ss. 538-50.

⁵⁵ Jürgen Habermas, "Bilgi ve İlgil", "*İdeoloji*" Olarak Teknik ve Bilim, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 110.

⁵⁶ Martin Jay, "Yahudiler ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Kuramın Anti-Semitizm Çözümlemesi", *Frankfurt Okulu*, ed. H. Emre Bağçe, çev. Esin Hamdi Dinçer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 466.

Enstitü tarihinde Yahudi sorunu üzerine iki farklı eğilim görülmektedir. Bunlardan biri Enstitü'ye daha sonra katılan Franz Neumann'ın düşünceleri çerçevesinde gelişirken, diğer eğilim Horkheimer'in fikirleri doğrultusunda ilerlemiştir.⁵⁷

Franz Neumann antisemitizmle ilgili fikirlerini kapsamlı bir şekilde *Behemoth* adlı eserinde ele almıştır. Antisemitizmin totaliter ve totaliter olmayan iki türü olduğunu ifade eden Neumann'a göre totaliter olan tartışılmayacak bir boyutta iken, totaliter olmayan Yahudi düşmanlığı, içerisinde rasyonellik taşımaktadır ve incelemeye değer görülmelidir. Alman antisemitizminin kaynağında ekonomik hedefler olduğunu düşünen Neumann Nazilerin Yahudilere olan yaptırımını bu hedefler doğrultusunda değerlendirerek, Almanya'daki Yahudi düşmanlığının önemsiz olduğunu ileri sürmüştür. Neumann ve Horkheimer antisemitizmi dayandırdıkları temel neden konusunda farklı düşünmektedirler. Neumann meseleyi ekonomik temelde incelerken, Horkheimer ve Eleştirel Teori'nin temel çekirdeğini oluşturan diğer düşünürler, ekonomik boyutu göz ardı etmemekle birlikte psikolojik boyuta daha fazla vurgu yapmışlardır.⁵⁸

Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yer alan "Antisemitizmin Öğeleri" adlı makalede Yahudi düşmanlığının iki farklı boyutu olduğunu ileri sürmektedirler. Bunlardan biri Yahudileri karşı ırk olarak gören ve dünyanın rahatlığının bu ırkın yok edilmesinde olduğunu iddia eden faşizm, diğeri ise Yahudileri ırk olarak değil, dini bir grup olarak ele alan liberalizmdir. Liberal görüş açısından Yahudiler kendi gruplarına olan sıkı bağlılıkları nedeniyle topluma yeterince uyum sağlayamamışlardır ve bu durum onları güvenilmez kılmaktadır. Antisemitizmin rasyonel bir temeli olmadığını öne süren Horkheimer ve Adorno'ya göre antisemitizm egemen güçlerin çıkarları için kullandıkları bir araçtır. Hakim irade bu araçla toplumu ve özellikle gençleri arkası boş söylemlerle yönlendirerek sahte bir düşmanlık oluşturmaktadır. Yahudilerden nefret eden toplum bu nefretin nedenini bilmemekte ve rasyonellikten

⁵⁷ Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, s. 28.

⁵⁸ Jay, "Yahudiler ve Frankfurt Okulu", ss. 469-70.

uzak bir şekilde sorgulamadan saldırmaktadır. Yahudileri ‘günah keçisi’ ilan eden antisemitistler, kapitalizmin taşıyıcısı oldukları için Yahudileri kapitalizmin neden olduğu tüm toplumsal sorunların müsebbibi olarak görmüşlerdir. Yahudiler hiçbir zaman toplum tarafından tamamen kabul görmeyerek nefretin yöneltildiği bir grup olmuşlardır.⁵⁹ Nitekim anti-demokratik karakter tiplerini ortaya koymak amacıyla Amerika’da gerçekleştirilen *Otoriteryan Kişilik* adlı çalışmada Adorno ve ekibi, hazırladıkları ölçeklerin yanında antisemitik eğilimleri belirlemek amacıyla da bir ölçek kullanmışlardır. Bu çalışmada önyargılı kişilerdeki yaygın olan ‘her şeye kadir’ Yahudi imgesi ve Yahudilerin ‘her yerde’ bulunduğu dair klişeleşmiş düşüncelerin rasyonel bir temelden yoksun olduğu ortaya konulmuştur. Araştırmaya göre bu klişeleşmiş düşüncelerin arkasında araştırma öznelinin toplumsal konulardaki bilgisizliği ve topluma entelektüel olarak yabancılaşması yer almaktadır. Bireye uyumsuzluk, belirsizlik ve korku olarak yansıyan bu durum politik güçler tarafından kullanılmakta ve Yahudiler klişeleşmiş ve kişiselleştirilmiş bir araç olarak, bireyin topluma yabancılaşmasıyla başa çıkmasını sağlayan bir yabancı şekilde kabul edilmektedir. Adorno’ya göre Yahudiler topluma bir nefret nesnesi olarak empoze edilmektedir.⁶⁰ Bu çalışmanın sonucunda ise antisemitizmin öznel ve irrasyonel, batıl inançlarla çarpıtılmış deneyimler üzerine kurulu, süper-egoist bakış açılarıyla rasyonelleştirilmiş ve antidemokratik olduğu ortaya konulmuştur.⁶¹

Horkheimer ve Adorno’ya göre antisemitizmin en temel nedeni, Yahudilerin milletlerine olan bağlılığı dolayısıyla asimile olmayıp, Batı’nın teknokratik akıl çerçevesinde bütünleştirilmiş bir toplum oluşturmaya engel olarak görülmesidir. Faşizmin öfkesini yönlendirdiği Yahudi düşmanlığının bir gün bitme ihtimali faşizmin de

⁵⁹ Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, ss. 223-32.

⁶⁰ Theodor W. Adorno, *Otoriteryan Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Say Yayınları, 2011, ss. 32-43.

⁶¹ Jay, “Yahudiler ve Frankfurt Okulu”, s. 473.

ortadan kalkacağı anlamına gelmemektedir. Faşizme zemin hazırlayan koşullar devam ettiği sürece tahakküm nesnelere değişse de tahakküm ve şiddet devamlı olacaktır.⁶²

Enstitü üyeleri her ne kadar Amerika'ya gittikten sonra faşizm üzerine yoğunlaşmış olsa da henüz Almanya'da iken 'otorite' kavramı ile ilgilenmiş ve yayımlanmamış olmasına rağmen ilk somut ampirik çalışmalarını yapmışlardır. Weimar Cumhuriyeti'nde işçilerin düşünce yapısını incelemeye yönelik yapılan bu çalışmayı Erich Fromm yönetmiştir. Araştırmada yedi yüz işçiye anket üzerinden çocukların eğitimi, sanayinin rasyonelleşmesi, muhtemel bir savaştan kaçınmanın imkanı, devlette gerçek gücün kimde olduğuna dair sorular sorulmuştur. Anket sonuçlarına göre, katılımcıların yüzde onluk kısmının 'otoriter karakter' olarak adlandırılan bir kişilik sendromuna sahip olduğu görülmüştür. Yüzde on beşlik kısım anti-otoriter karaktere sahipken, kalan kısım değişkenlik göstermiştir. Enstitü bu çalışmadan, Alman işçi sınıfının sağcı bir partinin iktidara gelmesi karşısında hiçbir direnç göstermeyeceği sonucunu çıkarmıştır.⁶³

Enstitü'nün politik otoriteye olan ilgisi, üyelerinden Friedrich Pollock'un ortaya koyduğu 'devlet kapitalizmi' teorisiyle birlikte artmıştır. Bu teoriye göre ileri kapitalizm dönemi, devlet müdahalesinin ön planda olduğu tekeller kapitalizm dönemi olarak kabul edilmektedir. Weber'in üçlü tipolojisindeki rasyonel-yasal otoriteyi reddetmeyen Frankfurt Okulu entelektüelleri, bu otoritenin araçsal bir rasyonelliğe indirgenmesini eleştirmişlerdir. Enstitü'ye göre tekeller kapitalizm politik otoritenin rasyonelliğini azaltmakta ve liberalizm, tekeller kapitalizm döneminde totaliteryanizme dönüşerek faşizme zemin hazırlamaktaydı.⁶⁴

Pollock tekeller devlet kapitalizmi kavramını Nazilerin totaliter yönetim anlayışı üzerine inşa etmiştir. Enstitü üyelerinin çoğu tarafından desteklenen bu kavram ile

⁶² a.g.e., s. 480.

⁶³ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 199-200.

⁶⁴ a.g.e., ss. 250, 205-6.

Pollock, faşizmi kapitalizmin genel bir eğilimi olarak kabul etmekteydi. Ona göre totaliter devlet kapitalizmi, devlet içinde ekonomik ve bürokratik olarak güç sahibi olanlardan oluşan egemen grubun iktidar aracı olarak var olmaktadır. Bununla beraber o grup içerisinde yer almayan herkes iktidarın bir nesnesi olarak kabul edilmektedir.⁶⁵

Pollock'u bu yöndeki fikirlerinde destekleyen Horkheimer da faşist yönetimlerde maddi, endüstriyel ve siyasal gücü elinde tutan grupların hakim tabaka olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda faşizmin burjuva toplumuna aykırı olmadığını, bilakis belirli koşullar altında burjuva toplumu ile uyumlu olduğunu düşünmektedir.⁶⁶ Horkheimer'a göre faşizmde rasyonellik doğanın birtakım yönleriyle bütünleşerek doğayı sömürmektedir. Öyle ki Nazilerin Alman halkının bastırılmış duygularını kullanması maddi çıkarları farklı olduğu halde kitleleri arkalarına almasını sağlamıştır.⁶⁷

Marcuse *Us ve Devrim* kitabında faşizmin köklerini sanayideki tekelleşme ve demokratik sistem arasındaki çelişkilerde aramaktadır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında endüstride artan akılcılaştırmanın dünya pazarındaki dağılım ve işçi hareketleri nedeniyle karşılaştığı problemler politik sistemin toplum ve birey üzerinde kurduğu totaliter bir yönetim, özgürlüklerin kaldırılması ve kitlelerin terör ile denetim altında tutulması yoluyla çözülmeye çalışılmıştır. Böylece tüm toplumsal sistem egemen güçlerin çıkarına hizmete zorlanmıştır.⁶⁸

Adorno'ya göre aklın tahakkümünü devam ettirmesinden ötürü faşizm Batı rasyonalizmini gerçekleştirmektedir. Böylece liberal kapitalizmin yerine geçen araçsal

⁶⁵ Slater, *Frankfurt Okulu*, ss. 51-53.

⁶⁶ Max Horkheimer, "Montaigne ve Kuşunun İşlevi (1938)", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 436.

⁶⁷ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, ss. 388-89.

⁶⁸ Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1989, s. 332.

aklın tahakkümüyle şeyleşmiş bir toplumsal düzen kurulacaktır. Adorno faşizmin siyasi olarak ortaya çıkardığı totaliter yönetimlerin yerini liberal demokratik devletlerde kültür endüstrisinin aldığını düşünmektedir.⁶⁹

5) Kültür Endüstrisi Eleştirisi

Nazilerin iktidara gelişiyle Amerika'ya göç etmek zorunda kalan ve burada faşizm üzerine çalışmaları ana tema haline getiren Enstitü üyeleri otoriteryanizmin Avrupa'da faşizm üzerinden kendini ortaya koyduğunu düşünmekteydi. Amerika'da geçirdikleri süre içinde, Avrupa'da faşizmle kendini gösteren tekelleri kapitalizm ve otoriteryanizmin Amerika'da kültür endüstrisiyle ortaya çıktığını görmüşler ve bundan sonra kültür endüstrisi meselesini de Enstitü'nün ana konularına eklemişlerdir.

İlk kez *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geçen 'kültür endüstrisi' kavramı bir bütünü ifade etmektedir. Kültür alanlarının birbirine benzetilmesiyle oluşturulan bu sistemde, kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan ve aynı zamanda onların tüketimini yönlendiren ürünler üretilmektedir.⁷⁰ Kültür endüstrisi açısından tüm kitle kültürü özdeştir ve bu bütünün kavramsal ana hatları toplum üzerinde teknik ve ekonomik güç sahibi olanlar tarafından belirlenmektedir. Buradaki teknik rasyonellik aynı zamanda egemenliğin rasyonelliği olarak ortaya çıkmaktadır.⁷¹ Frankfurt Okulu düşünürlerine göre kitle kültürü politik totaliteryanizm için önemli bir kaynak teşkil etmektedir.⁷²

Adorno, kültür endüstrisinin içerdiği 'endüstri' kavramının, üretim süreci anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Buradaki anlamıyla 'endüstri', standartlaşma ve yaygınlaştırma tekniklerinin rasyonelleştirilmesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

⁶⁹ J. M. Bernstein, "Sunuş", *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 13.

⁷⁰ Theodor W. Adorno, "Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış", *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 109.

⁷¹ Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 163.

⁷² Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 344.

Böylece tekniği gereği kendi ürünlerine dışsal kalan kültür endüstrisinin ardındaki ideolojik destek bu noktadan gelmektedir. Adorno'ya göre kültür endüstrisinin kavramları statükonun kavramlarıdır ve sorgulanmadan kabul edilmektedir. Bilincin yerine uyum sağlamayı öne çıkaran bu sistemde bireye, çıkarların ardında olduğu güce itaat empoze edilmektedir. Kültür endüstrisinin doğa üzerinde giderek artan biçimde teknik hakimiyet kurma aracına dönüşmesi kitle aldatmacasına neden olarak bilinci ortadan kaldırmaktadır. Böylece toplumda bilinçli yargılarda bulunan ve kendi kararlarını veren bireylerin ortaya çıkması engellenmekte, kitlelere sunulan aynı davranış kalıplarıyla kitleler yeniden biçimlendirilmektedir.⁷³

Horkheimer ve Adorno'ya göre kültür endüstrisinin sunduğu sistemde bütün ürünler birbiriyle bağlantılıdır. Sanattan yoksun olan bu ürünleri klişeler oluşturmaktadır ve her şeyde planlılık ve belirlilik söz konusudur. Kültür endüstrisinin ürünü olan bir film, dışarıdaki yaşamın beyaz perdenin bir uzantısı olduğu yanılsamasını bireyin zihninde oluşturmaya çalışmaktadır. İzleyicinin düşüncesini denetim altında tutarak belirli bir sınırdan öteye geçmesine müsaade etmemekte, izleyicinin zihnini film ve gerçekliği özdeşleştirmek üzere kontrol ederek onun gerçeklik algısıyla oynamaktadır. Bu maksatla film, izleyicinin zihinsel etkinliğine fırsat vermeyecek kadar hızlı bir içerikte hazırlanmaktadır. Film gibi kültür endüstrisinin diğer tüm ürünleri, kontrolleri dışında bireyin herhangi bir zihinsel etkinlikte bulunmasına imkan vermeyecek şekilde düzenlenmektedir. Kültür endüstrisinin toplum üzerindeki tahakkümünün devamlı olacağını ifade eden Horkheimer ve Adorno'ya göre bu ürünler, “insanlar perişan halde olsa bile canlı bir biçimde tüketilecektir.”⁷⁴ Kültür endüstrisinin bir diğer ürünü olarak çizgi filmler de teknolojik aklın zaferini göstermektedir. İçerisinde yıkımı barındıran bu filmlerde kahraman yerden yere vurulurken seyirciye örgütlenmiş eğlence

⁷³ Adorno, “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış”, ss. 112-19.

⁷⁴ Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, ss. 168-70.

üzerinden örgütlenmiş gaddarlık empoze edilmektedir. Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ifade edildiği üzere çizgi filmlerdeki şiddet vasıtasıyla bireysel direniş törpülenmektedir.⁷⁵

Kültür endüstrisinin öğelerinden biri olan eğlence, Horkheimer ve Adorno'ya göre, bireylerin mutluluğu üzerinde belirleyici bir erke sahip olan ve geç kapitalizm koşullarında mekanik emek süreciyle baş edebilmek için sunulan bir araçtır. Burada eğlence metaları temelden belirlenerek, bireye boş zamanlarında işlerinin seyrinin kopyası yaşatılmaktadır. Tüm kültür endüstrisi ürünlerinde olduğu gibi burada da belirli kalıplar sunularak bireyin düşünme faaliyeti, zihinsel kapasite öngören mantıksal bağlantılardan uzak durularak engellenmektedir. Kültür endüstrisindeki en önemli ilke bireylerin arzularına ulaşamamaları ve içinde buldukları yoksunluk içinde gülerек doyuma ulaşmalarıdır. Bu nedenle eğlence ve güldürü insanlarda mutluluk yanılsaması oluşturan önemli bir araç olarak görülmektedir. Tüketici, tüm ihtiyaçlarının kültür endüstrisi tarafından giderileceğine inandırılırken, gereksinimleri onun hep tüketici olarak kalmasını sağlayacak şekilde düzenlenmektedir. Kültür endüstrisinin nesnesi olan insan zihnine, ona ne sunuluyorsa onunla yetinmesi gerektiği işlenmektedir.⁷⁶ Kültür endüstrisinin eğlence unsurlarından biri olarak müzik de Adorno'ya göre kapitalist düzende meta haline gelen bir fetiş nesnesi olmuştur ve piyasadaki karşılığına göre değerlendirilmektedir. Günümüzün müziği renkli içeriğe, kolayca tanınabilen bir melodiye sahip, gerçek sanat değerinden yoksun ve kolayca tüketilen bir nesne durumuna gelmiştir.⁷⁷

Kültür endüstrisinin önemli araçlarından biri olan reklam için *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, "Reklam kültür endüstrisinin yaşam iksiridir" denilmektedir.⁷⁸ Reklam tüketici için olumlu yönde bir yönlendirme aracı iken, günümüzde olumsuz bir

⁷⁵ a.g.e., s. 185.

⁷⁶ a.g.e., ss. 183, 188-89.

⁷⁷ Jay, *Diyalektik İmgelem*, ss. 292, 302.

⁷⁸ Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 215.

engelleme aracıdır. Sistemin egemenliğini ardında gizleyen reklam, üzerinde bulunmadığı ürünü şaibeli kılmaktadır. Etkili olma ve müşteride zihinsel dayanak oluşturma adına reklamlar ve sloganlarının ardında karşımıza psiko-teknik çıkmaktadır.⁷⁹ Reklamların sloganları ile aslında egemen sanayi gruplarının gücü ilan edilmektedir.⁸⁰

Marcuse modern toplumda kitle kültürü oluşumunun unsurlarından biri olarak kitle iletişim araçlarını ele almaktadır. Ona göre, kitle iletişim araçları bireyi pasifleştirmekte ve onun özerkliğini yok etmektedir. Bunu yaparken argo söylemlerin ön plana çıkarıldığı klişeleşmiş bir dil kullanılmaktadır. Bireyi ve gerçek kültürü yok eden kitle iletişim araçları tüketime, reklama ve araçsal akla destekleyici bir güç olmuştur.⁸¹

Frankfurt Okulu teknolojinin Avrupa'da faşizme, Amerika'da kültür endüstrisine hizmet ettiğini düşünmekteydi. Sahte ve şeyleşmiş bir kültürel bütün oluşturarak gerçek sanatı yok eden ve egemen güçlerin tahakküm aracı olarak kullandığı kültür endüstrisi, birbirine benzeyen ve bireyleri kontrol altında tutan ürünler sunmuştur. Bu sistemde zihinlerdeki manipülasyonla eleştirel düşünme engellenmiş ve bireysellik yok edilmiştir.⁸²

⁷⁹ a.g.e., ss. 215-17.

⁸⁰ Horkheimer, *Akal Tutulması*, s. 131.

⁸¹ Kızılcılık, *Frankfurt Okulu*, ss. 441-42.

⁸² Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 342.

İKİNCİ BÖLÜM

HABERMAS'IN DÜŞÜNCEİ VE DİN

A) JÜRGEN HABERMAS'IN MODERNİTE SAVUNUSU ve İLETİŞİMSEL EYLEM TEORİSİ

Frankfurt Okulu düşünürleri Nazilerin iktidara gelmesinin ardından çalışmalarına Amerika'da devam etmiş ve 1950 yılında Almanya'ya dönerek Enstitü'yü burada yeniden kurmuşlardır. Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak düşünürleri arasında kabul edilen Jürgen Habermas ise 1949-54 yılları arasında Göttingen ve Bonn'da felsefe öğrenimi gördükten sonra Frankfurt'a gelmiş ve Adorno'nun asistanı olarak 1956'da Enstitü bünyesine dahil olmuştur.

1929'da Düsseldorf'da varlıklı bir ailede doğan Habermas'ın İkinci Dünya Savaşı zamanlarındaki ilk gençlik yıllarında Nazi yönetimindeki gençlik örgütlerine üye yapılması ve 1945 yılında Almanların Nazi geçmişiyle yüzleşmesi onun düşünce hayatını şekillendiren önemli travmatik dönemler olmuştur.¹ Habermas daha sonraki bir konuşmasında bu durumu “Nazi geçmişinin mirası ile yüzleşme, benim yetişkinliğimde benimsediğim siyasi yaşamın bir temel konusu haline gelmiştir.” ifadesiyle dile getirmiştir.²

Habermas, Enstitü'nün ilk kuşak düşünürlerinin fikirlerinden etkilenmekle birlikte, Yahudi olmayışı, Nazi iktidarında büyümüş olması ve düşünsel zeminlerinin farklılığı dolayısıyla Frankfurt Okulu düşünürleriyle tam bir örtüşme içerisinde olmamıştır.³

¹ Taner Timur, *Habermas'ı Okumak*, 2. b., İstanbul: Yordam Kitap, 2012, ss. 18-19.

² Jürgen Habermas, “Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 21.

³ Timur, *Habermas'ı Okumak*, s. 28.

1) Modernite Savunusu

Habermas'ın 1980 yılında kendisine Theodor W. Adorno ödülünün verilmesi sırasında yaptığı konuşmada ifade ettiği üzere, ilk olarak 5. yüzyılda kullanılan Latince *modernus* kelimesi, Hıristiyan olan o dönemi Romalı ve Pagan geçmişten ayıran bir anlama sahiptir. Kavram, Fransız Aydınlanmasına kadar Avrupa'da daima eski olan-dan yeni olana geçişi antik çağla gözden geçirilmiş bir ilişki biçiminde dile getirmiştir. Fransız Aydınlanması sonrası modern bilimle şekillenmeye başlayan modernist bilinç 19. yüzyıl ortalarına gelindiğinde geleneğe ve normatif olana başkaldırıyı ifade eden bir 'yeni' anlayışına dönüşmüştür.⁴ Eleştirel Teori geleneğinden gelen Habermas, ilk kuşağın modernite ve aydınlanma eleştirisine karşın modernite savunusuyla dikkat çekmektedir. Moderniteye dair fikirlerini *İletişimsel Eylem Kuramı (1981)* ve *Modernitenin Felsefi Söylemi (1985)* adlı eserlerinde derinlemesine ele almıştır. Modernitenin temel akılçılık ve evrensellik değerlerini reddeden postyapısalcılığı ve postmodernliği eleştiren düşünürüne göre modernlik başarısız değil, *tamamlanmamış* bir projedir.⁵

Modernite ile ilgili düşüncelerinde Weber'in rasyonelleşme fikrinden etkilenen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Weber'in modernite düşüncesini derinlemesine incelemiştir. Weber'e göre modernite dünya imgelerinin rasyonelleşmesiyle birlikte kültürel değer alanlarının farklılaşmasıdır. Kapitalist ekonomi ve modern devletin farklılaşması anlamına gelen *toplumsal rasyonelleşme* toplumun modernleşmesini ifade ederken, modern bilinci şekillendiren *kültürel rasyonelleşme* ise dini geleneğin bilişsel, estetik ve ahlaki boyutlarında meydana gelmektedir. Böylece bilim ve teknik,

⁴ Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", *Postmodernizm*, çev. Güleğül Naliş, İstanbul: K1Y1 Yayınları, 1994, ss. 31-33.

⁵ Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 301.

özerk sanat, evrensel hukuk ve ahlak anlayışlarının her biri kendi iç mantığı çerçevesinde birbirinden farklılaşmaktadır.⁶ Weber'e göre rasyonelleşmenin toplumsal bir sonucu olarak ortaya çıkan *bürokratikleşme*yle iktisadi üretim ve kamu yönetimleri işletme ve kurum şeklinde örgütlenmiştir. Bu örgütlenmelerin toplumdaki diğer eylemler üzerindeki etkisini arttırmasıyla modern toplumlar birer örgütlenme toplumlarına dönüşmüştür.⁷

Habermas, Weber'in rasyonelleşme kuramının tüm dünya dinlerinde aynı doğrultuda gerçekleşen, fakat dışsal nedenlerden ötürü yalnızca Yahudi-Hıristiyan geleneği çizgisinde sonuna dek götürülebilecek olan bir süreci ifade ettiğini düşünmektedir. Bu süreç, Batı'da modern bilinci mümkün kılmaktadır.⁸ Weber, bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla bağlantılı olan *rasyonelleşmenin*, modernlik öncesi meşruiyet kaynaklarının ve kültürel geleneğin etkisini azalttığını ve 'dünyanın büyüünün bozulduğunu' ifade etmektedir.⁹

Habermas Weber'in anlam yitimi ve özgürlük yitimi savlarını da ele almaktadır. Buna göre *anlam yitimi* savı, rasyonelleşmiş modern toplumlarda yeni bir çoktanrıcılığın ortaya çıktığını, dünyanın öznel bir inançla etik olarak ya da bilimle kurumsal olarak birleştirilmesinin imkânı olmadığını ileri sürmektedir. Modern bilincin pek çok değer alanına bölünmesiyle aklın evrenselliği yok edilmiştir. Böylece toplum düzenlemelerindeki bölünmüşlük artık bireyin bilincinde de söz konusudur. *Özgürlük yitimi* savına göre ise Hıristiyan çileciliği rasyonel yaşam tarzının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle giderek artan bürokratikleşmeyle maddi değerler bireyler üzerinde güç sahibi olarak onu demirden bir kafese hapsedmektedir. Fakat Habermas, Weber'in bu

⁶ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, ss. 185, 190.

⁷ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarıncı Yayıncılık, 2012, C. 1, ss. 342-43; Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001, C. 2, s. 756.

⁸ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, s. 222.

⁹ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Milay Köktürk, 2. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. 99.

savlarından ekonomi ve devlet alt sistemlerinde araçsal rasyonalizmle kurumsallaşan, Weber'in 'demir kafes' olarak tanımladığı *şeyleşmenin* kendi başına çıkmadığını ifade etmektedir. Öte yandan *anlam yitimi* savında modern bilinçle dini-metafizik değerlerin birliğinin parçalanarak değer alanlarının farklılaşmasını kabul ederken, bu parçalanmışlığın birbiriyle uzlaşmaz geçerlilik iddialarının çoğulculuğuna ve bir çeşit çoktanrıcılığa götürdüğü noktasında Weber'i eleştirmektedir. Habermas'a göre değer alanlarının farklılaşması geçerlilik iddialarının tartışılabilir oluşuyla rasyonelliğin birliğini sağlamaktadır.¹⁰

Habermas Weber'in modernite kuramından etkilenmekle birlikte moderniteye onun gibi karamsar yaklaşmamıştır. Onun modernite anlayışı, iletişimsel rasyonelliğe uygun bir şekilde düşünme ve davranmayı ifade etmektedir.¹¹ Modernite ve rasyonitenin birbirini tamamlayan kavramlar olduğunu düşünen Habermas'a göre *rasyonallite*, aklın evrensel bir özne olarak kabul edildiği ve dini-metafizik kanılara meydan okumasının sağlandığı temel bir ilkedir. Habermas öznel akıl tarafından belirlenen araçsal eylemle kurumsallaşmış köktenci anlayışları reddetmektedir.¹² Ona göre modernite, kişilerin çıkarlarını hukuksal açıdan rasyonel olarak koruyan, siyasal iradeye eşit olarak katılmalarını, kendilerini gerçekleştirmelerini ve kamusal alanda ortak bir kültürel zemin oluşturmalarını sağlayan öznel özgürlükle var olmuştur.¹³ Modernite yaşamın teknolojik bir rasyonellikle tahakküm altına alınmasına neden olmuş olsa bile

¹⁰ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, ss. 266-69; Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, ss. 164-65.

¹¹ Giovanna Borradori, "Terörizm ve Aydınlanma'nın Mirası", *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*, çev. Emre Barca, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 93.

¹² Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, ss. 79, 182.

¹³ Jürgen Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", *Modernite versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, 1993, s. 131.

esasında toplumsal rasyonalite adalet ve ahlaki arttıracak bir potansiyele sahiptir. Bu nedenle moderniteyi henüz tamamlanmamış bir proje olarak savunmaktadır.¹⁴

Habermas'a göre modernitenin ahlaki ilerleme potansiyeli, sosyalleşme sürecinin gelenekten bağımsız olarak rasyonel gerekçelendirmeyi mümkün kılacak bir zeminde yapılandırılmasını, toplumun özgür bir şekilde kimliğini oluşturmasını ifade etmektedir. Moderniteden vazgeçmek ise onun felsefi sisteminin temelini oluşturan özgürlük ve sosyal adalet yükümlülüğünden vazgeçmek demektir. Habermas siyasal rasyonelliğin simgesi olarak gördüğü modernitenin sorununun bu rasyonelliğin gerçekleşmemiş olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Bu türden bir modernite savunusuyla Weber'den ve Frankfurt Okulu'nun ilk dönem düşünürleri Horkheimer ve Adorno'dan ayrılan Habermas, Aydınlanma ve moderniteyi eleştiren postmodern düşünürlerin toplumu faşizm tehdidine karşı kırılğan hale getirdiğini düşünmektedir. Ona göre Aydınlanma düşüncesiyle uyumlu evrensel bir rasyonellikle faşizmin üstesinden gelinecektir.¹⁵

Habermas modernite eleştirilerindeki rasyonalite ve araçsal akıl eleştirisinin modernitenin kültürel boyutunu ihmal ederek felsefi boyutuyla ele aldığını ifade etmektedir.¹⁶ Modernitenin sıkıntılarının farkında olan Habermas, neo-muhafazakâr olarak tanımladığı postmodernist ve postyapısalcıların iddialarının aksine sorunların rasyonaliteden kaynaklandığını düşünmemektedir. Ona göre sorun araçsal tahakküme yönelik, öznel akıl üzerine inşa edilen ve öznelerarası boyuttan yoksun araçsal rasyonalizmden kaynaklanmaktadır. Araçsal rasyonalizmin yol açtığı bu sorunu ise öznelerarası iletişim ve uzlaşımın sağlandığı iletişimsel eylem giderecektir.¹⁷

¹⁴ Douglas Kellner, "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", *Modernite versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, 1993, s. 252.

¹⁵ Borradori, "Terörizm ve Aydınlanma'nın Mirası", ss. 100, 103.

¹⁶ Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s. 191.

¹⁷ Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 109.

2) İletişimsel Eylem Kuramı

Habermas'a göre araçsal rasyonellik üzerine kurulu olan modern felsefe ve bu türden rasyonalizm toplumda birtakım problemlere neden olmaktadır. Bunun için Habermas özne merkezli araçsal akıl yerine öznelerarası, anlaşmaya dayalı bir iletişim kuramı ortaya koymuştur. Modernitedeki özne merkezli araçsal akıl kavramı özne ve öznenin dışındaki dünya arasındaki ilişkiyi bir tür araç-amaç ilişkisi olarak sunmaktadır. Bu durum araçsal aklın egemenliği ve bunun kökten reddedilmesi konusunda ikili bir tutum ortaya çıkarmıştır. Habermas, özne merkezli anlayışın yerine diyalojik türde öznelerarası bir iletişimi koyarak araçsal aklı tamamen reddetmeyen, aklın bilişsel ve araçsal tarafını, iletişimsel aklın birer parçası olarak kabul eden bir kuram geliştirmiştir. Böylece İletişimsel Eylem Kuramı amaca yönelik araçsal ve stratejik eylem ile anlamaya yönelik iletişimsel eylemi birbirinden ayırmıştır.¹⁸ Habermas'a göre araçsal akıl, özne-nesne ilişkilerini açıklarken iletişimsel akıl, öznelerarası ilişkileri ifade etmektedir.¹⁹ Rasyonalite ve modernite teorisi olarak okunabilecek olan bu kuram modern toplumlardaki toplumsal, kültürel, davranışsal örüntüleri iletişim ve anlaşma temelinde ele alarak etik ve dil düzeylerinde modernitenin sürdürebileceği tartışmaları sunmaktadır.²⁰

Habermas bireyin düşünce dünyasının iletişim vasıtasıyla kurulan kişilerarası ilişkilerle şekil aldığını ve bu nedenle kuram ile yaşam öyküsü arasında önemli bir bağlantı olduğunu öne sürmektedir. Bu bakımdan çocuk yaşta geçirdiği damak ameliyatlarının insanın başkalarına olan bağımlılığı ve toplumsallığı konusundaki farkındalığını artırdığını ve kendisini öznelerarası düşünceyi vurgulayan felsefi görüşlere yönlendirdiğini ifade etmektedir. Bununla beraber yaşadığı konuşma bozukluğu nedeniyle

¹⁸ Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, ss. 153-54.

¹⁹ Timur, *Habermas'ı Okumak*, s. 150.

²⁰ Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, s. 80.

okul dönemlerinde çevresiyle başarılı iletişim kuramamış olması fikirlerini dilin iletişimselliği ve bu temelde kurulu bir ahlak üzerine oluşturmasına neden olmuştur.²¹

Habermas 1981’de yayımladığı *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda iletişimsel eylemi ortaya koymadan önce üç tür sosyolojik eylem kavramını ve bunların rasyonellik görünümünü incelemiştir. Buna göre *teleolojik eylem modeli*yle aktörün gerekli araçları kullanarak belirli bir amaca yönelik ortaya koyduğu eylem türü ifade edilmektedir. Bir aktör ile var olan nesne durumlarına gönderme yapan nesnel dünya arasındaki ilişkilerin söz konusu olduğu bu tür eylem modelinde temel noktayı bir amacın gerçekleştirilmesi oluşturmaktadır. Teleolojik eylemle benzerliği bulunan *stratejik eylem modeli*nde ise aktörün amacına yönelik en az iki aktörün karar ve beklentileri söz konusudur. Bu eylem modelinde araçlar ve amaçlar fayda düzeyine göre belirlenmektedir. Eylemin başarısı birbirleriyle kendi yararlarına uygun düştüğü ölçüde iş birliği içinde davranan öteki aktörlere bağlıdır. Teleolojik ve stratejik eylem modellerinde aktör ve dünya arasındaki rasyonel ilişki, aktörün var olan nesneyi hedefiyle uyumlu hale getirip getirmemesinin üçüncü bir kişi tarafından yargılanabilmesiyle alakalıdır. Habermas’ın incelediği bir diğer eylem modeli de *normlara göre düzenlenen eylem modeli*dir. Burada bir aktör ile nesnel dünya ve aktörlerin dahil olduğu sosyal dünya arasındaki ilişkiler varsayılmaktadır. Merkezi kavramı sosyal gruptaki anlaşmayı ve grup üyelerinin belirli bir davranışa yönelik beklentilerini ortaya koyan normlar oluşturmaktadır. Kişilerarası ilişkileri normatif bir bağlama oturtan sosyal dünyada aktörler, eylemlerini tüm üyeler tarafından geçerli kabul edilen ortak değerlere göre gerçekleştirirler. Bir norm bir sosyal grubun üyeleri tarafından geçerli kabul ediliyorsa onun varlığından ve meşruluğundan söz edilebilir. Var olan nesne durumları doğru önermelerle ifade edilirken, var olan normlar gereklilik ve emir cümleleriyle ifade edilmektedir. Normlara göre düzenlenen eylem modeli, değerlerin içselleştirilmesine iliş-

²¹ Habermas, “Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu”, ss. 17-20.

kin bir öğrenmeyi kapsamaktadır. *Dramaturjik eylem modeli*, katılanların aynı zamanda bir izleyici kitlesini oluşturduğu ve kişilerin bu kitle karşısında kendilerini sahnelediği sosyal bir etkileşimi ifade etmektedir. Böylece izleyici tarafından görülmek ve kabul edilmek isteyen aktörün, izleyicileri karşısında kendini belirli bir biçimde temsil etmesini sağlamaktadır. Dramaturjik eylemde temel kavram kendini temsil etmez ve aktörler sahneledikleri öznel dünyalarını izleyicilerle bağlantılı olarak ortaya koymaktadır. Bu eylem modellerinin ardından Habermas, üzerine kuramını inşa ettiği iletişimsel eylemi açıklamaktadır. *İletişimsel eylem kavramı* dil ve eylem yetisi bulunan en az iki öznenin karşılıklı bir anlaşma temelindeki etkileşimini ifade etmektedir. Ana noktasını ‘yorumlama’ kavramının oluşturduğu bu eylem modelinde temel fonksiyon dile aittir.²²

İletişimsel eylem modelinde dil, etkileşime giren taraflar açısından *anlaşmaya* yönelik olarak ve diğer eylem modellerinde olduğu gibi doğrudan değil düşünümsel bir biçimde kullanıldığında önem kazanmaktadır. Burada dil, tarafların karşılıklı geçerlilik iddialarını sundukları anlaşma süreci için bir araç işlevi görmektedir. Teleolojik/stratejik, normatif ve dramaturjik eylem modellerinde aktör önermeler açısından doğruluk, normlar için uygunluk ve öznel yaşantıların yansıtılması noktasında içtenlik iddialarında bulunmaktadır. Bu üç tür aktör-dünya ilişkisini içerisinde barındıran iletişimsel eylem modelinde de taraflar doğruluk, uygunluk ve içtenlik ölçütlerine uymaktadırlar. Dilin anlaşmak için bir araç olduğu iletişimsel ortamda aktörler birbirleriyle anlaşarak eylemlerini düzenlemektedirler. Bu bakımdan teleolojik yapı iletişimsel eylem de dahil tüm eylem tiplerinin kökeninde bulunmaktadır.²³

Diğer eylem türlerinden karşılıklı ‘anlama’ yı amaçlamasıyla ayrılan iletişimsel eylemin temelini oluşturan başarılı bir anlama için, iletişime giren tarafların ifadelerini

²² Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, ss. 110-18.

²³ a.g.e., ss. 127-29.

doğru ve tam bir şekilde dile getirme zorunluluğu vardır. Ötekiyle olan iletişimin başarısı bireylerin özgürlük ve rasyonelliğini göstermektedir.²⁴ Nesnel, sosyal ve öznel dünyalara aynı anda göndermede bulunan iletişimsel eylemde ‘anlama’ kavramı katılımcıların bir iddianın geçerliliğini kabul etmesi, ‘karşılıklı anlaşma’ ise mevcut geçerlilik iddiasının öznelararasında kabul edilmesi anlamına gelmektedir. İletişimsel eylemde bir geçerlilik iddiasının (önermesel doğruluk, normatif uygunluk ve öznel içtenlik) kabul edilmesi diğer ikisinin de kabul edilmesini gerekli kılmaktadır.²⁵ Habermas, “bir yaşama evreninin üyeleri arasındaki anlaşma süreci” olan iletişimsel eylemde anlaşmayı, “dil ve eylem yetisi olan özneler arasında bir görüş birliğine ulaşma” olarak ifade etmektedir.²⁶ İletişimsel eyleme katılanlarda varsayılan karşılıklı rasyonellik tarafların birbirinden beklediklerini ifade etmektedir. Taraflar mevcut geçerlilik iddiaları karşısında gerekçeli bir tavır sergilemek ve kendi geçerlilik iddialarına sahip olmak durumundadırlar.²⁷ Öte yandan Habermas’ın öngördüğü iletişimsel rasyonellik dünya imgelerinin rasyonelleşmesini, evrensel bir hukuk ve ahlakın tesis edilmesini, bireyleşmenin hızlanmasını sağlamaktadır.²⁸

Habermas, modernite teorisi olarak da okunabilecek olan *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda rasyonelleşmenin Weber’den Lukacs’a ve Eleştirel Kuram’a kadar bir bilinç felsefesi geleneği içerisinde okunduğunu ve bunun birtakım paradokslara yol açtığını ifade etmektedir. Ona göre George Herbert Mead ve Emile Durkheim’in geliştirdikleri toplum kuramları iletişimsel eyleme kapı aralayan, öznelararası akla dayalı bir paradigma değişikliği olarak okunabilir. Mead’in *toplumsal davranışsalılık* olarak ortaya koyduğu kuramında toplumsal-kültürel yaşam biçimi açısından dilin kurucu bir önemi

²⁴ Giovanna Borradori, “Terörizmin Yeniden İnşası”, *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*, çev. Emre Barca, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 68.

²⁵ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 2, s. 553.

²⁶ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, s. 305-306.

²⁷ Jürgen Habermas, “İletişimsel Eylem ve Aşkınlıktan Koparılmış Akıl”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 44.

²⁸ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 2, s. 472.

vardır. Toplumsal davranışsalılık kuramı davranışsalılıktan iki noktada ayrılmaktadır; birbiriyle ilişki içinde olan en az iki öznenin etkileşimi çıkış noktasıdır ve ‘davranış’ kavramı yalnızca gözlemlenebilir davranış tepkilerini değil, simgesel davranışları da kapsamaktadır.²⁹ Habermas’a göre dilsel simgelerle birden fazla bireyin etkileşimi noktasında ilgilenen Mead’in kuramı iletişimsel eylemi içermektedir. İletişimsel eylemde dil, temel noktası olan anlaşma kavramı ile iletişime katılanların toplumsallaşmasını ve hedefe yönelik eylemlerinin koordine edilmesini sağlamaktadır. Mead dilsel iletişimi hedefe yönelik eylemde bulunan öznelerin toplumsal bütünleşmesi ve eylem yeteneği bulunan öznelerin toplumsallaşması yönlerinden incelemekte fakat dilin anlaşmaya yönelik içsel yapısını ihmal etmektedir.³⁰

Mead’in kuramında temel olarak yer alan iletişim jestlerden sembollere, sembollerden kurallara ve ‘genelleşmiş öteki’ olarak kavramlaştırdığı kurumsal yapılara doğru evrilen bir süreç sonunda ortaya çıkmaktadır. İnsan düşüncesinin de bu süreçte var olduğunu öne süren Mead kişilerin içsel düşüncesini iletişim kuramına katmıştır.³¹ Habermas bireysel düzeyde kalan Mead’in kuramına karşılık Durkheim toplumsaldan hareketle bireysel kimliğin kolektif bilinç olduğunu öne sürmüştür.³² Durkheim’da kolektif bilinç bireylerden oluşan fakat onların düşüncelerini belirleyen üst bir güce sahiptir.³³ Mead ve Durkheim bireyin düşünce ve davranışlarının aşkın bir bilinçten hareketle açıklanamayacağı noktasında birleşmişlerdir. Mead bu durumu karşılıklı anlaşma ve dilin oluşumu noktasında bireyden yola çıkarak açıklarken, Durkheim düşüncelerin kendisinin bir ürünü olduğu kolektif bilinçten yola çıkarak, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişteki rasyonelleşme ile açıklamıştır. Habermas’a

²⁹ George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017, ss. 46-56.

³⁰ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 2, ss. 426-27.

³¹ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, ss. 100-117.

³² Timur, *Habermas’ı Okumak*, s. 170.

³³ Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006, ss. 109-10.

göre bu iki kuram da iletişimselliği içermektedir ve iletişimsel eylem toplumsal işlevi noktasında dinin görevinin yerini almakta ve böylece ideal bir iletişim toplumu ortaya çıkmaktadır. Habermas'a göre amaçsal eylemden iletişimsel eyleme yönelik paradigma değişikliğinin öncüleri olan bu iki düşünür, kuramlarında iletişimin hâkim olduğu yeni bir alan olarak 'yaşam dünyasını' ortaya koyarken, toplumsal sistemi bu alandan ibaret sayarak hataya düşmüşlerdir.³⁴

Habermas'ın kuramında araçsal akıl ekonomi ve devlet alt sistemleri alanında hâkim iken iletişimsel eylem kültürel art alanı ifade eden *yaşam dünyası (lebenswelt)* üzerinde hâkimdir. Özel alan ve kamusal alanın dahil olduğu yaşam dünyasında dil ve kültür kurucu unsurlardır.³⁵ Habermas'a göre dünya imgelerinin merkezlesmesiyle rasyonelleşen yaşam dünyasında iletişimselliğe dayalı bir anlaşma mümkün olmaktadır.³⁶ İletişimsel eylem yalnızca bireylerarası anlaşmaya zemin oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda gelenek ve kültürel bilginin güncellenmesini, toplumsal bütünleşmeyi ve bireysel kimliğin oluşmasını sağlamaktadır.³⁷

B) FRANKFURT OKULU'NUN BAŞLANGICINDAN HABERMAS'A: MODERN DÜNYADA DİNİN KONUMUNDAKİ DEĞİŞİM

Aydınlanma ile birlikte değişen Tanrı, evren ve insan tasavvurlarıyla modern dönemlerde dinin gerileyerek ortadan kalkacağı yönündeki sekülerleşme tezi 20. yüzyılın son çeyreğine kadar hakim paradigma olarak yerini korumuştur. Auguste Comte'dan Max Weber'e tüm klasik sosyologlar modern toplumlarda ilerlemeyle birlikte dinin yok olacağını öngörmekteydi.

20. yüzyılın başlarında kurulmuş olan Frankfurt Okulu, dönemin tarihsel ve toplumsal şartları içerisinde pozitivist öğelerle kemikleşmiş bulunan klasik Marksist

³⁴ Timur, *Habermas'ı Okumak*, ss. 171-75.

³⁵ a.g.e., s. 177.

³⁶ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, s. 96.

³⁷ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 2, s. 571.

anlayıştan farklı olarak kültürel üstyapıya ilgi göstermiş, kapitalizm ve modern topluma yönelik eleştirilerinde Weber'den etkilenmiştir. Weber'in 'dünyanın büyüünün bozulması' olarak adlandırdığı rasyonelleşme ve bürokratikleşme fikrinden etkilenen Frankfurt Okulu entelektüellerinin pek çoğu, çalışmalarında dine özel bir ilgi göstermemelerinin yanı sıra modern dünyayla birlikte dinin diğer kültürel unsurlar gibi maddi ve araçsal bir nitelik taşıdığını düşünmüşlerdir.³⁸

Modern toplumlarda araçsal aklın egemenliğinin arkasında Weber'e göre rasyonelleşme ile birlikte dünyanın büyüünün bozulması süreci bulunmaktadır. Burada Weber'in çizgisini takip eden Horkheimer'a göre, kültürel değer alanlarının birbirinden ayrılmasına neden olan bu süreç nesnel aklın biçimselleştirilmesine ve yerine araçsal aklın egemen olmasına neden olmuştur. Protestanlık, hümanizm ve modern bilimin gelişme süreciyle dini dünya imgelerinin birliğinin tartışılır kılınması din, ahlak ve sanatın akıldan ayrı, irrasyonelleşmiş kültürel bir meta olarak görülmesine zemin hazırlamıştır. Horkheimer, dünyanın büyüünün bozulması ve aklın biçimselleşmesiyle, rasyonelleşmiş dünya imgelerinin dini dünya imgelerinin anlam birliğini bozduğunu, inandırıcılığını sarstığını ve toplumsal işlevini elinden aldığını düşünmektedir. Böylece modern toplumlarda din rasyonelleşme karşısında geri plana itilmiştir. Öte yandan kültürel değer alanlarının kendi iç kuralları çerçevesinde farklılaşması sonucu inanç ve bilginin ayrılması ve öznelleşmesi dini değerleri önermesel doğruluk iddialarından koparmıştır.³⁹

Horkheimer'a göre mutlak doğru düşüncesine bağlı olan nesnel akıl dinin yerine felsefi düşüncüyü getirmeye çalışmakta ve onunla ilgili bir yargıda bulunmaktadır. Fakat akıl ve dinin birbirinden ayrılmasıyla aklın biçimselleşmesi demek olan öznel akıl, dini değerlerin kendi başına anlamlı olmadığını kabul ederek dini aklın ve tartışma alanının dışında bırakmaktadır. Horkheimer, dinin diğer kültür alanlarından biri

³⁸ Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 399.

³⁹ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 2001, C. 1, ss. 365-69.

olarak görülmesine neden olan bu durumun, onun mutlak doğruyu içerdiği anlayışına zarar verdiğini ve nihayetinde Aydınlanmacıların rasyonel bir temelde değerlendirmek istediği nesnel aklın etkisini kaybettiğini düşünmektedir.⁴⁰ Horkheimer'a göre dünyanın büyüünün bozulmasıyla ifade edilen modern toplumların mevcut durumunda dine saldıran Aydınlanma bir mite dönüşmüştür ve Aydınlanma'nın temelinde Tanrı'nın dünya üzerindeki egemenliğine yönelik dini inancın seküler bir şekli bulunmaktadır.⁴¹

Horkheimer öznel aklın egemen olduğu modern toplumlarda nesnel akıl teorilerinin yeniden canlandırılmaya çalışılmasının anlamsız olduğunu düşünmektedir. Düşüncelerin gelişiminin bir anda değiştirilemeyeceğini düşünen Horkheimer'a göre nesnel aklın felsefi temeli zayıf olduğu için öznel akla karşı mağlup olmuştur ve bu nedenle onu yeniden canlandırma girişimleri sonuçsuz kalacaktır. Modern dönemde her ne olursa olsun aklın araçsal bir niteliği vardır ve mutlak düşünce bir araç haline gelmiştir.⁴²

Frankfurt Okulu'nun Amerika'da önyargı ve otorite üzerine yapmış olduğu *Otoritaryen Kişilik* adlı çalışmada Adorno, toplumun çoğunluğu üzerinde dinin artık belirleyici bir rol oynamadığını belirtmektedir. Araştırmaya göre din diğer ideolojik alanlara göre daha fazla fanatizm barındırmamaktadır. Bununla beraber dini inancın kalıtsal bir şekilde taşınması da halen söz konusu olabilmektedir. Bundan ötürü Adorno, antisemitizme dair rasyonelleştirmelerden birinin Hıristiyanlık geleneğinin Yahudiliğe bakışından kaynaklanmış olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Aydınlanma düşüncesiyle birlikte Hıristiyan inancının öğeleri sarsılmış olsa da Hıristiyanlık toplumsal işlevlerinin bir kısmını halen korumaktadır. Adorno'ya göre bu durum Hıristiyanlığın modern toplum içerisinde nötralize olmasından kaynaklanmaktadır. Horkheimer gibi Adorno da modern toplumlarda dinin tüketilmeye hazır kültürel bir

⁴⁰ Horkheimer, *Akl Tutulması*, ss. 66-67, 70.

⁴¹ Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 401.

⁴² Horkheimer, *Akl Tutulması*, s. 103.

meta olarak varlığını ve bu durumun dinin toplum üzerindeki değişiminin en önemli göstergesi olduğunu kabul etmektedir. Ona göre halen birtakım işlevleri söz konusu olsa bile bir boş zaman aktivitesi olarak görülen din, modern toplumlarda nötralize edilmiş haliyle kendi temellerinden büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Bu nedenle bireysel davranış üretme konusunda dinin zayıf bir etkisi bulunmaktadır.⁴³ Din de diğer kültürel alanlarla birlikte, birbirine benzer ve aynı dile sahip olarak kapitalist sistem içerisinde varlığını sürdürmektedir.⁴⁴

Adorno'ya göre öncesinde nesnel bir doğru olarak kabul edilen ve bu nedenle bir amaç olarak görülen din, modern dönemde nötralize edilmiş haliyle bir araç konumuna indirgenmiştir. Bu bakımdan din, amaca ulaşma noktasında taşıdığı araçsal rol nedeniyle kabul görmektedir. Dinin, bu şekilde, anlamaya ve inanmaya gerek duyulmadan, yalnızca hedefe yönelik işlevi nedeniyle kullanılması, Adorno'ya göre onu faşizme götüren ideolojilerle aynı çizgiye taşımaktadır. Adorno mutlak hakikati ifade etme iddiasında olan dinin araçsal bir yaklaşımla olumlanmasının, esasında onun reddilişini gösterdiğini ifade etmektedir.⁴⁵

Sekülerleşme tezinin hakim paradigma olarak var olduğu 20. yüzyılın ilk dönemlerinde kurulan Frankfurt Okulu'nun dine karşı tutumu mesafeli olduğu gibi, Yahudi olmalarına rağmen, bir din olarak Yahudiliğe yaklaşımları da her zaman mesafeli olmuştur. Özellikle Frankfurt Okulu içindeki yaygın eğilim, çalışmalarında Yahudiliğin rol oynadığına dair fikirleri reddetme üzerinedir. Bununla beraber Enstitü'yle bir dönem bağı bulunan Erich Fromm, Leo Löwenthal, Walter Benjamin gibi isimler Yahudi teolojisi ve din konularıyla ilgilenmişlerdir. Enstitü'nün bu düşünürlerin çalışmalarındaki dini temalara karşı yaklaşımı ise eleştirel olmuştur.⁴⁶

⁴³ Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, ss. 237-41.

⁴⁴ Theodor W. Adorno, "Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma", *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 47.

⁴⁵ Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, ss. 247-48.

⁴⁶ Jay, *Diyalektik İmgelem*, s. 80.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yaşanan tarihi ve toplumsal gelişmeler, o güne kadar doğruluğu tartışılmayan sekülerleşmenin sorgulanmasına neden olmuştur. Bir zamanlar sekülerleşmenin sıkı bir savunucusu olan ve 1990'lı yıllarda sekülerleşme teorisinin yanlışlığı yönünde fikirlerini değiştiren Peter Berger gibi pek çok düşünür modernitenin zorunlu olarak dini yok edeceği düşüncesi eleştirmiştir. Adorno'nun öğrencisi ve Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak entelektüellerinden olan Jürgen Habermas ise sekülerleşmiş modern toplumlarda dinin varlığının kabul edilmesine dayanan postseküler bir dönemde olduğunu düşünmektedir.⁴⁷ Bu nedenle ilk kuşak entelektüellerin aksine dini temalara çalışmalarında yer vermiş ve modern çoğulcu toplumlarda din ile dindarların yerini sorgulamıştır.

Dinin toplumda yeniden görünür olmasının ve araştırmacıların ilgisini cezbetmesinin nedenlerinden biri 1960'larla birlikte dini hareketlerin yükselişe geçmesidir. Berger'e göre bu hareketlerin ayırt edici özelliği modernite ve çağdaşlaşmaya karşı çıkmalarında kendini göstermektedir. Özellikle Evanjelizm ile İslami hareket oldukça geniş çapta ve büyük coğrafyalarda etkisini göstermektedir. ABD'de ortaya çıkan ve buradan dünyaya yayılan Evanjelizm ile birlikte Hristiyanlık Latin Amerika, Doğu Asya, Çin, Güney Kore, Orta Afrika ve Avrupa'nın bazı bölgelerinde etkili olmuştur.⁴⁸ Amerika'da 1960'larda yaşanan toplumsal karışıklıklar ve daha sonraki yıllarda meydana gelen ekonomik ve siyasi problemler nedeniyle, toplumun huzursuzluğu Evanjelik hareketin doğup gelişmesine zemin hazırlamıştır. Öte yandan bu yıllarda artan suç oranları ve uyuşturucu kullanımı, ahlaki çöküş, hippilerin ortaya çıkışı, Soğuk Savaş'ın etkisi ve Vietnam yenilgisi, Doğu'yla yaşanan petrol krizi gibi nedenlerden ötürü Amerikan toplumuna yayılan genel umutsuz hava içerisinde din bir kurtarıcı ve

⁴⁷ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2003, s. 159.

⁴⁸ Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, çev. Ali Köse, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, ss. 45, 48-49.

müjdeciler olarak ilerleme kat etmiştir. Tüm bunlarla birlikte 11 Eylül saldırıları ve ardından gelen süreçte insanların hissettiği güvensizlik duygusunun dine ve Tanrı'ya hissedilen ihtiyacı artırdığı gözlenmiştir.⁴⁹

Geniş bir etkiye sahip olması nedeniyle dikkat çeken bir diğer dini hareket ise İslam dini çerçevesinde gerçekleşmektedir. Orta ve Kuzey Afrika, Asya, Avrupa ve Amerika'da etkili olan İslami hareketler modern toplumlarda ve Batı tarzı eğitim almış kişilerce benimsenmektedir.⁵⁰ Mevcut sömürge yönetimine karşı Mısır'da Hasan el-Benna'nın İhvan-ı Müslimin'i kurmasıyla başlayan modern dönemdeki İslami hareketler Hint alt kıtası ve Kuzey Afrika gibi yerlerde de karşılık bulmuş ve asıl etkisini 1979 İran Devrimi'yle göstermiştir. Ortaya çıkış yeri ve nedeni farklı olan *köktencilik* kavramı ise İran İslam Devrimi ve sonrasında Filistin'de Hamas, Afganistan'da el-Kaide gibi hareketler nedeniyle bağlamı değiştirilerek, çoğunlukla İslami hareketleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bununla beraber Hinduizm, Sihizm, Şintoizm ve Hristiyanlık gibi İslam dışındaki diğer dinlerde ve bölgelerde de köktenci hareketler ortaya çıkmıştır. Genellikle Batılı olmayan bölgelerde ortaya çıkan bu hareketlerin temelinde, dışarıdan dayatılan modernleşmenin getirileri ve sekülerleşmeye gösterilen tepkiler bulunmaktadır.⁵¹ Habermas'a göre köktenci dini hareketler sömürgeleştirme ve sonrasındaki başarısızlığın, dışarıdan dayatılan kapitalist yaşam biçimi ve modernleşmenin neden olduğu toplumsal güvensizlik ve kültürel çalkantıya tepki olarak ortaya çıkmıştır.⁵²

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından dünya genelinde yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal problemler Evanjelik Hristiyanlık ve İslam'ın yaygınlaşmasına zemin

⁴⁹ Peter Pikkert, "Hristiyan Batı" Efsanesi: Batı'da Din, Bilim ve Felsefe Tartışmaları, çev. Zeynep Ovalıoğlu, İstanbul: GDK Yayınları, 2008, ss. 283-85.

⁵⁰ Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 47.

⁵¹ Anson Shupe, "Dini Köktencilik", *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya*, ed. Peter B. Clarke, çev. Muzaffer Tan, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, ss. 277-78.

⁵² Jürgen Habermas, "Kamusal Alanda Din", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 113.

hazırlamasının yanında, “Yeni Dini Hareketler” kavramı altında birtakım grupların ortaya çıkmasına ve yayılmalarına da sebebiyet vermiştir. Batı’da özellikle 1970’li yıllardan itibaren dikkat çekmeye başlayan ve daha çok gençlere yönelik faaliyetler yürüten bu gruplara bazı Hristiyan kiliseleri tarafından *Gençlik Tarikatları* da denilmektedir. Çoğunlukla Uzakdoğu kaynaklı olan bu hareketlere Hare Krishna, Ananda Marga, Transdantal Meditasyon, Divine Light Mission, Brahma Kumaris, Moon ve Osho Hareketi gibi gruplar örnek gösterilebilir. Batı kaynaklı gruplar arasında ise Sayentoloji, Halkın Mabedi (People’s Temple), Tanrı’nın Çocukları (Children of God), Kral David Tarikatı sayılabilir.⁵³ Yeni dini hareketler, modernitenin öngördüğü sekülerleşme ile oluşan manevi yoksunluk ve yaşanan tarihi süreçle birlikte oluşan anlam krizi nedeniyle bilimcilik anlayışına ve faydacı bireyselliğe karşı bir tepki ortaya koymaktadır. Yeni dini hareketlerin ortaya çıkış nedeni varoluşsal problemlerin daimi oluşuna dayandırılmaktadır. Bu problemlere modernitenin rasyonel çözüm anlayışının yetersiz kalışı dine olan ihtiyacı hissettirdiği için kaçınılmaz olarak dini hareketler de sekülerizme tepki olarak yükselişe geçmiştir. Bir başka görüşe göre ise sekülerleşmenin en fazla görüldüğü yerlerde bu hareketlerin yaygınlaşması gerekçesiyle yeni dini hareketler geleneksel dinin gerilemesiyle ortaya çıkmıştır.⁵⁴ Bunların dışında benlik duygusunun artması, dine karşı kayıtsızlık, dinin pazar alanı olarak görülmesi, bireycilik, hazcılık, küreselleşme ve çoğulculuk gibi faktörler de yeni dini hareketlerin yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur.⁵⁵

Peter Berger “Sekülerleşme Yanlışlandı” isimli makalesinde modernitenin zorunlu olarak sekülerleşmeyi gerektirdiğinin yanlışlığını vurgularken modernitenin zo-

⁵³ Ali Rafet Özkan, “Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan, Faruk Sancar, Açılım Kitap, 2014, s. 28.

⁵⁴ Ali Köse, *Batı’da Yeni Dini Hareketler*, İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2003, ss. 16-18.

⁵⁵ Özkan, “Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, ss. 31-37.

runlu olarak çoğulculaşmaya neden olduğunu ifade etmektedir. Buna göre aynı toplumda farklı değerler ve dünya görüşlerinin varlığıyla karakterize olan çoğulculuk *öteki*'ni kabul etmeyi gerekli kılmaktadır.⁵⁶ İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan göçler aracılığıyla kültürlerin ve dini geleneklerin taşınması, kitle iletişim araçlarıyla bilgiye küresel çapta erişimin hızlanması gibi nedenler dünyanın 'küresel bir köy' olarak tasavvur edilmesine ve çoğulculuk anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁷ Bu durumda mutlak doğru iddiasının geçerli olmadığı çoğulcu toplumlarda, demokratik anayasaların tarafsızlık ilkesi farklı kültür ve dini geleneklere mensup kişilerin eşit olarak var olmasını temin etmek durumundadır.

Frankfurt Okulu'nun kuruluşundan 1960'lı yıllara kadar geçen süreçte toplum üzerinde dinin etkisinin zayıfladığına dair hakim sekülerleşme paradigması, ilk kuşak entelektüellerini de etkilemiş ve çalışmalarında modern dünyada dinin konumuna dair özel bir alan ayırmamışlardır. Birkaç entelektüel haricinde temel çekirdeği oluşturan Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi düşünürler öznel akılla birlikte dinin de diğer kültür alanlarıyla aynılaştığını ve bir sistem içerisinde taşıdığı araçsal rol kadar değerinin olduğunu düşünmüşlerdir. Bununla beraber Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağında yer alan Habermas metafizik sonrası, postseküler bir dönemde yaşadığımızı düşünmektedir. Habermas'a göre belirli bir dinin geçerliliği varsayılmaksızın ve aynı zamanda bilişsel içerikleri de toptan yadsınmadan, inanç ile bilgi arasında katı bir ayrımın öngörüldüğü dine yönelik agnostik tutum postmetafizik dönemin temel özelliğidir.⁵⁸ Dine karşı bilinemezci ve aynı zamanda öğrenmeye hazır bir tavrın benimsendiği

⁵⁶ Peter L. Berger, "Sekülerleşme Yanlışlandı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. M. Ali Kirman, C. 49, S. 1 (2008), s. 272.

⁵⁷ Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, ed. Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 18-20.

⁵⁸ Jürgen Habermas, "İnanma ile Bilme Arasındaki Sınır", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 235.

postmetafizik düşüncede dini değerler hakkında yargıda bulunulmamakla beraber, aklın bilimselci sınırları ve dinin bu sınırlardan dışlanması kabul edilmemekte ve var olan üzerinde ontolojik ifadelerden kaçınılmaktadır.⁵⁹

C) HABERMAS'IN DİN ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

Habermas 1960'lardan sonra dinin dünya üzerindeki artan etkisi ve siyasallaşması, köktenci hareketler, küreselleşme ve çoğulculuk gibi nedenlerle postseküler dönemde anayasal devletlerde görünür olan dinin konumunu incelemiş, dindar ve seküler vatandaşların anayasal devlette ve kamusal alanda birbirlerine karşı görevlerinin epistemik temelini sorgulamıştır. Bununla beraber kültürel hakların öncüsü olarak dini hoşgörüyü işlevsel değeri ve vatandaşlara yüklediği külfetlerle birlikte ele almıştır.

1) Kamusal Alanda Din

Modern dönemle birlikte dinin toplum üzerindeki otoritesinin sarsılması, onu hakim bir güç olmaktan çıkarıp toplumdaki diğer kurumlardan biri haline getirmiştir. Kilise ve dinin birbirinden ayrılması ve dinin zayıflayışı sekülerleşme teorisyenleri tarafından dinin gelecekte yok olacağı şeklinde öngörülürken, 20. yüzyılın sonlarına doğru din yeniden bir canlılık elde etmeye başlamıştır. Öte yandan dünyagörüşsel çoğulculuk ve farklı yaşam biçimlerinin eşit olarak bir arada bulunmasının demokratik anayasalar tarafından garanti edilmesi dinin ve dindarların toplumda ve siyasi kamuoyundaki rolleri hakkında tartışmalara neden olmuştur.

Siyaset felsefesiyle ilgilenen ve bu konularla ilgili özel çalışmaları olan Habermas, etkilendiği pek çok düşünürün yanı sıra, çoğulcu toplumlardaki farklı grupların bir arada var olması üzerine fikirlerini ortaya koyarken John Rawls'un '*kamusal akıl düşüncesi*' kavramından da ilham almıştır. Kamusal alan, söylem ve akıl kavramları

⁵⁹ Habermas, "Kamusal Alanda Din", s. 137.

bilimsel çalışmalarına ve siyasi yaşamına hakim olan Habermas, kamusal alanın yaşamındaki önemini, “Karşılıklı rasyonel ilişkilerin mekanı olarak kamusal alan beni ömür boyunca meşgul etmiş bir konudur” cümlesiyle ifade etmiştir.⁶⁰

Habermas’a göre kamunun bir kavram olarak ortaya çıkışı 18. yüzyıl burjuva toplumuna dayanmaktadır.⁶¹ Orta Çağ döneminde feodal otoritelerin temsili bir kamu-sallığından söz edilse de 18. yüzyılla birlikte kilise, prensler ve soyluların otoritesinin çözülmesi özel ve kamusal ayrımını ortaya çıkarmıştır. Kilisenin otoritesini kaybetmesiyle din özel bir konu haline gelerek bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk alanını sağlamıştır. Öte yandan prensin özel masraflarının kamusal bütçeden ayrılmasıyla kamusal kurumlar bağımsızlaşmıştır. Soylular kamusal otorite kurumlarını oluştururken, ticaretle ilgilenen ve devletten ayrı, özel bir alana sahip kamusal gövdeyi oluşturan burjuva sınıfı teşekkül etmiştir. Böylece ilk anayasalarla birlikte toplumda özel alanın özerkliği ve kamusal otoritenin sınırlandırılması, bununla birlikte sivil toplum ve devlet arasında vatandaşların kamusal bir gövde olarak toplandığı kamusal alan temin edilmeye başlanmıştır.⁶²

Tüm vatandaşların erişiminin garanti altına alındığı bir alan olarak kamuda yurttaşlar ancak genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir şekilde toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olmaktadır.⁶³

a) John Rawls’un ‘Kamusal Akıl Düşüncesi’

John Rawls, *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde makul kapsamlı doktrinler ile farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, bir toplumda adalet ve istikrar içinde nasıl var

⁶⁰ Habermas, “Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu”, s. 16.

⁶¹ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 13. b., İstanbul: İletişim, 2015, s. 59.

⁶² Jürgen Habermas, “Kamusal Alan”, *Kamusal Alan*, çev. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 97-99.

⁶³ a.g.e., s. 95.

olacağı sorununu ele almaktadır. Çözüm olarak ise vatandaşların ortak kamusal aklını ifade eden bir siyasal adalet anlayışı ortaya koymaktadır.⁶⁴

Siyasal adalet anlayışı, toplumun unsurları olan makul kapsamlı doktrinler tarafından desteklenen fakat onlardan bağımsız bir şekilde var olan asli bir parçadır. Bu anlayış, demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründeki temel düşünceler göz önüne alınarak ifade edilmektedir. Bir düşünce biçiminin tüm değerleri, iyi kurulmuş bir sistemde ifade ediliyorsa bu tamamıyla kapsamlı bir doktrin; fakat siyasal olmayan birtakım değerleri içeriyorsa ve esnek olarak kurulmuşsa kısmen kapsamlı bir doktrin olarak kabul edilmektedir. Rawls'a göre kapsamlı doktrin olarak kabul edilen tüm dini ve felsefi anlayışlar toplumun arka plan kültürüne aittir. Siyasal adalet anlayışı ise herhangi bir doktrine bağlılık göstermemektedir. İlkeleri bütün vatandaşlar tarafından kabul edilen bir siyasal adalet anlayışının yönlendirdiği kamusal akıl, Rawls'un ifadeyle, "vatandaşların kamusal forumda anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri ile ilgili konularda kullandıkları akıl yürütme yolu" dur.⁶⁵

Kamusal aklın hedefi, Rawls'a göre, değerlerimizi doğru kabul ettiğimiz makul bir noktadan başlayarak başkalarının da kabul edeceğini düşündüğümüz bir sonuca ulaşmak olarak tanımlanabilen kamusal gerekçelendirmedir.⁶⁶ Vatandaşlar siyasi tavırlarını herkesin erişimine açık gerekçeler ışığında birbirlerine karşı meşrulaştırabildiklerinde siyasal hakimiyet baskıcı niteliğini yitirmektedir.⁶⁷

Kamusal akıl düşüncesi, demokratik bir hükümetin vatandaşlarıyla ve vatandaşların birbirleriyle ilişkilerini belirleyen temel ahlaki ve siyasal ilkeleri ortaya koyan

⁶⁴ John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, s. 50, 55.

⁶⁵ a.g.e., ss. 55-59.

⁶⁶ John Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, çev. Gül Evrin, 2. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 168.

⁶⁷ Habermas, "Kamusal Alanda Din", s. 120.

bir kavramdır. Demokratik vatandaşlık anlayışından doğan bu kavram, birbirlerini özgür ve eşit olarak gören vatandaşların siyasal adalet koşullarını tanıdıklarını, bu koşullara göre hareket etmek üzere anlaşmaya vardıklarını ve makul olduklarını kabul etmektedir.⁶⁸ Kamusal akıl düşüncesini benimseyen vatandaşlar bunu bir *modus vivendi** olarak değil, kendi makul kapsamlı doktrinleri çerçevesinde kabul ederler ve eylemlerinin gerekçelerini birbirlerine kamusal gerekçelendirme olarak ifade ettiğimiz çerçevede açıklarlar.⁶⁹ Demokratik bir anayasa ile dini ya da din dışı kapsamlı doktrinlerin bağdaşabileceğini öne süren Rawls'a göre, bu doktrinler anayasal özgürlükleri çığnemediği sürece kamusal akıl kendilerine müdahale etmeyecektir.⁷⁰

Kapsamlı doktrinler çerçevesindeki kavramlar kamusal akılda özgür ve eşit vatandaşlar olarak herkesin paylaşacağı bir zeminde, bireylere vatandaş olarak hitap eden siyasal makuliyet fikrine dönüşmüştür. Bu, her bireyin aynı temel siyasal konumda olduğu ve eylemlerinin gerekçelerini birbirlerine makul olarak açıklayabildikleri bir zemindir. Bireyler burada hem bir kapsamlı doktrini hem de siyasal bir anlayışı kabul edebilirler.⁷¹ Buna karşın bütüncü bir dünya görüşü sunan bu kapsamlı öğretiler demokratik ve çoğulcu bir toplumda mutlak hakikat iddialarından vazgeçmek durumundadır.⁷²

b) Anayasal Devlette Dindar ve Seküler Vatandaşlar

Dünyagörüşsel olarak tarafsız devletin temelleri 17. ve 18. yüzyıl felsefelerine dayanmaktadır.⁷³ Seküler devlet bu anlamda doğal akla dayanmakta ve dünyagörüşsel

⁶⁸ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, ss. 143, 149.

* *Modus vivendi*: Farklı fikir ve inançlara sahip insanların veya grupların birlikte çalışmasına ve yaşamalarına izin veren geçici bir düzenleme.

⁶⁹ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 252.

⁷⁰ Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, s. 189.

⁷¹ a.g.e., ss. 184, 186.

⁷² Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 109.

⁷³ a.g.e., s. 100.

olarak tarafsızlaşmasının açtığı meşruiyet boşluğunu demokratik anayasa ile doldurmaktadır. Demokrasinin meşruiyet gücü zorla dayatılamayan, ahlaki bir beklenti olan iki bileşenden gelir. Bunlar, vatandaşların kendilerini kanunların sahibi ve muhatabı olarak görmesi ile rasyonel olarak kabul edilebilir gerekçeler öne süren epistemik bir zemindir.⁷⁴

Habermas anayasal devlette vatandaşların geçici bir uzlaşmayla değil, bir arada yaşamaya inanarak var olabileceğini belirtmektedir. Demokratik devlet karşılıklı olarak bir arada yaşamaya inanan eşit ve özgür vatandaşlar arasındaki ahlaki bir görev olan bu dayanışmadan beslenmektedir.⁷⁵ Böylece bir *modus vivendi* durumundan hukukun üstünlüğü ve halkın demokratik iradesini ön plana çıkaran anayasal bir düzene geçilmiş olmaktadır. Bu düzen, dini grup ve alt kültürlerden kendilerini soyutlamamalarını, bir ve aynı siyasi oluşumun üyeleri olarak vatandaşların birbirlerini karşılıklı tanımlarını ve herkesin kendi dünya görüşü bağlamında kimliklerini korumasını talep etmektedir.⁷⁶

Anayasal bir devlette yasal olan tüm kurallar bütün vatandaşların anlayabileceği bir dilde açık ve kesin olmalı ve politik olarak meşrulaştırılmalıdır. Habermas'a göre bu durum dini ifadelerin siyasal kamusal alanda yer almasını engellemekle birlikte ortak dile uygun bir *tercüme*yi gerekli kılmaktadır.⁷⁷ Liberal devlet dindar vatandaşlarından siyasal kamuoyunda seküler gerekçeler ile dini gerekçeler arasında katı bir ayırım yapma talebinde bulunamamakta fakat hakimiyetin sekülerlik ilkesini kabullemelerini beklemektedir. Buna göre dindar vatandaşlar kamusal tartışmalara katıldıklarında kimliklerini özel ve kamusal parçalara bölmeden kurumsal bir *tercüme*yle fikirlerini dini dilde ifade edebilmeli ve temellendirebilmeli, aynı zamanda kendilerini

⁷⁴ Habermas, "Kamusal Alanda Din", ss. 117-19.

⁷⁵ Jürgen Habermas, "Giriş", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 9.

⁷⁶ Jürgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly*, C. 25, S. 4 (2008), s. 22.

⁷⁷ a.g.e., s. 28.

tabi oldukları yasaların muhatapları olarak görmelidirler. Başarılı bir tercüme olmaksızın dindar vatandaşların katkılarının devlet kurumlarının gündemlerine girmesi mümkün değildir, kendilerini kendi dillerinde yalnızca tercüme niteliği taşıması koşuluyla ifade edebilirler.⁷⁸

Tercüme çalışması seküler vatandaşların da katılacağı bir iş birliği içinde yürütülecek bir görevdir. Seküler kısımdan, tercüme edilerek ortak bir dile aktarılabilen dini anlatımları dışlamamaları beklenmektedir. Her iki taraf da kendi bakış açılarına göre bir arada yaşamalarını sağlayabilen bilgi ile inanç arasındaki ilişkinin bir yorumunu kabul etmelidir.⁷⁹

Dini ifadelerin tercüme edilmesi durumu ve seküler gerekçelerin dini gerekçeler karşısındaki kurumsal önceliği dindar vatandaşlardan bir öğrenme ve uyum çabası talep etmektedir. Habermas'a göre modern düşünceyle birlikte dini bilinç çoğulculuk, modern bilimin yükselmesi ve pozitif hukuk ile dünyevi toplum ahlakının baskın olması karşısında bir dönüşüme uğramıştır. Bu bilinç değişikliği birtakım bilişsel uyumsuzluklar karşısında dini grupların yeni tutumlar geliştirmesini gerekli kılmıştır. Buna göre dindar vatandaşlar:

- Farklı din ve dünya görüşlerine karşı kendi hakikat anlayışları ile diğer dünya görüşlerini tehlikeye sokmayan bir epistemik yaklaşım bulmalıdırlar.
- Diğer bir epistemik yaklaşım ise modern bilimin seküler üstünlüğüne karşı kendi dogmatik inanç sistemleriyle seküler bilginin ilişkisini çelişkiye düşmeyecek şekilde belirledikleri yöntemdir.

⁷⁸ Habermas, "Kamusal Alanda Din", ss. 127-29.

⁷⁹ Habermas, "Notes on Post-Secular Society", s. 29.

- Son olarak siyasette seküler hakimiyete karşı, akıl hukukunun eşitlikçi bireyselciliğini kendi kapsamlı öğretilerinin bağlamına yerleştirdikleri bir epistemik yaklaşımdır.⁸⁰

Anayasal devlet bilinçlerdeki bir değişimi vatandaşlarına dayatamamakta, onları siyasi olarak manipüle edememekte ve hukuki bir zorlamaya tabi tutamamaktadır. Habermas bu durumu dindar ve seküler bütün vatandaşlar için bir *öğrenme süreci* olarak tanımlamaktadır. Bu öğrenme süreci yasal bir şekilde zorunlu tutulmaksızın ahlaki olarak teşvik edilmelidir.⁸¹

Dindar ve seküler vatandaşlar arasında asimetrik bir yük olsa da demokratik devlet vatandaşlığı sekülerlere de bilişsel birtakım külfetler yükler. Normal şartlarda dindar vatandaşlar ile iş birliği içinde anlaşmaya uygun olmayan sekülarist bilinçten modernliğin seküler bir biçimde katılmış ve dışlayıcı anlayışını aşması beklenmektedir. Dinin modernlik öncesine ait bir kalıntı olduğunu ve modernleşmeyle birlikte yok olacağını öngören bu bilinç kamusal alandaki dini katkıları ciddiye alamamakta ve bir iş birliği içinde karşılıklı meşrulaştırma sürecinde bulunamamaktadır. Bundan dolayı seküler vatandaşların, Batı toplumlarında dini ifadelerin siyasi sürece katılmasını bilişsel bir düzlemde kabul etmesi ciddi bir zihniyet dönüşümünü gerektirmektedir. Demokratik devlet vatandaşlığı değerleri, ancak dindar ve seküler vatandaşların tamamlayıcı öğrenme süreçlerinden geçmesiyle eşit ölçüde bütün vatandaşlardan beklenebilir.⁸²

Seküler vatandaşlar için de geçerli olan öğrenme süreciyle sivil toplumda ve siyasi kamusal alanda seküler vatandaşların dindar vatandaşları eşit olarak karşılaması beklenmektedir. Devlet vatandaşları rolünde ortaya çıktıkları sürece ne dini dünya görüşlerinin hakikat potansiyellerini temelden reddedebilir, ne de inançlı vatandaşların

⁸⁰ Habermas, “Kamusal Alanda Din”, ss. 133-34.

⁸¹ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, s. 28.

⁸² Habermas, “Kamusal Alanda Din”, ss. 136-37.

dini dilde kamusal tartışmalara katılma hakkını yadsıyabilirler.⁸³ Aksine dini katkıların olası bir hakikat içeriğine kendilerini açmalı ve dini gerekçelere kendilerini vermeli-
dirler.⁸⁴

2) Dini Hoşgörü

“Hoşgörü” (toleranz) kelimesi ilk olarak 16. yüzyılda, mezheplerin bölünmesi bağlamında, diğer dini inanışlara karşı hoşgörüyü ifade eden dar bir anlamla Latince ve Fransızcadan alınmıştır.⁸⁵

Reform sonrası devlet, bölünmüş bir toplumu yatıştırarak barış ve düzeni sağlamak için tarafsız bir duruş sergilemek durumunda kalmıştır. Bunun için muhalif grupların barışçıl bir şekilde bir arada bulunmasına yönelik birtakım düzenlemeler yapılmıştır. Böylece 18. yüzyılın anayasal devrimlerine kadar, toplumdaki alt kültürler bir *modus vivendi* altında toplumda birbirlerine yabancı olarak yaşamışlardır. Hukukun üstünlüğü ve halkın demokratik iradesini öne çıkaran anayasal devrimlerle birlikte, dini topluluklara kendilerini diğerlerinden soyutlamaması karşılığında eşit din özgürlüğü garanti edilmiştir. Bu şekilde vatandaşlar bir ve aynı siyasi oluşumun üyeleri olarak birbirlerini tanımakla birlikte kendi özel kimliklerini oluşturma ve koruma haklarına sahip olmuşlardır. Habermas, hoşgörüyü “bir inancın ya da farklı bir inancın inananlarının ve inanmayanların, kendilerinin reddettiği bu inançları, uygulamaları ve yaşam biçimlerini karşılıklı olarak kabul etmesi” olarak tanımlamaktadır.⁸⁶

Dini hoşgörünün felsefi temellendirmeleri, tek taraflı bir hoşgörden başkalarının din özgürlüğünün karşılıklı kabulüne dayanan ve negatif özgürlüğü de berabe-

⁸³ Habermas, “Demokratik Hukuk Devletinın Siyaset Öncesi Temelleri”, s. 110.

⁸⁴ Habermas, “Kamusal Alanda Din”, s. 129.

⁸⁵ Jürgen Habermas, “Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 238-39.

⁸⁶ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, ss. 22-23.

rinde getiren bir sürece işaret etmektedir. Hoşgörünün otoriter bir sınır koyma anlamından arınması karşılıklı olarak tanınmasıyla mümkün olmaktadır. Tüm vatandaşlar, bakış açılarını karşılıklı olarak benimseyip çıkarlarını eşit ölçüde dikkate aldıkları bir müzakereyle uzlaşarak karşılıklı hoşgörünün sınırlarını belirleyebilmektedirler. Herkes için eşit özgürlükler anlayışıyla tüm vatandaşlar eşit ölçüde saygıya hak kazandığı için, karşılıklı hoşgörü kurallarını kararlaştırırken diğerlerinin bakış açısı da hesaba katılmak durumunda olacaktır.⁸⁷

Rainer Forst tek taraflı hoşgörüyü *izin verme (permission conception)* kavramıyla açıklamaktadır. Bir tarafın başka bir tarafa, kendi belirlediği sınırlar çerçevesinde izin verdiği bir kavram olarak hoşgörü; muhaliflere, çoğunluğun otoritesini kabul etmeleri, ifadelerinin belirli sınırlar içerisinde kalması, eşit kamu ve politik statü talep etmemeleri karşılığında tanınmaktadır. Forst, bu tür tek taraflı bir hoşgörü anlayışına karşı, hoşgörülü tarafların karşılıklı olarak birbirini tanıdığı *saygı (respect conception)* kavramını ileri sürmektedir. Karşılıklı hoşgörünün esas olduğu bu anlayışta taraflar tüm farklılıklarına rağmen, birbirlerine toplumsal hayatın ortak alanlarında ahlaki-politik eşitlik gereği saygı duymaktadırlar.⁸⁸ Habermas ise sınırlarını otoritenin keyfi olarak belirlediği tek taraflı hoşgörünün bu haliyle içerisinde bir hoşgörüsüzlük taşıdığını ifade etmektedir.⁸⁹

Farklı dünya görüşlerinin eşit haklarla karşılıklı hoşgörü içerisinde bir arada bulunması ancak seküler bir hukuk devletinde mümkün olmaktadır. Siyasi iktidarın sekülerleşmesi ile din özgürlüğünün pozitif ve negatif olarak temin edilmesi dini cemaatleri kendi aralarındaki çatışmalara karşı korurken aynı zamanda sekülerist bir toplumun din düşmanı tutumuna karşı da korumaktadır. Bunu sağlamak için anayasal devlet, vatandaşlarından demokratik bir sistemde bir arada yaşamaya inanmalarını

⁸⁷ Habermas, “Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü”, ss. 239-41.

⁸⁸ Rainer Forst, “The Limits of Toleration”, *Constellations*, C. 11, S. 3 (2004), ss. 315-16.

⁸⁹ Jürgen Habermas, “Köktendincilik ve Terör”, *Bölünmüş Batı*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 26.

beklemektedir. Böylece hukuki açıdan zorlayıcı olmayan bir dayanışma ortaya çıkmış olacaktır. Bu dayanışma, vatandaşların kamuoyundaki tartışmalarda birbirini dinlemeye ve birbirinden öğrenmeye hazır olması anlamına gelmektedir.⁹⁰

a) Hoşgörünün Bileşenleri ve Külfetleri

Habermas, Rainer Forst'un üç bileşenli hoşgörü anlayışını ele almaktadır. Forst'a göre hoşgörü *reddetme*, *kabul etme* ve *geri çevirme* unsurlarıyla açıklanabilmektedir. İlk olarak, bir düşüncenin hoşgörülle karşılanması için başkaları tarafından yanlış ya da kötü olarak reddedilmesi gerekmektedir.⁹¹ *Reddetme* bileşeni, vatandaşların reddedilen bir inanca bağlı olan vatandaşlarla ilişkilerinde, hukuki olarak zorunlu kılınamayan bir siyasi erdem gereği saygılı olmalarıdır. Bu şekilde farklı düşüncedekileri reddetmek için öznel olarak ikna edici ve kamusal olarak meşru gerekçelere sahip, aynı zamanda retlerini rasyonel bir şekilde süregiden uyuşmazlığa dayandırabilen biri hoşgörü gösterebilir. Rasyonel olmayan retler ve önyargılar *ayrımcılık* kavramını ortaya çıkarırken, bunların bertaraf edilmesiyle hoşgörü söz konusu olmaktadır.⁹²

Forst'un öne sürdüğü ikinci bileşen olarak *kabul etme*, hoşgörü taleplerinin vatandaşlar üzerinde oluşturduğu külfetlerin kabulüyle açıklanmaktadır. Kişinin kendi dünya görüşünün gereklerini herkese eşit ölçüde açık sınırlar içinde gerçekleştirmesi ve başkalarının inanç ve uygulamalarına bu sınırlar içinde saygı göstermesi beklenmektedir. Buna göre vatandaşlar kendi dünya görüşlerinin gereklerini ancak herkese eşit hak sağlanması koşuluyla gerçekleştirebilirler. Bu durum liberal toplum hukukuyla dini kanıların uyumunu gerektirdiği için bilişsel düzeyde bir sıkıntı ortaya çıkar-

⁹⁰ Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 8-9.

⁹¹ Rainer Forst, "Toleration and Its Paradoxes: A Tribute to John Horton", *Philosophia*, C. 45, S. 2 (2017), s. 416.

⁹² Habermas, "Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü", ss. 243-45.

maktadır. Son bileşen olarak *geri çevirme*, hoşgörü sınırlarının belirlenmesi ve devletin hoşgürsüz eylemi dışlamasıdır.⁹³ Kısacası, Rainer Forst hoşgörüğü bir pratiğe veya inanca itirazların nedenleri, yanlış olduğu düşünülen inançların veya uygulamaların kabul gerekçeleri ve hoşgörünün sınırlarını belirlemekle açıklamaktadır.⁹⁴

Makul gerekçelerle reddedilen inanç ve uygulamaların karşılıklı hoşgürsü taraflara birtakım külfetler yüklemektedir. Rainer Forst'un *kabul etme* bileşeninin kapsamı da olan bu külfetler dindar ve seküler vatandaşlar arasında asimetrik olarak görünmesine karşın iki taraftan da bilişsel bir uyum beklenmektedir. Habermas'a göre hoşgörü, önyargı durumu olmaksızın, diğer kanıları, çözülemez *akılcı* bir uyuşmazlığın varlığının bilinciyle yadsıyanlardan beklenebilir. Bu akılcı uyuşmazlığın kabulü dini gruplara kendi öğretileri perspektifinden diğer dini grupların ve seküler vatandaşların düşünce biçimine doğru bilişsel bir alan sağlamaktadır.⁹⁵ Bir devlet din özgürlüğünü garanti ettiği vatandaşlarına, inançlı bir varoluş biçimi ile uzlaştırılmayan hiçbir ödev yükleyemez.⁹⁶ Fakat tüm dini gruplardan, seküler oluşumun hukukunun bireysel ve eşitlikçi doğasına bilişsel bir adaptasyonunu ve herkesi eşit kapsayan anayasal ilkelere uyum sağlamasını beklemektedir. Bir zamanlar devletin meşruiyet kaynağı olan dini doktrinler, maruz kaldıkları apolitikleşme ile özdeşünümsel olarak diğer dini gruplar, liberal devlet ve sekülerleşmiş toplum arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak durumundadır.⁹⁷

John Rawls'un tabiriyle kapsamlı bir öğreti olan dinler yaşam biçimleri üzerinde bütünüyle biçimlendirme yetkisine sahiptir. Fakat çoğulcu toplumlarda bu tale-

⁹³ a.g.e., ss. 247-51.

⁹⁴ Rainer Forst, "Toleration and Truth: Comments on Steven D. Smith", *Nomos*, S. 48 (2008), s. 283.

⁹⁵ Jürgen Habermas, "Kültürlere Eşit Muamele ve Postmodern Liberalizmin Sınırları", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 292.

⁹⁶ Habermas, "Kamusal Alanda Din", s. 123.

⁹⁷ Jürgen Habermas, "Intolerance and Discrimination", *International Journal of Constitutional Law*, C. 1, S. 1 (2003), s. 6.

binden vazgeçerek liberal devletin normatif temellerini kendi öncülleri olarak benimsemek durumundadır. Herkese eşit bir şekilde açık olan sınırlar içinde kendi inancını yaşayan ve başkalarının inançlarının pratik sonuçlarını da bu sınırlar içinde kabullenmek durumunda olan dindar ve seküler vatandaşlar için farklı dünya görüşlerinin *yanlılığı* aynı anlamı taşımamaktadır. Dünya görüşleri birtakım inanç hakikatlerine dayanan dindar vatandaşlar için farklı görüşler bir hakikat/hakikatsizlik meselesi olmakta ve bu durum yaşam biçimine bakmaksızın herkese eşit saygı göstermeyi bilişsel anlamda bir külfet haline getirmektedir. Seküler vatandaşlar için farklılığın temeli bir ‘hakikat’ sorunu olarak ele alınmadığından, farklı bir değerle eşitliklerini kabullenmeleri nispeten daha kolay olmaktadır.⁹⁸

Habermas’a göre, hoşgörünün dindar ve seküler vatandaşlara yüklediği külfet her ne kadar eşit olmasa da seküler bilinç negatif din özgürlüğü karşısında bir bedel ödemektedir. İnanç ile bilgi arasında *akılcı* olarak süregiden bir anlaşmazlığın kabulü her iki taraftan da beklenmektedir. Dindar vatandaşlardan anayasal ilkelere ve eşitlikçi anlayışa bilişsel bir uyum beklenirken, seküler bilinçten de aydınlanmanın sınırlarına karşı özdüşünümsel bir eleştirel tutum beklenmektedir. Kendi doğalcı dünya görüşleri kamuoyunda dini dünya görüşlerine göre öncelik sahibi olmayan seküler vatandaşlar, dini kanılara seküler bilgi açısından akıldışı olmayan epistemik bir statü tanınmalıdır. Devlet vatandaşı olarak seküler vatandaşlar dini dünya görüşlerinin hakikat imgelerini ilke olarak inkar etmemeli ve inançlı vatandaşların dini dilde kamusal tartışmalara katılmalarını kabul etmelidirler.⁹⁹

b) Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü

Dünyagörüşsel çoğulculuk ve dini hoşgörü, demokratik hukuk devletinin oluşumu ve tutarlı olarak biçimlendirilmesi için itici bir güçtür. Bu bakımdan dini hoşgörü

⁹⁸ Habermas, “Kültürlere Eşit Muamele ve Postmodern Liberalizmin Sınırları”, ss. 293-95.

⁹⁹ Habermas, “Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri”, s. 110.

çokkültürlü toplumlarda eşit haklara sahip olarak bir arada yaşamanın öncüsü durumundadır.¹⁰⁰ Din özgürlüğü, çoğulcu toplumlarda meydana gelmesi muhtemel çatışmaları önlemekle beraber modernlik sonrası kendine bir yer arayan dini grupların sorunlarının çözümü için de kurumsal bir çerçeve sunmaktadır.¹⁰¹ Bununla birlikte din özgürlüğünün eşit ölçüde garanti edilmesi için iktidarın dünyagörüşsel olarak tarafsızlık uygulaması kurumsal bir önkoşuldur.¹⁰²

Habermas, Avrupa toplumlarının sömürgecilik sonrası göçlere maruz kaldığını ve farklı dini gruplar arasında hoşgörülü birliktelik sorununun farklı kültürlerin toplumsal olarak nasıl entegre edileceği sorunuyla daha da büyüdüğünü ifade etmektedir.¹⁰³

Egemen bir din ile siyasi kültürün arasındaki ilişki kesildiğinde diğer dini grupların ve kültürlerin özgürlüklerinin önü açılmaktadır. Habermas, Alman Anayasa Mahkemesi'nin hayvan hakları yasalarına karşı Müslüman ve Yahudilerin birer ritüel olarak hayvan kesmesine izin vermesi, Almanya'nın bir eyaletinde Müslüman bir öğretmenin, meslektaşlarının haç takmasına denk olduğu düşüncesiyle devlet okulunda başörtüsü takması örneklerinden yola çıkarak din özgürlüğünün diğer kültürel haklar için neden model olduğunu açıklamaktadır. Çünkü dini ifade özgürlüğünde olduğu gibi kültürel haklar da bireylerin kişisel kimliklerini oluşturmalarını ve korumalarını sağlayan gelenek ve pratiklere eşit erişim hakkı sunmaktadır. Böylece dini özgürlük hem siyasi teori hem de hukuk sistemi için geniş bir *çokkültürlü vatandaşlık* çerçevesi sunmaktadır ve diğer kültürel haklar için model teşkil etmektedir. Çoğulculuk gereği vatandaşlarına kendi kültürel kimliklerini korumaları, şekillendirmeleri ve sürdürmeleri

¹⁰⁰ Habermas, "Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü", s. 243.

¹⁰¹ Habermas, "Kültürlere Eşit Muamele ve Postmodern Liberalizmin Sınırları", s. 292.

¹⁰² Habermas, "Kamusal Alanda Din", s. 126.

¹⁰³ Habermas, "Notes on Post-Secular Society", s. 20.

için haklar veren anayasal devlet, verdiği haklar karşılığında vatandaşlarından kendilerini diğer tüm vatandaşlarla bir ve aynı siyasi oluşumun üyeleri olarak kabul etmelerini beklemektedir.¹⁰⁴

Farklı inanış ve kültürdeki vatandaşların aynı siyasi oluşumda eşit olarak bir arada yaşamasını öngören çokkültürlülük ortak bir kültürün varlığını gerekli kılmaktadır. Tüm dini ve kültürel gruplar ortak bir siyasal arenada, ortak bir siyasal dil ve ortak tavırlar edinmek durumundadırlar.¹⁰⁵

3) Köktendincilik

Vatandaşların bilincinde bir takım bilişsel değişimlere neden olan toplumsal sekülerleşme ve çoğulculuk, seküler bilinci dinin toplumdaki görünürlüğünü kabul etmeye ve dini bilinci de yargılarını mutlak hakikat olarak dayatmaktan vazgeçmeye zorlamaktadır. Habermas, kendi gerçekliğini mutlak hakikat olarak dayatanların tutumlarını bilişsel uyumsuzluğun bastırılması olarak açıkladığı *köktendincilik*le ifade etmektedir. Köktendincilik ya da bir diğer ifadesiyle fundamentalizm, “kendi inanç ve gerekçelerini, rasyonel olarak kabul edilmeleri imkansız olsa dahi, siyaseten hayata geçirmekte direnen bir zihniyet”i ifade etmektedir. Her dini sistem özünde dogmatiktir fakat köktencilik bir dogmatizm değildir, dini grupların çoğulcu toplumu görmezden gelmesi ve öğretilerinin bağlayıcılığı konusunda şiddete başvurarak direnmeleridir.¹⁰⁶

Gordon Marshall’ın *Sosyoloji Sözlüğü*’nde, “bildirilmiş dinin temel metinlerine ya da temellerine geri dönmeyi isteyen bir hareket ya da inanç”¹⁰⁷ olarak tanımla-

¹⁰⁴ Habermas, “Intolerance and Discrimination”, ss. 8-10.

¹⁰⁵ Jürgen Habermas, “Dahil Etmek-Benimsemek mi, Yoksa Tektipliliğe mi Sokmak? Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki”, *“Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak*, çev. İlnur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 54.

¹⁰⁶ Habermas, “Köktendincilik ve Terör”, ss. 15-16.

¹⁰⁷ Gordon Marshall, *Sosyoloj Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 251.

nan *fundamentalizm* kavram olarak ortaya çıkışı 20. yüzyılın ilk dönemlerine rastlamaktadır. 1910'da Amerika Birleşik Devletleri'nde *The Fundamentals: A Testimony To The Truth* adı verilen on iki ciltlik bir eserin yayımlanmasıyla ortaya çıkan *fundamentalizm* kavramı İncil'in ilk ve orijinal halinin esas alınması gerektiğine ve kutsal kitabın yorumlanmasıyla oluşturulan dini kaidelerin Hıristiyanlığın esaslarını bozduğuna vurgu yapan bir anlama sahiptir.¹⁰⁸ Amerikan Protestanlarıyla kullanılmaya başlanan kavram zamanla Avrupa'ya ve 1950'li yıllarda Hindistan, Mısır, İran gibi bölgelerdeki dini hareketleri tanımlamak için tüm dünyaya yayılmıştır. 1990'lara gelindiğinde *fundamentalizm* siyasal ve sosyolojik bir anlam yüklenerek dini kanılara ve ideolojilere dogmatik bir şekilde bağlı kalınmasını ifade etmiştir. 11 Eylül saldırıları sonrasında ise çoğunlukla radikal İslam'ı ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁰⁹

Köktencililiğin modern seküler dünyanın gidişatından duyulan endişe ve toplumun manevi değerleri hakkında oluşan birtakım şüpheler sonucu ortaya çıktığı söylenebilir.¹¹⁰ Bu açıdan köktencilik için genel çerçeveyi oluşturan esaslara bakıldığında temel eksenini dinin oluşturduğu, modernleşmeyle birlikte meydana gelen sosyal ve kültürel değişimlere bir tepki olarak ortaya çıktığı ve katı ataerkil kurallar ve ahlaki değerler tarafından karakterize edilmiş, eski sosyal düzeni koruma veya yeniden yapılandırma teşebbüsü olduğu görülmektedir.¹¹¹ Fundamentalistler modern dünyayla savaşımayı ya da tecrit haline çekilmeyi tercih etmektedirler ve ibadet şekillerinde katı ahlaki düşünceler ile kutsal metinlere lafzi bağlılık söz konusudur.¹¹²

Moderniteyi inanç tutumundaki bir değişim olarak kabul eden Habermas'a göre köktencilik inanç tarzıyla ilgili modern bir fenomendir. Dinin modern algılanış

¹⁰⁸ Murat Beyazyüz, F. Sevinç Göral Alkan, Erol Göka, "Fundamentalizmin Psikolojisi", *Avrasya Dosyası*, C. 13, S. 3 (2007), ss. 357-58.

¹⁰⁹ Gülay Ercins, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 6, S. 1 (2009), s. 656.

¹¹⁰ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 7. b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 218.

¹¹¹ Ercins, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi", ss. 660-61.

¹¹² Habermas, "Notes on Post-Secular Society", s. 18.

ve uygulanış tarzına karşı verilen şiddet içeren tepkilerdir. Bu açıdan bakıldığında köktendincilik, dinin modern öncesi biçimine bir geri dönüş değil, bir tehdit olarak algılanan moderniteye panikle verilmiş bir yanıtıdır.¹¹³ Köktenci hareketler modernite ile ortaya çıkmış olan fikirlere karşı savaşıırken modernitenin sağladığı teknolojiden de yararlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında köktendincilik, modernite sınırları içinde dini yeniden tanımlamaktadır.¹¹⁴

Batı bugün dışarıdan dayatılan hızlandırılmış modernleşme ile kültürel geleneklerinden kopmuş toplumlar için günah keçisi olarak görülmektedir.¹¹⁵ Avrupa dışındaki toplumlara dayatılan modernleşme ve kapitalist yaşam biçimi toplumsal bir güvensizliğe ve kültürel problemlere neden olmuştur. Bunun bir sonucu olarak söz konusu toplumlarda, modernleşmenin toplum ve kültür üzerindeki etkilerine karşı tepkisel bir tutum gelişmiştir.¹¹⁶ Avrupa insan hakları düşüncesi, siyasi otoritenin dini ve kozmolojik dünya görüşlerinden bağımsızlaşarak sekülerleşmesiyle, hakikatleri mutlak olarak kabul edilen ve bu nedenle gerektiğinde siyasi şiddet kullanılarak hakim kılınma hakkına sahip olduğu düşünülen geleneksel din anlayışına sahip kültürlerin sözcülerine saldırı zemini hazırlamaktadır.¹¹⁷ Modernizmin insanlarda inançları konusunda oluşturduğu şüphe ve bunun sonucu olarak meydana gelen bilişsel yüke karşı kesin bilgi vaat eden köktenci hareketler bu toplumlarda modernizmin açtığı boşluğu doldurmaktadır.¹¹⁸ Habermas'a göre, modernleşmenin dayattığı kültürel sekülerleşme karşısında Batılı olmayan toplumlar alternatif bir modernlik yoluyla, yani içten bir modernleşmeye kendilerini açtıklarında kültürel kimliklerini koruyabilmektedir.

¹¹³ Borradori, "Terörizm ve Aydınlanma'nın Mirası", s. 36.

¹¹⁴ Ercins, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi", s. 661.

¹¹⁵ Habermas, "Köktendincilik ve Terör", s. 17.

¹¹⁶ Habermas, "Kamusal Alanda Din", s. 113.

¹¹⁷ Jürgen Habermas, *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akabeti (Siyasi Denemeler)*, çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002, s. 165.

¹¹⁸ Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 46.

Çünkü toplumsal modernleşmeye yapıcı olarak uyum sağlamak, kültüre yabancı normlara boyun eğme anlamına gelmemektedir.¹¹⁹

Habermas günlük yaşamın, vatandaşların karşılıklı olarak birbirini anlamasına olanak tanıyan iletişimsel pratikler üzerinden yapılandığını ifade etmektedir. Buna göre vatandaşlar kanaatler ve karşılıklı beklentilerin ortak arka planına sahip toplumda, kendini ötekinin yerine koyabilmektedir. Bu durum bazı nedenlerle gerçekleşemezse, konuşmacı ve dinleyici birbirine yabancılaşmakta ve geçerlilik iddialarına karşı ortak bir tartışma alanında kayıtsız hale gelmektedir. İletişimde bozulmanın bir göstergesi olan bu durumun en aşırı türü terörizmdir.¹²⁰ Habermas'a göre köktenci hareketlerdeki katılığın nedeni toplumdaki bu beklentiye karşı bilişsel düzeydeki bir uyumsuzluğun bastırılmasıdır. Bilişsel uyumsuzlukların olmaması için toplumda herkesi aynı şekilde kapsayan katı bir evrenselciliğin olması ve vatandaşların buna uyum göstermesi gerekmektedir.¹²¹

Dini gruplar 1989/90 yıllarından bu yana İran devrimi, birçok Müslüman ülkede ve İsrail'de dini hukukun alternatif bir seçenek oluşturması, Afganistan ve Irak gibi ülkelerdeki liberal anayasal düzenin şeriate uygunluk şartıyla kabul edilmesi gibi durumlarla birlikte yeni bir siyasi anlam kazanmıştır.¹²² Köktencilığın kendini şiddetle ortaya koyduğu terörizm ise siyasal anlamda gerçekçi hedefleri olduğunda sıradan bir suç eyleminden farklı olmaktadır. Habermas'a göre, terörizmin politik kapsamını hedeflerini başarmasıyla ilişkilendirmek, en azından üç tür terörizm arasında ayırım yapmayı gerektirir; ayırım gözetmeyen gerilla mücadelesi, paramiliter gerilla mücadelesi ve küresel terörizm... Ayırım gözetmeyen ve paramiliter terörist eylemleri, "partizan"

¹¹⁹ Habermas, "Kültürlere Eşit Muamele ve Postmodern Liberalizmin Sınırları", s. 296.

¹²⁰ Borradori, "Terörizmin Yeniden İnşası", ss. 87-88.

¹²¹ Habermas, "Köktendincilik ve Terör", s. 16.

¹²² Habermas, "Kamusal Alanda Din", s. 112.

adı verilen ve onları belirli bölgelere bağlayan bir görünüm sunmaktadır. Küresel terörizm ise gerçekçi siyasal hedefler göstermemesine karşın demokratik yönetimlerin meşruiyetini azaltmakla ilişkili olan yıkıcı bir potansiyele ve belirsizliğe sahiptir.¹²³

4) Sivil İtaatsizlik

Rainer Forst *reddetme, kabul etme, geri çevirme* olarak ele aldığı hoşgörü bileşenlerinin üçüncü unsuru olan *geri çevirme* ile anayasanın hoşgörü sınırlarını belirlemesini ve devletin hoşgürsüz eylemi dışlamasını ifade etmektedir.¹²⁴ Anayasal devlet hoşgörüğü garanti ederken şiddet içeren köktenci hareketler gibi anayasanın düşmanlarına karşı birtakım kararlarla koruyucu önlemler olarak hoşgürsüz davranmak durumundadır. Buna karşın, meşru bir şekilde oluşturulan kararlara karşı çıkan muhalifleri, anayasanın temel ilkeleriyle çelişmedikleri ve şiddete başvurmadan direndikleri sürece hoşgörüyle karşılamaktadır.¹²⁵

Sivil itaatsizlik, adil demokratik bir devletin, anayasayı meşru olarak kabul eden vatandaşları için söz konusu olmaktadır. Anayasal bir sivil itaatsizlik teorisi üç bölümden oluşmaktadır: Sivil itaatsizliğin tanımlanması ve demokratik otoriteye yönelik diğer muhalif hareketlerden ayrılarak yerinin belirlenmesi, gerekçelerini ortaya koyma ve haklılığının ölçütü, son olarak anayasadaki rolü ve uygunluğu. Sivil itaatsizlik, “yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen, şiddete dayanmayan, vicdani, ancak yasal olmayan politik bir eylem” olarak tanımlanmaktadır.¹²⁶ Tanımı gereği yasa karşıtı olmasına rağmen, anayasal bir sistemin istikrarını sağlayan, adil kurumların korunmasına ve güçlenmesine katkıda bulunan eylemlerdir.¹²⁷

¹²³ Borradori, “Terörizmin Yeniden İnşası”, s. 79.

¹²⁴ Habermas, “Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü”, s. 251.

¹²⁵ a.g.e., ss. 241-43.

¹²⁶ John Rawls, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 56-57.

¹²⁷ a.g.e., s. 70.

Sivil itaatsizlik kişisel inanç ya da çıkarlara dayandırılmayan, ahlaki olarak gerekçelendirilen, önceden ilan edilen ve polislin devamını kestirebileceği bir protesto eylemi olarak, hukuk düzenine karşı genel bir itaatsizlik amacı gütmeyen kurallardan birinin ya da birkaçının kasti bir şekilde ihlaliyle meydana gelmektedir. Bu durumda eylemcilerin sembolik olan bu ihlalin yasal sonuçlarını üstlenmeye hazır olması gerekmektedir.¹²⁸ Anayasal bir düzen tüm yasal yollar tükendiğinde meşru olan yasalara karşı mücadele verenlerin eylemlerini, ancak anayasanın ruhuna uygun olması ve çoğunluğa kararlarını gözden geçirmek üzere şiddet içermeyen araçlarla gerçekleştirmesi koşuluyla hoş görmektedir.¹²⁹

5) Postseküler Toplumda Din

Aydınlanma düşüncesiyle birlikte dinin otoritesini reddederek insan merkezli, akılcı ve demokratik değerler üzerine kurulu bir dünya görüşü şeklinde ortaya çıkan modernizm bireyi, toplumu ve kainatı eskisinden tamamen farklı bir biçimde yeniden tanımlamayı amaçlayan bir bilinç durumudur.¹³⁰ Başta Avrupa olmak üzere zamanla tüm dünyaya yayılan bu anlayış seküler düşüncüyü de beraberinde getirmiştir. Son iki asırdan bu yana birçok tartışmaya konu olan sekülerleşme, pek çok düşünür tarafından farklı şekillerde tanımlanmış, yorumlanmış ve eleştirilere konu olmuştur.

a) *Sekülerleşme*

İlk zamanlar kilise mülkünün seküler devlet gücüne zorla devredilmesi anlamında kullanılan sekülerleşme kavramı daha sonra bir bütün olarak modernite sürecini yansıtmak üzere kullanılmıştır.¹³¹ Sekülerleşme tezinin savunucuları modern bilimle

¹²⁸ Jürgen Habermas, “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denektaşısı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 128.

¹²⁹ Habermas, “Köktendincilik ve Terör”, s. 27.

¹³⁰ Vejdî Bilgin, “Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı”, *Eskiyeni*, S. 17 (2010), s. 20.

¹³¹ Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, s. 159.

birlikte geleneksel inançların akla yatkınlığının azaldığını, dünyagörüşsel çoğulculuğun dini inançların tekelini kırdığını, teknolojinin her şeye kadir Tanrı fikrini daha az gerekli ve akıl dışı bir kalıba soktuğunu iddia etmişlerdir. Bu tezi savunanlara göre sekülerleşme sanayi toplumunun ve modernleşmenin zorunlu bir sonucudur.¹³² Habermas da benzer şekilde sekülerleşme tezinin temelde üç düşünceye dayandığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki bilimsel ilerlemeyle aydınlanmış bir zihnin teosentrik ve metafizik dünya görüşleriyle kolayca uzlaşmaması; ikincisi, dinin toplum üzerindeki otoritesini kaybetmesiyle kamusal etkisinin azalması ve özel bir meseleye dönüşmesi; son olarak sanayi sonrası toplumlarda sağlanan refah ve sosyal güvenlik sonucu yaşamdaki risklerin azaltılması ve varoluşsal güvenliğin artmasıyla aşkın bir güce duyulan ihtiyacın azalmasıdır.¹³³

Sekülerleşme, “eskinin her şeyi kapsayan aşkın dini sistemlerinin, işlevsel anlamda farklılaşmış modern toplumlarda diğer alt sistemlerle birlikte onlar gibi bir alt sisteme hapsedildikleri ve bu esnada söz konusu diğer alt sistemler üzerindeki hakimiyetlerini kaybettikleri bir süreçtir.”¹³⁴ Toplum ve kültür alanlarının dinin egemenliğinden çıkarılmasının kültürel ve düşünsel anlamda bir sekülerleşmeyi beraberinde getirmesinin yanında, sekülerleşme teorisyenleri bireysel bilincin de sekülerleşeceğini ve bireylerin dünyayı dinden bağımsız olarak yorumlayacağını iddia etmişlerdir.¹³⁵

Modernleşmeyle birlikte dinin ortadan kalkacağını öngören bu anlayış, modernleşmenin bazı yerlerde sekülerleşmeye neden olurken bazı yerlerde sekülerleşme karşıtı hareketler doğurması nedeniyle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren eleştirilmeye başlanmıştır. Sekülerleşme teorisyenlerinin ifade ettiği üzere dinin eskiden daha

¹³² Marshall, *Sosyoloj Sözlüğü*, s. 646.

¹³³ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, s. 17.

¹³⁴ Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, çev. Mehmet Süheyl Ünal, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, s. 13.

¹³⁵ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, 5. b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, s. 197.

çok yaşanıldığı, modernitenin din ile uyumsuzluğu, sekülerleşmenin tüm dünyada geçerli olacağı düşünceleri ciddi olarak eleştiriye tabi tutulmuştur. Dinin yeniden bir canlılık elde ettiği ileri sürülmüş ve sekülerizmin modernitenin zorunlu bir sonucu olmadığına bir örneği olarak Amerika'daki yüksek dindarlık oranları ele alınmıştır. Sekülerleşme tezi savunucularından olan fakat sonra onun eleştirmenlerinden biri olarak karşısında duran Peter Berger sekülerleşmenin bir bütün olarak gerçekleşeceği iddiasını eleştirmiş ve toplumsal bir sekülerleşme söz konusu olsa bile dinin bireylerin bilinçlerinde hala mevcut olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁶

Sekülerleşme teorisi eleştirmenlerinin birçoğu gelişmiş modern toplumlarda dini etkileyen bir sekülerleşmenin mevcut olduğunu kabul etmektedirler. Fakat bunun toplumlarda bir bütün olarak gerçekleşeceği ve her yerde aynı şekilde olacağı anlayışını reddetmekte ve örnek olarak Amerika toplumunu ele almaktadırlar. Buna göre modernlikte ileri bir seviyede olan Amerika'da dini kurumlara olan bağlılıkta dikkate değer bir düşüş görülmemektedir.¹³⁷ Amerika'daki anket verileri inançlı ve dinin gerektirdiği şekilde yaşayanların oranının son altmış yılda sabit kaldığını göstermektedir.¹³⁸

Mark Chaves, David Yamane, Conrad Ostwalt, Jose Casanova gibi sosyologlarca savunulan görüşe göre din ve modernite karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir. Din modernite ve sekülerleşmeden etkilenmekle beraber popüler kültürdeki görünür-lüğünü kaybetmemiştir. Bu bağlamda sekülerleşme dinin yok olmasını değil, dini değişimi ve dini kurumların statüsünü kaybetmesini ifade etmektedir.¹³⁹

¹³⁶ Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 42.

¹³⁷ David Martin, "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek", *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, çev. Ali Köse, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s. 118.

¹³⁸ Habermas, "Kamusal Alanda Din", s. 113.

¹³⁹ Ali Köse, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s. 174.

Komünizmin çökmesi, küreselleşmeyle birlikte artan göçlerin Batı toplumunda geleneksel dinlerin görünürlüğünü artırması gibi nedenlerle, sekülerleşme tezinin öne sürdüğü iddiaların aksine, son yıllarda din yeniden bir canlılık elde etmeye başlamıştır. Habermas bu durumu üç nedene bağlamaktadır; köklü dini grupların ve kiliselerin içindeki muhafazakarların pek çok yerde ilerlemiş olmaları dolayısıyla yürüttükleri misyonerlik faaliyetlerinin kolayca yaygınlaşması, fundamentalist hareketler ve dinlerde doğuştan gelen şiddet potansiyelinin siyasi olarak araçsallaştırılması...¹⁴⁰ İran Devrimi ile siyasi etkisi hissedilmeye başlanan İslamcı hareketlerin 1990'lardan sonra daha fazla görünür olmaya başlaması ve bilhassa 11 Eylül sonrasında bu hareketlerin terörizme uzanan köktenci hareketler olarak görülmesiyle dinin yeniden bir canlılık elde etmesi sekülerleşme tezine yönelik eleştirileri de etkilemiştir.¹⁴¹

b) Postsekülerlik

Sekülerleşme ve onun karşı tezlerinin tartışıldığı bir ortamda Habermas günümüz çoğulcu modern toplumlarının *postsekülerlik* kavramıyla karşı karşıya olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre sekülerleşme tezi, bugün, sekülerleşen toplumlarda dini grupların varlığına dayanan postseküler toplum anlayışına uymamaktadır. Postseküler toplumlarda modern bilim ve din arasında demokratik olarak makul bir akılcılık yer almaktadır.¹⁴²

Modernleşmeyle birlikte sosyal sistemlerin farklılaşmasıyla dini gruplar toplumdan soyutlanarak içlerine çekildiler ve böylece toplumun diğer alanlarındaki yetkilerinden vazgeçerek daha öznel bir alanla kendilerini sınırlamak durumunda kaldılar. Fakat Habermas dinin bireyselleşmesi ve toplumdaki fonksiyonunun azalmasının

¹⁴⁰ Habermas, "Notes on Post-Secular Society", s. 18.

¹⁴¹ Vejdi Bilgin, "Çağdaş Bir Fenomen: Yeni Dinî Hareketler", *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit, Konya: Palet Yayınları, 2013, s. 306.

¹⁴² Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, s. 159.

onun siyasi alandaki ve toplumun kültüründeki etkisini kaybettiği anlamına gelmediğini, sekülerleşen toplumlarda dinin etkisinin halen devam ettiğini öne sürmektedir. Bu gibi toplumlar, özellikle Avrupa’da, kamu bilinci sekülerleşen çevrede dini grupların varlığına kendilerini ayarladıkları ölçüde postseküler toplum olarak tanımlanmaktadır. Postsekülerlik tanımlaması bilinçlerdeki üç değişikliği göstermektedir. Birincisi, seküler bir toplumda, kültürel ve toplumsal modernleşmenin ancak dinin toplumsal etkisini kaybetmesi pahasına ilerleyebileceği anlayışının artık değişmesidir. İkincisi, dinin yalnızca küresel olarak değil, ulusal kamusal alanlarda da tesirinin artmasıdır. Dini grupların, dini ifadelerin kamusal alana kazandırılmasında birer *tercüme* vasıtası olduğunu düşünen Habermas’a göre bu gruplar çoğulcu toplumların kamuoyunda etki oluşturabilir ve temel meselelerde önemli katkılarda bulunabilir. Bilinç değişikliğine etki eden üçüncü unsur olarak bilhassa köklü geleneğe sahip toplumlardan gelen göçmenler ve misafir işçilerin etkisidir. Farklı kültürlerin hoşgörülü bir şekilde bir arada yaşamasının ve topluma entegre edilmesinin gerekliliği dini grupların toplumdaki etkisi açısından birtakım bilişsel farklılaşmalara neden olmuştur.¹⁴³

Sekülerleşme iddiasının aksine, dinin kamusal etkisini halen sürdürdüğü ve bugün *postseküler* olarak tanımlanan toplumlardaki bilinç değişikliği, toplumun kamusal bilincinde inançsız vatandaşlarla inançlı vatandaşların birbirleri ve siyasi ilişkileri için sonuçları olan normatif bir değişikliktir. Her iki taraf da toplumun sekülerleşmesini bir *tamamlayıcı öğrenme süreci* olarak kavradığında tartışmalı konulardaki katkılarını karşılıklı olarak akılcı bir düzeyde tartışabilmektedirler.¹⁴⁴ Habermas postseküler toplum üyelerinin kültürel ve dini dünya görüşlerinin çoğulculuğu karşısında nasıl bir tutum takınmaları gerektiği sorusunu ele almakta ve çözüm olarak tarafların karşılıklı

¹⁴³ Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, ss. 19-20.

¹⁴⁴ Habermas, “Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri”, s. 109.

bir şekilde öğrenme süreçlerinden geçmesini ileri sürmektedir. Habermas'a göre sağlanması gereken eşit vatandaşlık ve kültürel farklılığın doğru bir şekilde birbirini tamamladığı kapsayıcı bir sivil toplum imajıdır.¹⁴⁵

Anayasal bir devlette dini grupların *akılcı* olarak kabul edilmeleri için kendi inanç hakikatlerini gerçekleştirilmede şiddetten kaçınmaları ve inançlılar üzerinde vicdani bir baskı kurmaktan vazgeçmiş olmaları gerekmektedir. Aynı zamanda inançlı vatandaşlardan çoğulcu toplumdaki yerleri üzerine üç noktada bilişsel bir uyum talep edilmektedir; öteki dinlerin inananlarıyla ilişkilerinde ortaya çıkan bilişsel çatışmanın üstesinden gelmeleri, seküler bilimlerin toplumsal tekeli elinde tutan otoritesini kabullenmeleri ve seküler bir ahlak üzerine temellenen anayasal devletin temel ilkelerini kabul etmeleri... Habermas, bu üç konuda bilişsel bir uyum göstermeyen dinlerin yıkıcı bir potansiyel oluşturduğunu ifade etmektedir. Çoğulcu toplumlarda bir arada yaşayan farklı inançlardaki vatandaşlar tabi oldukları siyasal bütüne zarar verecek şiddet eylemlerine girmeden, ötekine karşı açık olarak var oldukları sürece postseküler bir toplumda anayasanın seküler temellerinin ne anlama geldiğini bilmektedirler. Dünyagörüşsel olarak tarafsız bir devlette, vatandaşların çoğulculuşmuş aklı, farklı dünya görüşlerine karşı eşit uzaklıkta durmaya zorlanan sekülerleşme dinamiğine uymaktadır.¹⁴⁶

Habermas *seküler* ve *sekülerist* kavramlarını ayırarak *sekülerin* dini ifadelerle karşı agnostik olarak ilgilenen kayıtsız bir duruşu olduğunu fakat *seküleristlerin*, kamusal etkisini devam ettiren dini gruplara karşı polemik bir tutum takındığını ifade etmektedir.¹⁴⁷ Bununla birlikte postseküler bir toplumda yaşayan dindar vatandaşlardan sekülerleşen bir toplumda, seküler bir iktidar altında yaşadıklarını kabul etmeleri

¹⁴⁵ Habermas, "Notes on Post-Secular Society", s. 24.

¹⁴⁶ Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, ss. 160-61.

¹⁴⁷ Habermas, "Notes on Post-Secular Society", s. 27.

beklenirken, seküler vatandaşlardan da dini grupların varlığına epistemik olarak yaklaşan bir toplumda yaşadıklarını kabul etmeleri beklenmektedir.¹⁴⁸ Toplumun önemli anlam kaynaklarından biri olan dinin kamuoyundan dışlanmaması isteniyorsa, seküler taraf genel kamuoyunca kabul görecektir. Seküler ve dindar vatandaşlar arasındaki sınırları belirleme işi, her iki taraftan da ötekini perspektifini alabilmeyi talep eden iş birliğine dayalı bir görev olarak kabul edilmelidir.¹⁴⁹



¹⁴⁸ Habermas, “Kamusal Alanda Din”, s. 136.

¹⁴⁹ Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, ss. 167-68.

SONUÇ

1920'li yıllarda kurulmuş olan Marksist yönelimli Frankfurt Okulu entelektüelleri, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan toplumsal ve ekonomik problemler ve Marksizmi Hegelci köklerine giderek yeniden okumaya yönelen anti-pozitivist Batı Marksizmi geleneğinden geliyor olmaları nedeniyle, Aydınlanma ve pozitivistizm karşı ciddi eleştiriler ortaya koymuşlardır. İşçi sorunları ve tekelci kapitalizm eleştirilerinin yanı sıra Almanya'da Nazilerin iktidara gelişiyle karşılaştıkları faşist yönetim, Frankfurt Okulu entelektüellerini faşizm üzerine daha ciddi düşüncelere ve çalışmalara yönlendirmiştir. Yahudi ve Marksist olmaları nedeniyle Nazi iktidarı döneminde Amerika'ya gitmek zorunda kalan düşünürler, Avrupa'da faşizme zemin hazırlayan kapitalizmin, Amerika'da 'kültür endüstrisi' olarak adlandırılacakları bir sistemle tahakküm kurduğunu görmüşlerdir. Horkheimer, Adorno ve Marcuse'un temel çekirdeğini oluşturduğu Okul'un genel düşüncesi, modern kapitalist toplumlarda aklın biçimselleşmesi ve araçsallaşması yoluyla doğa ve toplum üzerinde tahakküm kuran ve bunu meşrulaştıran öznel akla yönelik eleştiriyi içermektedir. Bu entelektüeller, tüm kültürel alanların aynılaşması ve araçsal aklın bir parçası olması gibi, dinin de araçsallaştığını ve böylece toplum üzerindeki etkisini yitirdiğini düşünmektedirler.

Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağında yer alan Jürgen Habermas, ilk kuşak entelektüellerinden farklı bir modernite eleştirisinde bulunmuştur. Onun moderniteye yönelik yaklaşımı bir savunuyu olarak kabul edilmektedir. Habermas'a göre modernitenin sorunu öznelerarasılıktan yoksun öznel akıl üzerine inşa edilen araçsal rasyonalizmden kaynaklanmaktadır. Habermas bu sorunun iletişimsel rasyonalite ile giderilebileceğini ve bu nedenle modernitenin henüz asıl potansiyelini ortaya çıkarmadığı için *tamamlanmamış bir proje* olduğunu düşünmektedir. Böylece Habermas, özne merkezli akıl yerine öznelerarası iletişimi koyduğu ve araçsal aklı bu sistemin bir parçası olarak kabul ettiği *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı geliştirmiştir.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslami ve Evanjelik hareketlerin yükselmesi, dinin siyasallaşması ve yeni dini hareketlerin yaygınlık kazanması gibi gelişmeler o güne kadar etkili olan sekülerleşme tezine karşı tezlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aydınlanmanın konumunu sarstığı dinin yerine eşdeğerini koyamayışı, İkinci Dünya Savaşı sonrası artan toplumsal sıkıntılar ve 11 Eylül’le birlikte terör eylemlerinin meydana getirdiği toplumsal güvensizlik Tanrı’ya ve dine duyulan ihtiyacı yeniden gün yüzüne çıkarmıştır. Öte yandan küreselleşme ve göçlerden sonra ortaya çıkan çoğulcu toplumlarda bir arada yaşama problemi dinin konumunu yeni şartlar çerçevesinde değerlendirmeyi gerekli kılmıştır. Habermas’a göre mevcut zamanlarda, belirli bir dinin geçerliliğinin varsayılmadığı fakat aynı zamanda reddedilmediği postmetafizik bir düşünce hakimdir. Bu düşünce dine karşı bilinemezci bir yaklaşımı kabul etmektedir. Habermas postmetafizik düşüncenin, sekülerleşmiş toplumlarda mutlaklık iddialarından uzak bir şekilde dinin görünürlüğünü kabul eden postseküler toplumu gerekli kıldığını düşünmektedir. Buna göre bu toplumlarda, demokratik anayasaların tarafsızlık ilkesi gereği dindar ve seküler vatandaşların kamusal alanda birbirlerine karşı epistemik görevleri olduğunu kabul etmektedir.

Habermas’a göre dünyagörüşsel çoğulculuk, modern bilim ve pozitif hukuk ile dünyevi toplum ahlakının baskın olması karşısında dini bilinç dönüşüme uğramıştır. Bu bilinç değişikliği dini grupların anayasal devletlerde yeni tutumlar geliştirmesini gerekli kılmaktadır. Benzer şekilde seküler bilinç de bu süreçte dinin toplumdaki görünürlüğünü kabul etmeye yönelik bir bilinç değişikliği yaşamaktadır. Habermas’ın *tamamlayıcı öğrenme süreci* olarak açıkladığı bu süreç vatandaşların birbirine karşı epistemik görevlerini belirlemektedir. Öte yandan çoğulcu toplumlarda itici bir güç olarak kabul edilen dini hoşgörü, dini grupların sorunlarının çözümü için kurumsal bir çerçeve sunarken diğer kültürel gruplar için de öncü bir rol taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ADORNO Theodor W., “Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma”, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, ss. 47-108.
- ADORNO Theodor W., “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış”, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Mustafa Tüzel, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, ss. 109-19.
- ADORNO Theodor W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, 4. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- ADORNO Theodor W., *Otoritaryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- AYDIN Mahmut, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, *Hiristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, ed. Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 15-50.
- BENHABIB Seyla, “Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkamazları”, *Frankfurt Okulu*, çev. Salih Akkanat, 5. b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, ss. 84-111.
- BERGER Peter L., *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, 5. b., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- BERGER Peter L., “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, çev. Ali Köse, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, ss. 40-59.
- BERGER Peter L., “Sekülerleşme Yanlışlandı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. M. Ali Kirman, C. 49, S. 1 (2008), ss. 271-81.
- BERNSTEIN J. M., “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Elçin Gen, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, ss. 9-43.
- BEYAZYÜZ Murat, F. Sevinç GÖRAL ALKAN, Erol GÖKA, “Fundamentalizmin Psikolojisi”, *Avrasya Dosyası*, C. 13, S. 3 (2007), ss. 355-84.
- BİLGİN Vejdi, “Çağdaş Bir Fenomen: Yeni Dinî Hareketler”, *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyığıt, Konya: Palet Yayınları, 2013, ss. 305-33.

- BİLGİN Vejdi, “Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı”, *Eskiyeni*, S. 17 (2010), ss. 19-27.
- BORRADORI Giovanna, “Terörizm ve Aydınlanma’nın Mirası”, *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*, çev. Emre Barca, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, ss. 17-45.
- BORRADORI Giovanna, “Terörizmin Yeniden İnşası”, *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar*, çev. Emre Barca, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, ss. 67-111.
- BOTTOMORE Tom, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- BOTTOMORE Tom, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- CALINESCU Matei, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, 2. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- CALLINICOS Alex, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınları, 2001.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 3. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- DOBBELAERE Karel, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, çev. Mehmet Süheyl Ünal, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, ss. 11-35.
- DURKHEIM Emile, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006.
- ERCİNS Gülay, “Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. 6, S. 1 (2009), ss. 652-72.

- FORST Rainer, "The Limits of Toleration", *Constellations*, C. 11, S. 3 (2004), ss. 312-25.
- FORST Rainer, "Toleration and Its Paradoxes: A Tribute to John Horton", *Philosophia*, C. 45, S. 2 (2017), ss. 415-24.
- FORST Rainer, "Toleration and Truth: Comments on Steven D. Smith", *Nomos*, S. 48 (2008), ss. 281-92.
- FROMM Erich, *Psikanalizin Bunalımı*, çev. Kıymet Erzincan Kına, 2. b., İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- GEUSS Raymond, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- HABERMAS Jürgen, "Bilgi ve İlgi", "*İdeoloji*" Olarak Teknik ve Bilim, çev. Mustafa Tüzel, 9. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, ss. 108-24.
- HABERMAS Jürgen, "Dahil Etmek-Benimsemek mi, Yoksa Tektipliliğe mi Sokmak? Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki", "*Öteki*" Olmak "*Öteki*"yle Yaşamak, çev. İlknur Aka, 9. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, ss. 37-65.
- HABERMAS Jürgen, "Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 99-111.
- HABERMAS Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- HABERMAS Jürgen, "Giriş", *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 7-14.
- HABERMAS Jürgen, "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", "*İdeoloji*" Olarak Teknik ve Bilim, çev. Mustafa Tüzel, 9. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, ss. 36-76.
- HABERMAS Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.

- HABERMAS Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- HABERMAS Jürgen, “İletişimsel Eylem ve Aşkınıktan Koparılmış Akıl”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 27-77.
- HABERMAS Jürgen, “İnanma ile Bilme Arasındaki Sınır”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 201-37.
- HABERMAS Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- HABERMAS Jürgen, “Intolerance and Discrimination”, *International Journal of Constitutional Law*, C. 1, S. 1 (2003), ss. 2-12.
- HABERMAS Jürgen, “Kamusal Alan”, *Kamusal Alan*, çev. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 95-102.
- HABERMAS Jürgen, “Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 15-26.
- HABERMAS Jürgen, “Kamusal Alanda Din”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 112-44.
- HABERMAS Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 13. b., İstanbul: İletişim, 2015.
- HABERMAS Jürgen, “Köktendincilik ve Terör”, *Bölünmüş Batı*, çev. Dilman Muradoğlu, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, ss. 9-28.
- HABERMAS Jürgen, “Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 238-56.

- HABERMAS Jürgen, “Kültürlere Eşit Muamele ve Postmodern Liberalizmin Sınırları”, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 2. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, ss. 257-96.
- HABERMAS Jürgen, *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti (Siyasi Denemeler)*, çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.
- HABERMAS Jürgen, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, çev. Gülelgül Naliş, 2. b., İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994, ss. 31-44.
- HABERMAS Jürgen, “Notes on Post-Secular Society”, *New Perspectives Quarterly*, C. 25, S. 4 (2008), ss. 17-29.
- HABERMAS Jürgen, “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, *Modernite versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, 1993, ss. 131-52.
- HABERMAS Jürgen, “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaş. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 122-43.
- HORKHEIMER Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, 3. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- HORKHEIMER Max, “Montaigne ve Kuşkunun İşlevi (1938)”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, ss. 399-453.
- HORKHEIMER Max, Theodor W. ADORNO, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- JAMES Harold, *Alman Kimliği: 1770’den Bugüne*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 1999.
- JAY Martin, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu’nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950)*, çev. Sevgi Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

- JAY Martin, “Yahudiler ve Frankfurt Okulu: Eleştirel Kuramın Anti-Semitizm Çözümlemesi”, *Frankfurt Okulu*, ed. H. Emre Bağce, çev. Esin Hamdi Dinçer, 5. b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, ss. 465-82.
- KELLNER Douglas, “Erich Fromm, Feminizm ve Frankfurt Okulu”, *Frankfurt Okulu*, ed. H. Emre Bağce, çev. H. Emre Bağce, 5. b., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, ss. 361-88.
- KELLNER Douglas, “Frankfurt Okulu’ndan Postmodernizme Televizyona Dair Eleştirel Perspektifler”, *Erciyes İletişim Dergisi*, çev. Sibel Fügen Varol, C. 2, S. 1 (2011), ss. 118-34.
- KELLNER Douglas, “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumaları ve Sorunlar”, *Modernite versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, 1993, ss. 227-58.
- KIZILÇELİK Sezgin, *Frankfurt Okulu*, 3. b., Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- KORSCH Karl, *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1991.
- KÖSE Ali, *Batı’da Yeni Dini Hareketler*, İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2003.
- KÖSE Ali, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, ss. 171-81.
- KURT Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 7. b., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- LUKACS Georg, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1998.
- MARCUSE Herbert, *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı, 5. b., İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.
- MARCUSE Herbert, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1989.

- MARSHALL Gordon, *Sosyoloj Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- MARTIN David, “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, çev. Ali Köse, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, ss. 116-27.
- MEAD George Herbert, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.
- ÖZKAN Ali Rafet, “Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan, Faruk Sancar, Açılım Kitap, 2014, ss. 27-46.
- PIKKERT Peter, “Hristiyan Batı” Efsanesi: Batı’da Din, Bilim ve Felsefe Tartışmaları, çev. Zeynep Ovalıoğlu, İstanbul: GDK Yayınları, 2008.
- POZHIDAYEVA Nina, *Alman Siyasal Sisteminde Weimar Cumhuriyeti Sonrası Nasional Sosyalist Partisinin İktidarı ve Nazizm*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- RAWLS John, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, çev. Gül Evrin, 2. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- RAWLS John, “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 55-78.
- RAWLS John, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- SADIKOV Ramin, “Şubat Devriminden Sonra Rusya’da İktidar Mücadelesi: Ekim Devrimine Giden Yol”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 29, S. 48 (2010), ss. 101-18.
- SHUPE Anson, “Dini Köktencilik”, *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya*, ed. Peter B. Clarke, çev. Muzaffer Tan, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, ss. 275-93.
- SLATER Phil, *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi Marksist Bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Özden, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

SWINGEWOOD Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, 4. b., İstanbul: Agora Kitaplığı, 2014.

TIMUR Taner, *Habermas'ı Okumak*, 2. b., İstanbul: Yordam Kitap, 2012.

WEBER Max, *Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2012.

WEBER Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, 2. b., Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Fatma KARAMAN
Tez Adı	FRANKFURT OKULU'NUN DİN GÖRÜŞÜ: JÜRGEN HABERMAS ÖRNEĞİ
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
Tez Türü	YÜKSEK LİSANS TEZİ
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 08.04.2019

İmza : 