6
İdea
Ayrıntı
Dizisi

Düşmanın Tarihi

Yahudi, Arap

Gil Anidjar

İngilizce'den Çeviren: Timuçin Binder



DÜŞMANIN TARİHİ Yahudi, Arap • Gil Anidjar

AYRINTI

İDEA AYRINTI

619

Bu seçkin, orijinal ve nefes kesici yeni çalışmasında Gil Anidjar düşman figürünün izini sürerek, edebiyat, felsefe, politika, teoloji, ırk, tarih gibi değişik alanlardaki söylemleri ele alıyor. Yahudi, Arap, Müslüman, Hıristiyan kimliklerinin inşasında düşman figürünün nasıl işlendiğini göstererek, okurları, düşman kavramını yeniden düşünmeye teşvik ediyor.

Lawrence R. Schehr, İllinois Üniversitesi

Düşman diye bir kavramsal olgu var mıdır? Varsa ne tür bir söylem alanına aittir? Yoksa, onun bir kavram oluşunu engelleyen faktörler nelerdir? Gil Anidjar, Batılı felsefi, politik ve dini geleneklerin büyük kitaplarını yorumlayarak ve Carl Schmitt ve Jacques Derrida'nın teolojik-politik düşüncelerine dayanarak, bir düşmanlık tarihinin yokluğunun nedenlerini açıklamaya girişiyor.

Bu kitapta düşmanlık sorunu, tıpkı Avrupalıların hem Yahudileri hem de Arapları somut düşmanlar olarak görmeleri gibi, olumsal bir şey olarak ele alınıyor. Dahası, Gil Anidjar kışkırtıcı bir şekilde Batılı Yahudi ve Arap kavrayışının genel olarak dinin ve politikanın esaslarını belirlediğini de ileri sürüyor.

Bu kitap, birçok başka güçlü özelliği yanında, günümüz dünyasının bu derin yarasına parmak basmasıyla ve Avrupa, ABD ve Ortadoğu'daki mevcut çatışmaları doğuran ve körükleyen güçlerin felsefi temellerini anlamamız için bize sağlam bir dayanak sağlamasıyla da bu alanın başyapıtları arasında yerini alıyor.

AYRINTI • İdeaAyrıntı Dizisi
ISBN: 978-975-539-640-8
9 789755 396408

22 TL

GIL ANIDJAR

Gil Anidjar, Columbia Üniversitesi'nde Ortadoğu ve Asya Dilleri Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Elinizdeki kitaptan önce, *"Our Place in al-Andalus": Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (Stanford, 2002) adlı kitabı kaleme almış ve *Jacques Derrida: Acts of Religion* (Routledge, 2001) adlı çalışmanın editörlüğünü yapmıştır.

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: 619
İdeaAyrıntı Dizisi: 6

Düşmanın Tarihi
Yahudi, Arap
Gil Anidjar

Kitabın Orijinal Adı
The Jew, The Arab
A History of the Enemy

İdeaAyrıntı Dizi Editörü ve
Yayıma Hazırlayan
Burhan Sönmez

İngilizce'den Çeviren
Timuçin Binder

Düzelti
Evren Us

© Stanford University Press 2003
Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Pawel Wewiorski/Flickr
Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *2012*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-975-539-640-8
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Düşmanın Tarihi

Yahudi, Arap

Gil Anidjar

AYRINTI

İDEAAYRINTI DİZİSİ

KURTULUŞ TEOLOJİSİ
Ed.: Christopher Rowland

KİRLİLİK KAVRAMI VE
ALEVİLİĞİN ASİMİLASYONU
Mevlüt Özben

İSLAM'IN GELECEĞİ
Wilfred S. Blunt

İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI
Mahmut Muhammed Taha

TANRISIZ AHLAK
Walter Sinnott-Armstrong

Onlara, orada, belli bir tarih kavramının uygunsuz kaldığı yerde, hâlâ "tarihsel" olan iki ismi ödünç verelim.

— Jacques Derrida

Bu yüzden, katlanılmaz olan şey, sanki birleşmeleri tektanrıcı mantığı en temel kavramları üzerinden tehdit ediyormuş gibi, bu iki erkek kardeşin, bu iki köken tarzının birlikte olmasıdır.

— Fethi Benslama

İçindekiler

Teşekkür *10*
Önsöz *11*
Giriş: Teolojik-Politik'in Anları *13*

Birinci Bölüm

1. Teolojik Düşman 37
2. Derrida, Yahudi, Arap 86
3. *De inimicitia* *111*
Ek 1: Rosenzweig'ın Savaşı *144*

İkinci Bölüm

4. Düşmanın İki Bedeni (ve de Politik Teoloji) 161
5. Müslümanlar (Hegel, Freud, Auschwitz) 179
Ek 2: Yasanın Cesedi: Mesih ve Müslüman *225*

Kaynakça *242*

O çekilirken

Barakamda çay içen düşman,
Dumandan bir atı var ve bir kızı
Kalın kaşları ve kahverengi gözleriyle. Ve uzun saçı,
Şarkıların gecesi kadar uzun omuzlarında. Ve resmi,
Onu hiçbir zaman terk etmiyor çayımızı içmeye geldiğinde. Ama o
Bize onun gece ne yaptığını söylemiyor, ne de tepedeki şarkıların
Terk ettiği bir attan bahsediyor...

...Barakamızda düşman silahını dinlendiriyor,
Dedemin sandalyesine yaslıyor onu ve ekmeğimizi yiyor
Herhangi bir misafirin yapacağı gibi. Biraz uyukluyor,
Hasır sandalyenin üzerinde. Ve tüylerini okşuyor
Kedimizin. Hep şöyle diyor:
Mağduru suçlama!
Biz ona soruyoruz: O kim?
O diyor: Gecenin kurutamayacağı kan...

... Ceketinin düğmeleri parıldıyor uzaklaştıkça ('*indama yabta*'id)
İyi geceler sana! Kuyumuzu selamla.
İncirin olduğu yanı selamla. Nazikçe gölgelerimize bas,
Arpa tarlalarındaki. Ve selamla yukarıdaki çam ağaçlarımızı.
Ve unutma evin kapısını kilitlemeyi gece vakti.
Ve unutma atın korkusunu
Uçaklardan.
Ve bizi orada selamla, eğer vakit varsa...

Kapı eşiğinde söylemek istediğimiz bu sözcükleri
... o çok iyi duyuyor,
Çok iyi ve sözcükleri hızlı bir öksürükle kapatıyor,
Ve eliyle kenara itiyor.
Ama neden her gece mağduru ziyaret ediyor?
Atasözlerimizi ezberliyor, bizim yaptığımız gibi,
Ve ilahilerimizi tekrarlıyor,
Kutsal yerdeki kendi buluşmamıza dair olan?
Eğer silah olmasaydı,
Flütlerimiz kaynaşacaktı...

...Savaş sona ermeyecek, yeryüzü
Kendi etrafında döndükçe içimizde!
O zaman iyi olalım. O bizden
Burada iyi olmamızı istedi. Bir şiir okuyor
Yeats'ın İrlandalı Havacısına: O savaştıklarıma
Nefret etmediklerime / O koruduklarıma
Sevmediklerime...
Ve ahşap barakamızdan ayrılıyor
Ve seksen metre ilerliyor
Eski taş evimize, orada, ovanın kenarındaki...

Evimizi selamla yabancı.
Kahve fincanlarımız
Onları bıraktığımız gibi kaldı. Hâlâ koklayabiliyor musun,
Üzerlerindeki parmaklarımızı? Kendi kızına söyleyebilir misin,
Saç örgüleri ve kalın kaşlarıyla
Noksan bir arkadaşı olduğunu
Onu ziyaret etmek isteyen, bir amacı yok gerçekten, öylesine...
Sadece aynasına girmek ve sırrını görmek için:
Nasıl takip ettiğini, onun ardından, yaşamının gittiği yönü,
Onun yerine? Selamla onu,
Eğer vakit varsa...

Kapı eşiğinde söylemek istediğimiz bu sözcükleri
... o çok iyi duyuyor,
Çok iyi
Ve sözcükleri hızlı bir öksürükle kapatıyor,
Ve eliyle kenara itiyor.
Ceketinin düğmeleri parıldıyor
Uzaklaştıkça...

— Mahmut Derviş

Teşekkür

Hem Columbia Üniversitesi'nin (Öğretim Üyesi Yaz Bursu, 2001, 2002) hem de Ortadoğu ve Asya Dilleri ve Kültürleri Bölümü'ndeki meslektaşlarımın verdiği desteğe teşekkür ediyorum. Helen Tartar'a derin uzak görüşlülüğü ve verdiği tüm sözleri tuttuğu için, Larry Schehr ile Bud Bynack'a metni okuyarak yardımcı oldukları için ve Stanford Üniversitesi'ne de bir kez daha böyle bir işi üstlendiği için minnettarım.

Dostlarım Nina Caputo, Gérard Cohen, Mitch Hart, Joseph Massad, Marc Nichanian, Amnon Raz-Krakotzkin, Andrew Rubin, Peter Szendy ve Ruth Tsoffar'a bana öğrettikleri şeyler için; Helen Brackett'e düşünebileceğimden daha çok; Eduardo Cadava'ya Emerson ve çok daha fazlası için; Steven Miller'a "*Open Letter to the Enemy*"si için; Lecia Rosenthal'a gelecek için ve Avital Ronell'a da bir kez daha, her şey için.

Önsöz

Yahudi, Arap'ın Avrupa'yla ilgisi bariz olmalı: Avrupa onun sınırıdır ve onu sınırlandırandır.

O halde, Avrupa ve onunla ilgili şu sorular: Bir düşman kavramı var mıdır? Eğer böyle bir kavram varsa, hangi söylemsel alana (politika, teoloji, hukuk, felsefe, psikanaliz; ama başkaları da söz konusudur) aittir? Hangisini belirler? Veya (ve bu "veya"nın salınımlarında ondan kaynaklanan her şey gidip gelir) eğer bir düşman kavramı yoksa, eğer düşman kavramı hâlâ tanımlanmayı (veya sadece düşünülmeyi) bekliyorsa, böyle bir tanımlanmayı engelleyebilecek faktörler nelerdir? Bu son soruya verilecek bir yanıt (ve öncekiyle girilecek bir tür ilişki), bu çalışmada gösterileceği gibi, düşmanın (somut, söylemsel ve kaybolan bir alan olarak, Derrida'nın deyişiyle "ebedi bir hayaletin gölgesi" gibi) Arap ve Yahudi tarafından, yani Avrupa'nın *hem* Arap *hem de* Yahudi'yle girdiği ilişki tarafından yapılandırıldığıdır. İkinci bir yanıt da bu yapılandırmanın, bunun karşılığında, tamamen din ve politikayla ilgili olduğudur. Fazla sayıdaki soru karşısında şüphesiz çoktan yetersiz kalmış bu iki cevabın yol açtığı zorluk, Avrupa'da, yani "Hıristiyan Avrupa"da, onların (bir yanda Yahudi, Arap, diğer yanda da din ve politika) birbirlerinden farklılıklarının ama aynı zamanda ayrılmazlıklarının gösterilmesi olacaktır. Farklı bir deyişle ifade edilecek olursa, Yahudi ile Arap, din ve politikanın koşulunu oluşturur.

Giriş: Teolojik-Politik'in Anları

mo-ment [an]
İsim. Söylenişi: 'mō-mənt'. Etimoloji: Orta İngilizce, Orta Fransızca'dan, Latince *momentum*'dan, hareket [movement], dengeyi bozmaya yeterli tanecik; an [moment], *movere*'den hareket etmek. Tarih: On dördüncü yüzyıl. 1 a: zamanın çok küçük miktarı veya parçası: AN [INSTANT] b: görece kısa süre 2 a: şimdiki zaman <şu anda bir roman üzerinde çalışıyor> b: mükemmel veya çarpıcı an <mükemmel zamanları vardır> 3: önemli nüfuz veya etki <çok önemli anlar> 4: *eski kullanım*: bir eylemin nedeni veya saiki 5 : tarihsel veya mantıksal gelişimde bir evre 6 a: harekete yol açma eğilimi veya eğilimin ölçüsü, özellikle bir nokta veya eksene göre b: bir nicelikle (kuvvet) belli bir eksene veya noktaya olan mesafenin çarpımı 7 a: bir istatistiksel veri kümesindeki gözlemlenmiş değerlerin sabit bir değerden sapmalarının 'n'inci üslerinin ortalaması b: rastgele bir değişkenin sabit bir değerden sapmasının bir üssünün beklenen değeri *eşanlamlısı*: ÖNEM'e bkz.
— *Merriam-Webster Sözlüğü*

Şimdi hangi olayların korkunç veya hatta acınacak halde göründüklerine karar vermeliyiz. Bu, ister istemez, arkadaşların veya düşmanların (*echthroi*'nin) ya da bunların hiçbiri olmayanların birbirlerine yönelik eylemleri olmalıdır. Şimdi eğer bir düşman bunu diğer bir düşmana yaparsa, o zaman ne eylemde ne de gayede acınacak bir hal yoktur; asıl felaketin getirdikleri hariç.
— Aristoteles, *Poetika*

Bu kitapta, düşmanın nasıl düşman olmasıyla, kutuplaşmış Yahudi ve Arap kimlikleri arasına ve içine yerleşmiş düşmanın tarihiyle uğraşıyorum. Eğer bu bir tarih oluşturuyorsa, bir sömürge tarihinden daha uzundur; her ne kadar sömürgesel boyutlar (burada ima edilen, eğer sadece iki önemli aktörün adlarını vermekle yetineceksek, aslında Britanya sömürgeciliğinin ve Amerikan emperyalizminin "Ortadoğu çatışması"nın yaratılması ve sürmesindeki kurucu ve süren rolleridir), ille daha iyi anlaşılmış olmaları gerekmiyorsa da, muhtemelen daha iyi biliniyor ve daha iyi çalışılmışsa da. Ama *Yahudi, Arap: Düşmanın Tarihi*, bir tarihten ziyade, bu tarihin neden yazılmadığına dair bir ön çalışmadır.

Korkunç bir şekilde fazla tanıdık ve kaçınılmaz "şiddet döngüsü" bir yana bırakılacak olursa, Arap ile Yahudi arasındaki mesafeyi muhafaza eden ve düşmanlığı canlandıran şey nedir? Arap ile Yahudi arasındaki bu mesafenin, bu karşıtlığın, seçkin anlatıların inandırmaya çalıştıkları

üzere eski İncil dönemine kadar giden bu düşmanlığın, "Ortadoğu"nun, yani savaş ve çatışmanın ezelden beri yakıp yıktığı bir bölgenin ve bir toprağın kaçınılmaz mirasının doğallaştırılması hangi amaçlara hizmet etmektedir; ardındaki gerekçeler nedir? Nasıl oldu da sözde Arap (bir "etnik" ibare) ve Yahudi (bir "dini" ibare) terimleri, bunlar farklı veya hatta karşıt politik gündemler, uyarılar ve sofistike eleştiri ve çürütmelere eşlik ederken bile, büyük çeşitlilik gösteren (politik, dini, kültürel ve benzeri) modern söylemlerin içine son derece güçlü bir şekilde yerleşti?[1]

Sargon Boulos'un Darwish'de yayımlanmış çevirisinden, *The Adam and Two Edens*'den (51-53) yararlandım (ve değiştirdim). Çevirime yaptığı yardımlardan dolayı Joseph Massad'a son derece minnettarım. Bu kitapta mümkün mertebe mevcut çevirileri kullandım; değişiklikleri ancak benim metinleri nasıl kullandığıma bağlı olarak böyle bir ihtiyaç belirdiğinde yaptım. Herhangi bir çevirinin mevcut olmadığı durumlarda da kendi çevirimi yaptım. İngilizce olmayan sözcükleri alıntılarken, herhangi bir işaret konmamışsa bu genellikle İngilizce metne gönderme anlamına gelmektedir, aksi takdirde Fransızca için "F", Almanca için "G", İbranice için "H" ve İtalyanca için de "I" harflerini kullandım.

1. İsrail/Filistin'deki geçmiş ve mevcut durumu açıklayan "uygun" isimlere dair duraksama ve tereddütler iyi bilinmektedir ve bunlar, bilinçli ya da değil, her bir seçeneğin hizmet ettiği gündem hakkında epey şey söylemektedir. Sonuçta, hasımlar kimdir? İsrailliler ve Filistinliler? Yahudiler ve Müslümanlar? Yahudiler ve Araplar? Siyasi gerçekçiler ve dini radikaller? "Yahudi" ve "Arap", hiçbir şey için değilse, milyonlarca insanın günlük yaşamını belirleyen İsrail kimlik kartlarına kazınmış terimler oldukları için baskındır. Orada yasaların karşısında ve "yurttaşlıktan," yani "İsrailli" olmaktan, ayrı bir kategori olarak düşünülmüş "milliyet" başlığı altında Yahudi ve Arap vardır. (Burada belli bir seviyede "Yahudi" teolojik olmaktan arındırılmış ama diğer yandan "Arap" herhangi bir dini içerikten farklı etnik, politik bir işaret olmaya devam etmektedir.) Yakın bir bağlamda, Bernard Lewis milliyet (yani etnik milliyet) ve yurttaşlık arasındaki ayrımın Doğu Avrupa kökenli soyağacını belgelemektedir. Lewis ayrıca dinin etnisiteye dönüşümünde yer alan bu ayrımın kurumsallaşmasına (bizim durumumuzda "Yahudi") ve sınırlanmasına, hatta dinin bir kimlik kategorisi olarak bir tür ortadan kaldırılmasına (burada "Müslüman" veya "Hıristiyan"ın yerine geçen ve bunları ortadan kaldıran "Arap") işaret etmektedir. Lewis dini geride bırakan bu "seküler" kurumun önemini Sovyetler Birliği'ne dayandırır. Eğer tarihsel değilse de, pragmatik sebepler, Lewis'ın "etnik milliyet, dinin aksine, din değiştirmeye benzer bir eylemle değiştirilemez" (Lewis, *Semites and Anti-Semites*, 34) açıklamasında açıkça ortaya konmaktadır. "İsrailliler ve Filistinlilerden (milliyetçilik birincil faktör olarak), "Yahudiler ve Müslümanlar"dan (din birincil faktör olarak) veya "Yahudiler ve Araplar"dan (dengeli sözde "demokratik" *politika* bir yanda ve "fanatik" *din* diğer yanda olarak) bahsedilsin, hiçbir zaman bir hata söz konusu değildir ama İsrail devletinin kurumsallaştırdığı bir durum sürdürülmüş, din ile politika ve "Yahudi" ile "Arap" arasında ve içindeki görünmez veya sorgulanmamış ayrımlar bir kez daha onaylanmış olur.

Bu kitapta, kısa konudan kopmalar dışında, İsrail ve Filistin'in doğrudan önemli bir yer tutmayacağını burada belirtmeliyim; ama diğer yandan bu kitabın her şeyden önce Amnon Raz-Krakotzkin'in getirdiği sorulara, kendimi son derece borçlu hissettiğim bu sorgulamalara, refakat edecek mütevazı bir çalışma olabileceğini de düşünmüyor değilim. Burada içinden yazdığım özel bağlamda, Raz-Krakotzkin, şu anda, çoktan Oslo anlaşmalarının merkezine yerleşmiş baskın uzlaşmanın nesnesini oluşturan kavramdan kaçınmak için çift-milliyetlilik (kısmen Hannah Arendt'ten alınmıştır) kavramını orijinal şekilde yeniden tanımlamıştır: *Ayrılma*. Ayrılma, Raz-Krakotzkin'in açıklamasına göre, "işlevi Filistinlileri Yahudilerden ayırmak olan bir tür özerklik"e verilen bir başka addır (Raz-Krakotzkin, "A Peace without Arabs," 66). Bu aynı zamanda benim burada açıklamaya çalışacağım tarihi de muhafaza eder (ve pekiştirmeyi hedefler).

Farklı bir şekilde ve daha acilen ifade edildiğinde, ayrılma, "Tel Aviv, Arapların girmesinin yasaklandığı Batı'daki tek kent olduğu" zaman çoktan faaliyette geçmiş olandır. "O halde, ba-

Herhalde yasa, on dokuz ve yirminci yüzyıllarda sömürgeci devletin tebaasını yönetmek için başvurduğu en önemli tek araç olmuştur. Mahmood Mamdani'nin belirttiği gibi, "ortak bir medeniyet projesini tek bir iddia tanımlamıştı: Yönetenler veya yönetilenler, Batılılar veya gayri Batılılar olsun, devletin iktidarı altındaki tüm uyruklar ithal Batı yasası aracılığıyla yönetilecekti."[2] Devlet bu hukuk sisteminin içine, "yeniyi her zaman var olmuş bir şey olarak" formüle etme çabasına katılan "baskıcı ve üretken mekanizmalar" yerleştirir.[3] Bu mekanizmalardan biri ve aynı zamanda sömürgeleştireni sömürgeleştirilenden ayıran ve hatta aralarında ayırımcılık yapan, ırktı. Bununla beraber, bu tür bir ayırımcılık yeterli değildi. Bu yüzden daha başka farklılıklar devreye sokulmuştu ki, bunların bir kısmı Batı yasasının resmen tesisinden, sömürgeci yönetimin tam anlamıyla yerleştirilmesinden önce gelmişti. Dolayısıyla, bu farklılıkların zamansal sırası, yerleştirdikleri yapılardan daha az önemlidir. O halde, bir düzeyde "medeni yasada yerlilerle gayri yerliler," sömürgeleştirenlerle sömürgeleştirilenler "arasında ırkçı ayırım" gözlemlenirken, diğer bir düzeyde de yerliler "farklı gruplara bölünmekte ve her biri farklı bir 'geleneksel' yasalar kümesi vasıtasıyla yönetilmektedir."

Irka ek olarak, yasa böylece farklı başka bir kategori oluşturuyordu: etnisite. " 'Yerli' kategorisinin hukuken parçalanmasıyla yerli gruplar birbirlerinden farklı etnisitelere ayrılmıştı. Sadece kültürel bir topluluk olan etnik grup, politik bir topluluğa dönüştürülmüştü." "Yerel geleneklere" başvurularak (Batı) yasasının içinde yasanın dışında olan, hem yasanın içinde hem de yetkisi dışında bir alan yaratılmıştı: Farklı kültürel

---

rış sürecinin ardındaki süreci, birçok açıdan, Avrupa'daki radikal sağa yakın görebiliriz: Oslo Anlaşması'ndan önce ve sonra atılmış adımlar, Le Pen ve yandaşlarının Fransa'da talep ettiklerinin aynısıdır" (67). Bu tür ortak parametrelerin olduğu bir tartışmada eksik olan "İsrail-Yahudi kimliği tartışmasını Filistin hakları tartışmasıyla birleştirebilecek herhangi önemli bir siyasi pozisyondur" (75). Eksik olan, tarihsel bilincin ve tarihsel yorum sorusunun sorgulanmasıdır (68-69) ve Raz-Krakotzkin bunu bir "çift milliyetçi yaklaşım, yani İsrail toplumu tartışmasını Yahudi-Filistin çatışmasından ayırmayan bir yaklaşım olarak adlandırır" (75). Raz-Krakotzkin'in başka bir yerde ifade ettiği gibi, çift milliyetçilik "Filistin tarihi ve Filistin milli kimliğinin Siyonist tarihinin tartışılmasının bir parçası, sorumluluk bağlamının asli parçaları olduğu anlamına gelir. Filistin haklarının tanımı ve Yahudi haklarının tanımı tek ve aynı şeydir. Bu Siyonizm'in yarattığı sorumluluk bağlamıdır... Çift milliyetçi bir bakış açısı... ortak bir Yahudi-Arap mekânına... gider" (Raz-Krakotzkin, "A National Colonial Theology" 321'e ve ayrıca "Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine"a bkz.)

2. Mamdani, *When Victims Become Killers*, 24. Bundan sonraki göndermeler metinde parantez içinde yapılacaktır. Hukukun, kolonyal ve postkolonyal bağlamlarda "iktidarın dağıtıldığı adli özneler" oluşturmasındaki rolüyle ilgili bir tartışma için, Massad, *Colonial Effects*'e bkz. Massad, "hukuksal postkolonyalcılığın bir tarihöncesi" (22) olarak adlandırdığı kritik işe soyunmaktadır.

3. Massad, *Colonial Effects*, 4.

ve politik gereklilikler tarafından kontrol edilen bir alan. "Tek bir hukuk düzeninin içinde" birbirinden ayrı *etnik* farklılıklar, yani doğallaştırılmış politik farklılıklar ortaya çıkmıştı. "Yasanın dili, sömürgedeki bu politik farklılıkları, bunları medeniyetsel bir merdivenin basamaklarına yerleştirerek *doğallaştırmaya* çalışmaktaydı. Yasa, medeniyetsel bir turnusol kâğıdı testi gibi, medeni azınlığı, medenileştirilmeyi bekleyen çoğunluktan ayırmakta, azınlığı bir haklar rejimine dahil ederken çoğunluğu da aynı rejimden dışlamaktaydı."[4]

Bu yüzden, dikkate alınması gereken önemli nokta, ırk ve etnisite arasındaki farklılığın öncelikle yasal bir ayrım olduğu ve böylece bir topluluğu hem kapsayan (Batı yasası tarafından yönetilen) hem de dışlayan (yasanın, yasanın dışında olması gerektiği sonucuna varması) ve onu "geleneksel" olarak adlandırılan bir dizi farklı yasalara tabi kılan tarihtir. Sömürgeci devlet ve Batı yasası, sömürgeleştirilenin *içinde* politik farklılıklar yaratmıştır. Ama aynı zamanda bunları, kültürel ve aslında etnik farklılıklar olarak doğallaştırmıştır. Tek bir hukuk sistemi içinde, tek bir sömürgeleştirilmiş topluluk içinde, etnisite ve ırk, çoğunluk ve azınlık, yerli ve gayri yerli arasında iç farklılıklar belirmiştir. (26-27).

Mamdani Afrika'da kurulmuş taksim rejimini* açıklarken, sömürgeleştirilmiş çoğunluğun üstüne yerleştirilen ırksallaştırılmış azınlıkların, "bağımlı ırklar" şeklinde tanımlandığını belirtmektedir. Bunlar, sömürgeleştirilmiş çoğunluktan, gayri yerliler olarak farklı tutulmuş ve "zımni yurttaşlara" dönüştürülmüştür. Bunlar, yurttaşlık haklarından mahrumdu. Ama diğer yandan, tam yurttaşlara dönüşme potansiyelleri de vardı. Sömürgeleştirilmişlerse de, medenileştirme misyonu olarak adlandırılan muazzam ezici aygıtın içinde yardımcı memur işlevindeydiler. Sömürge yöneticilerine dahil olmadan, sömürge yönetiminin, devlet aygıtı veya pazar yerindeki temsilcileri şeklinde parçası olmuşlardı. Bu şekilde, araçsallıkları ne kadar zorla dayatılmış ve sağladıkları yararlar da ne kadar küçük kalmış olursa olsun, sömürgeci sistemin hem araçları hem de ondan yarar sağlayanları olarak görülmüşlerdi. Sö-

4. Mamdani, *When Victims Become Killers*, 25. Bu konu hakkında da, Massad'ın *Colonial Effects*'ine ve bu çalışmada Urdün'de medeni hukuk ve kabile hukuku arasında yapılan ayrıma dair benzer bir sürecin anlatıldığı açıklamaya bkz. Bu, 1921 ve 1976 arasında, "tüm Bedevilerin medeni hukuk karşısında görünürde eşit ama kabile hukuku karşısında farklı olduklarını" (50) getirmiş olan bir süreçtir. Britanya baskısının bir sonucu olarak, Bedeviler "Mandasal-Hashemite devleti tarafından çıkarmış Kabile Mahkemeleri Kanunu'nun yürürlüğe konduğu Ekim 1924 kadar erken bir tarihte bir dizi yeni yasayla yönetilecektir (52 ve 55-56'ya bkz). Massad, çabasını, bu bölünme ile geleneksel ve modern arasındaki ayrımı birbiriyle ilişkilendiren bağların keşfine yöneltir. Bedevilerin belli bir bölgeye sıkıştırılmış olmalarını ve tarihsel fantezi, turizm ve kanunların uygulanmasını sağlamadaki (asker ve polis olarak) rollerini tartışır.

* Bölümlere ayırarak yönetme. (ç.n.)

mürgeleştirilmiş nüfusun bir parçası olmalarına rağmen, bağımlı ırklar yasalar karşısında ayrıcalıklı muameleye tabi tutulmuştu. Buna karşılık, bağımlı etnisitelerse hukuken ayrı tutulmuş ve kelimenin tam anlamıyla hepsinin üzerine çıkmıştı. (27)

Mamdani'ye göre, Afrika'da bağımlı birçok ırk vardır. Liste, Doğu Afrika'nın Asyalılarını, Güney Afrika'nın Hintlileriyle "Renkli"lerini, Zanzibar'ın Araplarını ve tabii ki Ruanda ve Burundi'nin Tutsilerini kapsayacak şekilde uzayıp gitmektedir. (28) Mamdani'nin tarif ettiği ve daha da önemlisi açıkladığı ve sorguladığı şey, daha sonra Ruanda'da "etnik şiddet" olarak adlandırılmış sürece yol açacak kültürel farklılıkları yaratacak olan, sömürge yönetiminin doğallaştırdığı politik bölünmelerin bu korkunç tarihidir. Sömürge yönetimi, daha sonra doğallaştıracağı politik kimlikler yaratmıştır. Büyük kısmı boyunca görünmez kalmış bir süreç sırasında, "gayri yerli Hamitler kadar Tutsiler de sömürgeci ideoloji ve hukuk tarafından kurgulanmıştır": Farklı bir "ırk...her ikisi de hem medenileşen hem de yabancı" (28, 29).

Hamitik adı verilmiş varsayım, "Ruanda'nın 'doğuştan egemen' Tutsilerini, 'ilerlemenin ne olduğunu anlayıp uygulayabilen' ve böylece hem misyonerlerin hem de sömürge yönetiminin yardımcıları olarak faaliyette bulunan seçkinlere dönüştüren ideolojik aygıtın bir parçası olarak hizmet etmiştir. "Irkçı ideolojinin rahmi olacak" bir okul sistemi yaratılmıştır. Böylece Tutsilere " 'daha üstün' bir eğitim verilmiş, onlara Fransızca öğretilmiştir. *Asimilasyoncu* eğitim onları hükümetteki idari mevkilere hazırlamış ve en alt kademeden olsa da yurttaşlık için yetiştirilmelerini sağlamıştır" (90). Tıpkı Cezayir'in Yahudileri gibi (1870'te sadece onlara verilmiş Fransız yurttaşlığıyla[5], Arap dünyasının tüm Ya-

5. André Chouraqui, Cezayir toplumunda temel bir değişimin çoktan 5 Haziran 1830'un Fransız egemenliğini yerleştiren Kapitülasyon Yasası'yla gerçekleştiğini söylemektedir. Bu yasa "Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki geleneksel ilişkilerin kaldırılması anlamına gelmiştir. Yine de bu ikisi arasında dine değil, milliyet kavramına dayanan bir ayrım sürdürülmüştür (Chouraqui, *Between East and West*, 143). Chouraqui burada milliyet ile yurttaşlık arasında oluşturulmuş yeni yasal-politik ayrım hakkında ayrıntılara girmemektedir; ama dinin nasıl Yahudilerin yasal durumunu tanımlamaya (yani 1870'e kadar) devam ettiğini açıklamaktadır. "Haham mahkemelerine" yazar Chouraqui, "adaletin idaresi görevi verilmişti" (144). 1834 yılına gelindiğinde o haham mahkemeleri Fransızlar tarafından artık yetersiz bulunmaktadır ve Crémieux kararıyla, "Cezayir'in çeşitli bölgelerinin yerlisi olan Yahudiler Fransız yurttaşları ilan edilmiştir. Böylece sivil statüleri ve kişisel statüleri Fransız yasalarına göre düzenlenecektir" (24 Ekim 1870 Kararı, Chouraqui, 150'de alıntılanmıştır). Cezayir Yahudileri ve *Alliance Israélite Universelle*'in Fransız "medenileştirme misyonu"ndaki rolü üzerine, Halevi, *A History of the Jews*, Rodrigue, *Images of Sephardi and Eastern Jewries* ve Derrida, *Monolingualism*'e bkz. Tarihsel olarak çoğunluktan, yani Cezayir'in yerli halkından olmalarına rağmen, Cezayir Yahudilerinin sık sık Fransız kolonlarının [Cezayir Fransa'nın sömürgesiyken, buraya yerleşen Avrupalı göçmenlere verilen isim–ç.n.] soyundan, yani *pieds-noir*'lerden [Karaayaklar, aynı kitleye verilmiş bir başka isim–ç.n.] sayılmış olması tarihin bir ironisidir. Çoğunluğu Alsace-Lorraine bölgesinden olmak üzere, bir miktar Avrupa Yahudisi de 1870 Fransız-Prusya sa-

hudilerine vaat edilmiş parlak sözün somut örneğini oluşturmuşlardır; *Alliance Israélite Universelle* bu sözü, tam anlamıyla hayata geçiremediyse de sürdürmüştür.), Tutsiler de yerli olmayan yabancılar, yani yerli topluluğa dahil olmayan politik bir azınlık olmuştur. İç düşmanlara dönüşmüşlerdir.

Mamdani, "sadece belli bir grubu düşman olarak damgalamakla kalmamış, rahat bir vicdanla yok edilmesini de sağlamış" (13) Ruanda soykırımını anlamak için, hem ırkın hem de etnisitenin hukuki ve politik icatlar olduğunu, karmaşık hukuki bir sürecin birikimsel sonucu şeklinde belirdiğini kavramaktan geçtiğini ileri sürmektedir. "Politik kimlikleri kutuplaştıran dinamiği anlamayı" (23), yani "yasalar doğrultusunda dayatılan ve kurumlar aracılığıyla tekrar tekrar üretilen" (15) ve sömürge yönetiminden önce (karşılaştırılabilecek herhangi şekilde) var olmamış kimlikleri kavramayı önermektedir. Gerçi farklılıklar herhangi bir kültürel sistemin içinde her zaman faal olmuş ve oluyorsa da bunlar her zaman dalgalanmalar gösterebilir ve değişebilir, "melezlikler ve muğlaklıklar üretecek geniş bir orta alanla birlikte birbirlerine dönüşebilir" (23). Fakat sömürge yönetiminin ürettiği türden kutuplaştırmada, "kutuplaşmış kimlikler arasında bir orta bölge, bir süreklilik yoktur. Kutuplaşmış kimlikler, insanın bu ya da diğeri olmasını gerektiren türden politik farklılığa yol açar. İnsan her ikisine birden dahil olamaz. Farklılık bir ikililiğe dönüşür ki bu sadece hukukta değil, politik yaşamda da gerçekleşir. Hiçbir şekilde muğlaklığa izin vermez. (23)"

Mamdani'nin meseleye hâkim çalışması sayesinde, Hutularla Tutsilerin politik, ırksal, ve etnik çizgiler doğrultusundaki kutuplaşmaları artık iyi bilinmektedir. Bununla beraber, Mamdani, Ruanda'yı soykırımdan sonra ne tür geleceklerin beklediğini sorarak üzerinde düşünülmesi gereken farklı bir alan açmaktadır. Bir bakıma gizemli bir paralellik kuran Mamdani şunları sormaktadır: Ruanda İsrail'i kendisine örnek alıp Hutuların yanında farklı bir Tutsi topluluğu mu yaratacaktır?[6] Zanzibar'ı örnek alıp, iki kutuplu politik kimlikleri, çok sayıda politik

vaşından sonra gelmeye başlamıştı. Ama yerel Fransız yetkilileri bile bu göçü önemsememiş ve Yahudileri yerli olarak görmeyi, bunu, örneğin nüfus kayıtlarında Yahudilere hatırlatmayı sürdürmüştü. Dolayısıyla, 1931'e kadar resmi nüfus kayıtları yurttaşlığın Crémieux kararıyla mı edinildiğini, yoksa yurttaşlığını bu şekilde kazanmış birinin soyundan mı gelindiğini sormaya devam etmişti (*"Etes-vous israélite naturalisé par le décret de 1870 ou issu d'un israélite naturalisé par ce décret?"* Allouche-Benayoun ve Bensimon, *Juifs d'Algérie*'de alıntılanmış).

6. "Düşman" teriminin Mamdani'nin kitabında dizine dahil edilmemiş olduğunu dikkate almak tamamen önemsiz olmayabilir; hatta aynı şekilde "İsrail" teriminin de. Bu hiç de bir tesadüf değildir; gerçekten de, her iki durumda da muhtemelen aşırı-belirtilmiştir ama yine de son derece üzücüdür. Zira Mamdani'nin bu "terimler" hakkında söylemesi gerekenler argümanının esasını oluşturacağı gibi, bu terimlerin icap ettirdiği meseleler açısından da çok önemli bir katkıdır.

kimliğin var olduğu geniş bir alan içinde eritme eğilimi taşıyan daha büyük bir birlik yaratarak kaynaşacak mıdır? Yoksa Hutu ve Tutsileri aşan bir politik kimlik yaratmaya çalışarak farklı bir üçüncü yolu mu benimseyecektir? (265) Bunlar, genelleştirmelere ve özellikle de bu gibi karşılaştırmalara ilişkin büyük zorluklara rağmen (ve şimdilik, Avrupalı Yahudileri sömürgeci yerleşimcilere *dönüştüren* şiddet dolu süreçleri, ayrıca antisemitizm ve Siyonizm arasındaki süreklilikleri ve Avrupa'nın sömürge tarihini, Filistinli Arapların Avrupalı Yahudiler tarafından sömürgeleştirmelerine bağlayan özdeşleştirmeleri ve suç ortaklıklarını bir kenara bırakarak) ortaya rahatsız edici ama gerekli sorular koymaktadır: İsrail ve Filistin'de kim Hutu ve kim Tutsi'dir? Yahudilerle Arapları kutuplaşmış kimlikler şeklinde doğallaştıran, hangi tarihi, hukuki, dini ve politik süreçlerdir? Her ne kadar Mamdani düşman terimini araştırmasının hâkim unsuru olarak ele almıyorsa da bu sorgulamaların düşman sorusunu (ve de tarihini) içermesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır: "Herhangi bir düşmanı yargılamadan ve ortadan kaldırmadan önce" diyor Mamdani, "ilk önce o düşmanı tanımlamalısınız. Politik ben'in ve politik ötekinin tanımları tarih boyunca değişmiştir. Bu değişimlerin tarihi, dini, ulusal, ırksal veya ne türden olursa olsun, politik kimliklerin tarihidir" (9). Burada düşman sorusu, politik kimliklerin ve muhtemelen de siyasalın tarihi olarak belirir ve yinelenir. Örneğin, bu belli durumda "bir grubu sadece düşman olarak değil, rahat bir vicdanla yok edilmesi gereken bir topluluk olarak ayırmak nasıl mümkün oldu?" (13) Ruanda'daki ölümler nasıl genelde "sınıf düşmanı değil de politik düşman olarak tanımlanmışlara yöneldi" (194)? "Soykırımın gerçekten rahatsız edici yanını" ortaya çıkaran, yani "düşmanın tanımını birçok sıradan Hutulu için inandırıcı kılan" koşullar neydi (202)? "İç düşman"ı, yani süratle savaşılacak, kovulacak ve daha sonra yok edilecek yabancıya dönüştürülmüş düşmanı ortaya çıkaran nasıl bir tarihtir? Ve politik kimliklerin zaman içinde oturması nasıl bu derece ürpertici etkin sonuçlara yol açmıştı? Tıpkı Hutu Cumhurbaşkanlık Muhafız Alayı gibi, Hutular da "savaş alanında veya diplomatik cephede yılmadan ilerleyen düşmanla karşılaşmaktan" vazgeçip "içerideki düşmana yönelmişti" (207). Ama karşılaşılması gereken bu düşman her zaman orada değildi. Bulunması ve hatta aranması icap etmişti. "Savaş alanındaki düşmandan vazgeçip ... [ve] içeride düşman aradılar" (215).

Mamdani tartışmasının başında, "Avrupa'nın kendi politik krizini, onu Ortadoğu'ya ihraç ederek çözdüğünü" hatırlatır (39). Bu şüphesiz doğrudur. Ama ihraç edilecek özel krizi olan Avrupa neydi (ve hâlâ nedir)? Bunun Yahudi'yle, Arap'la ne ilgisi vardır? Şu ana kadar analizle-

rin büyük kısmı "Yahudi sorusu"nun bu ihracı üzerinde yoğunlaşmış, Arap Filistin seçeneğini, Avrupa sömürgeciliğinin yarattığı rastlantısal bir durum ya da Siyonist arzuların sonucu olarak ele almıştır. Diğer önemli analizler de başka bir tarihin, "İslam ile Batı" arasındaki karşıtlığın tarihinin dönüşümleri üzerinde odaklanmıştır. Şematik şekilde toparlayacak olursak, ilk gruptaki analizler antisemitizm, ikinci gruptakilerse oryantalizm eksenlidir. Bu yaklaşımların doğruluklarını veya Avrupalıların, Yahudiler karşısında duydukları suçluluğu Filistinlilere yüklemelerinin neden olduğu adaletsizliği göz ardı etmemekle beraber, yine de bu açıklamaların, farklı düşmanlık durumlarını (Yahudilerle Araplar, Avrupalılarla Araplar, Avrupalılarla Yahudiler arasında; sonuncusu, etkisini kat kat artıran, telafisi ebediyete kadar mümkün olmayan bir suçla gelmektedir) hiçbir şekilde sorgulamadan kabul ettiğini ve aynı zamanda bu eşleştirmeler arasındaki saklı bağlantıları ve açık ilişkilendirmeleri önemsemediklerini görmek zorundayız.[7] Bu yaklaşımlar, söz konusu düşmanlığın temsil ettiği tarihsel sorunu açıklama hedefini bir kenara bırakmakta, bu üç "unsuru" (Avrupa, Yahudi, Arap) aynı anda ela almayı başaramamaktadır.

Bunlar, örneğin, bu iki grubun, yani "Avrupa ve Yahudi" ile "İslam ve Batı"nın (en ünlü konu başlıklarını alıntılayacak olursak), birbirinden ayrı olduğunu hiçbir şekilde sorgulamadan varsaymakta ve bir Avrupa "fikri"nin (bugün de her zamanki gibi, hatta dayatıldığı en şiddetli anlarda bile, narin bir fikir olmaya devam eden), Yahudi ve/veya Arap'la olması gereken ilişkiden yoksun şekilde var olacak bir fikrin, kararlılığını yeniden ifade etmektedir. Ayrıca bu yaklaşımlar, Arap ve Yahudi'nin birbirinden bağımsız şekilde oluşturulmuş iki kutuplaşmış kimlik olarak farklılığını üzerinde düşünmeden daha baştan kabul etmektedir. Elbette bu tür perspektiflerin epey akla yatkın, hatta geçerli olduklarını ve sürdürülmeleri gerektiğini inkâr etmenin anlamı yoktur. Ayrıca bunlar, Akdeniz kültürüne veya herhangi bir biçimde olmak üzere üç tektanrılı dine ilişkin düzeltici çalışmalar tarafından, hâlâ yetersiz şekilde olsa da tamamlanmaktadır. Bununla beraber, "Avrupa"nın *hem* Yahudi *hem de* Arapla ilişkisi üzerine düşünülmemesine, bununla ilgili herhangi bir analizin veya hatta herhangi tarihin olmamasına şaşırmamak mümkün değildir.

7. Irkçılık ve Antisemitizmi, burada keşfedilenlerden farklı çizgilerde, Avrupa'yı birlikte oluşturanlar şeklinde ilişkilendirme arayışındaki paralel bir argüman ve onun kavramlarının, belki de gayri kavramlarının "arka" yüzü üzerine, Alain David, *Racisme et antisémitisme*'ye bkz. David, Derrida'nın çalışmasından da ilham almakta ve düşman kavramının bir yok oluşunun, yokluğunun veya geri çekilişinin (muhtemelen bu şekilde de tercüme edilebilir) önemini vurgulamaktadır; "ırkçılık ve antisemitizmin kavramların oluşturduğu düzenden silinmesine ilişkin rahatsız edici bir tespit" (50) (ve 96 n. III ile 112-13'e bkz).

Ancak "Yahudi sorusunun" (bir "Arap" sorusunun değil) Avrupa'nın dışına ve onun tarafından ihraç edildiği ileri sürülerek bu tür bir Avrupa anlatısından vazgeçilir. Ayrıca bu, antisemitizm ve oryantalizmi farklı ve anakronik tarihsel kıyafetleri içinde doğallaştırır ve birbirinden ayırır. Daha da önemlisi, hem Yahudi'ye hem de Arap'a, birkaç istisna dışında (anormal durum demememek için) ("Ortaçağ İspanya'sı" ve "Bosna-Hersek"), tamamen ve dışarıya kapalı farklı tarihleri olan, bir süredir mevcut kategorilermiş gibi davranılır. Burada, Araplarla Yahudilerin, "Hıristiyan Batı"nın karşısındaki konumlanmış veya onun dışındaki tarihsel geçmişleri üzerinde yapılacak basit düzeltmelerden daha büyük bir sorun söz konusudur. (Gerçekten araları iyi miydi? Araları iyi olabilir miydi? Neden birbirlerinden nefret ettiler, ediyorlar? Neden bizden nefret ediyorlar? Bu barışçıl bir birliktelik miydi? Felsefe, bilim ve uygarlığa gerçek katkıları neydi? Ve ondan sonra ne oldu? Ve benzeri.) Ne de bu, (bunu gerçekten söylemek gerekiyor mu?) bunun iki (veya üç) kişilik değil tek kişilik bir güreş olduğunun ileri sürülmesiyle, yapılması ve sürdürülmesi gereken farklılıklar veya ayrımlar olmadığının iddia edilmesiyle ilgilidir? Soruyu ortaya koyuş şeklinin kendisi ve daha da önemlisi, onu oluşturan unsurlar üzerine kafa yorma, Yahudi veya Arap'ı ve her birinin Avrupa'daki "yeri"ni birbirlerinden bağımsız olarak düşünmekte ısrar eder. (Örneğin eğer bu biz ve onlarsa, o halde hâlâ devam eden mesele, hem bizim hem de onların kimliği değil, bu biz ve onların, arasında bir ilişkinin belirmiş olmasıdır). Bu tür bir yaklaşım, ne mevcut durumu açıklamak için yeterlidir (Batı güçlerinin sözümona Ortadoğu'daki "barış çabaları" ve de başarısızlıkları), ne de bu iki politik kimliğin (Yahudi ve Arap) Avrupa tarafından ve daha da önemlisi, hem *Avrupa'yla* hem de *Avrupa'nın içinde* birlikte oluşturulma biçimlerini görür. O zaman bu kitabın sormaya çalıştığı soru şudur: Avrupa nedir? Kendisini hem Yahudi'den hem de Arap'tan ayırmayı ve Yahudi'yle Arap arasındaki bu farklılaşma, ayrılma ve düşmanlaşmadaki rolünü görünmez kılmayı, muhtemelen her şeyden önce kendisine görünmez olmasını başarmış Avrupa nedir? Başka bir deyişle, düşmanın tarihi nasıl olanaksız bir tarihe dönüşmüştür?

Avrupa

Hannah Arendt'e göre, bir başka bölünmenin bayağılığı: Avrupa, yani sözümona "Hıristiyan Avrupa, başlangıçtan beri kendisini iç düşman ve dış düşman arasında ikiye bölmektedir. "Hıristiyanlık Batı'yla çakışır" yazmaktadır Jean-Luc Nancy; "tekrar kendisine geri dönen ve

kendisini alt eden bir Batılılaşma süreciyle"[8] çakışır. Diğer bir deyişle, Avrupa gibi Hıristiyanlık da, "şizofreni ya da iç bölünme biçimini alan" (117) bir iç çatışmanın etkisi altındadır. Nancy'yi "neden bakışlarımızı, sanki neredeyse Hıristiyan'la yüz yüze gelmek *istemiyormuşuz* gibi ... her zaman sistematik bir şekilde [ondan]... kaçırıyoruz" şeklinde düşünmeye iten işte bu Hıristiyanlık, bu Avrupa'dır; Nancy'nin, "düşünülmesi gereken şey, şeyin kendisi" (113) şeklinde tanımladığı da bu Avrupa, bu Hıristiyanlıktır.

Nancy Avrupa'nın bölünmesini, onun dışsallığını çözüp dikkatini "içsel olmasının" tarihine vererek aydınlatıyor. Dolayısıyla, Avrupa'nın "iç çatışmasının (bugün Yahudilikle Hıristiyanlığın içsel unsuruna dönüşen çatışma, her ne kadar tamamen farklı biçimlerde olsa da) ne Hıristiyanlıkla Yahudilik arasındaki ... çatışmayla, ne de tüm büyük dinler arasında var olan çatışmalarla ilgisi vardır." Bu yüzden Nancy bunu bir "*iç* bölünme" üzerine düşünme çabası olarak tanımlar. Fakat açıkça belirttiği gibi, bu içsellik, bir tarihin (Nancy'nin "olma ihtimali" olarak ifade ettiği), bir Avrupa çatışmasının içselleşmesinin ve belli bir bütünlüğün korunmasının sonucudur. "Hıristiyanlığın merkezinde, en iyi şekilde bir *bütünlük* ve bunun dağılması arasındaki çatışma olarak tanımlanabilecek belli bir çatışma türü yatmaktadır" (117). Bu düşünce çabası, yani Denis Guénoun'un deyişiyle, "Avrupa'yı iki tarzda düşünme," dikkatini, dolayısıyla, Avrupa'nın bölünmesine, onun çifte ötekiliğine (eğer burada mesele ötekilikse) yöneltmelidir. Bir alanın (Avrupa) dışsallık ve içsellik arasında bu içsel bölünmesi, Avrupa'yı, yani "onun" sürekli kendisini bozan "olma ihtimalini" oluşturandır.[9]

Avrupa bir isimdir. Ve Guénoun'un, *Hypothèses sur l'Europe* adlı çarpıcı kitabında ileri sürdüğü gibi, Avrupa olan bu müşterek isim, ortak bir yer, aynı zamanda bir bölünmenin, bir ayrılmanın gerçekleştiği ortak paylaşılan bir yer olarak oluşturulmuştur. Guénoun, Jacques Derrida'nın *The Other Heading*'de resmileştirdiği iki "aksiyom"a dayanan bir mantık getirir. Birincisi, Derrida Avrupa'nın bir "duygu"ya dayandığını söyler: "Biz Avrupalılar her zamankinden daha genciz; çünkü

8. Nancy, "The Deconstruction of Christianity" 115. Bundan sonraki göndermeler metinde parantez içinde yapılacaktır.

9. "Above All, No Journalists!"de Derrida bir vurgulandırılmış Nancy okuması, benim burada izlemeye çalıştığım, Hıristiyanlığın çevresinde, savaş ve bir sonraki bölümde öne süreceğim gibi düşmana ilişkin bir özendirme olduğunu ileri sürmemi sağlayacak bir okuma sunmaktadır. Savaş ve düşmanın kendine özgü bir Hıristiyan tarihi olduğu üzerine düşünülebilir ve hatta bu itiraf edilebilir mi? Derrida "insanın tüm Hıristiyanlığın karşıtıyla savaş halinde olduğunu itiraf etmeye özendirildiğini" ileri sürerek bizi, Nancy'yle birlikte, "bizimle Avrupalılar" (aşağıya bkz.) ile savaş halinde Hıristiyanlık, savaş olarak Hıristiyanlık" arasında, kendisi de bir özendirme olan ("kişinin özendirildiği") bir mesafe hakkında uyarmaktadır (Derrida, "Above All, No Journalists!" 79).

kesin bir Avrupa henüz yoktur. Hiçbir zaman oldu mu?"[10] İkincisi, "kültür için uygun olan, kendisine özdeş olmaması gerektiğidir" (9/F16). Bu ayrılma ve mesafe mantığında alıkonulması şart olan (eğer bu bir mantıksa), Avrupa'nın kilitlenip kaldığı, kendisine doğru yol almakta olduğu Avrupa'dan, varlığı bu yüzden kuşkulu, muallakta olan bir Avrupa'dan ayrılmış durumda olduğu duygusudur. Avrupa (bu aynı zamanda "biz Avrupalılar"dır), amacının varlığını kesinleştirmeyi başaramayan bir duygu yüzünden kendisinden uzaklaştırılmıştır. "Avrupa fikri"nin karşısında (ki bu, örneğin Edmund Husserl için, "bilişsel bir kesinlik, doğruluğu gösterilebilir biçimde sezgisel olandır"), Derrida'nın duygusal yakarışı, Avrupa'nın "kesin bilişsel bir doğru olmadığını" ileri sürmektedir.[11] Avrupa'nın varlığı epey belirsizdir ve böyle olmuştur; kimliği, herhangi bir kültürünki gibi, (bir imkânlılık ve imkânsızlık durumu olarak), kendisiyle özdeş olmaması tarafından oluşturulur.

Radolphe Gasché, bu kendine özdeş olmamanın iki kat arttığını, "ayni olarak iki kat" olduğunu belirtir.[12] Bir kere, bir kültürün kimliği (burada Avrupa) baştan "dışsal bir farklılık" varsayar. "Bu, kimliğin sürekli diğer kültürlerin kimliklerine gönderme yapması sonucunda ortaya çıkan, kendisiyle olan bir farklılıktır ki herhangi bir öz kimlik bu gönderme yapılan kültürlerin kimlikleri üzerinden ve onlara karşı konum alınarak oluşturulur. Bu diğer kültürel kimlikler, Öteki'nin kimlikleri olarak, Avrupa kültürlerinin herhangi birinden sadece farklı olabilir; ama bunlar, Avrupa kimliğiyle karşıtlık ilişkisi içinde de olabilir."[13] Herhangi bir kültürel kimliğin ikinci gerekli koşulu, bu kimliğin, "bir iç farklılık, bir öz farklılıktan ötürü biraz daha bölünmesidir ki bu, "herhangi bir kimliğin, kurtarılması gereken kimliksizlik durumundan değil, kimlikle kimliksizliğin farklılığından önce gelen 'durum'dan farklılığıdır."[14] Derrida'nın belirttiği gibi, "kültürden yoksun bir öz ilişki, kişinin kendisiyle ilişkisi, kendisiyle özdeşleşmesi yoktur; ama kişinin kendisinin öteki*nin* bir kültürü *olarak* kültürü, çifte genitifin* ve de *kendisine olan farklılığının* bir kültürü vardır. Çifte genitifin grameri, bir kültürün hiçbir zaman tek bir kökeni olmadığına da işaret eder. Tek soyluluk her zaman kültür tarihinde bir gizemleştirme olacaktır."[15]

10. Derrida, *The Other Heading*, 7/F14. Bundan sonraki göndermeler metinde parantez içinde yapılacaktır.
11. Burada Gasché'nin Husserl, Heidegger ve Derrida üzerine "The Debt of Europe," 124'teki aydınlatıcı tartışmasından alıntı yapıyorum.
12. A.g.e , 126.
13. A.g.e.
14. A.g.e.
* Dilbilgisinde –in hali– (ç.n.)
15. Derrida, *The Other Heading*, 10-11/F16-17.

Guénoun Avrupa'yı, Avrupa olan müşterek ismi ve bu şekilde adlandırılan müşterek yeri, yani teolojik ve politik arasındaki farklılığı ve hatta karşıtlığı karşılıklı olarak üreteni ve tekrar üreteni, bu iki şiddetli başlangıcın, imkânlılık ve imkânsızlığın bu iki durumunun arasına yerleştirmektedir; ki bu, bir bakıma basit ve aslına uygun olmayan bir şekilde ampirik ile aşkın koşullar arasındaki farklılık şeklinde yeniden biçimlendirilebilir. Guénoun, "teolojik-politik, kesin olarak *teolojik-politik farklılığın olduğu yerdir*"[16] diye yazar. Böylece dikkatini, hiçbir zaman birlik olmamış bir şeyin bir yarılmanın kurumlaşması ("İmparator piskopos olmayacak, Sezar Papa olmayacak" 52) şeklinde oluşturulmasını ve yeniden oluşturulmasını sağlayan karmaşık tarihe yöneltir; bu, "aynı anda bir alan *ve* bir ayrılmayı, söz konusu topluma, yara izi olmayan bir iç kesik şeklinde kazınmış bir ayrılmayı" (52), "Kilise ile İmparatorluğun bunu taklit eden rekabetini" (58) ve ayrıca da teolojikle politiğin "tekrar birleşmesi"nden hem yana hem de bu birleşmeye karşı olan arzuyu (108) ortaya koyar. Guénoun bu terimlerin her birinin iç farklılığını araştırır ve örneğin, dini olan kadar teolojik olanın da bir farklılık, yani "dini, dinler arasındaki farklılık şeklinde oluşturan" iç ve dış farklılıklar şeklinde ortaya çıkar" (117) görüşünde ısrar eder.

Aynı zamanda Guénoun, politik olanın, kendi iç farklılığı açısından bakıldığında, dini bölünme tarafından oluşturulduğunu da ekler (117 n. 33).[17] Böylece Guénoun Avrupa'daki politik değişimin tarihini bu belli bölünmeyle, onun "teolojik-politik farklılık" dediği şeyle ilişkilendirir. Bu tarihin içinde, Fransız Devrimi'yle birlikte belirmeye başlayan ulus "tersine çevrilmiş krallığın (teolojik-politik) yüzü" ama aynı zamanda da "krallığın tersine çevrilmiş yüzüdür" (136). Bunun içinde, tekrar birleşme girişimine, "aynı anda politik ve mistik" olan politik bir yapının üretilmesine, egemenliğin artık krala değil halka, meclise, ait olacak şekilde yeniden biçimlendirilmesine tanıklık edilebilir: "Ulus, tarihini yazmaya çalıştığımız "teolojik-politik" aygıtta son derece tekil bir yer işgal etmeye başlar. *Kendisini bir araya getiren şey* biçiminde oluşturulmuş (ortak olanı, ortak olanın varlığını ortaya çıkaran) bu aygıt, tam da kilisenin yerini alır, eğer kilisenin aslında meclisin başka bir yere aktarılmış isminden başka bir şey olmadığı hatırlanmak istenirse" (143). Bununla beraber, laikleştirmenin muhtemelen en şiddetli örneklerinden biri (politik olanın teolojiksizleştirilmesi olarak Fransız Devrimi),

16. Guénoun, *Hypotheses sur l'Europe*, 58 n. 87. Bundan sonraki göndermeler metinde parantez içinde yapılacaktır.

17. Bu ikincisi hususa, dini farklılıktan siyasi olanın oluşturulmasına gelince, Guénoun sadece ortaya çıkacak bir işin gerekliliğini öne sürmektedir. Böyle bir düşüncenin kitabının sınırlarını aştığını iddia etmektedir.

bu bölünmeyi, politikanın kurucu teolojik-politik yapısını, silmeyi başaramaz. Marx "Yahudi Sorunu Üzerine"de bu başarısızlığı geçerliliğini bugüne kadar sürdürmüş bir biçimde aydınlığa kavuşturmuştur. "Ulus, teolojik bir fikirdir" diye yazar Guénoun (156).

Ama kitabın başlarında Guénoun bizim incelediklerimize başka bir "aksiyom" ekler. "Avrupa kendisini İslam'la yüzleşerek biçimlendiriyor" (62) yazar. Avrupa kendisine, İslam üzerinden bir yüz, bir *biçim* vermektedir. Avrupa kendisine, onu kendisinden, kendi sonu olarak tasarladığından ve gördüğünden, Avrupa'nın sonundan, korumasını sağlayacak bir yer oluşturmaktadır. Bu şu demektir: Avrupa için, Avrupa ve İslam, yakın ilişki içinde bir "aynasal görüntülerin ortaya çıkardığı yansımasal oluşum", yani "Avrupalılığı oluşturan ilksel bir kimlik oluşturucu uyum ilişkisi içindedir" (63). Bu uyumlu ilişki, yani Avrupa'yı ortaya çıkaran bu yapı, birçok açıdan fazlasıyla incelenmiştir ve ileri bölümlerde bunlara geri döneceğiz.[18] Guénoun'un burada vurguladığı ve kısa süreliğine de olsa sorguladığı nokta, İslam'ın tarihsel bir dışsallık olarak nasıl oluşturulduğu, yani dışsallaştırıldığıdır. ("Meselenin kökenine inecek olursak, şunu söylememiz gerekiyor: İslam tarihimizin dışında değildir ya da tekil bir tarzda böyledir: İçeriden," 287.) Bu yüzden İslam, "bizim" ("biz, Avrupalıların") dünyasında olanın dışsallaşması olacaktır. ("İslam'ın dışsallığı, onun yakınlığını vurgulamaktadır. *Bizim* tarihimizdeki İslam, dünyamızın iç sınırında yükselen, içine ve içinde akan bu dışsallığın adıdır" 288.) Bu herhalde hiçbir yerde, İslam'ın "dini fanatizm" şeklindeki modern kurgusunda olduğundan daha açık değildir; bu, tarihsel olarak hâlâ "sekülerleşme" şeklinde adlandırılan görüngüyle çakışır. Böylece İslam, en bilinen şekliyle Carl Schmitt tarafından biçimlendirilmiş ve bundan sonra bizi meşgul edecek istisnalık yapısına göre, "içsel dışsallığa", dahil edilmiş dışlamaya dönüşür: Eğer bu dışlamanın, dışsallaştırmanın adı "İslam"sa, o halde, kendisini İslam'la yüzleşen şey olarak adlandıran "Avrupa", İslam'dan bağımsız bir ismi ve yüzü olduğunu iddia ederek kendisini kendisinden saklamaktadır. Bu kendini oluşturma esasen sadece "din"in bölünmeleri sorusuyla ilişkili değildir. Kendisiyle birlikte, kaçınılamaz biçimlerde, Yahudilik ile İslam arasındaki bölünmeyi, Yahudi ile Arap arasındaki ayrımı da getirir.

18. İslam ve Batı'yı ve ayrıca da İslam'ı Batı'da düşünen önemli ve örnek çalışmalar arasında şunlar sayılabilir: Daniel, *Islam and the West*; Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'occident*; Djait, *Europe and Islam*; Said, *Orientalism*; Grosrichard, *Sultan's Court*; Rodinson, *La fascination de l'islam*; Corn, *L'Europe et l'Orient* ve Cardini, *Europe and Islam*. "İslam ve Avrupa" konusunun ortaçağ ve sonrasında işlenmesine ilişkin daha başka tartışmalar için gelecek bölümlere bkz.

Bununla beraber, Guénoun, süratle kaybolan otobiyografik bir an dışında hiçbir zaman Arap ve Yahudi figürlerini birbirleriyle Avrupa üzerinden ilişkilendirmez. Dolayısıyla, dikkatini Avrupa'ya "Yahudi katkısı"na vermek için, İslam'ı, dışlanmış dahil edilmenin tecrit edilmiş figürü olarak bir kenara koyar, Yahudiliğin İslam figürüyle ve İslam'ın da Yahudilik figürüyle olan Avrupa içinde ve dışındaki tarihsel ilişkisine hiçbir zaman açıkça değinmez. Ama buna rağmen, Guénoun'un yazdıkları, yani onun "Avrupa üzerine varsayımları" hakkında tarihsel bir sorudan daha fazlasının ortaya atılmasına yol açan, "Araplaşmış Yahudiler" figürü ve onun Yahudi atalarının konuştuğu Arapça'dır. Eğer onun derin analizlerine göre İslam "dış düşman" (yani eğer böyle bir şey *olmuşsa*; dışsala dönüştürüldüğü kadar düşmana da dönüştürülmüşse) ve Yahudilik de "iç düşman"sa, üstü kapalı ve işlenmemiş bir şekilde bekleyen soru, gerçekten de bir ilişki, Avrupa, Yahudi ve Arap arasındaki ilişki sorusudur. Bu soru "daha radikal"leşecek ve kendisini, ileride göreceğimiz gibi, "siyasalın dini bir bölünme sonucunda oluşması üzerine düşünme" çevresinde ifade edecektir (117 n.33). Bu hem felsefi hem de ampirik bir sorudur ve kendisini, teolojik-politik'in yazılmamış tarihi, düşmanın tarihi olarak oluşturur.

Düşman, Yahudi, Arap

> Örneğin ırkçı bir şakaya gülen biri...bu durumda beyan bile edilmemiş teze razı olmayacaktır ama yine de herhangi bir argümanı takip etmeyen ve herhangi birine de ilgisiz olan özün farkına varacaktır: yani Yahudiler veya Araplar ... büyük bir riskin işareti, tüm şimdinin yok edilişidir.
>
> — Alain David, *Racisme et antisémitisme*

Terminolojiyle ilgili bir not. Birincisi, bana yardımcı olacak ve beni felsefe, siyaset felsefesi ve siyaset bilimi söylemindeki "düşman" terimi üzerine çalışmalara yönlendirecek ve yardımcı olacak çeşitli (yetersiz denmese de şüphesiz sınırlı) kanallara erişmek için girişimde bulunduğumda, sadece nadir ve tek tük, niteliksel açıdan sınırlı tartışmalarla karşılaşmak beni şaşırtmıştı. Bu yüzden, Carl Schmitt'in ileri sürdüğü gibi, düşmanın ortadan yok oluşu, onun felsefi ve politik tartışmalardan, modern zamanlarda değil, en baştan itibaren kayboluşu gibi bir durumla yüzleşmem gerekmişti.[19] Düşman sorusu savaş kategorisinin

19. Galiston, "The Ontology of the Enemy," Buck-Morss, *Dreamworld* ve hatta, bu ikisinden önce de Arendt, *Origins* ve Genet, *L'ennemi* gibi önemli istisnalar bu kayboluşu bilmeyerek önlemektedir.

altına yerleştirilebildiği sürece, savaşa dair Michel Foucault ve diğerlerinin tespit ettiği modern söylemin de artık felsefi-hukuki değil, tarihi-politik (bu terimlerin en sınırlı tanımlarına göre) şekilde telaffuz edildiği kabul edilmelidir. Dolayısıyla, "toplumda savaşın sürekliliğini deşifre etme" iddiası, hiçbir zaman sadece felsefi bir iddia değildi.[20] Ne de savaş ve düşman arasındaki temel farklılıkla, düşman sorusunun savaşla olan bağlantısıyla ilişkili aşırılıkla ilgilidir.[21]

20. Foucault, "Il faut défendre la société"ye ve ayrıca Foucault'un deşifre edilmiş dersi "*Il faut défendre la société*"ye bkz. Bildiğim kadarıyla, basılmış çalışmalarında Foucault düşman sorusuyla uğraşmamıştır. Birinci Dünya Savaşı bağlamında, ulusalcılığın ve onunla birlikte yurttaş-askerin ortaya çıkışına yerleştirdiği bir değişim olarak "yeni bir tür savaşın belirdiğini" çarpıcı sözcüklerle açıklayan tarihçi George Mosse'la karşılaştırın. Mosse, askeri ve sivil olmak üzere, mezarlığın tarihi de dahil olacak şekilde bir dizi değişikliği ve ayrıca da "savaş deneyimi"ne özgü bir genelleştirmeyi belgelemektedir. Bununla beraber, Mosse'un kitabında veya başka bir yerde düşmanın karşılaştırılabilir (veya karşılaştırmalı) tartışılması bulunmadığından, düşmana ilişkin benzer ama geçici iddiaların önemi üzerine kuşkucu olmaya yer vardır ("Politika", diye yazar Mosse Carl Schmitt'ten bahsetmeden, "giderek düşmanın kayıtsız şartsız teslimiyle sonuçlanmak zorunda olan bir savaş şeklinde görülmektedir." Mosse, *Fallen Soldiers*, 161, ayrıca 163-64 ve 172-81'e bkz.).

21. Savaş ile düşman arasındaki bağlantı Carl Schmitt'in düşüncelerinde merkezi ve zor bir an oluşturmaktadır. (Schmitt neticede bu bağlantıyı hem onaylar hem de askıya alır ve birbirlerinin varlığını çatışmaya davet eden düşmanlar arasında "gerçek" bir savaşın olmasının gerekmediğini ileri sürer.) Avrupa hukukunun tarihini ayrıntılı bir şekilde işleyen Schmitt, *Der Nomos der Erde*'de düşmanın tarihini yazmaya çok yaklaşır, özellikle de muhtemelen "Roma hukukunun düşmanı, yani *hostis*'i, hırsız ve suçludan ayırabildiğini" (Scmitt, *Nomos*, 22) ileri sürdüğü tartışmasında; *justus hostis*'in ve on sekiz ile on dokuzuncu yüzyıllar arasında *insanlık dışı* olarak düşmanın, yani "*Unmensch*" (72) olarak düşmanın ortaya çıkışının izini geri sürmesinde; onun düşmanın suçluya dönüşmesine dair, "düşman kavramının yok edilmesiyle eşdeğerdeki" (93) açıklamalarına ve son olarak da onun, *justus hostis* kavramının teolojik ve felsefi söylemden "ayrıştırılmasını" ilan ettiği ortak politiksizleştirme ("der Begriff eines *justus hostis*, kann also ... aufgehoben werden" (143) ve sonunda Schmitt'in *Concept of Political*'da açıkladığı dost/düşman ayrımının ortadan kayboluşuna dair meşhur iddiasında.

Eğer bir düşman kavramı varsa, bunun en tutarlı formülasyonu şüphesiz hukukta bulunabilir. Bu bağlamda Richard Zouch'un (doğumu 1950) hukuksal çalışması, Schmitt tarafından düşman kavramına dair sistematik ve sürekli bir sınıflandırmaya ilişkin kendine özgü bir örnek olarak seçilmişliğiyle öne çıkmaktadır. Zouch, *Elementa jurisprudentiae* (1629 civarı) adlı eserinde farklı şekillerdeki düşmanlıklara ilişkin hukuksal ayrımları ortaya koymaktadır: Arasında herhangi bir bağ, özellikle hukuksal bir bağ bulunmayan *inimici*; bir hukuksal topluluk, bir savaşın sona erdirebileceği bir topluluk şeklinde birbirine bağlanmış olan *adversarii;* aralarında *justi hostes* ve eğer savaş adil değilse *injustus hostis* ayrımının yapılması gereken "uygun" düşmanlar, yani *hostes* (Schmitt, *Nomos der Erde*'ye bkz.). Bununla beraber, Foucault tarafından Coolège de France'da 1976'da verilmiş bir derste kısaca üzerinde durulduğu üzere ("*Il faut défendre la société*," 1976, önceki nota bkz.), düşman sorusu savaş meselesini aşmaktadır: "Düşmanlıklar, rekabet, yüzleşme, bireyler veya gruplar veya sınıflar arasındaki mücadele gibi tüm fenomenler savaşın ait olduğu genel mekanizma, genel biçim altında toplanabilir mi ve toplanmalı mıdır?" (Foucault, "*Il faut défendre la société*," 40). Farklı hasımlar, hatta bazen düşmanlar ("*ennemi de casse*" ve "*ennemi de race*," 72; "*sauvage*" veya "*barbare*," 173-75, siyasi düşman "biyolojik" düşmana karşı, 228), Foucault'nun dersinin merkezindedir (örneğin 44, 49, 53, 67, 85, 159'a bkz.). Foucault, ortaçağ siyasi düşüncesinden bilinen, egemenin bir düşman olabileceği ihtimalini de ortaya atar (51). Yine de düşmanın tarihi, düşmanın kendine özgülüğü içinde açıklandığı, üretildiği veya faal kılındığı mekanizmanın söylemsel izahı yoktur. Dikkatini düşmanın tarihinin bölümlerine veren, dar anlamda özel olsalar da önemli istisnalar için, Buck-Morss, *Dreamworld*'üne (Soğuk Savaş üzerine) ve Galison, "The Ontology"ye (İkinci Dünya Savaşı üzerine) bkz.

Bu soru (düşman sorusu) ara sıra belirdikçe, genelde davranış ("Düşmana nasıl davranılacağı") veya ilişkiye geçme tarzlarına ("Düşmanla nasıl savaşılacağı, onun nasıl ortadan kaldırılacağı veya yok edileceği") ve son olarak da görünüm ("düşmanın yüzleri") ve teşhis ("Düşmanın kim olduğu?") tarzlarına ilişkin bir kurumsal mesele olarak belirir. Ontoloji sorusu ("Düşmanın ne olduğu?") nadiren belirir ve belirdiği zaman da (kısaca 3. Bölümde -"De inimicitia"- tartışacağımız gibi), süratle neredeyse geçici bir şey ve düşmanın geri çekilişinin, kayboluşunun kanıtı biçiminde sunulur.

Batı'nın felsefi ve politik tartışmalarına dair yüzeysel bir okuma (bugün siyaset bilimi ve/veya siyaset kuramı ve de siyaset felsefesi olarak adlandırılan şey), arkadaş veya sevgili, aşk veya arkadaşlıkla karşılaştırıldığında (ki bu, felsefe ve politikanın ve ayrıca da ahlak, psikoloji ve diğer alanların uzman söylemleri tarafından ileri sürmüştür), "düşman"ın hiçbir zaman temel bir kavrama, hatta kıyısından köşesinden önemli bir işlemsel terime bile dönüşmediğini gösterecektir.[22] Düşmanla ilgili söylemsel işlemlerin, yani düşmanın aynı anda hem genelleştirilmesinin hem de onunla ilgili kavramlaştırma eksikliğinin ardındaki nedenler felsefede bulunabilir ("felsefe, savaş üzerine düşünürken bile, barış üzerine düşünmekten başka bir şey yapmaz. Nesnelerini karıştırır... Böylece barış söylemi, felsefi düzeyde, savaş söyleminin kalkış noktası olur. Genel anlamda siyasi felsefenin kurucu yeraltısına dönüşür."[23]) veya düşmanla değil savaşla ilgili olan ya da düşman sorusuna gönderme yapsa da bu soruyu sormayan politik tartışmalarda tespit edilebilir.[24]

22. Bu yüzden "düşman" Catherine Malabou'nun "kavramsal bir belirti" olarak adlandırdığının, artan "bir kavram olma" talebinin, diğer bir deyişle "anlaşılabilirlik durumu statüsü"ne ulaşmanın, bir anını oluşturabilir (Malabou, "Ouverture," 7). Malabou'nun böylesine oluşan kavramının biçimlendirici, plastik tarihinin zekice ve hatta şiddetli tartışmalara yol açan ayrıntılandırmaları bana büyük ölçüde yol göstermiştir. (Tarih ile plastiklik arasındaki ilişki ve kavram oluşumu üzerine daha başka gelişmeler hakkında Malabou, *L'avenir de Hegel*'e de bkz.)

23. Triki, *Les philosophes et la guerre*, 84.

24. Burada göze çarpan son zamanlara ait bir örnek üzerinde düşünülebilir. Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *Empire* adlı eserinde düşman hem merkezi hem de marjinaldir; daha ileri kavramlaştırma için gönderme yapılan ve başvurulan, tutarlı olmasa da sebat eden etkin bir terimdir. ("En temel ve öğesel düzeyde üzerine parmak basacağımız bir öğe, *karşı olma isteğidir*," 210.) Bununla beraber, hâlâ anlaşılmayan nokta, *Empire*'ın bu tür bir kavramlaştırmayı oluşturduğu mu yoksa ayrıştırdığı mıdır? Bu olabildiği ölçüde, *Empire* ile "İmparatorluk"ta düşman neredeyse kayboluyor, etkililiği bir görünmezliğin, sürekli kaybolma sürecinde beliren ve aynı zamanda bir teşhis edilme talebi, *Empire*'ın kendisinin daha baştan muğlak sıradanlaştırma şeklinde açıkladığı bir süreç olan açıklık yoksunluğunun vesilesi oluyor denebilir. "Bugün düşman, tıpkı savaşın kendisi gibi, hemen sıradanlaştırılıyor (sıradan polis baskısının nesnesine indirgeniyor) ve mutlaklaştırılıyor (Düşman olarak, ahlaksal düzene yönelik mutlak bir tehdit olarak)" (13). Hâlâ düşmanlar vardır ama düşman sürekli daha az askeri düşmandır. Dolayısıyla, "bugün İmparatorluk'un karşı çıktığı düşmanlar askeri bir boy ölçüşmeden ziyade ideolojik bir tehdit oluşturabilir" (35). *Empire*'a göre, (askeri) düşman çekilmektedir ve savaş sona ermiştir (eğer isterseniz). "Emperyalist, emperyalistler arası ve antiemperyalist savaşın

Her neyse, burada gösterilmiş durumların nedenleri (düşman sorusunun durumu) çok olabilir ve değil düşmanın tarihindeki epistemik kaymaları veya ayrılmaları, stratejik gelişmeleri veya dünyevileştirici mutasyonları tartışmak veya bunların varlığını göstermek, düşmanın, düşman kavramının sürekliliğini ortaya koyma amacını güden bir iddiayı sürdürmek bile, olanaksız olmasa da zordur.[25] Daha da önemlisi,

---

tarihi sona ermiştir. Bu tarihin sona ermesi barışın egemenliğini başlatmıştır ya da aslında küçük ve iç çatışmalar dönemine girdik. Her emperyal savaş bir iç savaş, bir polis eylemidir" (189). Yine de düşman varlığını sürdürmektedir ve hatta sivil toplum kuruluşlarının bile düşmanları vardır, her ne kadar bunlar askeri düşmandan farklıysa da. Gerçekten de ve bir parça şaşırtıcı şekilde, onların teolojik düşmanları vardır. Tıpkı dini öncelleri "geç ortaçağdaki Dominikanlar ve modernitenin şafağındaki Cizvitler gibi," insani sivil toplum kuruluşları da, "dilleri ve eylemleriyle ... düşmanı ilk önce yoksunluk olarak tanımlar ... ve ardından düşmanı günah olarak tanır" (36).

Konu "İmparatorluk'un günümüzdeki düşmanına" geldiğinde, Hardt ve Negri de kavramsal açıklığın olmamasından (ve düşmanın söylemsel açıdan yanlış yere konulmasından yakınır. Bununla beraber, bu düşman kalabalıktır ve sorunu izah eden *Empire*'ın retoriği ("İmparatorluk" retoriği") tekil ile çoğul arasında gidip gelir. (ABD'nin buyruğu altında harekete geçirilen, "İmparatorluk'un günümüzdeki düşmanının askeri yollarla belli bir konumda ve/veya baskı altında tutulmasıdır. Bu düşmanlar çoğu kez terörist olarak adlandırılır; bu, kökü polis zihniyetinden gelen kaba bir kavramsal ve terminolojik indirgemedir," 37.) Kimisi düşmanı karıştırıyor ve hatta maskeliyor (örneğin "yerel direniş stratejisi", 45) ve bunun düzeltilmesi gerekiyor. "Postmodernler"e karşı muğlak ve birbirine zıt hislerle yürütülen bir savaşa katılan Hardt ve Negri, "postmodernlerin hâlâ eski düşmanların gölgeleriyle savaştığından" yakınmaktadır: " Postmodern ve postkolonyal teorilerin ... günümüz eleştirisinin hedefini uygun bir şekilde kavrayamadıklarından, yani düşmanı karıştırdıklarından şüpheleniyoruz" (142,137). Sadece "eski silahlara dirençli değil, onlarla gelişen ve dolayısıyla bunların tam anlamıyla tatbikinde bunların karşıtları olacaklara katılan" bir "yeni düşman" var (138). Hatalı rejimin sonunu isteyen "biz, düşman olarak faaliyet gösteren egemen güç biçimini tanıma konusunda dikkatli olmalıyız" (145). İlk önce gerçek düşmanı tanımalıyız. "Bugün siyaset felsefesinin ilk sorusu, eğer veya hatta neden direniş ve isyanın olup olmayacağı değil, daha ziyade, isyan edilecek düşmanın nasıl belirleneceğidir. Gerçekten de direniş isteğini paradoksal daireler atmaya yönelten çoğu kez düşmanı tanımlayamama yetersizliğidir. Ama düşmanın tanımlanması hiç de kolay bir iş değildir."

Zor bir iştir; çünkü "sömürülmeden, yabancılaştırmadan çekeriz ve düşman olarak hükmederiz; ama baskının nerede üretildiğini bilmeyiz" (211). Asıl veya gerçek düşman, *Empire*'ın yazarlarına göre, "bizim İmparatorluk olarak adlandırdığımız belli bir küresel ilişkiler rejimidir" (46). Düşman buradadır ama düşman aynı zamanda yeni ve gelmektedir. Düşman hâlâ ileridedir ve (doğru) düşmana göğüs germe işi böylece onaylanmıştır; gelecekte olan gerekli bir adımdır. Ortak düşmanı tanımlamak ve mücadelelerin ortak dilini icat etmek elbette önemli işlerdir ve bu kitapta onları elden geldiğince ilerleteceğiz" (57). *Empire* boyunca düşmanın hem yası tutulmakta (artık düşmanı bilmemekteyizdir, düşmanı karıştırmışızdır) hem de tanımlanmaktadır, hatta çağrılmakta ve istenmektedir. Düşman hem yetersizce kavramlaştırılmakta hem de aşırı kavramlaştırılmaktadır. Öyle ki sanki düşman hakkında çoktan yeterince düşünmüşüzdür. Bir düşman vardır (veya olacaktır ve olmalıdır) ve acil soru şudur: Bununla ne yapacağız veya daha doğru bir deyişle, on*a* ne yapacağız? "Şimdi yüzleşmemiz gereken sorun şudur: Sınıf savaşının somut örnekleri aslında nasıl ortaya çıkabilir ve bundan başka, bunlar nasıl tutarlı bir mücadele programı, düşmanın yok edilmesini bir kurucu güç ve yeni bir toplumun oluşmasını sağlayacak şekilde oluşturabilir?" (404). Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bu işin (düşmanı yok etme işinin) Hıristiyan sevgisini model olarak alması herhalde bir tesadüf değildir. Dolayısıyla, *Empire*'ın sonunda "direnişi karşı güce ve isyanı bir sevgi projesine dönüştüren" (413), Assisi'li Aziz Francis'in Hıristiyan "savaşçılığı"dır.

25. Malabou'nun çarpıcı şekilde açıkladığı Hegel'in Tanrısı gibi, düşman da ancak bir an

"düşman" teriminin, ortaya çıkmak zorunda kaldığı birçok dilde (esasen İngilizce, Almanca, Fransızca ve kısmen de Yunanca ve Latince) nereye kadar anlamsal bir kimlik iddiasıyla gerekçelendirilebileceği açık değildir.

Filolojik belirsizlikten ve hatta felsefi kesinlik eksikliğinden başka bir şey olmayan bu şey, düşmanın herhangi bir seçkin söylemsel alandan kaybolması, çekilmesi (bu tam olarak yokluğu anlamına gelmez) ısrarı tarafından zorla kabul ettirilir ve hatta belki de yönetilir. Düşman sorusu felsefi, hukuki veya psikolojik bir soru mudur? Kültürel bir şekilde sınırlandırılmış, hatta tarihsel ve (sonunda?) politik bir soru mudur? Hem Carl Schmitt'in yeniden canlandırmaktan ziyade, düşman kavramını neredeyse oluşturma ve dost ile düşman arasındaki ayrımla ilgili kararı siyasalı belirleyen koşul olarak yerleştirme girişimi, hem de Jacques Derrida'nın *Politics of Friendship*'te düşman üzerine yaptığı çığır açıcı tartışmalar bir yana, ortada düşmanın tarihinin yazılabileceği iddiasını onaylayan veya hatta sağlayan çok az şey bulunmaktadır.[26] Do-

(teolojik-politik'in anları) için ve şeklinde görünür olabilir. "*Dieu se voit un moment*," Tanrı kendisini bir an olarak görür şeklinde güçlü bir cümle yazar Malabou. Onun an üzerine ve an için olan ifadesini ve varyasyonları ödünç alarak şu ileri sürülebilir: İlk önce, düşman kendisini bir an, eşsiz ve tekrarlanmamış bir an ve misal (*exemple*) olarak görecek ve gösterecektir. Ya da düşman kendisini belli bir süre, hatta bir çağ ama neticede bir süre (az veya çok sınırlı) için görecek ve gösterecek, dolayısıyla zamanla iştigal edecektir. Üçüncü bir anlamda, düşmankendisini bir an *olarak* görecek ve gösterecektir: Düşman kendisini gördüğü ölçüde yansımasını an olarak görecektir. "An" böylece düşmanın bir niteliği haline gelir, kendisini an kapasitesinde görür. Son olarak da mantıksal anlamda, düşmanın görünür-oluşu onun oluşudur, oluş halindeki özünün bir anıdır, oluş-anı olarak oluşudur (Malabou, *Lavenir de Hegel*, 166).

26. Schmitt, ilginç biçimde, *Nomos der Erde*'sinde en sonunda düşman kavramı gibi bir şeyin hukuk alanındaki faaliyetlerini belgelemektedir. Yine de düşmanın hukuk alanına bu şekilde sınırlandırılması, yalnızca düşman üzerine felsefi ve politik düşüncelerin genel yokluğunu desteklemiştir. Derrida'nın işaret ettiği, düşmanla ilgili bir "ontolojik soru"nun yokluğu konusuna daha sonra gireceğim. Şimdilik, bunun tam da Schmitt'in kendi metninde kararsız kaldığı ve geri çekildiği, Schmitt'in *Der Nomos der Erde*'nin en sonunda yanlış *The Education of Henry Adams* alıntısındaki "onlar"ın nasıl okunduğuna bağlı olarak bir belirip bir kaybolan soru olduğuna işaret etmek yeterli olacak: "Eğer düşman onların söylediği değilse, o zaman onlar nedir?" (Schmitt, *Nomos der Erde*, 299).

Çoktan anlaşılmış olması gerektiği gibi, Derrida'nın *Politics of Friendship*'teki tüm tartışması, benim bu kitap boyunca izah etmeye çalıştığım konu açısından çok önemlidir. Burada şunun kendine özel önemini vurgulamaya çalışacağım: "Düşman hakkında söylenen simetrik değildir ve dost hakkında, yapısal veya paylaşılan ihtimal koşulları başlığı altında bile söylenemez" (Derrida, *Politics of Friendship*, 122/F144). William Desmond düşmanlar veya düşmanlık hakkında çok az şey yazılmış olduğu yorumunda bulunmuştur. İncelemesinin başında "Bazı düşünürler savaş ve bazısı da bir düşman gereksinimi üzerine, örneğin Friedrich Nietzsche ve Carl Schmitt gibi yazmıştır. Ama düşmanın doğası üzerine sevginin doğasına benzer şekilde bildiğim kadarıyla çok fazla yazmamıştır" (Desmond, "Enemies," 127). Schmitt gibi Desmond da çıtayı epey yükseğe yerleştirmektedir (Eğer bir düşmanın ne olduğunu bilmiyorsak, bir dostun ne olduğunu gerçekten bilebilir miyiz?") ve buna rağmen, baştan düşmanlık ile dostluk ve hatta düşmanlık ile sevgi (birinci ikincinin "tam olumsuzu şeklinde) arasında bir simetri olduğunu öne sürerek Desmond sorgulanması gereken limitleri yerleştirmektedir. Kant'ın *Lectures on Ethics*'de belirttiği gibi, "düşmanlık dostluğun olmamasından daha fazladır." Desmond

layısıyla, düşman bir kez daha geri çekilir ve ardında "Niçin?" ve belki bir de "Nasıl?" sorularını bırakır.

O halde hangi protokollere göre ve hangi tarzlarda düşmanın tarihi olanaksız olmuştur? Bu kitap, bu tarihsel olanaksızlığın "Avrupa"da dinin ve politikanın durumuna, Derrida'nın İbrahimsel üzerine olan yazılarında tartıştığı duruma bağlı olduğunu göstermeye çalışacaktır.[27] Yahudilik ve İslam gibi dini (ve tarihsel açıdan şüpheli) işaretlerin, Arap ve Yahudi gibi etnik veya politik işaretlerle birlikte çöküşüne hiçbir şey izin vermemektedir. Buna rağmen, bu terimlerin ("Yahudi" ve Müslüman", "Yahudi" ve "Arap") doğasında bulunan asimetriler, onların kutuplaşmış kimlikler olarak yerleşmesini açıklamaya çalışan tarih tarafından çoktan üstlenilmiştir. Bu yüzden, sözcüksel bir tercih olarak görülen şey hiçbir zaman öyle değildi (her ne kadar "Arap" teriminin sözcüksel boyutu öne çıkaran kullanımı, onu basit bir şekilde dinsel tarihi veya çekimi biraz daha görünür olan "Yahudi" teriminin karşısına koymayı paradoksal olarak biraz daha zorlaştırsa da). Bir "Yahudi-Müslüman ortak yaşamı" (Avrupa'dan uzakta, her zaman çok uzakta olan; sanki Avrupa'nın bununla bir ilgisi yokmuş gibi) hakkında çok belirsiz ve de çok garip bir şekilde konuşan sınırlı bir geleneği izlemiş olmak, bu meselenin, ne kadar geniş bir şekilde tanımlanmış olursa olsun, din alanına yerleştirilmesi gerektiğine karar verildiği anlamına gelmektedir. Bu, az çok sınırlı senkretistik alanlar dışında, her iki dinin (eğer öyleyseler) iki farklı hukuk sistemi olarak (Yahudice: *dat*, Arapça: din) birbirlerinden ayrı olması veya en azından, emniyet veya güvenlik amacıyla böyle kalmaları gerektiğini iddia etmesi zorunluluğunu göz ardı etmek anlamına gelecekti. Artık Müslüman Arap topluluklarından (dini farklılıkların dışında ve bunları aşan biçimde), bir bölgeden diğerine değişen çeşitli şekillerde hem farklı hem de farksız olan ve onlarla hiçbir "Hıristiyan-Müslüman ortak yaşamının" açıklayamayacağı tarzda bağlantılı saygın

---

ayrıca politik düşmanı da incelemesinin tamamen dışında tutmakta ve savaş üzerine hiçbir şey söylememektedir. İddia edeceğim gibi, düşman sorusu savaş sorusuna indirgenemez, her ne kadar ondan pek bağımsız değilse de; buna, Vilho Harle'nin "barış araştırmacılarının kültür, dil ve bunların barış ve savaş sorularıyla ilişkilerine olan günümüzdeki ilgileri" olarak izah ettiği farklı bir analiz düzeyinde olsa da sadece kısmen değinilecektir. Buna rağmen, *History of Europe*'un derlediği özel sayının içeriğine bakıldığında, Harle'nin bu aynı "barış araştırmacılarının 'düşman'ın sorunları üzerine epey enerji harcadıklarını" (333) yazarken ne anlatmak istediği veya hatta Harle'nin bir araya getirdiği araştırmacıların, Schmitt dışında, hangi düşman "kavramları"nı dikkate alıyor olduklarından ne kastettiği tamamen açık değildir. Makaleler Eliade, Arendt ve Schmitt gibi figürleri, "düşmanlığın psikolojisi"ni ve "Rus edebiyatı ve kültüründe Avrupa imgesi"ni tartışmaktadır. Schmitt'in kendi çalışması bir yana, bu diğer yönleriyle çekici çalışmalar, bana göre, düşman üzerine ayrıntılı "kavramlar"a ilişkin ikna edici kanıt oluşturmamaktadır. Ayrıca Harle, *The Enemy* ve Buck-Morss, *Dreamworld*'e bkz.

27. Derrida, *Acts of Religion*'a ve aşağıda 2. Bölüme, "Derrida, Yahudi, Arap"a bkz.

gruplar oluşturan Hıristiyan Araplar örneğini diğerlerinden ayırarak karşılaştırmak banal ve de yetersizdir. O halde bu "Yahudi, Arap"tır; çünkü ilişkiler hem karışık hem de çok tabakalıdır ve hem terminolojik açıdan hem de olanaksızlıkları açıklamak bakımından birçok araca ihtiyaç vardır.[28]

Fakat bu kitabın geçerli olduğu tarihsel bağlamlar aralığında "Yahudi, Arap"ı dile getirmek için başka bir neden daha bulunmaktadır. Bu tarihsel bir nedendir: O "Avrupa", yani uzun süre terimleri karıştırmış, Arap'la Müslüman'ı, Uzakdoğularla Samileri, Türklerle Sarakenleri aynı gördüğü ve bugün hâlâ bunu sürdürdüğü söylenebilecek Avrupa, iki figürün düşmanlar olarak belirdiği mekânı sağlamaktadır, her ne kadar bu son derece belirsiz ve parçalanmış bir mekân olsa da. Hem Avrupa'nın hem de birbirlerinin düşmanları olarak "Yahudi," "Arap" şüphesiz keyfî isimlerdir. Ama bunlar aynı zamanda kendilerini Avrupa ve Batı'nın tarihine (şimdi'nin tarihi, eğer böyle bir şey herhangi bir zamanda olduysa) henüz açıklanamamış bir gereklilikle ısrarlı ve stratejik bir şekilde kazımış eski isimlerdir de. O halde bu "Yahudi, Arap"tır. Ve (sanki mümkünmüş gibi) düşmanın tarihidir.

---

28. Marjinal kalan bir alana ilişkin epeyce bilgili ve bu alanı iyi temsil eden Steven Wasserstrom (o zamandan beri bu uzmanlık alanından uzaklaşmıştır) "İslam'ın Yahudileri"yle ve de sözde "Yahudi-Müslüman ortak yaşamı"yla ilgili literatürün durumunu ayrıntılı şekilde işlemiştir (Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*). Wasserstrom bu "ortak yaşamın" çalışılmasıyla bağlantılı sorunları bir uygulama ve metodoloji meselesi olarak açıklamaktadır (3-14). Terimin yaygınlığını, haklı olarak Shlomo D. Goiten ve Bernard Lewis'ın çalışmalarına götüren Wasserstrom, bununla beraber, kendi konusunu içine yerleştirdiği din alanını sorgulamamaktadır; ne de böylesi sınırlayıcı bir yerin ardındaki nedenleri ve bunların üretilmesine dair daha önceki başarısızlıkları sunmaktadır. (Wasserstrom araştırmasının bir "karşılaştırmalı din" ve "dinler arası ilişkiler" meselesi olduğunu dürüstçe ifade etmekte, buralardaki çalışmaların yetersizliğinden şüphesiz şikâyet etmektedir: "Din çalışmaları, değil olağanüstü Yahudi-Müslüman ortak yaşamı paradigmasını yeniden düşünmeyi, bu fenomeni içermeye ancak başlamıştır," 7.) Daha anlamlı bir deyişle, muhtemelen Wasserstrom çoktan önceden varsayılmış, oluşturulmuş ve aralarında özellikle "arasında" gibi sözcüklerle ayrıştırılmış *mesafeyi* sorgulamamaktadır. Daha geniş şekilde ifade edildiğinde, Wasserstrom dilin önemini (hem kendisinin hem de "öznelerinin") ve onun "sorun" (kitabının alt başlığı *The Problem of Symbiosis under Early Islam*'dır) olarak adlandırdığını yeniden düşünmedeki rolünü dikkate almada başarısızdır. Bu, "ortak yaşam" teriminin kullanımının yol açtığı bir terminoloji meselesi olmanın ötesindedir ve daha ziyade Arap (veya Arapça) ve Müslüman'ın ("Arap ve Müslüman"ın ne demek oluyor ve "ve" ne demek oluyor?) ve Arap *ve* Yahudi'nin bir *ilişkisi* sorusudur. Gerçekten de Wasserstrom "Yahudi" ve "Müslüman"ın ortak dili olan Arapça meselesinden neredeyse hiç bahsetmez. (Bu yüzden, kitabın yarısını geçtikten sonra Wasserstrom, ortaçağ boyunca "gerçekten de, her ikisi de Arapça yazılmış Yahudi ve Müslüman teolojileri [ve bu bağlamda neredeyse diğer tüm söylemsel alanlar - GA], olağanüstü şekilde iç içe geçmiş" olduğunun farkına varır 145.) Buna ek olarak, Wasserstrom, hiçbir zaman Goiten'in *Jews and Arabs*'ından Lewis'ın *Jews of Islam*'ına götüren sözcüksel yön değiştirmeyi devreye sokmaz. Müslüman ile Yahudi arasındaki mesafe hiçbir zaman kapanmaz. Ve Arap geri çekilir.

Yahudi, Arap

Birinci Bölüm

1
Teolojik Düşman

"Berraklık, aklın doğru karşısındaki açıklığı, savaşın daimi olabilirliğini fark etmekten ibaret değil midir? Savaş hali ahlakı askıya alır; ebedi kurumları ve yükümlülükleri ebediliklerinden yoksun bırakır ve koşulsuz zorunlulukları geçici bir süre için yürürlükten kaldırır."[1] Dolayısıyla, Emmanuel Levinas *Totality and Infinity*'nin başlangıcından itibaren düşman sorusunun aynı anda belirdiği ve kaybolduğu bir alanın şiddetli açılışını anlatır. Ahlakın askıya alındığı bu alanda (düşmanın özne veya nesne olabileceği, önceden varsayılacağı veya üretileceği savaş hali ve alanı), açılmış mesafeyi, ötekilik belirtmeyen bir kopmanın ürettiği uzaklığı katetmiş olan düşman çoktan geri çekilmiştir. Düşman öteki değildir; düşmanın ufukta kaybolmasını sağlayan hareket de (ne geri gelen ne de geri çekilen, tüm stratejiyi aşan), aynı'nın alanında, yani var olanın, kişinin gözüne ilişenin, savaşın kalıcı ihtimali olduğu alanda kalan bir harekettir.

Bu yüzden, düşmanın hareketi, uzaktan gelen ötekinin, özneden önce gelen komşunun veya yanındakinin hareketinden ayrılmalıdır. Simetrik şekilde karşıt olan (asimetrik şekilde yaklaşmak yerine) düşman ayrılır ve kaybolur; ki bu, düşmanın aynı zamanda ayrılıyor ve kaybolуyor olarak *kaldığını* söylemektir. Bu hareketin yer aldığı alanı Levinas siyasalın alanı, savaşın alanı olarak tanımlar. Bu (yani savaş), felsefenin (aklın tatbikinin) düşündüğü şeydir. "Savaşı önceden görme ve her türlü yolu kullanarak kazanma sanatı", yani "politika", "aklın kullanılmasının ta kendisi"dir.[2] Politika felsefedir ve onun düşünmesi, bir savaşı düşünme, savaş halindeki düşünmedir. Levinas, siyasalı "sürekli mevcut çatışma ihtimali... her zaman mevcut savaş ihtimali"[3] olarak tanımlamış

1. Levinas, *Totality and Infinity*, 21/Fix.
2. A.g.e.
3. Schmitt, *Concept of the Political*, 32. Tabii "savaş durumu bilfiil dövüşmekten ibaret değil,

Carl Schmitt'i hatırlatan bir şekilde, felsefenin, "savaşın daimi ihtimaline" karşı bir yanıt olduğu konusunda ısrarlıdır.[4] "Varlığın kendisini, felsefi düşünceye savaş olarak gösterdiğini kanıtlamak için Herakleitos'un fragmanlarını belirsizleştirmemize gerek yok" diye devam eder Levinas.[5] Dolayısıyla, "düşünür için, savaş ve bütünlük deneyimi böylesi deneyim ve kanıtla çakışmaz mı?"[6] Bir bütünlük olarak düşünülmüş varlık, aynı'nın alanını kendi yıkımının daimi ihtimali olarak oluşturur.[7]

Ama varlık, yani savaş ("savaş, saf varlığın saf deneyimi olarak üretiliyor"), yasadan, düzenden yoksun bir alan değildir.[8] Daha ziyade, varlık aynı'nın düzeni, ne kadar parçalanmış olursa olsun, hiçbir dışsallığa izin vermeyen, farklılığa yer bırakmayan bir dünya düzenidir. Varlık, yani savaş, "hiç kimsenin uzak duramadığı bir düzen oluşturur; bu andan itibaren hiçbir şey dışsal değildir. Savaş dışsallık ve öteki olarak öteki ifade etmez; aynı'nın kimliğini yok eder."[9] Yasanın askıya alınmasını, zamansal bir askıya alınmayı veya zamanda askıya alınmayı getiren (veya

---

ayrıca bu eğilimdedir" diyen Hobbes'la karşılaştırın (Hobbes, *Leviathan* I.62). Hobbes'a, 3. Bölümde, "De Inimicitia"da geri dönüyorum. O bölümde ortaya çıkacak metinsel konfigürasyonda, düşmanın ışığında, muhtemelen Foucault'nun savaş algısının "*une sorte d'état permanent*," "*une généralisation de la guerre*" olarak on yedinci yüzyılda beliren yeniliği iddiasını sorgulama fırsatı vardır (Foucault, "*Il faut défendre la société*," 144).

4. Levinas, *Totality*, 21/Fix. Derrida'nın işaret ettiği gibi, "Levinas hiçbir zaman Schmitt'ten bahsetmez" (Derrida, *Adieu*, 147 n.95). Dolayısıyla, Schmitt "Levinas'ın diğer uç noktasına yerleştirilmiş" olup "mutlak karşıtlığı" çağrıştırmakta ve "mutlak düşmanı" cisimleştirmektedir. Derrida, Schmitt'teki düşman söyleminin en azından "bütünlük söylemi" olduğunu ekler. Bu yüzden, Levinas'ın Schmitt'e düşmanın (ahlaksaldan ziyade) politik boyutunu vermesinde ve dolayısıyla düşmanın gayri ötekiliğini onaylar gözükmesinde "paradokslar ve tersine çevirmeler" vardır. Levinas'ın 1982'de Sabra ve Şatila katliamlarından sonra sorulmuş "İsrail için 'öteki' her şeyden önce Filistinli değil mi?" sorusuna verdiği korkunç yanıt muhtemelen Derrida'nın burada sunduğu manalı bağlamda okunabilir. Levinas tam olarak açıklamamakta ama sorudan ürkmekte ve yanıtlamayı reddetmektedir: "Benim öteki tanımını tamamen değişiktir." Levinas, savaşın olduğu yerde (eğer komşun saldırırsa") ötekinin öteki değil, düşman – ötekilik olduğunu, "başka bir karakter taşıdığını" söyler gibidir. Dolayısıyla ancak "ötekilikte" "bir düşman bulabiliriz." Levinas şöyle demektedir: "Öteki, akraba olması gerekmeyen ama olabilen komşudur. Ve bu anlamda, eğer öteki içinseniz, o zaman komşu içinsiniz. Ama eğer komşunuz diğer bir komşuya saldırırsa ve ona haksızlıkta bulunursa, ne yapabilirsiniz? O zaman ötekilik başka bir karaktere dönüşür, ötekilikte bir düşman buluruz veya en azından o zaman kimin haklı kimin adil ve adil olmadığını bilme sorunuyla karşılaşırız. Haksız insanlar vardır" (Levinas, "Ethics and Politics," 294)

5. Levinas, *Totality*, 21/Fix.

6. A.g.e., 24/Fxii.

7. Dolayısıyla, Edith Wyschogrod'un izah ettiği gibi, Levinas basit bir şekilde "savaşı aynı düzeniyle özdeşleştirmemektedir." Daha ziyade "savaş en ilksel düzeyinde var oluşun yasasıdır" (Wyschogrod, "Derrida, Levinas, and Violence," 190).

8. Levinas, *Totality*, 21/Fix

9. A.g.e., 24/Fxii. Schmitt'le karşılaştırın: "Düzeni parçalayan bu şekliyle savaşın kendisi değildir ... Avrupa *jus gentium*'un özü savaşı sınırlamaktır. Bu savaşların özü, güçleri düzenli şekilde, tanıkların önünde ve sınırlandırılmış bir alanda ölçmek olmuştur. Bu tür savaşlar düzensizliğin tam tersidir. Bunlar, insan çabalarının ulaştırabileceği en yüksek biçimi kapsar" (Schmitt, *Nomos der Erde*, 157-59).

şiddetle böyle bir durumun içine atan) bir düzendir. Yasa bu sırada ve o anda yok edilmez; ne de yürürlükten kaldırılır. Sadece farklı bir zamana geçer. Yasa, daimi savaş ihtimalinde, Freud'un "savaş zamanı"nda askıya alınır, ebediyetliğinden yoksun bırakılır, koparılır (Levinas *dépouiller* fiilini kullanıyor), geçici bir süre için iptal edilir, "geçici kipte" feshedilir. Demek ki savaşta, daimi savaş ihtimalinde, kendimizi, yasanın hem geçersiz kılındığı hem de muhafaza edildiği ve düşmanın öteki olamayacağı bir alanda buluruz.[10] Savaşta, ötekiler yoktur, sadece düşmanlar vardır.

Bu alanın, yasanın askıya alındığı, muhafaza edildiği ama feshedilmediği bir alan olduğunu ("O halde bu inançla yasayı feshediyor muyuz? Kesinlikle hayır! Tam tersine, yasayı muhafaza edeceğiz.") çarpıcı bir şekilde öneren, Jacob Taubes olmuştur; bu savaş alanı, Pavlus'un Romalılara Mektubunun alanıdır.[11] Taubes'e göre Romalılar, "savaşın siyasi ilanıdır." Yani, bu bir politik teolojidir.[12] Taubes'e göre, Pavlus kendisini Roma'nın düşmanı yapmaktadır. Ama daha da önemlisi, bir düşmanlık düşünürüne dönüşmüştür. Levinas'ın filozofu gibi, Pavlus'un ontolojisi (bu aynı zamanda ontolojinin sonu, hatta bir karşı-ontoloji, "olmayan şeyler"e ilgidir, Rom. 4:17* bir savaş ve öfke ontolojisidir; bunun aşikârlığı onu, muhtemelen kendisi olmak kadar görünmez kılar. Levinas'ın iddiasına çok benzer bir şekilde, savaş, ötekiliğe yer olmayan (düşman öteki değildir), askıya alınmış kayıtsızlık alanıdır; Pavlus'un düşüncesi mükemmel bir tür *adiaphora*, yani kayıtsızlıktır. Ancak tüm yükümlülüklerin kaldırıldığı bir yer anlamındaki kayıtsızlık alanında savaş durumunu teşhis edebiliriz ve Pavlus bu alanın içinden yazar ve buradan çıkarak, çok karışık duygular içinde, düşmanlarıyla ilgilenmek için yandaşlarına katılır. Süleyman'ın Meselleri'nden alıntı yapan Pavlus, Tanrı'nın öfkesine yer bırakan bir düşman sevgisini yeniden bi-

10. Nancy savaşın "egemenliğin kendisinin ifası veya faaliyete geçirilmesi" olduğunu yazmaktadır (Nancy, *Being Singular Plural*, 102). Ama düşman üzerine bir karar vererek egemen başka bir egemeni egemenliğinden etmekte, onu kendisine tabi kılmakta, hatta yok etmektedir. Bu şekilde karşılaşılan öteki değil ama öteki egodur. "Savaş yapma hakkı tüm hakların en egemenidir; çünkü bir egemenin başka bir egemenin onun düşmanı olduğuna karar vermesini ve onu tabi kılmasını mümkün kılar... Egemenin kendi öteki egosuyla karşı karşıya kalması hakkıdır (106). Eğer Nancy egemen üzerine düşünülmesi gerektiği konusunda haklıysa ("Hiçbir yerde egemeni *hic et nunc* olarak veya onun ötesinde düşünmek mümkün değildir," 109), bu düşünme başarısızlığı, (anlaşılan) egemenliğin karşı tarafındaki düşmanla ilgili olarak çok daha çarpıcıdır.

11. Pavlus'un Romalılara Mektubuna dair tüm referanslar (bundan sonra Rom.) ve diğer tüm İncilsel alıntılar Kitabı Mukaddes - Eski ve Yeni Ahit'tendir (Kitabı Mukaddes Şirketi, Beyoğlu, İstanbul, 1993). Buradaki alıntı Rom. 3:31.

12. Taubes, *Politische Theologie*, 27.

* Alıntılar: Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1993. (ç.n.)

çimlendirir.[13] Pavlus, düşmanlarınızı sevgi yağmuruna tutun, öyle bir sevgiyle ki onları ateş halindeki kömürlerin içine gömsün der. "Ey sevgililer, kendiniz için öç almayın, fakat Allahın gazabına yer verin ...eğer düşmanın acıkmışsa, ona yedir; eğer susamışsa, ona içir; çünkü bunu yapmakla onun başı üzerine ateş korları yığarsın" (Rom. 12:19-20). Eğer olmak daimi savaş ihtimaliyse, eğer olmak savaşta olma ve savaş gibi olmaysa, o zaman Romalılar bir düşman kuramı ve tarihidir.

> "Öyle ise, size hakikati söyleyerek düşmanınız (*echthros*) mı oldum?"
> — Gal. 4:16

Taubes, tıpkı başlıca muhatabı Carl Schmitt gibi ("Ben bir Yahudiyim ve Carl Schmitt tarafından kalıtsal düşman statüsüne yükseltildim") zorlu bir Pavlus okuyucusuydu.[14] (Levinas'a gelince, şimdilik onu bir kenara bırakacağız; tıpkı onun savaşı ardında veya daha kesin bir deyişle, aşağıda bırakacağı gibi: "Sadece savaşma kapasitesi olan varlıklar barışa doğru yükselebilir").[15] Ama Schmitt, Yeni Ahit'teki düşmanın politik anlamını hafife alırken (onu sadece "özel düşman"la karşılaştırırken),[16] Taubes, teolojik düşman (Tanrı'nın düşmanı) sorusunu ortaya atar ve bunun çok önemli işlevi üzerinde durur. Taubes, "gewaltige Satz"ı [muazzam cümle], Rom. 11:28'in güçlü deyimini, Carl Schmitt'in kendisine, ölümünden önce onun evinde gerçekleşmiş özel ve neredeyse barışçıl (*Auseinandersetzung*), birlikte Romalıları okudukları bir buluşmada nasıl dayattığını anlatır. "İncil'e göre" der Pavlus, (Taubes tarafından coşkuyla alıntılamış ve noktalama işaretleri konmuş) "onlar düşmanlar-

13. Süleyman'ın Meselleri, 25:21-22.
14. Taubes, *Ad Carl Schmitt*, 23.
15. Levinas, *Totality*, 222. Wyschogrod "her ne kadar düşüncesinde merkezi bir saik varsa da Levinas'ın hiçbir yerde savaşa dair sağlam bir tartışma sunmamakta" olduğuna işaret etmektedir (Wyschogrod, "Derrida, Levinas, and Violence," 190). Benim şu anda alıntıladığım kısımda, Levinas savaş ile bütünlük arasındaki denklem üzerine tekrar düşünmekte ve savaşın bir dışsallığı doğrulamadığını, "bütünlüğe dışsal varlıklar arasında bir ilişki" olduğunu ileri sürmektedir (Levinas, *Totality*, 223; ayrıca egonun geçici tanımının "ona göre diğer herkesin ancak savaşı davet eden bir sınırlama olduğu özgür bir özne" olarak sunulduğu Levinas, *Otherwise*, 119/F152'ye bkz.). Ama son olarak, savaşın bu ilişkisi bir ötekilik ilişkisi değil, onun türevidir: "Şiddet sadece bir yüzü hedefleyebilir" (*Totality*, 225). Savaştan önce, " savaşı uzatan bir ilişki, bir sonsuzluk olarak zamanı açan, öznelliği aşan ve ona hükmeden ötekiyle asimetrik bir ilişki bulunur." Bu ilişki "bir simetrik ilişki niteliği edinebilir" (a.g.e.). Levinas'ın "düşman" kelimesinden ziyade "karşı çıkan," *adversaire*, kelimesini kullandığı görülür. Dikkat çekici bir istisna çok önemli bir ikame olarak iş görür, buna dair bir okuma tüm kitaba yol gösterir: Üzerinde gücüm olmayan ve benim dünyamın *bir parçasını* oluşturmayan düşman veya Tanrı, buna rağmen benimle ilişki içinde kalır (*Totality*, 236/F212).
16. Schmitt, *Concept of the Political*, 28-29. Schmitt'in Yeni Ahit'le yakın ilişkisi meselesine gelecek bölümde döneceğim.

dır, Tanrı'nın düşmanlarıdır!"[17] Benim sorularım, dolayısıyla, Taubes'in alıntısından çıkar: Düşmanın bir tarihi var mıdır (Taubes, bariz bir şekilde, Tanrı'nın düşmanını tarihle *Heilsgeschichte,* yani kurtuluşun tarihi olarak ilişkilendirir) ve böyle bir tarih varsa, "teolojik düşman" neresindedir? "Tanrı'nın düşmanı" kimdir veya nedir?

Romalılarda, teolojik düşman figürünün, Pavlus'un başka bir yerde "son düşman" ölüm (I Kor. 15:26: "İptal olunacak son düşman ölümdür")[18] olarak adlandırdığının belirsiz bir ön gösterimi veya tekrarı olarak belirdiği önemli bir fikir bağlantıları dizisi veya düşünce yolu (kimisinin savaş yolu olarak bile adlandırabileceği) izlemek mümkündür. Romalılarda, onlar (ki bu, nadiren adlandırılmış bir "onlardır"[19]) "Allahın menfurları" (*theostuges*)[20] ve "kötü şeyler mucidi"dir (Rom. 1:30); onlar, yaptıklarının Tanrı'nın yasasına göre "ölüme müstahak" olduklarını biliyordur (1:32). Onlar Tanrı tarafından terk edilmiş, vazgeçilmiş veya üzerlerinden atlanmış, yerlerinden edilmiş ve ihanete uğramıştır (Yunancası *paredoken,* Latincesiyse *tradidit*'dir): "Allah ... onları

17. Taubes, *Politische Theologie,* 72. Dost-düşman ayrımının öneminin Schmitt'in *Political Theology*'sinde açıkça ifade edilmediğine işaret etmek önemlidir. Schmitt liberalizme yönelttiği ana eleştirisini, liberalizmin "metafiziksel hakikati bir tartışmayla ayrıştırmak istemekte" olduğunu itham ederek sonuçlandırmaktadır. Schmitt, liberalizmin, bu tür tartışmalar ve bitmeyen müzakerelerle "belirleyici kanlı savaşı" geciktirmekte ve daha vahim olarak da "kararın askıya alınmasını sağlamakta" (*Political Theology,* 63) olduğunu ekler. Karar, "belirleyici" kanlı savaşla birlikte ertelenir; ama onunla birlikte, *Political Theology*'nin kendisinde düşmanlık sorusu belirmeye başlar. Bu erken kitapta politik olanı anlamada teolojinin önemini vurgulayan Schmitt'in, düşmanı *The Concept of Political*'daki politik kuramının merkezine yerleştirmesi birkaç yıl almıştır. Schmitt sonunda politik teoloji ile onun düşman kavramı arasındaki bağlantıyı hiçbir zaman açıkça ortaya koymamıştır. Bundan başka, bu kavramdaki yegâne konuyla ilgili karşıtlığın özel ile kamusal veya politik düşman arasında olduğu düşüncesini sürdürmüştür.

18. "Romalılar üzerine Aziz Pavlus ile Aziz Augustine arasındaki en önemli Hıristiyan teolog İskenderiyeli Origen tarafından yazılmış ve bugüne ulaşmış en eski düşüncesini "son düşman"ın çoktan (veya hâlâ) Tanrı'nın düşmanı olduğunu belirtmek önemlidir. (Origen'e başlangıç, *Commentary on the Epistle to the Romans,* 1-2). Pavlus "tüm ötekilerin ötesinde günah işlemiş olan"ı "yok edilecek son düşman olarak kaydetmiştir" (299).

19. Romalılar hakkında yorumda bulunan Lloyd Gaston, tefsirsel tarih bir yana, Yahudilerden her zaman hedef düşman olarak bahsedilmediğinin altını çizmektedir (Gaston, "Israel's Enemies in Pauline Theology," 411). Daha belirgin şekilde Richard Longenecker 1:18 – 3:20 hakkında "sorunların, pasajda tam olarak kimin hakkında konuşulduğu veya kime hitap edildiği teşhis edilmeye girişildiğinde şekil almaya başladığına" işaret etmektedir. 1:18-32'de Yahudi olmayanları, 2:1-5'te Yahudileri, 2:6-16'da Yahudi olmayanları ve ardından 2:17-3:19'da tekrar Yahudileri ve 3:20'de her ikisini kapsayan sonuç mu? Veya 1:18-32'de Yahudi olmayanları ve 2:1-3:19'da Yahudileri ve 3:20'de her ikisini kapsayan sonuç mu? Veya 1.18-2:16'da genel anlamda insanlık ve 2:17-3:19'da Yahudiler (veya belli bir Yahudi tipi) ve 3:20'deki sonuç mu? Origen, Jerome, Augustine ve Erasmus gibi erken yorumcular bu meseleyle uğraşmıştır ve hâlâ bugün de yorumcuların başını ağrıtmaya devam etmektedir" (Longenecker, "The Focus of Romans," 51). Daimi savaş ihtimali olarak tefsir.

20. Alternatif bir okumada, dolayısıyla 11:28'de düşmanlığın pasif okumasına karşı aktif okuması tartışmasını ilan eden "tanrı-nefret edilen" vardır; buna aşağıda geri geliyorum.

teslim etti" (1:24, 26,28).[21] "Onların boğazı açık kabirdir (3:13) ve onlar "günahın kulları"dır (6:20). "Zira günahın ücreti ölüm[dür]" (6:23) iyi bilinmektedir ve onların aslında ölü oldukları epey mümkündür (11:15).[22] Bu, "bizim" ("düşmanlar", *echthroi*'nin (5:10) olan bizim) bile bildiğimiz bir şeydir: "Zira biz cismaniyetteyken, şeriat vasıtası ile olan günah ihtirasları, ölüme semere getirmek için aramızda işliyordu. Fakat şimdi tutulmuş olduğumuz şeye ölmüş olarak şeriatten azat olduk; ta ki biz harf eskiliğinde değil, ruh yeniliğinde kulluk edelim" (7:5-6). Bu ölümde esaret ibaresi, savaş esirini (*aikhmalotos, captivus*)[23] çağrıştırır ve Pavlus için gerçekten de bir savaşın söz konusu olduğunu biraz daha kanıtlar.[24]

Pavlus'un silahlara çağrısı Romalılar'da biri 6:13'te ("Ve azanızı haksızlık aletleri olarak günaha arz etmeyin ... azanızı salâh aletleri olarak Allaha arz edin."), ikincisi de 13:12'de ("imdi karanlık işlerini üzerimizden atalım ve nur silahlarını kuşanalım.") olmak üzere iki kere gözükür. Vücut parçalarının her zaman silahlara dönüştüğü ve zırh olarak kullanılabildikleri kalıcı savaş ihtimali, varlığın, savaş halinde varlık olduğunu ilan etmektedir: "Fakat ben azamda başka bir kanun görüyorum ki (*antistrateumenon, repugnatem*), fikrimin kanunu ile muhabere ediyor ve azamda olan günah kanununa beni esir ediyor" (7:32).[25] Bundan baş-

21. Aynı fiil *paradidomi*, Tanrı'nın kendi oğlundan vazgeçtiği (*paredoken*) söylenen yerde belirmektedir: "Kendi Oğlunu esirgemeyen, fakat hepimiz için onu teslim eden," (8:32). Bu yaygın fiil Yeni Ahit'te başka antik Yunan metinlerinde daha önceki kullanımlarını anımsatan çeşitli anlamlarla ("teslim etmek, geri vermek, olgunlaşmak, (kendisini) emanet etmek, aktarmak, ulaştırmak, ihanet etmek") karşımıza çıkar (*Theological Lexicon of the New Testament*, c.3, 13). Her ne kadar kullanımı yaygındıysa da söz konusu terim tefsirsel sorgulamanın konusu olmuştur (örneğin, Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation*, 272, 274, 284'e bkz.). Ayrıca, Yeni Ahit ve her şeyden önce de Pavlus bunu İsa'nın tutkusu için teknik bir terim haline getirmiştir" (21). "İlk önce hukuki ve adli açılardan ele alınacaktır; ama bundan başka ahlaksal veya psikolojik bir nüans ve teolojik bir değer de iletmektedir." *Theological Lexicon of the New Testament*'ın editörü Ceslas Spicq, aynı terimin Judas Iscariot'un eylemlerinin, ihanetinin (*paradosis, prodosia*) açıklanmasında da kullanılmış olduğunu söyleyerek bitirir. İsa ve Yahudilere dair diğer benzer dil kullanımı örnekleri için Jennifer Glancy, "Israel vs. Israel," 192-93'e bkz. Ayrıca Richard B. Hays, *Echoes of Scriptures*'a da bkz.

22. Glancy'nin yazdığı gibi, İsrail'in, kurtuluş söylemine geciktirilmiş olarak dahil edilmesi "ölüden hayat gerektirir" ("Çünkü onların reddedilmesi dünyanın barışması oldu ise, kabul olunmaları, eğer ölülerden hayat değilse nedir?" 11:15), (Glancy, "Israel vs. Israel," 197).

23. C.K. Barrett *A Commentary on the Epistle to the Romans*, 150'ye bkz. Ayrıca Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, 289-90/F356'ya da bkz.

24. İlahi savaşçı ve ilahi savaşa çağrı üzerine Thomas R. Yoder Neufeld, "*Put on the Armour of God*'a bkz. Her ne kadar Neufeld Romalılardan ziyade Efesoslular üzerinde yoğunlaşıyorsa da bu iki mektup arasında bazı önemli benzerliklere (örneğin askeri betimleme) işaret etmektedir (özellikle 76 ve 85-86'ya bkz.).

25. Araştırmacılar Pavlus'un "savaş metaforu" kullanarak çağrı yapması üzerine uzun zamandır yorumda bulunmaktadır. James D.G. Dunn ayrıca kölelik ve esaret temasının da savaş tasvirleriyle "tutarlı" olduğunu belirtir; "çünkü savaşta mağlubiyet genellikle savaş esirlerinin köle olarak satılmasıyla sonuçlanmıştır" (Dunn, *Word Biblical Commentary 38A [Romans 1-8]*, 395).

ka, kişiyi aynı anda Theodor Zahn'ın deyişiyle hem bir "savaş alanı"[26] hem de bir savaş esiri yapan bu savaşta, faaliyet ve fail hemen hemen verilmiştir. Demek ki savaş aynı zamanda boyun eğme deneyimidir. Bunun üzerine yorumda bulunan Ernst Käsemann, savaşın olduğunu ama ben'in savaşmadığını gözlemlemektedir. Ben, savaşa tanıklık eden "ben görüyorum"dur; "aciz bir seyirciden"[27] başka bir şey değildir. Ben'in iyi bir kuramcı, hatta bir düşünür olduğu söylenebilir.

İnsan, Pavlus'un mektubunda görülen, yasanın altında veya yasadan önceki "yaşam" ve ölüm" gibi farklı yasaları, farklı varlık ve varoluş biçimlerini anladığını varsaymamalı; özellikle bunlar gayet geçerli sebeplerle çok sayıda eleştirel ve yorumsal çabanın konusu oldukları için. Benim buradaki amacım için çok daha önemli olan, bu farklı biçimler arasındaki ilişkinin, açık düşmanlıklardan biri olarak tarif edilmesi: Zira "bedenin düşüncesi Allah'a düşmanlıktır," *echthra eis theon, inimicitia est in Deum.* "Allah'ın şeraitine itaat etmez, hem de edemez" (8:7). Bu yüzden, bedensel olanın yanında yer alanlar, Tanrı'ya düşman olmaya devam edecekler ve devam etmeliler. Her ne kadar Pavlus'un kendisi onlarla birlikte kalmayı arzuluyorsa da ("Çünkü kardeşlerim, bedene göre akrabam uğruna ben kendim Mesih'ten merdut olmayı dilerdim" (9:3)), kalamaz. O, karmaşık bir şekilde, onların hem kardeşidir hem de değildir; tıpkı onların hem Tanrı'ya ait olmaları hem de olmamaları gibi. Dolayısıyla, onları hâlâ Tanrı'nın yapan ve Tanrı'nın sevdiklerinin (İsrail ve İsrail değil) arasına katan bir bakış açısı vardır ve bir de onları Tanrı'nın düşmanları yapan bir bakış açısı vardır: "Gerçi İncil'e göre sizin için düşmanlardır" *echthroi,* "fakat intihaba göre atalar için sevgililerdir. Zira Allah'ın mevhibeleri ve daveti nedametsizdir" (11:28-29).[28]

Christopher Bryan'a göre, "Pavlus hiçbir zaman bu kadar dikkatlice tasarlanmış bir cümle yazmamıştır ve bu, daha önce olmuş her şeyi özetlemektedir."[29] Gerçekten de 11:28 hak verilecek şekilde uzun bir tartışmanın merkezindedir; her ne kadar mektubun merkezinde değilse de. Pavlus'un yazım yeteneklerinden daha fazlasını vurgulamaktadır. Taubes'in tespit ettiği gibi (ve sonunda Schmitt de aynı yere gelmiş gözüküyor), bu, düşman sorusunu Pavlus'un tüm öğretisinin ön planına

26. Theodor Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 360.
27. Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, 205.
28. "Tanrı'nın düşmanları"ndaki "Tanrı" sözcüğü Yunanca veya Latince'de yoktur, her ne kadar bağlamsal ima söz konusuysa da. Bazı yorumcular (ve birçok modern çeviri) bu sözcüğü kendileri eklerken, diğerleri de Tanrı'nın düşmanları ibaresini metnin başka yerinden buraya tatbik eder. Örneğin Thomas Aquinas 11:28'in düşmanları üzerinde fazla zaman harcamaz ama 5:10'u, insanın *inimicus Deo* olarak kaç şekilde adlandırıldığını ele almak için bir fırsat olarak okur (Aquinas, *Opera omnia, In Epistolam ad Romanos*, 449).
29. Christopher Bryan, *A Preface to Romans*, 183.

çıkaran çok önemli bir ayettir ve burada boyun eğme sorusuyla arasında bağlantı kurulmuş ve yine aynı soru tarafından ikiye bölünmüştür.

Theostuges'in, "nefret edilen tanrı"[30] ve "düşmanken"deki (5:10)[31] düşman kadar, "tanrıdan nefret eden" anlamına gelebileceği gibi, düşman kelimesi *echthros* da, bu bağlamda, hem etkin hem de edilgen olarak okunabilir. Diğer bir deyişle, düşmanlar (ve Tanrı'*nın* düşmanları, çifte genitif ile), etkin bir şekilde Tanrı'dan nefret edenler veya Tanrı'nın nefretine maruz kalanlar olabilir.[32] Pavlus, zayıf veya güçsüz olmakla ("biz henüz zayıfken" 5:6) düşman olmak ("düşman iken" 5:10) arasında bir paralellik kurarken, bunu önermektedir.[33] Elbette bu terimler arasında ve terimlerin içinde yapılması gereken önemli bir ayrım vardır; ama bu, her şeye rağmen kararlaştırılamayan olarak kalmaktadır. Araş-

30. 1:30'un sınırlı bağlamında Bryan, "etkin anlamın, 'Tanrı'dan nefret etmenin', tercih edilmesi için özel bir neden yok gibidir" derken haklı olabilir (Bryan, *A Preface to Romans*, 80 n. 37). Bununla beraber, etkin ve edilgene dair daha geniş bağlam, Bryan'ın kendisinin de farkına vardığı gibi, bariz şekilde sorunludur (özellikle 73'e bkz.).

31. Burada tartışma tüm hızıyla sürmektedir ve muhtemelen buna dair yorumların bir tür tarihi olarak çeşitli teolojik-gramersel benzerlikler gözlemlenebilir. Pavlus'tan Origen'e ("her kişi, husumet getiren eylemleri artırdıkça Tanrı'nın bir düşmanı kadar kötü ve tiksindirici olur," Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 299), düşmanların aktif katılımını vurgulayan (Pelagius 11:28'in düşmanlarını Pavlus'un düşmanları olarak okur: "Onlar benim düşmanlarımdır, çünkü ben size Mesih hakkında vaaz veriyorum," 130) Pelagius'a ("günahkârlar düşmanlardır, çünkü itaat etmezler," *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 91), su götürmez bir şekilde şunu ifade eden Martin Luther'e kadar: "Bu pasajdaki *düşmanlar* terimi edilgen anlamda kullanılmıştır; yani onlar nefret edilmeye layıktır ve Tanrı onlardan nefret eder, ve bu yüzden havari de ve Tanrı'dan olan herkes de" (Luther, *Lectures on Romans*, 431-32/G397). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde aksi yöndeki Aquinas da daha az kategorik değildir: "Onun herhangi bir şeyden nefret etmesi olanaksızdır" (Aquinas, *Summa contra Gentiles*, c.I, böl. 96, 292). Diğer yandan bir üçüncü çözüm kendisini gösterir: "Bu durumda bunun [diğer bir deyişle *echthroi* sözcüğü] Tanrı ve günahkârlar arasında karşılıklı bir düşmanlık olarak anlaşılmaması için bir sebep yoktur" (Fitzmeyer, *Romans: A New Translation*, 401). Fail ve sevgi (ve de nefret) nesnesi arasındaki zor ilişkiyi Platon *Lysis*'de incelemektedir ("Dolayısıyla nefretin nesnesi düşman değil, nefret edendir," 213a, Plato, *Collected Dialogues*'un içinde, 156). Ayrıca farklı bir bağlam içindeki Peter Galison'ın "The Ontology"deki aktif düşmanla pasif düşmanın karşılaştırıldığı tartışmaya bkz., 231-232.

32. Burada, muhtemelen, Malabou'nun ardından düşmanın, "failliğin ve edilgenliğin, kendiliğindenliğin ve hassasiyetin orijinal birliği" olarak "plastikliği" olarak adlandırılabilecek şey belirir (Malabou, *L'avenir de Hegel*, 249). Düşmanın "plastik," yani patlayıcı olduğu söylenebilir. Bu yüzden Malabou'nun "patlayıcı okuma" olarak ifade ettiği eylemi talep edecektir. Etkinlik ve edilgenlik arasında ayrım yapma gerekliliği elbette politik bir sorudur. Örneğin Kant bunu *politik* yurttaş kavramının esası olarak görür. Hareket noktasını özgür iradenin "niteliği"nde bulan Kant, bu niteliğin "*etkin* ve *edilgen* yurttaşlar arasında ayrımı gerektirdiğini yazar (Kant, *Metaphysics of Morals*, 46, 92).

33. "Arka plan o kadar çok yabancı bir evrendeki 'izinsiz geçenlerden' (2 Kor. 5:19; Kol. 1:21) veya 'yabancılaşmış kişilerden,' (Kol. 1:21) yani 'Tanrı'nın gazabından' kurtarılma ihtiyacı içindeki 'Tanrı'nın düşmanları'ndan ibaret değildir. Ve burada insanın, hem erkeklerin hem de kadınların 'güçsüz' ve 'gayri tanrısal' olmalarından ötürü kurtarılmayı gerçekleştirmekten aciz oluşu kabul edilmiştir." (Ralph Martin, "Reconciliation: Romans 5:1-11," 44). John Piper Rom. 5:10 üzerine " 'düşmanların' da 'çaresiz' kılındıklarını ... Hıristiyanların, düşmanlarını, onlar hâlâ Tanrı'nın düşmanıyken ne yaşadıklarını hissetmeleri için serbest bırakmaları istenmiştir," yorumunda bulunur (Piper, "*Love Your Enemies*" 104).

tırmacıların büyük kısmı buradaki tartışmayı yok sayarak bu sözcüğün edilgen olarak okunması gerektiğinde diretirken (diğer bir deyişle, Pavlus "insanın tavrından ziyade Tanrı'nın tavrını göz önünde tutacaktı,"[34] diğerleri de metne özgü kararsızlığa dikkati çekerek, örneğin, "İsrail'in durumunun, diğerlerinden, karmaşık duygular üzerinden ayrıldığını" ileri sürmektedir.[35]

Eğer böyleyse, bu "duygu karışıklığı" sadece İsrail'le sınırlı değildir. Romalılar'da düşmana "uygun" görülen, Tanrı'nın yasasının dışında ilişki türü ("Tanrı onları bıraktı"), defalarca düşmanlık, "savaş hali", Tanrı'yla insanlık (bir kısmı) arasında kalıcı savaş ihtimali olarak ifade edilmektedir. Fakat düşman sorusu da özel ve duygusal açıdan karışık bir boyun eğme tasvir etmektedir. Savaş sorusunu düşmanlıkla, yasa sorusunu da boyun eğmeyle ilişkilendiren, işte, düşmanı, düşman veya özne olarak düşman (başka bir yasaya boyun eğen, ya da yasa ve boyun eğme sorusuna düşmanlık) şeklinde görüp görmemeye ilişkin bu kararsızlıktır. Savaş hali, kalıcı savaş ihtimali, tam da Pavlus'un tarif ettiği durumdur; yasanın askıya alındığı, ama ortadan kaldırılmadığı durum. Süren savaş bağlamında, Pavlus'un iddiası, yani "İmdi biz iman vasıtası ile şeriati hükümsüz mü ediyoruz? Hâşâ, fakat şeriati sabit kılıyoruz" (3:31), tam da bu konuya kendisiyle başladığım Levinas'ın formülünde yankılanmaktadır: "Savaş hali, ahlakı askıya alır; ebedi kurumları ve yükümlülükleri ebediyetlerinden yoksun bırakır ve geçici bir süre için koşulsuz zorunluluklarını yürürlükten kaldırır."[36] İlahi düşman (hem düşman hem de sevilen), onun tarafından terk edildiği, bırakıldığı ve ihanete uğradığı sırada Tanrı'*nın* parçası olmayı, Tanrı'ya ait olmayı sürdürdüğü kadar; bir yandan boyun eğmeyi reddederken Tanrı'nın yasası altında olduğu kadar; Tanrı'nın yasasıyla savaş halinde, yani aynı anda hem yasasının himayesinde hem de bu yasadan dışlanmış olduğu kadar; Romalılar'ın merkezindedir.[37] Tanrı tarafından bir kenara konul-

34. *Theological Dictionary of the New Testament*, c. 2, 814. Ralph Martin düşmanlık üzerine çeşitli ayetlerin yorumlanmasına dair farklı durumları (savaş durumlarını) abartılmış bir kendine güvenle karşılaştırır. Martin Rom. 5:10 üzerine şöyle yazar: "Yorumcular bir soru üzerinde ümitsizce bölünmüştür: 'Düşman olmak' *Romalılar* 1.30; 8:7'de olduğu gibi 'Tanrı'dan nefret ederken' (etkin) olarak mı, yoksa 'Tanrı bize karşıyken' (edilgen) olarak mı anlaşılmalıdır?" Ve bu durumda "iki argümanın da dengeyi diğeri lehine değiştirdiği" sonucuna varır (Martin, "Reconciliation: Romans 5:1-11," 38). Martin, daha sonra, "Tanrı'nın günahkârlara düşmanlığı Pavlus'un öğretisinin temel arka planıdır" iddiasında bulunur (42).

35. Käsemann, *Commentary on Romans*, 315.

36. Levinas, *Totality*, 21.

37. Levinas'ın "savaş hali" üzerine yorumda bulunan Derrida, Tanrı'ya dair istisna yapısının da işlemekte olduğunu gösterir. Tanrı "savaşa bulaştırılır" ve adı "savaş sisteminin içinde bir fonksiyon"dur. Yine de Derrida "savaş Tanrı'yı varsayar ve dışlar" şeklinde devam eder. Savaş (kalıcı istisna hali imkânı) bizim Tanrı'yla ilişkimizin imkân ve imkânsızlığı durumudur: "Tanrı'yla ancak böyle bir sistem içinde bir ilişkimiz olabilir" (Derrida, *Writing and Difference*, 107).

muş (*paredoken*) olan o, hem yasanın himayesinde hem de dışındadır. Tanrı'nın da bıraktığı ve bir kenara koyduğu egemen, yani Mesih'in kendisi, İsa, Tanrı'nın oğlu için bir istisnadır.[38]

Jacques Derrida, bir yapısal ihtimal olarak Mesihsel anlayışını, yasanın askıya alınması olarak kalıcı savaş hali ihtimalini, bunun bir istisna olarak yasayla olumlu ilişkisinin yapısını taşıdığını ileri sürerek, yasayı ve yasanın öznesini, "genelleştirilmiş Mesihsellik" başlığı altında ayırarak biraz daha geliştirmiştir. "Before the Law"da Kafka da, yasayla bu bölünmüş, kesilmiş ilişkiyi anlatır. Kafka'nın metni üzerine yorumda bulunan Derrida, bu metnin ayrıntılarının, Pavlus'un Romalılara Mektubunun okunmasını gerektirdiğini ileri sürer. "Kardeşleri"yle konuşurken, Pavlus, "[yasa]yla saygıdan kaynaklanan bir uyumun oluşması için, yasayla uyum içinde olunma*malı, ilişki kesilmelidir*" şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.[39] Bu yüzden, kişi, yasadan önce, "hem yasaya tabidir hem de bir yasadışıdır."[40] Bu, *Politics of Friendship*'ten alınmış çarpıcı bir bölümde açıkça görüldüğü gibi, tamamen Mesihselle ilgilidir. Derrida şöyle soruyor: "Mesih beklentisinin, daha başlangıçtan itibaren, hedefi açısından ve karşı konulamaz bir şekilde, bir korku, dayanılmaz bir terör ve dolayısıyla beklenilene duyulan nefret olmadığından kim emin olabilir?"[41] "Mesihsel cümle, a priori şekilde ... dostu düşmana dönüştürür"[42] diye ekliyor Derrida.

Yahudilerle İsa, Mesih ile düşman ve son olarak da (nefretin öznesi ve nesnesi olarak, sevginin nesnesi –ve öznesi?– olarak) düşman arasında ve içinde bir bölünmenin belirmesi, basitçe Tanrı'nın karmaşıklığına dair başka bir örnek olarak görülemez. Giorgio Agamben'in Pavlus'la ilgili kitabında gösterdiği gibi, daha ziyade, Mesihselin, "Mesihselle özne arasındaki uyumun, kimlikçi iddialarla ilgili tüm hesabı bir daha açılmamacasına kapatan bir kuramı olarak" etkisidir.[43] Mesihsel, "yasanın yerleştirdiği bölünmelerin kendisini bölen" ve kesen, "onları kullanılmaz yapan" bir "operasyon"dur.[44] Herhangi bir öznenin kimliğinde, yasaya uygun bir aynılık alanını aynı anda hem üreten hem de ortadan kaldıran bir kesik gerçekleştirir.[45] Pavlus'un mektubunun öznesi, "hep

38. Savaş halinde (yani kalıcı savaş imkânında) yasanın "önemi sıfır noktasına indirgenmiştir ama her şeye rağmen bu şekilde de yürürlüktedir" (Agamben, *Homo Sacer*, 51).
39. Derrida, "Before the Law," 203.
40. A.g.e., 204.
41. A.g.e., 173.
42. A.g.e., 174. Mesihselin bu zor boyutuna daha ayrıntılı olarak Ek 2'de "Yasanın Cesedi"nde geri geliyorum.
43. Agamben, *Il tempo che resta*, 45.
44. A.g.e., 54.
45. Ayrıca Alain Badiou'nun *la division du sujet* üzerine çalışmasına bkz. Öznenin Pavlus'un

İsrail'den olanlar İsrail değildir"dekine (Rom. 9:6) çok benzer şekilde, kendisiyle savaş halindedir; Schmitt'in ileri sürdüğü ve Yeni Ahit araştırmalarının büyük kısmında muhafaza edilmiş, ötekileri ve öteki düşmanları dışarıda tutarak "kişisel" veya "politik" düşman varsaymaya yol açan bölünmeyi sürdürmeyi olanaksızlaştırır.[46] Mesihselin oluşturduğu ve ortadan kaldırdığı şey, Pavlus'la birlikte başlayarak, aynı anda *hem* kişisel ve politik *hem de* ne kişisel ne de politik olarak teolojik düşmandır. Pavlus'un bölünmüş öznesi hem düşman hem de sevilen, hem köle hem de egemen, "hem özne hem de tabi"dir[47], hem İsrail hem de İsrail değildir.

Bu iç bölünme (her bir terimin içinde etkide bulunmaya devam eden) zamansal olarak genişletilmiş, yasanın, kurumların ve yükümlülüklerin askıya alındığı, sonsuzluklarından yoksun bırakıldıkları savaş halidir, bir boyunduruk altına alma savaşının kalıcı ihtimalidir. Ama bu, öznesini düşmanlıktan alıp tabi kılmaya götürecek (taşıyacak, teslim edecek ve ona ihanet edecek, *paredoken*) olan anlatı, aynı zamanda, düşmanlık üzerinde kararsızcasına etkin veya edilgen bir şekilde etkide bulunan bir yapısal bölünmedir. Bir araya gelmeyi başaramayan ama kendisini burada bir okumaya bırakan şey, öznenin, ilk önce etkin, sonra edilgen, hem etkin hem edilgen biçimde iç bölünmesi olarak düşmanın tarihidir. Bunun öykü versiyonu, Romalılar ve I. Korintoslular'da yankılanmakta ama tabi kılınmak ve düşmanlık, etkinlik ve edilgenlik arasında öyküleştirilmemiş yapısal bir bağ sürdürmektedir: "Zira hilkat

---

beden (*sarx*) ve ruh (*pneuma*) olarak adlandırdığı iki öznel yolun örülmesi, *tressage*, olduğunu ve "can ile et arasındaki karşıtlığın ruh ile beden arasındaki karşıtlıkla hiçbir ilgisi olmadığını" ileri süren (Badiou, *Saint Paul*, 59) Badiou, yine de aynı soydan (*filiation*) gelme ile köleleştirme arasındaki mutlak ayrıma dair bir yakın ilişkinin yeniden ifade edilmesinde ısrar eder. Badiou Mesih'in "Rab, *kurios*," ve Pavlus'un da bir "köle, *doulos*," olduğunu kabul eder ama "Mesih olayının" oluşturduğu yeni öznel yol "kölelikle karıştırılmamalıdır." Tam tersine, "kesinlikle farklıdır" (67).

46. Schmitt'in, kişisel ve politik düşmanlar arasında yaptığı ve bir sonraki bölümde geri geleceğim ünlü ayrımına bkz. Ayrıca "Tanrı'nın düşmanları"nı tartışırken bile "kişisel ve ulusal düşmanlar"ı dikkate alan *Theological Dictionary of the New Testament*'a (s.v. *echthros, echthra*) da bkz. Görebildiğim kadarıyla "teolojik düşman" ibaresi bu meselelerle ilgili literatürde nadiren karşımıza çıkmaktadır; o da eğer çıkarsa.

47. "Özne ve özne" üzerine Étienne Balibar'a bkz. Balibar'a göre, "Batı düşüncesinde felsefi 'özne' kategorisinin tüm tarihini, dil ve kurumların tarihinin kendisine dayanan bir nesnel sözcük oyunu kontrol etmektedir... Tarafsız, gayri şahsi *subjectum* fikrini, yani özellikler için tek bir öz veya maddi temeli özne olarak tercüme etmemiz ama *aynı zamanda* bir kişisel *subjectus* (*:tabi kılma* veya *boyun eğmeye*, yani (genelde) bir insan bireyinin (erkek, kadın veya çocuk) üstün bir gücün, yani bir 'egemenin' aşağı yukarı mutlak, aşağı yukarı meşru otoritesine tabi olma durumuna gönderme yapan politik ve hukuki bir terim) fikrini de özne olarak tercüme ediyoruz. Bu egemen varlık başka bir insan veya insanüstü veya bir "iç" egemen veya efendi, veya hatta sadece aşkın bir (gayri şahsi) *yasa* olabilir"
(Balibar, "Subjection and Subjectivation," 8). Düşmanın (ve Pavlus'un düşmanının) daha kapsamlı ele alınması Balibar'ın izinden gittiği tarihi hem pekiştirecek hem de yayacaktır.

kendi iradesiyle değil; fakat tabi ettirenin sebebinden batıla tabi kılındı" (8:20). Özgürleştirme bile bir edilgenlik deneyimidir. Bu bir savaştır.

Zira bütün düşmanları kendi ayakları altına koyuncaya kadar, onun saltanat sürmesi lazımdır. İptal olunacak son düşman ölümdür. Zira: "Bütün şeyleri onun ayakları altına koydu." Fakat: Her şey ona tabi kılınmıştır dediği zaman aşikârdır ki her şeyi ona tabi kılan müstesnadır. Her şey ona tabi kılınınca, o zaman Oğul her şeyi kendisine tabi kılana tabi olacaktır, ta ki Allah her şeyde her şey olsun. (1 Kor. 15:25-28)

Burada gözükmeye başlayan, Pavlus'un düşmanlık ile Mesihsel arasındaki kendi bağıdır; daha kesin bir deyişle, burada Mesihselin, özneyi (burada oğlu) tabi kılınması sürecinde bölen şey ("Bunun için yalnız gazaptan ötürü değil; fakat vicdandan ötürü de tabi olmak lazımdır." Rom. 13:5), yani düşmanı sevilen şeklinde bölen ("düşmanlarını sev") şey biçiminde ikiye katlanmasına tanıklık ediyoruz. Dikkatimizi bu bölünmelere ve bunların ayrıntılarına girilmesinin tarihine vermeliyiz. Çünkü Mesih'ten nefret edilmesi ve Mesih'in sevilmesi bunlar için ve bunlar üzerinden olmuştur. (Ve bu bağlantının gölgelerinde, bir başka dizi bizim düşman okumamıza rehberlik edecektir: Mutlak bağımlılık)[48] "Gelip söylendiği üzere, komşu olmuş Mesih, demek ki düşman olmuştur.[49] Bu, medeniyetin büyük rahatsızlıklarından biri olacaktır.

1. Sözcük Seçimi Arasında: Mutlak Bağımlılık

Pavlus'un alıntısına göre (II. Korintosluların eski versiyonlarında), İsa, "kuvvetim zayıflıkta tamam olur" (II. Kor. 12:9) demiştir. Demek ki zayıflık, gücün tersine ve kesinlikle intikamdan farklı olarak, benim değildir. Eğer özne, gücün öznesiyse (çifte genitif) zayıflık, sahip olunmayan (gerçekten de onu sahip edinmeyen, onu yoksun bırakan şeklinde) olarak özneden önce geliyor gibi gözükmektedir. Judith Butler'ın belirttiği gibi, "özne, güce öncelikli itaat aracılığıyla kabul edilir"; bu, sonra ve muhtemelen son derece sonra ve birçok kerenin ardından, "benim"[50] olabilen (eğer *olabilirse)* bir güçtür. Foucault'nun çalışması sayesinde,

48. Platon'un *Republic*'inde düşmanla ilgili tartışmanın merkezi bir anı, "Askerlerin birbirine ve düşmana karşı tavrı ne olmalıdır?"dır (Plato, *Republic*, 468a). Bu soruya yanıtın getirdiği ilk mesele "mağlupları köle yapma meselesi"dir (469b). Tabi kılma meselesine 5. Bölüm'de geri geleceğim.

49. Peter Abelard'ın Abelard, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, c. 2, 494'te bulunan Romalılar üzerine olan yorumundan alıntılıyorum.

50. Butler, *The Psychic Life of Power*, 2. Bundan sonraki göndermeler metinde parantez içinde yapılacak.

güçten önce gelen ve onu izleyen zayıflığa, teslim olma sırasında ve sonrasındaki tabi olmayı, itaat *olarak* tabi olmayı yeni gördük. Fakat Foucault "itaat sırasında öznenin nasıl oluştuğunu belirleyen özel mekanizmalar üzerine ayrıntılara girmedi" (2). Alt başlığı *Theories in Subjection* olan Butler'ın kitabı, öznenin oluşumu, *biçimlenmesi* konusunu, itaatin "nasıl"ını yanıtlayarak, "güç kuramını psişe kuramıyla birlikte düşünerek" ele almaya çalışan bir girişimdir (3). O zaman Butler'ın çalışması, tam olarak bir "çalışma", nasıl "böyle bir özne kavramlaştırmasını bir politik *fail* fikri olarak çalışmaya *zorlayacağımız*" sorusunu soran bir "yapmaya çalışmak"tır. (18).

Öznelliğin ve itaatin önemi ve ayrıca da kültürel çalışmalara egemen olmaya devam eden fail üzerine tartışmaların, itaatin ne anlama gelebileceği ya da daha doğru bir deyişle, anlamı ve hissettirdiğinin ne olduğu üzerine daha fazla düşünmeye yol açmamış olması olağanüstüdür. Eğer, Butler'ın da iddia ettiği gibi, "güç", "daha önce gelmiş olanlarla bir kopuş gerçekleştirerek" ve "kendi açılışını yapan bir fail olarak" gerçek yüzünü belli etmeyerek "bu mevcut karakteri üzerine alıyorsa" (16), eğer diğer bir deyişle, güç kendisini fail *olarak* gösteriyorsa, o zaman bir güç olarak, gücün ötekisi olarak "daha önce gelmiş olana" ne demeli? Eğer gündem, bir fail ve özgürlük kuramı, bir biçimlenme kuramı ifade etme, eldeki meseleye biçim verme, biçim yapma olmaya devam ediyorsa, edilgenlik ve itaat ve muhtemelen mutlak itaat sorularına girmek (hiçbir şey için değilse, en azından bizim -ve gerçek yüzünü belli etmeme çabası içindeki gücün kendisinin- neden, eylemler, fiiller, biçimlenme, üretim, emek, *praxis* ve iş vasıtasıyla kaçmak, kendimizi kurtarmak istiyor gibi göründüğümüzü belirlemek için) gerektiği de şaşırtıcı olmayan şekilde gerekli görülecektir. Foucault'nun başlığının belirttiği gibi, "İsyan etmek yararsız mı?" sorusu hâlâ geçerliğini koruyor: Fail mümkün mü?

Diğer bir deyişle (ve bunlar Pavlus'un sözcükleridir), çağdaş kuram bize işleri, *ta erga*'yı, vermektedir. Ve eylem sözlüğünün, "yapmanın sözdizimi"nin, Avital Ronell'ın dediği gibi, "meşrulaştırma işlemlerine tabi kılınması", çalışma gibi, "insan figürünün, [onu] iş hayvanına eşit kılacak şekilde küçültülmesini" çağrıştırır.[51] Ronell'ın belirttiği gibi, "doğası itibarıyla köle ruhluluğa ve yumuşak başlılığa yol açan iş, modern yabancılaşma deneyiminin merkezindedir, insanlık dışı ve antisosyaldir.[52] Bu yüzden öznellik ve boyun eğme, fail ve itaat, birbirlerinden ayrı bir şekilde anlaşılamaz. Buna rağmen şu soru belirmektedir: Mutlak boyun eğmenin bir tarihi, mutlak itaatin bir öyküsü var mıdır? Bundan

51. Ronell, *Stupidity*, 5.
52. A.g.e., 56.

sonraki kısımlarda, itaat ve mutlak boyun eğme üzerine (öznellik ve boyun eğmeyi, edilgenlik ve itaati, aydınlatılması gereken çeşitli şekillerde kapsayan küme üzerine) düşünmenin, Pavlus'un yeniden kabulüne dair yetersiz olsa da temel bir unsurdan oluştuğunu ileri süreceğim.

Kendisini "Tanrı'nın kölesi", hatta "süper köle", *hypér doulon,*[53] olarak tanımlamış, inancı sevap getirecek işlerin karşısına koyan, "yeri olan ama ruha *bağımlı*" bedeniyle Pavlus'un, mutlak boyun eğmenin bir düşünürü olarak "Avrupa" sahnesinde yeniden belirdiği söylenebilirdi.[54] Jacques Derrida'nın Pavlus üzerine en geniş tartışması, bir Galatyalılar okumasıdır; burada Pavlus'un felce yol açmış körlüğü (Pavlus'un bedeninin aciz bir şekilde boyun eğdiği bir körlük ve delilik), hem kendi portresine dair bir model hem de onu işin en başında yıkıma uğratan bir şeydir; en esas başlangıç olarak yıkımdır ("Au commencement, il y a la ruine").[55] *Experience of Freedom*'dan sonra, Jean-Luc Nancy'nin heyecan veren "Hıristiyanlığın yapısökümü", "kulluğu"[56] anımsayarak (ve ona karşı koyarak) şimdilik bir sonuca ulaşmaktadır. Jean-François Lyotard, ölümünden önce özellikle Pavlus'la ilgilenmiştir ve dikkatini her şeyden önce "kul olmama ama ait olma rejimi" tarafından tanımlanmış köleye (ve çocuğa) vermiştir.[57] Lyotard kurtuluşu ve *mancipium*'un kalıcı ihtimalini merak etmiştir.[58] Pavlus'u tekrar okumuş ve onu (ve Augustine'i) kurtuluş sözü veren "modernler"e dahil etmiş (5/F11), Pavlus'un muhtemelen "Tanrı'ya köleliğe" (8/F15) karşı çıkan "itaat etmeyen beden" kavramına (19/F33) dikkat çekmiştir. Dikkatini sürekli "yalın yaşama"nın aşırı güçsüzlüğüne vermiş Giorgio Agamben, Yeni Ahit'teki *doulos* (köle) sözcüklerinin üçte birinin varlığını Pavlus'a borçlu olduğumuza işaret etmektedir (127'nin 47'si).[59] Son olarak da Alain Badiou da Pavlus hakkındaki kitabına, Pavlus'ta sorun olan noktanın, boyun eğme ve öznellik kuramı olduğunu ileri sürerek başlamakta ve bitirmektedir; öznenin varlığı bu kuramın, düzen ve atamanın altında konumlandırılmıştır; olaya bağımlı ve teslim kılınmıştır: "Varlığını olayın tehlikeli boyutuna bağımlı kılan, bir özne kuramıdır."[60] Badiou'nun Pavlus'u, gerçekten de mektuplarının Kıta'da görmeye başladığı yeni kabulün her

53. Agamben, *Il tempo che resta*, 19-20'ye bkz.
54. Boyarin, *A Radical Jew*, 7.
55. "Başlangıçta yıkım vardır" (Derrida, *Memoirs of the Blind*, 68/F72; ayrıca 116-17/F119'a da bkz.).
56. Nancy, "The Deconstruction of Christianity."
57. Lyotard ve Gruber, *The Hyphen*, 1/F3. Daha başka göndermeler metinde parantez içinde yapılacak.
58. Ronell, "True Lyotard."
59. Agamben, *Il tempo che resta*, 19.
60. Badiou, *Saint Paul*, 5. Daha başka göndermeler metinde parantez içinde yapılacak.

yerinde olan (harekette bulunan olmasa da) en çarpıcı Pavluslar'dan biridir; o yüzden bir parça bunun üzerinde durmak istiyorum.

Pavlus'un yaşamıyla ilgili olarak, Badiou, her ne kadar çok az bilgimiz varsa da, "ne yapmadığını" bildiğimizi söyleyecektir (19). "İsa'nın ne söylediği veya ne yaptığı"nı çok az takan biri olarak, Pavlus farklı bir tarihe, bağımlılık tarihine yol açan bir eylemsizlik kuramcısıydı. Bu, özgürlüğü, Badiou'ya göre "son kertede" yasa ile özne arasındaki bağlantıya ilişkin soru olarak tekrar biçimlendiren bir tarihtir: "Herhangi bir özne, yasal boyun eğme figürü içinde bulunuyor mu?" (26). Pavlus'un, söylemini, köle olmanın ("Zira Pavlus için biri ya köle ya da oğuldur," 51; Galatyalılara 4:7'ye bkz.: "Dolayısıyla Allah vasıtasıyla artık bir köle değil, bir oğulsun") karşısına bir "oğul olma" süreci olarak koyduğunu söylediği zaman (bir Deleuze-vari kadın-olma, hayvan-olma ruhunda) bile. Kendisini, "kendisi de köleliğin bir figürü olan bilgi figüründen" kurtuluş olarak sunar (63). Dolayısıyla Badiou özgürlük, boyun eğme, itaat ve öznellik sorularının Pavlus'u okumada son derece önemli olduğunu gösterir.

Buna rağmen, Badiou'nun, Pavlus kendisini yeniden tanımladığında geride bırakılması zorunlu bir şey olarak kölesel boyun eğmeyi reddeder görünmesi son derece dikkat çekicidir. Badiou, "Kesinlikle İsa 'Rab'dır (κυριος) ve Pavlus onun 'hizmetkârı'dır (δουλος)" (66) yazmaktadır. Şüphesiz "kesinlikle"dir; diğer yandan, dikkatlice ileri sürülmesi zorunlu ve onu karışıklıktan koruyan ve bu tür bir karışıklığı önleyen bir "ama" vardır: "Hakikat sürecine *hizmet etmemiz* gerektiği noktası kölelikle karıştırılmamalıdır" (67). Daha sonra Badiou, kurtuluşu edilgen boyun eğmeyle karıştırma riskini ortadan kaldırarak bu farklılığı desteklemektedir. Bunu çalışmayı ve emeği onaylayarak yapar: "Ama" operasyonu, öznelerin "birlikte çalıştıkları" "göreve", "sadık emeğe" işaret etmek içindir (68). Fakat bu ikisinin karıştırılmasının (ki süratle geçiştirilmiştir) hâlâ dikkate alınması gerekebilir; eğer, Badiou'nun da birkaç sayfa sonra söylediği gibi, "bizi kurtaran işler değil, inançtır" ise (79).

Badiou'nun Pavlus'u bir güç öznesidir. Yasanın getirdiği işlere, "özneyi düşüncenin güçsüzlüğü şeklinde oluşturan şey" (87) olarak karşı çıkan ve yasanın ayırmış olduğu düşünce ve eylemi birleştirmeye çalışan bir öznedir. Badiou'nun Pavlus'u artık emir almayan, artık başkası emri altında olmayan bir güç öznesi, onun yerine "eylemin gücündeki düşünceyi sürdüren" (88) bir öznedir. Düşünce ve eylemin bu "yaşayan birliği" (92), Badiou'nun "boyun eğmenin/özneleşmenin evrensel gücü" olarak adlandırdığı, hakikate güç ve "kurtuluşa kuvvet" veren iktidardır.

Bu iş ve emektir; emek olarak sevgi ve sevginin emeğidir: "Sevgi" diyor Badiou, "bu emeğin adıdır" (96). Ve evrensellik de bir "üretim"dir (117). Bir kopuş ümidi var mı? İş söylemine ara verme ümidi? Bir ümit söz konusudur, her ne kadar muhtemelen bizim için, Kafka'nın deyişiyle, gücün çalışan özneleri olarak bizim için değilse de, yine de bir ümit vardır. Gerçekten de Badiou, şaşırtıcı bir Levinasçı tonla, "saf sabır" (106) olan bu ümit hakkında yazmaktadır. Sabır, güç öznesinin kendisini içinde bulduğu sözdizimini tersine çevirmektedir. Artık tabi olmayan özneden önce sabır gelmekte, özne, dile dönüşmeden önce varoluşa teslim edilmektedir (boyun eğmektedir).

Freud'un İsa'sı

> Zira herhangi birinin, düşmanı olabileceğine inandığı bir insanın arkadaşı olması nasıl mümkün olacak?
>
> — Cicero, *Arkadaşlık Üzerine*

> İnsanda, Hıristiyanlaştırmanın tamamının karşıtıyla savaşta olduğunu itiraf etme isteği uyanıyor.
>
> — Jacques Derrida, "Özellikle Gazeteciler Olamaz!"

> Komşum olmaz mısın?
>
> — Mr. Rogers

Freud, *The Future of an Illusion*'da "Her birey esasen medeniyetin bir düşmanıdır"[61] demiştir. Ama nedir "komşumuzla ilişkilerimizi bozan"? Nasıl oluyor da medeniyet, komşular arasında bile böyle bir rahatsızlık, böyle bir iç anlaşmazlık üretiyor? Nasıl medeniyet "sürekli ayrışma tehdidi altında" oluyor, "insanlara ilişkin temel bir karşılıklı düşmanlık" gibi gözüken bir tehlike karşısında kalıyor.[62] Bu belirgin ama daha az kalıcı olmayan savaş ihtimaliyle karşı karşıya ve fiili bir düşman (her birey) tehdidi altında bulunan medeniyet, düşmanlıklara zorlanmakta veya bunları başlatmaya mecbur bırakılmaktadır. Medeniyet bir düşmana dönüşmektedir ki farklılığa (komşuların, düşmanların ya da cinselliğinki olsun) şiddetle karşı bir hasımdır. Bu karşıtlığa yol açan, [medeniyetin] cinselliğe karşıtlığına" neden olan "gereklilik" nedir?[63]

Bu soruları cevaplamaya çalışan Freud, "bizim" medeniyetimizin köklerine, yani Hıristiyan medeniyetinin başlangıcına, temel işlevdeki

61. Freud, *The Future of an Illusion*, *The Standard Edition*, 21:6.
62. Freud, *Civilization and its Discontents*, *The Standard Edition*, 21:112.
63. A.g.e., 109.

"insanlar arasındaki evrensel sevgiye" geri dönmeyi teklif eder. "Hıristiyanlık âleminin dışında kalanlara yönelik aşırı hoşgörüsüzlük" "kaçınılmaz bir sonuç" olarak bu evrensel sevgiden kaynaklanır.[64] Medeniyet ve hoşnutsuzlarına dair bir açıklama arayan Freud, Pavlus ile İsa'ya geri dönmeyi teklif eder.

Medeniyetin geçimsizliği ve verdiği huzursuzluk, bizi meşgul etmeye başlamış olan "rahatsız edici faktörde", "ideal talepte" olup şöyle ifade edilebilir: "Komşunu kendin gibi seveceksin." Freud şaşırır; ama, her zamanki gibi, içinde tutmaz. Dolayısıyla Freud kendi "hayretini ve şaşkınlığını", ayrıca hissettiği zorluğu ("benim için zor olacak"), kafa karışıklığını ("ama eğer [bu evrensel sevgiyle] onu, sadece o da bir böcek, bir solucan veya bir bahçe yılanı gibi bu dünyanın sakini olduğu için seveceksem"), kesin direnişi ("Eğer yerine getirilmesi makul bir şey olarak tavsiye edilemeyecekse büyük bir ciddiyetle telaffuz edilmiş bir kuralın anlamı nedir?") ve onu bu temel emirle yüzleşirken uğraştıran "daha başka zorlukları açıkça ifade eder.[65] Ve daha da fazlası vardır. Bir direniş ya da en azından bir karşıtlık ve bir mücadele olarak gözüken bir şeyin varlığını kabul eden Freud şöyle yazar: "Ve ayrıca, bana daha da anlaşılmaz gelen ve içimde daha da güçlü bir karşı çıkmaya yol açan ikinci bir emir de vardır. Yani 'Düşmanlarını sev.'"[66]

Freud çoğu kez olduğu gibi burada da üstü kapalı olsa da muazzam bir tarihin kapısını aralar. Gerçekten de ikinci emrin tarihi, akıl almazı, aslında olanaksızı (Aquinas, "bu olanaksız bir şeydir" yazmıştı)[67] telaffuz eden paradigmasal tarz, düşmanla bir sevgi ilişkisi kurmanın olanaksızlığı, yazılmayı bekleyen bir tarihtir. Ve eğer komşu sevgisinin, "tüm dünyada bilinen ve şüphesiz onu en gurur duyduğu iddiası olarak ileri süren Hıristiyanlıktan daha eski bir emir olduğu doğruysa, insanın düşmanlarını sevmesini buyuran emrin ses getiren yankıları her şeye rağmen sağır edici şekilde Hıristiyan olarak çıkmaktadır karşımıza; Nasıralı İsa'nın en çarpıcı miraslarından biridir.[68] Bu iki emir (komşu sevgisi, düşmanın sevilmesi) arasındaki fark nicelikseldir: Tekil komşu, çoğul düşmanlar ve bu sayı meselesi, Jacques Derrida'nın gösterdiği gibi, öze dairdir. Ayrıca yoğunluk artışına da işaret etmektedir. Zira ikinci emir "daha da sert tepkiye yol açar." Bununla beraber, bu asimetri niteliksel bir farklılığı, aslında komşu ile düşman arasındaki farklılığı haber vermekte veya belki de vaat etmektedir. Biz de bu noktada Freud'un

64. A.g.e., 114.
65. A.g.e., 110.
66. A.g.e., 110.
67. Aquinas, *Summa theologiae* 2a2ae, 25.8, c. 34, 105.
68. Freud, *Civilization*, 109.

davranışı kendi açtığı kapıyı kapatmaktan ibaret olan davranış, karşısındaki şaşkınlık ve hayretimizi bastırmakta zorluk çekebiliriz. Bu ikinci emrin tarihi, bir açıklaması olmayacaktır. Kendi tarihini hak etmemektedir. Freud şöyle yazıyor: "Bununla beraber, eğer bu konu üzerine bir kez daha düşünecek olursam, buna daha büyük bir yükümlülükmüş gibi yaklaşmakla yanlış yaptığımı görüyorum. Aslında aynı şey."[69]

Freud bu eşit, hatta özdeş duruma ilişkin bir açıklama sunmuyor; ne de mücadeleyi kısa kesmesine, pek direnişe benzemeyen bir tepkide bulunmasına yol açan bu şaşırtıcı davranışın nedenini anlatıyor. Freud basit bir şekilde ve aniden düşmanlığa, düşmanlıklara son veriyor, bunları anlaşılır bir şekilde inanç tarihi halısının altına süpürüyor ("O zaman bunun *Credo quia absurdum** durumuna benzer olduğunu kavradım").[70] Freud'un komşuya duyulan sevgiyi (ya da şimdi aynı şey olan düşmana duyulan sevgi) Heine üzerine bir dipnotta (ağır ve kibarca uyarandan daha sonraki alıntıda) canice bir arzu olarak göstermesi ve bu şekilde izah etmesinin meseleyi biraz daha karıştırdığı düşünülebilir. "Sert bir biçimde yasaklanmış psikolojik doğrular" ifadesini dile getiren Heine açık açık şöyle demektedir: "İnsanın düşmanlarını affetmek zorunda olduğu doğrudur; ama asılmadan önce değil."[71] Freud fark gözetmeyen tanımanın sesiyle biraz daha konuşarak "komşun sevgiye layık değildir" demektedir. O, "tam tersine senin düşmanındır."[72] Bu Freud'un İsa'sıdır.

" 'Hemşerini sevecek ama düşmanından nefret edeceksin' emrini duymuşsunuzdur. Benim size emrimse şudur: Düşmanlarını sev, cellatların için dua et."[73] Bu farklı bir emir olduğu ölçüde, bu "ikinci emir" zaten iki adet olan, çifte sevgi emirleri diye bilinen meşhur emirlere ikinci bir emirdir: Tanrıyı sev ve komşunu sev. Eğer birinci emre ("komşunu sev") yaklaşırken kendimizi sanki bunu ilk defa duyuyormuşçasına safça alıştırmamızı öneren Freud'un ardından gidecek olursak, ikinci emre, geçici de olsa, kesin bir tekillik bahşedebiliriz.[74] Bununla beraber, Freud bize ikinci emrin ondan önce gelenle aynı olduğunu söylemektedir. O zaman Freud nasıl bir okumayı savunmaktadır? Belki de soru,

69. Freud, *Civilization*, 109.

* Saçma olduğu için inanıyorum. (ç.n.)

70. A.g.e., 111. Kitabın sonunda komşunu sev emrine geri döndüğünde, Freud artık düşman sevgisini ortaya atmamakta veya ondan bahsetmemektedir (karşılaştırınız 143; ayrıca Freud'un, bir kez daha "söylemesi yapmasından kolay" olarak ifade ettiği, düşman sevgisinden değil, komşu sevgisinden bahsettiği "Neden Savaş"ına da bkz.).

71. A.g.e.., 110 n. 1.

72. A.g.e.., 111.

73. Matthew 5:43-44.

74. Freud, *Civilization*, 109.

daha doğru bir deyişle şudur: İkinci emirde Freud'u bu sonuca ulaştıran okunacak ne vardır?

> "Düşmanlarını sev!" Dikkat et, sadece seninle arkadaş olanları değil ama *düşmanlarını*, senin kesin ve faal düşmanlarını. Bu ya sadece bir doğu abartması, bir tür sözsel saçmalıktır... ya da samimi ve sözcüğü sözcüğüne gerçeği yansıtmaktadır.
>
> — William James, *The Varieties of Religious Experience*

İnsanın düşmanlarını sevmesi emri ürkütücü ve etkileyici, emirlerin en delicesi olarak karşımızda durmaktadır ve "hiçbir zaman Hıristiyan teolojisinin temel yapısının parçası düşünülmemiş ve hiçbir zaman Yeni Ahit'in ana çekirdeğine ait görülmemiştir."[75] İsa'nın kendisine özgü ve zor deyişlerinden biri olup ikinci yüzyılda "en sık alıntılanmış olanlarındandır." Buna rağmen, ortaya çıktığı andan itibaren "bu fikir, modern zamanlara kadar ya kişisel alanda tutulmuş ya da daha sık bir şekilde dini topluluklar halindeki (manastır tarikatları veya Reformasyonla birlikte genelde 'coşkulular' olarak adlandırılarak ciddiye alınmayan insanlar) bir grup özel Hıristiyan'a atfedilmiştir.[76] İsa'nın öğretisinde sevginin, özellikle de düşmanın sevilmesinin çarpıcı yeri, Augustine'in "hakiki din" tanımındaki veya *On Christian Doctrine*'nin ilk kitabındaki rolü ve Hıristiyanlığın, herkes tarafından bilinen, bir sevgi dini olarak gösterilmesi ve kendisini böyle tanımlaması dikkate alındığında, bunun bir parça şaşırtıcı olmaması mümkün değildir.[77]

75. Klassen, " 'Love Your Enemies': Some Reflections on the Current Status of Research," 1. Her ne kadar temel konumda olsa ve yaygın bir şekilde biliniyorsa da *gebot der Feindesliebe* daha fazla akademik çalışmaya yol açmamıştır. Söz konusu emir üzerine eleştirel çalışmaların yetersizliği üzerine 1979'da yorumda bulunan John Piper, şaşkınlığını, "(bildiğim kadarıyla) bu emrin tarihini Yeni Ahit geleneğinin çeşitli düzeylerinde ayrıntılı şekilde ele alan bir monografi yoktur" biçiminde ifade etmiştir (Piper, *'Love Your Enemies'* 1). Söz konusu emrin yirminci yüzyıla ait bir yorumunu daha mütevazı bir şekilde arayan Wolfgang Huber "alarm veren bir boşluktan" bahseder (Huber, "Feindschaft und Feindesliebe," 129). Bununla beraber eğer ortaçağa bakılacak olursa, çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkan, hiçbir zaman bu emrin yokluğu değildir. Sadece birkaç örnek vermek gerekirse, "Düşmanlarını sev"i uzun uzun Augustine *De doctrina Christiana*'da ve Aquinas *Summa theologiae* ile *Summa contra Gentiles*'de tartışmaktadır. "[Assisi'li] Francis'in *Opuscula*'sında muhtemelen en sık karşılaşılan Kutsal Kitap alıntısıdır" (Mastnak, *Crusading Peace*, 193). Bu durumda ya üstü kapalı ya da adeta düşünülmemiş olan, düşmanların olduğu ve onların sevilmesi gerektiği değil (her ne kadar bu kendisini olanaksız olarak gösteren bir şeyse de), "düşman" kelimesinin anlamıdır. Sanki "somut" bir soru olarak düşmanın kim olduğu uygun teolojik (kuramsal ve somut da denebilir) tartışmalarda ele alınamaz.

76. Klassen, "Love Your Enemies," 8.

77. Augustine, *City of God*, 10, 3. Augustine başka bir yerde şöyle demektedir: "Tanrı'nın onun ve komşunun sevilmesi ilkesinde arzusu az ve öz bir şekilde tüm inananlara takdim edilmiştir; çünkü yaşamın tamamı ve tüm peygamberler bu iki kurala dayanır (karşılaştır Matthew 22:37-40); yani Rabbin kendisinin bize düşmanlarımızı sevme noktasına gidecek kadar tavsiye ettiği komşu sevgisi" (*Augustine on Romans*, 79).

Ayrıca insanın düşmanlarını sevmesi emri, kendine özgü mantığı olan çok ciddi sonuçlara yol açmaktadır. Derrida'nın izah ettiği gibi, "bir düşman olabilirin olduğu yerde, 'bir düşman olmalı' ya da 'insan düşmanlarını sevmeli' (*seine Feinde lieben*) düşüncesi, düşmanlığı süratle arkadaşlığa vb dönüştürür. Sevdiğim düşmanlarım benim arkadaşlarımdır. Ve de arkadaşlarımın düşmanları. Birinin düşmanlarına ihtiyaç duyulur duyulmaz veya onlar arzu edilir edilmez, o kişi sadece arkadaşlar görecektir. Düşmanlar da dahil olmak üzere (ve *tersi*) bizi tehdit eden çılgınlık buradadır."[78] İsa'nın çılgın emri, insanın ayrım göstermeden düşmanlarını sevmesi emrinin çılgınlığı çoktan faaliyete geçmiştir ve "(sağ)duyuyu tersine çevirir, saptırır ve dönüştürür, karşıtların birbirine geçmesini sağlar ve en iyi arkadaşların nasıl en iyi ... ve dolayısıyla en kötü düşmanlar olduklarını kendince çok iyi 'bilir.'"[79] Böylece İsa'nın emri bizi çılgınlığın eşiğine getirmektedir ya da Derrida'nın daha sonra belirttiği gibi, bizi "sonsuz okumadan ibaret bir çalışmanın eşiğine getirmektedir."[80]

Düşmanı sevmek ne anlama gelebilir? İsa'nın emrinin yüklediği zorunluluk nedir? Düşmanı insanın komşusunu sevmesi gibi sevmek, en azından genel bir duygu karmaşasıyla başlayacaktır.[81] Gerçekten de Freud, düşmanlığa dair bir başka çarpıcı açıklamada, bu genelleştirilmiş, insanın sevdiğinin ölümü karşısında memnunluk duymasına yol açan ("çünkü her sevilmiş kişide aynı zamanda bir tür yabancı vardır" ve bu yüzden de "aynı zamanda bir düşman da" olmuştur) "duygu karmaşası yasasını" savunmaktadır. Demek ki, sevdiklerimizin ölümü karşısında mutlu oluruz; "çünkü kısmen hâlâ ötekidirler ve ötekiler olarak, kayboluşlarıyla birlikte kendinin sürekliliğini ve hayatta kalmasını teyit ederler."[82] Dolayısıyla, "bu sevgili ölüler de bir zamanlar düşman olmuş ve bir dereceye kadar düşmanca duygular uyandırmıştı."[83] Bu yüzden, düşmanı sevmek memnun olmamak, ötekine ilişkiyi reddetmemek, "ölümü inkâr" etme durumunda kalmamak ("bu kendisini, kendi'den kesin olarak ayrılmış bir ötekiye ölüm atfederek sürdürür") anlamına gelecekti. Samuel Weber'in izah ettiği gibi, "ölümün inkârı (kendi'den kesin olarak ayrılmış bir ötekiye ölüm atfederek), tüm inkârlar gibi, her

78. A.g.e.., 64/F82.
79. Derrida, *Politics of Friendship*, çeviri bir parça değiştirilmiştir, 32-33/F51.
80. A.g.e.., 285/F317.
81. Bu tür bir genelleştirmeye dair kaçınılmaz bir açıklama için Derrida'nın "genelleştirilmiş yazma" üzerine *Of Grammatology*'deki yazısına bkz. e.g. 55/F81.
82. Burada Samuel Weber'in "Wartime"ından, Freud'un 1915 yılına ait "Thoughts for the Times on War and Death" bir okumasından alıntıladım (Weber, "Wartime," 98).
83. Freud, "Thoughts for the Times on War and Death," *The Standard Edition*, 14:293.

şeyden önce bir ilişkinin inkârıdır."[84] Bu nedenle, düşmanı sevmek, "bir zamanlar birbirlerine ait olmuş şeyleri" ayırmamak, birbirinden farklı görmemek, kendi'yi düşmandan *tecrit etmemek* anlamına gelecektir. Tecrit etmek yerine, düşmanı sevmek, "en çok birbirine ait ama birbirinden koparılmış olan, kendi ile ötekinin birbirinden ayrılmazlığıdır" anlamını taşımaktadır.[85] İnsanın düşmanlarını sevmesi emrinin özünde, ayrılmanın bu eksikliği, kayıtsızlık olarak adlandırılabilecek durum, farklılığın önemsizliği vardır.

İsa, bu emirle, açıkça eski yasaya atıfta bulunmakta ve onu nakletmekte, yeni bir yasa sunarak bu ikisi arasındaki karşılıklı anlayış ilişkisi sorusunu (yüzyıllarca sürecek) ortaya atmaktadır. Yeni yasa eski yasayı kapsayacak mıdır veya radikal bir şekilde, belki de parçalayarak tamamen ortadan kaldırmaya gidecek derecede değiştirecek midir? En azından burada, yeni, eskiyi dört şekilde değiştirerek düzeltmektedir. İlk olarak eski emre göndermede bulunmakta ("Düşmanını kendin gibi sev") ve onun üzerine eklemektedir ("ve düşmanından nefret et"). İkincisi, artık çifte emir olarak görünen bu yeni ifadeyi kısaltmaktadır. Eskisi hem komşu hem de düşmandan bahsederken, yenisi sadece düşmandan bahsetmektedir. Üçüncüsü, yeni, eskiyi bir teleskop gibi iç içe geçirmektedir. "Düşmanlarını ... seveceksin." Son olarak da yeni eklemekte ve çoğalmaktadır: Bir komşu ve bir düşmandan bir çoğul, yani "düşmanlar" çıkarmaktadır. Yeni yasa bu dörtlü düzeltmeyle bir farklılığın, komşu ile düşman arasındaki farklılığın ortadan kaldırılmasını istemektedir.[86] Yasa, komşunun yerine düşmanı koymaktadır (böylece bu işlemin retoriksel bir denkliğe göre mümkün olduğunu, bir emir etkisiyle, yani sevgiyle mümkün kılındığını ileri sürmektedir) ama aynı zamanda düşmanlığı da komşuları ve düşmanları aynı sevginin nesneleri olarak içine alıp *genelleştirmektedir*. Karmaşık bir retoriksel yoğunlaştırma ve yer

84. Weber, "Wartime," 100.

85. A.g.e., 101.

86. Nietzche, "Hıristiyan ... yabancı ile yerli, Yahudi ile Yahudi olmayan arasında bir ayrım yapmaz" yazdığında (Nietzsche, *The Anti-Christ*, no. 33) elbette biliyordu; ve aynı şekilde, her ne kadar İsa'nın ifadesi "sadece oryantal mübalağa" teşkil etmişse de, "o kadar birleştirici, insanla insan arasındaki farklılıkları o kadar ortadan kaldıran bir duygu düzeyi vaat eder ki düşmanlık bile önemsiz bir duruma dönüşebilir" fikrini ortaya atan William James de (James, *Varieties of Religious Experience*, 311), aynı yaklaşım içindeki Klassen de söz konusu emrin "insanlara dair tüm ayrımların üzerine çıktığını, hatta bunların Mesih'te bir birliğe ulaştırıldığını" yazar (Klassen, "Love Your Enemies," 2). John Piper katılır ve Pavlus *adiaphora*'sını anımsatır: "Genel olarak Yahudi ile Yahudi olmayan arasındaki ayrımı (Tevrat'a dayanan bir ayrım) değersizleştiriyor gibi göründüğünden, İsa'nın dost kadar düşmanın sevilmesi emri, Yahudi ayrımının ortadan kalkmasının tohumunu içeriyordu" (Piper, "*Love your Enemies*," 92). Buna karşılık, Augustine üzerine yaptığı bitirme tezinde Hannah Arendt bu durumda "komşunun, örneğin bir dost veya düşman olarak somut dünyevi varlığının anlamını kaybettiğini" ileri sürmektedir (Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94; ayrıca 101-12'ye de bkz.).

değiştirme, benzeştirme ve yerine koyma hareketi, komşuyu birçok arasında tek bir sevgi nesnesi olarak sürdürmekte ve buna dönüştürmektedir; bunun ardından komşu ve düşman eş şekilde sevilecektir.[87] Hem düşman hem de komşu, Pavlus'un istediği gibi, "İsa'da bütünleşecektir." Geride kalan isim, geride kalan sevilecek olan şeyin (veya kimsenin) ismi de değiş(me)miştir. Karşımızda tek bir (çoğul) sevgi nesnesi olarak düşmanlar vardır. Böylece yeni yasa kapsamakta ve değiştirmekte, yeniden anlamlandırmakta ve yeniden adlandırmakta, eskiyi genelleştirmektedir. Bununla birlikte, komşu düşmana dönüşmekte (düşman gibi olmakta), öyle ki düşmanla birlikte sevilecektir; tıpkı düşman gibi ve bir düşman *olarak*.[88] Komşu böylece bir düşman, yeni ve genişlemiş grubun, artık aynı sevgiyi hak eden bir üyesi olmuştur. Tıpkı (tekil) düşman gibi, hem komşu hem de düşman yeni bir başlık altında kapsanmıştır: Her ikisi de düşmandır, yani her ikisi de sevilmelidir.

Ama yeni yasa Freud'un "tecrit" olarak adlandırdığı şeyi sona erdirmemektedir. Bu "tecrit'e göre, "deneyim unutulmamakta ama onun yerine etkisinden yoksun bırakılmakta ve ilişkili bağlantıları bastırılmakta ve yarıda kesilmektedir; öyle ki sanki tecrit edilmiş gibi kalsın."[89] Onun yerine, yeni yasa epey tam bir fikir, ideal bir talep, mükemmellik idealini ("gökteki baban mükemmel olduğu için sen de mükemmel yapılmalısın"), eğer sevgi başarılacaksa tecridin sona ermesi *gerektiği* vaadiyle oluşturmaktadır. Sevginin, özellikle de düşman sevgisinin başarısızlığa uğraması durumunda düşmanlar varlıklarını sürdürür. Düşman fikrini bir benzeştirmenin ve bir kapsamanın adı olarak genelleştirdikten, komşuyu ve Hıristiyan sevgisinin nesnesini bir düşman yaptıktan sonra, İsa kendi ile öteki arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı başaramamış, düşmanlığı sona erdirmede başarısızlığa uğramış olabilir. Fakat İsa, yeni bir ayırt-edilemezlik bölgesi belirleyerek yeni tür bir düşman yaratmayı başarmıştır: Komşu olarak düşman ve düşman olarak komşu. Daha doğru bir deyişle, düşmanı sev emriyle birlikte, komşu, dost insan, düşmana *dönüşmektedir*. Demek ki İsa'yla birlikte komşunun düşmana-dönüşümüne tanık olmaktayız.

---

87. Tanrı, komşu ve düşman sevgilerini tartışırken "tüm insanlar aynı şekilde sevilmelidir" yazar Augustine (Augustine, *On Christian Teaching*, 21). Bu ifadeye aşağıda geri dönüyorum.
88. Bu yüzden Wolfgang Huber, emrin radikalliğinin düşmanı sevilmesi gereken olarak koyan ("*als der zu Liebende*") yeni tanımında olduğunu ileri sürerken haklıdır (Huber, "Feindschaft und Feindesliebe," 139). Bununla beraber, en az bunun kadar önemli olan bir nokta da emrin komşuyu, düşmandan ayırt edilmemesi gereken olarak yeniden tanımlamasıdır.
89. Freud, "Inhibitions, Symptoms and Anxiety," *The Standard Edition*, 20:120.

Düşman Bir Şeydir

> Bu şüphesiz komşudan Şey sıfatıyla bahsettiğinde Freud'un ulaşmaya çalıştığı noktaydı.
>
> — Eric L. Santner, *The Psychotheology of Everyday Life*

Savaş, Augustine'in uğraşmak için ve bir bakıma "Tanrı'nın görkemli Kenti'ni kendi tanrılarını tercih edenlere karşı savunma işini" yönetmek üzerine aldığı ödevdi.[90] Bu karşılaşma, açıkça "Paganlara karşı" yazılmış bir kitap olan *The City of God*'ın her yerine defalarca yazılmıştır. "Tanrı'nın Kent'i üzerine bu çalışmaya başlarken, onun düşmanlarına cevap vererek başlamanın doğru olacağını düşündüm," "dünyevi zevkler arayışında ve geçici tatminlere yönelik açlıklarında Hıristiyan dinini suçlayan" *düşmanlar* [*inimicis*]. (4.1). Ve her ne kadar düşmanlar yazma nedeni olarak belirse de, düşmanlar herhangi bir dayanak veya neden olmadan ve de başlangıçtan itibaren ("Bu dünyanın kentinden düşmanlar çıkmaktadır", "Tanrı'nın Kenti'nin savunulması gereken" *inimici*, 1.1) ortaya çıkmaktadır. Bu düşmanlar ille de barbarlara eş değildir ("Hıristiyanlığın düşmanları," *adversariis nominis Christi*, "Roma yağmalanırken, barbarlar tarafından, İsa'ya duyulan saygı sayesinde bağışlanmıştır," 1.1). Düşmanların kalabalık olduğu söylenebilir:[91] "Hasım ve dindarlığın düşmanı" ve o "söz konusu insan günahta düşmanla

90. Augustine, *The City of God*, 1, önsöz. Bundan sonraki göndermeler metinde yapılacaktır.

91. En sesli şekilde Carl Schmitt'in savunduğu *hostis* ile *inimicus* arasındaki ayrımın önemini hatırladığımızda, burada iki şey hemen bariz olmalıdır. Birincisi, bu terimlerin kullanımı Schmitt'in arzu etmiş olabileceği kadar tutarlı değildir. Örneğin, Augustine *inimicus* terimini kullanarak Hıristiyanlığın (ortak) düşmanları kadar "halk düşmanı"ndan da (*publicus inimicus*) bahsetmektedir; dolayısıyla bu terim özelin (ki bu tam olarak içsel olan değildir) alanını aşmalıdır. Ve Cicero "imparatorluğumuzun" "birbirinin ölümcül düşmanı olan iki kent"ten (*eversis inimicissimis*) bahseder (Cicero, *On Friendship*, 119). İkincisi, "Tanrı'nın düşmanları" fikri ne basitçe kamusal ne de özel, ne basitçe politik ne de gayri politiktir; dolayısıyla özel ile kamusal, içsel ile politik arasındaki ayrımları bozar. Walter Bauer'in belirttiği gibi: " 'Düşman' kavramında baştan itibaren bir belirsizlik vardır. Düşman sevilmelidir. İyi. Ama düşmanın kendisi aynı zamanda Tanrı'nın düşmanı olduğunda ne olacak?" (Bauer, "Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen," 48). Bu ayırt edilemezlik alanı, bu farksızlık bölgesi, aynı zamanda *hostis*'in daha sınırlı, daha savaşla ilgili kullanımı karşısında *inimicus*'un daha genel, daha genişletilmiş kullanımını da açıklayabilir. Ortaçağ boyunca (biraz sonra bu döneme geleceğiz) "Kilise'nin düşmanları (*inimici ecclesiae*)" aynı zamanda *hostes* olarak adlandırılmıştı, örneğin Guibert Nogent'in Yahudilerle Müslümanlardan *Dei hostes* (Hobbes'un Latince çalışmalarında da bulunan bir ifade) olarak bahsettiği "otobiyografi"sine bkz. (Guibert de Nogent, *Autobiographie*, 246). On ikinci yüzyılda Poitier'li Peter, Saygıdeğer Peter'dan kendisini "kutsal Hıristiyanlığın en büyük üç düşmanıyla" (*tres maximos sanctae Christianitatis hostes*), "Yahudiler, sapkınlar ve Müslümanlar"la savaşa adamış biri olarak bahseder (James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, 216'da alıntılanmış). Son olarak da (ve daha sonra göreceğimiz gibi) Thomas Aquinas savaş sırasında düşmanı yanıltmanın yalan söylemeye denk olmadığını savunmuştur. Bu argümanını savunurken düşmandan (bariz bir şekilde kişisel düşman değil; çünkü Aquinas savaş hakkında konuşmaktadır) *inimicus* olarak bahsetmiştir.

birleşmediği sürece onu alt edemeyen veya ona boyun eğdiremeyen saldırgan güç" (10.22) ve "Tanrı'nın düşmanları," "Tanrı'nın egemenliğine doğalarından dolayı değil, yoldan çıktıkları için karşı çıkan *inimici Dei*. Onlar, ona acı verebilecek güçleri olduğundan değil, ona direnmek istediklerinden onun düşmanıdır" (12.3). Onlar "daimi savaş ihtimaline," düşmanlığın her yerde birden bulunan eylemlerine tanıklık etmektedir. Roma'yı kökenlerinde parçalamış olan, "dünyevi kentin kendisine karşı bölünmesine" tanıklık eden, düşmanlıktır; diğer yandan diğer başlangıçta, "Kabil ile Habil arasındaki çatışma da iki kentin, Tanrısal Kent ile insanların kenti arasındaki düşmanlığı sergilemiştir" (15.6). Demek ki "düşmanlıklar," *inimicitiae*, "ve savaş" "insanlığın öyküsünü doldurmaktadır"(19.5). "Bunlar her yerde insan deneyiminin öyküsünü doldurmamış mıdır? Bunlar sık, hatta arkadaşlar arasındaki yüce sevgide bile ortaya çıkan vakalar değil midir?" Teolojik, politik ve toplumsal düşmanın konumunun ötesinde (ya da daha ziyade, bundan önce, bu alanları tespit etmenin koşulunun ta kendisi olarak), Augustine düşmanlığı hemen yakında (insan, arkadaş) tespit etmektedir. Böylece *oikos*'u düşmanlığın bir kaynağı olarak işaret etmeye yönelir, "o çok güzel ifadeyi, 'İnsanın düşmanları kendi hanesinde olanlardır'ı över [Matta. 10,36]" (19.5).

Haneye ve Tanrısal Kent'e epey benzer şekilde, arkadaşlık bağları da (özellikle iyi insanlar arasındaki arkadaşlık bağları) her zaman kırılgan ve tehlikededir; her şeyden önce bilgisizliktendir ki, kendisi de başlıca düşmanlık kaynağıdır ("iyi insanların arkadaşlığı hiçbir zaman tasasız olamaz"). Bilgisizlik, *ignorantia*, "insanları düşmanın dost veya dostun düşman olduğuna inanmaya yönlendiren" (19.8) şeydir. Bu yüzden arkadaşlık, sık sık canice arzulara dönüşen korkuyla karışmıştır. Dolayısıyla, arkadaşlarımızın şefkatinin "ihanete, kötü niyete ve adiliğe dönüşmesinden" korkarız ama "elbette arkadaşlarımızın öldüğünü duymayı tercih ederiz" (a.g.e). Buna rağmen Augustine daha çok halk düşmanı veya yabancı düşmanla meşguldür: Hiçbir zaman yabancı uluslar arasında düşman," *hostes*, "yoksunluğu olmadı ve hâlâ da yok" (19.7). Augustine "adil savaş" fikrini bu bağlamda ifade etmeye başlamıştır.

The City of God'da düşmanların sevilmesine dair süren bir tartışma, Hıristiyan sevgisi (10.3, 14.7, 19.14) bağlamında yürütülen bir düşmanlar tartışması, ne de husumet ve savaş bağlamında yapılan bir sevgi tartışması yoktur. Augustine şeytanlarla ("bazı insanlardan nefret eden ve diğerlerini de seven") "bizim" ("hakiki dine ait düşmanlarımızı bile sevmemiz gerektiği komutunu almış olan biz" 8.17) aramızda bir ayrım yapmak için düşmanların sevilmesinden bahsetmektedir; ama

daha sonra, "paganlara karşı" bir politik çalışma olarak hazırlanmış kitabının geri kalanında düşmanlara yönelik ayrımcı ifadelere başvurmaz. Kitap aynı zamanda bir politik çalışma olduğundan, olağanüstü bir yanı olmadığı görülecektir. Ortaçağın birçok polemiksel Hıristiyan çalışmalarından biri olarak, bizi burada meşgul eden düşman meselesi açısından da olağanüstü bir yanı yoktur. Buna rağmen, Augustine'de sevginin, Hıristiyan sevgisinin önemi, *The City of God*'ın Batı politik kuramının ve de "adil savaş"[92] kuramının kurucu metinlerinden biri olarak statüsü ve son olarak da Augustine'in kendisinin kitabında çeşitli düşmanlara verdiği önemli konum dikkate alınırsa, onun sevgi ve savaş üzerine düşüncelerinde düşmanın (*inimicus*) olmamasının ne anlama geldiğini değerlendirmek zorunludur. Augustine'in insanın düşmanlarını sevmesi emrine dair daha kapsamlı çalışmalarına başvurarak bu durumu açıklayan bazı önbilgiler sunabileceğimi ümit ediyorum.

"Tanrı'yı ve komşuyu sevme ilkesinde", Augustine, Pavlus'un Romalılara Mektubu üzerine bitirilmemiş yorumunda şöyle yazıyor: Tanrı'nın iradesi "tüm müminlere eksiksiz biçimde ulaştırılmıştır; çünkü tüm yasa ve tüm peygamberler bu iki emre asılıdır [karşılaştır Matta 22:37-40], yani Tanrı'nın kendisinin bize, düşmanlarımızı sevme pahasına överek tavsiye ettiği komşunu sevmek," *ad inimici dilectionem.*[93] Augustine sevgi emrinin ne kadar önemli olduğunu, *On Christian Doctrine*'in ilk kitabının büyük kısmını onunla ilgili bir tartışmaya ayırarak göstermektedir.[94] Augustine'in baştan itibaren amacı, Kutsal Kitap ile sevginin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ayrımları yerleştirmektir. Augustine bütünleri iki parçaya ayırarak ilerler: Kutsal Kitap'ın yorumlanması iki şeye bağlıdır: Ne öğrenmeye ihtiyacımız olduğunu keşfetme süreci ve öğrendiğimizi sunma süreci" (1.1). "Öğretmenin tamamı ya şeylerin ya da işaretlerin öğretilmesidir (1.2). İlk büyük ayrım sayesinde sevmeye hazırızdır: "Zevk alınacak bazı şeyler, kullanılacak bazı şeyler ve hem kullanmak hem de zevk için olan bazı şeyler vardır" (1.3). Hem zevk hem de kullanım sevgiye dair varyasyonlardır: "Bir şeyden zevk almak ona, kendisi için sevgiyle bağlanmaktır. Bir şeyi kullanmak, sevdiğin şeyi elde etme amacıyla ne olursa olsun onu tatbik etmektir" (1.4). Ve her şeye rağmen, her şeyden zevk alınmamalıdır, yani her şey kendisi için sevilmemelidir: "o zaman, zevk alınacak şeyler, Baba, Oğul, Kutsal Ruh ve bunları kapsayan Teslis'tir" [Üçlü Birlik] (1.5). Augustine Tanrı sevgisinin ne anlama geldiğine dair biraz daha açıklamada bulunur ve

92. İlk bölümün Augustine'e ayrıldığı Russell, *The Just War in the Middle Ages*'a bkz.
93. *Augustine on Romans*, 79.
94. Augustine, *De doctrina Christiana*. İlave alıntılar metnin içinde yapılacak.

konuyu "zevk alınması gerekenler sadece daha önce belirttiğim ebedi ve değişmez şeylerdir" (1.22) diyerek özetler.

Bu noktada komşu sevgisinin, zevk almak ve kullanmak arasındaki ayrım bağlamında anlaşılması gerektiği açıktır. Augustine uygun yolun ne olduğu konusunda nettir: "Bize birbirimizi sevme emri verilmiştir ama soru, kişinin kendisi için mi, yoksa başka bir nedenden ötürü mü sevilmesi gerektiğidir. Eğer kendisi olduğu için ondan zevk alıyorsak; eğer herhangi başka bir nedenden ötürü onu kullanıyorsak. Bana göre o başka bir neden için sevilmelidir" (1.22). Komşu sevgisi, demek ki kendini sevmeyi içeren bir sevgi, tamamen ebedi şeylerden daha sonra zevk almak için kullanılmalıdır. İnsan "kendisini kendisi için sevmemelidir" ne de başka bir kişi "eğer onu Tanrı için seversen sinirlenmemelidir" (a.g.e.).

Düşmanı tartışmaya giriştiğinde, onun da aynı şarttan geçirilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır. "Zihne giren herhangi bir sevgi nesnesi" gibi, bu da " sevgimizin yol açtığı selin yöneldiği aynı hedefe doğru sürüklenmelidir" (a.g.e.). Komşu sevgisi düşman sevgisi kadar kendini sevmeyi kapsadığı sürece, Augustine'in açıklamasında can alıcı olmuş nokta, *tatbik edilmemesi gereken* ayrımlarla başlamış olmasıdır. Jill Robbins'ın belirttiği gibi, "Hıristiyan arkadaşlıkta ötekiye olan ilişkiyi düzenleyen üçüncü bir terimde (*Tanrı, hakikat, evrensel*) ısrar ederek, böyle bir model, ötekinde radikal bir şekilde tekil ve tüm kategorilere dirençli olanı etkisiz bırakmakla tehdit etmektedir."[95] O zaman, kendi, komşu ve (göreceğimiz gibi) düşman arasında yapılacak bir ayrım (sadece ve en iyi ihtimalle, ayrımların ortadan kalkması) yoktur. Zira hepsi tek ve aynı amaç, yani Tanrı sevgisi tarafından kapsanmaktadır. Bu yüzden, zevk nesneleri olarak değil, kullanım nesneleri olarak paylaştıkları statüleri vardır: "Dolayısıyla, komşusunu uygun bir şekilde seven kişi, onunla birlikte, tüm kalbiyle, ruhuyla ve zihniyle Tanrı'yı sevmeyi amaçlamalıdır. Bu şekilde, onu kendisini sevdiği gibi severek, kendisini ve komşusunu sevme faaliyetlerini Tanrı'yı sevmekle ilişkilendirir ve bu en ufak bir damlanın ondan geriye giderek azalmasına izin vermez" (1.22).

O zaman, Augustine'in neden "tüm insanların eş şekilde sevilmesi gerektiğini" (1.28) belirttiği anlaşılmaktadır. Augustine, bir yandan ayrımları (farklılıkları) onaylayarak, diğer yandan da bunların önemli olmadığını ileri sürerek, İsa'yla Pavlus'u izlemektedir. Bu, neden "adil ve mübarek bir hayat süren kişinin" yine de farklılıkları anlayan biri, "sevmenin yanlış olduğu şeyi sevmeyen ya da sevilmesi gerekeni sev-

95. Robbins, *Prodigal Son/Elder Brother*, 140; ayrıca Derrida, *Politics of Friendship* 186-88'e bkz.

mezlik etmeyen ya da az sevilmesi gerekeni çok fazla sevmeyen" (1.27) biri olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca neden "her insanın, insan sıfatıyla, Tanrı için sevilmesi gerekirken," "hiçbir günahsızın günahkâr sıfatıyla sevilmemesi gerektiğini" (a.g.e.) de açıklamaktadır.

Demek ki, yapılması gereken önemli ayrımlar, onaylanması gereken önemli farklılıklar vardır ama yine de sevgi hepsini fethetmektedir. Ne olursa olsun, herkes sevilmelidir ve komşu sevgisinin istisnası yoktur (komşumuzu sevmemizi söyleyen emir hiçbir insanı dışlamamaktadır" 1.30). Herhalde istisna daha kesin bir şekilde kural haline gelmişti ve Augustine'in metninin en başından itibaren oluşturulmuş şekliyle ayrımlar kuralının önemsenmemesi gerekiyordu. İnsan ayrımlar kuralını önemsememelidir, sevgiye hiçbir değişiklik yapmayan bir şey olarak yaklaşmalıdır ve komşusunu (yani tabii ki sadece *insan* komşusunu) kendisi gibi sevmelidir. İnsan komşusunu her zaman ihtiyaç içinde olabilecek (daimi ihtiyaç ihtimali gibi bir şey) bir kişi olarak sevmelidir ve onun ihtiyacı bizim daimi ödevimizdir. Ayrıca insan komşusunu olanaksız, sevmesi olanaksız olan, sevilmeyecek kişi olarak (eğer bir günahkârsa) da sevmelidir; çünkü onu sevmek yanlıştır ya da çünkü daha fazla sevilmelidir veya çoğu kez daha az.

> Dolayısıyla, komşumuz derken, eğer ihtiyacı varsa şefkat eylemi hak eden veya ihtiyacı olsaydı böyle bir eylemi hak edecek kişiyi anlamamız gerektiği açıktır. Bundan da şu çıkıyor: Bizim şefkat eylemini hak ettiğimiz kişi de aynı zamanda bizim komşumuzdur. Zira "komşu" kelimesi bir ilişki ima etmektedir: İnsan ancak bir komşuya komşu olabilir. Kim burada bir istisna bulunmadığını, şefkat hak etmeyen hiç kimse olmadığını göremeyebilir? Emir düşmanlarımızı, *ad inimicos*, bile kapsamaktadır...herkesin komşumuz olarak görülmesi gerektiği ortadadır; çünkü hiç kimseye karşı günah işlenmemelidir. (1.30)

Kendi, komşu ve düşman arasındaki ayrımlar Tanrı için sona erdirildiklerinden, Augustine onun karmaşık adil savaş kuramını kendisiyle çelişkiye düşmeden, hatta düşmanları sevmekten bahsetmeden ya da böyle bir şey anlatmaya ihtiyaç duymadan geliştirebilir. Onun Hıristiyan öğretisi perspektifinden, yani sevgi perspektifinden, düşman ve düşmanını sevme emri, kentin herhangi bir belli alanını (politik -ve dolayısıyla askeri- toplumsal veya evsel/yerel) aşmakta ve hepsini içermektedir. "Zihne giren herhangi bir sevgi nesnesi" gibi, düşman özellikle savaş alanıyla sınırlı değildir; ne de özel alanla kısıtlıdır. Daha ziyade, düşman Tanrı'yla ve Tanrı sevgisiyle ilişkilidir, ona göndermede

bulunur ve onunla bağlantısı üzerinden tanımlanır.[96] Bu şekilde (yani bu, tamamen "bu şekilde" olmadığını söylemektir), düşman *belli* bir tür sevginin sebebi olamaz; ancak teolojik sevgiden zevk almanın bir anı veya bir adımı olabilir. O da "sevgimizin oluşturduğu selin yöneldiği aynı hedefe doğru sürüklenmelidir" (1.22).

Demek ki Tanrı'nın aksine ama daha çok komşu ve kendi gibi, düşmandan da zevk alınmayacak, yani sadece kendisi için, kendisinden dolayı sevilmeyecektir. Daha ziyade, komşu ve kendi gibi, düşman da onun aracılığıyla Tanrı'nın sevilmesidir, teolojik sevgiye götüren bir araçtır.[97] Ebedi ve teolojik şeylerden zevk almaya götüren yollardan sadece biri olarak düşman, daha çok komşu ve kendi gibi, her zaman sevilmelidir ama hiçbir zaman bu şekilde değil, hiçbir zaman düşman olarak değil. Dolayısıyla, mesele düşmanın kamusal ile özeli birbirinden ayırması değildir; ne de teolojik sevgiyi ve fiziksel davranışı ayırarak somut ve maddi özelliklerinden arındırılmış soyut bir nesne, rastlantılardan yoksun bir öz (her ne kadar bu tür ayrımlara muhtemelen sonradan başvurulması olasıysa da) oluşturmaktır. Daha ziyade, Augustine için can alıcı nokta, düşmanın herhangi bir başkasından daha farklı şekilde sevilmemesi gerektiğidir. Tıpkı herhangi biriyle olduğu gibi, düşman da zevk almak yerine kullanılmalıdır. Dolayısıyla düşman tıpkı bizim gibidir.[98] Aynı bizim olduğumuz gibidir; "Diğer şeylerden zevk alan ve onları kullanan biz de şeyleriz" (1.22). Düşman bir şeydir.

Düşmanlar: Bir Aşk Öyküsü

Çokluğun düşmanına dönüştüm.
— Salisbury'li John, *Policraticus*
Ama bizim düşmanımız komşumuzdur.
— Thomas Aquinas

Ortaçağ Hıristiyan çalışmalarında iki farklı ve ayrı söylemsel alanlar olarak kalmış olan meseleyle, yani bir yanda düşman sevgisi ve diğer

96. Her ne kadar araştırmam genelde teolojik-politik sorusu ve bir teolojik-politik mesele olarak düşman üzerinde yoğunlaşmışsa da düşmanlığın mantığının, en azından bu noktada, teolojik-politik olduğu kadar toplumsal, teolojik-içsel olduğu kadar özel veya ailevi/içsel ve benzeri olduğu bariz olmalıdır.

97. "Dostluğun alete (*organon*), araçsallaştırmaya veya (eğer şeyler bu şekilde genişletilebilir ve modernleştirilirse) tüm teknik boyutlara indirgenemez ve heterojen" olduğunu kabul eden Aristoteles'le karşılaştırınız (Derrida, *Politics of Friendship*, 197).

98. Bud Bynack, Komodor Perry'nin 1812 Savaşı'na ait iddiasına ilişkin Walt Kelly çizgi öyküsünde Pogo'nun ünlü ifadesine dikkatimi çeker. 1971 tarihli Dünya Günü çizgi öyküsünde çizgi karakter opossum'un (keseli sıçan) deyişiyle, "Düşmanla karşılaştık ve o biziz" (http://members.bellatlantic.net/~vze3y3t2/whmte.htm).

yanda da savaş sorusuyla ilgilenen Thomas Aquinas, bu ikisi arasında bağlantı kurmaktadır. Adil savaş kuramının insanın düşmanlarını sevmesi gerektiği emrinden neredeyse tamamen tecrit edilmiş bir şekilde geliştirildiğini düşünecek olursak,[99] bu bağlantı nasıl mümkün olabilmiştir? Bu soruyu yanıtlamak için, Augustine ile Aquinas arasında düşmandan ne anlaşılması gerektiği (düşmanı sevme emri ve savaş halindeki düşman kavramı) konusunda gerçekleşmiş değişikliği (meşhur tarihsel ve kutsal kitap yorumlarına dair değişiklikler) dikkate almamız gerekiyor.

Aquinas, insanın düşmanlarını sevmesi gerektiği emrine ilişkin yorumunda, ayrımları (düşmanları çoğaltıyor) ve yükümlülüğü anlama şekillerini çoğaltmaktadır.[100] Bu özel *quastio*'ya yöneltilmiş itirazlar arasında, "insanın düşmanlarını," *inimicos*, "sevmesinin insanın arkadaşlarından nefret etmesi kadar sapıkça gözüktüğü" düşünülebilir. Aquinas, *responsio*'sında Matta 5:44'le uğraşır ve emrin sapıklığını onu anlamanın başka bir şeklini, nesneye ve emrettiği sevgiye ilişkin farklı kavramlar önererek yumuşatmaya çalışır. Her şeyden önce emir, "düşmanlarımızı kesinlikle düşmanlarımız olarak sevmemiz anlamına gelebilir." İkinci olarak, "onları insanlar olarak sevmemiz" anlamında anlaşılabilir.

---

99. Klassen, az çok abartılı şekilde, "düşmanını sev" emrinin neredeyse hiç tarihi olmadığını ileri sürer: "İkinci yüzyıl kadar erken bir tarihten ...modern zamanlara kadar bu fikir ya kişisel alana bırakılmış ya da daha sık bir şekilde tamamen dini topluluklarda bulunan seçilmiş bir Hıristiyan grubuyla sınırlı tutulmuştur" (Klassen, " 'Love Your Enemies': Some Reflections on the Current Status of Research," 8). Göstermeyi ümit ettiğim üzere, buradaki "kişisel," eğer (en azından sınırlı anlamda) "politik" değilse de, epey teolojiktir; bu yüzden de sınırlı bir alana bırakılmamıştır. Klassen'in kendisinin gösterdiği gibi, İsa'nın emrinde "dini, politik ve kişisel düşmanların her birinin kastedildiği ileri sürülmüştür (H.-W. Kuhn, Klassen, 11'de alıntılanmıştır). *The Just War in the Middle Ages*'deki tartışmasında Russell sadece insanın düşmanlarını sevmesi gerektiğini belirten emirden bahseder. Bunu, nasıl "belli [İncilsel] pasajların Hıristiyanların savaşa katılmasını yasaklıyor gibi göründüğünü" açıklayan bir bağlamda yapar. Mesih, *His Sermon on the Mount*'da yandaşlarına kötülüğe direnmemelerini, darbelere diğer yanaklarını çevirmelerini tavsiye eder. Hıristiyanlar düşmanlarını sevmeli ve birbirleri hakkında yargılarda bulunmamalı" (Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 10). Bununla beraber, bu ender durumda, emrin sonuçları sadece savaşı yürütmekle sınırlı gibidir; sanki düşman ille de savaş alanına aittir. Dolayısıyla, "ilk dönem papazları genelde savaşa karşı olmuş" ve "savaşların Hıristiyan hayırseverliğini ihlal ettiği" sonucuna varmıştır. O dönem Constantinus'un Hıristiyan olmasından önce) "birçok Hıristiyan dünyevi askerlik hizmetini, onların kötülüğe karşı mücadelesinin bir pasif ifadesi olan *militia Christi* lehine reddetmiştir" (11). Gratian'ın *Decretum*'u dışında, Russell bu tavrın sürdüğünü, İsa'nın "düşmanlarını sev" veya Pavlus'un Romalıları 12-13 (II n) dini açıdan yorumlayarak gösteren herhangi bir örnek sunamamıştır. Genel anlamda, düşmanın savaş tartışmalarındaki "yokluğu," ortaçağa ait herhangi bir tartışmanın açığa çıkaracağından daha yaygındır. Düşman sorusu elbette bir politik ve askeri girişim olarak savaşa indirgenemez. Sanki düşman sadece savaş düşüncesini aşmamış, onun tamamen ötesine geçmiş, ortadan kaybolmuştur. Daha farklı şekilde konulacak olursa, eğer savaş varsa, hukuk ve felsefe sessizdir ve düşmanın artık düşünülmesi veya açıklanması gerekli değildir: Onun düşmana dönüşmesinin açıklaması gerekli olmayacaktır. "Eğer savaş varsa"; ama savaş zamanından başka bir zaman var mıdır?

100. Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2ae, 25, 8. madde.

Üçüncü olarak da "bunu belli durumlara uygulanan bir emir olarak düşünebiliriz; düşmana yönelik özel bir sevgi eylemi anlamında."

Aquinas, bu yorumların birincisi olan düşmanı düşman olarak sevmede, *inquantum sunt inimici*, baştan, daha sonra desteklenecek bir iç ayrım (öz ile rastlantı arasında kabul edilebilir bir ayrım) getirmektedir. Her ne kadar Aquinas hiçbir zaman düşmanlığın özelliklerini doğrudan tanımlamıyorsa da düşmanın varlığı onun insan olmasıyla, doğasıyla, aynı alanı kapsamakta ya da kapsamamaktadır. "Düşmanlık" beklenmedik olaylara bağlı olabilir; düşman düşmandan başka bir şey de olabilir ve bu yüzden düşmanı düşman olarak sevmek, düşman olduğundan dolayı, bir kez daha sapıkçadır. Bundan başka, Aquinas bu tür sevginin *caritas** ile bir ilgisinin olmadığını, aksine yetersiz kaldığını ve hatta karşıt olduğunu, "çünkü bir başkasındaki kötülüğü sevmek anlamına geldiğini" söylemektedir. O halde bu, düşmanın niteliği olacaktır: Bir başkasında kötü olan. Bu nedenle, düşman olmak doğal değildir; ne de seven biri ile düşman arasında temel bir farklılığa işaret etmektedir. Daha ziyade, eklenen bir kısım, birinin doğasına eklenmiş kötü bir parça olarak çıkmaktadır karşımıza.

İkinci yorum düşmanlığın düşmandan soyutlanmasını gerçekleştirmekte, onu *quantum ad naturam* olarak ele almaktadır. Burada düşman genel "komşu," *proximus*, başlığı altında düşünülmektedir ve ona yönelmiş sevgi de "genel türden sevgidir"; gerçekten de *caritas*'tır; çünkü "merhametin ille de talep ettiğidir". Dolayısıyla, gerçek *caritas* düşmanı basit bir şekilde, "Tanrı ve onun komşusunu"[101] da içeren diğer sevgi nesnelerinden biri olarak görür. Son olarak da üçüncü yorum, *caritas*'ın ötesinde başka bir sevgiye işaret etmektedir. Çünkü "kesin olarak konuşmak gerekirse, merhametin ille de talep etmediği" bir sevgiden bahsetmektedir. Burada Aquinas bu şekildeki düşmana geri dönmektedir; ama ona yönelik sadece özel ve sınırlı bir sevgi eylemi, "düşmana yönelecek özel bir sevgi eylemi," belli bir düşmana yönelik sevgi davranışı anlamına gelebilecek bir şey ya da belli şartlarda herhangi bir potansiyel düşmana yönelik belli tür bir tavır talep edilecektir. Bu tür bir eylem

---

* Latince: Sevgi, merhamet. (ç.n.)

101. Aquinas, *Summa contra Gentiles*'deki komşu sevgisi tartışmasını bu ikinci yorumda sunmaktadır ("*That We Are Ordered by Divine Law to the Love of Neighbor*," 3:117 "*How Man Is Ordered by the Law of God in Regard to His Neighbor*," 3:128, "*That Sanctifying Grace Causes the Love of God in Us*," 3:151, "*That Divine Grace Causes Hope in Us*," 3:153). Bununla beraber, hiçbir pasajda düşman sevgisinden bahsedilmemektedir. Aquinas, Matta'yı, "komşunu sev" emrini kanıtlayan metin olarak alıntılayacak kadar ileriye gitmesine rağmen, "düşmanlarını sev"den bahsetmemektedir (3:117). Tanrı'ya gelince, Aquinas açıktır: "Tanrı hiçbir şeyden nefret etmez" (1:96). Eğer Tanrı'nın nefret ettiği söylenirse, bu ancak bir teşbihten, *similitudinarie*'den ötürüdür" (a.g.e.; ayrıca 1:91'e de bkz.).

caritas'ın koşullarını aşacaktır. Şart değildir çünkü "olanaksızdır." Bununla beraber, şart koşulan, insanın ruhunu, *anima*'sını, "eğer gerçek bir gereklilik belirirse belli bir düşmanı bile sevmeye hazırlıklı olmalıyız anlamında" hazırlamasıdır.

Birkaç sayfa önce Aquinas "insanın çifte yaşam sürdüğünü" açıklamıştı (23, madde 1). "Biri [yaşam] dünyaya ve bedene ve duyulara göre dışa yöneliktir...diğeri zihnin ve ruhun yaşamına göre içe yöneliktir; burada Tanrı ve meleklerle ilişkiye geçeriz, her ne kadar şu anki durumumuzda gayri mükemmel bir şekildeyse de. Bu yüzden, düşman sevgisinin "daha ziyade merhametin mükemmelleşmesine ait olduğu" (25, madde 8) açığa çıkarıldığında, insan kolaylıkla sevginin dış alametlerini gösterme beklentisinin, yükümlülüğünün olmadığı sonucuna varır. (Gerçekten de bu pozisyon madde 9'un *Quastio*'sunda savunulmaktadır: "Bu nedenle düşmana yöneltilmiş sevginin dış işaretlerini ve kanıtlarını göstermek gerekli değildir.") Beden ile ruh arasındaki ayrım burada tamamen geçerlidir ve hem dünyevi olanla hem de ilahi olanla farklı "konuşmalara" karşılık gelir. Ayrıca düşmana ilişkin farklı kavramlara da karşılık gelir. Kısacası, düşman olarak düşman sevilmeyecektir ve "düşmanlarını sev" ifadesi söylediğini kastetmemektedir. Gerçekten de bu durumda, emrin söylediği (Augustine'den bir parça yardımla ki; ona sanırım burada biraz daha az dostça tefsirsel baskı söz konusudur) onlardan nefret et*mekle* yükümlü olduğumuzdur: "Düşmanlar bizim tersimize tam anlamıyla düşmanlar olarak," *inquantum sunt inimici*, "ve bu budur onların içinde nefret etmemiz gereken" (ve hemen ardından: "düşmanı bu şekilde sevmek, "*quod diligere inimicos inquantum sunt inimici*, "bu suçlanmayı hak eder," 25, madde 8). Bununla beraber, insan olarak düşman sevilmelidir: "İnsan ebedi mutluluğa muktedir olduğundan, onları sevmeliyiz." (Bu elbette ebedi mutluluğa muktedir olmayan insanlarla, kurtuluş tarihinin parçası olmayan insanlarla ne yapılması gerektiği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.) Ve sevgi şefkat eylemleri içermektedir, her ne kadar bu da "mükemmellik meselesiyse de." Her şeye rağmen, bir Hıristiyan "şefkat aracılığıyla düşmanının onu sevmesini sağlamaya" çalışmalıdır.

Herhalde Aquinas'ın düşmanı sevme emrini yeniden biçimlendirmesi ile yaptığı ayrımlara ilişkin en çarpıcı olan, bunların düşman hakkında çok az şey söylemesidir. Sanki teolojik düşüncenin düşmanla, düşmanı düşünmekle hiçbir ilgisi yoktur. Düşmanlığa kişinin doğasının beklenmedik parçası olarak yaklaşmaya ilişkin belirsiz ipuçları bir yana, Aquinas'ın önerdiği ayrımlar düşmanın "kendi" içinde değil, düşmana yöneltilmiş (eğer ille de ifade edilmemişse) sevgidedir. Bize içsel ve dış-

sal ifade edilmiş sevgiler arasındaki ayrım anlatılmaktadır: "Şimdi bu emir kesinlikle bu içsel sevgiyi genelde düşmanlarımız için içerdiğimizi söylemektedir, gerçi onları bireyler olarak sevmemizi mutlaka talep etmemekte, sadece daha önce izah edildiği gibi, bunu yapmaya hazır olmamızı istemektedir. Sevginin dışsal ifadeleri veya işaretlerinde de aynı durum söz konusudur" (madde 9). Genel ve özel sevgi arasındaki ayrımdan bahsedilmektedir: Kişinin düşmanlarını "genel bir sevgiyle" sevmesi mümkündür; diğer yandan herhangi birini özel olarak sevmesi "imkânsızdır." Genel sevgi ile özel şefkat eylemleri arasındaki (Aquinas "özel sevgi eylemi" hakkında yazmaktadır), yetenek veya hazır olma ile gerçeklik arasındaki (düşmanı sevmek imkânsız olabilir ama bunu yapmaya hazır olmalıyız; ki bu bir "zihinsel tavır" meselesidir: Eğer gerçekten ihtiyaç olursa, özel bir düşmanı bile sevmeye hazır olmalıyız) ayrımdan bahsedilmektedir. Son olarak da mükemmellik ile gayri mükemmellik arasındaki ayrımdan bahsedilmektedir: "Gereklilik durumu dışında, bunu fiilen yapmak ve insanın düşmanı Tanrı için sevmesi, daha ziyade şefkatin mükemmelleşmesine aittir." Ama mükemmellik gereklilik durumunun dışındadır. Mükemmel şefkat düşmanı düşman veya insan ya da belli bir birey olarak sevmez; onun yerine, düşmanı tüm bunların hepsi olarak sever.

Sevginin (*caritas)* bu yüzden düşman hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır; paradoksal olarak düşman olarak düşmanla çok az ilgilenir. Mükemmellik, mükemmel sevgi olarak sevgi, anlamın imkân ve imkânsızlığını, kişinin düşmanlarını sevmesi emrinin anlamını etkileyen bölünmeleri sona erdirir (veya muhtemelen yerine getirir). Bununla beraber, sevginin içselden dışsala, özelden genele, gayri mükemmelden mükemmele iç bölünmeleri, gayri mükemmelliği içinde, düşmanın doğası, yani yeri üzerine düşünmeyi ya gerektirmeyen ya da etkisiz kılan"konuşmalar" gerçekleştirir. Diğer bir deyişle, teolojik düşünme (mükemmel şekilde sevmek) sevginin yaptığı ayrımları silmektir. Gayri mükemmelce düşünmek (gayri mükemmelce sevmek) bu ayrımları sürdürmektir. Her iki durumda da etkisiz kılınan, düşmanın düşman olarak düşünülmesidir (sevilmesi gibi). Sevgi her zaman Tanrı sevgisi oldukça (Aquinas, Peter Lombard'ın, sevginin "ruhta yaratılan bir şey olmadığını, Kutsal Ruh'un kendisinin orada yaşadığını" söyleyecek kadar ileri gittiğini bildiriyor, 23, madde 2), "şefkat hareketi Kutsal Ruh'tan kaynaklandıkça, sevgi düşman için çok az yer bırakacaktır.

Diğer yandan, onu bunun dışında sevmek imkânsız olduğundan (ve düşman olarak sevilmesi hatta yasak), bu yüzden bizim sevdiğimiz düşman ister istemez soyutlanmış, kuramsallaştırılmış ve muhayyeldir.

Gayri mükemmel *caritas* düşmanla ilgilenmez, sadece, örneğin, insanlarla düşmanlar ve hatta düşmanlar arasında kendisine ait farklılıklarda ısrar eder, anlaşılır şekilde farklı sevgi nesneleri arasında ayrım yapar. Dolayısıyla tıpkı Aziz Pavlus'un yaptığı gibi (27, madde 8), "komşu sevgisi Tanrı sevgisinin önüne konulabilir." Dolayısıyla, sevgi, dünyevi sevgi ateşi de, "uzaktakilerden ziyade yakındaki nesneleri etkiler ve şefkat de en yakındakini daha coşkuyla sever. Bu açıdan bakıldığında, arkadaşların sevilmesi, kendi başına ele alındığında, düşmanların sevilmesinden daha sıcak ve daha iyidir" (27, madde 7).

Böylece düşman geriye çekilir. Bu belli bir düşmanın sevilmeyeceği (eğer beden değilse, ruh meselesi) demek değildir; ama daha ziyade, sevginin, mükemmel veya gayri mükemmel, düşmana yaklaşmayacağı, yaklaşmak zorunda olmadığı ya da hatta onu hayal etmeyeceği anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, sevgi düşmanı düşünemez. "İnsan", sürdüğü "çifte yaşamda", düşmanı düşman olarak sadece somut şekillerinde, "sevilen" veya nefret edilen, "insanların bakış açısından" düşünebilir; yani insan düşmanı sadece düşmanlar, *inquantum sunt inimici*, olarak düşünebilir.

İlgilenmeye çalıştığımız değişiklikleri sistemli hale sokacak olursak, Augustine'in Tanrı, komşu ve düşman arasında sevgi perspektifinden (böylece sevgiyi -Tanrı sevgisi olarak- hayatın diğer alanlarını, düşmanca olsun olmasın, kapsayacak şekilde genelleştirir ve dolayısıyla düşmanı ve düşman sevgisini somut veya özel bir mesele olarak tartışma ihtiyacından kurtulur) bakıldığında var olan farklılıkları ortadan kaldırırken, Aquinas sevginin, yani mükemmel sevginin, somut ihtimal alanıyla ilişkisini kesmiştir denebilir. Ona göre, yükümlülükler kümesi olarak *caritas,* kişinin ayrımlar yapmasını ve farklı perspektifler dikkate almasını talep etmektedir. Aquinas, Augustine'de yazılı ama artık geçerli olmayan ayrımları yeniden biçimlendirmekte ve harekete geçirmektedir. (Daha önce gördüğümüz gibi, Augustine Pavlus'a daha yakındı; farklılıkları görüyordu ama geçerliliklerini ortadan kaldırmak için.) Böylece, komşu ile düşman, kendi ile düşman arasındaki ayrımlar (ki Augustine, geçerliliklerini sona erdirmek için bunları genel Tanrı sevgisi başlığı altında tartışmıştı) artık tekrar teyit edilir ve düşmanlardan düşmanlar sıfatıyla nefret edilmelidir ("düşmanlar tam da düşmanlar olarak bize karşıttır ve budur onlarda nefret etmemiz gereken; çünkü onları bu şekilde görmekten ötürü kederlenmeliyiz," 25, madde 8). Dolayısıyla, "iç sevgi" ile "dış işaretler ve gösterimler" (25, madde 9) arasındaki ayrım da yenilenir ve iç ile dış arasındaki ölçülebilirlik de yeniden teyit edilir. Kişinin düşmanlarını sevmesi emri neredeyse tamamen

reddedilmiş, hiyerarşik ayrımları ("ama belli insanlar için sakladığımız diğer [dış işaretler] vardır ve bunlar düşmanlarımıza gösterdiğimiz kurtuluş için gerekli değildir" a.g.e.) muhafaza etmek için yeniden biçimlendirilmiştir. Aquinas böylece Augustine'i başı üzerine yerleştirmekte ve neredeyse tamamen reddedilmiş, soyutlanmış farklılıkları geri getirmektedir. Farklılıklar somut hale getirilmektedir; neredeyse bedensel hale getirildikleri söylenebilir. Düşman üzerine yeni bir söylem oluşturan işte beden ile ruh, komşu ile düşman, teolojik sevgi ile insani (veya gayri insani) sevgi arasındaki bu yenilenmiş ayrımlardır. Her ne kadar hiçbir zaman belli bir alana ait olmamışsa da, düşman şimdi "kendi" ayrımlarına tabi kılınabilir. Düşman, Pavlus ve İsa için kişisel, siyasal, teolojik olabilirdi ama eş derecede sevilecekti. Augustine düşmanı teolojikleştirmiş, onu soyut bir "şey" yapmıştır. Düşman Aquinas'la tekrar kalabalık bir şeye dönüşür. Düşmanlar yeniden bu farklı (eğer tamamen değişik değilse) söylemsel alanlara yayılarak giriş yapar.

Tekrar İsa'nın emrini hatırlayan Aquinas, savaş, özellikle de adil savaş tartışmalarında kaybolma eğilimindeki terimi geri getirir: *inimicus*.[102] Birkaç sayfa önce Aquinas'ın kendisi, sanki düşmanlığa ilişkin farklı terimler arasındaki ayrımları kaybetmemeye dikkat ediyormuşçasına, genelde savaş, çatışma ve orduyla (*hostis, pugnator* vb) ilişkili sözcüklere başvurmuştu. Dolayısıyla, savaşların Hıristiyan hukukuna göre gerçekten meşru olup olmadığına ilişkin pozisyonunu özetlediğinde, Aquinas şöyle yazar: "Savaşların, yoksulu ve tüm topluluğu düşmandan korudukları sürece yasal ve adil olduklarını kabul ettik," *ad hostium injuriis* (40, madde 2). Ama ardından Aquinas savaşta hile yapmak yasal mıdır diye sorar. Diğer bir deyişle, düşmana yalan söylemek mümkün müdür? Ne de olsa, "düşman komşumuzdur."[103]

Düşmanın yakınlığına, komşumuz olmasına itiraz temelde farklılıkların kaldırılmasıyla, onların geçersizlikleriyle, İsa ile Pavlus'da ve bir yere kadar da Augustine'de gözlemlediğimiz gibi, uyum içindedir. Fakat burada Aquinas'ın folyo olarak kullandığı bir argümandır. Daha önce gördüğümüze epey benzer şekilde, odaklanılan, pek aldatmanın nesnesi, yani muhatap (bu durumda düşman) değil, aldatma meselesidir. Düşman hâlâ Aquinas'ın nesnesi değildir. Daha ziyade, farklı türden düşmanlar, *inimicos* ve *hostes*, arasındaki anlamsal ayrımları ortadan

102. Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2ae, 40: "On War, *De bello*."

103. Ve Julianus Pomerius'un "komşularımızı sevmeliyiz; çünkü bizimle aynı doğayı paylaşmaktalar" argümanına dair şu açıklamayla karşılaştırınız: "Yahudiler ve Saraken'ler komşumuzdu ve onları kendimizi sevdiğimiz gibi sevmeliyiz; bununla beraber, tüm sevgi faaliyetleri her insanın durumuna göre tatbik edilmelidir" (Kedar, *Crusade and Mission*, 102 & 102 n. 17'de alıntılanmış).

kaldırarak Aquinas farklı aldatmaları birbirinden ayırmada herhangi bir aldatma olduğu (aslında bu aldatma değildir) iddiasıyla yüzleşmekte ve karşı çıkmaktadır. Bu yüzden, yalan söyleme ve yalan vaatte bulunma durumunda, "hiç kimse düşmanı," *hostes*, bu şekilde aptal yerine koymamalıdır." Aquinas, Ambrose'den alıntı yaparak "düşmanla", *hostes*, "bile savaş hakları ve anlaşmaları vardır ve bunlara bağlı kalınmalıdır demektedir. Bununla beraber, düşmandan saklamak başka bir meseledir: Bu aldatmaca değildir ve bu yüzden de yapılabilir. Kâfirin kutsal öğretileri öğrenmesini, "bunlarla alay eder diye" engellememiz gibi, "düşmana," *inimicos*, "karşı planlarımızı ondan çok daha fazla saklamalıyız." Ama düşmana komşu olarak seslenerek Aquinas askeri düşmanın, *hostes*'in, *inimicus* terimiyle olan tedirgin edici ilişkilendirilişini güçlendirmekte, onun sevilmesi ihtimalini, hatta aslında, zorunluluğunu ortaya atmaktadır. Böylece Aquinas iki alan arasında yer alan, bugüne kadar farklı alanlara, bir yanda savaş ve askeri olana (*hostis*) ve diğer yanda etiksel-teolojik *caritas*'a (*amicus/inimicus*) ait veya en azından bu alanlarla kısıtlanmış gibi gözüken sınırı zayıflatmaktadır.

Böylece her biri bu özel sevgi nesnelerini düşünmeye dair teolojik bir başarısızlık ile onlarla savaşmayı getiren politik ve stratejik yükümlülük (ve hatta onlardan nefret etme) arasında bölünmüş düşmanlarla, *hostis* veya *inimicus*'la, savaşa gireriz. Düşman sorusu, Aquinas'la, tamamen dibe çökmüş bir teolojik-politik soruya, teolojik-politiğin sorusuna dönüşür.

Ama Düşmanlar Nerede?

> Örneğin eğer Muhammet, ilk başta tamamen yalnız, tamamen eğitimsiz olan, tamamen yoksul, hem kandaşları hem de yabancılar tarafından aynı şekilde nefret edilen, sınırlarımızdan çok uzakta ve yanlışlığında gayet açık olan Muhammet, dünyada şeytan adına bu kadar yozlaşmaya yol açıyorsa, şeytanın çok daha kalabalık Yahudilerle, neredeyse hepsi eğitimli ve hilede son derece maharetli, iyi yaşama ve Hıristiyanların izin verdiği tefeciliğe malik, prenslerimizin verdikleri hizmetlerden ve dalkavukluktan dolayı çok sevdiği, tüm dünyaya dağılmış ve yayılmış, olağanüstü bir dürüstlük görüntüsü vermeyi başardıkları düzenbazlıklarında son derece gizli Yahudiler aracılığıyla neler başarabileceğini düşünebiliyor musunuz?
>
> — Keşiş Raymond Martin

Apaçık ortada olanı belirtmek gerekecekse, ortaçağda on bir ve on üçüncü yüzyıllar arasında "düşman"ın tamamen politik ve teolojik söy-

lem tarafından oluşturulduğu söylenebilir.[104] Ortaçağ çatışmalarının dinamiği "ötekinin talep ve değerlerinin bilinçli bir şekilde reddini", Amos Funkenstein'ın izah ettiği gibi, tüm tarafların katıldığı, sürmekte olan ilgili kimlik yapımında asli bir unsur olarak kalan" bir şey olduğunu ima eder.[105] Burada da mesele, politik topluluğun esasen savaşa doğru yöneltilmesi devam etmiş, önemli sayıda baskın değerin savaşçılığa ilişkin olmuş ve toplumsal ile askeri örgütlenmeler arasındaki bağlantının sıkılığını korunmuş olması değildir sadece.[106] Ne de durum sadece düşmanın giderek, R.I. Moore'un deyişiyle, "zulmeden toplumun," "zulmün alışılmışa dönüştüğü bir toplumun ayrıcalıklı hedefi olarak belirmiş olmasıdır. Yani bireyler basit bir şekilde şiddete tabi değildi; ama kasıtlı ve toplum tarafından onaylanmış şiddet, *yerleşik idari, hukuki ve toplumsal kurumlar aracılığıyla*, ırk, din veya yaşam şekli gibi genel özelliklerle tanımlanmış insan gruplarına yöneltilmeye başlamıştı."[107] Ne de basit bir şekilde "Hermönetik Yahudi'nin Yahudilerin kendilerinden çok daha fazlasını kapsayan bir teolojik gündemden türettiği köken, karakter ve roldür."[108] Ne de, son olarak, düşman sorusu *pax ecclesiae*'nın geçirdiği, Tomaz Mastnak'ın "*pax Dei*'nin ardından *treuga Dei*'nin" Tanrı'nın ateşkesinin "gelmesi" olarak gösterdiği temel değişikliğe indirgenebilir.[109]

104. Cary Nederman ve Kate Langdon Forhan tarafından derlenmiş her metin, öyle veya böyle düşmanların (olumsuz) önemlerini kabul etmektedir. Bu kabule tipik (ve açık ve ısrarcı ifadelendirme tarzıyla tipik olmayan) bir örnek olarak "Treatise on the Laws and Customs of the Kingdom of England Commonly Called Glanville" şu sözcüklerle başlamaktadır: "Kraliyet gücünün, krallığa ve onun hükümdarına karşı ayaklanan isyancılar ve uluslarla mücadele etmek için sadece silahlarla donanması gerekmemektedir, aynı zamanda tebaaları ve halkları barış içinde yönetmek için yasalarla donanması da uygundur; öyle ki, muhteşem kralımız her iki dönemde de, yani barış ve savaş zamanında, [görevlerini] o kadar verimli şekilde yerine getirir ki, güçlü sağ eliyle dizginlenemez ve ehlileştirilemezin gururunu yok ederek ve hakkaniyet asasıyla sıradan ve uysal için adaleti uygulayarak düşmanlarını kontrol altına almada her zaman başarılı olacaktır" (*Medieval Political Theory*, 62)

105. Funkenstein, *Perceptions*, 170.

106. Contamine, *La guerre au moyen âge*'ye bkz.

107. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, 5. Bu noktada Moore'un hiçbir zaman Araplar veya Müslümanlardan "zulmeden toplumun" hedefleri olarak bahsetmediğini dikkate almak konuyla ilgili olabilir. Miri Rubin, Moore'un kitabı üzerine parlak eleştirisinde, "sapkınların, cüzamlıların, Yahudilerin, eşcinsellerin ve fahişelerin giderek daha fazla Hıristiyan siyasi topluluğunun düşmanları ve karşısındaki tehlikeler olarak kategorize edilmeye, ... bir din dili belirmeye başlamıştı" ifadesini tekrarlamıştır (*Speculum* 65 [1990]: 1025'de). Rubin "cinsiyet sorusunun üzerinde çok az durulmuş" olmasına üzülmüştür (1026) ama 950 ile 1250 ve sonrasında Avrupa'da yaşamış, kadın veya erkek olsun, Müslümanlar üzerine tek bir sözü yoktur. Farklı ama ilgili bir bağlamda, Hans Mayer'in "kuralları önemsemedikleri için olağanüstü kadınlar; cinsel eğilimlerinden dolayı dışlanmış erkekler, burjuva toplumundaki Yahudi dışlanmışlar" üzerinde yoğunlaşan kitabı *Outsiders* da dikkate alınabilir (Mayer, *Outsiders*, xviii). Her ne kadar "Mağriplilere" ilişkin rastlantısal göndermelerde bulunsa bile, Mayer de İslam veya Arapları "Avrupa"nın yapıtaşları veya hatta "dışlanmışları" olarak ele almada başarısızdır.

108. Cohen, *Living Letters*, 5.

109. Mastnak, *Crusading Peace*, 6; ayrıca Kedar'ın *Crusade ve Mission* ve Bartlett'in *Making of Europe* çalışmalarına bkz.

Tüm bunlar yeterince doğrudur ve her geçen gün artan bir şekilde (gerçi dikkat çekecek kadar birbirinden epey tecrit edilmiş şekillerde olsa da) çalışılmış ve incelenmiştir. Bundan başka, düşman sorusu, şüphesiz, yeni savaş söyleminin gelişmesiyle ve bunun ötesinde ve "savaş kavramındaki değişiklikleri" aşan yeni belirlemelerle karşılaşmıştır.[110] On bir ve on üçüncü yüzyıllar arasında, "yeni bir alan açılmıştı." Bu değişiklik çok önemliydi. Hem "ortak bir düşmanın yaratılmasını" kapsıyordu: "Müslümanların Hıristiyanlığın ve Hıristiyanlık âleminin kaidesel düşmanı olarak yapılandırılması"[111] *hem de* "on ikinci yüzyılda radikal şekilde değişmiş" Yahudi karşıtı Hıristiyan polemiğinde, "teolojinin yöntem ve içeriklerindeki tarihsel olayları ve değişiklikleri ve ayrıca Yahudilerin tanıktan sapkına[112] dönüştürülmesini (kimisine göre şeytanlaştırılmasını) yansıtan" paralel gelişmeler ortaya çıkmıştı.[113] Jeremy Cohen, bu yeni gelişmeleri kısaca şu şekilde açıklamaktadır:

> Birinci Haçlı Seferi'nden ve ona eşlik eden Yahudi karşıtı şiddetten bile önce, ufukta, değişikliğin olumsuz işaretleri belirmeye başlamıştı. Yeni binyıla geçilmesinin yol açtığı kıyametimsi durum, papalık reformunun retoriği ve Atanma Anlaşmazlığı topluma ilişkin kutuplaşmış bir bakış açısı ortaya çıkarmış, reformun yandaşlarının ideal Hıristiyan *respublica*'sının müttefik ve düşmanlarını daha kolaylıkla belirlemesini sağlamıştı. Hıristiyan âleminin resmi yegâne azınlığı olarak[114] Yahudiler, bu düşmanların kimler veya ne olacağı konusunda en ulaşılabilir örneği sağlamıştı. On birinci yüzyılın ilk onyılından itibaren popüler şiddet, diğer muhaliflerle birlikte Avrupa'nın Yahudilerine yönelmişti.[115]

---

110. Mastnak, *Crusading Peace*, 23; ayrıca: "Şu anda belirmeye başlamış savaş tipi yeniydi. İlk önce bir barış savaşıydı. Barış hareketinin *militiate*'sı genelde orduların yaptığının aksine sadece barış için savaşan ordular değildi; onlar barış ordularıydı, barışın gücü ... [Ve] savaşı Kilise'nin kendisi emrediyordu" (27).

111. Mastnak, *Crusading Peace*, 96.

112. Funkenstein, *Perceptions*, 178.

113. "Hıristiyan deneyimindeki biricik aktif, isteyerek görünür gayri Hıristiyanların yerine, şimdi Yahudiler daha geniş bir inanmayanlar sınıfının alt sınıfı olmuştu ki, bu sonunda Hıristiyan düşüncesindeki konumlarını altüst etmişti," Cohen, *Living Letters*, 156. Yahudilerin şeytanlaştırılmasına dair "klasik" bir çalışma Joshua Trachtenberg'in *The Devil and the Jews* adlı kitaptır. Bu elbette hikâyenin tamamı değildir. Bu sırada Batı'da her biri kendi içinde bölünmüş birçok başka etkileşim düzeyi vardır; bunların hiçbiri tamamen düşmanlığa indirgenebilir değildir.

114. Dikkatlice seçilmiş sözcükleriyle Jeremy Cohen Arap ile Yahudi'nin birbirinden ayrılmasının bugüne kadar sürmüş başarısını hem açıklamakta hem de oynamaktadır: Ne "Hıristiyanlık içinde resmen mevcut" ne de bir "dini azınlık" olan Müslümanlar ve onlara yönelik algı ve tavırlar önemsiz olmaya, en azından teolojik veya dini bir mesele olarak, devam edecektir. Cohen, *Living Letter*, 150. Cohen'in kitabı Müslümanların Avrupa'daki durumu üzerine epey bilgi dolu ve Hıristiyanların, Yahudileri Müslümanlarla ilişkilendirmelerine verdiği önem konusunda epey alışılmadık olduğundan, bu bir rastlantı değildir; ne de bir cehaletin sonucudur.

115. A.g.e., Cohen ayrıca şunu da not etmektedir: "Yahudiler Hıristiyanlığı sürekli Müslüman 'ötekine" değer biçen ve sınıflandıran, ona ve inancına önceden düşünülmüş bir yanıt formüle

Ama bu olayların ortaya çıkardığı soru (düşman sorusu), sınırlı tutulduğu her bir belli alanı (Yahudi, Arap, teoloji, ortaçağ polemiği, savaşın tarihi ve genelde, hem de bu sebepten ötürü ortaçağ) aşan söylemsel bir sorudur. Neredeyse bahsedilen düşman ve daha da önemlisi, bahsedilmeyen? Düşmanlık söyleminin söylemsel özgünlüğü ve modelleri ve daha önemlisi ilişkileri nedir? Söylemsel alanlar (göreli özerkliği olabilir veya olmayabilir) arasında var olan, reddedilmiş ve görünmez olmuş bağlantılar (tefsir, teolojik, politik ve daha başka) nedir?

Her ne kadar burada savaşın tartışılmasıyla (ve savaş çoktan birçok alanda yer almaktadır; sivilinden politik olanına, felsefi olanından teolojik olanına) başladıysak da düşman askeri bir düşman olarak ona atfedilen belirlemeleri aşmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi, insanın düşmanlarını sevmesi emri en azından teologların kaçınmadığı, kaçınamadıkları ve fenomenal, ampirik düşmana dair birçok yanıtı yapılandırmış, gerçekten de her şeyden önce böyle bir düşmanı ortaya çıkarmış zor sorulara yol açmıştır. Buna rağmen, düşman sorusu etrafında oluşturulmuş (ve bazen de daha önce gördüğümüz gibi, zayıflatılmış) söylemsel sınırlar tamamen fazla başarılı olmuş ve tamamen fazla kapalı olmuş gibi görünmektedir. Daha basitleştirilirse, savaş tartışmaları, düşman sorusunu ele almaları bir yana, insanın düşmanlarını sevmesi emrine atıfta bulunmamakta,[116] düşmanları sevme emrine ilişkin tartışmalar Hıristiyan âleminin kendisini savaşta gördüğü belli düşman figürlerinden bahsetmemektedir; her ne kadar düşman tartışmaları farklı grupları tek bir grup halinde birleştirme eğilimindeyse de farklı düşmanlar arasında çok önemli ayrımlar yapılmıştır.

Burada görünürdeki çelişkilerden (sanki sevgi ve savaş birbirlerinin basit karşıtlarıymış gibi) daha fazla risk söz konusudur. Riskte olan,

---

eden bir sıçrama tahtası niteliğinde bir paradigmayla takdim etmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlıkta bu iki inanç ve inananları arasında çok boyutlu ilişkilendirmelerden ibaret bir dizilim belirmiştir" (161).

116. "On War against the Turk" adlı çalışmasında Martin Luther King kilisenin savaş politikasının İsa'nın öğretisini yok saydığı eleştirisini devreye sokmuştur: "Onlar Mesih adına Türk'e karşı savaşa girişmiş ve insanlara da bunu öğretmiş, onları, sanki halkımız Hıristiyanların, Mesih'in düşmanları Türklere karşı bir ordusuymuşlar gibi bu yönde teşvik etmiştir. Bu kesinlikle Mesih'in öğretisine ve adına aykırıdır" (*Luther'in Çalışmaları*, 6:165) Bununla beraber, ilginç bir şekilde, Luther'in bahsettiği öğreti Matta 5:44'ten bahsetmez. Düşmanın sevilmesi konusuna girmez. "Bu öğretiye karşıdır; çünkü o Hıristiyanların kötülüğe, savaşa veya kavgaya direnmeyeceklerini, intikam almayacaklarını veya hak ısrarlarında bulunmayacaklarını söyler [Matta 5:39]" (a.g.e.). Her ne kadar savaşa karşı argüman geliştiriyorsa da Luther "Mesih'in düşmanının" sevilmesi gerektiği önerisinde bulunmaz: "Gerçek hakikati bildiğim kadarıyla Hıristiyan kardeşlerime birkaç şey söyleyeceğim ki Mesih'in, Efendimizin düşmanına karşı samimi şekilde ibadet edecek şekilde harekete geçsinler, bu yönde adım atsınlar" (176). Luther ve "Kilise'nin düşmanları" üzerine daha fazla bilgi için Tarald Rasmussen, *Inimici Ecclesiae*'ya bkz.

"düşman" kavramının bütünlüğü, yani bu durumda, bütünlükten yoksun olmasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, düşman tek değildir (dolayısıyla, *düşmanlarını* sev). Düşman kalabalık olmalıdır ve düşmanın bu çoğula-dönüşmesidir ona üretken ve dinamik boyut veren. Tek olmayan düşman bu andan itibaren ve gerçekten, giderek birbirinden ayrı tutulması gereken, yani faal bir şekilde ayrılması gereken farklı alanlara ait olacaktır; bu ikisi arasındaki farklılık onaylanmış veya icra edilmiştir tam da aksi takdirde tanınmamış yakınlıktan dolayı. Bu yüzden bu ampirik bir "hata" değildir ama onu ortaya çıkaran koşulların dibe çökmesi ihlal edilemez (sürekli zayıflatılan olsa da) bir ayırmadır. Burada yapmak istediğim *tespit* çifttir. Eğer Aquinas'ın metninin gösterdiği gibi, düşmandan bahsederken kullanılan farklı terimler arasında sözcüksel bir bütünlük yoksa teolojik ("düşmanlarını sev") ve politik (savaş; adil veya değil, kutsal veya değil) meseleler arasındaki farklılaşmanın başarısını nasıl anlayacağız? Meselenin ucunda olan teolojik ile politik, *jus divinus* ile sivil veya doğal yasa, *jus naturale* (bu kendisini açık bir şekilde düşman kavramının içinde ifade etmektedir) arasındaki can alıcı ayrımdır.[117] Bu yüzden düşman algılarına, düşmanlar arasındaki ayrımlara, teolojik ile politik arasındaki ayrımın yan etkisi olarak değil, daha ziyade onu yapılandıran olarak yaklaşılabilir. Doktrini polemikten, teolojik incelemeleri politik incelemelerden ayıran metinsel ayırmalar, kutsal kitap yorumunu pratikten farklı kılan tarihsel ayırma ve son olarak da ama diğerlerinden daha az önemli olmayan, Yahudi'yi Arap'tan uzaklaştıran baskın ve yapılandırıcı ayırma, "düşman" tarafından geçirgen kılınmıştı; düşman, karar verilemez şekilde kavramsal ve pratik, teolojik ve politik biçimlerde söylem ve pratiklerin içinden bir o yana bir bu yana geçip duran, içinde son derece ayrışık, yani ilişkisel bir alan, Yahudileri ve Arapları ve de diğerlerini barındıran bir terimdi; eğer bir terim ise.

> Uzak diyarlarda Hıristiyan inancının düşmanlarını kovalamanın ve onlara zulmetmenin ne anlamı vardır, eğer bizden uzakta değil, aramızda bulunan Yahudiler, iğrenç kâfirler ve çok daha kötüsü Sarakenler İsa'ya ve Hıristiyan ayinlerine serbestçe, küstahça ve ceza almayacağından emin bir şekilde küfür edip, ona kötü davranıp onu ayaklarının altına alıyorsa? Tanrısal coşku

117. Wolfgang Huber insanın düşmanlarını sevmesi emrine ilişkin yasal statünün getirdiği zorlukların, *praecepta* ve *consilia evangelica* arasındaki farklılık üzerinden hukuken nasıl çözüldüğünü açıklar. Bu iki kural koyma düzeyi arasındaki fark, *jus naturale* ile *jus divinum* arasındakifarklaaynıyerdedir (*sich im Einklang befinden*). İnsanın düşmanlarını sevmesi emri hiçbir zaman hukuki bir zorunluluğa dönüşmemiştir: "İnsanın düşmanını sevmesi hukuken dayatılamaz; çünkü hukukun kendisi (bir yaptırım kurumu olarak), rasyonel düzenin bağımlı olduğu 'düşmanlıktan' oluşmuştur" (Huber, "Feindschaft und Feindesliebe," 145).

> nasıl Tanrı'nın çocuklarını besleyebilir, eğer Yahudiler, yüce İsa'nın ve Hıristiyanların düşmanları, hiçbir şekilde cezalandırılmazsa?[118]

Ortaçağ boyunca "düşman kim" sorusuna verilen yanıtlar çoğalmıştır. Ve terimlerin çokluğu, "düşmanlarını sev" emrinin bariz bir tutarlılıkla, "adil savaş"a ilişkin ayrıntılı tartışmanın aksine, Aquinas'ta olduğu gibi, *caritas* tartışmalarıyla sınırlı tutulması, düşmanlığın farklı alanlarının birleşmediğini ya da ille de birbirlerini bilgilendirmediklerini işaret ediyor gibidir. Bu durumun, bu savaş durumunun insanın düşmanlarını sevmesi gerektiği emri tarafından mümkün (yani imkânsız) kılındığı artık net olmalıdır. Yine de örneğin, Papa II. Alexander'ın beyanında, onun 1063 tarihli *Dispar nimirum est*'inde her ne kadar her ikisi de "kilisenin düşmanlarıysa" da, *inimica ecclesia*, "elbette Yahudilerin ve Sarakenlerin durumu birbirinden farklıdır"[119] beyanında ampirik sonuçtan, tarihsel bir etkiden daha fazlası vardır. Bu farklılığın varlığını sürdürdüğü çizgiler hâlâ büyük ölçüde keşfedilmemiştir.[120] Bu sorgulamayı

118. Peter the Venerable, mektup 130, Cohen, *Living Letters*, 247'nin içinde.

119. "Alexandri II epistola ad omnes episcopos Hispaniae [al., Galliae]," *Patrologia Latina* 146:1387.

120. Sayısız hukuki, teolojik, polemiksel ve diğer türden kaynak, ortaçağda Yahudi'yle Arap arasında bir ilişkilendirmeye (temasal, kavramsal veya sadece duygusal) tanıklık etmektedir. Bu kaynaksal zenginliğe karşılık, hem Yahudi'yi hem de Arap'ı, ortaçağ Hıristiyanlığının tarihiyle olan ilişkilerinde, hatta bu tarihi yapıcı olarak ele alan akademik çalışmalarda neredeyse tam bir yokluk söz konusudur. Dolayısıyla, bu ilişkilendirme, bir yadsıma ve ayrıştırma tarzında "kabul edilmiştir." Sınırlı anmalar bir yana, düşmanın çift bedeni iki farklı çalışma alanına yol açmıştır. Bunların arasında en büyüğü elbette "Avrupa ve Yahudiler"dir; "İslam ve Batı" da süratle büyümektedir. Tabii ki istisnalar söz konusudur ve bunların büyük kısmı son derece yereldir (bunu takip eden notların ortaya koyduğu üzere) ve her ne kadar bunlar gerçekten de *hem* Yahudileri *hem de* Arapları, hem Yahudiliği hem de İslam'ı ele alabiliyorsa da nadiren muazzam bir akademik çölde ara sıra karşılaşılan vahalardan fazlasına karşılık gelmektedir. Örneğin Kruger, "Medieval Christian (Dis)identifications: Muslims and Jews in Guibert of Nogent" ve Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*'a bkz. Burada, yani Yahudi ile Arap arasındaki "karşılaştırma," en gerekli görüldüğü yerde en eksiktir; karikatürleştirilme noktasına kadar. Böylece Robert Chazan Keşiş Raymon Martin'in *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos*'una tüm bir kitabı ayırabilmekte ama İslam'dan çok az bahsedebilmektedir (Chazan, *Daggers of Faith*; ayrıca, İslam'ın konuyla ilgisine aynı genel kayıtsızlık için, Dahan, *La polémique chrétienne*'e de bkz.). Son dönemde, araştırmalarını son derece kusursuzca gerçekleştirmiş iki kitap, kendileri için bir konuda uzmanlaşmada ısrar etmenin tartışılmaz olduğu tarihçilerin uzun ve saygıdeğer geleneğini özetlemektedir. Mekanizması ortaçağda harekete geçirilmiş bir teolojik-politik konfigürasyonun "başarısı," zaten şüpheli bir sekülerleşme sürecinin muhtemelen en canlı tanıklıklarındandır. Bu iki kitap (Mastnak'ın *Crusading Peace* ve Cohen'in *Living Letters*'ı) temelde yanlış ama yaygın şekilde kabul edilen Müslümanların "Batı Avrupa'nın dışındaki düşman" ve Yahudilerin de "Avrupa'nın kendi içindeki düşman" oldukları ve yeniden başlamak gerektiği fikrini çürütecek yeterli tarihsel bilgi içermektedir (Heng, "The Romance of England: *Richard Coer de Lyon*, Saracens, Jews, and the Politics of Race and Nation," 142; ayrıca Harle, *The Enemy*, özellikle 3. bölüme de bkz.). Eğer şu anki bölümün konusu tarihsel bir soruyla (terimin dar anlamıyla) sınırlandırılsaydı, o zaman Cohen ve Mastnak'ın çalışmalarına eklenecek ve onlarla anlaşmazlığa düşülecek çok az şey olurdu. Örnek bir dürüstlük içinde hem Cohen hem de Mastnak birçok kez Avrupa'nın "öteki ötekisinden, kitaplarının, bununla birlikte, bu noktada açıkça ve garip bir şekilde anlaşılmaz kaldığı bir

sürdürmek zorunda olmamızın ardındaki temel nedenlerin durumu budur.

2. Sözcük Seçimi Arasında: Yahudiler ve Araplar

Yahudiler ve Araplar (ikinci terim burada "Sarakenler," "Muhammetçiler," "Müslümanlar," "Agarenes"[121], "İsmaililer", "paganlar" ve hatta daha sonra "Türkler" gibi çeşitli terimlerin arşivsel depo işlevini görmektedir) sık sık birbiriyle ilişkilendirilmiş, aynı gruba sokulmuş ve hatta birlikte çökmüştür. Bu kısmen, Richard Souther'ın yazdığı gibi, İslam'ın sunduğu yeniliği anlamada Batı'nın yardıma ihtiyacı olduğundan böyle gerçekleşmiştir. Fakat "antikçağdan yardım alamazdı ve şimdinin kendisi de rahatlatmıyordu. Malzemesi açısından alenen geçmişe bağımlı bir çağ için bu ciddi bir meseleydi. Entelektüel açıdan İslam'ın konumuna en yakın paralel Yahudilerin durumuydu. Birçok aynı görüşü paylaşıyor ve Hıristiyanlığa karşı birçok aynı itirazı yöneltiyorlardı."[122]

Hıristiyan hayal gücü, ihtiyaç duyulan yardımı sağlamada fazlasıyla istekli olduğunu göstermişti. Muhtemelen Pavlus'un Hacer ile Yahudiler ve Arabistan ("Bu şeylerde remiz vardır; çünkü bu kadınlar iki ahittir. Kulluk için doğuran Sina dağındandır, o Hacer'dir. Ve Hacer Arabistan'da olan Sina dağıdır ve şimdiki Yeruşalim'e muadildir; çünkü çocuklarıyla beraber kulluk ediyor." Gal. 4:24-25)[123] arasında kurduğu mecazi olmakla beraber önemli bağlantının mümkün kıldığı mükerrer ilişkilerden kaynaklanan örnekler sayısızdı. Örneğin Agobard (yaklaşık 779-840) Müslümanların da İbrahim'in soyundan geldiklerini teyit edecekti.[124] Sekizinci yüzyıldan itibaren Hıristiyan yazarlar Müslüman-

ötekiden bahsetmektedir. Her ikisi de bunlardan sadece birine, İslam veya Yahudilik, Yahudi veya Arap'a ilgi göstermekte ve bunu beyan etmektedir; ama Heng'in ifade ettiği gibi, oysa "iki kâfir ulus sanki tek bir yabancı bedenin iki ayrı parçasıdır" (dolayısıyla, örneğin, Dördüncü Lateran Konsili Yahudilerle Müslümanlar için onları ayırmak amacıyla farklı giyim tayin etmiştir, 145). "Modern akıl" gibi (eğer böyle bir şey varsa), "ortaçağ ideolojik aklı" da aslında rahatlıkla "Yahudi'yle Müslüman'ı karıştırabiliyordu" (Heng, "The Romance of England," 145), hatta ve belki de özellikle onları ayırmaya fazlaca yatırım yaptığında.

121. Eusebius'a kadar geriye giden uzun bir gelenek Araplarda Hagar'ın, İbrahim'in köle eşinin (dolayısıyla "Agarenes" adı) soyunun devamını görmektedir. Bununla beraber, Pavlus'un simgesel okumasıyla başlayarak Yahudiler de Hagar'ın soyunun devamı olarak görülmüştür. Richard Southern bu kendisiyle çelişen geleneğin bir kısmını *Western Views of Islam* adlı çalışmasında belgelemektedir (16-17, 16 n. 9 ve n. 10). Hagar'ın İbrahimsel bağlamda soy sorusuyla ilişkisindeki konumu üzerine temel ve son derece aydınlatıcı bir tartışma için Benslama, "La répudiation originaire"ye bkz.

122. Southern, *Western Views*, 5.

123. Ayrıca Pavlus'un müminlerin soysal olmayan atası olarak İbrahim üzerinde durduğu Romalılar 4'e de bkz.

124. Agobard, "On the Superstitions of the Jews," Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens*, 166'da

lardan "yeni Yahudiler" olarak bahsetmeye veya "İslam inanç ve pratiğini tutarlı bir şekilde Yahudilik olarak nitelemeye ya da en azından Yahudilikten etkilendiğini söylemeye"[125] başlayacaktı. Sayısız söylenti ve öykü, Yahudilerin sürekli Müslüman istilacıların İspanya'ya gelmesine yardım ettiği, onların "sekizinci yüzyılda Vizigot İspanya'sına Araplar için ihanet ettiği"[126] gerçeklerini yaratmıştı. Dokuzuncu yüzyılın başında *Gesta Dagoberti,* "sünnetli halkların" ("ama bu Yahudiler için söylenmemişti"[127]) getireceği tehdide ilişkin peygamber iddiasını yeniden kurgulamıştı. Chabanne'li Ademar'ın kroniğinin değişik bir biçimde, hem "paganların" hem de Yahudilerin Kutsal Mezarı[128] kirlettiği söylenir. *La chanson de Roland,* Charlemagne'a, Roland'ın Müslüman düşman tarafından öldürülmesinin intikamını almak için "sinagogları ve camileri," *les sinagoges e les mahumeries,*[129] yıktırır. Sanatçılar el ele vererek Yahudilerle Müslümanları bir başka şekilde ilişkilendirmiş, "Mesih'i işkence edilirken gösteren kamusal mihrap süsleri ve heykellerindeki Tutku tasvirleri" "genelde her zamanki Yahudilerin yanında iğrenç şekilde biçimsiz ve kara derili Sarakenler içermiş, böylece Müslümanlar Mesih katilleri olarak yeniden tanımlanmıştır.[130] İngiliz tutku oyunları da "her şeye gücü yeten Muhammet"[131] şeklinde yemin eden Yahudi karakterler içermiştir. Üçüncü Lateran Konsili'nden sonra

---

alıntılanmış.

125. Griffith, "Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century," 65. Griffith, Bağdat'ta Abbasi sarayında Hıristiyan inancını savunurken Herod'un zamanındaki "eski Yahudilerin karşısında" gördüğü "aramızdaki yeni Yahudiler"den bahseden Nesturi piskopos I. Timothy'yi (723-823) alıntılamaktadır. Griffith özenle Hıristiyan savunucuların "İslam ile Yahudilik arasında öğretisel bir ilişki kurma çabalarını belgelemektedir ve "Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında yaygın Yahudi karşıtı bir düşmanlığa başvurmaya" devam etmektedir (82). Griffith daha sonra " 'Yeni Yahudiler' teması" olarak adlandırdığının gelişimini göstermektedir (84-87).

126. Moore, *Persecuting Society,* 37; ayrıca Müslümanların Barcelona'yı fethini Yahudi ihanetinin sonucu olarak anlatan Troyes'li Prudentius'a da bkz. (Blumenkranz, *Auteurs chrétiens,* 183'te alıntılanmış).

127. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens,* 152'de alıntılanmış.

128. Blumenkranz, *Auteurs chrétiens,* 251 n. 4'te alıntılanmış. Bir başka metinde, Ademar (988-1034 civarı) Yahudileri, İberya Müslümanlarıyla birlikte Kudüs'e Hıristiyanları suçlamak ve Avrupa'dan gelen Hıristiyan ordularını haber vermek için yazan beşinci kol olarak anlatmaktadır. Bir başka metinde de Ademar, Tanrı'nın hem Yahudilere hem de Müslümanlara yönelmiş cezalandırıcı ve intikamcı, yüz binlercesinin vebaya yakalanmasına yol açan büyük öfkesini yazmaktadır (252). Ademar'la (ve Müslümanlar ile her ne kadar dolaylı olsa da Yahudilerle) ilgili daha fazla bilgi için Frassetto, "The Image of the Saracen as Heretic in the Sermons of Ademar of Chabannes"a bkz.

129. *La chanson de Roland,* c. 3662.

130. Camille, *The Gothic Idol,* 138. Hıristiyanların Haçlı Seferleri'ni Mesih'in öldürülmesinin intikamı ve Müslümanların da "tutkunun yeniden canlandırılması, Mesih'e yeniden işkence edilmesi" olarak görmesi üzerine Tolan, "Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade"e bkz.

131. "The Play of the Sacrament", Davis, der., *Non-Cycle Plays and Fragments,* 62'nin içinde.

(1179), "Yahudilerle Müslümanlar arasında bağlantı kurulması kilise yasamasının olağan özelliklerinden biri olurken,"[132] dördüncü konsil de (1215) "Hıristiyan yönetimi altındaki Yahudilerle Sarakenlerin kıyafetlerinin üzerinde onları ayıran işaretler bulundurmalarını şart koşmuştur."[133]

Böylece Hıristiyan âlemi, Yahudi'yle Arap arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı kolaylaştıran bir dizi anlatı, kategori ve sınıflandırma geliştirmiş ve bunu uzun, çok uzun bir süre devam ettirmiştir.[134] Jeremy Cohen'in bir parça anakronik bir şekilde izah ettiği gibi, "Müslümanlar ile Yahudiler etnik, dilsel ve muhtemelen dini özellikleri paylaştıkça, Hıristiyanlığa karşı da benzer bir düşmanlık paylaştıkları mantıksal sonucuna varmak mümkündü."[135] Ama bu bağlantının tekrar yazıldığı ve faal hale getirildiği baskın biçimlerden biri, tam da Arap ile Yahudi arasında, her birini farklı söylemsel alanlara koyarak farklılık, hatta karşıtlık olduğunda ısrar etmekti.[136] Karşıtlığı düzenleyen bağlantı ve

---

132. Powell, "The Papacy and the Muslim Frontier," 189; ayrıca Garcia y Garcia'nın "Jews and Muslims in the Canon Law of the Iberian Peninsula in the Late Medieval and Early Modern Period"da sunduğu çok sayıdaki belgeye ve Carpenter, "Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*"a da bkz. Lomax, "Frederick II, His Saracens and the Papacy" adlı çalışmasında papalığın Müslümanlarla ilişkisini de tartışmaktadır (181 ve 191 n. 6).

133. Cohen, *Living Letter*, 162.

134. Carlo Ginzburg Yahudilerin on dördüncü yüzyıldan itibaren kuyuları zehirlemekle suçlanmış Müslümanlarla (ve cüzamlılarla) ilişkilendirilmesinibazıayrıntılara girerek anlatmıştır (Ginzburg, *Ecstasies*, 41–42). Trachtenberg bu motifin sürekliliğini on altıncı yüzyıla kadar götürmekte, Martin Luther'in bu "gizli anlaşma öykülerine" dair göndermelerinden alıntılar yapmaktadır (Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, 184–85). Luther'in Yahudiler ve Müslümanlar üzerine fikirlerine dair daha fazla bilgi için Wallmann, "Luther on Jews and Islam"a bkz. Malcolm Barber ayrıca "Lepers, Jews and Moslems: The Plot to Overthrow Christendom in 1321"deki bu gizli anlaşma motifini ele almaktadır ama Barber'ın gösterdiği gibi, bu fikir çoktan on üçüncü yüzyılda Matthew'un Paris kroniğinde belirmiştir (17).

135. Cohen, *Living Letters*, 158. Cohen "öncekinin dıştan, sonrakinin içten olduğunu" sürdürür ve ısrar eder.

136. Dolayısıyla Cutler'ın *The Jew as Ally of the Muslim*'ına yönelik ilgi fazladır ve içinde tasvip edilecek çok şey vardır. Yine de "Massignonian görüş (yani "*aynî* dinin, İbrahim'in dininin, üç dalının" yarı-eskatolojik birliğini sağlama çabası) sağlama mücadelesine" bariz adanmışlıklarından ötürü, "Hıristiyan Avrupa"da faal ayrıştırıcı güçleri (ve daha da önemlisi bu ayrışmaların nedenlerini) dikkate almaz ve hatta yok sayarlar (Cutler and Cutler, *Jew as Ally*, 1). Her ne kadar Cutler'lar akademik statü iddiasında neredeyse hiç bulunmuyorsa da (sürekli çabalarının sadece açık dinsel, yani Hıristiyan motiflerden türemediğini ama aynı zamanda bunlar tarafından yönlendirildiği iddiasındadırlar), bu kitaba günümüzün önemli Yahudi ortaçağ tarihçilerinin bir kısmı (Jeremy Cohen, Gilbert Dahan, Bernard Septimus, Reuven Firestone, Steven Bowman) tarafından yöneltilen tepkileri değerlendirmek epey öğreticidir.

Tepki muazzam ve tam bir fikir birliği söz konusudur. Cutler'ların çabası takdir edilmelidir ama bu konuda yanlıştırlar: "Yazarlar, Yahudiler ve Yahudilik üzerine önemli miktarda ortaçağ çalışmasından, süren bir Yahudi-İslam uyuşması olduğunu açıkça iddia eden tek bir kaynak sunmamaktadır; sadece münferit işbirliği örneği sunan az sayıda kaynak söz konusudur" yazmaktadır Bernard Septimus (Septimus, *American Historical Review*, 92 [1987]: 1188). Devam eden Septimus'a göre: "Bu kitabın epey emek ve kendini adama sonucu olduğu ortadadır ve

ayrımlardan oluşan karmaşık ağa biçim veren, her zaman kararlı olmasa da kendine özgü terimler, teolojik-politiği yapıcıydı.

Bu, teolojik-politik olarak ya da teolojiği politik olandan ayıran biçimde düşünülmüştür. "Hıristiyanlığın teolojik söylemi, Yahudiler ile diğer dışlanmışlar arasında niteliksel bir eşlik görmüştür"[137] ama bu eşliği sekteye uğratmak veya ortadan kaldırmak için çok fazla enerji harcamış, teolojiyi politikadan ayıran nazik sınırları güçlendirmiştir. Bu yüzden, Clairvaux'lu Bernard (1090-1153), Yahudilerle birlikte "düşmanlarımızı" oluşturan "İsmaililere" karşı savaşa kalkıştığında, tam olarak şu can alıcı ayrımda ısrar etmiştir: "İsmaililere karşı gidiyor olman iyi. Ama her kim canını almak için bir Yahudi'ye dokunursa, bu, İsa'nın kendisine zarar vermek gibi bir şeydir...çünkü Mezmurlar kitabında onlar hakkında 'insanlarım unutmasın, onları öldürmeyin'"[138] Her ikisi de düşman olan Yahudi ve Arap farklı şekilde belirlenmektedir: Biri askeri ve politik, diğeriyse teolojik. Bu, diğer, hatta tam da aynı, belirlemelerin bakış açısından tamamen kaybolmayacağı demek değildir ki; düşmanlar bakımından, bunlar arasındaki ayrımın yapısal açıdan her zaman zayıf, kendi yok oluşuna doğru gitme eğiliminde bir ayrım olduğunu gördük. "Sarakenler" şüphesiz teolojik kategoriler olarak düşünülmüştü ve düşman üzerine hiçbir söylem kendisini bu tür kategorilerden kurtaramazdı. Yine de bu teolojik çerçevede, Yahudi'yle Arap'ın ilişkilendirmesi artan bir mesafeyle geçilmiş (iç ve dış topografyaları),

---

sonuçlarını bu kadar kesin şekilde reddetmek üzücüdür ...ama kitabın ortaya koyduğu sorun hâlâ mevcut kanıtların açık uçlu şekilde gözden geçirilmesini beklemektedir" (1189).
Living Letters'da aşağı yukarı Cutler'ların kullandığı aynı kanıtlara başvuran Jeremy Cohen, onların kitabına dair 1988'de yazdığı eleştiride "metnin uzunluğuna, iki yüz sayfalık notlarıyla kaynakçasına ve geniş bir uluslararası akademik işbirliği için yapılan kibar telefon görüşmelerine rağmen, bu kitap tezini kanıtlamayı başaramamaktadır" Cohen, *Judaism* 37 [1988]: 242). Dolayısıyla, ancak "Yahudileri İslam'ın düşman işbirlikçileri olarak gören bir Hıristiyan eğilimi iddiası"ndan bahsedilebilir (240).
Gilbert Dahan, kendi adına, "Cutler'ların nasıl ... Yahudilerle Müslümanlar arasında bir 'denklem' gördüğünü anlayamaz" ve bu kitabı "akademik açıdan olduğu kadar ahlaksal açıdan da tartışmaya açık" bulur (*The Jewish Quarterly Review* 79, no. 4 [Nisan 1989]: 375). Daha önemlisi Dahan sayısız Hıristiyan yazarın Müslümanlar ve Yahudiler hakkında yazdığını ama "metinlerinin büyük kısmının, teolojik, hukuki ve edebi olmak üzere, Yahudi ile Müslüman arasında ayrım yaptığını" söyler (376). Dahan İslam üzerine her türlü tartışmayı süratle bırakır ve kafa karıştırıcı bir şekilde olsa da gururla "bugün J.-P. Sartre'ın *Reflexions sur la question juive* türü argümanların modası geçmiştir. Kültür, ahlak ve tarih alanlarında (ve elbette din alanında da) Yahudiliğin olumlu bir tanımı vardır" şeklinde sonuçlandırır eleştirisini (377).
Son olarak Steven Bowman "yazarların çeşitli tezleri açısından bakıldığında, eleştirmen, jürinin hâlâ kararını vermediği ve gerçek kanıtlar bulunana kadar da beklemek gerekeceği" sonucuna varmaktadır. "Diğer yandan, bu eleştirmen Cutler'ların antisemitizm çalışmalarının metodolojisini genişletme çabasını da takdir etmektedir" (Bowman, *Speculum* 63 [1988]:388). Jüri hâlâ kararını vermemiştir ama akademisyenlerin protestosu da biraz fazla değil midir?
137. Cohen, *Living Letters*, 160.
138. Clairvaux'lu Bernard, Cohen, *Living Letters*, 221'de alıntılanmış.

karşıtlığın büyüyen özelliklerinin arası bir Hıristiyan yargıç tarafından bulunmuş ve hatta ayarlanmış ve üretilmişti.

"Ünlü çapkın, yazışma arkadaşı, diyalektikçi, öğretmen ve keşiş Peter Abelard (1079-1142), on ikinci yüzyılın müstesna ruhunu Avrupalı çağdaşlarının birçoğundan daha iyi yakalar."[139] Batı aşkının ünlü ve sevgili metresi Heloise'le birlikte büyük şahsiyeti Abelard, henüz düşmanlar hakkında söyledikleriyle ünlenmemiştir.[140] Yine de ünlü *Collationes*'inde (Karşılaştırmalar), ayrıca "Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hıristiyan Arasında Diyalog" olarak bilinen eserinde, Abelard, bir Hıristiyan, bir Yahudi ve bir Arap arasında bir karşılaşma sahnesi, düşmana ilişkin önemli bir izahat sağlayan bir sahne sunar.[141] Elbette hemen metnin pek bir Arap'tan bahsetmediğini ve bu meseleye ilişkin akademik tartışmanın aslında açık kaldığını, geliştirilmediği dikkate alınmalıdır.[142] Bu yüzden, *Collationes*'in düşmanı sahneye çıkardığını ileri sürerken anlaşmazlığın çözüldüğünü söylemek istemiyorum ama daha ziyade o anlama ilişkin işaretlerin (yani filozofun bir Arap olacağı anlamında) ve diyaloğun, bizim yaptığımız gibi, düşmanın içinden çıkan yapısal ayrımlar göstererek ilerleyişinin dikkate alınmasını öneriyorum.

Othello'nunki gibi, filozofun da dini kimliği, tamamen silinmiyorsa da kayboluyor. Anlatıcı ve konuşmacı, tahminen Abelard'ın kendisi, diyaloğu açıyor ve yargıca, tartışmanın katılımcılarının farklı iddialarının geçerliliği konusunda güvence veriyor. En başta, onların inançlarını soruyor ("Onlara hemen dinlerinin" *professionis*, "ne olduğunu sordum," 3) ve katılımcılar memnuniyetle yanıtlıyor ("Biz," dediler, "farklı inançlara ve yaşam biçimlerine ait insanlarız"). Verdiği yanıtta, filozof kendisini bir "pagan" *gentiles*, olarak adlandırır ki bu, ortaçağ boyunca Müslümanlarla ilişkilendirilecek bir isim olarak kalacaktır.[143] Gerçekten

139. Cohen, *Living Letters*, 275.

140. Romalılar üzerine yorumunda ("Eğer Aziz Pavlus'a sadakatsiz olacaksam bir filozof olmayı reddediyorum," şeklinde Graboïs "Un chapitre de tolérance intellectuelle"de alıntılanmış) Abelard, Yahudilerin komşu sevgisini dost sevgisi şeklinde yanlış anlaması üzerine düşünür. Dolayısıyla, emrin hakiki anlamını düşmanların sevilmesinde ve onlara iyilik yapılmasında bulur (Abelard, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, 3:492. Abelard, daha önce komşu sevgisini tartışırken düşmandan bahsetmez, 1:129).

141. Abelard, *Collationes*. Bu Latince metnin, İngilizce çevirisi de olan eleştirel baskısıdır.

142. Abelard'ın "filozofunun" bir Müslüman olup olmadığı çekişmesi için *Collationes*'in editörlerinin (özellikle 1-1i) tartışmasına bkz., ayrıca Cohen, *Living Letters*, 285 ve 285 n. 51'e ve Julia Gauss'a "Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm," 106-7'ye bkz.

143. Buna dair bol miktarda belge üretmiş ("Birçok Avrupalı [sic] Hıristiyan'ın genel olarak paganlar olarak adlandırdığı Müslümanlar" (Cohen, *Living Letter*, 174 ve 174 n. 18; ayrıca bu "Müslüman'ın genelde pagan anlamına geldiği dönemde" ifadesine de bkz. 179) Cohen'in, bu özel paganla, Abelard'ın filozofuyla uğraşırken çok daha kararsız olması ilginçtir. Bu noktada ve herhangi bir açıklama içermeksizin, paganlar sadece "muhtemelen Müslüman"dır (278). Bu bir parça gariptir. Alain de Lille, *De fide catholica*'sında İslam'a karşı olan kesimi "*contra paganos*" olarak adlandırır. " 'Saraken' ve 'pagan' terimleri arasında ayrım bulunmaması" üzerine

de filozofa karşı uzun ve sert konuşmalarından birinde Yahudi ikisinin ortak ne paylaştıklarından bahseder:

> Zira tıpkı İsmail'in İbrahim tarafından Tanrı'nın emrine göre sünnet edildiği bariz olduğu gibi, Esau da İshak ve günahkâr oğulları da patrik tarafından aynen seçilmiş oğullar gibi sünnet edilmiştir; ki böylece onların soyundan gelenler de eğer Tanrı'nın yandaşları olarak kaldılarsa, bu sünnet örneğini takip edeceklerdi tıpkı senin bugün hâlâ yaptığın gibi; on iki yaşında sünnet olan sen, baban İsmail'i takip ediyorsun. (49)

Filozofun Araplarla özdeşleştirilmesine ilişkin hâlâ süren anlaşmazlık, bu noktada şaşırtıcı gelebilir ama ben bunun keyfi olmadığını, basit bir şekilde garip ama ısrarlı önyargıların sonucu olarak görülemeyeceğini ileri süreceğim. Tam tersine, şimdi anlayabildiğimiz tutarlı bir mantığın sonucudur; öyle bir mantık ki metin bu karakterini bir dinle (veya bu durumda hatta bir "etnisiteyle") ilişkilendirmekten kaçınıyor. Dolayısıyla filozof en baştan itibaren ısrarla dini bağlantısından veya esasını kutsal metinlere dayandırmasından ("Aslında hepimiz eş derecede tek Tanrı'ya ibadet ediyoruz ama ona farklı inançlar ve yaşam tarzlarıyla hizmet veriyoruz: birimiz –o, 'filozof' olarak adlandırdıklarından bir pagan– doğal yasadan hoşnutken, diğer ikisinin –biri 'Yahudi' olarak adlandırılıyor, diğeriyse 'Hıristiyan'– kutsal metinleri var," 3) ziyade (söylemsel veya metaforik) silahlarının gücüyle özdeşleştirilmiştir.[144] Bir yandan filozof ve diğer yandan Hıristiyan ve Yahudi arasındaki karşılaşmanın asimetrisini özetleyen konuşmacı, filozofa ilişkin her türlü dini bağlantıyı neredeyse tamamen siler, onu yasasız, yani dinsiz ilan eder.

> Fakat sen, bir yasaya bağlı olmayan, sadece akıl yürütmeyi tanıyan Filozof, eğer bu yarışmada en güçlü gibi gözükürsen, bunu sakın çok önemli sanma; çünkü senin savaşmak için iki kılıcın var, diğerleriyse sana karşı tek kılıçla savaşıyor. Sen onlara karşı hem yazılı otoriteyi hem de akıl yürütmeyi kullanabiliyorsun; ama onlar yazılı yasa konusundaki pozisyonuna karşı herhangi bir itirazda bulunamaz çünkü sen hiçbir yasaya bağlı değilsin; ayrıca, akıl yürütmeye daha alışkın olduğundan, felsefi cephaneliğin daha dolu. (7)

Bir savaş var ve bu düşman ("zaferin sunduğu hayat savaş hayatından daha iyi değil; ama daha tatlı") kazanıyor olabilir.[145] Bu yüzden,

geniş bir tartışma için Gloria Allaire, "Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature," 175-77'ye bkz.

144. Filozof, diyaloğun içinde çok daha sonra Kutsal Kitaba ait olmayan bağlılığını doğrulamayı sürdürecektir: "Bana karşı getirdiğin akıl yürütmelerin arasına kendi kutsal yazılarının otoritesine dayanan ama gayet iyi bildiğin gibi benim için hiçbir dayatması olmayan ifadeler koymana çok şaşırdım" (Abelard, *Collationes*, 179).

145. A.g.e., 107. Bu metinde askeri metaforlar (eğer metaforsa bunlar) çok sık yoktur ama

çatışmanın özel bir şekilde sahneye konması, bir bütün olarak metinde ortaya konan polemiksel karşılaşmalar, düşmanlığın yoğunluğuna ve de şartlarına tanıklık ettiğinden, dikkate alınacak kadar önemlidir. Bir bütün olarak diyalog Hıristiyan gözlemcinin gözlerinin önüne iki tane savaş koymaktadır: Birincisi Yahudi ile filozof arasındadır (yani, yeterince makul şekilde, Yahudi ile Arap arasında) ve ikincisi de filozof ile Hıristiyan arasındadır. Birinci savaş, Yahudi'nin filozofu inandırmada başarısızlığa uğraması olarak görülen bir sonuçla sona erer ("Seninle senin ve benim inançlarım hakkında yeterince tartıştım. Benim bu tartışmada ne olduğuna dair üzerinde düşünülmüş görüşüm şudur: Senin yasanın Tanrı'dan bir armağan olarak geldiğini teslim etsek bile, beni, ondan aldığın otoriteyle onun sorumluluğuna boyun eğmeye zorlayamazsın," 75). Bu noktada, arabulucu kararını saklı tutmaktadır ("Her ikisi de benim kararımı duymaya hazır olduklarını söyledi. Fakat kararımı verebilmek için daha fazla bilgilenmek istediğimden, onlara ilk önce her birinin bu konuya ilişkin nasıl akıl yürüttüğünü duymak istediğimi söyledim," 77). Bilindiği gibi, *Collationes*'in bize ulaşmış versiyonunda kendisi hiçbir zaman böyle bir şey yapmamaktadır. Ama filozof Yahudi'ye ilişkin yargıda bulunur. Tartışmanın sonuca ulaşıp ulaşmadığını belirlemek zorlaşır. Farklı bir deyişle, Yahudi ile Arap arasındaki bu muharebe sona erebilir ama savaş sona ermeyebilir.

Bu durum, ikinci ve sonuncu diyaloglarda filozof ile Hıristiyan arasında ne olduğuna bakıldığında epey çarpıcıdır. Burada sürekli mücadelenin sona erdiği ileri sürülmektedir: "Doğruyu söyleyeyim," der filozof Hıristiyan'a, "ilk defa şimdi senin kesinlikle bir filozof olduğunu görüyorum. Bu kadar aşikâr bir akıl yürütmeyle mücadele etmek uygunsuz ve utanç verici olacaktır" (109). Düşmanlıklar sona ermiştir. Eğer bir kavga kaldıysa, bu şimdi olağan bir kavgaydı: "Bir şeyin adının ne önemi var, o şeyin kendisi aynı kaldığı ve adilane yaşamanın ne mutluluğu ne de amacı filozoflar ile Hıristiyanlar arasında farklı olmadığı sürece? Biz bir örnek oluşturuyoruz. Sen ve ben burada, orada yüceltileceğimiz

---

son derece etkilidir. Bunlar ayrıca ayrımların, teolojik-politik ayrımların, Abelard'ın metninde yapıldıkları gibi, retoriğe ve karşılaşma ve çatışma sahnesinin konulması sırasındaki kırılganlığına da tanıklık eder. Dolayısıyla, örneğin, Yahudi Hıristiyan'dan, "bu bir Hıristiyan olduğunu iddia eden kardeşim ... iki boynuzla, (iki ahitle) silahlanmıştır ve böylece düşmana daha güçlü şekilde direnir ve onunla daha güçlü şekilde savaşır" şeklinde bahseder (13). Bunu tabii ki "Müslüman'ı, akıl kendi tarafında olmadığından şiddete başvurmakla suçlayan" Saygıdeğer Peter'ın ifadesiyle karşılaştırın: "Muhammet şiddete değil silaha dayanır ve ona soru soranlara yanıtlar vermek yerine, taşlara, sopalara ve kılıçlara başvurdu" (Peter the Venerable, *Liber contra sectam*, Mastnak, *Crusading*, 175'te alıntılanmış. İki Peter, iki arkadaş arasında akıl meselesine dair kayda değer bir farklılık vardır.

türden adil yaşamlar sürmeye çalışıyoruz ve burada ahlaksızlıklarla mücadele ediyoruz" (113).

Burada Hıristiyan ve Arap filozof arasındaki düşmanlıkların, yeni ve ortak bir mücadele sözüyle birlikte, sona ermiş olduğunun mantık esas alınarak kabul edildiğini, yani bu kararın dini veya teolojik esaslı olmadığını görmek önemlidir. Bu, on üçüncü yüzyıl geldiğinde tamamen Hıristiyan âleminin içinde çözülmüş düşman tasviriyle tutarlıdır. Yahudi teolojik (ve iç) düşman olurken, Müslüman politik (ve dış) düşmandır. Bu yüzden, Aquinas'a döndüğümüzde, *Summa contra Gentiles*'in başından itibaren onun, teolojik bir mücadelenin, dini bir tartışmanın ancak daha önce yapılmış bir anlaşma, uzlaşma ve ortak payda, ortak metin temelinde mümkün olduğunu teyit ederek Yahudi'yi Arap'tan, Yahudi'yi Müslüman'dan farklı gördüğünü ve ayırdığını görüyoruz. Bu tür teolojik ortak payda sadece Yahudiler için vardır; Müslümanlar için değil. "Muhammetçiler ve paganlar her hangi bir kutsal metnin otoritesini kabul etme konusunda bize katılmıyor...Dolayısıyla, Yahudilere karşı Eski Ahit, sapkınlara karşıysa Yeni Ahit aracılığıyla tartışabiliyoruz. Fakat Muhammetçiler ve paganlar ne birini ne de diğerini kabul ediyor."[146]

Ardından Aquinas İslam ve politik suçlulara benzettiği peygamberi için her türlü teolojik veya dini esası reddederek bu ayrıştırıcı mantığı izler. Muhammet'in kendisi İslam'ın, yani İslam olan düşmanın politik ve askeri bir düşman olduğunu itiraf edecektir. Muhammet'in kendisi, dolayısıyla, "ona silahlarının gücünün gönderildiğini iddia edecektir; ki bunlar hırsızlar ile tiranların bile mahrum edilmediği işaretlerdir (1.6).[147] Bu nedenle, onun yandaşlarının inancının bile teolojik meselelerle ilişkisi yoktu. "Ona inananlar zalim insanlar ve teolojik öğretiden tamamen bihaber çöl avareleriydi ki, bunların sayısı sayesinde Muhammet silahların şiddetine başvurarak diğerlerini de kendisine katılmaya zorlamıştır"(1.6).

Abelard'la tam bir fikir birliği içinde olan Aquinas, aklı, bu düşmanla iletişimi mümkün kılacak, bir uzlaşmayı zorlayacak ve sürdürecek son çare, aslında son silah olarak sunuyor: "Dolayısıyla, tüm insanların

146. Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.2.

147. Bir yüzyıl sonra yazan Salisbury'li John, despotluğu, ağır ihanetin biçimlerinden birini, "adaletin kendisine karşı işlenmiş" bir suç olarak tanımlamıştı. Ona göre, despotluk "sadece bir kamu suçu değil, eğer bu [suç adalete karşıysa] olursa, o zaman kamusaldan daha fazladır." Bu yüzden John "despotun bir kamu düşmanı," *publicus hostis*, olduğu sonucuna varmıştı ve "ona karşı takibat açmayan her kimse, o kişi kendisine ve dünyevi cumhuriyetin tamamına karşı ihlalde bulunmuş olur" fikrindeydi (*Policraticus*, 3.15). Daha önce gördüğümüz Mesihselin yapısında olduğu gibi, Schmitt Salisbury'li John'un ifade ettiği şekliyle despotun düşmanı olmayı, korsanın düşmanı olmakla ilişkilendirmiştir; her ikisini de insanlığın düşmanları olarak (Schmitt, *Nomos der Erde*, 34-35, ve Ek 2'ye, "Yasanın Cesedi"ne bkz.).

onaylamaları gereken doğal akla başvurmalıyız" (1.2). Ama aklın diyarı, politikanın diyarına benzer şekilde, *jus divinum*'un geçersiz olduğu, teolojik olanın sınırına ulaştığı yerdir. "İlahi meselelerde, onun [doğal akıl] başarısız kaldığı yerler vardır" (a.g.e). Ya da daha sonra yaşamış bir yazarın deyişiyle, "daha ziyade şöyle bir şey: Mağriplinin akıldan fazla olması gerekiyor."

2
Derrida, Yahudi, Arap

"Ve Yahudi ile Arap'tan bahsetmekten daha önemli ne olabilir burada ve şimdi?"[1] Gerçekten ne Yahudi ve Arap'tan daha önemli, daha acil olabilir? "Yahudi, Arap," yani aynı zamanda, Yahudi ile Arap arasında Yahudi'den Arap'a geçiş veya bir geçişin imkânsızlığı; Arap'ın, Yahudi'nin ve Arap Yahudi'nin imkânı veya imkânsızlığı.

"Yahudi, Arap", Jacques Derrida'ın "Konuşmaktan Nasıl Kaçınılabilir?"inde bir dipnottan çıkardığım bir alıntı; olumsuz teolojinin *apophatic* diline hitap eden bu metinde "Yahudi, Arap" ifadesi bir vaadin, "şeyin kendisini konuşma" vaadinin açıkça dile getirilmesini önermektedir.[2] Derrida'nın İbrahimsel olarak adlandırdığı şeyi yerleştiren iki sözcük veya iki ad; aralarındaki sözdizimsel düzenin tesadüfi gözüktüğü iki sözcük. "Yahudi, Arap" ve aralarındaki (belki hiçbir şey, ama bu bile yeterince fazla) virgül, başka yerde bir kısa çizgi; Yahudi ve Arap ve insanın onlardan ne bekleyebileceği arasında.[3] Bu bölümde, "Yahudi, Arap" ve belki de esasen, Derrida'daki İbrahimsel'in adı olduğunu göstermek için bu adlandırma ve sebep olduğu sorular üzerinde oyalanmak istiyorum. "Yahudi, Arap", Abraham ve İbrahim'in, yani İbrahimsel'in veya Derrida'nın da söylediği gibi, İbrahimsel ve hatta Abra-İbrahimsel'in adıdır. Bu yüzden, bir isimden daha fazlası ve tek bir isimden daha fazlasıdır.

1. Taylor, *Nots*, 54.
2. Derrida, "How to Avoid Speaking," 135 n. 13.
3. *The Hyphen*'da Lyotard ve Gruber, tireyi saran düşüncelere büyük katkıda bulunmuştur. Fakat tireyi "Yahudi-Hıristiyan" ifadesinde ("Bu, Yahudi'nin adını Yahudilerin dağıldığı ve sürgün edildiği uluslarla ilişkilendiren ve onlardan ayrıştıran diğer tüm tirelerden farklıdır," 15) Yahudi'yi Hıristiyan'la ilişkilendiren ayrıcalık tanıma, Lyotard, Pavlus için "İsrail'in bedeni ... Sina'da doğmuştur (Arabistan'da şeklinde belirtir [Pavlus]) ... Bundan Yahudiler'in, Araplar *gibi*, bedenin kölesi oldukları ve dolayısıyla evlatlıktan reddedildikleri sonucunu mu çıkaracağız" yazdığında sorgulanmaya yol açar (21). Burada işaret edilen ilişkilendirme ve ayrıştırmaya ve de "gibi" sözcüğünün önemine geri geleceğim.

İbrahimsel, Yahudi ve Arap; onların arasında kendisini muhtemelen bir noktalama işaretinden, buradaki ifadedeki virgülden daha fazla marjinal bulmayan Hıristiyan: "Yahudi, Arap." Fakat Arap ile Yahudi arasındakinin bu marjinalliği (eğer "marjinallik" burada kaybedilebilecek olanı açıklamak için uygun bir sözcükse), bu ifadede sorunludur; çünkü bu noktalamada okunacak daha fazla şey ve noktalamadan daha fazlası vardır. "Yahudi, Arap"ı okumak ve dolayısıyla da Hıristiyan'ı, eğer mümkünse, Derrida'nın son zamanlardaki ve bundan önceki eserlerinde yazdığı şekliyle, İbrahimsel'in isimlerini okumak, burada yapmaya başlamayı ve bu okumayla, bu adlandırmayla ne tür soruların ortaya atıldığını belirlemeye girişmeyi önerdiğim şeydir. Bu bir felsefi, retoriksel, politik, dini veya otobiyografik bir soru mudur? Edebi bir soru mudur? Diğer bir deyişle, "Yahudi, Arap" ampirik veya aşkın bir soru mudur?

Maurice Blanchot, ampirik-aşkın sorusunun, fenomenolojinin başlangıcından itibaren "patlamaya hazır" bir soru olduğunu kaydetmiştir.[4] Diğer yorumcular bu tür bir patlamanın ya da daha doğrusu belli bir patlayıcılığın, Derrida tarafından da ileri sürüldüğünü ve geliştirildiğini (gerçekten de Derrida'nın metinlerinden saçılmış bombalar, volkanlar, depremler, patlamalar, *ça éclate* ve *ça saute*'nin tablosu çıkarılabilir) gözlemlemiştir.[5] Derrida'nın metinlerinde İbrahimsel karşımıza bu tür bir patlayıcılığın mahallesinde, ampirik-aşkın ayrımını etkileyen sorunlarla bağlantılı olarak çıkmaktadır. İbrahimsel'in isimleriyle ve hatta sessizlikleriyle, neredeyse bir formül olan "İbrahimsel ifadesi," yani "Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam," ampirik bölgeler ve dinler olarak ifade edilenleri hatırlatan isimlere yakın olarak yinelenmektedir. Dolayısıyla, bu aynı zamanda İbrahimsel'in konuştuğunun tarihi, otobiyografisi, edebiyatı, dini ve politikasıdır; bu son ikisinin, din ve politikanın, daha sonra inceleyeceğimiz temel nedenlerden ötürü ayrıcalıklı bir yeri olacaktır. Ama İbrahimsel'le, İbrahimsel ifadesi ve adlarıyla, okunacak olan, belli bir dinin, belli bir politikanın *durumu*, teoloji-politik'in ve tarihin, "böylesi" bir tarih değil, otobiyografinin ve edebiyatın durumudur. Bu "alanlardan" her birini aştığı sürece, durum olarak İbrahimsel kendisini sınırı aşan okunurluk olarak açığa çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle, okuması zordur. Bir tarihsel andan daha fazlası olarak (genel tarihi an

4. Blanchot, "L'athéisme et l'écriture", *L'entretien infini*, 375'in içinde. Paola Marrati-Guénoun, Derrida'nın çalışmasındaki "aşkının ve ampiriğin saflığını yitirmesini" açıklar, esasen zaman sorusu üzerinde yoğunlaşır (Marrati-Guénoun, *La genese et la trace*, 17). Marian Hobson daha genel bir perspektiften Darrida'nın ampirik-aşkın ayrımını sorgulamasının önemini gösterir (Hobson, *Jacques Derrida*, özellikle 1. bölüm).

5. Krell, *The Purest of Bastards*'a bkz.

veya Jacques Derrida'nın tarihinde "kişisel" ya da otobiyografik olarak adlandırılan an) İbrahimsel daha ziyade bir ampirik-aşkın ayrımın sorgulanmasının anını oluşturur, "tarihimizi oluşturana ve aşkınlığın kendisini ortaya çıkarmış olana" doğru açılır.[6] Ve İbrahimsel adlandırma "Yahudi, Arap," artık sadece ampirik, kimlikçi ya da tarihselci olamaz.

O zaman "Yahudi, Arap." Ve eğer okunabilirse, kendimizi hangi tarihe, "bizim tarihimizin" hangi boyutuna doğru yönelmiş bulacağız? Burada okumak için ne verilmiştir? İsimler olduğunu söyledim ve kısa tutmak için, sadece birkaç tanesini sıralayacağım; Derrida'nın metnindeki sıraya göre: İbrahim, Maimonides, Cezayir, Levinas, Massignon, Genet, Kudüs, Sultana Esther Georgette, Shatila ve tabii ki Derrida. Zira İbrahimsel aynı zamanda Derrida'nın adı. Fakat başkaları da var; hepsini okuyamayacağımdan, sadece ortaya çıkardığı asimetrinin önemli olmadığı üç isim üzerinde yoğunlaşmama izin verin: Derrida, Schmitt, İbrahim.

Derrida'nın Arayışları

Derrida'nın adını "Yahudi, Arap"la ilişkilendirmek daha baştan otobiyografik bir okuma, son derece yerelleştirilmiş bir tarihsel okuma vaat ediyor gibi gözükebilir. Daha baştan ampirik bir okumanın ve ampiriğin okunmasının vaadi olabilir. Beni bu bölümde meşgul edecek üç ismin ilkine (Derrida) baktığımda, bunun böyle olmadığını göstermeyi umut ediyorum. Ama Jacques Derrida'nın kimliğini belirlemek mümkün değil? Böyle bir kimlik belirlenmeye açık değil mi?[7] "Kimliği" hakkında Derrida'nın, Derrida'nın kendisinin, sonunda konuştuğu ve öyküsünü anlattığı, son sözü söylediği düşünülemez mi? Başka bir seçenek sunacak olursak, Freud'un *Moses*'unu, belli bir Mısır'ın yerini, ampirik anlamda kimliğin sonu olarak yeniden biçimlendirerek Geoffrey Bennington'la birlikte, "Derrida'nın ne Yahudi ne de Yunanlı, ama Mısırlı olduğunu (yani daha önce Bennington'ın yazdığı gibi, "Kuzey Afrikalı, 'Mısırlı'ya benzer") ve "gayri biyografik şekilde keşfedilebileceğini kabul etmeli miyiz?[8] Biyografiksel amacını özneyi *chez lui*, "kendi evine" yerleştirmek (ama başarısızlığa da uğruyor) olarak koyduğu kadarıyla, biyografi, yaşam ve ne de birinin "yaşamı" Derrida'nın *chez*'i olarak adlandırması ne demek olabilir?

6. Derrida, *Of Grammatology*, 23/38F, Hobson, *Jacques Derrida*, 20'de alıntılanmış.
7. "Kimlik" sözcüğünün tırnak işaretleri arasına alınması, göreceğimiz gibi, Derrida'ya aittir. (*Monolingualism*, 13'e bkz.)
8. Bennington, "Mosaic Fragment: If Derrida Were an Egyptian ..." Bennington, *Legislations*, 209'un içinde.

Bunlar İbrahimsel'in yol açtığı sorulardır ama bunların peşinden "*chez* Derrida"ya gitmek, bizim "*chez*"in burada ikamet etmenin ve evde kalmanın imkânsızlığını, *demeure*'un imkânsızlığını ve dolayısıyla *chez* sözcüğünün uygun şekilde kullanılmasının imkânsızlığını fark ettiğimizi ima etmektedir.[9] "Hiçbir zaman evde veya yerinde [*chez soi*] olduğu söylenemeyecek, [eve veya yerine] ait olmayan" bir sır gibi, "yaşam" sorusu burada "aksiyomsal kendinin ötesine veya *ego cogito* olarak *chez soi*"ye uzanmaktadır...Kendi sorusu: "Ben kimim?" ama "ben kimim" ama bu "kim?" diyebilen 'ben' kimdir" anlamında değil. 'Ben' nedir ve bir kez 'ben'in kimliği gizlice titrediği zaman sorumluluğa ne oluyor?"[10] Birçok Kuzey Afrika evinde olduğu gibi burada da, "*Viens mon petit, viens chez ta mere*" ifadesindeki *chez*, "evinde" (*dans la demeure de*) değil, "yakında" (*près de*) anlamına gelmelidir.[11]

Derrida'nın bazı "otobiyografik" olumlamaları şüphesiz onun adının tartışılmaz bir ampiriklikte istikrar kazanmasını sağlamıştır. Birçok örneğin arasında bir tanesi Chantal Zabus tarafından fark edilmiştir.[12] Bu, Derrida'nın Afrikalı filozofların bir araya geldiği uluslararası konferans serisinde dile getirdiği bir cümledir. Derrida burada "yapısökümü hareketlerinden" ve "sömürge olmaktan çıkarma"dan bahsediyordu. Derrida bu özel anda "ev sahiplerine, demagojiye ya da alışıldık saygı göstermeye başvurmadan" konuştuğunu söylemektedir; daha ziyade, kökünden koparılmış bir tür Afrikalı, "Cezayir'de, sömürgeleştiren mi, yoksa sömürgeleştirilen mi olduğunu söylemenin her zaman zor olacağı bir ortamda doğmuş" (*comme cette sorte d'African déraciné que je suis*) biri olarak konuşmaktadır.[13] Bu yüzden, geçerli bir sebeple, Derrida'nın "öncelikli kimliğinin," yani "Yahudi-Cezayirli" olmasının, Derrida'nın kendisi tarafından yazıldığı ve bize ulaştırıldığı doğrulanabilir. Derrida, "ben"ini, bir kimliğe ve de postkolonyalcılığa dönüştürecekti; çünkü "kendisini 'Cezayir'de doğmuş...kökünden koparılmış bir Afrikalı' olarak açıklayacaktı".[14]

Bu tür bir kimlik belirleme projesinin diğer ucunda, Geoffrey Bennington'ın önerdiği kesinlikle "gayri biyografik", otobiyografik soru-

9. *Chez* tartışmasına, örneğin, Derrida, *Other Heading* ve *Politics of Friendship*'de bkz. Ayrıca Weber, "Reading and Writing *chez* Derrida"ya bkz. Weber, *Institution and Interpretation*'ın içinde.

10. Derrida, *Gift of Death*, 92.

11. Bu, Belçika kullanımından alınan Weber'in örneğidir (*Institution*, 88). Kuzey Afrika versiyonu elbette daha çok "*Va chez ta mère*" gibi olacaktır.

12. Zabus, "Encre blanche et Afrique originelle: Derrida et la postcolonialité."

13. Derrida, "The Crisis in the Teaching of Philosophy," *Who's Afraid of Philosophy?: Right to Philosophy I*, 103/F160'ın içinde; çeviri değiştirilmiştir.

14. Zabus, "Encre blanche et Afrique originelle," 262.

sunu her türlü ampirikliğin dışına yerleştirir gibi gözüken okuma bulunacaktır. Bu gayri biyografik anlam ile ampirik kimlik saptama arasında her şeye rağmen "ısrar eden" (bu Bennington'ın kullandığı sözcüktür), kimlik sorusu ya da daha doğru bir deyişle isim sorusu, Derrida'nın ismi ve kendisini metinlere yazdıran "ben"in okunurluğudur. Bu ısrarcı soru, kendisini burada "ben"in Derrida metni okumasındaki okunurluğuyla ilgili olarak ifade eden kaygı, saf veya hatta farklı bir ampirikliği, "otobiyografik" olarak adlandırılan metinde ne silmek ne de eski haline getirmek anlamına gelmektedir. Burada söz konusu olan, daha ziyade, ampirik olanın sorgulanmasına devam etmek, ampirik-aşkın ayrımının sorgulanmasını sürdürmektir. Beni burada meşgul eden İbrahimsel ile uğraşmaya yönelten, kendisini kimlik çevresinde, belli bir ampiriklik etrafında ifade eden bu sorgulamadır.[15]

Bu yüzden Zabus'un alıntıladığı, meşru bir şekilde ender bir açık otobiyografik an olarak düşünülebilecek (en azından "Circumfession"dan önce) parçaya geri dönelim. Burada Derrida konuştuğunu, söylediğini söylediğini ve "come cette sorte d'Africain," [bir] tür...Afrikalı gibi olduğunu yazdığını ("ve bir sözcükle söylüyorum," *et je le dis d'un mot*) yazar. Yine de çifte tedbir ("*comme*" ve "*cette sorte*") önemlidir. Derrida "tek bir sözcükte," *d'un mot*, gibi bir ifadeye başvurduğunda, metonimsel şekilde ayrıntılı bir anlamlar ağını saklamaktadır. Derrida'nın "tek bir sözcükte" bir şeyler söylemesi ironisi dolayısıyla daha fazla açıklama gerektirmemektedir. Dolayısıyla Derrida'nın sözcüğü, eğer öyle bir şeyse karışık olacaktır; burada olduğu gibi, betimleme (*comme*) yüzünden ve de tam olarak kesin bir kimlikten (*cette sorte*) yoksun olmasından ötürü karışıktır. Derrida öne sürmeyecek, (kendisini) basitçe "ben" (*comme*, olarak) olarak öne sürmeyecek ya da tanıtmayacaktır; ne de "Afrikalı" (olarak). Derrida (eğer bu metinlerdeki "ben" basitçe veya hiçbir zaman "Derrida" olarak okunabilirse), o zaman Derrida ve metindeki "ben" muhtemelen *comme* "Afrikalı" (gibi, olarak) konuşacaktır; ama *comme* sözcüğünün belirsizliğinden dolayı, ne tür, hangi betimleme aracılığıyla bu "Afrikalı"nın olacağını, ne tür ve hangi kökünden koparılma olacağını (*sera*) veya neyi takip edeceğini (*suivra*) söylememiz mümkün olmayacaktır.[16]

15. Derrida ve otobiyografiye ilişkin genel gelişigüzelliğe dair göze çarpan bir istisna ve Derrida'nın "Yahudiliği"nin sürüp giden okumalarına dair önemli bir düzeltme için, Jill Robbin'in ilgi uyandıran "Circumfession": "Circumcising Confession" eleştiri yazısına bkz. Ayrıca Hent de Vries'in Derrida'nın "quasi-autobiography" üzerine önemli yorumlarına da bkz. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*'ın içinde, özellikle 344-48.

16. Derrida tabii ki sık sık bu ikiliğe başvurmuştur ve okuyucular da bunun farkına varmıştır. Örneğin Krell, *The Purest of Bastards*'a bkz.

Dolayısıyla, Derrida'nın "*comme*" bir Afrikalı dediğinde, faal davranışın, Afrikalıyı bir kimlik ölçümünden ziyade bir Öteki olarak konuşan bir davranış olduğu sonucuna varmak gerekir. Birleştirmek için ortaya çıktığında aynı zamanda ayıran "comme"nin retorikselliği gözden kaçırılmamalıdır. Ama neden, "olacak" (*sera*) veya "takip eder"den (*suivra*) bahsedilmelidir? Buna işaret etmek artık neredeyse banaldir; çünkü yorumcuları kadar Derrida'nın kendisi de bu mesele üzerinde oyalanmıştır. Derrida bir Afrikalı "gibi" yazdığını söylediğinde, "*comme cette sorte d'Africain déraciné que je suis*" yazmaktadır. Bu, anlamına ilişkin "askıya alınmış" ibaresinin kullanılabileceği bir dilde yazılmış bir ifadedir. *Je suis* hem "benim" hem de "ben takip ederim" şeklinde çevrilebilir. Dolayısıyla bu ifade, Derrida'nın "bu Afrikalı" (*je suis, il est*) olup olmadığına ya da onu mu (*je suis, il suit*) veya çeşitli sözümona kimliklerin izlerinden (Afrikalı, Cezayirli, Arap, Yahudi, İspanyol-Mağripli ve son zamanlarda da Franko-Mağripli ve sonra da "*l'animal que je suis*"deki "hayvan") diğerlerini mi takip ettiğini kesin olarak belirleme ihtimalini zorlaştırmaktadır. Son tahlilde, Derrida'nın *je suis*'i, onun "gibi", *comme*, sözcüğü kullanmaktan daha fazla istikrar bozucudur. Diğer bir deyişle, Derrida için "ben Afrikalıyım" veya "*l'Africain que je suis*" demek, "bir Afrikalı gibi"de yer alacak bir kimlik öne sürmekten daha uzaktır.[17]

"Yazarın sözde yaşamı" sorusu etrafında, yani bu tür bir yaşamı "ampirik gerçek bir kişinin yaşamını oluşturan ampirik rastlantılar külliyatı"yla karıştırma eğilimi etrafında dönmüş bir tartışma sırasında,[18] Derrida şunu söylemişti: "Eğer biri" (*si l'on*) "burada ortaya atılmış soruların dikkatlice peşinden giderse" (*poursuit*), "o zaman ampirikliğin gerçek değeri, ampirik bir metnin veya herhangi ampirik bir varlığın gerçek çizgileri, muhtemelen artık belirlenemeyebilir. Artık bir ampirik metnin veya bir metnin ampirik verilmiş olanının ne olduğunu söyleyemeyebilirim."[19] Diğer bir deyişle, buradaki "ben" artık söyleye-

17. Derrida'nın otobiyografik düşüncesi olarak adlandırılabilecek olanda ne söylemek istediğinin peşinden gitmenin başka bir yolunu da Robert Smith önermiştir. Smith, Zabus'un "otobiyografik" olarak adlandırdığını bir kenara bırakır ve onun yerine, otobiyografi *teorisine* ayrıntılı ve etkileyici Derridavari bir "katkıda" bulunur. Smith bunu, Derrida'nın metinlerine "ben"i ekleme tarzı, ampirilik görüntüsünün onun metinlerinde yer alma tarzı üzerine şaşırtıcı derecede çok az okuyarak yapar (Smith, *Derrida and Autobiography*). Bununla beraber, Derrida metni okumada Smith'in ve diğerlerinin "ben"i unutmaları karşısında temkinlilik göstermek, sanki karşı bir stratejik noktadan eleştirmemektir. Bu, "otobiyografik" olarak adlandırılan metne safça ampirik "ben"in iade edilmesini gerektirmez. Smith'in deyişiyle "biyolojik bilgiye başvurular" "hemen biyolojik olana dair ampirik veriye indirgenmemelidir" (91). "Hemen" değil; ama o halde hâlâ gerekli olan, Derrida'dan sonra "ampirik etkiler" olarak adlandırılacak olanı ele almaktır.

18. Rodolphe Gasché, Derrida, *Ear of the Other*, 41/F59'un içinde.

19. Derrida, *Ear of the Other*, 41/F62-63.

mez ve "ben" artık kendisini ampirik bir an olarak bilemez. Bu, "ben"in konuşmayı veya bilgiyi terk etmesinden ötürü değildir. O kendisini bile terk etmez. Daha ziyade, "ben" başarısızlığa uğrar ve kendisi ampirikliğe, ampirik olduğu söylenen ve "ben"i terk eden, onu belirlenimlerinin ve temellerinin, artık sürdürülemeyen belirlenimlerin ve temellerin dışında terk eden "rastlantılara" düşer. Bu terk etmede, otobiyografik tür (eğer böyle bir tür varsa) yerleşmemiştir ve bir sorun olarak açığa çıkar. Eğer "ben" artık bu ampirikliğin ne olabileceğini bilmiyorsa, sözde "yaşam"dan geriye kalan artık belirlenebilir değildir, okunamaz.

Buna rağmen, neden burada konuşulan "ben"in kimliğini, örneğin *Monolingualism of the Other*'da o olarak, *comme*, "en çok" veya "yegâne" (iki kişiden oluşan grubun içinde) olduğunu söylemekte ve ileri sürmekte olan "ben"i saptamak imkânsızdır? Derrida, Derrida'nın kendisi, sonunda yeni bir kimlik onaylamakta mıdır ve İbrahimsel ile, zaten uzun bir liste oluşturmuş tireli kimliklere yeni bir tireyi onaylamakta mıdır? Derrida şu yönde ısrar ediyor ve eğilim gösteriyordur: Konuşmaktadır ve bir tireden kimliği anlamlandıracak şekilde konuşuyor olduğunu söylemektedir. Bu yüzden, olmaya ("*je suis*") alternatif olarak, kimlikten başka bir şey olarak, takip etmek ve peşinden gitmek ("*je suis*") meselesine geri gitmek gerekli görünmektedir. Gerçekten de takip etmeye çalıştığım "ben," söylemiş olduğum gibi, sadece *méconnaissable* değildir (bu hiçbir zaman bir "ben"in olmadığını söyleme meselesi değildir) ama "ben" bir kimliğin ve bundan önce de bir *ipseity*'nin* peşinden gidecek ölçüde kontrol etme ve sınırlama zorluğu sürmektedir: "Kimlik nedir" diye sorar Derrida, "yani kendisine saydam kimliğin dogmatik şekilde birçok tartışma tarafından (... ve öznenin kimliğinden önce) her zaman varsaydığı bu kavram nedir, *ipseity* nedir? İkincisi 'ben' deme soyut kapasitesine indirgenemez; her zaman ondan önce gelecektir."[20] Bu yüzden kimlik inkâr edilmez ama bir soru olarak kaldığı kadar ("Sorumuz hâlâ kimliktir") ve ikincil ve türev olduğu ölçüde (çünkü kendisine indirgenemeyen "ben" deme yeteneği ondan önce gelmektedir -bu yüzden de takip ettiği ölçüde-) doğrulanır. Dolayısıyla Derrida, "yazanın her zaman nasıl *ben* demesini bilmesi gerektiğinin her zaman *tahayyül edildiği*" bir tarzda konuşmaktadır.[21] Bu yeti ve bu bilgi karşılığında bir gücü takip etmektedir, *ipse*'nin *-pse*'sini; ve bir güçtür, devam eder Derrida, "kimliğe dert olan" bir güç: " 'Benim gibi' bir Franko-Mağripli olmak, özellikle bir kimlik zenginliği aşırılığı olmadığı gibi, bir kimlik

* İnsanı kendisi yapan nitelik. (ç.n.)

20. Derrida, *Monolingualism*, 14/F31-32.

21. A.g.e., 28/F53.

zenginliği aşırılığı hiç değil ... her şeyden önce, daha ziyade bir *kimlik düzensizliğini*," *un trouble de l'identité*, "açığa vuracaktır."[22] Ben bu "derdi" takip ediyorum ve Derrida'nın *je suis*'i de bunun üzerinde faaliyette bulunuyor.

Bu dertle ya da daha doğrusu bu *dertlerle* (Fransızca'da *révoltes*, isyanlar veya intifadalardan ziyade *dertler*den bahsedildiği duyulacaktır), İbrahimsel sorusu, onun patlayıcı boyutu geri gelir. "Yahudi, Arap" *Monolingualism of the Other*'da virgülden bir tire yapar ve kendisini bombalarla kuşatır. Daha doğrusu, yazar Derrida, tirenin sessizliği "hiçbir şeyi yatıştırmaz veya teskin etmez; ne tek bir eziyeti ne de tek bir işkenceyi...Bir tire, protestoları, öfke veya acı çığlıklarını, silahların, uçakların ve bombaların gürültüsünü saklamak için hiçbir zaman yeterli değildir."[23] Bu etkisiz sessizlik, tamamen kaybolmayan ama yine de bir görüntü, gölge veya hayalet oluşturan (ki Derrida, farklı olsa da hâlâ "otobiyografisel" olarak adlandırılabilecek bir "ben" yazdığında bunu harekete geçirmekte ve buna başvurmaktadır) bir mantığı takip etmemizi ve onun peşinden gitmemizi talep eder. Bu hayaletleştirme, Derrida'nın adlandırdığı ve anımsadığı, kendisini tekrar adlandırdığı ve Derrida'nın, takip etse bile, onun metninin "ben"i takip etse bile, olmadığı bir şeye işaret eden, İbrahimsel'i, belli bir *outre-tombe*'yi, hatta bir *outre-bombe*'yi sahneler. Dolayısıyla, ortaya çıkan, görünen, ne "Circumfession"da ne de başka bir yerde belirir; ama "az biraz siyah ve çok Arap Yahudi'nin," "yaşam"ının, "din"inin ve İbrahimsel'in gizemli yeri ortaya çıktığı anda müdahale eder.[24] Bu, Derrida'nın en yakın, *chez*, hemen yanındaki olarak adlandırdığıyla, aynı zamanda sınırsızca uzak kalan, noktalama işaretinden ne fazla ne de az olan bir yerde bir tire, diğer bir yerde bir virgül tarafından ayrılmış olanla ilgilidir: "Birinin söylediği gibi, doğumumun bana en yakın yapmış olması gereken: Yahudi, Arap."

"Yahudi, Arap"la, İbrahimsel'le, bir yanda ahlaksal meseleler ve "bellek ahlakı" olarak adlandırılacak olanla meşgul bir Derrida'yla karşılaşırız. Diğer yandaysa, burada kül olmayı, acı çekmeyi ıstırap çekerek kaydetmiş ve bizi aynı zamanda bir mayın tarlası olan bir okuma alanına bakmaya teşvik eden bir Derrida vardır. Bu, Derrida'nın "dinin iki kaynağında", teolojik-politik'in kaynaklarında açıkladığı bir alandır: "Kimliği saptanamamış bir alan ...tıpkı kısır olup olmadığından emin olunamayan bir çöl gibi ya da yıkıntılar ve mayınlar," *champ de mines*,

22. A.g.e., 14/F32.
23. A.g.e., 11/F27.
24. Derrida, "Circumfession," 58/F57.

ve kuyular ve mağaralar ve anıtmezarlar ve dağılmış tohumlar alanı gibi; ama kimliği saptanamayan bir alan, bir dünya gibi bile olmayan."[25] İbrahimsel ve isimleriyle, "Yahudi, Arap"la, "ben" ve Derrida ismi en azından çift olmuştu. Onlar, sakin bir topoloji oluşturmaktan çok uzak olan, her türlü yer saptamaya direnen bu mayın tarlasında havaya uçacaktı. Bu isimlerle mesele artık önemsiz bir saklı olarak var olma veya daha önce gördüğümüz gibi, herhangi türden bir ampiriklik değildir. İsim, daha ziyade, onun okunamazlığını sürdüren bir patlamanın yakınında ortaya çıkmaktadır. Derrida'nın adını, İbrahimsel'in adlarını, onları inşa ederken rahatsız edici bir eşzamanlılıkta açığa çıkaran, onu havaya uçuran bir olaydır.

Politik Teoloji I

Teolojik-politik üzerine semineri ve bundan kaynaklanmış yayınlarla birlikte, Derrida'nın *Politics of Friendship*'inde İbrahimsel'i incelikle işlemesinde bir dönüm noktasına tanık olunabilir. Bu an en çarpıcı şekilde Alman hukuk kuramcısı Carl Schmitt'in ismi çevresinde ortaya çıkar; Derrida onu *Politics of Friendship*'te uzun uzun tartışmaktadır; onun politik kavramı ve teolojik-politik ayrımı üzerine yazıları hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

"Düşmanı politik anlamda"[26] tanımlamaya kalkıştığında, Carl Schmitt şaşırtıcı bir harekette bulunur. Öyle bir davranıştır ki bu, Derrida'nın başka bir bağlamda fark ettiği gibi, Schmitt "kendisini bir teolog olmaya karşı savunuyor" gibidir.[27] Burada teoloji ile politika arasında Schmitt'in tüm yapıtlarının sorgulamaya giriştiği temel ayrım doğrulanacak ve yeniden üretilecektir. Schmitt'in esas katkılarından biri (burada gelecek her şeyi haberdar eden), teoloji ile politika arasındaki sürekliliğin yoğunluğunu vurgulamak olmuştur.[28] Bizi burada meşgul edecek olan, bu sürekliliğin bozulduğu ve Schmitt'in metninde etkin şekilde inkâr edilen andır.

Onun Batı teolojisinin kaynağında bulduğu sık sık alıntılanmış pasajdan ("Düşmanlarını sev") başlayan Schmitt, buradan devam ederek

25. Derrida, "Faith and Knowledge," 76.
26. Schmitt, *Concept of the Political*, 29/G29.
27. Derrida, *Politics of Friendship*, 162, çeviri değiştirilmiştir.
28. Schmitt'in *Political Theology*'sinin meşhur açılış cümlesini, "Modern devlet teorisinin tüm önemli kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır ..." hatırlayın (Schmitt, *Political Theology*, 36). Tartışmamın temelini oluşturan, Schmitt'in düşman fikrinin aynı zamanda "teolojik" ve "seküler" bir kavram olup olmadığına dair üstü kapalı sorudur.

ve uzaklaşarak politik bir örneğe ulaşır. Ama bu örneğe, paradoksal bir şekilde, bir geçiş, bir intikal olmadan ulaşır. Daha doğrusu, Schmitt teoloji ve politika arasında, İncil'in teolojik öğretisi ile onu takip eden politik örnek arasında bir geçiş ve bir intikal ihtimalini reddetmektedir. Bununla beraber, daha fazla açık olmayan bir şekilde, Schmitt'in metni birinden diğerine, gayri politik İncil'den politik örneğe geçişi sözdizimsel olarak da yapar. Diğer bir deyişle, her ne kadar *Concept of the Political*'ın metninde biri diğerini takip etse de Schmitt İncil'in teolojik öğretisi ile politik örneğini, politik düşman örneğini birbirinden ayırmıştır.

Bunun sadece bir örnek olduğunu gözden kaçırmamalı. Bu mükemmel bir politik düşman örneğidir; Derrida'nın "hakkında çok şey söylenebileceğini" söylediği bir örnek.[29] Bu İslam örneğidir ve Schmitt'in "Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında bin yıllık mücadele dediği" şeye müdahalede bulunmaktadır.[30] Derrida'nın Schmitt okumasının rehberliğinde, Derrida'nın bu örnek hakkında zaten çok şey, muhtemelen görünenden daha fazla şey söylediğini ve söz konusu olanın İbrahimsel üzerine söylemesi gerekenler olduğunu ileri sürmek istiyorum.

İncil'in teolojik öğretisinden başlayan[31] Schmitt politik düşmana, İslam'a ulaşır. Bunu birincinin ikinciden bahsetmediğini, onun hakkında konuşmadığını ilan ederek yapar. "Sık sık alıntılanmış 'Düşmanlarını sev'"de Schmitt, "politik düşmandan bahsedilmediğini" yazar.[32] Derrida bu noktada oyalanır ve "Mesih'in öğretisinin dolayısıyla ahlaki veya psikolojik, hatta metafiziksel olacağını ama politik olamayacağını" belirtir.[33]Diğer bir deyişle, Schmitt'e göre İncil'den, onların öğretisinden, politika hakkında hiçbir şey öğrenilemez. Birinden diğerine gidilemez, İncilsel metin ile politik gerçek arasında bir intikal olamaz; çünkü bu durumda biri diğerine "değme"mektedir: "İncil alıntısı," *berührt*, "po-

29. Derrida, *Politics of Friendship*, 89.

30. Schmitt, *Concept of the Political*, 29.

31. Bu bölümün daha önceye ait konferans versiyonunun ardından gelmiş tartışmada Derrida, İncillerin Schmitt için nasıl bir statüde olduğunun sorulabileceğini tespit etmiştir. Schmitt'in, örneğin, dogmaya, teolojik kavramlara ve dini antropolojiye atfettiği aynı teolojik statü müdür? İnciller bir hukuksal teori olarak mı Hıristiyanlığın bir parçasıdır? "Kavramların sosyolojisine" ve dilin, geleneğin ve de metinlerin çatışmalı tarihine dikkat eden biri olarak Schmitt'in, İncillerin yeri ve rolü konusundaki görüşlerini açıklamasını beklemek son derece doğaldır. Bu soruyu mümkün kılan muhtemelen, Jean-François Courtine'in tespit ettiği gibi, "teolojik-politik" ifadesinin "muğlak niteliği" ve de teolojik-politiği genel anlamda "kutsal ve sosyalin karşılıklı olarak gerektirdiklerini" içererek okuma ihtimali, Schmitt'i dini özel bir meseleye dönüştürecek her kavrama karşı olarak okuma ihtimalidir (Courtine, "A propos du 'probleme théologico-politique,' " özellikle 110-12). Ayrıca Schmitt'in, Katolikliğin siyasi karakterinde, onun "son derece siyasi" olduğunda ısrar ettiği *Roman Catholicism and Political Form*'unu da dikkate alın (16).

32. Schmitt, *Concept of the Political*, 29

33. Derrida, *Gift of Death*, 103.

litik antiteze, örneğin iyi ve kötü veya güzel ve çirkin antitezini bozma isteğindekinden çok daha az dokunmaktadır."[34]

Schmitt politikaya bir mücadelenin ve bir savaşın tarihsel olayı olarak ulaşır. Derrida, Schmitt için "politikayı mümkün kılan koşulun ... belirsiz düşmana (*hostis*) karşı verilen savaş" olduğunu söyler.[35] Avrupa'nın, kendisini Hıristiyan olarak düşünen, kendisine, bu mücadelede olduğu kadarıyla Hıristiyanlığını ve Hıristiyan âlemini, "Hıristiyan politikasını" veren bir Avrupa'nın politik varlığının kaynağında son bin yıldır bu savaş, bu belirsiz mücadele vardır. Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki bin yıllık mücadelede hiçbir zaman bir Hıristiyan'ın aklına, Avrupa'yı savunmak yerine Sarakenlere veya Türklere duyduğu sevgiden ötürü onu teslim etmek gelmemiştir."[36] Açıkça, burada kendisini tanımlayan şey, her şeyden önce, Avrupa'nın "politik olması" ve ancak ikinci olarak (gerçi Hıristiyan kaynaklardan türemiyorsa da) Avrupa'nın Hıristiyan olmasıdır.

Dolayısıyla kendimizi teolojik-politiğin düşünürünün, teolojik ile politik arasındaki intikal ve sürekliliği kesintiye uğrattığı noktada buluruz. İslam bu kesintiyi, görüntüsü onun soyutlanmasını mümkün kıldığı, onun bir din olarak statüsünün kesilip atıldığı kadar ortaya çıkarmaktadır; tıpkı Avrupa'nın politik-olması artık onun teolojik kaynağından türememesi gibi, tıpkı artık İncil'den (artık "gayri politik olarak yorumlanmaktadır) çıkarılmaması gibi. Avrupa'nın Hıristiyan olması, Avrupa'nın bin yıldır içinde olduğu politik mücadeleden kaynaklanmaktadır.

Bu noktada Derrida'nın, bir düşman olmadan Avrupa "politik olma [özelliğini] yitirecek" bir özne, "kendisini tamamen ve basitçe politika dışına çıkaracak bir özne olacağını söylediğinde ne anlatmak istediğini anlamak daha kolay olmalıdır."[37] Ayrıca Schmitt'in anlattığı, sadece "bu dünyada örgütlü bir güç" olarak politikleşecek "bir dini topluluğa, bir kiliseye ilişkin karşıt hareketin mantığını anlamak da daha kolay olmalıdır. Ancak o zaman bu tür dini topluluk "politik bir boyut benimser. Onun kutsal savaşları ve Haçlı Seferleri, düşmana ilişkin bir karar varsayan eylemlerdir."[38] Son olarak da Avrupa'nın, Hıristiyan Avrupa'nın İslam olan bu mükemmel düşman olmadan mevcudiyetini sürdüremeyeceği, artık var olamayacağı sonucunu çıkarsamak mümkün olacaktır. Avrupa ve onunla birlikte de politik, "bu şekildeki politikten ne daha

34. Schmitt, *Concept of the Political*, 29.
35. Derrida, *Gift of Death*, 103.
36. Schmitt, *Concept of the Political*, 29.
37. Derrida, *Politics of Friendship*, 77.
38. Schmitt, *Concept of the Political*, 48/G48

fazla ne daha azdır ...düşman figürü olmadan artık var olmayacaktır;" *bu*, İslam olan düşman figürü olmadan.[39] Eğer gerçekten böyleyse, bu, eğer ihtiyaç varsa, İslam'ın sadece "bizim tarihimizin" kaynağında olmadığını, aynı zamanda bu kitap boyunca okumaya çalıştığım tarihin "şartlarından" birini oluşturduğunu gösterecektir.

Bu, o halde, örnek olarak, ne öğrenilen ne de türetilen ve kendisini, intikal halinde intikal etmeden, İncil'in çıkış noktası olduğu, ondan hareket ederek bir amaca varılmayan, varılmaması gereken bir çıkış noktası, politikten ve onunla birlikte de İslam'ın her zaman çoktan uzak olduğu bir çıkış noktası olduğu bir tartışmada ifade edilen bir örnek olarak İslam hakkında söylenmiş olandır. *Concept of the Political*'da belirdiği şekliyle İslam, düşmana ilişkin örnek alınacak figür olarak, örnek alınacak düşman figürü, politik düşman olarak, teolojikle hiçbir ilişkisi olmayan bir İslam'dır. Buna rağmen her ne kadar teolojik türetmeye dayanmıyorsa da İslam tamamen politik değildir. Baştan başa politik değildir. Politiğin bir koşulu olarak İslam, İslam'a karşı mücadele, aynı zamanda öteye dair, politiğin ötesine ilişkin bir figürdür. "Öte" çünkü Derrida'nın izah ettiği gibi İslam'la savaş "politik savaştan daha fazla"dır.[40] Söz konusu olan, politik ile mücadele, politik için bir mücadele"dir ki, burada politiğin kendisi dolayısıyla belli bir dışarı tarafından sorgu altındadır. Ne kadar paradoksal gözükürse gözüksün, İslam örnek alınacak politik figür olmayı sürdürür ama aynı zamanda "artık bir politik düşman bile değil, politiğin düşmanı olacak" bir düşmandır.[41] Bu yüzden İslam'ın yeri (Avrupa'yla ve politikle karşı karşıya içselliği ve dışsallığı) sorunludur ve bu yer, yani İslam, hem politik hem de gayri politik olduğundan dolayı da oturmamıştır.

Bundan başka, İslam'ın örnek teşkil ettiği politik ve gayri politik düşman kendisini bir başka yere de, o da gayri politik (ama farklı şekilde gayri politik) olan bir yere yakın bulmaktadır; ona doğru bir değişimden geçmekte olduğu söylenebilir. Schmittçi metnin dinamiğinde ortaya çıkan, gayri politik bir ötekiye, bir başka gayri politik ötekiye doğru bu sefer de başka bir geçiş ve başka bir intikaldir. Bu intikalde, politik düşman, öyle olmayan, gerçekten olmayan; ama yine de düşman kalmayı sürdüren (ama bu sefer tam anlamıyla gayri politik) bir düşmanın yakınındadır ve bu yakınlığa doğru geçişine devam eder. Daha önce gayri politikten politiğe doğru bir intikale tanıklık etmişken, şimdi takip edeceğimiz hareket, öyle olmayan ve politikten politiğe doğru

39. Derrida, *Politics of Friendship*, 84.
40. A.g.e., 89.
41. A.g.e., 89.

ve ötesine geçiş halindeki gayri politik bir düşmanın bulunduğu yere yöneltecektir.

Böyle bir düşman ne olacaktır? Böyle bir düşmanın konumu, yeri ne olabilir? Derrida'nın farklı ama geçerli bir bağlamda sorduğu soru budur: "Bir düşman ve dolayısıyla da dostlar olmadan, insanın dostlarını ve düşmanlarını sayması mümkün olmadan, insan kendisini nerede bulur?"[42] Kelimenin tam anlamıyla ne dost ne de düşman olmayanın; ama politiğin ötesinde, politiğin bir düşmanına dönüşen veya muhtemelen böyle *kalan*'ın konumu ve kimliği ne olacaktır? Böyle bir düşman neye benzeyecektir? İslam'dan ne kadar farklı olacaktır veya olabilir; böyle bir varlığın, böyle bir öznenin veya düşmanın konumu veya konumsuzluğu, politiğin ötesinde olan herhangi başka bir düşmandan, politiğin herhangi bir düşmanından, örneğin İslam'dan, kesinlikle ve mutlak şekilde ayrılabilir mi? Bu düşman, ne politik ne de kişisel anlamda ne düşman ne de dost olan ama yine de "kamu düşmanı" olarak kalan bu düşman ne olacaktır? Kamu düşmanı "çünkü bu tür bir insanlar topluluğuyla ilişkisi olan her şey, özellikle tüm bir ulus, bu tür bir ilişkiden dolayı kamu olur"; kamusal ve bu yüzden, ama henüz veya artık olmayan, artık yeterince politik olmayan ve dolayısıyla politiğin ötesinde veya "altında" olan, *au-dela ou en deça du politique?*[43]

Schmitt'e göre, böyle bir grup veya halk aslında değişmeden kalmaz, kendisini muhafaza edemez, *sich zu halten* (kendisini muhafaza etme*melidir*) ve politik mevcudiyeti hak etmeyen böyle bir grup veya halk belki de var olmayı hak etmeyecektir. Böyle bir halkın sonu veya kaybolması önemsiz gözükecektir. Sonu, işte böyle'den, *onun* sonu'ndan daha fazla bir şey olmayacaktır. Ve bu son hiçbir şekilde dünyanın, herhangi bir dünyanın sonu olmayacak; ne de politiğin sonu olacaktır: "Eğer bir halk artık kendisini politika alanında muhafaza edecek enerji veya iradeye sahip değilse, bu yüzden politika dünyadan yok olup gitmeyecektir. Sadece zayıf bir halk kaybolacaktır."[44]

Muhtemel yankılara rağmen ve her ne kadar Schmitt bu metinde mükemmel politik varlığın, yani devletin, "sınırlarla belirlenmiş bir topraksal birimin içinde örgütlenmiş bir halkın politik statüsü"[45] şeklindeki dilbilimsel tanımını hiçbir zaman değiştirmiyorsa da, hiçbir şey belirli herhangi bir halkın, bu tür gayri politik düşmanın herhangi bir örneğinin, topraksız ve devletsiz bu tür bir halkın herhangi bir örneği-

42. A.g.e., 77.
43. Bu alıntı Schmitt, *Concept of the Political*, 28'den.
44. A.g.e., 53.
45. A.g.e., 19.

nin, bu "zayıf halk" özellikleri altında, her şeye rağmen Yahudi halkını çağrıştıran özelliklerle ve belli bir kesinlikle tanınmasını yetkilendirmeyecektir. Aslına bakılırsa, neredeyse zayıf bir halkın yok olma çağrısında, gelecek *deshumanization*'ın [insanlıktan çıkarılmanın] ipuçlarını, Avrupa Yahudilerinden oluşan, dini veya dinsiz, toplulukların tamamına ne olacağının tasarımını görecek herhangi yorum, bu durumda da Schmitt'in politik alandaki hümanist retorik hakkında söyleyeceği her şeye razı olur muydu? Bilindiği gibi, Schmitt insan olmayanı bertaraf etmek için tecrit eden hümanist harekete şiddetle karşıydı; Derrida'nın hakkında uzun uzun konuştuğu bir karşı duruş.[46]

Dolayısıyla, Schmitt'in metni, politik ile "zayıf halk" figürü altında henüz karşılaştığımız gayri politik arasında birtakım geçişler ve intikaller hem vaat eden hem de bunları kesen bir dizi adım şeklinde ilerlemektedir. Ayrıca Schmitt'in İslam'a (İncil'e olmasa da Hıristiyanlığa ve Hıristiyan âlemine) örnek alınacak politik statü atfettiğini de gördük. Bu noktada, bize, her ne kadar politiğin koşuluysa da aynı zamanda politiğin ötesinde olacak bir alanı tanımlama ve tasavvur etme aracını verdikten sonra, Schmitt herhangi bir intikal belirlemeden devam etmekte, diğer bir deyişle Schmitt, intikalin kendisini bu intikalde belirsiz bırakırken, başka bir gayri politiğe ("zayıf halka") *geçmekte* ve yoluna devam etmektedir. İncil'in teolojik söylemini kalkış noktası olarak almış olan Schmitt çoktan onun metninin her şeye rağmen ortaya koyduğu teolojikten politiğe geçiş ve intikali reddetmekte veya en azından kesintiye uğratmaktadır. İslam'ı politik düşman (politik ve teolojik olmayan) olarak kabul eden ve teolojik olanı görmezden gelen, yani zayıf halk özellikleri altında teolojik statüsü bu bağlamda en önemli yeri işgal eden bir halkın (bu durumda Yahudi halkı) teşhis edileceğini görmezden gelen Schmitt, teolojikten politiğe ve politikten teolojiğe geçişi bir kez daha kesintiye uğratan bir davranışı yenilemekte ve yeniden üretmektedir. Schmitt bunu, gayri politik üzerine, aslında Yahudi halkının teolojik statüsüne ilişkin anlaşıldığı kadarıyla tam bir sessizlik sürdürerek yapmaktadır.[47] Bunu yaparak "politik teolojinin" düşünürü bir kez daha "kendisini bir teolog olmaktan korumaya" çalışır gibidir.[48]

Böylece Schmitt politiği teolojikten ayıran uzun geleneğe, tam da sorgulamaya ve eleştirmeye çalıştığı geleneğe dahil olmaktadır. Bu (en

46. Derrida, *Politics of Friendship*, 84-85.

47. Bu çok daha şaşırtıcıdır; çünkü Christoph Schmidt'in işaret ettiği gibi, Schmitt'in Yahudi halkı ve onun "Leviathan katliamı"yla "sekülerleştirme"deki rolü hakkında söyleyeceği çok şey vardır. (Schmidt, "The Political Theology of Gershom Scholem," 152). Jacob Taubes'e göre, "Yahudi sorunu Schmitt'i tüm yaşamı boyunca takip etti" (Taubes, *Ad Carl Schmitt*, 25).

48. Derrida, *Politics of Friendship*, 162, çeviri değiştirilmiştir.

azından Augustine'e kadar geriye giden ve Franz Rosenzweig'a kadar ve hatta ondan sonra yeniden biçimlendirmeyi sürdürecek geleneğe göre, daha sonra göreceğimiz gibi, Yahudi halkın "zayıf bir halk" olup olmadığı, Schmitt'in arzuladığı gibi, her şeye rağmen tarihte ve politik alanda mevcut olmamayı sürdürecektir. Rosenzweig'ın kendi sözleriyle, geri geleceğimiz ve şüphe götürmez şekilde Schmittsel bir ton taşıyan sözleriyle, "Yahudi halkı tarihin dışında, dünyanın ... [ve] savaşan zamansallığın dışındadır."[49] Bu gelenekte, Yahudi halkının varlığı tamamen teolojik kalacaktır. O zaman, Schmitt'in metninde böyle bir gayri politik mevcudiyetin hiçbir zaman tamamen seküler, tamamen teolojik veya basitçe gerekçesiz olup olamayacağı, Schmitt'in analizinde bulunmamasından muhtemelen daha az ilginçtir. Bu yokluk politika ve teoloji arasındaki geçişin kesilmesinin ve daha az kadim daha az belirleyici olmayan bir ayrımın, teolojik-politiğin kaynağını veya daha doğrusu koşulunu bulduğu bir ayrımın sürekliliğinin işaretidir.

İslam bu koşulun, kendisini Hıristiyan düşünen, İslam'ın, Yahudi halkının veya "böyle bir politiğe radikal şekilde" herhangi başka "yabancı varlığın" böyle olduğunu ve Derrida'nın deyimiyle, "bu farz edilen saflığında" böyle bir varlığın "Avrupalılaşmamış ve Avrupa olarak adlandırılan hukuk ve politik geleneğiyle ortak hiçbir yanının olmadığını" varsayan bir Avrupa'dan önceki ayrıcalıklı bir örneği olarak *kalmayı sürdürmektedir*.[50] Schmitt'in argümanındaki konumunun getirdiği mantıkla, İslam Yahudi halkla, politik statüsü askıda olmaya devam eden (kendisini muhafaza etmeden) bir dini toplulukla derinden bağlantı içinde olmayı sürdürmektedir. Yahudi halk, zayıf halktan da daha az şekilde kendisini Schmitt'in metninde bir gayri politik olarak bile, hatta kendisini Spinoza'yla Schmitt'in analizinin kaynağında bulduğu yerde bile muhafaza etmemekte, varlığını sürdürmemektedir. Dolayı-

49. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 332/G368, çeviri değiştirilmiştir. Rosenzweig'ın düşüncesinin bu yönleri ve Hıristiyan kaynakları için Funkenstein, *Perceptions*, 291-95'e bkz. (Bu meselelere Ek 1'de, "Rosenzweig'ın Savaşı"nda geri geliyorum.) Yitzhak F. Baer, *Galut*'ta, Yahudi halkını, en açık formülasyonlarını Hıristiyan teolojik *civitas dei* düşüncelerinde bulan gayri tarihsel bir tarihte açıkça yeniden tanımlar. Baer ve Siyonist tarih yazımında bu düşüncelerin gelişimi ve muhafazasındaki rolü için Raz-Krakotzkin, "Without Accounting for Others"a bkz. Yahudi halkını gayri politik ve gayri tarihi olarak tanımlayan bir geleneğin son zamanlardaki uzantılarının belirgin yanı, bu tarihin sonunu tarihin dışında görmeleri, bir var olmanın sonunu politik statüden yoksun düşünmeleridir. Yosef Hayim Yerushalmi son zamanlarda şöyle yazmıştır: "İsrail'de Yahudiler diasporadaki kurtuluşun ve ulusal egemenliğin bir sonucu olarak tam anlamıyla tarihin temel akışına tekrar dahil olmuştur" (Yerushalmi, *Zakhor*, 99). Yerushalmi'nin görüşünü tekrarlayan ve doğrulayan Benjamin Harshav'sa, bu aynı değişiklikler sayesinde "Yahudiler artık mevcuttur ve genel toplumun bilincinin merkezinde mevcuttur" yazmaktadır (Harshav, *Language in Time of Revolution*, 9). "Tarihe dönüş"e dair geniş bir tartışma için Raz-Krakotzkin, "The Zionist Return to the History of Redemption"a bkz.
50. Derrida, *Politics of Friendship*, 89.

sıyla Schmitt, teolojik ile politik, İslam ile Yahudi halk arasındaki geçişi ve geçişin yokluğunu aynı anda yazarken ve reddederken sebat etmektedir. Bunu yaparak Schmitt bizi teolojik-politiğin karmaşık, yani sadece tarihsel olmayan bir kaynağına doğru yönlendiriyor gözükmektedir. Bu kaynak, Schmitt'in metnini üreten (ve orada faaliyette bulunan) bir ayrımın, bir ilişkiyi, bir ortak alanı ve bir geçişi yerleştiren, teolojiği politikten eşzamanlı şekilde uzaklaştıran ve ayıran, tarihi geride kalan kısmı boyunca Yahudiliği İslam'dan, Yahudi'yi Arap'tan eşzamanlı şekilde uzaklaştıran ve ayıran bir ayrımın hareketleri tarafından oluşturulur.

Daha önce belirttiğim gibi, oryantalist üne sahip sözde "Samiler" icadının oluşturduğu karmaşık aralığı askıya alan, uzun bir gelenek bulunmaktadır.[51] Bu, son bölümde tanımaya başladığımız, kendisiyle,

51. Akademisyenler arasında en takdire değer şekilde Edward Said (ve bir yere kadar Maurice Olender) oryantalizmi, birçok şeyin yanında, Samilerin, sayesinde Yahudi ile Arap'ın temelde "dini" bir varlık olarak birbiriyle kaynaştığı, özgün ve bir tür değişken, belki gelip geçici de bir figür olarak icadı şeklinde ele almıştır. Oryantalistler, muhtemelen en güçlü şekilde Hegel'in başlattığı bir pratiği sürdürerek ("Müslümanlar" olarak adlandırılmış 5. Bölüm'de göreceğimiz gibi), Yahudi'yle Arap'ı neredeyse birbirine eşit kılmakta ve onları, "Samileri," en soyut *din* kurgusunun dışında hiçbir şeye layık görmez. Politik tarihten yoksun, kültürel kısırlıkları tektanrıcı bir çöle benzer bir halk olarak Samiler, gerçekten kendisinin "sekülerleştirilmiş" olduğuna inanmış yegâne yüzyılın ürettiği bir ayrımın bariz mekânını oluşturur. Din politikadan tamamen uzaklaştırıldığında, Yahudi ve Arap da sonunda kaynaşabilir, nihayet tek bir halk olabilir (Disraeli'de olduğu gibi olumlu veya Renan'da olduğu gibi olumsuz değerlendirilebilir). Hegel'den Rosenzweig'a düşmanın tarihini tekrar okunduğunda, bu oryantalist icada, Arap'la Yahudi'nin ilk önce kayboluşuna -düşman çekilmektedir ("Şark hemen hemen bir Avrupa icadıydı ... şimdi kaybolmaktaydı," Said, *Orientalism*, 1)- ardından bu ikisinin birbirinden yenilenmiş ayrılışına ve son olarak da Arap'ın Yahudi'nin "ürpertici, gizemli şekilde korkunç gölgesine" (Said, *Orientalism*, 286) dönüşümüne tanıklık edilebilir.
Bu kitabın geri kalan kısmının açıklık getireceği gibi, teolojik-politik fay hatları bu yarığa rağmen belirlemeye devam etmektedir (ve Olender, *Les langues du paradis*'e bkz.): tıpkı "Yahudi oryantalizmi" olarak adlandırılan şeyi, bu şey özellikle Alman-Yahudi kültüründen hâsıl oldukça belirlemeye devam ettiği gibi. Abraham Geiger'la başlayarak, Yahudi akademisyenler, Arap'la Yahudi arasında farklı ama paralel türden bir yakınlık, "Yahudiliğin" (Susannah Heschel'in açıklık getirdiği gibi, icatların en oryantalisti) "İslam'ı ürettiği" için gurur duymuş olabileceği bir yakınlık ileri sürmüştür (Heschel, "Revolt of the Colonized," 71). Sami, Geiger'ın çalışmasına da girer ve Ignatz Goldziher, Moris Steinschneider, Joseph Horovitz, Shlomo D. Goiten, David H. Baneth, Eliyahu Ashtor, Hartwig Hirschfeld, Erwin I. J. Rosenthal ve aşağı yukarı hüzünlü, aşağı yukarı olumsuz bir şekilde bu "Yahudi-Müslüman ortakyaşamayla" ilgilenen diğer iyi bilinen Avrupalı (yani Amerikalı ve İsrailli de) Yahudi oryantalistler üzerinden Bernard Lewis ve Steven Wassestrom, Shlomo Dehsen veya Norman Stillman'a kadar her zaman çoktan can çekişen bir kariyer izlemeye devam eder. Bununla beraber, Geiger'ın akademik ve politik (ve aynı zamanda Siyonist olmayan) çabasına karşı, akademik cephede en belirgin şekilde Gershom Scholem'in (ve arkasından gelenler vardır) ve kültürel ve politik cephelerde de genel olarak politik Siyonizm olarak adlandırılan oluşumun öncülük ettiği önemli bir isyan da söz konusudur. Heschel şu açıklamayı getirmektedir: "Yahudilerin, diyaspora deneyiminden kaynaklanan, tarihteki iddia edilen marjinalleştirilmesine karşı olan Siyonist isyanın, Batı'ya değil, Yahudiliğe karşı bir isyan olduğu ortaya çıkmıştır" (69).
Batı'yla aynı tarafta yer alan Siyonizm ve akademisyenleri (ve bunların arasında muhtemelen en belirgin olan Kabala çalışmalarıdır) ayaklanarak "tarihi" yeniden bütünleştirme ve kendilerini "Şark"tan kurtarma arayışına girişir; kendilerini ilk önce Yahudiliğin kendisinden (bilimsel incelikleri yanında, dünya medeniyetine diğer katkılarının arasında İslami yan dalıyla

Arap ve Yahudi arasındaki mesafeyi endişeyle muhafaza ettiği ölçüde, Yahudilikle İslam arasındaki bağlantı ve kopmalara ilişkin derin düşünce yokluğunu paylaştığı ölçüde, uyum içinde olan bir gelenektir. Bu bağlantı ve kopmaları, kendisini "Hıristiyan Avrupa" olarak adlandırmaya devam eden şeyin *içinde* faaliyet halindeyken neredeyse tamamen yok sayan bir gelenektir. Farklı şekilde davranacak olsaydı, bu iki ünlü başlığın hiçbiriyle tecritlikleri içinde uğraşmazdı: "İslam ve Batı" ile "Avrupa ve Yahudi." Farklı bir şekilde davranacak olsaydı, Avrupa başka bir yerden, gerçekten de Derrida'nın üzerinde durduğu gibi, başka bir başlıktan gelecek bir şeyle uğraşmak zorunda kalacaktı.

İbrahimsel'i bu başka başlıktan okumak, bir önceki bölümde okumaya başladığımız şeyi, son zamanlarda bir tarihçinin farklı bir perspektifte "Hıristiyan topraklarında yaşayan Müslüman ve Yahudiler nadiren karşılaştırmalı perspektiften görülür" şeklinde izah ettiği konuyu tanımayı gerektirecekti.[52] Bu tür bir karşılaştırmalı perspektifin, "Hıristiyan topraklar" adlandırmasını ağır bir sorgulamaya maruz bırakmaya başlaması, antikçağ tarihi olsun veya şimdinin tarihi olsun, bizden hâlâ uzaktır. İslam'ın Batı'daki imajıyla ilgili çalışmalar, fazla olmasalar da en azından iyi bilinmektedir ve Yahudilerin tarihiyle ilgili olanlarsa kütüphaneleri doldurabilir. Bununla beraber, Yahudilerle Müslümanların Avrupa'daki imajını dolayısıyla Avrupa'nın tarihi olarak *birlikte* işleyen ve karşılaştırmalı bir perspektifle ele alan çalışmalar hâlâ beklenmektedir. Böyle bir çalışmanın olmaması, bu kadar muazzam bir sessizliğin var-

---

da gurur duyan yeni icat), potansiyel olarak bir "iki uluslu" Arap Yahudi mevcudiyetine işaret eden bir Yahudilikten, ardından İslam'dan ve nihayet içsel ve dışsal olarak Araplardan kurtarma çabasına kalkışır (Shohat, "Sephardim"e, Alcalay, *After Jews and Arabs*'a, Anidjar, "Jewish Mysticism"e, Raz-Krakotzkin, "A Few Comments on Orientalism"e ve Raz-Krakotzkin, "Between 'Brit-Shalom' and the Temple"a bkz.).

Bu o halde Siyonizm'in, sürgünü sona erdirme arayışı içinde (*shlilat ha-galut*), her ikisi de eş derecede diyaspora Yahudi'si olan ve "yeni Yahudi"nin karşısında sağlıksız engelden başka bir şey olmayan, oryantal (*mizrahi*) Yahudi veya daha az oryantal olmayan Doğulu Yahudi, (*Ostjude*) olsun, "hasta" ve "sürgünsel" Yahudi'nin tarih dışı (gayri) mevcudiyeti iddiasına son vermeye çalışan semitizm karşıtlığıdır (Raz Krakotzkin, "Exile Within Sovereignty"e, Boyarin, *Unheroic Conduct*'a, Almog, *Sabra*'ya ve Hart, *Social Science*'a bkz.). (Son kırk yıldır veya yakın bir süredir, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudi çalışmaları, söz konusu meseleyle ilişkili bir tarzda, aşağı yukarı başarılı bir şekilde kendi mekânlarındaki "Ortadoğulu" veya "Sami" bölümlerden kurtulmaya çalışmakta olup kendilerini tarih veya din çalışmaları bölümlerinde daha rahat hissetmektedir). Doğu'yu kavramsallaştırmasında büyüklerinden daha az oryantalist olmayan Siyonizm, ilk Samiler icadında çoktan faal olanı daha vurgulayarak yeniden tanımlamaktadır: Şu anda "sekülerleşme" olarak adlandırılan Avrupa kaması dinden uzaklaşacak, kendisiyle Sami, tektanrıcı ve çöl kökeni ("Les Juifs dehors!" cümlesini duydu ve uydu Herzl) arasına mesafe koyacak ve dini (modern) politikadan ve nihayet de Yahudi'yi Arap'tan ayıracaktı. O halde politik Siyonizm, "Sami"nin başlangıcı ile sonunun başka bir adı, onun paradoksal şekilde çifte içselleştirilmesi ve dışsallaştırılmasıdır. İçteki düşman, dıştaki düşman: Arap Yahudi'den ve Yahudi de Avrupa'dan ihraç edilmiş, sürülmüştür.

52. Nirenberg, *Communities of Violence*, 10 n. 23.

lığı, bunun Schmitt'te karşılaştığımız sessizliği, teolojik-politiğin ayırıcı çizgilerini güçlendiren ve kaynağını ortaçağ Hıristiyan teolojisinde bulan bir sessizliği yeniden oluşturduğunu dikkate aldığımızda biraz daha netleşmeye başlamaktadır.

Bu yüzden teolojiği politikten ayıran, teolojiği politikten kesip ayıran bir çifte kaynak, bir çifte kök vardır. Bu kök, her şeyden önce hiçbir zaman homojen olmamış ayırımcı bir hareket tarafından oluşturulur. *Politics of Friendship*'in gösterdiği budur. Bu ortamda, yani teolojik-politiğin bu ikili halindeki çoğul kaynağın içinde, onunla birlikte harekete geçirilmiş mesafe ve yakınlıkta, insan "arkadaşın kardeşçe figürünün geri geldiğini" görür. "Bir kardeş [brother] düşman gibi. Bu çelişen ve çelişmiş figür, bölünmüş kardeş," devam eder Derrida, ağırlığı bugün burada, özellikle de İbrahimsel'in çevresinde, yani "Yahudi, Arap"ta, hâlâ üzerimizde olan "çok geniş bir geleneğe" aittir.[53]

O zaman, teolojik-politiğin çoğul kaynağında, kardeş düşman figüründe, savaşın nedeni ve "bir *kardeşçe davranma* ihtimali"[54] olarak kardeşte kardeşlik vardır. Her zaman birden fazla kardeş vardır, Derrida'nın sık sık alıntıladığı gibi, "Duy Hey İsmail." Buna rağmen şu ana kadar (güncel haber değeri olan olaylar dahil), bu kardeşlerin birlikte olması, Fethi Benslama'nın izah ettiği gibi, her zaman çoktan "savunulamaz" durumdadır. Onlar bilinçaltlarının onlara ne verdiğinin farkında olmayan" "saldırgan kardeşler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar" olarak kalır.[55] Bu savunulamaz birlikte olma (hiçbir zaman böyle gözükmeme anlamında okunamaz olan) hâlâ teolojik-politiğin koşulu olarak faaliyettedir ve İbrahimsel'in soykütüğüne, İbrahimsel'in (Yahudi, Arap) ortaya attığı bir soykütüğüne doğru bir ilk adım, geçişsiz bir geçiş oluşturur.

Abrahamsal Kardeşler

> Bir erkek kardeş her zaman örnek niteliğindedir ve savaş da bu yüzden vardır.
>
> – Jacques Derrida, *Politics of Friendship*

İbrahim'in Tekvin'deki şekliyle öyküsünde, her ne kadar garip görünse de Yahudi kutsal kitap yorumcularının çalışmalarında marjinal kalmış bir bölüm vardır. Bu, İbrahim'ın genel imajıyla o kadar uyum-

53. "Muazzam gelenek" üzerine Derrida, *Politics of Friendship*'e, 148 bkz.
54. Derrida, *Politics of Friendship*, viii.
55. Derrida, "Lettres sur un aveugle: *Punctum caecum*," 99.

suz bir bölümdür ki seçkin İncil eleştirmeni Claus Westermann bunun "patriyarkal öykülerle, İbrahim ve Lut isimlerinden başka ortak bir yanı olmadığını" yazmaktadır.[56] Bu uyumsuzluğu görmek önemlidir; bu sadece İbrahim'e ilişkin tüm kavrayışlara dair neye işaret ettiğinden ötürü değil, aynı zamanda onun saran şiddete rağmen, İbrahim'in genellikle pasifliğiyle de bilinmesinden dolayıdır. İshak'la rekabetinde İbrahim dikkat çekicidir; pasifliğin imajının ta kendisidir. Gerçekten de İbrahim'in aktif rol aldığı anlar enderdir ve bu yüzden de bunların üzerinde durulması gerekmektedir.

Burada ilgileneceğimiz bölüm, yani Tekvin 14 eşsizdir; sadece burada Abram (o sıradaki ismi) bir kovalama durumunda, bir askeri operasyonda görülür. Eğer Erich Auerbach'a uyarak İshak cildi İbrani *Odesa*'sı olarak okunacak olsaydı, o zaman, Susan Nibrew'un "İbrani Kutsal Yazılarının ilk savaş metni" olarak tanımladığı Tekvin 14'te İbrani *İlyada*'sı olarak okunabilirdi.[57] Tekvin, bazılarına göre her bakımdan savaşla, hatta kutsal savaşla ilgilidir ve Westermann'ın iddiasının açıkça ortaya koyduğu gibi, her bakımdan isimlerle ilgilidir. Daha doğru bir deyişle, her bakımdan Lut ve İbrahim isimleriyle ilgilidir. Dolayısıyla, bizi İbrahim'in isimlerinin bir okumasına, Fethi Benslama'nın "İbrahimsel kökenler" (yapısökümünün erişimine olanak tanınabilir veya tanınmalıdır) olarak adlandırdığı şeyin okumasına doğru yöneltecektir.

Gerçekten de İbrahimsel'e, okunmuş ama yeniden okumamız gereken bir başka İbrahimsel kardeşe, bir erkek kardeşe doğru yönelerek bir adım daha atmanın zamanıdır. Muhtemelen buradan başlamalı ve tekrar, Derrida'nın, ayrıştırmanın düşmanlık ve arkadaşlıktan dolayı tekrar düşünüldüğü kendi okumalarına yönelttiği İbrahimsel üzerinde durmaya başlamalıyız. Erkek kardeşin, Batı politikasının tüm binasını ayakta tutan erkek kardeş figürünün önemi, Derrida'nın gösterdiği gibi (düşmanlıkta bile ve muhtemelen onunla başlayarak) soy kütüğünden başka bir şey, muhtemelen olanaksız olsa da yine de İbrahimselin bu politikaların "zemin"ini oluşturacağı biçimleri sorgulayacak bir yaklaşım talep etmektedir. Böyle bir üzerinde durma, İbrahimsel'e ilişkin böyle bir okuma, başka bir erkek kardeş, başka bir İbrahimsel erkek kardeş ve başka bir savaş nedeni üzerinden yapılmak zorunda kalacaktır. Derrida şöyle soruyor:

O zaman soru neredadir? Buradadır: Birisi "erkek kardeş" dediğinde bunun ne anlama geldiğini kendime sormaktan hiçbir zaman vazgeçmedim; sorulmasını talep ediyorum; birine "erkek kardeş" dendiğinde

56. Westermann, *The Promises to the Fathers*, 74.
57. Niditch, *War in the Hebrew Bible*, 11.

... bunun ne olduğunu merak etmişimdir ve soruyorum, biri söylemek *istemezken*, biri ne söylememesi gerektiğini bilirken (çünkü kişi bir yığın belirsizlik vasıtasıyla nereden geldiğini ve bu derinden belirsiz dilin geçmişte nereye götürdüğünü bilir) ne söylemek istiyordur. Şu ana kadar. Merak ediyorum, o kadar ve bunun, bu dilin üstü kapalı politikalarının ne olduğunun sorulmasını talep ediyorum. Her zaman ve bugün her zamankinden daha fazla [*depuis toujours et aujourd'hui plus que jamais*]. Bu seçilmiş kelimenin, mümkün olan diğer kelimelere göre, hatta ve özellikle politik etkisi ve aralığı nedir, eğer seçim kasti değilse?[58]

İbrahim'in, o pek bilinmeyen erkek kardeşin bir politikası var mıydı? O bir erkek kardeş miydi ve erkek kardeşi var mıydı? "Erkek kardeş" olarak seslendiği, seslenilen bir erkek kardeş? Bu sorularla uğraşalım ve bunların İbrahimsel vasıtasıyla, İncilsel metinde ve özellikle de Derrida'nın ortaya attığı sorgulamanın (sahneye muhtemelen öteki olarak adlandırılabilecek bir Abraham çıkaran) çevresinde kendisini ifade eden garip bir bölümdeki biçimiyle İbrahimsel bir okuma tarafından nasıl reddedildiğiyle uğraşalım.

O zaman ilk savaşa bakalım. O savaş, tüm savaşların gerçek anası, dünyanın, en azından İncilsel dünyanın ilk savaşıdır ve dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı demenin fazla olduğunu düşünsek bile, en azından olağanüstü bir savaş olduğunu kabul etmek gerekir. Daha önce belirttiğim gibi, bu sadece İncil'in (çoktan "devletin tamamının silahlandığı ve dışarıda savaşmak için memleketindeki yaşamından koparıldığı" yer, "savunma savaşının fetih savaşına dönüştüğü" yer, Hegel, *Philosophy of Right*, 211) anlattığı ilk savaş değil, aynı zamanda İbrahim'in ilk "toprak fethi"dir ("Abram conquiert la terre", Fransız çevirmen André Chouraqui'nin bu bölüme verdiği başlıktır). Dolayısıyla ilk savaş aynı zamanda toprak savaşıdır, İbrahim'in toprağı için verdiği savaştır. İlk kutsal savaş, ilk İbrahimsel patlamadır.

İncilsel anlatı, bariz şekilde mağluplar safında olan Sodom ve Gomore de dahil olmak üzere çok sayıda kralın "savaş yaptığından"dan, *'asu milhama*'dan (14:1) bahseder. Burada, bugün son derece aşina olduğumuz durum söz konusudur: Galip her şeyi almaktadır, galip her şeyi almıştır:

> Ve Sodom ile Gomore'nin bütün malını ve bütün yiyeceklerini alıp gittiler. Ve Abram'ın kardeşi oğlu Lut'u ve onun malını alıp gittiler; ve o Sodom'da oturuyordu. Ve bir kaçak geldi, ve İbrani Abram'a bildirdi; ve o Eşkol'ün

58. Derrida, *Politics of Friendship*, 305/F339.

> ve Aner'in kardeşi Amori Mamre'nin meşeliğinde oturuyordu; ve bunların Abram'la muahedeleri vardı. Ve Abram kardeşinin esir alınmış olduğunu işitince, evinde doğup talim edilmiş olan üç yüz on sekiz uşağını çıkardı ve Dana bunları kovaladı. (Tek. 14:11-14)

Sonunda Abram muzafferdir: "Tüm malları ve ayrıca erkek kardeşi Lut'u da geri getirmiştir," *v-gam et lot ahiv* (16). Dolayısıyla ilk İbrahimsel savaş bariz şekilde bir aile meselesidir. Daha doğru bir deyişle, erkek kardeşler arasında bir meseledir.

Söylemekte olduğum gibi, Tekvin 14 büyük Yahudi yorumcularının ilgisini pek çekmemiştir. Modern İncil çalışmaları için yol açtığı sorunlar dikkate alındığında, bu kendi başına kayda değerdir. Buna rağmen, daha da garip olan, ikinci yüzyılda Onkelos tarafından gerçekleştirilmiş Aramca çevirinin bu metne ilişkin rahatsız edici bir şeyin olduğuna, daha doğrusu metindeki erkek kardeşlerle ilgili bir şeyin rahatsızlık verdiğine işaret etmesidir. Onkelos İncilsel metne dair "düzeltmeleriyle" ünlüdür ve burada bir düzeltme teklif etmesi, bu konuya ilişkin sıkıntılarına işaret etmekte, hatta bunların belirtisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Abram onu savaşa sokan rivayeti duyunca (Onkelos dosdoğru şekilde tercüme etmektedir): "Abram erkek kardeşinin esir alındığını duymuştu" (*ushmaʿ abram ishtevei ahuhi*). Ama iki ayet sonra, "erkek kardeşi Lut'u geri getirdi" kısmında, Onkelos düzeltmede bulunarak (eğer böyle denebilirse) "Lut'un erkek kardeşinin *oğlunu*" (*lot bar ahuhi*) "geri getirdi" şeklinde çevirmektedir. Bir rivayet olduğu sürece ("Abram duymuştu"), "erkek kardeşinin oğlu" ile "erkek kardeşi" arasındaki anlamsal kayma Onkelos için önemli değildi. Eğer esir düşenin erkek kardeşinin oğlu değil de erkek kardeşinin kendisi olduğunu duymuşsa ne fark eder? Ama Onkelos, ifadenin ikinci durumunu, yani "Lut, erkek kardeşi"ni, edimsel bir etki olarak, Lut'un, bir erkek kardeş olarak bakıldığı ve kurtarıldığı ölçüde, İbrahim'in savaşının nedeni olduğu derecede bir erkek kardeş *olarak* üretilmesi biçiminde görmektense (bu ifadede Lut'un kardeşçe karakterinin İncilsel teyidini ve kabulünü görmektense), "uygun" akrabalık ilişkilerini geri getirerek İncilsel metni düzeltmeyi seçmektedir.

Burada önemli olan, İncilsel metnin İbrahim'in onu ilgilendirmeyen bir savaşa dahil olmasına ilişkin önerdiği neden ve buna neyin yol açtığıdır. Savaş, yani konumuz itibarıyla fetih savaşı, unutulmamalıdır ki basit bir nedenle başlar. İbrahim, diyor metin, savaşa gitmiş, düşmanları takip etmiştir; neden, aslında tam olarak kimin için? Yeğeni için mi? Metnin ilk başta adlandırdığı gibi, erkek kardeşinin oğlu için mi? Ya da

savaşa, yine metnin adlandırdığı gibi, erkek kardeşi için mi gitmektedir? Söylenti (çünkü İbrahim'in kulaklarına gelen bir söylentidir) ona erkek kardeşinin ele geçirildiği haberini vermiştir. Ve İbrahim bu söylentiden ötürü, bu söylentinin ona erkek kardeşi hakkında söylediğinden ötürü takibe girişir, savaşa, sonunda fetih savaşına dönüşecek bir savaşa kalkışır.

Ama "erkek kardeş," İbranice *ah*, sözcüğüne geri dönelim. Bu sözcüğün, şu ana kadar okuduğumuz açıklamaları mümkün kılan ve dolayısıyla düzeltmeyi gerektirmeyen anlamsal alanı dikkate alınmalıdır. *Ah* erkek kardeştir ama aynı zamanda aile üyesi, soydaş veya akraba, komşu ve yanındakidir. Son olarak da *ah* hatta arkadaştır. Buna rağmen, İncilsel metnin kendisi, birbirine çok yakın iki ayet içinde, "erkek kardeşinin oğlu" ile "erkek kardeşi" arasında bir ayrım getirmekte ve böylece yorum talep etmektedir. Ne de olsa Lut ile ilk kez karşılaşmıyoruz ve İbrahim'in erkek kardeşi olduğunu zaten biliyoruz. Bir şaşkınlığa yol açabilecek olan, metnin bu akrabalık ilişkisini hatırlatmasının bariz kullanışsızlığından başka, metnin bunu nasıl yaptığı, iki ayet sonra sadece erkekkardeşten bahsetmesidir. Genelde çok nadir ve kesin olan bir metne dair ek veya kendini tekrarlayan bir bilgiyle karşılaşılmasının kendisinin en azından bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerektiğine işaret etmesi zorunluluğu, İncil yorumculuğunda uzun süredir yerleşmiş bir uygulamadır. Bu durum başlıca Yahudi yorumcularının bu konuda gösterdikleri ilgisizlik karşısında daha da fazla şaşırmayı gerektirmektedir.

Bulabildiğim kadarıyla bir istisna vardır ve bu, "erkek kardeş" terimine ilişkin açığa çıkardıkları açısından ve alternatif anlaşılabilirlik alanı sağladığı için önemli bir istisnadır. Faslı Kabalist Hayyim İbn Attar, *Or ha-Hayyim*, on sekizinci yüzyıla ait yorumunda şunu yazmıştır: "Erkek kardeşi esirdi: Bu birisinin esir alındığına ve [esir alanların] onun İbrahim'in erkek kardeşi olduğunu bildiklerine işaret etmektedir. Bu sözcükle, onların İbrahim'in düşmanları olduğu (*u-beze gilu ki oyieve Avraham hem*) ortaya çıkarılmıştır". Onları kovalamasının nedeni de budur. "Erkek kardeş" sözcüğünü kullanarak İncil'in işaret etmek istediği, izah eder İbn Attar, esir edenlerin ve İncilsel metnin, onların düşman olduğunu ilan etmesidir.[59] Dolayısıyla, bu özel sözcüğün kullanılması

59. İbn Attar'ın Zohar'ın çizgisini izlediği söylenebilir. Tekvin 14'teki yorumunda Zohar, olayı, Mezmurlar 83 ("Zira işte, düşmanların gürültü ediyor; Ve senden nefret edenler başkaldırdılar," 83:2) ile Çıkış 15'e ("Senin sağ elin ya RAB, düşmanı ezer," 15:6) bir metinler arası olarak düşmanlık işareti altına yerleştirmektedir. Zohar, İbrahim'den başkasının gerçek hedef olmadığında ısrar etmekte, Lut'un değerini İbrahim'e benzerliğine dayanarak izah etmektedir: "Lut İbrahim'e çok benziyordu. Bu yüzden İbrahim'i yakaladıklarını düşünerek uzaklaştılar. Zohar için İbrahim düşmanlığın, ilk savaşın nedeniydi: "İbrahim'le savaşlarının nedeni İbrahim'in kendisiydi; çünkü tüm bu savaş onun yüzündendi" (Zohar, çeviri H. Sperling ve M. Simon.

savaşın nedenlerine ilişkin kritik bir bilgi aktarmaktadır: "Erkek kardeş" sözcüğü onların düşman olduğuna işaret ettiğinden, onun düşmanları düşmanlar olarak ortaya çıkarılmıştır. Bu yüzden, bu metnin biraz üzerinde durmak gerekmektedir. Bunun on sekizinci yüzyıl kadar geç bir tarihte bir Arap Yahudi yorumcunun açıklamasında verilmiş olması orijinal gerilimi, esasen savaş eyleminin patlayıcılığını azaltmamaktadır.

Dolayısıyla, bu savaş eyleminin nedeni erkek kardeştir. Daha kesin bir şekilde söyleyecek olursak, metnin iki ayetin, iki Lut açıklamasının alanı içinde başardığı, İbrahimsel savaşın nedeni olarak Lut'un üretilmesi, erkek kardeş olarak oluşturulmasıdır. Böylece erkek kardeş aynı zamanda savaşın bir etkisi, İbrahimsel savaşın bir sonucu olur. İbrahim'in uğraşısı, savaşa girmesi, bu oluşun hem koşulu hem de etkisidir. Ama bu oluş aynı zamanda savaşın bir terimi ve savaşta bir terim olan İbrahimsel'in, patlayıcı bir terime (eğer böyle bir terim varsa) dönüşümüdür. Bu, onun okunamaz veya en azından okunmamış başlangıçlarından itibaren, Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren, ikiye bölünmüş erkek kardeşleri, bir savaş tarafından ve bir savaşta İbrahimsel tarafından ve İbrahimsel'in içinde ayrılmış erkek kardeşleri meşgul etmiştir.

İbrahimsel, onun çifte teolojik-politik kaynağından, iki katına çıkarılmış ve tekrar iki katına çıkarılmış kaynağından, bir başka okuma, Abraham ve İbrahim isminin bir başka okumasını talep etmiştir. İbrahimsel'le, Derrida'nın metinleri bizi bu isme ve bu savaşa ilişkin arayışta, İncilsel metnin belgelediği bu yegâne arayışa doğru ve bu arayışta taşır. İbrahim'in peşinden gitmek, metinleri çalıştıran ve din ile politikanın uyumlu ilişkisi sorusunu, teolojik-politik sorusunu ortaya atan ve yenileyen bir ismin peşinden gitmektir. Bu soru İbrahimsel'dir; bu, Yahudi-Hıristiyan tiresini, olumlu ve olumsuz cisimleşmelerinde endişelendirir ve tedirgin eder; bu, en azından İncilsel İbrahim'den beri, Avrupa'nın Hıristiyan oluşunu ve politik oluşunu, buna ek olarak da "Yahudilik," "Hıristiyanlık," "İslam" sözcüklerinin anlamlarını endişelendirir ve tedirgin eder. İbrahimsel'in harekete geçirdiği isimler arasında, "Yahudi, Arap" bu üç dine ilişkin bir okumada ısrar edilmesini ve böyle bir okumanın önemini, onları yanıltıcı bir birlik içinde bir araya getirmeyecek bir okumada ısrar edilmesini ve bunun önemini konumlandırmaktadır. Aksine, böyle bir okuma tarihin (bizim tarihimizin), İbrahimsel'in, sırasıyla Yahudilikten Hıristiyanlığa, Hıristiyanlıktan İslam'a doğru giden "Batı" dinlerinin tarihi olarak karşımıza çıkan belirgin ilerleyişinde fazlaca çökelmiş bir tarihin yeniden düşünülmesini talep etmektedir. İbrahimsel aynı zamanda tarihin oturmuşluğunu bozar.

[Londra: Soncino Press, 1984]), 1: 86b, 289).

Bu bölüme ampirik-aşkının yapısökümündeki "patlayıcılığıyla" başladım. İbrahimsel'in bizi, "zararsız hale getiren bir patlama şeklinde" maruz bıraktığı bomba, dinin Derrida veya başka bir yerdeki bir okumasını (herhangi bir okumasını), "Yahudi yapısökümünün" herhangi bir okumasını çoktan etkisiz hale getirmiş olabilir.[60] Fakat "İbrahim'den daha yaşlı" İbrahimsel daha fazlasını yapar.[61] "Yahudiliğin" göndermede bulunabileceği ve sık sık bulunduğu (bu, hem Sami karşıtı hem de Sami sever olan İncilsel veya peygambersel, önceden işaret eden ve Hıristiyanlık öncesi olarak Yahudi temasıdır) uzak bir İncilsel geçmişi çağrıştırmaktan daha fazlasını yapar. İbrahimsel bizi, sık sık öteki imajı sunarak, yok ederek veya çalarak rahatlatan peygambersel ve Mesihsel bir gelecek konusunda inandırmaya çalışmaktan daha fazlasını yapar. İbrahimsel, bağlamından kopan sözcükler söylerken kırar ve parçalar, tekrar kesen ve serbest bırakan bir konuşma bulur. İbrahimsel belli bir sessizliği de doğrular. Yetersiz bir virgülün ("Yahudi, Arap") etrafını sarar ve onu ifade eder; bazen de bir tirenin. Hiçbir şey birleştirmeyen tiredir; bunun sessizliği, daha önce gördüğümüz gibi, "hiçbir şeyi yatıştırmaz ve hiçbir şeyle uzlaşmaz; ne tek bir acıyla ne de tek bir işkenceyle. Hiçbir zaman onların anılarını sessizleştirmeyecektir. Hatta terörü, hasarları ve yaraları daha da kötüleştirebilir. Bir tire hiçbir zaman protestoları, öfke veya acı çığlıklarını, silahların, uçakların ve bombaların gürültüsünü saklamak için yeterli değildir."[62]

İbrahimsel'in isimleri sayısızdır; muhtemelen bir kalabalık (Fransız, yabancı veya diğerleri) kadar sayısızdır. Bizi Derrida'nın yazılarında maruz bıraktıkları patlayıcılık, hareketi, Abraham'ın iki oğluyla, iki İncilsel erkek kardeş İsmail ve İshak ve henüz gördüğümüz gibi, onlardan önce başka erkek kardeşlerle birlikte tekrar başlamış olan dalgalanmada artar. İncilsel kardeşlik biçimleri, "kardeşlik motifinin Hıristiyan kökleri" içinde ve arasındaki, herhangi bir "kardeşlik" fikri içinde ve arasındaki mesafeyi açar.[63] Daha önce değindiğimiz gibi, Fethi Benslama, bu kardeşlerin, İsmail ile İshak'ın ama aynı zamanda Lut ile İbrahim'in birlikte oluşlarının aslında dayanılmaz kendiyi, okunamaz kendiyi oluşturduğunu yazmaktadır. İki erkek kardeş (ve aralarındaki savaş, politik ve teolojik-politik), iki erkek kardeş böylece hiçbir zaman "Yahudi, Arap," Arap, Yahudi gibi, tam olarak bir araya getirmeyen bir dalgalanmanın kutuplarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, İbrahimsel'in

60. Patlamayla ilgili alıntı Derrida, *Post Card*, 188'den.
61. Derrida, "Circumfession," 309.
62. Derrida, *Monolingualism*, 11.
63. Derrida, *Politics of Friendship*, 268 n. 10.

bizi Derrida'da naklettiği okuma alanı, görünmezliği ve okunamazlığında sözde "Yahudi-Müslüman ortak yaşamı"nı yeniden üreten ve aşan, hem kadim hem de yeni, kelimenin tam anlamıyla belireceğinden veya tezahür edeceğinden daha kadim ve yeni bir imkânsızlık, bir gayri figür olarak kalır. İbrahimsel bizi, çok önce bu "İbrahimsel veya İbrahimsel anın kıvrımında yazılmış ve silinmiş, İnciller tarafından diğer iki "Kitap dini" arasında kalacak şekilde tekrar tekrar katlanmış bir gayri figüre maruz bırakır.[64] Bu, İbrahim'in, Enkarnasyonun mümkün kıldığı dünya-tarihsel kopmada karşı karşıya duran bedensel çocukları olarak Yahudi ve Müslüman'la eşleşmek için Esau, Firavun ve Herod'u da kullanmış Hıristiyan tipolojistler tarafından yazılmış ve silinmişti.[65] Arap ve Yahudi'nin, Arap Yahudi'nin (Müslüman ve Yahudi, Mağripli ve Yahudi, Arap ve Yahudi) ittifakının vaadi (sünnet kesiminin) ve tehdidi olarak tasvir edilmiş ve tasvir edilmeyi başaramamış İbrahimsel, birincinin çoktan sonuncu olarak, sonuncunun ve sonun gayri figürünü, belirsiz ve rahatsız edici varlığının patlayıcı hayalini ifade ediyor. ("Böylece Yahudilik ve İslam muhtemelen her şeye karşı isyan eden son iki tektanrıcılık olacaktı.")[66] Sessiz tiresi "Yahudi-Hıristiyanlık"ınkinden az ve çok olacak Arap Yahudi, birleşmeyi başaramaz ve Derrida'nın bize okumak için verdiği İbrahimsel alanı ve mayın alanını şiddetli bir şekilde açar. O halde Arap Yahudi'dir "ve bugün, burada ve şimdi, Yahudi ve Arap'tan bahsetmekten daha önemli ne olabilir?"

64. Derrida, *Donner la mort*, 149. Bu kısım David Wills'in Derrida'nın *Gift of Death* çevirisinde yoktur.
65. Lupton, "*Othello* Circumcised," 78-79.
66. Derrida, "Faith and Knowledge," 51.

3
De Inimicitia

Öz sorusu, varlık sorusu ("Nedir?") hâlâ düşman sorusuna, hatta (ve muhtemelen kesin şekilde) düşmanın ontolojik statüsünün çoktan gerçeğin ağırlığıyla çarpıştığı yere dönüşmeyi beklemektedir.[1] Ne düşmanın ortaya çıktığı iddiasını destekleyen (havadan veya yerden) bir dayanak vardır, ne de düşmanın varlığı kesinleştirilmiştir. Bir süre sonra göreceğimiz gibi, düşmanın, temas veya çarpışma noktasında ve ayrıca bunun çok dışında da herhangi bir teminat hissini bozan bir bütünlüğü (hatta dilsel bir bütünlüğü bile), varlık ile varlık olmama,[2] gerçek ile hayal edilmiş olan, savaş ile barış arasındaki farklılığa dair herhangi bir kesinlik yoktur. Düşmanın özellikleri Tanrı'nınkiler kadar olumsuz olabilir ama şu ana kadar *via negationis*, olumsuz polemoloji ya da savaş araştırması yoktur. Tanrı'nın kendi düşman-olma durumuna dair İncilsel duyuruları hâlâ bir olumsuz teo-polemoloji vaadini oluşturabilir. O halde bir düşmandan ve düşmana dönüşmekten bahsedilebilir mi?

Bu tür zor teolojik-politik sorular, bilimsel ve bilimsel olmayan ilgilerin neden hâlâ düşmanın tarihi biçimini alması gerektiğine işaret

1. Derrida, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hapishanede düşman sorusu üzerine düşünen Schmitt için bile, "bu hücrede yankılanan soru, *Lysis*'teki sorunun (Dost kimdir?) ya da hatta genel veya ontolojik sorunun (Düşman *nedir*? Düşmanlık veya düşmana düşman-*olma nedir*?) tersi değildir" olduğunu belirtmektedir (Derrida, *Politics of Friendship*, 161). *Politics of Friendship*'in erken bir versiyonunda Derrida, düşmanla ilgili ontolojik sorunun yokluğuna dair bir açıklama ileri sürer: " 'Nedir? (*ti estin*)' sorusu, öz veya hakikat sorusu, kendisini, belli bir *philein* ve *philia* deneyiminden *başlayarak* bir felsefe sorusu olarak çoktan ortaya çıkarmıştır" (Derrida, "Politics of Friendship," 369). Bu dolayısıyla dost ve düşman arasında felsefenin düşman üzerine düşüncelerinin veya bunların yokluğunun önünde sorgulanmamış bir paralel (aslında ilişkilendirme) olacaktır. Derrida *Politics of Friendship*'teki o ilişkilendirmeyi ortadan kaldırır; bu benim bu kitapta takip etmeye çalıştığım ortadan kaldırmayı.

2. Düşman üzerine en kapsamlı düşüncesinde Derrida, "bir kavram ile bir olay arasında bir araya koyma sırasında, bir çözülemeyen çelişki yasası, bir karar verememe, bir ikisinden birini seçme güçlüğü belirdiği yerdeki mevcudiyet tezinin" askıya alınmasında ısrar eder, "ve aslında burada sürmek için kendisini dayatmalıdır" (Derrida, *Politics of Friendship*, 39/F59).

etmeye başlar. Bu meselenin içine biraz daha girmek için, belli bir felsefi formalcilik gerekli olacaktır. Önceden mevcut herhangi bir söylemsel veya epistemolojik dünyayla bağlantısız bir mesele olarak kendi düşmanını talep etmek zorunda olacaktır; ama düşmanlarımın düşmanlarının kim oldukları düşünülecek olursa, başka bir tür var mıdır? Bu (kurgusal) düşman çizgileri içinde (muhtemelen Carl Schmitt'in açıkladığı "dostluk çizgileri" modeli doğrultusunda) şu sorular belirebilir: Düşman nedir? "Düşman" terimi bir düşman çokluğu mu bir araya getirmektedir (ya da yaymakta mıdır?) (çünkü muhtemelen Aristoteles'in söylemiş olacağı gibi, "düşman" anlamları en az onun şekilleri kadar çoktur)? Düşman birden fazla mı olmalıdır? İkiden (ve en azından) fazla mı? Eğer öyleyse, düşmanların türleri veya tipleri nedir? Düşman bir neden midir, yoksa bir etki mi? (Düşman çatışma nedeni midir ya da etkisi veya ürünü müdür? Birinci ya da sonuncu mu? İlk başta Aristoteles düşmanların "yapıldığını," *poein*, ileri sürmektedir.)[3] Son olarak da ne tür ilişki tarzları (insani veya insani olmayan, psikolojik veya toplumsal, onunla birlikte olmak ve/veya ona karşı olmak ve benzeri), hangi anlam ağları düşmanı devam ettirmektedir?

Hent de Vries'in izah ettiği gibi, düşmanlığın "arka planda Batı'da gerçekleşmiş bir kurumsal gelişim şeklinde anlaşılması gerektiğine" işaret etmiş olması Derrida'nın önemli katkılarındandır. Düşmanlık, yani "düşman postülasının kendisi," "siyasiyi tanımlayan, oluşturan ve yönlendiren bir kamusal alanın tarihsel çıkışına bağlıdır."[4] Bununla beraber, de Vries'in vurguladığı gibi, Derrida'nın aynı zamanda tartıştığı nokta, düşmanın, "başlıca düşmanın, 'yapılandıran' düşmanın hiçbir yerde bulunmuyor gibi olmasıdır." Dolayısıyla, düşmanın "tanımlanabilirliği ve bu yüzden de güvenilirliği sona ermektedir" ve bunun yerine üretilense (ve muhtemelen de en baştan itibaren) hareketli bir potansiyel çeşitliliği, birbirleriyle gizli ittifak içinde olan, birbirleriyle değiştirilebilir, metonimsel düşmanlardır.[5] Böylece düşman, ilk kez Nietzsche'nin ileri sürdüğü ve Carl Schmitt'in formüle ettiği kalıcı bir hipotezin ortaya çıkardığı biçim altında kaybolmaktadır: "Hiçbir yerde değil gibidir." Bu kayboluş, (bir kez daha, baştan itibaren) düşmanı oluşturandır.

Düşmanın tarihi(-nin olanaksızlığı) olarak doğrulanmamış şekilde kalmış bu hipoteze göre, "düşmanın kaybedilmesi ille de ilerleme, uzlaş-

3. "O halde .... insanların düşman ve dost olduklarını ispatlamanın veya öyle değillerse onları bu şekle sokmanın, böyle görünenleri çürütmenin ve öfke veya düşmanlıkla bize karşı çıktıklarında tercih edilen bir tarafa çekmenin mümkün olduğu ortadadır" (Aristotle, *Rhetoric*, 1382a).

4. De Vries, *Religion and Violence*, 356.

5. Derrida, *Politics of Friendship*, 84, a.g.e.'de alıntılanmıştır, 357.

ma ya da bir barış ve insan kardeşliği döneminin açılması olmayacaktır. Daha kötü olacaktır: duyulmamış bir şiddet, ne ölçü ne de zemin bilen art niyet kötülüğü, görülmemiş (dolayısıyla korkunç) biçimleriyle kıyaslanamaz bir salıverme."[6] Bu tür bir tarih ki bu bir tarih değildir, Avrupa'da kamusal bir alanın kurumsal gelişimini oluşturur. Bu, ilerlemenin olmadığı bir tarihtir, düşmanın hem teşhis edilebilir şekle dönüştüğü ("teşhis edilebilir düşman, yani ihanet düzeyine kadar *güvenilir* ve dolayısıyla tanıdık olan"), komşu olarak düşünülmeye devam ettiği ("birinin, kısaca, neredeyse kendisi gibi sevebileceği dostu: Perde arkasında ortak bir tarih üzerinden kabul edilir ve tanınır"), hem de bu sırada komşu olarak kalacağı bir süreçtir ("Bu düşman bir komşu olarak kalacaktır, savaşılması gereken kötü bir komşu olsa bile"). Düşmanın çoktan çekildiği ve yok olduğu ("başlıca düşman, 'yapılandıran' düşman, hiçbir yerde yok gibidir") bu tür bir tarih, bu bölümün muhtemelen daha doğrudan bir tarzda ilgilenmeye çalıştığı konudur.[7]

Düşmanı Adlandırmak

> Düşman kazandığı takdirde, ölüler bile güven içinde olmayacak. Ve bu düşmanın muzaffer olması sona ermedi.
>
> — Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History"
>
> Düşman burada, doğal Bilgisizliğimizin Gecesinde'dir.
>
> — Thomas Hobbes, *Leviathan*

Eğer ölüm "son düşmansa" (ve Thomas Hobbes için ölüm gerçekten de "doğanın en korkunç düşmanıdır"), ilk düşman Şeytan'dır.[8] Hobbes'un *Leviathan*'a ithaf mektubunda Kutsal Metinleri kullanma şeklini haklı göstermenin bir yolunu bulduğu yer kendi çalışmasıdır.

Paris'ten "en saygıdeğer dostu Bay Francis Godolphin"e (Hobbes'un vefat etmiş dostu Sydney Godolphin'in, ona "kendi iyi görüşlerine ilişkin gerçek beyanlar" sunan erkek kardeşi) gönderdiği yazısında Hobbes, onun kendi kurgularının, onun "*Common-wealth* söyleminin" rahatlıkla birçok insanı rahatsız edeceğini itiraf eder. Bu tereddüdü ifade ettikten sonra Hobbes, muhatabını ve "dostu"nu tehlikeli girişimine bulaştırmaktan çekinmez ve hatta ona eleştirilerin hiddetini nasıl kontrol edeceği ve savuşturacağı konusunda pratik tavsiyelerde bulunur ("geri çekilip kendi fikirlerini seven birisi olduğunu söylemeni rica ediyorum"). Her iki durumda da, der Hobbes, bu kişisel bir şey değildir,

6. Derrida, *Politics of Friendship*, 83/F 101.
7. Tüm alıntılar Derrida, *Politics of Friendship*, 83-84'tendir.
8. Hobbes, *Elements of Law*, Johnston, *Rhetoric*, 34'te alıntılanmıştır.

"çünkü ben insanlar hakkında değil, (Soyut) İktidar Mevkii hakkında konuşuyorum." Hobbes ardından, İncil'i ele alışı sırasında (ki bazı belli metinlerinin "Düşmanın Destekçileri" olduğunu sakin bir tavırla söyler) kötülüğün potansiyel bağlantı noktasını tespit etmeye (söyleminin tartışmasız en saldırgan kısmı) girişir: "En çok kızdıracak olan herhalde, Kutsal Kitabın, benim tarafımdan normal kullanımlarından farklı bir amaç için ileri sürülen bazı belli Metinleridir. Fakat bunu gerekli tevekkülle ve de (Konumdan ötürü) zorunlu olarak yaptım; çünkü bunlar Düşmanın Destekçileridir, buradan Sivil İktidara saldırırlar."[9]

Demek ki ilk düşman Şeytan'dır ve Kutsal Metinler onun savunma mekanizmasıdır. Daha doğru bir deyişle, Hobbes'un daha sonra açıklayacağı üzere, "Düşman" işkencecilere verilen isimlerden biridir; Şeytan baş örnek olabilir. Elbette "Suçlayıcı", "Şeytanca," "Yıkıcı" veya "Cehennemin Dibi" ve "İblis" gibi başka isimler de vardır. Bunlar "Düşman"ın, ilk ve en önemli düşmanın isimleridir ve her ne kadar "özel isim kullanımının aksine tek bir kişiye değil, sadece bir makama veya niteliğe karşılık gelir" (38. bölüm, 314) iseler de, "Düşman" isminin yanında ikinci plandadırlar. Bununla beraber Carl Schmitt'in belirttiği gibi, Hobbes yakında "somut düşmanı aşikâr yapacaktır."[10] Yakında bu "makam veya nitelik soyutlamasını yeniden gözden geçirecek ve düşmanı biraz daha yeryüzüne, biraz daha "münferit kişiye" yaklaştıracaktır ("Ayrıca düşman ve krallığı yeryüzünde olmalıdır da," 38.bölüm, 314) Sonunda, Hobbes bu tür her bireyi (ya da en azından her insanı) düşman yapar. İyi bilinen herkesin herkesle savaşı söyleminde en ısrarlı şekilde kullanılan "Düşman" ismi tam da düşmanların ismidir. "Herkesin herkese karşı olduğu Savaş durumunda hepsini huşu içinde bırakan ortak Güç bir Düşmandır; hiçbir insan kendi gücü veya aklıyla kendini yok olmaya karşı savunamaz" (15. bölüm, 102). Ama yavaş ilerleyelim; çünkü isminin açık üstünlüğüne rağmen, düşman geri çekilir. Ve bu geri çekilişin çoktan Hobbes'un metninde "düşman" isminde faaliyette olduğunu dikkate almamız gerekmektedir; öyle bir isim ki dikkatlerden neredeyse tamamen kaçmış, geçmiş tarafından ve geçmişin bir figürü, bir doğa durumu veya bir Latince ifade, yani *homo hominis lupus*[11] olarak gölgede bırakılmış bir isim.

9. Hobbes, *Leviathan*, 3. Bundan sonraki referanslar metinde parantezlerle gösterilerek yapılacaktır. İlk önce bölüm numaralarını ve ardından sayfa numaralarını yazacağım. *Leviathan*'ın diğer bölümlerinden bahseden Johnston, Hobbes'a göre "içerdikleri ışığın tamamını görmemizi önlemek için Kutsal Metinler bilerek bozulmuştur" demektedir (Johnston, *Rhetoric*, 136).
10. Schmitt, *Leviathan in the State Theory*, 94.
11. Schmitt, "Hobbes'un sayısız nitelemelerinin, örneğin *bellum omnium contra omnes* [herkesin herkesle savaşı] veya *homo homini lupus* [insan insanın kurdudur] gibi etkileyici sözcüklere dönüşmüş" olduğunu belirtir (A.g.e., 94).

Leviathan'ın ilk sayfalarında Hobbes ilk önce düşmanın (ya da Düşman'ın) pekâlâ insanın kendi hayal ürünü, rüya üretiminin sonucu olabileceğini kabul eder. "Ve tıpkı biz uyanıkken Öfkenin Beden'in bazı kısımlarının ısınmasına neden olması gibi; dolayısıyla uyuduğumuzda bazı kısımların aşırı ısınması Öfkeye yol açar ve beyinde Düşman Hayalini ortaya çıkarır" (2. bölüm, 17). Hobbes daha bu sırada statü, ontolojik veya kurgusal "doğa durumu" sorusunun (ve dolayısıyla düşmanın mevcudiyetinin kendisinin) konuyla burada beklenenden daha az ilgili olduğuna işaret etmektedir; çünkü düşman (düşman olarak her insan, her insanın içindeki düşman) aklın ehlileştireceği varsayılan ve sonunda geriden kalan tutku ve "açlıklar"ın sonucudur. Düşman geri çekilir ya da geri çekilmelidir ve Hobbes açıkça insanın sonunun aslında barış arayışına girmesi ve "savaş durumundan" uzaklaşması olduğunu belirtir. "İnsanların nihai Hedefi, Amacı veya Tasarısı ...kendilerini berbat Savaş durumundan kurtarmak[tır]" (17. bölüm, 117), artık birbirlerinin düşmanı olmamalarıdır. Bununla beraber, Hobbes, *Leviathan*'ın ilk sayfalarında, "Düşmanın Dış Siperleri"ne başvurarak düşmanın ısrarını, hatta sürekliliğini dikkate almaktadır ki bu, "Kutsal Kitabın bazı belli Metinleri" biçiminde, sivil toplumu veya daha doğrusu "Sivil İktidar"ı tehdit eder.

Ontolojik statüsü ne olursa olsun (ve bu doğa durumunun ontolojik statüsüne bağlıdır; Hobbes araştırmalarında büyük tartışma konusu olan bir mesele), düşman açıkça bir fonksiyondan, bir nitelikten daha fazladır. Düşman bir birey olabilir: Ona kişilik verilebilir. Hâlâ ilk düşmandan bahseden Hobbes'un daha sonra izah edeceği gibi, "Şeytandan kastedilen, Kilise'nin her türlü Dünyevi Düşmanıdır" (38. bölüm, 314). İthaf mektubuna ve bu mektubun "Düşmanın Dış Siperlerine" dair Kutsal Metinlerdeki ve Kutsal Metin olarak beliren iddiasına dayanarak, bu düşmanın, silahlar kadar zarar verici, sert ve muhtemelen daha da sert olabilen sözcükler biçimini alabileceği anlamına da gelir.

Hobbes'un *The Elements of Law*'da benimsediği, "retorik aklın mücadele etmesi gereken en büyük ve en sinsi düşmandır" görüşüne benzer şekilde, Hobbes'un *Leviathan*'da açıkladığı şey, dilin onu oluşturan yanıdır; ama aynı zamanda dilin kötü kullanımıdır ve düşmanda olduğu gibi, hem bundan kurtulmak hem de bunun geride bırakılması zorunludur.[12] "Geçmişin anısını sürdürmek için" olan matbaanın icadıyla başlayan ve daha sonra "insanların düşüncelerini kaydettiği, onların geçmişte kaldıklarında da hatırlanmasını sağlayan" (4. Bölüm, 24) dilin kendisini açıklamaya girişen Hobbes, *Leviathan*'ın 4. Bölümünde yürüt-

12. Johnston, *Rhetoric*, 56.

tüğü dil tartışması boyunca "geçmiş" üzerinde yoğunlaşır. Dilin genel kullanımı "Düşüncelerimizin Sonuçlarını Kaydetmeyi" kapsar; ki böylece "belleğimizden kayıp gitme eğiliminde olan ve bizi yeniden uğraşa sokan bunlar onlara işaret eden sözcükler sayesinde tekrar hatırlanabilsin. Dolayısıyla, isimlerin ilk kullanımı hatırlamanın İşaretleri veya *Notları* olarak faaliyette bulunmaları içindir" (4. Bölüm, 25). Böylece dil geçmişi muhafaza eder ve uygun kullanımı bu şekildedir. Hobbes, dilin suiistimalleri üzerine tartıştıktan sonra ("bu Kullanımlara karşılık ayrıca dört tane Kötü Kullanım da vardır"), "Konuşmanın nasıl nedenlerin ve etkilerin hatırlanmasına hizmet ettiğini, bunların İsimlerini ve *Bağlantılarını* dayatmaktan ibaret olduğunu" (4. Bölüm, 26) hatırlatır. Sanki konuşmanın uygun kullanımı geçmişi içermiş ve ehlileştirmiştir; tıpkı dilin, "onsuz insanlar arasında ne *Common-wealth*'in ne Toplumun ne Sözleşmenin ne de barışın, Aslanların, Ayıların ve Kurtların arasındakinden daha fazla mümkün olamayacağı bir dilin" (4. Bölüm, 24) suiistimali içermesi ve ehlileştirmesi gibi.

O zaman dil insanın aklından çıkar veya sadece içindeki kurdu ehlileştirir; "Hobbes için siyasi düzenin çok yakından dilsel düzene bağımlı olduğu"[13] şekli açığa çıkarır. Aynı zamanda dil doğa durumunu da ve hatta düşmanı da (insan bir kurttur) korur.[14] Bu noktada Hobbes sözcüklerle ilgili olarak bunun bir kullanım meselesi olduğunu belli eder; Hobbes'un Kutsal Metinlere uygun gördüğü kullanım ve sözün kullanımı ve suiistimali. Dolayısıyla, her ne kadar doğa "canlı yaratıkların" birbirlerinin canını yakmasını mümkün kılmışsa da Hobbes'un kesin terimlerle kınadığı sözcüklere özgü bir tür suiistimal (hatta ve açıkça düşmanın suiistimali) vardır. "Zira doğanın canlı yaratıkları bir düşmana acı çektirmek için kimisini dişler, kimisini boynuzlar ve kimisini de ellerle olacak şekilde silahlandırdığı görülür; ama ona dille acı çektirmek Sözün suiistimalidir" (4. Bölüm, 26).

O zaman dil doğa durumundan çıkabilir ama geçmişteki şeylerin hatırlanması olarak oluşturulmuş haliyle insanın insana düşmanlığını

13. A.g.e., 58. Johnston'ın daha sonra açıkladığı gibi, "insanların aklının başarısız olmasının nedeni dilin yanlış kullanılmasıdır ...İnsanlara doğal akıllarını geri kazandırmak için bu çarpıklığın kaldırılması zorunludur" (64).

14. Eğer düşman doğa durumunun muhafazasının bir yeriyse, düşman ile Agamben'in izah ettiği gibi onda "doğa durumunun ayakta kaldığı" egemen arasında belli bir yapısal gereklilik biçimlenmeye başlar. Hobbes'un egemeni, dolayısıyla, "onun *ius contra omen*'ini [herkese karşı yasa] muhafaza eden yegâne şey" olabilir ve bu nedenle egemenlik de "doğa durumunun toplumun içine katılması" olacaktır. Bununla beraber, düşman her şeye rağmen "doğa ile kültür, şiddet ile yasa arasındaki muğlaklık halinin bir başka ama saklı örneğidir. Agamben'in savunduğu gibi, "dışsallık - doğa yasası ve insanın kendi yaşamını koruma ilkesi," yani herkesin içindeki düşman, "gerçekten politik sistemin en içteki merkezidir" (Agamben, *Homo Sacer*, 35-36). Ayrıca, farklı bir bağlamdaki, Buck-Morss, *Dreamworld*, 8-15'e de bkz.

da ortaya çıkarabilir. Bununla beraber, bundan basit bir şekilde pişmanlık duyulmamalıdır ve suiistimalin gerekçelendirilebilir kullanımı, hatta gerekliliği için nedenler olabilir. Bu gereklilik aslında temelde siyasiyle bağlantılıdır ve Hobbes'un suç ve ceza üzerine görüşlerinde yankılanır; yani düşmana ilişkin, sonucu çok büyük bir mesele. Burada Hobbes sadece şunu söyleyecektir: Birisinin sözüyle "bir düşmana acı vermek" gerçekten de bir sözün suiistimali"dir, "eğer" der Hobbes, "o bizim yönetmekle yükümlü olduğumuz biri [düşman] değilse; o durumda da acı çektirmek için değil, düzeltmek ve iyileştirmek içindir" (4. Bölüm, 26).[15]

Dil ile düşman, dil ile düşmanı ehlileştirmek ve kontrol altına almak olarak görülen arasında kurulmuş bağlantıya geri döneceğiz. Ama bunu yapmadan önce, Kutsal Kitap meselesine, yani *Leviathan*'ın başlangıcında, Hobbes'un bu kitap için yazdığı ithaf mektubunda belirdiği haliyle Hıristiyanlık meselesine, daha fazla eğilmek önemli olabilir. Bu da araştırmacılar arasında tartışmalara yol açan bir meseledir. Ama ben burada *Leviathan*'ın iki kısmı arasındaki ilişkiden ziyade, "Hıristiyan *Common-wealth*"i uzun uzun tartışan Hobbes'un Hıristiyan sevgisine ya da her türlü sevgiye gönderme yapmaktan, "iştahlar" genel başlığı dışında genelde kaçınma şeklindeki garip tutumuna işaret etmekle ilgileniyorum.[16]

15. Hobbes şöyle yazmaktadır: "İlan edilmiş bir düşmana verilen zarar, Ceza kategorisinde değildir... Zira yasada belirtilen cezalar Uyruklar içindir, Düşmanlar için değil; bundan dolayı, bilinçli bir şekilde isyan eden, kendi eylemlerinden ötürü bu konumda olan Uyruklar Egemen Gücü reddeder" (28. bölüm, 216).

16. Bud Bynack bana "Hobbes'un düşman sevgisini doğa yasası bölümü altında tartışmamasının on yedinci yüzyıl Protestan teolojisi bağlamında garip olmadığını" hatırlatmaktadır. Bir yanda doğa yasaları (Herkese İyilik Etme Kuralı veya kendini sevmenin evrenselleştirilmesi) ve diğer yanda düşmanlarını sevme buyruğunu da içeren Tanrı'nın yasası arasındaki ayrım genel bir temaydı. Bu ayrım, zamansal olarak, Yaratılış'ın orijinal kurumlarına (bunu, İnsanın Tanrı'ya karşı çıkmasından sonra gelen insanlık durumu izler) ve ardından Hıristiyan Kefareti'nin söz verdiği duruma uyar. Diğer şeylerin yanında, olağan olan, bir yanda ilk yasalara uyan Yahudiler ile diğer yanda ikinci yasalara uyan Hıristiyanlar arasındaki ayrım için sunulan bir açıklamaydı da.

"Püriten bakış açısından bakıldığında, John Winthrop, bu temayı, Massachusetts Körfezi'ne ve '*citty upon a hill*'e doğru yol alırken *Arbella* gemisinde verdiği ünlü vaazda dinleyicilerine sivil yükümlülüklerini hatırlatmak için kullanmıştır: 'Benzer şekilde bizi birbirimizle olan iletişimimizde düzenleyen bir çift Yasa vardır ... doğa yasası ve Tanrı'nın yasası ... Bu yasalardan birincisi insana komşusunu kendisi gibi sevmesini buyurur ... Tanrı'nın Yasası'nın veya İncil'in bu ilkinden şu bakımlardan farklılıkları vardır. Birincisi, doğa yasası insana bir masumluk durumunda verilmiştir; İncil'inkiyse yenilenme, ıslah edilme durumunda; ikincisi, ilki bir insanı diğer insanın önüne, aynı cisimden ve Tanrı'nın Görüntüsünde olarak sürmektedir, bu, Mesih'te kardeş olarak ve aynı ruhun ortaklığı, birliği olarak da ve dolayısıyla buna karşı, Hıristiyanlarla ötekiler arasında bir ayrım yapılmasını öğretiyor ... üçüncüsü Doğa Yasası düşmanlarla nasıl uğraşılacağına dair kurallar getiremez; çünkü masumluk durumunda herkes dost kabul edilir ama İncil düşmanın sevilmesini buyurur. kanıt [:] eğer Düşmanın açsa onu besle; Düşmanlarını sev, senden nefret eden onlara iyi davran Matta 5:44' (John Winthrop, "A Model of Christian Charity," *The Puritans: A Sourcebook of their Writings*'te, c.l, der. Perry

Bundan başka, Hobbes *Leviathan*'da hiçbir zaman insanın düşmanlarını sevmesi buyruğuna gönderme yapmaz. Bu gariptir; çünkü Hobbes doğanın yasalarının çarpıcı bir "özetini" sunar, onları, Barış dayatarak birbirine düşman olmuş insanların kendilerini içinde buldukları "savaş durumundan" çekip çıkarması gereken yasalar olarak izah eder. Hobbes'un özeti şöyledir. "Tüm insanları mazur görülmez kılan, diye yazar Hobbes, doğa yasaları "en kötü kapasitenin bile anlayabileceği kolay bir toplam şeklinde kısaltılmıştır; ve bu, *Diğerine kendine yapılmasını istemediğini yapma*"dır (15. bölüm, 109). Bu buyruğun Yahudi-Hıristiyan kökenleri elbette hiç de onlara özel değildir; ama onların yaptığı gibi Matta'yı tekrarlayarak, *Leviathan*'dan Hıristiyan sevgisinin (ve de düşman sevgisinin) kayboluşuna şaşırmamak elde değildir. Bu kayboluşun açıklamasını sunmak mümkün değildir, her ne kadar Hobbes'un, "onlar...dünyayı yöneten bir Tanrı olduğuna inanır ve o Buyruklar göndermiş ve insanlığa Ödüller ve Cezalar ileri sürmüştür, onlar Tanrı'nın Uyruklarıdır; geride kalan her şey düşmanlar olarak anlaşılmalıdır" (31.bölüm, 246) yazdığında bunun farkında olduğu anlaşılsa da. Din, Hobbes'un ileri sürdüğü gibi, dost ile düşman arasındaki ayrımı üretir (ya da muhafaza eder), yani insanı insanın düşmanı yapan "savaş durumunu" sürdürür.

Ama Hıristiyan sevgisinin Hobbes'un metninden kayboluşu, bizi gerisin geriye dil sorusuna, yani bir düşman tanımının yokluğuna getiren bir başka yoklukla yan yana koyulmalıdır. Hobbes tanımların gerekliliğini onaylamıştır ("O halde hakikatin doğrulamalarımızdaki isimlerin doğru bir sıraya sokulmasından ibaret olduğunu gören, kesin *hakikati* arayan bir insan, kullandığı her ismin ne için olduğunu hatırlama ve onu ona göre yerleştirme ihtiyacındadır; yoksa tıpkı bir kuşun dal parçalarına takılması gibi, kendini sözcüklere dolanmış bulacak, kurtulmaya çalıştıkça daha fazla takılacaktır," 4. bölüm, 28). Hobbes şüphesiz düşmanla mücadele etmiştir. *Leviathan*'da, görmeye başladığımız gibi, (sivil iktidarın ve kilisenin) Şeytansı ve dünyevi düşmanlar vardır. Onurun onlara karşı davranışı düzenlediği kişisel veya özel düşmanlar vardır: "Taklit etmek Şereflendirmektir; çünkü bu şiddetli bir şekilde onaylamaktır. Birinin düşmanını taklit etmek, şerefine leke sürmektir. Bir başkasının şereflendirdiklerini şereflendirmek, onu, onun hükmünün takdirinin bir işareti olarak şereflendirmektir. Onun düşmanlarını şereflendirmek, onun şerefine leke sürmektir" (10. bölüm, 65) "Ortak düşmanlar" vardır (17. bölüm, 118; 18. bölüm, 126; 21. bölüm, 150) - ve Yasa dünyaya başka bir şey için değil, belli insanların doğal özgürlükle-

Miller ve Thomas H. Johnson [1938; New York: Harper Torchbooks, 1963], 196-97)."

rini öyle bir sınırlamak için gelmiştir ki birbirlerinin canını yakmak yerine, birbirlerine yardım etsinler ve ortak bir Düşmana karşı birleşsinler" (26. bölüm, 185) — ve bir de her ne kadar "düşmana karşı savaşacak bir düşman olarak kumanda edilse de," yine de birçok durumda [savaşmayı] reddedenler vardır (23. bölüm, 167). Birine "kamu düşmanına direnmesi" (23. bölüm, 167) öğretilmelidir ve "dış düşmanın" tüm nüfusu birleştirdiği durumlar vardır (25. bölüm, 182). Düşmanlar uyruklar değildir ("uyruklar olarak tanımlanmayan tüm insanlar ya Düşmanlardır ya da Düşman olmaları daha öncesine ait sözleşmeler tarafından sona ermiştir," 28. bölüm, 219) ve "sürgün edilmiş insan" onu sürgün etmiş *Common-wealth*'in yasal düşmanıdır" (28. bölüm, 218). Bir hükümetin koruması altında yaşamak, onun otoritesine boyun eğmeyi ima eder. Daha sonra Hobbes, eğer bununla beraber bir insan "gizlice" bir hükümet korumasından yararlanıyorsa, "bir Casusa yapılacak her şeye katlanmalıdır ve o Devletin Düşmanıdır" (485). Bunun nedeni, Hobbes'a göre, adaletsizlik yapması değil, adilane şekilde ölüme mahkûm edilebilmesidir (486).

Hobbes şüphesiz "genelleştirilmiş düşman"a ilişkin en çarpıcı argümanı yapmaktadır. Onun "insan doğası" görüşüne karşıtlık (ya da bu görüşün teyidi) bu genelleştirmenin sessizce bir Hıristiyan davranışı, daha önce gördüğümüz üzere, komşuyu düşmana dönüştürmekten ibaret bir davranış üretmesini gözden saklamış olabilir. İnsanın hareket ve duygularının kökeninde "iştahı veya arzuyu (ikincisi genel isimdir)" tespit etmiş olan Hobbes bunları iki temel başlığa ayırır: "İnsanların Arzuladıkları, onların SEVİYOR dedikleridir: ve tiksindikleri şeylerden NEFRET ederler" (6. bölüm, 38). Bu ayrım Hobbes'un herkesin herkesle savaşı fikrinin, düşman kavramının temelindedir. Bununla beraber bu, bir "durum"dan ziyade bir oluşumu anlatan dinamik bir kavramdır ("Her ne kadar bir veya iki insanda büyük bir benzersizlik algılamasak da, şundan emin olabiliriz ki, onların tekil Tutkuları, sorun yaşayan bir Ulusun İsyana yönelik kükremelerinin parçasıdır," 8. bölüm, 55). Gerçekten de, "savaş durumundan" (Hobbes bunun sürekli savaş hali anlamına gelmediğini, barış anlarını bile kapsayabileceğini belirtmektedir)[17] önceki veya ondan ayrı olarak, Hobbes bir tarih (düşmanın tarihini), insanın düşmanı olmayı anlatmaktadır. Bu tarihin anlatısında, insanları, iştahlarıyla birlikte düşmanlara dönüştüren onların eş kapasiteleri,

17. "SAVAŞ sadece Muharebeden veya dövüş eyleminden oluşmaz ... Dolayısıyla Savaşın doğası fiili dövüşten oluşmaz; ama ona dair bilinen düzenlemede, hiçbir zaman bunun tersine dair bir teminat yoktur. Tüm öteki zaman BARIŞTIR" (13. bölüm, 89). Dolayısıyla, Hobbes için zaman çoğunlukla savaş zamanıdır ("ve bu yüzden *Zaman* kavramı Savaş doğası içinde düşünülmelidir," A.g.e.).

insanların eşitliğidir. "Bu yetenek eşitliğinden, Hedeflerimize ulaşma ümidi eşitliği doğmuştur. Bu yüzden, eğer iki insan her şeye rağmen ikisinin birden zevkini süremeyeceği aynı şeyi arzularsa, birbirlerinin düşmanına *dönüşürler*; Hedeflerine giden yolda (bu öncelikle kendini koruma ve bazen sadece kendine özgü zevktir) birbirlerini yok etmeye veya birbirlerine boyun eğdirmeye çalışırlar" (13. bölüm, 87; vurgular eklenmiştir).

Her ne kadar doğa durumu tarihsel bir gereklilik değil de mantıksal bir gereklilikse de, bu burada bir durumsallıktan etkilenmiştir. Sadece "eğer iki insan aynı şeyi arzularsa" o zaman birbirlerine düşman olurlar. Hobbes, İsa'yı hatırlatırcasına, komşunun (yani her insanın) düşmana dönüşmesine ilişkin kendi yorumunu, kendi çevirisini sunmaktadır (her ne kadar bir kez daha İsa'nın düşmanını sev buyruğu *Leviathan*'da gözükmüyorsa da). Hobbes'un yorumu kural koyucu değil, tanımlayıcıdır; yine de bu tür bir çeviri, ancak düşmanın genelleştirilmesi şeklinde izah edilebilecek bir davranışıla İsa'yla aynı noktada buluşmaktadır. Bununla beraber, tek olmayan bu düşman (İsa gibi Hobbes da, düşmanı kendi içinde ayırarak aynı zamanda dost olabileceğini de kabul eder) basitçe çok da değildir.[18] Düşman, tek olmadığı ölçüde hesaplanamazdır da ("herhangi bir kesin sayı şeklinde belirlenemez"). Ama düşman aynı zamanda simetriktir, karşılaştırılabilirdir[19] ve bu yüzden de düşmanların sayısı "korktuğumuz Düşmana göre" değişir.

---

18. Dost ile düşmanın birlikte oluşumunu, hatta simetrisini savunan Platon'dan Heidegger'e gelen uzun geleneğe katılan Hobbes, düşmanın dost, dostun düşman (ve hatta yabancı düşmanın da) olabileceğini ileri sürer. Benzer şekilde, dış düşman da iç düşmana dönüşebilir ve savaş da iç savaş olur, "çünkü her ne kadar [insanlar] bir yabancı düşmana karşı hep birlikte gerçekleştirdikleri girişimle bir Zafer elde ederse de; ama ardından, ya onların ortak düşmanları olmadığında ya da o bir bakıma bir düşman olarak, başka bir bakımdan da bir dost olarak görüldüğünde, onlar çıkarlarından dolayı ayrılmak ve kendi aralarında Savaşa tutuşmak zorundadır" (17. bölüm, 119). Diğer yandan Kant dost ile düşman ve hatta düşman ile düşmanlık arasındaki bağın, simetrinin ve karşılıklılığın en sistematik (amakısa) ortadan kaldırılmasıyla uğraşmış olabilir. "Düşmanlık" (*Feindschaft*), yazar Kant, "dostluk (*Freundschaft*) yokluğunun daha fazlasıdır" ve "dostsuz bir insan mutlaka bir genel düşman olmak zorunda değildir" Kant "İnsanın düşmanlık olmadan da bir düşmanı olabilir" diyerek devam eder ve böylece sorumluluğu tek taraflı beyanlara yükler. "Düşmanlık, bir başkasına zarar vermeye dair açık eğilimdir" (Kant, *Lectures on Ethics*, 209-10/G265-66). Bu arada, ama dikkate değer bir istisna için, Kant, Hobbes'a karşı argümanında, bariz herhangi bir şekilde düşman sorusuyla ilgilenmez (Kant'ın, "On the Relationship of Theory to Practice in Political Right" bölümünün "Hobbes'a Karşı" yazıldığı "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice'"ine bkz. *Kant: Political Writings*'in içinde, 73-87). İstisna tabii ki *The Metaphysics of Morals*'da, özellikle "International Right" üzerine olan 2. kısımdaki "haksız düşman" tartışmasıdır (§§ 53-61; "haksız düşman" §60'dadır). Schmitt, Kant'ın *Nomos der Erde*'de düşmanla ilgili değişen kavramlara özgün katkısını tartışır.

19. Gregory Kavka'nin işaret ettiği gibi, insan eşitliği üzerine çok bilinen argüman bir yana, Hobbes, "her tarafın her ötekinin ona saldırmak için iyi bir nedeni olduğunu *bildiğini*" varsaymaktadır (Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 101).

> Onların güvenliğini sağlayan, nihai sayıda insanın bir araya gelmesi de değildir; çünkü az sayılarda bir veya diğer taraftaki ufak artışlar güç avantajını Zaferi kazanacak kadar büyük kılar; bu yüzden İşgali teşvik eder. Güvenliğimizi itimat edecek yeterlikteki Çokluğu belirleyen belli bir sayı değil, korktuğumuz Düşmanla yapılan karşılaştırmadır; Düşmanın kazanma şansı çok görünür ve belli olmadığı zaman Savaşın sonucunu belirlemeye yeterlidir; onu bu yönde harekete geçmeye itecektir. (17. bölüm, 118)

Hobbes'un açıklık getireceği gibi, hiçbir şey bu tür bir zaferden daha az kesin, daha az kalıcı değildir. Düşman (bu aynı zamanda düşmanın adı demektir) geri çekilir.[20] Kazanma şansı "çok görünür ve belli değil"dir ve savaş bir sıcak çatışmaya dönüşmeyebilir. Diğer yandan, görmeye başladığımız gibi, düşmanın adı, devlete gidecek ya da kalıcı bir şekilde tanımlanabilecek bir çözüm değildir. Hobbes'un dile ilişkin iddiaları dikkate alındığında, bu, göründüğünden daha fazla anlamlı gelebilir; çünkü "bizi etkileyen, yani mutlu ve mutsuz eden (çünkü ne tüm insanlar ne de aynı insan aynı şeyden her zaman benzer şekilde etkilenmez) bu tür şeylerin isimleri, insanların, değişken anlamlandırmasının, ortak söylemlerinin arasındadır (4. Bölüm, 31). Bu değişken anlamlandırma, düşmanı bilme zorunluluğunu temellendirir veya temellerinden ayırır.

Fakat düşman (herkes, komşu) basit bir şekilde bilinmez değildir. O, tüm insanlar etkilendikçe, tüm insanların açlıkları (her zaman "aynı şey" için olmasa da) oldukça, etkiler ve etkilenir. Düşman her insan için aynı şey değildir, her ne kadar her insan düşmansa da. Bu Hobbes'da, "her bireyin diğer bireyin onunla savaşmak istediğini *bildiği*,"[21] herkesin herkesle savaşı durumu gibi bir doğa durumudur. Bu değişken anlamlandırmanın ortasında düşman (bir süredir buradadır) geri çekilir ama geri çekilişin hareketi bir diğer doğal durumdan kaçışa paraleldir: bilgisizlikten. "Düşman bizim doğal Bilgisizliğimizin Gecesinde burada olmuştur," yazar Hobbes farklı ama ilişkili bir bağlamda (44. bölüm, 418). Düşman, onun burada olmuş oluşunda kendisini bilinir tam anlamıyla düşman olarak bilinir, de yapmıştır.

20. "Düşman" terimi (bir Hobbes okuması için çok temel olduğu düşünülebilir) hiçbir zaman benim kullanmakta olduğum baskının dizinine veya başvurma imkânı bulmuş olduğum hiçbir dizine girmemiştir. Schmitt'in kendisi de Hobbes'u ele alırken neredeyse hiçbir zaman bu terime başvurmamaktadır. Gerçekten de Hobbes'un bazı kavramlarının "siyasi güçlerinden dolayı etkili olduklarını" ve "somut düşmanı açığa çıkardıklarını" iddia ettikten sonra, Schmitt, aynı sayfada, "daha sonraki *Behemoth*"un tersine, *Leviathan* "bir düşman tanımlamamaktadır." Daha ziyade, "barış ve güvenliği sağlayan bir tanrı göstermektedir. Ne de bir politik dost-mitidir." Schmitt bunun Hobbes'un düşüncesinin en politik anı (Schmittçi anlamda) olmadığını öne sürüyor gibidir: "Hobbes'un devlet teorisini temsilen *Leviathan* kullanımı, ince İngiliz mizahı anlayışından doğmuş bir yarı ironik edebi fikirden başka bir şey değildir" (Schmitt, *Leviathan in the State Theory*, 94).

21. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 92.

Eğer burada her insanın, komşunun düşmana dönüştürülmesiyle farklı olma gerçekleştirilmişse (eğer ortadan kaldırılmadıysa), eğer farklı olma bilginin sınırına ulaştığı yerde (düşman öteki değildir) başlıyorsa, o zaman her insan her insanın düşman olduğunu bilmelidir.[22] Düşman, varlığını, onun bizim doğal bilgisizliğimizin gecesinde belirdiği alanda, kavramlaştırmadan doğa durumunun varsayımsal ve karışık geçmişine geri çekilişinde, burada bulunmuş gibi sürdürmekte ısrar eder. Bu ısrar ediş birdenbire bir tarihi ortaya çıkarır ve ortadan kaldırır, bir cevap gerektiren, bir karşılık ve sorumluluk talep eden düşman sorusunu ortaya atar ve fesheder. Burada olmuş olan düşman çoktan bir bilgi nesnesi, gerçekleşebilir veya gerçekleşmeyebilir bir şiddetin faili veya nesnesi (bir savaş veya muharebe olarak belirlenmesi bir yana), psikolojik veya toplumsal olarak oluşturulmuştur. Yine de burada belirtilebilecek yegâne şey, geri çekilirken düşmanın aynı zamanda kaldığı ve okunmak için kaldığıdır.

Düşmanı Kaybetmek

> Bu muhtemelen sanki biri düşmanı kaybetmiş, onu sadece belleğinde tutuyor gibidir, yaşlanmayan bir hayaletin gölgesi; ama hâlâ dostluk veya dostu bulmamış şekilde. Ya da herhangi biri için bir isim.
>
> — Jacques Derrida, *Politics of Friendship*

Düşman belirdiği andan itibaren kaybolur. Düşman mesafe tarafından belirlenmiştir ve mesafe, tıpkı çöl gibi büyür. "Keşke bazen çok uzak oturabilseydin" yazar Nietzsche, "düşmanım kadar uzak olmasa da."[23] Düşman geri çekilir, saklanır ve sorgulamayı savuşturur, en fazla etiketlerin, kafası karışmış çoğalmasına teslim olur.[24] Savaş figürüne benzer

22. Derrida'nın Schmitt'le ilgili olarak farklı ama geçerli bir bağlamda belirttiği gibi, düşman sorusu "artık teorik bir soru, bir bilgi veya saptama sorusu değil, her şeyden önce, Hegel'deki saptama gibi, bir savaş eylemini sorgulamaya açmaktır. Soru sorulmuş, birine sorulmuştur; biri bunu kendisine bir saldırı, bir şikâyet, bir suçun önceden tasarlanması, soranı veya sorgulamayı yapanı bir sorgulama olarak ortaya koymaktadır. Birine ötekinde bir yarılma, bir gedik açma biçiminde sorulmuştur. İnsan kendisini düşman konusunda onu saptamadan, yani onun soruya çoktan yerleştiğini teşhis etmeden sorgulayamaz" (Derrida, *Politics of Friendship*, 162-63/F187-88).

23. Nietzsche, "Joke, Cunning, and Revenge: Prelude in German Rhymes," no. 25, *The Gay Science*'ın içinde, 51.

24. Platon'da Yunanca "düşman" terimlerine ilişkin nadir bir tartışmada, Leon Harold Craig, *Republic*'de, "çeşitli sevgi türlerine yüzlerce ve herhangi bir nefret çeşidine düzinelerce göndermeyle karşılaştırıldığında, savaş ve barışa ayrılmış alanın ters orantılı bir şekilde son derece az olduğu tespitini yapmaktadır. Craig ayrıca "filozofun, nefret ve tiksinmeyle ilgili günlük terimlerin arasından bir kısmını kullanmaktan kaçındığını (örneğin, *stygein, apoptiein, echthra-*

ama aynısı olmayan, kendisini bu simgenin neredeyse tamamen silindiği görülen bir dünyada üreten düşman geri çekilir.[25] Elbette "bu figürün muhtemel geri dönüşleri algılanabilir olmak zorundadır, eğer şüphe uyandıran (hatta gelip geçen) bir şekilde olacaksa da."[26] Yine de "Düşman kimdir?" sorusu çoktan düşmanın açığa vurulmasına ilişkin yanıltıcı tarzlar olarak ve bunların içinde faaliyette bulunur. Soru ve cevap düşmanın, ismin gösterimsel işlevini yerine getirdiği, düşmanın yerinin keşfine eşlik eden huzursuz rahatlık için düşmanın gammazlandığı adlandırılmasını mümkün kılacaktır; sorgulama: aklın hizmeti ve zararı.[27]

"O zaman", sorar Sokrates, "akıllı bir düşman, *echthros*, olmaktansa gülünç bir dost olmak daha iyi değil midir?[28] Ama düşmanlar nerede? Ve düşman nerede başlar? Kim ilk önce düşmandı ve kimdi ilk düşman? Ve bir "son düşman" var mıdır, gerçekten olabilir mi? İnsan tam olarak nerede düşmandan ötekine, ötekiden düşmana ve bir düşmandan diğerine (yani komşuya, *Nächste*), hasımdan karşıta ve rakipten düşmana dönüşür? "Düşman," *echthros*, her yerdedir" fikrini öne sürer Plutarch; çünkü "her arkadaş ve hizmetkâr ve de tanıdık aracılığıyla, mümkün olduğunca, [o], eylemlerin üzerinde detektifi oynar ve senin planlarının içine girerek onları baştan aşağıya inceler."[29] Bu yüzden insan kendisini kolaylıkla düşman toprağında, evinin sağladığı huzur içinde bulabilir veya kaybedebilir; ve bedeni, gelişmiş ve uzaktan güdümsüz savunma sistemleri yerleştirmek için çağrılır. Düşmanla karşılaşmak ve hatta yüzleşmek ("bin bir yüzlü düşman") ve sindirilmek zorunda kalabilir"[30] Hatta insan düşmanıyla birlikte uyuyor olabilir.

---

irein) ve kendisini iki sözcük ailesiyle sınırladığına" işaret etmektedir. Bu sözcüksel tuhaflık, etkileme sorusunu ve onun düşmanlığa ilişkisini çoktan yerinden etmelidir. Craig şu şekilde devam etmektedir: "Bir nefret terimi olan *echthra*, son derece sık şekilde bir tür düşman (*echthros*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de *echthroi*'ye yapılan göndermeler (otuz sekiz) *polemioi*'ye yapılanlardan ('savaş' sözcüğünden türetilmiş 'düşmanlar' terimi ve yirmi üç kez kullanılmıştır) daha fazladır" (Craig, *The War Lover*, 55).

25. Nancy, *Being Singular Plural*, 101.

26. A.g.e., 105.

27. Daha önce işaret ettiğim gibi, düşman sorusu savaş sorusundan ayrı olarak ele alınmalıdır. Ama bu, ikincisinin birinciyi anlamada bir yeri olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda, dolayısıyla, Clausewitz üzerine yorumda bulunan André Glucksmann'ın savaşı bir "zekâ ürünü" olarak izah ettiğinin farkına varmak önemlidir (Glucksmann, *Discours de la guerre*, 29).

28. Plato, *Phaedrus*, 260c, *Collected Dialogues*'un içinde, 505.

29. Plutarch, "How to Profit by One's Enemies," 87c. Plutarch bu çalışmasında çoğunlukla *echthros* terimini kullanmaktadır.

30. Galison, "The Ontology"ye ve Buck-Morss, *Dreamworld*'e bkz. Ayrıca Harle, *The Enemy with a Thousand Faces*'e de bkz. Düşman ile "Öteki"yi tek bir başlık altında ele alan Harle, her şeye rağmen, konusunun orijinalliğinin veya enderliğinin farkında olmadan düşmanın tüm yüzlerini ilişkilendiren bir "geleneğe" karşılık gelecek şekilde konuyu ele alan bilgilendirici bir kitap yazmıştır. Harle genelde, iyi ile kötü arasında ebedi ama trajik bir şekilde yanlış anlaşılmış bir mücadelenin parçaları olarak biçimlendirilmiş kimlikleri ("insanlık tarihi kimlik siya-

Yine de düşmana, düşman hem uzak hem de yakın (insanın düşmanlarını yakın, hatta arkadaşlarından daha yakın tutması buyruğunun ardındaki neden; tabii bu insanın aradaki farkı görebildiğini varsayıyoruz), uzamsal belirlemeleri, sınırları ve hudutları hem yerleştiren hem de atlatan, işgal ve ilhak eden, bedenin ve ruhun, kamusalın ve özelin, fizikselin ve ruhsalın, insani ve ilahinin sınırlarını aşan olduğu zaman basitçe yaklaşılabilmek, aradaki mesafeyi azaltabilmek neredeyse mümkün değildir. Her zaman düşman bölünmeleri çoğaltır ya da bölünmelerin bu çoğalması düşmanda eşlik eder; "çünkü siyasi payelerden yoksun ve yoksulluk çeken birçok insan olduğunda," yazar Aristoteles, örneğin, "o zaman kentin bir dolu düşmanının olması," *polemion*, "kaçınılmazdır."[31] Bunu yaparak (ama bu ne tür bir yapma olacaktır? Ve aslında bir *yapma* mıdır, düşman açısından bir eylem veya bir fail midir? Düşman etkin midir, edilgen mi? Gerçek mi veya muhayyel midir?) bir düşman temsilcisi olmayı bile başaramadığında, düşman kategorileştirmeden çekilme kapasitesini veya zayıflığını çoktan tatbik etmiştir; bunu hiçbir zaman öteki dillerin, ötekinin dillerinin veya öteki dil alanlarının (muhtemelen dilbilgisel indirgemelere direnişle, *tekilliğe* direnişle başlayarak), koruyucu duvarlarında bir gedik açmak zorunda kalmadan gerçekleştirmiştir.

Düşman — var mı böyle bir şey?

Önemli bir tehdidin tüm görünümlerini, savunmasız, zayıf veya pasif, bir tür özcülüğün kaçınılmaz sonucu, düşmanın düşman olması, düşmanın özü olduğunda bile sunmak, kendisini, paradoksal şekilde en çeşitli biçimlere ilişkin bilimsel söylemlerin ontolojik aygıtlarını atlatırken öne sürmeyi başarmıştır ("düşman kim*dir*?"); Nihayetinde düşman nedir? Biri "düşman"ın "karşıt," "hasım," "rakip" ya da "muhalif" karşısında anlamsal açıdan kendine özgü olduğunu savunabilir mi? (ama hangi güvenilir temele dayanarak?) Düşman diğer düşmanlık biçimlerinden farklı mıdır ve eğer farklıysa nasıl? Savaş ve karşıtlıktan

seti tarihidir," 4) ele almaktadır. "Etnik çatışma, soykırım ve Ötekine yönelik mutlak nefretin diğer ifadelerin, uç ve dolayısıyla son derece önemli bir kimlik siyaseti durumunu temsil ettiği açıktır. Bu aşırılık, Dost ile Düşman arasındaki ayrımı, yani iyi ile kötü arasındaki mücadeleyi yansıtmaktadır" (4). Bununla beraber, Harle, Carl Schmitt çevirisinde (burada kaynakçaya dair bir dipnot olarak göndermede bulunulmuştur), yazdığını iddia ettiği geleneğin tarihini ortadan kaldırmaktadır ("İyi ile kötü arasındaki mücadelenin geleneğinin uzun ve geniş bir tarihi vardır"). Harle, iyi ile kötü arasındaki mücadele, tıpkı bu mücadeleden kaynaklanan düşmanların oluşturulması gibi, her zaman böyle olmuştur der. "Bu yüzden, Bosna veya daha sonraki Kosova soykırımında yeni ve beklenmedik hiçbir şey yoktur." Bazen Harle "Öteki" ile düşman arasında ("Genel görüş, Düşman olarak tanımlanmış Ötekilere yönelik düşmanlığa dayanmıştı ve dayanmaktadır) bir ayrıma izin verir ama birinden diğerine değişimi izah etmez.

31. Aristotle, *Politics*, 1281b.

farklı mıdır? Savaştan savaşa farklı mıdır? Farklı savaş türleri ve savaşa ilişkin farklı tavırlar farklı (özde farklı) tür bir düşmana işaret edebilir. Dolayısıyla savaş düşmana, düşmanda bir değişime ve düşmana davranışta bir değişime dönüşecektir, her ne kadar bir ilerlemeye veya farklı bir düşman kavramına yol açmayacak gibi görünse de. Böylece düşman savaş parametrelerini aşar ve çok sayıda zorunluluğun — ve bunların arasında muhtemelen en baştaki zorunluluk bilmedir ("Düşmanını bil!" — Aydınlanmacılığın başarısızlığının, barışa giden kesin yol olarak bilme ve anlamanın yapıcı başarısızlığının, vaadi veya tehdidi) — inatla devam eden ve daimi gibi gözüken yeri olarak kalır; bu arada bu kadar acil ve temel bilişsel görevlerin yasallığını hem bozar hem de tesis eder.

> *Hostis.* Kadim dilde (On İki Tabletler) bu sözcük, *peregrinus* = bir yabancı ile eşanlamlıydı. Daha sonra *hostis* = Roma'nın savaş halinde olduğu düşman. *Hostes*, bizim (Roma halkı) açıkça savaş ilan ettiğimiz veya bize karşı aynısını yapmış olanlardır." Bundan önceki düşman terimi *perduellis*'ti. *Hostis*, bir hüküm veya senato tarafından devletin düşmanı ilan edilmiş birey, yurttaş veya yabancı için de kullanılmıştır. Bu kişi Roma toprakları üzerinde herhangi bir yurttaş tarafından söz konusu eylemin cezai sonuçlarından tamamen muaf kalınarak öldürebilirdi.
> - *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* [Ansiklopedik Roma Hukuku Sözlüğü]

Her ne kadar takip eden olgunun kavramlaştırılması ancak son zamanlarda siyasinin sorgulanmasına yönelik şekilde inceleme konusu olmuşsa da, şu iyi bilinmektedir ki antikçağ Yunan'ında, "kamusal alanı dostluklar ve düşmanlıklar kaplıyordu" ve "siyasi yaşam öncelikle dostluk ve düşmanlık bağlamında algılanıyordu."[32] Aristoteles hizipleşmenin düşmanlık, yani yasa koyucuların "sürgüne en çok göndermek istedikleri şey" olduğunu ileri sürer. Diğer yandan, Aristoteles şunu yazar: "Dostluğun," *philia*, "devletin bağı olduğu görülmektedir; yasa koyucular buna adaletten daha fazla değer veriyor gibidir çünkü dostluğa benzer görülen uyumu," *homonoia*, "teşvik etmek onların ana amacı ve düşmanlık," *echthra*, "olan hizip," *stasis*, "onların sürmek için sabırsızlandıkları şeydir. Eğer insanlar dostsa, onlar için adalete gerek yoktur."[33]

32. Hutter, *Politics as Friendship*, 25. Bundan sonra yapılacak göndermeler metin içinde parantezlerle belirtilecektir.

33. Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 1155a. Kostas Kalimtzis, "Aristoteles ve dördüncü yüzyılın diğer tüm yazarları *echthra* veya 'düşmanlığı,' *stasis*'in temel özelliği olarak düşünmüştür" yorumunda bulunmaktadır (Kalimtzis, *Aristotle on Political Enmity*, 121). *Stasis*, ki bu düşmanlıktır, Aristoteles'e göre *polis*'i oluşturandır; ama Aristoteles, dostluğun merkeziliğini vurgulamış ve buna, düşmanlıktan veya hatta savaştan daha fazla yer ayırmıştır. Annick Charles-Saget, "klasik dönemde Yunanlıların savaşmış ama bunun üzerine düşünmemiş" olduklarına işaret etmektedir, her ne kadar bu ifadede belli bir nüans söz konusuysa da (Charles-Saget, "Guerre

Belli bir eşitlik, bir simetri çizgisi doğrultusunda tasarlanmış düşmanlık ve dostluk, siyasi rejimleri değerlendirme konusunda katı bir ölçüt oluşturmuştur. Örneğin Herodot'a göre, oligarşi "sık sık keskin bir düşmanlık ortaya çıkarır; ...şiddetli düşmanlık sonuçtur, düşmanlık hizip [*stasis*] ve hizip de kan dökülmesini getirir."[34] Daha eski stoacılık "gerçek bir siyasi topluluğun temelini sadece dostluğun oluşturacağını" ileri sürmüştür. Dolayısıyla, onlar "kendilerinden ve birbirlerinden yabancılaşmaları erdem yoksunluğundan kaynaklanan aptallar arasındaki yabancılaşmaya ve düşmanlığa"[35] karşı olmuştur. Roma Cumhuriyeti zamanında dostluk ve düşmanlık siyasi meselelerin merkezinde olmuştur. Cicero Marc Anthony'nin ona yönelik düşmanlığının sonucu "dostluk siyasetinin kurbanı olmuştur" (134). Ama daha genel olarak, "Cumhuriyet'in son günlerindeki parti mücadelelerinin şiddeti ve bu tür mücadelelerin içerdiği çıkarların büyüklüğü ... insanın dostlarına bağlılığını daha tehlikeli ve daha az sürekli yapmıştır" (136). Bu noktada *amicitia* "aynı düşünceye dayanan bir duygudan" ziyade "bir siyaset silahıydı." Roma Cumhuriyeti, şeyler arasında etimolojik işaretlere zıt bir düzen oluşturarak düşmanı ön plana koymuştu. "*Amicitia* her zaman *inimicitia*'yı varsaymıştır." Ya da en azından düşman dostla aynı düzeydeydi. "Bir Roma siyasetçisinin yaşamında düşmanlıklar dostluklar kadar önemliydi. Bir Romalının önemi dostlarının niteliği ve sayısıyla ölçülebilirdi. Hem düşmanlık hem de dostluk, kalıtsal veya kazanılmış olsun, eş derecede bir siyasi eylemin nedenlerini oluşturabilirdi" (144). Diğer bir deyişle, birisinin düşmanları olduğu veya kendisinin bir düşman olduğu her zaman ortaya çıkarılabilirdi.

Her ne kadar aslında bu tür soruşturmaya yönelik sorularla karşılaşmasa bile, her zaman bir yere kadar bunlara açık olan hiçbir düşman başarılı bir şekilde istihbarat faaliyetlerinin veya diğer bilgi araçlarının gücüne direnememiş veya karşı çıkamamıştır.[36] Bu, düşmanın muzaf-

et Nature," 93). Akademik literatür yakından izlemekte ve dostluk üzerinde yoğunlaşarak çok da paralel olmayan düşmanlık ve düşman sorularını büyük ölçüde göz ardı etmektedir, örneğin şu harika çalışmalara bkz.: André-Jean Voelke'nin *Les rapports avec autrui*'si (bu çalışma *echthra*, "düşmanlık" veya "nefret"ten ezkaza bahsetmektedir), Jean-Claude Fraisse'nin *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique*'si, Paul Schollmeier'in *Other Selves*'i, Suzanne Stern-Gillet'in *Aristotle's Philosophy of Friendship*'i ve aşağıda daha başka referanslar. Son zamanlarda, Agamben, Solon'a atfedilen, "tüm yurttaşların, *stasis* dönemlerinde yurttaşlıklarını kaybetme pahasına taraf seçmelerini," düşmanlara dönüşmelerini şart koşan olağanüstü yasayı hatırlayarak *stasis*'in oluşturucu boyutu üzerine yorumda bulunmuştur (Burada Kalimtzis'in *stasis* üzerine olan Aristoteles özetinden alıntılıyorum. Agamben *stasis* üzerine olan konferansını 25 Ekim 2001'de NYU'nun Casa Italiana'sında sunmuştur); ayrıca Agamben'in dayandığı Loraux'a da bkz. (Loraux, *The Divided City*, 102-08).

34. Herodotus, *Histories*, 3.82, Hutter'ın *Politics of Friendship*'in, 126. sayfasında alıntılanmıştır.

35. Hutter, *Politics of Friendship*, 126.

36. Her ne kadar bilmek ve anlamak sık sık barışçıl birlikteliğe giden yollar olarak düşünülse

fer olduğu anlamına gelmez. Tam tersine. Düşmanın bilinmiş olabildiğine ve hatta olduğuna işaret eder; tarihsel olarak isimsiz askerden önce, parti taraftarları arasında savaşlarının icat edilmesinden itibaren isimsiz (saklanmış olanın yerine) düşmanın sayısı artmıştır ama bu düşman bir tür düşmandan, muhtemelen her düşmanın belirleyici bir anından (eğer ayrıcalıklı bir düşman olarak tanımlanmayacaksa) başka bir şey değildir.[37] Düşman bilinebilir. Düşman, bilme dürtüsünün belli bir doruk noktasını oluşturur ve düşman olarak bilinmek zorundadır. Bu, düşman felsefi sorgulamanın kesin tespitinden kaçmakta olduğu noktada (ve muhtemelen bu yüzden) bile doğru olmayı sürdürmüştür. "Savaşa yönelik tüm felsefi yaklaşım doruk noktasına" düşmanın değil, "onun kavramlaştırılmasında ulaşır;"[38] eğer kavramlara erişim kendi geri çekilme tarzlarına, onların düşmanla birlikte izini kaybettirmesine yönelmesini kesinleştiren özsel bir yanlış anlamaya dayandırılmıyorsa.

> — Ama bulunduğumuz zemini değiştirelim; çünkü sanki dost ve düşmana ilişkin ele aldığımız fikirlerimizde yanlışız gibi.
> — Hangi fikir Polemarchus?
> — Bize iyi gözüken insanın dost olduğu.
> — Ve bunu şimdi ne şekilde değiştireceğiz? dedim ben.
> — Hem iyi gözüken ve olan insanın dost olduğu ve gözüken ama aslında öyle olmayanın aslında dost olmadığı şeklinde. Ve düşman için de aynı varsayım yapılacak.[39]

Savaş (ki bu son zamanlara kadar düşmanın gerekli koşulu olmamakla beraber mantıksal olarak düşmana bağlıydı) veya çatışmanın (ölüm kalım mücadelesi değil düşmanlar tanımlanmadan, kimlikleri belirlenmeden de yer alabilir) aksine, düşman hiçbir zaman bir felsefi kavram konumuna ulaşmayı başaramamıştır. Ayrıca düşman aynı şekilde bir siyasi düşünce nesnesi de olamamıştır (siyasi düşünce konusuysa daha da az). "Kent devletini özgür insanlardan değil, köleler ve efendilerden oluşan, biri kıskançlık diğeriyse kibir içinde iki grup olarak" tanımlayan Aristoteles, düşmana ilişkin "hiçbir şeyin dostluktan ve

---

de, bunların aynı zamanda düşmanlık, ihtilaf ve savaşın koşulları olduklarını görmek de gayet kolaydır. "Ötekini bilmek" yazar Guy Brossollet, "onunla karşı karşıya gelme becerisine götüren kaçınılmaz yöntemdir ...talep muazzamdır ... tabii ki Ötekini bilmek ama karar ve tavırları bizimkilerle karışan ötekileri, komşuları, müttefikleri, dostları ve tarafsızları bilmek ve ittifakların tam ortasında eylem özgürlüğümüzü azaltmak" (Brossollet, *Essai sur la non-bataille*, 13).

37. Bilinmeyen veya kimliği belirsiz düşman bir antikçağ temasıysa da meçhul asker tabii ki son zamanlara ait olup George Mosse'un izah ettiği gibi, "şehit olmuş asker kültü"nün bir parçasıdır (Mosse, *Fallen Soldiers*, 95-98).

38. Triki, *Les philosophes et la guerre*, 115.

39. Plato, *Republic*, 334e-335a.

siyasi bir topluluktan daha uzak olmadığını" ileri sürmektedir. Böylece Aristoteles düşmanın hiçbir zaman siyasi bir varlık veya birim, hatta bir topluluk olup olamayacağı konusunda kuşku duymaktadır; "çünkü topluluk dostluk gerektirmektedir" ve "düşmanlar," *echthroi*, "birlikte bir yolculuk bile paylaşmak istememektedir."[40]

O zaman düşman bir birey (insan veya değil), bir kabile, bir kent veya bir devlet, bir halk veya bir ırk mıdır? (1942'de Başkan Roosevelt'in Japon asıllı Amerikalıların toplama kamplarına konulmasına dair 9066 sayılı emrinden önce, ABD Batı Savunma Komutanlığından sorumlu subay Tuğgeneral John L. De Witt, başarılı bir şekilde, Japonların sadece "yabancı düşmanlar" değil, bir "yabancı ırk" olduğuna dair yıkıcı bir argümanda bulunmuştu.) Düşman bunlara benzer miydi; siyasi birimin uzağına düşen bir yansıma mıydı? Düşman, varlığı, Jacques Lacan'ın Freud'a geri dönerek ileri sürdüğü gibi, her zaman sesli bir şekilde düşman olacak ve "kendisini bilinç düzeyinde sadece acının öznede bir çığlığa yol açacağı kadar uyaracağı bir nesne miydi?" "*Feindliche Objekt*'in varlığı," devam eder Lacan, "öznenin çığlığıdır."[41] Ya da düşman (eğer düşmanın yeri kesin bir şekilde bir aidiyet ilişkisi içinde belirlenebilirse) tıp ("Ve hastalık bir düşmandır," *echthros*),[42] fizyoloji ("Ve [beden] bir hastalık düşmanıdır")[43] veya psikoloji söylemlerine mi aittir?[44] Düşman ahlaksal mı ("bu görüşte düşman iyi insan ve kötü de düşman olacak gibi gözükmektedir")[45], yoksa ekonomik (on birinci yüzyılda Papa II. Urban Haçlılara, savaş çabaları aracılığıyla düşman mülkü edinecekleri sözünü vermiştir; Amerikan yasası hâlâ 1917 Düşmanla Ticaret Yasası'nda for-

40. Aristotle, *Politics*, 1295b. Burada C.D. C. Reeve'in çevirisine bağlı kaldım (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998) 119. *Rhetoric*'te. Aristoteles "düşmanlık ve nefret"i ele almakta ve bunların bir kolektife hitap ettiğini öne sürmektedir. Aristoteles nefretin (*misein*) (eğer düşmanlık değilse ki artık bahsi geçmemektedir) karşısına öfkeyi yerleştirmektedir; burada öfkenin "nesnesi her zaman bir bireydir, örneğin Callias ve Sokrates'te olduğu gibi, oysa nefret sınıflara dairdir; örneğin herkes bir hırsızdan veya muhbirden nefret eder" (Aristotle, *Rhetoric*, 1382a).

41. Lacan, *Le séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 42. Lacan, Freud'da "insan öznesi için gerçekliğin ilk deneyiminde beliren yabancının, düşmanın, çığlık" oluşunun şekli üzerine analizini sürdürür (68).

42. Plato, *Lysis*, 219a. *Republic*'de Platon şu soruyu sorar: "O halde kim, en yeteneklidir, onlar dostlarına yarar sağlayacak ve düşmanlarına, *echthroi*, zarar verecek derecede hastayken?" Yanıt: "Doktor" (Republic, 332e). *Stasis*'in tıbbi anlamı olduğunu savunan Kostas Kalimtzis, Sokrates'in "insan vücudundaki safra faaliyetlerine dair bir tıbbi analizi, *stasis* açısından ve politik çatışma tasvirleriyle" yapmaktadır. Dolayısıyla, "sağlığına dikkat eden insan 'düşmanın yanına yerleştirilmiş düşmanın vücutta savaş ve düzensizliklere yol açmasına izin vermeyecek, dostun yanına dost yerleştirecektir, ki böylece sağlık yaratabilsin" (Kalimtzis, *Aristotle*, 195 n. 6; Platon'un *Timaeus*'undan alıntı, 88e – 89a).

43. Plato, *Lysis*, 219a. Ayrıca Platon'un *Republic*'inde, Sokrates'in "ölünün vücudunu düşman saymak kadınsı ve önemsiz bir ruhun işareti" olup olmadığını sorduğu kısma da bak (469d).

44. Karşılaştırınız. Aristotle, *On the Soul*, 431b.

45. Plato, *Republic*, 335a.

müle edilmiş yürürlükteki düşman tanımını sürdürmektedir) midir?[46] Düşman, gövdenin yapısında, siyasi topluluğun birleşiminde bir yarık ihtimali anlamına gelen hukuki veya teolojik bir varlık mıdır? Düşmana ihtiyaç var mıdır? Bazı insanların düşmanlara, en azından açık düşmanlara, *offene Feinde*, ihtiyaç duyduğuna işaret eder Nietzsche, "eğer kendi erdem, cinsel güç ve neşeli olma düzeylerine çıkacaklarsa."[47]

Bir düşmanın tarihinden başka bir şey oluşturmayan geleneğin diğer ucunda, Derrida'nın gösterdiği üzere bir tür "ilksel düşmanlık," *ursprüngliche Feindschaft*, hayalini yükselten Martin Heidegger "hiçbir zaman düşmanın adını koymaz."[48] Hannah Arendt'se Nazizmle birlikte ortaya çıkmış, hukuksal işlevi "eski korsanlık suçuna benzer" olan "yeni bir tür suçlu"dan bahseder.[49] Eichmann nihai düşman olabilir: O "gerçekten de *hostis humani generis*"tir diye karşılık verir Arendt, ama düşman bir korsan, terimin bu anlamıyla bir suçlu değildir.[50] O zaman düşman nerededir? Düşman (içeride veya dışarıda) yukarıdakilerin hepsi (veya hiçbiri) midir? Ve ben sizin düşmanınız olabilir miyim?

> Bununla beraber doğa durumunda "adil olmayan bir düşmandan" bahsetmek gereksizdir; çünkü bir doğa durumunun kendisi bir adaletsizlik durumudur. Adil düşman, benim direnmekle yanlış yaptığım olacaktır; ama o zaman benim düşmanım da olmayacaktır.
>
> — Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*

Her şeye rağmen, gelişmemiş, neredeyse rastlantısal bir soru olarak kalmış bir şeye, ara sıra beliren, kısmi ve geçici cevaplar verilmiştir: Düşman sorusu. Dolayısıyla birçok kişi arasında Platon, Aristoteles, Plutarch, Augustine, Aquinas, Hobbes, Kant, Hegel, Nietzsche ve tabii ki kararcılığının kendisi "düşman üzerine bir kuram"[51] olan Schmitt

---

46. *Trading with the Enemy Act*, Public Law 65-91, 65. Kongre, 1. oturum. (6 Ekim 1917), 106. böl., 40. ifade, 41 1. Susan Buck-Morss, düşmanla ilişkili olarak ekonomik olanla politik olan arasındaki ayrılmanın geçerliliğini (ve bundan dolayı eksikliğini) kısaca tartışmaktadır.

47. Nietzsche, *The Gay Science*, # 169.

48. Derrida, *Politiques de l'amitié*, 416-17. *Politique de l'amitié*'in bu son bölümlerinin İngilizce bir çevirisi Derrida, "Heidegger's Ear"da bulunabilir. Özellikle bu alıntı için 124'e bkz.

49. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 240. "Yeni tip bir suçlu" ifadesi 253. sayfada belirmektedir. Kant, "insanlık düşmanı," *Menschenfeind*, fikrini bir ahlaksal kategori olarak "işler diğerleri için kötüyken kendisini iyi hisseden kişi için" teklif etmiştir (Kant, *Metaphysics of Morals*, "Doctrine of Virtue," §26, §200). Schmitt "halk düşmanı, *hostis publicus*" ve "insan türünün düşmanı, *Feind des Menschengeschlechts, hostis generis humani*" gibi kavramların soy kütüğünü kısaca Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 71-72'de tartışmaktadır; ayrıca Schmitt'in aynı yıl basılmış *Nomos der Erde*'sine de bkz.

50. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 253. Schmitt, *hostis generis humani* kategorisinin tarihsel ortaya çıkışını, antikçağda büyük deniz imparatorluklarının belirişiyle ilişkilendirmektedir (Schmitt, *Nomos der Erde*, 15). Ayrıca Arendt, Origins'e, özellikle 377, 424-27, 471-74'e de bkz.

51. Derrida, *Politics of Friendship*, 67.

tarafından düşmana atfedilmiş şu az sayıdaki (her zaman az) sayfayı anımsayabiliriz. Yine de hiçbir bilim dalı, hiçbir söylemsel veya hatta yasal durum, düşmanı, nesnesi, kendisine bir düşman ve kendisinin bir düşmanı olarak talep etmemiş veya sorgulamamıştır. Dolayısıyla düşman daimi bir nitelik (bununla beraber düşmanın en önemli nitelikleri arasında, düşmana neredeyse hiç uygun olmayan bir tanesini düşünün: "Ölümlü düşman" düşmanın "kendi" ölümlülüğünden bahsetmez) olarak kalır; yani düşman bir kaza, her zaman daha fazla ilgi gerektiren daha az belirsiz olmayan bir nesne veya öznenin beklenmedik şekilde ortaya çıkışına bağlıdır. Belirsiz ve kaybolan düşman böylece her zaman yeni olarak belirir. "Savaş makinesinin sürekli daha fazla güçlendiğini seyrettik," yazar Deleuze ve Guatari, "onun bakışlarını yeni bir tür düşmana, bir başka devlet veya hatta bir başka rejim olmayan ama 'belirsiz veya herhangi bir Düşmana,'" *l'Ennemi quelconque,* "yönelttiğini gördük."[52]

Dolayısıyla "herhangi bir düşman" düşmanın temel niteliği olacaktı. Felsefi veya teolojik, hukuki veya askeri, psikolojik veya toplumsal, açık veya gizli düşman dostluk veya savaş ve hatta muhtemelen daha çok da "barış", kölecilik ve cezalandırma, kent ve aile üzerine çeşitli tartışmalara, bunların hiçbirine "ait olma" (her zaman artık ait olmayarak) durumuna gelmeden bağlı olmaya devam edecekti. Bir bildirge veya bir yeminin (düşman her zaman can düşmanıdır) etkisi olarak düşman burada olmuştur ve düşmanın adı konmuştur.[53] Böylece düşman çifte faillik içindedir: Düşmanın kendisinin ötesinde, ne kadar belirsiz olsa da bir başka fail sorguda bulunarak düşman sorusunun performans sorusunu, adlandırma ve yapma sorusunu kullanır veya bunun tarafından kullanılır: Düşman *ile* ne yapılır (ve daha sık şekilde de düşman*a* ne yapılır). Dolayısıyla da Platon: "Ama şimdi savaş nasıl yürütülmelidir? Askerlerin birbirlerine ve düşmana," *polemios*, "karşı tavırları ne olmalıdır?"[54]

52. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, 422/F526. Deleuze ve Guattari, düşman üzerine çok az uğraşmıştır; buna rağmen, "savaş makinesi" analizleri aracılığıyla, benim, onların tarzlarının izinde, "düşman-olma" olarak adlandırmakta olduğum şeyin anlaşılmasına epey katkıda bulunmuşlardır. Örneğin, daha başta, Deleuze ve Guattari, bu "madde-hareketin, bu madde-enerjinin, bu madde-akışın, bu, bir araya gelen, birleşen ve bu tür oluşumlardan ayrılan, değişim halindeki maddenin" bir daimi özelliği gibi bir şey, düşmanı tanımlamaya başlayan "bir *belirsiz ve maddi özler* bölgesi (diğer bir deyişle, serseri, kesin olmayan ama sert özler)" (407) saptar. Dolayısıyla, düşmanın "[savaşın hedefi olmaktan] başka belirlenimi olmadığı, politik, ekonomik veya toplumsal faktörler içermediği varsayılır" (420). "Her ne ise" veya "her hangisiyse"nin (Fransızca *quelconque*, Latince *quodlibet*, İtalyanca *qualunque*) önemli ve konuyla ilgili ayrıntılı incelenmesi üzerine Agamben, *Coming Community*'ye bkz.

53. Bu bağlamda "ilan etmenin" ne anlama geldiği konusunda Derrida, *Politics of Friendship*, 72-73'e ve Genet, *L'ennemi*'ye bkz.

54. Plato, *Republic* 468a. İzleyen tartışma "bir cesedi yağmalamanın kültürsüzlük ve açgözlülük" olduğunu öne sürmektedir; bu muhtemelen "ölünün bedenini bir düşman olarak gör-

Yine de düşmanın istikrarından, kimine göre düşmanın direncinden ötürü, bazıları düşmanı bildiklerini, diğerleriyse düşmanlarının yüzünü gördüklerini iddia etmektedir. Ekseriyet düşmana sahip olduklarını ileri sürmektedir. Düşman ne veya kim olursa olsun, düşman genelde benim düşmanım olduğu ölçüde önem taşır.[55] Hatta Nietzsche'nin "asil insanı" düşmanı *arzulayacak* kadar ileri gider: "O düşmanını kendisi için, onun farklılığının işareti olarak arzular."[56] Ve Genet sadece ilan edilmiş düşmanı aramış, keşfetmek istemiş ama hiçbir zaman buna ulaşamamıştır.[57]

Yine de bu kişisel bir şey değildir. Düşman kişisel bir şey değildir ve bu gerçeği yineleyecek olursak, Hegel'in kendisi, Hobbes'un doğa durumu kavramına itiraz eden Rousseau'da ortaya çıkmış uzun bir geleneği takip etmiş olabilir.[58] Kabahatli suçluyu "kamu düşmanı," bir düşman ve dolayısıyla yurttaş olmayan ("ve suçlu taraf öldürüldüğünde bir yurttaştan ziyade bir düşmandır")[59] ama daha da önemlisi ahlak yoksunu bir kişi ("çünkü böyle bir düşman ahlaklı bir kişi değil ama bir insandır; ve bu durumda savaşma hakkı, mağlup edileni öldürmektir")[60] şeklinde tanımlayarak başlayan Rousseau, düşmanı var olmayan bir kişi olarak ilan eder.

---

mek, gerçek düşman," *echthros*, "kaçarak geride savaştığı tek aracı bırakmışken, kadınsılığın ve önemsiz kişiliğin bir işaretidir. Bu davranışla, kendilerine atılan taşlara hırlayan ama atanın kendisine dokunmayan köpekler arasında bir fark görüyor musun?" (469d-c). Adi Ophir, *Republic*'in bu bölümünü, *Plato's Invisible Cities*'inde aydınlatmaktadır, 39-40. Ayrıca Arendt, *Origins*'e de bkz.

55. "*Wer ist denn mein Feind?*" sorar Carl Schmitt. "O halde benim düşmanım kimdir?" Schmitt, bu paragrafta, "benim düşmanım," *mein Feind*, ifadesini birçok kez tekrarlar; Derrida'nın bu metinle ilgili *Politics of Friendship*'teki tartışmasına bkz. 161-67.

56. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, 1. yazı, 10. bölüm

57. Genet, *L'ennemi*, 9.

58. "İnsanlar, çok basit bir nedenden dolayı doğal olarak birbirlerinin düşmanı değildir: Orijinal bağımsızlık halinde yaşayan insanların, birbirleriyle bir barış veya savaş durumu getirecek kadar sürekli ilişkileri yoktur. Savaşa yol açan, insanlar değil, şeyler arasındaki ilişkilerdir" (Rousseau, *On the Social Contract*, 1. iv ["On Slavery] 21/F520). Schmitt'in işaret ettiği gibi, Rousseau devletler arasında doğa hali, savaş hali gibi bir şey görmektedir. "Bu yüzden savaş bir insanla diğeri arasında değil, bir devletle başka bir devlet arasında bir ilişkidir" ve insanlar ancak savaşta olduklarında birbirlerinin düşmanıdır. "Savaşta, özel bireyler ancak tesadüfen birbirinin düşmanıdır." ("Düşman devletten ayrı yaşayan ve onun otoritesini ne bir uyruk ne de bir müttefik olarak tanıyandır" yazan Spinoza'yla karşılaştırınız. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, 209.) Düşmanın insanlığı, "düşman," Rousseau'ya göre, yurttaşlıktan yoksun veya kendinden alınmış insana eklenmiş bir özelliği oluşturduğu kadarıyla halihazırda kırılgan (veya en azından sınırlı) gözükür. Düşmanı savaşsal boyutuyla sınırlayan Rousseau, düşmanın ötesindeki alanı da suçsal olarak ifade eder: "Bir başka prensin uyruklarını o prense savaş ilan etmeden alıkoyan, öldüren, soyan yabancı (kral, özel şahıs veya bir halk olsun) bir düşman değil, bir eşkıyadır" (A.g.e./ F521).

59. Rousseau, *On the Social Contract*, 2.v ("On the Right of Life or Death") 35/F529.

60. Rousseau, *On the Social Contract*, 2.v, 36/F529; karşılaştırınız 3.xiv: "ve en sıradan yurttaşın şahsı en ilk yüksek memurunki kadar kutsal ve dokunulmazdır" (73/F556).

Düşmanlarıyla olmasa da kendi kişisel iblisleriyle savaşan Hegel aynı zamanda kişiseli ve ayrıca da "insani"deki "insan"ı yeniden tanımlamakla meşgul olup modern savaşta (ve Hegel düşmanla savaş olduğu ölçüde ilgili gözükür) kişisel kinin, kişisel düşmanla birlikte kaybolmakta olduğunu ileri sürer. Böylece Hegel'in kendi tarzında Rousseau'nun kişi ile insan arasında yaptığı ayrımı yenilemekte olduğu görülür.[61] "Modern savaşlar," yazar Hegel, "dolayısıyla insani şekilde yapılır ve nefret konusunda kişi kişiye karşı değildir. Kişisel düşmanlıklar en fazla öncü grupta belirir ama ordunun ana gövdesinde düşmanlık muğlak bir şeydir ve yerini her iki tarafta da görülen diğerinin görevine saygıya bırakır."[62] Burada düşman insandır ve her ne kadar ahlaklı bir kişi olmasa da düşman saygı görür. Yine de eğer düşman kişisel değilse bu saygının ne gerektirdiğine dair bir belirsizlik söz konusudur. Bize daha birkaç satır önce "devletlerin özel kişiler olmadığını"[63] hatırlatmış olan Hegel, düşmana ilişkin sadece siyasi bir tanım sunmuştur ve Carl Schmitt bunu "modern filozofların geçiştirdiğini"[64] söyler. O zaman düşman nedir?

Toplumu oluşturan yanıyla düşman öteki değildir. Carl von Clausewitz "savaş soyut bir düşmana değil, gerçek olanına karşı yürütülür"[65] yazdığında bu kadarını ima etmişti, her ne kadar düşman sorusunu bir kez daha savaş düşüncesiyle sınırlamışsa da. Gerçekten de Clausewitz için savaş bilinen bir düşmanla yapılır ve düşmanı birinin iradesinin uzantısı olarak oluşturmaya çalışır. Clausewitz'in sunduğu ilk tanım bu

61. Her ne kadar insanla sınırladıysa da kendisini, Rousseau ayrıca insanın düşmanlarıyla, açıkçası savaşla pek ilgisi olmayan düşmanlarla da ilgilenmiştir. Yeterince çarpıcı ama ille de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Rousseau çocukluğu düşman listesine eklemiştir. "İnsanın aynı savunma araçlarına sahip olmadığı diğer daha zorlu düşmanlar, doğal zayıflıklar, çocukluk, yaşlılık ve her türlü hastalıktır," (Rousseau, *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality Among Men* 1, 136/F216).

62. Hegel, *Philosophy of Right*, §338. Carl von Clausewitz aynı çizgide tartışarak her ne kadar savaş ve çarpışma temelde "*düşmanca duyguların* bir ifadesi"yse de, "genelde bireyler arasında düşmanca duyguların bulunmamasının da" söz konusu olduğunu belirtmektedir. Clausewitz, "modern savaşların nadiren nefret olmadan savaşıldığını" kabul etmektedir; ama bu nefret "uluslar arasında"dır, "neredeyse bireyler arasındaki nefretin yerine alan" bir şeydir (Clausewitz, *On War*, 137-38/G285-86).

63. Hegel, *Philosophy of Right*, §330.

64. Schmitt, *Concept of the Political*, 63. Hem Hegel hem de Schmitt'i ele alan tartışmalarda görülebileceği gibi, Schmitt tabii ki haklıydı. Örneğin William Kluback, Schmitt'in Hegel'den alıntısını alıntılamakta ama Hegel'in *Sittlichkeit* metninin ayrıntılarına girmemektedir (Kluback, "A Man of Dark Thoughts"); Richard Dean Winfield'ın Schmitt'i Hegel'le birlikte ele alışı, bu iki düşünürün paylaştığı düşman kuramını tamamen göz ardı etmektedir (Winfield, "Rethinking Politics: Carl Schmitt vs. Hegel").

65. Clausewitz, *On War*, 161/G320. Clausewitz, *Gegner*, "rakip" ve *Feind*, "düşman" terimlerini birbirinin yerine kullanmaktadır. İngilizce çeviride her ikisi de "düşman" [*enemy*] olarak geçmektedir. Ayrıca şunu da görmek gerekmektedir ki somut veya etkiliyi, *wirklich*'i, vurgulayarak Schmitt'in "somut düşman"a verdiği önemi ilan etmektedir.

yüzden "düşmanı bizim irademizi yerine getirmeye zorlayan bir güç eylemidir."[66]

Hegel, erken ve sadece Carl Schmitt'in çalışmasında tanım statüsüne ulaşmış çarpıcı bir formülleştirmede, düşmanın farklılık olduğunu ileri sürer. Düşman ahlaksal farklılık, kendisi kendi tarafından "olumsuzlanması gereken," *ein zu Negierendes*, bir şey olarak konulmuş ahlaksal yaşamın bir farklılığıdır. Hegel şöyle yazar:

> Ahlaksal yaşam, hareketi sırasında farklılığa adım atarak onu iptal eder; [onun] görünmesi, öznelden nesnele geçiş ve antitezinin iptalidir.
> Bu üretim faaliyeti bir ürüne yönelik olmayıp onu doğrudan parçalayarak özel şeylerin boşluğunun belirmesini sağlar. Yukarıda belirtilmiş farklılık görünümünde kendine özgü belirlemedir ve bu olumsuzlanması gereken bir şey olarak konur. Ama bu olumsuzlanacak olanın kendisi yaşayan bir bütün olmalıdır. Ahlaksal olan, canlılığını kendi farklılığında sezmeli ve bunu öyle bir yapmalıdır ki yaşamın onun üzerinde duran özü yabancı ve olumsuzlanması gereken olarak konulmalıdır...Bu tür farklılık *düşmandır* ve [ahlaksal] referansıyla ortaya konmuş bu farklılık, aynı zamanda onun karşılığı, onun antitezi olmanın karşıtı, yani düşmanın hükümsüzlüğü olarak var olur ve her iki tarafta da eşit olan bu hükümsüzlük muharebenin içerdiği tehlikedir.[67]

O halde düşman öteki değildir. Ve Schmitt'in belirttiği gibi, "düşman basit bir şekilde sadece herhangi bir rakip veya sadece genelde bir çatışmadaki herhangi bir ortak değildir. Ayrıca birinin nefret ettiği özel hasım da değildir."[68] Daha ziyade düşman başka bir yaşam olarak ahlaksal yaşam, ahlaksal yaşamın sonradan "yabancı ve olumsuzlanması gereken" olarak koyacağı başka bir "yaşayan bütündür." Düşman bir ürün değildir ama yine de bir "üretim faaliyetinin" sonucudur: Kendi farklılığını, içine girdiği ve olumsuzladığı bir farklılığı "parçalamaya," *zerschlägt*, çalışır. Düşman, ahlaklı yaşamla birlikte ve ahlaklı yaşam olarak bu hareketin, *aufgehoben*'in, içindedir. Hükümsüzlüğü, "olumsuzlanması gerektiği", ahlaksal yaşamın farklılık içinden, düşman içinden geçerkenki hareketi, iki tarafta da tamamen eştir. Hegel ilk zamanlarda "savaşta olumsuzlama ilişkisinin farklılığının yok olmuş olduğunu ve eşitliğin

66. Clausewitz, *On War*, 75/G191-92. "Savaşta," yazar Clausewitz daha sonra, "arzu *tepki gösteren* canlı bir nesneye yöneltilmiştir" (149/G303).
67. Hegel, *System of Ethical Life*, 147/G470, çeviri değiştirilmiştir. Schmitt bu bölümden referans göstermeden alıntılamaktadır (Schmitt, *Concept of the Political*, 63). Bununla beraber, Schmitt'in Hegel'i alıntılayan metninin Almancasında hiçbir zaman İngilizce çeviride bulunan "olumsuzlanmış ötekilik"ten bahsetmediğine dikkat edilmelidir. Düşman, diyor Hegel Schmitt'in aktarımında, "yaşayan bütünlüğü içinde olumsuzlanacak bir yabancı olarak ahlaksal farklılıktır (*ein zu negierendes Fremdes*)" (Schmitt, *Concept of the Political*, 62/G62).
68. A.g.e., 28.

hüküm sürdüğünü yazar. Her iki taraf da özdeş," *Indifferenzen*'dir. "Onların farklılığı, savaşta dışsal ve biçimsel olandır [yani onlar farklı taraflardadır], içsel olan değil; ama kesinlikle hareketsiz kalamayan bir şey sürekli ileri geri, bir yandan öbür yana sallanmaktadır (Mars bir yandan diğer yana gitmektedir)."[69] Bu salınma hareketi, muharebenin sonucu barış ilişkilerini sona erdirecek tarzda belirlendikten, yani farklılığın yeniden oluşturulmasından önceki ahlaksal yaşamın hareketidir: "Her iki taraf da kendilerini aralarındaki farklılığın, bağlantıdan veya ilişkiden yoksun farklılığın önceki konumuna yerleştirir."[70]

Fakat eğer düşman kişisel değilse, o zaman, katılan taraflar nedir? Daha önce ortaya koyduğu katı simetriyi sürdüren Hegel açıktır: "Ahlaksal yaşam için bu düşman sadece halkın düşmanı olabilir ve kendisi sadece bir halktır."[71] Muhtemelen Platon için olduğu gibi Hegel için de "herkes Devletin dostu veya düşmanına kendi kişisel dostu veya düşmanı olarak yaklaşacaktır."[72] Hegel devam eder ve Schmitt'in alıntıladığı başka bir cümle ekler. "Bu savaş ailelerin ailelere karşı olduğu değil, halkların halklara karşı olduğu bir savaştır ve bu yüzden nefretin kendisi farklılaştırılmamış, tüm kişiliklerden özgürdür."[73] Düşmanla birlikte Hegel, bunun her zaman savaş olduğunu (barışta düşmanlar olmayacaktır) ama kişisel bir şey olmadığını tekrarlar. Daha doğru bir deyişle, muhtemelen düşman söz konusu olduğunda bu hiçbir şey hakkındadır, "düşmana ilişkin hiçbir şey değildir," *das Nichts des Feindes*.

69. Hegel, *System of Ethical Life*, 141/G463.

70. A.g.e., 142/G464. Hegel, daha sonra, düşmanın karşılaştırılabilir hareket ve üretimini, mutsuz bilince atfetmektedir. Bu durumda karşılıklı kayıtsızlık olanaksızdır ve bilinç "bir karşıtın *kendi* karşıtında durmadığı ama onun içinde kendisini yeniden bir karşıt olarak ürettiği çelişkili bir hareketin içindedir. Burada, o halde, onu yok etmenin aslında yenilgi olduğu bir düşmana karşı bir mücadele vardır" (Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 127/G164). Birkaç pasaj sonra Hegel, "bilincin, kendisine, düşmanla en karakteristik biçiminde karşılaşılacak" bir an olarak "geri dönüşü"nden bahsedecektir (135/G173). Bilinç "hemen bir hiçlik olacak kendi gerçekliğini alır, asıl yaptığı böylece hiçbir şey yapmamaya dönüşür." Bilinç, hiçbir şeyden daha fazla bir şey olmayana dönüşürken kendi içinde kapalı kalır. Hiçlik üretir, kendisini, *erzeugt*, hiçbir şey ve kendisinin düşmanı olarak yeniden üretir. "Bu düşman," devam eder Hegel, kendisini yenilgisinde yeniler ve bilinç, dikkatini onun üzerinde sabitlemesiyle, kendisini ondan özgürleştirmekten ziyade, aslında sonsuza kadar onunla temas içinde kalır" (136/G174). Hegel, düşmana ve onunla bir çatışmaya girerken ortaya çıkan salınan harekete, "erdemli bilinci" ve onun "dünyanın yolu"yla çatışmasını tartışırken geri döner. Bu çatışma, yazar Hegel, "ancak koruma ile kurban etme arasında bir salınım olabilir" (232/G287).

71. Hegel, *System of Ethical Life*, 148/G470. Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* 1.136'da, Hegel için düşmanın bu yanını vurgulamaktadır. Hegel, *Philosophy of Right*'ta bu imkânsızlığı ("düşman sadece ....olabilir") bir buyurana çevirmektedir. Savaş "yerel kurumlara, aile ve özel yaşam barışına veya özel kapasiteleri içindeki kişilere karşı yapılmamalıdır" (§338).

72. Plato, *Laws*, 12. kitap, 955b.

73. Hegel, *System of Ethical Life*, 149/G471.

3. Sözcük Seçimi Arasında: *Hostis Via Negatonis*

Düşman öteki değildir. Bu, Sokrates'in inandırıcı şekilde "hiçbir şeyin sevmeye sevmek kadar, iyiye iyi kadar düşman olmadığını" ileri süren, düşmanlığı muhalifliğin dışında gören "son derece akıllı" dostunu hem aşmakta hem de ondan geride kalmaktadır.[74] Daha ziyade, düşman *hostis* olarak adlandırıldığı ölçüde, Emile Benveniste'nin *Indo-European Language and Society*'de söylediği gibi, "o ne bir yabancıdır ne de düşmandır."[75] Sık sık dişileştirilmiş olan -muhtemelen cinsiyetler arasındaki savaşın tarihi düşmanın tarihi açısından yeniden yazılmalıydı (sanki bu mümkünmüş gibi- düşman bir erkek değil, bir kadındır ve *hostia* olarak adlandırılabilir; bu durumda mağdur "yatıştırmaya hizmet eden mağdurdur," "tanrıların öfkesini" telafi edendir, *compenser*, diğer deyişle bir adaktır.

Düşman, *hostis* olarak sadece bir yabancı, "genelde bir yabancı değildir. Ülke toprağının sınırları dışında yaşayan *peregrinus*'la karşılaştırıldığında, *hostis* 'Roma yurttaşlarıyla eş haklar kullanan biri olarak kabul edildiği ölçüde bir yabancıdır.'"Bu sadece bir tür "karşılıklılık" ima etmemekte, aynı zamanda bize düşmanın doğal olmadığını söylemektedir. Düşman "bir anlaşma veya sözleşme," *une convention*, varsayar. Düşman basit bir şekilde Romalı olmayan değildir (çifte olumsuza dikkat). ("Tüm Romalı olmayanlar *hostis* olarak adlandırılmaz.") Düşman değildir. Yurttaş ile düşman arasında eşitlik ve karşılıklılık ilişkisi, *hostis*'ten (şimdi "bir telafi etme ilişkisinde olan" olarak tanımlanmış) konukseverliğe geçişi mümkün kılar (77/F93).[76]

Sonunda sadece içerisi olan, yani içerideki yabancı ve konuk olarak kalamazdı. İmleyen düzeyinde, yurttaş ile *hostis* arasındaki ilişkiyi sürdüren kurum gücünü kaybeder. Kabileler, insanlar arasındaki ilişkiler feshedilir; onlar değil. "Süren tek şey, *civitas*'ın içindeki ile dışındaki arasındaki farklılıktır. Tam koşullarını bilmediğimiz bir gelişmeden ötürü, *hostis* sözcüğü 'düşmanca' bir hava edinir (*une acception "hostile"*) ve bu andan itibaren sadece 'düşman'a tatbik edilir" (78/F95). Bu, açıklanamaz bir şekilde yabancıyı bir düşmana dönüştüren, içeri ile dışarı arasındaki farklılığı tortulaştıran tarihsel ve tesadüfi değişim, Benveniste'nin çalışmasının birinci cildinin sonunda, yeniden açıklamadan yoksun bir gereklilikle tekrar biçimlendirilmiştir de. "Bu," der Benveniste, bu tür bir

74. Plato, *Lysis*, 215c, *Collected Dialogues*'un içinde, 158.
75. Benveniste, *Indo-European Language*, 76/F92. Diğer alıntılar metinde parantezlerle yapılacaktır.
76. Elbette Derrida'nın, *Acts of Religion*, 356-420'deki "Hostipitality"sine bkz.

değişken değiştiricinin imleminin ne olduğunu tam olarak açıklığa kavuşturmadan, "bu, yabancının gereklilikten ötürü bir düşman ve benzer şekilde düşmanın da zorunlu olarak bir yabancı olduğu fikrinden başlanılmadığı sürece anlaşılamaz. Her zaman başka bir yerde doğan bir insan *a priori* bir düşman olduğundandır ki onunla Ego arasında konukseverlik ilişkileri oluşturmak için karşılıklı bir bağ gereklidir; bu, topluluğun içinde düşünülemez olacaktır" (294/F361). Düşman içeride değildir.

Düşman öteki değildir. Düşman erkek kardeştir.[77] Akrabalık terimlerini inceleyen Benveniste, kardeş rekabetinin, erkek kardeş-düşmanın olanaklılığı ve olanaksızlığının farkına varır. Benveniste erkek kardeşi düşmandan ayırarak her ikisini de ikiye katlamanın mesafesiyle sınırlar. Sanskritçe "yeğen" (erkek kardeşin oğlu) sözcüğü aynı zamanda, "sağlam şekilde doğrulanmış" "rakip, düşman" anlamını da taşır. Ama bunu kabul etmekte zorluk çekildiğinden etimologlar bu sözcüğün aslında "kuzen" (babanın erkek kardeşinin oğlu) anlamına gelebileceğini öne sürmüştü; "çünkü 'yeğen'in bir 'rakip' olarak hareket edeceğini düşünmek zordur ama kuzenler arasındaki rekabeti anlamak daha kolaydır. Arap toplumunda 'kuzen' 'rakip', 'düşman' anlamını da taşır. Ama gerçek şudur ki bu fikir" kuzenlerin bile "dostça ilişkide" olabildiği "Hint-Avrupa dünyasına yabancı gözükmektedir" (209/F260). Ayrıca bu "rakip, düşman" anlamı "Sanskritçe'yle sınırlıdır" (209/F261). Bununla beraber, doğrusunu söylemek gerekirse, bu terim "sadece 'erkek kardeşin erkek kardeşi'ni tanımlamalıdır ama bu, en azından tüm erkek kardeşlerin birbiriyle aynı ilişki içinde olduğu Hint-Avrupa [dünyasında] saçmadır." "Kuzenlerin akrabalığı, Hindistan'a özgü olduğu görülen toplumsal koşullarda rakiplerin birbirlerine davranışıyla ilişkilendirilmiştir" (213/F265). Düşman içte değildir.

Düşman suç işleyen değildir; ne de düşman her zaman insandır. Doğa genelde olağan düşmanlar listesinin çevresinde faaliyet gösterir ama düşman hiçbir zaman basit bir şekilde doğal değildir. Düşman birincil değil, sonsuz sayıda arzunun türevidir, diğerlerinin olduğu (Hobbes), her zaman olabileceği kazaların türevleridir. Düşman potansiyellikten, son düşman olan olanaksız ihtimal şeklinde bile mustarip bir fazla büyümedir. Tüm bunlar düşmanı epey insanlık dışı yapar – çoktan insanlık dışı, hepsi fazla insanlık dışı. Özellikle benimki. Hiçbir düşman benimkinden daha kötü değildir; ama bana çoğu zaman benim en kötü düşmanımın ben olduğu söylenmiştir (yine de düşman en iyi tarafımızı açığa çıkarabilir). Dolayısıyla öyledir ki, "kusurlarımızdan, dostları-

77. Kardeş olarak düşman ve düşman olarak kardeş tartışması için elbette, özellikle Schmitt'le bağlantılı olarak, Derrida, *Politics of Friendship*'e bkz.

mızın önünden çok düşmanlarımızın önünde utanırız."[78] Muhtemelen bu, "öznenin düşmanı olarak özne"[79] yazdığında Adorno'nun anlatmak istediğiydi. Ne olursa olsun, topografik sınırlamalara dayanan düşman bizim duvarlarımızdadır. "İdealizmden geriye kalan, zihnin nesnel belirleyicisi toplumun, öznelerin, onların olumsuzlanması olduğu kadar onları özetleyen ideal de olduğudur. Toplumda özneler bilinmezdir ve hareketsizleştirilmiştir;" kendilerinin düşmanları olmuşlardır.[80]

En sonunda ve en azından içerideki düşman ortaya çıkar. Hegel burada Adorno'nun başvurduğu süreci, toplumun, topluluğun devreye sokmak zorunda olduğu "müdahale, karışma" üzerine dayandırılması gerektiğini yazmasını ayrıntılı şekilde açıklamıştı. "Topluluk," yazar Hegel, "ailenin mutluluğuna müdahale aracılığıyla ve öz-bilinci evrensel içinde dağıtarak sadece varlığını edinir."[81] O zaman topluluğun yaptığı, bir düşman olmaktır ya da Hegel'in belirttiği şekliyle, bir iç düşman yaratmak veya vücuda getirmektir. Ama Adorno'nun özneyi gördüğü yerde Hegel kadınların tarafında olur.[82] O, topluluk yaratır (*erzeugt*), "bastırdığı ve aynı zamanda onun için asli olan şeyde kendisi için bir iç düşman, genel anlamıyla kadınları" üretir, tekrar üretir diye yazar.[83] Adorno'nun terimleriyle, kadınlar (iç düşman) hem "toplumun nesnel işlevsel bağlamı için bir perde *ve* hem de öznenin toplumun altında çektiği eziyet için bir yatıştırıcı" işlevini görür.[84] Bu bağlantı noktasında Hegel mağduru suçlar; düşmanı suçlar.

78. Plutarch, "How to Profit by One's Enemies," 88a. Bu tartışma çizgisi Plutarch'ın çalışmasının tamamında sürdürülür. Bir başka örnek: "Bu yüzden senin düşmanın da, senin fesatlık ve kıskançlığını alıp kendisine yönlendirerek, seni, mutlulukları içindeki kendi dostlarına daha iyi niyetli ve daha az can sıkıcı kılacaktır," 92b. "Bir insan kendi dostu veya düşmanı olabilir mi?" konusunda Aristotle, *Eudemian Ethics*, 1240a'ya bkz.

79. Adorno, *Negative Dialectics*, 10/G20.

80. A.g.e., 10. Adorno "öznenin yetersiz kılınması"na geri döner ve bir kez daha Hegel'in "ailenin mutluluğunu" bozmada topluluğun rolüne dair açıklamasına katılır. Böylece Adorno konuyu "bir ideoloji, toplumun nesnel işlevsel bağlamı için bir perde ve öznenin toplum altında çektiği acıya geçici bir çözüm" olarak itham eder (66-67/G72-73). Ton farklılığı tabii ki Adorno'nun Hegel'in "evrenselle taraf olması" eleştirisiyle ilgilidir.

81. Hegel, *Phenomenology*, 288/G352. Bu kısma ilişkin Derrida'nın *Glas*'ta, "hükümet, kafasında, yönettiğinin *düşmanı olmak zorundadır*, aileyi sadece doğal bir özellik olarak değil, ona ilişkin hukuksal sistemde de bastırmalıdır" ifadesinde bulunduğu tartışmasına teşekkür borçluyum (Derrida, *Glas*, 146a; Derrida bu kısma 187a-188a'da daha ayrıntılı şekilde geri geliyor).

82. Hegel Aristoteles'in Spartalıların Thebes işgali sırasındaki "Spartalı kadınlar çok zararlı" iddiasını düşünmüş olabilir. "Diğer site devletlerindeki kadınlar gibi hiçbir işe yaramıyorlar, düşmandan," *polemios*, "daha fazla karışıklığa yol açıyorlardı" (Aristotle, *Politics*, 1269b).

83. Hegel, *Phenomenology*, 288/G352. Hegel, *Philosophy of Right*'ta "devlet bireydir ve bireysellik neticede olumsuzlamayı ima eder" iddiasında bulunduğunda *erzeugen* fiilini bir kez daha kullanır (Hegel, *Philosophy of Right*, §324). "Dolayısıyla" devam eder Hegel, "birtakım devletler kendilerinden bir aile yapsa bile, bu grup bir birey olarak bir karşıt meydana getirerek bir düşman yaratmalıdır" (*einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen*). Devlet bir düşman üretmeli ve yeniden üretmelidir.

84. Adorno, *Negative Dialectics*, 66-67/G72-73.

Ayrıca düşmanın gerilla taktiklerini de izah etmeye başlar. Düşman burada da saklanır ve geri çekilir, dar alanlara doğru sessizce sıvışır ve kamu malını çalar, terörist faaliyetlere girer ve sabotajlarda bulunur, geriye ülkesine yağmacılığının ganimetlerini getirir. Hegel burada, tamamen bir düşmanın tarihinin parçası olan temel nedenlerden ötürü çok daha fazla eleştirel ilgi çekmiş bir ifadeyi kullanıma sokar.[85] "Kadınlar (topluluğun sonu gelmeyen ironisi) entrikayla yönetimin evrensel amacını özel bir amaçla değiştirir, evrensel faaliyeti belli bir bireyin çalışmasına dönüştürür ve devletin evrensel mülkünü ailenin bir varlığı ve aksesuvarı şeklinde saptırır."[86] Adı kadınlar olan düşman bir hırsızdır. Ama topluluk var olmaya devam etmelidir. Kendisini üretmeli ve yeniden üretmelidir ve Hegel, gücün üretici yanlarına, üretici olarak baskıya, ilişkin çarpıcı ve erken-Foucaultcu analizinde, toplumun "kendisini ancak bireyciliğin bu ruhunu bastırarak sürdürebildiğini ve bu temel bir an olduğundan, onu yine de yarattığını ve ayrıca, onu, bir düşman ilke olarak ona karşı baskıcı tavrıyla yarattığını" yazar.[87] Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, belki de Hegel'in sözdizimi, kutupları birbirinden, pozitifi negatiften, üretimi yeniden üretimden, yeniden üretimi kendi üretiminden tamamen ayırmayı zorlaştırıyor. Topluluğun kendini yeniden üreten güçlerinin sonucu olan "düşman ilke" dolayısıyla topluluğun düşmanı kadar kendisi de olabilir. Demek ki Hegel için düşman (kendisini) yeniden üretir. Ya da belki, düşman değildir.

Düşman Nesneleri

> Fakat bu durumu anlama girişimlerimizde, onu sanki bir alegoriymişçesine iki boyutlu tarzda tercüme etmeye çalışan ve böyle yaparak onun tarihsel tabakalaşmasını unutan yorumlara dikkat etmeliyiz. Babanın iki katlık mevcudiyeti görünümün iki kronolojik anlamına karşılık gelir.
>
> — Sigmund Freud, *Totem and Taboo*

85. Elbette kısmen Luce Irigaray'a, bu pasaja *Spéculum: De l'autre femme*'sinde bir tarn bölüm ayırmasından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Her ne kadar düşmandan bahsetse de Irigaray Hegel'in metninin bu önemi üzerinde durmamaktadır. Alexandre Kojeve daha önce bu pasajı teyit etmişti (Kojeve, *Introduction a la lecture de Hegel*, 105). Kojève, kadının mahvoluşun faili, "bu haliyle Topluma düşman" husus "olduğu" "ilginç" gerçeği üzerine yorumda bulunur (188). Jean Hyppolite sadece "ebedi ironi" anını alıntılar, iç düşmanı atlar (Hyppolite, *Genese et structure*, 352). André Glucksmann, "düşman kardeşler" başlığı altında hem Sofokles hem de Hegel'i ele alır, özellikle en çok Eteocles ve Polynices üzerinde yoğunlaşır. Düşman olarak Antigone'dan (veya kadın cinsi) öğrenilecek az gibidir (Glucksmann, *Discourse de la guerre*, 110-13).

86. Hegel, *Phenomenology*, 288/G352.

87. A.g.e., *Phenomenology*, 288/G353. Bu elbette Hegel'in savaşa ve çatışmaya, rasyonel *tekilliğin yapılandırılması* sürecinin temel bir anı olarak atfettiği konumla tutarlıdır (Malabou, "Naissance de la mort — Hegel et Freud en guerre," 320).

> Düşman olmaya *muktedir* olmak, düşman *olmak* — muhtemelen güçlü bir doğa gerektiriyor.
>
> — Friedrich Nietzsche, "Why I Am So Wise," *Ecce Homo*

"Etkinin ne olduğu konusunda cahiliz" yazar Freud.[88] Bu cahillik etki tartışmalarını etkisizleştirmez ama daha ziyade yerinden eder. Bu, cahillik, sonuçsuzluk ve kararsızlık ifadelerine rağmen gerçekten de Freud'un etki tartışmasını taşıyan bir yer değiştirmedir. Ama bu neyin üzerine doğru bir yer değiştirmedir? Anksiyeteye "hissedilen bir şey," bir etki olarak yaklaşan Freud, etkilerin, bazen anlaşılması zor dinamik konfigürasyonlar, çözülemeyecek veya hatta hiyerarşik bir yapıya sokulamayacak kadar karmaşık psişik operasyonlara dair düğümler olarak düşünülmesi gerektiğinde ısrar eder ("Bu ana kadar çelişkili görüşlerden başka hiçbir şeye ulaşmadık...önyargısız bir göz bunların bir kısmını diğerlerine göre tercih edemez. Bu yüzden farklı bir yöntemin benimsenmesini öneriyorum. Anksiyeteye ilişkin bildiğimiz tüm gerçekleri, epey tarafsız bir şekilde ve yeni bir senteze ulaşmayı ümit etmeden bir araya getirmeyi öneriyorum," 132). Yine de nevrozları ya da fobileri, anksiyete gibi etkileri anlamada ayrıcalıklı yollar olarak gören Freud, gerekli ve hatta verimli bir yer değiştirmenin araştırmayı nesneye yönelttiğini ileri sürer.

Daha önce Freud "duygusal bir tepkiyi" bir nevroza dönüştürenin "sadece tek bir şey" olduğunu belirlemişti. "Küçük Hans'ın" "duygusal tepkisinin," babası karşısında duyduğu korkunun "tamamen anlaşılır" olabileceğini yazar. O zaman, Hans'ın duygusal tepkisini daha az anlaşılır bir nevroza dönüştürmüş olan nedir? Freud bunun "sadece tek bir şey olduğunu" söyler: "Babasının yerini bir atın alması" (103). Nevrozu oluşturan ve çatışmanın (patolojik şekilde) çözülmesini mümkün kılan, nesnenin değişmesi, onun yerine başka bir şeyin konulması ve yerinin değiştirilmesidir. Bu yüzden Freud dikkatin, onun, "yerine konan nesne" olarak, etki sorusuna ilişkin araştırmaya yönelik ayrıcalıklı yollardan biri olarak tanımladığı nesneye (Lacan'ın yazdığı şekliyle düşman nesneye, *feindliche Objekt*'e) yöneltilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla, Lacan psikanalizin öfke konusunda hiçbir şey söylemediğini söylediğinde, bunun kesinlikle doğru olduğu düşünülebilir. Psikanaliz öfkeden ziyade nesneleriyle, yerine konan nesneleriyle ("totem, babanın yerini alan ilk biçim olabilir") ilgilenir ve böylece düşman sorusunu ortaya atar.[89]

88. Freud, "Inhibitions, Syptoms and Anxiety," *The Standard Edition*, 20:132/G273. Daha sonraki referanslar metin içinde parantezlerle gösterilecektir.

89. Freud, *Totem and Taboo*, *The Standard Edition*, 13: 148/G431. Daha sonraki referanslar

Düşman öteki değildir. Düşman babadır. Freud, *Totem ve Taboo*'da ailevi, siyasi-askeri düşmanlık bileşiğinden koparak "düşmanların ele alınışını" (36/G328), "hükümdarlara yönelik tabuyla" ve en sonunda da babayla ilişkilendirir. Freud bir kez daha Küçük Hanslara dair yapmış olduğu tartışmaya geri döner ve düşmanın sadece bir nesne, sonuç, etkilemenin etkisi, en azından bunların sadece düşmanca olanına dair olmadığını izah eder. Freud, "bir düşmana gösterilen dürtülerin sadece düşmanca" (39/G330) olmadığını yazar. "Düşman" sözcüğünü hemen hemen kullanmayan ama *Feindseligkeit*'ın, düşmanlığın, sayısız örnekleriyle ilgilenen Freud, düşmanın tarihini, ona göre bir husumet veya düşmanlık tarihine indirgenemeyen bir tarih yazmaya muhtemelen çok yaklaşır.

Bu tarihin başlangıcında Freud en zor düşman nesnesinin, babanın yerini belirler. Freud gizli bir tarihi, bilinçdışı bir "düşmanlık akımını," "karşıt bir yoğun düşmanlık akımını," ifade edildiğinde bile "o şekilde kabul edilmeyen ama törensel olarak saklayan bir düşmanlık" şeklinde açığa çıkarmaya çalışır (49). Ardından bu düşmanlığın ve bunun düşman nesnenin oluşmasındaki rolünün biraz daha anlaşılmasına katkıda bulunacak başka bir ilişki ileri sürmeye girişir. Freud "paranoyakların zulüm yanılsamalarını dayandırdıkları modeli," "çocuğun babasıyla ilişkisi" olarak sunar (50). Dolayısıyla, tabuların çalışılmasının ortaya çıkardığı yerine koyma zinciri, istikrarlı bir şekilde düşman nesnelerinden daha fazla ama bir yandan da aynısı olan bir dizi nesne, bizim aile, siyaset, din ve askeri olarak tanımlayacağımız farklı söylemsel alanlara ait nesneler arasında bağlantı kurar. Bu nesnelerin her biri bir yer değiştirme ve aynı zamanda da babayla kıyaslama ve babanın yerine geçmeyi teşkil eder. "Bir paranoyak ilişkilerinden birinin figürünü bir 'zalim'e dönüştürdüğünde, onu baba düzeyine yükseltmektedir" (50/G341). Her bir yoğun düşmanlık durumunda Freud "duygusal kararsızlığa" başvurur ve bu kararsızlığın kökenini, babanın ilk düşmanı oluşturacak derecede paradigmatik nesne olduğu özel bir şekilde nesneye götürür.[90]

"Inhibitions, Symptoms and Anxiety"de Küçük Hansların "kararsızlığından kaynaklanan çatışmaya" geri dönen Freud, düşman nesneyi etkileyen yerine koyma hareketinin kökenini eş derecede çocuk ve babada bulabileceğini söylemeye devam eder.[91] Diğer bir deyişle, Freud başından beri babanın suçu olmuş olabileceğini ileri sürer. "İlksel babanın uyguladığı baskı hissedilebildiği sürece, ona yönelik düşman-

metin içinde parantezlerle gösterilecektir.

90. Freud, *Totem and Taboo*, 14-16, 49-51, 62-63, 142-46, 160-61'e bkz.

91. Freud, "Inhibitions," 102.

ca duygular haklıydı ve bu yüzden ortaya çıkan pişmanlık bir sonraki günü beklemek zorundaydı."[92] O halde başlangıçta çocuk için tehlike teşkil eden, muhtemelen en baştan itibaren bir düşman olan bir baba vardı. Ama baba uzun süre düşman olarak kalmaz, kalamaz. Gerçekten de aynı derecede söz konusu olan durum başta ve baştan itibaren bir yerine koymanın olduğudur. Ve bu yerine koyma sadece nevrozu oluşturmaz, aynı zamanda düşman nesneyi, yerine geçen nesne olarak düşmanı da üretir. Babanın suçu olsa bile, baba gerçek bir açık ve yakın tehlike oluşturduysa da çocuğun anksiyetesi yine de patolojik olarak anlaşılmalıdır ve bu patoloji yine de açıklanmalıdır ("Günlük yaşamın nispeten basit nevrozlarının yapısı hakkında tüm bildiklerimiz ışığında, nevrozun zihinsel aygıtın daha derin düzeyde katılımı olmadan sadece nesnel bir tehlikenin varlığından ötürü ortaya çıkabileceği son derece ihtimal dışıdır").[93] Lacan'ın *Non du père* "Babanın Hayırı" olarak adlandıracağı şey burada şüphesiz tehlikeye giriş şeklinde işlevde bulunur.

"Bilinçdışı bizim yaşamın yok oluşu kavramımıza içerik sağlayacak hiçbir şey içermiyor gibi gözüktüğü"nden, baba bu yokluğun yerini alan mekanizmanın bir parçası olarak müdahalede bulunur. İğdiş edilme kompleksi belli belirsiz bir yerine konma, ölüm olan mutlak tehlikeye pedagojik bir başlangıçtır. Bu başlangıçta her zaman çoktan bir yerine konma olan baba anahtardır. "Bu yüzden ölüm korkusunun iğdiş edilme korkusuna benzer görülmesi gerektiği görüşüne katılma eğilimindeyim" (130/G272). Lacan'ın ampirik babanın varlığıyla çok az ilgili bir yapı olarak "Babanın Hayırı"nın, "bireyin geçtiği ilk anksiyete deneyimi" olan doğumda, "nesnel anlamda" "annenin iğdiş edilmesiyle karşılaştırılabilecek" bir "anneden ayrılma"da (130) faaliyette bulunduğu görülebilir. Bununla beraber, Freud bu açık ve yakın (eğer yerine konabilense) tehlikenin çocuğun patolojik tepkisini, onun anksiyetesini anlamamızı sağlayacak yeterlikte olmadığında ısrar etmektedir. Bu yüzden, düşman nesnelerinin çocuğun zihinsel aygıtında kendisini oluştururken ortaya çıkan yerine koyucu zincirine geri dönülmelidir.

Bu tam olarak Freud'un Küçük Hanslar nevrozunu açıkladığı şekildir. O halde, yerine koyma Küçük Hansların "duygusal tepkisini" bir nevroza dönüştürdü. "Bunu nevroz yapan sadece tek bir şeydi: Babasının yerinin at ile değiştirilmesiydi" (103/G248). Bu yer değiştirme aynı zamanda bir "yerinden etme," kelimenin tam anlamıyla hiçbir şeyin

92. Freud, *Totem and Taboo*, 160.
93. Freud, "Inhibitions," 129. Daha sonraki referanslar metin içinde parantezlerle gösterilecektir.

yerini almayan bir tür yerine konulmadır. (Burada yerine konma "tek bir şey" ve "gerçek" baba figüründen, dolayısıyla bir patolojinin kökeni olamayan bir babadan bağımsız olarak düşünüldüğü içindir.) Bu bir mekanizmadır, onun aracılığıyla, bir kez daha, "kararsızlıktan kaynaklanan bir çatışma"dan, çözülemediği takdirde sakınmayı sağlayan mekanizmadır ve bu sakınma, düşman nesnelerinin ortaya çıkardığı yerine koyma zincirini başlangıçtan itibaren hareket halinde tutan şeydir. O zaman çatışmanın "üstesinden bir ve aynı kişiyle ilişki içinde bulunarak gelinmez"; babayla doğrudan ilişki içinde olarak gelinmez. Daha ziyade, devam eder Freud, "yerine konan bir nesne olarak başka bir insana yöneltilen çatışma içindeki dürtü çiftlerinden biriyle" çatışmanın "etrafından dolaşılır" (103/G248). Ardından Freud bu nesneyi, biraz önce gördüğümüz gibi en baştan beri söz konusu olan "babanın yerine konan" (104/G248) şeklinde açıklar.

Çifte veya kararsız dürtüler dizisi, nesnenin "içinde" faaliyette bulunmaya devam eder ve düşman nesnesini her zaman çoktan bir çifte olarak oluşturur. Bu yüzden, eğer nevrozun ilk evresinde baba (pasif) bir düşman (saldırının bir nesnesi) olarak düşünülürse, daha sonra *Totem ve Taboo*'nun çoktan olmuş olan şeklinde açıkladığı şeye dönüşür: (Aktif) düşman (saldırının öznesi). Hans'ın ilk "içgüdüsel güdüsü" şüphesiz "babasına karşı düşmanca" olandı; ama bu düşmanca güdü bastırılır ve bir başka yerine koyma sayesinde babanın kendisine atfedilir. "Özneden babasına doğru bir saldırganlığın yerine, babasından özneye doğru bir saldırganlık (intikam şeklinde) belirmiştir."[94] Böylece baba zaten olduğu şeye dönüşür: Düşmana.[95]

Daha sonra Freud yerine konan nesnenin "tecrit etme" aracılığıyla (bunu daha önce ele almıştık) kararsızlıktan kaynaklanan bir çatışmadan sakınmayı sağladığını tekrarlar. Anksiyeteyi üreten çatışmanın bu sakınılmasıdır. "Belirtiler," yazar Freud, "bir *tehlike durumundan* kaçınmak için yaratılır" (129) ve daha önce gördüğümüz gibi bir tehlike

94. Freud, "Inhibitions," 106/G250. Freud'un Almancasında babadan başka özne olmadığını dikkate alınız.

95. Düşman bu yüzden totolojiyi andıran bir duruma dahil olur: Düşman düşmandır veya Adorno ve Horkheimer'ın kendi "Anti-Semite and Jew" versiyonlarında ortaya koydukları üzere, "düşman olarak seçilen kişi halihazırda düşman olarak algılanmaktadır (Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 154/G168). Bu ayrıca neden, tüm ampirik tarihten bağımsız olarak, düşmanın her zaman etkinlik ve edilgenlik, düşmanlığın ve zulmün öznesi ve nesnesi arasında gidip gelmek zorunda olduğunu açıklar. "Kör, ölüm saçan şehvet tarafından harekete geçirilenler, kurbanda her zaman onları nefsi müdafaaya zorlayanın peşine düşeni görmüştür ve zenginlerin en güçlüsü en zayıf komşularını, ona saldırmadan önce tahammül edilemez bir tehdit olarak yaşamıştır. Bu gerekçelendirme hem bir hile hem de bir dürtüydü. Düşman olarak seçilen kişi çoktan düşman olarak algılanmaktaydı (154, çeviri değiştirilmiştir).

vardır. "Çünkü bir fobiden kaynaklanan anksiyete koşulsaldır; sadece nesnenin algılandığı zaman belirir; *gerçekten de, çünkü tehlike durumu sadece o zaman mevcuttur*" (125). Dolayısıyla Freud babayı aralıksız olarak tehlikeli bir düşman olarak kabul eder. Bu yüzden koruyucu yerine koyma mekanizması işlerlik kazanır. "Babanın yerine konacak" bir şey üretmiş olan özne düşmana dönüşecek bir başka düşman nesnesi (artık baba olmayan ama yine de baba) seçmeye koyulur. "Orada olmayan bir baba tarafından iğdiş edilmekten korkmaya gerek yoktur" açıklamasını yapar *Totem and Taboo*'da yaptığı iddiayı tekrarlayan Freud. Mevcut olmayan baba elbette daha az güçlü değildir; çünkü "diğer yandan, insan babasından kurtulamaz; o ne zaman isterse belirebilir" (125-26). Bu, daha önce tekrarladığımız, totemin düşman nesne yerine koyma zincirinde bir başka bağlantı oluşturduğu, iyi bilinen bir argümandır. "Eğer onun [yani baba] yerine bir hayvan konursa, tehlike ve anksiyeteden kurtulmak için yapılması gereken tek şey bunu (yani varlığını) görmemeye çalışmaktır" (127). Böylece düşman geri çekilir.[96]

Freud'un sonunda geliştirdiği nozoloji her zaman yerine koymalar, topografik dile getirmeler ve kaybolan eylemler gerektirir. Düşman nesneyi, içsellik ve dışsallığın, içteki ve dıştaki düşmanın değişen çizgilerinde karmaşık şekillerde oluşturan ve bozan farklı savunma mekanizmaları yerleştirilir. "Hayvan fobisinde tehlike, o belirtide dışsal bir yerinden etmeden geçerken, hâlâ tamamen dışsal bir tehlike olarak hissedilir. Tehlike, saplantılı nevrozda daha çok içselleştirilmiştir." (145). Freud düşmanlığın bu iki alanını "toplumsal" ve onun karşısında "ahlaksal" olarak tanımlar. "Anksiyetenin *toplumsal* anksiyeteyi oluşturan süper egoya ilişkin bu kısmı hâlâ bir dış tehlike için bir iç yerine koymayı temsil eder; öte yandan diğer kısmı (*ahlaksal* anksiyete) çoktan tamamen psişik içidir" (145-146). İncelemekte olduğumuz materyale dayanarak Freud'un terimlerinin ("toplumsal", "ahlaksal") "siyasi" ve "teolojik"e çevrilmesini savunmak mümkün olabilir. Kitabın geri kalan kısmı bu argümanın doğruluğunu göstermeye çalışacak.

96. Daha sonra Freud, "nesnenin kaybedilmesinin" nasıl daha fazla anksiyeteye yol açtığından bahsetmektedir (Freud, "Inhibitions," 138-43).

Ek 1. Rosenzweig'ın Savaşı

> Böylece Red rakibini tam karşısında bulur. Ama bir çift güreşçi metaforu yanıltıcıdır. Bir çift yoktur. Bu, iki taraf arasında değil, tek bir taraf arasındaki güreş karşılaşmasıdır: Hiç kendisini olumsuzlar. "Öteki," "rakip," sadece bu kendini olumsuzlamada kendisinden dışarıya doğru yayılır.
>
> — Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*

> Vahyin, bir kez dünyaya doğru inmeye başladıktan sonra Doğu'ya değil, Batı'ya yönelmiş olması bir tesadüf değildir.
>
> — Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*

The Star of Redemption, yazar Nahum Glazer, " 'savaş kitaplarının' en ilgincidir. Özellikle ilk kısımlarında militan bir kitaptır ve son pasajlarında da zaferden emindir. Saldırdığı düşman Alman idealizmi felsefesi, koruduğu yurt bireydir."[1] Tıpkı *Star*'da ölüme savaş ilan eden sevgi gibi ("ihm sagt die Liebe Kampf an"), Rosenzweig'ın savaş kitabı bu yüzden bir savaş ilanıdır.[2] Kitabın yazıldığı koşullar (Birinci Dünya Savaşı, Makedonya siperleri) ile bir savaş ilanı olarak statüsü arasındaki bağ, bu yüzden Rosenzweig'ın savaş hakkında söyleyecekleriyle ilgilenmeyi zorunlu kılmaya halihazırda yeterlidir. Ben burada askeri retorikten bahsetmiyorum, her ne kadar Jacques Derrida'nın ileri sürdüğü gibi, askeri, *Star*'ın dayandığı bilginin tamamını oluşturmuş olabilirse de ("Askeri olan hiçbir şey bilgiye, *matheme*'ye ve matematiğe yabancı değildir").[3]

1. Glazer, *Franz Rosenzweig*, xxii-xxiii.
2. Rosenzweig, *Star of Redemption*, 156/G174. Bundan sonraki referanslar metinde, ilk önce İngilizce çeviriye (ki bazen ben kendim bunu biraz değiştiriyorum) ve ikincisi G harfiyle belirtilmiş Almanca çeviriye olmak üzere parantezler içinde yapılacaktır.
3. Derrida, "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German," 180. Olivier Mongin de savaş sırasında *Star*'ı yazmanın, koşulların ortaya çıkardığı bir durum olmaktan başka bir anlamı olabilir mi sorusunu yöneltmektedir (Mongin, "Entrer dans la vingtieme siecle," 223). Bu girişe rağmen, Mongin, Rosenzweig'ın savaş teorisi üzerinde fazla durmamakta, onun yerine Jan Parocka'nın savaşın ahlaksal boyutu üzerine olan çalışmasının konuyla ilgisini dikkate almaktadır.

Daha ziyade, soru Rosenzweig'ın savaş kavramıyla ve bunun içinde de daha önemlisi, muhtemelen düşman sorusuyla ilgilidir.

"Daha önemlisi" diyorum; çünkü Rosenzweig'ın savaş tartışmasının kararlı bir şekilde temelini teşkil edene bakıldığında, komşu sevgisiyle ve dolayısıyla da (İsa'nın meşhur sözünün ardından) düşman sevgisiyle meşgul olunduğu görülüyor. Ben burada, *Star*'da bir savaş kuramı okunabildiği ölçüde (ve Rosenzweig tam olarak bunu iddia etmiştir), basit bir soru sormak istiyorum: Savaşın kendisini atfettiği teolojik-siyasi boyut nedir? Aksi takdirde, din ile tarihin, teoloji ile siyasetin, *Star*'ı kontrol ettikleri ölçüde dile getirilişi dikkate alındığında, savaş etkisinin üzerinde düşünmek bir kitabın okunmasını etkiler mi ve eğer etkilerse nasıl etkiler? Düşman sorusunun anlaşılmasına (eğer bir anlama olabilirse) herhangi bir şey katar mı? Düşman ne tür bir sorudur?

Savaş sorusu açıkça Rosenzweig'ın düşüncesinde kilit noktalara ve ayrıca da *The Star of Redemption*'ın her yerinde yapılan ve bozulan temel ayrımlara dokunmaktadır. Şimdilik kısaca belirtilecek olursa, savaş (yani tarih) ve komşu sevgisi aynı olabilirlik koşuluna, kendi ve öteki arasındaki gerekli ayrıma dayanır.[4] Diğer yandan bu ayrımı sürdürmek (komşunu sev buyruğuna uymak) bir başka temel ayrımı, din ile siyaset arasındaki ayrımı bozar. Daha doğru bir deyişle, Rosenzweig'a göre, Hıristiyanlar, komşularını sevdikleri için dini savaşlarla siyasi savaşları birbirinden ayıramaz. Diğer yandan, bunun karşılığında kendi ile öteki arasındaki ayrımı ortadan kaldırdıkları için, komşularını aracılığa (*unmittelbar*) gerek duymadan sevdikleri için, Yahudiler tarih olan "savaşan zamansallığın" dışındadır; diğer bir deyişle, Yahudiler savaşa ilişkin hiçbir şey bilmez.

4. Tarih ve savaşın bu şekilde birleştirilmesiyle (ve Hegel'e bilinen muhalefetine rağmen), Rosenzweig burada tabii ki tam anlamıyla Hegelci olmaktadır ("tarih ancak özerk devletlerin karşıtlığı sayesinde büyür ve sadece tarihtir bu 'bireyler' arasında bağlantı kuran bağ," Rosenzweig, *Hegel und der Stat*, 2: 183-84); ama burada Schmittçi çizgiler de yerleştirilmektedir, Schmitt'in *Concept of Political*'ının 1927'deki erken versiyonunun yayımlanmasından altı yıl önce: "Bu yüzden savaş ve devrim devletin bildiği tek gerçekliktir; bunlar yer almadığında, bu savaş veya devrim fikri şeklinde bile olsa, devletliği sona erecektir. Devlet hiçbir zaman kılıcını bırakamaz" (Rosenzweig, *Star*, 333-34/G370). Ayrıca, Rosenzweig'ın üzerinde durarak Yahudi halkını "dünyanın tüm halklarının" karşısına koyduğu ("İçimizde yaşayanları ölülerle bir topluluk olmaktan koparan sadece bizdik") *Star*'la karşılaştır: "Ne zaman bir halk yerel toprağını kendi yaşamından daha fazla severse, öyle bir tehlikededir ki (dünyanın tüm halklarının tehlikede olduğu gibi), sonunda toprak daha güçlü şekilde sevilmiş olan şeklinde varlığını sürdürecek ve halk yaşam kaynağını toprakta bırakacaktır, her ne kadar bu sevgi onda dokuz yerel toprağı düşmandan kurtaracaksa da" *gegen den Feind* "ve bununla birlikte de halkın hayatını" (299/G332). Stéphane Mosès ve diğerlerinin ileri sürmekte olduğu gibi, Rosenzweig'ın Yahudiliği söküp attığı tarih, Hegel'den öğrendiği ve kabul ettiği tarihin aynısıdır (Moses, *Système et revelation*, 209-11); ayrıca Funkenstein'ın, tarihsel dünyayı, ulus-devletlerin tanımladığı dünyayı tanımlayan "savaşan zamansallık"a verdiği öneme bkz.: Rosenzweig için "ulus-devlet kendisini *libido dominandi*'nin vücut bulmasından başka bir şey olarak ifşa etmemiştir. Barışı, en iyi durumda, kararsız ve geçiciydi" (Funkenstein, *Perceptions*, 300).

Bununla beraber, savaşın kendisini yerleştirdiği bu teolojik-siyasi yapılandırmada başka bir önemli nokta, şu ana kadar onunla ilgili son derece sınırlı söyleşiye daha az bağlı olan bir nokta vardır. Rosenzweig'ın İslam üzerine tartışmasından bahsediyorum.[5] Gerçekten de savaş açısından bakıldığında ve *Star*'da kutsal savaşa, *Glaubenskrieg*'e, ilişkin ilk örnek olarak dikkate alındığında, İslam'ın Yahudiliğin, o tarih dışı ve siyaset dışı işaretin karşı kutbunda yer aldığını görürüz. Dini boyutunda başarısızlığa uğramış, bir din olarak başarısızlığa uğramış İslam paradoksal şekilde *Star of Redemption* olan siyasi teolojide (her ne kadar esasen olumsuz ve yok olan) temel bir andır. İslam savaştır; "saf siyasi" savaştır.

Mesihsel Politika

Yahudi halkı, yazar Franz Rosenzweig, kendisi ve öteki arasında bir fark görmez. İç ve dış, kendini sevme ve komşuyu sevme arasında bir fark görmez. Bu konuda Yahudi halkı, İngilizce çevirinin diliyle, "bir çatışma" görmez veya hissetmez:" Yahudi halkı kendisine ait olan ile yüce olan arasında bir çatışma hissetmez; kendisine olan sevgisi kaçınılmaz olarak komşusuna olan sevgisine dönüşür" (329/G365). Dolayısıyla, Yahudi halkı tüm farklılıkların (kendi ile öteki, ulus ile dünya, "yurt ile inanç, yer ile sema") ötesindedir. Bu yüzden, Yahudiler için insan ile dünya (ayrıca da insan ile Tanrı) arasında bir ortam veya bir aracılık yoktur; *unmittelbar*'dır. Hatta bu terimlerden hiçbiri onlar için bir amaca doğru bir araç, *Mittel*, oluşturmadığından, Yahudiler savaşa dair mutlu bir bilgisizlik içindedir. Kaybolmakta olan bir tarihin çarpıtılmış bir tasarımını ürkütücü şekilde yansıtan Rosenzweig, dolayısıyla Yahudi halkının "savaş üzerine hiçbir şey bilmediğinde" (329/G366) ısrar eder.

5. Barbara E. Galli, *Star*'da Doğu ve Asya felsefe ve dinlerine ilişkin tartışma ve görüşlerin söz konusu zaman tarafından renkli hale getirildiklerini ve kendi içlerinde sorunsal olduklarını belirtmektedir (Galli, " 'The New Thinking': An Introduction", *Franz Rosenzweig's "The New Thinking"*in içinde, 186 n. 22). Buna rağmen, Shlomo Pines'ın çalışması bir yana, İslam konusu üzerinde çok az durulmuştur.' (Pines, "Islam According to the *Star of Redemption*"a bkz. Pines'ın metni ayrıca Almancada da "Der Islam im 'Stern der Erlösung'. Eine Untersuchung zu Tendenzen und Quellen Franz Rosenzwigs" olarak *Hebraïsche Beiträge zur Wissenschaft des Judentums* 3-5 (1987-89): 138-48'de mevcuttur.) Gesine Palmer'ın çalışması, özellikle de hazırladığı Rosenzweig derlemesine yazdığı giriş (Rosenzweig, *'Innerlich bleibt die Welt eine'*), elbette Rosenzweig'in İslam'a dair resepsiyon/karşılama tarihiyle ilgili bu durumu değiştirecektir. Ama en azından şu ana kadar, genel tavır, Rosenzweig'in İslam üzerine görüşünün "utandırıcı bir önyargı," "zamanın renklendirdiği" şartların ürettiği bir husus şeklinde ele alınması olmuştur (Robert Gibbs, Galli, 186 n. 22'den alıntı). Bu tür bir iddia hâlâ felsefi ve retoriksel açıdan bir *Star* okuması aracılığıyla kanıtlanmayı beklemektedir.

Rosenzweig'ın "Mesihsel siyaset" olarak adlandırdığı şey (yani bir savaş kuramı), komşu sevgisiyle savaş, komşu sevgisiyle dünya arasında bir bağlantı, muhtemelen nedensel bir bağlantı oluşturacaktı.[6] Savaş dünya denklemi hâlâ gösterilmeyi beklemektedir; ama şimdilik komşunun (komşu sevgisinin) insan ile dünya arasında oluşturduğu bağlantıyla yetinebiliriz. Rosenzweig bunu "komşu" (234/G261) olarak adlandırılmış daha önceki bir bölümde belirtir. "İnsan ile dünyanın eksiksiz ve kurtarıcı şekilde bağlanmasının bağı, komşuyla ve daima sadece komşuyla, neredeyse en hemen hemen ile başlayacaktır" (235/G262). Bu yüzden dünyayla ilişki her şeyden önce komşuyla ilişkidir; ilişki komşu aracılığıyla kurulur. Dolayısıyla, Yahudi halkı, kendisi ve öteki, kendisine olan sevgisiyle komşusuna olan sevgisi arasında bir ayrım yapmadığından, bu terimler arasında bir çatışma, bir mesafe veya aracılık yaşamadığı veya hissetmediğinden, savaşı bilmez.

Yahudi halkının komşuya olan sevgisinin bu şekli, dolayısıyla, Rosenzweig'ın bir yandan "komşunu kendin gibi sev"deki "sev"i vurgulayarak tekrar öne çıkarmakta ısrar ettiği (kendi ve öteki arasında) önemli bir ayrımı ortadan kaldırır ("İnsan komşusunu kendisi gibi sevmelidir. Kendi gibi. Senin komşun 'senin gibi'dir" 239/G267). Rosenzweig'a göre komşu bir başka kendi olabilir ama komşu sen değilsindir. " 'O senin gibi'dir ve bu yüzden 'sen' değilsin" (240/G267). Dolayısıyla, insanın komşusunu sevmesi gerektiğini söyleyen buyruk, açıkça komşunun kendi gibi olduğunu ama onunla özdeş olmadığını ileri sürerek kendi ile öteki arasındaki ayrımı sürdürmeyi amaçlar. Bu şekilde ("tam olarak insanın komşusunu sevmesi gerektiği buyruğunun burasında"), ötekinin "kendisinin yeri kesin olarak teyit edilmiş olur" (239/G267).[7]

Dolayısıyla emir, kendi ile komşu arasındaki ilişkiyi, tam olarak Yahudi halkının ortadan kaldırdığı veya ortadan kaldırılmış gibi yaşadığı bu ikisi arasındaki ayrımı (*Unterscheidung*), insan ile dünya arasındaki uyumlu ilişki içinde korumaktır. Başladığımız parçaya dönecek olursak: Yahudi halkı için komşuyla olan uyumlu ilişki hemen ve aracısızdır (*un-*

6. "Messianic politics" benim burada ele aldığım *Star* bölümünün başlığıdır. "Yeni Düşünce," izah eder Rosenzweig, "Mesihsel politika, yani bir savaş teorisi, böylece cildin ilk kitabını bitirir ve Hıristiyan estetiği, yani bir acı çekme teorisi, ikinci kitabı sonlandırır" (Rosenzweig, "The New Thinking," *Franz Rosenzweig's "The New Thinking"*'i içinde, 95).

7. Sözdizimi tabii ki muğlaktır. "Yerinde teyit edilmiş" kendi, aynı şekilde "insanın" veya "komşu"nun olabilir. Levinas'ın aksine, Rosenzweig dolayısıyla kendi ile öteki arasındaki simetriyi ortadan kaldırmamaktadır. Daha ziyade, bunların birbirlerinden farklılığı konusundaki ısrarını sürdürmektedir. "Dünya [insanın] önüne sonsuz bir kavga olarak atılmamakta, ne de ona, bir parmak tüm kavgaya işaret ederken, sen busun denmektedir. Sen busun; dolayısıyla, kendini bundan ayırmaktan vazgeç, içine gir, parçası ol, kendini içinde kaybet. Hayır, durum epey farklıdır" (240/G267).

mittelbar) ve dolayısıyla bu sayede (ulus ile dünya, yurt ile inanç, yer ile sema arasındaki) karşıtlıkların geçersizleştiği bir mantığı izliyor gibidir. Bu yüzden Yahudi halkı diğer halklardan farklıdır; çünkü onların gördüğü ayrımı, kendi ile öteki arasındaki ayrımı sürdürmez. Bununla beraber, Yahudiler kendi ile öteki arasındaki farklılığı ortadan kaldırırken, komşu sevgisi bir başka ayrımı geçersiz kılar. Bir komşu ile diğeri arasındaki ayrımın geçersizliğini talep eder: "[İnsanın] her komşusu 'herhangi' bir şey, herhangi bir ötekinin, tüm ötekilerin temsilcisi olmalıdır. Ne istekte bulunabilir ne de ayırımcılık yapabilir: O onun komşusudur" (240/G267).[8]

> İsa dünyadaki ilahi krallığını bu koşullarda oluşturmuştu. Teolojik sistemin siyasi sistemden ayrılması, devletin birleşikliğini sona erdirmiş ve hiçbir zaman sona ermemiş iç ayrımların Hıristiyan halkları kışkırtmasına yol açmıştı.
>
> — Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*

Hıristiyanlık, bir komşu ile diğeri arasındaki bu ayırımcılık (*Unterscheidung*) eksikliğinin vücut bulması olup buna tam anlamıyla sadıktır. Onun için sınırlar, limitler yoktur ve ne Yahudi ne de Yunan vardır, ne yakın ne de uzak. Bu yüzden Hıristiyanlık, Yahudilerin uzak halklar ile coğrafi açıdan daha yakın olanlar arasında yaptığı temel ayrımı muhafaza edemez. İncilsel Yahudilik "çok uzak bir halk" ile Kenan'ın yedi ulusu arasında bir ayrımı savunmuşsa da, "Hıristiyan dönemin halkları bu ayrımı sürdüremez" (331/G367). Bu yeni durum doğrudan savaşla ilgilidir ve komşu sevgisinin savaşla arasındaki uyumlu ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Gerçekten de eğer komşu kendinin dünyayla ilişkisinin gerçekleştiği yerse, o zaman bu uyumlu ilişki kendinin savaşa karşı tavrını da etkilemelidir.

İncilsel Yahudiliğin savaş ve komşuyla olan uyumlu ilişkisindeki doğası bir kenara bırakılırsa, uzak ve yakın arasındaki düşünce eksikliğinin, komşular arasında komşu sevgisinin buyurduğu ayırımcılığın yokluğunun, Hıristiyanlığın en hakiki biçiminde faaliyette olduğunu dikkate almak önemli olmaktadır. Rosenzweig, Hıristiyan komşu sevgisinin bir komşu ile diğerinin arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını

8. Çeviri biraz değiştirilmiştir. Birkaç sayfa sonra Rosenzweig bir komşuyla diğeri arasındaki farkı yeniden gözden geçirmektedir; bunun ihtimali, komşu sevgisinin özündedir. "Sevgi, belirgin şekilde tahrip edici bir etkiyle, [dünyanın] bu bileşik yapısına ulaşır ve bir bileşeni kâh burada kâh orada, bütünün kaynaşmışlığını parçalama tehdidinde bulunan kendi yaşamı için ayırır. Bununla beraber, aslında gücüyle hangi üyeyi ele geçireceği ve yaşamın bağlamından onun sonsuzluğuna teslim edeceği sevgiye bağlı değildir ... [İnsan] sadece sevmek için olduğunu bilir ve her zaman yakın olanı ve komşu olanı sevmek için" (241/G269).

söylüyor gibidir. Komşular arasında ayırımcılık yapmayarak (ki yapmamalıdırlar) Hıristiyan halkları aynı zamanda kutsal savaş ile siyasi savaş arasındaki ayrımı da ortadan kaldırmaktadır:

> Sınır tanımayan Hıristiyanlık ruhuna bağlı kalındığında, "çok uzak" halklar yoktur. Yahudi hukukunda sürekli birbirinden ayrılmış kutsal savaş ve siyasi savaş burada tek bir şey olarak birbiriyle kaynaşır. Tam da aslında Tanrı'nın halkı olmadıklarından, hâlâ olma sürecinde olduklarından, bu ince ayrımı yapamazlar; yani bir savaşın hangi noktada kutsal savaş ve hangi noktada sadece seküler bir savaş olduğunu bilemezler. (331/G367)

Yahudi halkı, onlar için, Tanrı'nın halkı için, kendi ile öteki arasındaki ayrım ortadan kaldırıldığından ötürü savaş bilmezken ve Hıristiyanlık âlemi bu ayrımı muhafaza etmeyi sürdürürken, Hıristiyan halkların muhafaza etmeyi sürdüremeyecekleri şey, ortadan kaldırdıkları şey, ötekiler *arasındaki* ayrım, bir komşu ile diğeri arasındaki farklılık ve dolayısıyla Tanrı ile dünya arasındaki farklılıktır. Bu elbette, Amos Funkenstein'ın ileri sürdüğü gibi *Star*'ı ortaya çıkaran formülü, *Urformel*'i, oluşturan tanıdık bir bölgedir: "*zum Vater kommen* (*beim Vater sein*)" bir halk Tanrı'ya doğru yoldadır, ötekiyse Tanrı'yla birliktedir.[9]

Beklendiği gibi, bu temel tarihi ayrım savaş da dahil her şeyi etkiler. Hıristiyanlık bir savaşın teolojik veya siyasi olduğunu bilemez. Onun için bu, karar verilemez bir ayrımdır ("hiçbir şekilde bilemezler"). Diğer yandan, Yahudiliğe göre tüm savaşlar siyasidir. "[Yahudi halkının yaşadığı savaşların hepsi tamamen siyasi savaşlardır" (331/G368). Tanrı'nın halkı olduklarından Yahudi halkı savaş yaşayabilir ama savaşı bilmez. Bu özel *Fronterlebnis*'in üzerinde, Rosenzweig'ın Yahudi halkının savaşla ilişkisine dair ampirik teşhisi asılıdır. Fakat bu ilişki öyle olsa bile, söz konusu olan iyi bilinen ve açık bir argümandır. Yahudi halkı "dünyanın dışında olmak zorunda"yı sürdürür. Daimi barış içinde yaşayan, tamamen ve her zaman siyasi olan savaş deneyiminden radikal bir şekilde sarsılmamış Yahudi halkı, "savaşların karıştırdığı zamanın dışındadır," *steht es außerhalb einer kriegerischen Zeitlichkeit* (332/G368); savaşan zamansallığın dışındadır.

Yahudi halkının artık bulunmadığı ama Hıristiyanlığın yürüdüğü, tarih olarak nitelendirilen savaş zamanında, savaşan zamansallıkta, komşular arasındaki, bir komşuyla diğeri arasındaki ayırımcılıklar artık faal değildir ve faal olmamalıdır. Sonuç olarak, artık savaşın teolojik veya siyasi olduğu söylenemez. Hem teolojik hem de siyasi olan bir za-

9. Funkenstein, *Perceptions*, 264.

mansallığın içinde yakalanılmıştır. Bir komşuyu ötekinden ayırmayan, bir komşuyla öteki arasında bir fark olmamasını talep eden komşu sevgisi içinde kalınmıştır. Hıristiyanlık âleminin içinde yakalanılmıştır. Bu, putperest dünyasına son veren zamansallıktır. Hıristiyan sevgisi insan ile insan, insan ile komşu arasında yeni bir bağ oluşturur; bir kayıtsızlık siyaseti ileri sürer ve teyit eder. Bu yüzden, bu, kiliselerin farklılıkları ortadan kaldırması değildir. Daha ziyade, o, onları geçersiz olarak muhafaza eder. "Herkesi onun onu bulduğu gibi, erkeği erkek, kadını kadın, yaşlıyı yaşlı, genci genç, efendiyi efendi, köleyi köle, zengini zengin, yoksulu yoksul, bilgeyi bilge ve aptalı aptal, Romalıyı Romalı ve barbarı barbar olarak bırakır" (344/G382).[10] Tıpkı komşu sevgisinin ayrımları ortadan kaldırmadığı ama onları geçersiz kıldığı gibi, kilise bağı da onlar arasındaki yarığı köprü yoluyla birleştirirken, "hiç kimseyi öteki statüsüne koymamalıdır." Bu, kardeşçe sevgi olarak komşu sevgisidir. Sevgi herkesi (herkesi) bir kardeş yapar, karşıya geçerken "ayıran boşluğu" muhafaza eder, geçerliliklerini ortadan kaldırırken farklılıkları teyit eder. Pauline yansımaları bellidir. "Ayıran boşluğu geçmek sadece sevgiye kalmıştır. Böylece uçuşu sırasında, ulusların düşmanlığını ve de cinsiyetin zalimliğinin, sınıf kıskançlığının ve de yaş engelinin üzerinden karşı tarafa geçer. Böylece tüm düşman, zalim, kıskanç, sınırlı olanların birbirlerini zamanın tek ve aynı merkezi anında kardeşler [brothers] olarak görmesine izin verir" (346/G384). Bu sefer, artık açıkça ortadadır ki savaş zamanıdır. Burada Hıristiyan sevgisinin zamansallığı savaş zamanına dönüşür. Fakat Yahudi halkı kendi ile ötekini birbirinden ayırması gerektiği konusundaki baş emri dikkate almayarak dünyaların savaşından kendisini çıkarmayı başarırken, nasıl olup da komşunun fark gözetilmeden sevilmesi çağrısına sadık kalan Hıristiyanlık kendisini daimi teolojik-siyasi savaşın, aslında teolojik-siyasinin bir savaşı içinde kaybeder? Rosenzweig "cennetin krallığını zorla ortaya çıkarmak isteyen" "cennetin krallığının tiranları"na göndermede bulunurken bir cevap (en azından esaslarını) kastetmiş olabilir. Rosenzweig onlarınkinin "sevgi eylemi," *die Liebestat*, olduğunu kabul eder ama bu, gayri ihtiyari bir "maksatlı eylem"e, *Zwecktat*'a, dönüştürülür (271/G302). O zaman burada, kişi, en yakındakinin sevilmesi olarak, her en yakındakinin sevgisi olarak komşu sevgisinden ziyade, sevgiyi yanlış bir şekilde *next-but-one*'a, yani bir yanındakinin yanındakine, yanındaki ve daha az yakın olana, komşudan daha fazla (veya daha az) olana, *der Übernächste*'ye,

10. Pavlus'un *adiaphora*'sına ilişkin, onu "yasa bölümlerini bölen ve onları etkisiz hale getiren bir operasyon" olarak tanımlayan paralel bir açıklama için Agamben, *Il tempo che resta*, 54-55'e bkz.

yaymaya çalışır. Bunu şiddet takip eder ve sevgi intikama yol açar, paradoksal şekilde bir başka savaş cephesinin ilerleyişini besler ve erteler.

> Bu, *next-but-one* sevgisinin talihsiz yanıdır: Her ne kadar otantik bir sevgi eylemi ortaya çıkarsa da, yine de elde edilen amaçta maksatlı eylemde olduğu gibi hiçbir şeye ulaşmaz. İddiasının şiddeti onun kendisinden intikam almasına yol açar. Fanatik, hizipçi, kısaca, cennetin krallığının tüm tiranları, krallığın ortaya çıkarılması bir yana, onu sadece geciktirir. Onlar en yakın sevilmeyenleri bırakıp *next-but-one*'larını arzular ve böylece kendilerini, geniş bir cephe boyunca ilerleyerek dünyanın yüzünü parça parça kaplayanların, her biri en yakınını fetih ve işgal edenlerin, en yakınına ilham verenlerin ev sahibi olmaktan dışlarlar. (271/G302)

Rosenzweig hiçbir zaman düşman sevgisine göndermede bulunmadığından, özel bir şekilde "Krallığın hızlandırılmasının" bir yankısını, yani burada faal olan düşman sevgisini onaylamak veya inkâr etmek eş derecede zor olabilir. Hıristiyanlık, Tanrı'nın krallığını sevgiyi, komşu sevgisini, komşudan daha az olana yayarak meydana getirmeye çalışan mezheplerden biri değil mi? Ama dikkatimizi, Hıristiyanlık ve onun komşu ve düşmanla uyumlu ilişkisinden çok, bu sevgi eyleminin maksatlı bir eyleme dönüşmesiyle, komşu sevgisini bir sonraki komşuya yayarak dünyada Tanrı'nın krallığını meydana getirmeye ilişkin şiddetli girişime vermek zorunda kalacağız; bu, kaçınılmaz olarak yeryüzünün fetih ve işgal edilmesiyle, "dünyanın yüzünü parça parça" kaplayan, "fetheden, işgal eden" (ve evet, hatta komşuya ilham veren. Ama neye doğru?) bu "geniş bir cephe boyunca gerçekleşen ilerleyişle" çatışan başarısız bir sevgi eylemi, yani gerçek ve gerçekten dini sevgi eylemidir.

Rosenzweig'ın teolojik ve tarihi yapılandırmasında, "Yahudi ve Hıristiyan," sayesinde "ruhun rüştünü ispatladığı, ilahi sevginin baba evinden ayrıldığı ve dünyaya doğru yola çıktığı bir sevgi eyleminin ilahi kökeni konusunda" "bizi ikna eder." "Komşunu sev" buyruğu, Yahudi ve Hıristiyan'ın ortak güvencesi altında "tüm buyrukların somutlaşmasıdır" (205/G229). Bu siyasi teolojide Yahudi halkı, teolojik kutup, Hıristiyan "yolu"nun kararsız bir salınım tarafından belirlenmiş teolojik hedefi olarak belirlenir. Farkını ayıramadığı teolojik ile siyasi arasında gerçekleşen, Hıristiyanlık âlemi olarak tanımlanan savaşan zamansallıkta, savaş (savaşın "kendisi" denebilir; ama daha doğrusu, dini olmayan "tamamen siyasi" savaş) kaybolmuş gibidir. Eğer "Yahudi halkının kutsal savaşını geride bıraktığı" (331/G368) ve Hıristiyanlığın savaşı teolojik-siyasi olarak bildiği (yani karar verilemez şekilde siyasi veya teolojik, siyasi ve teolojik) doğruysa, Mesihsel siyasete ilişkin bir izahta

hâlâ sevgi eylemi, maksatlı eyleme dönüşmüş sevgi eylemi, siyasi savaşın bir eylemi olmayan bir savaş eyleminin sürmesini açıklamak zorunda kalacaktır: "[Yahudi halkının] yaşadığı savaşların hepsi tamamen siyasi savaşlardır."

"Şu Olağanüstü İntihal Vakası"

> Rabbın azizi Tanrı'nın hükmünü tahmin etmelidir; düşmanlarını Tanrı'nın düşmanları olarak kabul etmelidir.
>
> — Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*

Eğer Rosenzweig'ın savaş ile komşu sevgisi arasında kurduğu temel bağ, onun tarihi savaşın tarihi olarak anlamasıyla tutarlıysa, "o kendi savaş deneyiminin düşüncesinde herhangi bir etkide bulunduğunu inkâr etmeye çalışır" ifadesi sadece görünüşte şaşırtıcı olur.[11] Gerçekten de Rosenzweig, savaşın, savaşan zamansallığın, eğer hatırlarsak, dışında kalmış Yahudi halkının üzerindeki etkisinin hissedilemeyeceği iddiasında gayet tutarlıdır. Birinci Dünya Savaşı sadece siyasi bir savaş olarak hissedilebilirdi ve dolayısıyla uzak, Yahudi halkının içinde bulunduğu teolojik alanın dışında kalmıştı. Bu tür savaş bilinemezdi, bilinmek zorunda olmayacaktı ve dolayısıyla bir Yahudi filozof (şimdilik Rosenzweig'ın böyle bir tanımlamaya uymuş olacağını varsayarak) üzerinde etkide bulunamazdı.

O zaman siyasi savaş üzerine bu kadar. Ama kutsal savaşı ne yapacağız? Şunu biliyoruz ki hiçbir şey kutsal savaşı ardında bırakmış Yahudi halkının deneyiminden, bundan daha uzak olmazdı. Ayrıca, Yahudi halkıyla kutsal savaş arasındaki mesafe de yapısal olarak, onun komşuya yönelttiği sevgide kendi ile öteki arasında deneyimlediği mesafe yokluğuyla, aracılık yokluğuyla ilişkilidir. Benzer şekilde, gerçi epey farklı olarak, savaş ile komşu sevgisi arasındaki yapısal ilişki, kendi ile öteki arasındaki mesafeyi koruyan Hıristiyanlık âlemi için faaldir. Bu yüzden Hıristiyanlık âlemi için savaş karar verilemez şekilde teolojik ve/veya siyasidir. O zaman bir kez daha şu soru belirmektedir: Kutsal savaşı ne yapacağız?

Kutsal savaşın *The Star of Redemption*'da ilk kez, kitapta nispeten az yer alan bir varlığa gönderme yapılarak kullanılması söz edilmesi neredeyse hiç tesadüfi değil gibidir: İslam adındaki "şu olağanüstü intihal

11. Meineke, "A Life of Contradiction," 470. Meineke, "Yahudi" Rosenzweig için savaşın "varoluşsal bir önem edinmemesi" gerektiğini vurgulamaktadır. Yukarıda bahsettiğim tutarlılık budur. Ama Meineke'nin yorumda bulunduğu belli durumda Rosenzweig şöyle yazmaktadır: "Savaşın insan üzerinde herhangi gerçek bir etkide bulunduğunu reddediyorum" (Meineke'de alıntılanmış, 470).

vakası." Gerçekten de açıklamakta olduğum savaş ile komşu sevgisi arasındaki yapısal bağlarla tutarlı şekilde, Rosenzweig'ın kutsal savaş fikrini ortaya atması, onun İslam'la sevgi arasına mesafe koyma bağlamındadır. Rosenzweig bunu komşuyu tartışmadan önce, "Dünyada Sevgi" olarak adlandırılmış bölümde yapmaktadır. Bir kez daha (çünkü artık İslam çoktan yinelenen bir örnektir) Rosenzweig örnek ya da daha doğrusu sevgi eyleminin karşı örneği olarak, maksatlı eyleme dönüşen bir sevgi eylemi yerine İslam'a başvurur.[12]

> Eğer [sevgi] eylemi, amacından emin olarak şimdi gerçekliğin sınırsız maddesine serbestçe nüfuz etmesini sağlayacak belirli bir iradesel yönelimin ürünüyse, kısaca eğer sonsuz doğrulama olarak belirecekse, o zaman bu bir sevgi eylemi değil, maksatlı bir eylem olacaktı. Artık kişiliğin iradesel yöneliminden o an kadar taze belirmeyecekti. Daha ziyade, bu yönelimdeki kökenine dair ilişkisi, kesinlikle nihai ve sonuçlandırılmış bir boyun eğme olacaktı. Diğer bir deyişle, inanç sevgisinin eylemi değil, Allah yolu olacaktı. (215/G240)

Burada, devam eder Rosenzweig, İslam'ı sevgiden ayıran bir şey vardır; çünkü İslam sevgiye giden yolda değildir, daha ziyade sevginin önünde engeldir. Maksatlı bir eylemden fazlasını başarmaktan aciz (bu, daha önce gördüğümüz gibi, "hiçbir şey olur" ve kendisiyle birlikte "en yakınlarını sevgisiz bırakan" "fanatiği, hizipçiyi, kısacası cennetin krallığının tüm tiranlarını" aşağı indirir) İslam, bir boyun eğme yolundadır ve "içeriğinden daha fazla olan" bu, tahmin edileceği gibi, "onu komşu sevgisinden ayırır" (216/G240). Allah yolunda yürümek, dolayısıyla, komşunu sevmemek, hiç sevmemektir. Daha ziyade, "Allah yolunda ilerlemek, en dar anlamıyla, İslam'ın kutsal savaş yoluyla yayılması demektir" (215/G240).

Eğer Yahudilik savaşla ilgili hiçbir şey bilmiyorsa (kendini ve aracısız şekilde komşuyu sever ve böylece sadece siyasi savaşı deneyimler), İslam sevgiye dair hiçbir şey bilmez ve dolayısıyla kutsal savaşın dışında hiçbir şey yaymaz. İşte bu Rosenzweig'ın siyasi teolojisidir. Siyasi kutupta İslam sadece kutsal savaş yayar. Ve arada karar verilemez şekilde teolojik-siyasi Hıristiyanlık âlemi vardır. Bu, İslam herhangi bir siyasi statü sağlamayı başaramadığındandır. Rastlantıya bağlı bir önyargının ifadesinden daha fazla bir şekilde, Rosenzweig İslam'ın teolojik yöne-

12. Eduard Strauss'un 1922 tarihli *Star*eleştirisinde çoktan belirtmiş olduğu gibi, "[*Stur*'ın] ikinci kısmının teolojisi her durumda karşıt örneğini İslam'da bulur" (Eduard Strauss, "The Star of Redemption," *Franz Rosenzweig's "The New Thinking"*i içinde, 129).

lim içinde olabileceğini ama din hakkında hiçbir şey bilmediğini iddia eder: "İslam'ın ne yaratılışı ne vahyi vardır; gerçi her ikisiyle birlikte, onları bulduğu haliyle, ihtişam ve vakar içinde gösterişli bir şekilde yürümekteyse de"(117/G130). Bu yüzden onun Tanrısının gücü "Doğulu bir despotunki gibidir" (a.g.e.). Onun dünyasında, İslam'ın dünyasında, "Tanrı'nın sevgisi sonuç olarak burada da gerçek sevgi değildi...Dolayısıyla, İslam seven Tanrı'yı sevilen bir ruh kadar az bilir" (172/G192-93). İslam din hakkında hiçbir şey bilmediğinden, inanç hakkında da hiçbir şey bilmez: "Ruhun bu dinginliği, karşı koymanın gecesinden doğmuş bir sadakat içinde, inancın en büyük sırrıdır. Ve bir kez daha İslam, bu kavramların içsel kavrayıştan yoksun şekilde görünüşte kabulü olduğunu kanıtlar. Bir kez daha onları tamamen kendisinin yapmıştır, ama içsel bir dönüştürme için. Ve bu yüzden bir kez daha aslında onlara sahip değildir" (171/G191). İslam inancı bilmediği veya anlamadığından, hatta inancı olmadığından, Rosenzweig İslam'ı inancın karşısına koyacak ("Çünkü inanç, diğer yandan...") ve İslam'ın ikrarının (*Bekenntnis*) bu yüzden hiç de ikrar olmadığını iddia edecektir. İnanca (*Glaube*) ilişkin hiçbir şey söylemez: "İslam'ın, 'Tanrı Tanrıdır' ikrarı bir inanç ikrarı değil, bir inançsızlık ikrarıdır," *ein Unglaubenbekenntnis* (181/G202). İslam'ın bu teolojik başarısızlığı ve bu sevgi başarısızlığı dikkate alındığında, İslam'ın sevgi eylemi maksatlı bir eylemden, bir savaş eyleminden ve inançtan (*Glaube*) yoksun bir kutsal savaş eyleminden (*Glaubenskrieg*) başka bir şey olamaz.

Rosenzweig, "İslam'a son bir karşılaştırmalı bakış" (225/G251) yöneltmeye giriştiğinde, İslam'ı teolojik-siyasi yapılandırmasının diğer terimlerinden biraz daha ayırma çabasına girer. İslam'ı kıyaslanamaz yapar. Rosenzweig, İslam'ın "açıkça karşılaştırılamaz" (226/G252) olduğunu ileri sürer. İslam'ın kendisi karşılaştırılamazı, her tarihi dönemin tecrit edilmesini sürdürür. Dolayısıyla İslam tarihin kendisi için, tarihteki modern ilgi için bir figürdür; muhtemelen kelimenin, bir zamanlar "*Ich bin kein Historiker*!" — "Ben tarihçi değilim!"[13] demiş Rosenzweig için en kötü anlamıyla. "Bu yüzden İslam toprağı antikçağdan beri ilk gerçek tarihsel ilgiyi, modern anlamdaki gerçek ve doğru bilimsel ilgiyi, ardında herhangi bir saklı 'tarih felsefesi' olmadan beslemiştir" (225/G251).

En modern ve en tarihsel (en saf siyasi) İslam sadece bir kez *The Star*'a geri gelir ve bunu kilisenin düşmanı olarak yapar. "Doğru," yazar böylece "Müslüman"ı "pagan"la ilişkilendiren ortaçağ denklemini yeniden canlandıran Rosenzweig, "Roma Kilisesinin yaşayan halkların fiziksel dünyasına nüfuz etmesi ve Hilal'in saldırgan pagancılığına kar-

13. Funkenstein'da alıntılanmış, *Perceptions*, 264.

şı başarılı bir saldırıyla kendisini göstermesi mümkün olmuştu" (280/G311).[14] Burada Rosenzweig kilisenin "aslında kendisine özgü yeni bir dünya yarattığını" ekler. Bu dünyada, eğer anımsarsak, Hıristiyanlık âlemi yürüttüğü savaşın dini veya seküler bir savaş olduğunu anlamaktan yoksundur. Henüz yaratılmış yeni dünyada, Yahudilikle (deneyimi sadece siyasi savaşlardır) Hıristiyanlık âleminin (aradaki farkı kavrayamaz) ortak bakış açısına göre, İslam savaştadır, İslam savaştır, saf siyasi savaştır. Bu yüzden İslam'ın hem sevgi hem de komşu sevgisiyle işi yoktur. Bu nedenle, bizi komşu sevgisine ilişkin buyruğun önemine ikna eden İslam değil, sadece Yahudilik ve Hıristiyanlık'tır. Bu kısım bir kez daha uzun şekilde alıntılanmayı icap ettirmektedir: "Komşunu sev. Bu, Yahudi'yle Hıristiyan'ın bizi temin ettiği üzere, tüm buyrukların somutlaşmasıdır. Bu buyrukla, ruh rüştünü ispatlar, ilahi aşkın baba evinden ayrılır ve dünyaya doğru yolculuğuna başlar" (205/G229). Bu anlatıda ilerleyen, Hegel'in ünlü karşılaşmasındaki Dünyanın Ruhu değildir. Yine de Rosenzweig'ın bahsettiği ruh ilerler ("*sie wandert hinaus in die Welt*") ve figürleri, iki insanlık figürü, Rosenzweig'ın deyişiyle, *Gestalt der Menschheit*, Yahudi ve Hıristiyan'dır (395-96/G440-41). O zaman bu çifte figürün ikiye ayrılmış bir ruh olduğunu anlarız; ama bu, son görünümünü, son göreli görünümünü gerçekten de İslam'da almış seven bir ruhtur, Yahudi-Hıristiyan, teolojik-siyasi ruhtur. İşte bu Rosenzweig'ın siyasi ideolojisidir.

> Yahudi insanında, tüm çelişkilerine, Tanrı'dan gelen sevgisiyle Tanrı için olan sevgisi, Yahudiliği ile insancılığı ve patrik ile Mesih arasındaki tüm ortadan kaldırılamaz çatışmalarına rağmen insan tekti ve bu tek canlıydı. Fakat Hıristiyanlıkta bu insan iki figüre ayrılır; bu ille de birbirini dışlayan ve karşıt iki figür değil, farklı yönlere giden, her zaman mümkün olan tek bir insanda buluşma durumunda bile farklı yönlere giden iki figürdür. Bu farklı yönler tekrar insanlığın, bölgelerinde biçim ve özgürlüğün daimi çatışmada olduğu geniş ülkesinin içinden geçer. (351/G389)

Muhtemelen hiç kimse İslam'ın insanlık figüründen, yani Yahudilik ile Hıristiyanlığın oluşturduğu teolojik-siyasi, dini ve tarihi dünya yapı-

14. Rosenzweig daha önce "Muhammet vahiy kavramlarını dışsal olarak ele geçirirken, ister istemez temel yaratılış kavramında pagancılığa bağlı kalmıştır," *Heidentum* (*Star*, 117/G129). Ayrıca şunu da dikkate alınız: "Tanrı'nın tekliği kavramı ardında dinamik ve kibirli şekilde süren her şeye rağmen, İslam böylece tekçi bir paganizme doğru kayar, eğer böyle bir ifade kullanılabilirse" *monistisches Heidentum*. Sanki çoktanrıcılığın tanrılarının renkli, savaş halindeki semasıymışçasına, Tanrı'nın kendisi sürekli Tanrı'nın kendisiyle rekabet eder" (123/G137). Son olarak, İslam "pagan dünyasının ona işaret ettiği dönüştürülmemiş figürlerine saplanıp kalmıştır ve onları, bulundukları halleriyle, vahiy kavramıyla harekete geçirebileceğini varsayar" (173/G193).

lanmasından kesip atma ve en sonunda ortadan kaldırmada Rosenzweig kadar açıkça ileri gitmemiştir ("Demek ki Yahudi ve Hıristiyan, ikisi birlikte Tanrı'nın önünde aynı görev için emek verir. O her ikisinden de vazgeçemez. İkisi arasında tüm zamanlarda söz konusu olacak bir düşmanlık başlatmış ve bununla birlikte birini diğerine en samimi şekilde bağlamıştır," 415/G462).

Şu ana kadar, bu dışlamanın statüsünün, *The Star of Redemption*'daki haliyle, rastlantıya bağlı olmanın dışında her şey olduğunu göstermeye çalıştım. Daha ziyade, Rosenzweig'ın siyasi teolojisi, ikiden çok üç varlığı birbirine bağlayan ve genelde "dinler" olarak adlandırılan siyasi yapılanmayı oluşturur. Bu "din" terimi, her bir "unsuru" (Tanrı, dünya ve insan) bu üç dinden birinde ayrıcalıklı olarak yeniden biçimlendiren Rosenzweig için tabii ki çok az şey ifade eder. Yahudilik Tanrı'yla birlikte, Hıristiyanlık Tanrı'ya doğru yol almakta ve İslam da dünyanın savaşıdır. Yahudilik teolojiktir ve bu yüzden de savaşı siyasi olarak yaşar. Hıristiyanlık teolojik-siyasinin somutlaşması olup konu savaş olduğunda farkı bilemez. Son olarak İslam'sa, tamamen teolojiksizleştirilmiştir ve dolayısıyla kutsal savaştan başka hiçbir şey yayamaz. Tarihi "savaşan zamansallık," siyasi savaş olan bir savaş (savaş halindeki ulusların tarihi, ulusların savaş olarak tarihi) şeklinde teşkil eden Rosenzweig, İslam'ı dünyanın siyasi anlamda en apaçık ve en saklı figürü şeklinde biçimlendirir. İslam'ı, Yahudilikle olan ilişkisinde, Yahudiliğin kapladığı teolojik alanla ilişkili olarak en uç karşıt, en uzak figür olarak biçimlendirir. Rosenzweig İslam'ı siyasi düşman olarak biçimlendirir.

Rosenzweig'ın İslam'ı ele alış tarzına benzersiz bir dikkatle yaklaşan seçkin Oryantalist ve felsefe tarihçisi Shlomo Pines, bu ele alış tarzında kilit noktanın, Rosenzweig'ın Hegel'le anlaşmazlığında yattığını iddia etmiştir. "Bu konuda," yani İslam konusunda, der Pines, "Rosenzweig bir sorunla karşı karşıya kalmıştı: Hegel'e göre hem İslam hem de Yahudilik aynı din türüne aitti. Dolayısıyla Rosenzweig'ın hedefi, birçok belirtinin gösterdiği kadarıyla, bu ikisini temel bir fark aracılığıyla ayırmaktı."[15] Hegel, bir yere kadar (ve buna geri döneceğiz) Yahudilik ile İslam arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Daha doğru bir deyişle, belki de Hegel Yahudilik ile İslam arasındaki ayrımı, onları esasen siya-

15. Pines, "Islam According to the *Star of Redemption*," 303. Bu bağlamda, Rosenzweig'ın, Hegel'in Kant'ın "Yahudileştirmesi"ne yeni bir biçim vermesi üzerinde düşünmek önemli olabilir. Peter Gordon'un, bu materyalin sözlü sunumunu izleyen bir tartışmada işaret ettiği gibi, Hegel Kant'ın hukukla (ve bunu izleyen sevgi yoksunluğu) uyumunu Yahudice bulurken, Rosenzweig "Allah'ın yolu" tartışmasını Kant'ı hatırlayarak, bir bakıma Kant'ı bir Müslüman yaparak bitirmektedir (Rosenzweig, *Star*, 217/G243; ayrıca Derrida, "Interpretations at War"a da bkz.).

setin dışında olan bir alanla sınırlayarak (Yüce'nin dinleri olarak) yapmış ve bozup eski haline getirmiş, dini ve siyasi terimlerle ifade etmiştir. Pines'ın gösterdiği gibi, Rosenzweig'ın İslam'ın bu tür bir din, Hegel'e göre "fanatik" bir din olarak tanımlanmasında Hegel'le bir anlaşmazlığı yoktur. Bununla beraber Rosenzweig İslam'ın özgünlüğünü tecrit etmede ve daha önemlisi, onu Yahudilikten ayıran aralığı son derece genişletmede Hegel'den bile ileri gitmiştir. Rosenzweig'a göre İslam, kelimenin tam anlamıyla, ne din ne de gördüğümüz gibi, siyasettir. Sevmekten, komşu ve dünyayla Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilişki kurmaktan acizdir: "İnsanın ve dünyanın eksiksiz ve kurtarıcı şekilde bağlanmasının bağı, komşuyla ve daima komşuyla, neredeyse en yakınla başlayacaktır" (234/G262).[16]

İslam'ın dünyayla ilişki kuramadığı; çünkü dünyanın kendisi olduğu söylenebilir. Rosenzweig'ın *Hegel und der Staat*'ta ifade ettiği gibi, "olabildiği kadar yakın ve gerekli bir ilişki her zaman dışsal bir önkoşula, yani kendi şartlarına dayanır."[17] Bundan başka, İslam'ın varlığının (yani teolojik-siyasi varlığının) kendisi de onun "kendi" olma anlayışı (İslam'ın "Varlık" anlayışı "bu yüzden orada-olmamadır; evrensel bir şey değildir ve sadece anlık ve dolayısıyla günlük yenilenme ihtiyacında bir bütündür," 122/G135) kadar belirsiz olabilir. Onu tanımlayandan, ilişkili olduğundan (bu durumda *Glaubenskrieg* inancından) ayrı olmaya devam eder. Bu nedenle, Rosenzweig'ın özel katkısı İslam'ı tamamen dışarıya çekmek, yeniden din ile siyaset arasındaki aralığın son derece açık bir şekilde genişletilmesini sağlayacak uzun bir Hıristiyan tarihi, Yahudiliğin en uzak karşıtının İslam olacağı bir Hıristiyan tarihi yazmak olmuştur.[18] Rosenzweig'ın açığa çıkardığı şey, teolojik-siyasinin

16. Eş derecede gerekçelendirilebilir şekilde, Rosenzweig için İslam'ın dinden başka bir şey olmadığı ileri sürülebilir. Yine de bu benim açıklamakta olduğum aynı karşıtlık ve dışarıda bırakma yapısını devam ettirecektir: Bir yanda, Yahudilik ve Hıristiyanlık, diğer yanda İslam. Dolayısıyla, "The New Thinking"de Rosenzweig Yahudilik ve Hıristiyanlığın dinler şeklinde "ele alınması son derece şaşırtıcı olacaktı" "Sadece onların beceriksizce yapılmış taklidi olan İslam en baştan itibaren bir dindir ve hiçbir şekilde başka bir şey olmak istemez" ("The New Thinking," *Franz Rosenzweig's "The New Thinking,"*in içinde, 92). Rosenzweig'da "din"in anlamı, Gesina Palmer'ın ileri sürdüğü gibi, zor ve son derece belirlenmiş bir şeydir ve yanlış anlama ihtimalleri sayısızdır, muhtemelen özellikle de İslam meselesi etrafında (Palmer, "Einleitun").

17. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 172.

18. Rosenzweig'ın politik teolojisinin Hıristiyan soyağacının konuya hâkim sunumu için Funkenstein, *Perceptions*'a, özellikle 298-301'e bkz. Muhtemelen Jacob Taubes'nin söz konusu durumu tersine çevirip Pavlus'un politik teolojisini Rosenzweig üzerinden okumasına, Rosenzweig'in okuduğu şekliyle Pavlus'un kaynaklarını Yahudi ayinlerinde bulduğu iddiasına dayanan, konuya bir öncekinden daha az hâkim olmayan *coup de force*'una da bakmak gerekmektedir (Taubes, *Politische Theologie*, 50-55). İronik bir şekilde muhtemelen her iki okuma da (hem Funkenstein'ınki hem de Taubes'ninki) birbirlerine karşı polemikler şeklinde yorumlanabilir. Her ikisi de son halleriyle 1993'te yayımlanmıştı.

temelde İbrahimsel olarak yapısıdır. İslam'ın dışlanmasını faaliyete sokarak, teolojik-siyasinin oluşunu Yahudi-Hıristiyan olarak görünür kılarak, Rosenzweig İslam'ı görünmez düşmana dönüştürmüştür. Ayrıca İslam'ı siyasi düşman yapmıştır. Düşman, *Star*'la birlikte, onun tarihinin belli bir zirveye ulaşması olarak görülebilecek olanla birlikte geri çekilir ve onunla birlikte Yahudi de, Arap da.

İkinci Bölüm

4
Düşmanın İki Bedeni (ve de Politik Teoloji)

> Bu *analoji* teolojik-siyasinin tam yeri, teolojik ile siyasi arasındaki tire veya çeviridir. Ayrıca siyasi egemenliği güvence altına alan, Tanrı'nın (veya İsa'nın) bedeninin kralın bedeninde, kralın iki bedeninde Hıristiyan'ca cisimleşmesidir.
>
> — Jacques Derrida, "What is a Relevant Translation"

> Dün bir gezginle akşam yemeği yedik ([aktör Edmund] Kean hakkında konuşuyorduk) Onu Glasgow'da "Othello'da Yahudi'de, yani Tefeci'deki Yahudi'de gördüğünü söyledi. Othello'daki Yahudi'nin, Yahudi'deki Tefecinin, Othello'daki Tefecinin, Tefecideki Othello'nun, Othello'daki Yahudi'nin vb vb vb belirsiz fikirlerinden tamamen rahatsız olmuş, sonunda kendisini karmakarışık bir durumda bırakmıştı.
>
> — John Keats'den Thomas Keats'e Haziran 1818, *The Letters of John Keats*

"Beden kralla birlikte, ama kral bedenle birlikte değil. Kral bir şeydir."[1] Hamlet'in, okuyucularını yüzyıllar boyunca şaşkına çevirmiş esrarengiz açıklaması, ancak ortaçağ siyasi teolojisinin ışığında anlam kazanmaya başlamıştır.[2] Ernst Kantorowicz'in ortaya çıkardığı bu doktrinin merkezinde, dolayısıyla, bir beden vardır. Daha doğru bir deyişle, iki beden, kralın iki bedeni vardır; şiddetli bir şekilde birbirlerinden ay-

Shaul Bassi'ye, John Keats'ten Thomas Keats'e yazılmış harika mektubu benimle paylaştığı için teşekkürler.

1. Shakespeare, *Hamlet* 4.2.
2. Jacques Lacan'ın 1959'da önerdiği farklı yorumdan ziyade, ifadelendirmeye rağmen, "şu ana kadar," der Lacan, Hamlet'in sözcükleri "yorumculara ulaşıma neredeyse mühürlenmiştir" (Lacan, "Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*," 52). Yukarıda bahsettiğim "anlamlandırma," "The Concept of the 'King's Two Bodies' in Hamlet"te Jerah Johnson tarafından sunulmuştur.

rılma olasılıklarıyla birlikte.[3] Siyasi teoloji, kutsalla toplumsalın, ilahiyle insanın ve din ile siyasetin karmaşık ilişkisinin (veya topluluğunun da denebilir) doktrini, bu tek olan iki bedenin, tek kraldaki iki bedenin, tek bir şey olarak iki bedenin figürleri altında bir araya gelir ve dağılır: "Kral bir şeydir."

Bu bir araya gelişin ve dağılışın çarpıcı öyküsü, *II Richard*'nin anlatısı, trajik anlatısı, Richard'ın, Kantorowicz'in yazdığı üzere, " 'krallığını feshetmesi' ve tamamen kaybolmasına sebep olmasıdır" (35). "Parça parça," devam eder Kantorowicz, Richard "siyasi bedenini, simgeleri ve saygınlığından yoksun bırakır ve zavallı doğal bedenini izleyicilerin bakışlarına sergiler" (36). Siyasi teoloji, kralın iki bedeninin teorisi, "tanrı gibi veya melek gibi" (27) olan kralın siyasi bedeni kralın doğal bedenine bağlı kaldığı sürece bir araya gelir. Shakespeare'nin oyunu Kantorowicz'e siyasi teolojinin ayrıcalıklı bir örneğini, teolojik-siyasinin birliğine ilişkin ayrıcalıklı bir örnek sağlarken, bu birliğin feshedilmesinin, "Kralın İki Bedeninin şiddetli şekilde ayrılmasına ilişkin o en hoş olmayan fikrin" (41) hazırlanmasını oluşturur.

Bununla beraber burada "Siyasi Shakespeare"[4] öncelikli olarak birlik ve bir araya gelmenin (Kantorowicz'in vurguladığı figür "simge"dir (17)), "doğal beden"le "siyasi bedenin" birliğinin, egemenle otoritesinin aşkın kaynağının birliğinin ve son olarak da sekülerle ilahinin birliğinin anlatının odak noktasını sağladığı bir topluluk fikrine gönderme yapmaktadır. Bundan sonraki kısımda, Shakespeare'de siyasi teoloji üzerine yapılmış çalışmayla ilgilenmek ve bir başka topluluğun, Arap'la Yahudi'nin, bir araya gelişini ve birbirinden kopmasını sorgulamak istiyorum. Metinsel açıdan daha kesin bir deyişle, topluluk ve "*fellowship*"i (Marlowe'un Ithamore'da Barabas'a önerdiği üzere), tam anlamıyla topluluğun parçası olmayan ama yine de "otoritenin ve iktidarın 'içinin' çok yakınındaki potansiyel olarak tehdit edici bir konuma yerleşmiş" iki Ve-

3. Ernst Kantorowicz'inin kitabı *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* "ortaçağ siyasi düşüncesi tarihinin muhtemelen en önemli çalışması" kabul edilmektedir. "Sorun"la ilgili kısa bir giriş bölümünden sonra, Kantorowicz Shakespeare'e dönüp drama yazarını politik teolojinin ana noktasına yerleştirmektedir. Dolayısıyla da Carl Schmitt'i hatırlayarak, "politik teolojinin de." Bundan sonraki referanslar metin içinde parantezlerle yapılacaktır.

4. "Politik Shakespeare" ve türevleri ("Shakespeare'in Politikası" veya Shakespeare'in Politik Eleştirisi") Shakespeare çalışmalarında yaygın bir başlıktır ama bu çoğu kez politik kuramdan ziyade o zamandan beri "politikleştirilmiş" meselelere dair bir ilgiye işaret eder. Shaul Bassi'nin açıklaması kullanılacak olursa, "politik Shakespeare," dolayısıyla, "krallar ve kardinaller makro-politikasından" ziyade "sınıf, cinsiyet ve ırk mikro-politikasını öne çıkarma anlamına gelmiştir (Bassi, "Mixed Marriages, Mixed Philosophies, and Mixed Criticisms: *Othello* ve *Nigredo*, yayımlanmamış çalışma, 2001). Ben, iki yapı üzerinden, kültürel ve felsefi bu iki boyutu ele almak istiyorum.

nedikli bedeni sorgulamak istiyorum. O halde, bu iki Venedikli yabancı ve Venedikli düşman Mağripli ve Yahudi'dir.[5]

> Niçin bu bir şeydir! Beni izah et
> Senin dostuna geline; biz ikimiz de kötü adamız:
> İkimiz de sünnetli, ikimiz de Hıristiyanlardan nefret ediyoruz.
> Doğru ve gizli ol, altın istemeyeceksin.[6]

Bugüne kadar bir zamanlar en çok *The Merchant of Venice* [Venedik Taciri] ve *The Moor of Venice* olarak bilinen iki oyuna dair bir karşılaştırmalı çalışma olmamıştır ki, bu karşılaştırmayla uğraşan çok az sayıdaki kişi bile bu boşluğun farkına varamamıştır.[7] Bu durum neredeyse hiçbir şekilde tesadüfi kabul edilemez; çünkü bu iki oyunun arasındaki ayrım, değişik ve inandırıcı terimlerle gerekçelendirilebilir, doğrulanabilir ve teyit edilebilir. Bu tür terimler komedi trajediye karşı, din ırka karşı ve teoloji siyasete karşıdan yasa sevgiye karşı, kadim moderne karşı, Yahudi Mağripliye karşı ve daha fazlasına kadar uzanır.[8] Bundan başka, *The Merchant of Venice*'in siyasi teoloji bağlamında bize, başarılı şekilde

---

5. Shakespeare'in oyunlarının şu baskılarına göndermede bulunacağım: *The Merchant of Venice*, der. Jay L. Halio (Oxford: Oxford University Pres, 1993), bundan sonra *MV* olarak kısaltılacaktır; *Othello*, der. E.A.J. Honigmann (Londra: The Arden Shakespeare, 1997), bundan sonra *O* olarak kısaltılacaktır. İleride netleşecek nedenlerden ötürü, burada Emily Bartels'in Shakespeare'in icat ettiği Mağriplilerle ilgili tartışmasındaki sözcüklerini ödünç alıyorum (Bartels, "Making More of the Moor," 442). Her iki oyunda da (*MV*, 1.3.115; *O*, 1.1.134) kullanılan "yabancı" terimine gelince, James Shapiro bunun tarihsel olarak "saldırgan bir sözcük" olarak faaliyet gösterdiğine işaret etmektedir (Shapiro, *Shakespeare and the Jews*, 185). Bugün, "yabancı"nın bir "savaşçı sözcük" olduğu söylenebilir. Aynı şekilde ve bu bölümün bir kez daha Carl Schmitt'i ele alan kendine özgü amaçları için, "nefret" bir duygunun kişisel ifadesinden ziyade bir "savaşçı sözcük," politik bir topluluğun varlığını icat etme, oluşturma ve/veya teyit etme işlevinde bulunan düşmanlığın kamusal ve kararlı ifadesi olarak ele alınabilir. Ve de düşmanın.

6. Christopher Marlowe, *The Jew of Malta*, 2.3.215-18.

7. "Söz konusu oyunun, oyun yazarının kendi yaşamında genelde *Othello* olarak değil, *The Moor of Venice* olarak tanınmış olduğu gözükmektedir (Barbara Everett, " 'Spanish' Othello: The Making of Shakespeare's Moor," 65).

8. İki oyunun birbirinden ayrılması, farklı yeni dönemlere yerleştirilmelerine kadar gitmiştir. Örneğin "modernlerin," en azından Richard Halpern'in onları izlediği kadarıyla, *Othello* hakkında söyleyecekleri neredeyse hiçbir şeyleri yok gibidir (kısa ama önemli ve buradaki tartışmayla kesinlikle ilgili Joyce istisnası dışında); diğer yandan "Yahudi sorusu" daha "modern"dir (Halpern, *Shakespeare among the Moderns*). Tefeci üzerine (on tane arasından) üç makale içeren, *Shakespeare and Modernity* adı verilmiş son zamanlara ait bir derlemeye bakıldığında, akademisyenler için *The Merchant of Venice*'le modernite arasında *The Moor of Venice*'in durumundakinden daha temel bir ilişkinin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu durumun ampirik geçerliliği ne olursa olsun, *The Merchant*'ın daha açık "dini" boyutu ve *Othello*'nun Arap, Afrika kökenli Amerikalı, kolonici, postkolonyal tasarrufları dikkate alındığında, şaşırtıcıdır. Bu söyleme, örneğin, incelemesine Shakespeare ile "biri Afrika kökenli Amerikalı ve diğeri de bir Yahudi'nin paylaştığı iki kahraman üzerine kurulmuş" *Independence Day* adlı film arasında bir paralellikle başlayan Eric S. Malin de kolaylıkla başvurabilirdi (Malin, "Jewish Invader and the Soul of State: *The Merchant of Venice* and Science Fiction Movies," 142).

uzlaşılmış dostluk ve aşk ilişkilerine ilişkin birçok örnek sunarken, *The Moor of Venice*'in ihanet ve sosyal ilişkilerin dağılmasıyla dolu olması çarpıcıdır: "İnsanlığı birbirine bağlayan ve birlikte yaşamayı mümkün kılan tüm bağlar Iago tarafından sona erdirilmiştir" yazar Alan Bloom[9] ve aynısı izleyicilerin tepkisi için de söylenebilir. Stephen Greenblatt'ın belirttiği gibi, *Othello*'nun trajedisi izleyici anksiyetisini artırır ve böylece ıstıraplı ayrışma durumunu, sahne ile "yalan ve yanlış anlamaların oluşturduğu öldürücü zincire müdahale etmek ve durdurmaktan" aciz bir seyirci kitlesinin birbirinden kaba şekilde ayrılmasını gerçekleştirir. Buna karşın, "seyirci kitlesinin hazzının karakterin durumuyla sempatik bir bağlantı kurmaya dayandığı" *The Merchant of Venice*'in durumunda "alaycı bir ayrılığı" sürdürmek olanaksızdır.[10] Bu yüzden, *The Moor of Venice*'in ağırlıklı olarak siyasi olmayan bir oyun olarak kabul edilmesi tamamen şaşırtıcı olmamalıdır.[11] Örneğin Stanley Cavell artık "Shakespeare'in diğer trajedileriyle karşılaştırıldığında, bunun [yani *Othello*] siyasi değil, aile içi, içsel ... bir tartışma" olmadığını iddia eder.[12]

Farklı bir açıdan bakıldığında, her ne kadar Tom Cohen'in aydınlatıcı bir çalışmada belirttiği gibi, onun siyasi iktidara olumsuz bir bağlantısı olsa bile, her ne kadar "öncelikle Mağripli hiçbir zaman egemen bir uyruk olarak temsil edilmediyse bile, iki oyun arasındaki bölünmenin teyidi *The Moor of Venice*'in siyaset alanına yerleştirilmesinde bulunacaktır.[13] Dolayısıyla, "daha ısrarlı şekilde zamana bağlı" olup, "ebedi

9. Bloom, *Shakespeare's Politics*, 64.

10. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, 134.

11. Bu iddianın karşısında elbette çok materyal vardır ama buna karşın şimdilik ve bir örnek olarak son zamanlarda John E. Alvis ve Thomas G. West tarafından derlenerek (her ne kadar bu çalışma, *Othello* ve *The Merchant of Venice*'in siyasi önemini dikkate alan Alan Bloom'un çalışmasına borçluysa da) yeniden yayımlanmış *Shakespeare as Political Thinker* derlemesinin bölümlerinin hiçbirini *Othello*'ya ayırmamasını dikkate alabiliriz. Fakat *Othello*'nun "apolitikleştirilmesi", "yerel bir trajediye" dönüştürülmesi, erken kaynaklarını, Shaul Bassi'nin gösterdiği gibi, kendisini çoktan Othello'nnun romantik ırksızlaştırılmasında bulmaktadır (Bassi, *Le metamorfosi di Otello*).

12. Bu iddianın karşısında elbette çok materyal vardır ama buna karşın şimdilik ve bir örnek olarak son zamanlarda John E. Alvis ve Thomas G. West tarafından derlenerek (her ne kadar bu çalışma, *Othello* ve *The Merchant of Venice*'in siyasi önemini dikkate alan Alan Bloom'un çalışmasına borçluysa da) yeniden yayınlanmış *Shakespeare as Political Thinker* derlemesinin bölümlerinin hiçbirini *Othello*'ya ayırmamasını dikkate alabiliriz. Fakat *Othello*'nun "apolitikleştirilmesi", "yerel bir trajediye" dönüştürülmesi, erken kaynaklarını, Shaul Bassi'nin gösterdiği gibi, kendisini çoktan Othello'nnun Romantik ırksızlaştırılmasında bulmaktadır (Bassi, *Le metamorfosi di Otello*).

13. Cohen, *Anti-Mimesis*, 42. Elbette Tom Cohen'in, Othello'daki egemenlik eksikliğinin (Schmitt'in politik teolojisinin merkezinde bulunan bir terim) istikrarlı bir şekilde "atlandığı" gerçeğini düzeltmeye çalıştığını görmek de önemlidir. Othello'ya egemenlik atfedilmesinin, onun içinde görüldüğü siyasi (*ve* dolayısıyla da gayri siyasi) perspektifin "kendisi *estetik* bir imgedir" (a.g.e..). Carl Schmitt'in yazdığı üzere, "bir şeyin *gayri politik* olduğuna dair herhangi bir karar, kim karar verirse versin ve ne tür sebepler ileri sürülürse sürülsün her zaman *politik* bir karardır.

doğrulardan ziyade burası ve şimdiyle ilgilidir"; *The Merchant of Venice* ise açıkça metafiziksel doğrular üzerine bir mücadele hazırlığı içindedir.[14] Laurence Danson, "krallık fikrine ilgi"nin birtakım Shakespeare oyunları için geçerli olabileceğini "ama bunun *Othello* için neredeyse tamamen geçersiz olduğunu ileri sürerek bu düşünce çizgisini teyit eder. Bu Hıristiyan doktrini meselesinde de benzer bir durum söz konusudur: *The Merchant of Venice*'de adaletin merhametle ilişkisi ve konunun gerektirdiği teolojik söz dağarcığı çarpıcı şekilde belirgindir.[15]

Bu yüzden, bu iki oyunun ayrışmasını, genişletilmiş bir karşılaştırmalı çalışmanın yokluğunu tartışmak "yanlış"tır. Gerçekten de birinin karşılaştırılamazlık olarak neyi adlandırabileceği, hatta bu iki oyunun karşılaştırılamazlığı bile, bana göre önemlidir. Zira eğer daha önce ileri sürüldüğü gibi,[16] teoloji ile siyasetin bir araya gelmesi ve birbirinden ayrılması bu iki oyunun her birinde faal haldeyse, onların ayrılmasının ortaya çıkardığı anlatı, bunun tamamen farklı iki oyunda hazırlanması son derece konuyla ilgili olmaktadır. Eğer gerçekten de söz konusu olan, her oyunun belli bir siyasi teolojiyi kendi tarzında hazırlamasıysa,

14. Honigmann, *Othello*'ya giriş, 107.

15. Danson, *The Harmonies of the Merchant of Venice*, 16.

16. Burada, Othello'nun teolojik önemine dair okuması *Othello*'da Hıristiyanlığın İslam'la mücadelesini yeniden tanımlayan Julia Lupton'ı düşünüyorum (Lupton, "Sünnet edilmiş *Othello*"). Bu tür bir "teolojik" okumanın, *Othello*'nun "Hıristiyan" okumalarının geleneğinde (yani oyunu anlamada Hıristiyan, teolojik kategorilerin geçerliliğini öne çıkaran okumalar), Stanley Cavell'in de, Othello'nun "Tanrı'nın yerine fani bir kadını" yerleştirdiğini söylediğinde katıldığı bir geleneğin içinde, halihazırda bir tarihi vardır (Cavell, *Discovering Knowledge*, 126). G.K. Hunter'ın savunduğu Hıristiyan, teolojik okumanın formülasyonu, parantez içindeki eklemeler de dahil olmak üzere epey temsilidir: Modern akademisyenler, sık sık, Tefeci'nin (veya Othello'nun) tam ırksal geçmişini belgelemek için uğraşır ... ama oyunlar, Yahudiler, Türkler ve Mağriplilere dair varsayımlardan oluşan eski çerçevenin (ve bu teolojik varsayımlar anlamına gelmektedir), [Shakespeare'in] zihninde bulunan kontrolcü imgeyi sağladığı fikrini vermektedir (Hunter, "Elizabethans and Foreigners," 49).

Bu geleneğin diğer İbrahimsel ucunda, Daniel Vitkus *Othello*'yu her şeyden önce dini önemi bulunan bir şey olarak görmektedir (oyun bir "din değiştirme dramıdır"); çünkü öncelik, bir dini tehdit olarak İslam'a dair endişelerdir (Vitkus, "Turning Turk," 145). Bununla beraber, Vitkus başka bir yerde, "barbar etnisite"ye işaret eden bir etiketi öne çıkarma lehine Müslümanların "dini kimliklerini göz ardı etme eğilimi"ne, "Müslümanları dini çağrışımları olan herhangi bir şekilde adlandırmama isteksizliğine" dikkat çekmektedir (Vitkus, "Early Modern Orientalism," 216). Aşağıda tartışacağım gibi, bu isteksizlik *Othello*'da, oyunun kendisinde görülmektedir.

Teolojik bir okumanın diğer yanında ve Alan Bloom'un *Othello*'nun politik bir okumasına reddedilemez ama sinir bozucu katkısı bir yana, Shakespeare'in politik kabulü ve kültürel tasarruflarının çağdaş durumu, oyunun kendisinin teoloji ile politika arasında konuşulmamış veya metinsel olarak sessiz bir tartışmaya bir sahne oluşturmasının yollarına dair epeyce tanıklık sağlamaktadır (burada bir kez daha, bir şeyin politik veya gayri politik olduğunu iddia eden *politik* karara dair Schmitt'i hatırlayarak). Martin Yaffe'nin belgelediği gibi, benzer bir durum *The Merchant of Venice* hususunda da görülebilir. Yaffe, *The Merchant of Venice*'in içinde ve etrafındaki teolojik-politik meselelerin harika bir özetini ve etkileyici bir açılımını sunmaktadır (Yaffe, *Shylock and the Jewish Question*).

o halde, her biri görünürde bu iki fikirden (siyaset ve teoloji) biri gibi gözüken iki oyun arasındaki mesafe, bu mesafe, teolojiyle siyasetin bu ayrılması, okumaya değer olarak öne çıkar.

Hobbes'un Leviathan'ın görüntüsünü önceden tasarlayan ve vücut verme ve tek parça halinde birleştirme, bir topluluk modeli olarak beden fikrinin gelişimine tanıklık eden, kendisini *II. Richard*'da ifade eden iki beden teorisi, kaynaklarından birini Pavlus'un teolojisinin siyasi düşünceye aktarımında bulmuştur. Dolayısıyla, (Sahte) Pavlus'un Efesoslulara 5'te çoktan siyasi bir teolojinin zeminini sağladığı düşünülmüştür: "Çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır" (5:23).

Bu ayetin kiliseden devlete, ortaçağ hukukçularının ellerinde "uygun" siyasi alana yorumsal aktarımı, "Prens ile devlet arasındaki ilişkilerin" örneğin taç giyme törenlerinin evlilik töreni modelinin temel alınarak sahnelenmesine yol açmış güçlü bir benzerliğe dayanan yeni bir tanımını üretmiştir. Bu şekilde, klasik ruh-beden ayrımı karı-koca benzerliği üzerinden teolojik-siyasi bir fikre dönüşecek şekilde yeniden biçimlendirilmiştir. Böylece, "erkek eşinin ve eşi de erkeğin bedeninin başıydı" denildiğinde, bir hukukçu "aynı şekilde Prens de ülkenin ve ülke de Prensin bedeninin başıdır sonucunu çıkarabilirdi."[17] Dolayısıyla sevgi ve evliliğin, siyasi topluluğun "eşzamanlı olarak tüm... uyrukları ve tek bir varlığı, Kralı kapsayan çoğul bir varlık" olduğunu düşündürecek temeli sağlar.[18] Bu "bedensel düşünce," beden ile ruhun karşıtlığını oluşturmak yerine, siyasi topluluğun aynı anda hem egemenle topluluk arasındaki ilişki hem de topluluğun kendisi olduğu sonucuna varır.

Kantorowicz'in araştırmasının ayrıntılarına giren Albert Rolls böylece Desdemona'nın Othello'yla ilişkisinin ("o sakındı/ uluslarımızın zengin, kıvırcık güzelleri" *O*, 1.2.67-68) Shakespeare'in siyasi teolojisinin anlaşılmasında önemli bir an oluşturduğunu ileri sürer.[19] Shakespe-

17. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 216.

18. Rolls, *The Theory of the King's Two Bodies*, 73.

19. Burada Rolls, Othello'yu Desdemona'yle bağlayan türden bir ilişkiyi ele almaktadır (Rolls, *The Theory of the King's Two Bodies*, 157-58). Birkaç sayfa ileride, Rolls, onların bu ilişkide bir "tüzel organ" "biçimlendirme"sini tartışmaktadır ve ardından sorunsuz bir şekilde "Shakespeare'in politik topluluğun işlevine dair anlayışının bir dönüşümünü" tartışmaya geçer (186-87). Rolls bu konuyu daha fazla ilerletmez; bu yüzden onun politik teolojiye ilişkin bağlantıyı sadece "önerdiğini" yazmaktayım. Bariz bir şekilde Rolls *Othello*'da politik ve teolojik-politik bir önem bulmaktadır, her ne kadar buna dair söylenmedik çok şey bırakmaktaysa da. Yukarıda belirttiğim gibi, çok farklı bir perspektiften yazan Stanley Cavell, "Othello'nun fani bir kadını" onun oyuna dair yorumunun "ekseni" olarak "Tanrı'nın yerine" koyduğunda aynı meseleleri vurgulamaktadır (Cavell, *Disowning Knowledge*, 126). Son olarak da Harry Morris'in "Hıristiyan trajedi mümkündür" (her ne kadar sadece bir tane varsa

are'deki diğer Mağripliler gibi, örneğin Aaron ve Morocco gibi, Othello şüphesiz siyasi ve askeri bir statü talep edebilir: "Alıyorum ben yaşamımı ve varlığımı/ kraliyet mertebesi taşıyan erkeklerden" (1.2.21-22), "Parçalarım, unvanım ve mükemmel ruhum/ beni doğru şekilde gösterecek" (1.2.31-32), Iago'nun belirttiği üzere, bu, devletin kendisinin geçici olarak kabul etme isteğinde olduğu bir statüdür ("devlet...onu güvenli bir şekilde biçimlendiremez," 1.1.145-47). Bu siyasi-askeri yapılandırma açıkça, hem Othello'nun hem de Iago'nun "adil savaşçı" (2.1.180) veya "general" (2.3.310) olarak ifade ettiği Desdemona'yı kapsar (muhtemelen uygunsuz ya da ciddi olmayan şekilde olsa da).

Sorunlu bir okuyucu olsa da tanınmış bir öykü anlatıcı ve hatip olan Othello en sonunda bir devlet meselesi, devlete rapor edilecek kadar değerli olacak bir öykü "yazar" ("ve devlete/ Bu ağır yürekle ağır eylem ilişkilenir," 5.2.368-69).[20] Dolayısıyla Othello şüphesiz topluluğa ve Venedik kentine bağlı bir devlet adamıdır ve yine de, eğer bu topluluğun önde gelen ve örnek üyesi, baş ve bedene uygun olacağı şekilde ona sevgiyle bağlanmak yerine, Brabantio'nun yönelttiği suçlamada olduğu gibi, "kötüye kullanılır, benden kaçırılarak yozlaştırılırsa/ şarlatan satıcılardan alınmış ilaçlar ve büyülerle" (*O*, 1.3.61-62) onun devlet adamlığı sorgulanabilir.[21] Othello'nun kendisi Desdemona'yı Venedik'le ilişkilendirir ve hatta, Desdemona'ya şöyle dediğinde, "Seni Venedik'in o kurnaz fahişesi sandım/ Othello'yla evlenmiş olan (4.2.91-92), onun kentle evlendiğini ileri sürebilir,.[22] "Desdemona ile Othello arasındaki

---

da ve bu Shakespeare'in *Othello*'sudur) iddiası, ilginç ama biraz farklı bir şekilde daha önce alıntıladığım, oyunun Pavlus'u takip eden bir okumasına dayanmaktadır: "Tüm ölümlüler kilisenin vücudunu oluşturduğundan, damat Mesih (Desdemona) kiliseyle evlendirilir (Herkes-Othello) ve O (Desdemona) Baba'nın insanları kurtarmak olan işine devam eder (Othello)" (Morris, *Last Things in Shakespeare*, 85). Tartışmamla ilgisi olan yeni bir farklı perspektif için James McPherson'un Venedikli Tefeci'yi Othello'yla karşılaştıran (yegâne) görüşüne bkz. "Bu Othello'nun yaşadığı neredeyse aynı Venedik'tir; tek istisna, bu trajedideki Hıristiyan trajedisinin önemli bir rol oynamıyor görünmesidir" (James A. McPherson, der.Kaul, *Othello: New Essays by Black Writers*'ın içinde, 49).

20. "Venedik kur yapma pratiği, askeri ihtişam, politik hukuki mahrumiyet, intikam ve aşkta tekbiçim bir estetik imge sunan 'durum,' (Cassio'nun belirttiği gibi) iktidar için kamu 'itibarı'na dayanır. Othello, çelişkilerinde, yasasını adsız Osmanlı sürülerine dayatmak zorunda olan bu estetik durumun askeri şiddetini temsil eder (onun çifte O'su kendisininkini temsil eder)" (Cohen, *Anti-Mimesis*, 20).

21. Othello'nun "ihtilaf" iddiasının nasıl okunacağı sorusu burada son derece geçerli olmaktadır ("ve bu; bu en büyük uyumsuzluktur be – Öpüşürler" 2.1.196). İlişkiyi hoş bir ihtilaf olarak mı tasvir etmekte, gerçekleşecek "kırık ekleme" mi önceden işaret etmektedir ya da Shaul Bassi'nin öne sürdüğü gibi, "ihtilaf"ı ironik bir şekilde ilişkinin *concordia discors*'u olarak mı adlandırmaktadır? Ne olursa olsun, Bassi'nin savunduğu neo-Platoncu boyut (burada Gilberto Sacerdoti'nin çalışmasını izlemektedir), Othello'yla Desdemona arasındaki ilişkiyi anlamada kritik önemi olan teolojik-politik boyutu vurgulamaktadır (Bassi, "Mixed Marriages").

22. Sözdizimi ve muğlak genitif, Othello'nun burada "fahişe Venedik'e veya Desdemona'ya, "Venedik'in fahişesi"ne evlendiriliyor olduğunu kabul edip etmeyeceğini, verimli bir şekilde

ilişkinin karakterinin"[23] politik anlamı olduğunu ileri süren Allan Bloom, Brabantio'nun sorgulamasını izleyerek bu garip birliği, "Othello ile Desdemona'yı birleştiren bu garip sevgiyi", Othello'nun başarısız devlet adamlığıyla ilişkilendirir (38). Bloom, sevgiyi siyasete ve daha doğru bir deyişle, sevgiyi kötü siyasete aktaran analojik davranışı retoriksel şekilde gerçekleştirerek şu sonuca varır: "Sevgi olmuş olması gereken şimdi bir despotluğa dönüşür" (56).[24]

Burası Venedik: Evim bir çiftlik değil.
— *Othello* 1.1.103-4

Teolojik-politiğin tarihinin bu anında, birlikteliğin (veya sevgi), baskın ve tercih edilen, her ne kadar bazen trajik olan, bir açıklama olarak dikkat çektiğine dair çok az şüphe vardır. O, topluluğu ve de teolojinin siyasetle ilişkisini idare eden siyasi zorunluluğu ve normatif ideali oluşturur. Bu yüzden, Shakespeare'in siyasi teolojisi sorusunu tekrar ziyaret etmek, iki sevgilinin bedenlerinin, birbirleriyle bağlantılı olduğu kada-

---

kararsız bırakmaktadır. Kentin ahlakı (ve bunun kadın nüfusunda vücut bulması) sonuçta Iago'ya onun Othello'yu aldatması için çoktan kritik bir unsur sağlamıştır: Ülkemizin eğilimini iyi biliyorum – / Venedik'te Tanrı'nın kaba şakaları görmesine izin veriyorlar / Kocalarını göstermeye cesaret edemiyorlar" (3.3.204-6). Başka bir deyişle, kentin "cinsel ahlaksızlıkta şöhreti" yoktu (Honigmann, "Introduction," 11). Daniel Vitkus, her ne kadar başka bir imgeyi, "Venedik'in bakirelikle geleneksel karşılaştırılmasını" vurgulamışsa da hâlâ o sıradaki algının "iktidarsız piskoposları boynuzlayan veya Venedik bakiresinin ırzına geçen Türk" olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, Othello'nun "görevlendirilmesinin" nedeni "çaresizce erkeksi liderliğe ihtiyaç duyulmasıdır." İngiliz izleyicilere, devam eder Vitkus, bu şekilde bir yabancıya itimat edilmesi "neredeyse Venedik devletinin izin verdiği evlenmek için kaçmak ve ırkların karışması kadar şokedici olacaktır" (Vitkus, "Turning Turk," 163-64; ayrıca Virginia Vaughan, *Othello: A Contextual History* ve özellikle de 16 ve 33. bölümlerle karşılaştır).

23. Bloom, *Shakespeare's Politics*, 36. Bundan sonraki göndermeler metinde parantezlerle gösterilecektir.

24. Daha önce Bloom şunu da sormuştu: "Aşklarının dayanağı ne olabilir?" (41). En yakın önceli olarak Bloom'un *Shakespeare's Politics*'ini kabul eden bir kitap olarak *Shakespeare as a Political Thinker*'a girişte Othello'ya çok az yer verilmiş olması bir kez daha son derece şaşırtıcıdır. Girişinde "Shakespeare'de erotik aşkın tüm tutku renklerini kucaklamaktadır" tespiti üzerine yorumda bulunan John Alvis, Shakespeare'in oyunlarında Othello dışında (Desdemona dahil) sevmiş ve sevilmiş her karakteri sıralamıştır. Yeniden benimseme geleneklerinde iki oyunun, "Shakespeare ve Yahudiler" ve "Afrikalı" veya "Postkolonyal Othello" başlıkları (her biri diğerini muazzam şekilde göz ardı ederek) altında özetlenebilecek şekilde kabulü bir yana, *Othello*'nun ve *The Merchant of Venice*'in Shakespeare'in politik tartışmalarının dışında tutulması veya marjinalleştirilmesi, "politik" ve "teorik" üstlenmeye rağmen epey geneldir. Pierre Sahel her iki oyunu da Shakespeare'in politik düşüncesine ilişkin tarihsel oyunlar üzerine yoğunlaşarak gerçekleştirdiği incelemesinin dışına yerleştirmektedir (Sahel, *La pensée politique dans les drames historiques de Shakespeare*; ayrıca George W. Keeton'ın *Shakespeare's Legal and Political Background*'una, Alan Hager'in *Shakespeare's Political Animal*'ına ve Robin Headlam'ın *Wells's Shakespeare, Politics and the State*'ine (Wells'in *The Merchant*'ın Venedik'ini *Othello'nun* Venedik'iyle "uygarlıkla akılsızlık arasındaki savaşın" alanı olarak karşılaştırdığı önemli yorumu hariç, 58) de bkz. Son olarak da Ania Loomba'nın *Shakespeare*'inde şimdi sunduğu karşı görüşe bkz.

rıyla siyasi topluluk olarak (ve toplulukla olan ilişkisiyle) iki bedenin peşinden gitmektir. Fakat ayrıca Shakespeare'de onların arasında faaliyette olan (aşk ve düşmanlık, birliktelik ve ayrılma, bir araya gelme ve uzaklaşma) ilişkinin peşinden gitmektir. Ortaya çıkış ve ortadan kayboluş halindeki bir topluluğun peşinden gitmektir.[25]

"Siyasi teoloji" teriminin kendisi, Kantorowicz'in kitabının kendisinde görülen bir ayrılma yeridir. Kantorowicz'in bu fikrin karmaşık tarihinden, en azından, Augustine'in *The City of God*'da alıntıladığı Varro'ya kadar geriye giden bir tarihten haberdar olduğuna şüphe yoktur.[26] Buna rağmen Kantorowicz bu tarihe ve "politik teoloji" ibaresinin 1920'lerde Alman hukuk kuramcısı Carl Schmitt tarafından yeniden canlandırılmış olduğu gerçeğine göndermede bulunmaktan kaçınır. 1950'lerde farklı ve daha ihtiyatlı bir siyasi gündem geliştirmiş olan Kantorowicz gibi, Schmitt de sekülerleştirme fikrinin tanımlayıcı ve kural koyucu değerini sorgulamakla uğraşıyordu. Teolojiden ayrılmış siyasi varlığı anlama girişiminden ötürü üzüntü duymuş, buna karşı uyarmış ve bunu sorgulamıştır. Bu yüzden de Schmitt'in şu ünlü ifadesiyle karşılaşırız: "Modern devlet kuramının tüm önemli kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olmasının nedeni, onların tarihi gelişiminden ötürü değil (bu süreçte teolojiden devlet kuramına aktarılmışlar ve bu

25. Her ne kadar farklı ve bir bakıma eleştirel bir perspektiften bakıyorsam da, benim argümanımın Lupton'ın "*Othello* Cicumcised"ına sadece borçlu olmadığı, ona yakından paralel çizgide bulunduğu halihazırda bariz olmalıdır. Örneğin Lupton Pavlus'un ve hukuk ve adalet söyleminin önemini vurgulamaktadır. Bu aslında onun *Othello*'yu teolojik kategoriler bağlamında tekrar ele almasının dayanağıdır. Evlilik ilişkisinin politik anlamına ilişkin, Lupton, "oyunda ırk çalışmalarının paganlaştırma hareketini vurgulama eğilimindeyken, feminist kritikler Othello'nun artan bir şekilde, genellikle Yahudi-Hıristiyan ataerkinin eril ilkeleri olarak anlaşılan adaletle ilişkilendirilmesine önemle işaret etmektedir. Benim yaklaşımım bir parça farklıdır: Othello'nun adaleti, Tefeci'ninki gibi, kocanın otoritesini anlamsız şekilde güçlendirirken bile, Yahudi-Hıristiyan sentezden Sami kısımları ayırmaya yaramaktadır; her ne kadar Othello'nun yasayla giderek artan ittifakı aslında ataerkilse de ben *patriarch* kelimesinin İbrahimsel (Musevi-İslam) çağrışımları üzerinde ısrar edeceğim" (Lupton, "Othello Circumcised," 80).

26. Augustine, *The City of God*, 6, 5. Schmitt'in çalışması hususunda, bu ibarenin kökenlerine ve onunla ilgili soykütüğüne dair bir parça tartışma vardır (Hent de Vries'in "Autour du théologico-politique"sına ve ayrıca da Heinrich Meier'in "Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem unstrittenen Begriff"ine bkz.). Kantorowicz'in kitabına girişinde, William Chester Jordan bu ifadenin tarihini çıkartmaz ama neredeyse en başta "politik teoloji" ifadesinin "Alman ve Nazilere yakın hukukçu Carl Schmitt'le ilişkili" olduğunu belirtir (*The King's Two Bodies*, x). Kantorowicz'in Almanya'daki önde gelen muhafazakâr çevrelerle bağlantısı için Alain Boureau'nun "Kantorowicz, or the Middle Ages as Refuge"sine, Jean-François Courtine'in "A propos du 'problème théologico-politique'ine ve ayrıca da Agamben'in *Homo Savor*'daki "Sovereign Body and Sacred Body"sine, özellikle de 91-94'e bkz. Burada, Kantorowicz'in en erken çalışmasının bariz bir şekilde kariyerinin geri kalanının dışında bırakıldığını görmek önemli olabilir. Boureau'nun işaret ettiği gibi, "konusu ihtiyaten *Speculum*'daki notta atlanmış olan Heidelberg'de savunduğu tez, Müslüman korporasyonlarıyla ilgiliydi ve karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji bağlamında yazılmıştı" (Boureau, "Kantorowicz," 357).

sayede, örneğin, her şeye kadir Tanrı her şeye kadir yasa koyucuya dönüşmüştür), aynı zamanda sisteme ilişkin yapısındandır ki bunun kabulü bu kavramların sosyolojik açıdan ele alınması için gereklidir."[27]

Schmitt'in okumasında siyasi ("modern devlet kuramı") teolojinin politikadan ayrılmasına ("sekülerleştirilmesi") dayandırılmıştır ama bu ayrılma katı ve hermetik bir kopma değildir. Daha ziyade, ayrılmanın kendisi bir "aktarım"ın, teolojinin politikaya bir yapısal çevirisinin yerine dönüşür. Burada politika, bu yüzden teolojiyi oluşturucu bir an olarak "içinde" muhafaza eder (Schmitt'e göre yetersiz şekilde olsa da). Hem ortaçağ *hem de* modern politik öğretiler dolayısıyla teolojik-politiğin anları olarak anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle, her ikisi de "politik teolojiler" olarak izah edilebilir. Kantorowicz'in açıklamasında ortaçağ politik teolojisi kralın iki bedenine, yani kral ile siyasi topluluk arasındaki ilişkiye dayanır. Bu karmaşık politik ilişkiyi oluşturan, Othello ile Desdemona'nın ilişkisinin çevresinde gördüğümüz gibi sevgidir. Muhtemelen daha önemli olan ve Schmitt'in de üzerinde durduğu gibi, yasa ve hukuk ilminin politik düşüncenin ayrıcalıklı alanını, teolojik kavramların politik kavramlara aktarımı için olan ayrıcalıklı alanı sağlamasıdır. Dolayısıyla yasa ve sevgi, kişinin politik teolojinin tarihi üzerinde düşünmeyi işleme koymasını sağlayacak bir sistem, bu iki terimin (yasa ve sevginin) kurucu kavramlar olarak görüldüğü bir sistem oluşturur. *The Merchant of Venice*'in onu teolojik-politik meseleler üzerinde düşünme olarak gören daha zorlayıcı okumaları, bu iki terimi argümanlarının merkezine yerleştirir.[28]

Bununla beraber, yasa ve sevgiyi ayrıcalıklı kılmak, düşmanlığı ve özellikle de kendisiyle birlikte başlamış olduğumuz ayrıştırıcı boyutu önemsememe riskini taşıyacaktır. *II. Richard*'da ve başka yerde karşımıza çıktığı şekliyle "Kralın İki Bedeninin şiddetli şekilde ayrılması" anlatısını önemsememe riskini taşıyacaktır. Schmitt'in ihtiyatlı takipçileri (Kantorowicz ve Bloom gibi Straussçular) sevgi ve dostluğu daha çok vurgulamış olabilir ama böyle yaparak Schmitt'le olan bağlantılarından daha fazlasının önünü kapatmışlardır. Ayrıca Schmitt'in düşmanlık ve düşmanlık kadar dostluğun önemi üstünde durmuş olduğunu göz ardı etmişlerdir. Aslında politik olanın ve içerdiğinin basit bir ölçütü olarak işe yarayacak "özel ayrımı" belirlemeye çalışan Schmitt, "ahlak alanında" (iyi ve kötü) veya estetik alanda (güzel ve çirkin) yapılan ayrımlara radikal bir ekleme sunar. Politik alanla ilgili olarak da Schmitt, "Siyasi eylemlerin ve nedenlerin indirgenebileceği özel politik ayrım, dost ve

27. Schmitt, *Political Theology*, 36/G43.
28. Burada Alan Bloom ve Straussçu "okul"dan bahsediyorum, Rolls, Yaffe.

düşman arasında olandır" diye yazar.[29] Schmitt bu ayrımın "son derece yoğun düzeyde bir birliği veya ayrılmayı, birleşmeyi *veya* ayrışmayı belirttiğini" vurgular.[30]

Shakespeare'in siyasi teolojisinde bir başka bölüm, dolayısıyla bu ayrışmayı, kralın iki bedeninin birliğinin "çözülmesini" ve "o en hoş olmayan" teolojiğin politikadan düşman figürü altında "şiddetli şekilde ayrılması"nı sormak zorunda kalacaktır. Politik teolojide düşmanın yeri üzerine sormak zorunda kalacaktır.[31] Bu yüzden, Schmitt politik varlığın dost-düşman ayrımına dair bir karar verildiği kadarıyla bu şekilde var olduğunu ileri sürmekte haklı olsun olmasın, onun, politik teolojinin tarihi ve siyasi tarih için sunduğu bakış açısı inkâr edilemez; çünkü Shakespeare'in politik teolojisinin ikincil notasını, ayrılmanın ve düşmanlığın uyumsuz notasını vurgular. Böylece, Schmitt'in ve onun dost-ve-düşman ayrımı üzerine karar vermeyi başaramamak siyasi varlığın sonudur iddiasının ardından, geride bu ayrımın teolojik tarihi sorusu, düşman kavramının (Schmitt'in daha önce gördüğümüz gibi politik ve özel alanlarla sınırladığı bir kavram) teolojik tarihi kalır. Shakespeare'in yeniden araştırma konusu yaptığı, dost-düşman ayrımı açısından dikkate alınan politik teolojinin bu gösterimidir. Bu, bariz şekilde marjinal bölünmenin, muhtemelen teolojinin politikadan yegâne ortaya çıkan ayrılmanın, düşman kavramına dayanan daha büyük bir yörüngenin üzerinde bulunduğuna işaret eden bir gösterimdir. Shakespeare bu teolojik-siyasi yörüngeyi ve bir araya geldiği ve birbirinden uzaklaştığı bu önemli anı, politik teolojinin tarihi olarak ayrıntılı şekilde düzenler.

29. Schmitt, *Concept of the Political*, 26.

30. A.g.e., vurgular eklenmiştir.

31. I. Bölümde açıkladığım gibi, bu kritik soruyu heybetli çalışması Romalılara 11:28'de "düşman"ın önemli yerine (Carl Schmitt'in Yeni Ahit'in politik düşman kavramını kullanmadığı iddiasına karşı) işaret eden Jacob Taubes ortaya atmıştı. Her ne kadar dost-düşman ayrımının önemi Schmitt'in *Political Theology*'sinde açıkça yer almazken, Schmitt'in kendisinin, liberalizme yönelttiği ana eleştirisini, liberalizmin "metafiziksel doğruyu bir tartışma içinde kaybetmek istediği" suçlamasıyla sonuçlandırmasının hiçbir değeri yoktur. Bu tür tartışmalar ve sonsuz müzakerelerle, devam eder Schmitt, liberalizm "belirleyici kanlı savaşı" ertelemekte ve daha vahim şekilde "askıya alınma kararına izin vermektedir" (Schmitt, *Political Theology*, 63). Karar, belirleyici kanlı savaşla birlikte ertelenmiştir ama bu kanlı savaşla birlikte düşmanlık sorusu *Political Theology*'nin içinde muhtemelen belirmeye başlamaktadır. Schmitt'in düşmanı *The Concept of the Political*'da siyasi kuramının merkezine oturtması daha birkaç yıl sürecektir. Bununla beraber, egemenlik sorusu üzerine düşünmeye ve egemen bir karar üzerinde durmaya devam ettikçe, Schmitt, egemen kararın ("istisna durumu"na dair bir karar veya *Political Theology*'nin ünlü ifadesine göre: "Egemen, istisnaya karar verendir," 5) düşman üzerine bir karara tercüme edilmiş olduğunu belirginleştirme ihtiyacı duymamış olabilir (*Concept of the Political*, 38). Her nasılsa, daha önce tartıştığımız gibi, Schmitt hiçbir zaman politik teolojiyle düşman kavramı arasındaki bağlantıyı açığa kavuşturmamıştır.

> Sadece bir Arap bir Yahudi'yi, *The Merchant of Venice*'deki kadar "inandırıcı" şekilde anlayabilir veya betimleyebilirdi.
>
> — Wole Soyinka

O halde, bariz olanı yeniden belirteyim. Tefeci, teolojik bir düşmandır. O "Yahudi Tefeci," "salt düşman" (*MV*, 3.2.260), yani açıkça dininden ötürü nefret eden ve edilen *mutlak* düşmandır. Ve eğer Antonio'nun ondan talep ettiği gibi, borç verirse, bu "onun dostlarına" değil, daha ziyade "onun düşmanlarına"dır (*MV*, 1.3.129-31). Diğer yandan Othello "dehşet verici şekilde savaş sıfatlarıyla doludur (*O*, 1.1.13), siyasi ve askeri bir düşmanın tüm işaretlerini taşır. Iago (yani "Mağripliden nefret ediyorum"un Iago'su) ve diğerlerinin "general" (2.3.310) olarak adlandırdığı Othello, "genel düşman Osmanlı'ya" karşı işe alınmıştır (*O*, 1.3.49-50). Othello Türk'e karşı savaşır ve son sahnenin ileri sürdüğü gibi, kendisi de pekâlâ "kötü" ve "türbanlı Türk" olabilir (5.2.351). John Gillies'in yazdığı gibi, "onun Türklerle simgesel şekilde ilişkilendirilmesi önemli bir olağanlıktır."[32] Othello bir Mağriplidir ve "Mağripliler halk arasında barbar, Hıristiyanlar ve Avrupalılarla tabiatıyla savaşta olan dinsizler olarak kabul edilmiştir."[33] Ve her ne kadar kendisi de "biz Türkleşmiş miyiz?" diye merak ediyorsa da (*O*, 2.3.166), onun din değiştirmesi ve daha genel anlamda dini statüsü gizemini korumaktadır. Julia Lupton'ın ifade ettiği gibi, "oyun hiçbir zaman kesin olarak onun pagan dininden veya İslam'dan döndüğünü belirtmemektedir."[34]

Oyunda bir "din sorusunun" belirsizliği dikkate alındığında, oyunun teolojikle ilişkili olduğu iddiası bir tartışma savaşına hazırlanmak zorundadır. Gerçekten de Julia Reinhard Lupton'ın yaptığı gibi, *Othello*'da dini farklılığın ırksal farklılıktan daha güçlü bir şekilde hissedildiği iddia edildiği takdirde, yine de Shakespeare eleştirisi tarihinde gücün bariz tükenişi açıklanmak zorundadır.[35] Benzer şekilde, eğer, "bedeni, dini veya ulusal farklılıkları birbiriyle karşı karşıya sıralamak, onları farklı kategoriler olarak düşünmeye devam etmektir" ifadesi vurgulanacak olursa (ve James Shapiro ve Ania Loomba'nın yaptığı böyle bir ayırma aslında yanlıştır), yine de bu iki oyunun (ki bunlar birbirine indirgenemeyecek iki çok farklı oyundur) Yahudi ile Mağripli arasındaki ayrılmayı nasıl gösterdiği izah edilmelidir.[36]

32. Gillies, *Shakespeare and the Geography of Difference*, 32.
33. Bloom, *Shakespeare's Politics*, 42.
34. Lupton, "*Othello* Circumcised," 73; ayrıca Honigmann'ın "Othello'nun bir Hıristiyan dönme olduğunu ispatlayamayız" (*Othello*'ya giriş, 23) ifadesine ve Emily Bartels'in "Othello'nun dini geçmişinin belirsiz" olduğu iddiasına da (Bartels, "Making more of the Moor," 436; ayrıca Danson'ın "England, Islam"ına da bkz.).
35. Lupton, "*Othello* Circumcised," 74.
36. Ania Loomba, " 'Delicious Traffick': Racial and Religious Difference on Early Modern Sta-

Eğer beden meselesine geri dönecek olursak, şehvet ve bedene ve "beyaz beden"e olan ilgisine rağmen, Tefeci'nin kendi bedeni kendisini soyuna katmayı başaramamış gibidir. Tefeci'nin bedeni "dönüşmüş" ve dolayısıyla Tefeci'nin bedeniyle Jessica'nınki arasında "daha fazla farklılık" ("daha fazla" kelimesinin getirdiği farklılık denebilir) "onun bedeniyle onunki arasında fıskiye ile fildişi arasındakinden daha fazla fark" (*MV,* 3.1.36-37) "vardır." Tefeci'nin "fıskiyesi" ile "beyaz tenli Jessica'nın" fildişisi arasında, Samuel Marochitanus'un dönüşümlerine tanıklık ederiz; "zenci beyaza dönüştü," Yahudi Hıristiyan'a ve dolayısıyla beyaza dönüştü.[37] Tefeci'nin durumunda, en azından her ikisinin "hızlı üremesini" sağlayan ve "altınla gümüşü" "koyunla koçlardan" "ayıramayan" Yahudi'nin bedeni, kendi bedeninin bedenselliğini temin etmekte, kendi bedeninin kendisini üretmesinde başarısızlığa uğrar.[38]

---

ges," *Shakespeare and the Jews*'ın içinde, 206, ayrıca" James Shapiro'nun onun *Shakespeare and the Jews*'ın içindeki "Race, Nation, or Alien? yazısına ve Michael Neill'in " 'Mulattos,' 'Blacks,' and 'Indian Moors': *Othello* and Early Modern Constructions of Human Difference"ına da bkz.

37. Samuel Marochitanus'un, Fas'ın mübarek Yahudi'sinin," "dönüşleri", zaten "bir beyaz olmuş siyah Mağriplinin," Müslüman ama Hıristiyan da olmuş Müslüman'ın öyküsünü anlatır. On üçüncü yüzyılda Arapça'dan Latince'ye çevrilmiş bu öyküde, Müslüman olmuş Yahudi tekrar "dönerek" şimdi de Hıristiyan olmuş Yahudi'ye "dönüşür." Norman Daniel'in " 'Haham Samuel'in literatürü" olarak bahsettiği, orijinal Arapçasında *Ifham al-Yahud* olarak adlandırılan ve İslam'ı kabul etmiş Faslı Haham Samuel (Samawal al-Maghribi) tarafından yazılmış bir Yahudi karşıtı polemiksel çalışmada ortaya çıkmış gibidir (Daniel, *Islam and the West*, 189). Onun çalışmasının Latince çevirisinde (ve ardından Batı Avrupa dillerindeki sayısız çevirilerinde), Samuel dolayısıyla beyaz olmayı, yani Hıristiyanlığı kabul etmektedir. Şu ana kadar "onun", ağır bir şekilde redakte edilmiş İngilizce çevirisi on yedinci yüzyılda *The Blessed Jew of Marocco: Or, A Blackmoor made White. Being a Demonstration of the true Messias out of the law and prophets, by Rabbi Samuel, a Jew turned Christian* başlığıyla belirmiş kitabı üzerine bir çalışma olmamıştır. Kitabın "ilginç başlığı"ndan G. K. Hunter "Elizabethans"ında bahsetmiştir ve Karen Newman " 'And Wash the Ethiop White': Femininity and the Monstrous in *Othello*"sunda şaşırtıcı bir şekilde görmezden gelmiştir. Ben bu bölümü tamamladıktan sonra Othello üzerine, yaygın "ırk" söylemini, her iki oyunda Yahudilerle Mağriplilere tatbik edildiği kadarıyla ele alan önemli tartışmalar içeren yeni bir derleme belirdi; özellikle James R. Andreas, Sr.'ın "The Curse of Cush: Othello's Judaic Ancestry"sine bkz.

38. Daha sonra belirginleşeceği gibi, Tefeci ve Othello, Yahudi ile Mağripli arasındaki ayrım, kara koç tasviri belirmeye başladıkça yok olmaya başlar. Julia Lupton, "Iago'nun rezil hayvansı çapraz birleşme tasviri ("yaşlı siyah bir koç/beyaz koyununla çiftleşiyor"; 1.1.90-91) bile, *Merchant*'ın en berbat kelime oyununu ("koyunlar" ile "Yahudiler" arasında) yansıtıyor (Lupton, "Othello Circumcised" 77). Bundan başka, Tefeci'nin aşırı altın sevgisi de çoktan Fas'ın bundan uzak duramaması başarısızlığı tarafından ilan edilmişti ya da Barbara Lewalski'nin yazdığı gibi, "Fas'ın bu yenilgisi ve ibret olması ...Tefeci'nin yenilgisinin ve din değiştirmesinin habercisi olmaktadır; çünkü o bir parça farklı bir görünüş altında bu aynı Hıristiyan karşıtı dünyeviliği ve kendi doğruluğunu üstün görme değerlerini temsil etmektedir" (Lewalski, "Biblical Allusion and Allegory in the 'The Merchant of Venice,'" 337). Shakespeare'i, "dışlanma kategorilerini yeniden yazmak" için "Mağripli ile Yahudi'yi yan yana yerleştirme" konusunda başarılı bulan, Tefeci ve Fas'a dair aydınlatıcı (akademik alanda kendi orijinalliğinden bihaber) bir karşılaştırma için, Alan Rosen'in "The Rhetoric of Exclusion: Jew, Moor, and the Boundaries of Discourse in *The Merchant of Venice*"ine bkz. (İki oyun arasındaki iç karşılaştırma, açıkça, *Othello*'nun başında çoktan ilan edilmiştir. Gerçekten de Brabantio'nun "Desdemona'nın evlenmek için kaçmasının ardından gelen kendinden geçmiş ağıtları [*O,*

Böylelikle Tefeci'nin aynı zamanda bedenden yoksun, etten yoksun özel bir beden oluşturduğu söylenebilir. Ünlü diyaloğunda Tefeci, aslında bedeni, gözleri, elleri, organları ve daha fazlasına sahip olduğunda ısrar etmek ihtiyacındadır: "Bir Yahudi'nin gözleri yok mu? Bir Yahudi'nin elleri, organları, boyutları, duyuları, duyguları, tutkuları.... yok mu?" (*MV*, 3.1.51-52).[39] Yasayı, "ete göre" okumayı temsil eden Tefeci, güvenilir ve inandırıcı bir beden ihtiyacında gibidir; "Şimdiye kadar hiç hissetmedim" (*MV*, 3.1.81-82). O yasanın ve adaletin somutlaşmasını temsil ederken ikisinden de yoksundur. Sonunda sorar: "O, yasa mıdır?" Teolojik düşman aynı zamanda ete hükmetme başarısızlığıdır. Yani Tefeci istenen düzeye ulaşamaz.

Bunda Tefeci Othello'yla karşılaştırılmaya da dayanamaz. Gerçekten de Tefeci yasayı uygulama ve hatta anlamada kararlı şekilde başarısızlığa uğrarken, hatta Martin Yaffe'nin son zamanlarda yazdığı gibi, iyi bir Yahudi ("[Yahudi yasasının] kusursuz bir temsilcisi olmaktan çok uzak kalması bir yana, onunla ilgili olarak kasti bir şekilde tutarsızdır") olmada başarısızlığa uğrarken ve Tefeci hatta "Yahudi" intikamının gücünü yenmede de başarısızlığa uğrarken, Othello hiçbir zaman başarısız olmaz.[40] "Onun sorunu," yazar inandırıcı bir tarzda Stanley Cavell, "başarısızlıkla değil, başarıyladır."[41] Hem bir bütün olarak oyun hem de Othello'nun kişiliği güçlü bir şekilde, Alan Bloom'un farkına vardığı gibi, "sevgi buyuran ve itaatkâr olmayan üçüncü ve dördüncü nesillerden intikam alınacağı sözü veren Eski Ahit'in Tanrı'sını" anım-

1.1.158-81], Tefeci'nin Jessica'nın kaçışından sonrakilerle [*MV*, 2.8.12-22] rahatsız edici derecede benzerdir," Honigmann, *Othello*'ya giriş, 77. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bir "Yahudi" çağrışımını, Brabantio'ya yanıtta hemen dük tarafından başvurulan, "kahrolası yasa kitabı"nın "acı belgesi"nin bahsiyle birlikte, izler [*O*, 1.3.68-69].) Bu bağlamda, Mary Metzger, "erken modern İngiltere'de dolaşımda olan birbiriyle rekabet halindeki Yahudilik kavramlarını" vurgulayarak *Othello*'yla, kendisinin teklif ettiği karşılaştırmayı önemsizleştirmekte olduğunu belirtmek önemlidir. Bu karşılaştırma, "etnik farklılığın" bir "Yahudi sorusu" olmuş olabileceğini ileri sürmektedir (görünüşe göre farkında olmadan) (Metzger, "'Now by My Hood, a Gentle and No Jew': Jessica, *The Merchant of Venice*, and the Discourse of Early Modern English Identity"). Ayrıca garip bir şekilde ırk söyleminin ampirik olduğunu (veya buna dönüştüğünü) ileri süren James Shapiro dikkate alınmalıdır: "Avrupalıları, Yahudi ırksal ötekiliğin bazı kabul edilmiş kalıplaşmış yargılarının ... vasıflandırılması gerektiğine inandırmış olan," "deneyim birikimi"dir. Bu durumda, "Portekiz Yahudilerinin" siyah olduğuna dair süren inancın, bir vasıflandırmaya ihtiyacı yokmuş gibidir (Shapiro, *Shakespeare and the Jews*, 171).

39. Alan Bloom ve diğerlerinin burada, Yahudilerin tarihsel olarak şehvetle özdeşleştirilmesinden ziyade, Tefeci'nin üzücü başarısızlığını görmesi ilginçtir. Bloom, "Maalesef, eğer Tefeci'nin Hıristiyan eziyetçileriyle eşit olma iddiasını dayandırdığı benzer özelliklerin listesine bakıldığında, bu listenin sadece bedene ait olan şeyleri kapsadığı görülmektedir; onun Hıristiyan ve Yahudi'nin ortak paylaştığı olarak gördüğü temelde tüm hayvanlarda ortak olandır" yazmaktadır (Bloom, *Shakespeare's Politics*, 23; ayrıca Yaffe'nin *Shylock and the Jewish Question*'ına da bkz.).

40. Yaffe, *Shylock and the Jewish Question*, 61.

41. Cavell, *Disowning Knowledge*, 10.

satır.[42] İncilsel Tanrı gibi Othello da (Iago'nun "Ben ben değilim"ine karşı "O o'dur" (*O*, 4.1.270)) gerçekten kıskançtır. O "insanın faaliyet alnında bir tanrı rolü oynayan" "kıskanç kocadır"; "o...nereye giderse buyuran ve cezalandıran bir liderdir. Şerefte ısrar eder ve itaat etmeyenlerden kanlı şekilde intikam alır."[43] Othello "ateş ve cehennemdir!" (4.1.233) ve "Onun kılıcını kırmak için adalet"tir (5.2.17); dolayısıyla sadece "bir yargıç"[44] değil, aynı zamanda "yapılan eylemler temelinde adaleti yerine getiren bir doğru dürüst generaldir" ve haklı olarak kendisini "adalet dağıtıcısı"[45] olarak görür: "İyi, iyi, onun adaleti; çok iyi" (*O*, 4.1.206-7).

Yine de bu "Sami" adaletinin sahnelenmesiyle (Julia Lupton'ın ileri sürdüğü gibi), Tefeci ile Othello arasındaki karşılaştırılamazlığın genel kanının aksi şekilde hissedilmeye başladığını çoktan farkına varabiliriz.[46] Sanki Othello, daha fazla kesinlikle, başarılı bedenin veya güçlü vücudun olduğu yerde bulunamaz.[47] Sanki o, daha fazla kesinlikle, teolojinin olduğu taraftan ziyade siyasinin tarafında bulunamaz. İki oyuna ilişkin karşılaştırmalı çalışmaların yokluğuna rağmen, eğer gayri olağanüstü değilse de, farkına varılmamış olan yokluğa rağmen, bunlar arasındaki bağın apaçıklığını görmezden gelmek zor olacaktır; bu öyle bir bağdır ki hem neredeyse son ana kadar beklemeyi hak etmeyecek kadar güçlü hem de apaçıklığı içinde neredeyse farkına varılmayacak kadar zayıftır, önemsizdir. Lupton bu apaçıklığı özetleyerek şöyle yazar. "Shakespeare'in orta trajedilerinden biri olan *Othello* çoğu kez[48] *The Merchant of Venice*'in bir yeniden yazılmış şekli olarak okunmuştur. Her ikisi de ticari kent devleti Venedik'te geçer, her ikisi de açıkça belirlenmiş 'ötekiler' kullanır ve her ikisi de yaşlı bir baba tarafından engellenmiş genç sevgililere dair komedisel olağan bir durumu abartmak için

42. Bloom, *Shakespeare's Politics*, 53.
43. A.g.e., 53.
44. A.g.e., 54.
45. A.g.e., 55.
46. Lupton, "*Othello* Circumcised," 80.
47. Örneğin Cavell'in Othello'yu Desdemona'nın "et ve kanı"na hem "öteki" hem de aynı "et ve kan"dan "ayrı" olarak yerleştirdiği *Othello* yorumuna bkz. (Cavell, *Disowning Knowledge*, 138). Bloom, Othello'yu "ilginç şekilde gerçekdışı" nitelendirecek kadar ileri gitmektedir (Bloom, *Shakespeare's Politics*, 58.
48. "Sık sık" tabii ki epey yersizdir; çünkü iki oyun da her ikisinin Venedik'te yer alması dışında hiçbir zaman birlikte tartışılmamıştır. "Sık sık" kelimesini herhangi bir dipnot iliştirmeden havada asılı bırakan Lupton'ın, Lesli Fiedler'ın *The Stranger in Shakespeare*'i dışında bahsedebileceği bir çalışma olmadığını itiraf etmesi önemlidir (kişisel yazışma). Bununla beraber, Jean-Pierre Petit, iki oyun arasında herhangi bir karşılaştırmanın olmamasına dair en çarpıcı istisnayı yazmıştır. Dört sayfalık bir makalede, Othello ile Tefeci tartışmasını yan yana getirerek bunları birbiri ardı sıra tartışmaktadır. Lupton ve Vitkus gibi, Petit de "ırk"ın önemini küçültmekte ve bu iki oyunda din değiştirme öyküleri görmektedir (Petit, "Deux, étrangers shakespeariens").

dikkat çekici dış evlilik temasını kullanır."[49] Alan Bloom aynı fikirdedir ve "Othello ile Tefeci, içinde hareket ettikleri bağlama ve hedef alınmış izleyici kitlesine en yabancı figürlerdir"[50] iddiasında bulunur. Bloom, bir yandan, "*Othello* asimile olmaya çalışan ama bunu başaramayan bir insanın öyküsüdür" diğer yandan "*The Merchant of Venice*'de asimile edilmeyi reddeden bir insanın ruhunu görürüz"[51] dediğinde oyunlar arasındaki bağı güçlendirir. Son olarak Leslie Fiedler, iki oyunun yazılmasında sanki Shakespeare'in kendisine, *O Venedik fablını bir kez daha deneyelim ama bu sefer her şeyi tersine çevirelim,* demiş olduğunu esprili şekilde ileri sürer.[52]

Son iddianın ışığında, Yahudi Tefeci'ye ilişkin tartışmalarda "teoloji ile ırk arasındaki ayrım" artık "elendiğinden", bu iki oyunla ilgili tartışmaların büyük kısmının nadiren birbirlerinden bahsetmesi dolayısıyla çarpıcıdır.[53] Sanki *The Merchant of Venice*'in yazarı hiçbir zaman *The Moor of Venice*'i yazmamıştır (ya da tam tersi). Burada andığım çalışmalarda bile, iki oyun arasındaki bölünme kendi özelliği içinde görünmez olacak kadar tutarlıdır. Gerçekten de, eğer, James Shapiro'nun Tefeci'nin belirgin görünüşüne ("fiskiye") ve onu Tubal ve Chus'la (*MV*, 3.2.285) ilişkilendirmesine dayanarak tartıştığı gibi, "*The Merchant of Venice* Yahudilerin siyahlıkla özdeşleştirilmesinin bir başka örneğini oluşturuyor"sa[54] ve eğer, yine Shapiro'nun belirttiği gibi, "Tefeci'yi ayıranın onun dini olduğunu ileri süren geleneksel eleştirel görüş dikkati, Shakespeare'in Yahudileri ulusal ve ırksal ötekiliğe dair daha geniş, karışık bir ağa yerleştirmek için başvurduğu daha karmaşık yöntemlerden uzaklaştırmışsa, o zaman iki oyun arasındaki bölünmenin "dinler" "ulusal ve ırksal ötekiliğe" karşı, teolojik politikaya karşı çizgisinde sürmesi (Shapiro'nun kendi çalışmasında ve diğerlerinkinde) göze çarpmalıdır.[55] Ama çarpmamaktadır.

Burada Shakespeare yazarken ve iki Venedikli düşman arasındaki ayrılma yeniden biçimlendirilirken ve yerleşirken, bununla birlikte bo-

49. Lupton, "*Othello* Circumcised," 75. Evliliğin merkezi konumda olması elbette *Othello*'nun bir "iç trajedi" olarak okunmasını getirmektedir. Bu bağlamda (ve karı koca ilişkisinin politik anlamıyla doğrudan bağlantılı olarak), Linda Rozmovits'e göre *The Merchant of Venice*'in aldığı tepkinin bir yanı, yani *The Merchant of Venice*'in "her şeyden önce" evlilik ve özellikle de "zengin, öksüz genç bir kadının evlilik beklentileri ve ikincil kurgu olarak arka planda Yahudi bir tefeci üzerine" bir oyun olmasının "zaman içinde kaybolmuş"luğunu dikkate almak çarpıcıdır (Rozmovits, *Shakespeare and the Politics of Culture*, 5-6).

50. Bloom, *Shakespeare's Politics*, 14.

51. Bloom, *Shakespeare's Politics*, 14.

52. Fiedler, *Stranger in Shakespeare*, 141, vurgular eserden.

53. Metzger, " 'Now by My Hood, a Gentle and No Jew'" 52, ayrıca Loomba'nın " 'Delicious traffick'"ine de bkz.

54. Shapiro, *Shakespeare and the Jews*, 172. Bu kitapta Shapiro hiçbir şekilde *Othello*'yu tartışmamaktadır. Ania Loomba'nın *Shakespeare*'inde yaptığı orijinal argümana da bkz.

55. A.g.e., 173.

zulan şeyin teolojik-politikanın birliği olduğuna işaret etmeden sonuca varamam. Bundan önce, birbirinden ayrılmasının felaketin veya anlamsızlığın kendisini ("şey – ") temsil ettiği karmaşık (eğer zorsa) bir birlik şeklinde düşünülmüş olan teolojiyle politikanın birliği, öyle bir ayrılmıştır ki, ona karşı tartışanlar bile görünmez olmuştur. Fakat bu ayrılma belli bir sahneleme, mantıksal, tarihsel ve retoriksel açıdan teolojinin politikadan ayrılmasından önce gelen bir ayrılmanın sahnelenmesi şeklinde gerçekleşir.

Başlıkla başlayarak Shakespeare siyasi topluluğun iki boyutu, Venedik polisinin iki boyutu arasındaki mesafeyi belirler ve bunu bu iki düşman figürü altında yapar: Teolojik düşman ve politik düşman, Venedik'in taciri ve Venedik'in Mağriplisi.[56] Bununla beraber, Mağripliyi Yahudi'den ve tarihsel olarak Müslüman'ı Yahudi'den, Arap'ı Yahudi'den ayıran kararın keyfiliğinin Shakespeare'in kendi metninde belirmemesi söz konusu olamazdı. Gerçekten de, kuşaklar boyunca okuyucular iki oyunun, aslında iki bedenin, aralarında ortak hiçbir şey içermediğine "inandırıldıktan" sonra (her ne kadar hepimiz Shakespeare'de "hiçbir şeyin" neredeyse hiçbir şekilde hiçbir şey anlamına gelmediğini biliyorsak (ve gerçekten de Hamlet "kral bir şeydir – " derken, Guildenstern onu "Bir şey mi, efendim?" diyerek keser ve Hamlet'in yanıtı "Hiçbir şeyin" olur)) topluluk teolojiyle politikanın birliği tarafından oluşturulurken bu kadarını ortaya koyanın Shakespeare'in kendisi olması çarpıcıdır; dolayısıyla ne kadar hayal edilemez ve ayrıştırıcı olursa olsun, iki bedenden, Yahudi'ninkiyle Mağripli'ninkinden ya da Othello'nun kendisinin ünlü bir versiyonda ileri sürdüğü gibi, Mağriplininkiyle Yahudiyelininkinden (*O*, 5.2.345) ibaret bir toplum vardır ki bu görünmez şekilde iki oyun arasında bulunan, görünüşte iki farklı türde "yanılan" ve "müsrif" yabancıyı, iki farklı tür düşmanı ele alan bağı sürdürür.

"Bu pasaj açıklanmamıştır":[57] Kıskanç bir koca sahneye çıkar, karısını uzun süredir dostu olduğuna inandığı başka bir erkekle uygun olmayan bir pozisyonda yakalar. *The Merchant of Venice*'in bu noktasında Lorenzo ("Eğer karımı bu şekilde köşelere çekersen, kısa süre içinde seni kıskanmaya başlayacağım Lancelot" 3.4.26-27), Lancelot ile Jessica beraberken aniden içeri girer. Ardından, Jessica'nın anlatması üzerine,

56. Tüccarın Tefeci olmama ihtimali, sadece Portia'nın meşhur "Burada kim tüccar, kim Yahudi?" sorusu temelinde olsa bile, yeterince tartışılmıştır (*MV*, 4.1.171). Ama bu belirsizlik, iki yabancı ve iki oyun arasındaki mesafeyi azaltmamakta, aksine artırmaktadır. Bu tür bir mesafe aslında iki oyunu karşılıklı olarak belirlemektedir; ve de iki düşman bedeni.

57. "Bu kısım açıklanmamıştır; kayıp bir kaynağın veya konuyla ilgili bir göndermenin uzantısı olabilir. Belki de sadece dikkatle hazırlanmış *Moor/More* (Mağripli/fazla) sözcük oyunu için sunulmuştur" (J.R. Brown, Eldred Jones'un *Othello's Countrymen*'inde alıntılanmıştır, 71).

Lancelot'un onun "Yahudi'nin kızıyla" ilişkiye girmesine ilişkin eleştirilerini duyar. Lancelot'un sert eleştirisinin iki farklı anı olduğunu gören "Beyaz tenli Jessica," Lancelot'un ona ilk başta söylediğini tam bir doğrulukla Lorenzo'ya anlatır: "Bana açık açık bir Yahudi'nin kızı olduğum için cennette merhametle karşılaşmayacağımı söylüyor." Daha sonra Lancelot'un belirttiği ikinci noktaya gelir: "ve senin bu topluluğun iyi bir üyesi olmadığını; çünkü Yahudileri Hıristiyanlaştırarak domuzun fiyatını yükselttiğini söylüyor" (3.5.29-33). Lorenzo bu suçlama karşısında yanıt olarak Lancelot'a, onun da aslında "aynı" olduğunu söyler. Böyle yaparak Lorenzo çok hızlı bir şekilde Yahudi'yle Mağripli'nin, Tefeci'yle Othello'nun karşılaştırılabilir olduğunu gösterir: "Ben topluluğa bu konuyu, senin Zenci'nin karnından kalkmanı açıklayacağından daha iyi açıklayacağım. Mağripli'nin senden çocuğu var Lancelot" (3.5.34-36).

Ne kadar okunmaz olursa olsun, Lorenzo'nun Yahudi'yi Mağripli'yle, ruh haline göre kurtarılabilen veya kurtarılamayan hamile beden ("merhamet adaleti tatlandırdığında" ne olacağını yeniden gözden geçiren Shakespeare bu sefer Othello'ya şu cevabı verdirecektir: "Ben zalimim ama diğer yandan merhametliyim" 5.2.86) figürü üzerinden ilişkilendirmesi, böylece hayal edilemez Yahudi ve Arap topluluğunu, teolojik ve politik düşmanı, aynı zamanda hem üreten hem de reddeden gibi gözükür. Düşmanın çifte bedeni, onun düşman bedeni olarak kurtuluşunun onu ortadan kaybedeceği anda belirir. Bu yüzden iki beden, birbirlerinden ayrılmaları (teolojiğin politikten ayrılması) dayatıldığı ve reddedildiği anda ilişki kurar. Bu en iyi halindeki politik teolojidir ama aynı zamanda sonuna ulaşmış politik teolojidir. Bununla birlikte Shakespeare düşman kavramının tarihinin izini sürer. Muhtemelen daha da önemlisi, Shakespeare, teolojik-politiğin tarihi kökeninde iki bedenin, Yahudi'nin bedeniyle Mağripli'nin bedeninin, Yahudi'ye Arap'ın bulunduğunu gösterdiği anda teolojinin politikadan modern ayrılışını da ilan eder. Eğer *The Merchant of Venice* ile *The Moor of Venice* okumasının tarihi herhangi bir göstergeyse, bu iki bedenin bir araya gelmesi ve birbirinden ayrılması neredeyse hiç akla yatmaz; ama diğer yandan "daha ziyade Mağripli akıldan daha fazla olmalıdır."

5
Müslümanlar (Hegel, Freud, Auschwitz)

Ve (bu tüm büyük yazgı hareketlerinden bile daha kötü ve kendi başına olanaksızdır) bir dünyanın yaşamı belli bir anda sona erecektir.
— Friedrich Hölderlin, "The Ground for Empedocles"

Bir örtmecenin oluşturulması her zaman, aslına uygun bir ifadenin yerine birinin bahsini duymak istemediği bir şeye ilişkin zayıflatılmış veya değiştirilmiş bir ifadenin konulması anlamına geldiği ölçüde belirsizlikler içerir. Ama bu durumda belirsizlik katlanılamazdır.
— Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*

Mais ça il ne faut pas le dire.
— Hélène Cixous, *Benjamin à Montaigne*

Yad Vashem Studies'in ilk sayısında yazarken Nahman Blumenthal dikkatini *Holocaust*'un kelimelerine verir. *Holocaust*'u bir dilsel olay olarak ele alır ve "Nazilerin dili"ne yönelik bir araştırmanın "kendi başına bir mesele olmaktan uzak olduğu[nu], ne de bir dilsel araştırma meselesi" olarak görülebileceğini ileri sürer.[1] Daha ziyade, devam eder Blumenthal, "bu dönemin tarihsel açıdan anlaşılması Nazilerin dilinin anlaşılmasına bağlıdır." Dolayısıyla, Blumenthal bu "dil araştırmasının" basit bir dilsel mesele, dar bir akademik bölüm meselesi olmadığını ileri sürer.[2] Bunun yerine, kavramak, bu tür bir dilsel araştırmaya "bağlı"

Bu bölüm, Paris'teki Centre de Documentation Juive Contemporaine müdürü Jacques Fredj, baş kütüphanecisi Sara Halperyn ve çalışanlarının kibar ve gayretli yardımları olmadan yazılamazdı.

1. Blumenthal, "On the Nature of the Nazi Idiom ['*al tivah shel lashon hanatzim*]," 55.
2. Bu tabii ki titiz bir dilbilimsel ve filolojik perspektiften vazgeçileceği anlamına gelmemektedir (Blumenthal'in çalışmasının dışında, Blumenthal'e ve son zamanlarda da Christopher Hutton (*Linguistics and the Third Reich*) ile Anna-Vera Sullam Calimani'ye (*I nomi dello ster-*

olduğu ölçüde, herhangi bir tarihsel çalışmadan önce ve bu çalışmanın koşulu olarak yer alır, yer almalıdır: "Dilsel bir çalışma tarihsel araştırmaya bir giriş olmalıdır" (55). Bu şart muhtemelen olanaksız bir şart, böyle bir araştırmanın karşılaşabileceği birçok sorundan sadece biridir. Gerçekten de Blumenthal, "yerinin Nazi döneminin dili üzerine araştırma olduğu şüphesiz," burada yerini bulsun bulmasın, başka bir sorun açıklar. Bu sorun, diye devam eder Blumenthal ve şöyle der:

> tahakküm altındaki halkların dillerinin parçası olmuş kelimeler meselesidir. Nazilerin kurbanları Yahudiler büyük ölçüde Nazi kelimelerini kullandı; çünkü kendi dilleri bu kelimelerden yoksundu; çünkü Almanların icat ettiği ve uyguladığı korkunç işkencelere uygun kavramlardan yoksundu. En üzücü noktalardan biri muhtemelen canilerin kurbanlara kendi dillerini dayatmış olmasıdır. Başka bir mesele de (biraz önce söylenmiş olanı doğrudan izleyen) bu kelimeler arasında neyin bugün dilsel kullanımda kaldığı ve neyin gelecekte kullanımda kalma ihtimali olduğu sorusudur. Kelimeler kısmen bugünümüze ve o döneme dair anılarımıza bağlanmıştır ve hiç kimse onlarsız yapamaz. Bu kelimeler Yahudi ve Yidiş yazınına çoktan yerleşmiş ve bizim kültürel tarihimizin parçası olmuştur. (54-55)

Bu bölümde bir an için ve oldukça acı verici şekilde bu kitabı yönlendiren araştırmayı (Yahudi, Arap) başka bir tarafa kaydırmak ve "Yahudi ve Yidiş yazınına çoktan yerleşmiş ve bizim kültürel tarihimizin parçası olmuş" kelimelerden biri üzerinde düşünmek için dile bakmak istiyorum. Burada ilk önce Blumenthal'in gösterdiği yolu izleyerek onun özellikle İsrail kültür ve yazınıyla sınırlanmış "bizim kültürel tarihimiz" anlayışıyla başlayacağım. Bununla beraber, Blumenthal'in ifade ettiği "dilsel araştırma" "kendi başına bir mesele olmaktan uzak olduğu, ne de bir dilsel araştırma meselesi" olmadığı için, dile musallat olmanın veya dilin kolonileştirilmesinin bir okuması ("bu kelimeler çoktan yerleşmiş"), yerinden emin olmaz. Yerine dair bir şüphe, *safeq*, vardır. Bu yüzden, "kültürel tarihimizin" görünürde yerleşmiş ama rahatsız edici musallat olmasının bir kısmını ifade eden ve de oluşturan tek kelimeyi sormak için, bu kelimenin Holocaust'la ilişkisi sorusunu ele almak için, buradan yavaş da olsa Hegel'i, Freud'u, Auschwitz'i okumaya yönelmek için, Jacques Derrida'nın Yahudi, Arap'la okumamızı buyurduğu şeyi okumak için ve son olarak da Giorgio Agamben'in "mükemmel şifre"

---

mimio) ilham vermiş Klemperer'in çalışması dikkate alınmalıdır). Daha ziyade, kendisine bu bölümün fazlaca borçlu olduğu Giorgio Agamben'in izah ettiği gibi, bu, Yahudi soykırımı "konusu"nun "akademik alanlara ilişkin tüm engellerin parçalaması ve tüm dolgu setlerin sel taşkınına maruz kalmasıyla" ilgili bir meseledir (Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 48).

olarak adlandırdığı "Müslümanlar"[3] (terimini) okumak için İsrail yazınının kurucu bir anıyla başlayacağım.

İnsan Varlığının Paçavraları

İsrailli yazar S. Yizhar'ın sembolik 1948 öyküsü olan "*The Prisoner*" [Tutuklu], *Ha-shavui*, güç ve tabi kılma üzerine bir öyküdür.[4] Daha doğrusu, muhtemelen askeri güç ve mutlak anlamda tabi kılma üzerine bir öyküdür. Bu öyküde, "eylem"sizlikten ötürü bir çobanı ve sürüsünü esir almaya karar veren askerler, İsrail askerleri (ancak geç bir safhada tanımlanabilecek şekilde metindedirler) vardır (metinde yine geç bir safhada çobanın da "Arap" olduğu anlaşılacaktır). Savaş sırasında "sonuçta bir yerleşik düzen kişiliği tarafından yazılmış" ve "İsrail yerleşik düzeninin bir yazın organında" Yahudi dilinde yayımlanmış bu öykü İsrailli okuyucuyu hedeflemiştir. Ayrıca, Robert Alter'ın izah ettiği gibi, öykü elbette "savaş zamanı yurttaşının karmakarışık, bocalayan vicdanı adına konuşmaktadır."[5] Bu nedenle, "*The Prisoner*" ilk Arap-İsrail savaşının İsrail yazınındaki sunumundan daha fazlasını sunmaktadır. Yahudi ve Arap'ı, Müslüman'ı ve Yahudi'yi, hiçbir şeyin bir araya gelmediği ama alınan ve alınmayan yollara "dahil olmak," *partage des voices*, şeklinde adlandırdığım bir karşılaşmanın insanın peşini bırakmayan figürleri olarak oluşturmaktadır. Jean-Luc Nancy'nin *Le partage des voices*'ının mevcut İngilizce baskısında, *partage* "paylaşmak" olarak çevrilmiştir; ama aynı zamanda İngilizce'de pek bir şey anlatmayan "bölünme" şeklinde de çevrilebilir. Burada ben "dahil olma" terimini *partage*'ın bu anlamı için, "paylaşma" anlamı ötesinde sahiplenmek ve onu parçalarına ayırarak, "parçalara ayırma" olarak sahiplenmek istiyorum: "Paylaşmanın" birleştirici, katılımcı mantığı olmadan "ayırma ve parçalarına ayırma."[6]

"*The Prisoner*" her şeyden önce askerler üzerine bir öyküdür; "Yahudi askerlerinin buyurganlığını ve birçoğunun fethedilmiş halka aşağılayıcı şekilde davranışını" tasvir eder.[7] Askerlerle (olumsuz şekilde anlamlandırılmış olsa da) özdeşleşmeyi hedefler ve bunu üretme çabası içindedir.

3. Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 48/143.
4. S. Yizhar, "Ha-shavui," *Shiv'a sipurim*'in içinde, *Modern Hebrew Literature*'ın içinde "The Prisoner" olarak çevrilmiştir. Buna ilişkin göndermeler metinde parantezler içinde yapılacaktır.
5. Robert Alter, *Modern Hebrew Literature*, 292.
6. Burada *voix*'ten ("sesler") *voies*'e ("yollar, tarzlar") kayma, *voies d'eau* ("suyolları") ifadesini ve suların ayrılmasını (örneğin, antikçağ Mısırlılarıyla Yahudilerinin "ayrı" suyoluna asimetrik şekilde bağlandığı Kızıldeniz) anımsamak anlamına gelmektedir.
7. Almog, *Sabra*, 206.

(Öykü bu özdeşleştirmeyi kelimenin tam anlamıyla gerçekleştirerek, bir esiri muhafaza eden bir askere, tahminen herhangi bir askere dönüp esirin serbest bırakılmasını buyurarak sona erer; bunun ne için olduğunu öykü hiçbir zaman anlatmaz.) Öykü aynı zamanda askerlik görevi ve insancı ahlakı ("Erkek ol!" 310/H108) arasında bölünmüş, sonunda İsrail askeri ahlakının, daha sonra "vuracak ve ağlayacak," *yorim u-bokhim*, askerlerin ahlakının önemli bir imgesini uygulamaya koyacak bir askerin bakış açısından anlatılmaktadır. Askerlerle asker-anlatıcı arasındaki mesafe pek tutarlı olmasa ve asker-anlatıcının kimliğinden emin olunamasa bile (öykü boyunca değişmektedir), bu bakış açısı öyküyü kontrol eder. Alter'ın iddia ettiği gibi, "bu [anlatısal] kaymaya ilişkin en makul açıklama, öykünün başlangıcının adsız asker-anlatıcısının öykünün sonundaki cipin arkasındaki asker olduğudur" (292).

Bu özdeşleştirme yapısının akla yatkınlığı dikkate alındığında, bir süre, öykünün, anlatının akışının askıya alındığı ve askerlerin bireyselliklerinin keşfedildiği bir anı üzerinde oyalanmak yararlı olabilir. Bu dayanak anında, odak noktası öykünün bu ana kadar ihmal ettiği askerlerin yaşamına, kendilerini içinde buldukları askeri durumun dışındaki yaşamlarına kayar. Bu diğer sivil alanda askerler, "siperlerle, tehlikelerle, keşmekeşle" (298/H95) uzaktan ilişkili veya rastlantısal faaliyetlerde bulunmuş ve bulunmayı sürdürecek bireylerdir. Askerler ele geçirdikleri esirin etrafında toplandıkça, metin bir "tüm görünüm," sanki bir dizi "resimden," tahminen temsil edilen ilk asker tarafından çekilmiş fotoğraflardan oluşan panoramik bir bakış sunar. Bu bakış içinde bireyler bireyler olarak belirir, her ne kadar sadece kolektife geri gitmek ve "kalabalığa geri karışmak" için olsa da. Her biri ve hepsi hem bir erkek hem de bir bireydir ve her ne kadar öykü boyunca isimsizlerse de her biri hem anonimliğinde hem de tekilliğinde belirir. Bu erkeklerin her biri ve hepsi eyleme farklı şekilde dahil olur ve sonunda "mutlu bir çember içinde," *ma'agal me'ushar*, kaynaşır. Her birini ve hepsini bu çembere (*ehad*, "bir," ritmik şekilde tekrarlanan bir kelimedir) katan anlatısal dinamik, tam bir alıntıda bulunmayı hak etmektedir.

> Bir adam tüm manzaranın resimlerini çekiyordu ve bir dahaki izninde onları basacaktı. Ve esirin arkasından biri sessizce yaklaşmış, yumruğunu tutkulu bir şekilde havada sallamış ve ardından, kahkahalar atarak kalabalığa geri dönmüştü. Ve bunun uygun olup olmadığını, doğru bir hareket olduğunu bilmeyen biri vardı ve gözleri yuvalarından fırlamış, ne olursa olsun bir yanıt arıyordu. Ve konuşurken su kabını kavramış, kafasına dikmiş, dişlerine saçıyor, çevresindekilere sol elinin işaret parmağıyla, öyküsünün sonu için son damlayı içene kadar beklemelerini işaret ediyordu.

> Ve üzerinde atlet olan biri, şaşırmış ve meraklı bir şekilde çürük dişlerini gösteriyordu: Birçok dişçi, sıska zeki bir karı, uykusuz geceler, dar, havasız oda, işsizlik ve "parti" için çalışmak onun ebedi "*Nu*, ne olacak?" arayışını şiddetlendirmişti.
> Ve kimisinin düzenli işleri vardı, kimisiyse yaşamda yükseliyordu; kimisi umutsuz vakalardı, kimisiyse sinemalara ve tiyatrolara koşturuyor ve iki gazetenin hafta sonu eklerini okuyordu. Ve kimisi Horace ve Yeşaya Peygamber'den, Haim Nahman Bialik'ten ve hatta Shakespeare'den uzun parçaları ezbere biliyordu; kimisi çocuklarını ve karılarını ve terliklerini ve evlerinin yanındaki küçük bahçeyi seviyordu, kimisi her türlü adam kayırmacılıktan nefret ediyor, her insanın sırasına sadık kalmasında ısrar ediyor ve en ufak bir ayırımcılık şüphesinde ortalığı birbirine katıyordu; kimisinin doğal olarak iyi karakteri kira ve vergi ödeme fikri yüzünden kalıcı şekilde limonileşmişti; kimisi kesinlikle göründüğü gibi değildi ve kimisi de tamamen göründüğü gibiydi. Hepsi gözü bağlı esirin etrafında mutlu bir çember şeklinde oturuyordu. (298-99/H96)

Bu tasvirde üzerinde durulması gereken birçok şey var ama asıl şaşırtıcı olan, bu tasvirin 1948'de çoktan son derece tanıdık görüntülere, fotoğrafsal veya "gerçek" görüntülere başvuruyor, hatta alıntılıyor olmasıdır.[8] Ayrıca bu pasaja *Bildung* ile *Kultur*'u aşırı şiddetle karşı karşıya koyan tanıksal bir anlatı musallat olmuştur. Burada Yizhar kendi *Wo wärst du Adam?* versiyonunu sunmaktadır ve bunu, Heinrich Böll eğitimli ve kültürlü ama buna rağmen sonuna kadar "emirlere itaat eden" bir Alman subayını anlattığı kapsamlı ve mükemmel öyküsünü yazmadan çok önce yapmaktadır.[9] Açıkça, burada tatbik edilen şiddet, Alter'ın izah ettiği şekliyle, "gücün onu tatbik edenleri insanlıklarından çıkardığı tanıdık süreç," kendi özelliği içinde ayırt edilmesi gereken bir şiddet, bir süreç ve bir güçtür. Dolayısıyla, Yizhar'ın bir kez bile askerlerin dahil oldukları mücadelenin, İsrailliler için bir "bağımsızlık savaşı" olduğunu belirtmemesi üzerinde düşünülmesi gereken özellikle önemli bir noktadır. Son derece kolaylıkla başvurulacak ideolojik bir gerekçelendirme daha baştan dışlanmış gözükmektedir.

Yine de bu şiddet (Hannan Hever'in tabiriyle "aşırı zulüm eylemleri"), bu güç, anlatıcının bunu durdurması gereken "sen"e saldırdığı zemini oluşturur.[10] Gerçekten de muhataba, tamamen o ("sen") emirleri dinleyeceği ("iğrenç ne-yapabilirim-bu-bir-emir'in arkasına sak-

8. Barbie Zelizer'in ilgi uyandıran bir şekilde savunduğu gibi, "Yahudi soykırımı ve savaşın getirdiği vahşetin rahatsız edici görsel anılarını fotoğraf kayıtları *yaratmıştır*" (Zelizer, *Remembering to Forget*, 1; vurgular eklenmiştir).
9. Böll, *And Where Were You, Adam?* İlginç bir şekilde, bu öykü, Yizhar'ı alıntılarcasına, daha sonra "bir koyun sürüsü ve aptal çoban" olarak izah edilmiş bir "koyun sürüsü ... ve onların ortasında da bir çoban" (14) tablosu içermektedir (17/G22).
10. Hever, *Producing the Modern Hebrew Canon*, 113.

lanmak," *ma la ʿasot - pquda* 309/H108) ölçüde başvurulmaktadır. "Bu sefer," *ʿatah*, bir seçenek vardır. Bu sefer (ama Siyonist devletin ilk savaşında başka bir zaman ne olabilirdi?) "bu sefer seçenek var önünde... Bu sonunda ellerinde bir seçeneğin olduğu bir gün" (a.g.e.). Açıkça, Yizhar şimdi, "en sonunda," Yahudilerin (şimdi İsrailliler) öykünün sahnesini oluşturan koyun sürüsü gibi yönlendirilmesi gerekmeyen güçlü askerler olduğu gerçeğini çağrıştırmaktadır: Bu Yahudi askerlerin direnme ve eylemde bulunma seçenekleri vardır. Dolayısıyla, İsrail kültürünün ve yazınının büyük kısmı gibi, Nahman Blumenthal'ın "kültürel tarihimiz" olarak adlandırdığının büyük kısmı gibi, Yizhar'ın öyküsünün gerçekten de karmaşık ve zor bir tarihin "yerleşmesi," *shvitah*, üzerine olduğunu görmemek zor olacaktır. Açıkça, "*The Prisoner*"a kültürlü, duyarlı ve genelde "olağan erkeklerin, her şeye rağmen korkunç şiddet eylemlerine katılmış erkeklerin anısı musallat olmuştur.[11] Yizhar'ın öyküsüne *Holocaust* musallat olmaktadır, onu rahatsız etmektedir.[12] Fakat hâlâ bu rahatsız edilme hakkında söylenecek daha fazla şey vardır.

Askerler daha önce yanlarında esirleriyle birlikte üslerine dönerken, esir de, tabi olmuş tekil bir figür, "kendi içinde küçülen, sersemlemiş ve aptallaşmış, zihni geride bıraktığı ve ondan önceki her şeyin kayıp olduğu bir harabe, umutsuzluk içinde görünen" (297/H94) tabi kılınmış bir adam olarak belirmeye başlamıştı. Esir "duyarsızlık, kökünden sökülmüş bir bitkinin sessizliği tarafından kuşatılmıştı; zavallılığı o kadar belliydi ki kafasının içinde bir terör ritmi biçiminde çarpıp duruyor, (kaşına kaba bir hor görme düğümüyle bağlı) gözbağıyla birlikte çıkıyor ve iniyordu; öyle ki zavallı ama aynı zamanda gülünç ve iticiydi" (a.g.e.).

Bu mutlak tabi kılınma görünümü, bu terör figürü, sersemlik, sessizlik ve umutsuzluk, anlatıyı sabitlememekte ve anlatıcı, kısımları en fazla bir noktalı virgülle ayrılmış aynı cümlenin içinde esirin tasvirinden manzaranın tasvirine geçmektedir: "Tahıl güneşin parlaklığı altında daha altın bir renk almış; kumlu patikalar yük hayvanlarının sadık uysallığıyla tepeler ve tarlalar arasından akıp gitmekteydi." Şimdi esir olan

11. Idith Zertal'ın, Christopher Browning'in (ve Browning'in karşısında Daniel Jonah Goldhagen tarafından) meşhur ettiği ifadeyi, benim yaptığım gibi, hatırlamak isteyip istemediğini bilmiyorum; ama öyle olsa bile, "Ordinary People" onun, İsrail'de bilinç inşasının ve öz-kimlik oluşturma sürecinin kilit faktörlerinden" bir başkası olan Mossad'la ilgili bölümünün başlığıdır (Zertal, *From Catastrophe to Power*, 153).

12. Yizhar'ın öyküsünü tartıştıktan hemen sonra; ama onun kurduğu bağlantının ayrıntılarına girmeden, Almog, "muhtemelen, Sabra askerlerinin Arap mültecilerine tavrı, dolaylı yoldan olsa da, Sabraların eğitim aldığı diyaspora karşıtı ortamdan da etkilendiğini" yazmaktadır. "Yahudi soykırımı mültecilerinin 'öne eğilmiş başlarına' ve 'kıvrılmış sırtlarına' tepeden bakma eğilimi, bir ölçüde Filistinli mültecilerin acılarına duyarlılığı köreltmiştir" (Almog, *Sabra*, 207).

çoban, çoktan, flora, fauna ve insanların hepsinin tek bir bütün halinde kaynaştığı manzaranın bir parçası olarak görülmüştü ("düzlüklerde ve vadilerde koyun sürüleri dolaşıyordu; tepelerde soluk insan biçimleri, biri burada diğeri orada, zeytin ağaçlarının gölgesine sığınmış,"294/H91). Anlatıcı bu barışçıl dünyanın tarzlarını ve içindeki askerlerin hareketlerini, bu manzarayı oluşturanların, sadece, daha önce belirttiğim gibi noktalı virgülün yumuşak müdahaleleriyle kesilmiş "nasıl"ını ilişkilendirmede sabırsızlık göstermiştir: "Nasıl yolumuzu bulduğumuzun; esirimizin nasıl dilsizleştiğinin...; tahılın nasıl daha altın rengi aldığının...; kumlu patikaların nasıl akıp gittiklerinin....ayrıntılarını anlatmak çok uzun sürer..." (297/H94). Manzara, yorgun askerler gibi, esir gibi, ve tepelerle yollar gibi, hepsi daha önce "bir tür sakin kaygısızlık" olarak açıklanmış şeyi, "dünyada gelecek diğer kötü şeyleri haber verecek kötülüğün olmadığı döneme ait iyi günlerin kaygısızlığını" (294/H91) paylaşıyordu. İşaretlerden ve uyarıcı göstergelerden yoksun manzara (ve içinde ve ondan olan) kaygısızdır ve iyiyle kötünün ötesinde olduğu neredeyse söylenebilir. Dolayısıyla yük hayvanları gibi manzara da (ve içinde ve ondan olan, sessiz sürüler ve "soluk insan biçimleri") "sadık teslimiyet"le damgalanmıştır.

İlk başta "sessiz sürüler" vardı, "otlayan, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un günlerinden gelen," belirgin şekilde "uzağa" yerleştirilmiş "sürüler." Şimdi daha yakındaysa, "farklı türden tasarımlar" "diyagonal gölgeleri kırsal görünümün bir ucundan diğer ucuna uzanan" (295/H91) tasarımlar belirmeye başlar. Dolayısıyla şeyler birbirine yaklaşıyor ya da en azından "biz": "Üssümüze yaklaşıyorduk" (297/H94).

> Üsse dair işaretler, boş bir Arap köyü, daha da sıklaşmıştı. Kesintili yankılar. Terk edilmiş bir karınca yuvası. Firarın tiksindirici kokusu, insanlığın çürümüşlüğü ["insanlık" sözcüğü Yahudice orijinalinde yoktur]; parazitler tarafından istila edilmiş, bitlenmiş. Sefil köylülerin yoksulluğu ve şaşkınlığı. İnsan mevcudiyetinin paçavraları. Evlerinin, bahçelerinin ve içindeki her şeyin sınırlarının aniden açığa çıkması. Çıplaklıklarında, yoksulluklarında, acizliklerinde ve kokmuşluklarında açığa çıkmışlardı. Ani boşluk. Felç ölümü. Yabancılık, düşmanlık, yakınını yitirme. Yas havası (ya da can sıkıntısı mı?) günün sıcaklığında asılı kalmıştı. Hangisi olursa olsun, önemli değil. (297-98/H94-95)

Yaşam ile ölüm arasında, seslerin karmaşık çokluğu içinden ısrar eden, o halde, özel bir "kaygısızlık"tır. "Boş bir Arap köyünde" hâlâ insanların olması, sersemleşmişlik durumu, *timtum*, zorlukla "insan yaşamı" olarak nitelendirilebilecek "sefil köylüleri" hâlâ barındırıyor (bu

bağlamda ağza alınmayacak bir sözcük) olması "önemli değildir."[13] "Sadık bir teslimiyet," muhtemelen "İbrahim'in günlerini" anımsatan teolojik bir budalalık, *timtum*, hâlâ rahatsız etmekte ve "insan varlığının paçavraları" tarafından rahatsız edilmektedir. Böylece uzun süredir, "soluk, insan biçimlerinin" insan tozuyla birlikte oturmuş, yerleşmiş durumdadır.

Bu askeri ve militarist ama insan figürleriyle (burada şimdi pasiflik ve zayıflığın bir tarihi şeklinde algılanan bir tarihe yanıt olarak yaratılmış ve mükemmelleştirilmiş) "insan varlığının paçavraları" arasındaki karşılaşmaya ne anlam vereceğiz? Arap çobanın, "sadece zavallı bir hiçlik, boyun eğdirilmiş aciz haldeki yaratık, beze sarılmış bir maske, büzülmüş ve değersiz bir çuval gibi yığılmış birinin, korkmuş, hiçliğin içinde dağılıp yok olmuş" (309/H107) bu tekil varlığın (eğer öyleyse) temsil ettiği o "çıplaklıklarında, yoksulluklarında, acizliklerinde ve kokmuşluklarında açığa çıkmış ... sefil köylüler"i nasıl okuyacağız? Bir dini mezhebin itaat ve boyun eğdirdiği ve kaybolmakta olan hayalet, bu neredeyse organik kalıntı, bu mutlak boyun eğdirmenin, şiddet ve "felç sonucu ölüme" (kurbanlarının bilgisi dışında gerçekleşiyor gözüken bir ölüm) "sadık şekilde teslimiyetin" figürü kimdir? Ve Müslümanlar kimdir? Bundan sonraki kısımda bir yanıtın esaslarının kendilerini uzun süredir bir sözcüğün tarihi, bir mutlak boyun eğdirme figürünün soykütüğü olarak gösterdiğini savunmaya çalışacağım.

Hegel

> Muhtemelen Yahudi yasasında "Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın," vb buyruğundan daha yüce bir pasaj yoktur. Tek başına bu buyruk Yahudi halkının ahlaksal dönemlerinde, kendilerini diğer halklarla karşılaştırdıkları zaman dinleri için hissettikleri coşkuyu veya Muhammetçiliğin esin kaynağı olduğu gururu açıklayabilir.
>
> — Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*

Uzun süredir Immanuel Kant'ın yüce tartışmasının bir intikal ve bir hareket ("zihin intikal ettiğini hisseder"), hatta bir anlaşmanın (güzelde olduğu gibi) değil, belli bir anlaşmazlığın (*"accord-discordant"* yazar Gilles Deleuze) ortaya çıktığı bir duygu içerdiğinin farkına varılmıştır.[14] "Yücede tatmin o kadar çok hayranlık veya saygı şeklinde olumlu bir

13. Aptallığın insani ve gayri insani olana ilişkisini Ronell, *Stupidity*'de benim burada ele aldığım sorular açısından çok önemli şekillerde incelemiştir.
14. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, 74.

zevk içermez; daha ziyade olumsuz bir zevk olarak adlandırılmayı hak eder" (*Critique of Judgment*, 23. bölüm). Bu etkisel (etkilenen ve etkileyen) anlaşmazlığın kendisi, "matematiksel ve devimsel yüce" arasında bölünmüş yüceyle başlayarak asimetrik ayrımların ve Kant'ın deyişiyle "bölünmelerin" genel bir hareketinin içinde taşınır (24. bölüm). Zihnin bölünmesi, onun hareketi, der Kant, "bir titreşimle, yani aynı nesneye yönelik hızlı şekilde birbirini izleyen çekim ve geri itmeyle karşılaştırılabilir" (27. bölüm). Dolayısıyla, yücede "zihinsel güçlerin öznel amaçsallığı" (imgelem ve mantık) "bunların çatışması vasıtasıyla" yaratılır. Her şeye rağmen uyum olmasa da belli bir birlik üreten bu çatışma, bu bölümün başına koyduğum *The Critique of Judgment*'tan pasajda da sahneye konmuştur.

Burada Kant'ın "*Analytic of the Sublime*"ın sonunda G.W.F. Hegel'e ve ötesine ulaştıracak birbirinden tamamen farklı, duygusal ve çatışmalı (bir "*accord discordant*") bir birlik ifade ettiğini ileri sürmek istiyorum. Bu argüman aynı zamanda kendilerini, Yahudilik ("Yahudi halkı") ile İslam ("Muhammetçilik"), din ile siyaset arasında, bir başka diziye, bu an itibarıyla etkiler ve duygulara olan ilişkileri bağlamında görülen ve kendilerini beni burada meşgul edecek son derece özel yapılanmalarda ifade eden bir dizi çatışma (hareketli veya hareketsiz) ve karşılaştırmayı da aydınlığa kavuşturmalıdır. Burada Kantçı yüce ve özellikle de "coşku" ve "gurur" siyasi ve dini duygulara (bunların arasında "duygu yokluğu"na, *Affektlosigkeit*) işaret edecektir; bu, yüceyle gerekli bir ilişki içinde olabilir veya olmayabilir.[15] Bununla beraber, burada yüce'nin değil, aslında (yasaya ve güce) tabi olmanın ve itaat etmenin Yahudilerle ilişkisi (ve de Müslümanlarla) bağlamında "sadık teslimiyeti"nin açıklamasını sunmaya çalışıyorum.

> Kant'ın yargıda bulunmanın en önemli meselelerini (siyaset ve din) yapısal açıdan bu derece belirsiz bir yere yerleştirmesi ilginçtir.
>
> — Gayatri Spivak, *Critique of Postcolonial Reason*

> Tüm direniş tamamen boş olacaktır.
>
> — Immanuel Kant, *Critique of Judgment*

Kant'ın yüceyle birlikte bir tabi olma kuramı veya hatta genel bir siyaset kuramı geliştirdiğini ileri sürmek aşırıya kaçmak olacaktır. Han-

15. Coşku (*Begeisterung*'dan farklı görülmesi gereken *Enthusiasm*) süblime duygular arasında muhtemelen en iyi bilinendir. Yine de, Jean-Luc Nancy'nin işaret ettiği gibi, ne "süblimenin hepsi ne de bağlantı noktasıdır." Daha ziyade, "süblimenin yegâne hakiki asaleti, duyarsızlık, duygu ve ton yokluğu"dur (Nancy, *Le discours de la syncope*, 110-11).

nah Arendt'in ünlü tartışmasında belirttiği gibi, Kant "hiçbir zaman bir siyaset felsefesi yazmamıştır," ne de siyasi yazıları gerçekten "bir 'Dördüncü Eleştiri' oluşturmayı" başarır.[16] Yine de "*Analytic of Sublime*" bir siyasi sözlük yerleştirir. Estetiğin, "*Analytic*"in, ele alınmasının bir kısmı, Paul de Man'ın belirttiği gibi, "baştan sona epistemolojik olduğu kadar siyasidir de."[17] "Coşku"yla başlayarak, Kant'ın siyasi sözlüğü kendisini yüce "ile" yerleştirirken (ve bu "ile"nin statüsü burada sorgulanan şeydir) üretken şekillerde okunmuştur ve bu yüzden içinde bir tabi olma kuramının, güç, şiddet ve direnişe, özgürlük ve itaate dair bir söz dağarcığının temel parçaları görülebilir. Bu muhtemelen hiçbir yerde, mantığın, hayal gücü ve duyarlılık üzerinde tatbik edilen *Gewalt*'ının (güç, şiddet ve tahakküm) tekrar eden tasvirlerinden daha açık değildir.[18] Yüce duygusu, yazar Kant, "hayal gücünün özgürlüğünün çalındığı ve bundan yoksun bırakıldığı duygusudur ve buna, diğer şeylerin yanında, "tabi kılındığı nedenin" duygusu eşlik eder (29. bölüm).

Doğa ("*Of Nature Regarded as Might*," 28. bölüm) Kant'ın şiddet ve tahakküm (*Gewalt*), güç ve iktidar (*Macht*) ve hatta direniş figürü (*Widerstand*) altında itaat (ya da yokluğu) üzerine uzun uzun konuştuğu öne çıkan alanlardan biridir.[19] Burada, eğer mevcut yer izin verirse,

16. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 7. Burada tabii ki Arendt'in katkısı temeldir; çünkü *Critique of Judgment*'ın politik boyutu üzerinde durmaktadır. Yine de okumasında "Analytic of Sublime"a verdiği yer azdır (52-53); bu, John Llewelyn'e göre, belli bir unutmayla ilgili olabilir: "Arendt, diğerlerinin sadece güzele dair duygularımızı değil, aynı zamanda sübblimeye dair duygularımızı paylaşmasının beklendiğini unutmaktadır." Bu yüzden "Analytic"in "bir *Critique of Political Judgement*"ta çok daha önemli rolü olabilir" (Llewelyn, *HypoCritical Imagination*, 146).

17. De Man, "Hegel on the Sublime," *Aesthetic Ideology*'nin içinde, 106. Her ne kadar tatmin edici olmasa da, Adorno'nun Kant'ın sübblime tartışmasının politik olduğu suçlaması aynı zamanda onun politik boyutunun tanındığını ima ettiği son derece açık gibidir (Adorno, *Aesthetic Theory*, 284).

18. *Gewalt* sözcüğünün farklı, siyasi, hukuki ve doğal anlamlarına dair bir tartışma için Derrida'nın Walter Benjamin okuması olan, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'"nin içindeki "Zur Kritik der Gewalt"a bkz.

19. Paul de Man (herhalde Kant'ın estetik teorisi üzerine en ısrarcı *siyasi* yorumcu) "sübblimenin kinetikleri hemen ve bir parça şaşırtıcı bir şekilde bir *güç* sorusu olarak ele alınıyor (de Man, *Aesthetic Ideology*, 78). Paul de Man, bir mecazlar sistemi olarak dil tartışmasında, Kant'ın metninin nasıl "hem sübblimenin oluşumuna" hem de "gücün şiddet ve savaşa ampirikleştirilmesine açıklama getirmektedir" (79; ayrıca 122-23 ve 133'e de bkz.: " 'güç' ve 'savaş' gibi ve benzeri sözcükler ortaya çıktığı andan itibaren tarih vardır ... Tarih ... bir güç dilinin bir bilme dilinden belirişidir." Derrida, de Man'ın bu ifadesi üzerine "Typewriter Ribbon: Limited Ink (2) ('Within Such Limits')"de uzun bir yorumda bulunmuştur, özellikle 302 ve 319-20). *The Critique of Judgment*'ta, doğa 83. bölümde ("Of the Ultimate Purpose of Nature as a Teleological System") politik düşünce için bir yer olarak geri gelmektedir. Bu tür anlar, nadiren olsa da Kant'ın estetik teorisinin politik açıdan okunmasını mümkün kılmaktadır. "Burada mesele doğa ve politika ya da daha iyi bir deyişle, doğanın örgütlü ve amaçlı olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı veya çabalarında insana düşman, şekilsiz ve şiddet dolu olarak görülmek zorunda olup olmadığıdır" (Ronald Beiner ve William J. Booth, *Kant and Political Philosophy*'ye giriş, 4).

"politika" kelimesinin anlamına biraz daha açıklık kazandırılabilir ama diğer yandan bu anlamın ulaşacağı sonuç itibarıyla zayıflaştırılabilir de; her şeye rağmen, "yönetme"nin bilinen sınırlarıyla kısıtlanabilir.[20] Kant, örneğin 29. bölümde (ve *Critique of Judgment*'taki örneklerin önemi bilinmektedir) çıkarım yoluyla yüceden popüler duygulara ("insan hakları" üzerinden) ve "hükümetlere" ve onların din ve dini duygular karşısındaki politikalarına gider ("Dolayısıyla hükümetler dinin bol şekilde sağlanmasına isteyerek izin vermiştir...ve uyruklarını böylece rahatlamaya çalışırken aynı zamanda onları yoksun bırakmaya da çalışmışlardır"). Daha sonra göreceğimiz gibi, bu yüzden bir teolojik-politik boyuttan, Kant tarafından yücede başvurulmuş bir teolojik-politik söz dağarcığından bahsetmek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte, bu dikkatli bir şekilde ilerleme ve ayrımları "*Analytic*" boyunca çoğaltan yolları ele alma gerekliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Eğer yüce kendisinden ayrı görülecekse, eğer kendisiyle pek karşılaştırılabilir değilse, o zaman yücenin (kendisi yüce veya değil) bulunduğu yerde, *Stelle*'deki hiçbir şey kalamaz, hatta ile-durmak olarak duramaz. Tutarlı ve asimetrik bir eş-ölçülemezlik, bir karşılaştırılamazlık alanı, ortaya atılmış her bir terim arasında ve içinde, denebilir ki yüce ile ve yüce tarafından yerleştirilmelidir.

Bu andan itibaren, doğanın gücü, *Macht*, karşısında "terörden tatmin," savaş karşısında gösterilen cesaretle (bu "onu ... ... taşıyan insanların eğilimini daha yüce yapar") veya "bir general"e gösterilen "saygı"yla (örneğin bir "devlet adamı"na gösterilen saygıyla karşılaştırıldığında) veya "vahşi"ye ve "medeni"niye tıpkı "askere" olduğu gibi hayranlık duyulmasıyla karıştırılmayacaktır. Ama askere duyulan bu hayranlık, "özel bir derin saygı" olarak tanımlandığında (çünkü askerin "zihni tehlike tarafından zapt edilmemiştir") belli bir tabi olmayla (dolayısıyla bir yokluk olarak) ilişkilendirilmiştir.[21] Tabi kılınma veya itaatin kendileri-

20. Alternatif kavrayışlar, Kant'tan sonra, onun "saf akıl sisteminin inşasının bütününde kilit nokta olan" dediği özgürlük "kavram"ı veya "olgu"sundan başlayarak politik üzerine düşünceleri içerecektir. Nancy'nin belirttiği gibi, bu, özgürlüğün politik olanı aştığını, politik olanın özgürlük olgusu tarafından "taşındığını" ima etmektedir. Diğer bir deyişle, "belki de politik olan, özgürlüğün onu beklemediği gerçeğiyle ölçülmelidir" (Nancy, *Experience of Freedom*, 77). Kant'ın politiğini (ve politik sözlüğünü) okumak, Jean-François Lyotard'ın "politiğin felsefesinin, yani politik olan ilişkin 'özgür' eleştiri veya düşünmenin, kendisini, politik evreni sunan heterojen ifadeler ailesinde farklılıklar görerek politik olarak açığa vurduğu" iddiasını kapsamak zorundadır (Lyotard, *Lenthousiasme*).

21. *Gemüt*'ü "akıl" olarak çevirmek tabii ki haklı olarak "*affect*" olarak çevrilebilecek ve böylece Kant'ın kullandığı *affection*, *affectivity*, duygulanma, duygular, hislerden oluşan sözcükler dünyasını açacak bir sözcüğün yol açtığı zorluktan kurtulmak içindir. Paul de Man'ın sorduğu gibi: "Ama tam olarak *affectivity* ne anlama gelmektedir Kant'ta? Ne anlama gelmediğini söylemek daha kolaydır" (de Man, *Aesthetic Ideology*, 123). Daha evvel de Man, örneğin Hegel'in "Kant'ın *affect* (*Gemüt*) kavramına ... hakkını verip vermediğine" dair şüpheleri olduğunu

ni yüceye uyumlu kılabileceği çözümü zor bir soru olabilir; ama şüphe yok ki, "*Analytic*"in karmaşıklıklarına aittir.[22] Bu, Kant'ın yüceliği doğa (ve gücü) ve dinle ilişkilendirerek keşfetmeye devam ettiği bir sorudur. Dolayısıyla yücelik duygusu "tabi kılma, alçalma ve tam anlamıyla bir güçsüzlük duygusu"ndan farklı görülebilir; ama bu ayrım Kant'ın bu tür bir fenomeni keşfetme yönteminin aslında politik ve dini güç (*Macht* veya *Gewalt*) (28. bölüm; vurgular eklenmiştir) sorusuyla bağlantılı ("zorunlu şekilde bağlantılı" olmasa da) olduğunu gösterir.

Her yerde anımsatılan dini ve politik çağrışımlar, ayrıca çatışma ve bölünmeler, yücelikle ilişkili olarak ortaya çıkan çatışan hareket ve duygular, karmaşık şekillerde korku, hayranlık, coşku; ama bir de "(ki bu garip gözükür)," ekler Kant bir parantez açarak, "duygusal bağ yokluğu" (*apatheia, phlegma in significatu bono*)" içerir (29. bölüm). Kant devam eder ve "umutsuzluğu," *Verzweiflung* ve "ağır duygusal bağ türlerini (direniş çabasının kendisini bir acı nesnesi, *animum languidum*, yapan)" ve daha başkalarını katar. Kant bu duyguların veya duygusal bağların her birini (ve bundan dolayı yokluğu) kendisinden ayırmıştır ve kendisinden ayrı görür.[23] Bu yüzden bunları burada, her birinin arasında ve içinde faaliyette bulunan temel ayrımları, kuvvetlerin iç çatışmalarını yıkmak için değil, Kant'ın politik ve dini güç tartışması bağlamında göründükleri (Kant "Doğunun zevk düşkünleri" ve onların masaj pratiklerinden daha yeni bahsetmiştir, 29. bölüm) ve Kant'ın analizinin en önemli ve iyi bilinen anlarından birinden önce geldikleri ve hatta muhtemelen bunu ilan ettikleri için anımsatmıyorum.[24]

Bu, onunla birlikte bu tartışmaya başladığımız metinsel an, politika ve dinin, teolojik-politik bir farklılığa benzer bir şeyin, en azından yücenin farklı ve kıyaslanamaz hareketlerinin, her şeye rağmen, bir toplulukta karşılaştırılamazlık ve "çatışma aracılığı," muhtemelen "ilişkisiz" bir ilişkiyle birlikte ortaya çıktığı zamanki andır. "Muhtemelen," der Kant,

---

ifade etmişti (109).

22. Süblimeyi oluşturucu bu uyum (yokluğu) dolayısıyla Judith Butler'ın "boyun eğme paradoksu" olarak adlandırdığına iştirak etmektedir (Butler, *The Psychic Life of Power*). Butler, güç, politika ve diğer ilişkilerinin içinde yer alacak bir *affect* söylemini ("tutkulu eklentiler") yeniden tanımladıkça, benim Kant tartışmam da onun bu önemli hareketini izleme girişimidir.

23. Süblimeyi oluşturucu bu uyum (yokluğu) dolayısıyla Judith Butler'ın "boyun eğme paradoksu" olarak adlandırdığına iştirak etmektedir (Butler, *The Psychic Life of Power*). Butler, güç, politika ve diğer ilişkilerinin içinde yer alacak bir *affect* söylemini ("tutkulu eklentiler") yeniden tanımladıkça, benim Kant tartışmam da onun bu önemli hareketini izleme girişimidir.

24. İşte bu karşılıklı güçler bağlamında Kant defalarca doğa ile politika, fizik ile politika arasındaki "benzerliğe" işaret etmiş, özellikle "çekme ve itme" üzerinde yoğunlaşmıştır. Benzerliğin Kant'ın politik boyutunu keşfetmek için kullanılmasına en tanınmış şekilde hem Hans Saner (*Kant's Political Thought* eserinde, özellikle 65-68'de) hem de Lyotard tarafından başvurulmuştur: "Kant'a göre felsefi cümle politik cümlenin benzeridir" (Lyotard, *L'enthousiasme*, 12).

"Yahudi yasasında Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın 'Kendin için oyma put yapmayacaksın,'" *Bildnis*, "'yahut suretini,'" *Gleichnis*, "'yukarıda göklerde olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sularda olanın,' vb buyruğundan" "daha yüce bir pasaj (*Stelle*) yoktur." "Tek başına bu buyruk, kendilerini diğer halklarla karşılaştırdıklarında," *verglich*, "Yahudi halkının ahlaksal dönemlerinde dinleri için hissettikleri coşkuyu "veya Muhammetçilerin ilham verdiği gururu," *Stolz*, açıklayabilir (29. bölüm).

Buyruk, yasa, *Gebot* ve *Gesetz*, dolayısıyla tek değil, iki farklı yandaş bölgesinde (ve bu bile farklı dönemlerde, *Epoche* veya *Periode*) iki farklı duyguya sebep olur. Herhangi bir tasviri veya benzerliği, meseli, ya da mecazı (*Gleichnis*) yasaklayan yasa kendisinden ayrı tutulmalı ve onun artık yüceden dolayı tek olmayan yerinde ortaya çıkan iki farklı duygu kadar karşılaştırılmaz görülmelidir.[25] ("Daha yüce" olan yerdir, *Stelle*'dir. Ve yasa bu yerde gerçekleşir.) Bu duygular kendilerini asimetrik karşılaştırmaların (Yahudilerle diğer halklar arasında; İslam'la üzerinde yükseldiği, yükseltildiğini ve ilham verildiğini hissettiği arasında; ve son olarak da Yahudilikle İslam arasında) yerleri olarak ifade eder.

O halde yüce, karşılaştırmaya, *Vergleichi*'e, dayanabilir mi? Ve bir ilişki düşüncesine? Ya da Kant burada da "olmaması gerektiği yerde," benzerliğin ve karşılaştırmanın olanaksız olduğu yerin ta kendisinde, *lieu, Stelle*'de, karşılaştırmayı uygulamaya koymuş olacak mıdır?[26] Karşılaştırmanın (ve yüceliğin) eşleştirme olarak karşılaştırmanın, birlikte başa baş olmanın olanaksızlığının yerini belirlediği ve onu konumlandırdığı (*stellt*) yerde mi? O halde burada belirlenmesi gereken faaliyetsel ayrımlar nedir? Örneğin "din"e karşılık bir "halk"ın statüsü nedir? Kendisini, dinine hissettiği duygu yüzünden ("Yahudi halkı ... hissettiği") diğer halklarla karşılaştıran, *verglich*, bir halkın? Kendi duygularına tabi bir halk ile doğrusunu söylemek gerekirse hiç kimseye veya en azından hiçbir halka, belli bir özneye (kendisine? Bir başkasına?) ilham vermeyen bir din arasındaki fark nedir? Buna karşılık, ne tür duygular "coşku" ve "gurur"dur? Bunlar yüceliğe layık mıdır? Bu dini duygularla Kant'ın *Religion within the Limits of Reason Alone*'da açıkladığı biçimiyle "sivil

25. İşte bu karşılıklı güçler bağlamında Kant defalarca doğa ile politika, fizik ile politika arasındaki "benzerliğe" işaret etmiş, özellikle "çekme ve itme" üzerinde yoğunlaşmıştır. Benzerliğin Kant'ın politik boyutunu keşfetmek için kullanılmasına en tanınmış şekilde hem Hans Saner (*Kant's Political Thought* eserinde, özellikle 65-68'de) hem de Lyotard tarafından başvurulmuştur: "Kant'a göre felsefi cümle politik cümlenin benzeridir" (Lyotard, *L'enthousiasme*, 12).
26. Derrida, *The Truth in Painting*, 137/F157.

ilişkiler" arasında bağ nasıl kurulur?[27] Din, coşku, Yahudilik, gurur, siyaset, duyarsızlık ve İslam birbirleriyle nasıl bağlantılıdır? Aslında aralarında bir bağlantı var mıdır? Eğer varsa, hangi farklılık mantığı altında, hangi çatışma üzerindendir?

Benim bu konulardaki yetersizliğim (diğer nedenlerin yanında) bu soruları tatmin edici şekilde yanıtlamamı engelliyor. Ayrıca, Kant'ın *Bilderverbot* üzerine ünlü ve sık tartışılmış pasajına ilişkin hiçbir bir tartışmadan, İslam ile Yahudiliğin yan yana konulmasını, hatta karşılaştırılmasını açıklayacak herhangi bir tartışmadan yardım almam mümkün olmamıştır.[28] Katı uygulamanın aşikârlığı, hem Yahudiliğin hem de İslam'ın İbrahimsel (eğer özellikle *gayri* Hıristiyan) ikona düşmanlığı, sadece ayrımların ve farklılıkların çoğaltılması sıkıntısı yaşayan bir analizin merkezindeki bağın doğasını açıklama konusunda pek yeterli gözükmemektedir. Bu bağlamda bu iki din hiçbir zaman aynı olabilir mi? İlahi buyruk çevresinde uyumlu bir birlik, tam da "en yüce" örneğin (ama bu bir örnek mi, sadece bir örnek mi?) sunulduğu bir anda oluşturulabilir mi? Kant'ın örnekleri arasında "Doğu"nun figürlerinin çoğalması (26. Bölümde Mısır'ın ve buzun "piramitleri"; 29. Bölümde "Doğunun zevk düşkünleri" ve "Muhammetçilik"), İslam'la bağlantılı "gururun" belli bir özneden garip şekilde yoksun oluşu eleştirel analiz gereksinmesine işaret etmektedir. Sonuçta İslam kime ilham vermiştir? Din olarak İslam'ın siyasi veya başka türlü bir öznesi, onu, İslam'ı, hisseden bir özne yoktur; ve yine de İslam'ın her şeye rağmen bir neden

27. "İnsanlar arasındaki çeşitli türden inançlar, bir süre geçtikten sonra, onlara, kendisini dışsal olarak sivil ilişkilerde gösteren bir karakter vermektedir; bu daha sonra, sanki evrensel bir mizaç özelliğiymiş gibi onlara atfedilir. Böylece Yahudilik, bir halkın kendisini tüm diğer halklardan, düşünülebilecek, bazısını çetin gözlemler aracılığıyla ayırdığı ve onlarla her türlü karışmadan sakındığı orijinal ekonomisinde, *insanlardan nefret etme* suçlamasını üzerine çekmiştir. Muhammetçiliğin ayırt edici özelliği *gurur*dur; çünkü inancının teyidini mucizelerde değil, zaferlerde ve birçok halka boyun eğdirmede bulur ve çünkü ibadetle ilgili faaliyetleri heyecanlı türdendir" (Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, 172/G858). Kant elbette, boyun eğdirme üzerine fikirleri de dahil olmak üzere, *Critique of Judgment*'ta başlamış düşünce silsilesini izlemektedir.

28. Slavoj Žižek, benim tam da burada tartıştığım pasajı alıntılaması ve İslam'dan bahsedildiği yerden hemen önce kesmesiyle bu yorum yokluğuna ilişkin en bariz örneği sağlayabilir. Dolayısıyla, "Kant'ın kendisi Süblimelik gibi bir fikirle Yahudilik dini arasındaki (ve muhtemelen hiçbir başka dinle) bağlantıya işaret etmiştir (Žižek, *The Sublime Object*, 204. Birçok yorumcu basitçe tüm pasajı bütünlüğü içinde alıntılamakta ama Kant'ın metninde belirdiği şekliyle İslam hakkında yorumda bulunmamaktadır). "İkona düşmanlığı" denilen (Herman Cohen'in "ikona düşmanlığı karışıklığı olarak adlandırdığı, İslam'ın ve arka planda da Yahudilerin iştirak ettiği" faaliyet) aslında "Hıristiyanlık tarihinin" bir "dönüm noktasıdır." (Kant gibi Cohen'in de bir yanda bir dini olan Yahudileri ve konusu önemsiz olan İslam'ı (O sadece ve tamamen bir dindir) birbirinden ayırır.) Bununla beraber, bu "ikona düşmanlığı" karşılaştırmayı izah etmeye başlayabilir; ama onun ortaya çıktığı belli yeri açıklamak için yeterli olmayabilir; ne de onun, aynı anda iddia edilen karşılaştıramazlığını açıklamada. Son olarak da burada dinsel yorumlama enerjisinin olmamasına ne demeli? (Cohen, *Religion of Reason*'a bkz. 54).

olduğu söylenir: İslam'dan ötürü ilham vardır. Bir yanda İslam ve diğer yanda Yahudi *Volk* ve hissettiği din arasındaki teolojik-politik ayrım, "Yahudiler" ve "İslam," politika ve din arasındaki ayrımı, içinde ve dışında iki kez duyurur ve bu ayrımın yerini belirler.

Teolojik-politik terminolojisini yerleştirdiğinde (ve her ne kadar "terimlerini maalesef her zaman tutarlı şekilde kullanmıyor gözükse de"[29]), Kant çoktan on sekizinci yüzyılda şiddetli şekilde doğuş sürecindeki bir söyleme iştirak ediyordu: politik despotizmin icadı. Bunun aracılığıyla, din ile politikanın, Yahudilik ile İslam'ın karşılaştırılamazlığı, özellikle de tabi olma figürü altında, pek istikrarlı olmayacaktır.[30] Yine de ve en önemlisi, muhtemelen Kantçı yüceliğin ürettiği yapılandırmada tabi olmayla bağlantılı olarak en görünür olacak olan kesinlikle Kantçı metnin görüşünden kaybolmuş olandı: İslam. Despotizm söyleminde, diğer yandan ve de takip edecek sayfalarda, Yahudiliğin (ki *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*'da çoktan yoktur) bu sefer ve tekrar görüşünden kaybolmuş olması "gariptir."

> Fakat despotik dünyada mutlak iktidar genellikle grafik imleyen vasıtasıyla tatbik edilir.
>
> — Alain Grosrichard, *Sultan's Court*

"Despotizm"in bir *politik kategori* olarak Batı tarafından icadını Alain Grosrichard *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*'de (1979) zarifçe belgelemiştir.[31] Bu öyle bir söylemdir ki Kant'la veya Kant'sız, iktidar ve güce, din ve siyasete ve en belirgin şekilde korku ve terör, hayranlık, duyarsızlık ve umutsuzluk olmak üzere birtakım duygulara ve duygusal bağlara başvurmaktadır. Despotizmin icadı (Montesquieu'dan önce "belli bir hükümet biçimini tanımlamak için 'despotizm' terimini

29. Hans Reiss, *Kant: Political Writings*'e giriş, 29 n. 1.

30. Kant'ın bu terimi kullanım şeklinden "despotizm"in hâlâ kararlı bir politik kategoriye dönüşmeyi beklediği anlaşılmaktadır. Bir hükmetme (*Beherrschung*) figürü olarak, cumhuriyet tarafından ayrıcalıklı bir çifte dahil edilmiştir (her ne kadar Kant Cromwell'in "despotik cumhuriyeti hakkında yazacaksa da). Bazen bir sıfat, bazen bir rejimin adı, bazen de bir yönetim biçimi (demokratik veya değil) olan despotizm icat edilmektedir (*Kant: Political Writings*'e ve Lyotard'ın *Lenthousiasme*'sine bkz.). Ayrıca, fanatizm (ki "her zaman coşkudan ayrılmalıdır" yazmıştır Kant *Observations*'de), her ne kadar dinle ilişkilendirildiyse de henüz ağır bir şekilde İslam'la ilişkilendirilmemişti (Kant, *Observations on the Feeling*, 108 n). Kant, *Critique of Judgment*'ın kendisinde "istekte bulunmayı arzunun despotizminden özgürleştirmek"ten bahsetmektedir (83. bölüm). Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, despotizmin gerektirdiği mutlak boyun eğdirmenin Müslümanlar (ve de Yahudiler) figürü altında ifade edilmesi için Hegel'de Kant ve Montesquieu bileşiminin ortaya çıkması gerekecektir.

31. Mladen Dolar'ın İngilizce çevirisiye yazdığı girişinde belirttiği gibi, Grosrichard'ın kitabı ile Edward Said'in *Orientalism*'i (ix) arasında "sayısız kesişmeler" vardır. Burada her iki kitabın da eş derecede önemli olduğu bariz olmalıdır.

yürürlüğe sokmuş" olan kişi on altıncı yüzyılda siyaset felsefecisi Jean Bodin'di) ev yaşamıyla ilgili bir terimin politik bir terime çevirisini içermiştir; *despotes* politik bir figür *değil,* hanenin başıydı.[32] Ama bu icatsal hareket, daha az görünür olsa da, yapısal olarak daha az etkili olmayan başka bir icatla bağlantılıydı: Despotun *uyruklarının* "duyarsızlığı" ve "sadıkça teslimiyeti."[33] Montesquieu'nun ve diğerlerinin yazılarında bu çok önemli tarihi noktada belirmiş olan aynı zamanda mutlak tabi olmanın icadı, onun hızlı ve aralıksız tercümesi, "aynı nesneye yönelik süratle yer değiştiren bir çekim ve itiş" (Kant'ın yüceyi tanımladığı şekliyle), karşılaştırılamazların çatışmalı birliği olarak din ve politikaydı. Bu garip çeviri "doğal olarak korkak" olduğu söylenen, içinde bulunduğu sersemleşmişlik ve aptallık durumunda, ruhta "onu neredeyse tamamen aptallaştıran ... yeni tür bir terörün" (*un nouveau genre de terreur qui la rend comme stupide*[34]) belirdiği bir durumda bulunan bütün bir halkın (henüz bir ırk değil) özdeşleştirilmesi yoluyla olur. Tüm bir halk nasıl "doğal" ve mutlak itaatin seçkin bir örneği haline gelir? Sonunda anlaşılacağı üzere, tamamen doğal değildir bu; çünkü bu duruma Müslümanlar sebep olmuştur. "Müslümanların oluşturduğu sel taşkını beraberinde despotizmi de getirmiş" ve despotik yönetim "en çok uygun" olduğu Muhammetçi dindir.[35]

Montesquieu *The Spirit of the Laws*'a (açıkça "politik erdem"in ifade edilmesine meyleden bir kitap), aklın dünyasından saçmalığa doğru kendisine ait bir tür "büyük tecritle," itaat etmenin getirdiği yoksun bırakmayla, yazgıya körü körüne boyun eğmeyle başlar. "Kör yazgıcılığın bu dünyada gözlemlediğimiz çeşitli etkileri ürettiğini iddia edenler saçma sapan konuşuyor; çünkü herhangi bir şey kör yazgıcılığın zeki varlıklar üretebileceğini varsaymaktan daha mantıksız olabilir mi? O halde temel birincil akıl vardır; yasalar onunla farklı varlıklar arasında süren ilişkiler ve bunların birbiriyle olan ilişkileridir" (1.1). Bu yüzden yasalar kör yazgıcılığın ortaya çıkardığı itaat dünyasından bir kaçış sağlamaz; çünkü bu tür bir dünyadan makul yasaların yönettiği makul varlıklar çıkamaz. Daha ziyade akıl, bir birincil akıl, *une raison primitive*, yasaların ortaya çıkış koşuludur. Yasalar, bu akılla ilişkileri olabildiği kadar ("Yasa

32. Grosrichard, *Sultan's Court*, 19.

33. Aslı Çırakman, "despotizm ile körü körüne boyun eğme" arasındaki farklılığı çökerten tanımlamaları izlemekte ve bu ikisinin "birbiriyle değiştirilebilir veya ikisi arasında gidip gelen nitelikler" olduğu sonucuna varmaktadır (Çırakman, "From Tyranny to Despotism," 62). Ama bu çöküşün, ne kadar yaygın olursa olsun, sorgulanması gerekmektedir ve farklılıklar, üzerini örttüğünü okumaktadır.

34. Grosrichard, *Sultan's Court*, 44.

35. Montesquieu, *Spirit of the Laws*, 24. kitap, 3; Grosrichard'da alıntılanmıştır, 88. Fransızca orijinali alıntılarken, Montesquieu'nun Pléiade baskısı *Oeuvres completes*, v. 2'yi kullandım.

genelde insan aklıdır, 1.3), makul ilişkiler kurduğu ve oluşturabildiği kadar mevcuttur. Bu yüzden yasaların yazgıya tabi olmayla hiçbir ilgisi yoktur ve hatta kör yazgı saçmalığına karşı bile değildir. Bu yüzden kör yazgıcılık olan yazgıya mutlak boyun eğmenin yasaların ruhuyla hiçbir ilişkisi yoktur.

Buna rağmen bir teolojik-politik fikir olarak mutlak boyun eğme, tam da Montesquieu'nun despotizm figürü, siyasi projesinin merkezindeki figür (bu çok erken, 2. kitabın başlangıcında belirir) altında ifade etmeyi sürdürdüğü şeydir.[36] Burada Montesquieu'nun muazzam kitabını ele almak istemiyorum; ne de bu kitabın hakkını verebilirim. Grosrichard'ın burada dayandığım dikkatli analizlerini yeniden gözden geçirmek istiyorum. Amacım, on sekizinci yüzyıl boyunca Montesquieu ve diğerlerinin yazılarında mutlak boyun eğmenin, "sadık teslimiyetin" (insan yaşamın aşağılanmasıyla övünür," 3.8) Müslümanlara bağlanmasını anımsatmaktır. Gerçekten de eğer despotizmin eşsiz olmasa da, seçkin örneği Osmanlı sultanıydıysa, onun yapısal karşıt kutbu, boyun eğenin seçkin örneği de dolayısıyla Müslümanlardır: "Dünyaya ilişkin her şeyi artlarında bırakırlar...Buna, değiştirilemez yazgı öğretisinin ilham verdiği her şeye kayıtsızlık eklenmelidir" (24.11).

Tabi olma tek bir ilkeye, "despotik hükümet ilkesine," korkuya, *crainte*, dayandırılmıştır. "Bu hükümetin kaynağı"dır; bu "en pasif itaati" talep eden hükümetin. "Burada insanın payı, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, içgüdü, uyum ve cezadır" (3.9-10). Bu tür tabi olma, tıpkı kör yazgıcılık gibi, aklı dışlar ve insanı akıldan dışlar: "Aşırı itaat, itaat eden kişinin bilgisizliğini varsayar: Aynısını yöneten de, emredende varsayar; çünkü onun düşünme, şüphelenme ve akıl yürütme fırsatı yoktur" (4.3). Dolayısıyla, özneyle egemeni birleştiren "doğal aptallıktır" (5.14). Daha büyük bir akılsızlık yoktur ve gerçekten de "despotizm kavramı, Montesquieu'nun anladığı şekliyle, sadece bir akılsızlığın kabıdır."[37]

Montesquieu despotizm ("despotizm" izah eder Grosrichard, "*böylesi politik olanın* özünü ve varlığını sorgular") denen saçma politik rejime ilişkin birçok örnek sunar.[38] Kronolojik açıdan bu örneklerin arasında ilk olan, çoktan dini olandır: Papa. Buna rağmen papayı bir örnek olarak sunmadan önce Montesquieue despotik hükümetin "temel yasasını," "bir *vezirin* yaratılmasını" (2.5) formüle eder. Dolayısıyla, papa örneği Grosrichard'ın Montesquieu'nun ana amacının hiç de uzak rejimleri he-

36. Bunlar tabii ki karışık meselelerdir; çünkü din aynı zamanda "bazen prenslerin isteklerine karşı çıkan" tek "bir şey" olarak gözükür (3, 10).
37. Grosrichard, *Sultan's Court*, 32.
38. A.g.e., 47.

deflemek olmadığı iddiasını açıklığa kavuşturmalıdır. Ama yine de despotizm üzerine argümanın retoriksel ve zamansal yapısı, despotizmin yerini doğruca Doğu'da tespit etmektedir. Daha doğrusu, mutlak tabi olma paradigmasını İslam'ın içine yerleştirmektedir.[39]

> O devletlerde dinin her yerdekinden daha fazla etkisi vardır; korkuya eklenmiş korkudur. Muhammetçi ülkelerde insanlar, prenslerine gösterdikleri şaşırtıcı saygıyı kısmen dinlerinden alır... [bu] özellikle dinin zafer veya başarıyı onların yararına ilahi bir karar olarak gördüğü Muhammetçi ülkelerdedir; bu yüzden *de jure* hükümdarları yoktur; ancak de *facto*'dur. (5.14)

Müslüman mevcudiyetinin doğası olarak "sadık teslimiyetin" "dinsel," gayri politik karakterini gösteren ("burada biz siyasetçileriz, teologlar değil," 25.9) Montesquieu, onları daha sonra "kör" oldukları söylenen (25.13) Yahudilerle karşılaştırır ve bunu kitabın yasa ile din arasındaki yakın ilişkiye adanmış bir kısmında ("Of Laws in Relation to the Establishment of Religion and Its External Polity," 25) yapar. Karşılaştırma da dinle sınırlı kalır, "politik erdemle" açık bir yakın ilişki kurulmaz.

> Zira bu bilinç korku içinde olmuştur; bu veya şu özel şeyden veya sadece garip anlarda değil, ama korku tüm varlığını ele geçirmiştir; çünkü ölüm korkusunu, mutlak Rabbi tecrübe etmiştir. Bu deneyim sırasında insanlıktan çıkmış, varlığının her dokusunu endişeyle titremiş ve sert ve kararlı her şey temellerine kadar sarsılmıştır. Fakat bu saf evrensel hareket, kararlı her şeyin eriyerek kaybolması, öz bilincin, mutlak olumsuzluğun, *saf kendin-için-olma*'nın basit, temel doğasıdır; bu sonuç olarak bu bilinçte *saklı*dır. Bu saf kendin-için-olma anı ayrıca kul için de aşikârdır; çünkü o rabde onun için onun bir *nesne*si olarak var olur. Bundan başka, onun bilinci kararlı her şeyin sadece ilkede çözülmesi değildir; o bunu verdiği hizmette *fiilen* meydana getirir. Hizmeti vasıtasıyla kendisini her ayrıntıda doğal var oluşa bağlılıktan kurtarır ve bundan onun üzerinde çalışarak kurtulur.
>
> — Hegel, *The Phenomenology of Spirit*

Karşılaştırılamazı karşılaştıran, keza, ama üç tek tanrıcı dini tabi olma ve "sadık teslimiyet" sorusuyla bir araya getiren, Montesquieu'nun büyük hayranı, "Yahudi Kant"a karşılık "Hıristiyan" Georg Wilhelm Friedrich Hegel'di.[40] Hegelci karşılaştırmalar ve özellikle de bunlar, elbette sayısız ve karmaşıktır (ayrıca Hegel'in din ve diğer dinler üzerine

39. Daha sonra, çok daha sonra, Montesquieu'nun hakkında açık bir şekilde konuşacağı Asya'dır, 17.6.

40. Hegel'in Montesquieu'ya duyduğu hayranlığın ifadesi için, örneğin, *Philosophy of Right*'a bkz. 177. Ayrıca H.S. Harris'in "Montesquieu'nun Hegel'in politik ve toplumsal fikirleri üzerinde 1794'ten itibaren son derece büyük rolünün tartışmasız olduğu" yorumuna da bkz. (H.S. Harris, *Hegel's Development*, 424 n. 2).

söyleyeceklerini de bitirmemektedirler). Bununla beraber Hegel, hem Kant hem de Montesquieu gibi, İslam ile Yahudiliği "sadık teslimiyet" düşüncesi bağlamında karşılaştırdığı ölçüde tabi olma *ve* Yahudi, Arap sorusunu da yenilemektedir.

Hegel, ilk yazılarından itibaren, Yahudileri ibadetin "kusursuz pasifliğiyle," "kulluklarının tanıklığıyla" ilişkilendirir.[41] Ayrıca Kant'ın Yahudilerin bir tür gerekliliğe tabi olma biçimi olarak "insanları sevmemesi" fikrini de anımsar. Neredeyse tesadüfen düşmanın tarihinin bir bölümünü yazan Hegel burada Yahudilerin gereklilik yüzünden "düşmanlar"a dönüşmesinden bahseder: "Gereklilikleri onları ötekilerin düşmanları (*Feinden*) yaptı."[42] (Hegel bu *Feindseligkeit*'i "nefretin iblisi" olarak da adlandırır ve Hegel için nefret elbette Yahudiliğin kendisini yineleyen işaretlerinden biridir.)[43] Bu durumu Musa'nın yasalarına bastığı "mührü" tarafından da açıklanıyor gibidir; bu bizi Doğu'ya ve isimsiz Arap'a veya Müslüman'a biraz daha yaklaştırmaktadır ve dolayısıyla bir duyarsızlık biçimi, bir tür *Affektlosigkeit* denebilir ya da en azından her türlü zevkin ve mutluluğun kaybedilmesini üretmektedir (hatta yasayla buyurmaktadır): "Musa mührünü her türlü zevkin ve kısmetin kaybedileceğine ilişkin doğuya özgü güzellikteki tehditle yasalarına bastı."

Musa'nın çabası, kul kölelik ruhunu kendi tasarımını, yani terörü sunmaktı: "O kölesel ruhun önüne kendi tasvirini, yani fiziksel güç terörünü koydu."[44] İngiliz çevirmen "doğuya özgü" ifadesinin kullanımıyla Hegel'in çağrıştırdığı tasvir "Yunanistan tasvirinde olduğu gibi kibar değil, gayri doğal, doğu despotizmlerinin altında yaşayan insanların alışkın olduklarına benzer bir terör tehdidiydi."[45] Fransız editör hemfikirdir ve "burada 'Efendilik ve kulluk' diyalektiğinin önceden canlandırıldığı görülür" yazar.[46] Aynı yıllarda yazan Hegel "*The Spirit of Christianity*"de bahsedilen "Doğuya özgü tehdit"e dair biraz daha açıklamada bulunur. Açıklama gerektiren konu, "iki belirlemenin" "görünüşte çelişkili" ama buna rağmen "Doğuya özgü karakter," "mutlak tahakküme açlık" ve "her türlü köleleştirmeye gönüllü itaat" noktasında "derinden ilişkili" olmasıdır. O halde Doğu'da "tahakküm, güç ve şiddet

41. Hegel "The Spirit of Christianity," Hegel, *Early Theological Writings*'in içinde, 194/G286-87. Fransızca çeviri, *durchgängige Passivität* için *passivité totale* vermektedir. (Hegel, *Premiers écrits*, 192). Alain David, *Phenomenology*'de belirdikleri kadarıyla, Yahudilik ve kölelik arasındaki benzerlikleri tartışmaktadır (David, *Racisme et antisémitisme*, 188-89).
42. Hegel, "The Spirit of Christianity," 194/G286.
43. İngilizce çeviride "nefret dehası" olarak geçmektedir.
44. Hegel, "The Spirit of Christianity," 195/G287.
45. Hegel, "The Spirit of Christianity," 195/G287.
46. Hegel, *premiers écrits*, 194 n. 1. Aynı nokta, Hegel'in "Doğu ruhu"nu (*Geist der Orientalen*) ele aldığı kısma ilişkin olarak da yapılmaktadır.

toplumsal ilişkilerin özüdür." Hegel devam eder: "Böyle bir sabit, belirlenmiş karakter kendi dışında hiçbir şeye hoşgörü göstermez; sadece tahakküm ettiğine ve onu tahakküm edene" gösterir. Dolayısıyla, her zaman "biri tahakküm eder ve diğeri tahakküm altına alınır." Bu durumu açıklayan veya daha doğrusu mümkün kılan elbette "herkesi tahakküm altına alan yasadır."[47]

Bu belli pasajda Yahudiler açıkça adı konulan tek (hatta bazen diğerlerinden ayrı görülen yegâne) "Doğulular"dır. Bununla beraber, Hegel'in Yahudileri ve Arapları, Yahudilikle İslam'ı açıkça karşılaştırdığı, karşı karşıya koyduğu ya da basitçe yan yana koyduğu daha başka örnekler bulunmaktadır.[48] Bununla beraber bu şekilde oluşturulmuş (veya bozulmuş) bağlantının mantığı pekâlâ bir Arap ile bir yabancı, *ein Fremd*, arasında "bir fincan kahve" üzerine bir ilişki gibi olabilir. Paylaşarak oluşturulan şey "bir simge olarak adlandırılan şey değildir. Simge ile simgelenen arasındaki bağlantının kendisi tinsel değil, yaşam değil, nesnel bir bağdır; simge ve simgelenen birbirlerine yabancıdır," *sind einander fremd*, "ve aralarındaki bağlantı onların dışındadır" (248/G364). Pekâlâ, bir birlik olabilir; yine de bundaki eksiklik (bu tabii ki herkesçe bilinir) tanınmadır. Ama o zaman bile "birlik" veya hatta "kimlik," *Identität*, sözcüğünün (özellikle politik anlamda) kullanılıp kullanılamayacağı açık değildir. Din engel olur ve uyumsuzluğun teolojik-politik ağırlığı altında, (tek) halk ve (tek) devlet, "devlet olarak halk" parçalanır. "Örneğin bir göçebe halkın veya düşük medeniyet düzeyindeki herhangi bir halkın nereye kadar bir devlet olarak görülebileceği sorusu belirir. Bir zamanlar Yahudiler ve Muhammetçi halkın durumunda olduğu gibi, dini görüşler bir halkla komşuları arasında daha üst düzeyde bir karşıtlık gerektirebilir ve tanınma için zorunlu genel kimliği dışlayabilir."[49]

Hegel, daha geç, hatta ölümünden sonra yayımlanmış yazılarında, "sadık teslimiyetin" düşünce ve gayri düşüncesiyle "Yahudi, Arap"ı en çarpıcı şekilde bir araya getirir; eğer beraberlik hâlâ mümkün bir terimse. Şu ana kadar açık olması gerektiği üzere, bu düşünce kendisini teolojik-politikten hem ötürü hem de içindeki bir krizin vasıtasıyla ifade eder. Bunu kolay olmayan bir tarzda ifade eder. Dolayısıyla, *Philosophy of Right* "Yahudi halkını" şaşırtıcı bir şekilde "mutlak olumsuzluk"un "en uç noktası" (222/G511) altında "Alman dünyasına," *das Germanische Reich*, sokmuşken, *Lectures on the Philosophy of History* İslam'ı daha az

47. Hegel, "[Fragmente historicher und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit]," *Werke*'nin içinde, 1:428.

48. Örneğin *Early Theological Writings*, 94, 260'a bkz. Bundan sonraki alıntılar metin içinde parantezlerle verilecektir.

49. Hegel, *Philosophy of Right*, 213; *Werke* 7:499.

şaşırtıcı olmayan bir şekilde "Alman dünyasına," *die germanische Welt*, sokmuştur. Fakat kimdir bu Yahudiler? Ve kimdir bu Müslümanlar?

> Zira Araplar ve Yahudiler sadece dışsal ve tarihi şekilde fark edilmelidir.
> — Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*

Bu noktada gerçekleşen teolojik-politiğin krizi, politika ve din arasında gerçekleşen bir kopartma ve bir ayrılmadır: "Batı kendisini politik bir yapının içinde korumaya başlamışken ... çok karşıt bir yön dünyada zorunlu olarak ortaya çıktı."[50] Fakat bir ayrılmanın hareketi daha karmaşıktır ve Hegel'in "Doğu" olarak adlandırdığının içinde yer aldığı da söylenebilir. Dolayısıyla eğer "saf birlik ilkesinin bir düşünce düzeyine yükseltilişini sadece Yahudilerde gözlemlediysek," yine de İslam bu tekil ayrıcalıklı durumu paylaşır. Farklılık, ileride göreceğimiz gibi, özsel olmayıp sadece evrensellikle ilgilidir. Ama şimdilik duygulanımın hareketinin, duyguların, Hegel'in dilinde Müslümanlarla ilişkilendirildiğini görmek önemlidir.

Müslümanlar, izah eder Hegel, "soyutlamanın tahakkümü altındadır," ama bu duygulardan veya tutkudan yoksun oldukları anlamına gelmez. Gerçekten de soyutlamanın bu tahakkümünün hareketini başarma savaşımlarında onlar "son derece büyük bir coşkuyla" mücadele eder (358/G43). Kant'ın bu ikisini birbirine karıştırmama konusundaki ısrarını unutan (veya buna katılmayan) Hegel, bu tutkuya "fanatizm" adını verir.[51] Bu, bireyi "sadece tek bir tutku" yapar. Birey tek bir tutku*dur*, hatta tek bir tutkuya dönüşür. Bu yüzden, İslam'da tek bir ilke, tek değil, çift olan tek ilke vardır: "*La religion et la terreur*" der Hegel Fransızca; din ve terör. O halde bu, Müslüman tutkusunun Fransızca ismi olacaktır ve böylece sadece Robespierre'in Terörüyle değil, sevgiyle, "eş derecede vazgeçme," topyekûn pervasızlığın ve düşüncesizlik ve ilgisizliğin öncelikli, hatta hâkim olduğu bir sevgiyle karşılaştırılabilir. Yani kişi *rücksichtlos*, düşüncesiz ve ilgisizdir (359/G432). Bu ilgisizlik eylemi engellemez; çünkü "hiçbir zaman böyle bir tutku büyük eylemler gerçekleştirmemiştir" ama yine de bu özel tutku, karşılaştırmalar vasıtasıyla karşılaştırılamaz olur. "Hiçbir şey tarafından kısıtlanmadığı,

50. Hegel, *The Philosophy of History*, 355-56; *Werke* 12:428.

51. Kısaca gördüğümüz gibi, Kant'ın *Enthusiasm* ile *Begeisterung*'unda çoktan iki farklı dünya vardır. Bununla birlikte, her bir dünyaya verilmiş değer, herhangi kesin anlam kadar kararsız görünür. "Fanatizm," (olumsuz) aşırılıkları açısından ancak biraz daha açık bir şekilde belirlenmiştir. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*'de, Müslüman fanatizmine dikkat çekmektedir; bir yandan bunun ortaya çıkmasını İslam'ın yayılmasına bağlarken (veya suçlarken): "Araplar fanatizmleriyle birlikte süratle yayıldıkça..." Bu Hegel'in ilgi uyandıran bir şekilde Rosenzweig'in *Star of Redemption*'ına nasıl girdiğini gördük.

sınırlarını hiçbir yerde bulamadığından," "kendisi dışında her şeye kesinlikle kayıtsız" bir tutku olduğundan, bütünüyle tekil olur veya öyle kalır (a.g.e.).

Lectures on the Philosophy of Religion yayımlandığında İslam'la ilişkili ana duygulanım, dolayısıyla, beklendik bir şekilde korku olmuştu. "İslam öğretisinde sadece Tanrı korkusu vardır."[52] Duygulanımın "fanatizm"den "korku"ya bu çevirisi daha önceki terimin iptalini ima etmez, ne de yücenin geçerliliğini siler. Hatta Hegel bu duygulanımları, Yahudilik ve İslam'ı, bizim izlemekte olduğumuz özel birlikteliğe "yücenin dini" adındaki bölümde ulaştırır. Hem İslam'a hem de Yahudiliğe ortak "kulluk," tek Tanrı'ya kulluk, karşılaştırılamazlığı yerleştirir ve bunların arasındaki mesafeyi veya yakınlığı azaltır; yüce tabii ki nesneden uygun mesafeyle ilgilidir.[53] Fazlasıyla arasındaki veya içindeki alanın müzakeresi meselesidir ve Hegel daha sonra "Yahudi ruhunda dinine ilişkin olarak bulduğumuz değişmezlik biçimciliğinin" "aynı şekilde" gözlemlenebileceğini; çünkü "İslam'da da yayılmacılık biçimciliğini bulduğumuzu" belirtir (742/G628).

Uzamsal-siyasi yayılma ve dağılma sorusu, *Verbreitung*, bizi Yahudiliği İslam'dan neyin ayırdığına, Yahudiliğin tamamen yoksun olduğu söylenen evrensellik sorusuna getirir. Burada da konu, tabi olmayla ilgili teolojik-politik meseledir. İslam Yahudilikten "dünya egemenliği" sorusunda ayrılır ve "Araçsallık Dini (Roma Dini)" olarak Hıristiyanlığa daha yakın olduğu söylenir (Sonuncusu ayrıca yücelik diniyle da karşılaştırılabilir) (*Lectures* 2: 498-512). Bu figür altında, izah eder Hegel, Hıristiyanlığın amacı "dünyaya ilişkin evrensel bir durum, dünya egemenliği, evrensel monarşidir." İslam'da da "amaç dünya egemenliği"dir, bu egemenlik "soyut," "doğası ilahi" olsa da (500/G398-99). Hegel İslam'ın fanatizminin dayanağı olan bu soyutlamanın "şu anki evresinde" pek soyut olmadığını belirtir: "Amaç hâlâ dışsal, ampirik, her şeyi kapsayan ama bunu ampirik gerçeklik düzeyinde yapan bir amaçtır; yani amaç bir *dünya egemenliğidir*" (a.g.e.). Burada bir kez daha sorun bağlantı, birlik, birleşme sorunudur. Nesneler birbirlerine yabancıdır; çünkü ima edilen "evrensel gücün mutlak birleşmesi" türden, "tabir caizse, ham bir birleşme, ruhtan yoksun bir birleşmedir." Dünya egemenliği siyasetinde aşırı ilahi, aşırı ham değilse de, fazla evrensel olduğu gösterilen İslam o halde Yahudiliğe geri getirilebilir, onunla karşılaştırılmayabilir.[54] "Herhangi

52. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 3:218; *Vorlesungen* 5:149.
53. A.g.e., 2:158; *Vorlesungen* 4: 64.
54. Bir yazıya ait bir not, İslam tektanrıcılığının "Yahudi dininden türediğini" halihazırda ileri sürmüştür (A.g.e., 2:500 n. 706).

bir özellik içermemesinden" dolayı, "Yahudiliğin ulusal değer duyarlılığı gibi belirleyici karakteristiği, "somut tarihsel içeriği" olmamasından" ötürü kusurlu bulunabilir.[55]

İslam'ın Yahudilikle bu son karşılaştırılması daha fazla birleşme sağlamaz; en azından ilahi bir birleşme. Yine de bunun Hegel'in İslam ve Müslümanlar hakkında yorumcuların bu bağlamda izin verdiklerinden daha fazla söyleyecek şeyi olduğunu göstermiş olacağını ümit ediyorum.[56] Hegel'in Yahudiler hakkında söyleyecek çok şeyi vardı. Ve Müslümanlar hakkında da. Bundan başka, "eksiksiz pasiflik" anlayışı ve mutlak tabi olma, "Yahudi, Arap"la, Yahudiler ve Araplarla yan yana konulmaktan (Hegel'in sık sık yaptığı gibi) çok şey kazandığı ortadadır. Hegel bu bağlamda Kant ve Montesquieu'dan sonra benim burada takip etmeye çalıştığım tarihin büyük kısmını belirlemeye devam edecek bir sözvarlığı ve kavramsal bir aygıt harekete geçirir. Hegel'in kendisi Yahudiliği ve İslam'ı tabi olmanın teolojik-politik tarihi içine yerleştirir, her ne kadar bunu ağırlıklı olarak "antitez" ve "karşılaştırarak" terimleriyle yapar ve dolayısıyla belirgin bir şekilde Kant'ın yücesini anımsatırsa da: Yahudilik ve İslam, din ve politika, nefret ve sevgi, evrensellik ve özellik, tinsellik ve bundan dolayı yoksunluk ve mutlak teslimiyet. O halde bu Yahudilerin dinidir. Ve Müslümanların.

Bu din, "Yahudilerinki gibi tinsel bir dindir" ama içinde "hiçbir özellik alıkonulmamıştır."[57] İçinde "insanların değeri, hakikatlerinin [Tanrı'nın] tek olduğu bilgisini olarak kabul ettikleri ölçüde" vardır ki bu onların çok az değerinin olduğu anlamına gelir. Gerçekten de "doğal iradenin teslimi," "doğal kendi"nin "olumsuzlanması," "somut her şeyden nefret eden ve somut her şeyi yasaklayan" bir din "ve insanların onunla ilişkilerinde kendileri için hiçbir amaç, hiçbir özel alan, kendilerine özgü hiçbir şey bulundurmayacakları" bir Tanrı üretir. Dolayısıyla, onların varlıklarının kendisi sorgulanır: "Var oldukları ölçüde," yazar Hegel, "insanlar her halükârda kendileri için bir özel alan yaratır" ama bu önemsizdir; çünkü düşünceden yoksundurlar." Ayrıca, bununla bağlantılı olarak, insan tam tersini, "her şeyi kendi haline bırakma eğilimi,

55. A.g.e., 3:242-43; ayrıca İslam'ın nasıl "milliyetçilikten arındırılıyor " şeklinde tanımlandığına da bkz., 2: 158.

56. *Lectures*'ın editörleri "konferanslarda İslam dinine ilişkin yegâne önemli tartışmanın" benim alıntılamak üzere olduğum bölümde olduğunu ileri sürmektedir. Andrew Shanks buna katılır ve İslam'ın "onun [Hegel] başka bir yerde, tesadüfi olanlar hariç neredeyse hiç tartışmayan bir din" olduğunu ileri sürerek eklemede bulunur (Shanks, *Hegel's Political Theology*, 66. Diğer yandan, Shanks'ın ağır Hıristiyan merkeziciliği ve de "politik teoloji" ifadesinin tarihini dikkat çekici şekilde atlayışı bu sorunu izah edebilir.

57. Hegel'in daha önce söylemiş olduğu gibi: "Bu dinin içeriği genelde Yahudi dininkiyle aynıdır" (242/G171)

her türlü amaca ilişkin kayıtsızlık, mutlak yazgıcılık, yaşama kayıtsızlık bulur; hiçbir pratik amacın temel değeri yoktur."[58] Eğer Kant Yahudi yasasını yüce olarak ve eğer Montesquieu da despotizmi icat ettiyse, onlarınki şüphesiz meseleye hazırlık ve iştirak etmekti. Ama onların ardından Hegel'in Müslümanları icat etmiş olması da en az onlarınki kadar şüphesizdir.

Freud

> El-Biar'da sekiz veya dokuz yaşında bir beyaz tenliydim. Artık ebeveynlerimi bulamamaktaydım ve beni kilisenin arkasındaki babamın arabasına götürmüş gözyaşlarından, gece yaratıklarından, koruyucu ruhlardan körleşmiştim. Ruhlar, neden mektup yazarken her zaman ruhlar çağrılır? ... ruhlarla spekülasyonda bulunmak gibi bir şey, kişinin kendisini onların önünde çırılçıplak bırakması; bana, sadece, biri, sonunculardan biri sonunda Freud'la birlikte olan mektuplara yazdı. Burası Avrupa, *centrale*, Avrupa'nın ortası.
>
> — Jacques Derrida, *The Post Card*

Avrupa'nın merkezine, Orta Avrupa'ya, Freud'un Avrupa'nın ötekisini aradığı, karşılığında görünümler ve bastırılmış unutmalar ("gözden kaçırmalar" olarak adlandırabileceğimiz) çeşitliliğinin tanımladığı bir başkalığı sabitleştirdiği yere yaklaşıyoruz. Bu sırada Freud (çalışmasında hayali gözden kaçırmalar ve zihinsel kafa yormalarla meşguldür) "Yahudi, Arap"a, Yahudilere, "sadık teslimiyete" ve korkutucu etkisini belirlediği Müslümanlara maruz kalmanın eşiğindedir. "Güya bu sırada [Wilhelm] Fliess'i rahatsız eden hayaletleri uzaklaştıran," yazar Avital Ronell, Freud "'ciddi şekilde' hayali görüntüler üzerinde çalışıyordu."[59] Hem çağıran hem de dışlayan bir çifte hareketle, *The Psychopathology of Everyday Life*'ın girişinden özel bir biçim "okuyucuya tamamen unutulamayacak bir şeyi", tartışmaya açılacak metni, ürküten veya rahatsız eden bir şeyi anımsatmaya zorlamaktadır: "*Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll.*" Burada Freud, ürkütücü gözetlemeyi adlandıran Goethe'nin metnine başvurmaktadır. Fakat Ronell'ın gösterdiği gibi, bu *West-östliche* hareketinin olabileceği kadar edebi olan bu unsur, hiç de bir biçimlendirme meselesi anlamına gelmemektedir. Rahatsızlık edici şekil bir figür değildir, ne de, pek hayali görüntü mantığı olmayan bir şekilde, hiçbir zaman ontolojik kararlılık başaramaz. Bu şekil, zorlukla tanımlanabilen bir şeydir, "bir şeydir;" ve eğer gerçekten böyleyse,

58. *Lectures on the Philosophy of Religion*, 2:243.
59. Ronell, *Dictations*, 4.

bundan ancak etkileri aracılığıyla emin olunabilir. Freud'un ruhani çağırmaları, sınırlarını *Psychopathology*'de araştırdığı bir jeopolitik spekülasyon alanına yol açmaktadır.

Bu başlık altında ve ardından Signorelli adı altında şekillenen şey, Freud'un metninde dinin ve din tarafından rahatsız ediciliğin erken bir örneğini ifade ettiği ölçüde tamamen gözden kaçırılmıştır. Freud'un örneği, Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın belirsiz şekillerini bir araya getirerek parçalara ayrımlamaz; ama beklenmedik şekilde "din" ve ona eşlik eden tireleri okumanın protokollerini sağlayarak ortaya çıkarır. Gözden kaçırmış ve böylece onu "her şeyden önce" Freud'un açıklamasında oluşturan (başarısız) unutmayı yeniden üreten, *Psychopathology*'nin daha az hayali ve okunmaz olmayan şekli, İbrahimsel'in üzerinde döner.

Her ne kadar bir şekil olarak görünse de ifade edilmiş "bir şey" sağlam veya birleştirilmiş bir figüre dönüşmeyi başaramaz. Bunun ortadan kayboluşunun öyküsünün (daha az başarısız olmayan unutmanın yazılması) Freud'un metninde, *Psychopathology*'nin giriş sayfalarındaki Goethe alıntısından sonra başladığı söylenebilir.[60] Freud bizi konuşmanın sürdüğü bir araba gezintisine çıkarır ama bunu bir "konuşma tedavisi" olarak ifade etmez. "Bir yabancıyla sohbet" ve bir "melankoli olayı" öyküsüne dahil olur.[61] Üzücü bir andır; kısmen çünkü burada Freud'un kendi "vazgeçirme çabası" gerçekleşememiştir. Freud genelde sessizdir ama bu, biçimlendirme için daha fazla açıklık getiren anı sağlayan bir sessizliktir; ne olursa olsun "Signorelli örneği" olarak bilinecek ünlü bir olayın açığa çıkarıcı anıdır.

Freud Orvieto Katedrali'nde muhteşem 'Dört Son Şey' [Ölüm, Yargılanma, Cehennem ve Cennet] fresklerini boyamış sanatçının adını, herkesin bildiği gibi unutmuştu. Freud bunu "olay" veya *Ereignis* olarak adlandırır. Bu olayla bağlantılı olarak, Freud okuyucularına aklında konuşamayacağı çok şey olduğunu söyler; Freud şu kadarını söyler: Sessiz kalmalıdır. Sessiz kalmaya zorlanmıştır der ("söylenecek ne var?" 5); en azından konu hakkında ("Konudan bahsetmek istemedim," 3) ve dolayısıyla kendisini durdurmak zorunda kalır. "Bu, zihnimdekini aktarırken kendimi durdurmama yol açan bir sebepti" (4). Freud'un zihninde isimler vardı. Signorelli örneğinde bir dizi isim garip şekle ve Freud'un "bir tür uzlaşma" olarak anladığına tanıklık eder. Bu uzlaşma vasıtasıyla, hatırlanmış ve unutulmuş isimler Freud'a "hatırlamak istediklerim kadar unutmak istediklerimi de" anımsatır. İsimler, devam eder Freud,

60. Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, *The Standard Edition*'ın içinde, 6.
61. Freud, *Psychopathology*, 3/G15. Bundan sonraki alıntılar parantezlerle metin içinde gösterilecektir.

ayrıca "bana, bir şeyi unutma isteğimin ne tam bir başarı ne de tam bir başarısızlık olduğunu gösterir."

Freud gizlice bir Shakespeare'vari kartografi bir araya getirmeye başlar. "tam bir başarı değil" ve "tam bir başarısızlık değil"in ikiz alanlarında kendisini yazan şeyler, Shakespeare tarafından biçimlendirilmiş Arap ve Yahudi'nin olanaksız biçimde ortak yazgılarıydı. Freud'un unutulmayacak unutulmuş anını, Othello'nun yakın başarısı ve Tefeci'nin eksik başarısızlığı kaplamıştır. Avrupa'nın merkezindeki Freud Avrupa'nın "hasta adamı," hatta "ölmekte olan adamı"yla karşılaşmak üzeredir.[62] Yabancı(lar) içeri girin. Freud bize "Dalmaçya'da Ragusa'dan Hersek'te bir yere, bir yabancının, başka ülkeden birinin, *mit einem Fremden*, eşliğinde arabayla gitmekte olduğunu" söyler. Doğuya doğru yol alan Freu, Avrupa'nın şiddetli "etnik" çatışmalarının haritasını çıkarmayı sürdürür; ama diğer yandan, geri döner ve İtalya üzerinde de yoğunlaşır. Freud'un zihni Venedik'e yaklaşıyordur; "sohbetin İtalya'da seyahat konusuna kayması" bu yüzdendir (2/G14). Bir ara Freud "yol arkadaşına" dönmüş ve ona Orvieto üzerine soru yöneltmiş, katedraldeki muhteşem "Dört Son Şey" freskleri hakkında bilgi almıştır.

Freud konuyu değiştirmektedir. O ve bu hiç de savurgan olmayan "yabancı" "bir süredir *Bosna* ve *Hersek*'te yaşayan Türklerin âdetleri üzerine konuşmaktadır" (3/G14; vurgular orijinaline aittir). "Bu insanlar," anlatır Freud, "doktorlarına çok fazla güvenmeye ve yazgıya son derece fazla teslimiyet göstermeye alışkındır" (a.g.e.). Freud onu Türklere ve onların ölüme teslimiyetçiliğine getiren düşünce çizgisini takip etmeyi ihmal etmiş olduğunun farkına varmıştır ve bu yüzden, "belleğimde birinciye yakın duran ikinci bir anekdot" anlatmaktan (gerçi istemiştir) sakınmıştır.

Her ne kadar Freud yabancıyla sohbet ederken anekdotu bastırmışsa da, okuyucularına açıklamıştır. Bu anekdotta ana karakterler "Türkleşenlerden" ziyade "hayalete dönüşenler" denebileceklerdir. "Bu Türkler cinsel hazza her şeyden fazla değer verir ve cinsel hastalıklar sırasında, ölüm tehdidi karşısında gösterdikleri teslimiyetçilikle karşılaştırıldığında garip gelen bir umutsuzluğa kapılırlar" (3/G14-15). Freud'un, Orvieto Katedrali üzerine sohbetini durdurduğu zaman bahsettiği ve bah-

62. Çar I. Nikola'ya atfedilmiş bu olağanüstü ifade süratle tüm Avrupa'da Osmanlı İmparatorluğu'ndan bahsederken kullanılan olağan bir terime dönüştü. Bu ifadenin bozulmuş versiyonu "Avrupa'nın ölmekte olan adamından" bahseder. Akademik söylemde hâlâ yaygın şekilde kullanılmaktadır. Örneğin Norman Itzkowitz son günlerde gayet olağan bir şekilde kullanabilmiştir (Itzkowitz, "The Problem of Perception," 32; 31. sayfadaki illüstrasyona bkz.). Bu ifadenin tarihine ilişkin eleştirel bir tartışma bulmayı başaramadım; ki bu durum tüm bölüm boyunca rahatsızlık vermektedir.

setmediği konu budur; bir yabancıyla yaptığı sohbette bağlantı kurduğu ve kurmadığı garip bir tezat. Freud Türkler hakkında, onların cinselliği ve "ölüm tehdidi karşısındaki teslimiyetçilikleri" hakkında konuşmakta olduğunu söylemişti. Yine de bu anekdotun konusunun aslında "'ölüm ve cinsellik' konusundan" farklı olup olmadığı veya nasıl farklı olduğu tam anlamıyla açık değildir (Freud için kesinlikle değildir ve bir yirmi yıl kadar da olmayacaktır) ki Freud bir sonraki cümlede okuyucularına bunun hakkında konuşmayacağını söyler. Burada karışıklık sonraki "konu"nun bir ekleme, bir ek olarak düşünülmüş olmasından kaynaklanabilir: "[Türkler açıklamasını bastırmaktan] *daha fazlasını* yaptım: Dikkatimi zihnimde 'ölüm ve cinsellik' konusunun yaratabileceği düşünceleri izlemekten de saptırdım" (3/G15; italikler eklenmiştir). Freud görüşlerinin "ilk baştan itibaren *ikilikçi* olmasına" izin vermiş ve belli bir birleştirilemez ikilenmesinde (ölüm ve cinselliğin, İtalya ve Bosna'nın, unutma ve hatırlamanın, başarı ve başarısızlığın, Hıristiyan ve Müslüman'ın vb) ısrar etmiştir.[63] Ayrıca bizi hayali *trait d'union* şekli, terimler arasındaki farklılığın sadece ya birlik ya da karşıtlıktan ibaret olmadığı, ikili ayrılmayı da kapsadığı bir şekil konusunda uyarmaya başlar.

Freud'un anlatımında, "o insanların" ("Ona o insanların arasında çalışan bir meslektaşımdan duyduğumu aktardım") rivayet edilen hayali şekli, Ölüm, Yargı, Cehennem ve Cennet'in Hıristiyanca tasvirinin (yazarının) kısmen örtülmesi olarak gerçekleşir. Karşılığında bu hayali şekil, herhangi bir şey bir araya getirdiği pek söylenemeyen daha geniş bir şekil oluşturur. (Freud'un bir toplanma değil, "garip bir tezat" üzerine yazdığına bir kez daha dikkat edin. Freud cinsel haz konusunda umutsuzluğa kapılmak ille de "ölüm karşısında teslimiyetçilik"le özellikle tezatlık şeklinde belirmese bile, -daha sonra muhtemelen artık belirmeyecektir- böyle yapar.) Eğer bu şekil gerçekten de tezatlık tarzında bir araya gelirse, bu dolayısıyla sadece üstü kapalı biçimde, muhtemelen unutkan bir şekilde, garipliğini hiçbir zaman kaybetmeyen "bir tür uzlaşma" biçimindedir. Bundan başka, fark edilebilir olmuş olan, Freud'un anlatımıyla, bu şeklin bir başka garip tezatlık tarafından rahatsız edilme şeklidir. Daha önce "Signorelli örneği"nin bir din, aslında bir din ve unutulmaz terimleri unutmanın hem başarma hem de başaramamadaki kadar gerekli olduğu şekil tarafından rahatsız edilme olduğunu söyledim: İbrahimsel'in hayali. Müslüman (hakkında)Yahudi (Freud anlatmasını durduruyor, (ne) hem anlatıyor, (ne de) hem unutuyor), Hıristiyan (Signorelli). Freud "Signior"un "o bir Mağripli" diyerek dua ettiğini

63. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, *The Standard Edition*'ın içinde, 18:53.

veya yalvardığını söyleyecekti; eğer telaffuz edilemeyen *Il Signior* ismini hatırlamış olsaydı.

Bu şekilde unutmanın (hatırlamayla ve hatırlama tarafından) rahatsız ediciliği, Freud'un, İbrahim ile İbrahimsel'i başka bir "figür"e doğru olacak şekilde yerini değiştirerek "bir figürde babayı, kurucu babayı ve yabancıyı,"[64] Yahudi ve Mısırlıyı, Musa'yı ve kaçınılmaz olarak (Freud üzerinde etkisiz olmamış ısrarlı hayali yansıtmaları ve karmaşık yadsıma biçimlerini takip ederek ve bugüne kadar Mısır'ın "Doğu" ilişkilendirilmesi ve "Doğu"dan ve "Arap dünyası"ndan ayrılmasına dayanarak) Yahudi ve Arap'ı ilişkilendirdiği sırada tekrar geri geleceği bir başka garip tezadı etkiler.[65] Bu terimler arasında ve içinde, onları birbirine bağlayan ve birbirinden ayıranlar arasında ne gibi ilişkilendirmeler, ne gibi anlamsal ve duygusal yatırımlar olabilir? Freud, Arap, Hıristiyan ve Yahudi. Bunları hangi "zihinsel coğrafya" bir tezat biçiminde bir araya getirir ve getirmeyi başaramaz?

> Neden aniden rengin değişti?
> — Christopher Marlowe, *The Jew of Malta*

Freud'un zihni Avrupa'nın merkezinde, hiçbir zaman Venedik'ten çok uzak olmayan bir İtalyan havalisine de sabitlenmiş, dönüşleri ve dönüşümleri takip eder. Garip bir tezat başlığı altında İbrahimsel'in şekillerini bir araya getirir. Hem Othello hem de Tefeci'ye ihtiyatlı bir şekilde işaret ederek Freud *daha fazlasını* yapar. Sadece Türk'ün bir hayalete, "mübarek Yahudi"nin Mağripliye ve bu tür bir "Zenci"nin buna karşılık "beyaz"a dönüşebileceğini teyit etmekten daha fazlasını yapar. Bununla beraber, Freud en azından *ehlileştirir*, Derrida'nın deyişiyle ortaya atar ve ihlal eder, hayaliye ilişkin, İbrahimsel'in Avrupa'nın merkezindeki okunmaz ve tamamen unutulmaz şekli halinde olsa da bir başlangıç okuması sağlar.

---

64. Benslama, "La répudiation originaire," 139.

65. Freud, *Moses and Monotheism*'in ("bana sürekli rahatsızlık veren hortlak gibi eziyet etti" dediği bir kitap, Freud, *Moses and Monotheism, The Standard Edition*'un içinde, 23:103) İbrahimsel konfigürasyonunu yeniden tanımlamaktadır ve *Psychopathology*'yi de bununla açmıştır. Kiliseye ilişkin karmaşık bir bellek ve unutma süreci ima eden (Freud, *Moses*, 55-56) Freud, ayrıca, Musa'nın Türklerle ne paylaştığını inceleyerek İbrahimsel, Türk ve Yahudi'yi yeniden yazmaktadır. Freud, Musa'nın Mısır kimliğine dayanarak Türk'ün sünnete veya daha doğrusu, gayri sünnete yönelik tavrını Musa ve Mısırlılarınkiyle karşılaştırmaktadır: "Bugün bile bir Türk, bir Hıristiyan'ı, 'sünnetsiz köpek' olarak taciz edecektir. Bir Mısırlı olarak kendisi de sünnetli Musa'nın da bu tavrı paylaşmış olduğu varsayılabilir" (30, ayrıca "Arap kabilelerinden" alıntılara göndermeye de bak, 34). Jan Assmann, burada Freud'un ortadan kaldırmaya çalıştığı çok önemli ayrımı vurgulamakta, "bellek haritası"na karşı çıkmaktadır: "Bellek haritasında İsrail ve Mısır birbirine karşıt dünyalar gibidir" (Assmann, *Moses the Egyptian*, 6).

Böylece Freud İbrahimsel okumamızı oluş halindeki bir unutma şekline, "Türk olan"ın aynı zamanda "ruh olmayı sürdürdüğü bir yok oluş hareketine yöneltir. Nazi imha kamplarından sağ çıkanların metinlerinde belirdiği veya tekrar belirdiği zaman (her ne kadar "belirme" teriminin yetersiz olduğu çoktan kanıtlanmışsa da) Kafka'nın İbrahimleri[66] kadar okunmaz olarak kalır; sadece unutulmuş olmasının tekrar eden ve yorumlanmamış halde yazılmasına, kendisi de yok olmaya başlamış bir kayboluş hareketine açık olur. Böyle yaparak, İbrahimsel'in hayaletsel şekli, belleğin Freud'un izah ettiği başarı ve başarısızlıklarının karmaşık hareketini ve okumaya çalıştığımız çatışmalı, duygusal karşılaştırılamazlarını sürdürür. Ve bunu, Primo Levi'nin unutulmuşu ve unutulmamış unutulabiliri hatırladığı gibi, "herhangi birinin belleğinde bir iz bırakmadan" yapar.[67]

Auschwitz

Vive la mort!

Ne kadar kalabalık olursa olsun, despotik kentin kendisi, ruhsuz bir kurban sürüsünün rahatsız ettiği sessiz, kasvetli bir çöldü.

— Alain Grosrichard, *Sultan's Court*

Victor Klemperer'in deyişiyle LTI, *Lingua Tertii Imperii,* Nazi aygıtının esas kısmını oluşturan "yapay" dildi. Sözcüklerden sakınarak değil, sözcükleri, "uygunsuz" sözcükleri aynı anda hem açıklamak hem de reddetmek, hem açığa çıkarmak hem de saklamak için kullanarak faaliyette bulunuyordu. "Tüm operasyonun esası," Raul Hillberg'in de-

66. Kafka'nın İbrahimlerine muhtemelen Kafka'nın, İbrahim'e verilmiş olan torunlarının "gökteki yıldızlar ve sahildeki kum taneleri kadar çok sayıda" (Tekvin 22:17) olacakları sözü birden fazla şekilde gerçekleştiren "Vahşiler"i eklenmelidir. Kafka'nın kehanetimsi meseli, "bir başka İbrahim"i taşıyan ritmik tekrarı yeniden üretirken gerçekten de düşündürmekte, tekrarı, bu sefer, "veya daha doğrusu" (*oder vielmehr*) sözcükleriyle kesmektedir. Kafka, ölmekten başka özlemleri olmayan veya daha doğrusu, artık özlemleri bile olmayan ama ölümün onları özlediği ve kendilerini ona teslim eden veya daha doğrusu, kendilerini bile teslim etmeyen ama sahilde kuma düşen ve bir daha kalkamayan...şeklinde anlatılan kişilerin hayaletimsi ve kaybolmakta olan figürünü anlatmaktadır. Nedensiz yere yığılabilen ve yerde serilmiş kalabilen herhangi bir insandan, sanki Şeytanmışçasına, misal teşkil ettiğinden, ondan yayılacak hakikatin pis kokusundan ötürü korkulur. Her ne kadar hiçbir şey olmayacaksa da, bir, on, tüm ulus rahatlıkla yerde serilmiş kalabilir ve hiçbir şey olmayacaktır" (Kafka, "Savages," 121). Kafka'nın metnine Ek 2'de, "Yasanın Cesedi"nde geri dönüyorum.

67. Levi, *Survival in Auschwitz [If This Is a Man]*, 81/181. Ayrıca, "Müslümanlar, çoktan küllere dönüşmüş kalplerimizde en ufak bir merhamet izi bile bırakmadan öldü" yazan Stanislaw Sterkowicz'in tanıklığını da karşılaştır (Zdzislaw Ryn ve Stanislaw Klodzinski, "An der Grenze," 95).

diği gibi, "hiçbir zaman eyleme uygun olacak sözcükleri söylememekti. Hiçbir şey söyleme; bu şeyleri yap; onları açıklama."[68] Kampların dili iyi bilinen ama muhtemelen az araştırılmış bir örnektir. "Tutuklular" için *Häftlinge*, "Polis Şefi" için *Kapos*, *Kameradenpolizei*, "yemek" için *fressen* (Almanca "hayvan yemek") ve "cesetler" için *Figuren*, "figür," "şekil" veya "figurine" gibi sözcükler de dahil olmak üzere,[69] sağ kalanlar LTI'nın bu durumunu sık sık kullanmaya devam eder ama bu çoğu kez Almanca konuşanlar için bile tercüme edilmeyi gerektirir. Dolayısıyla Holoacaust, sıklıkla Yahudi kırımı yazını, terimler sözlüğü içerir. "Kanada" ve "Meksika" gibi anlaşılır özel isimler de her şeye rağmen açıklanmayı, çoğu kez bir tür "kültürel" çeviriyi gerektirir ve dolayısıyla bu terim sözlüklerinde yer alır.[70]

68. Lanzmann'ın *Shoah*'ında alıntılanmış, 139, Inge Clendinnen, *Reading the Holocaust*, 40 n.

69. Birçok kişi gibi bu terimlerin farkına varmış Clendinnen'in, *Reading the Holocaust*'unda, 39-41'e bkz. Daha önce belirttiğim gibi, *Yad Vashem Studies*'in 1957'de Kudüs'te yayımlanmış birinci sayısında, Nahman Blumenthal'in bu bölümün başında tartışılmış makalesi bulunmaktadır (Blumenthal, "On the Nature of the Nazi Idiom (İbranice'de 'Al tivah shel lashon ha-natzim"). Blumenthal'in Talleyrand'dan bir alıntıyı özdeyiş olarak kullanarak ("La parole a été donnée a l'homme pour déguiser sa pensée," konuşma insana düşüncelerini saklamak için verilmiştir) başlayan makalesi, LTI'nın konuşma diline özgü karakterine dair bir tartışma (Blumenthal, Klemperer'in çalışmasından bir dipnotta bahsetmektedir) ve de bunun ne kadar garip olduğunu söyleyen bir not içermektedir. "Hiçbir [dilbilimsel] tarzda, Nazi tarzı hariç, bu kadar çok sayıda terim kendini feda etmeye hazır olma, savaş ve inanç, sadakat ve dürüstlük, anavatan" (*moledet*), "ve halk" için kullanılmayacaktır (Blumenthal, "On the Nature," 41). Blumenthal, sadece saldırganlar tarafından kullanılmış bir dil üzerinde yoğunlaşmaktadır ve muhtemelen, Daniel Goldhagen'in argümanına ilişkin son tartışmaların bir kısmını ilan etmekte, makalesinin sonunda, Nazi dilinin bu "kullanımının" (*shimush*) hukuki bir soru ortaya attığını önerecek kadar ileri gitmektedir: "Nazi dilinin Alman halkı arasında yayıldığına dair bir sonuca ulaşabiliriz. Ve bu dil suçluların dili olduğundan, bu dili kullanmış olanların cezai sorumluluğuna dair hukuki soru belirmektedir" (55).

Yad Vashem Studies'in daha sonraki sayısında, Shaul Esh'in "Words and their Meaning: 25 Samples from the Nazi-Idiom"da, burada "idiom" olarak çevrilmiş bu dil (*lashon*) birçok düzeyde işlev görmektedir: Yenileme (bunlar yeni anlamları olan yeni veya daha eski sözcüklerdir: *blutlich*, *Eindeutschung*, *Entjudung*, *Vernichtungstelle* vb), saklama ve belirsizleştirmek (bunlar Hilberg'in de bahsettiği sözcüklerdir: *Abwanderung*, *Ausscheidung* vb), ve benzeri. Esh, bir çeşit saklama biçimi gibi faaliyet gösteren diğer işlevler de dahil etmektedir (*Endlösung*, *Sonderbehandlung* vb). Nazi dilinin yeniliği ve hatta eşsizliğini (örneğin *Sterntrager*, *besternter*) vurgulamada Blumenthal'e katılan Esh, her şeye rağmen, Nazi Almancası ile "daha önceki" Alman dili arasındaki sürekliliğe işaret etmektedir (örneğin *Untermensch* sözcüğünün Nazilerden çok önce kullanımda olması bir kenara konulacak olursa, Nazi çevrelerindeki yeni kariyerine, SA gibi "iç" düşmanlara karşı bir sözcük olarak başlamıştı. Esh ayrıca Yahudilerin ve *Untermenschen*'in SS yayınlarında 1935'e kadar ilişkilendirilmemiş olduğunu belirtmektedir).

70. Kanada ("Polonyalı tutukluların, kampın, sürülmüş Yahudilerin kişisel eşyalarının sınıflandırıldığı ve depolandığı kısmına verdikleri isim. Burada hemen hemen her şey *düzenlenebilirdi*. Polonyalıların Kanada'yı sınırsız zenginliğin olduğu bir ülke olarak hayal ettikleri ortadadır") ve "Meksika" ("Meksika adı 1944 baharında, tutuklular, henüz tam olarak bitirilmemiş kampta kıyafetsiz halde tutulduklarında ortaya çıkmıştı. Bu durumdan ötürü renkli battaniyelere sarınmış tutuklular, Meksikalı Yerlilere benzemişti) terimleri, SS'ler veya Alman askerlerden ziyade sadece kamp sakinleri tarafından kullanıldıkları sürece tam olarak LTI'ya "ait" olmayabilir (Filip Müller'in *Eyewitness Auschwitz: Three Years in the Gas Chambers* adlı

Bu tür çevirilerin (burada takip etmeye çalıştığım gibi mutlak tabi olmanın tarihi) mümkün olması, ayrıca bu sözcüklerin erken kullanımı, LTI'ya dahil edilmesi, Primo Levi'nin daha sonraki temel farklılık tartışmasına, LTI ve diğer diller, LTI ve diğer zamanlar ve diğer yerler arasında herhangi bir katılımın radikal yokluğuna ilişkin iddiasının, ne kadar sorunsuzca kabul edilebileceğini tartışılabilir yapmaktadır: "Lager'ın Almancası ayrı bir dildi: Tam olarak Almanca söylendiğinde,[71] *Orts- und Zeitgebunden*'di, 'yere ve zamana bağlıydı'"[72]

Burada soruyu başarı ve başarısızlık terimleriyle ifade edebiliriz. Bu, Nazi rejiminin işleyişinin başarısıyla (veya başarısızlığıyla), diğer mezalimlerin yanında, bir "anlam kıyımı" ("Alman dilinin ölümü" olarak adlandırılmış olan kıyımla)[73] ve sözcükleri *tamamen* bağlamsızlaştırmayla ilgili bir sorudur. Böyle bir girişim, anlaması zor ve en sonunda psikotik "saflık" oluşturma girişiyle karşılaştırılabilir mi? Yeterince ilginç bir şekilde, bu her iki "temizlik" girişimine (ve muhtemelen başarısızlığına da) dair erken bir tanıklık gayet erken bir tarihte Katolik teolog XI. Pius tarafından 1937 tarihli *Mit brennender Sorge* (Acil ilgiyle) adındaki ünlü genelgesinde ifade edilmişti. Papa, "vahiy," *Offenbarung*, "inanç," *Glaube*, "ölümsüzlük," *Unsterblichkeit* ve "lütuf," *Gnade* gibi Hıristiyan terimlerinin "sekülerleştirilmesine" karşı olduğunu belirtmişti. Böyle bir çarpıtmayla "sadece kafa karıştırmak veya daha kötüsü kötülük yapmak amaçlanabilir" şikâyetinde bulunmuştu. Eğer Hitler "Hıristiyan olmak istemiyorsa, en azından sapkınlık dilini Hıristiyan sözlüğünden terimlerle zenginleştirmekten sakınmalıdır" yazmıştı Pius.[74] Burada kesin olmayan bir şekilde dilsel başarısızlık olarak adlandıracağım durum, LTI'nın bir *Hıristiyan* dili olarak tanınmasından, XI. Pius'a göre onun, biraz daha farklı bir bağlamda Inge Clendinnen'in "mevcut sermaye"[75]

kitabının sözlüğünden alıntılıyorum.) Bariz bir şekilde hâlâ herhangi bir söylemsel göndermeden yoksun isimlerin olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. En dehşetli şekilde Ka-Tzetnik'in açıkladığı "işleve" karşılık gelen *Piepel* veya *Pipel* bu tür bir addır. Ka-Tzetnik'e ileride geri geleceğim.

71. Burada Levi yapmakta olduğu iddiaları uygulamaya koymaktadır; çünkü Almanca, dile ne olduğunu izah etmek için kullanılacak yegâne kesinlik dili, yegâne kesin dildir; buna rağmen *hâlâ* bağlamından koptuk şekilde konuşulan Almancadır.

72. Levi, *The Drowned and the Saved*, 97/176.

73. Young, *Writing and Rewriting the Holocaust*, 105, Sullam Calimani'nin *I nomi dello sterminio*'sunda alıntılanmıştır, 60. "Alman dilinin ölümü" üzerine Steiner, *Language and Silence*, 117'ye bkz. Berel Lang, "dilin aynı anda hem soykırımın mağduru hem de onun nedenleri arasındaki bir yığın failden biri olduğunu" yazar. Dil, araçsallaştırılmasında, "tarih ve doğadan ve sonunda da ahlaksal yargıdan ayrılmıştır" (Lang, *Art and Idea in the Nazi Genocide*, 81-84, Sullam Calimani'de alıntılanmış, 62.)

74. XI. Pius'un genelgesine ait alıntılar Blumenthal, "On the Nature of the Nazi Idiom"undandır, 43-44.

75. Bu ifadeyle Clendinnen, "Yahudi Soykırımı'nın," "çağırma yoluyla mevcut fikir, tasvir ve hislerden oluşan bir kümeye kısaca göz atan gönderme olarak işlevde bulunan" "en etkili şe-

olarak adlandırdığı şeyi çağrıştırması, kendisini onun üzerine inşa etmesi ve "ondan yararlanması"ndan başka bir şey değildir.

Dilsel başarı veya başarısızlık sorusunu ortaya atmaya ilişkin bir başka daha dolaylı alan, LTI'nın istikrarında, hâlâ Blumenthal'in deyişiyle "bizim kültürel tarihimiz"in parçası olmasında ve buna ek olarak arzu edilmiş belirsizlik veya gizliliğinden kurtarıldıklarından artık çeviriye gerek duymayan bu sözcükleri süratle isimlere dönüştürme biçimlerinden ibarettir.[76] Nazizm'in en bilinen örtmecesi en önemli örnek olabilir. "Nihai çözüm", zamanla tam olarak saklamaya çalıştığı anlama dönüşmüş bir ifadedir.

Fakat *Lager*'ın dili de LTI'nın bir örneği olarak, bir başka "gri bölgeyi," hem zalimin hem de kurbanın iştirak ettiği kamp yaşamı bölgesini (o özel "ölümde yaşam" olmuş kamp yaşamı) ifadelendirir. Gerçekten de kamp yaşamının rahatsız eden ve kendine özgü yanlarından biri bu iştirak etmeyle ilgilidir; bir paylaşma olmamakla beraber, karşılaştırılamaz şekilde kurbanları zulümlerine ve yok edilişlerine dahil eden (gerçi tabii ki tamamen değilse de) bir işbirliğidir. Bu "gri bölge" Nazi ile Yahudi'yi birçok kültürel ve siyasi yerlerde hâlâ birbirine bağlayan psişik yatırımı muhafaza eden karmaşık fenomende izlerini bırakmış, karşılaştırma sorusunu özellikle zor ve de daha az alakalı bir duruma getirmiştir. Ama *Lager* sorusuna ve de sürdürdüğü işbirliğine geri dönecek olursak: Bu dilde kurban ile fail, Nazi ile Yahudi arasındaki, ama aynı zamanda kamp yaşamı ile "normal" yaşam arasındaki rahatsız edici geçirgenliği, kirlenmeyi gösteren sözcükler (en azından bir tane) vardı. ("Bu ismin ne zaman belirdiğini," der bir tanık, "bilmiyorum, ne de kimin yarattığını, kamp tutukluları mı ya da SS mi")[77] Biri burada İkinci. Dünya Savaşı'ndan çok önce tüm söylemi idare veya kontrol etmiş ve savaş boyunca ve muhtemelen çok daha rahatsız edici olan *sonra* ve bugüne kadar bunu sürdürmüş bir istisnadan (uç bir durumdan) bahsetmek isteyebilir. Bu tek sözcük (ama başkaları da var) burada mutlak tabi olmanın bir teolojik-politik tarihi gibi bir şey çıkararak takip etmeye çalıştığım tek sözcüktür. Bu, İngilizce'de eğer tutarsız bir şekilde

---

kilde hayal edilmiş çağrışımlarından" bazıları olarak adlandırdığı şeye açıklama getirmeye çalışmaktadır. Görmeyi beklediğimiz şey gösterilmezse, devam eder Clendinnen, "kafalarımızın içinde taşıdığımız robot resim şeklindeki 'Yahudi Soykırımı' tasvirine geri gideriz." Böyle bir teknik, "temelde ... hâlâ mevcut sermayeden yararlanmaktadır" (165). Benim ifadeyi kullanım şeklimin önerdiği gibi, ortaya çıkan "sanatsal" temsilden daha fazlası risk altındadır. Daha ziyade, Agamben'in gösterdiği gibi, edebiyat (Dostoyevski, Rilke ve Kafka, hepsi "iyi peygamberler" olabilirdi) ya da muhtemelen dil denebilir, kendisini çoktan harekete geçirmekteydi.

76. Sullam Calimani, söz konusu ifadenin Nazi bürokrasisinin farklı kademelerinde süratle geçerlilik (ve anlamına ilişkin açıklık) kazandığını belirtmektedir (*I nomi*, 67).

77. Mieczyslawa Chylinska, Ryn ve Klodzinski'nin "An der Grenze"sinde alıntılanmış, 98.

değilse de ısrarla çevrilmemiş, onun yerine başka bir dilde yazılmakla yetinilmiş bir sözcüktür.[78] Bu sözcük *Muselmann*, çoğulu *Muselmänner*, Müslümanlardır. [79]

> O saldırmış olanların çoğu mücadeleyi bırakıp *Muselmänner*, 'Müslüman,' sabit bakışlı, kayıtsız yaratıklara indirgenmiş, dayağa bile aldırmayan, birkaç gün veya hafta ancak var olan ve ardından çöken ve gaz odalarına gönderilen erkek ve kadınlar oldular. *Muselmänner* teriminin birisinin popüler şekilde İslam'a ve "Doğu"ya atfedilmiş yazgısını uysalca kabul etmesine gönderme yaptığını tahmin edebiliriz. [sic]. Durum gibi terim de kamptaki birçok tutuklu ve gardiyan arasında geçerliydi. *Univers concentrationnaire*'in uyumuna dair küçük bir dilsel işaretti.[80]

Onları uzaktan gören kişinin edindiği izlenim ibadet eden Araplardı. Bu görüntü, Auschwitz'de kötü beslenmeden ölen insanlar için kullanılan terimin kökeniydi: Müslümanlar. [81]

Musselmänner; gözü açık bir ölüme sürüklenecek kadar çok kötülükten geçmiş, teslim olmuş, sönmüş ruhlar. Yaşama ve yaşamaya sırtlarını dönmüş bu insanlar daha fazla terör ve acı hissetmiyordu. Ölüydüler ama bilmiyorlardı.[82]

---

78. Ryn ve Klodzinski, bu sözcüğün "Almanca veya Lehçe biçimde" belirdiğini yazmaktadır (89). Primo Levi İtalyan ve Alman biçimleri arasında gidip gelmektedir.

79. Alman terimleri *Muselmann* ve *Muselmänner*'i (Müslüman ve Müslümanlar) farklı dilde yazmaktan ziyade çevirmekte ısrar edeceğim; tıpkı tamamıyla ve utandırıcı şekilde yanlış kullanılan "*Holocaust*" terimini, kültürel geçerliliğinin sağladığı rahatlıktan ötürü kullanmam gibi. Bir terimin hem yaygın hem de işaret ettiği olayın tekilliğiyle damgalanmış kullanımına katılma veya katılmamanın benim meselem olup olmadığını bilmiyorum. Aynı şey tabii ki kesinlikle, Agamben'in belirttiği gibi "çoğu kez ilahi cezalandırma ima eden" Yahudi sözcüğü *shoah* için de söylenebilir (Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 31). *Shoah*, dolayısıyla, daha fazla veya daha az uygun gözükmemektedir; burada tek istisna, İngilizce'de kullanılmasının, sözcüğün Yahudi Soykırımının bir ulusal proje olarak siyasi Siyonizm tarafından sahiplenilmesine katılımının getirdiği ek ağırlığı silme riskini taşımasıdır (Arendt'in *Eichmann*'ına, Segev'in *Seventh Million*'ına, Massad'ın "Palestinians"ına, Finkelstein'in *Holocaust Industry*'sine bkz). Bu bölüm böyle bir silmeyi, tarihin dilde ve dil olarak zor tortulaşmasını ve kirlenmesini, dilde bir tarihsel yırtılma ihtimalini ele almaktadır. Dolayısıyla, İngilizce yazarken, henüz tamamen küreselleşmemiş, ek ağırlığı bir İbrani, artık bir İsrail sözcüğü olarak kalan *Shoah* terimini belirsizlik yaşamadan ele almak neredeyse hiç gerekli değildir (belki her şeye rağmen kaçınılmaz olsa da).

80. Clendinnen, *Reading the Holocaust*, 35.

81. Ryn ve Klodzinski'nin "An der Grenze"sinde alıntılanmıştır, 94; ayrıca Hermann Langbein'in, *Menschen in Auschwitz*'indeki "Der Muselmann"a da bkz., 111-28. Langbein, Wladislaw Fejkiel'in önemli tanıklığını alıntılamaktadır: Bu sırada, hastalar etraflarında olup bitene kayıtsızdı. Çevrelerindeki her şeye kapalıydılar. Zorlukla, son derece yavaş bir şekilde hareket edebiliyor, dizlerini kıvıramıyorlardı. ... Onları uzaktan gördüğünde, onların namaz kılmakta olan Araplar olduğunu düşünebilirdin. Bu yüzden kampta açlıktan mustarip olanlara 'Müslümanlar,' *Muselmänner*, adı verilmişti (114).

82. Wiesel, "Stay Together, Always," 58.

Gaz odalarında sona ermiş tüm *Muselmänner*'in öyküsü aynıydı ya da daha doğrusu öyküsü yoktu; tıpkı denize doğru giden dereler gibi yokuşu dibine kadar takip etmişlerdi. Kampa girdiklerinde, kendilerine özgü bir yeteneksizlik veya şansızlıktan ötürü ya da banal bir olaydan ötürü, daha uyum sağlamadan alt edilirler; zaman onları ezer, melun yasa ve yasaklar düğümünü bedenleri ayrışma sürecine girmeden çözmek için Almanca öğrenmeye vakitleri olamaz ve hiçbir şey onları seçilmekten veya bitap düşerek ölmekten kurtaramaz. Yaşamları kısadır ama sayıları sonsuzdur; onlar *Muselmänner*'dir, boğulmuş olanlardır, kampın belkemiğini, sürekli yenilenen ve her zaman aynı olan, sessizce yürüyen ve çalışan, içlerindeki ilahi kıvılcımın ölü olduğu, gerçekten acı çekmek için çoktan bomboş olan isimsiz gayri insan kütlesini oluştururlar. Onların yaşadıklarını söylemek zordur: onların ölümlerini ölüm olarak adlandırmak da zordur; ölüm karşısında korkuları yoktur, çünkü anlayamayacak kadar yorgundurlar.

> Yüzlerden yoksun varlıklarıyla belleğimi doldururlar; eğer zamanımızın tüm kötülüklerini tek bir görüntüde toplayacaksam, bana tanıdık bu görüntüyü seçerdim; başı öne düşmüş, omuzları kıvrılmış, yüzünde ve gözlerinde düşünce izine rastlanmayan bir deri bir kemik bir insan.[83]

Müslümanlar her yerdedir. Avrupa'nın ve edebiyatının merkezinde ve kenarlarında, görünür ve görünmez şekilde, pasifliğin ve tabi olmanın sürdüğü kaybolan bir gayri eylem şekillendirirler. Gerçekten de "Müslümanlar," bu sözcüklerin en görünürü ve görünmezi, bir ifade yeri, bir ifade etme yeri, Primo Levi'nin deyişiyle mutlak tabi olmanın bir "görüntüsü" ve bir tanınma figürüdür; ve aslında yöneltebileceğim yegâne soru, eğer böyle bir soru vardıysa, şu olacaktır: *Bu "tanınma" nasıl mümkün olmuş ve mümkün kalmıştır* ilk günlerden itibaren? 1946'da David Rousset *L'univers concentrationnaire*'sinde "*les 'musulmans', les faibles*"ten bahsetmiştir.[84] 1946'da Eugen Kogon onları bazı ayrıntılarıyla *Der SS-Staat*'ında tarif etmiş[85] ve 1947'de Primo Levi onlara ilişkin

83. Levi, *Survival*, 82/181-82.

84. Rousset, *L'univers concentrationaire*, 51.

85. Kogon, *Der SS-Staat: Das System der deutschen Konzentrationslager*, çevirisi Heinz Norden, *The Theory and Practice of Hell: The German Concentration Camps and the System Behind Them*. Tutukluların psikolojisi üzerine ayrıntılı bir bölümde Kogon, onun için, insanları "hiçbir şekilde savaşmadan!" ölümlerine götüren münferit psikolojik gizem veya bulmacanın ne olduğunu merak etmektedir (Kogon, *Theory and Practice*, 284/G372). Bu gerçek, yazar Kogon, bazı durumlarda epey anlaşılırdır; ilk önce, "politik sorumluluk hissi içinde olan" politik tutuklular için. İkinci olarak da, "uzun süredir her türlü hakiki yaşama isteğini yitirmiş" olanların durumunda. "Kamplarda onlara 'Müslümanlar,' *Muselmänner*, koşulsuz kaderciler,

başlıca eserini yazmıştır. 1958'de Elie Wiesel "bir zayıf olana," bizim bir zamanlar söylediğimiz şekliyle bir 'Müslüman'a" dair ürkütücü izlenimlerini eklemiştir.[86] Birçok dilde yayımlanmış ve birçok dile çevrilmiş Tadeusz Borowski, Bruno Bettelheim, Terence Des Pres, Wieslaw Kielar, Hermann Langbein, Robert Jay Lifton, Filip Müller ve son zamanlarda da Yehuda Bauer, Wolfgan Sofsky, Jorge Semprun, Alain David ve Inge Clendinnen onlardan çeşitli ayrıntılarıyla bahsetmektedir.[87] Emil Fackenheim onların dayanılmaz ismine bir başka isim, bir başka adlandırma eklemeyi uygun bulmuştur. Müslümanlar, yazar ürpertici şekilde, "Üçüncü Reich'ın medeniyete yaptığı gerçekten en orijinal katkı olarak adlandırılabilir."[88] "Filozoflar," ekler Fackenheim muhtemelen kendisini ima ederken, "yeni bir *aporia*'yla karşı karşıyadır. Bu, *Muselmann*'ın sessizliğini dinleme gerekliliğinden kaynaklanır."[89]

Son zamanlarda, sessizlikten başka ve Giorgio Agamben'in *Remnants of Auschwitz*'iyle birlikte, sadece şimdi, neredeyse elli yıl sonra, *Muselmann* görünür duruma gelmektedir; belki ancak şimdi bu görünürlükten sonuçlar çıkarabiliriz."[90] Belki. Şüphesiz "*Muselmann* teriminin kökenine ilişkin küçük bir fikir birliği söz konusudur.[91] Bununla

---

Leute von bedingungslosem Fatalismus, iradeleri parçalanmış insanlar" deniyordu (A.g.e.). (Almanca metin devam eder, her ne kadar çeviri devam etmese de, başlarına gelen her şeyin nihai edilgenliğinin hiçbir zaman onların failliğinin sonucu olmadığının altını çizer: Artık iradesiz, güçsüz ve yetisiz: "Artık hiçbir şey yapmaları mümkün değildi": "Ihren Untergangsbereitschaft war aber nicht etwa ein Willensakt, sondern Willensgebrochenheit. Sie ließen mit sich geschehen, was eben geschah, weil alle Kräfte in ihnen gelähmt oder bereits vernichtet waren. Widerstand von ihnen erwarten, hätte geheißen, ihren seelischen Zustand verkennen; sie konnten einfach nicht mehr.") Burada dikkat edilmesi gereken, Kogon'un gizemli veya kafa karıştırıcı bulduğu Müslümanlar değildir. Daha ziyade, kendisini savunmamış binlerdir. Neden, kendisine sorar ve arzu eder: Keşke sadece din açıklayabilseydi! "Yazgılarını manen kararlı, görünüşte huzurlu kabul etmeleri en azından dinin ruhundan ötürü olmuş olsaydı. Fani hayattan ilahi efendinin ve hakimin karşısına çıkmak için vazgeçen, ölümle yüz yüze dindarın, geride bıraktığı dünyevi düşmanla çatışmanın getirdiği uğraşlar için herhangi bir arzusu yoktur ... Ama SS'lerin katlettiği kitlelerin bu anlamda dindar olduklarını gösteren bir iz bulunmamaktadır" (284-85/G372).

86. Wiesel, *La nuit*, 78; Wiesel'in "*bizim* söylediğimiz gibi," *comme nous disions*, dediğine dikkat edin.

87. "Müslümanlar" sözcüğünün yayılması hususunda elbette istisnalar vardır. Önemli örnekler arasındaki Raul Hillberg, bunlar hakkında konuşmaz; ne de Sidra de Koven Ezrahi konuşur ve Yahudi Soykırımı'yla ilgili yeni önemli ansiklopedilerde Müslümanlar hakkında bir madde de yoktur (çoğu zaman uzun uzun Kudüs müftüsünün siyasi faaliyetlerini tartışmayı tercih ederler). Agamben'in belirttiği gibi, "her ne kadar tüm tanıklar ondan merkezi önemde bir deneyim olarak bahsetse de, *Muselmann*'ın Avrupa Yahudilerinin yok edilmesiyle ilgili tarihsel çalışmalarda neredeyse hiç gözükmemesi" çarpıcı bir gerçektir (Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 52). Bu durum edebi, felsefi ve diğer akademik çalışmalar için de doğrudur.

88. Fackenheim, "Holocaust," der. Morgan, *A Holocaust Reader*'ın içinde, 125.

89. Fackenheim, "The Holocaust and Philosophy," A.g.e., 255.

90. Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 52.

91. A.g.e., 44.

beraber, "bu terimin en muhtemel açıklamasına"[92] dair bazı sorular, burada dolaylı olarak olsa da üzerinde durmaya çalıştığım sorular mevcuttur: Bu çeviri nasıl olmuştur? Nasıl yerleşmiştir? Bu "görüntü," bu farklı kamplarda birçok isim taşıyan karşılaştırılamaz "figür" nasıl "Müslüman" ismini almış ve nasıl hâlâ ve ağırlıklı olarak böyle adlandırılmaktadır? Yahudiler ama sadece Yahudiler değil, muhtemelen Yahudilerin büyük kısmı bile değil ve yine buna rağmen Yahudiler, Müslümanlar (olarak adlandırılır) olmuştur? Ve bu ismin görünmezliği, sessizliği ve okunamazlığına ne demeli? Açık olan şudur ki, İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri Holocaust literatürü ve araştırmalarıyla aşina hiç kimse bu ismi okumamış olamaz (ama "okuma" sözcüğünü de sorgulamak zorundayız), bu literatürün sayısız sayfalarında "Müslümanlar" sözcüğünü görmemiş olamaz.

C-a-f-f-e-e
C-a-f-f-e-e,
trink nicht so viel Caffee!
Nicht für Kinder ist der Türkentrank
schwach die Nerven, macht dich blaß und krank
Sei doch kein Muselmann,
der ihn nicht lassen kann!

K-a-h-v-e
K-a-h-v-e,
çok fazla kahve içme!
Türkün içeceği, çocuklar için değil;
sinirleri zayıflatır ve seni solgun ve hasta yapar.
Müslüman olma
buna faydası olmaz[93]

— Popüler Alman Şarkısı

Özel ama her yerde görünmez olan statüsü, "Müslüman" sözcüğünün kendisinin istisna, birbirine "bağladığı" alanların nerede bir araya geleceği ve bir araya gelmede başarısızlığa uğrayacağı yeri belirleyen

92. A.g.e., 45.

93. Hélène Contant'a beni, annesinin 1930'lar Almanya'sında yuvada öğrendiği bu şarkı konusunda bilgilendirdiği için teşekkür ediyorum. Bu şarkı elbette uzun ve iyi bilinen bir geleneğe aittir. İlginç bir şekilde, Nabil Matar, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, "halkı kahvenin sihirli gücüne karşı uyaran"ların olduğunu belgelemektedir." İngiliz içicisini 'Türk Büyüsünün etkisi' altına sokan, 'çirkin bir Türk büyücü kadın'dı. Kahve içicileri Türk olmak istemese bile, kahvenin içindeki gizli bir madde onların Protestan inancına baskın çıkacak ve onları bir Levanten dinine döndürecekti: Zira kahve, içicisini 'bir Yahudi veya kâfir kadar inançsız' yapar." (Matar, *Islam in Britain*, 113; Matar, bundan başka, bir sonraki paragrafta Türk ile Yahudi arasında bağlantı kuran karmaşık ilişkileri tartışır; 148-51 ile 167-83'e de bkz.).

sınırlayıcı durum için bir "şifre" olarak işlevde bulunmasını halihazırda getirebilir. "Burada," bu gayri yerde "bir tür vahşi ironi" telaffuz edilmiştir: "Yahudiler Auschwitz'de Yahudiler olarak ölmeyeceklerini biliyorlardı."[94] Yahudi ile Müslüman'ın, teoloji ile politikanın işbirliği, yaşam ve ölümde rol alması kendisini "burada" (ve bu bölümün başlangıcından itibaren bu olanaksız "burada" değilsek de "burayla"ydık) kaydeder ve siler. En sonunda konuşulamayanı konuşan veya konuşmayan sözcüklerin ağırlığına bağlı en büyük gizemin nerede bulunduğunu, bu sözcüğün sürüp giden görünmezliğinde mi (dağılması dikkate alındığında daha da olağanüstü olan bir görünmezlik) ya da en azından benim ileri sürmeye çalıştığım gibi şimdi daha okunabilir olabileceği gerçeğinde mi bilmiyorum.[95]

O halde "hâlâ yaşayan ama bunu bilmeyen" "o insanlar"[96] kaybolmakta olan ruhlardır ve Venedik'ten çok uzakta tiyatroya ilişkin birbirinden tamamen farklı tarzları (komedi ve trajedi, Tefeci ve Othello, *Tüccar* ve *Venedik'in Mağriplisi*) hâlâ bir araya getirirler (ve bu beraberlik her zamankinden daha çok askıya alınır). Hélène Cixous'un hatırladığı gibi onlara "Müslümanlar" denir. Onlar, "örneğin, 'Müslümanlar' olarak adlandırılan sürgünlerdir." O halde pek benzemeseler de adlandırılırlar, her ne kadar Cixous'un zekice işaret ettiği gibi, "orada herkesin bir tür rolü vardır, herkes giydirip kuşatılmış, gülünç hale sokulmuştur."[97] Müslümanları hatırlama bağlamında Cioux bize aynı zamanda Shakespeare'i okuduğumuzu (ve okumadığımızı) da hatırlatır. Böylece Cioux, ürkütücü şekli Freud'daki bir gayri toplanmanın "garip tezat"ını sağlayan, bize "hiç kimsenin Cehennemi bir komedi olarak düşünmeye cesaret etmediğini hatırlatan *trait d'union*'u tekrarlar ve okunması için verir. Teolojik ve politikten "sonra", cehennem ve cennet bir garip tezadın ürkütücü şeklini, Yahudilerle Müslümanların, Araplarla Yahudilerin şeklini alır. İbrahimsel, eğer bu oysa, kalır. "Okuyucuya tamamen unutulamayacak, açılmak üzere olan metni ürküten veya rahatsız eden bir şeyi hatırlatmak ve bunu, bundan en iyi nasıl kaçılacağını hiç kimsenin bilmediği biçimlerde gerçekleştirmek için yapılmış" ürkütücü bir şekil olarak kalır.[98]

94. Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 45.
95. Ryn ve Klodzinski'ye göre, sözcüğün görünmezliğinin açıklığından mı, yoksa muğlaklığından mı kaynaklandığını saptamak zordur ("An der Grenze," 89). Agamben ayrıca son zamanlardaki görünürlüğü konusunda da dikkatlidir: "Belki," yazar Agamben, "sadece şimdi, neredeyse elli yıl sonra, *Muselmann* görünürlük kazanmaktadır" (Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 52).
96. Anatol Adamczyk, Ryn ve Klodzinski'nin "An der Grenze"sinde alıntılanmış, 111.
97. Cixous, "We Who Are Free, Are We Free?" 208.
98. Ronell, *Dictations*, 3.

"Onların burada sadece ziyaret içinde bulundukları, birkaç hafta içinde onlardan geriye arazide bir avuç külden ve kayıt defterinde bir çarpıdan başka hiçbir şey kalmayacağı bilinir."[99] Diğer tanıklara göre, onlar "fiziksel ve tinsel olarak yok edilmiş, yaşamaya ne gücü ne de arzusu olan" tutuklulardır.[100] Bundan yoksun olduklarından onlara yatırım yapılmasını gerektirecek herhangi bir neden sağlamamaktadırlar; Levi'nin Müslüman olmuş olarak tanımladıklarının "daha sonra...belki" "bir yarar" elde etmek için çok az ümitleri vardır.[101] Israrla değer ve sermaye mantığına teslim olma konusundaki başarısızlıklarıyla öne çıkarılan Müslümanlar, "[onlarla] konuşmaya bile değmeyen yok oluş sürecinde insanlardır." Onlar "zayıf, beceriksiz ve seçilmeye mahkûm olmuş," mücadeleyi bırakmış, yaşayan ölüler veya ancak ayaklarını sürükleyebilen yürüyen cesetlerdir. Freud'un "Ölüm tehdidi karşısındaki teslimiyetçilikleriyle tezat oluşturan bir ümitsizliğe kapılmış" "Türkleri"nin aksine, Müslümanlar çoğunlukla Yahudi'ydi ("çok sık bir şekilde, Yahudilerin arasında Müslümanlar görülürdü"),[102] ama sadece (ve muhtemelen artık) Yahudi değildi; hayaletlere dönüşmektedirler.

"Müslümanlar" hakkında çeşitli tanıklıklar, ilgi uyandıran şekilde Agamben'in Polonyalı iki sosyolog Zdislaw Ryn ve Stanislaw Klodzinski'nin araştırmasından yararlanan *Remnants of Auschwitz*'inde tekrar üretilerek tartışılmıştır. Bu bir araya getirilmiş olabildiğince etkili tanıklıklar, Müslümanların kaybolmasından pek fazlasını sunmuyor görünümündedir. Yine de her ne kadar unutulmuş ve unutulabilirse, Levi'nin deyişiyle, hiç kimsenin belleğinde iz bırakmıyorsa da insanın uzak kıyısında bellek yerleri olarak kalırlar. Onların bellek izleri olarak varlıkları ne kadar sorunlu gözükmüş olursa olsun, çoktan, bellek etkileri, bu bölüm boyunca bize eşlik etmiş olan "sadık teslimiyet"i anımsatmış (hâlâ anımsatan) referanssal kestirimler olmuşlardı. Müslümanlara tanıklık etmek bir "teslimiyet durumu"na,[103] "dua eden Araplar"[104] ifa-

99. Levi, *Survival in Auschwitz*, 80-81.

100. Tadeusz Borowski, Cixous'un "We Who Are Free," 208, n. 6'da alıntılanmıştır. Borowski, Müslüman'ın, bir son aşamadan fazlası olarak kararsızlığını belirginleştiren nadir yazarlardandır. Gerçekten de Müslüman hâlâ ve her zaman dönebilir veya "din değiştirebilir." Müslüman hayalete, Yahudi'ye dönebilir ama en önemlisi Müslüman geriye dönebilir: "Auschwitz'de bir insan diğeri hakkında bilinebilecek her şeyi bilir: Ne zaman Müslüman*dı*, ne kadar çaldı" (Borowski, "Auschwitz, Our Home [Bir Mektup]," *This Way for the Gas*'ın içinde, 102, vurgular eklenmiştir).

101. Levi, *Survival in Auschwitz*, 81.

102. Ryn ve Klodzinski, "An der Grenze," 102.

103. Stanislawa Piaty, Ryn ve Klodzinski, "An der Grenze," 105'te alıntılanmış, ayrıca şu tanıklığa da bkz. "Müslüman her zaman bir şey için bekliyordu, hâlâ bilinci yerinde olduğu sürece ... ardından kaderinin mühürlenmiş ve böyle olmak zorunda olduğuna inanmıştı. Genelde, özgürlüğe inanmıyordu ve kamptan sağ çıkacağı konusunda ümidi yoktu" (Roman Grzyb, A.g.e.'de, 117).

104. Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 51.

desine (bunun sanki "bir Müslüman geçit töreni, Müslümanların bir tür ortak duası olduğu izlenimi çoktan söz konusuydu,"[105] sanki bunlarda "ebedi Müslüman"[106] görülüyordu) tanıklık etmekti.

Gramer Müslümanlara eşlik etmede başarısız kalır; çünkü eylemde bulunma kapasitesinden yoksun, yaşama iradelerini yitirmişlerdir. Kafka'nın sözcükleri gramerin bu başarısızlığını muhtemelen onların yok oluşuyla birlikte daha açıkça ifade edebilir,

> onların ölmekten başka özlemleri olmadığı ya da daha ziyade artık o özlemlerinin bile olmadığı; ama ölümün onları özlediği ve kendilerini ona terk ettikleri ya da daha ziyade terk edecek hallerinin bile kalmadığı ama sahilde kumların üzerine düştükleri ve bir daha hiç kalkamadıkları anlatılır...Nedeni olmadan düşerek yerde uzanmış halde kalabilecek birinden sanki Şeytanmış gibi korkulur; bu, örnekten, doğrunun ondan yayılacak tiksindirici kokusundan ötürü böyledir. Elbette hiçbir şey olmayacağı da varsayılabilir; bir, on, tüm ulus yerde uzanmış kalabilir ve hiçbir şey olmayabilir.[107]

Bu düş kırıklığı ("hiçbir şey olmayacaktır") Müslümanlar varlığını, tam da var olmaktan yoksun olmalarından ötürü oluşturur ve bozar. Neredeyse hiçbir şey değildirler; ama bu bir olamayan "onlar"dan adlandırma meseleleri çoğalır: "Onların canlı olduğunu söylemeye çekiniriz: Onların ölümüne herhangi bir korku hissetmedikleri korku demekten sakınırız."[108] Onların adı, gerçi uzun, sık sık unutulmuş, saçılmış bir zincirde tek bir taneyse de adlandırmanın belirsizliğinden bağışlanmıştır, her ne kadar eklenmiş unutulmuş zihin karışıklıkları katmanları yaratsa da (gerçekten de "KZ yazınına," toplama kampı yazınına, "aşina olmayan bir okuyucuya" Müslüman sözcüğü garip ve anlaşılmaz gelmelidir").[109] Onlar "Müslümanlar," yani mutlak yazgıcılığın insanlarıdır. Onların boyun eğmesi bir irade eylemi değil, tersine, iradelerinin parçalanmış olmasının kanıtıydı."[110]

Dolayısıyla, "sadık teslimiyetlerin" figürleri olarak Müslümanlar teolojik-benzeri figürler olarak belirir. Ama bu da onları damgalayan yok olma sürecindeki mantığa tanıklık eder; çünkü teolojik de sadece kayboluşunda kendini gösterir:

---

105. Czeslaw Ostankowicz, Ryn ve Klodzinski, "An der Grenze," 96'da alıntılanmış. Bununla beraber, bir başka tanıklıkta, dua ve de inanç sona ulaşmış gibiydi: Müslüman "duayı bile ardında bırakıp Tanrı'ya, Cennet ve Cehenneme inancını yitiriyordu" (Bronislaw Goucinski, Ryn ve Klodzinski, "An der Grenze"nin içinde, 135).

106. A.g.e., 109, ayrıca 121'le karşılaştır.

107. Kafka, "The Savages," 121.

108. Levi, *Survival in Auschwitz*, 82/182.

109. Ryn ve Klodzinski, "An der Grenze," 98.

110. Kogon, *Der SS-Staat*, 372, Agamben'in *Remnants of Auschwitz*'inde alıntılanmış, 53.

Muselmann'ın yaşadığı yaşam ile ölüm, insan ile gayri insan arasındaki en uç eşiğe de açık bir politik anlam atfedilmiştir... Bazen tıbbi bir figür veya ahlaksal bir kategori, bazen de siyasi bir sınır veya antropolojik bir kavram olan *Muselmann*, onda sadece insanlıkla gayri insanlığın değil, aynı zamanda bitkisel mevcudiyetle ilişkinin, fizyoloji ile ahlakın, tıp ile politikanın ve yaşam ile ölümün sürekli birbirinin içinden geçtiği belirsiz bir varlıktır.[111]

Aksi takdirde etkileyici olan bu açıklamada eksik olan şey bu nedenle tam olarak bir teolojik eşiktir. Müslümanlar, ilahi olandaki eksikliklerini teolojik olanda teyit ederler, burada ilahi bir (gayri)insanlığın ölümüne işaret ederler. Onlar "sessizce uygun adım yürüyen ve çalışan, içlerindeki ilahi kıvılcımın ölü olduğu gayri insanlardır."[112] Bu ölüm, bu canlı ilahiliğin eksikliği, Holocaust'u, Yahudi kıyımını, Tanrı'yı dahil ederek ve Auschwitz'den kovarak açıklayan birçok teodisiyi tekrarlar. Eğer Müslümanlar mümkünse, o zaman bu mantığa göre bir Tanrı da olamaz. Veya: Tanrı Müslümanların olduğu yerde olamaz. Irksallaştırılmaları her zaman bir teolojiksizleştirme olan Yahudilerin karşısında Müslümanlar (veya Araplar) teolojinin yokluğundan ziyade bir teolojik yokluğa tanıklık edecektir. Her ne kadar Nazi radarlarında fazla belirmemiş gözükseler de gözüktüklerinde ve gözüktülerse, bu çoğu kez teolojik, hatta dini aktarımlar şeklindeydi.[113]

111. Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 47-48.

112. Levi, *Survival in Auschwitz*, 90/182. "İlahi kıvılcım" fikri, Levi'nin metninde başka şekilde mevcut olmayan teoloji sorusunu kendine özgü şekilde ortaya atmaktadır. Ayrıca Kabalist açıklamaları da yansıtmaktadır; bunlardan birini Müslümanlığı kabul etmiş bir başka Yahudi Sabbatay Sevi meşhur etmiştir. 1947'de Gershom Scholem, kendisini ifşa etmiş ve "günah kabuğundan kıvılcımlar çıkarmak" için 1666'da Müslümanlığı kabul etmiş bu "sahte Mesih"in kendi açısından öyküsünü yazmaya yeni başlamıştı (Scholem, *Sabbatai Sevi*). Bu meseleyi 2. Ek'te "Yasanın Cesedi"nde açıyorum. Bildiğim kadarıyla, Levi'nin "ilahi kıvılcım"ının teolojik (eğer Kabalist değilse) boyutu ancak son zamanlarda Fethi Benslama tarafından *Muselmann* üzerine önemli bir makalede dikkate alınmıştır (Fethi Benslama, "La représentation et l'impossible"). Her ne kadar benim okumam bundan başka bir yönde devam ediyorsa da Benslama'nın bu soruyla ilgili önemli katkısından çok yararlandım.

113. Müslümanlar bundan başka askeri-teolojik konfigürasyon yerleri olarak da beliriyor. Gerçekten de, bu bölümü araştırırken, bir *kapsayıcı* kategori, yani yirminci yüzyılın ilk yarısında Yahudiler *ile* Arapları kapsayan bir kategori olarak "Sami"lere yönelik Nazi ırk politikasına ilişkin süren herhangi bir tartışma bulamadım. Ortadoğu'ya yönelik Nazi *dış* politikasını ele alan iki kitap bulunmaktadır. Bunlardan sadece biri, Lukasz Hirszowicz'in *The Third Reich and the Arab East*'i bu konuyla ilgili bazı zorlukları ele almaktadır.

Bu konuyla ilgili diğer kitap Francis Nicosia'nın *The Third Reich and the Palestine Question*'ıdır. "Hitler'in ırk merdiveninde sadece Yahudiler değil, Asya ve Afrika halkları da genelde en alttaki basamaklarda yer almıştır" yazar Hirszowicz. "Arapları aşağılayan tavır, karakterlerine ve siyasi davranışlarına duyulan tiksinti, devlet kurma yeteneklerine ve müttefik olarak sadakatlerine inanmamaya Alman lider ve yetkililerinin birçok ifadesinde" rastlanır (315; ayrıca 45-47'ye bkz. Britanya ve Britanya koloniciliğine karşı mücadelesinde diplomatik bir sorunla karşılaşan "Hitler, *Mein Kampf*'ın çıkacak Arapça çevirisinde ırk merdiveni kuramını atlamayı

Fakat paradoksal eşik kendisini aynı zamanda politik anlama yazar. Mutlak tabi olmanın figürleri olarak Müslümanlar şüphesiz sıfır derece gücü, politiğin (olumsuz) bir teoloji tarafından yerinden edilmiş tam yokluğunu temsil eder. Wolfgang Sofsky Müslümanların "gücün insanlar üzerindeki topyekûn zaferini" ve ayrıca da "toplumsal ilişkilerin yok edilmesini ... toplumsal alanın, *vita activa* ve *vita mentalis* olarak eşzamanlı şekilde yıkılmasını" belgelediğini yazar.[114] Onların "toplumsal olan bir ölüm sonucunda öldükleri" (202) de söylenir. Yine de bunun, onları tanımlayan "sessiz hayvansı birliktelik"le bir çelişki oluşturduğu da belli değildir: "Çoğu zaman sessiz bir şekilde yan yana çömelerek dilin yerini alan bir fiziksel yakınlığa ulaşmaya çalışırlar" (203). Bu tür mümkün bir çelişkinin bileşimi, zayıflığın güce çevrilmesiyle, gücü ve/veya yokluğunu tanıma yeteneğinin askıya alınmasının gerçekleşmesi olan belirsiz durumlarda görüldüğü gibi artırılır: "Onların eylemsizliği sık sık tembellik veya üstlerin ve hapishane görevlilerinin emirlerine karşı bir pasif direniş biçimiyle karıştırılır" (a.g.e.). *Muselmann*'ın pasifliği güce hakaretti" (204). Aşikâr olmaya devam eden, onların, "toplumsal sınıf sisteminin en alt basamaklarının da altındaki" "kamp paryaları" (203) olduklarıydı. Tutuklular onları değersiz buluyordu (204).

Böylece ortaya çıkmış katlanılmaz zorlukların arasında bir tanesi, filolojik ve başka şekilde "Avrupa ile Yahudileri," "İslam ile Batı'yı" ve Freud'un Türkleri ile kampın Müslümanları arasında bağlantı kuran teolojik ve politik anın bellek izlerinin var olmayan ağlarını takip etmenin olanaksızlığıyla ilgilidir. Ama tartışılmaz olan bellek ve onun başarısız-

---

bile teklif etmiştir", 46).

Bir başka çalışma, ırk kuramı ve Araplar ve Müslümanlarla olan uyum açısından karşılaşılan tutarsızlıkları vurgulamakta, bu süreç sırasında, Almanca'da *Muselmann* sözcüğünün kullanımını açıklığa kavuşturmakta ve kısmen pragmatik kaygıların her zaman ırkçı öğretiyi yansıtmadığını açıklamaktadır. Burada George H. Stein'ın *The Waffen SS*'inden bahsediyorum. Stein, nasıl "ırksal ve etnik faktörleri dikkate almadan oluşturulan ilk önemli Waffen SS formasyonunun 1943 yılında Adolf Hitler tarafından emredildiğini" açıklamaktadır (180). Bu formasyondan "bazen Kroatischen SS-Freiwilligen Tümeni olarak bahsedilmiş ve bazen de Muselmanen Tümeni olarak adlandırılmıştır" (181; bu tümen daha sonra yeniden adlandırılmıştır). "Bosna ve Hersek'ten gelen Müslümanlardan" oluşmuştu (180). "Her bir taburun kendi imamı, her bir alayın kendi mollası vardı ve Hitler'in onayıyla Müslümanlara eski Emperyal Avusturya Macaristan Ordusu'nda verilmiş olan ayrıcalıkların aynısı verilmişti" (182). Her şeye rağmen faal olmayı sürdürmüş karmaşık ırkçılık (Stein Waffen SS'lerin "ırksal seçkinliklerinden taviz verdiklerini" yazmaktadır, 185), bu tarihi okuma zorluğuna da ancak katkıda bulunmaktadır. Bernard Lewis de bu meselenin bir kısmına yer vermektedir ama daha anlaşılır kılınması konusunda çabası azdır; daha çok, Nazilerin yaptığının, "Arapların büyük kısmını" Hacı Amin al-Husayni'nin bir araya gelmiş yandaşları ve dolayısıyla en iyi müttefikleri olarak bulmaktan ibaret olduğu fikrinde ısrar etmiştir (Lewis, *Semites and Anti-Semites*, bu son mesele üzerine daha dengeli bir izahat için Philip Mattar'ın *The Mufti of Jerusalem*'ına ve Massad'ın "Palestinians and Jewish History"sine bkz.)

114. Sofsky, *Order of Terror*, 200. Bundan sonraki referanslar metin içinde parantezlerle yapılacak.

lığının bu tür bağlantıları oluşturması ve çözmesi, ifşa etmesi ve patlatmasıdır. Bu dayanılmaz bağlantılar, büyük zorluklarla olsa da, "Yahudi, Arap" olarak adlandırılabilir ve hatırlanabilir. Bu teolojik-politiğin okunamaz bağlantısıydı, kendisini bugüne kadar, teolojik-politik tarihin okunamazlığı ve olanaksızlığıyla birlikte, İbrahimsel'in anlaşılması zor biçimlerini göstermede başarısız olmuş (başarısız olmaktan başka seçenek yoktu) bir bağlantıydı.

"Sana yazıyoruz anavatan"

> Ama ölümün beyanı onun gözlerine çoktan kazınmıştır.
> — Zdzislaw Ryn ve Stanislaw Klodzinski

Müslümanların "sadık teslimiyeti"yle birlikte, tekrar Nathan Blumenthal'ın İsrail, Filistin ve İsrail edebiyat ve kültürlerine dair ortaya attığı sorunlara geri geliriz (ve ötesine geçeriz).[115] "Müslüman" sözcüğü ne ölçüde "kültürel tarihimizin bir parçası" olmuştur? O halde "Yahudi, Arap"a ne demeli, İsrail edebiyatında Müslümanlara ne demeli? Benim ortaya atmaya çalıştığım sorunun artık kendisini biraz fazla incelenmiş "İsrail edebiyatında Arap" olarak sürdüremeyeceği şu ana kadar belli olmuştur.[116] Düşman geri çekilir ve gerçekten de Müslümanların ortaya attığı sorunun kaybolmakta olan yayılan bir yanı vardır; çünkü Agamben'in bahsettiği "vahşi ironi" Müslüman'ın bir Arap, bir Yahudi, bir Hıristiyan ve hatta bir erkek veya bir kadın olup olmadığını bilmeyi olanaksız kılmıştır.[117] Bu uzun tartışmayı İsrailli yazar S. Yizhar'la açtım ve Dov Shilansky ile Ka-Tzetnik'le sonuçlandırmak (eğer bir sonuç olabilirse) istiyorum.

---

115. Yukarıdaki özdeyiş Yitzhak Laor'un, diğer meselelerin yanında Filistin mevcudiyetinin bastırılmasını, daha ziyade İsrail edebiyatından dışlanmasını ele alan, İsrail edebi ve kültürel eleştirisinin önemli ve kışkırtıcı çalışması *Anu kotvim otakh moledet*'in (Sana yazıyoruz anavatan) başlığıdır. Laor, kendi başlığının daha deyimsel ve daha az geçerli olmayan bir İngilizce çevirisini sunmaktadır: "Yerlilerden Yoksun Anlatılar."

116. Burada Gila Ramras-Rauch, Fouzi El Asmar, Ehud Ben-Ezer ve diğerleri gibi eleştirmenlerin çalışmalarından bahsediyorum.

117. Cesaret ve yetenek yoksunluğundan ötürü, burada Müslümanlarla ilgili söylemi damgalayan cinsel farklılık sorusunu ele almadım. Bununla birlikte Ryn ve Klodzinski, kadınların bile eril biçimiyle "Müslümanlar, *Muselmänner*" olarak adlandırıldığını (bazen ama her zaman değil, "*weibliche Muselmänner*"deki gibi bir ekle) gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır (Langbein, *Menschen in Auschwitz*, 114). Müslümanlara ilişkin tanıklıkların çoğu kadınlar tarafından ve kadınlar üzerine yazılmıştır. Yine de burada da tanınabilirlik ve okunabilirlik sorusu aynı zorlayıcılıkla belirmektedir.

> Nüfusunun büyük kısmını Yahudi kıyımından sağ çıkanların ve onların çocuklarının oluşturduğu bir toplumdan bahsettiğimizi dikkate aldığımızda, İsrail gençliğinin seks ve sapıklığı Nazilerin Yahudilere nasıl işkence ettiğini açıklayan kitaplardan öğrenerek bundan cinsel haz almış olması çok daha fazla rahatsız edicidir.
>
> — Omer Bartov, *Mirrors of Destruction*

Dov Shilansky (İsrail yerleşik düzeninin başlıca figürlerinden biri, İsrail Knesset'inin eski meclis başkanı ve Menahem Begin'in Herut ve daha sonra Likud partilerinin erken ve aktif liderlerinden biri[118]) burada sadece bir başlık sağlar ve bunun hakkında yazmaya çalıştığım görünmezliğin, kendisini, benim onun 1961'de yayınlanmış ve 1962'de İsrail'de İngilizce'ye çevrilmiş *Musulman* (İbranice: *Muzelman*) adlı kitabını okuma girişimimde tekrar üretmiş olması mümkündür.[119] Her ne kadar bu kitapta (1948 savaşından sonra Tel-Aviv'de ve Abu-Kabir'de göçmen *ma'abara*'da geçen) insanın tanıyabileceği aşina figürler içeren tanıyabileceği tasvirler bulunuyorsa da, "Müslüman" sözcüğü (yani "Musulman") metnin gövdesinde gözükmez. Dolayısıyla, bu, esasen çevrilmemiş bir başlıkta ve "Yazar" tarafından kaleme alınmış bir sonsözdedir: "Müslümanlar kuvvetten düşmüş insan yaratıklarıydı; çalışamayacak kadar zayıftılar ve bu yüzden de boğularak, aç kalarak, fırında veya krematoryumda ölüme mahkûmdular; çünkü artık Almanlara yararları yoktu." Shilansky devam eder: "Bu kitapta anlattığım her şey ve Müslümanlara ilişkin birçok tasvir ve onların yazgısı benim hayalimin ürünü değildir" (256/H248).

Müslümanlaşmış Yahudi'nin boyun eğdirilmesi, onun kaponun mutlak iradesine itaat etmesinin (*"der Kapo zeigte mit dem Finger auf ihn"*)[120] en kuvvetli tasvirleri muhtemelen Yehiel Feiner'in, namı diğer Yehiel De-Nur'un, daha iyi bilindiği, kendisi için, yani diğerleri için aldığı adıyla Ka-Tzetnik 135633'ün İbranice yazılarındadır. Tom Segev'in *The Seventh Million* adlı kitabını Ka-Tzetnik'ten güçlü bir hatırlatmayla açması rastlantı değildir. *The Seventh Milllion* Nazi dönemini "kültürel tarihimize," yani Yizhar'ın *"The Prisoner"*ının gösterdiği gibi, İsrail'in tarihine ve de Filistin'in tarihine, hatta Yahudi'ye, Arap'a bağlayan muhtemelen en rahatsız edici psişik sürekliliklerin birini belgeler. Segev nasıl kendisinin, "Yahudi kıyımı imgesi, onlu yaşlarında Ka-Tzetnik'in kitaplarında okuduklarıyla şekillenmiş bir İsrailli kuşağına" (5) ait ol-

118. Shilansky'nin Yahudi ve İsrail siyasi terörizmine katılımı üzerine Segev'in *Seventh Million*'ına bak, 236-39.

119. Shilansky, *Muzelman*, çev. Katie Kaplan, *Musulman* olarak.

120. Ryn ve Klodzinski, "An der Grenze," 117.

duğunu açıklar. Ka-Tzetnik, yani "yazar," daha sonra kitaplarından (İbranice'deki ilk Yahudi Kıyımı kitapları) daha meşhur olmuştur; en azından ilk yazılanlardan daha sonra. Bu kişisel ün, tanıklık etmeye başladığı ve sonunda Segev'in tanımıyla "mahkemenin en dramatik anında, ülkenin tarihinin en dramatik anlarından birinde" (4) yığılıp kaldığı Eichmann'ın mahkemesiyle gelmiştir. Kitapları, 1940'lardan itibaren onlarca dile çevrilmiştir.[121]

Bunlar rahatsız edici kitaplardır. Tom Segev burada kendisinden alıntılar alacağım kitabı genç bir oğlan çocuğuyken okuduğunu yazar: "O zamandan beri beni Yahudi Kıyımı hakkında bu kadar rahatsız etmiş başka bir şey okumadım"(5). Bu etkiye ilişkin bir açıklama olarak Segev "hiç de az olmayan miktarda kötü taklit ve pornografi" sunmaktadır (a.g.e.). Omar Bartov bunların, aynı zamanda, muhtemelen aynı nedenden, "şiddet ve sapıklığa takılmış olmalarından" ötürü sürükleyici kitaplar olduğunu söylemektedir.[122] Ayrıca Bartov "Ka-Tzetnik'in İsrail'de Yahudi kıyımının İbranicedeki temsilinin bir ikonu olarak görülmesine ilişkin ortak görüşe" (202) tanıklık etmektedir. Daha da önemlisi, muhtemelen ve kendimizi Bartov'un ifadesinin doğruluğuyla fazla meşgul etmeden, Ka-Tzetnik'in "boğulmuş olanın, *Mussulman*'ın bakış açısından yazması"dır (195). Bartov ayrıca bir adlandırmaya da girişir ve onu "*God's Mussulman*"ı olarak yeniden adlandırır (193).

Bu ne anlama gelir? Ka-Tzetnik'in popülaritesiyle birlikte bu basitçe Müslümanların tekrar Ka-Tzetnik'in çalışmasının her yerinde, yani Yahudi kıyımına ilişkin İbrani imgesinin her yerinde olduğu anlamına gelir. Bundan "mevcut oldukları" iddiasını kastetmiyorum; daha ziyade "Müslüman" sözcüğünün nasıl çevrilirse çevrilsin ve nasıl farklı bir alfabe aracılığıyla aktarılırsa aktarılsın, nasıl okunur veya okunmaz olursa olsun, İsrail kültür ve edebiyatına "yerleşmiş" bir sözcük olduğunu anlatmak istiyorum. Müslümanların bu yerleşmesiyle ve sadece bununla sonuçlandırmak istiyorum. Hem *Piepel* hem de *Moni* olarak çevrilmiş bir roman olan *Kar'u lo piepel*'den (Ona Piepel Derlerdi) alıntı yapıyorum: *A Novel of Auschwitz* ve hatta *Atrocity* olarak. İngilizce baskılar, S.S. Kamp Komutanı Rudolf Hess'ten başlayarak "kamp astları"na ve "*Mussulmen*"lere kadar giden ve "Auschwitz'de Hiyerarşi" olarak ad-

121. Örneğin Ka-Tzetnik'in *House of Dolls*'u İbranice'de ilk kez 1953'te yayınlanmıştır. İlk İngilizce çevirinin (New York, 1955) ardından, İngiltere'de 1956 ile 1959 yılları arasında on altı adet baskı gelmiştir. 1958'e gelindiğinde bu kitap Danimarka, İsveç, Japon, İtalyan, Yidiş, İspanyol, Fransız, Bulgar, Çek ve Alman dillerine çevrilmişti. Şimdi on altı dilde mevcuttur.
122. Bartov, *Mirrors of Destruction*, 189.

landırılmış bir "harita" içerir.[123] Bu hiyerarşi, metnin son derece açıkça gösterdiği gibi, cinsel bir hiyerarşidir de.

"O Franzl'ın onunla tatmin olmadığını da biliyordu. *Yatakta bir Müslüman istemiyorum!* Blok Başları, krematoryuma doğru itişip kakışan Müslümanlarla [*shladei-muzelmanim*, Müslüman iskeletleri] geçen zamanın ardından sevişmek için etli butlu bir Piepel isterdi. Franzl'ın onunla işi bittikten sonra ne olacaktı ona?" (26/H18-19). Bakış açısı üçüncü şahıs anlatım şeklinde takip edilen bir oğlan olarak Moni, bir dilsel boy ölçüşme biçimlendirir: "Seçkinlerin," blok başlarının ve kapoların cinsel kölesi Piepel imgesini yerleştirmelidir. Ayrıca "yaşam" ve "aşk" gibi sözcükleri okuyarak bunları "Auschwitz yaşamı" ve "Auschwitz aşkı" şeklinde çevirmek zorunda olan okuyucuyu da zorlamaktadır. Ekmek Auschwitz'de "Auschwitz ekmeği" ve gök de "Auschwitz göğü" ve gecelerle gündüzler de "Auschwitz haftaları"dır ve muhtemelen "Auschwitz havası" solunmaktadır. Ama bu sürekli ve gerekli çeviri, tanıdık bir anlamın bununla beraber başarısızlığa uğramak zorunda olan, dolayısıyla katlanılamaz olduğu kadar kaçınılamaz bir anlayışı tekrar biçimlendiren bir çatlağın belirmesi noktasına kadar yeniden yazılmasına dayanır.

"Moni'nin bu veya şu şekilde sürüklediği yüzlerce insan gölgesi. Donuk bakışları hatırlayamadıkları bir şeyi ararken onunla çarpışıyor... kaçak malla Müslümanların arasına karışmak en iyisidir. Hiç kimsenin dikkatini çekmez. Auschwitz onlar için yaratılmıştır" (53/H43). Fakat Müslümanlarla birlikte yürüyen Moni süratle onlara mı dönüşmekte olduğu sorusunu sorar ve kendisini azarlar: "Bir kendine bak! Pantolonuna, ceketine bak, bir Müslüman'ınki gibi eskimiş ve buruş buruş olmuş! Bu şekilde görünen bir Piepel mi olmak istiyorsun?...Sana söylüyorum krematoryumda yanacaksın ve senin için zerre kadar üzülmeyeceğim pis Müslüman!" (54-55).[124]

Müslümanlar her yerdedir, etrafta ve hatta Moni'nin "içindedir." Yine de her ne kadar duyu algılamasıyla karşılaştırma kaldırıyorlarsa da ("Müslüman nöbetçiler onların kokusunu özel bir Müslüman duyusuyla alıyorsa da" 92/H79), duyularla algılanmazlar: "Moni, Berele'nin

123. Ka-Tzetnik, *Kar'u lo piepel*, çev. Moshe Kohn, *Piepel* olarak (Londra, 1961) ve daha sonra *Moni: A Novel of Auschwitz* olarak (Secaucus, N.J., 1963). Burada bu son baskıdan alıntılar yapacağım. Her ne kadar bahsi geçmese de Moshe Kohn'un çevirisidir. Bu baskı ayrıca bu romanın daha önce *Atrocity* adıyla yayımlandığını belirtmektedir. Auschwitz hiyerarşisinin "haritası" benim kullandığım İbrani baskısında yoktur. Tutarlılık adına, beni bu bölüm boyunca meşgul eden sözcüğün çeşitli yazılışlarının ("Mussulman," Mussulmen") yerine "Müslüman" veya "Müslümanlar"ı kullanmaya devam ediyorum.

124. "Pis kokan" sözcüğü İbranice'de yoktur, bu, *tzoah*, *"pislik"* sözcüğünün daha sonraki "Mussulman" şeklinde çevirisiyle dengelenebilecek bir şeydir (Ka-Tzetnik, *Moni*, 103/H89).

[*hayu...ke-lo-hayu*, sanki yoktular] altında biriken Müslüman kemiklerini artık görmüyordu. Onlar artık Auschwitz'in olağanlıklarından ötürü gözün algılamadığı sıradan görüntülerindendi" (60/H49).[125] Müslüman (ama Yahudi mi, yoksa Arap mı?) geri çekilir ve onun kaybolmasıyla ortaya çıkan, acı vererek ortaya çıkan, okuma sorusudur: "Bir itip kakma, bir kaynaşma. Müslümanlar. İskeletler. İskeletler. Onları görmezsin. Tıpkı üzerinde yazıldığı kâğıdı değil, sözcükleri görmen gibi. Onlar Auschwitz'in sadece Seçkinleri görmeni sağlayan arka planından başka bir şey değildir."[126]

125. İbrani dilinde, İngilizce çevirilerin garip bir şekilde "Mussulman" olarak çevirdiği "Müslüman" sözcüğünün yazılışı veya transliterasyonuyla ilgili benim bildiğim herhangi bir sapma yoktur. Her zaman ve sadece *Muzelman*'dır okunan (ve gerçekten de okunan), okumak her ne anlama geliyorsa. Bu şimdi İbranice olan sözcükle "Müslümanlar" sözcüğü arasında herhangi bir bağlantı ihtimali üzerine bir tartışma bulamadım (İbranice: *Muslemim*). *Mirrors of Destruction*'ın İngilizce Ka-Tzetnik ve diğerleri hakkında yazan Omer Bartov, *mussulmen*'in "Almanca Müslüman sözcüğünden gelen bu terimin, Nazi kampları tutukluları tarafından yaygın bir şekilde aralarındaki en zayıflamış olanları anlatmak için kullanılan" bir sözcük olduğunu belirtmektedir (Bartov, *Mirrors of Destruction*, 14). Bartov, kitabın geri kalan kısmında "Mussulman" ve "Mussulmen" yazılışlarını kullanmaya devam etmektedir. Bu kitabın dizininde birbirinden farklı iki giriş vardır: Bir tane "Müslümanlar" için (140. sayfa: "Geçen günlerin kahramanları ve şehitleri geç yirminci yüzyılın savaş alanlarında yeniden belirmekte, atalarının fedakârlık ve zulümlerini yeniden canlandırmaktadır. Böylece Hırvatlar Sırpları 'Çetnikler', Sırplar da Hırvatları 'Ustaşeler' olarak tanımlamakta ve Müslümanlar da 'Türkler' olarak görülmektedir") ve bir tane de "Mussulmen" için (s. 14, 174, 178, 186, 193, 195-96, 199, 279 n. 94 ve 287 n. 29). Eğer Bartov, "Mussulmen" sözcüğünün Alman kökenlerine dair 14. sayfada farklı bir yazılış kullanmış olsaydı ("Moslem" yerine "Muslim", bu iki giriş aynı sayfa numarasını mı paylaşacaktı? Son olarak da, hangi sonuçlarla?

126. Ka-Tzetnik, *Moni*, 116-17/H100.

Ek 2. Yasanın Cesedi: Mesih ve Müslüman

> Bu figür muhtemelen tek bir Mesih'in (tek bir Yasa gibi) iki farklı figüre bölünmesinin hakiki anlamını oluşturur; bunlardan biri tarihin sona erişinde tüketilir ve diğeriyse onun varmasından, deyim yerindeyse, sadece bir gün sonra olur.
>
> — Giorgio Agamben, "The Messiah and the Sovereign"

> Geri kalanı uyruklar olarak değil, Tanrı'nın düşmanları olarak adlandırmalıyız.
>
> — Thomas Hobbes, *De cive*

"Felsefenin varlığı," yazar Giorgio Agamben, "her zaman baştan yasayla esasen ilişkilidir ve her felsefi çalışma her zaman epeyce kelimesi kelimesine bu ilişkiye dair bir *karar*dır.[1] Bu iddia hukuk ile felsefe arasında bir "ayırt edilemezlik sahası" açar.[2] Bu tür sahaları okumak ve bunlarla ilgilenmek sadece Agamben'in politik-felsefi zorunluluğu değildir; bu, onun metinlerini, kendilerine bu sahada felsefe ile hukuk arasında, felsefe ile politika arasında yer yapan çalışmalar olarak oluşturur. Ama bu politik-felsefi zorunluluk, hâlâ iki farklı olmasa da iki öteki yapı, teoloji ile politika arasında bu "ayırt edilemezlik sahası"nı üretmiş kararı sorgulamalıdır. Benim biraz sonraki kısımda ilgilenmek istediğim de kendisini Agamben'in Walter Benjamin ve Franz Kafka'daki Mesihsel okumasında (dinin Hukuk sorunuyla üzerinden yüzleştiği figür) ayrıntılı şekilde ifade eden bu sahadır.[3]

"Felsefe ile hukuk arasındaki zor ilişkiye" geri dönen biri, burada Agamben'in "hukuk"u, geleneği, yani onun İslam'ın şeriatı, Yahudiliğin

1. Agamben, "The Messiah and the Sovereign," Agamben'in *Potentialities*'inin içinde, 161/111.
2. "Ayırt edilemezlik alanı" deyimi Agamben'in çalışmasında sürekli karşılaşılan bir ifadedir.
3. Agamben, "The Messiah," 163.

*Halakhah*sı veya Hıristiyanlığın dogması[4] olarak izah ettiği *dini* geleneği "yasalar halinde derleyen metnin tamamıdır" şeklinde tanımlamasını dikkate almalıdır. Hukuk dolayısıyla teolojik hukuktur ve *homo sacer*'de "kutsal" sözcüğünün de ileri sürdüğü gibi, hukuk ile teoloji, hukuksal ile teolojik arasındaki fark küçüktür.[5] Felsefenin hukukla olan "zor ilişkisi" konusundaki kararı da, her zaman teolojik de olacaktır. Hukuku teolojik olarak okumak, yani hukuku *ve* teolojiği okumak, aynı ayırt edilemezlik (veya muhtemelen bir başka) sahası olacak bir şey açar. Fakat hukuk ile teoloji, hukuk ile din arasında, Agamben'in Mesihsel ve onun *homo sacer*'le ilişkisi üzerine çalışmasında belirmekte olduğu şekliyle ayırt edilemezlikten bahsetmek, basitçe bu ikisini birleştirmez, birleştirmemelidir; ne de, eğer bu böyle bir birleşme sağlayacaksa, son söz olarak düşünülebilir. Bu son söz, her ne olursa olsun, artan veya kalandan yoksun, bir hukuk yapısından, hukukta bir yapısından kalan olmayacaktır. Agamben'in kalan sorusunu ele almak için Kafka'ya dönmesi şaşırtıcıdır; çünkü hukuku teolojik olarak okumak, onunla ilişkili olarak kendisini sürdüren yaşamı sorgulamak ve hukukun teolojik yapısının ve hukuktaki teolojik yapının hâlâ yaşıyor olup olmadığını sorgulamaktır. Her şeyden önemlisi, hem hukukun bu yapısını hem de hukukun içindeki bu yapıyı okumak, "politiğin ve dinselin kendilerine karşılık düşen alanlarının dikkatli ve önyargısız şekilde sınırlandırılması"nı istemek, "birbirleriyle kesişmelerinin ve karmaşık ilişkilerinin tarihini anlamayı mümkün kılmak"tır.[6] Böyle bir sınırlandırma kalanı teoloji-siyasi olarak okuma olanağı ve olanaksızlığını ele alacaktır.

Residua Desiderantur

> Kalan, teolojik-mesihsel kavramdır.
>
> — Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*

Homo Sacer'in *Urzelle*'si veya "gamet"i olarak okunabilecek bir şey şeklinde formüle edilmiş "Mesih ve Egemen" adı verilmiş 1992 Kudüs konferansı, Agamben'in "egemen güç ve çıplak yaşam" açıklaması için

4. A.g.e., 161.
5. Hukuk ile teoloji arasındaki bağ elbette Carl Schmitt'in düşüncelerinin ayrıcalıklı bir yeridir. Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Leo Strauss, Ernst Kantorowicz, Jacob Taubes, Hans Blumenberg ve diğerlerinin çalışmalarında teolojik-politik sorusuna gösterilen yeni ve verimli ilgi, Schmitt'in yazılarının başlıca etkilerinden biri olarak izah edilebilir. Agamben, çalışmasında gayet açık şekilde görüldüğü gibi, Schmitt'in ortaya attığı meselelere ilişkin süren düşünsel girişimlerin ön saflarındadır.
6. Agamben, *Homo Sacer*, 80.

bir teolojik soykütüğü önerir.[7] Başlangıçta, Yunan ve Roma hukuku yerine, Yahudi hukukunu buluruz. Daha kesin deyişle, "esas karakteri pekâlâ tam da hukukla özel ilişkisi olabilecek Mesihsel, ona giden kapıda durur.[8] Bu bölümde Agamben'in Mesih üzerine olan metnindeki, Kafka'nın (ve Kafka üzerine Benjamin) daha sonra açıklığa kavuşacak nedenlerden ötürü önemli bir konumda bulunan metindeki okuma protokollerini izleyeceğim. Kafka'nın, karmaşık bir okuma ağına (Agamben Kafka'nın en dikkatli okuyucularına başvurur: Walter Benjamin, Gershom Scholem ve Jacques Derida) kaydedilmiş meselleri Mesihsel sorusunu bir yorum sorunu olarak açar ve bununla birlikte, teolojinin hukukla ve hukukun politikayla yakın ilişkisi de öne çıkar. Meseller bizi "Kafka'nın dünyasının ortamına" sokar, Mesihselin izinden gider, hatta onu sahneye çıkarırız. Meseller, bir gün düzeltilmeleri Mesih'in misyonu olacak çarpıklıkların bizim uzay algımızdan daha fazla etkide bulunduğu bir dünya tasvir eder: "Bunlar tabii ki bizim zamanımızın da çarpıklıklarıdır."[9] Yine de Mesihselin sahneye çıkarılmasının sadece herhangi bir Mesih'le ilgili olmayabileceğini de dikkate almaya yönlendirileceğiz. Bir modern politika soykütüğü, bir *homo sacer* soykütüğü için en seçkin örneği ve muhtemelen alternatif ve saklı bir başlangıcı oluşturan "'Tevrat'ın ihlalinin onun gerçekleştirilmesi' olduğunu söyleyen, daha ziyade Sabbatay Sevi'ninki gibi en karşıtsal Mesihsel topluluklardan" biridir.[10] Orijinal halindeki hukuku istisna durumuna bağlayan yapısal analojiyi" açıklığa kavuşturan Mesihsel zaman gibi, "Mesihsel hareketlerin" en radikali", Sabbatay Sevi'ninki, Agamben'in *homo sacer* soykütüğünün tarihsel-politik doruk noktasını açıklığa kavuşturur ve

7. *Urzelle* sözcüğüyle Franz Rosenzweig'ın kendisine ait 1917 mektubunun *The Star of Redemption*'ın (*Franz Rosenzweig's "The New Thinking"*e bkz.) kökeni olduğuna dair kendi açıklamasına göndermede bulunuyorum. *Il tempo che resta*'dan önce Agamben, Mesihsele dair onun Kafka'nın çalışması ve onun Walter Benjamin, Gershom Scholem ve Jacques Derrida tarafından yapılan yorumları bağlamındaki istisnai durumuyla, "hukuk ve yaşam"la olan ilişkisi kadarıyla, iki kapsamlı okuma sunmuştur. Benim kendisinden alıntılar yaptığım 1992'de Kudüs'te verilmiş konferans olan ilk okumanın başlığı "The Messiah and the Sovereign"dır. İkinci okuma, *Homo Sacer*'in içinde "Form of Law" başlıklı bölümdedir. Bu iki versiyon birbirlerini, farklı argümansal eylemlerde bulunurken herhangi basit gelişme anlamını aşan bir şekilde tamamlamaktadır. Bu bölümde, *homo sacer*'in figür ve tarihine dair bir okumayı etkilediği şekliyle Kudüs konferansının farklılığını ele alıyorum.

8. Agamben, "The Messiah," 162. Agamben'in izah ettiği gibi, Mesihçilik ilahi ve insani alanlar arasında bir ilişki gerektirir, bu ilişki bir kesinti olarak düşünülse bile. "Mesih'in zamanında" yargı telaffuz edilmekte ve yasa gerçekleşmektedir. Bu durumda ışığa ne olduğu, "yasanın" bu dünyanın yasasının statüsü sorgulandığı kadarıyla "gizli temeli"dir (Mesih yasayı teyit edecek midir? Yeni bir tane mi getirecektir?). Dolayısıyla, devam eder Agamben, Mesih "dinin, onun aracılığıyla Yasa sorunuyla yüzleştiği, kararlı bir şekilde hesaplaştığı figür"dür ("The Messiah," 162-63).

9. Benjamin, "Franz Kafka," 135. Benjamin'in cümlesinde gelecekten şimdiye kayış elbette dikkate alınması gereken en önemli unsurdur.

10. Agamben, "The Messiah," 167.

duyurur.[11] Son olarak, Mesihsel, "yasa gücü"nden (Scholem'in "etkisi olmadan yürürlükte bulunan" "yasa biçimi"ne ve sonunda yasanın bir cesedine geçişi veya ilişkiyi açıklığa kavuşturmaya başlayabilir.

Und er läßt es gehen
Alles, wie es will,
Dreht, und seine Leier
Steht ihm nimmer still.

Ve tümünün gitmesine izin verir
Her şey öyle gidecekti zaten,
O döner ve orgu
Hiçbir zaman sessiz kalmaz.
— Wilhem Müller, "Der Leiermann"[12]

Kafka'nın "*Die Wilden*, Vahşiler,"[13] adlı meseli en ürkütücü şekilde "tek bir Mesih'in (tek bir Hukuk gibi) iki farklı figüre bölünmesinin hakiki anlamı"ndan bahseder.[14] Burada "Mesihsel müzik" (Jacob Taubes bundan bahseder) hayatın kederli müziği, "tüm kudretiyle hayat" olarak belirir.[15] "Bu laterna," yazar Kafka, "sadece tek bir melodi çalabilir" ve ebediyet tarafından, laternanın "kolunu çeviren" "ebediyetin bizzat kendisi" tarafından çalınmaktadır. Eğer, Agamben'in iddia ettiği gibi, "Mesihselin aynı anda 'sanki'nin hem ortadan kaldırılması hem de gerçekleştirilmesi olduğu" ve "Mesihsel mesleğin içinde bulunan kişinin artık 'sanki'yi bilmediği, artık benzetmeye başvurmadığı"[16] Kafka'nın sezgisiydiyse, o halde hayatın ebediyet, *die Ewigkeit* (eğer ebedi, *das Ewige*, tarafından değilse) tarafından "oynanıyor" olduğunu ileri sürmek bir Mesihsel mantık harekete geçirmektir. Bu analoji aracılığıyla, oyuncunun ya sonuç olarak kendi kudreti, gücü olmayan araç dünyasında var olmayacağı ya da "başka bir dünyaya" ve "başka bir zamana" ait olarak oyuncunun (ebediyetin bizzat kendisi) kendisini her şeye rağmen "bu dünyada ve zamanda mevcut kılacağı" kırılgan bir aşkınlık yapısı oluşturmaktır.[17] Kafka'nın meselinin tamamını alıntılıyorum.

11. A.g.e., 169.
12. Wilhelm Müller, *Werke (Gedichte I)*, 186.
13. Kafka'nın *Nachgelassene Schriften und Fragmente*'sinde bu geç mesel, Max Brod'un topladıklarının arasında kendi başına bir yaprak kâğıt üzerinde, başlıksız bir şekilde bulunmuştur. İki dilli Schocken baskısı, kolaylık sağlaması için kullandığım bir başlık ("The Savages, *Die Wilden*) sunmaktadır (Kafka, *Parables and Paradoxes*, 120-21). Bir virgül hariç, Fischer baskısında bulunan metin Amerikan baskısının aynısıdır (Franz Kafka, *Zur Frage der Gesetze und andere Schriften aus dem Nachlaß*, 84-85.
14. Agamben, "The Messiah," 174.
15. "Mesihsel müzik" için Jacob Taubes, "The Price of Messianism"e bkz. 596.
16. Agamben, *Il tempo che resta*, 45.
17. Agamben, "The Messiah," 168.

> Ölmekten başka özlemleri olmadığı ya da daha ziyade, o özlemlerinin bile olmadığı, ölümün onları özlediği ve kendilerini ona bıraktıkları ya da daha ziyade kendilerini bile bırakmadıkları ama kıyıdaki kumsala düştükleri ve bir daha tekrar ayağa kalkamadıkları söylenen o vahşiler, çok benzediğim ve gerçekten de çevresinden yoldaş klan üyelerim olan o vahşiler; ama bu topraklardaki karışıklık o kadar büyüktür ki kargaşa gündüz ve gece kabaran ve ardından alçalan dalgalar gibidir ve erkek kardeşler onun üzerinde tekrar doğmalarına izin verir. Bu, bu ülkede "birine bir bacak vermek" olarak adlandırılan şeydir; burada herkes bu tür bir yardıma her zaman hazırdır. Düşebilecek ve bir dayanak olmadan yerde uzanıp kalacak [veya: bir sebep] kişiden sanki Şeytanmış gibi korkulur; bu, emsalden, ondan yayılan hakikatin pis kokusundan ötürüdür. Elbette hiçbir şey olmayacaktır; bir, on, bütün ulus yerde uzanmış kalabilir ve hiçbir şey olmayacaktır; yaşam tüm kudretiyle aynı şekilde sürecektir; tavan araları hâlâ hiçbir zaman açılmamış bayraklarla tıka basa doludur; bu laterna sadece bir tane melodi çalabilir ama bizzat ebediyetin kendisi kolunu çevirir. Yine de korku! Nasıl insanlar her zaman ne kadar güçsüz olursa olsun içlerinde kendi düşmanlarını taşıyor[18]

Kendisini bu metnin her yanına yazan güçsüzlük elbette müzik aletini, yaşamı, kendi gücünden soymak çabasına katılacak ve böylece dışarıdan bir oyuncu, bir dış ve hatta ilahi kuvvet veya güç ihtiyacını sürdürecektir.[19] Yine de Kafka'nın sözdiziminin müzik aletinin yaşam için bir figür olarak kesin bir şekilde belirlenmesini mümkün kılması tartışmaya açıktır. Daha ziyade, pekâlâ yaşam, kudretli ve güçlü yaşam devam edebildiği ölçüde tavan aralarında açılmamış bayraklar ve tek melodili laternalar bulunacaktır. O halde bu okumada ebediyet yaşama dışsal olmayacaktır. "Kafka'nın çalışmalarında gücü elinde tutanların tavan arasında yaşayan bir atası"[20] olarak ebediyet, yaşam, "tüm kudretiyle yaşam" kaldırılmış laternaların kollarını çeviren şey olacaktır. Yaşamı yaşamın dışından yöneten yaşam gücü veya yaşamın içinde bir ya-

18. Metin nihai noktalamadan yoksun şekilde sonlanır. Bariz şekilde Derrida'nın düşünceleri burada geçerlidir: "Bildiğiniz gibi, miras aldığımız çalışmaların arasında, birlik, özdeşlik ve tamamlamanın hâlâ sorunlu olduğu çalışmalar vardır; çünkü hiçbir şey, çalışmanın bitmemiş halinin gerçek bir kaza veya numaradan yapma, günümüze veya daha öncesine ait bir veya birden çok yazarın kasten uydurulmuş bir simülakrumu olduğuna kati şekilde karar vermemize izin vermez" (Derrida, "Before the Law," 185/F102).

19. "Die Ewigkeit in eigener Person"un bir ilahi güce kaymasını veya daha üst konuma yükseltilmesini yetkilendirecek şüphesiz çok az şey vardır. Buna rağmen, Kafka'da başlangıçtan beri teoloji sorusunun etrafını saran sözde teolojik tartışmalar, neredeyse hiçbir şekilde açıkça bu soruyu ele almadan sorgulamaya tabi tutulmaz. Bu şekilde ele alma, burada takip etmeye çalıştığım gibi, Agamben'in okumasının, özellikle onun Kafka'yı okumasının ortaya attığı ayırt edilmezlik ile tam anlamıyla uyum içinde olacaktır.

20. Benjamin, "Franz Kafka," 112. Benjamin "gücü elinde tutanlardan ilk önce *Gewalthaber*, ardından *Machthaber* olarak bahseder, böylece onun "Critique of Violence," "Zur Kritik der Gewalt"ta izlediği *Gewalt* ile *Macht* arasındaki zor ilişkileri hatırlatır. Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'"sindeki Benjamin okumasında bu iki terimi ayrıntılı şekilde ele alır.

şanı gücü olarak ebediyet kendisini aynı anda "müziksel" düzenin hem dışında hem de içinde bulur.[21]

Meselin yorumu dolayısıyla iç ile dışı birbirinden ayırma ya da daha doğru bir deyişle, iç ve dışın geçerli yorumlama kategorileri olup olmadığını ayırt etme imkânına dayanır. Bir okuma ebediyetin yerini yaşamın kenarlarında belirlerken, ikincisi bu dışsallık figürünü (oyuncu ve araç karşı karşıya) içinde dışsallık olmayan bir içsellik alanında, tavan arasında içerir. Bu şüphesiz "başka bir dünyanın ve başka bir zamanın" "kendilerini bu dünya ve zamanda mevcut" kıldıklarını teyit edecektir.[22] "Günlük yaşamın içinde" ve günlük yaşamda olarak yaşam gerçekten de Kafka'nın "On Parables"de belirttiği gibi "sahip olduğumuz yegâne yaşam" olacaktır.[23]

Kafka'nın çalışmasında Gershom Scholem ile Walter Benjamin arasında hukuk kavramı üzerine olan tartışma, tam olarak, böyle bir yaşamın, "sahip olduğumuz yegâne yaşamın," Agamben'in gösterdiği gibi, hukukun gücünün yaşamla ilişkisini inceleyip inceleyemeyeceği sorusunu ortaya atar. Dolayısıyla bu tartışma "Mesihçiliğin bir araya toplaması gereken özel sorunla" her yönüyle ilgilidir.[24] Bu, Kafka'nın aslında sistematik bir şekilde, edebiyat ve yorumla birlikte Mesihçilik ile teolojiyi bitirmediğini ileri sürmek değildir.[25] Yine de meseldeki hermönetik seçenek onun Mesihsel boyutunu (hukuk ve yaşam) güçlendirmektedir; çünkü ebediyetin yerini tavan arasının "içinde" veya "dışında," yaşamın eteklerinde belirlemek, Benjamin'in söyleyeceği gibi "aynı anlama gelecektir."[26] Her iki durumda da meselin kendisi "hiçbir şeyin olmayacağında" ısrar etmektedir. Bir oyuncunun, bir kişinin ve aşkın bir öznenin, ebediyetin olduğunu iddia etmeyi sürdürmek, dolayısıyla, insanın kendisini "sanki"de (*sanki* yaşam bir müzik aletiydi, *sanki* ebediyet bir kişiydi) sürdürmesi demek olacaktır. Bu, ebediyeti, özneyi veya hukuku, Scholem'in deyişiyle "önem taşımadan yürürlükte olan" şeklinde dik-

21. Ebediyet, dolayısıyla, "yasayı askıya almayı mümkün kılan meşru yetkisiyle kendisini aynı zamanda hukuksal düzenin hem içinde hem dışında bulan" egemenin yapısal pozisyonundadır (Agamben, "The Messiah," 161/112). Benjamin, "Kafka için müzik ve şarkı söylemenin bir kaçış ifadesi veya en azından belirtisi, bize o aradaki, yardımcıların kendilerini evlerinde hissettikleri dünyadan gelen bir ümit belirtisi" olduğuna işaret etmektedir. (Benjamin, "Franz Kafka," 118). Daha önce bu yazıda, bu yardımcıları "diğer figür gruplarından hiçbirinin ne üyeleri ne de bunlara yabancı" şeklinde tanımlamaktadır (117).

22. Agamben, "The Messiah," 168.

23. Kafka, "On Parables," *Parables and Paradoxes*'un içinde, 10.

24. Agamben, "The Messiah," 167. Ve ayrıca Eric Santner'in mesihsel bağlamında Agamben'in okumasına dair bilgilendirici tartışmasına da bak (Santner, *The Psychotheology of Everyday Life*, 40-44).

25. Bu yorumlamayı ve edebiyatı bozma üzerine Avital Ronell'ın "Doing Kafka in *The Castle*"ına bkz.

26. Benjamin, "The Messiah" 171'de alıntılanmış.

kate almaktır.[27] Bu yüzden duymakta olduğumuz "Mesihsel müziktir." Kafka'ya göre Mesihsel sorusu budur ve bu "aynı zamanda *sanki*'nin ortadan kaldırılması ve yerine getirilmesidir; kendisini, yok oluşunu düşünürken sonsuzca benzeşim (*sanki*'de) içinde tutmak isteyen özne açıkça oyunu kaybeder."[28]

Kafka'nın meseli Mesihçilik üzerinedir; çünkü yaşam ile figür, yaşam ile ona hükmeden ve onu yöneten, "[onun] kolu[nu] çeviren" ve harekete geçiren, yaşam ile ebediyet, yaşam ile hukuk arasında bir "ayırt edilemezlik sahası" açar. Benjamin, Scholem, Derrida ve Agamben'i meşgul etmiş hukuk öğrencileri gibi, ebediyeti kaybettik mi (bir aşkınlık figürü olarak) ya da yoksa sadece deşifre mi edemiyoruz sorusuyla baş başa kalıyoruz. Ve Benjamin'in hissettiği gibi, her ikisi de, ebediyetin gücü (kaybolmuş veya deşifre edilemez olarak hukukun gücü) Benjamin-Scholem yazışmasındaki tartışmanın koşulları öğrenciler tarafından desteklendiği sürece "aynı yere çıkar."[29] "Her şeyi yerinde bırakır gözüken küçük yer değiştirmeye benzer şekilde"[30] Kafka'nın Mesihçiliği de ("hiçbir şey olmayacaktır") artık hukuk olmayan hukukla olan bir yakın ilişkinin ayırt edilemezliğiyle ilgilenir.[31]

Bu en azından Agamben'in Mesihçiliğin bir Benjaminci okuması olarak sunduğu şeydir ("Dolaylı şekilde Benjamin'in Mesihçi görev anlayışını Kafka'nın alegorilerinden birinin bir yorumu biçiminde sunmaya çalışacağım," yazar Agamben).[32] Agamben'in açıklamasına göre, Scholem hukukla ilişkinin hukukun "göstermediği" ama "hâlâ kendisini gücün içinde olmaktan dolayı doğruladığı" türden olduğunda ısrar ederken, Benjamin "Scholem'in önem taşımadan yürürlükte olmak fikrine" karşı çıkmaktadır.[33] Benjamin "içeriğini yitiren bir hukukun mevcudiyeti sona erer ve yaşamdan ayırt edilemez hale gelir" görüşünü ileri sürer. Benjamin Kafka'yı "hukukun gerçekleşmesini," onun "hükmetmesi gereken yaşamdan ayırt edilemez hale dönüşmesini" duyuruyor şeklinde okur.[34] Dolayısıyla Benjamin, Kafka'yla, "hukukun hiçbir biçiminin kendi içeriğinin ötesinde yürürlükte kalmasına" izin verme-

27. Agamben, "The Messiah," 169-71.
28. Agamben, *Il tempo che resta*, 45.
29. "Before the Law"un kapı sorumlusu *mächtig* olarak izah edilmekte, "das mächtige Leben"in güç veya yetkisini hatırlatmaktadır.
30. Agamben, "The Messiah," 164.
31. "Sanki"nin yasayla yasa olarak uyumu nasıl yapılandırdığına dair bir tartışma için Derrida'nın Kant üzerine çalıştığı "Before the Law" 190'a bkz. "Sanki"nin Kafka'daki önemi için Alan Udoff'un "Introduction: Kafka's Question"ına bkz.
32. Agamben, "The Messiah," 172/120.
33. A.g.e., 169.
34. Agamben, *Homo Sacer*, 53.

yecektir.[35] Yaşam, günlük yaşam, tüm kudretiyle yaşam, yegâne notasıyla artık hiçbir şeye eşlik etmeyen, ağzına kadar dolmuş tavan aralarında öylesine duran müziksel alet de olacaktır.

O halde Scholem haklı mıdır, yoksa Benjamin'i (ve Kafka'yı) onun "teolojiyi dışlamasının" fazla ileri gittiği suçlamasını ortaya attığında yanlış mı anlamıştır?[36] Soru Kafka'nın çalışmasında hâlâ ortadadır ama Benjamin Kafka denemesinin bir bölümünü "*The Little Hunchback*"[37] olarak adlandırdığında okumasının nerede başarısız olduğuna dair bazı ipuçları sağlar ve "sadece tereddüt etmeden böyle bir teolojik ihtimali tanımakla kalmıyorum...ama aynı zamanda denememim kendisine özgü geniş (kuşkusuz üstü örtülü) bir teolojik yanı olduğunu ileri sürüyorum" diyerek sadakatle kendisini savunur.[38] O halde hem Scholem hem de Benjamin için Kafka'nın meselleri teolojiyi ortadan kaldırmak yerine onu sürdürür. Teolojik-politik olan, yani "fısıltılarla aktarılmış, gözden düşmüş ve zamanı geçmiş meselelerle uğraşan bir tür teoloji" olarak Mesihsel olan, zorunluluk tarafından yapılandırılmıştır.[39] Fakat geride kalan, zeminde bir zemini olmadan uzanmış şekilde geride kalmış olan, kalan, teolojik-politik kalan olarak okunmak için geride kalmıştır. Mesihsel'i "The Savages"de kendisini yazdığı şekliyle okumaya başladık. Hâlâ geride kalmış olanlarla ve terk edilmiş olarak geride kalmış olanlarla, o vahşilerle ilgilenmek zorundayız.[40]

Şüphesiz "The Savages" mutlak kaybın hiçbir şeyin, hiçbir ebediyet veya hukukun onun aşkınlığını sürdürmesine izin vermediği bir mesel-

---

35. A.g.e.

36. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940*, 123; *Walter Benjamin/Gershom Scholem: Briefwechsel 1933-1940*, 154. Agamben "The Messiah," 169'da Scholem'in mektubundan alıntı yapar.

37. Masanın altında saklanan, "Türk kıyafeti ve ağzında nargilesiyle bir kuklayı" oynatan küçük kambur, bugünlerde, bildiğimiz gibi, tavan arasında "gözden uzakta tutulan ve kurumuş teoloji"nin ünlü figürü olarak hizmet eder (Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," *Illuminations*'ın içinde, 253. Kafka yazısında, "Mesih'in gelişiyle kaybolacak" kamburun, "çarpık yaşamda kendisini evinde hisseder" (134). Okunması gereken, bu kayboluş (ve bu yaşamdır).

38. Benjamin'den Scholem'e 20 Temmuz 1934, *Correspondence*'ın içinde, 128; *Briefwechsel*, 159.

39. Benjamin'den Scholem'e 12 Haziran 1938, *Correspondence*'ın içinde, 225; *Briefwechsel*, 272.

40. Kafka'nın ayrıntılarına indiği teolojik-politik konfigürasyona bağlı kalındığında, "The Savages" okunurken Derrida'nın Kafka'nın "Before the Law" üzerine önerisinin izlenmesi de gerekecek ("Hukukun kökeni olduğu kadar aynı zamanda edebiyatın da kökenidir, tıpkı ölmüş baba, anlatılan bir öykü, yayılan bir dedikodu gibi, yazardan veya hedeften yoksun ama kaçınılmaz ve unutulmaz bir öykü gibi," 199/F117) ve tabii ki *Totem and Taboo* ve "vahşiler olarak tanımladıklarımız," *die sogennante Wilden*, "antropologların en geri ve zavallı olarak tanımladığı," *die zurückgebliebensten, armseligsten Wilden*, "kabileler," *jene Völkerstämme*, ele alınacaktır (Sigmund Freud, *Totem and Taboo, The Standard Edition*'ın içinde, 13:1). Ve Freud'un açıklamasında yeniden biçimlendirdiği Darwinvari "erkek kardeşler klanı," *die Bande des Brüderclan*.

dir. Ebediyetin yaşam oyuncusu için bir figür olup olmadığı veya kalabalık bir tavan arasında kullanılmamış bayraklar ve bir kenara atılmış enstrümanların (ya da her ikisi) arasına kaldırılıp kaldırılmadığı arasında bir ayrımda bulunmanın olanaksızlığı, geride kalanın kendisinin sahip olduğumuz yegâne yaşam olan yaşamın kendisi, "tüm kudretiyle yaşam" olduğuna işaret eder. Ebediyetin bu kaybı, onun hukuk veya yaşam olarak ayırt edilemezliği, gerçekten de bir terk etme deneyimi oluşturur; eğer bu tür sözcükler ("oluşturur," "deneyim") burada hâlâ bir şeyler anlatıyorsa. Bir kez daha Benjamin'in Kafka'nın tavan arası üzerine sözcüklerini hatırlatacak olursak, "atılmış, unutulmuş nesnelerin yerleri" buradadır.[41] Mesel "terk etme deneyimini en uç noktaya" götürmekte ve "ancak terk etme deneyimi her türlü hukuk ve yazgı fikrinden (hukukun Kantçı biçimi ve hukukun önem taşımadan yürürlükte olması da dahil olmak üzere) kurtarıldığında terk etmenin gerçekten bu şekilde yaşanacağını" göstermektedir.[42] Ortaya çıkan yeni bir fikir (yeni bir "Mesihçi fikir" olduğu bile söylenebilir), "terk etme ilişkisinin bir ilişki olmadığı" ve "birlikte olmanın ... *ilişki biçiminde olmadığı*" bir fikirdir. Bu kalanı, bu ilişkisiz şekilde geride kalmayı açıklarken, Kafka'nın meseli, politik-toplumsal *factum*'u artık bir ilişki biçimi olarak düşünmeme girişiminden" daha az bir şey ima etmemektedir.[43]

Kafka'yı müteakiben, Agamben'in istediği, ilişkinin dolayısıyla artık idare eden bir terim olmadığı ve farklılığın "bir bağlantının her türlü biçiminin ötesinde" bir şekilde dikkate alındığı bir düşünmedir.[44] Ben, arka planda çalmaya devam eden korkunç "Mesihsel müziğe" geri dönmeden önce, Kafka'nın metninin, sözdizimi ve noktalamasından başlayarak, ilişkinin, metnin her şeye rağmen sürdürdüğü ("o vahşilerle ilgili olarak anlatılan," öykülenmiş, *erzählt*) bir ilişkinin, metinsel unsurlarını (anlatma olarak ve ilişki, nedensel veya diğer) geçersiz kılarak bu düşüncelere iştirak etme şekli üzerinde durmak istiyorum. Dalgaların ritmiyle çoktan çözülmüş "erkek kardeşler takımı" gibi, metinin kendisi de makul virgüllerle ve kendi kendine çoğalan tekrarlarla sıralanmış birbiriyle ilişkisiz yan cümlelere ayrışır.[45] Bu çoğalma, *nicht einmal mehr* ("hatta artık") ve *niemals mehr*'e ("bir daha hiçbir zaman") doğru küçülen *oder vielmehr*'de ("ya da daha ziyade") *mehr*'in tekrarı, "bir başka

41. Benjamin, "Franz Kafka," 133.
42. Agamben, *Homo Sacer*, 60.
43. A.g.e., 60/170.
44. A.g.e., 61.
45. Noktalama için Deleuze ve iki nokta üst üste, iki nokta üst üstenin *agencement*'sinin yarattığı "ilişkisizlik" üzerine Agamben'e bkz. Agamben, "ancak virgülün iki nokta üst üstenin yerini alabileceğini" belirtmektedir, *Potentialities*, 222.

İbrahim" deyiminin öyküyü kestiği bir başka meselin ritmik tekrarını yansıtır. (Kafka'nın vahşileri İbrahim'e verilen onun soyundan gelenlerin "gökyüzündeki yıldızlar ve sahildeki kum taneleri kadar kalabalık" olacağı sözünü birden fazla şekilde gerçekleştirir.)[46] Ya da daha ziyade, bir başka tekrarı vurgular ve duyurur; bu sefer, bu, "örnek"in, *Beispiel*, aynı derecede suçlu olduğu, olanaksız ve dayanılmaz bir neden, "gerçeğin pis kokusu" olarak doruk noktasına ulaştığı yerde bir "nedenden yoksun," yani *es ist wegen*'dir ("bu çünkü").[47] Vahşi olmaya bile özlem duymayan varlıklar (yani, kelimenin tam anlamıyla, *conatus*'un geçerliliğini yitirmiş olmasından dolayı artık *olmayan* varlıklar), terk etme özelliğine bile vakıf değildir; ama düşerler ve aksine terk edilirler, kumsaldaki kum tanelerinde ve bu taneler gibi çoğalmanın (*mehr*) çoktan denizin dalgalarında çözüldüğü İbrahimsel vaadi aynı anda gerçekleştirir ve ortadan kaldırırlar. Biri *onların* ölümü hakkında konuşabildiği ölçüde onlar da, geride kaç tane okunamaz neden (*wegen, seinetwegen*) kalırsa kalsın, bir dayanak ve bir neden (*Grund*) olmadan bunun tarafından taşınmış olur. Vahşiler, erkek kardeşler, kendilerinin taşınmasına izin verir ve onlar da düşmanlarını taşır. Bununla beraber, taşımanın (*tragen*) "kendisi" bir özne tarafından, bu dalgalar veya insanlar olsun, pek sürdürülmez; bu, içteki düşman kadar güçsüz gözükür.

Erkek kardeşlerle düşmanların bitiştirilmesi (dostluk politikası) bir başka ayrışmalar katmanını, ilişkinin biçimi dışında bir ilişkinin kalmadığı bir katmanı ifade eder.[48] Mesel kendisini, içinde "hiçbir şeyin olmadığı," bir ilişkinin bile olmadığı anlatılmış, *erzählt*, bir *récit* olarak sunar "ve pekâlâ tüm bir ulus bile uzanıp kalabilir ve hiçbir şey olmayacaktır." İlişkinin biçimi, meseli, onun zamansal, anlatısal uzantısını ortadan kaldırırken biraz daha ileriye götüren bir figür tarafından sürdürülür. Bir benzerlik, *Gleichnis*, olan bu figür, "ben"i vahşiler birliğinden, bir sahip ve ait olma ilişkisi-gayri ilişkisi içinde bağlı olduğu-olmadığı ("çok *benzediğim*," *gleiche*, "o vahşiler" "ve çevrede gerçekten de yoldaş klan üyelerim var," *Stammesbrüder*) erkek kardeşler birliğine

46. Çıkış 22:17. Kafka'nın İbrahim'i üzerine Ronell'ın *Stupidity*'sine bkz.

47. Freud'un meydana getirdiğini iddia ettiği yeni "*corps de connaissance*," Derrida'nın izah ettiği gibi, yasayla (ve kategorik zorunlulukla) uyumun bir açıklamasını, "ahlakın kaynağı"nın bir keşfini kapsar ki Freud bunu, bir bedenden başka bir yöne dönme olan, "bedenin kötü kokulu ve dokunulmaması şart alanlarından" bir "yükselme" olarak anlar. "Başka bir yöne dönme yukarıya doğru bir hareketti." Bu, artmakta olan "pis koku"dan kurtulmaya çalışır ve "vahşiler"in aşağıya doğru hareketine paraleldir. (Derrida, "Before the Law," 193-94/F111-12). Derrida ayrıca hukukun ulaşılabilirliğinin yer-gayri yeri olarak örnek olmayı, hukukun, nasıl ne zaman ve hangi durumda tatbik edileceğini belirleyen bir yasa sağlayamayacağını da tartışır.

48. Derrida, *Politics of Friendship*'e bkz.

aktarır. İnsanların "kendi düşmanlarını" taşımaları ve erkek kardeşlerin dalgalar tarafından taşınması gibi, "ben"le "gündüz ve gece yükselirken ve alçalırken" karşılaşırız; eğer gece ve sis içindeyken, "bu sabit, yavaş hareket içinde, yükseliş veya düşüş halinde gücü elinde tutanlardan" biri değilse.[49] O taşınmış, metaforlaştırılmış [meta-phorized] ve parabolleştirilmiş [para-boled], karşılaştırılmış [com-pared] olup kendisi de bir vahşiler meselidir (*Gleichnis*), vahşilerin yanında rol alır, onların terk edilmişliklerinin tasviri ve bir örneğidir.

Dolayısıyla "ben," gerçekten şiirsel bir sözden inandırıcı şekilde bahsetmeyi bir parça zorlaştıran" "dünyanın bu ilginç taşıyıcılarından" biri olur.[50] "Kendi" terk-etmede-ait-olmasında "ben," kendisini ne içeride ne de dışarıda, hem içeride hem de dışarıda bulur, "ancak bir şekilde" erkek kardeşler takımına "onunla uygun bir şekilde ilişkiye girmeden" "dokunan çevresel bir cepte sadece ileri geri itilir."[51] "Ben" herhangi biri, "nedensiz bir şekilde düşecek ve yerde uzanıp kalabilecek" "Şeytanmışçasına korkulan" "biri" olur; o bir veya çift, on veya tüm ulus, yaşam kadar güçlü, *mächtig* ve içteki düşman kadar güçsüz, *ohnmächtig*, olabilir.[52] "Ben," "muhtemelen tek bir Mesih'in, ...biri tarihin sonlandırılmasında ve diğeri de meydana gelen de, deyim yerindeyse, sadece varışından bir gün sonra tüketilen iki farklı figüre bölünmesinin gerçek anlamını oluşturan" bir belirsizlik figürüdür.[53]

Müslümanlar

> Herhalde bir mahkemenin önüne çıkma gerekliliği, insanın tavan arasında yıllardır kilitli bekleyen sandıklara yaklaşırken hissettiğine benzer bir duyguya yol açıyor.
>
> — Walter Benjamin, "Franz Kafka"

> Hukukla ilişki kesilmiştir, ilişkiden yoksun bir haldedir.
>
> — Jacques Derrida, "Before the Law"

Homo Sacer'de, "Vahşiler" olarak oluşturulmuş ve bozulmuş kalan üzerine siyah ışık gibi bir şey verirken ait olma ve terk edilme, terk edil-

49. Benjamin, "Franz Kafka," 113.
50. Ronell, "Doing Kafka," 218.
51. A.g.e., 216.
52. "Zayıf Mesihsel güç" için *Illuminations*, 253'teki "Theses on the Philosophy of History"ye bkz. Derrida, *Specters of Marx*'ta Mesihselliğin anlaşılmasında bu kavramın önemi üzerinde durmuştur.
53. Agamben, "The Messiah," 174.

mede ait olma sorusuyla ilgilenen garip bir an vardır. *Homo sacer*'i "basitçe ilahi hukukun dünyasına sokulmadan insansal yetki alanı dışında bir kişi" olarak tanımladıktan sonra Giorgio Agamben, "*homo sacer*'in kurban edilemezlik biçimi altında Tanrı'ya ait olduğu" özel istisna biçimini açıklamaya girişir.[54] Bunun, bu her ne kadar Tanrı'ya, Agamben'in açıkladığı şekliyle içerilmiş dışlama olan istisnanın yapısı olarak aitse de ilahi hukuk kapsamına girmediğini düşünebiliriz.[55] Yine de hukukun sınırları içinde olmayan bir ait olmanın nasıl izah edileceği sorusu aynen durmaktadır. Bu soru, Agamben'in siyasi kuramın görevinin ilişkiden ve özellikle de hukuk ilişkisinden, istisna biçiminde bile, hatta özneyi hukuk*tan* yasaklayan yasakta bile yoksun olacağı bir alan bulmak olduğunu ileri sürdüğünde daha da acil kılınmıştır: "Ancak terk etmenin Varlığını her türlü hukuk fikrinin ötesinde (hatta hukukun 'önem taşımadan yürürlükte olma' boş biçiminin) düşünmek mümkünse, egemenlik paradoksundan her türlü yasaktan kurtarılmış bir politikaya doğru ayrılmış olacağız."[56] Bu yıldırıcı zorunluluğu yanıtladığımı varsayamam ama onun teolojik boyutu olarak adlandırılabilecek şeyin okunmayı beklediğini ileri sürmek istiyorum. O halde benim sorum, *homo sacer*'in nasıl Tanrı'ya ait olduğudur. Ve bu ait olma hâlâ bir ilişki midir?

"Ait olma," *appartenanza*, tam da Agamben'in, onun araştırmasının sorgulanmakta olduğunu iddia ettiği şeydir. Bu sadece "siyasi toplulukları bir "ait olma" gibi bir şeye dayandırmak için yapılan her girişimin artık sürdürülemeyeceği veya hatta meşrulaştırılamayacağı değil, böyle bir ilişkinin hiçbir zaman siyasetin zemini olmadığıdır: "Orijinal siyasi ilişki yasaktır (dış ile iç, dışlamak ile içermek arasındaki ayırt edilemezlik sahası olarak istisna durumu)."[57] Fakat ait olmanın terki aynı zamanda o "aşağılanma, dehşet ve korkunun kendisinden onu tamamen hissiz yapmak için tüm bilinci ve kişiliği aldığı bir varlık"ın "en aşırı figürü"nün durumudur.[58] *Muselmänner* veya Müslümanlar, "ölmekten başka özlemleri olmadığı ya da daha ziyade bu özlemlerinin bile bu-

54. Agamben, *Homo Sacer*, 82/191.

55. "Bir şeyin sadece onun dışlanmasıyla dahil edildiği aşırı ilişki biçimine *istisna ilişkisi* adını vereceğiz" (Agamben, *Homo Sacer*, 18). Yasa önünde "hem yasaya tabi" hem de aynı zamanda "yasanın dışında olan (bir yasadışı)" olan "taşralı" üzerine Derrida'yı karşılaştır. "O ne yasanın hükmü altındadır ne de yasadadır," *il n'est pas sous la loi ou dans la loi*. "O hem yasaya tabidir hem de bir yasadışıdır," *sujet de la loi: hors la loi* ("Before the Law," 204/122). Derrida Ernst Kantorowicz'e ve onun ayrıntılarına girdiği egemenlik kuramına göndermede bulunur.

56. Agamben, *Homo Sacer*, 59.

57. A.g.e., 181. Ayrıca Agamben'in, "herhangi bir tekilliğin, yani topluluğuna herhangi bir ait olma durumuyla, ... koşulların basitçe yokluğuyla değil, ait olmanın kendisiyle aracılık edilen bir varlığın politikasının ne olabileceği" sorusunun ortaya atıldığı *Coming Community*'sine bkz. (Agamben, *Coming Community*, 85/158).

58. Agamben, *Homo Sacer*, 184-85/206.

lunmadığı ama ölümün onları özlediği ve onların kendilerini ona terk ettiği anlatılan" varlıklardır (eğer öyleyseler).[59] Onlar sürekli içlerinde taşıdıkları bir terk edilmeye (güçsüz düşmanları) maruz kalmış ve terk edilmiştir. Terk edilmiş ama yine de paradoksal şekilde bir arkadaşlık içinde konumlandırılmış Müslüman, yasallıktan yoksun bir şekilde aittir: "O sadece, arkadaşları gibi, bir zamanlar ait olduğu siyasi ve toplumsal bağlamdan dışlanmamıştır," "artık herhangi bir şekilde insanların dünyasına ait değildir, hatta o, onu en baştan itibaren unutmuş kamp sakinlerinin tehdit altında ve tehlikeli dünyasına bile ait değildir." Dolayısıyla Müslüman "gerçek ve hukukun, yaşam ve hukukun egemenliği, doğa ve politikanın bir mutlak belirsizliği içinde hareket eder."[60] Agamben'in Benjamin'in Kafka'yı kavrayışını anlattığı epeyce kesin terimleri hatırlarsak ("içeriğini yitirmiş bir hukukun var olması sona erer ve yaşamdan ayırt edilmez olur),[61] Müslüman, istisnanın kural olduğu ve "kendisini tamamen yaşama dönüştürmek isteyen" ve "hukuktan tamamen ayırt edilmez bir yaşamla karşılaşmış" bir hukukun söz konusu olduğu bir duruma tanıklık eder.[62]

Primo Levi Müslüman'ın tanıklık ettiği hukukun "herkes tarafından tanındığını" yazar.[63] Yine de insan böyle bir tanımada, vahşilerin Müslüman için bir figür (ve belki öncelikli olarak Müslüman'da toplama kampı tutuklularını anlatan bir figür) olarak terk edilmesinin tanınmasında korkutucu zorluklara karşı önlemini almak zorunda kalacaktır. Fakat Kafka'nın metnini okuma girişiminde kişinin, her şeye rağmen ortaya attığı sorularla, okuyucularına terk ettiği zorunlulukla ilgilenmeye çalışması şarttır. Kafka'nın "kâhinsel" açıklamalarına rağmen, onun meseli bizi teolojik-politik sorusuna, yasallıktan yoksun bir şekilde ait olma sorusuna, *homo sacer*'in ve Müslüman'ın "arkadaşlığına" ve "Tanrı'ya ait olma"sına geri dönmeyi buyurmaktadır. Bu yüzden Agamben *Remnants of Auschwitz*'de *Homo Sacer*'le başladığı bir dizi sorgulamanın peşinden giderken Primo Levi'ye döner.

"İnsanın yalnız olduğu yerde ve yaşam mücadelesinin ilksel mekanizmasına indirgendiği yerde, bu adaletsiz hukuk açıkça yürürlüktedir, herkes tarafından tanınır...Müslümanlarla insan çöküş sürecindedir,

59. Kafka, "The Savages," yukarıda alıntılanmıştır. Kafka'nın sözlerini, şu tanıklığı yaparken devamlı bir dilbilgisel kırılma yaratan Karol Talik'inkilerle karşılaştır: Bir Müslüman olduğunda "yazgını o kadar umursamaz oluyordun ki hiç kimseden hiçbir şey isteniyordun. Sadece huzur içinde ölümü bekliyordun. Artık onların günlük hayatta kalma mücadelesi için ne güçleri ne de istekleri vardı (Agamben'in *Remnants of Auschwitz*'inde alıntılanmış, 167).

60. Agamben, *Homo Sacer*, 185.

61. A.g.e., 53/161.

62. A.g.e., 185/1207.

63. Levi, *Survival in Auschwitz*, 80/180.

konuşmaya bile değmez...daha da değersiz olan, onunla arkadaşlık kurmaktır."[64] "Her ne kadar kendisine benzerlerden oluşan büyük kalabalık tarafından yutulup hiç duraklamadan sürüklendiyse de onlar acı çeker ve kendilerini donuk bir samimi yalnızlık boyunca sürükler ve yalnızlık içinde ölür veya kaybolur."[65] "Yokuşu dibine kadar takip ederler" ve Kafka'nın "sahildeki kumun içine serilen" vahşileri hatırlatırcasına, "denize doğru akan dereler gibidirler."[66] "Onlar, *Muselmänner*, boğulmuş olanlar, kampın belkemiğini, sürekli yenilenen ve her zaman özdeş olan isimsiz sessizce yürüyen ve çalışan gayri insan kitlesini oluşturur...İnsan onlara yaşıyor demekten çekinir: Onların ölümüne, karşılaştıklarında korku duymadıkları ölüm demekten çekinir; çünkü anlayamayacak kadar yorgundurlar."[67]

O halde Müslümanlar Mesihselden "sonra" kalan'dır." Ama bu kalan nasıl teolojik-politik olabilirdi? Onlar (onlar, Müslümanlar) nasıl "Tanrı'ya ait olabilirdi"? Eğer Kafka "The Savages"da Mesihselle ilgilendiyse, eğer teolojik-politikle ilgilendiyse, bunu bir yokluk veya kaybolma üzerinden yapmıştır. Hukuk kendisini yaşama dönüşecek şekilde tükettiğinde veya kendisini yaşamdan, "tüm kudretiyle yaşam"dan farklı kıldığında, bir hukuksuz yaşam, bir yasallık olmadan ait olma (ki bu Agamben'in metninde "Tanrı'ya ait olma" şeklinde biçimlenir) meselesi ne olur (ne tür bir olay gerçekleşir) sorusu çevresinde döner. Primo Levi bu meselelerin bir okunması gibi bir şey ve şu ana kadar dikkatlerden kaçmış bir cevabın ilk adımını sunar. Levi'nin sorusu bizi dosdoğru Mesihçilik üzerine olan anlaşmazlığa ve Mesihçilik anlayışımıza Scholem'in katkısının kalbine götürür. Levi, Agamben'in Mesih'in *homo sacer*'in Müslümanlara götüren soykütüğünde gerekli bir adımı oluşturduğu hareketini, muhtemelen alternatif bir başlangıcı onaylar. Levi Müslüman'ın terk etmesinin Mesihçi kökenlerine işaret eder. Müslümanların içinde, yazar Levi, "ilahi kıvılcım ölüdür."[68]

"İlahi kıvılcım"ın, "kutsiyet güçlerinin, ilahi ışığın kıvılcımlarının,"[69] "kutsalın tüm insanlar arasında yayılmış" ve "yuvaya geri getirilmesi zorunlu" "kıvılcımları"nın[70] önemini en zahmetli ve ayrıntılı şekilde açıklamış olan Gershom Scholem'dir. Scholem bu ilahi kıvılcımlarla, "mistik

64. A.g.e., 80-81/180-81.
65. A.g.e., 81.
66. A.g.e., 82/181.
67. A.g.e., 82; Agamben bu pasajı *Remnants of Auschwitz*'de alıntılamaktadır, 43-44.
68. Levi, *Survival in Auschwitz*, 82/182, Agamben'in *Remnants of Auschwitz*'inde 55'te alıntılanmıştır.
69. Scholem, *Messianic Idea*, 45. Lurianic Kabala, ilahi kıvılcım öğretisi ve Sabbataycılığı ele alışı üzerine Gershom Scholem'in *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*'ına bkz.
70. Scholem, *Messianic Idea*, 61.

bir misyonu gerçekleştirmeyi Mesih'in kendisine bağlı kılan "trajik diyalektiği" izah etmiştir: Kutsiyet kıvılcımlarını ve kutsal ruhları özgürleştirmek ve 'yüceltmek.'"[71] Scholem'in "eski *descensus ad inferos*[72] kavramının bir Yahudi varyasyonu" olarak bahsettiği şey, Yahudi'nin Müslüman olduğu, "Mesih'in 'Türk'le yaşamak zorunda kaldığı felakettir; çünkü sürgün bir sona yaklaştıkça, Mesih'in kendisi de sürülmelidir."[73] Bu olay trajedi ile "vahşi bir ironi" arasında gidip gelir ve açıklanamayan (ve açıklanamamış) felaketi yeniden yazar: Yahudi'nin bir Müslüman olması. Levi'nin iddiasına göre Müslüman'ın Auschwitz cehennemine inişi sırasında kaybettiği "ilahi kıvılcım," korkutucu bir kesinlikle "tarihin sona erişinde tüketilmiş" olana, "İsa'dan beri tüm Yahudi Mesihlerinden daha yüksek düzeyde ün ve nüfuz yakalamış örnek figür Mesih'in İslam'ına inişe karşılık gelir.[74]

> Ya da onunla birlikte bu dipsiz boşluk dünyasına, yani İslam'a, inmek zorunda mıyız?
>
> — Jacob Taubes, *Politische Theologie*

Bu "tamamen beklenmedik felaket" bugün Kafka'da teolojik sorusu kadar zor ve belirsizdir.[75] Ve teolojiğin öneminin tutarlı şekilde tahliyesinin (Scholem'in deyişiyle, "önem taşımayan bir güç"), Müslüman'ın çifte Mesih figüründe (Mesih ve Müslüman, Mesih ve *Muselmann*) Yahudi'den tahliyesini tekrarlaması ve aslında yürürlükte kalması bir rastlantı değildir. İslam'ın önemiyle ilgilenmekten ziyade (yani muhtemelen münferit *Muselmann* adının önemiyle de), araştırmacılar kilit teolojik anları (Levi'nin "ilahi kıvılcım"ı gibi), Yahudi'yi Müslüman'a dönüştüren Auschwitz muammasıyla birlikte, önemsememeyi sürdürmüştür.[76] İslam (şu ana dek, isimler arasında en "teolojik" olanı) okuna-

71. A.g.e., 145.
72. A.g.e., 145.
73. A.g.e., 98.
74. Lenowitz, *Jewish Messiahs*, 149.
75. Scholem, *Messianic Idea*, 145. Taubes'in Zevi hakkında yazdığını karşılaştır: "ve şimdi felaket gerçekleşir," Taubes'in *Politische Theologie*'sinin içinde, 19.
76. Eleştirel ilgiyi *Muselmann*'a, Müslüman'a çevirmede yeni bir alan açmış ve teolojik-politikle ilgili yeniden açılmış tartışmaya önemli düzeyde katılmış Agamben'in, Müslüman tarafından yeni bir ayırt edilmezliğe terk edilmiş alanları şu terimlerle özetlemesi gerçekten de çok çarpıcıdır: "Bazen bir tıbbi figür veya bir ahlaksal kategori, bazen de politik bir limit veya antropolojik bir kavram olan *Muselmann*, onda sadece insanlığın ve gayri insanlığın değil, aynı zamanda gayri iradi mevcudiyetin ve ilişkinin, fizyoloji ve ahlakın, tıp ve politikanın, ve yaşam ile ölümün sürekli birbirine nüfuz ettiği bir belirsiz varlıktır" (Agamben, *Remnants of Auschwitz*, 48). O halde *teolojik* ayırt edilmezlik alanı, Yahudi ile Müslüman arasında bir şey olmayacaktır. İslam'ın akademik literatürdeki statüsüne gelince, Paul Fenton'un Gershom Scholem'in çalışması hakkındaki iddiası hâlâ geçerlidir: "Edinilmiş olan izlenim şudur ki Yahudi tarihindeki bu ilgi çekici olayın tamamı rahatlıkla Müslüman dünyasının dışında yer alabilir ve bu mutsuz

mayan bir şifre ya da bir işaret (Hıristiyanlık için ya da adeta din için) olarak kalmıştır. Örneğin Kabala çalışmalarında Moshe Idel son zamanlarda Sabbatay Sevi'nin İslam'a geçmesiyle ilgili yeni açıklamaların "Hıristiyan Kabalasının yankıları" içine oturtulması, "iki rakip din, İslam ve Hıristiyanlık, bağlamında" çalışılması gerektiğini açıklamıştır ve sonunda "önemli bir vaka" olarak Sabbatay Sevi "Mesihlojinin Tzevi'nin kendisi üzerindeki doğrudan etkisine" tanıklık eder.[77] Bir başka araştırmacının özetlediği gibi, Zevi'nin "İslam'a geçmesi sanki İberya'daki Yahudilerin Katolikliğe geçişlerini yansıtıyormuş gibi yorumlanmıştır."[78]

Yahudi ile Müslüman ve teolojik ile politik arasında bulunan bir "ayırt edilemezlik sahasının" silinmesiyle tutarlı şekilde, Sabbataycılık konusunun ileri gelen araştırmacısı Yehuda Liebes "mesihçiliğin iki karşıt eğilim tarafından oluşturulduğunu" ileri sürmeye devam etmektedir. "Politik ve dünyevi olanla ilahi ve doğaüstü olan."[79] Liebes, "Sabbataycı Mesihçi hareketin ağırlıklı olarak siyasaldan ziyade dinsel bir kurtuluş hareketidir" yazar.[80] Böyle yaparak Liebes, İslam'ın Sabbataycılıktaki önemini gayet olağanüstü şekilde ele aldığı bir çifte işaret kullanır (Sevi'nin kendi *Stammesbrüder*'ine mektubu dikkate alındığında çürütülmesi zor bulunabilecek bir önem: "Erkek kardeşlerim, sadece birkaç kuşak boyunca bildiğim ve onun için çabaladığım Hakiki Olan, tüm kalbimle İslam'a girmemi istedi."[81] Ayrıca Sabbatay mektuplarını "Muhammet" olarak imzalamıştır).[82] Yine de Liebes bölünmeyi teolojinin politikadan bölünmesi olarak tekrar tanımlar.

"Mesih aslında bir Türk olmamıştır; aksine her zamankinden daha Yahudidir"[83] şeklindeki teolojik açıklamalar dolayısıyla tam olarak Mesih'in durumunda İslam'ın öneminin ve Müslüman'ın, *Muselmann*'ın durumunda da Yahudi, Arap'ın öneminin tahliyesine karşılık gelir. Daha da önemlisi, teolojik boyutun, Primo Levi'nin tanıklık ettiği "ilahi kıvılcım"ın tahliyesine karşılık gelir. Bu tanıklığın ilahinin *yokluğunu* ifade etmiş olması, hiçbir şekilde bir mutlak'a, sanki o da "hiç kimsenin belleğinde bir iz bırakmadan" kaybolmuş gibi, tercüme edilemez.[84] Eğer hukuk, yani aynı zamanda teolojik, yaşamdan "kesinlikle ayırt edile-

kahramanın İslam'ı kabul etmesiyle sonuçlanmayabilirdi" (Paul B. Fenton, "Shabbatai Sebi and His Muslim Contemporary Muhammad An-Niyazi," 81).

77. Idel, *Messianic Mystics*, 206.
78. Lenowitz, *The Jewish Messiahs*, 149.
79. Agamben, "The Messiah," 166.
80. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, 106/H18.
81. Liebes, *Studies*, 100/H14'te alıntılanmış.
82. Amarillo, "Sabbatean Documents," 250'ye bkz.
83. Scholem, *Messianic Idea*, 146.
84. Levi, *Survival in Auschwitz*, 81/181.

mez" olmuşsa, bu ayırt edilmezliğin anlamı hâlâ aydınlanmayı beklemektedir. Bu, bir ayırt edilemezlik sahasında gerçekleşen (eğer gerçekleşirse) ve varmamaya varan...olmamayı başaran" bir olaydır.[85] Bu ayrıca ve *aynı anda* "bir şeyin nasıl olmamış görünürken aslında olduğunun" öyküsüdür.[86] Yahudi ile Arap arasında, politika ile teoloji arasında Mesihselden daha fazlası, "her şeyi yerinde bırakıyor gözüken ufak bir yer değiştirmeden" daha fazlası yoktur.[87] *Es würde nichts geschehn*. Daha fazlası yoktur ve bu yüzden de artık *nicht einmal mehr, niemals mehr*, belki bir daha hiçbir zaman. "Sanki hiçbir şey geçmemiştir."[88]

85. Derrida, "Before the Law," 210.
86. Agamben, "the Messiah," 174/121.
87. A.g.e., 164.
88. Derrida, "Before the Law," 212/F130.

Kaynakça

Abelard, Peter. *Collationes.* Der. ve çev. J. Marenbon ve G. Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2001.

_____. *Expositio in Epistolam ad Romanos.* Der. ve çev. Rolf Peppermüller. Freiburg: Herder, 2001.

Adorno, Theodor W. *Aesthetic Theory.* Çev. C. Lenhardt. Londra: Routledge, 1984.

_____ . *Negative Dialectics.* Çev. E.B. Ashton. New York: Continuum, 1973. *Negative Dialektik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

_____ , Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments.* Çev. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1971.

Agamben, Giorgio. *The Coming Community.* Çev. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. *La communita che viene.* Torino: Einaudi, 1990.

_____. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life.* Çev. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita.* Torino: Einaudi, 1995.

_____. "The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin." Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*'nin içinde. Der. ve çev. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999, 160-74. "Il Messia e il sovrano: Il problema della legge in W. Benjamin." *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*'nin içinde. Der. Bruna Bocchini Camaiani ve Anna Scattigno. Macerata: Quodlibet, 1998, 11-22.

_____. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy.* Der. ve çev. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive.* Çev. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio et il testimone (Homo sacer III).* Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

_____. *Il tempo che resta: Un commento alla Lattera ai Romani.* Turin:

Bollati Boringhieri, 2000.

Alcalay, Ammiel. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Allaire, Gloria. "Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature." *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe.* Der. David Blanks ve Michael Frassetto. New York: St. Martin's Press, 1999, 173-84.

Allouche-Benayoun, Joëlle ve Doris Bensimon. *Juif d'Algérie hier et aujourd'hui: Mémoires et identités.* Toulouse: Privat, 1989.

Almog, Oz. *The Sabra: The Creation of the New Jew.* Çev. Haim Watzman. Berkeley: University of California Press, 2000.

Alter, Robert, Der. *Modern Hebrew Literature.* West Orange, N. J.: Behrman House, 1975.

Alvis, John E. ve Thomas G. West, Der. *Shakespeare as Political Thinker.* Wilmington, Del.: ISI Books. 2000.

Amarillo, Abraham. "Sabbatean Documents from the Saul Amarillo Collection" (İbranice). *Sefunot* 5 (1961): 235-74.

Andreas, James R., Sr. "The Curse of Cush: Othello's Judaic Ancestry." *Othello: New Critical Essays.* Der. Philip C. Kolin New York: Routledge, 2002, 169-87.

Anidjar, Gil. "Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On Orienting Kabbalah Studies and 'the *Zohar* of Christian Spain." *Jewish Social Studies* 3 (sonbahar 1996): 89-157.

Aquinas, Thomas. *Opera omnia.* Der. S. E. Fretté. Paris: Ludovic Vives, 1876.

_____ . *Summa contra Gentiles.* Çev. A. C. Pegis vd. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

_____ . *Summa theologiae.* Çev. Thomas Gilby vd. New York: Blackfriars/ McGraw-Hill/Eyre ve Spottiswoode, 1975.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil.* New York: Viking, 1963.

_____ . *Lectures on Kant's Political Philosophy.* Der. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____ . *Love and Saint Augustine.* Der. ve Çev. Joanna Vecchiarelli Scott ve Judith Chelius Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

_____ . *The Origins of Totalitarianism.* New York: Meridian Books, 1958.

Aristotle, *Nichomachean Ethics.* Çev. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1962.

_____ . *Politics.* Çev. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1959.

_____ . *Rhetoric.* Çev. John Henry Freese. Londra: William Heinmann, Loeb Classical Library, 1926.

_____ . *On the soul.* Çev. W. S. Hett. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1957.

Aristote Politique: Etudes sur la Politique *d'Aristote.* Der. Pierre Aubenque ve

Alonso Tordesillas. Paris: Presses Universitaires de France 1993.

Assmann, Jan. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.

Augustine. *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans. Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans.* Der. Paula Fredriksen Landes. Chico, Ca.: Scholars Press, 1982.

_____ . *On Christian Teaching.* Çev. R.P.H. Green. Oxford: Oxford University Press, 1997. *De doctrina Christiana. Patrologia Latina*'nın 34.c. Der. J.P. Migne. Paris, 1844-65.

_____ . *The City of God.* Çev. Henry Bettenson. Londra: Penguin, 1984. *De civitate Dei contra paganos. Patrologia Latina*'nın 41.c. Der. J.P. Migne. Paris, 1844-65.

Badiou, Alain. *Saint Paul: La fondation de l'universalisme.* Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

Baer, Yitzhak F. *Galut.* Çev. Robert Warshow. New York: Schocken, 1947.

Balibar, Étienne. "Subjection and Subjectivation." *Supposing the Subject*'in içinde. Der. Joan Copjec. Londra: Verso, 1994, 1-15.

Barber, Malcom. "Lepers, Jews and Moslems: The Plot to Overthrow Christendom in 1321." *History: The Journal of the Historical Association 66* (1981): 1-17.

Barrett, C.K. *A Commentary on the Epistle to the Romans.* New York: Harper and Brothers, 1957.

Bartels, Emily. "Making More of the Moor: Aaron, Othello, and Renaissance Refashionings of Race." *Shakespeare Quarterly* 41, no.:4 (1990): 433-54.

Bartlett, Robert. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350.* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Bartov, Omer. *Mirrors of Destruction: War, Genocide, and Modern Identity.* Oxford: Oxford University Pres, 2000.

Bassi, Shaul. *Le metamorfosi di Otello: Storia di un'etnicità immaginaria.* Bari: B.A. Graphis, 2000.

_____ . "Mixed Marriages, Mixed Philosophies and Mixed Criticisms: *Othello* and *Nigreda.*" Yayımlanmamış çalışma, 2001.

Bauer, Walter. "Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen." *Zeitschrift für Theologie und Kirche 27* (1917): 37-54.

Beiner, Ronald ve William J. Booth, der. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy.* New Haven: Yale University Press, 1993.

Benjamin, Walter. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940.* Çev. Gary Smith ve Andre Lefevere. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. *Walter Benjamin/Gershom Scholem Briefwechsel 1933-1940.* Der. Gershom Scholem. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1980.

_____ . *Illuminations: Essays and Reflections.* Der. Hannah Arendt. New York: Shocken, 1969.

_____ . "Franz Kafka." Çev. Harry Zohn. *Illuminations: Essays and*

Reflections'ın içinde, 111-45.

_____ . "Theses on the Philosophy of History." Çev. Harry Zohn. *Illuminations: Essays and Reflections*'ın içinde, 253-64.

Bennington, Geoffrey. *Legislations: The Politics of Deconstruction*. Londra: Verso, 1994.

Benslama, Fethi. "La représentation et l'impossible." *Le genre humain* ("L'art et la mémoire des camps: Représenter exterminer" (Aralık 2001): 59-80.

_____. "La répudiation originaire." *Idiomes, Nationalités, Déconstructions Cahiers Intersignes*'in içinde. Paris: L'aube-Toubkal, 1998, 113-53.

Benveniste, Emile. *Indo-European Languae and Society*. Çev. Elizabeth Palmer. Londra: Faber and Faber, 1973. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1: Économies, parenté, société*. Paris: Minuit, 1969.

Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1981.

Bloom, Alan. *Shakespeare's Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Blumenkranz, Bernard. *Les auteurs chrétiens latins du moyen age sur les juifs et le judaisme*. Paris: Mouton, 1963.

Blumenthal, Nahman. "On the Nature of the Nazi Idiom." (İbranice'de: "'Al tivah shel lashonha-natzim). *Yad Vashem Studies I* (1957): 41-55.

Böll, Heinrich. *And Where Were You Adam?* Çev. Leila Vennewitz. Evanston: Northwestern University Press, 1994. *Wo wärst du, Adam*. Opladen: Friedrich Middelhauve, 1951.

Boureau, Alain. "Kantorowicz, or the Middle Ages as Refuge." *Medievalism and theModernist Temper*'ın içinde. Der. R. Howard Bloch ve Stephen Nichols. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996, 355-67.

Borowski, Tadeusz. *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*. Çev. Barbara Vedder. New York: Penguin, 1967.

Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

_____ . *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Brossolet, Guy. *Essai sur la non-bataille*. Paris: Belin, 1975.

Bryan, Christopher. *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*. Oxford. Oxford University Press, 2000.

Buck-Morss, Susan. *Dreamworld and Catasttophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford. Stanford University Press, 1997.

Camille, Michael. *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Cardini, Franco. *Europe and Islam*. Çev. Caroline Beamish. Oxford: Blackwell, 2001.

Carpenter, Dwayne E. "Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of

Jews and Muslims in the *Siete Partidas*." *Romance Quarterly* 33 (1986): 275-87.

Cattin, E. vd., der. *Figures du théologico-politique*. Paris. Vrin, 1999.

Cavell, Stanley. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Charles-Saget, Annick. "Guerre et nature: Etude sur le sens du *Polémos* chez Aristote." *Aristote polititque. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Der. Pierre Aubenque ve Alonso Tordesillas. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, 93-117.

Chazan, Robert. *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Chouraqui, André N. *Between East and West: A History of the Jews of North Africa*. Çev. M.M. Bernet. New York: Atheneum, 1973.

Cicero. *On Friendship*. çev. W.A. Falconer. Cambridge, Mass: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1927.

Çırakman, Aslı. "From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of the Turks." *International Journal of Middle East Studies* 33, no. 1 (2001): 49-68.

Cixous, Hélène. *Benjamin à Montaigne: Il ne faut pas le dire*. Paris: Galilée, 2001.

_____. "We Who Are Free, Are We Free?" Çev. Chris Miller. *Critical Inquiry* 19, no. 2 (Kış 1993): 201-19.

Clausewitz, Carl von. *On War*. Der. ve çev. Michael Howard ve Peter Paret. Princeton: Princeton University Press, 1989. *Vom Kriege*. Der. Werner Hahlweg. Bonn: Ferd Dümmlers, 1980.

Clendinnen, Inge. *Reading the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Cohen, Hermann. *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*. Çev. S. Kaplan. Atlanta: Scholars Press, 1995.

Cohen, Jeremy. *Living Letter of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.

Cohen, Tom. *Anti-Mimesis from Plato to Hitchcock*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Contamine, Philippe. *La guerre au moyen âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

Corn, Georges. *L'Europe et l'Orient: De la balkanization à la libanisation - Histoire d'une modernité inaccomplie*. Paris: La découverte, 1989.

Courtine, Jean-François. "A propose du 'problème théologico-politique.'" *Droits*'un içinde,18 (1993):109-18.

Craig, Leon H. *The War Lover: A Study of Plato's Republic*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Cutler, Allan Haris ve Helen Elmquist Cutler. *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Root of Anti-Semitism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

Dahan, Gilbert. *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Age.* Paris; Albin Michel, 1991.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

Danson, Laurence. "England, Islam and the Mediterranean Drama: *Othello* and Others." *Journal for Early Modern Cultural Studies 2, no. 2 (güz-kış 2002): 1-25.*

_____ . *The Harmonies of the Merchant of Venice.* New Haven: Yale University Press, 1978.

Darwish, Mahmoud. *The Adam of Two Edens.* Der. Munir Akash ve Daniel Moore. Syracuse: Jusoor ve Syracuse University Press, 2000.

David, Alain. *Racisme et antisémitisme: Essai de philosophie sur l'envers des concepts.* Paris: Ellipses, 2001.

Davis, Norman, der. *Non-Cycle Plays and Fragments.* Londra: The Early English Text Society ve Oxford University Press, 1970.

Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant.* Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

_____ , Félix Guattari. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia.* Çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie.* Paris: Minuit, 1980.

de Man, Paul. *Aesthetic Ideology.* Der. Andrzej Warminski. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Derrida, Jacques. "Above All, No Journalists!" Çev. Samuel Weber. *Religion and Media*'nın içinde, der. Hent de Vries ve Samuel Weber. Stanford: Stanford University Press, 2001, 56-93.

_____ . *Acts of Religion.* Der. Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002.

_____ . *Adieu: To Emmanuel Levinas.* Çev. Pascale-Anne Brault ve Michael B. Naas. Stanford: Stanford University Press, 1999. *Adieu: A Emmanuel Levinas.* Paris: Galilée, 1997.

_____ . "Before the Law." Çev. Avital Ronell. *Acts of Literature*'ın içinde, der. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992, 181-220. "Préjugés: Devant la loi." *La faculté de juger*'ın içinde. Paris: Minuit, 1985, 87-139.

_____ . "Circumfession." Çev. Geoffrey Bennington. Jacques Derrida ve Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*'nın içinde. Chicago: University of Chicago Press, 1993, 3-315. "Circonfession." Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*'nın içinde. Paris: Seuil, 1991, 7-291.

_____ . "The Crisis in the Teaching of Philosophy." *Who's Afraid of Philosophy?: Right to Philosophy I.* Çev. Jan Plug. Stanford: Stanford University Press, 2002, 99-116. "La crise de l'enseignement philosophique." *Du droit a la philosophie.* Paris: Galilée, 1990, 155-79.

_____ . *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation.* Çev. Peggy Kamuf. New York: Schocken, 1985. *L'oreille de l'autre.* Montreal: VLB, 1977.

_____ . "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone." Çev. Samuel Weber. Derrida, *Acts of Religion*'ın içinde, 40-101. "Foi et savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison." *Religion*'ın içinde. Der. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo. Paris: Seuil, 1996, 9-86.

_____ . "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority.'" Çev. Mary Quaintance. Derrida, *Acts of Religion*'ın içinde, 228-98. *Force de loi.* Paris: Galilée, 1994.

_____ . *The Gifts f Death.* Çev. David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Donner la mort. Paris: Galilée, 1999.

_____ . *Glas.* Çev. John P. Leavey Jr. ve Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. *Glas: que reste-t-il du savoir absolu?* Paris: Denoël/Gonthier, 1981.

_____ . *Of Grammatology.* Çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. *De la grammatologie.* Paris: Minuit, 1967.

_____ . "Heidegger's Ear: Philopolemology." Çev. John P. Leavey, Jr. *Reading Heidegger: Commemorations*'ın içinde. Der. John Sallis. Bloomington: Indiana University Press, 1993, 163-218.

_____ . "How to Avoid Speaking: Denials." Çev. Ken Frieden. *Derrida and Negative Theology*'nin içinde. Der. Harold Coward ve Toby Foshay. Albany: University of New York Press, 1992, 73-142. "Comment ne pas parler: Dénégations." *Psyché: Inventions de l'autre.* Paris: Galilée, 1987, 535-95.

_____ . "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German." Çev. Moshe Ron. Derrida, *Acts of Religion*'ın içinde, 135-88. "Interpretations at War: Kant, le Juif, l'Allemand." *Phénoménologie et politique: Mélanges oferts a Jacques Taminiaux.* Brüksel: Ousia, 1989, 209-91.

_____ . "Letter sur un aveugle: *Punctum caecum.*" Jacques Derrida ve Safaa Fathy, *Tourner let mots: Au bord d'un film*'in içinde. Paris: Galilée/ ARE, 1999.

_____ . *Memoirs of the Blind: A Self-Portrait and Other Ruins.* Çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas. Chicago: University of Chicago Press, 1993. *Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines.* Paris: Editions de la réunion des musées nationaux, 1990.

_____ . *Monolingualism of the Other, or, the Prosthesis of Origin.* Çev. Patrick Mensah. Stanford: Stanford University Press, 1998. *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothese de l'origine.* Paris: Galilée, 1996.

_____ . *The Other Heading: Reflections on Today's Europe.* Çev. Pascale-Anne Brault ve Micahel B. Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992. *L'autre cap.* Paris: Minuit, 1991.

_____ . "Politics of Friendship." Çev. Gabriel Motzkin, Michael Syrotinski ve Thomas Kenan. *American Imago* 50, no. 3(1993): 353-91.

_____. *Politics of Friendship*. Çev. George Collins. Londra: Verso, 1997. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987. *La carte postale: De Socrate à Freud et au delà*. Paris: Flammarion. 1980.

_____. *The Truth in Painting*. Çev. Geoffrey Bennington ve Ian McLeod. Chicago: University of Chicago Press, 1987. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.

_____. "Typewriter Ribbon: Limited Ink (2) ('Within Such Limits')." Çev. Peggy Kamuf. *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*'nin içinde. Der. Tom Cohen et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, 277-360.

_____. "What is a 'Relevant' Translation?" Çev. Laurence Venuti. *Critical Inquiry* 27, no. 2 (2001): 169-200.

_____. *Writing and Difference*. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

Desmond, William. "Enemies." *Tijdschrift voor Filosofie* 63 (2001): 127-51.

Djaït, Hichem. *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Çev. Peter Heinegg. Berkeley: University of California Press, 1985.

Dunn, James D.G. *Word Biblical Commentary 38A (Romans 1-8)*. Dallas, TX: Word Boks, 1988.

Encyclopedic Dictionary of Roman Law. Der. Adolf Berger. Transactions of the American Philosophical Society, new series 43, no. 2(1953).

Esh, Shaul. "Words and their Meaning: 25 Samples from the Nazi-Idiom" (İbranice). *Yad Vashem Studies* 5'in içinde, (1962): 109-33.

Everett, Barbara. " 'Spanish' Othello: The Making of Shakespeare's Moor." *Shakespeare and Race*'in içinde. Der. Catherine M.S. Alexander ve Stanley Wells. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 64-81.

Fenton, Paul B. "Shabbatai Sebi and His Muslim Contemporary Muhammad An-Niyazi." *Aproaches to Judaism in Medieval Times*'in içinde, c.3. Der. David Blumenthal. Atlanta: Scholars Press, 1988.

Fiedler, Leslie, *The Stranger in Shakespeare*. New York: Stein and Day, 1972. Finkelstein, Norman G. *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*. Londra: Verso, 2000.

Fitzmyer, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: The Anchor Bible/Doubleday, 1933.

Foucault, Michel "Il faut défendre la société." *Dits et écrits III (1976-1979)*'un içinde. Paris: Gallimard, 1994, 124-30.

_____. *"Il faut défendre la société": Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

Fraisse, Jean-Claude. *Philia: La Notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris: Vrin, 1974.

Frassetto, Michael. "The Image of the Saracen as Heretic in the Sermons of Adamar of Chabannes." *Western Views of Islam in Medieval and Early*

Modern Europe'un içinde. Der. David Blanks ve Michael Frassetto. New York: St. Martin's Press, 1999, 83-96.

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle.* Çev. James Strachey. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* c.18, 7-64. *Jenseits des Lustprinzips. Studienausgabe*'nin içinde, c.3, 213-72.

_____. *Civilization and its Discontents.* Çev. Joan Riviere. *The Standard Edition,* c.21, 59-45. *Das Unbehangen in der Kultur. Studienausgabe*'nin içinde, c.9, 191-270.

_____. *The Future of an Illusion.* Çev. W.D. Robson-Scott, *The Standard Edition,* c.21, 5-56. *Die Zukunft einer Illusion. Studienausgabe*'nin içinde, 9, 135-89.

_____. "Inhibitions, Symptoms and Anxiety." Çev. Alix Strachey. *The Standard Edition,* c.20, 87-174. "Hemmung, Symptoms und Angst". *Studienausgabe*'nin içinde, 6, 227-308.

_____. *Moses and Monotheism: Three Essays.* Çev. James Strachey. *The Standard Edition,* c.21, 5-56. *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. Studienausgabe*'nin içinde, 9, 455-581.

_____. *The Psychopathology of Everyday Life.* Çev. Alan Tyson. *The Standard Edition,* c.7, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1954.

_____. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Der. James Strachey: Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1961.

_____. *Studienausgabe.* Der. Alexander Mitscherlich vd. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1974.

_____. "Thoughts for the Times on War and Death." Çev. E.C. Mayne. *The Standard Edition.* c.14, 275-302. "Zeitgemässes über Krieg und Tod." *Studienausgabe*'nin içinde 9, 33-60.

_____. *Totem and Taboo.* Çev. James Strachey. *The Standard Edition.* v.13, 1-161. *Totem und Tabu. Studienausgabe*'nin içinde, 9, 287-444.

Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History.* Berkeley: University of California Press, 1993.

Galison, Peter, "The Ontology of the Enemy: Norbert Weiner and the Cybernetic Vision." *Critical Inquiry* 21, no. 1 (güz 1994): 228-66.

García y García, Antonio. "Jews and Muslims in the Canon Law of the Iberian Peninsula in the Late Medieval and Early Modern Period." *Jewish History* 3, no.1 (ilkbahar 1988):41-50

Gasché, Radolphe. "The Debt of Europe." *Future Crossings: Literature Between Philosophy and Cultural Studies*'in içinde, Der. Krzysztof Ziarek ve Seamus Deane. Evanston: Northwestern University Press, 2000, 123-46.

Gauss, Lloyd. "Israel's Enemies in Pauline Theology." *New Testament Studies* 28 (1982): 400-23.

Gauss, Julia. "Die Auseinandesetzung mit Judentum und Islam bei Anselm." *Analecta Anselmiana 4* (1975): 101-9.

Genet, Jean. *L'ennemi déclaré: Textes et entretiens.* Paris: Gallimard, 1991.

Gillies, John. *Shakespeare and the Geography of Difference.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Ginzburg, Carlo. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath.* Çev. Raymond Rosanthal. New York: Pantheon, 1991.

Guibert de Nogent. *Autobiographie.* Der. E.-R. Labande. Paris: Les belles lettres, 1981.

Glancy, Jennifer. "Israel vs. Israel in *Romans* 11:25-32." *Union Seminary Quarterly Review* 45, nos.3-4 (1991): 191-203.

Glazer, Nahum. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought.* New York: Schocken, 1974.

Glucksmann, André. *Le discours de la guerre.* Paris: L'herne, 1967.

Goiten, Shlomo Dov. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages.* New York: Schocken, 1974.

Graboïs, Aryeh. "Un chapitre de tolérance intellectuelle dans le société occidentale au XIIe siècle: Le 'dialogus' de Pierre Abélard et le 'Kuzari' d'Yehudah Halévi." *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable: Les courants littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle.* Paris. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, no. 546), 1975, 641-54.

Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Griffith, Sydney H. "Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century." *Jewish History 3,* no.1 (ilkbahar 1988):65-94.

Grosrichard, Alain. *The Sultan's Court: European Fantasies of the East.* Çev. Liz Heron. Londra: Verso, 1997. *Structure du sérail: La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique.* Paris: Seuil, 1979.

Guénoun, Denis. *Hypothèses sur l'Europe: Un essai de philosophie.* Belfort: Circé, 2000.

Hager, Alan. *Shakespeare's Political Animal: Schema or Schemata in the Canon.* Londra: Associated University Presses, 1990.

Halevi, Ilan. *A History of the Jews: Ancient and Modern.* Çev. A.M. Berrett. Londra: Zed Books, 1987.

Halpern, Richard. *Shakespeare among the Moderns.* Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Hardt, Michael ve Antonio Negri. *Empire.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Harle, Vilho. *The Enemy with a Thousand Faces: The Tradition of the Other in Western Political Thought and History.* Westport, CT ve Londra: Praeger, 2000.

_____, der. "Concepts of the 'Enemy' in European Thought." *History of European Ideas*'ın özel bir sayısı, 13, no.4 (1991).

Harris, H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight. 1770-1801.* Oxford: The Clarendon Press, 1972.

Harshav, Benjamin. *Language in Time of Revolution.* Stanford: Stanford University Press, 1999.

Hart, Mitchell B. *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity.* Stanford: Stanford University Press, 2000.

Hays, Richard B. *Echoes of Scriptures in the Letters of Paul.* New Haven: Yale University Press, 1989.

Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Right.* Çev. T.M. Knox. Londra: Oxford University Press, 1967. *Grundlinien de Philosophie des Rechts. Werke*'nin içinde, c.7.

_____. *Hegel's System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit.* Çev. H.S. Harris ve T.M. Knox. Albany: State University of New York Press, 1979. *System des Sittlichkeit. Sämtliche Werke*'nin içinde. Der. Georg Lason. Leipzig: Felix Meiner, 1913.

_____. *Lectures on the History of Philosophy.* Çev. E.S. Haldane ve F.H. Simson. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Vorlesungen*'in içinde. c.9. Der. Pierre Garniron ve Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

_____. *Lectures on the Philosophy of Religion.* Der. Peter Hodgson. Çev. R.F. Browne vd. Berkeley: University of California Press, 1985. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Vorlesungen*'in içinde. c.4-5. Der. Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.

_____. *The Philosophy of History.* Çev. J. Sibree. Buffalo, N.Y. Prometheus Books, 1991.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke'nin içinde. c.12.

_____. *Phenomenology of Spirit.* Çev. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977. *Phanomemologie des Geistes. Werke*'nin içinde. c.3.

_____. *Premiers écrits (Francfort 1797-1800).* Der. Olivier Depré. Paris: Vrin, 1997.

_____. "The Spirit of Christianity and its Fate." Çev. T.M. Knox. *Early Theological Writings*'in içinde. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, 182-301. "Der Geist des Christentums und sein Schicksal." *Werke*'nin içinde. c.1, 274-418.

_____. *Werke.* Der. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel. 20 cilt Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71.

Heng, Geraldine. "The Romance of England: *Richard Coer de Lyon*, Saracens, Jews, and the Politics of Race and Nation." *The Postcolonial Middle Ages*'in içinde. Der. J.J. Cohen. New York: Palgrave, 2000, 135-71.

Heschel, Susannah. "Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's *Wissenschaft*

des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy." *New German Critique* 77 (ilkbahar/yaz 1999): 61-85.

Hever, Hannan. *Producing the Modern Hebrew Canon: Nation Building and Minority Discourse*. New York: New York University Press, 2002.

Hirszowicz, Lukasz. *The Third Reich and the Arab East*. Londra: Routledge, 1966.

Hobbes, Thomas. *De cive*. Der. Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983. Çev. Charles T. Wood vd. "The Citizen" olarak. *Man and Citizen*'ın içinde. Der. Bernard Gert. Indianapolis: Hackett, 1991, 87-388.

_____ . *Leviathan*. Der. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hobson, Marian. *Jacques Derrida: Opening Lines*. Londra: Routledge, 1998.

Hölderlin, Friedrich. "The Ground for 'Empedocles.'" *Essays and Letter on Theory*'nin içinde. Der. ve çev. Thomas Pfau. Albany: State University of New York Press, 1988.

Huber, Wolfgang. "Feindschaft und Feindesliebe: Notizen zum Problem des 'Feindes' in der Theologie." *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 26 (Nisan 1982): 128-58.

Hunter, G.K. "Elizabethans and Foreigners." *Shakespeare Survey 17* (1964): 37-52.

Hutter, Horst. *Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1978.

Hutton, Christopher. *Linguistics and the Third Reich*. Londra: Routledge, 1999.

Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la phénomenologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1946.

Idel, Moshe. *Messianic Mystics*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Iogna-Prat, Dominique. *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaisme et à l'islam 1000-1150*. Paris: Aubier, 1998.

Irigaray, Luce. *Spéculum: De l'autre femme*. Paris: Minuit, 1974.

Itzkowitz, Norman. "The Problem of Perception." *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*'in içinde. Der. L. Carl Brown. New York: Columbia University Press, 1996.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Modern Library, 1999.

John of Salisbury [Ioannis Saresberiensis], *Policraticus*. Der. K.S.B. Keats Rohan. Turnholti: Brepols, 1993. Çev. Cary J. Nederman, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Johnson, Jerah. "The Concept of the 'King's Two Bodies' in *Hamlet*." *Shakespeare Quarterly* 18, no. 4 (1967): 430-34.

Johnston, David. *The Rhetoric of* Leviathan: *Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Jones, Eldred. *Othello's Countrymen: The African in English Renaissance Drama.* Londra: Oxford University Press, 1965.

Ka-Tzetnik. *Kar'u lo piepel.* Tel-Aviv: 'Am ha-Sefer, 1961. Çev. Moshe Kohn, *Moni: A Novel of Auschwitz.* Secaucus, N.J.: Citadel Press, 1963.

Kafka, Franz. *Zur Frage der Gesetze und andere Schriften aus dem Nachlaß.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994.

_____. *Parables and Paradoxes.* New York: Schocken, 1961.

Kalimtzis, Kostas. *Aristotle on Political Enmity and Disease: An Inquiry into Stasis.* New York: State University of New York Press, 2000.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgement.* Çev. J.H. Bernard. New York: Hafner, 1951. *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*'nin içinde, c. 10. Der. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

_____. *Metaphysics of Morals.* Çev. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe*'nin içinde. c.8. Der. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime.* Çev. J. T. Goldthwait. Berkeley: California University Press, 1965.

_____. *Religion Within the Limits of Reason Alone.* Çev. Greene ve Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Wekausgabe*'nin içinde. c.8. Der. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Political Writings.* Der. Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Eine Vorlesung Kants über Ethik.* Der. Paul Menzer. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology.* Princeton: Princton University Press, 1997.

Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans.* Çev. G.W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980.

Kaul, Mythili, der. *Othello: New Essays by Black Writers.* Washington, D.C.: Howard University Press, 1997.

Kavka, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory.* Princeton: Princeton University Press, 1986.

Keats, John. *The Letters of John Keats.* Der. Maurice Buxton Forman. Londra: Oxford University Press, 1947.

Kedar, Benjamin Z. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Keeton, George W. *Shakespeare's Legal and Political Background.* Londra: Sir Isaac Pitman and Sons, 1967.

Klassen, William. "'Love Your Enemies': Some Reflections on the Current Status of Research." *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*'ın içinde. Der. W. M. Swartley. Lousiville, Ky.: Westminster/ John Knox, 1992, 1-31.

Klemperer, Victor. *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam Verlag, 1975.

Kluback, William. "A Man of Dark Thoughts: Carl Schmitt." *The Owl of Minerva* 19, no.2 (ilkbahar 1988): 183-90.

Kogon, Eugen. *The Theory and Practice of Hell: The German Concentration Camps and the System Behind Them*. Çev. Heinz Norden. New York: Farrar, Straus, 1950. *Der SS-Staat: Das System der deutschen Konzentrationslager*. Frankfurt am Main: Verlag der Frankfurter Hefte, 1946.

Kojéve, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Der. Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947.

Krell, David Farell. *The Purest of Bastards: Works of Mourning, Art, and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

Kritzeck, James. *Peter the Venerable andI Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Kruger, Steven F. "Medieval Christian (Dis)identifications: Muslims and Jews in Guibert of Nogent." *New Literary History* 28, no.2 (1997): 185-203.

Lacan, Jacques. "Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*." Çev. James Hulbert. *Literature and Psychoanalysis, The Question of Reading: Otherwise*'ın içinde. Der. Shoshana Felman. Baltimore: John Hopkins University Press, 1982, 11-52.

_____ . *Le séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

Lang, Berel. *Act and Idea in the Nazi Gencide*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Langbein, Hermann. *Menschen in Auschwitz*. Viyana: Europa Verlag, 1972.

Laor, Yitzhak. *Narratives Without Natives (Anu Kotvim Otakh Moledet): Essays on Israeli Literature*. Tel Aviv: Ha-kibbutz Ha-me'uhad, 1995.

Lenowitz, Haris. *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Levi, Primo. *Survival in Auschwitz [If This Is a Man]*. Çev. Stuart Woolf. New York: Collier Books, 1961. *Se questo è un uomo*. 1947. Torino: Einaudi, 1989.

_____ . *The Drowned and the Saved*. Çev. R. Rosenthal. New York: Vintage International, 1989. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 1986.

Levinas, Emmanuel. "Ethics and Politics." Çev. Jonathan Romney. *The Levinas Reader*'ın içinde. Der. Seán Hand. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

_____ . *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Lahey: Martinus Nijhoff, 1974.

_____ . *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Lahey: Martinus Nijhoff, 1961.

Lewalski, Barbara K. "Biblical Allusion and Allegory in 'The Merchant of Venice'" *Shakespeare Quarterly* 13, no.3 (1962): 327-43.

Lewis, Bernard. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice.* New York: W.W. Norton, 1999.

Liebes, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism.* Çev. Batya Stein. Albany: State University of New York Press, 1993. *Sod ha-emunah ha-shabta'it: kovetz ma'amarim*'in kısmi çevirisi. Kudüs: Bialik Institute, 1995.

Llewelyn, John. *The HypoCritical Imagination: Between Kant and Levinas.* Londra ve New York: Routledge, 2000.

Lomax, John Phillip. "Frederick II, His Saracens, and the Papacy." *Medieval Christian Perceptions of Islam*'ın içinde. Der. John Tolan. New York: Routledge, 2000, 175-97.

Longenecker, Richard N. "The Focus of Romans: The Central Role of 5:1-8:39 in the Argument of the Letter." *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday.* Der. S.K. Soderlund ve N.T. Wright. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999, 49-69.

Loomba, Ania. "Delicious Traffick': Racial and Religious Difference on Early Modern Stages." *Shakespeare and Race*'in içinde. Der. Catherine M.S. Alexander ve Stanley Wells. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 203-24.

_____ . *Shakespeare, Race, and Colonialism.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Loraux, Nicole. *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens.* Çev. Corinne Pache ve Jeff Fort. New York: Zone Books, 2002.

Lupton, Julia Reinhard. "*Othello* Circumcised: Shakespeare and the Pauline Discourse of Nations." *Representations* 57 (kış 1997): 73-89.

Luther, Martin. *Luther's Works.* Der. Helmut T. Lehmann. Saint Louis: Concordia Publishing, 1972.

_____ . *Lectures on Romans: Glosses and Scholia.* Çev. Walter G. Tillmanns ve Jacob A.O. Preus. *Luther's Works*'ün içinde. C. 25. Der. Hilton C. Oswald. Saint Louis: Concordia Publishing, 1972. *Vorlesung über den Römerbrief.* Der. Eduard Ellwein. Münih: Chr. Kaiser Verlag, 1927.

_____ . "On War Against the Turk." Çev. Charles M. Jacobs ve Robert C. Schultz. *Luther's Works*'ün içinde. c. 46. Der. Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1967, 155-205.

Lyotard, Jean-François. *L'enthousiasme.* Paris: Galilée – Le Livre de poche, 1986.

_____ . *Lessons on the Analytic of the Sublime.* Çev. Elisabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 1994. *Leçons sur l'analytique du sublime.* Paris: Galilée, 1991.

_____ , Eberhard Gruber. *The Hyphen: Between Judaism and Christianity.* Çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas. Amherst, N.Y.: Humanity Boks, 1999. *Un trait d'union.* Sainte-Foy, Quebec: Editions du griffon d'argile, 1993.

Malabou, Catherine. *L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique.* Paris: Vrin, 1996.

_____. "La naissance de la mort. Hegel et Freud en guerre?" *Autour de Hegel: Hommage à Bernard Bourgeois*'in içinde. Der. François Dagonnet ve Pierre Osmo. Paris: Vrin, 2000, 319-31.

_____. "Ouverture: Le voeu de plasticité." *Plasticité*'nin içinde. Der. Catherine Malabou. Paris: Léo Scheer, 2000, 6-25.

Malin, Eric S. "Jewish Invader and the Soul of State: *The Merchant of Venice* and Science Fiction Movies." *Shakespeare and Modernity: Early Modern to Millennium*'un içinde. Der. Hugh Grady. Londra: Routledge, 2000, 142-67.

Mamdani, Mahmood. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda.* Princeton: Princeton University Press, 2001.

Marlowe, Christopher. *The Jew of Malta.* Der. N.W. Bawcutt. Manchester: Manchester University Press, 1978.

Marochitanus, Samuel. *The Blessed Jew of Marocco: Or, A Blackmoor made White. Being a Demonstration of the true Messias out of the law and prophets, by Rabbi Samuel, a Jew turned Christian.* York: T. Broad, 1648.

Marrati-Guénoun, Paola. *La genese et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Martin, Ralph P. "Reconciliation: Romans 5:1-11." *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65the Birthday.* Der. S.K. Soderlund ve N.T. Wright. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999, 36-48.

Massad, Joseph. *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan.* New York: Columbia University Press, 2001.

_____. "Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?" *Journal of Palestine Studies* 30, no.1 (güz 2000): 52-67.

_____. "On Zionism and Jewish Supremacy." *New Politics* 7, no.4 (kış 2002):89-99.

Mastnak, Tomaz. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.* Berkeley: University of California Press, 2002.

Matar, Nabil. *Islam in Britain, 1558-1685.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Mattar, Philip. *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement.* New York: Columbia University Press, 1988.

Mayer, Hans. *Outsiders: A Study in Life and Letters.* Çev. Denis M. Sweet. Cambridge, Mass.:MIT Press, 1982.

Meier, Heinrich. "Was ist Politische Theologie? Enführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff." Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*'in içinde. Münih: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995, 7-19.

Meineke, Stefan. "A Life of Contradiction: The Philosopher Franz

Rosenzweig and His Relationship to History and Politics." *Leo Baeck Institute Yearbook* (1991): 461-89.

Metzger, Mary J. "'Now by My Hood, a Gentle and No Jew': Jessica, *The Merchant of Venice,* and the Discourse of Early Modern English Identity." *PMLA* 113, no.1 (1998): 52-63.

Mongin, Olivier. "Entrer dans le vingtième siècle: La guerre et ses arrières-pensées." *Les cahiers de la nuit surveillée 1: Franz Rosenzweig* (1982): 223-32.

Montesquieu. *The Spirit of the Laws.* Çev. Thomas Nugent. New York: Hafner, 1949. *L'esprit des lois. Oeuvres completes*'in içinde. c.2 Der. Roger Caillois. Paris: Gallimard, La pléiade, 1951.

Moore, R.I. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250.* Oxford: Blackwell, 1990.

Morgan, Michael L., der. *A Holocaust Reader: Responses to the Nazi Extermination.* New York: Oxford University Press, 2001.

Morris, Harry. *Last Things in Shakespeare.* Tallahassee. Florida State University Press, 1985.

Mosès, Stéphane. *Système et revelation: La philosophie de Franz Rosenzweig.* Paris: Seuil, 1982.

Mosse, George L. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars.* New York: Oxford University Press, 1990.

Müller, Filip. *Eyewitness Auschwitz: Three Years in the Gas Chambers.* Çev. Susanne Flatauer. Chicago: Ivan R. Dee, 1999.

Müller, Wilhelm. *Werke (Gedichte I).* Der. Maria-Verena Leistner. Berlin: Gatza, 1994.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural.* Çev. Robert D. Richardson ve Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press, 2000. *Etre singulier pluriel.* Paris: Galilée, 1996.

_____ . "The Deconstruction of Christianity." Çev. Simon Sparks. *Religion and Media*'nın içinde. Der. Hent de Vries ve Samuel Weber. Stanford: Stanford University Press, 2001, 112-30.

_____ . *Le discours de la syncope 1. Logoadaedalus.* Paris: Aubier-Flammarion, 1976.

_____ . *The Experience of Freedom.* Çev. Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press, 2001, 112-30.

_____ . *Le partage des voix.* Paris: Galilée, 1982.

Nederman, Cary J. ve Kate Langdon Forhan, der. *Medieval Political Theory - A Reader: The Quest for the Body Politic, 1100-1400.* Londra: Routledge, 1993.

Neill, Michael. "'Mulattos,' 'Blacks,' and 'Indian Moors': *Othello* and Early Modern Constructions of Human Difference." *Shakespeare Quarterly* 49, no.4 (1998):361-74.

Neufeld, Thomas R. Yoder. *'Put on the Armour of God': The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Newman, Karen. "'And Wash the Ethiop White': Feminity and the Monstrous in *Othello*." *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology*'nin içinde. Der. Jean E. Howard ve Marion F.O'Connor. New York: Routledge, 1990, 143-62.

Nicosia, Francis R. *The Third Reich and the Palestine Question*. New Brunswick: Transaction, 2000.

Niditch, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *The Anti-Christ. Twilight of the Idols and the Anti-Christ*'ın içinde. Çev. R.J. Hollingdale. Londra: Penguin, 1990. *Der Antichrist. Sämtliche Werke*'nin içinde. c.6. Der. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari. Münih: Deutscher Taschenbuch, 1988.

_____ . *The Gay Science*. Çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974. *Die Fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke*'nin içinde, c.3.

_____ . *On the Genealogy of Morals*. Çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967. *Zur Genealogie der Moral. Sämtliche Werke*'nin içinde, c.5.

Nirenberg, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Olender, Maurice. *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Çev. Arthur Goldhammer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: Un couple providentiel*. Paris: Gallimard/Le seuil, 1989.

Ophir, Adi. *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*. Londra: Routledge, 1991.

Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1-5*. Çev. T.P. Scheck. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.

Palmer, Gesine. "Einleitung." Franz Rosenzweig, *'Innerlich bleibt die Welt eine': Ausgewählte Texte von Franz Rosenzweig über den Islam*'ın içinde. Der. Gesine Palmer. Bodenheim: Philo Verlag, 2002.

Pelagius. *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Çev. Theodore De Bruyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Petit, Jean-Pierre. "Deux étrangers shakespeariens." *Regards européens sur le monde anglo-américain: Hommage a Maurice-Paul Gautier* içinde. Paris: Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1992, 127-30.

Pines, Shlomo. "Islam According to *The Star of Redemption*: Toward a Study of Franz Rosenzweig's Sources and Biases" (İbranice). *Bar-Ilan Yearbook* 22-23 (1987-88):303-14.

Piper, John. *'Love Your Enemies': Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis. A History of The Tradition and Interpretation of its Uses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Plato. *Collected Dialogues of Plato*. Der. Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

_____ . *Laws.* Çev. R.G. Bury. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1968.

_____ . *Republic.* Çev. Paul Shorey. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1937.

Plutarch. "How to Profit by One's Enemies." Çev. Frank Cole Babbitt. *Moralia*'nın içinde. c.II. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, "Loeb Classical Library," 1928, 3-41.

Powell, James M. "The Papacy and the Muslim Frontier." *Muslims under Latin Rule, 1100-1300.* Der. J.M. Powell, Princeton: Princeton University Press, 1990, 175-203.

Rasmussen, Tarald. *Inimici Ecclesiae.* Leiden: E.J. Brill, 1989.

Raz-Krakotzkin, Amnon. "Between 'Brit-Shalom' and the Temple: Redemption and Messianism in Zionist Discourse through the Writings of Gershom Scholem" (İbranice). *Theory and Criticism* 20 (ilkbahar 2002): 87-112.

_____ . "Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Plaestine." *Hannah Arendt in Jerusalem*'in içinde. Der. Steven Achheim. Berkeley: University of California Press, 2001, 165-80.

_____ . "Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the 'Negation of Exile' in Israeli Culture" (İbranice). *Theory and Criticism* 4-5 (1993): 23-56, 113-32.

_____ . "A Few Comments on Orientalism, Jewish Studies, and Israeli Society" (İbranice) *Jama'a 3* (1998): 34-61.

_____ . "A National Colonial Theology – Religion, Orientalism, and the Construction of the Secular in Zionist Discourse." *Tel Aviver Jahrbüch für deutsche Geschicte* 30 (2002): 312-26.

_____ . "A Peace Without Arabs: The Discourse of Peace and the Limits of Israeli Consciousness." *After Oslo: New Realities, Old Problems*'ın içinde. Der. George Giacaman ve Dag Jorund Lonning. Londra: Pluto Press, 1998. 59-76.

_____ . " 'Without Accounting for Others': The Question of Christianity in Scholem and Baer" (İbranice). *Mada'e ha-Yahadut* 38 (1998): 73-96.

_____ . "The Zionist Return to the History of Redemption: Or What is the 'History' to Which the 'Return' in the Phrase 'the Zionist Return to History' Refers?" (İbranice). *Zionism and the Return to History: A Reevaluation.* Der. S.N. Eisenstadt ve M. Lyssak. Kudüs: Ben-Zvi Institute, 1999, 249-79.

Robbins, Jill. "Circumcising Confession: Derrida, Autobiography, Judaism." *diacritics* 25:4 (kış 1995): 20-38.

_____ . *Prodigal Son/Elder Brother: Interpretation and Alterity in Augustine, Petrarch, Kafka, Levinas.* Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Rodinson, Maxime. *La fascination de l'islam.* Paris: La découverte, 1989.

Rodrigue, Aron. *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition: The*

Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939. Seattle: University of Washington Press, 1993.

Rolls, Albert. *The Theory of the King's Two Bodies in the Age of Shakespeare*. Lewinston: Edwin Mellen Press, 2000.

Ronell, Avital. *Dictations: On Haunted Writing*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993.

_____ . "Doing Kafka in *The Castle*." *Kafka and the Contemporary Performance*'ın içinde. Der. Alan Udoff. Bloomington: Indian University Press, 1987, 214-35.

_____ . *Stupidity*. Champaign, Ill.: University of Illinois Press, 2001.

_____ . "True Lyotard." Metin yazısı, 2001.

Rosen, Alan. "The Rhetoric of Exclusion: Jew, Moor, and the Boundaries of Discourse in *The Merchant of Venice*." *Race, Ethnicity, and Power in the Renaissance*'ın içinde. Der. Joyce Green MacDonald. Cranbury, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1997, 67-79.

Rosenzweig, Franz. *Franz Rosenzweig's "The New Thinking."* Der. ve Çev. Alan Udoff ve Barbara E. Galli. Syracuse: Syracuse University Press, 1999.

_____ . *Hegel und der Staat*. Münih: R. Oldenburg, 1920.

_____ . *'Innerlich bleibt die Welt eine': Ausgewählte Texte von Franz Rosenzweig über den Islam*. Der. Gesine Palmer. Bodenheim: Philo Verlag, 2002.

_____ . *The Star of Redemption*. Çev. W.W. Hallo. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985. *Der Stern der Erlösung*. Lahey: Martinus Nijhoff, 1976.

Rousset, Davi. *L'univers concentrationaire*. Paris: Editions du Pavois, 1946.

Rozmovits, Linda. *Shakespeare and the Politics of Culture in Late Victorian England*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Origin and the Foundation of Inequality Among Men*. Çev. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Oeuvres complètes*'in içinde, c.2. Der. Michel Launay. Paris: Seuil, 1971, 204-67.

_____ . *On the Social Contract*. Çev. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1987. *Du contrat social ou Principes du droit politique. Oeuvres completes*'in içinde. c.2. Der. Michel Launay. Paris: Suil, 1971, 518-85.

Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Ryn, Zdzislaw ve Stanislaw Klodzinski. "An der Grenze Zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des 'Muselmanns' im Konzentrationslager." Çev. (Polonya dilinden) Olaf Kühl. *Auschwitz-Hefte* 1 (1987): 89-154.

Sahel, Pierre. *La pensée politique dans les drames historiques de Shakespeare*. Paris: Didier Baskısı, 1984.

Said, Edward. *Orientalism.* New York: Vintage, 1979.

Saner, Hans. *Kant's Political Thought: Its Origins and Development.* Çev. E.B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press.

Santner, Eric L. *The Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig.* Chicago: Chicago University Press, 2001.

Schmidt, Christoph. "The Political Theology of Gershom Scholem" (İbranice). *Theory and Criticism* 6 (ilkbahar 1995): 149-60.

Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47.* Köln: Greven Verlag, 1950.

_____ . *The Concept of the Political.* Çev. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1996. *Der Begriff des Politischen.* 1932. Berlin: Dunker & Humblot, 1996.

_____ . *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol.* Çev. George Schwab ve Erna Hilfstein. Westport: Conn.: Greewood Press, 1996. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines Politischen Symbols.* Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

_____ . *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum.* Köln: Greven Verlag, 1950.

_____ . *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Çev. George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. *Politische Theologies: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,* 1922. Berlin: Duncker ve Humblot, 1996.

_____ . *Roman Catholicism and Political Form.* Çev. G.L. Ulmen. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996. *Römischer Katholizismus und politische Form.* 1925. Stuttgart: Klett-Cota, 1984.

Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism.* New York: Schocken, 1971.

_____ . *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah.* Çev. R.J. Zwi Werblowsky. 1957. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Schollmeier, Paul. *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship.* Albany: State University of New York Press, 1994.

Segev, Tom. *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust.* Çev. Haim Watzman. New York: Hill ve Wang, 1994.

Sénac, Philippe. *L'occident médiéval face a l'Islam: L'image de l'autre.* Paris: Flammarion, 2000.

Shakespeare, William. *The Merchant of Venice.* Der. Jay L. Halio. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____ . *Othello.* Der. E.A.J. Honigmann. Londra: The Arden Shakespeare, 1997.

Shanks, Andrew. *Hegel's Political Theology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Shapiro, James. *Shakespeare and the Jews.* New York: Columbia University Press, 1996.

Shilansky, Dov. *Muzelman*. Tel-Aviv: Hotza'at 'Ed, 1961. Çev. Katie Kaplan, *Musulman*. Tel-Aviv: Manora Publishing House, 1962.

Shohat, Ella. "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims." *Social Text* 19-20 (1988):1-35.

Smith, Robert. *Derrida and Autobiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Sofsky, Wolfgang. *The Order of Terror: The Concentration Camp*. Çev. William Templer. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Southern Richard. *Western View of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

Soyinka, Wole. "Shakespeare and the Living Dramatist." *Shakespeare and Race*'in içinde. Der. Catherine M.S. Alexander ve Stanley Wells. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 82-100.

Spinoza, Benedict de. *A Theologico-Political Treatise*. Çev. R.H.M. Elwes. New York: Dover, 1951. Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Stein, George H. *The Waffen SS: Hitler's Elite Guard at War, 1939-1945*. Ithaca: Cornell University Press, 1966.

Steiner, George. *Language and Silence*. Londra: Faber and Faber, 1967.

Stern-Gillet, Suzanne. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Sullam Calimani, Anna-Vera. *I nomi dello sterminio*. Torino: Einaudi, 2001.

Taubes, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve, 1987.

_____. *Die Politische Theologie des Paulus*. Der. Aleida Assmann ve Jan Assmann. Berlin: Wilhelm Fink, 1993.

_____. "The Price of Messianism." *Journal of Jewish Studies* 33, no.1-2 (1982):595-600.

Taylor, Mark. *Nots*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Theological Dictionary of the New Testament. Der. G. Kittel. Çev. G.W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmanns, 1964.

Theological Lexicon of the New Testament. Der. Ceslas Spicq. Çev. James D. Ernst. Peabody, Mass.: Hendrikson, 1994.

Tolan, John. "Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade." *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*. Der. David R. Blanks ve Michael Frasseto. New York: St. Martin's Press, 1999, 97-117.

Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jews and Its Relation to Modern Antisemitism*. 1943. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983.

Triki, Fathi. *Les philosophes et la guerre*. Tunus: Publications de l'Université de Tunus, 1985.

Udoff, Alan. "Introduction: Kafka's *Question*." *Kafka and the Contemporary Critical Performance*'ın içinde. Der. Alan Udoff. Bloomington: Indiana University Press, 1987, 1-14.

Vaughan, Virginia M. *Othello. A Contextual History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Vitkus, Daniel. "Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth and Seventeenth-Century Europe." *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe.*" Der. David R. Blanks ve Michael Frassero. New York: St. Martin's Press, 1999, 207-30.

_____ . "Turning Turk in *Othello*: The Conversion and Damnation of the Moor." *Shakespeare Quarterly* 48, no.2 (1997): 145-76.

Voelke, André-Jean. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius.* Paris: Vrin, 1961.

Vries, Hent de. "Autour du théologico-politique." *Judéités: Question pour Jacques Derrida*'nın içinde. Der. Joseph Cohen ve Raphaël Zaguri-Orly. Paris: Galilée, 2003.

_____ . *Philosophy and the Turn to Religion.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.

_____ . *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida.* Baltimore: John Hopkins University Press, 2002.

Waardenburg, Jean-Jacques. *l'islam dans le mirroir de l'occident.* Paris: Mouton, 1963.

Wallmann, Johannes. "Luther on Jews and Islam." *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*'in içinde. Der. Benjamin Uffenheimer ve Henning Graf Reventlow. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 59, 1988, 149-60.

Wasserstrom, Steven M. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam.* Princeton: Princeton University Press, 1995.

Weber, Samuel. *Institution and Interpretation.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

_____ . "Wartime." *Violence, Identity, and Self-Determination*'ın içinde. Der. Hent de Vries ve Samuel Weber. Stanford: Stanford University Press, 1997, 80-105.

Wells, Robin Headlam. *Shakespeare, Politics and the State.* Houndmills: Macmillan, 1986.

Westermann, Claus. *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives.* Çev. D. E. Green. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Wiesel, Elie. *La nuit.* Paris: Minuit, 1958.

_____ . "Stay Together, Always." *Newsweek,* Ocak 16, 1995: 58.

Winfield, Richard Dean. "Rethinking Politics: Carl Schmitt vs. Hegel." *The Owl of Minerva* 22, no.2 (ilkbahar 1991): 209-25.

Wyschogrod, Edith. "Derrida, Levinas, and Violence." *Derrida and Deconstruction*'ın içinde. Der. Hugh J. Silverman. New York: Routledge, 1989, 182-200.

Yaffe, Martin. *Shylock and the Jewish Question.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory.* Seattle: University of Washington Press, 1982.

Yizhar, S. "The Prisoner." Çev. V.C. Rycus. *Modern Hebrew Literature*'ın içinde. Der. Robert Alter. West Orange, N.J.: Behrman House, 1975, 294-310. "Hashavui." *Shiv'a sipurim*'in içinde. Tel-Aviv: Ha-Kibbutz ha-Me'uchad, 1971, 91-108.

Young, James. *Writing and Rewriting the Holocaust.* Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Zabus, Chantal. "Encre blanche et Afrique originelle: Derrida et la postcolonialité." *Passions de la littérature: Avec Jacques Derrida.* Der. Michel Lisse. Paris: Galilée, 1996, 261-73.

Zahn, Theodor. *Der Brief des Paulus an die Römer.* Leipzig: A. Deichert, 1910.

Zelizer, Barbie. *Remembering to Forget: Holocaust Memory Through the Camera's Eye.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Zertal, Idith. *From Catastrophe to Power: Holocaust Survivors and the Emergence of Israel.* Berkeley: University of California Press, 1998.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology.* Londra: Verso, 1989.