

HABERMAS'S CONCEPT OF POST-SECULAR SOCIETY AND CURRENT PROBLEMS: DEBATE ON THE PUBLICITY OF SOCIAL MEDIA

Ferdi SELİM*

Abstract: The main purpose of this article is to focus on the change of religion in the public sphere within the framework of Jürgen Habermas's views and to discuss whether the relevant discourse can still be an important basis for dialogue. In addition, it is desired to investigate and understand the relations between pluralism and the public sphere after secularism within the framework of post-secular thoughts, which point to new dimensions of the appearance of religious discourse in the public sphere. Habermas, especially in his writings of recent years that interest us more, develops a comprehensive critique of secularism that implies a radical break from the dogmatic idea of removing religion from the public sphere. This critique concerns a normative understanding of the post-secular situation and is to show that the boundaries of the public sphere need to be rethought in connection with a relative stalemate centred on pluralism. At this point, criticisms of the institutional translation condition, a controversial assumption of Habermas, are mentioned and evaluations are made around various opposing philosophical arguments such as agonistic views. Finally, this study investigated whether intersubjective public communication can be built around social media and new communication technologies.

Keywords: Habermas, post-secularism, religion, rational connection, social media

HABERMAS'IN POST-SEKÜLER TOPLUM ANLAYIŞI VE GÜNCEL SORUNLAR: SOSYAL MEDYANIN KAMUSALLIĞI TARTIŞMASI

Öz: Bu makalenin temel amacı Jürgen Habermas'ın görüşleri çerçevesinde dinin kamusal alanda değişimine odaklanmak ve ilgili söylemin halen önemli bir diyalog zemini olup olmayacağını tartışmaktır. Bunun yanı sıra dini söylemin kamusal alanda görünümünün yeni boyutlarına işaret eden post-seküler düşünceler çerçevesinde çoğulculuk ve sekülerizm sonrası kamusal alan arasındaki ilişkiler araştırılmak ve anlamak istenmektedir. Habermas özellikle bizi daha fazla ilgilendiren son yıllardaki yazılarında dini kamusal alandan uzaklaştırma yönündeki dogmatik

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
ferdiselim@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2576-4499

fikirden radikal bir kopuşu ima eden kapsamlı bir sekülerizm eleştirisi geliştirmektedir. Bu eleştiri, sekülerlik sonrası duruma ilişkin normatif bir anlayışla ilgilidir ve çoğulculuk üzerinde toplanan görece bir çıkmazla bağlantılı olarak kamusal alanın sınırlarının yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Bu noktada Habermas'ın tartışmalı olan bir varsayımı kurumsal çeviri şartına yönelik eleştirilere değinilmiş ve agonistik görüşler gibi çeşitli muhalif felsefi argümanlar etrafında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Son olarak bu çalışmada sosyal medya ve yeni iletişim teknolojileri etrafında öznelarası kamusal iletişimin inşa edilip edilemeyeceği soruşturulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Habermas, post-sekülerizm, din, iletişimsel rasyonellik, sosyal medya

1. Giriş

İnsan, bilmenin ötesinde anlam sorunuyla ilgilenen bir varlıktır. Açıkçası bilme edimi onun arayışı için bir nihayet değil daha nitelikli bir çabanın önemli bir zeminidir. Bu yöndeki arzusu herhangi bir konuda özellikle şüpheden uzaklaşmak yoluyla bir gerekçe etrafında inanma duygusu üzerinde düğümlenir. Bu husus, Platon'la birlikte anılan üç şartı yerine getirmesi beklenen doğru bir yargının kritik ögesidir. Fakat bilme çabası her zaman pürüzsüz işlemez ve inanmak ve inanmamak dengesini aleyhte bozacak bir yönelime neden olacak şekilde sonuçlanabilir yani ilgili konuda bir çekingenlik ve inkâr olarak kendini gösterebilir. Basit deneyimleri ve olgu önermelerine ait bir düzlemi aşan metafizik istek karşısında dini argümanın yeri halen önemli ve tartışmalıdır. Hatta bu konuda önemli bir ikna yeteneğini korumaktadır. Kaldı ki güçlü bir ilerleme edimine rağmen dinsel bilgiye dair ilgisizliğin giderek azaldığı görülmektedir. Hatta kimi yorumcuya göre dini argümanlara yönelik ilgisizliğe dair bu yorumlar baştan beri abartılı ve yanlı değerlendirmelerdir. Buradaki isteğin özellikle ilgili tecrübenin bir ahlaki sezgi olarak özel alanda kalmasını sağlamaya yönelik politik bir düzenlemeye işaret etmiş olduğu açıktır. Çünkü bu tecrübenin özel alanda kalamayıp kamusal alana açılması artık sorunun büyük bir oranda politikleşmesine de neden olacaktır. Hatırlanırsa eğer bilimsel bilgiye yönelik Aydınlanma döneminden itibaren yoğun bir şekilde artan ilgi, kesinlik ve mutlaklık bakımından atfedilen biriciklik dinsel bilginin gerilemesine neden olacağı tahminine neden olmuştur. Aydınlanma düşünürlerinde görülen bu tutum sekülerleşme kavramının klasik tanımını ortaya çıkarmıştır. Bu ideoloji, devletin laik ve tarafsız kalmasına ve akıl ilkelerine bağlı olmasına işaret etmekle birlikte bundan daha çok dinsel bilginin zaten kendi başına belirli bir dar alana sıkışacağına dair güçlü bir kanaattir. Yani bilimsel bilgiye olan güven dini açıklamaları toplumsal ilişkilerden başlayarak devlet kurumlarının işleyişinin tartışıldığı kamusal alana varana kadar pek çok sahadan kovacaktır. Fakat ilgili seküler anlayış özellikle son elli yıl içerisinde yerini aksi düşüncelere bırakmıştır. Habermas bu doğrultuda 2001 yılında Amerika'da ikiz kulelere yapılan saldırının da etkisiyle düşüncelerinde tadilata giden düşünürlerdendir. Fakat bu konuda bütünüyle bir vazgeçiş ve dini, devlet işlerinde yetkili kılmaya çalışmak gibi anlaşılmalıdır. Örneğin Alman filozof, *İnsan Doğasının Geleceği* gibi güncel bilimsel gelişmeleri basit ve anlaşılır bir biçimde tartışmış olduğu metninde bilimsel bilginin önemine işaret etmekle birlikte dini görüşlerin bu konularda çekincelerine değinmiştir. Gen mühendisliği ve ilgili soruları Tanrı'nın

yetkisi, gücü ve müsaadesi etrafında soruşturan düşünür uyumsuzluğun katı standartlarını göstermiştir (Habermas, 2003a). Fakat yine de dindarların söylem-eylem ikileminden hareketle dışlayıcı tutumun daha radikal geri dönüşünün farkında olduğunu belirten yazılarla bu konudaki fikirlerini geliştirmiştir. Bu ima sonraki yazılarında daha egemendir. Dinin marjinalleşmesi ve kamusal alanda daha görünür hale gelmesi bu konuda dışlayıcı tutumun eksiklerini göstermiştir. Gerçekten de kamusal alan içerisinde ister bir uzlaşma zemini sağlamak adına radikal düşüncelerin meşru şekilde temsil edilmesine fırsat veren demokrasi anlayışı olsun isterse de belirli bir karşıtlığı sürdürme isteği üzerinden açıklanan agonistik görüş olsun her türden düşüncenin belirli ve takip edilebilecek meşru bir zeminde varlık bulması gerekmektedir.

Müzakere için rasyonel bir zeminin ne olacağını veya böyle bir iletişimsel rasyonellik içerisinde hangi söylemlerin yer alacağı tartışması bugün radikal düşüncelerin tehdidi altındadır. Farklı bir ifadeyle anormal söylem olarak atfedilen düşüncelerin kamusal alandan kaybolmadığı ve önemli bir kesimin görüş ve davranışlarını belirleme noktasında etkisini sürdürdüğü izlenmektedir. Çoğu yorumcudaki olduğu gibi Habermas için de din böyle bir mevkide durmaktadır. Çağın etkili isimlerinden olan filozof bunu erken fark edenlerdendir. Değişimi rasyonel bir zeminde yeniden sürdürmenin imkânını sağlayabilmek adına yapıcı bir biçimde değerlendirmek isteğini 2002 yılında Tahran Üniversitesi'nde yapmış olduğu bir konuşma sırasında dinleyicilerle paylaşmıştır (Habermas, 2002b: 18). Kaldı ki Habermas için dinler etkileyici birer dünya görüşü ve kapsamlı bir argüman olarak güçlü bir işlevselliğe sahiptir (2012a: 109). Bu nedenle aynı fikirde olan düşünürlerin kanaatleri doğrultusunda dinin daha radikal biçimleriyle karşılaşılacak bu çağda onun bir yaşam dünyası olarak nasıl düzenleneceğinin yeniden kurgulanması gerekmektedir. Ayrıca dini nedenlerin farklı bir biçimde ve sosyal ağların iletişim formlarının güçlü etkisi altında nasıl makul bir uzlaşma zemini sağlayabileceği tartışılmalıdır.

2. Post-seküler Toplum İdealinin Ana Hatları

Habermas, *Notes on Post-Secular Society* (Post-Seküler Toplum Üzerine Notlar) adlı eserinde çağdaş Batı toplumlarını post-seküler olarak tanımlamış ve çağdaş seküler toplumların analizinde dinin artık marjinalleştirilemeyeceği argümanını geliştirmiştir (Habermas, 2008b). Habermas, post-seküler toplumu "devam eden sekülerleşme bağlamında dini cemaatlerin varlığını sürdürdüğü gerçeğine uyum sağlayan" bir toplum olarak anlamıştır (Habermas, 2003b: 104). Post-seküler kavramı anlam alanı olarak sosyal bilimlerdeki çeşitli problem ve tartışma konuları ile ilişkilidir (Beckford, 2012). Bu düşünce aracılığıyla, modern çoğulcu toplumlarda dinin etkisine ve rolüne yönelik artan ilgi ifade edilmektedir. Güncel tartışmaların en önemlilerinden biri din ve kamusal alan arasındaki ilişkiye yöneliktir (Ferrara, 2009; Boettcher ve Harmon, 2009). Aslına bakılırsa post-seküler toplum kavramı, ana akım sekülerleşmeyi sorgulayarak kamusal alanın sınırlarını, dinin devam eden varlığı ve sosyal ve kültürel değerinin tanınmasıyla ilişkisi üzerinden yeniden düşünme girişimi olarak görülebilir (Lafount, 2009). Dinin gerilemesini ve özel alana çekilmesini modernleşmenin gerekli ve

kaçınılmaz sonucu olarak ele alan tez bu yanıyla güçlü bir gerilemeye işaret etmektedir (Casanova, 1994). Bu husus seküler toplumlarda izlenen dışlayıcı tutuma ve bireysel dindarlaşılmaya yönelik teşvik edici kamusal programlara dair eleştiriyi ima etmektedir. Laiklik veya sekülerlik söylemi ile siyasi ve dini alanlar arasında bir tür ayırım gerektiren siyasi bir prensip anlaşılmalıdır. Örneğin Habermas, devletin tarafsızlığının modern anayasal devletin olumsal bir özelliğini temsil etmediğini ancak demokratik siyasetin temel ve ortadan kaldırılamaz bir koşulu olarak özgürlük ve çoğulculuk arasındaki içsel bağlantıyı ortaya çıkarmayı amaçladığını ileri sürer (Habermas, 2008a: 254, 257). Bununla birlikte, devletin laik/tarafsızlığı, ötekileştirmeden uzak karakteri sıklıkla, zorunlu olarak dinin kamusal alandan elimine edilmesini öngörecektir şekilde yanlış yorumlanmaktadır. Din sosyoloğu Jose Casanova'yı (1994; 2009) yakından takip eden Habermas, *Post-Seküler Toplum Üzerine Notlar*'da sekülerleşmenin temel ilkelerini (devletin tarafsızlığı veya toplumsal farklılaşma ile toplumun işlev kaybı arasındaki nedensel bağlantı) tanıyan ve koruyan eleştirel bir sekülerizm açıklaması geliştirir. Dini, karmaşık ve son derece sekülerleşmiş çoğulcu toplumlarda devam eden "kamu etkisi ve ilgisi" ile uyumlu hale getirme yönünde güçlü bir çaba harcar (Habermas, 2008b: 19-20; 2012b). Böylelikle Habermas, dinin canlılığını ve kamusal alanda devam eden varlığını ciddiye aldığını açıkça belirtir ve hem seküler hem de dini argümanların değerlendirilmesi için karmaşık bir siyasi çerçeve oluşturmayı arzular. Post-seküler bir toplum hakkında kamuoyunun farkındalığını bu yöne çekmek ve söylemi tartışmanın dışına itmek yerine pragmatik bir bakış açısından yorumlamak istemektedir. İnanmayan vatandaşların inanan vatandaşlarla olan siyasi ilişkilerinde sonuçları olan normatif bir anlayışı yansıtır. Post-seküler toplumda, "kamu bilincinin modernizasyonunun" belirli aşamalarının hem dini hem de seküler zihniyetlerin asimilasyonunu ve refleksif dönüşümünü içerdiği konusunda artan bir fikir birliği vardır. Her iki taraf da toplumun sekülerleşmesini tamamlayıcı bir öğrenme süreci olarak anlamayı kabul ederse, o zaman kamusal alandaki tartışmalı konulara birbirlerinin katkılarına ciddiye almak için bilişsel nedenlere de sahip olacaklardır (Habermas, 2006b: 47; Lafount, 2009).

Post-metafizik devlet anlayışına uymak için dindar vatandaşların "siyasi arenada seküler nedenlerin sahip olduğu önceliğe yönelik epistemik bir duruş geliştirmeleri gerekir" (Habermas, 2006a: 14) ve dini kanıtların potansiyel rasyonel içeriğinin "genel olarak erişilebilir bir dil" çerçevesinde ifade edilmesi ve değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmeleri beklenir (Habermas, 2011: 25-26). Bu dil, dini argümanların kendilerini seküler bir dilde değerlendiren argümanlara yeniden formüle edilmesini mümkün kılan bir "kurumsal çeviri şartı" veya prosedürel bir çeviri süreci aracılığıyla sağlanabilir (Lafount, 2009). Çeviri süreci yasal bir zorunluluk değil, seküler ve dinsel söyleme sahip vatandaşlar tarafından, karşılıklı yorumlama ve sekülerizm sonrası siyasi bir arada yaşamayı düzenleyen bazı temel siyasi ilkelerin tanınması yönünde özdüşünsel ve işbirlikçi bir çaba yoluyla gerçekleştirilen ortak siyasi bir görev olarak değerlendirilmelidir (Habermas, 2017:102, 146).

Habermas, varoluşsal soruların yalnızca pratik öz-anlayışımız için özel bir öneme sahip olduğuna inanmakla kalmamıştır (Habermas, 1992b: 249). Düşünür, aynı zamanda bu soruların bir bütün olarak belirli toplulukların ve hatta toplumların etik-politik öz-

anlayışıyla özel bir ilişki sürdürdüğünü de iddia etmektedir. Bu, Habermas'ı siyasi müzakerelerin "katılımcıların değer yönelimlerini, ihtiyaç ve isteklerin yorumlarını, siyaset öncesi kendi anlayışları ve dünya görüşleri dâhil olmak üzere tartışmalarına ve daha sonra bunları anlayışlı bir şekilde değiştirmelerine izin vermesi gerektiği" sonucuna varmasına yol açmaktadır (Habermas, 1996: 274). Habermas, *Faith and Knowledge* (İnanç ve Bilgi) adlı eserinde, özgür ve sorumlu kişiler olarak pratik öz-anlayışımızı, bu öz-anlamayı "çok sesli bir kamudan" kaynaklanan bir şey olarak tanımlayan demokratik sağduyu olarak adlandırdığı şeyle ilişkilendirir. Demokratik öz-anlayışımız, çoğulculuğu aşmayan, ancak siyasi meşruluğun bizimkinden farklı bakış açıları ve konularla fiili etkileşim yoluyla mümkün olabileceğine dair refleksif farkındalık yoluyla ortaya çıkan iş birliğine dayalı bir süreçtir (Habermas, 2003: 109-110).

Özetle, Habermas yalnızca kamusal alanda din ile ilgilenmektedir. Onun temel amacı genel olarak din için bir proje değildir ve özel olarak dini topluluk içindeki bir çeviriye (ve muhtemelen anlam değişikliğiyle ilişkili) doğrudan uygulanmaz. Elbette, belirli bir dinin kamusal alanda işleyiş ilkelerini benimsemesinin, o dinin içsel öz-anlayışını etkileyip etkilemeyeceğini merak etmek için iyi nedenler bulunmaktadır. Ancak bu konu Habermas'ı doğrudan ilgilendiren bir konu değildir. İkinci olarak, çeviri zorunluluğu yalnızca dini cemaat içinde (ve dolayısıyla özel alanda liberal kriterleri takip ederek) geçerli değildir, aynı zamanda devletin kamu kurumları düzeyinde de geçerlidir (Habermas, 2019). İlk durumda çeviri gerekli olmasa da, çünkü dini cemaat üyeleri çeviri olmadan "birbirlerini anlarlar", ikinci durumda çevirinin kurumsallaşma öncesi kamusal alanda zaten yapılmış olduğu varsayılır. Bu işlem devlet kurumlarının özel alanı ile kamusal alanı arasında aracıdır. Bununla birlikte dindar bir vatandaş belirli bir durumda din mantığının seküler dile çevrilmesi gerekliliğini kendi kimliğine aykırı olarak görürse, bu zorunluluktan muafır. Bu durumda, dindar olmayan vatandaşların da dâhil olduğu, tercüme edilmemiş ve evrenselleştirilmemiş dini içerikleri tartışmaya dahil edilebilir. Böylece açıklığa kavuşturulursa, Habermas'ın kavramı bazı ciddi zorluklara yol açıyor gibi görünür. Öncelikle, bu kadar dar bir post-seküler programın seküler düşünceye göre gerçek bir değişimi temsil edip etmediği ve aynı zamanda onu post-seküler olarak adlandırmanın haklı olup olmadığı açık değildir. Veit Bader (2012), dini argümanların gayri resmi kamusal tartışmaya açılmasına izin vermek için tarafsızlık ve dolayısıyla evrensellik ilkesine saygı duyma varsayımının, anayasal liberalizmin tamamen seküler düzenine hiçbir şekilde aykırı olmadığını savunmaktadır. Üstelik devlet kurumlarının tarafsızlığı, modern sekülerliğin en önemli başarısı gibi görünür (Lafount, 2009).

3. Kamusal Alanda Çeviri Argümanı ve Değerlendirmeler

Habermas'ın kurumsal çeviri şartını içeren din ve siyaset üzerine çalışması yeterince kapsamlı değildir. Frankfurt Okulu'nun son temsilcilerinden olan düşünürün şu anki konumu daha önceki siyaset teorisinin devamı olarak kabul edilirse, cevaplanmamış soruların çoğu onun daha önceki çalışmalarına atıfta bulunularak çözülebilir. Yine de kurumsal ve resmi olmayan alanların sınırlarının belirlenmesi veya dini nedenlerin kamusal alanda kullanıma sunulması için zaman çerçevesinin dikkate alınması söz

konusu olduğunda çeviri şartı belirsizliğini korur. Kurumsal eşğin tam olarak geçildiği noktayı belirlemek zor olabilir çünkü mevzuat çok katmanlı ve karmaşık bir süreçtir. Kanunun dine atıfta bulunmaması gerektiği açıktır ancak kanun hem resmi hem de gayri resmi unsurları birleştiren söz konusu sürecin yalnızca nihai ürünüdür. Herhangi bir müzakere aşamasında dini argümanı veya dini nedenleri neyin oluşturduğunu belirlemek de zor olabilir. Dini nedenlerin ötesine geçilmesine izin verilmeyen eşği belirlemek için, dini nedenlerin tanımı üzerinde fikir birliğine varılması gerekir. Hukuki ve etik alanlar arasındaki bulanık alana işaret eden bu kritik noktalar, bize, Habermas'ın teorisinin pratik sonuçlarını ele almak için dini nedenlerin zamansal ve mekânsal sınırlarının daha fazla detaylandırılması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Çeviri şartının özellikle çözülmesi zor olan bir koşulu, bunun ancak kurumsal eşğin aşılması durumunda yürürlüğe girebilmesidir. Kurumsal eşğin aynı zamanda dini ve laik alanlar arasında sürekli çeviriyi de gerektiren tamamlayıcı öğrenme sürecinin son noktasını işaretlemesi beklenir. Bu, muhtemelen çeviriyi de içerecek şekilde diyaloga girebilecek kişilere daha fazla özgürlük verir: Yasal engelle ulaşana kadar çeviri yapımları gerekmez. Öte yandan bu durum tamamlayıcı öğrenme sürecine ilişkin pek çok soruyu cevapsız bırakır. Bu etik bir yurttaşlık görevi olduğundan doğal olarak çeviriyi de içeren bu karşılıklı öğrenme sürecinin istekli katılımcılar tarafından yürütülmesi gerekmektedir. Dinin belirli içeriklerinin tercüme edilemezliği ve dolayısıyla karşılıklı öğrenme sürecine katılma konusundaki isteksizlik, Wolterstorff'un (1997) benimsediği konum, kurumsal şartı bile anlamsız hale getirebilir.

Habermas'ın, müzakereci diyalog içinde olan yurttaşlara verdiği görevin yanı sıra, çeviri sırasında felsefeye önemli bir görev verdiğini düşünürsek işler daha da karmaşıklaşmaktadır. Chambers'ın işaret ettiği gibi, Habermas'ın, felsefenin çeviri yoluyla kurtarabileceği anlamların kaynağı olarak din görüşü, din üzerine daha sonraki çalışmalarının şekillenmesinden önce oluşmuştur (Chambers, 2007). Hala savunduğu bu konum, çeviri sorununa bir başka cephe daha açmaktadır. Dindar ve dindar olmayan vatandaşlar arasındaki diyalogda ortaya çıkan çeviriye ve zorunlu kurumsal eşik çeviriye ek olarak, çevirinin daha genel görevi felsefeye verilmiştir. Dolayısıyla bu örneklerin her birinde çeviri görevine farklı aktörler dahil olmaktadır. Açıkçası, bu farklı çeviri eylemlerinin her birinin, Habermas tarafından nispeten belirsiz bırakılan farklı gereksinimlere ve metodolojilere sahip olması gerekir (Habermas, 2016; McGhee, 2013).

Dini nedenlerin ötesine geçilmesine izin verilmeyen eşği belirlemek için, dini nedenlerin tanımı üzerinde fikir birliğine varılması gerekir. Hukuki ve etik alanlar arasındaki bulanık alana işaret eden bu kritik noktalar, bize, Habermas'ın teorisinin pratik sonuçlarını ele almak için dini nedenlerin zamansal ve mekânsal sınırlarının daha da detaylandırılması gerektiğini hatırlatır.

Siyasi alanın kendi ayakları üzerinde durması sağlıklı bir toplum açısından çok önemlidir. Özellikle herhangi bir dini argümana veya ideolojiye referans vermeyen bir anayasa bu bağlamda önemli bir temel güçtür. Ritüeller iyiliğe ya da kötülüğe neden olan şeylerle karşılaşmaya ve onlara hâkim olmaya dayanan pratiklere işaret edebilir. Bu tanım daha dar bir tanımdır ve pragmatik açıdan yararlı sonuçları olduğu

söylenbilir. Dini argümanların siyasal alanda baskın ve egemen söylemler olması sivil ve siyasal toplumun sonunu imlemektedir. En azından dinsel söylemin siyasi bir görünümüne dönüştürülmesi gerekmektedir. Toplumların belirleyici bir çoğunluğunun değerlendirmesinde anayasaların halen Tanrı'nın sözüne dayandırılıp dayandırılmaması kararların rasyonelliği bakımından önemlidir. Kaldı ki, Habermas'ın rezervinin dini ritüellere değil de yasal ve toplumsal problemlerin dini referansla yanıtlanmasına yönelik olduğu açıktır. Dini ritüeller siyasi bir eylemin içeriğine sızmış olabilir ve burada bir sorun görülmeyebilir. Ancak söz gelimi bir mahkeme ya da daha önemlisi daha üst yetkili bir mahkeme, örneğin Anayasa Mahkemesi belirli bir kararın meşruiyetini dine dayandırırdığında politik ve kamusal yaşam alanını tehdit edebilecek problemler başlayacaktır (Habermas, 2016). Habermas burada sınırın aşmış olduğundan söz etmektedir. Ona göre herhangi bir yasa vatandaşlar karşısında makul bir şekilde kanıtlanmalı veya muhataplar adil bir şekilde ikna edilmelidir. Bu, mutlak olarak büyük bir çoğunluğun (genel halk kitlesinin) anlayabileceği bir dil üzerinden yapılmalıdır. Eğer ilgili süreç atlanırsa seküler siyasi bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir.

4. Sosyal Medya ve Rasyonellik: Kamusal Sorunu

Sosyal medya, toplumların örgütlenme, kamusal alan oluşturma ve bu yönde hareketlerin belirlenme biçimini derinden şekillendiren çevrimiçi bir altyapının ortaya çıkmasına neden olacak şekilde yaygınlaşmıştır. Hatta bugün asıl amacının ötesinde toplumsal sorunlar konusunda çoğu zaman istenmeyen bir şekilde belirleyici bir konuma yerleşmiştir. Böylece hızlı ve nereden geldiği belli olmayan bir bilgi demeti içinde iktidar ağlarının işine yarayacak şekilde bir tartışma yaratmadan ciddi ve kritik konularda karar verme tutumlarına neden olmaktadır. Bu perspektiften küresel altyapı bitmiş veya tamamlanmış olmaktan çok uzak; tam tersine, "platform toplumu" denilen şeyin ana hatlarını tanımlamaya yönelik bir yarışmanın ortasına sürüklenmektedir. Bu doğrultuda ilgili iletişim karşılıklı bağımlılıkların ortak bir mekanizmalar dizisi tarafından yapılandırıldığı, her türden platformdan oluşan küresel bir kümelenme olarak anlaşılabilir. Enformasyon sistemini merkeze almış bu tür toplumları Byung Chul Han enfokrasi kavramı üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde filozofun görüşleri iletişimsel rasyonelliğin sosyal ağlar yoluyla nasıl kesintiye uğradığını anlamak bakımından kullanılmıştır.

Sosyal ağlar, tüm vatandaşların kamusal alanla ilişkilerini değiştirmesine fırsat tanır. Hatta bu tür ilişkileri kökten yapıbozuma uğratar. Artık tüketici ve pasif seyirci olmadıkları, çekinmeden yorumlar yaptıkları bir sürecin aktif belirleyicileri olarak ya da öyle sanarak eylemde bulunmaktadırlar. Bilginin daha da geriye çekildiği bu alanda kamusal problemler anlaşılmadan ve daha kritik olarak derinleştirilmeden hızlıca tüketilmektedir. Aslında bu husus etik bir probleme işaret etmektedir (Benkler, 2006). Çünkü aslında manipüle edilmemiş bir sosyal ağ kamusal alanın yeni bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Örneğin Jean Burgess ve Joshua Green (2009: 77), YouTube'un "kültürel bir topluluk" olduğunu ileri sürer. Benzer kanıda olan yorumcuların sayısı küçümsenmeyecek kadar fazladır. Çünkü bu düşünürlere göre ilgili medya alanları

“kültürel farklılıklarla karşılaşmayı ve inanç sistemleri ve kimlikler arasında siyasi dinlemeyi geliştirmeyi mümkün kılacak yetkinliktedir”. Bu tür katkılar, ağ oluşturmayı, muhalifliği, yeniliği ve kültürü ne kadar vurguladıklarına göre farklılık gösterir, ancak ortak noktaları, Habermas’ın kamusal alan kavramının felsefi olarak idealist yorumları veya revizyonları olmalarıdır (Fuchs, 2014).

Habermas, eğer bir şey halka açıksa o şeyin “herkese açık” olduğunu vurgulamaktadır. Kamusal alanın görevi, toplumun “eleştirel kamusal tartışmaya” girebilmesidir (Habermas, 1991: 52). Ortaya çıkan soru, kimi zaman sivil toplum kavramıyla da ilişkilendirilen kamusal alanın, modern toplumların diğer alanlarıyla nasıl ilişkilendirildiğidir. Habermas, birçok eserinde bunun ekonomi, devlet, aile ve mahremiyet alanı arasında aracılık eden bir tür ara yüz ve ara alan olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle kamusal alan, bilgi ve iletişim için medyaya ve tüm vatandaşların erişimine ihtiyaç duyacaktır. Kamusal alanın mantığı ekonomik ve politik güçten bağımsızdır (Habermas, 1991). Habermas böylece kamusal alanın yalnızca kamusal siyasal iletişim alanı olmadığını, aynı zamanda devlet sansüründen ve özel mülkiyetten arınmış bir alan olduğunu vurgular. Fakat yine de birliğin olmadığı çoğulcu kamusal alanın tehlikeleri bulunmaktadır. Örneğin, toplumsal mücadelede bütüne meydan okumadan sadece reformist kimlik politikalarına odaklanacakları ve bu durumun tüm bağımlı grupların yaşamlarını olumsuz yönde etkileyeceğidir (Fuchs, 2014). Katılımcı demokrasi mücadelesi vermek ve bu duruma ulaşıldığında söz konusu koşulun sürdürülebilmesi için çeşitlilik içinde birliğe ihtiyaç vardır. Mücadelelerin parçalanmasını destekleyen birçok küçük ölçekli özel ilgi alanına sahip medya yerine, geniş çapta erişilebilen ve yaygın olarak tüketilen birkaç geniş eleştirel medyaya sahip olmak tercih edilir ve daha etkilidir (Castells, 2012; Garnham, 1992).

Yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında Habermas’ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde yer alan varsayımlarının başarısı, tespit ve tahlillerinin yerindeliğine rağmen metnin köklü bir revizyona ihtiyaç duyduğu ortadadır. Bu değerlendirme aslında modern çağın hızlı gelişimi düşünüldüğünde çok makuldür. Dijital medya çağında, söylemsel kamusal alan, kitle iletişim araçlarının eğlence formatları ve her şeyden önce bilginin viral yayılması ve çoğalması, yani infodemi tarafından tehdit edilmektedir. Dahası, “dijital medyada kamusal alanı parçalayan merkezkaç güçler bir arada bulunmaktadır. Bu nedenle, dikkatimiz artık bir bütün olarak toplumu ilgilendiren konulara yönelik değildir. Rasyonellik de zaman gerektirir. Rasyonel kararlar uzun vadede inşa edilir. Onlardan önce, anın ötesine, geçmişe ve geleceğe uzanan bir yansıma gelir. Bu zamansal genişleme, rasyonaliteyi karakterize eder. Bilgi toplumunda, rasyonel eylem için zamanımız kalmamıştır. Hızlandırılmış iletişimin kısıtlaması bizi rasyonellikten mahrum bırakmaktadır. Bilgi savaşları artık akla gelebilecek her türlü teknik ve psikolojik araçla yürütülmektedir.” (Han, 2022).

Yine Chul Han’ın yorumlarından hareket edersek, dijital iletişim, demokratik süreç üzerinde yıkıcı etkileri olan bilgi akışının tersine çevrilmesine neden olmaktadır. Bilgi, kamusal alandan geçmeden yayılır. Özel mekânlarda üretilir ve özel mekânlara gönderilir. Bu nedenle ağ herhangi bir kamusal alan oluşturmaz. Sosyal medya bu

topluluksuz iletişimi yoğunlaştırır. Etkileyenlerden ve takipçilerden oluşan bir siyasi kamusal alan oluşturamazsınız. Dijital topluluklar, bir tür topluluk metasıdır. Gerçekte, onlar ticari mallardır. Politik eylemde bulunamazlar. Kamusal alandan dijital yapıya geçişin getirdiği sorunların yanında, iletişimsel eylemin krizinden sorumlu toplumsal süreçler de bulunmaktadır. Hannah Arendt'e göre (1958), siyasi düşünce, "ötekinin düşüncesinin her zaman birlikte mevcut olması" anlamında temsilcidir. Fikir oluşumunda ötekinin varlığı olarak temsil, demokrasi için kurucu bir unsurdur. Ötekinin mevcudiyeti aynı zamanda Habermasçı anlamda iletişimsel eylemin kurucu unsurudur. "İletişimsel eylem kavramı bizi hem konuşmacı hem de dinleyici olarak, nesnel, toplumsal ya da öznel dünyada bir şeye atıfta bulunan faileri gözlemlemeye" zorlar. İletişimsel eylemin mevcut krizi, diğerinin ortadan kaybolduğu meta seviyeye bağlanabilir (Habermas, 2019). Ötekinin yok olması söylemin de sonu demektir. Bozulmamış bir yaşam dünyası ancak aynı kültürel değerleri ve gelenekleri paylaşan nispeten homojen bir toplumda mümkündür. Öte yandan, küreselleşme ve toplumun şartlı hiper-kültürelleşmesi toplumların bağlarını ve tutarlılıklarını bozar. İndirgenemez olarak algılanan bütünsel ufuk, radikal bir parçalanma sürecinde başlatılır. Küreselleşmenin yanı sıra dijitalleşme ve bağlantı, yaşam dünyasının parçalanmasını hızlandırmaktadır. Yaşam dünyasının artan bir şekilde olgusalıktan ve bağlamsallıktan uzaklaşması, iletişimsel eylemin bu "bütüncül arka planını" yok eder. Dikkatle dinlemek politik bir eylemdir, çünkü ancak bununla birlikte insanlar bir topluluk oluşturur ve konuşabilir hale gelir. Bir bizi teşvik eder. Demokrasi, dikkatli dinleme topluluğudur. Topluluk olmadan iletişim olarak dijital iletişim, dikkatli dinleme politikasını yok eder. O zaman sadece kendimizin konuştuğunu duyarız. Bu, iletişimsel eylemin sonu olur (Han, 2022).

Felsefi söylem veya kamusal alan makul ve uzlaşılabilir bireylerle birlikte asgari bir bilgi düzeyi beklemektedir. Duygu yönetimi farkındalık, ifade edebilme, belirli bir düşünce altında toparlama ve grup olabilme bu yöndeki beceriler arasında sayılabilir. Bu nedenle genellikle kamusal alan bir tür burjuva alanıdır. Kamusal müzakere, iletişimin pürüzsüzlüğü ve rasyonelliği bu zeminin sağlamlığına ve olabildiğince bir söyleme kavuşturulmuş olmasına bağlıdır. Politik olanın dilsel şartlarını taşıması, bir kök, takip edilebilir bir harita barındırması gerekir fakat bugün çağ post-truth bir dönem olarak anılmaktadır. Başka zihinler konusunda bulanıklaşmanın yaşandığı, şeffaflaşma adı altında her şeyin nüfuz edebildiği bir alanda herhangi bir söylem nasıl temsil edilecektir (Fuchs, 2008).

Peki post-truth bir çağda ve kamusal bir alan olarak sosyal medyanın varlığı düşünüldüğünde müzakere mümkün müdür? Adil bir seçim, eğitim hakkı gibi pek çok kamusal konunun durumu ne olabilir? Habermas'ın söylemi bu konuda bize bir şeyler sunabilir. En azından bir standart sunması bakımından yararlı olabilir. Öncelikle birey, toplum, devlet ve siyasi mekanizmaları bu görüşün dinamikleriyle düşünmek gerekir. Örneğin kamusal yaşam için hayati kavramlar olan yaşam dünyası ve sistem arasındaki makul ilişki sosyal medya ve dinamikleri göz önüne alındığında nasıl irtibatlandırabilir? Çok da ideal olmayan bu girişim en iyimser ifadeyle mümkün olabilecek iyi şartlar altında düzenlenmelidir. Ayrıca bunlar arasındaki üst yapıya bağlı bir iletişimsel

rasyonalite eksikliği (belki sadece arabuluculuk) pragmatik bile olsa meşru bir rasyonel zeminin kaybedilmesine neden olabilir mi? Bu çok mümkün görünmüyor. Fakat halen politik alan için önemli bir işlevi yerine getirebilir. Burjuva alanı ile sıradan kimselerin arasındaki kopukluk, siyasetin gündelik oluşu düşünüldüğünde işlevselliği azalacaktır. Yine de sosyal medya dini argümanların iletişimsel gücü üzerinden kullanılabilceği bir alandır. Bilimsel bilginin uzmanlık gerektirecek yapısı ve derin düşünmeye dayalı tembellik düşünüldüğünde sosyal medyada bireyleri iletişime dahil edebileceğiniz argümanlardan biri de dinsel söylemdir. Toplumsal dayanışmanın sağlanması ve radikal fikirlerden korumak adına sosyal medya mutlak bir kamusal alan olmasa da belirli bir biçimde toplumsal düzen için kullanılmalıdır.

5. Sonuç Yerine: Eleştiriler Perspektifinden Bir Tartışma

Postmodern felsefe radikal ve yıkıcı düşüncelerle birlikte herhangi bir kök, iz bırakmayarak modernitenin tüm kurucu alanları ve ilişkileri üzerinde ciddi bir aşındırmaya neden olmuştur. Çoğu kavramın anlam dünyasından koparıldığı keyfi ve rastlantısal olanın kutsandığı bu dünyada din belki de daha güçlü bir şekilde kendine yer bulmuştur. Bunun oluşmasında mutlak bir hakikat elde edilemese de dayanışmanın gerekli olduğuna dair ortak kanaat etkili olmuş olabilir. Habermas, post-seküler toplum fikri ile dine karşı tutumun değişimini ilk fark eden düşünürlerden birisi olmuştur. 2004 yılında kamuoyuyla paylaştığı bir yazısında bu konuda şöyle yazmaktadır: “Liberal düzenler vatandaşlarının dayanışmasına gereksinim duyarlar. Bu dayanışmanın sağlandığı kaynaklar raydan çıkan sekülerleşmiş toplumun bir sonucu olarak tamamen kuruyabilir.” (Habermas, 2005; akt. Küçük, 2022: 495). Bu görüşlerinden çok da erken olmayan bir dönemde yazmış olduğu *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze* (Metafizik Sonrası Düşünce, Felsefi Denemeler) adlı çalışmasında toplumsal yaşam için dinin vazgeçilemez öneminden bahsetmektedir: “Dışarıdan bakıldığında, dünya görüşü işlevlerinden büyük ölçüde yoksun bırakılmış olan din, günlük hayatta olağandışı olanla başa çıkmanın normalleştirici yolu için hala yeri doldurulamaz konumdadır.” (Habermas, 1989; akt. Küçük, 2022: 497). İşte dine yönelik dışlayıcı tutumun iflasını belki de ilan eden bu metin iletişimsel dilde dini nedenlere de yeniden bir yer açmak istemiştir. Habermas’ın bu çabası çağın iletişim biçimi düşünüldüğünde ne kadar başarılı olmuştur tartışılır. Fakat en azından radikal fikirlerin belirli bir bağlamda bizce haklı olarak anlaşılır ve ortak bir iyi noktasında kamusal alana taşınması kendi başına değerlidir (Küçük, 2022).

Habermas bir kamu entelektüeli olarak küresel sorunlarla ve daha özelde yaşam dünyasını kurduğu ülkesine dair problemlerle yakından ilgili bir kimse olmasıyla takdirle karşılanmıştır. Ancak dini argümanlara yönelik görece taraflı yorumu kendisini tartışmalı bir konuma getirmektedir. Tarihsel süreç takip edildiğinde bazı konularda haklı değerlendirmeleri bulunsa da bu görüşleri onu şiddetli eleştirilerden uzaklaştıramamıştır. Tartışmalı bu durumu göstermek adına ılımlı olanlarından başlayarak daha radikal olanlarına kadar bunları sıralamak istemekteyiz.

Bu konuda öncelikle Taylor’ın yorumlarıyla başlamak uygun görünmektedir. Taylor’a göre, Habermas, dini argümanı sekülerleşme sırasında bir çeviri sürecine dâhil

etmesiyle haklı bir gerekçe göstermeden iki söylem arasında rasyonellik ölçütü etrafında bir değerlendirmede bulunmaktadır. Taylor sekülerleşme sürecini tek düze bir ilerleme veya gerileme olarak adlandırmanın hatalı bir tahlil olduğunu düşünmektedir (Taylor, 2014; 2010). Ayrıca, Habermas'ın yeni durumu "post-seküler" ismi altında yorumlamasını da uygun bulmaz. O, insanların birbirleriyle, toplumlarla ve çevreleriyle ilişkilerinde yeniden bir düzenlemeye girdiklerini kabul etmekle birlikte seküler çağın halen sürdüğünü iddia etmektedir. Sonuç olarak seküler olanla dini olanın diyalogunun belirli şartlar halinde bugün de devam ettiğini söyleyen Taylor, bu durumu eski süreçle bir süreklilik perspektifinden anlamak istemektedir. (Taylor, 2010: 321; Küçük, 2022: 501). Klaus Eder de Taylor'la yakın düşüncelere sahiptir. Hatta ona göre, Avrupa toplumlarında seküler düşünce ile bireysel dindarlık arasındaki uçurum radikal düşüncelerin artışı ile daha fazla açılmaktadır (Eder, 2002; Küçük, 2022: 501)

Felsefe dünyasının öne çıkan isimlerinden birisi olan Habermas, iletişimsel eylem kuramı ve müzakereci demokrasi anlayışı ile çağın en fazla referans alan düşünürler arasındadır. Bu yoğun ilgi post-seküler toplum hakkındaki yazılarında görülmez. Bunun nedenleri birkaç başlık altında toplanabilir. İlk post-seküler toplum projesinin dine yönelik bir taviz veya sekülerizm öncesi bir ana geçiş olarak yanlış anlaşılmasının etkili olduğu söylenmelidir. Bununla ilintili olarak kavramın ve ilgili toplum önerisinin muğlak bırakılması hatta gerçekleşmesi çok da mümkün olmayan yanlarıyla ütopyik bulunması ilgisizliğe sebep olmuştur.

Eleştirilerden daha ağır olanlara değinmek gerekirse, bu iddialar daha çok din anlayışındaki dönüşümün argümantatif kurulamadığı iddiası, çeviri sürecinin başarılı olamayacağına dair kanaatle birleştiğinde yoğunlaşmaktadır. Asad, bu noktada şöyle bir yorumda bulunmuştur: "Liberal din, artık liberal öncesi dinle aynı değildir; çünkü yeni duyarlılıklar ve tutumlar geliştirirken seküler devletin ve seküler aklın bazı önermelerini kabul etmiştir" (Asad, 2020: 74; Asad, 2016; Dereli, 2022: 327). Ayrıca Habermas, modernliğe geçişte Yahudi-Hristiyan söylemi istenilen soyutlama şartını ve biçimini yerine getirmiş görürken, bu yöndeki tutumunu İslamiyet söz konusu olduğunda terk etmesi ve bu konuda çekingen davranması nedeniyle eleştirilmiştir (Asad, 2020: 79). Yine bazı yorumculara göre, Habermas dinler arasında yersiz bir ayırım yapmaktadır. Örneğin Mufti (2013: 2), özellikle Müslümanları barbar ve öteki gösteren bir söyleme başvurması nedeniyle Habermas'ı ırkçılıkla suçlamaktadır. Onun üstü örtük ima barındıran bu söylemi, Hristiyan argümanı daha makul bir ahlaki sezgi olarak görmek bir yana çok fazla neden göstermeden tarafsız bir tutumla tartışılır bir sonuca varmasına neden olmuştur (Dösdad, 2016: 893-4; Dereli, 2022).

Habermas'ın benzer bir konu hakkında yakın zamanda yapmış olduğu açıklamaları eleştirileri yeniden gündeme getirmiştir. Filistin'de yaşanan insanlık dramı karşısında Habermas'ın açıklamaları Batı'yı öne çıkaran benzer yazarlarda olduğu gibi belirli bir oryantalist dile sahip olduğu izlenimini derinden hissettirmektedir.¹ Belirli bir demokratik kültürün avantajı bahanesiyle ilgili söylemi meşru ve tarafsız bir dil olarak

¹ Habermas'ın, Nicole Deitelhoff, Rainer Forst ve Klaus Günther'le birlikte yayınlamış oldukları bildiri hakkında daha fazla bilgi için bk. <https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzte-der-solidaritat/>.

kamusal alanda söz sahibi kılmak ve dahası biricik dini bir argüman olarak Hıristiyanlığı ayırt etmek ve bu dini nedeni diğer dinlere bakıldığında ayrıcalıklı bir yerde tutmak tartışmalıdır. Bu husus hemen başta bir hiyerarşik ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Kamusal alan şu an itibarıyla varlığını bu alana taşımaya çalışan argümanlara yer açan, çoğulculuğun gölgelenmediği bir yaşam alanıdır. Ayrıca insan haklarını ihmal etmeyen düşüncelerin temsil edilmesine fırsat verebilmelidir. Ne yazık ki Habermas'ın açıklamaları masum sivillerin, kadın, yaşlı ve bebek ayırt etmeden yaşamların yitirildiği ve halen süren bu orantısız savaş durumunda bir kıyas dili inşa etmektedir. Bu haliyle kendisinin de teorilerinde arzulanmayan davranışlar arasında saydığı, ötekileştiren ve hatta bu söylemleri gerekçe göstermeden kamusal alandan kovalayan bir söylem olduğu iddia edilebilir. Bu nedenlerle Habermas'ın ilgili çıkışı, hakkındaki bu yöndeki olumsuz yorumları yeniden tartışmaya açan en iyimser ifadeyle talihsiz değerlendirmelerdir.

Son olarak sosyal ağlar hakkında konuşmak gerekirse, özellikle sosyal medyanın ortaya çıkışı, modernitenin mutlak ayrımları arasındaki sınırların bir ölçüde akışkan ve bulanık hale gelmesi eğilimine gömülüdür. Sınırların sıvılaştırılması (akışkanlığı) otomatik olarak iyi ya da kötü değildir. Ancak mevcut neo-liberal çerçeve altında özel mülk ve devlet iktidarı mantığı, sınırların bulanıklaşmasını sömürgeleştirir, böylece özel olanın kamusallaşmasına ve özel olanın mahremiyetini yitirmesine neden olur (Bauman, 2000). Kamu, ekonomi (metalaşma) ve devlet (bürokratikleşme) sistemleri tarafından sömürgeleştirilmiştir. Habermas'ın terimleriyle, sosyal medyanın iletişimsel eylemin kamusal alanı ve yaşam dünyası olma potansiyeline sahip olduğunu ancak bu alanın siyasi iktidar ve paranın yönlendirdiği medya tarafından sınırlandırıldığını, dolayısıyla şirketlerin sahip olduğu veya kontrol ettiği bu alanın kamusal problemlerin tartışılması bakımından tehlikelerinin olduğu belirtilmelidir. Kullanıcıların sosyal medyadaki verilerinin dolaşımının standartsızlığı kamusal alan için ayrıca ciddi bir tehdittir. Çağdaş sosyal medya bir bütün olarak kamusal alan oluşturmamaktadır. Ancak sosyal medyanın kamusal gücü düşünüldüğünde etkin bir şekilde kullanılması veya düzenlenmesi gerekli görünmektedir. Özellikle radikal dini argümanların varlığı, rahat ve hızlı bir şekilde dolaşıma dahil edilmesi ve sıklıkla kimlik siyasetine neden olan yapısı göz önüne alındığında örtüşen bir görüş birliği açısından bu mecranın öğrenme ortamı olarak kullanılabilmesi için olanakların yaratılması gerekir. Bununla birlikte post-seküler toplumlara yönelik varsayımlar düşünüldüğünde dini söylemin sosyal medyadaki varlığı, radikal ve ötekileştirilen düşüncelere hem doğası hem de sosyal medyanın açıklığı gereği yatkın oluşunun dezavantajı bu mecradaki ilişkisinin dikkatle düzenlenmesiyle dini neden makul bir zeminde tartışılacak ve diyaloga dahil edilebilecek bir argüman haline getirilebilir.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

- Asad, T. (2016). *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- Asad, T. (2020). *Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl*. (F. B. Aydar, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Bader, V. (2012). Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism?. *Erasmus Law Review*, 5(1), 5-26.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51, 1-19.
- Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Boettcher, J. W. & Jonathan H. (2009). Introduction: Religion and the Public Sphere. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 5-22.
- Burgess, J. & Green, J. (2010). *YouTube: Online Video and Participatory Culture*. Polity.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2009). The Secular and Secularisms. *Social Research*. 76, 1049-1066.
- Castells, M. (2012). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Cambridge: Polity Press.
- Chambers, S. (2007). How Religion speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion. *Constellations*, 14(2), 210-223.
- Dereli, M. D. (2022). Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi. *Bilimname*, 47, 303-342.
- Dosdad, A. I. (2016). From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics. *Contexto Internacional*, 38(3), 887-908.
- Eder, K. (2002). Europäische Säkularisierung-ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: *Berliner Journal für Soziologie*, 3, 331-343.
- Ferrara, A. (2009). The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 77-91.
- Fuchs, C. (2008). *Internet and Society. Social Theory in the Information Age*. New York: Routledge.
- Fuchs, C. (2014). Social Media and the Public Sphere. *tripleC*, 12(1), 57-101.
- Garnham, N. (1992). The Media and the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, 359-376, Cambridge, MA: MIT Press.

- Habermas, J. (1989). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. A Reader, ed. Stephen E. Bronner and Douglas Kellner, 136-142, New York: Routledge.
- Habermas, J. (1991). The Structural Transformation of the Public Sphere. *An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1992b). Discourse Ethics, Law, and Sittlichkeit. In *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Ed. P. Dews, 245-273, London: Verso.
- Habermas, J. (1992c). Further Reflections on the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*. Ed. C. Calhoun, 421-462, Baskerville.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2002b). Religiousness in a Secular Context. *Scientific and Cultural Monthly Magazine*, 26, 17-19.
- Habermas, J. (2003a). *İnsan Doğasının Geleceği*. (K. H. Ökten, Çev.). Everest Yayınları.
- Habermas, J. (2003b). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora & M. Sancar, Çev.). İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2005). Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien, 15-37.
- Habermas, J. (2006a). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, 1-25.
- Habermas, J. (2006b). Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State? In *Joseph Cardinal Ratzinger and Jürgen Habermas: Dialectics of Secularization – on Reason and Religion*. Ed. F. Schuller, 19-52, San Francisco: Ignatius Press.
- Habermas, J. (2008a). Between Naturalism and Religion: *Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2008b). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25, 17-29.
- Habermas, J. (2011). Zur Verfassung Europas. Ein Essay. In *Frankfurt am Main: Suhrkamp Habermas*. ed. Peter Dews. 245-271, London and New York: Verso.
- Habermas, J. (2012a). *Doğalcılık ve Din Arasında-Felsefi Denemeler*. (A. Nalbant, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

- Habermas, J. (2012b). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. (İ. Aka, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2016). Kamusal Alanda Din. (M. A. Kirman, Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 183-206.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Han, Byung C. (2022). *Enfokrasi: Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*. Ketebe Yayınları.
- Kaltsas, S. (2019). Habermas, Taylor and Connolly on Secularism, Pluralism and the Post Secular Public Sphere. *Religions*, 10, 460.
- Kohrsen, J. (2012). How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate About Public Religion and Post-secularity. *Acta Sociologica*, 55(3), 273-288.
- Küçük, A. (2022). Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması. *Bilimname*, 47, 485-518.
- Lafount, C. (2009). Religion and the public sphere: What are the deliberative obligations of democratic citizenship?. *Philosophy Social Criticism*, 35(1-2), 127-150.
- McGhee, D. (2013). Responding to the post-9/11 challenges facing 'post secular societies': Critical reflections on Habermas's dialogic solutions. *Ethnicities*, 13(1), 68-85.
- Mufti, A. R. (2013). Why I Am Not a Postsecularist. *Boundary 2*, 40(1), 7-19.
- Taylor, C. (2010). Für einen neuen Säkularismus. In: *Transit* 39, 5-28.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. (D. Körpe, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wolterstorff, N. (1997). The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In, *Religion in the Public Square*. Robert Audi and Nicholas Wolterstorff eds. London: Rowman&Littlefield.

<https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzte-der-solidaritat/>. Erişim tarihi: 27.11.2023