
Habermas'ın Özü*

Paul Gottfried

Post-Marksist Solun sözcüleri arasında Jürgen Habermas (d. 1923) en seçkin ve kendi ülkesinde en itibarlı kişi olabilir. 1950'lerden beri "militan" demokrasinin bir savunucusu olarak, Habermas uluslar arası medyada, birçok makale ve kitapta ve akademik derslerinde kendi görüşünü savunmuştur.

Habermas, kendini, 1. Dünya Savaşı'nın ardından vuku bulan Almanların Amerikalılar tarafından yeniden eğitilmesinin gururlu mirasçısı olarak ilan etmektedir. *Hitler Gençliği*'nde büyümesine -bu onun Alman geçmişle köprüleri atmaya aynı derecede niyetli diğer bilim adamlarıyla paylaştığı bir alâmettir- rağmen Habermas 1950'lerin başlarında anti-Alman Sol'a katıldı. Almanların Savaş boyunca ve sonrasında Almanların çektiği acılara (sıkıntılara) tam manâsıyla müstehak olduğunu düşündü ve ülkesinin kayıtsız şartsız teslim oluşunu bir "özgürleştirici tecrübe" olduğunu söyledi.¹

Habermas'ın İlk Eserleri

Bir sosyalist ve aynı zamanda komünist Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin (Doğu Almanya) müdafaacısı olarak şöhretine rağmen, Habermas Batı Almanyalıların kapsamlı ekonomik restorasyon programı hakkında sessiz kalmıştır.

Akılcılığın Diyalektiği

Habermas'ın 1954'te *Merkur*'de yayınlanan ilk önemli yayını "Die Dialektik der Rationalisierung", 1950'de savaş sonrası Frankfurt'ta yeniden kurulmuş olan Frank-

**Journal of Libertarian Studies*, Volume 19, No. 2 (Bahar 2005): 51-65

¹ Habermas'taki, Almanlara, otoriteren geçmişlerinden dolayı Eleştirici Teorisyenlerde aşikâr olandan daha büyük bir suç yükleme eğilimi hakkında bkz. Wiggerhaus (1987, ss.135-38). Jäger (2003) 1969'da ölümüne kadar Adorno'nun "antikapitalist şüphciliği" taşıyabildiğini ileri götürdüğünü not eder. Sonra onun yeni saldırı hedeflerini (objects) benimseyecekti. Habermas olayında, Adorno'nun milletlerden

furt Okulu'ndan olduğu kadar anti modernist sağdan da tezler ihtiva eden geniş bir tenkidiydi. Habermas'ın bu gençlik çağı görüşü (yorumu) (1954: 701-24) “doğal ve sosyal güçlerin kendilerini ifade etmesine izin vermek için teknik organizasyona sınırlar getirme”yi reddetmeleri yüzünden ileri endüstriyel toplumları hedef almıştı. Habermas'ın bu çalışması genç Marx'ta bulunan “yabancılaşma” temasını devam ettirmesine rağmen Martin Heidegger'in varoluşçu felsefesine ve Arnold Gehlen'in beşeri kurumların sosyobiyojik tetkikine de referanslar yapmaktadır. (Her iki referans noktası da, zamanın Almanya'sında açıkça mutlaka Nazi'lerle olmamakla beraber, Alman milli sağıyla irtibatlıydı).

Bu etki, Habermas'ın Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in *Dialectic of Enlightenment* (2002) adlı eserleri hakkındaki erken yorumunda, ihmal edilemeyecek kadar açıktır. 1940'ların bu sosyal bakımdan radikal eseri gibi, Habermas'ın eleştirisi de, çoğu sosyal ve duygusal hastalıklardan dolayı suçlanan endüstriyel ve kapitalist modernleşmeye saldırır. Aydınlanma, görünüşe göre, toplumun bilimsel rasyonalist şekilde izahının şartlarını yaratmış olmakla beraber, aynı zamanda Batılı insanı köleleştiren ekonomik ve kültürel güçlerin serbest kalmasına da yardım etmiştir.

Habermas'ın ilerlemeci, antikapitalist düşünceleri burjuva kurumlarının ve düşünce kalıplarına bir reddiyesiyle en azından zımnen birleştirme teşebbüsü, elbette, en azından, yaşlanmakta olan bir radikalin dikkatini çekmişti. Nitekim, Habermas'ın denemesinin yayınlanmasından kısa bir süre sonra, Adorno, Göttingen Üniversitesi'nde ihtisasını tamamlamakta olan Habermas'ı Frankfurt'taki Sosyal Araştırma Enstitüsü'nde beraber çalışmaya davet etti. Habermas'ın denemesinin bir yeni tarafı (1954: 723), insanın kendine yabancılaşmasının (self-alienation) “telâfi” biçimi olarak endüstriyel bolluk üzerinde odaklanmasıydı. Deneme, “tüketimin insanların teknik ilerlemesinin bir sonucu olarak kaybettiği şeyin yerine geçirilmekte oluşuna”² işaret etmekteydi.

Üniversite Öğrencisi ve Politika

Fakat bu tür kültürel gözlemler kaçınılmaz olarak sosyalist projelere yol açmaktaydı. Dahası, Alman üniversite öğrencileri arasındaki siyasî tutumlar hakkında 1957'de Adorno'nun bir araya getirmesine Habermas'ın yardım ettiği geniş bir araştırma aşikâr biçimde sosyalist pek az reçete ihtiva etmekteydi. Yurttaşlarının Amerika tarafından yeniden eğitilmesinin -ki Habermas'a göre bu eğitim yeterince ileri gitmemiştir- ahlâki haklılığını vurgulamada ve onu övmeye çok cömert olmasına rağmen *Student und Politik*, parasal çıkarların siyasal eşitliğin önünde engel olduğu gerekçesiyle ekonomiyi küçümsemekte ve teğet geçmektedir (Adorno ve Habermas, 1961). Habermas bu problemle yeterince ilgili olmadıkları ve çoğu

“Akla direnen anakronizmalar” diye tiksilmesi Alman kendi kendini red biçimini alacaktı. Habermas'ın diğer iki açık sözlü Teutonophobis tarihçi bilim adamları olan Fritz Fischer ve Walter Jens'le paylaştığı Hitlerjugend (Hitler gençliği) tecrübesi bu eğilime katkıda bulunmuş olabilir.

² Keza bkz. Wiggershams (2001, ss. 601-03).

zaman merkez-sağ Hristiyan Demokratlara oy verdikleri için Alman öğrencileri şiddetle kınar. Mamafih, Habermas'ın kafasında tasfiye edilecek nefret koyuların kapitalist geçmişin yerine yerleştirmek için ne çeşit ekonomik tamiri koyacağı açık değildir. Habermas özürlü Alman demokrasisinde devlet bürokratları tarafından oynanan aracılık rolünden şikâyet eder, fakat bu durumu değiştirebilecek diğer, daha “demokratik” organizasyon biçimleri teklifi yapmaz.

Daha önemlisi, burada, kimin “demokrat” veya “otoriteryen” olduğunu gösterebilecek şekilde öğrenci cevaplarını değerlendirmesinin üzerine yerleştirilmiş vurgudur. *Student und Politik* için yapılan orijinal araştırmaya yalnızca 171 denek katılmıştı, ki bu sayı, ağır eleştiriler üzerine, iki yıl sonra 550'ye çıkarıldı. Demokratik kurumları tasdik edenlerin aşikâr üstünlüğüne rağmen, Habermas'ın aşırı iddialı ölçütleriyle, onun kendisinin başlangıçta demokratik eğilim sahibi olarak tasnif ettiği 52 denegın yalnızca 6'sı gerçekten demokrat olarak sınıflandırılmıştır. Öğrencilerinin eğilimleri, Habermas ve onun ortak araştırmacıları tarafından görülen şekliyle “demokratik ve otoriteryen potansiyelleri” temelinde yeniden tetkik edildiğinde -otoriteryen potansiyel atfedilen % 36'ya karşılık- yalnızca % 9'unun “demokratik eğilim (mizaç) sergilediği düşünöldü. Hem anahtar terimlerin ideolojik renklerle anlaşılması hem de empirik gerçeklerin (olguların) soruşturmaya yol göstermesine izin vermedeki isteksizlik araştırmanın değeri hakkında şüpheler doğurmaktadır. Gerçekten, bu çalışmayı Enstitü'nün himayesi altında yayınlayıp yayınlamama konusunda Horkheimer ile Adorno bozuştı ve bu ayrılık, Habermas 1958'de felsefeyi popüler bilinci sosyalist çizgide ıslah etmeyi hedefleyen bir tarih görüşü ile ikâme etmek istediğinde daha da keskinleşti. Habermas Federal Alman Cumhuriyeti'nin “burjuva” temellerinin ötesine geçişin ilk adımı olarak halkın demokrasi algılamasında bir “devrimci değişimi” ihtiyacını ortaya koydu³.

Dogmatizm, Akıl ve Karar

Fakat bu arzulanan değişiklikler ekonomik devrimden çok bilinçle ilgiliydi ve fikir tarihçisi Ernst Topitsch'e göre (2003: 93-130) empirik kanıtlarla pek ilgisi yoktu. Habermas, Frankfurt Okulu'nun tarzına uygun olarak, sırf “pozitivizm” olarak gördüğü gözlemlerin ve araştırma bilgilerinin birikimini görmezden gelir. 1960'lar itibarıyla, Habermas'ın eleştirel yorumlarını şekillendiren, empirisizmden kaçınma, Sol'un ahlâki saflıkla özdeşleştirilmesi ve Almanların faşist geçmişlerinden pişmanlık duymaları talebiydi.

Habermas, 1936 tarihli denemesi “Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung”da “bilimsel metot”la yaşamının ve düşünmenin kabul olunamaz maliyetleri üzerinde durur. Bilimsel yöntem bu mahkumiyet “büyük felsefe geleneğiyle ve bireyler ve vatandaşlar için iyi, münasip, hakiki komünal hayatla bağlantılı olan teori ile pratik

³ Bu argüman, Habermas'ı, orijinal olarak Frankfurt Üniversitesi'nde Habilitationsschrift olarak sunulmuş bir çalışma olan *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*'da (1962) meşgul etmektedir.

arasındaki ilişki”ye karşı bizi körleştirir (Habermas 1963: 243). Daha da ilgili olanı, bu “toplumumuzun bilimselleştirilmesi”nin özgürlüğümüzü engellemesidir; çünkü, “özgürleşme tecrübesi iktidar ilişkilerini(n) (mahiyetini) eleştirel olarak kavramayı gerektirir, ki bu ilişkilerin nesnelliği biz bu ilişkiler yoluyla görebilinceye kadar kabul edilmeye devam eder”.

Habermas, empirik araştırma yerine, “tecrübe”ye veya “pratiğe” dayalı bir “te-ori”, “anlamaya ilişkin soruları aydınlatacak ve ‘anlama’yı mümkün kılacak bir “iletişimsel etkinlik” [kommunikatives Handeln] biçimi ister.⁴ Fakat bu dönüşün muhtemel sonuçları gerçekte aydınlatılmış değildir. Alman bilim filozofu Gerard Radnitzky’ye göre (2004: 45-46), reddettiği tetkik metotlarından ilişkisi bir defa kesilince, Habermas “teori”sini kendisinin imtiyazlı bilincine demirlemeye zorlanır.

Habermas ve Yeni Revizyonizm

Habermas, sonraki otuz yılda, Immanuel Kant tarafından ortaya konulduğu biçimiyle -empirik durumlardan bağımsız izleyen bir davranış pusulası olarak- ahlâki akıl görüşüyle derinlik psikolojisi arasında bir uyum arayışında oldu. Habermas, sosyal davranışın irrasyonel sebeplerine haşin şekilde işaret ederken, rasyonel biçimde oluşturulmuş ahlâk kuralları hakkında konuşmaktan hoşlanmıştı. İrrasyonel olan şey, aşikâr ki, onun demokratik reform fikrine uymayan şeydi.

Aynı zamanda, o, kendisinin, Topitsch’in dinî bir mistik unsur olarak gördüğü “komünal kavrayış” (communal understanding) kavramına taptı. Bu, Habermas’ın, doğum yeri olan Kuzeybatı Almanya’daki Gummersbach’ın yakınlarına yerleşmiş olan dindar Alman atalarından almış olabileceği bir kavramdı. Habermas’ın kendisini ve kendisinin rasyonel konuşmacılar hipotetik topluluğunu Hristiyan metafizikten uzakta tutmak için çabalamasına rağmen, Topitsch, doğru olarak, Habermas’ın cennetten (Tanrı’nın ihfamidinden) düşüşe ve günahların affedilmesi arayışına dayanan bir sosyal drama sunduğunu not etmektedir (Radnitsky 2004: 93-130). Habermas şöyle der:

Pozitivizm, historicizm ve pragmatizmin hepsi endüstriyel bir toplumun üretici gücüne indirgenmiş bilimin tesiri altında dağlır. Özgüleştirilmiş bir akıl, ister hipotezleri empirik olarak doğrulama gücü olarak veya isterse tarihi kavrayış olarak veya bir pragmatik sosyal baskı olarak, subjektif bilinçlilik seviyesine indirilmektedir. Soyut bir akıl aydınlanmış iradedden arındırılmış ve kendi hayatından boşaltılmıştır. Ve, bu ruhanilikten arınmış fakat tacize uğramış hayat, akıl bir defa kararlar almaya yeltenince, keyfi bir hayat olur (Habermas 1969: .239)

Habermas kendisini bu duruma getirilmiş kimselere ruhi rehber olarak takdim

⁴ Habermas’ın “bilimsel olmayan” iletişimler metodu için çağrısı ilk olarak tümüyle şu eserinde ortaya çıkar: Habermas, 1964, ss.336-59

eder, fakat “demokratik” söylemin niteliğini kendisi belirlediğinden ilk kuralı ihlâl etmeye de mezundur. Niyetlenilen söylem herrschaftsrei yani bir katılımcının bir diğeri tarafından kontrol edilmediği bir söylem olmak durumundadır. Ancak, Habermas açıkça işine geldiğinde aynı fikirde olmamayı (muhalefeti) bastırma hakkını muhafaza eder. Böylece, 1986’da, Alman “tarihçiler ihtilafı”nda tarihçiler Ernst Nolte, Michael Stürmer, Andreas Hillgruber ve Rainer Zitelmann Habermas’ı hoşnutsuz edecek şekillerde Nazi dönemini “bağlamına oturtma”ya (contextualize) çalıştılar. Bu bilim adamları Yahudilere Naziler tarafından zulmedilmesinin ve Hitler’in Sovyetler Birliği’ni işgalinin, iki savaş arası dönemdeki komünist şiddete Alman reaksiyonu temelinde anlaşılması gerektiği görüşünü savundu. Orta-sınıf Avrupalılar, bilhassa Almanlar, Sovyet kitle katliamıyla ilişkilendirdikleri Komünist devrimin tehdidini hissediyorlardı. Aynı zamanda, Sovyet gizli polisinin işleyişi dahil, Yahudilerin Komünist yönetimde çok yüksek oranda yer aldığına da farkındaydılar. Bütün bunlar Almanları komünizme ve uluslar arası Yahudiliğe savaş ilan edecek bir diktatörlük için olgun hâle getirdi (Nolte 1987b, 1987c ve 1990: 83-135).

Habermas’ın söyleminde pek yeri olmayan tarihsel doğruluk sorununundan ayrı olarak, onun yeni “revizyonizm”i uzaklaştırma ateşli gayretlerini kaydedebiliriz. 1987 ile 1990 arasında, bir dizi ateşli yayında, bu “revizyonistler”in tehlikeli bir şekilde Stalin’in suçlarını Hitler’in suçlarıyla eşitlediğini izah etti. O münasebetle, (bunlar), Almanların yaptığı kötülüğü küçük göstermek için dikkatleri komünist suçlara çevirerek, “Aufrechnungsransatz” olarak adlandırdığı şeye düştüler. Bu tür fikirler Almanların Müttefik İşgali boyunca yararlandığı fakat Soğuk Savaşın kaçınılabilir musibetinin kesintiye uğrattığı “yeniden eğitim”e ters düşüyordu. Habermas, bu tür görüşlerin toptan yasaklanması çağrısında bulunmamakla beraber (1987: 243-45) onların halka ulaşmayacak “uzmanlaşmış bilimsel dergiler”le sınırlı kalması gerektiğinde ısrar etti.⁵ Topitsch, onun ilk yayınının -Third Reich’a göndermeler yapan Thucydides hakkındaki bir çalışma- Almanya’nın totaliteryen devletinin kapatmaya gerek görmediği esrarengiz bir dergide çıktığına işaret etmektedir (Radnitzky 2004: 131-37).

Uzun zamandır solda yer alan bir tarihçi olan Immanuel Geiss (1988: 62) Habermas’ın ikazlarına irkilme ifadeleriyle tepki gösterdi:

Etrafta geri kalanlarımıza diskurlar, siyasal kültür ve aydınlanma hakkında dersler vererek gezen birinin, demokrasinin de bilincin de onlarsız yaşayamayacağı şartlara en azından minimum saygı göstermesi beklenirdi. Bir filozof nadiren, “tarihçilerin münakaşası” boyunca Habermas’ın yaptığı gibi kendi kendisiyle böylesine tam çelişkiye düşmüştür.

Geiss’in kahramanca entelektüel özgürlük müdafaası için övgüyü hak etmesine rağmen, Habermas hoşlanmadığı tartışmayı reddetmesinde tutarsız davranmıyordu. O, hiçbir zaman Geiss tarafından benimsenen liberal özgürlükleri tam ola-

⁵ Nolte’nin bağlama yerleştirmesinin daha az iğneleyici bir eleştirisi için bkz. ; Gottfried (1993, ss. 88-93)

rak istediğini iddia etmedi, ne de fiziksel ve tabii bilimlerde uygulanan doğrulama sürecini onayladı. Habermas'ın metodu, kendisinin "özgürleştirici" olduğunu düşündüğü ve Almanya'nın karanlık tarihinden pişmanlık duymaya yol açacak olan iletişim faaliyetlerine meşruluk kazandırmaktır.

Bir tartışma önderi olarak Habermas savaş sonrası yıllarla ilişkili Almanların yeniden eğitimini devam ettirecek yollar aramaktadır. Onun, istenen eğitimsel hedefe götürmeyecek bir Nazizmin "bağlamına yerleştirilmesi"ne hiç sabrı yoktur. Habermas'ın düşüncesine göre, böyle sahte bir "bağlamına yerleştirme", Nazi suçlarını mümkün kılmış olan burjuva veya pre-burjuva toplumundan kesin bir kopuşun gerçekleşmesine katkı yapamaz. (Habermas'ın bizim düşünmemizi istediği şeyin nedensel olarak ispat edilemeyeceği, açıkça söylemek gerekirse, sadet haricidir). Onun için, 1990'da Historikerkstreit üzerine bir düşüncede, Holokastı "siyasal kültürün felç olmasının üstesinden gelmede işbirliği yapma"ya isteksizlik olarak yeniden kavramsallaştıran "neo-historisistler"e saldırır. Onların kavramsal kusuru, "tarih ve gelenek terimlerine ilkel bir güven" sergilemeleridir. Oysa, Holokast yüzünden, "sorgulamadan geçirilmemiş ve geçerliliklerini peşinen kabul edilmelerinden alan sürekliliklere güvensizlik olmadan, bilinçli bir hayat artık mümkün değildir" (Habermas 1996: 149). Burada dikkat çeken, çakışan totaliter sistemlerle ilgili bir tartışmanın, bilim adamlarını nasıl "Alman geçmişiyle yüzleşmemek"le kınamanın bir mazeretine dönüştürüldüğüdür. Ernst Nolte buna, bir reddiyenin, kendisinin bilimsel düşüncesinin yanlış olduğunu ispatlaması gerektiğini söyleyerek cevap verdi. Reddiye, sırf başka birinin siyasi projesini tasvip etmediği için, kendisinin karakterine saldırmamalıydı.⁶

Wissenschaften ve Revizyonizm

Son bir nokta Habermas'ın "revizyonist" terimini kullanma biçimiyle ilgilidir. Habermas'ı eleştirenler yapılandırılmış her bilgi arayışının -Almanların "bilim adamları" dediği şey- yanlış veya kısmen doğru (valid) çıkabilecek şekilde inançların yeniden tetkikini gerektirdiğine dikkat çekmişlerdir. "Revizyona" açık olmadan ve hatta revizyonu hoş karşılamadan, mevcut standartlara göre, gerçek bir bilim adamı olunabileceği şüphelidir. Öyleyse, Habermas, neden, bu kavrama Modern Avrupa Tarihi'ne uygulanması durumunda, sorumsuz ahlâki davranış muamelesi yapmaktadır? Bu sorunun iki cevabı vardır.

Habermas'ın Didaktik Yaklaşımı

Habermas, ilk olarak, "Wissenschaft"ı amaçlarına uymadığı sürece, açıkça redde-

⁶ Habermas ve diğer muhasım eleştirmenlerle ilgili ikna edici ifadesi için, bkz. ; Nolte (1987a). Habermas'ın *Historikerkstreit*'e katkılarını eleştiren Geiss ve diğer tarihçiler gibi, Nolte Habermas için meselelerin doğrulamasının nasıl değersiz bir iş (görev) olduğunu kavramaz. Aşikâr ahlâki değerler gibi yeniden düzenlenen sürükleyici siyasi endişeler bilimsel yöntem'in yerini almıştır. Bkz. Gottfried (2002, ss. 78-101) ve Kailitz (2001).

der, ki bu amaçlar “kamuoyu”nun burjuva tarafından manipülasyonunun maskesini düşürmek ve elitist ve milliyetçi tavırların köklerini açığa çıkarmaktır. O, 1950’lerin başlarından itibaren, kendisinin siyasi ölçütlerine uymayan bilgiyi doğrulama ve süzgeçten geçirme geleneksel yollarına ve empirik metodolojiye karşı savaş açmıştır. Onun gerçekleştirilmesini istediği şey, tarihin “pratik bir amaç”la öğretilmesi ve iyi niyetli demokratlar arasındaki mutabakat üzerinde odaklaşan bir tartışmaydı. Kısaca, sırf tarihi revizyona karşı oluşu yüzünden Habermas’a metodolojik veya ahlâki tutarsızlık atfetmek için bir sebep yoktur.

Bu post-Marksist irrasyonelizm temeline mukabil, aynı zihniyete mensup Habermas’ı “inter-subjektif akıl yoluyla bir toplum (komünite) inşa etme projesine” memnuniyetle davet eden Amerikalılara bakmak aydınlatıcı olabilir. Meselâ, Berkeley profesörü David Hollinger, Almanya’daki Habermas’ın, ABD’deki Richard Rorty ve Martin Jay’in eserlerine paralel eserlerini,

içkin eleştiri yoluyla “bizim” demokratik eşitlikçi ethosumuzu ve sosyal şartların elverdiği ölçüde “insan hakları” kültürünün yayılmasını (Hollinger 1995: 215)

evrenselleştirmek suretiyle etnik bölünmeyi aşmaları nedeniyle alkışlamaktadır.

Çokkültürcülükle insan haklarının bu karışımının yaşlı zirvesi Richard Rorty Habermas’ta alkışlanacak çok şey bulunmakta, ama ortak hayranlarının kendilerinin ayrı pozisyonlarını karıştırabileceğinden endişe duymaktadır. Rorty’ye göre Habermas şunda ısrarda ileri girmektedir:

bir demokratik toplum için onun kendi imajının universalizmi ve Aydınlanma rasyonalizminin bazı türlerini tecessüm ettirmesi esastır. O kendisinin “iletişimsel akıl” kavrayışının rasyonalizmi güncelleştirmenin bir yolu olduğunu düşünmektedir (Rorty 1989: 17)

Habermas’tan farklı olarak Rorty “universal olmayan” ve “şiiirleştirilmiş” ilgilere rasyonel universalizmle birlikte var olmasına -ancak sadece insanın sınırlılığıyla başatme stratejisi olarak- izin vermektendir.

Mamafih, sonunda Rorty (1989: 68) de en az Habermas kadar, insanlığı şu duruma itmek istemektedir.

tarihüstü bir zeminin veya tarihin amacının birbirine yaklaştığına ilişkin dinî ve felsefî anlatımların yerine, liberal kurumların ve geleneklerin ortaya çıkışını geçirmek; ki bu kurum ve geleneklerin amacı zulmü azaltmak, yönetilenlerin rızasına dayalı bir yönetimi mümkün kılmak ve tahakkümden arınmış bir iletişimin mümkün olduğunca çok gerçekleşmesine izin vermektir.

Böyle bir hareket, “epistemolojiden siyasete bir kayış”ı gerektirir, ki bu Amerikan pragmatisti ve sosyalisti John Dewey’nin pekalâ savunabileceği ama “Habermas’ın geri duracağı” bir kaymadır. İnatçı bir rasyonalist olarak Habermas “liberal”in fikirlerinin hâkim olmasına yarayacak tarihi sürece dikkat çekmede “universal

geçerliliğin aşkın (transandental) özü”nden vazgeçmeyecektir (Rorty 1989: 69, 82-84)

Habermas onun kusurlarını memnuniyetle gizleyen veya farkedilmelerini önleyecek şekilde onları paylaşan Amerikalı sözde eleştirmenleri olmasından dolayı şanslıdır. Ne bir üniversal akıl yürütme (muhakeme) biçimi ne de klasik anlamında liberalizm Habermas’ın olguları değerlendirmedeki didaktik yaklaşımını etkiler. İnsanların kendisi gibi siyasî olarak düşünmelerinin sağlanması ve “evrenselci olmayan” fikirlere sapmasın diye tartışma efendilerinin “tahakkümden arınmış söylem”e sınırlar koyması gerektiğine inanması yüzünden, Habermas’ın bağımsız düşünüşle, siyasal doğrucu olmayan rasyonaliteyle ve sınırlı devletle problemleri vardır.

Bunların en yüksek insani iyiler olup olmaması bir yana, bunlara inandığını retorikte söyleyen Habermas’ın sansürsüz iletişime en azından asgari bir dikkat göstermesi beklenebilir. Fakat, kesin sonuç alma saplantısı, Rorty gibi onu da kendinden geçirtmiştir. Milli ve etnik geçmişten soyutlanmış bir eşitlikçi toplum arayışı bu iki filozofu da açık/serbest tartışmadan caydırmaktadır. Gündümlü demokrasi veya demokratik merkezîyetçilik, “tahakkümden arınmış” bir fikir alışverişinde onların gelebilecekleri en yakın noktadır.

Revizyonizm ve Faşizm

İkinci olarak, “revizyon” şimdi post-Marksist solda siyasal olarak yanlış olmak -ki bunun anlamı “faşist” fikirler ifade etmektir- için bir anahtar kelimedir. Bu kelime münhasıran yerleşik Holokast anlatıma meydan okuyanlara işaret etmekle sınırlı değildir, o aynı zamanda “faşist” tehditlere direncinizi zayıflatabilecek bir tarihi anlatının naklini yapanları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Böylece, Fransa’da, “revizyonist” kelimesi rutin olarak Sovyet suçlarıyla meşgul olanlar veya Vichy rejiminde aktif olmakla en azından Vichy rejimiyle uysal işbirlikçilik yapmakla suçlanan sıradan (tipik olarak Katolik) Fransız halkına yönelik suçlamaları sorgulayan kimseler için kullanılmaktadır. Solzhenitsyn bir “revizyonist” yazar olarak tasnif edilir, zira Sovyet tecrübesinin kötü görünmesine sebep olmakta, böylece eşsiz bir Nazizm -ve eşsiz bir şeytan sağ, veya hâlihazırda “sağ” olarak görülen şey- olayının altını oymaktadır.

Post-Marksist Sol’un yargısı Hitler’in suçlarını inkâr edenleri seçip ayırmaz, ve kesinlikle bir olgusal yalanlama değildir. O, daha ziyade, bir siyasi teolojik değerlendirmedir, ki bu demektir ki suçlu olduğu farz edilen biri, nazik insanlar cemiyetinin dışında tutulacak ve, gerçekten, usulüne göre idare edilen bir ilerici rejimde hapis haneye konulacak veya zoraki rehabilitasyona tabi tutulacaktır. Habermas ve Adorno’nun zaman zaman antifaşist eğitimciler olarak komünistler için gösterdikleri kulakları sağır edici coşku onların oyununu bütünüyle ifşa eder.

Holokast’ın İnkârı

Son olarak, not edilmelidir ki, çoğu zaman “revizyonizm” ile eşleşen (birleşen)

Kış-Bahar 2006

bir suçlama, Nazi eşsizliğini (Einzigartigkeit veya Einmaligkeit) inkâr etme ve küçükseme, nadiren vuku bulan bir şeydir (Radnitzky 2004: 45-46).⁷ Bu suç post Marksist Sol için bir lanetleyici retorik nesnesi olarak ve sosyal yeniden eğitim için bir plan olarak mevcuttur. Bütün zulümler tekil bağlamalarda vuku bulma ve spesifik kötü unsurlar ve kurbanlar göstermeleri anlamında “eşsiz”dir. Muayyen katliamların birbirine benzediğini veya bir kitle katliamının diğerine yol açtığını söylemek şüphe edilebilecek veya tasdik edilebilecek bir tezdır, fakat belirli bir zulmün özgüllüğünü ortadan kaldırmaz.

Alman “revizyonistler” nedensel bağlantıyı fazla ileri taşımış olabilirler, fakat bu metodolojik kusur “bu revizyonistler”in “Holokast inkârcıları” veya post-Marksist Solun Komünist katliamları önemsizleştirilmesi anlamında “Holokast önemsizleştiriciler” olduğu anlamına gelmez. Burjuva karşıtı sol Komünizmin insanî maliyetlerine omuz silkenler için bir toplanma noktası olmuştur ve bütün bu inkârcılar bu gizlemeyi gözleyenleri sağ-kanat geçmişle yüzleşmeyi reddetmekle suçlayacak kadar küstahtır. “Antifaşist” yaftası sayesinde, Habermas ve izleyicileri bugün Avrupa’da tek müsaade edilebilir siyasi ve ahlâki konuşma tarzını teminde başarılı olmuşlardır.

Historikerstreit Hakkında Kailitz

Bu temayı yetersiz bir eleştirel gayretle ele alan bir çalışma Alman siyaset bilimcisi Steffen Kailitz’in *Die politische Deutungskultur im Spiegel des Historikerstreits* adlı kitabıdır. Kailitz’in kitabı (2001: 32-70) Historikerstreit’e yol açan siyasal olayları ayrıntılarıyla takip etmektedir.

- a) Helmut Koh’un, 1982’de başbakan olduktan sonra, Alman geçmişiyile ilgili, demokratik Sol’un müsaade etmiş olduğundan daha pozitif bir görüşü teşvik etme teşebbüsü;
- b) 1985’te, Ronald Reagan’ın SS subaylarından kalanları ihtiva eden bir yer olan Bilburg mezarlığına yaptığı iyileştirme misyonu olarak reklam edilen, ziyareti;
- c) Alman Cumhurbaşkanı Weiszäcker’in Holokast için “Alman şahsi suçu”ndan söz eden müteakip konuşması; ve
- d) Nazi geçmişin bağlama yerleştirilmesini yansıtan “demokratik sağ” yayınlar.

Kailitz, çalışan iki tarafın birbirlerine, politik olarak tarafların her birinin “aşırı

⁷ Bu kritik nokta Kosiek’in çalışması *Historikerstreit und Geschichtsrevision*’da (1989) merkezî bir yer işgal etmektedir, ki bu çalışma düşünce kontrolü olarak “tarihsel revizyonizme” karşı savaşı araştırmaktadır. Bu polemik atışmasında “antifaşistler” siyasal olarak yanlış bilim adamlığı ve “Holokast’i inkâr” suçu arasında harareti kıyaslamalar yapmaktadır. Bir taraf tarihi-bilimsel ideallere ve diğer taraf hislere, bilhassa tarihi suça ve seçilen kurbanların tecih edilen haklarına başvurduğu için muhaliflerin anlamlı şekilde iletişim kurabilmelerinin bir yolu yoktur. “Tarih bilimine” başvurular her zaman kuvvetli delillere başvurmaktadır, fakat onlara karşı tartışanlar ideolojik olarak kabul edilemez görülen sorular yağdırmaktadır. İletişimsizlik problemiyle ilgili bir tartışma için bkz.: Gottfried (1999, ss. 1-19,144).

sol'a veya "aşırı sağ" olduğundan daha yakın olduğunda ısrar etmektedir. ki taraf aynı zamanda Westbindung'a eşit derecede bağlıydı, ki bu sadece Almanya'nın Batı Avrupa ve ABD ile ittifakı anlamına gelmemekte, aynı zamanda, daha önemlisi, "Amerikan ve Fransız Devrimlerinin değerlerine" bir inanç anlamına da gelmekteydi. Kailitz haklıysa, hem "sağ demokratlar" hem "sol demokratlar" hemen hemen birlikte ayıplanır buldukları Alman siyasi geleneklerinden bir kopuşu eşit cesaretle tercih etmektedir.

Habermas, Wolfgang Mommsen, Hans-Ulrich Wehler ve diğer paradigmatik sol demokratların Nolte'nin sol totalitarizme saldırılarından ve Nazi suçlarını Sovyet suçlarıyla kıyaslamasından çok fazla anlam çıkarttuklarından Kailitz endişe duyduğunu ifade etmektedir. Onların ihmal ettiği Stürmer ve Nolte'ü "eğer varsa, pek az önemli anlaşma anlamında hemfikir oldukları" "radikal sağ" düşünürlerinden ayıran "derin uçurum"dur. Böylece, Nolte Almanya'nın tevarüs edilen suçun baskıcı ağırlığı olmaksızın "bir sıradan Batı demokrasisi" olduğunu görmek isterken, aşırı-sağ tarihçi Karlheinz Weissmann Almanları "misyon fikri"ni yeniden düşünmeye teşvik etmektedir. Weissmann, daha önceki çağdaki Alman saldırganlığına işaret ederek, ülkesinin hâlâ "öbür milletlere nasip olmamış görevlerinin olabileceği"ni söylemektedir (Kailitz 2001: 299, aktaran Weissmann).⁸

Kailitz'in, doğru olarak, kabul ettiği; Historikerstreit'te taraf tutmanın, ilgili bir geçmiş inşa etme yoluyla siyasal kültürü kontrol etmeyle alakalı olduğudur. Bu girişimde Sol akademik bakımdan ve gazetecilik bakımından daha iyi organize olmuştur ve Alman eğitimcilerin on yıllar boyunca fasılasız zihinlere yerleştirdiği kollektif Alman suçu fikrine etkili şekilde başvurmuştur. Bu genç siyaset bilimci, aynı zamanda, yerleşik Alman Solunun sıkışmadıkça, Komünist toplumlarda, özel olarak da Stalinist Rusya'da ve Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde göze çarpıcı bir kötülük bulmakta isteksizliğini de kaydetmektedir. Habermas'a isnat edilen, Sovyet ve Doğu Alman tiranlığından söz edenlere saldıran ifadeler "anti-totalitaryen" ilan edilenlerle ilgili ciltler doldurmaktadır.

Kailitz'in, belki niyetlendiğinden daha fazla ifşa ettiği tuhaf bir Alman sol davranışı, Hitler öncesi geçmişte (Alman entelektüelleri arasında 1. Dünya Savaşı'ndan sırf Almanya'nın suçlu olduğunu ileri süren Fischer tezinin hevesli kabulü dönemi) Avrupa Savaşlarından Almanların suçlu olduğunu vurgulayan şeyi yakalamasıdır. Bu tür şeytanlaştırma ayrı bir Doğu Alman Komünist devleti ve Doğu'da bir Sovyet İmparatorluğu ihtiyacını dramatize etmek için kullanıldı.

Çatışan düşünce okulları arasında eşit mesafede görünme maksatlı çabasına rağmen, Kailitz (2001: 308, 19) "entelektüel araştırma ve siyasal alan arasındaki sınırın belirsizleşmesinin" bir taraftan ziyade öbür tarafın hatası olduğu düşüncesine

⁸ Weissman'ın tartışmaya cevabı anti anayasal aşırılığın ileri sürülen işaretini göstermez. Bkz. Weissman (1996). Weissmann'ın (2001) kitabı Almanya'nın 19. Asır sol-liberal perspektifinden yazılmış özlü bir tarihidir. Sayfa 188-209'da Almanların ve diğer Avrupa milletlerinin Eurokrasi ve multikültürel yeniden eğitim tarafından tehdit edilen milli karakterini koruma hakkını ileri sürerler. Bu tarihte, çokkültürlülüğü savunanların ve profesyonel Teutanaophobes'in daha ziyade zımni eleştirisi hariç, özellikle sağ kanatta yer alan bir şey yoktur.

varmamızı sağlar. Onun ortayı bulma tavrı Alman üniversitelerinde yasaklanmış konularda yazarken derecelerini almak isteyen doktora öğrencileri tarafından oynanması gereken oyunun bir parçasıdır. Nitekim, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, öğreniyoruz ki bu cilt de “orijinal olarak 1999'da [Chemnitz'de] sunulmuş olan tezin daraltılmış ve gözden geçirilmiş” hâlidir (Kailitz 2001, teşekkür sayfası).

Kendime Kailitz'in tezinin davetsiz okuyucusu olma zevkini vererek, onun öncülleri hakkında bazı itirazlar yükseltmeme müsaade edilebilir. Kailitz tarafından iynin mihenk taşı olarak kabul edilen Westbindung kavramı öğretici olmaktan ziyade belâgat olabilir. Bu Batı bağlantısına saygı gösterdiğini iddia eden Alman akademik solu Soğuk Savaş boyunca Komünistleri destekledi ya da tarafsız kaldı. Bugün, doğru veya yanlış olarak, fakat büyük bir çoğunlukla ABD ve İngiltere'nin savaş gayretlerine muhalefet etmekte. 1950'lerden itibaren Batı bağlantısı Alman Merkez Sağ için Habermas ve takipçileri için olduğundan çok daha önemliydi. Merkez Sağ'ın 1950'ler, 1960'lar ve 1970'lerde benimsediği Batı taraftarı pozisyon genellikle Hristiyan medeniyetine ve 19. asır anayasal liberalizminin bazı türlerine bir bağlılık gerektirdi. Dahası, yakın zamanlara kadar Batı ittifakı Komünist totaliteriyenizme karşı mücadele yürüttü –ki bu, Kailitz'in alıntıladığı (2001: 156-76) solcuların bir parçası olmayı istemedikleri bir misyondur.⁹

Dahası Kailitz'in tersine, Alman anayasal liberallerinin bütün Avrupa'da katliamları ve kargaşayı serbest bırakan Fransız Devrimi için ne faydasının olacağı merak konusudur. Son on yıllarda Fransız tarihçileri bile global yönetimdeki bu kanlı tecrübeyi yeniden düşünmeye başladı -Brittany ve Vendée'de çoğu kadın ve çocuk olmak üzere 100.000'den çok Fransız tebasının öldürülmesiyle başlayan bir tecrübedir.

Kailitz aynı zamanda Nolte, Stürmer ve diğer “demokratik sağ” tarihçilerin hepsinin Fischer, Wehler ve Winkler ile Fischer tezinin geçerliliği üzerinde hemfikir olduğu izlenimini yaratmaktadır. Ancak, onların Alman savaş hedeflerinin devam ettiği ve Alman ırkçı ideolojisinin iki savaşla çakıştığı tezini kabul ettiklerine dair hiçbir delil sunmuyor.¹⁰

Son olarak, Kailitz'in bulmamızı istediği sol kanat ve sağ kanat aşırılıklar arasındaki ahlâki simetrisinin gerçekten var olduğu şüphelidir. Gülünçleştirmek için de alınan “sağ kanat ekstremisler” Rolf Kosiak ve Karlheinz Weissmann toplumlarındaki anayasal olarak garanti altına alınmış haklara yönelik tehditleri protesto eden geleneksel Alman millî liberalleridir. Her iki eleştirici de ekonomik araştırmaya Alman Solu'ndan ve özellikle onun politik muhaliflere karşı şiddeti ve siyasi bastırmayı savunan taraftarlarından gelen saldırılara karşı uyarıda bulundular. Weissman'da bir “Alman görevi”ne atıflar öylesine müphemdir ki, Kailitz'in dostane

⁹ Post Hristiyanlığın, ilk millî liderinde yansıtılan zihniyetiyle ilgili mühim bir feraset sağlayan bir çalışma, Bosch'dur (2001).

¹⁰ Nolte'nin 1. Dünya Savaşı'nın çıkmasını millî hasımlıkların ve diplomatik başarısızlığın sonucu olarak gören Fischerci görüşü için bkz. Nolte (1998, ss. 535-37,732)

olmayan -belki de basbayağı kötü niyetli- kugusunu haklılaştırmak zordur. Milli görevler hakkında konuşmalar coğrafi yayılmayla zorunlu olarak ilişkili olmayan geniş bir proje yelpazesıyla ilgili olabilir.

Daha alâkalı olan, Almanların, mecburi kendine eziyet dışında, “milli görev”e, saldırgan olmaları daha muhtemel ülkeler dahil diğer ülkelerden niçin daha az haklarının olacağını anlamaktır. Meselâ, neden, Amerikalılar diğer ülkeleri yeniden eğitmek veya zorla “global demokrasi”yi ihraç etmek ebedî hakkına sahiptir? Ve, Fransızların, 1792-1815 arasındaki misyonerçe faaliyetlerle milyonlarca Avrupalı’ya ölüm getirdikleri utanç verici gerçeğine rağmen, Fransızların devrimci misyonlarını övmelerine niçin müsaade edilir?¹¹

Şunu da sormama izin verin: Nazi devleti tarafından işlenenden daha çok siyasi cinayet işleyen komünist misyonu açıkça görmezlikten gelmelerine, hatta savunmalarına rağmen, “Sol demokratlar” Kailitz’in nazarında niçin ekstremist değildirlir? Kailitz bu demokratların komünistleri eleştirdiğini ileri sürüyor, fakat iddiasını ispatlayacak bir delil zerresi sunmuyor. Onun için, “demokratik” kelimesi “Hristiyan” kelimesinin Orta Çağlar’da Fransızlar için sahip olmuş olabileceği semantik büyüye sahip. Kailitz’in zihninde, onun bu terimle onurlandırdıklarının, bilhassa o terime bir defa bu onuru verince, demokratik veya klasik liberal kimliklerini sorgulamak için hiçbir sebep yoktur.

Gerçekten, Weissmann’ın liberal anayasal devlete Habermas’ın inandığından daha fazla inandığını varsaymak açık bir münasebetsizlik olabilir. Bana kalırsa, zikre değer pek az istisna haricinde, “sol demokratlar” sıkı bir şekilde kontrol altında tutulan konuşmayı “faşistlerle” ve “Holokast” revizyonistleriyle dövüşmek için gerekli saydıkları ölçüde, düşünce özgürlüğünün engellenmesine karşı çıkmazlar (Gottfried 2002: 47-49, 88-94). Fakat Kailitz, benim sözlü sınavıma girmeyecek kadar şanslı olduğu için, benim kasıtlı olarak duyarsız rezervlerime cevap vermek zorunda değildir.

¹¹ Fransız devriminin Fransızlara beşerî ve maddî maliyeti için bkz. Secher (2003) ve Chaunu (1998).

Bibliyografya

- Adorno, Theodor W., and Jürgen Habermas. 1961. *Student und Politik. In soziologische Texte*. Heinz Maus, ed. Berlin: Luchterhand Verlag.
- Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Gunter Schmid Noerr, ed. Edward Jephcott, trans. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Bösch, Frank. 2001. *Die Adenauer-CDU: Gründung, Aufstieg, und Krise einer Erfolgspartei, 1945-1969*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Chaunu, Pierre. 1988. *L'Obscure Memoire de la France*. Paris: Perrin.
- Geuss, Immanuel. 1988. *Die Habermas Kontroverse: Ein Deutscher Streit*. Berlin: Siedler Verlag.
- Gotthard, Paul. 2002. *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Toward a Secular Theocracy*. Columbia: University of Missouri Press.
- 1999. *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- 1993. "Nolte on Heidegger." *Society* 30, no. 5 (August).
- Habermas, Jürgen. 1996. *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Sahrkamp.
- 1987. "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie." In *Historikerstreit: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. Rudolf Augstein, ed. München: R. Piper.
- 1969. *Erkenntnis und Interesse*. 2nd ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1964. "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus: Erwiderung eines Pamphlets." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16.
- 1963. "Dogmatismus, Vernunft, und Entscheidung: Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation." In *Theorie und Praxis*. Berlin: Neuwied.
- 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Neuwied.
- 1954. "Die Dialektik der Rationalisierung: Vom Pauperismus in Produktion und Konsum." *Merkur* 8, no. 8.
- Hollinger, David A. 1995. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books.
- Jäger, Lorenz. 2003. *Adorno: Eine politische Biographie*. München: Dt. Verl-Anst.
- Kailitz, Steffen. 2001. *Die politische Deutungskultur im Spiegel des Historikerstreits*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kosiek, R. 1989. *Historikerstreit und Geschichtsrevision*. Tübingen: Grabert Verlag.
- Nolte, Ernst. 1998. *Historische Existenz: Zwischen Anfang und Ende der Geschichte*. München: Piper Verlag.
- 1990. *Abschliessende Reflexionen über den sogenannten Historikerstreit*. Uwe Backes, Eckhardt Jesse, and Rainer Zitelmann, eds. Berlin: Propyläen, 1990.
- 1987a. *Das Vergehen der Vergangenheit: Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit*. Berlin: Ullstein.

- 1987b. *Der Europäische Bürgerkrieg*. Berlin: Propyläen.
- 1987c. "Die Ausschau nach dem Ganzen: Wissenschaftliches Ethos und Historisierung." *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (July 18).
- Radnitzky, Gerard. 2004. "Im Irrgarten der Zeitgeschichte: Ernst Topitsch ein Leben im Dienste der Aufklärung." *Aufklärung und Kritik* (August).
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Secher, Reynald. 2003. *A French Genocide: The Vendée*. South Bend, Ind.: Notre Dame University Press.
- Topitsch, Ernst. 2003. *Im Irrgarten der Zeitgeschichte: Ausgewählte Aufsätze*. Berlin: Duncker and Humblot.
- Weissmann, Karlheinz. 1996. "Historikerstreit und historische Korrektheit." *Junge Freiheit* 9 (June 14).
- 2001. *Nation?* Bad Vilbel: Antaios.
- Wiggershaus, Rolf. 2001. *Die Frankfurter Schule*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- 1987. *Theodor W. Adorno*. München: Beck.

Çeviren: Atilla Yayla

Siyasî Düşünce Sözlüğü

Atilla Yayla

Siyaset Bilimi, Siyasî Düşünce Tarihi, İktisadî Düşünce Tarihi, Uluslararası İlişkiler, Sosyoloji, Felsefe gibi dallarda çalışan/okuyan herkes için bir başucu kitabı.

Kavramların yalnızca sözlük anlamını vermekle yetinmeyen, tematik açıklamalar yapan ve okuyucuya daha ileri okumalar için rehberlik eden bir sözlük.

350 ana giriş, açıklamalarla 500'den fazla kavram

LIBERTE

www.liberte.com.tr

Liberal Düşünce