Enzo Traverso

Yahudi Modernitesinin Sonu

Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi



Fransızca'dan Çeviren: Zeynep Bursa

AYRINTI

TARİH

ENZO TRAVERSO

14 Ekim 1957'de İtalya'da doğdu. Genova Üniversitesi'nde okudu. Ardından doktora çalışması için Fransa'ya gitti ve yirmi yıl kadar Fransa'da yaşadı. Genellikle Holokost ve totalitarizm üzerine çalışan Traverso'nun tarih ve siyaset ekseninde kaleme aldığı çok sayıda kitabı bulunmaktadır.

Ayrıntı: 980
Tarih Dizisi: 20

Yahudi Modernitesinin Sonu
Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi
Enzo Traverso

Kitabın Orjinal Adı
La fin de la modernité juive
Histoire d'un tournant conservateur

© Editions La Decouverte, Paris, France, 2013

Fransızca'dan Çeviren
Zeynep Bursa

Yayıma Hazırlayan
Şirin Etik

Son Okuma
Nihat Ateş

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Photo12/UIG via Getty Images Turkey

Kapak Tasarım
İnci Batuk

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *İstanbul, Mart, 2016*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-085-6
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
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

twitter.com/AYRINTIYAYINEVI facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Yahudi Modernitesinin Sonu

Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi

Enzo Traverso

AYRINTI

İçindekiler

— Giriş 7
1. Yahudi Modernitesi 13
2. Kozmopolitizm, Hareketlilik ve Diyaspora 27
Ahasverus'un Çocukları 27
Emansipasyon 29
Kültürel Aktarımlar 32
Dışlanma 36
Enternasyonalizm 38
Sürgün 40
3. Eleştiri ve İktidar Arasında Entelektüeller 43
"Dönekler" ve "Yahudi Olmayan Yahudiler" 43
Avantgarde (Öncü) 48
"Devlet Yahudileri" Bilginler ve Entelektüeller 50
İmparatorluktan Emperyalizme 57
Neomuhafazakârlık 62
Ayrılıklar 64
Bir Devrin Sonu 67
4. İki Dönem Arasında: Hannah Arendt'de
Yahudilik ve Politika 69
"Karanlık Zamanlar" 69
Parya Yahudi Dini 71
Siyonizm 77
Holokost 80
Totalitarizm 81
Hafıza ve Adalet 85
Kamusal Alan 87
5. Metamorfozlar: Judeofobiden İslamofobiye 92
Antisemitizmin Düşüşü 92
Yeni Judeofobi 97
Antisemitizm ve Antisiyonizm 100
Postfaşizm 102
İslamofobi 104
Aggiornamento 106

6. Siyonizm: *Ethnos*'a Dönüş 108
Tarihsel Olumsallık 108
Kan ve İnanç 114
İsrail ve Shoah 116
Politik Teoloji 120
7. Hafıza: Holokost'un Sivil Dini 123
Seküler Dinler 123
Küresel Sivil Din 125
Aşamalar 127
Gözyaşının Tarihi 130
Holokost ve Yasa 132
Narsistik Merhamet 135
— Sonuç 138

Giriş

Leon Troçki, yeni Sovyet Dışişleri Bakanı olarak, Prusya İmparatorluğu ile ayrı sürdürülen barış anlaşması için 24 Aralık 1917'de Brest Litovsk'a gitti. Delegasyonunda, bozguncu propaganda yürüttüğü gerekçesiyle Almanya'da takip altında olan Habsburg İmparatorluğu vatandaşı, Polonyalı bir Yahudi, Karl Radek de bulunuyordu. Trenden iner inmez, düşman askerlerine onları enternasyonal devrime çağıran bildirileri dağıtmaya başladılar. Alman diplomatlar, onları büyük bir şaşkınlıkla gözlemliyordu. Bolşevikler iktidara geldikten sonra, çarlığın Batılı güçlerle yaptıkları gizli anlaşmaları kamuya açıklamaya başladı. Amaçları, uluslararası diplomasi tarafından kabul görmek değil, daha ziyade onu ifşa etmekti. Diplomatik konularda tam yetkiye sahip Alman görevlilerin, Sovyet meslektaşları karşısında ne düşündüklerini bugünden bakarak anlamak güç; G8 zirvesine El Kaide delegasyonunun geldiğini hayal etmek gibi bir şey. Yahudiler, uygarlığa karşı dünya çapında bir komplo olan bolşevizmin bir parçası olarak görülüyordu. Winston Churchill gibi saldırgan bir muhafazakâr, onları, "insanlığın düşmanı", "hayvani bir barbarlığın" temsilcileri olarak "görüyordu. "Medeniyet" diye yazıyordu Churchill, "Bolşevikler harabeye dönmüş şehirlerde, ceset yığınlarının ortasında korkunç şebekler gibi atlayıp zıplarken, uçsuz bucaksız topraklarda kaybolmakta." Onlar, yollarına çıkan her şeyi, "kurbanlarının kanını emen vampirler gibi" yıkıp geçiyordu. Öfkeli söylevlerinde Churchill, Lenin'e Yahudilere yakıştırılan özellikleri atfetmekten geri durmuyordu: Bu "kafatası piramidi üzerinde sürünen canavar", "aşağılık kozmopolit fanatik grupların" liderinden başka bir şey değildir.[1]

Rus Devrimi'nin tetiklediği antisemit dalga Batılı diplomatları da atlamadı. 1919'daki Versay Konferansı'nda, Britanya delegasyonunun üyesi olan John Maynard Keynes, Lloyd George'un, Clemencau hükümeti Maliye Bakanı olan Louis Lucien-Klotz'a yönelik gösterdiği küçümseyici tavrı, özellikle de Almanların ödeyeceği tazminat konusundaki

1. François Bédarida, *Churchill*, Fayard, Paris 1999, s. 177-178.

uzlaşmazlığı çarpıcı bir biçimde aktarıyordu. "Klotz" diye yazıyordu Keynes, "tombul ve kesinlikle bıyıklı, dinç ve bakımlı; fakat dengesiz ve güvenilmez bakışlı bir küçük Yahudi idi." Amansız ve kontrolsüz bir nefret içinde Lloyd George, "öne eğildi ve para dolu çantayı kucaklamak üzere olan bir Yahudiyi taklit etti. Gözlerini kocaman açıyor ve şiddetli bir küçümsemeyle kelimeleri tükürüyordu. Böylesi bir ortamda, antisemitizm, Klotz'a açık bir düşmanlıkla bakan oradaki herkesi ele geçiriyordu." Britanya başbakanı, Fransız mevkidaşına seslenerek maliye bakanının engelleme politikasına bir son vermesi gerektiğini, bu uyuşmazlığın Avrupa'da Lenin ve Troçki'nin safında bolşevizmin yayılması anlamında suç ortaklığına dönüşebileceğini söylerken, "salondaki herkes müstehzi bir gülümsemeyle 'Klotzki' diye mırıldanıyordu."[2]

Şimdi yarım yüzyıl ileriye gidelim. 27 Ocak 1973, hâlâ Paris'teyiz, Amerika Birleşik Devletleri ve Vietnam Demokratik Cumhuriyeti'nin temsilcileri başka bir ünlü konferans sırasında barış anlaşmaları imzalıyor. Bu konuda tam yetkili olan Amerikan görevlisi, 1938 yılında 15 yaşındayken Nazi zulmünden kaçan göçmen bir Yahudi Alman, Henry Kissinger idi. Ancak bu konferansta roller değişmişti: Kissinger devrimi değil, daha çok karşıdevrimi temsil ediyordu. Nixon başkanlığında dışişleri bakanlığı görevine gelmesinden bu yana, Vietnam ve Kamboçya'ya gerçekleştirilen askeri müdahaleyi yöneten de oydu. Bütün dünyadaki savaş karşıtı göstericiler, onu napalm bombardımanlarına benzetiyordu. Paris konferansından birkaç ay sonra ise Kissinger, Şili'de General Pinochet darbesine yeşil ışık yakıyordu. Nobel Barış Ödülü Komitesi; onun dışişleri bakanlığı sırasında, Bangladeş'ten Vietnam'a, Doğu Timur'dan Yakındoğu'ya kadar, bazıları inanılmaz derecede ölümlere yol açan birçok savaş çıkarmakla ve Şili'den Arjantin'e kadar birçok darbeyi örgütlemekle övünebilir.[3] Bazen çok derinden olmak üzere uyandırdığı nefretin antisemitizmle hiçbir ilgisi yoktu, bu daha çok o dönemde emperyalizm dediğimiz şeyin reddiyle ilgiliydi.

Gerçekten de Kissinger için emperyalizm, bir tür misyondu. Harvard'daki öğrenimi sırasında kendisini, 1814 Viyana Kongresi sırasında Restorasyon'un başmimarı olan Metternich'e özellikle de uluslararası ilişkileri soyut ilkelerle değil de güç ilişkileri ve *realpolitik* ile ele alan, Alman Birliği'nin müteahhidi, politikacı Bismarck'la özdeşleştiriyordu. 1871'de Eskidünya'daki Avrupalı güç dengelerini

2. John Maynard Keynes, *Two Memoirs: Dr. Melchior: A Defeated Enemy & My Early Beliefs*, A.M. Kelley, Londra 1949, s. 229.
3. Christopher Hitchens, *Henry Kissinger'ın Yargılanması*, Çev. Mehmet Harmancı, Everest Yayınları, 2001.

yerinden oynatarak Prusya'nın hâkimiyetini kabul ettiren Bismarck gibi, o da kendisini Soğuk Savaş dönemi Amerikan hegemonyasının stratejisti olarak görüyordu. İktidarın, "kendine hâkim olmak" (*self-restraint*) demek olduğunun bilincinde olan Bismarck, bir "beyaz devrimciydi" yani "muhafazakâr bir elbise"[4] giyerek uluslararası düzene meydan okuyabilecek durumda olan bir karşıdevrimciydi. Bismarck'ın izinden giden Kissinger yirminci yüzyılın ikinci yarısının *"matchpolitik"*ine* vücut vermek istiyordu.

Troçki ve Kissinger: devrimci Yahudi ve emperyalist Yahudi arketipleri. Kuşkusuz bu örnekleri iki perspektif içinde ele alabiliriz: Muhafazakâr Yahudi diplomasisi, 19. yüzyılda, özellikle de evrensel İsrail ittifakının geçerli olduğu Büyük Britanya'da ve III. Cumhuriyet Fransa'sında zaten ortaya çıkmıştı. Öte yandan, 1960-70'lerde Yahudi devrimciler özellikle Fransa'da hâlâ güçlü bir sayıyı temsil ediyordu. Onları ayıran kronolojik uzaklığın ötesinde, Yahudiliğin bu iki karşıt (antinomik) paradigması, Troçki ve Kissinger'da vücut buluyordu. Birincisi; iki savaş arası döneme damgasını vurmuştu, ikincisi ise Soğuk Savaş yıllarına. Bu kitap, bu değişimi, onun kökenlerini, biçimlerini ve sonuçlarını araştırma amacındadır.

Bugün, Yahudi dünyasının ekseni Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne ve İsrail'e kaymış durumda. Antisemitizm artık ulusal kültürleri biçimlendirmiyor, bu durum yerini 21. yüzyıl başlarındaki hâkim ırkçı form olan İslamofobiye ya da İsrail-Filistin çatışmasının doğurduğu yeni Yahudi düşmanlığına bıraktı. Liberal demokrasilerimizin "medeni din"ine dönüşmüş olan Holokost'un hafızası; eski parya halkını, demokratik Batı'nın kendi ahlaki erdemlerini ölçtüğü bir tarih mirasının korunan küçük bir azınlığı haline getirdi. Paralel olarak, Yahudi diyasporasının belirgin özellikleri –hareketlilik, şehirlilik, metinsellik ve dokunulmazlık–, bu özelliklerin var olduğu küçük azınlığı da normalleştirerek küreselleşen dünyaya yayıldı. Buna karşın, Yahudi tarihinin kendisine aykırı bir biçimde, "Yahudi sorununu" devletçi ve milliyetçi formda tekrar icat eden İsrail oldu.

Böylelikle Yahudi modernleşmesi yolun sonuna geldi. Avrupa'nın –merkezi bir öneme sahip olduğu dönemde– Avrupa'ya özgü eleştirel düşüncenin başlıca yuvası haline geldikten sonra bugün Yahudiler, kendilerini paradoksal bir tür altüst oluşun getirdiği egemenlik mekanizmalarının tam kalbinde buldu. Entelektüeller de düzene uymaya

---

4. Henry Kissinger, *Diplomasi*, Çev. İbrahim H. Kurt, İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, s. 121.

* Matchpolitik: kuvvet politikası, askeri güçle yürütülen uluslararası diplomasi anlamına gelen Almanca sözcük. (y.h.n.)

davet edildi. Eğer 20. yüzyılın ilkyarısı Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburg ve Leon Troçki'nin dönemiyse, ikinci yarısı da daha çok Raymond Aron'un, Lévi-Strauss'un, Henry Kissinger ve Ariel Sharon'un dönemi oldu. Elbette başka bir yolun izlerini de sürebiliriz. Farklı alanlardan Claude Lévi-Strauss ve Eric Hobsbawm, Emmanuel Lévinas ve Jacques Derrida, Noam Chomsky ve Judith Butler'ı anmak, eleştirel düşüncenin Yahudi geleneğinde hâlâ canlı kaldığını ve kendini yenileme yetisine sahip olduğunu gösterir. Ancak bu su götürmez ve rahatlatıcı gerçeklik bir genel değişim eğilimi yakalamak için yeterli değildir. Bu metamorfoz, çatışmalar ve direnişler olmaksızın gerçekleşmedi; bugün bu çatışmalar ve direnişler, monolitik (yekpare) olmayan, son derece heterojen ve karmaşık Yahudi dünyasında hâlâ devam etmekte. Örneğin sola oy veren Yahudiler hem Avrupa hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde çok sayıda. Ancak –çoğunlukla bir geleneğe ya da kültürel bir mirasa atfedilen– bu seçim, sosyal ve politik bağlama bakıldığında özel bir yeri temsil etmiyor. Diğer yandan Amerikan, Fransız ya da İtalyan basit seçmenler gibi değil de, Yahudi olarak oy kullandıkları zaman da tercihlerini daha çok sağ güçlerden yana kullanıyorlar. Bu doğrultuda bu kitap, muhafazakâr bir dönüm noktasını araştırmaktadır. Amaç, mahkûm etmek ya da bağışlamak değil, tamamlanmış bir deneyin bilançosunu çıkarmaktır.

Birçok açıdan bakıldığında, Yahudiliğin bu değişimi, Batı dünyası eksenindeki daha genel bir hareketin takip edilmesinden başka bir şey değil. 20. yüzyıl devrimlerinin ve komünizmin tarihsel yenilgisinden sonra, Soğuk Savaş'tan çıkan bir dünyada Yahudiler neden bir "harabe" merkezi olarak kalsındı? Oysa Yahudiler, dünyanın genel durumuyla ahenk içinde değişti. Yahudi modernleşmesinin uzun dalgası boyunca, daha çok bir karşıt eğilim olarak hareket etmişlerse de, genel eğilimlerin bir aynası haline geldiler. Sevgili Edward Said ve Theodor Adorno'nun müzikal metaforlarını kullanırsak, sesleri bir *contrepoint*'i ifade ediyordu, *dissonante* (uyumsuz) idi. Bugün, hâkim söylemin armonisine karışmış durumda. Anomali bitti, tükendi, iyisiyle ve kötüsüyle.

Bu denemeyi yazmak bende bu konuyla alakalı birkaç şahsiyete dair anılar uyandırdı. Bugün artık aramızda olmayan bu kişileri burada anmak isterim. Pierre Vidal-Naquet, 1989 yılında EHESS'te tez jürimin üyelerinden biriydi. Tez, bir yıl sonra kitap olarak yayımlandığında ise önsöz yazmayı kabul etmişti. Tez savunmamdan sonra çok geçmeden bana *L'affaire Audin* adlı ilk kitabının yeni baskısını hediye etmişti. Bu kitap sayesinde Cezayir'in bağımsızlığında Yahudilerin rolünü

keşfettim.[5] Pierre aracılığıyla, kitabım büyük oryantalist Marksist Maxime Rodinson (1915-2004) tarafından okundu. Rodinson'dan o zamanlar eleştirel ve dostane bir mektup da almıştım. Hemen sonra, başka önemli figürlerle de iletişim kurdum. Her şeyden önce Fransa'da Freudyen Marksizme girişi borçlu olduğumuz Boris Frankel (1921-2006), daha sonra çok güzel bir anı kitabına dönüşecek inanılmaz hayat hikâyesini anlatmıştı bana.[6] Frankel, bir Dantzig Yahudisidir. 1939'da Fransa'ya iltica eder Fransız sınır muhafızının ihmalkârlığı sayesinde yeniden kaçmayı başarıp gittiği İsviçre'de, İkinci Dünya Savaşı sırasında Troçkist olur. Savaştan sonraysa sürgüne gider. Mitterand'nın ona Fransız vatandaşlığı verdiği 1980'li yıllara kadar vatansız yaşar. 1968 Mayıs'mda General de Gaulle, kendisini Almanya'ya sürmek istemişti; ancak vatansız bir asiyi misafir etmek istemeyen Almanya, kendisini çabucak geri göndermişti. Büyük bir yoksulluk içinde yaşıyor ve boş zamanlarının tamamını resim sergilerine ayırıyordu. Birçok Alman mülteci Yahudi gibi Germanofil bir kültürü vardı ve *Die Zeit* ve *Frankfurter Allgemeine Zeitung* okumaktan vazgeçemiyordu. Aralarında Manes Sperber ve Lucien Goldmann'ın da olduğu sürgündeki arkadaşlarından bahsederken gösterdiği şefkat, Hannah Arendt'in parya Yahudiliğinin cana yakınlığı üzerine yaptığı gözlemleri anlamama yardım etti. Ve nihayet Frankfurt'tan bana yazan, çok güzel bir otobiyografik metnini bildiğim Jakob Moneta (1914-2002);[7] daha çocukken Galiçya'da yaşanan bir pogromun kurbanlarından. Ailesiyle birlikte Weimer Cumhuriyeti'nin sonlarına doğru, komünist olacağı Almanya'ya iltica etmişti. 1933'ten sonra Filistin'e yerleşti. 1948'de İsrail'in kuruluşunu eleştirerek Köln'e yerleşmek için geri döndü: Dünya Yahudi Kongresi'nin, Almanya'yı "terra non grata"* ilan ettiği bir dönemde şaşırtıcı bir seçim. 1950'li yıllarda Almanya Federal Cumhuriyeti'nin Paris büyükelçiliğinde ataşe olarak çalışırken diplomatik pasaportunu kullanmak suretiyle FLN'e** yardım ederek riskler aldı. Moneta, kendi ülkesi dışında az tanınan başka bir etkileyici figürü de keşfetmemi sağladı: Sal Santen (1915-1998). Bu Hollanda Yahudisi, ailesinin önemli bir bölümünün yok edildiği Auschwitz'den sağ kurtulmayı başarmıştı. 1960'ta gazetecilik ve yazarlık yaptığı Amsterdam'da, Cezayir ulusal hareketini destekleyen eylemlerinden ötürü iki yıl hapis cezasına mahkûm edildi. Diğer anti-

5. Pierre Vidal-Naquet, *L'affaire Audin*, Editions de minuits, Paris 1989.
6. Boris Frankel et Sonia Combe, *Profession révolutionnaire*, Au bord de l'eau, Lormont, 2004.
7. Jakob Moneta, *Mehr Gewalt für die Ohnmactigen*, ISP Verlag, Francort-sur-le-Main, 1991.

* (Lat.) Terra non grata: İstenmeyen ülke. (y.h.n.)
** Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi. (ç.n.)

kolonyalist militanlarla birlikte, sahte kâğıt imal eden ve Fas'ta FLN için küçük bir silah fabrikası kurmaya çalışan bir çevreye dahil oldu. Bu insanlar kendilerini "kurban" olarak görmüyorlardı, militan ve inanmış aydınlardı. Ben her zaman, Yahudiliğin onlar için bir *ethos*, dünyaya dair bir deneyim, ezilenlerin tarafında varoluşsal bir angajman olduğu izlenimini edindim. Kendilerini enternasyonalist olarak tanımlıyorlardı. Onlar için bu sözcük soyut değildi, böylelikle yangın ve kanla dolu yüzyıllarını aşabildiler. Bu denemeyi onların anısına ithaf etmek istiyorum. Şunu da eklemeliyim ki, bu hürmet sadece duygusal değil, aynı zamanda metodolojik yaklaşım için de gereklidir. Birçok nedenden ötürü: Gerek doğumuma, gerek de eğitimime bağlı nedenlerden ötürü Yahudi tarihine yaklaşımım sıkı sıkıya "seküler" oldu. Gershom Scholem ve Yosef H. Yerushalmi'yi tutkuyla okudum, onların bilginliğine hayranlık duyuyorum ve çalışmalarından çok şey öğrendim. Benim çalışmalarımla karşılaştırmak belki gülünç olacak; ama yine de tarih yaklaşımımın gerek nedenleri gerekse de vardığı noktayla onlardan ayrıldığını düşünüyorum. Ben Yahudi tarihine hiçbir zaman sadece bir çalışma konusu olarak ilgi duymadım. Benim için o büyüleyiciydi, adeta bir prizmanın içinden gelerek bütün dünya tarihini okumamızı sağlıyordu. Benim çalışmalarımın kaynağında; Yerushalmi'nin Boston Güzel Sanatlar Müzesi'nde gördüğünden beri tarihçilik mesleğine dair ilham aldığı, "Nereden Geliyoruz, Neredeyiz, Nereye Gidiyoruz?" isimli Gauguin tablosu[8] gibi bir kimliksel arayış yatmıyor. Bu kitap, 20. yüzyılı tarihselleştirmenin ve onun da ötesinde günümüzü sorgulamanın farklı bir yolundan başka bir şey değil. Başka çalışmalarımı da uğruna adadığım bir çaba.

Bu çalışmayı hazırlamamda emeği geçen birçok araştırmacıya minnet borçlu olduğumu söylemek isterim. Burada en azından ikisini anmak isterim: Kendisiyle her sohbetin benim için bir zenginlik ve düşünce kaynağı olduğu Dan Diner ve beni neredeyse otuz yıl önce Yahudi tarihine yönlendiren ve rehberlik eden Micheal Löwy'e. Artık dostum ve vazgeçilmez muhatabım oldu. Hipotezlerimi ve yorumlarımı ne ölçüde paylaştıklarını bilmiyorum bu nedenle sorumluluk onlara ait değildir, gene de yardımları benim için çok değerliydi. Ayrıca, ilk yazdığım şeyleri eleştirel bir okumadan geçiren Laurent Jeanpierre ve Rémy Toulouse için de aynı şeyler geçerli. Hepsine teşekkür ederim.

8. Yosef Hayim Yerushalmi, *Transmettre l'histoire juive. Entretiens avec Slyvie Anne Goldberg*, Albin Michel, Paris, 2012, s. 45.

1
Yahudi Modernitesi

Modernite kavramı hiçbir zaman kesin, açık bir duruma kavuşmadı. Anlamı bir disiplinden diğerine değişirken zamansal kesitlere göre de çeşitlilik gösterir. Tarihyazımından ziyade edebiyat ve güzel sanatlarda daha yaygındır. Siyasi modernite ve estetik modernizmden konuştuğumuzda sadece farklı nesnelere değil, aynı zamanda farklı dönemlere de referans vermiş oluruz; her ne kadar bu ikisi arasında her zaman bir bağlantı olsa da. Bu kitapta "modernite" Yahudi tarihinin genel tarih ve özellikle de Avrupa tarihiyle ayrılmaz biçimde üst üste gelmiş bir aşaması olarak ele alınmaktadır. Yahudi tarihi, karşılıklı ilişkileri içinde incelenmesi gereken farklı sosyal, politik ve kültürel boyutlar içerir. Aymşekilde tarihsel dönemselleştirme her zaman itirazlar uyandırır. Çünkü bunlar çoğu zaman tatmin edicilikten uzak ve afaki ayrımlardır. Dönemler, zamansal bloklardan ziyade, kavramsal yapılar, uzlaşılar, kriterler demektir. Dönemler, tıpkı yüzyıllar gibi takvimsel bölünmelere uymayan zihinsel alanlardır. Bu, Yahudi modernitesinin sınırları için de geçerlidir. Yine de, aposteriori tarihsel bilincimizde entelektüel açıdan olağanüstü zengin, iyi tanımlanmış, tutarlı bir profil şekillenir, bir bakıma Droysen'ın Helenizmi, Burckhardt'ın Rönesans'ı ve Cassirer'mn Aydınlanma çağı gibi.

Tarihçi Dan Diner'e göre, Yahudi modernitesi 1750 ile 1950 arasında iki yüzyıla yayılır. Emansipasyonun başlangıcı (Yahudilerin "gelişme" ve "yenilenme" üzerine tartışmaları...) ve soykırım sonrası.[1] Aydınlanma çağı reformcuları tarafından hazırlanan ve Eylül 1791'de Fransız ulusal meclisi tarafından oylanan kararnameyle 19. yüzyıl boyunca Avrupa'daki bütün Yahudileri vatandaş haline getiren süreç başlamış oluyordu. (Tek istisna Rus çarlığı idi ve bunun gerçekleşmesi için 1917 devrimini beklemek gerekecekti.) İkinci Dünya Savaşı sırasında Holokost, bu tersine çevrilemezmiş gibi gözüken eğilimi kırdı, ardından

---

1. Dan Diner, "Einführung", *Enzyklopädie Jüdisher Gechichte und Kultur,* J.B. Metzler, Stuttgart, 2011, Cilt: 1, s. 8-9.

İsrail devletinin kuruluşu Yahudi dünyasını yeniden yapılandırdı. Yirminci yüzyılın dönüm noktasında Doğu ve Orta Avrupa'dan Atlantik'in ötesine yönelen büyük göç dalgalarıyla bu değişimin eskizleri çizildi; Almanca konuşan Yahudileri sürgüne zorlayan Nazizm bunu daha da kesinleştirdi; (Kimi tarihçiler bunu okyanusun bir yakasından diğer yakasına kültürel ve bilimsel akış olarak yorumladı.[2]) ve son olarak savaş sonrası, toplama kamplarından sağ kurtulanların göçüyle dönüşüm tamamlandı. Yahudi dünyasının ekseni böylelikle, –demografik, kültürel ve politik açılardan– Avrupa'dan çıkıp Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail'e geçti. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen arifesinde Avrupa'da on milyon Yahudi yaşarken 1990'ların ortasında Avrupa'da iki milyondan az Yahudi kalmıştı.[3] Savaştan sonra Yahudilik, daha önce Yahudiliğin merkezleri sayılan Polonya, Ukrayna, Litvanya, Almanya ve Avusturya gibi ülkelerde fiilen varlığını yitirdi. Dahası 1948 ile 1996 yılları arasında yaklaşık bir buçuk milyon Yahudi, Eskidünya'yı terk ederek İsrail'e yerleşti.[4] İsrail devleti, Mağrip ve Yakındoğu Yahudilerinin ve ardından Rus Yahudilerinin de (eşit oranlarda) kitlesel olarak akın ettiği bir ülkeydi. Soğuk Savaş'ın bitimi, 1945-50 yıllarıyla karşılaştırılabilecek bir kopuş yaratmadıysa da, III. Reich'ın düşüşünü izleyen on yıllarda "Yahudi sorunu" Avrupa'da eriyip kayboldu. Öte yanda İsrail'in kuruluşu, bir "Filistin sorunu" yarattı. Avrupa, tarihinin ve kültürünün tam kalbinde bulunan ve bu nedenle mirasını korumaya çalışacağı bu harap kıtanın zenginliğinin farkına vardı; ancak bu Yahudi geçmişini yeniden keşfediş, kaçınılmaz olarak bugünkü İsrail-Filistin çatışmasıyla üst üste geldi. Yahudi modernitesinin tarihsel sınırlarını, bir yanda emansipasyon, diğer yanda Holokost ve İsrail devletinin kurulması belirler. Avrupa ise bunun beşiği olmaktan çıkıp mezarı ve mirasçısı olmaya geçmiştir.

Emansipasyon, gettodan çıkışı, çift yönlü baskı altında (dışarıda asimilasyon, içeride çözülme) gerçekleştirdi.[5] Şüphe yok ki, Yahudiler ortaçağdan beri iktisadi ve kültürel alanlarda felsefeden tıbba bilimsel akışın sağlanmasında önemi yadsınamaz bir rol oynadı; fakat emansipasyon, tikelciliğini koruyan duvarları yıkarak Yahudi dünyasını sekülerleştirdi. Bu süreç, Yahudilere vatandaşlık statüsü vererek onları

2. Özellikle geniş bir tarihyazımı kapsamında, H.Stuart Hughes, *The Sea Change. The migration of Social Thought*, 1930-1965, McGraw Hill, New York, 1975.
3. Bernard Wasserstein, *Vanishing Diaspora, The Jews in Europa since 1945*, Hamish Hamilton, Londra, 1996, s. 8.
4. A.g.e., s. 32.
5. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire Juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris 1984, s. 101.

çevrelerindeki dünyayla ilişkilerini yeniden düşünmeye zorladı.[6] 18. yüzyılın sonlarından itibaren, Aydınlanmacılar tarafından savunulan reformlar sonucu, "emansipasyon"u getiren kanunlar, dini ayinler tarafından belirlenmiş bir hafıza dönemine son verdi ve Yahudileri kronolojik, birikerek ilerleyen yeni bir zamansallığın içine attı; bu tarihin zamansallığıydı. Yahudilik giderek, Yahudizmden özgürleşmeye devam etti, ta yeni bir figür vücut buluncaya dek: "Tanrısız Yahudi" (gottloser Jude) ya da Freud'un kendi kendisini tanımlamak için kullandığı laik Yahudi.[7] Onlar, özgürleşmiş halleriyle, sinagog etrafında inşa edilmiş dini cemaatin sınırları dışına çıkarak, politik bir yapının üyeleri haline geldi; artık toplum içinde yaftalanan ya da tolere edilen; zulmedilen ya da ayrıcalık verilen "dışsal" bir unsur değillerdi. Bu önemli dönüm noktasından önce her ne kadar siyasi haklardan mahrum bırakıldılarsa da (köle haline gelmiş köylülere göre çok daha iyi koşullarda) yine de kendi hayatlarını sürdürebiliyorlardı. Vatandaşlık sahibi olmak, toplumsal hayat tarzlarının sorgulanması anlamına da geldi. Bu noktadan sonra Yahudilerin marjinalliği, kendi ayrı hayat tarzlarını korumaktan ziyade onları çevreleyen dünyanın tutumuyla ilgili bir şey haline geldi. Modern antisemitizm –bu sözcük Almanya'da 1880'li yılların başında ortaya çıkar– eski dini önyargıların sekülerleşmesine işaret eder ve ayrıca bütün bir Yahudi modernitesinin izlediği yola eşlik eder. Tıpkı –kimi zaman içselleştirilmiş– bir ufuk çizgisi gibi Yahudi cemaati geleneklerinin çözülmesinin sınırlarını belirler. Burada Yahudi modernitesini karakterize eden partikülarizm ve kozmopolitizmin karışımının kaynağı bulunur.[8]

Uzun 19. yüzyıl boyunca, Batı Avrupa'nın Yahudileri, kolektif ve toplumsal hakları pahasına içinde yaşadıkları ulusal toplumlara entegre oldu (Clermont-Tonnerre'in ünlü formülüne göre devlet, "ulus olarak Yahudilere ait her şeyi reddetmeli" ve "birey olarak Yahudilere ait her şeye izin vermeli"[9]). Böylelikle Yahudiliğin "devlet içinde devlet" olduğu efsanesi devam etmekle beraber, Yahudi kimliğini özel alana iten bir mezhepleşme süreci görülmeye başladı.[10] Yahudiler, İsrailoğlu ya da "Musevi inancında olan" (jüdischen Glaubens) vatandaşlar

6. Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, Universtiy of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.
7. Yosef Hayim Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaisme terminable et interminable*, Gallimard, Paris, 1990, s. 40.
8. Natan Sznaider, *Jewish Memory and Cosmopolitan Order. Hannah Arendt and Jewish Condition*, Polity Press, Cambridge, Massachusetts, 2011, s. 21.
9. Patrick Girard, *La Révolution française et les juifs*, Robert Laffont, Paris, 1989, s. 125.
10. Jacob Katz, *A state within a state: The history of an anti-semitic slogan, Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, Wissenschaftliche, Buchgesellchaft, Darmstadt, 1982, s. 124-153.

haline geldiler. Yahudiliğin ulusal kültürler içindeki asimilasyonuyla, Yahudilik, bir tür ahlaki temel ya da Reich Almanyası'ndan Habsburg İmparatorluğu'na, Fransız Cumhuriyeti'nden İtalyan monarşisine kadar Avrupa'nın birçok ülkesinde hahamların, bilginlerin ve seçkinlerin bu uyumlu yakınlığı kutsadığı bir "ruh" haline dönüştü. Öte yanda Doğu Avrupa'da antisemitizm "emansipasyon"un önünde bir engel oluşturdu. Burada; Berlin, Viyana ya da Paris'e göre, yarım yüzyıl gecikmeli ortaya çıkan Yahudi Aydınlanması (Haskalah) ulusal bir biçim aldı; sekülarizasyon ve modernleşme, Yidiş dili ve kültürüne dayanan bir Yahudi ulusunun doğuşunu sağladı.[11] Bu, tarihçi Simon Doubnov'un tanımladığı gibi diğerleriyle karışık yaşayan, Yidişçe'ye ek olarak Rus ya da Leh dilini de konuşan; ama kesinlikle ulusal bir kimliği olmayan coğrafyadışı (extraterritoriale) bir topluluğu ifade ediyordu.[12] Her ne kadar hayatları din etrafında (ya da sadece din etrafında) dönmüyor olsa da, eğilimsel olarak Yahudiler tanınmış ve diğerlerinden ayrı bir topluluk olarak kalmaya devam etti.

19. yüzyılın –modernleşme sürecinde *Ancien Régime*'in de toplumlarda devam ettiği[13]– çokuluslu imparatorlukları, azınlıkların toplumsal ve siyasi entegrasyonuna uygun, verimli bir zemin arz ediyordu. Yahudi diyasporasının –metinsellik, şehirlilik, hareketlilik, coğrafyadışılık– spesifik özellikleri (çarlık antisemitizmine rağmen[14]) ulus devletlerden ziyade böylesi bir yapıya daha iyi adapte oluyordu. İmparatorluklar; etnik, kültürel, linguistik ve dini açılardan ulus devletlere göre daha fazla heterojendi. Burada diyasporik azınlıkların varlığı tolere ediliyordu (ya da destekleniyordu). Hanedanlıktan gelen meşruiyet "Kraliyet Birliği" prensibinin sürdürülmesine izin veriyordu: Yahudilerin, onlara ticaret ve dini ayin yapma[15] özgürlüklerini garantileyen koruyucu bir iktidara boyun eğmesi, önce mutlakiyet döneminden, sonra 19. yüzyıl ulus devletlerden beri sorgulanagelen eski bir gelenek. Diğer taraftan ulus,

---

11. Régine Robin, *L'amour du Yiddish Ecriture juive et sentiment de la langue 1830-1930*, Editions du Sorbier, Paris, 1984; Rachel Ertel, *Le Shtetl. La Bourgade juive de Pologne*, Payot, Paris, 1986 ve Emanuel Goldsmith.
12. Simon Dubnov, *Lettres sur le Judaisme ancien et nouveau*, Renée Poznanski editörlüğünde, Editions du Cerf, Paris, 1989.
13. Arno J. Mayer, *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Aubler, Paris, 2010.
14. Dan Diner, *Gedächtinszeiten, Über jüdishe und andere Geschichten*, C.H. Beck, Munich, 2003, s. 13; Tony Judt ve Timothy Snyder, *Thinking The Twentieth Century*, Penguin, New york, 2012, s. 19. XIX. yüzyıl döneminin emperyal yapısı için özellikle bakınız: Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Gechichte des 19. Jahrhunderts*, C.H. Beck, Munich, 2009, s. 603-645, özellikle de imparatorlukların "ideal-tipik" tanımı, s. 615-616.
15. Yosef Hayim Yerushalmi, *Serviteurs des rois et non serviteurs. Sur quelques aspects de l'histoire politique des juifs*, Allia, Paris, 2011, s. 29.

her bir etnik, linguistik, dini azınlığı, asimilasyon ya da dışlama[16] politikalarıyla üstesinden gelmeye çalıştığı birer engel olarak görüyordu. Stefan Zweig'ın kitaplaştırdığı, Habsburg İmparatorluğu'nun geçmişe dönük idealizasyonu ve ona olan nostaljik özlemi anlatan *Le Monde d'Hier** (*1942*), Avrupalı Yahudilerin 1914'ten önce liberal otokrasilere duyduğu sevginin en iyi edebi illüstrasyonudur.

Avrupa'daki şehirleşme, Yahudilerin önemli azınlık gruplar oluşturduğu büyük metropollerin doğuşunu getirdi. Bir yüzyıldan fazla süredir var olan devletler üstü ağlar, kıtanın ekonomik entegrasyon sürecinin taşıyıcılarından biri haline geldi. Yahudiler, özgürleştirici kanunlar sayesinde önemli bir ilerleme sağladı ve içlerindeki en güçlüler ise Avrupa elitleri arasına kabul edildi. Fransa'da, yüksek ticaret burjuvazisi Temmuz Monarşisi döneminde ortaya çıkmış ve Pereire kardeşlerin ulusal demiryolları ağının yapımında önemli bir rol oynadıkları İkinci İmparatorluk döneminde güçlenmişti. 1892 yılında finans kuruluşlarındaki 440 patronun 90 ila 100'ü Yahudiydi. 1910'da Almanya'daki en zengin 600 vergi yükümlüsünün 29'u Yahudiydi. Yahudiler, sanayi, finans ve ticaret burjuvazisinin tam kalbine yerleşmişti. Aynı dönemde benzer eğilimler Habsburg İmparatorluğu'nda da görülüyordu.[17] Yazı eksenli kültür, onları basın ve yayın odaklı yükselen kültür endüstrisinin merkezine yerleştirmişti. Böylelikle, tıpkı ticaret ve finansta olduğu gibi gazetecilik de bir "Yahudi" mesleği haline gelmişti. Bununla birlikte bu, milliyetçiliklerin yükselişiyle zayıflamış bir hanedanlık Avrupa'sında emansipasyonun kırılganlığını ortaya çıkaran aristokrasinin "pastırma yazı" olacaktı. Gerçekten de Yahudilerin ne tarihsel deneyimleri ne de diyasporik yapıları, devlet, ulus ve egemenlik üçlüsü tarafından belirlenen siyasi modernitenin kitabına uygun düşüyordu.[18] "Yahudi halkı" kavramı, bir etnik grubu değil, bir dini cemaati tanımlıyordu. Bu halk ulusal bir kültür oluşturduğunda (Yidiş diliyle Orta ve Doğu Avrupa'da), bu diyasporal boyutuyla devletlerin sınırlarını aşan bir şeyi temsil ediyordu. Bu "semantik belirsizlik" imparatorlukların zincirleme bir biçimde çöküşünden sonra imzalanan Versay Antlaşması'nın sonucunda, ulus devletlerle

---

16. David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, Schocken Books, New York, 1986, s. 90-91.

* Stefan Zweig, *Dünün Dünyası. Bir Avrupalının Anıları*, Çev. Gülperi Sert, Can Yayınları, 2000. (y.h.n)

17. Esther Benbassa, *Histoire des Juifs de France*, Le Seuil, Paris, 1997, s. 164.

18. Werner Mosse, *The Jews in the German Economy. The German –Jewish Economic Elite 1820-1935*, Oxford University Press, New York, 1987; Yehudah Don ve Victor Karady editörlüğünde, *A Social and Economic History of Central European Jewry*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990. Aynı vizyonda bir diğer kaynak: Victor Karady, *The Jews of Europe in the Modern Era*, Central European Press, New York, Budapest, 2004.

kaçınılmaz bir çatışma içine girmeye neden oluyordu. Ulus devletlerde Yahudiler, moderniteyi somutlaştırdı ve muhafazakâr güçlerin reddine odaklandı. Yahudiler, Fransa'da meşrutiyetçilerin ve III. Cumhuriyet'e karşı olan milliyetçilerin; İtalya'da bir yarımadanın birliğini yönetmiş olan Piyemonte monarşisinden çıkarılmış olan Katoliklerin; Almanya'da Prusya monarşisinin Hıristiyan karakterini korumak konusunda endişelenen muhafazakârların hedefi haline gelmişti. 1918'den sonra Yahudiler; büyük imparatorluklarda var olan heterojen, çokuluslu, çok dinli alandan yoksun kalıp, yeni devletler arasında yabancı bir cisim gibi algılanan, milliyetçiliklerin yükselişine maruz kalmış savunmasız bir azınlık haline geldi. Böylece, Nazi Almanya'sının doruk noktasına ulaştıracağı bir Avrupa iç savaşının günah keçisi haline geldiler.

Devletli bir geçmiş yokluğunun "tarihsiz halklar" anlamına geldiğini söyleyen Hegel'in izinden giden Ernest Renan, 19. yüzyıl Yahudilerini neredeyse sadece olumsuz özellikleriyle tanınan bir "ırk" olarak tanımlıyordu: "Ne mitoloji, ne epik, ne bilim, ne felsefe, ne kurgu, ne plastik sanatlar ne medeni hayat; birlik olmayan özel duygulardan ve nüanslardan tamamen yoksun."[19] Bu tezin son versiyonunu ileri süren tarihçi Arnold Toynbee, 1934'te Yahudileri bitmiş tükenmiş bir geçmişten hayatta kalan "katılaşmış" ve "fosilleşmiş" bir diyaspora olarak tanımlıyordu. Yahudi tarihinin varlığının tanınması için çalışan Nachman Krochmal, Leopold Zunz, Ludwig Geiger'den Heinrich Gratz, Moritz Güdemann'a ve onların Rus takipçileri Simon Dubnov'a kadar, "Yahudi kimliği bilimi" (Wissenschaft des Judentums) okulu bilginlerinin üstlendikleri görevin zorluğunu anlıyoruz.[20] Ancak çabaları, modern dünyada Yahudilerin atavizmden başka bir şey olmadığına yönelik ulusal tarih yazımlarının anlayışsızlığına çarptı. 19. yüzyıl Yahudi tarihyazımı, eski teolojik vizyonunu terk etti ve onun yerini, merkezinde ekonomik, sosyolojik ve kültürel açılardan incelenebilecek bir kolektif varlığı (le Volksstamm de Graetz) biçimlendiren "Yahudi kimliği ruhu"nun bulunduğu yeni bir yorum aldı. Bununla birlikte bu kolektif varlık, Hegelyen kategorilere göre sadece devlet varlığının kendisine bahşedebileceği ulus statüsünden mahrumdu. Fichte, Herder ve Renan arasında salınırken 19. yüzyıl Yahudi tarihyazımı, "Yahudi halkı"nı ancak İncil hikâyesi üzerinden tarihselleştirerek bir ulusal model biçiminde

19. Dan Diner, "Ambigious Semantics. Reflections on Jewish political concepts", *The Jewish Quaterly Review*, 2008, Sayı: 98, s. 89-102.
20. Ernest Renan, "Histoire générale et système comparé des langues sémitiques", *Oeuvres complètes*, Cilt: 8, Calmann-Lévy, Paris 1967, s. 155. Shlomo Sand, *De la nation et du "peuple juif" chez Renan*, Les Liens qui libèrent, Paris 2009.

düşünebilirdi.[21] Bu "halk" tarihin başarısını gösterdiği, bir tür ezeli, organik ve ebedi bir varlık olarak romantik tarafıyla algılanıyordu. Büyük ilerlemelere rağmen, emansipasyonun tuzağına düşmüş bu tarihyazımı kendi çelişkilerinin esiri olarak kaldı. Sadece Siyonizm, Yahudi halkını etnik-kültürel bir varlığa dönüştürerek, geçmişini epik bir hikâyeye çevirip devletle taçlandırmaya kadar götürerek çözmeyi başaracaktı.[22]

Hannah Arendt; Max Weber ve Bernard Lazare'ın bir sezgisine dayanarak, Yahudi politik tarihinin "semantik belirsizliği"ni derinlemesine ele alan bir kavram türetti: *parya* Yahudi dini. Göstermiş olduğu kültürel zenginliğe rağmen görünmezlik, kamusal alandan dışlanmışlık ve "dünyadan yoksunluk" onun gözündeki belirleyici özelliklerdi.[23] Arendt; totalitarizmin doğuşunu açıklamaya, onu ulus devletlerden oluşan sistem krizinin bir ürünü olarak analiz etmeye odaklandı. Bir şekilde Yahudi modernitesi, parya Yahudizminin izlediği yolla çakışır. Bu "semantik belirsizlik"e son vermek, Yahudilerin devlet, ulus ve egemenlikten oluşan "normal" bir varlığa sahip olmaları gerektiğini düşünen 19. yüzyıl milliyetçiliklerinin çocuğu Siyonizmin bir saplantısı olacaktı. Buna karşı çıkan başka düşünürler, onlara göre temelde bir tahakküm sisteminden başka bir şey olmayan Batı modernitesinin politik semantiğinin, yapısöküme uğratılarak ele alınmasını istedi. Yukarıdaki karakteristikler (metinsellik, şehirlilik, hareketlilik, coğrafyadışılık) öncü Yahudi entelektüellerin temelini şekillendirdi. Politik planda ise Marx ve Troçki'nin enternasyonalizminden beslendiler.

Böylelikle Yahudi anomalisi kendisini, uzun 19. yüzyıl boyunca devam eden Avrupa modernleşme sürecinin ve iki dünya savaşı arasındaki krizin yarattığı gerilimlerin tam kalbinde buldu. Her ne kadar Yahudi düşmanlığı bin yıllık bir süreç olsa da, antisemitizm, yukarıda anlatılan tarihsel dizginin ikinci yarısında (1850-1950) doğar. Bu dönem boyunca Yahudiler, belirsiz ve kişiliksiz güçlerce hâkimiyet altına alınmış modern dünyanın soyutluğunu somut hale getirdi. Kitle toplumu; büyük şehirler, piyasa, finans, telekomünikasyon hızı ve takas, mekanik üretim, basın, kozmopolitizm, demokratik eşitlik, basın sayesinde değişen kültür endüstrisi, fotoğrafçılık ve sinema tarafından şekillendirilen bir düşman evren olarak algılandı. Bu altüst oluşun tam ortasında, Yahudi; her şeyin ölçülebilir, hesaplanabilir ama kimi zaman

---

21. Arnold Toynbee, *A study of History*, Oxford Press, New York, 1947, Cilt: I, s. 388-389. Stéphane Dufoix, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Editions Amsterdam, Paris, 2011, s. 175-180.
22. Heinrich Graetz, *Histoire des juifs*, Nabou Press, Paris 2011; Simon Dubnov, *Histoire moderne du peuple juif 1789-1938*, Editions du Cerf, Paris, 1994.
23. Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Flammarion, Paris, 2010.

da kavranamaz olduğu, aynı zamanda her şeyin doğadan çıkarılabilir olup soyut, yapay bir rasyonelitenin sırlarına eklemlendiği modernitenin canlı örneği haline geldi. Georg Simmel'den Moishe Postone'a kadar geniş bir literatürün gösterdiği gibi Yahudi, somutlaşmış dünyanın bir metaforu haline geldi. O, paranın değişimine ve malın fantazmagorisine teslim olmuş bir toplumsal gerçeklik fetişizmine örnek oluşturuyordu.[24]

Antisemitizm, nefret edilen bu modernitenin birçok yönüyle uzlaşmak suretiyle onu reddetme imkânı verdi. Yahudi tarafından oluşturulan soyut temsilleri reddettikten sonra, endüstri, ticaret ve teknik kabul edilebilir ve bunlar, bir gelenek, kültür ve coğrafi alan gibi, kökleşmiş somut bir ulusal cemaatin hizmetine sunulabilirdi. Bu sonuncu ortadan kalktığında, sermaye parazitsel karakterini kaybeder ve halkın üretim gücü haline gelir. Antisemitizm böylelikle, Aydınlanma karşıtı muhafazakâr değerlerle birlikte modern teknik ve rasyonalitenin sentezi üzerine kurulmuş *reaksiyoner modernizmin* bir anahtarı haline geldi.[25] Bu açıdan Holokost, zamanın tutarsızlığıyla modernite ve onun reddi arasındaki şiddetli yüzleşmenin damgasını vurduğu bir tarihsel serinin en üst momentiydi: Yahudilerin yok edilmesi, modern dünya soyutlamasını somutlaştıran gruba karşı verilen özgürleştirici bir mücadele olarak ortaya çıkıyordu.[26] 19. yüzyılın sonlarına doğru Batılı toplumların dönüşümü antisemitizme neden oldu. Ardından gelen Avrupa'nın krizi, bunu ölümcül bir boyuta vardırana kadar şiddetlendirdi. 1945'ten sonra kıtanın stabilizasyonu ve yeni enternasyonal dengenin restorasyonu nihayet düşüşü başlattı.

Yahudi tarihinin paradokslarından biri –"belirsiz" politik semantiğinin bir başka kaynağı– onun *hukukla* ilişkisinde yatar. Bu sonuncu her zaman –Musevi hukuku kapsamında– iç bağlılığın güvenini vermek suretiyle, politik bir statünün yokluğunu hafifleterek Yahudi dini ve kültürünün çekirdeği oldu. Emansipasyon Yahudilere haklarını bireysel olarak verdi. Sahip oldukları bütün politik ayrıcalıkları kaldırarak onları pür dini bir varlıktan oluşan cemaate indirgedi. Çarlık imparatorluğunda, Vladimir Medem gibi ulusal kültürel otonomi taraftarları, "Yahudi halkı" (dünya

---

24. Gabriel Piterberg, *Siyonizmin Dönüşleri, Mitler, Siyaset ve İsrail'de Araştırmacılık*, Çev. Aysun Babacan, İthaki Yayınları, 2015.
25. Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgois, Paris, 1987. Bu kavramın tarihi üzerine özellikle bir diğer kaynak: Arnaldo Momigliano, *"Considerazioni sula definizione weberiana delgiudaismo come religione paria"*, Pagine ebraiche, Einaudi, Turin, 1987, s. 181-188 ve Enzo Traverso, *Les Juifs et L'Allemagne. De la symbiose judéo-allemande à la mémoire Auschwitz*, La découverte, Paris, 1992.
26. Georg Simmel, *Paranın Felsefesi*, Çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İthaki Yayınları, 2014. Moische Postone, "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versucht", Dan Diner direktörlüğünde, Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Fischer, Francfort-sur-le-Main, 1988, s. 242-254.

çapında oldukça belirsiz bir biçimde bir dini ayinin üyeleri anlamına gelen) kavramına karşı,[27] dinden özgürleşmiş, Yidiş dili konuşan Yahudi ulusunun tanınmasını talep ediyordu.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından birdenbire ortaya yeni bir paradoks çıktı. 9 Eylül 1952'de, müzakerelerden üç yıl sonra Almanya Federal Cumhuriyeti, İsrail devleti ve Nahum Goldmann tarafından temsil edilen Jewish Material Claims Against Germany konferansı tarafından Luxemburg (*Wiedergutmachung*) Anlaşması imzaladı. Bu anlaşma; Nazi zulmünün kurbanları, soykırımdan kurtulanlara kapılarını açan İsrail ve muazzam bir kaybı olan (sinagogların, dini ayin eşyalarının, kütüphanelerin, okulların, huzurevlerinin yıkılması vs) AvrupalıİsraiI cemaatleri için bir tazminat öngörüyordu. Bunlar ayrıca, mirasçısı olmayan mülk sahiplerini, yani herhangi bir onarım talep edemeyecek, yok edilen milyonlarca Yahudiyi de ilgilendiriyordu. Çoğu zaman "Almanya'nın yenilgisinin" tanınması ile uluslararası planda Almanya Federal Cumhuriyeti'nin meşruluğunun sağlanmasının (kendilerini hâlâ savaşın "kurbanı" olarak gören kamuoyuna karşı Adenauer tarafından istenen) sembolik belgeleri olan bu anlaşmalar, tarihsel bir dönüm noktasına damgasını vurdu. Anlaşmayı imzalayan Almanya Federal Cumhuriyeti ve İsrail'in içinde bulunduğu paradoks, henüz diplomatik ilişkiler kurmamış olmalarıydı. Anlaşmadaki üçüncü imza sahibi Suçlar Konferansı ise bir devlet değildi. *Jus publicum europeum*'un, yani savaş hukuku ve devletler arasındaki –devletler ve özel şahıslar değil– reparasyon prensibinden gelen, değişmez uluslararası hukukun bir uzantısı olarak doğmuştu. Luxemburg anlaşmaları, devlet olmayan bir kurum tarafından imzalanan (Suçlar Konferansı, World Jewish Congress'in bir ürünüydü.) hukuk tarihinde eşi görülmemiş bir vaka arz ediyordu. Ayrıca Yahudi tarihinde ilk kez bu anlaşmalar sayesinde, Yahudiler (sadece İsrail vatandaşları değil) bir kolektif varlığa ait görülüyordu.[28] Birdenbire "Yahudi halkı" hukuki ve politik bir boyut aldı, ayrıca bu anlaşmalar, mirasçısı olmayan mallarla da ilgiliydi. Böylece "Yahudi halkı" var olmayan bir cemaatin üzerine inşa edildi. Sembolik olarak, Yahudi halkının hafızasındaki değişim sürecinin başlangıcı itibarıyla, Holokost'un anısı etrafında birleşme vardır diyebiliriz. Artık yüzyıllar boyunca devamlılığın güvencesi olmuş Musevi Kanun'un getirdiği sınırlamalar söz konusu değildir. Gerçekten de kolektif bir

27. Jeffry Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimer and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York, 1984.
28. Enzo Traverso, *La Violence nazie. Une généalogie européenne, La Fabrique*, Paris, 2002; Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les juifs. I. Les années de persécution (1933-39)*, Le Seuil, Paris, 1997.

varlık olarak fikirlerinin, dillerinin, yurttaşlıklarının ötesinde, Yahudiler Nazizm tarafından yok edilmişti. *Wiedergutmachung* anlaşmaları bu gerçekliğe işaret ediyor ve var olması engellenmiş "Yahudi halkı"nı, diyasporanın kesin bir biçimde reddi olarak tasarlanmışİsrail'de şekillenmek üzere olan bir halk olarak somutlaştırıyordu. Yahudi politik semantiğinin belirsizliklerini aşmaktan uzak olan bu posthume tanınma, sadece onların yerini değiştiriyor ve yeniliyordu.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Shoah* ve İsrail devletinin doğuşu nedeniyle yeni bir devir açıldı. Savaşın şiddeti arasında başlangıçta kaynayıp giden Yahudilerin yok edilmesi, hemen bir uygarlık ihlali olarak algılanmamıştı; fakat Nazizm ve müttefiklerinin sonu antisemitizm iltihabını patlattı. Avrupalı milliyetçiliklerin eski *nomos*ları,** kimi zaman ulusal kimliklerin şekillendiği mahzenin anahtarı gibidir. Almanya'da olduğu gibi, antisemitizm tamamen ortadan kaybolmamış, günden güne bir anomiye dönüşmüştür. Bu, "Durkheim"ci deyimle istenmeyen toplumsal bozulmanın üzücü ama kaçınılmaz bir sonucudur, dolayısıyla da *normal*dir. Yasalarca yaptırım uygulanmasına rağmen kökten ortadan kaldırılması imkânsız olan suçla aynı şekilde, antisemitizm de "tolere edilebilir" oranlarda sınırlanabilirdi.[29] Sonuç olarak, insan haklarının bir tür sivil dini olarak gelişen Holokost'un hafızası, artık aşağılanmayan bir azınlık profili çizerek, Yahudilerde cemaatsel aitlik duygusunu diriltti. Ulusal egemenlikleri sorgulayan ve 19. yüzyıldan miras kalan politik kategorileri sorunsallaştıran küreselleşme onu; şehir merkezlerinde her zaman var olagelmiş, uluslararası çapta bir ağa yayılmış, değiş tokuş ve komünikasyon (kitap, basın, medyalar) etrafında yapılandırılmış bir diyasporik azınlık olarak inşa etmeye başladı. Ancak küreselleşme, madalyonun sadece bir yüzüdür, diğer yüzündeyse, Yahudi politik semantiğinin belirsizliklerini bir kez daha ortaya seren İsrail vardır: "Yahudi devleti" Filistinlileri dışlamak suretiyle homojen bir ulus devlet şeklinde ortaya çıkabildi. Yeni bir ulusal varlık yaratmak için, Eskidünya'da ulusal egemenliklerin krize girdiği bir sırada, dini bir cemaat ile ethnos arasında gidip gelen bir "Yahudi halkı" temelinde kök salmak zorundaydı. Retrospektif olarak, bu karışık durum çok sembolik gözüküyordu. Avrupa'nın inşası, 1951 Paris Anlaşması ile

---

* Tevrat'ta da geçen, Shoah (שואה) sözcüğü "felaket" anlamına gelir ve bu sözcük 1940'larda, özellikle İsrail ve Avrupa'da, Holokost için kullanılan standart İbranice sözcük olmuştur. (ç.n.)

** Nomos, ilkçağ Yunan felsefesinde yazılı ya da yazılı olmayan "yasa", "yerleşik kural", "gelenek görenek" ya da "töre" anlamında kullanılan terim. (y.h.n.)

29. Vladimir Medem ve "dünya çapında bir Yahudi ulusu" düşüncesinin eleştirisi üzerine, Enzo Traverso, *Marksistler ve Yahudi Sorunu-Bir Tartışmanın Tarihi (1843-1943) (Bir Tartışmanın Tarihi 1843-1943)*, Yazın Yayınları, 2001.

başladı. İmzalayanlar CECA'yı (Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu) oluşturan Almanya Federal Cumhuriyeti, Fransa, İtalya ve Benelüks ülkeleridir. Kökenleri, formasyonları ve kültürleri bakımından mimari yapıları ayrışmanın değil, daha çok geçiş ve buluşma noktalarının sınırları olarak tasarlanmıştı. Hitler tarafından zulme uğramış eski Köln Belediye BaşkanıŞansölye Konrad Adenauer, Ren bölgesine dek uzanan, Katolik, Batılı, Nazizme olduğu kadar, Prusya milliyetçiliğine de karşı bir Almanya'yı temsil ediyordu. Fransız Dışişleri Bakanı Robert Schuman, Luxemburg'ta doğmuş, Almanya tarafından ilhak edilen ve vatandaşı olduğu Lorraine bölgesinde büyümüştü. Hukuk formasyonunu Reich Wilhelminien üniversitelerinde tamamladı. Alcide de Gasperi, Habsburg İmparatorluğu'nun İtalyan parçası olan Trente yakınlarında doğdu, Viyana Üniversitesi'nde okudu ve faşizme karşı Katolik muhalefetin sözcülerinden biri olmadan önce Avusturya ulusal meclisinin milletvekiliydi. Aydınlatıcı bir detay; bu üç kişi bir araya geldiklerinde ortak dilleri olan Almanca konuşuyordu.[30] Almanya sınırlarında bir şekilde ortaya çıkan bu çokkültürlü, milliyetçilik karşıtı kozmopolit gelenek, Avrupa Birliği'nin de öncüllerini oluşturdu. Her ne kadar Almanya şoven geçmişini geride bıraksa da; Siyonizm diyaspora sayfasını çevirip Yahudileri, onları çevreleyen düşman dünyadan ayıracak şekilde örülmüş sınırlar ve yasaların aitliği sıkı dini ve etnik kriterlere göre belirlenmiş olduğu bir devlet içinde, milliyetçi bir damarla yeniden canlandırmak istiyordu. Avrupa merkezci ve kolonyal İsrail kurucularının coğrafi ve devletçi projeleri, sadece Yahudileri Araplardan kesin bir biçimde ayırmayı öngörmüyordu, aynı zamanda Doğulu Yahudileri de bir tür sahte Yahudi olarak görerek kendi kampları içindeki sınırlarını da sabitliyordu: Nazizm tarafından öldürülen Aşkenazların* yerine geçme. Entegrasyonlarının şartı doğrultusunda, kendi tarihleri ve kültürlerini inkâr edip Batılılaştılar, yani daha üstün, Ben Gourion'un deyimiyle, "bireyleri ve toplumları yozlaştıran Levant ruhu"nun tam tersi bir uygarlık içinde asimile oldular.[31]

Bu Holokost'un hafızası için de geçerlidir. Almanya'da geleneksel tarihsel bilinç sorgulanır hale geldi ve eski etnik cemaatin yerine, kökeni

---

30. Dean Silvers, "The future of international law as seen through the Jewish Material Claims Against Germany", *Jewish Social Studies*, 1980, Cilt: 45, s. 215-228. Suçlar Konferansı üzerine: Marylin Henry, *Confronting the Perpetrators. A History of the Claims Conference*, Vallentine Mitchell, Londra, 2007 ve Dan Diner ile Gotthartt Wunberg direktörlüğünde, *Restitutions and Memory, Material Restoration in Europe*, Berghahan boks, New York, 2007.

* Aşkenaz: Doğu Avrupa'da yaşayan Musevileri tanımlamak için kullanılan İbranice terim. (y.h.n.)

31. Emile Durkheim, *İntihar*, Çev. Zühre İlkgelen, Pozitif Yayıncılık, 2. Basım 2015.

ne olursa olsun bütün vatandaşların ait olduğu politik cemaate dönüşüm sağlayan bir milliyet kanunu reformu geliştirildi. İsrail'de Holokost, mezhepçi devlet ile etnik devlet arasında, sadece Yahudilere ayrılmış bir devleti meşrulaştırma kaynağı olarak kullanıldı.

Avrupa'da antisemitizm, bir toplumsal ve kültürel norm olmaktan çıktı, kötü bir anomi haline dönüştü. Shoah'ın hafızası, bundan böyle liberal demokrasilerimizin temel etik dayanaklarından biri oldu. Benzersiz bir değişimle, Yahudilere karşı işlenen Nazi suçlarının mahkûm edilmesi, bir ahlak, edep, saygınlık ve eskiden Yahudilerin doğumundan ötürü onlara atfedilen özelliklerin bir modeli haline geldi. Bismarck'ın bankeri, Gerson Bleichröder'in yaşayıp, Proust'un da *Kayıp Zamanın İzinde* eserinde Swann ve Bloch portreleriyle edebi bir biçim verdiği bu dışlanma, ayırt edici bir işarete dönüştü.[32] İşte bu nedenle Régis Debray'ın ironik bir dokunuşla altını çizdiği gibi, "resmi geleceğin iyi yapılmış kopyalarında Lévinas, Maurras ile yer değiştirdi."[33]

Yüzyılın bu dönüm noktası, –antisemitizmin uzun yolu– tarihsel bir devri bitirmiş ve Yahudilerin Avrupalı toplumlardaki rolünü değiştirmiş gözükmektedir. Başarılanlar kuşku götürmez (laik bir dışlamanın sonu); ancak her ne kadar aynı terazide tartılamaz olsa da kaybedilenler de öyle. Parya halkının sonu, Yahudilerin Batılı dünyada eleştirel düşüncenin başlıca merkezlerinden biri olduğu uzun modernite sürecini kapattı.

Bugün, artık var olmayan tarihsel koşulların oluşturduğu bir *geleneği* –Günther Anders'in "anti-gelenekçiliğin geleneği" olarak adlandırdığı– sürdürebilirler.[34] Destekçilerini bir kenara bırakırsak, sayıları giderek azaldı ve nihayet kimse antisemitizmin bitişinden dolayı üzgün olmayacak. Ancak Yahudileri *karşı* düşünmeye zorlayan dışlanma ve marjinallik, –iktidara, kabul gören fikirlere, ortodoksiye ve egemenliğe karşı– bir yaratıcılık uyandırmış, iktidarın ve olağanüstü özgürlüğün eleştirel ruhunu oluşturmuştu. Bu fenomen; Amerikan demokrasisinin kültürel üretimindeki zayıflığı, *Ancien Régime* toplumlarının yazarlarındaki eleştirel incelikle karşılaştıran Tocqueville tarafından daha önce vurgulanmıştı: "Despotizm ruha girer, bedeni vahşice döver ve ruh bütün bu vuruşların ötesinde, onun üstünde şanlı bir biçimde yükselir"; buna karşılık demokratik toplumlarda tiranlık "bedeni bırakır

32. Tony Judt, *Savaş Sonrası (1945 Sonrası Avrupa Tarihi)*, Çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, 2009.
33. Ella Shohat, *"Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les Juifs orienteux en Israeli La Fabrique"*, Paris 2006, s. 44-45.
34. Fritz Stern, *L'or et le Fer. Bismarck et son banquier Bleichröder*, Fayard, Paris, 1990; Henri Raczymow, "Proust et la judéité. Les destins croisés de Swann et Bloch", *Ruse et déni. Cinq essais de littérature*, PUF, Paris, 2010, s. 65-98.

ve doğru ruha gider."[35] Elbette bu, bir bütün olarak Avrupalı ruhu için geçerlidir; ancak Yahudi entelektüeller, büyük bir tektonik hareketin geliştiricisiydi ve tanınıp kabul edilince karşıt eğilimde düşünmeyi bıraktı.

Tarihçi Josef H. Yerushalmi'ye göre geçen yüzyıl, "Kraliyet Birliği" mitini de yıkmıştı: İktidar, Yahudilerin korunmasını güvence altına almak yerine, onlara zulmetmenin ve en nihayetinde de onları yok etmenin bir aracı haline geldi.[36] Bu deneme farklı bir yaklaşımı benimser: Yahudileri; yalıtılmış bir tarihin, dışsal bir sürecin aktörleri olarak görmez, daha ziyade tıpkışok dalgalarını ölçen sismograf gibi, onların modern dünyayı etkilediğini ve dönüştürdüğünü düşünür.[37] Bu çalışma, modernite boyunca Yahudi dünyasının ekseninin yer aldığı Avrupa üzerine yoğunlaşır, bu eksen her ne kadar İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika ve İsrail'e doğru kaymış olsa da. Demograflar, Eskidünya'nın Yahudileri için, yavaş ama amansız bir azalma ile keskin bir yok olma arasında salınan bir gelecek öngörüyor. Birçok gözlemcinin dikkat çektiği üzere, tıpkı Pensilvanya Amişleri gibi, Ortodoks Yahudiler de zaten bir folklorik fenomene sahipler.[38] Yahudi düşüncesine gelince, her ne kadar bizim üniversitelerimizde hiçbir zaman o denli çalışılan bir konu olmasa da, artık canlı bir gerçeklik –Emmanuel Lévinas ve Jacob Taubes hiç şüphesiz Avrupa'daki son temsilcileridir– olmaktan çıkmış durumda. Ancak "Yahudi sorunu"nu sadece Nazizmin uğrattığı hasarlar, demografik azalma ve çağdaş toplumların kaçınılmaz sekülarizasyonu ışığında düşünmek ileriyi göremeyen bir yorum olacaktır. Sekülerleşmiş olsa da, hâlâ varlığını koruyor çünkü Avrupa'nın geçmişini o inşa etti. Şubat 1940'ta Gershom Scholem'in ortaya koyduğu soru –"Yahudilerin yok edilmesinden sonra Avrupa'ya ne olacak?"[39]– bugün, biz Avrupalıların yakasını kesinlikle bırakmıyor çünkü duyulmamış olarak kaldı. Bu nedenle, yeni biçimlerinde "Yahudi sorunu" kültürümüzün ve demokrasilerimizin aynası olmaya devam ediyor.

Kavramsal tarih açısından "Yahudi sorunu" belirsiz, çokanlamlı bir formüldür.[40] Bu formül, artık kapandıkları yerlerden çıkmış Yahudilerin problem oluşturdukları, daha yukarılarda bahsedilen

35. Régis Debray, *A un ami Israélien (avec une réponse d'Elle Barnavi)*, Flammarion, Paris, 2010, s. 42.
36. Günther Anders, "Mein Judentum" (1978), *Das Günther Anders Lesebuch*, Zurich, 1984, s. 242-243.
37. Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Çev. Seçkin Dertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, Şubat 2016.
38. Yosef Hayim Yerushalmi, *Serviteurs des rois et non serviteurs*, s. 78.
39. Diner, *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Gechichsten*, C.H. Beck, Munich, 2003, s. 14.
40. Bernard Wasserstein, *Vanishing Diaspora*, s. 7.

döneme (1750-1950) gönderme yapar: Antisemit önyargıların geniş bir şekilde nüfuz ettiği toplumlar ve getto dışında kimliklerini ve geleceklerini yeniden düşünmek zorunda kalan Yahudiler... Bu iki boyut Theodor Herzl'in ünlü Siyonist manifestosunun girişinde birbirine karışmıştır. Özellikle şunları yazdığında: "Bir Yahudi sorunu vardır. Onu gizlemek boşuna olacaktır (...) Bu sorun, Yahudilerin yoğun yaşadığı her yerde kendisini göstermektedir."[41] Temel olarak, her zaman iki Yahudi sorunu var olagelmiştir. Bir yandan Yahudi sorunu, Faşist rejimlerde emansipasyonun kazanımlarını yıkmakla görevli örgütlere adını verir. Adolf Eichmann, bundan birinci derecede sorumlu Nazi görevlisiydi; Louis Darquier de Pellepoix, işgal Fransa'sında kötü şöhreti olan Yahudi sorunu komiserliğini yürüten sembolik bir figürdü. Diğer taraftan Karl Marx, Abraham Leon ya da Jean Paul Sartre, yazdıkları denemelerde bu "sorunu" bir başka açıdan, Yahudilerin üzerindeki baskı açısından ele alıyordu. [42] Bugün Avrupa'da, bu şekilde bir "Yahudi sorunu" artık yok, buna rağmen İsrail'de bu sorun iki açıdan yorumlanan "Filistin sorunu" ile yer değiştirmiş durumda: Bir yandan "Yahudi devleti" içinde bir engel olarak, diğer taraftan baskıyla mücadele aracı olarak görülüyor. Eskidünya'da, "Yahudi sorunu" Pierre Nora'nın tanımına başvuracak olursak bir "hafıza mekânı"na dönüşmüş durumda: Onu yaşayan bir gerçeklik olarak ayakta tutan bir "hafıza yeri"ne artık sahip olmayan Avrupa tarihinin bir parçasının kataloğu; kurucu öğelerinin artık var olmadığı özellikle Doğu ve Orta Avrupa'da bu zamanlarda ihtiyaç duyduğumuz bir envanter.[43] Çatışmaların ve savaşların ardından bin yıllık geçmişi arkada bırakan barış içindeki Avrupa'da, Auschwitz, geçmişteki bütün ulusal bölünmelerin parçası olarak paylaşılan hafızanın az sayıdaki yerlerinden birini oluşturur.[44] Bu karanlıktan sonra, "Yahudi sorunu" Avrupa tarihinin bir metaforu haline geldi.

---

41. Walter Benjamin, *Théologie et Utopie. Correspondance 1933-1940*, postface de Stéphane Moses, Editions de l'Eclat, Paris, 2010, s. 283.
42. Bu kavramın Alman kökeninin tarihi üzerine, Jacob Toury, "The Jewish question. A semantic approach", *Leo Baeck Institute Year Book, 1996*, Cilt: 11, s. 85-106 ve Axel Bein, *Die Judenfrage, biographie eines Weltproblems*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stutgart, Cilt: 2, 1980.
43. Theodor Herlz, *Yahudi Devleti*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2007.
44. Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları, 1997; Abraham Léon, *La Conception matérialiste de la question juive*, Gallimard, Paris, 1990.

2
Kozmopolitizm, Hareketlilik ve Diyaspora

Yahudi modernitesi üzerine bütün düşünceler, onun merkezi ve kurucu boyutu olan kozmopolitizme dayanıyor. 1750 ile 1950 yılları arasında Yahudi diyasporasını etkilemiş değişimlerin karşılaştırmalı yaklaşımı, –bu modernitenin beşiği olan Almanya ve Yahudiliğin, özellikle çarlık imparatorluğu ve Fransa gibi diğer önemli merkezleri arasında– belirgin özellikleri ortaya koyacaktır.

Ahasverus'un Çocukları

Gördüğümüz gibi hareketlilik, dolaşım, değiş tokuş, kültürel etkileşim, sürgün ve çokdillilik yüzyıllar boyunca Yahudi varlığını belirledi. Bu "göçebe Yahudi" kıtalar ve insanlar arasında ömür boyu yersiz yurtsuz yaşamaya mahkûm edilmiş Ahasverus –ortaya çıktığı andan beri güçlü antisemit çağrışımlarla yüklenmiş– mitinin yayılmasını açıklar.[1] Ahasverus, bazen tercih ederek bazen zorunluluktan bir toplumun sınırlarında yaşayan azınlığı ifade eden bir metafora dönüştü.[2] Yazar Joseph Roth'tan ressam Marc Chagall'a kadar modern Yahudi kültürünün birçok önemli figürü, çalışmalarında bu miti işledi. Bu kozmopolitizm, birçok açıdan gelenek ile modernite arasında; onun dini devamlılığının durağanlığı ile sekülerleşmiş dünyaya entegrasyonu arasında; Avrupa ile Amerika arasında; ya da bu iki kıta ile İsrail arasında yalpalayan 20. yüzyılın çok sayıda Yahudi entelektüelinin kaderi haline gelmişti. Örnek olarak, bilimsel kariyerine Almanya'da başlayan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, Princeton'da bitiren Albert Einstein'i düşünmek yeterlidir, Paris'e gitmek için Vitebsk'i terk eden Chagall de öyle... Yazarlık hikâyesini; Balkanlar, Viyana ve Zürih'te yaşadıktan sonra Londra'da bitiren Elias Canetti'yi ve Yidiş dilinin önemli anlatıcılarından, Canetti gibi Nobel Edebiyat Ödülü sahibi Isaac Bashevis Singer'in

1. Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006.
2. Pierre Nora, *Présent, nation, mémoire*, Gallimard, Paris, 2011, s. 386.

NewYork'a gitmek için 1930'lu yılların ortasında Varşova'dan kaçışını da düşünebiliriz.

Kozmopolitizm, ayrı bir tarihin varlığını sonlandıran, Yahudilerin yaşadığı ve tamamen tanımlandığı ulusları kaplayan emansipasyondan sonra şekillenen Yahudi tarihinin yapısal bir öğesi olarak var olageldi. Yahudi kozmopolitizminin önemli dönemi 19. yüzyılın ikinci yarısında başlar. Bu dönem, milyonlarca Yahudiyi, Avrupa'nın doğusundan batısına, Almanya ve Avusturya'nın metropollerine, Paris ve Londra'ya ve nihayet özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ne doğru sürükleyen devasa göç dalgasının olduğu yıllardır. Bugün bile hâlâ birkaç kuşağa yayılmış olan bu dalga, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sona erdi. Bu sürece ilk son veren Nazilerin soykırımı olurken sonrası da hayatta kalanların varış noktası ve bir cazibe merkezi olan İsrail devletinin süreci kanalize etmesiyle devam etti. 1880 ile büyük savaş arasında Avrupa'nın güneyinden ve doğusundan, İtalya'dan, Balkanlar'dan, Habsburg ve çarlık imparatorluğundan yaklaşık 15 milyon göçmen Amerika Birleşik Devletleri'ne geldi. Endüstrileşme ve yoğun şehirleşmenin küçük çaplı Yahudi ticaretinin eski yapısını tehdit ettiği yerlerden, toplumsal olarak dışlanmış gettolardaki antisemit zulümden kaçan Yahudiler, bu devasa nüfus kütlesinin yüzde onunu oluşturuyorlardı. 1910'da Yahudiler, çarlık imparatorluğundan gelen göçmenlerin yüzde 71.6'sını ve Rumen göçmenlerin yüzde 90'ından fazlasını temsil ediyordu.[3] Doğuda, Yahudi modernitesi geleneksel Yahudi köylerinin, *Shtetlakh*'ın parçalanmasıyla doğdu. Aynı zamanda, Varşova'dan Lodz'a, Berlin'den Viyana'ya, Prag'dan Budapeşte'ye büyük şehirlerde kitlesel bir akış oldu. Böylece kozmopolitizm iki büyük merkezde görüldü: *Yiddishkeit* ve *Mitteleuropa*. Biz burada esas olarak Doğu ile Batı arasında kesişim noktası olan ikincisiyle ilgileniyoruz.

Mitteleuropa –Orta Avrupa'nın Almanca konuşan bölümü[4]– birçok açıdan bir Yahudi kuruluşudur. Bu Yahudiler, devlet sınırlarını aşıp Slav, Balkan ve İtalyan kültürlerinin içine nüfuz ederek kültür dünyasının birlikteliğini sağlamlaştırdı. Almanya onlar için "kan ve toprak"tan oluşan bir *Vaterland* değildi; fakat dil ve kültür olarak yorumladıkları, yeniledikleri, diğer melez kültür ve geleneklerle zenginleştirdikleri bir şeydi. Almanca, Praglı yazar Kafka'nın, Bucovine'den Paul Celan'ın,

3. K. Anderson, *The Myth of the Wandering Jew*, Brown, New York, 1965; Edgar Knecht, *Le Mythe du juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, 1977; ve Yahudi Tarihi ve Sanatı Müzesi'nin sergi kataloğunda bulunan makaleler, *Le juif errant. Un témoin du temps*, Adam Biro, Paris, 2001.

4. Natan Sznaider, *Jewish memory and cosmopolitan order. Hannah Arendt and the Jewish condition*, Polity Press, Cambridge, Massachusettes, 2011, s. 1.

Viyanalı Joseph Roth, Stefan Zweig, Robert Musil, Hermann Broch ve otobiyografisinin ilk cildine *Kurtarılmış Dil* adını veren Elias Canetti'nin diliydi. *Yiddishkeit*'e gelince, o 19. yüzyılda çarlık imparatorluğunda doğan ve Varşova'dan Vilno'ya, Berlin'den New York'a, Yahudi diyasporasının olduğu büyük başkentlerde filizlenen bir modern kültürdür; kendi içine çekilerek yaşayamayan ve çevre kültürlerle sürekli iletişim halinde olmaya ihtiyaç duyan bir kültür. Temsilcileri, bir başkentten diğerine, bir ülkeden öbürüne seyahat ederek, Yidişçenin, Lehçe, Rusça, Almanca, Fransızca ve İngilizce ile sembiyotik olarak yaşamasını sağlıyordu. Çoğu zaman tıpkı hahamlarla ineklerin damların üstünden uçup geçtiği Chagall tablolarında olduğu gibi boşlukta salınıyor gibi görünüyorlardı. Onlar *Luftmenshn* idi, edebi olarak ifade edecek olursak gerçek bir evi olmayan "havanın insanları" idi. Aralarında sosyalizmi vatanı haline getirmiş ve evrensellik ruhunu bütün kimliklerin ve ulusal sınırların üzerinde savunan, Troçki'den Rosa Luxemburg'a önemli sayıda "kökensiz devrimci" bulunuyordu.

Almanca, Berlin'den Viyana'ya, Riga'dan Czernowitz'e, Prag'dan Budapeşte'ye *Mitteleuropa* Yahudileri için, *lingua franca* olmuştu. Elbette ki, II. Guillaume Almanya'sı ile çokuluslu Avusturya arasında bir farklılık vardı; fakat bu dil, hareketlilik ve değiş tokuşa bağlı olarak gerçek bir kültürel homojenlik yakaladı. Almanca konuşan Praglı yazar Kafka'nın kitaplarını Leipzig'de ya da Berlin'de yayımlaması veya Rudolf Hilferding gibi Avusturyalı bir sosyalist entelektüelin Weimar Cumhuriyeti'nde Alman ekonomi bakanı olması tamamıyla doğaldı. Devlet sınırlarının bir önemi olmaksızın Yahudiler, Almanca konuşan Orta Avrupa'nın kültürel birliğini şekillendirdi, aposteriori diyecek olursak, "cemaatin kaderini" belirledi.[5]

Emansipasyon

Yahudilerin emansipasyonu, kültürel asimilasyonu ve sosyoekonomik gelişmesi, "uzun" 19. yüzyıla yayıldı. Emansipasyonu sadece, kararnamelerle devrimci dönemden Bismarck'a ve Yahudilere Almanya veya Avusturya vatandaşlığı bahşeden yasal boyutuna kadar indirgememek gerekir. Bu kavram daha çok, zaman içinde etkisi azalmış, ilerlemelerin ya da gerilemelerin belirlediği ancak hiç kuşkusuz genel çizgisinin yükselişte olduğu bir birikimsel *sürece (processus)* işaret eder. Aymşekilde onu, sadece spesifik bir kültürel

5. Samuel Joseph, *Jewish Immigration to the United States from 1884 to 1910*, AMS Press, New York, 1967, s. 117, 120.

kimliğin kaybışeklinde, bir *asimilasyon* olarak algılamamalı; daha çok Alman dili ve kültürünün genelleştirilmiş benimsemesinin yarattığı bir dönüşüm olarak ele almak gerekir.[6] Emansipasyona giden yol, 18. yüzyılın sonlarında Prusya üst düzey sorumlusu Wilhelm von Dohm'un reform projeleriyle başladı, 1871'de Alman Birliği'nin ilan edildiği zamanda sona erdi. Onu taçlanlandıran ise, Yahudi bir avukat olan Hugo Preuss'un önemli katkısıyla yazılan Weimar Cumhuriyeti Anayasası idi. Asimilasyon, İncil'i Almanca'ya çevirip Yahudilerin kullanımına sunan Moses Mendelssohn ile başladı ve Birinci Dünya Savaşı sırasında, "Yahudi-Alman sembiyozu" filozof Hermann Cohen tarafından bir yüce yurtseverlik ruhuyla kutlanarak sonuçlandı.[7] Bu dönem boyunca, *Kaiserreich* Yahudileri, büyük bir gururla Almanlıklarını gösterdiğinde, dolaşım ve hareketlilik Doğu'da gelişiyordu. Doğu'da 1880'li yıllardan itibaren çarlık imparatorluğundan Amerika Birleşik Devletleri'ne doğru yüz binlerce Yahudinin yer değiştirdiği büyük bir göç dalgası yaşandı; fakat istenilen, talep edilen, geniş kentsel ve kültürel derneklerin tamamı tarafından durmaksızın zenginleştirilen ve yurtsever kutlamalarda her zaman ilk sırada olan bu Germenleştirme, sınırları her zaman aşan bir Avrupa bölgesi içinde kültürel kimliği ve toplumsal hayatı tanımlanmış bir grubun kozmopolitizmine asla engel olmadı. Bir başka deyişle Yahudilik 19. yüzyıl boyunca bir Alman ulusal formu olarak algılanmışsa da, onun var olma yöntemleri çoğu kez dini bir dayanak noktasını muhafaza etti, kendi demografik dinamiğine sahipti, uluslararası ekonomik ağların arasındaydı ve gerçekten uluslararası anlamda geniş bir Avrupa kültür transferi hareketinin parçasıydı. Yapay bir biçimde adlandıracak olursak bu faktörlerin bütünü, *Yahudi kozmopolitizminin* yapısal temelini oluşturdu.

İki örnek, bu yeni ulusal kimlikle eski kozmopolitizmin bir arada var olmasını daha iyi anlamamıza yardım edebilir. Şubat 1871'de, Versay'da Alman zaferini takip eden süreçte Fransa-Prusya zirvesinde tazminat konusu gündeme alındı. Bankerlerden oluşan her delegasyon savaşın finansmanına katkıda bulunmuştu. Fransız delegasyonu Alphonse de Rothschild, İkinci İmparatorluk döneminde bankerdi, şimdi Thiers için çalışıyordu; Alman delegasyonu Gerson Bleichröder, Bismarck'ın bankeriydi. İkisi de Frankfurt kökenliydi; Gerson'un babası Samuel Bleichröder, tıpkı Alphonse'un babası James (Jacob) Rotshchild gibi,

---

6. Jacques Le Rider, *La Mitteleuropa*, PUF, Paris, 1994.
7. Otto Bauer, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, EDI/Arcantère, Guérin Littérature, Paris, Montreal, Cilt: 2, 1987. Hatırlatmak gerekir ki bu formülün yazarı Bauer, bunu Yahudilerin üzerine uygulamayı reddeder.

1828'de Frankfurt'ta Rothschild ailesi tarafından Berlin'e gönderilmişti.[8] Böylelikle iki farklı ulusal kimliğe ait olmakla beraber, "Saray Yahudileri"* –*Hofjuden*– dediğimiz aynı gelenekten geliyorlardı. Bu gelenek, yüzyıllar boyunca Avrupa *Ancien Régime*'inin ekonomik gelişmesinde önemli bir faktör olmuştu.[9]

Fransa-Prusya Savaşı, Ren'in iki tarafında yaşayan Yahudi Almanlar arasında her zaman ateşli ve gergin bir rekabetin konusu olmuştur. Abraham Geiger ve Joseph Darmsteter, Bonn Üniversitesi'nde beraber okuyup Samson Raphael Hirsch'in neo-Ortodoks öğretisini beraber takip ettikleri dönemden beri, uzun zamandır arkadaştılar. Birincisi Berlin'e yerleşmiş ve orada "Yahudilik Bilimi" okulunda Yahudi teolojisi ve felsefe dersleri vermişti. İkincisi ise Fransa'ya göç etmiş ve orada tarih-coğrafya alanında Ecole Pratique des Hautes Etudes'de parlak bir kariyer yapmıştı. Avrupa'da milliyetçiliklerin yükselişi onları ayırdı: Geiger bir Alman yurtseveri, Darmsteter ise Fransız yurtseveri haline geldi. Hem Rothschild ve Bleichröder arasındaki güç gösterisi hem de Geiger ve Darmsteter arasındaki mektuplaşmalar, uzun 19. yüzyıl boyunca Alman Yahudiliğinde bir ayrılık ortaya çıkardı: Bir yanda yapısal bir kozmopolitizm, diğer yanda ulus devlette gerçekleştirilen emansipasyonun sonucu olan yeni sınırlamalar.[10]

Alman Yahudilik tarihinin Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan Nazizmin iktidara gelişine dek uzanan son dönemi aksine, kozmopolitizmin açıkça belirtilmiş talepleri tarafından karakterize edilmişti. Bu son dönem, yeni jenerasyon entelektüellerin ortaya çıkışına sahne oldu. Bu entelektüeller, asmiliasyonu bir yandan artık ulaşılması gereken bir amaç olmaktan çıkmış, neredeyse varoluşsal diyebileceğimiz bir olgu olarak düşünürlerken, diğer yandan artık dini olmayan ama ırkçı bir şiddetli antisemitizm ile karşı karşıya kaldılar.[11] Büyük ölçüde sekülerleşmiş bu Yahudi kozmopolitizmi, kazanımları özellikle 1930'dan

---

8. David Sorkin, "Emancipation and assimilation. Two concepts and their application to German-Jewish history" Leo Baeck Institute Year Book, 1990, Cilt: 35, s. 17-33. Tüm bu problematik ile ilgili ayrıca şu kaynaklara bakılabilir: George L. Mosse, *German Jews Beyond Judaism*, Indiana Universty Press, Bloomington, 1985 ve Jacques Ehrenfreund, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les Juifs Berlinois à la Belle époque*, PUF, Paris, 2000.

* "Juifs de cour", "court Jews." (ç.n.)

9. Hermann Cohen, "Deutschum und Judentum" (1915), Christoph Schulte direktörlüğünde, *Deutschum und Judentum. Ein Disput unter aus Deutschland*, Reclam, Stuttgart, 1993, s. 40-69.

10. Michael Graetz, "A History of an estrangement between two jewish communities. German adn French Jewry during the nineteenth century", Jacob Katz direktörlüğünde, *Toward Modernity. The European Jewish Model*, Transaction Books, New Brunswick, 1987, s. 159-169 ve Herbert Lotmann, *La Dynastie Rothschild*, Le Seuil, Paris 1994, s. 72.

11. Jacok Katz, *Hors du ghetto. L'Emancipation des Juifs en Europe*, Hachette, Paris, 1984.

başlayıp giderek daha kırılgan ve istikrarsız hale gelen emansipasyon sürecinin krizine bir yanıttı. 1933 ile 1938 yılları arasında, bu entelektüel kozmopolitizm yerini, zorunlu olarak, Almanya'dan yabancı bir gövdeymişçesine sürülmüş cemaate bıraktı. Avrupa'da tamamen yok edilmiş Yahudi-Alman kültürü yoluna sürgünde devam etti.

Kültürel Aktarımlar

19. yüzyıl büyük bir göç hareketinin olduğu dönemdi. On binlerce Yahudi, büyük şehirlere, özellikle de Habsburg ve Wilhelm imparatorluklarının başkentlerine yerleşmek üzere, Orta ve Doğu Avrupa'daki Yahudi köyleri olan "shtetalkh"larını terk ettiler. Bu çok biçimli altüst oluş bağlamında –demografik büyüme ve endüstri devrimi, modernleşme ve asimilasyon tarafından şekillenmişşehirleşme süreci– Alman Yahudiliği yeni bir profil kazandı. Viyana'da 1850'de 2000 Yahudi varken Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde 200 bin Yahudi yaşamaktaydı. Aynı zamanlarda Berlin'deki Yahudi nüfusu 10 binden azken, neredeyse 200 bine varmıştı. Bu iki başkentte Yahudiler, toplam nüfusun sırasıyla yüzde 10 ve yüzde 7'sini temsil ediyordu.[12] Budapeşte, Prag, Lemberg, Cracovie ve Tchernowicz'deki Yahudi nüfusları da benzer bir büyüme yaşadı. Bu şehirler, Prusya İmparatorluğu'nun doğusundan (Silesie, Poznanie) ile Habsburg İmparatorluğu'nun Slav tarafından (Galicie, Bukovine, Moravie, Slovaquie, Boheme) gelen Yahudi göçmenleri kendine çekiyordu. Bu yoğun şehirleşme sürecine, yaşam biçimlerinin sekülerleşmesi, özellikle de Almanca'nın ön plana çıkıp Yidişçe'nin kademeli olarak terk edilmesiyle sonuçlanan kültürel asimilasyon süreci eşlik etti. Viyana ve Berlin, Çarlık Rusya'sından gelen ve 1920'li yıllarda Yidiş modernizminin yayılma merkezleri olana dek cemaat yaşamlarını koruyan Rus ve Lehlerin göçmen mahallelerine de ev sahipliği yaptı.

İki kuşak süresince Yahudiler, esasen orta sınıflardan oluşan ve eğitimli burjuvazinin (*Bildungsbürgertum*) farklı tabakalarına ait olan görece daha yalın bir cemaat haline geldi.[13] Daha sonra elitlerinin (reformcu ve liberal yönelimli) zorlamasıyla *mezhepleştirme* stratejisi geliştirildi. Yahudiler kendilerini, Katolik ve Protestanların yanında

---

12. Michel Espagne, *Les Juifs allemandes de Paris à l'éopque de Heine.* La translation ashkénaze, PUF, Paris, 1996.
13. Peter Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, Harvard Universty Press, Cambridge, Mass., 1988; Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Suhrkamp, Francort-sur-le-Main 1988 ve Massimo Ferrai Zumbini, *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus von Bismarckzrit bis Hitler*, Klostermann, Francort-sur-le-Main, 2003.

"Musevi inancındaki" (*deutsche Staatbürger jüdischen Glaubens)* Alman vatandaşları olarak görüyordu. Kamu hizmetinden *de facto* olarak dışlanan –yönetimde, askeri hiyerarşide Yahudiler yoktu, üniversite eğitiminde ise azdı– Yahudiler, kültür alanında onaylanmanın ve kabul edilmenin bir yolunu buldu. Değerlerin –formasyon, eğitim, kendi kendini besleme, etik kaygılar, görgü– bütününü ifade eden *bildung* deyimi, onların tam anlamıyla Alman olarak hissetmelerini sağlıyordu.[14] Ancak Yahudiler "Germenik kökenli" hemşerilerinin büyük bölümü tarafından ulus içinde yabancı bir gövde olarak algılanıyordu. Onlar, Reich'ın vatandaşlarıydı, sınırları görünmez olmasına rağmen katılığını koruyan ama geçilmez de olmayan Alman *Volk*'unun üyeleri değildi. Bu cemaatin profilini daha iyi belirlemek için komşuları karşılaştırmak gereksiz değil; "Doğulu" Yahudiler, Ruslar ve Polonyalılar ve Batılı Yahudiler, ilk sırada Fransızlar. Rusya'daki dışlanma ve zulmetmenin eski formlarını sürdüren devlet antisemitizminin varlığında, Yahudi modernitesi Yidiş dili ve kültürünün yenilenmesi odaklı ulusal bir karakter kazandı. Emansipasyonun 1791 yılına uzandığı Fransa'da, kültürel asimilasyon, politik emansipasyonun ne yerini aldı ne de onu önceledi; bu sonuncusu daha çok motor güç oldu. III. Cumhuriyet döneminde "Yahudi devleti"nin geniş bir tabakası oluştu: üst düzey yetkililer, memurlar, profesörler, bakanlar.[15] İtalya'da 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, ulusal birliğin sağlanması esnasında, çok hızlı bir şekilde benzer bir süreç gelişti. Böylelikle bu iki ülkede antisemitizm ister antimodern olsun (İtalyan Katolikliği) ister "yıkıcı" olsun (Fransız milliyetçiliği), "içeriye sızmış" ve "yozlaşmış" Yahudi icadı olarak algılanan geleneklere saldırdı.[16] Treitschke Almanya'sında olduğu gibi, amaçlanan şey devletin etnik ve Hıristiyan karakterini korumak değildi. Çarlık Rusya'sı ile Cumhuriyet Fransa'sı arasında Alman Yahudiliği; kendisini ne bir ulusal eksen (Yiddishkeit) ne de politik eksen üzerine

---

14. Sergio DellaPergola, *Le trasformazioni demografiche della diaspora ebraica*, Loescher, Turin, 1983, s. 100; Marcha Rozenblit, *The Jews of Vienna 1867-1914. Assimilation and Identity*, State Universty of New York Press, Albany, 1983; Steven Beller, *Vienna and the Jews 1867-1938. A cultural history*, Cambridge University Press, New York, 1989, Uri Kaufmann, "Sozial-und Withschaftsstruktur der jüdishen Gemeinden" Elke-Vera Kortowski, Julius Schoeps ve Hiltrud Wallenborn direktörlüğünde, *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, s. 48-57.

15. Ulrich Engelhardt, *"Bildungsbürgertum" Begriffs –und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Klett-cotta, Stuttgart, 1986. Bu sosyal katmandaki Yahudiler üzerine bir başka kaynak: Shulamit Volkov, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. Und 20. Jahrhundert*, C.H. Beck, Munich, 1990; yine Shulamit Volkov, *Das Jüdische Projekt der Moderne*, C.H. Beck, Munich, 2001.

16. Aleida Assmann, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*, Editions de la Maisons des sicences de l'homme, Paris, 1994.

(ulusun temeli olarak vatandaşlık) inşa edebilirdi, o ancak bir kültürel eksende (Bildung) var olabilirdi. Gerçekte ne Rus ne de Leh olan çarlık imparatorluğundan bir Rus veya Yahudiyle, antisemitizmin meşru olduğu Cumhuriyetçi Fransa'daki bir İsrailoğlu Fransız arasında kalan Alman Yahudi; asimilasyona uğramasına rağmen geniş toplum kesimlerince bir 'Alman-olmayan' olarak görüldü. Norbert Elias bu durumun çok kesin bir tanımını verir: "Bu, işaretlenmiş azınlık bir gruba ait olmanın, onu işaretleyen çoğunluğun sahip olduğu kültürel akımın ve politik-toplumsal kaderin içine tamamen yerleştirilmiş olarak hissetmenin biricik örneğidir."[17] Bu dışlanma ve hiçbir yere ait olmama; yüzyıl dönümünde Yahudiler, kültürel hayatta birinci sırada yer elde ettiklerinde paradoksal bir karakter aldı. Öyle ki, bu durum Moritz Goldstein'a şunları yazdırdı: "Biz Yahudiler, bize ne bunu yapma hakkı ne de kapasitesi sağlamış bir halkın manevi mirasını yönetiyoruz."[18]

Yahudi modernitesinin inşasının farklı biçimlerden oluştuğu düşüncesini akılda tutarak Yahudi Alman kültürünün Avrupa'nın geri kalanında yayılmasının ve tesirinin çelişen, bazen de tamamen çatışan sonuçlarını daha iyi anlayabiliriz. İki kültürel aktarım örneği bu fenomeni açıklar: *Haskalah*'ın Doğu Avrupa'da yaygınlaşması ve *Wissenschaft des Judentums*'un* Fransa'daki değişimi.

Haskalah, yani 18. yüzyılın sonlarına doğru Moses Mendelssohn'un etkisi altında Almanya'da doğan Yahudi Aydınlanması, emansipasyon yasalarına zemin hazırladı. Bir başka deyişle, geriye dönüp bakıldığında *Haskalah*; modern, asimile olmuş ve seküler Alman Yahudiliği inşasının birinci aşaması olarak karşımıza çıkar.[19] Buna karşın etkisinin birkaç on yıllık gecikmeyle 19. yüzyılın sonundan itibaren hissedilmeye başlandığı çarlık imparatorluğunda, *Haskalah* asimilasyonla sonuçlanmadı; fakat Yahudiliğin sekülarizasyonu ve modernizasyonu ona ulusal bir kimlik verdi.[20] Devlet tarafından övgüyle karşılanan ve toplum içinde derinden kök salan antisemitizmin hâkim olduğu bir bağlamda, Yahudi dünyasının Batı modernitesinin büyük akımlarına açılması, Yidiş kültürünün yenilenmesi ve diyasporik Yahudi ulusunun temelinin atılması üzerinden biçim kazandı. Régine Robin'in altını çizdiği gibi,

---

17. Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'Etat de Gambetta à Vichy*, Fayard, Paris, 1992.
18. Pierre Birnbaum, *Un mythe politique. La "République juive" de Léon Blum à Mendès France*, Fayard, Paris, 1988 ve Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Gallimard, Paris, 1997.
* Yahudilik bilimi çalışmaları. (Jewish studies) (y.h.n.)
19. Norbert Elias, "Notes sur les Juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux", *Norbert Elias par lui-même*, Fayard, Paris, 1991, s. 150.
20. Moritz Goldstein, *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880-1933*, Veerlag Dokumentation, Munich, 1977, s. 221.

burada Alman *Haskalah*'ı tarafından getto jargonu ve tedavisi imkânsız biçimde gerici ilan edilmiş bir kültürün sembolü görülen Yidişçe'ye karşı yürütülen sert bir mücadalenin olduğu enteresan bir paradoks var.[21]

Alman Yahudiliğinin asimilasyon stratejisi, fikirlerinin temelini yurtsever ve liberal yönelimli, Musevi İnancındaki Alman Vatandaşlarının Merkezi Birliği'nde (Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens) buldu. Buranın entelektüel desteği ise kendisinden daha eski bir kurum olan Yahudilik Bilimi Okulu'ndan (Wissenschaft des Judentums) geliyordu.[22] Eduard Gans ve Leopold Zunz tarafından 1819'da Berlin'de kurulmuş olan bu okul, rabinik seminerlerden farklı olarak laik bir şekilde kamuya açıktı ve Almanca kursları veriyordu. Bu, bütün Avrupa'da geniş bir etki yaratma niyetinde olan Yahudiliğin yeni yorumunun başlangıç noktasıydı. Mistik ve mesiyanik akımlara radikal bir biçimde karşı olan bu okul, Yahudiliğin rasyonel bir yorumunu geliştirdi. Yahudi tarihi Heinrich Graetz himayesinde, bilimsel kriterlere göre –kaynakların doğrulanması, arşivlerin kullanılması– incelenmeye başlandığında, teoloji de, filolojinin yardımıyla sıkı bir tefsire tabi tutulacaktı.[23] *Haskalah*'tan sonra Yahudi Bilimi Okulu, Yahudi tarihini, daha geniş bir çerçevede Alman ve Avrupalı tarihinin içine kaydetmek istiyordu. Böylece, *Wissenschaft des Judentums* Almanya bağlamında, Yahudiliği onun modernizasyonundan koruyan bir araç olarak hareket edebiliyordu. *Wissenschaft des Judentums* Fransa'ya aktarıldığında, büyük oranda Yahudi-Alman kökenli İsrailoğlu cemaati içinde olan Yahudilik Bilimi Okulu, son kertede Yahudi düşüncesinin ve kültürünün bitişine yönelik pay sahibi olarak son derece farklı bir seyir yaşamıştır. *La cité investie* eserinde Perrine Simon-Nahum'un açıkça gösterdiği gibi, bu okulda yetişmiş İsrailoğlu bilginler, bir Yahudi kültürel ve bilimsel kurumu inşa etmemişti ancak kariyerlerini Fransız Cumhuriyeti'nin en prestijli akademik kurumları arasında geçirmişti. Filolog Salomon Munk, College de France'ta Ernest Renan'ın yerine geçti, tarihçi Joseph Derenbourg Ecole Pratique des Hautes Etudes'e kabul edildi, Kabala uzmanı Adolphe Frank enstitü üyesi oldu. Bu ortak temelin ardından süreç iki yola ayrıldı, Perrine Simone-Nahum'un da dikkat çektiği gibi, birbirinin zıttı iki klasik eser ortaya çıktı[24]: Almanya'da Yahudi

---

21. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford Universty Press, New York, 1987.
22. Rachel Ertel, *Le Shtetl*.
23. Régine Robin, *L'Amour du Yiddish*, s. 37-38.
24. Gershom Scholem, "La Science du judaisme, hier et aujourd'hui", *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1974, s. 427-440; Maurice-Ruben Hayoun, *Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une Histoire intellectuelle du judaisme*, Lattès, Paris, Cilt: 2, 1996-1998.

düşüncesinin başyapıtı olan Julius Guttmann'ın (1933) *Die Philosophie des Judentums*'u ve Fransa'da Emile Durkheim'in modern sosyolojinin kurucu çalışmalarından olan ve tamamen sekülerleşmiş bir dünya vizyonunu bilimsel biçimde sunan çalışması (1912) *Formes élémentaires de la vie religieuse*.* Guttmann'm kitabı, Yahudi bilimi çizgisinin bir parçası olurken Durkheim'in kitabı bu gelenekle bağları kopardı.

Dışlanma

Kültürel asimilasyon ve politik dışlanmanın oluşturduğu Yahudi-Alman modelinin arka planında, Alman *Bildungsbürgertum*'u içinde, Yahudi olanlar ve olmayanlar arasında giderek daha da belirginleşen bir ayrılık meydana geldi. Bazıları, *Bildung Aydınlanması*'nı normatif ideal olarak tanımlayıp ona evrenselci bir yorum atfederken, diğerleri de değerleri ulusal bir model içinde giderek daha da daraltma eğilimindeydi. Asimilasyon, Yahudilerin Alman kültürüne uyumlu hale gelmelerini sağlarken nesnesi oldukları stigmatizasyon süreci –sosyoekonomik ve kültürel başarısına rağmen– onları kamusal alanda dışlıyordu. Ahlaki nitelikler, ciddiyet, saygınlık ve etnisite "aryen" Almanların seçkin imtiyazı olmaya devam etti. Kısacası Yahudiler, George L. Mosse'nin *bildung* ve *sittlichkeit* arasındaki formülasyonuna göre aşılmaz bir çelişkinin mahkûmlarıydılar; birincisi gittikçe daha da Yahudileşiyordu, ikincisi ise banker Gerson Bleichröder ya da sanayici Walther Rathenau gibi zengin ve güçlü şahsiyetlerin yer aldığı erişilmez bir şeydi.[25] Bu bağlamda antisemitizm, problematik bir Alman kimliği tanımı için gerekli olan *kültürel kod* işlevi görüyordu. Almanya'nın eski ve aristokratik kültü, (Yahudi) moderniteye karşı çıkıyordu ve Alman kimliği Yahudiliğe karşı çıktığı için negatif olarak tanımlanıyordu.[26]

Yahudi kozmopolitizminin kimliklendirilmesi, Treitschke'den Hitler'e kadar, antisemitizmin savaş atıydı. Yahudiler, neredeyse Almanlık ve Yahudilik arasındaki dikotomiyle mükemmel bir biçimde çakışan *kultur* ve *zivilisation* arasındaki karşıtlığın kaçınılmaz bir parçası haline gelmişti. Yahudi, paranın ve finansın hareketine, kozmopolitizme ve teorik evrenselciliğe, uluslararası hukuka ve "dejenere" kent kültürüne vücut veriyordu. Buna karşılık Alman, bir toprak parçasına köklerini salmış, zenginliğini finansal faaliyetlerle değil çalışarak kazanmış,

---

* Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, 2010. (y.h.n)

25. Heinrich Graetz, *Construction de l'histoire Juive*, Editions du Cerf, Paris, 1992.

26. Perrine Simon-Nahum, *La Cité investie. La "Science du judaisme" Français et la République*, Editions du Cerf, Paris, 1991.

kendini ifade eden bir kültüre ve ulusal bir dehaya sahip, devletinin sınırlarını hukuksal soyut belirlemelerle değil "yaşam alanı" ile belirlemişti: Bu dogmalar, Reich Wilhelm Vakfı'nın onlarca yazarı tarafından reddedildi. Bunun izleri, coğrafyacı Friedrich Ratzel ve Karl Haushofer, ekonomist Werner Sombart, siyaset felsefecisi Carl Schmitt, yazar Ernst Jünger, filozof Oswald Spengler, Pan-Germenist Arthur Möller van den Bruck, edebiyat eleştirmeni Paul de Lagarde, ırkçı teorisyen Stewart Chamberlain ve daha birçok yazarın yazdıklarında açıkça görülür. Bu yazıların ortak karakteristiği, Alman milliyetçiliğinin Yahudi kozmopolitizmi karşıtlığını geliştirmek için gerekli olan Yahudi figürünün metaforik kullanımıdır.

Bu antisemitizm, Yahudi yazarları kendi ülkelerinde reddedilen tanınırlığı yurtdışında arama yolunda etkiledi. Böylelikle bir paradoks ortaya çıktı: Avrupa'da Alman edebiyatı, ülkelerinde yabancı olarak görülüp, reddedilmiş Yahudi yazarlar tarafından temsil ediliyordu. Stefan Zweig'a adanmış denemesinde Hannah Arendt, Yahudi-Alman yazarların kozmopolitik yapısınışöyle tanımlıyordu: "Biri onlara Yahudi kökenlerini hatırlatmak ister istemez, talep ettikleri muhteşem milliyet, bütün ülkelerde geçerli olup, bir tek verildiği ülkede geçersiz olan şu pasaportlara benziyordu.[27] 1933'te Paris'te sürgünde olan Joseph Roth, Yahudi yazarların "kozmopolitizme doğru olan doğal eğilimleri"nin altını kuvvetle çiziyordu. "Yahudi yazarların Alman edebiyatındaki tartışılmaz katkısı, şehir edebiyatını keşfetme ve geliştirmekte yatıyor. Yahudiler, şehir sakinlerinin, zihinsel ve şehirsel peyzajını keşfedip tanımlamışlardı. Onlar şehir medeniyetinin bütün yönlerini açığa çıkardı. Kafeleri ve fabrikaları, barları ve otelleri, bankaları ve başkentin küçük burjuvazisini, zenginlerin buluşma mekânlarını ve yoksul mahalleleri, suçları ve kötülükleri, gündüzün ve gecenin şehrini, büyük metropollerde yaşayanların özelliklerini onlar göstermişlerdi. Yeteneklerindeki bu yönelim, Yahudilerin büyük bir bölümünün şehirli bir çevreden geliyor olmasının sonucuydu. Bu çevre, zamanında onların ailelerini ekonomik gerekçelerle kendisine çekmişti. Aynı zamanda bu yönelim, daha gelişmiş olan duyarlılıklarının ve kozmopolitizme yönelik doğal eğilimlerinin (kosmopolitische Begabung) de bir sonucuydu. Yahudi olmayan Alman yazarların birçoğu, kendi yaşam alanları olan kırsal manzarayı tarif etmekle sınırlı kalmıştı. Almanya'da, başka herhangi bir yerden daha önemli bir ölçüde, bölgelere, köylere ve bucaklara yerleşmiş, kimi zaman

27. George L. Mosse, "Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability", *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Brandeis University Press, Hanovre ve Londra, 1993, s. 131-145.

yüksek edebi seviyede; ancak mutlaka Avrupalıların erişimine kapalı bir "toprağın edebiyatı" mevcuttu. Yurtdışında ise *edebi yorumcularının büyük çoğunluğunun Yahudi yazarlardan oluştuğu* bir tek "Almanya" vardı.[28] Sonuç olarak Roth'un dediği gibi, onlardan kendi ülkelerinde özellikle nefret ediliyordu, ülkelerinde "toprağa uzaklıkları"ndan dolayı eleştiriliyor,

*Kaffehausliteraten** olarak, hatta çoğu zaman "vatan haini" olarak bile kınanıyorlardı.

Enternasyonalizm

Bildung ile *sittlichkeit* arasındaki, asimilasyon ile antisemitizm arasındaki bu çelişki, aynı anda hem Alman milliyetçiliğini hem de Yahudiliği reddeden kozmopolitizmin radikal bir formunu ortaya çıkardı; kısacası post-ulusal tipte bir kimlik arayışı. Bu fenomen aslında emansipasyon döneminden itibaren Ludwig Börne, Heinrich Heine, Moses Hess ve Karl Marx'la birlikte çok erken ortaya çıktı, sosyalist ve komünist hareketin yükselişiyle 20. yüzyılın başına dek uzandı. Genç Marx tarafından 1843 yılında yazılmış tartışmalı metin *Zur Judenfrage*, bu evrenselci düşüncenin yeni formunu oldukça iyi gösteren bir ayna niteliğindeydi.[29] Çoğu zaman anakronik bir biçimde genç Marx'ın "kendine olan nefretinin" manifestosu olarak yorumlanmış bu metin aslında, kaçınılmaz olarak Yahudiliğin sınırlarını aşmak zorunda olan "evrensel insan emansipasyonu"nun bir savunusuydu. Bu sonuncuyu dinci gericiliğin bir formu olarak algılayıp onu modern kapitalizmin bir metaforu olarak yorumlayan bu metin, ikili bir çelişkiye mahkûm olmuş 1840'ların genç Yahudi entelektüellerinde oldukça yaygın bir eğilimdi: Bir yandan asimilasyonları nedeniyle geleneksel Yahudiliğe dönmenin imkânsızlığı ve diğer yandan onu çevreleyen antisemitizm nedeniyle Germenliğe bütünüyle erişmelerinin imkânsızlığı. Onlar, kozmopolit bir perspektif içinde bunların ikisini de aşıp reddetmeyi seçiyordu.[30]

Marx bu açıdan tek öncüdür. Yüzyıl dönümünde, Robert Michels'in politik partilerin sosyolojisi üzerine yaptığı ünlü çalışmasında açıkladığı gibi, sosyalizm Yahudi kozmopolitizmini anlatan öncelikli ifade biçimlerinden biriydi. Michels, Alman sosyal demokrasisinin kadroları arasında Yahudi entelektüellerin kitlesel varlığına odaklandı, bu olgu

---

28. Shulamit Volkov, "Antisemitismus als kultureller Code" *Judisches Leben und Antisemitismus im 19. Und 20. Jahrhundert*, s. 91.
* (Alm.) Kaffehausliteraten kahvehane aydını. (y.h.n.)
29. Hannah Arendt, "Les Juifs et le monde d'hier", s. 91.
30. Joseph Roth, "Das Autodafé des Geistes", *Berliner Saisonbericht. Reportagen und journalistische Arbetien (1920-1939)*, Kiepenheuer & Witch, Cologne, 1984, s. 389-390.

ikili bir açıklama veriyordu: bir taraftan, toplum içinde nesnesi oldukları belirgin derecede "eşitsiz muamele"nin sonucu olan hınç, diğer taraftan "tarihsel kaderleri olan kozmopolitik yönelimin oldukça yükselmiş olması."[31]

Rosa Luxemburg, Alexander Israel Helphand (Parvus) ve Karl Radek gibi enternasyonalizmin modern tanımına derinden damgasını vurmuş olan figürlerin yerleştikleri yer Almanya'dır. Onlar, teorik alanın (kapitalizmin bir küresel sistem olarak analizi, sürekli devrim teorisi) ve pratik alanın (1914'te Avrupa'yı ele geçirmiş olan milliyetçi dalgaya karşı çıkış) profilini çıkardı ve Aydınlanmacı evrensellikten sosyalist enternasyonalizme geçişte temel bir rol oynadı. Kritik coğrafi konumu nedeniyle Avrupa'nın tam kalbinde oluşu, benzersiz kültürel yapısı nedeniyle ulus devletler ile çokuluslu imparatorlukların ortasında bulunuşu, asimilasyon ile ulusal Yidiş uyanışının arasında oluşu nedeniyle, Yahudilerin bu metamorfozun aktörleri haline geldiği yer de yine Almanya'dır. Bir şekilde Yahudi kozmopolitizmi, enternasyonalizmin tabanı oldu.

Rus Devrimi'ne kadar, Yahudi enternasyonalizminin temel merkezi özellikle Yidiş dilinin konuşulduğu dünyadaydı. 1897'de kurulan Bund'un merkezi Vilnius ve Varşova'ydı; ancak 19. yüzyıl başında, sosyalist eğilimli 175 bin kopya dağıtılan Forverts başta olmak üzere, Yidiş dilinde beş günlük gazetenin çıktığı NewYork da merkezlerden biriydi.[32] Bund, Yahudi entelektüellerin menşeviklerden (Juli Martov, Fiodor Dan) bolşeviklere kadar (Lev Kamenev, Grigori Zinoviev) bütün akımlarda temsil edildiği Rus sosyal demokrasisinin (ya da daha çok Panrusçuluğun) doğuşunu önceledi ve harekete geçirdi. Rus Devrimi'nden sonra, Zinoviev'in birinci sekreteri olduğu Komünist Enternasyonal'in yöneticileri arasında yer aldılar. Yahudi entelektüeller, merkeziyetçi imparatorlukları deviren ve 1919'da Bavyera ve Macaristan'da olduğu gibi Sovyet tipi geçici cumhuriyetlerle sonuçlanan devrimlerin başında bulunuyordu. Berlin'de Rosa Luxemburg, Leo Jogiches ve Paul Levi'yi; Münih'te Kurt Eisner, Gustav Landauer, Ernst Toller ve Eugene Levine'i; Budapeşte'de Bela Kun ve Georg Lukacs'ı; Viyana'da ise Otto Bauer, Max ve Friedrich Adler'i anmak yeterli olacaktır.[33]

Liberalizm gözden düşmüştü, muhafazakâr ve milliyetçi partiler Yahudileri aralarına kabul etmezken 19. yüzyılın barış ve refah ortamı da büyük savaşın neden olduğu muharabe koşullarında kaybolmuştu.

---

31. Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları, 1997.
32. Hannah Arendt, *Totalitarizmlerin Kökenleri*, (*Antisemitizm ve Emperyalizm*), Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1997-1998.
33. Robert Michels, *Les Partis politiques*, Flammarion, Paris, 1971, s. 190.

Bu bağlamda genç Yahudi entelektüeller için sadece bir alternatif kalıyordu: Ya milliyetçiliğin Yahudi versiyonu olan Siyonizme katılacak ya da enternasyonalist bir görüş açısından yorumlanan, milliyetçiliklerin yükselişine karşı Avrupalı ve evrensel bir kimliği savunan sosyalizm ve komünizmi seçeceklerdi.[34] Martin Buber'den sonra her biri Yahudi kimliğini ve "kan" milliyetçiliğini keşfetti. (Her ne kadar Buber'i ırkçılık kategorisinde sınıflandırmak yanlış olacaksa da, bu kavram, Buber'in yazılarında esasen ruhani ve metaforik bir çağrışım şeklini alır.) Başkalarının enternasyonalizmi, Yahudilerin "küçük farklılığına" kayıtsızdı, hatta bu enternasyonalizm kimi zaman ona bile düşman olabilirdi. 1917'de,savaş karşıtlığı nedeniyle Prusya hapishanesinde tutuklu bulunan Rosa Luxemburg, Yahudilere artık yabancılaşan bugünün evrenselciliğini adeta şiirsel kavramlarla ifade etmişti. Dünyanın mutsuzluğu karşısında, arkadaşı Mathilde Wurm'a, Yahudilerin acıları için hiç kimsenin kalbinde artık "özel bir köşe" kalmadığını yazıyordu: "Ben bulutların, kuşların ve gözyaşının olduğu bu koca dünyanın her yerinde kendimi evimde hissediyorum."[35]

Sürgün

Alman Yahudiliği, Nazi ölüm kamplarındaki trajik sonla karşılaşmadan önce, 1930'lu yıllarda son safhasına girmişti. Weimar Cumhuriyeti sırasında, kozmopolitizm zorunlu bir slogana dönüştü. Milliyetçiler, *Die Weltbühne* ve *Frankfurter Zeitung* gibi demokrasiyi savunan bütün gazeteleri "Judenpresse" diye küçümsüyordu. Peter Gay; Weimar kültürünü, sürgünün artık onlar için "gerçek bir ev" e dönüştüğü, "içerinin dışarıları" (outsiders as insiders) tarafından yürütülen bir tür "uçurum kenarında dans etme" olarak tarif ediyordu.[36]

1933 ile 1938 yılları arasında Alman Yahudilerinin büyük göçü başladı. Bu göç boyutları itibarıyla, 1492'deki İspanya Yahudilerinin ya da Nantes düzenlemesinin iptalinden sonra Fransız Protestanlarının yaşadığı göçlerden çok daha büyüktür. Nazileştirilmiş Orta Avrupa'dan ayrılan Yahudilerin sayısı 450 binden fazlaydı.[37] Bütün bir Alman-

---

34. Abraham J. Karp, *Golden Door to America. The Jewish Experience*, Viking Press, New York, 1976. s. 202.
35. Enzo Traverso, *Les Marxistes et la question juive*, s. 53-60. Almanya ile oldukça bağlantılı olan çarlık imparatorluğundaki, Yahudi kozmopolitizmi ve sosyalizmi hakkında bkz. Claudie Weill, *Les Cosmopolites. Socialisme et juéité en Russie (1897-1917)*, Syllepse, Paris, 2004.
36. Eric Hobsbawm, "Intellectuals and the class struggle", *Revolutionaries, Contemporary Essays*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1973.
37. Rosa Luxemburg, *J'étais, je suis, je serai. Correspondance 1914-1919*, Maspero, Paris, 1977, s. 180.

Yahudi kültürü sürgün edildi, başkentlerini önce Paris'e kurdular, sonra 1940'tan itibaren NewYork'a.[38] Bu köklerinden kopuş kalıcı olacaktı; çünkü sürgünlerin büyük bir çoğunluğu savaştan ve Shoah'tan sonra Almanya'ya bir daha geri dönmeyecekti. Mülteciler, Nazizmin yıkmak üzere olduğu *Aufklarung* geleneğini sürdürme misyonuna sahip olduklarını düşünüyordu. Onlar, Alman dilindeki gazete ve dergilerle kimi zaman ekipman konusunda yaşadıkları büyük güçlüğe rağmen hayatta kalmış yayınevlerini tekrar canlandırdı. Nasıl bir ruh halinde çalıştıkları, 1934'te İsviçre'de Walter Benjamin tarafından yayımlanan *Deutsche Menschen*[39] adlı kısa kitapta iyi anlatılmıştır. Benjamin, *Aufklarung* dönemindeki yazar ve filozofların mektuplarını topladığı bu koleksiyonu, yıkılmakta olan Alman kültürünü yok olmaktan kurtarmayı amaçlayan "Yahudi modeline göre yapılmış bir kemer" olarak tanıtıyordu.[40] Birçok sürgünde, bu Alman kültürünü koruma ve kurtarma misyonuna, hem din tarafından hem de kozmopolitizm tarafından belirlenmişşiddetli bir Yahudilik duygusu eşlik ediyordu. Böylece, Siegfried Kracauer 1938'de, İkinci İmparatorluk sırasında, Fransa'ya sürgün edilmiş olan Yahudi-Alman besteci Jacques Offenbach'ın biyografisini kaleme aldığında, coğrafyadışılık (extraterritoriale) kavramını da meşhur edecekti. Adeta bir filigran gibi bu kavramın içinden bakıldığında, 20. yüzyıl Alman Yahudiliğinin kaderini okumak zor değildir.[41]

Stefan Zweig'ın *Bir Avrupalı'nın Anıları* ismini taşıyan otobiyografisi, sadece Avusturyalı değil, aynı zamanda Viyanalı bir yazar olmaktan da ileri gelen deneyimin uluslarüstü olma boyutunu gözler önüne serer.[42] Joseph Roth'a gelince, o kendisini "vatansız" dünya vatandaşı (Weltbürger) ve hatta doğruluğundan şüphe olmayan ironik bir deyişle *hotelpatriot* olarak tanıtıyordu.[43]

1930'lardaki Yahudi Alman göçü, çok geniş bir kültür transferinin başlangıcıydı. Amerikan kültürü derinden ve sağlam bir şekilde bu Yahudi-Alman "aşısı" tarafından dönüştürülmüştü. İkinci Dünya

---

38. Peter Gay, *Le Suicide d'une République. Weimar 1918-1933*, Calmann-Lévy, Paris, 1993, s. 180.
39. Herbert Strauss, *Jewish Immigrants of the Nazi Period in the USA*, Saur, Munich, Cilt: 6, 1987, s. 151.
40. Jean-Michel Palmier, *Weimar en exil*, Payot, Paris, 1988; Horst Möller, *Exodus der Kultur. Schrifsteller, Wissenschafter unf Künstler in der Emigration nach 1933*, C.H. Beck, Munich, 1984.
41. Walter Benjamin, *Allemandes. Lettres*, Hachette, Paris, 1979.
42. Albrecht Schöne'den alıntılanmıştır, " 'Diese nach jüdischen Vorbild erbatue Arche' Walter Benjamins *Deutsche Menschen*", Stéphane Moses ve Albrecht Schöne direktörlüğünde, *Juden in der deutschen Literatur*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1986, s. 336.
43. Siegfried Kraucer, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, L'Arpenteur, Paris, 1994.

Savaşı'ndan sonra bilimsel üstünlük kazanmış büyük Amerikan üniversiteleri, Orta Avrupa'dan gelen bu sürgünlere çok şey borçludur.[44] Amerika Birleşik Devletleri'nin bu sayede birinci atom gücü haline geldiği "Project Manhattan"da* Yahudiler rol oynamıştır. Bu aslında tarihyazımı, felsefe, psikanaliz, sosyoloji, sinema, müzik ve diğer birçok alanda iz bırakmış, çok daha geniş olan bir etkinin sadece sembolik bir örneğidir. Dünyanın ekseninin Atlantik'in bir ucundan diğerine doğru yer değiştirmesi konusuna birçok tarihçi değindi.[45]

Alman Yahudilerinin Amerikanlaştırılması, cumhuriyetçi politik kültürün –hukukun yüceliği ve bireylerin özgürlüğüne dayanan– keşfiyle gerçekleşti. Bunlar, entelektüel seçkinliğin nihai sonucu olan politik dışlanmanın var olduğu Almanya'da daha çok marjinal kalmışlardı. *Bildung* ekolünde yetişmiş Alman Yahudiler, Amerika Birleşik Devletleri'nde *Bill of Rights*** erdemlerini keşfetti.[46] Amerikan siyaset biliminin çok önemli bir parçası, 1940'lı yıllarda Hans Kohn, Franz Neumann ve Hannah Arendt tarafından geliştirilen totalitarizm teorisiyle başlamak suretiyle, bu karşılaşmanın bir ürünüdür. Sürgündeki sosyolog Karl Mannheim'm uzmanı olduğu analiz yöntemine göre, bu aynı zamanda, yola çıktığı ülke ve vardığı ülkenin kültürel değişimini de içerir.[47] 19. yüzyılda benimsenmiş bir asimilasyon stratejisi olan *bildung*; Yahudilerin, eski Wasp paradigmasını Avrupalı göçlerin etkisiyle sorgulayan ve bundan böyle etnik ve kültürel çoğulculuğu tanıyan Amerikan toplumuna entegrasyonuna adeta bir engel oluşturuyordu. Amerika, Yahudi-Alman kozmopolitizminin bir sığınağı olmuştu ve yolculuğunun bittiği yer de burası oldu.

---

44. Stefan Zweig, *Dünün Dünyası. Bir Avrupalının Anıları*, Çev. Gülperi Sert, Can yayınları, 2000.

* Manhattan Projesi, II. Dünya Savaşı sırasında, nükleer silah üretmek için ABD, Kanada ve İngiltere tarafından gerçekleştirilen proje. (y.h.n.)

45. Joseph Roth, "Panoptikum", *Gesammelte Werke*, Kiepenheuer & Witch, Cologne, 1975, s. 568.

** Haklar Kanunu, 1689 yılında İngiliz Parlamentosu tarafından yayımlanmasıyla, egemenliği parlamentonun denetimine veren kararname. (y.h.n.)

46. Hans –Dietrich Krohn, *Wissenchaft in Exil. Deutsche Sozial-und Wirtschafts-wissenchaftler in den USA und die New School for Social Research*, Campus, Francfort-sur-le Main, 1987.

47. H. Stuart Hughes, *The Sea Change. The Migration of Social Thought 1930-1965*, Harper & Row, New York, 1975.

3
Eleştiri ve İktidar Arasında Entelektüeller

Entelektüel dünyada, Yahudi modernitesinin sonu muhafazakâr bir dönüm noktası oldu. Bu sürecin aşamalarını ayırt edebilmek için altın çağa (1750-1950) dönmek kaçınılmaz. Savaş ve Holokost'tan kaynaklanan kopuşla ayrılan 20. yüzyılın birinci yarısı ile ikinci yarısı arasında yapılacak bir karşılaştırmada, bu dönüm noktası tüm önemiyle kendisini gösterir. Meydana gelen değişim sonuçta, bizim burada tarihsel bir perspektif içinde anlatmaya çalışacağımız Yahudi entelektüelinin statüsüne de etkide bulundu.

"Dönekler" ve "Yahudi Olmayan Yahudiler"

Tartışmalı olduğu kadar ünlü olan gençlik dönemi makalelerinden birinde Karl Marx; Yahudilik dininin, modernitenin kaynağı ve kapitalizmin de "Yahudi dinine girmiş" bir dünyanın sonucu olduğunu ileri sürmüştür.[1] Bu genel hatlarıyla, Amerikalı tarihçi (Rus-Yahudi kökenli) Yuri Slezkine'in tezidir. Onun gözünde, modernizasyon, dünyanın Yahudileştirilmesiyle aynı zamana rastlar. Bu süreçte Yahudiler, bir dini cemaat olarak kabul edilmemiş (ya da sadece bir dini cemaat olarak kabul edilmemiş), aynı zamanda bugün evrensel olarak paylaşılan bazı önemli özellikler etrafında örgütlenmiş bir tarihsel azınlık olarak da görülmüştür: Piyasa, komünikasyon, hareketlilik, dillerin ve kültürlerin geçişliliği, entelektüel uzmanlaşma. Yahudiler ortaçağdan beri piyasa ekonomisini meydana getirdi ve finansal kapitalizmin ortaya çıkışından önce Avrupalı ticaret akışlarını yönetti. Onlar sürgünü yaşadı ve "küreselleşme" kavramı sözcük dağarcığımıza girinceye dek, birkaç yüzyıl boyunca diyaspora olarak yaşamakta ustalaştı. Ticaret, bankacılık, hukuk, tercüme, kültürel aracılık her zaman onların varlığı

1. George L. Mosse, "The End is not yet. A personal memoir of the German-Jewish legacy in America", Abraham J. Peck direktörlüğünde, *The German-Jewish Legacy in America 1938-1988. From Bildung to the Bill of Rights*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, s. 11-18.

sayesinde örgütlendi. Emansipasyon, bir tür "Mercuriens" (yabancı ve hareketli, kavram üreticisi) olan bu elitleri, "Apollinien" dünyanın (savaşçı ve yerleşik, mal üretcisi) var olduğu modernitenin merkezine sürükledi.[2] Kısaca Slezkine, Yahudi tarihini metaforlaştırmaya, onları modern dünyaya bağlayan organik bağı vurgulayarak devam etti. Ancak Yahudiler; sadece kapitalist küreselleşmenin habercisi değildi, onlar aynı zamanda son iki yüzyıl boyunca, entelektüel ya da politikacı olarak devrimci hareketlerin büyük bir çoğunluğuna ilham vermiş ya da bazen yönetmiş keskin eleştirmenlerdi. Basitçe denebilir ki, öncü, aktör, eleştirmen ve mağdur olarak, farklı boyutlarda moderniyete vücut verdiler: 20. yüzyıl her ne kadar "Yahudi yüzyılı" olduysa da, bunun yanı sıra antisemitizmin de doruk noktası olmuştu.

Gördüğümüz gibi, özellikle Orta ve Doğu Avrupa'da, "yabancı" ve "marjinal" gibi yaşayan Yahudiler, İkinci Dünya Savaşı öncesi istikrarlı azınlıklar oluşturmuştu. Emansipasyon, oldukça kısa bir zaman dilimi içinde, olağandışı modernleşme dalgasını ve kültürel asimilasyonu destekleyerek kendi içine kapalı bu eski dini cemaatin çözülüşüne neden oldu. Sinagoglardan çıkıp geleneklerinden koparak saldırgan bir dünyanın içinde kalan Yahudiler, karmaşık, çeşitli ve tanımlanması zor bir şey olmasına rağmen açıkça görülebilir bir "ötekilik" meydana getirdiler: Bir taraftan "ilerleme" davasını kucaklarlarken, diğer taraftan muhafazakâr kültürün ayrıcalıklı hedefi haline geldiler. Yeni milliyetçiliklerin gelişiminde Yahudi kozmopolitizmi doğal düşman olarak algılandı. *Berlinerstreit*'ten Dreyfus olayına, Treitscke'den Drumont ve Maurras'a kadar, Yahudiler yozlaştırıcı ve "dejenere" bir modernitenin temsilcisi olarak damgalandı. Kaybedilmiş bir gelenek ile reddedilen bir sorumluluk arasında salman Yahudiler, birer heretik haline geldi.

1958'de, Isaac Deutscher, din ile miras kalmış kültür arasında kırılma yaşayan entelektüel profilini çizmek için, "Yahudi olmayan Yahudi" (non-Jewish Jew) kavramını formüle etti. Bu kavram, zaman içinde Yahudi modernitesinin bir metaforu olarak kendisini dayattı. Deutscher metninin en vurucu paragrafında şöyle diyordu: "Yahudilik dinini aşan bu heretik, Yahudi geleneğinin bir parçasıdır. Eğer istersek, bu modern düşüncenin büyük devrimcilerinin prototipi olarak Akher'i verebiliriz: Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Troçki, Freud. İstersek bu saydıklarımızı Yahudi geleneğinin içine de yerleştirebiliriz. Onlar, Yahudilik dininin bütün sınırlarını aştı ve Yahudilik dinini çok dar, çok arkaik, çok kısıtlayıcı buldu. Onların hepsi, ideallerini,

2. Karl Mannheim, "The function of the refugee. A rejoinder", *The New English Weekly*, 1945, Cilt: 27, Sayı: 1, s. 5-6.

başarılarım Yahudiliğin ötesinde aradı, onlar modern düşüncenin büyük edinimlerinin toplamı ve özünü temsil ediyordu, felsefe, sosyoloji, ekonomi ve politika alanlarında son üç yüzyıldır üretilen derin değişimlerin toplamı ve özüydüler."[3]

Deutscher'ya göre Yahudi geleneği içinde anlamlanan "Yahudi olmayan Yahudi" kavramı, sekülerleşme ve ateizm de dahil olmak üzere bir devamlılık çizgisine yerleşir, bu *hérésie*'dir.[4] Ona göre, 19. yüzyıldan itibaren Yahudi dünyasını etkileyen diğer birçokları içinde, birer sembol haline dönüşmüş düşünürlerini yukarıda andığımız bu entelektüel yaratıcılığın olağanüstü patlayışı,, derin tarihsel köklere sahiptir. Deutscher, herhangi etnik ya da dini bir partikülarizmi sorgulamak yerine, Yahudi modernitesinin iki kurucu öğesine odaklanmayı tercih etti: kozmopolitizm ve antikonformizm. Bir başka deyişle, diyaspora hayatı ve sosyal dışlanmanın sonucu olan *outsider* statüsü. Yahudi entelektüeller bir taraftan birçok dilin ve ulusal kültürün çakışma noktasında yaşıyordu, diğer taraftansa "oldukça savunmasızdı"; çünkü istikrarsız ve dalgalı sosyal konumları, ulusal önyargıların bütün biçimlerinde onları öncelikli günah keçisi haline getiriyordu: "Her defasında dinsel hoşgörüsüzlük ve ulusalcı hissiyat yükselen bir eğriyi takip ediyordu, her defasında dar görüşlülük ve dogmatik fanatizm kazanıyordu, onlar birinci kurbanlardı." Böylelikle, Deutscher'nun da dediği gibi Yahudiler, hahamlar tarafından aforoz edildi, partilerinden atıldı ve siyasi otoriteler tarafından zulmedildi: "Sürgünle ilgili neredeyse bütün her şeyi, hepsini biliyorlardı, bir seferinde ya da başka bir seferinde, ölülerin yakıldığı odunların arasında kendi yazdıklarının yakıldığını gördüler."[5]

Deutscher, çokuluslu ve iki savaş arasında Avrupa'nın kırılgan gücü Habsburg İmparatorluğı'nu, geleneksel Yahudi dünyasını ve Marksist ateizmi, Sovyetik komünizmi ve Atlantik liberalizmini biliyordu. Entelektüel kişiliği, 1920'li yıllarda üç imparatorluğun çöküşünden sonra Polonya'da ortaya çıkan Krakow'da şekillenmişti. O; lehçe, Yidişçe ve özellikle İngilizce eserlerin yazarıydı; fakat Rus ve Alman edebi etkileriyle de yoğrulmuş, 20. yüzyılın birinci yarısının Orta Avrupalı Yahudi entelektüel arketipine uyuyordu. Kendi sözlerine göre, "medeniyetlerin, dinlerin ve çeşitli ulusal kültürlerin çakışma noktası"[6] idi. Onun entelektüel ve politik yolculuğu; onu daha iyi bir

3. Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları, 1997.
4. Yuri Slezkine, *Le Siècle Juif*, La Découverte, Paris, 2009.
5. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, Payot, Paris, 1969, s. 36-37.
6. David Biale, *Not in the Heavens, The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2011, s. 9-10, 176.

heretique (Yahudi ve Marksist) yapan iki önemli kırılma –birincisi sinagog, ikincisi komünist "kilise"– tarafından belirlendi. Kendisini Spinoza, Marx ve Troçki ile özdeşleştirdiği makalesinin satır aralarında açıkça okunabilir. Yahudiliği sadece arkaik önyargıların yoğunlaşması olarak gören, "koca dünya"nın cazibesine kapılmış ve artık kalbinde getto için hiçbir "özel köşe"[7] olmayan Rosa Luxemburg gibi, Deutscher da, Yahudi ortaçağını "kendi çatısı altında" yaşamış "Yahudi halkının geçmişinde yetiştiğinin" bilincindeydi. O, modern kültürün ediniminde bir engel olarak algıladığı bu mirastan kurtulmak istedi ve asimile edilmiş Yahudi-Alman entelijansiyasının farklı kesimlerini cezp etmiş Hasidik Yahudiliğe karşı duyarsız kaldı. Batılı Yahudinin 16. yüzyıla dönüşe yönelik bu tutkusu, Martin Buber'in yazdıklarına referansla, romantik mistisizmin anlaşılmaz bir biçimi gibi, "hayali ve Kafkaesk bir şey"dir.[8]

Deutscher'nun kahramanı bu yüzden Spinoza idi. Marranizmin sonucu olarak Amsterdamlı filozof düşüncelerini; Çarlık Rusya'sı ile Habsburg İmparatorluğu arasındaki çatışmayı anımsatan, İber engizisyonu ile çokinançlı Hollanda arasındaki çarpışmanın damga vurduğu özel bir bağlamda oluşturmuştu. Bir dini cemaate ait olmamanın düşünülemez olduğu bir toplumda dışlanmış bir entelektüel olan Spinoza, Yahudilik kadar Hıristiyanlığın da sınırlarını aşacak olan içkinliğin felsefesini savundu. Ona göre kurtuluş Tanrı'da değil ancak insanların akli yasaları ve doğayla uyumlu eylemlerindedir. Sapkınlıkla suçlanan bu radikal Aydınlanmacı partizan sadece Yahudi cemaatinden dışlanabildi. Deutscher 1843'teki tartışmalı makalesinde onu, özel olarak ulusların taleplerini ve yasalarını aşan, evrensel bir insan emansipasyonu idealini savunan Marx'ın yanma koyuyordu.[9]

Sosyal marjinallik, kozmopolitizm ve hiçbir ulusa aitlik duymama, ateizm ve politik antikonformizm: işte "Yahudi olmayan Yahudi"nin özellikleri. Geleneksel Yahudi dünyasının içten patlaması ve modern antisemitizmin yükselişi bu ikili *aşkınlığı* gösteriyordu: Biri, modernite içindeki Yahudi geleneğine karşı duran radikal bölünmenin ihtiyacı olan Yahudilik dininin aşılması; diğeri ise Yahudi ötekiliğini reddeden ulusal kimlik ve kültürlerin ötesine geçmek. Kısaca, "Yahudi olmayan Yahudi" geldiği cemaati terk etmişti ama onu çevreleyen toplumlarda da dışlanmıştı. Böylece, bir tür post-ulusal kozmopolitizmin sözcüsü haline geldi.

---

7. Isaac Deutscher, *Essais ur le problème juif*, s. 45-46.
8. A.g.e., s. 37.
9. Rosa Luxemburg, *J'étais, je suis, je serai*, s. 180.

O dönemde Haim Jitlowski, Simon Dubnov ve Vladimir Medem gibi ulusal kültürel otonomi teorisyenlerinin savunduğu tezlere göre tanımlanmış "Yahudi olmayan Yahudi" ulusal ve laik biçimler altında modernizasyonu savunması için asimile edilemezdi. Bu kişilerin savunduğu şeyler, artık dini olmaktan kesinlikle uzak olmakla birlikte, dil ve kültür bazında, ulusal temellerde yeniden kurmak istedikleri Yahudiliğin şüphesiz seküler bir tasarısıydı. Ancak Deutscher, onun gözünde periferik, azınlık kültürü olarak kalmış Yidiş kültürüne karşı olan şüpheciliğini saklamıyordu. Uzlaşmaz bir enternasyonalist olarak Yahudi dünyasını modernleştirmek değil, onun ötesine geçmek istiyordu.

Deutscher'nun makalesinde değindiği "Yahudi geleneği" 20. yüzyılın Avrupalı kültürünün bütün öncü akımlarını beslemezden önce, 17. yüzyılda Spinoza ile doğmuş, 19. yüzyılda Marx ve Heine tarafından yenilenmiş bir heretik aşkınlığı içerir. Temelde bu gelenek, kendinden gelen bir bilinçle Yahudiyi bir *outsider* olarak görür. Deutscher bunu şu ifadelerle anlatır: "Dinin? Ateistim. Yahudi milliyetçisi misin? Enternasyonalistim. Sonuç olarak bu iki yönü de olmayan bir Yahudiyim. Yahudiyim, o halde zulmedilen, yok edilen insanlarla koşulsuz bir dayanışma içindeyim. Yahudiyim; çünkü Yahudi trajedisini kendi trajedim olarak hissediyorum çünkü Yahudi tarihinin nabzı parmaklarımın ucunda."[10]

Bu "Yahudi olmayan Yahudi" portresi, Yahudi tarihinin diğer metaforik figürleriyle birçok benzerlik gösterir. Onu, hakların, ait olmayışın ve politik dışlanmışlığın bir sonucu olarak ortaya çıkmış hümanizmi temsil eden, Georg Simmel'in "yabancı"sının ve Hannah Arendt'in "Yahudi parya"sının yanında, daha geniş bir galerinin içine koyabiliriz.[11] Eşanlamlı olmaksızın bu farklı kavramlar, Yahudi sorununun geçmişini gönüllü olarak reddetme ile milliyetçiliğin ağma düşmüş Avrupalı toplumlardan muzdarip olarak reddetme arasındaki aynı Yahudilik durumu kavrayışını paylaşırlar.

Deutscher'nun makalesi, bu heretik, kozmopolit ve devrimci gelenekte tek mümkün karşılaşmanın Yahudiler ile modernite arasında olduğunu belirtir. Holokost'un etkisi altında yazdığı makale, yanılsaması ortaya çıkan bir emansipasyon üzerine kurulmuş Yahudi Alman sembiyozunun başarısızlığını onaylar gözükmektedir. Moses Mendelssohn; bir paragrafta, kendi içinde özgür, dışarıda Prusya rejimine bağımlı, "Alman

---

10. Isaac Deutscher, *Essais sur le probleme juif*. Ayrıca Michael Löwy, *Rédemption et Utopie. Le Judaisme libertaire en Europe centrale*, PUF, Paris, 1988, s. 54-61. Polonyalı tarihçinin politik ve entelektüel yörüngesi üzerine, David Horwitz direktörlüğünde *Isaac Deutscher. The Man and His Work*, Macdonald, Londra, 1971.
11. Isaac Deutscher, *Essais sur le probleme Juif*, s. 63.

burjuvazisinin kayıtsız liberalizmiyle beraber yürüyen Alman-Yahudi idealinin" tasarımcısı olarak anılmaktadır.[12] 1958'de destalinizasyon, Sovyet sisteminin oto-reformundaki illüzyonu ortadan kaldırdığında Deutscher da, özgürleşmiş, her türlü dini ve ırkçı baskıdan arınmış bir toplumda, Yahudi çözülmesindeki Marksist önermeyi onaylıyordu. Belki, bir düzine yıl önce Jean Paul Sartre'ın yayımladığı ünlü metninin etkisi altında o, tarihteki Yahudi devamlılığının temel nedenini antisemitizmde buluyordu. Yahudilik dininden kopmasına rağmen Yahudi kalan "Yahudi olmayan Yahudi" birçok açıdan antisemit bir bakışla Yahudi inşasıydı.[13] "Eğer antisemitizm, Avrupa'nın Hıristiyan uygarlaşması içinde çok güçlü, çok kalıcı, çok derinden kökler salmasaydı" Yahudiler bugün var olmayacaktı, diye yazıyordu Deutscher.[14]

Avantgarde (Öncü)

Yahudi modernitesi, 19. yüzyıl dönemecinde emansipasyonla başlayıp Polonya'daki Nazi kamplarında sona ermişse de, öncülleri daha eskidir, Fransız Devrimi'nden de öncedir. Bu öncüller tarihsel olarak 15. yüzyılın ortasında Otuz Yıl Savaşları'nın ve Cromwell Devrimi'nin yarattığı altüst oluş ortamında, Venedik'ten Amsterdam'a dek İspanyol ve Portekizli Marranoların Akdeniz'in kuzeyindeki pek çok şehre gelmelerine kadar gider.[15] Marranolar kimdir? Tarihçi Carl Gebhardt'a göre Marrano, inançsız bir Katolik, kültürsüz bir Yahudi ancak yine de Yahudidir"[16] *Reconquista** İspanya'sında dönme Yahudiler, Katoliklik dışında bütün dinlerin yasaklanmasına meydan okuyarak gizlice kendi kültürlerini sürdürdü. Amsterdam'da (Hamburg ve Livorno'da da) göçmen Marronolar Yahudiliğe dönebildi; fakat onlara güvensizlikle bakan ve otantik Yahudiler olarak görmeyen rabinik otoritelerin düşmanlığıyla karşılaştılar. Onların Yahudiliği varoluşsaldı, bu varoluşsalık doktrinel ve rituel niyetlere bağlıydı ve şimdiyse normlar tarafından yönetilen bir cemaatle karşılaşmışlardı. Kalvinist Hollanda, onların Yahudi olduklarını düşünüyordu, Hıristiyan olan Yahudiler. İbranice öğrenim görüyorlar, İspanyolca ve Portekizce konuşuyorlar, Latince yazıyorlar ve kozmopolit bir dünyada yaşıyorlardı. Bazıları Spinoza gibi, Yahudilik kadar Hıristiyanlığı da aşan bir içkinlik felsefesi

12. A.g.e., s. 66.
13. Hannah Arendt, *La Tradition cachée*, bu kavram üçüncü bölümde ele alınacaktır.
14. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, s. 42.
15. Jean-Paul Sartre, *Yahudi Sorunu*, Çev. Serap Yeşiltuna, İleri Yayınları, 2005.
16. Deutscher, *Essais sur le problème Juif*, s. 61.

* Reconquista: İspanyolca yeniden fetih anlamına gelen kavram. Endülüs döneminde İber Yarımadası'ndaki Hıristiyanların, Müslümanların yarımadadaki varlıklarını ortadan kaldırma çabaları için kullanılmıştır. (y.h.n.)

geliştirmişti. Kaçınılmaz olarak, bu "radikal Aydınlanmacı" taraftarlar sapkınlıkla suçlanmış ve Yahudi cemaatinden dışlanmıştı.[17] Mesih beklentisi, politik emansipasyonun seküler perspektifi içinde (Menasseh ben Israel) yeniden düşünüldü ve bölücü döneklik (Sabetay Sevi) ya da "aklın mesihliği" (Spinoza) olarak yeniden formüle edildi.[18] Bunlar, bir tür ilk "Yahudi olmayan Yahudi" figürlerdi.

Emansipasyon, Yahudilerin Avrupalı ulusların kültürüne girmelerine olanak verince, bu öncüler de 19. yüzyılın büyük dönüm noktasını ilan etti. Jacob Katz'a göre, onların daha önceki "ekolojik" tecritleri, –mekânsal, dini, kültürel ve linguistik–, çevre toplumların kültür ve yaşamına katılımın önünde neredeyse aşılmaz bir engel oluşturuyordu.[19] Gettonun duvarları yıkılınca özgürleşen Yahudiler, farklı Avrupa ülkelerinin kültürünü sürdürdü ve buralarda iki veya üç kuşak boyunca, pratik olarak, doğa bilimlerinden insan bilimlerine tüm alanlarda birincil pozisyonlara gelip kimi zaman da yeni disiplinlerin yaratılmasına katkıda bulundular. Almanca konuşan Orta Avrupa (daha az ölçüde Rus İmparatorluğu ve Fransa) bu yaratıcı patlamanın merkez üssü haline geldi. Marcel Proust, Franz Kafka ve Robert Musil edebiyatı canlandırdı. Sigmund Freud psikinalizi keşfederek, burjuva dünyasının saklanan yüzünü ortaya çıkarırken Marc Chagall dönüşüm içindeki kıtanın hayali fantazilerine görsel bir biçim verdi. Marx, Rosa Luxemburg, Parvus ve Troçki'nin yarattığı dalga, Aydınlanmacı evrenselliği, ona teorik (bir dünya sistemi olarak kapitalizm vizyonu) ve pratik alanda (1914'teki savaş karşıtlığı) bir form vererek sosyalist enternasyonalizme dönüştürdü. Georg Simmel, Karl Mannheim, Emile Durkheim ve Marcel Mauss moderniteyi keşfetti, paradan kente, yabancıdan entelektüele kadar onun sembollerini, yerlerini, figürlerini tanımladı ve dinden bilime geçiş sürecini sonuçlandırdı. Onlar artık daha fazla Yahudilik diniyle değil, dini hayatın sosyal ve antropolojik yapılarıyla ilgileniyordu. Albert Einstein, Newtoncu fizikle kırılma yaratan izafiyet teorisini geliştirdi ve Arnold Schönberg, dodekafoni ile geleneksel harmonileri kıran yeni bir atonal müzik yarattı. Aby Warburg, Rudolf Arnheim ve Siegfried Kracauer görüntülerin sezgisel potansiyelini teorileştirip sinematografik dili çözümledi. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse, Batılı uygarlaşma parabolüne karşı eleştirel bir

17. Bkz. Daniel Lindenberg, *Figures d'Israël. L'Identité juive entre marranisme et sionisme (1646-1998)*, Hachette, Paris, 1997.
18. Yirmiyahu Yovel, Spinoza et autres hérétiques, Le Seuil, Paris, 1991, s. 65. Ayrıca bkz. Gabriel Albiac, *La Synagogue vide. Les Sources marranes du spinozisme*, PUF, Paris, 1994.
19. Jonathan I. Israel, *Les Lumières radicales. La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Editions Amsterdam, Paris, 2005.

yaklaşım sunarak, araçsal aklın yıkıcı potansiyellerini kavradı. Walter Benjamin, avangart estetik ile romantizmin, Yahudi mesiyanizmi ile ateist komünizmin buluşmasını sağladı. Hannah Arendt, totalitaristik yapıların ortaya çıkışına kadar, ulus devletler sisteminin çelişkilerini ve ırkçılığın, emperyalizmin, modern antisemitizmin doğuşunu inceledi. Ernst Bloch, Rönesans'tan beri Batı dünyasında yaşayan ütopyaların listesini çıkardı. 1950'lerde Paris'te yeşeren yapısalcılığın ilk nüveleri bile, 1941'de NewYork'ta, Vichy'nin ırkçı yasalarından kaçarak burada mülteci olan Fransız antrolopog Claude Lévi Strauss ile dilbilimci Roman Jakobson'un karşılaşmasında filizlenir. Yahudileri her yerde devrimci hareketlerin ve avantgart akımların içine yerleştiren bu olağanüstü yaratıcı patlamayı daima dışlanmanın gölgesi takip etti. 19. yüzyılın sonundan itibaren antisemitizmin hiddeti, Yahudi entelijansiyasını muhafazakârlığın eleştirisi ve düzen güçlerinin itirazı karşısında bir kez daha hassas bir duruma getirdi.

"Devlet Yahudileri" Bilginler ve Entelektüeller

Bu zamana kadar Avrupa'daki Yahudi modernitesinin iki modelini göz önüne aldık: Parya Yahudi dininin Doğu modeli (Sosyal ve politik dışlanma olgusu.) ve Alman modeli. (Emansipasyonu amaçlayan yasalara rağmen, sosyoekonomik entegrasyon, kültürel asimilasyon ve politik dışlanma.) Ayrıca, Batılı olarak niteleyebileceğimiz, politik ve sosyal tanımırlığın üzerine kurulmuş ancak özellikle Fransa'da, sürekli bir antisemitizm varlığı tarafından engellenen üçüncü bir model de var. Bunun beşiği, "Devlet Yahudileri" tarafından inşa edildi. "Devlet Yahudileri" Almanya ya da Avusturya'da neredeyse yok diyebileceğimiz fakat Birleşik Krallık, Fransa ve İtalya'da hızla büyümüş elit bir gruptur. III. Cumhuriyet dönemi boyunca yüzlerce Yahudi, Fransız yönetiminin üst noktalarına geldi: Polis şefi, general, devlet danışmanı, milletvekili, senatör, bakan. Buna College de France gibi en prestijli kültür kurumlarma giren çok sayıda bilim insanını da eklemek gerek.[20] Cumhuriyet, partikülarizm ile hiç uyuşmayan bir vatandaşlık kavramı empoze ederek, ulus içinde ve onun kurumlarında, laik karakteri ve meritokratik prensibi nedeniyle Yahudi kökenli politik elitin ve yüksek memur sınıfının oluşmasını destekleyen bütünsel bir Yahudi kimliği uyandırdı. Buna karşın, anti-cumhuriyetçi, ırkçı, klerikalist reaksiyon, koyu antisemit bir renk aldı. Dreyfus olayından

20. Daniel Lindenberg, *Figures d'Israël.*

Vichy'e kadar milliyetçilik, "Yahudi cumhuriyetini"[21] kınamaktan geri durmadı.

Doğruyu söylemek gerekirse, Fransız Yahudiliğini tanımlayan özellik, onun her zaman cumhuriyetçi kurumlarla bağlantı içinde olmasıdır. Entelektüelleri, 19. yüzyılın sonlarının Dreyfus yanlıları, 1914'ün milliyetçileri ve İkinci Dünya Savaşı sırasındaki direnişçilerden oluşur. Onlar, III. Cumhuriyet ile özdeşleşir biçimde, politik konformizmin bir kanıtı olurlarken aynı zamanda "ilerleme" kampında da kuşkusuz yer alıyordu. Marcel Mauss'tan, Maurice Halbwachs'a uzanan Durkheim ekolü temsilcileri gibi daha cesur olanlar, ılımlı ve reformist bir cumhuriyetçi sosyalizm sunuyordu. "Devlet Yahudileri"nde, liberalizm çok derin bir cazibeye sahipti. Raymond Aron kendini, "Yahudilik dininden çıkmış Yahudi" yani "inanmayan, ibadet etmeyen, Yahudi kültürü olmaksızın Fransız kültüründen gelen olarak" tanımlıyordu;[22] ancak "Yahudilikten çıkmış Yahudi" bütün bir geleneksel mirası reddetmiş ya da sinagogtan kovulmuş bir heretik değildi. Bu, Fransız Cumhuriyeti milliyetçiliğinin sivil dini içinde inancından çözülmüş, kökten asimile olmuş bir Yahudi idi. Politik olarak daha çok konformistlerdi. Bu, her ne kadar genel olarak anti-cumhuriyetçilik ve antisemitliğin uzantısıysa da, egemen kurumlara saygı duyma ve onları idealize etme eğilimi taşıyorlardı. Fransız İsrailoğlulları, yükseköğrenimden, devlet yüksek memurluğundan ve hükümet partilerinden dışlanmamıştı, Orta Avrupa Yahudileri gibi düzen güçleriyle aynı çatışmalı ilişkiyi sürdürmüyordu. Onlar; Yahudi geleneğiyle de aynı ilişkiyi sürdürmüyordu, ne ayrışma ne de sapkınlık olmaksızın seküler bir form varsayabiliyordu. 1940'ta, Aron'un cumhuriyetçi yurtseverliği onu Londra'ya, General de Gaulle'ün yanma götürdü. Savaştan sonraki liberalizmi ise, "entelektüellerin afyonunu" kınamaya kadar vardırdı ve sonra da 1968'de bozuk düzene ("chienlit"[23]) karşı düzeni savundu.

"Devlet Yahudileri" İtalya'da aynı derecede önemli bir fenomen haline geldi. Ulusal birliğin sağlanmasından itibaren, küçük bir İsrailoğlu cemaati, sosyoekonomik ve politik olarak çok hızlı bir yükseliş yaşadı. Antonio Gramsci ve Arnaldo Momigliano tarafından sunulan modele göre, burada Yahudilerin emansipasyonu, aynı ulusal varlık içindeki farklı bölgesel azınlıkların entegrasyon sürecinin sadece özel bir yönüydü. *Risorgimento** boyunca Yahudiler, tıpkı Sicilyalılar,

---

21. Jacob Katz, *Hors du ghetto, L'émancipation des juifs en Europe 1770-1870*, Hachette, Paris, 1984.
22. Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République*.
23. Pierre Birnbaum, *Un mythe politique*.
* İtalya'nın birleşmesi. (y.h.n.)

Piemonteler, Lombardlar gibi İtalyan oldu.[24] Onların linguistik ve kültürel asimilasyonunun, diğer İtalyanların ulusun ekonomik, politik, entelektüel elitine entegrasyonu ile aynı zamana denk gelmesi, bunun doğala yakın bir şekilde olmasını sağladı. Emansipasyonun devletlerin oluşumunun ardından geldiği birçok diğer Avrupa ülkesinden farklı olarak, İtalya'da, Yahudiler aktif bir şekilde *Risorgimento*'ya katılarak ulusal devletin inşasına katkıda bulundu. 1874'te, Roma'daki gettonun yıkılmasından dört yıl sonra, İtalyan parlamentosunda on beşİsrailli milletvekili vardı, bu rakam, diğer herhangi bir Avrupalı devlet parlementosuna göre çok önemliydi. 1902'de Fransa, Dreyfus olayı ile altüst olmuşken, İtalyan hükümeti Savaş Bakanlığı'na bir Yahudi olan General Ottolenghi'yi atadı. Daha sonra 1915'te savaşa katılımını da İsrailli bir dışişleri bakanı olan Sidney Sonnino hazırlayacaktı. Sosyoekonomik gelişme, kültürel asimilasyon ve devletçi entegrasyonun eşzamanlılığı, açıkça görülen entelektüel ve politik bir konformizmi teşvik etti. Üniter devletin kurulmasıyla 1890 yılında, parlementoya seçilen 26 Yahudi milletvekilinden, 20'si "Droite historique" partisine mensuptu. Arnaldo Momigliano bu konu hakkında, Piemonteli yaşlı bir kadın olan ve Kraliyet Marşı'nı her dinlediğinde kendisini duygu seline bırakıp, gözyaşlarına boğulan büyükannesini hatırlatır.[25] Doğal olarak, 1922'den sonra Yahudi elit faşiste dönüştü. Kısacası, Alman (sosyal olarak yükselme, kurumsal olarak dışlanma) ve Fransız (önceden var olan devlete entegrasyon) modellerinden farklı olarak İtalyan modeli, Yahudileri devleti inşa etme sürecinde aktif özneler yarattı.[26]

Yarımadada antisemitizm, monarşiyi düşman bellemiş kilise – ki *Risorgimento* ona karşı ulusal birlik oluşturmuştu– tarafından destekleniyordu. Sosyal ve kültürel pratik nedenleri dolayısıyla onları ayrı bir cemaat olarak düşünmek yerine, Yahudiler, politik elit ve ulusu henüz embriyonik aşamasında olan (20. yüzyılın başında nüfusunun yarısından fazlası İtalyanca konuşmuyordu.) devletle özdeşleştirildi. Ekonomik olarak geri kalmış ve sık sık bir dışsal otorite olarak algılanan kilise tarafından derinden etkilenmişlerdi. 1938'de faşizmin antisemit dönemeci (Lateran anlaşmalarında kiliseyle uzlaşmayla başlayan

24. Raymond Aron, Memoires, Julliard, Paris, 1983, s. 501, Ayrıca bkz. Pierre Birnbaum "Un Juif Français authentique" *à la recherches des racines Geographie de l'espoir. L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, 2004, s. 168-199.
25. Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, Flammarion, Paris, 1993, s. 395-396.
26. Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Çev. Barış Baysal, Ekrem Ekici, Kalkedon, 2011; Arnaldo Momigliano, "Gli ebrei d'Italia", *Pagine ebraiche*, Einaudi, Turin,1987, s. 129-142. Gramsci ve Momigliano üzerine bkz. Francesca Sofia, "Su assimilazione e autocosscienza ebraica nell'Italia liberale", *Il pensiero politico*, Sayı: 24, 1991, s. 342 357 ve Simon Levis Sullam, "*Arnaldo Momigliano e la 'nazionalizzazione paralela: autobiographia, religione, stroria Passato e Presente*, 2007, Sayı: 25, s. 59-82.

ve Mussolini'nin Nazi Almanya'sına yakınlaşmasıyla devam eden...) Yahudiler tarafından bir travma, bir reddediliş, bir ihanet (Özellikle Vichy Fransa'sında Yahudilerin statülerinde yapılan değişiklikle...) olarak yaşandı. Yine politik konformizm, İsrailoğlu cemaatini ondan istenen "acı verici özverileri" kabul ederek "faşist vatan"a karşı, bağlılığını yeniden teyit etmeye götürdü. *Risorgimento* ile faşizm arasında, İtalyan Yahudiliğinin ortaya çıkardığı en önemli entelektüel figür hiç şüphesiz Cesare Lombroso idi. Lombroso, pozitivist bilimcilikle politik konformizmin mükemmel şekilde vücut bulduğu kriminal antropolojinin mucididir. Kriminoloji konusunda saplantılı olan Lombroso, bu disiplinde hem ırklar arası hiyerarşiyi hem de suç ve anarşizmi açıklayan bir anahtar olduğuna inanıyordu. Yahudiler, onun "normal" bir statü verdiği, bilimsel klişelerinden kaçabilmiş neredeyse tek azınlık gruptu.[27]

Fransa'da "Devlet Yahudileri" geleneği, Vichy rejimi boyunca, kısa ama travmatik olan bir kesinti dışında bugüne kadar kendini devam ettirdi, Orta Avrupa'da ise hiçbir zaman ortaya çıkmadı. Almanya'daki Yahudi liberal burjuvazisi; bankerler, sanayiciler, sponsorlar, bilim insanları, yazarlar, gazeteciler çıkardı ama siyasetçi çıkaramadı. Siyonizm kısmen bu imkânsızlıktan ortaya çıkmıştır. Theodor Herlz, bir Yahudi devletinin onu eşit bir dünyada diğer yöneticiler gibi yapacağını, görkemli hayallerini gerçekleştirmeye olanak vereceğini söylüyordu; çünkü o, Avusturya aristokrasisinden dışlanmanın derin bilinci içindeydi. Bu reddetme, kısa zamanda Yahudi oto-fobisinin[28] biçimlerini ve aşırı "Germenofili"yi üretti. Tarihçi Ernst Kantorowicz, Stefan George tarzı estetik milliyetçilikten büyülendi, 1919 ilkbaharında, Münih Sosyalist Cumhuriyeti'ne baskı yapan *Freikorps** sıralarına katıldı.[29] 1938 yılında, tıpkı 1933'te Hitler'in iktidara gelişini selamlayıp onu, aynı dinden olanların milliyetçiliğine inandırabileceğini uman Yahudi pangermenist Hans-Joachim Schoeps gibi sürgüne zorlandı.[30] Bu acınası şahsiyet yalnız değildi. Aynı şekilde, örneğin kimyager Fritz Haber, 1914 Ekim'inde Alman militarizmini destekleyen ünlü çağrıya imza atan bilim insanlarından biriydi. (Çatışmanın sonunda

---

27. Arnaldo Momigliano, *Gli ebrei d'Italia*, s. 134.
28. Tullia Catalan, "L'Organizzazione dele comunità ebraiche Italiane dall'Unità alla prima guerra mondiale" Corrado Vivanti direktörlüğünde, *Storia d'Italia, Anmali 11, Gli ebrei in Italia*, Cilt: 2, Dall'emancioazione a oggi, Einaudi, Turin, 1997, s. 1267.
* Freikorps: 18. yüzyıldan sonra Almanya'da, çoğunlukla kırda oluşturulan düzensiz silahlı birliklere verilen isim. (y.h.n.)
29. Bkz. Cesare Lombroso, *L'antisémitisme*, Giard & Brière, Paris, 1899.
30. Sander Gilman, *Jewish Self-hatred. Antisemitism and hidden language of the Jews*, John Hopkins University Press, Baltimore & Londra, 1986. Theodor Lessing'in klasikleşmiş denemesi, *La Haine de soi, ou le refus d'être juif*, Nerg Interbational, Paris, 2001.

kendini savaş suçlulukları listesinde görmeden önce, 1915'te Ypres'te kullanılan zehirli gazları geliştiren de Haber'di.[31]) Öte yandansa oldukça trajik olarak, dandi ve estet, parlak bir entelektüel ve büyük endüstri AEG'nin mirasçısı, 1917'de yazdığı gibi Yahudi kimliği nedeniyle "ikinci sınıf vatandaş[32]" olarak yaşamaya mahkûm edilmiş, militer elitin dışında kalmayı kabullenmiş Walter Rathenau'nun kaderi vardı. Her zaman aradığı onaylanmayı sonunda Weimar Cumhuriyeti ona bahşetti. Demokrat Parti üyesi oldu ve 1922'de Dışişleri Bakanlığı'na atandı. Alman-Sovyet ilişkilerini normalleştiren Rapallo Anlaşması'nın imzalanmasından hemen 4 ay sonra, Berlin'de fanatik milliyetçi ve antisemit biri tarafından öldürüldü.

Ölümünden önceki haftalarda, *Freikorps* kortejlerinde bir slogan duyulmuştu: *Knallt ab den Walther Rathenau, die gottverdammte Judensau*! (Walther Rathenau'yu vurun, kahrolası Yahudi domuz!)[33] Rathenau'nun bu trajik kaderi, muhafazakâr ve milliyetçi seçenek üzerine kurulmuş tanınma girişimlerinin tamamının aşılmaz sınırlarını gösterir.

İki savaş arasında Almanya'da Benjamin Disraeli gibi insanlar için yer yoktu. Weimar Cumhuriyeti'nin mutsuz dışişleri bakanı ile Kraliçe Victoria'nın başbakanı arasındaki yakınlık önemsiz değildir. Her ikisi de aristokrasiye, onun tarzına, değerlerine, geleneğine ve kurumlarına hayrandı; her ikisi de muhafazakâr, keskin milliyetçi, inanmış bir oryantalist ve devletlerinin emperyal politikalarına angajeydi; her ikisi de ırksal prensibi yüceltirdi; her ikisi de doyumsuz bir takdir ve haysiyet tatmininin peşindeydi; her ikisi de (Britanyalı olan başından beri, Prusyalı hayatının sonuna doğru...) kökenlerinin saygınlığını iddia ederdi. Tory politikacılığına yükseltilen, deneyimci ve yazar olan Disraeli, Herzl ve Rathenau'nun bir tür senteziydi.[34] Viktoryen İngiltere'nin antisemitizmi, karikatür ve medya kampanyalarını durdururken Weimar Almanya'sının antisemitizmi, cinayet karşısında geri çekilmedi. Rathenau'nun rüyası –güçlü ve kabul gören bir devlet adamı, emperyal bir politikanın stratejisti olmak– İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başka

---

31. Alain Boureau, *Histoires d'un historien: Kantorowicz*, Gallimard, Paris, 1990.
32. Hans-Joachim Schoeps, "Das neue Gesicht der Politik" (1933) ve "Der Deutsche Vortrupp, Gefolgschaft deutscher Juden" (1933), *"Bereit für Deutschland": Der Partitismus deutscher Juden und der National-Sozialismus, Frühe schiften 1930-1939. Eine historiche Dokumentation*, Haude & Spener, Berlin, 1970, s. 69-98.
33. Amos Elon, *Çöküşe Tırmanış-Alman Yahudilerinin Öyküsü 1743-1933 (Alman Yahudilerinin Öyküsü 1743-1933)*, Çev. Dani Altaras, Gözlem Gazetecilik, 2005.
34. Walther Rathenau, "Staat und Judentum", (1911) Gesammelte Schriften, Fisher, Berlin, 1918, s. 188-189. Ayrıca bkz. Peter Loewenberg, *Walther Rathenau and Henry Kissenger, The Jew as a Modern Statesman in Two Political Cultures*, Leo Baeck Memorial Lectures, New York, 1980, s. 8.

bir Yahudi olan Henry Kissinger tarafından, Almanya'da değil ama Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirilecekti.[35]

Gördüğümüz gibi, Fransa ve İtalya'da, devlet Yahudilerinin yükselişine, İsrailli bilim insanları, üniversite profesörleri, Ecole Normale Superiure mezunları, College de France üyelerinin oluşturduğu geniş bir tabaka eşlik etti. Paradoksal biçimde, *Haskalah'ın* devletçi idealine vücut veren Yahudi bilim insanı, bu etkinin merkezi olan ülke Almanya'da onaylanmazken III. Cumhuriyet Fransa'sında onaylandı. Böylelikle iki ülke arasındaki uçurumu genişletti. Almanya'da bilim insanı ve entelektüel, politik ve sosyal olarak ayrı iki antinomik figür haline geldi. Prusya İmparatorluğu'na entegre olmuş, onun değerlerinin bekçisi, muhafazakâr politik doktrininin propagandacısı olan *Gehlerte* ile, kitle toplumundan var olan, kamusal alanda üreten deneme yazarı ve eleştirmen, üniversiteden dışlanmış *Intellektuelle* arasındaki ayrım radikaldi.[36] Bunların ilki, üniversiteyi kalesi yaptı, ikincisiyse özellikle basın için yazdı; birincisi Germenliği hayata geçirdi, ikincisi çoğu kez Yahudiydi. Milliyetçilerin en sevdiği faaliyetlerden biri edebiyatçıları, paylaşılan tek özelliğin kesinlikle Yahudi kimliği olduğu farklı versiyonlara *Zivilisationsliteraten, Kafehausliteraten* vs bölmektir. Buna karşın Fransa'da, Yahudi bilim insanın kınanması antisemit propagandada alışılagelmiş bir durumdu: Pierre Drieu la Rochelle'e göre "Bir Yahudi, tıpkı Politeknik ya da Ecole Normale Superieur'dan mezun olmuş biri gibi korkunçtu."[37] Almanya'da, bilim insanı figürü kendisini Marx Weber'de buluyordu, ona göre bir entelektüel temelde bir demagog ve sorumsuzdan başka bir şey değildi, o bilimle politika arasındaki imkânsız bir sentezin ifadesiydi. Almanya'dan farklı olarak, Fransa'da bunu Emile Durkheim temsil ediyordu. Durkheim, sosyolojiyi pozitif bir bilim olarak teorize ederken diğer taraftan Sorbonne'un cumhuriyetçi tarafta olduğu ihtilafta, komutan Dreyfus'tan yana tavır almakta tereddüt etmiyordu.[38] Fransız entelektüel, *outsider* olmak zorunda değildi, kültürel alanda *kultur* ve *zivilisation* arasındaki Alman karşıtlığını bilmiyordu.

Fransa'da Yahudi, bilim insanı tarafına, entelektüel tarafından daha çok eğildi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yahudi, "entelektüellerin afyonu"nun acımasız bir katili bile olacaktı. Bu bağlamda iktidarı, onun

35. A.g.e., s. 16 ayrıca Peter Gay, *Freud, Juden und andere Deutsche, Herren und Opher in der modernen Kultur*, DTV, Munich, 1989, s. 213.
36. Bernard Glassman, *Benjamin Disraeli, The Fabricated Jew in Myth and Memory*, Oxford University Press, New York, 2003.
37. Peter Loewenberg, Walther Rathenau and Henry Kissenger,
38. Gangolf Hübinger, *Gelehrte, Politik, und Öffentlichkeit. Eine Intelleltuellengeschicte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

suistimallerini, adaletsizliklerini, şiddetini ve baskısını kınamak için kamusal hayata müdahale eden entelektüel, "edebiyatçı" ve fikir üreticisi figürü, Jean Paul Sartre tarafından temsil ediliyordu. Cumhuriyet yıkıldığında ya da otoriter bir dönüşüm tarafından tehdit edildiğinde, bilim insanı Yahudi entelektüel haline geldi: 20. yüzyıl dönemecinde, Durkheim ekolü, Dreyfus yanlısı oldu; Raymond Aron, Londra'da *la France Libre'i** yeniden canlandırdı; Cezayir Savaşı boyunca, Pierre Nidal-Naquet, Fransız ordusunun işkence ve katliamlarını kınadı. *Outsider* olmaktan uzak olan bu bilim insanlarının hepsi birer yurtseverdi. Örneğin 1915'te Marc Bloch, bu uğurda kanını dökerek "mutlu" ölmeye hazırdı veya 1941'de Raymond Aron, Bergson'a saygı duruşunda bulunuyor ve onu yurtseverliğin "ruhani temeli" olarak selamlıyordu ya da gene Pierre Vidal-Naquet, babasının günlüğünden şu paragrafı gururla alıntılıyordu: "Ben kendimi Fransız olarak hissediyorum ama onlar bana Yahudi gibi muamele ediyor."[39] Bu bilim insanlarının kimlikleri Raymond Aron'un şu sözleriyle özetlendi: "Ben 'asimile olmuş Yahudi' dediğiniz kişiyim. Çocukken Waterloo ya da Sedan'da Fransa'nın acıları için ağladım, Tapınak'ın yıkılma hikâyesini dinlemeksizin. Üç renkli bayrak dışında başka hiçbir bayrak, *Marseillaise* dışında hiçbir marş gözlerimi yaşartmayacak."[40] Onun Yahudilik dini, Hitler tarafından uyandırıldı ve bunu hiçbir özel kibir göstermeksizin haysiyetle üstlendi. Dokunaklı ve içten bu sözcükler, Rosa Luxemburg, Leon Troçki veya Isaac Deutscher'nun "parya halkı" kozmopolitizminin ya da enternasyonalizminin veya en yüksek ifadesini Gershom Scholem'in yazılarında bulan Yahudilik ile Almanlık arasındaki çatışmanın çok uzağındadır.

Elisabeth Roudinesco'nun tanımına göre, bugün bir başka tip Fransız İsrailoğlu bilim insanı ise "coğrafya Yahudisidir."[41] Bu, *Hafıza Mekânları*'nda Fransız geçmiş mirasının çok büyük bir projesini

---

* La France Libre yani Özgür Fransa, II. Dünya Savaşı'nda Fransa'nın Almanlar tarafından yenilgiye uğratılıp Fransa'nın yüzde 60'ının işgal edilmesinden sonra, Fransa ile Almanya arasında 23 Haziran 1940'ta imzalanan antlaşmanın ardından, İngilizlerin yardımıyla Londra'da kurulmuştur. (y.h.n.)

39. Pierre Drieu La Rochelle, *Gilles*, Gallimard, Paris, 1949, s. 100.

40. Yüzyıl dönümünde "nouvelle Sorbonne" ve nasyonalizm arasındaki mücadele üzerine, Wolf Lepenies, *Les Trois Cultures, Entre Sicence et littérature, l'avénement de la sociologie*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1990, s. 45-86; Durkheim ekolünün angajmanı üzerine, Ivan Strenski, *Durkheim and the Jews of France*, The Universty of Chicago Press, Chicago, 1997 ve Pierre Birnbaum, Géographie de l'Espoir, s. 85-123.

41. Marc Bloch, *L'histore, La Guerre, La Résistance*, coll. "Quarto" Gallimard, Paris, 2006; Raymond Aron "Bergson" (1941) *Essais sur la condition juive contemporaine*, Tallandier, Paris, 2007; Pierre Vidal-Naquette, *Mémoires 1. La Brisure et l'attente 1930-1955*, Le Seuil / La Découverte, Paris, 1995, s. 102.

tasarlayıp gerçekleştiren Pierre Nora için geçerlidir: ulus profilinin başarısız olduğu ve ulus anlatısının devamının tehlikede olduğu küreselleşme döneminde çizilmiş bir envanter. Nora'ya göre mesele, Fransızların gündelik yaşanmışlığından kopmuş yani iletimin doğal taşıyıcılarından mahrum kalmış bir kolektif hafızada saklanan bir geçmişi muhafaza etmek. Bu "ulusal hafızanın genel topografyası" kimliğin ve kök salmanın, görkemli, bilgin ve aynı zamanda nostaljik bir merasimine benzer. Bu, haklı olarak içindeki bazılarının "bir yurtsever barış çalışması" olarak algıladığı bir projedir.[42]

İmparatorluktan Emperyalizme

Yahudi liberalizminin diğer bir kaynağı ise iki savaş arasında Orta Avrupa'yı derinden sarsmış kataklizmlerde görülür: 1918'de çokuluslu imparatorlukların çöküşü, Shoah ve 1945'ten sonra kazananların tayin ettiği, toplulukların kitlesel yer değiştirmesi. Demirperde kıtayı böldüğünde, Holokost'tan sağ kurtulanlar ve sürgünler kendi taraflarını seçmek mecburiyetindeydi. Yahudi kozmopolitizmi de değişmiş, *Mitteleuropa*'nın* çok sayıda yetimi, Atlantik emperyalizminde, artık var olmayan kültürlerinin yerine bir başka kültür ikame etme arayışına yönelmişti.[43] Kültür özgürlüğü kongresinin liderleri arasında, Franz Borkenau'dan, Arthur Koestler'e, Richard Löwenthal'den Manes Sperber ve Friedrich Torberg'e kadar, Orta Avrupa'dan birçok Yahudi entelektüel vardı. Genellikle komünizmden geliyorlardı ve onların Atlantizmi din değiştirmenin (dönmenin) izlerini taşıyordu.[44]

Büyük tarihçi Salo W. Baron bu eğilimin öncüsü oldu. Habsburg Galicia'sında 1895'de doğdu, Avusturya İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra vatansız hale geldiği Viyana'da eğitim aldı. Birinci bölümde gördüğümüz gibi Amerika Birleşik Devletleri'ne gelmesinden on yıl sonra, 1937'de yayımlanan *Sosyal Tarih ve Yahudilerin Dini* çalışmasını, Yahudilerin "yabancılıklarının" (*foreigness*) "daha az tartışılır" olduğu büyük imparatorluklar ve çokuluslu bir temele sahip devletlerle olan yakınlıklarının bir tür "tarihi yasası" olarak sunar. Bu devletlerde "Yahudilerin ezeli ve ebedi durumu"; tarihin gösterdiği gibi Müslüman İspanya'dan, Şarlman Avrupa'sına, Polonya

---

42. Raymond Aron, "Face à la Tragédie", *Essais sur la condition juive contemporaine*, s. 127.
* Mitteleuropa, Almanların Orta Avrupa için kullandığı kavramlardan biri. (y.h.n)
43. Elisabeth Roudinesco, *Retour sur la question juive*, Albin Michel, Paris, 2009.
44. Perry Anderson, *La pensée tiède. Un regard ciritique sur la culture Française*, Le Seuil, Paris, 2005, s. 53. Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006. Pierre Nora'nın eserini etkileyen benzer muhafazakârlık üzerine, Marcel Detienne, *L'Idéntité nationale. Une Enigme*, coll. "Folio" Gallimard, Paris, 2010.

monarşisinden OsmanlıİmparatorluğuTna kadar, farklı grupların iktidar etrafında birleşmesini sağlayan bir dolgu maddesi görevi görüyordu.[45] Gözlemlenebileceği gibi, 1919'da Versay ile kurulan ulus devletlere nazaran, 1814'te bir Avrupa gücü olarak kurulan Viyana Kongresi, Yahudiler için çok daha güven verici ve koruyucuydu.[46] Diğer birçok göçmen gibi Baron, Amerika Birleşik Devletleri'ni, Yahudi azınlık da dahil olmak üzere, çeşitli unsurlarına koruma sağlayabilen emperyal cumhuriyet ile çokuluslu devletin bir tür çakışması olarak görecekti. Kültürel çoğulculuk kavramının ilk formülasyonunu, Prusya Silesia'sından bir Ortodoks hahamın oğlu olan Alman kökenli Yahudi filozof Horace M. Kallen'e borçluyuz. Kallen, göç dalgaları yüzyılıyla altüst olan Amerika Birleşik Devletleri'nin, kaçınılmaz olarak bir *Wasp** ulusunun muhafazakâr mitinden vazgeçeceğini ve "kişilerin sadece coğrafi ve yönetimsel olarak birleşmesi mantığıyla değil, aynı zamanda bir federasyon veya ulusal kültürlerin *Commenwealth*'i olarak kültürel çeşitliliğin ortaklığı mantığıyla da federal olmayı" düşüneceğini öngörüyordu.[47]

1937'de Yeni Zelanda'ya göç eden, sonra 1946'da Londra'ya yerleşen Viyanalı Yahudi Karl Popper'in hayat hikâyesi, bu eğilimin sembolik bir başka örneği. 1920'li yıllardan 1940'lı yılların *liberal Cold War*'una kadar, Viyanalı genç sosyalistleri birleştiren ve bilim felsefesinden siyaset felsefesine geçişe eşlik eden devamlılığın en önemli unsuru, milliyetçiliğin reddinde yatar. Orta Avrupa yok olduğunda, Habsburg kozmopolitizmi Batı liberalizminin beşiği olarak görülen Britanya İmparatorluğu'nun idealleştirilmesine yol verdi. *Açık Toplum ve Düşmanları*adlı eser "neotribalizm"in teorisyeni Hegel'de bulduğu ve en nihai sonucu Nazi ırksal cemaati (*völkische Gemeinschaft*) olan bu dünya görüşünü, modern bir totalitarizm jeneolojisi sunarak sistemleştirdi.[48] Atinalıların Sparta otoriterizmine karşı çıkmış demokratik emperyalizmi

45. Malachi H. Hacohen, "From Empire to Cosmopolitanism. The Central European Jewish intelligentsia, 1867-1969", *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 2006, Sayı: 5, s. 117-133.
46. Peter Coleman, *The Cultural Conspiracy. The Congress for cultural Freedom and the Struggle for the Mind in Postwar Europe*, The Free Press, New York, 1989 ve Pierre Grémion, *L'Intelligence de l'anticommunisime. Le Congrès pour la libérte de la culture à Paris (1950-1975)*, Fayard, Paris, 1995.
* White Anglo-Saxon Protestant. (y.h.n.)
47. Salo W. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, New York, 1937, Cilt: 2, s. 39.
48. A.g.e., s. 316-317. Salo W. Baron, "The Jewish question in the Nineteenth Century", *Journal of the Modern History*, 1938, Cilt: 10, Sayı: 1, s. 51-65. Baron'un Habsburg mirası üzerine, David Engel, "Crisis and lachrimosity. On Salo Baron, Neobaronianism, and the study of modern European Jewish history", *Jewish History*, 2006, Cilt: 20, Sayı: 3-4, s. 243-264.

gibi, Britanya İmparatorluğu komünist totalitarizme karşı özgürlüğün savunucusu olarak kuruldu. Onun haşmetli *Commonwealth*'i, içinde barış içinde yaşayan farklı ulusların, kültürlerin ve dinlerin olduğu bir "açık toplum" olarak, Habsburg kozmopolitizmini yeniden diriltti. Popper'e göre, Büyük İskender'den Churchill'e, I. Napolyon da dahil olmak üzere, imparatorlar tarihte ilerlemenin vektörleri olmuşlardır. Popper ulus devlet prensibini reddediyordu; çünkü "hiçbir territoryal, ırksal, linguistik, kültürel ya da dinsel kriter, bir ulusun ne olduğunu açık bir şekilde tanımlamaya izin vermez"di. Sonuç olarak, ulus devlet fikrinin, "bir kurgu ya da mit" olabileceği sonucuna varıyordu.[49] Bu temelde, *liberal Cold War* Yahudilerinde eksik olan bir tutarlılıkla Popper, gerici ve anakronik milliyetçilikten başka bir şey görmediği Siyonizme radikal bir biçimde karşı çıktı.[50]

Buna karşın, değişmez bir şekilde, savaştan sonra İngiliz kültürüne damgasını vurmuş Sir Isaiah Berlin'in Siyonizmi, "beyaz göçünü" temsil eden bir başka büyük akım oldu. Berlin, Popper'den sekiz yıl önce şövalye olmuş ve büyük savaşla birlikte sarsılan çokuluslu bir imparatorluktan geliyordu. 1909'da Riga'da doğmuş, 1917 devriminden sonra İngiltere'ye göç etmiş burjuva Yahudi bir aileye mensuptu. Doğduğu ülkede Berlin, Rus edebiyatına karşı derin bir sevgi ve güçlü bir romantik duyarlılık edindi. Onun liberalizmi, –daha önce Çarlık Rusya'sında hiç olmadığışekilde onları tanıyarak– Yahudilere kapılarını açan bir İngiliz monarşisi ile özdeşleşti ve Baltık Rus kozmopolitizmine emperyal bir renk verdi. Vico ver Herder'den etkilenmiş olan Berlin, çoğulculuğu yeniden tanımlayacak argümanlar araştırdığı rölativizm ve tarihselcilik adına, doğal hak, evrenselcilik ve rasyonalizm eleştirilerinde hayranlık verici bir yorumcu haline geldi: "Voltaire, Diderot, Helvétius, d'Holbach, Condorcet için sadece bir evrensel uygarlık vardır, bazen bir ulus, bazen başka bir şey tam bir gelişmeyi sağlar. Herder için, çok büyük medeniyetlerin çoğulculuğu söz konusudur."[51] Öğrencisi John Gray'in yazdığı gibi, Berlin'in projesi, romantizm ile liberalizm arasında, "böylelikle Aydınlanma ve onun eleştirilerini uzlaştırarak" bir sentez arayışını özetliyordu.[52] Sonuç, anti-Aydınlanmacı (counter-

49. Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York, 1694, s. 142.
50. *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara 2008.
51. A.g.e., Malachi H. Hacohen, *Karl Popper, The Formative Years, 1902-1945. Politics and Philosohpy in Interwar Vienna*, Cambridge University Press, New York, 2000.
52. Malachi H. Hacohen, "The strange fact that Israel exists" "The Cold War liberals between cosmopolitanism and nationalism", *Jewish Social Studies. History, Culture, Society*, Cilt: 15, Sayı: 2, 2009, s. 58.

enlightenment) geleneği yeniden canlandıran, "negatif özgürlük" ve "pozitif özgürlük"e karşı –demokratik eşitçiliğe karşı bireysel özgürlükler– olan muahafazakâr bir liberalizm oldu.[53] Bu yolu takip ederek, hayranlık dolu bir tasvirini yaptığı 18. yüzyılın Alman filozofu Johann Georg Hamann ile karşılaştı. Hamann, doğanın ve inancın meselelerine yol vermiş, rasyonel olarak açıklanabilir yasalara tabi, hesap makinesi ruhluların doluşturulduğu, akıl üzerine inşa edilmiş, Tanrı'nın olmadığı bir dünya fikrini reddederek radikal Aydınlanmaya karşı bir saldırı başlatan ilk kişiydi. Ölçülüp biçilmiş bir dünyanın bozulan büyüsüne karşı Hamann, onun için her şeyin bir vahiy olduğu ortaçağ ideali olan "Tanrı'ya âşık insan"ı yeniden canlandırıyordu. İncil yeterliydi, determinizm, nedensellik, bilimin kesinlikleri onu sinirlendiriyordu. Yozlaştırıcı düşünceleri Prusya Krallığı'nda coşku yaratan Voltaire'e kategorik olarak karşı çıkıyordu. Büyük Frederick'e hayranlık duyuyordu ama Fransa'dan gelen "aritmetikçi politikalar" ile kötü biçimde etkilendiği Aydınlanmacı despotizmini onaylamıyordu. Hukuk devleti düşüncesini reddederek Kant ve Mendelssohn'u da eleştiriyordu. Hamann (Bossuet ve Joseph de Maistre gibi), eğer bir otoriteye itaat edeceksek, bu, mantıksal bir düzenden değil de, doğal ve ilahi bir düzenden gelir diye düşünüyordu. Onun obskürantizm, populizm, mistisizm, irrasyonalizm ve anti-entelektüalizm karışımı, bir yüzyıl sonra Alman milliyetçiliği, *Völkisch** mitolojisi ve gerici romantizmle çiçeklenecek bir bitki örtüsünü besledi. Fichte'den, Wagner'e, Treitschke'den Spengler'e kadar kültürel pesimizmin tüm çeşitleri, Hamann'ı ruhani babaları olarak tanımlayabilirdi.

Hamann gerici aşırılıklarını reddetse de, onun düşüncesinin büyüsüne kayıtsız olmayan Berlin'i de etkiledi. Berlin, onu bir yandan modern irrasyonalizmin kurucusu, "neticede, bütün Avrupa kültürünü saran bir hareketin unutulmuş kaynağı" olarak görüyor, diğer yandan ise, onun bireyci romantiklerle birlikte rasyonalizme ve totalitarizme karşı savaş veren ilk kişi olarak düşünüyordu.[54] Berlin'e göre Hamann, zamanında bir öncü ve faşizmin *ante litteram*** bir eleştirmeniydi. Özellikle bizi; dünyayı sonsuz, zamansız, her zaman kendine benzer ve akıl tanrıçası tarafından algılanabilir gerçekliklerden ibaret gören Voltaire'in dogmatik rasyonalizmine karşı uyarmıştı. Liberal antikomünizmin

---

53. Isaiah Berlin, "Les contre-Lumières", *A contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, Albin Michel, Paris, 1988, s. 72-73.

* Völkisch; ulusal, ırkçı anlamına gelen Almanca sözcük. (y.h.n.)

54. John Gray, *Berlin*, Fontana Press, Londra, 1995, s. 156.

** (Lat.) Ante Litteram: Zamanının ötesinde olmak. (y.h.n)

bir başka Yahudi temsilcisi, "totaliter demokrasi"nin[55] katili Jacob Talmon'un ardından Berlin, moderniteden kaynaklanan korkuların, faşist irrasyonalizmden olduğu kadar Rousseau'nun düşünce babası olduğu Aydınlanmanın özgürleştirici ütopyasından da ileri geldiğini düşünüyordu. Ona göre, "tüm modern düşünce tarihinde özgürlüğün en korkunç ve en uğursuz düşmanlarından biri olan" *Contrat Social*'in[56] yazarı, meşru bir şekilde, sadece liberal uygarlaşma hariç, sosyalizm, komünizm, otoriterizm, demokratik liberalizm ve anarşizmin babalığını talep edebilirdi.[57]

Isaiah Berlin'in bütün entelektüel atılımı, Aydınlanmanın özgürlükçü geleneğinden kopup onu totalitarizmin temeli olarak reddetmek ve liberalizmi muhafazakâr bir perspektifle yeniden inşa etmekti. Zev Sternhell, Berlin'i Soğuk Savaş döneminin anti-Aydınlanmacılarının en önemli temsilcisi olarak anlatıp bununla cesur bir paralellik çizerken yanılmıyordu: Komünizm karşısında, diyordu Sternhell, "Berlin, Fransız Aydınlanmacıları karşısındaki Herder ve Burke'un rolünü üstleniyordu."[58] Sir Isaiah Berlin'in çoğulculuğu onu, Siyonizmi Yahudi ulusal tekilliğin bir ifadesi olarak savunmaya götürdü; fakat yine de İngiliz üniversitelerindeki Rus tarihi Marksist profesörlerinin varlığını kabul etmiyordu. 1963'te, Isaac Deutscher'nun Sussex Üniversitesi'nde, Sovyet çalışmaları kürsüsüne koymuş olduğu adaylığını, Orta Avrupa'dan gelen "Yahudi olmayan Yahudi"lere karşı, İngiliz Yahudi aristokrasisinin horgörüsünü mükemmel şekilde gösteren sözlerle reddetti: Troçki'nin biyografisini yazan biriyle sadece "aynı akademik komüniteyi" paylaşma düşüncesi bile, onun için "etik olarak dayanılmaz" bir şeydi.[59] Onun için, kendisini 1971'de eski imparatorluk başkenti Persepolis'in harabelerinde, Grand Cyrus'un* yıldönümünü kutlamak üzere özgürlük üzerine bir konferans vermesi için davet eden İran diktatörü Rıza Pehlevi ile görüşmek daha tercih edilirdi.[60] Böylece bu tema, Margaret Thatcher'la Downing Street konuşmalarını besledi.[61]

---

55. Isaiah Berlin, "Les contre-Lumières, s. 59-87.
56. *Toplumsal Sözleşme*, Çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, 2014.
57. Isaiah Berlin, "*Le mage du Nord critique des Lumières*", J.G.Hamann 1730-1788, PUF, Paris, 1997, s. 25,83.
58. Jacob Talmon, Les origines de la démocratie totalitaire, Calmann-Lévy, Paris, 1966.
59. Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberties*, Princeton University Press, Princeton, 2002, s. 49. Berlin'in tezi bir Yahudi-Amerikan neomuhafazârlık klişesine dönüştü; Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenment*, Knopf, New York, 2004.
* Grand Cyrus: Pers imparatorluklarından Akamanış Hanedanı'm kuran ve ilk kral II. Kiros. (y.h.n.)
60. Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Du xvième siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris, 2006, s. 494.
61. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin*, 1998, s. 283.

Neomuhafazakârlık

Antisemitizmin gerilemesinin sonuçları arasında, sağ ile Yahudiler arasındaki uzlaşma vardır. 1967'de, Altı Gün Savaşı sırasında başlayan, Ivan Segré'yi "réaction philo-sémite"yi yazmaya yönelten bu fenomen, sonraki on yıllar boyunca güçlenecekti. Antisemitizme karşı mücadele, "Batı'nın savunulması"[62] ile özdeşleştirilene kadar, "tarihsel olarak, Yahudilere düşman bir ideolojik akımın değer sistemine" entegre oldu. Bu bağlamda Yahudi entelektüeller, sosyal pozisyonları sayesinde, antikonformist ve muhalif bir azınlık olmaktan çıktı; "saygın" hale geldi ve artık bundan sonra ne negatif bir ötekiliğin ne de bir yıkıntı yuvasının temsilcileri olarak algılandı. Hatta bazen hâkim düzenin ideologları oldular.

Son yıllarda Leo Strauss'un mirası etrafında dönen tartışma bu dönüşümün bir örneğini verir. Muhafazakâr filozof Strauss, Makyavel'den Aydınlanmacılara kadar, modern siyasi düşünceyi Nazizmin yarattığı ölçüsüz sonucun nihilizme doğru değiştirilemez bir kötüleşmesi olarak görüyordu. Siyasi felsefeyi ise ebedi ve evrensel gerçeklerin savunulması olarak algılıyordu. İfadesini demokraside, yani onun gözünde, Almanya'daki gençlik dönemi boyunca tanık olduğu korkunç Weimar Cumhuriyeti deneyiminin kanıtladığı zayıf ve tehlikeli bu rejimde bulan modern düşüncenin tarihselciliğine, pozitivizmine, rölativizmine karşı çıkıyordu.[63] Onun doğal eşitlik düşüncesinden çok, ahlaki erdemlerin geliştirilmesi üzerine kurulmuş antik liberalizm adına yorumladığı modernite eleştirisine, aynı zamanda Ortodoksi adına ele aldığı (özellikle de Maimonide) Spinoza'nın öncüsü olan Yahudi sekülerleşmesinin eleştirisi de eşlik etti.[64]

Strauss'dan farklı olarak öğrencileri, onun değerlerini neomuhafazakâr bir politika projesine entegre etmeye çalışan daha realist bir yaklaşımı benimsedi. Chicago düşünürü için, Atina ve Kudüs –akıl ve mucize, bilim ve inanç, felsefe ve İncil, *polis* ve monoteizmin beşiği– birbiriyle uyuşmaz ve birbiri yerine geçemez metaforlardı. Onun gözünde, "Batı medeniyetinin yaşamsallığının sırrı" onun teolojik ve politik çekirdeği olan aralarındaki gerilim, imkânsız bir sentez arayışına mahkûmdu.[65] Strauss'un öğrencileri, özgürlüğün vatanı ile Yahudilerin vatanı olan

---

62. Tarık Ali, Le Choc des integrismes. Croisade, Djihads et Modernité, Textuel, Paris, 2002, s. 157-158.
63. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin*, 1998, s. 283.
64. Ivan Segré, *La Réaction philosémite. Ou la trahison des clercs*, Lignes, Paris, 2009, s. 11.
65. Shadia Drury, The Political Ideas of Leo Strauss, Palgrave, New York, 2005. Ayrıca bkz. Daniel Tanguy, *Leo Strauss, Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris, 2003.

Amerika ve İsrail arasındaki ittifak sayesinde, bu çelişkinin aşılabileceğine inandı. Atina demokrasisi, Washington ile yer değiştirdi ve antik Yahudilik İsrail devletinde seküler bir form aldı.[66] Bu yolda, Strauss'un izinden gidenler, bu kez Marksizmden gelen başka bir Yahudi entelektüel akımın torunlarıyla karşılaştı ve onlarla birlikte (Irving Kristol, Norman Podhoretz, James Burnham) sonunda köktenci (ve Siyonizm yanlısı) Hıristiyan sağ ile yeni ve paradoksal bir ittifakta birleşmek için, "MacCarthy"ci yılların radikal antikomünizmine geçtiler. Kısaca, neomuhafazakâr Yahudi entelijansiyası, evrenselciliği Batıcılığa dönüştürdü.

Bu görüşte Batı, yeni barbarların taarruzuna karşı savunulması gereken bir değeri temsil ediyordu. Böylelikle Strauss taraftarları, Soğuk Savaş ve akabinde İslam karşıtı savaş bağlamında, Carl Schmitt'in düşüncelerini yansıtan daha eski bir neomuhafazakâr bir gelenekle – arkadaş ve düşman arasındaki ihtilafın alanı olarak politika– karşılaştı. 1940'h yıllarda bu eğilimi ilk savunan, Amerika'ya göç etmiş politik realizmin teorisyeni, on yıl sonra George F. Kennan'nın yanına, Amerikan Dışişleri Bakanlığı'na girmeden önce, Berlin'de Carl Schmitt'in öğrencisi olmuş bir başka Alman Yahudi entelektüeli Hans Morgenthau idi.[67] Daha yakın zamanlarda bu görüş, neomuhafazakâr siyaset bilimci Samuel Huntington tarafından "Medeniyetler Çatışması" olarak yeniden formüle edilmiştir.[68] Bu düşüncelerin ve eğilimlerin bütünü, iki dönem boyunca, Başkan George W. Bush'un stratejistlerinin medya tarafından "*Straussian connection*" olarak nitelenen politikasını etkiledi. George W. Bush'un işbirlikçisi bu grubun açıklanan Strauss taraftarları arasında, Savunma Sekreteri Yardımcısı Paul Wolfowitz, Pentagon sorumlusu Abram Shulsky, Yakındoğu Danışmanı Elliot Abrams ve

---

66. Özellikle bkz. Leo Strauss, "Avant-propos à la traduction anglaise de La Critique de la religion de Spinoza" (1965), *Le Testament de Spinoza*, Editions du Cerf, Paris, 1991, s. 259-311. Bu konu üzerine bkz. Pierre Bouretz, "Leo Strauss devant la modernité juive", *Raisons politiques*, 2002, Cilt: 4, Sayı: 8, s. 33-50.

67. Leo Strauss, "Progrès ou retour?", *La Renaissance du rationalisme politque classique*, Gallimard, Paris, 1993i s. 304-352. Ayrıca bkz. Leo Strauss, "Athènes et Jérusalem. Réflexions préliminaires" (1967), *Etudes de philosphie politique platonicienne*, Belin, Paris, 1992, s. 209-246.

68. Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 2005, s. 201-209. "Strauss"yen güncel neomuhafazakârlık oluşumu üzerine bkz. Shadia Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Palgrave, New York, 1999. Sağ neomuhafazakârlığa Yahudi katkısı üzerine, Murray Friedman, *The Neoconservative Revolution. Jewish Intellectuals and shaping of Public Policy*, Cambridge University Press, New York, 2005 ve Klaus J. Milch, "Fundamentalism hot and cold. George Bush and the 'return of sacred' ", *Cultural Critique*, 2006, Sayı: 62, s. 92-125. Amerikan sağ muhafazakârlığının farklı anlayışları arasındaki yakınsama üzerine bkz. Alain Frachon ve Daniel Vernet, *L'amérique des néoconservateurs. L'illusion messianique*, Perrin, Paris, 2010 ve Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néoliberalisme et néoconservatisme*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007.

Irak'a karşı yürütülen savaşın stratejisti Richard Perle'ü buluruz.[69] Bu suç ortaklığına doğrudan katılmaksızın, "yeni bir Amerikan yüzyılı projesi"nin yaratıcılarından biri olan uluslararası ilişkiler uzmanı Robert Kagan, Irak'a karşı savaşı meşrulaştıran argümanları sağlayarak Amerika Birleşik Devletleri"nin emperyal misyonunu teorileştirdi. "Hobbes"çu egemenlik –birleşmenin ve itaat etmenin anlaşması olan Leviathan– kavramını yeniden keşfederek, Amerikan gücüne bağlılık karşılığında, Amerika Birleşik Devletleri'ne yeni uluslararası düzeni kurma, halkların korunması ve güvenliğini sağlama rolü bahşediyordu.[70]

Yahudi neomuhafazakârlığı sadece siyasi stratejistlerin konusu değildi. Varlığı, *The Closing of American Mind*'ın (1988) ortaya çıkışından beri, bütün disiplinlerde ve kültürel tartışmalarda oldukça görünürdür. Strauss'un bir başka öğrencisi Allan Bloom tarafından yazılan bu *bestseller* aynı anda hem yapıbozumu ve postmodernist rölativizmin hâkimiyetindeki bir üniversitede insan bilimlerinin nihilizmini, hem de Weimar Cumhuriyeti'nin can çekişmesiyle karşılaştırılabilir biçimde, toplumun global krizi bağlamında âdetlerin yozlaşmasını (dekadansını) eleştiriyordu. Rock müzik ona göre bunun belirtisiydi.[71]

Ayrılıklar

Bu dönüşüm, tek bir seferde yaşanmadı. 1960'lar ve 70'ler boyunca Yahudiler büyük ölçüde hâlâ sol ile ilişkiliydi. Bir buçuk yüzyıl boyunca yaratılan eleştirel düşünce geleneği, Avrupa'da olduğu kadar Amerika Birleşik Devletleri'nde de sağlam kaldı. Fransa'da solculuğun Yahudi gençlerle özdeşleştirilmesi medya organlarında klişe haline gelmişti. Medya, (Sefarad kökenli bir Yahudi olan Daniel Bensaid'in varlığı nedeniyle...) *Ligue Communiste Revolutionnaire*'in (Devrimci Komünist Lig) yönetim toplantılarının neden Yidişçe olmasının engellendiği konusunda dalga geçiyordu. Pierre Vidal-Naquet'den Jacques Derrida'ya, bizzat antisemitizmi ve savaş boyunca zulümleri yaşamış olan birçok entelektüel çalışmalarını savaştan sonra olgunlaştırdı ve geliştirdi. Daha genç olan diğerleri de, onu yenilemek üzere bu geleneğe dahil oldu, ama bunun zemini çoktan kurumuştu.

---

69. Hans J. Morghentau, "Fragment of an intellectual autobiography", Kenneth Thompson ve Robert Myers direktörlüğünde, *Truth and Tragedy. A tribute to Hans J. Morghentau*, Transaction books, New Brunswick, 1984, s. 1-17; Alfons Söllner, "German Conservatism in America. Morghentau's political realism", Telos, 1987, Sayı: 72, s. 161-172.
70. Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, Çev. Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, 11. basım 2015.
71. Shadia Drury, "Straussian in power. Secrecy, lies and endless war", *The Political Ideas of Leo Strauss op. cit.* s.ix-llix. Ayrıca bkz. John G. Mason, "Guerre d'Irak et guerre culturelle. Les 'pieux mensonges' néoconservateurs", *Critique*, 2004/3, Sayı: 682, s. 191-208.

Yahudilerle sol arasındaki ilk kopuş McCartizm Amerika'sında yaşandı. 1930'lar boyunca radikalleşen bir entelektüel tabaka, kapitalizm krizinin etkisi altında umutlarını kaybetti ve anti-Stalinizm anlayışlarını antikomünizme dönüştürdü. Bu yoldakiler, içlerinde Yahudi olanların kitlesel olduğu ve Troçki'nin etkisinde kalmış çok sayıda NewYorklu entelektüelden oluşuyordu. Her ne kadar politikayla ilgilerini derinden kesmiş olsalar da,, bazıları neomuhafazakârlığa boyun eğmiş figürlere dönüştüler. (Sidney Hook, Irving Kristol, Felix Morrow, Nathan Glazer, Lionel Trilling, Elliot Cohen veya yazar Saul Bellow.) En önemli organlarından biri, 1945 yılında Amerikan Yahudi Komitesi tarafından kurulmuş *Commentary* dergisiydi.[72] Kırılma, Avrupa'da biraz daha geç, 1967 yılında, Altı Gün Savaş'ı sırasında olacaktı. Bu olay, İtalyan şair Franco Fortini'nin altını çizdiği gibi, "Yahudilik, antifaşizm, direniş ve sosyalizm birbirine yakın gerçekliklerdir" düşüncesini ortadan kaldırdı. "Büyük zulümden ayrılmaz olan ve henüz tüm boyutlarıyla incelenmemiş olan" Yahudilik diye ekliyordu, görünen o ki, "kendi başına bütün zulmü özetliyordu."[73] Arap-İsrail ikinci savaşı –1948'de olan birincisi, İsrail tarafından hayatta kalma mücadelesi için başlatılmış ve Sovyetler Birliği ile solun desteğini almıştı– bu illüzyonu yıktı.

Bu değişim, bilhassa 1980'li yıllardan itibaren görünür hale geldi. Bazı analistler, "Yeni Gericiler"in arasında çok büyük sayıda Yahudi entelektüelin varlığının altını çizdi.[74] Yahudilerin devrimci hareketlerin saflarını güçlendirmeyi bırakmasıyla, nihayetinde bir "status quo (statüko) halkı"na[75] dönüştüğünü düşünen Amerikan neomuhafazakâr Martin Kramer gibi diğerleri, bu dönüşümü memnuniyetle karşıladı. Almanca konuşan Orta Avrupa'nın emansipasyon ve Holokost dönemi arasında Yahudi eleştirel düşüncesinin beşiği olması gibi, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri bugün, neomuhafazakâr Yahudi entelijansiyasının merkezleridir. İki ya da üç kuşak Yahudi entelektüeli için komünizm, Mesih umudunun seküler versiyonu olmuştu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1950'li yılların birinci antikomünist dalgası sırasında, bu amaç "özgür dünya" savunusuyla yer değiştirdi, daha sonra 1990'lı yıllardan itibaren İsrail'in koşulsuz savunusuna döndü.

---

72. Robert Kagan, *Le Revers de la puissance. Les Etats-Unis en quête de la légitimité*, Plon, Paris, 2004.
73. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Simon & Schuster, New York, 1988.
74. Bkz. Alan M. Wald, *The New York Intellectuals, The rise and Fall of the Ansti-Stalinist Feft from the 1930's to the 1980's*, The University of North Carolina Press, Chapell Hill ve Londra, 1987.
75. Franco Fortini, *I cani del Sinai*, De Donato, Bari 1967, s. 26.

Bir parça riskli olan sosyolojik kısaltma pahasına, Norbert Elias tarafından tarif edilmiş "yerleşik/yabancı" diyalektiği ışığında bu fenomeni yorumlamaya girişiyoruz; ancak bu açıklama yaklaşık kalmakta. Her ne kadar bazen karikatürel bir versiyon vererek bir duruşu yeniden üretmeyi sevseler de, çoğu durumda, neomuhafazakâr Yahudiler ne klasik anlamda bilim insanı ne de entelektüeldir. (Örneğin Zola'nın *Suçluyorum*'u yerine, Bernard Henri Levy'nin *Tobruk Yılanı*.) Onların "otorite" ve etkisi, bilim üreticisi statüsüne ya da çalışmanın edebi ya da bilimsel önemine bağlı değildi; fakat esas olarak kamusal alanın ticari metalaşması döneminde kültür endüstrisinin içinde kapladıkları stratejik pozisyona bağlıydı.[76] İletişim kodları uzmanları, video dünyasının sınırlılıklarına mükemmel şekilde uyum sağlamışlardı. Çalışmalarını, eşzamanlı olarak gazete, radyo ve televizyonda reklamı yapılan tüketim ürünlerine çevirerek yazıyı söz ve görselle uzlaştırmayı biliyorlardı.

Antisemitizmin reddi ve Yahudilerin Batı dünyasına politik entegrasyonu, onların ötekiliğinde bir çözünme üretmedi ama onu paradoksal bir biçimde güçlendirdi. Eski işaret, Peter Novick'e göre, yerini "partikülarist *ethos*"a bırakarak sosyal ve politik düzenle mükemmel şekilde uyumlu bir ayırt edici özelliğe dönüştü.[77] Elie Wiesel'in Holokost'u "sonuçları evrensel olan biricik trajedi" olarak tanımlayan ünlü formülü, yeni tip etnosantrizm ile Batı evrenselciliği arasındaki bu bir arada var olma durumunu iyi anlatır.[78] Böylelikle, Yahudi ismi, onun "aşkınlığı" evrenselliği,, "köken seçimi"ndeki "Yahudi anlamına gelme" etrafında dönen retorik, Hannah Arendt tarafından 1942'de "ırkçı bir hurafe çeşidi"[79] olarak değil, "Yahudi merkezciliğin seküler formu" olarak kavranmış ve bu Holokost öncesi devrimci Yahudileri dehşete düşürmüştü. İsrailli eleştirmen Yitzhak Laor, "Yahudiyi ve onun geçmişini" sorgulayan ve sonuç olarak onun yasal temsilini tanımaya hazır Avrupa'yı fethetmiş gözüken bu Yahudi dini-sevicilik (philo-Judaisme) karşısında rahatsızlığını ifade ediyordu.[80]

---

76. Daniel Linderberg, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Le Seuil, Paris, 2002.
77. Arno J. Mayer, *Ploughshares into Swords. From Zionism to Israel*, Verso, Londra, 2008, s. 81-82.
78. Norbert Elias, "Notes sur les juifs en tant que participants à une relation établis-marginaux".
79. Jade Lindgaard ve Xavier de la Porte, *Le Nouveau B.A-BA du BHL. Enquête sur le plus Grand intellectuel français*, La Découverte, Paris, 2011.
80. Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton, Boston, 1999, s. 8.

Bir Devrin Sonu

Auschwitz'den sonra antisemitizm, Avrupalı toplumlar arasında Yahudi ötekiliği algısına hâkim olmaktan çıktı. Aşağılamanın yerini suçluluk duygusu aldı; Avrupa suçludur. Yahudiler, kıtanın kültürel ve politik kurumlarında tümüyle meşru bir pozisyon elde edebilmek için parya statüsünü terk etti. Daha önce 19. yüzyılda Viktorya İngiltere'sinde ortaya çıkmış bu eğilim, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bu kez bir engelle karşılaşmaksızın tekrar harekete geçti. Bir başka deyişle, Slezkine'in tanımına göre, Yahudiler modernitenin temsilcileri olmayı sürdürdüler; ancak hedef ya da günah keçisi olmaktan çıktılar. Küreselleşen dünyada diyasporik azınlıklar, her zaman akıntıya karşı kürek çekmez. Böylece Yahudiler, "Merkür'ün evrensel zafer" çağında "yabancılar" olmaktan çıktı.[81] Shoah, Yahudilerin esas merkezi olduğu Avrupalı entelektüel tarihini bir şekilde kapattı. 19. yüzyılın sonu ile 1930'lu yıllar arasında Berlin, Viyana ve Paris parlaklıkları ve etkileriyle ancak –İsa'dan önce– 5. ve 4. yüzyıl Atina'sı, yeniden fethedilme öncesindeki Müslüman Endülüs, Rönesans İtalya'sı, 17. yüzyıl Amsterdam'ı ile karşılaştırılabilecek bir entelektüel gelişimin kalbiydi. Holokost, bir dönemin kapanışı idi, Eric J. Hobsbawm'ın sözleriyle ifade edecek olursak, kaynayan suyun tencerenin kapağını kaldırması gibi, Yahudilerin de yaratıcılıklarınm patlama dönemiydi.[82] Ancak parya Yahudiliğinin sonu aynı zamanda Batı dünyası eleştirel düşünce tarihinde bir evrenin de sonu anlamına gelir.

Yahudileri Eskidünya'daki eleştirel düşüncenin kalbine yerleştirmiş olan tarihsel koşullar 1945 sonrasında artık yoktu. Bir taraftan, savaştan önce entelektüel rollerinin belirleyici olduğu Almanya, Avusturya, Polonya gibi birkaç ülkede Yahudi varlığı (kimi zaman tamamen olmak suretiyle) yok edildi. Diğer taraftan, Shoah'ın Avrupa tarihsel bilincine girmesi, devlet aygıtlarından, kamusal alandan ve kültürel kurumlardan antisemitizmi uzaklaştırarak katartik bir etki yarattı. Aynı zamanda, Batılı büyük güçlerin ittifakıyla kurulan ve on yıllar boyunca güçlenen İsrail devleti, Yahudi diyasporasının var olma şartlarını bir kimliğe dönüştürdü. Yahudi dünyası iki esas kaynak etrafında kutuplaştı: Shoah'ın anısı ve İsrail'e destek; insan haklarının yeni "sivil dini" ve Arap dünyasında Batı'nın ileri karakolu. Eski oyunbozanlar ve düzen bozucular nüfuzlu kişiler haline geldi.

---

81. A.g.e., s. 239.
82. Hannah Arendt, "A Christian word about the Jewish question" (1942), *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007, s. 162. Daha az radikal bir biçimde, Alain Badiou bu tutumu, 'sembolik sakralizasyon'un tehlikeli bir formu olarak tanımladı, *Circonstances, 3. Portes du mot 'juif'* Lignes, Paris, 2005, s. 11.

Modernite eleştirisinin, yenilginin yasının ve gücün kutsanmasmm ardından –muhafazakâr devrim hâlâ, otorite kültü geleneği savunusunu sık sık teknolojinin cazibesiyle birleştirir– muhafazakârlık her zaman bir Batı apolojisiyle sonuçlanır. David Londes; kapitalizm tarihini, Weberci diagnostik "çelik kafes"i, neoliberal küreselleşmenin mutlu bir apolojisi ile değiştirip onun Avrupa merkezciliğini eleştiren her şeyiyle dalga geçerek Batı'nın diğer medeniyetlere olan üstünlüğünün zekice bir tasarımı olarak yeniden inşa etti: O, "gerçekliği, iyi duygulara tercih eder."[83] İslambilimci Bernard Lewis, İslamın Batı modelini, modernite arketipini asimile edememesinde "neyin yanlış gittiğini" ("what went wrong") merak ediyordu.[84] Ruth Wisse, sonunda, İslama ve demokrasiye muhalif bütün obskürantizmlere karşı yürütülen Haçlı seferlerinde İsrail'e tahrik edici bir rol atfederek Siyonizm ile daha taşkın hale gelmiş olan Batıcılığın uyumlaştırılmasına soyundu. Böylelikle, Siyonizm ile eski Kraliyet İttifakı vizyonu arasında bir senteze ulaştı: Koruyucusu olan Amerikan emperyalizminin gözcüsü ve öncüsü İsrail.[85]

Batı, her zaman belirsiz bir kavram olmuştur. O, iki yüzyıldan beri, farklı birçok şeye, bazen de çelişkilere işaret eder. 19. yüzyılda emperyalizm, kolonyal şirketlerini meşrulaştırmak için, Avrupa'nın "uygarlaştırıcı misyonu" olarak tanınmıştı. Bu, Oswald Spengler'den Samuel Huntington'a kadar, düşmanlara karşı bir uygarlık vizyonu demektir. Bunun kültürel ve coğrafi sınırları belirsiz ve değişkendir. Bazı liberaller, piyasa ile demokrasiyi aynı kefeye koydu, eğer söz konusu Batılı değerlerse, her ne kadar sonuncusu 20. yüzyıl boyunca çıkarların savunulması adına birçok kez –Franco İspanya'sı, Mussadık İran'ından, Pinochet Şili'sine kadar–. alt üst olmuşsa da. Köktenciler, Avrupa'yı uygarlıkların kaynağı yapan seküler tarihi ortadan kaldırarak Batı'yı Hıristiyanlığın bir ürünü olarak gördü. Tocqueville gibi melankolik muhafazakârlara göre Batı, onun otoriter misyonuna indirgenebilirdi.[86] Yahudi neomuhafazakârlığının doğuşu, buna, tarihsel olarak hep düşman olarak algılanmış bir gelenekten gelen yeni bir bileşen ekledi.

83. Yitzhak Laor, *Le Nouveau philosémitisme européen*, La Fabrique, Paris, 2007, s. 34.
84. Yuri Slezkine, *Le siècle juif*, s. 50.
85. Eric J. Hobsbawm, "Les bénéfices de la Diaspora", *Le Débat*, 2007/2, Sayı: 144, s. 93-102.
86. David Landes, *Richesse et pauvrété des nations*, Albin Michel, Paris, 2000.

4
İki Dönem Arasında: Hannah Arendt'de Yahudilik ve Politika

Hannah Arendt, siyaset teorisinde olduğu kadar çağdaş Yahudi kültüründe de eşsiz ve sınıflandırılamaz bir yer işgal eder. O, sağdaki ve soldaki geleneksel kategorileşmelerden kaçınır. Hatta diyebiliriz ki, buraya kadar incelenen hiçbir önemli eğilime (tandansa) girmez: "Yahudi olmayan Yahudi" değildir; çünkü Weimar Cumhuriyeti döneminde eğitim gördüğü yıllardan beri Yahudiliğiyle ilgili keskin bir farkındalık ortaya koyar; ancak muhafazakârlığın temsilcisi de değildir. Gene de, çalışmaları her ikisinin de etkilerini yansıtır. En ünlü kitabı*Les Origines du Totalitarisme*'de[1] (1951), entelektüel ve politik yörüngesindeki iki etap arasında bir yarılma çizgisi inşa eder: birincisine hâkim olan, "parya" kavramıışığında Yahudi tarihi üzerine düşünmeye, ikincisi ise kamusal alanın ve özgürlük teorisinin (daha çok soyut ve gerçeklikten kopuk) geliştirilmesine yönelir. Biri Avrupalı ve diğeri Amerikalı olan deneyiminde iki zaman dilimi arasındaki ayrışmayı görebiliriz: Birincisi, baskıya karşı bilinçli bir mücadeledir, ikincisi ise, kimi zaman hâkimiyetin yeni formlarına ve yeni özgürlükçü mücadelelere kayıtsız kalmak pahasına kazanılmış özgürlük çerçevesinin tanımlanmasıdır. Bu geçiş, Yahudi modernitesini tamamlayan bir dönüm noktasına işaret eder ve bu, –çalışmalarının sahip olduğu önemin ötesinde– kendisine neden ayrı bir bölümde yer verdiğimizi de açıklar.

"Karanlık Zamanlar"

Hannah Arendt, 1959'da, Hamburg şehrinde kendisine Lessing Ödülü verildiği zaman, "Karanlık Zamanlar'da İnsanlık" başlığı taşıyan ve güçlü otobiyografik vurgular içeren bir konferans verdi. On yıl sonra, Hamburg Konferansı'nın giriş bölümünü oluşturduğu, 20. yüzyıl

1. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları 1997.

entelijansiyasını anlatan bir dizi makaleyi bu başlık altında birleştirdi.[2] Bu başlık, onun varoluşsal yolculuğunun temel çekirdeğini mükemmel şekilde açıklıyordu. Çünkü Arendt, oradan çıkışın olmadığı, onu yutan savaşlar ve totalitarizmler girdabına atılmış insanlığa ait olmanın ne demek olduğunu biliyordu. 20. yüzyılın "karanlık zamanları" gerçekten de onun politik düşüncesinden ayrılamaz. Daha önce Yahudi dünyasına etkisini gördüğümüz Avrupa'nın bu krizinde, onun düşüncesinin kurucu deneyimini araştırmak gerekir. Karl Jaspers'e 1946 Ocak'ında yazdığı mektubunda, şunları yazarak kendisi de bunu açıkça kabul ediyordu: "Tarihsel ve politik olarak Yahudi sorununu rehber edinmekten asla geri durmadım."[3] Bu sonuncu –yani trajik olarak Shoah'ta son bulan deneyimlerin ve problemlerin bütünü (antisemitizm, ulus devletlerin krizi, zulüm, sürgün, kozmopolitizm)– birçok açıdan onun siyaset teorisinin *matrice*'ini oluşturur.

Arendt, aşağıda yeniden değineceğimiz gibi, Gershom Scholem'e yazdığı ünlü mektubunda kendisinin de belirttiği gibi Alman felsefi geleneğinden geliyordu. Martin Heidegger ve Karl Jaspers onun hocaları olmuştu ve gençliğinde Yunan klasiklerinden Kant ve Hegel'e kadar felsefi okumalarla beslenmişti. Bilgece olduğu kadar tek taraflı olan bu entelektüel arka plan, bugün çelişkili yorumların konusu. Arendt'i bazen Heidegger'ın basit bir öğrencisi, bazense onun inatçı bir eleştirmeni olarak *Etre et temps*'ın[4] yazarıyla birlikte ele alan, çalışmasını rahatsız eden, özür dileyen ya da yıkıcı olan bir güç gösterisine indirgeyerek onu Heideggerci ontolojiye getirmeye çalışan girişimler pek başarılı değildir.[5] Onun Heidegger ile olan entelektüel ilişkisi yıllar boyunca tutarsız diyemeyeceğimiz virajlı bir güzergâh çizerek gelişti. 1933'te sürgünün başında, siyasi varoluşçuluğu reddedişi 1946'daki makalesinde daha açık hale geldi. Heideggerci *dasein*,* ona "insanlık" kavramının dışına çıkma imkânı veren bir dil hilesi olarak sunulurken, "Kant'ın öngörüsel olarak özgürlük, insani onur ve akıl terimleri altında belirttiği insanın bütün özellikleri" ise pürüzsüzleştirici bir sonuçla sunuldu.[6] 1953'te, eski hocasıyla uzlaştığında, Heidegger'in Nazizme bağlılığını,

---

2. Bernard Lewis, *Que s'est-il passé? L'Islam, L'Occident et la modernité*, Gallimard, Paris, 2002, s. 22.
3. Ruth Wisse, *Jews and Power*, Schocken Books, New York, 2007.
4. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı 2009.
5. Domenico Losurdo, *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia Americana*, Laterza, Rome-Bari, 2007, s. 261.
* Dasein: Almanca varoluş anlamına gelen ve Martin Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman* adlı eserinde kullanılan bir kavram. (y.h.n.)
6. Hannah Arendt, "On humanity in dark times: Thoughts about Lessing" (1959), *Men in Dark Times*, Harvest Books, New York, 1970, s. 3-32. Fransızca çevirisi: "De l'humanité dans de sombres temps", *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, s. 11-41.

onun düşüncesinden çok, saflığına ve karaktersizliğine bağlayarak, kendi görüşündeki ayrımları belirtti. *Denktagebuch*'taki pasajında Arendt, Heidegger'i sakar bir "tilki"ye benzetir, bu tilki "kendisi için kurulmuş tuzakların etrafında dolaşmaya" her zaman hazır olmuştu, ta derisi zayıflayıp artık onu koruyamaz hale gelinceye kadar. O gün geldiğinde, bizzat kendisi, kendisi için, "sıradan bir çukurda gizlenmiş" olarak yaşayacağı tuzağını kurmaya karar verdi.[7] Nihayet 1969'da Heidegger'in 80. yaşgünü vesilesiyle Arendt, Alman filozofa şaşırtıcı bir apoloji sundu ve böylelikle onun Nazizme bağlılığını basit bir "macera" olarak ayırdı. Arendt, onun "despota düşkünlüğü"nü, "hemen hemen bütün büyük filozoflarda görülen" tipik bir neden olarak adlandırır. Onun gözünde bu hata, kaynakları "unutulmuş bir zaman"da çizilmiş bir düşüncenin, onun çağını sallamış olandan çok daha güçlü bir şekilde, bir fırtına gibi yükselen gelecek kuşaklarını lekelemek için yetersizdir.[8] Arendt'in politik düşüncesini çalışırken kişisel sevginin, entelektüel büyülenmeye eklendiği karmaşık ve muğlak bir ilişkide, onun hocasına karşı vefa borcunu ayırt etmek ve politik sağduyuyla yaklaşmak gerekir. Yine de Arendt'i, filozof Messkirch ile olan dogmatik bir ihtilafa hapsetme isteği basite indirgeme olurdu. Onun politik düşüncesi orijinal ve sınıflandırılamazdır. Alman felsefesi şüphesiz ki onun çalışmasının arka planını oluşturur; ancak bu sonuncusu mirasları aşarak, gelenekleri kırarak, eski soruları yeniden formüle ederek ve yeni kavramlar yaratarak bütün bağlılıkların ötesine geçer. Entelektüel planda Arendt, her şeyden önce, Almanya'yı depremin odak noktası haline getiren aşırılıklar çağının, onun yüzyılının "karanlık zamanları"nın bir ürünüdür. Onun entelektüel ve politik formasyonunun basamakları, Avrupa'nın içe doğru çöküşünün evreleri ile aynıdır: Nazizm, sürgün, zulüm, Yahudi soykırımı.

Parya Yahudi Dini

1933 yılı önemli bir dönemeçtir. Arendt için Nazizmin iktidara gelişi, politikanın keşfini ya da daha çok felsefeden politikaya geçişi beraberinde getirdi. Sonraki yıllar boyunca, pür felsefi spekülasyon –örneğin onun tezine ilham vermiş olan Augustin'de aşk kavramı

7. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, Munich, 1985. (Fransızca çevirisi: *Correspondance 1926-1969*, Payot, Paris, 1995, s. 71.)
8. Richard Wolin ve Jacques Taminiaux'nun kitaplarını, bu karşıt iki yorumun arketipleri olarak düşünebiliriz, Richard Wolin, *Heidegger's Children*, Princeton University Press, Princeton, 2001, s. 39-60, Jacques Taminiaux, *Arendt et Heidegger. La fille de thrace et le penseur professionnel*, Payot, Paris, 1992. Benzer bir değerlendirme için bkz. Dana R. Villa, *Arendt and Heidgger, The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

(1929)– mümkün olmayacaktı. Sadece hayatının son dönemine doğru, Amerika'da bu tip düşünceler için gerekli dinginliği bulabilecekti. 1930'lu yıllardan itibaren Arendt dünyaya bir politik prizma içinden baktı. Bu değişim, 1933 travmasıyla sonuçlandı ancak onun takip ettiği izler oldukça özgündü. Arendt'in kişiliği, Alman solu içinde biçimlenmemiş, o dönemde çok güçlü olan Marksizmden ilham almamıştı. Scholem'e yazdığı mektubunda altını çizdiği gibi onun gözünde bu bir gurur kaynağı da değildi. Politikayı keşfettiğinde –ya da daha çok politika dışında düşünmenin imkânsız olduğunu keşfettiğinde– eski eşleri Günther Anders ya da Heinrich Blücher gibi bu yöne doğru yönelmedi. Bir başka deyişle, entelektüel güzergâhı, onun kuşağının çok sayıdaki entelektüeline benzemedi. Aynı anda, hem açıkça Nazi karşıtıydı hem de döneminin diğer politik pozisyonlarına indirgenemezdi ve bu tercih sonuçsuz kalmayacaktı. Onun politikayı keşfedişi, faşizmin doğası ya da Batı Avrupa'da en güçlü ve en örgütlü olan Alman işçi hareketinin tarihsel yenilgisi üzerine olan düşüncelerinin bir sonucu değildir. Onun keşfi, kesinlikle Marksizmin kör noktalarından biri olan Yahudi sorunu üzerine düşünmekle başlar.

Onun kuşağındaki birçok Yahudi Alman gibi, Arendt de bütünüyle seküler bir çevrede doğmuştu ve dini bir eğitim almamıştı.[9] İbranice bilmiyor, sinagoga gitmiyordu, 1920'lerin başında genç Eric Fromm'un ilgisini çeken, Siegfried Kracauer ve Max Horkheimer'ı endişelendiren, Martin Buber ve Franz Rosenzweig'a ilham veren teolojik tartışmalara aşina değildi. Aydınlanmanın kızı olarak Arendt, hiçbir zaman tamamen laik bir ailede doğmuş olmaktan pişmanlık duymadı. Dini formlar altındaki Yahudilik, onun gözüne artık kullanılmaz olmuş, esasen ilgi çekici olmayan geçmişin bir mirası olarak geliyordu. Schoelem ile mektuplaşmaları, –1947'de İsrail devletinin kurulması üzerine olan mektuplar kadar, 1963'te Eichmann'ın yargılanması üzerine olanlar da– çoğu kez anlayamama ve yanlış anlamayla sonuçlan iki uzak ve uyumsuz dili gözler önüne serer. Keskin yarılma noktası tam olarak, Jerusalem'in Kabala tarihçiliğine dayanan dini bir Yahudilik yorumunda ve New York sürgününü reddetmesinde yatar. Arendt'e göre, Nazi antisemitizminin başlangıç noktası ne teolojik anamnez ne de Yahudiliğin ulusal formlar altında keşfedilmesiydi. O, Königsberg'de doğmuştu. Kant'ın düşüncesine aşina, *Yiddishkeit*'e ise tamamen yabancıydı. Bu, hangi açıdan olursa olsun tipik biçimde Yahudi-Alman negatif önyargısı

9. Hannah Arendt, "What is existential philosophy?", *Essays in Understanding 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994, s. 178 (Fransızca çevirisi: *Qu'est-ce que c'est la philosophie de l'existence*? Rivages, Paris, 2002, s. 56.

olmasa da, tamamen kayıtsız kaldığı bir kültürdü. Ancak 1930 ve 1940'lı yıllarda eleştirel işbirliği ilişkisi kurduğu Siyonizm politikasına da angaje olmadı. Bu dramatik dönem boyunca Yahudi sorunu üzerine düşünmek, "Yahudi-Alman sembiyozu"nun sonunu, asimilasyon aporiasını, emansipasyon ve *Aufklarung*'un çöküşünü kabul etmek anlamına geliyordu. Yahudi sorunu üzerine düşünmek aynı zamanda Parya Yahudiliğinin "saklı geleneğinin" aydınlığa kavuşması anlamına da geliyordu. Onun 1932'de yazılmış ilk makaleleri, emansipasyonun hemen öncesindeki 18. yüzyıl Yahudi entelijansiyasına duyduğu büyük ilginin göstergesiydi. Arendt özellikle, dönemin ünlü figürü, Berlin'deki entelektüel sohbetlerin organizatörü Rahel Levin Varnhagen'den büyülenmişti. Hatta Fransa'daki sürgün yıllarında kendisine bir biyografi ithaf edecekti.[10] Entelektüel, kadın ve Yahudi olarak Hannah, Rahel'e karşı güçlü bir yakınlık hissediyordu. İkisi de geçiş dönemini yaşamıştı: Rahel Varnhagen uzun emansipasyon devrinin şafak vaktini, Hannah Arendt ise seher vaktini. 1933'te Yahudi olma durumu, tıpkı "parya halkı"nın Rahel Varnhagen'in Berlin sohbetlerinin organizatörü olduğu zamana geri döndü. Özel alanda sosyalleşme modelinde, kamusal kurumların ve Alman entelektüel yaşamının merkezi dışında, Rahel'in salonu, Yahudilerin Yahudi olmayanlarla karşılaşma ve ortak kültürel aidiyetlikler bağlamında eşitlikçi temeller üzerine konuşma imkânı buldukları yerlerden biriydi. Buna karşılık Arendt'in Berlin'i, Yahudilerin birincil planda kültürel pozisyon elde ettikleri ancak antisemitizmle birlikte bir kez daha haklarından yoksun bırakıldıkları ve yeniden dışlandıkları bir dünya idi.

Sociologie des Réligions'da[11] Max Weber, "parya halkı" (*Paria-Volk*) kavramını Yahudilerin "negatif ayrıcalıklarını" yani Hıristiyan Avrupa'da yüzyıllar boyunca gördükleri ayrımcılığın farklı formlarını anlatmak için kullanır. Alman sosyolog, analojik olarak, "pis" olarak tarif edilmiş ve yasaklanmış ritüellerle hırpalanmış bir grup olan Yahudileri, kast sisteminin olmadığı bir dünyada bir tür "kast" olarak niteler.[12] Ancak özellikle, komutan Dreyfus'un savunucusu ve *Fumier de Job*'un (1927) yazarı Bernard Lazare'ın yazıları sayesinde Arendt, Fransa'daki sürgün yılları boyunca parya Yahudisi figürünü inceledi. Bernard Lazare'a göre, parya sadece dışlanmadı, aynı zamanda baskı altındaki durumunu pasifçe kabul etmeyerek politik bir kalkışmanın başlangıç noktasına, bir isyana dönüşmesiyle mimlendi. Buna, bir başka deyişle, "bilinçli

10. Hannah Arendt, *Denktagebuch* (1950-1973), Pipier, Munich, 2002 (Fransızca çevirisi: *Journal de pensée*, Le Seuil, Paris, 2005, Cilt: 1, s. 437).
11. Max Weber, *Din Sosyolojisi*, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayıncılık, 2012.
12. Hannah Arendt, "Martin Heidegger a quatre-vingts ans", *Vies politiques*, s. 318-320.

bir parya" diyebiliriz. Parya'nın ayrı kutuplarında, kimi durumda ise diyalektiği içinde Yahudi, kimi zaman etrafında dönerek, kimi zaman kötü ruhları kovarak, kimi zaman görmezden geliyormuş gibi yaparak, ezenlere karşı savaş vermemekle birlikte çeşitli biçimlerdeki taklitlerle onlarla özdeşleşip, durumundan kaçmaya çalışan yeni zengin figürü idi. Oldukça şaşırtıcı bir biçimde Bernard Lazare, politik Siyonizmin kurucusu, Prusya İmparatorluğu modelinde Filistin'de gelecekte bir Yahudi ulusunun varlığını düşünen ve Avrupa aristokrasisine kabul edilmeyi hayal eden Theodor Herzl'de bu patetik figürün özelliklerini görmüştü.[13] Arendt, kendi yenilmiş neslini telafi etmeye çalışırcasına Alman milliyetçiliği savunucusu, Yahudi muhafazakâr asilzade arketipini kavradı.

Yeni zengin Yahudi portresini çizen Arendt, sadece kişisel olarak tanıdığı birkaç temsilciyi Yahudi-Alman elitinin davranışları olarak tarif ediyordu. Bu elit; Nazizmin iktidara gelişine çelişkili tepkiler verdi, alınan pozisyonlar, *a posteriori* olarak, irrasyonel ve kördü ancak bu, hazırlıklı olmaksızın beklenmedik bir felaketin vurduğu grubun çaresizliğini, kargaşasını ve sürpriz halini de yansıtıyordu. Zulme uğramadan veya sürgüne gönderilmeden önce seçkin Yahudiler, Almanya'daki yeni patronlar karşısında, alaycı bir küçümsemeyle bütün bir tükenmişlik arasında, ne cesur ne de etkiliydi. İlk tavır, 1938'de Viyana'dan ayrılırken hiçbir kötü muameleye maruz kalmadığını kamusal olarak beyan eden ve Gestapo'yu içtenlikle bütün vatandaşlarına tavsiye ettiği ironik bir metin yazan Freud'undu. İkincisi, İsrailoğlu cemaatinin temsilci örgütü *Zentralverein*'in sözcüsünün Alman devletine mutlak bağlılığını teyit etmesiydi. Hitler tarafından ilan edilen milliyetçi dönüşüm Max Neumann gibi Yahudi pangermenistler tarafından onaylandığında karikatüral ve grotesk özellikler alan bir tavır.[14] Hannah Arendt, konformizm ve iktidara teslimiyet demek olan bu zihinsel habitusu iyi tanıyordu. Büyük babası Max Arendt, Königsberg'de *Zentralverein*'in üyesiydi ve evine, Siyonizm angajmanından sonra da Hannah ile arkadaşlığını hep koruyacak olan genç Kurt Blumenfeld gelir giderdi. 1933 Mart'ında *NewYork American Jewish Committee*'ye yolladığı telgraf mesajında Blumenfeld, Almanya'ya yönelik bütün düşmanlık gösterilerini ateşli bir şekilde

---

13. Hannah Arendt'in hayatı ve entelektüel formasyonu üzerine, özellikle bkz. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1982 (Fransızca çevirisi: *Hannah Arendt. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999).

14. 1930'lu yıllarda yazılan bu eser savaştan sonra yayımlandı: Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebengeschicte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, Munich, 1959. (Fransızca çevirisi: Rahel *Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Tierce, Paris, 1986.)

protesto ediyordu.[15] Çok sayıda kişi –soldakiler de dahil olmak üzere– emansipasyonun kazanımlarının geri çevrilemez olduğunu ve bunun Hitler'i sakinleştirerek, onu Alman Yahudilerin otantik milliyetçiler olduğuna inandırmaya yeteceğini düşünüyordu.

Bu tavra karşı Arendt, Yahudi modernitesinin bir başka boyutunu inşa etmiş olan politik konformizmin, kendisini yerinden sürüp unutturduğu zengin, parya Yahudiliğinin "saklı gelenek"ini yeniden keşfetti. 1944'teki bir makalesinde bunu, Heinrich Heine'dan Bernard Lazare'a, Charlie Chaplin'den Franz Kafka'ya, bir portre galerisi aracılığıyla tarif ediyordu.[16] Parya hümanitesine adadığı sayfalar, 20. yüzyıl literatürünün en güzelleri arasındaydı. Kişisel servetten yoksun olan parya, arkadaşlığa büyük bir önem atfeder. Kamusal alandan dışlanmış ve haklarından yoksun bırakılmış parya, komşularının hümanist sıcaklığında bir ışık demeti bulur. Vatandaşlığın bütün formlarından dışlanmış parya, hümaniteyi bütün yasaları ve politik sınırları aşan bir evrensel kategori olarak yeniden keşfeder. Arendt, sevgi, duyarlılık, cömertlik, kardeşlik ve dayanışma duygusu, önyargısızlık, karanlık zamanlarda kendisine paryalar, suçlular, "hakları olmayanlar" arasında sığınak bulmuş insani vasıflardır, diyordu. Sonuç olarak paryalar her zaman olduğu gibi, iktidarın düşmanı, antikonformist, isyankâr, yaratıcı ve eleştirel düşüncenin var olma haliydi.[17]

Buna rağmen hümanitenin artısı, hakların yoksunluğuna tepki göstermekti. Kafka üzerine yazılmış makalesinde Arendt, *Şato*'dan, 1930'lu yılların Yahudi paryasının durumunu metaforikleştiren bir paragraf alıntılar: "Siz Şato'dan değilsiniz, siz köyden de değilsiniz, siz hiçbir şeysiniz."[18] Kısaca parya hümanitesinin diğer yüzü, haklardan yoksun bırakılma, kamusal görünmezlik, politik hayattan dışlanmadır. Zulüm, "tıpkı fiziki bir fenomen gibi, insani ilişkilerde bir sıcaklık" yaratarak ezilenleri birbirine yaklaştırabilir. Bununla birlikte, bu parya insanlığın durumu bir "kayıp dünya"dır, şöyle ki; "onunla iletişim kurduğumuz bütün organların dehşet veren bir atropisidir." Bir başka

---

15. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Plon, Paris, 1970. Ayrıca bkz. Efraim Shmueli, "The 'pariah-people' and its 'charismatic leadership'. A revaluation of Max Weber's Ancient Judaism", *Proceedings of the American Academy for Jewish Resarch*, xxxvi, 1968; Arnaldo Momigliano, "Considerazioni sula definizione weberiana delgi ebrei come religione paria", *Pagine ebraiche*, Einaudi, Turin, 1987, s. 181-188.
16. Bernard Lazare, *Le funier de Job*, Circé, Strasbourg, 1990.
17. Nelly Wilson, *Bernard Lazere*, Albin Michel, Paris, 1985, s. 327. Bkz. Hannah Arendt, "Herlz and Lazare", *The Jewish Writings*, Schocken boks, New York, 2007, s. 338-342.
18. Kafka, *Şato*, Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, 2000, cité Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, s. 290. (Fransızca çevirisi: "La Traduction cachée" *La Tradition cachée*, s. 209).

deyişle parya, "her zaman barbarlığın bir formu" olan bir "akozmizm"in (*Worldlessness, Weltosigkeit*) gerçek durumunu yaşar.[19]

Uzun bir edebi geleneğin ardından –Batılı sözlüklerdeki paryaya dair ilk referanslar 17. yüzyılın başına dek uzanır–, parya çoğu kez bir etik kategoriye –bir merhamet konusuna– veya bir estetik biçime indirgenir: sanatçı ve bohem. Buna karşın Arendt için bu, yurttaşlıktan dışlanmış olanları, "haklarını elde etmeye hakkı olmayanları" işaret eden fazlasıyla politik bir kategoridir.[20] 20. yüzyılda paryalar, fevkalade vatansızlar, "devletsiz" bireyler, göçmenler ve sürgünlerdir. Bu tanımlama, parya kavramının cinsiyetinden (kadınlar), dininden (Yahudiler) ya da toplumsal konumundan (domestikler) ötürü dışlanmış farklı kategorileri ifade eden, bir retorik biçim olarak kullanılmış olduğu Fransız Devrimi'nin başına kadar uzanan bir geleneğin parçasıdır. 19. yüzyılda, Flora Tristan ona isyankâr bir boyut atfederek önemli bir statü kazandırdı. "Parya figüründe, bir diğerini dışlayan süreçleri çizen ötekiliğin politik ve sosyal boyutu ile bireysel kimliğin başkaldırmış özne olarak temsilinin, asla daha az politik olmayan romantik boyutu çakışır" diye yazar Eleni Varikas.[21] Bir başka deyişle parya, sadece maruz kalınan dışlanmışlığın objektif durumunu ifade etmez, aynı zamanda böyle bir durumu gururla üstlenen bir sübjektivite ile aslında kurulu düzenin reddinin ardındaki kaynak ve dünyadaki adaletsizliklere karşı bir bayraktır. Bu, kimi zaman (Bernard Lazare'ın "paryanın gururu" ve "Hayide olmanın keyfi"[22] dediği) hafifçe narsizme bulanmış bir ototemsile gönderme yapar diye ekler Varikas. Buna rağmen Arendt, bu geleneği yok saymış gözükmekte; çünkü yazılarında Zalkind Hourwitz, Mary Wollstonecraft, Anacharsis Cloots ve Flora Tristan'ın isimleri yoktur. Arendt, onun aracılığıyla Weberyen sosyolojinin limitlerinin ötesine geçen kullanım kavramını keşfettiği Bernard Lazare'a bağlıdır; fakat kendisi onu, esasen politik anlamında kullandı. 1930 ve 1940'lı yıllar boyunca Yahudiler paryanın bir çeşit "ideal tip"i idi. Ancak Arendt'in gözünde bu kategori çok daha genişti çünkü o, bunu, çokuluslu imparatorlukların yıkılıp yerini kırılgan, heterojen ve kesinlikle dengesiz ulus devletlerinin oluşturduğu mozaiğe bıraktığı savaş sonrası Avrupa krizinde doğan bir figür olarak tanımlıyordu. Versay Konferansı'ndan doğan anlaşmalar, büyük savaş boyunca empoze edilmiş etnik arınmaları

19. Hannah Arendt, "De l'humanité dans de 'sombres temps' ", s. 25. Ayrıca 7 Eylül 1952'de Jaspers'e yazdığı mektup, *Briefwechsel*, s. 236 (Fransızca çevirisi: *Correspondance*, s. 209).
20. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1997.
21. Eleni Varikas, *Les Rebuts du monde. Figures du paria*, Stock, Paris, 2007, s. 76.
22. Bernard Lazare, *Le fumier de job*, s. 49.

onayladı, kitlelerin zorunlu transferlerini planladı ve çoğu kez yapay bir biçimde sınırları çizdi. Devrimler, karşıdevrimler ve nihayet faşizmin gelişi, göçmenlerden, vatansızlardan (*stateless people*) oluşan ve gittikçe büyüyen bir kitle yarattı ve bunlar karşısında Milletler Cemiyeti'nin güçsüzlüğünü gösterdi. Avrupa eski düzeninin çöküşüyle birlikte hukuki statülerini ve ulusal aidiyetlerini kaybetmiş gruplar milyonlarla ifade ediliyordu. Bu paryalar diye açıklıyordu Arendt, yasadışı muamele görüyordu; ancak yasayı ihlal etmiş oldukları için değil, yasa onları tanımadığı ve onları "superflu"[23] bireyler olarak politik görünmezliğe ve "akozmizme" mahkûm ettiği için.

Siyonizm

Hannah Arendt'in politik düşüncesinin matrisini inşa eden "Yahudi sorunu" iddiası, birkaç açıklama gerektirir. Arendt, teologların ya da ulusalcıların aksine Yahudiliği ne "seçilmiş halkın" dini olarak ne de ontolojik bir kategori olarak düşünüyordu. O, daha çok Yahudiliği eski dünyanın krizini özetleyen ve politik bir çözüm talep eden bir tarihi durum olarak görüyordu. Onun gözünde Yahudilik, dinsel zorunlulukların ya da cemaatsel kısıtlamaların kurucu akrabalığı değil, tarihsel olarak belirlenmiş bir varoluşsal durumdur. Önce güvenilir bağımsız bir yargının damgasını vurduğu diyalog ve işbirliği, ardından ayrılık ve git gide eleştirel bir mesafe alma. Bu değişime eşlik eden kırmızı çizgi, milliyetçiliğin tüm formunu reddedip insanlığın evrenselliği düşüncesine bağlılıktı. Ulusal bir kültürün ve zengin bir sosyalist geleneğin taşıyıcısı –Bund, 1897'de çarlık imparatorluğunda kurulmuştu– Yidiş dilindeki Yahudiliğin tarihini görmezden gelen Arendt; Siyonizmi, Yahudileri haklarını talep etme ve antisemitizme karşı mücadele etmeye yetkin politik öznelere çeviren ilk girişim olarak görüyordu. Bu nedenle önce Filistin'deki Yahudi çocukların göçünü örgütleyen Paris'teki bir dernekte çalışarak, sonra savaş boyunca özellikle NewYork'ta yayımlanan Alman dilindeki Yahudi haftalık gazetesindeki makalelerinde, Nazizmle mücadeleye yönelik "Yahudi ordusu"nun kurulması için kampanya yürüterek, (Siyonizme) eleştirel destek verdi. Somut biçimde bu, müttefik askeri güçler arasında Yahudilerin birleşmesini öngörüyordu. Çünkü Hitler Almanya'sı onları düşman olarak ilan ettiğinden beri Yahudiler, yaşadıkları devletlerin (çoğu zaman yurttaş değil, göçmen statüsünde oldukları) aracılığından geçmeden

23. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1997.

doğrudan savaşa katılma hissinde olacaktı. Bu mücadele, Yahudilerin yüzyıllar boyunca şekillendiği zihni habitatında radikal bir değişimi ifade ediyordu, aynı mücadele emansipasyondan sonra, asimilasyon ve farklı Avrupa uluslarıyla tanımlanmayı savunmuştu. 1941 Kasım'ında Arendt, "Yahudi halkı, bugüne kadar görmezden geldiği bir gerçekliği keşfetmeye ve saldırıya uğradığımız gerekçesiyle kendimizi savunamayacağımızı anlamaya başlıyor. Bir Yahudi olarak saldırıya uğrayan bir insan, bir İngiliz ya da Fransız gibi kendisini savunamıyor, savunsaydı da dünya kendisini bile savunmadığı kanaatine varacaktı. Bu, muhtemel "Yahudi savaşı"ndan korkmuş ve Almanya'nın nihai yenilgisi için kendilerini Fransız olarak savunmaya inanmış, böylece Fransız mücadelesinde Yahudi esir kamplarındaki yoldaşlarından ayrı düşmüş, on binlerce Fransız Yahudinin öğrendiği bir politik mücadele kuralıdır."[24] Mayıs 1942'de, Varşova gettosundaki ayaklanmadan bir yıl önce, Arendt, "imha ve kaçış yasası yerine mücadeleyi koymak"tan[25] oluşan otoemansipasyon (özkurtuluş) kavgası fikrini formüle ediyordu.

Bu projenin uygulanması, Siyonizmi vazgeçilmez bir muhatap yaptıysa da Arendt, ulus devletlerin tarihi kriz döneminde bir Yahudi devleti ilkesine karşı çıktı. Savaş boyunca, Siyonist hareket tarafından amansızca takip edilen ve Nazizme karşı koymanın tek etkili yolunun Filistin'in kolonizasyonu olduğu stratejisi, 1941 Aralık'ında Arendt tarafından "tehlikeli bir delilik" *(ein gefahrlicher Wahn*[26] olarak görülüyordu. Arendt, savaştan sonraki ilk yıllarda, Filistin'de iki uluslu Yahudi-Arap devleti fikrini savunan *Brit Shalom* (Barış İçin Birleşme) Derneği'nin, filozof Martin Buber, Jerusalem Üniversitesi kurucusu Yehouda Leib Magnes, sosyolog Arthur Ruppin ve Gerschom Scholem gibi seçkin şahıslarca gerçekleştirilen tartışmalarına katıldı. Sonuç olarak, dernek üyelerinin büyük bir bölümünce kabul edilen İsrail'in kurulması, karşı prensipte olanlarca düşmanca karşılandı. Bu, kendisini 1946'daki mektubunda Troçkist tipte enternasyonalizmi benimsemiş olmakla suçlayan Scholem ile ilk ayrılığının nedeni oldu.[27] O dönemdeki

---

24. Hannah Arendt, "Die Jüdishe Armee-der Beginn einer jüdischen Politik?" *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsc-jüdische Emigrantenzeitung 'Aufbau' in den Jahren 1941 bis 1945*, Piper, Munich,2000, s. 22 (Fransızca çevirisi: "L'Armée juive, le début d'une politique juive?" *Auschwitz et Jérusalem*, Deux-Temps tierce, Paris, 1990, s. 24.)
25. Hannah Arendt, "Die 'sogennante Jüdische Armee' *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, s. 62 (Fransızca çevirisi: La "pretendue armée juive" *Auschwitz et Jérusalem*, s. 38).
26. Hannah Arendt, "Ceterum Censeo...", a.g.e., s. 31, (Fransızca çevirisi: Ceterum Censeo..." a.g.e., s. 31).
27. Arendt, Siyonizm analizlerini *The Jewish Writings*'in ikinci bölümünde topladı. Ayrıca bkz. Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and Jewish question*, Polity Press, Cambridge, 1996, s. 101-122 ve Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, s. 365-421.

Arendtçi polemiklerin gücü, birçok açıdan, kırk yıl öncesinin Bernard Lazare'ın Theodor Herzl'e yönelik yıkıcı eleştirilerini hatırlatır.[28]

Bugün "Yeniden Siyonizm" isimli makalesi gibi, Kasım 1944'te, Yahudi devletinin bütün Filistin topraklarına uzanmasını öngören programı benimsemiş olan Atlantik City Siyonist Amerikan Konvansiyonu'nun hemen ertesinde yazdığı bir makalesini yeniden okuduğumuzda, önsezisinin gücü karşısında şaşkına döneriz.[29] Bir Yahudi devleti diye yazıyordu Arendt, aynı zamanda problematik olan sadece iki koşulda Filistin'e yerleşebilir: Bir yandan Filistinlileri kendi topraklarından kovarak, diğer yandan sınırları içindeki Arap nüfusu, kültürel olarak yabancı ve hiçbir zaman aidiyet duygusuna sahip olamayacağı bir politik cemaate bağlı, ikinci sınıf yurttaş kitlesine dönüştürerek. Birkaç yıl sonra, totalitarizm üzerine ünlü çalışmasındaki bir paragrafta Arendt, İsrail'in kuruluşunun, yeni bir Filistinli parya kategorisinin doğum fermanı olduğunu belirtiyordu.[30] Bir kez daha parya statüsü, halkın "öz"üne bağlı değil, belirli ve değişken bir tarihsel duruma bağlıdır. Temel olarak Arendt'e göre, garip bir şekilde Siyonizm, emansipasyon sürecinden sonra Yahudiliğin savunduğu radikal asimilasyonizme simetrik gelişmiştir: İsrailoğluAlman, Fransız ve İtalyan elitleri için, Yahudiler bir ulus olmaktan çıktı ve tamamen kendi devletlerine göre tanımlandı; Siyonistler içinse, Yahudiler bir ulustur, var olmak için de kendi devletine ihtiyaçları vardır. Arendt'e göre bütün bunlar, iki dünya savaşı boyunca tarihi yenilgisini kanıtlamış ulus devlet paradigmasının esiri olarak kalır.

Arendt, milliyetçiliğini göstermiş ve devlet karşısındaki "anarşist" tutumuna rağmen İsrail'in kuruluşunu son tahlilde kabul etmiş olan Scholem'e, "halkların örgütlenmesi bağlamında ulus ya da ulus devlet"in onarılamaz bir biçimde "öldüğünü" hatırlatıyordu bu nedenle, "bir Yahudi ulusal devleti aptal ve tehlikeli bir oyun olacaktır. (*ein gefarlicher und dummer Spass*.)"[31] Ona göre alternatif, devletçi form ile ulus prensibi arasındaki ayrışmadır. Bu bakış açısından, iki uluslu Yahudi-Arap devleti, bir Ortadoğu halkları federasyonunun parçası olmalıdır. Somut bir politik öneri olmadığı (ya da olmayacağı) için, Arendtçi federalizm

28. Hannah Arendt, Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, Jüdisher Verlag/Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 2010, s. 91-99.
29. Nelly Wilson, *Bernard Lazare*, s. 298-338.
30. Hannah Arendt, "Zionism reconsidered", *The Jewish Writings*, s. 343-374 (Fransızca çevirisi: "Réexamen du sionisme" *Auschwitz et Jérusalem*, s. 37-134).
31. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları 1997. Ayrıca bu konu üzerine ilginç tespitleri olan: Amnon Raz-Krakotzkin, "Arendt, Benjamin, Scholem et le binationalisme", *Exil et souvraineté. Judisme, sionisme et pensée binationale*, La Frabrique, Paris, 2007, s. 158-187.

hiçbir zaman belirgin kurumsal formlar almayarak çok muğlak kaldı. Ancak İkinci Dünya Savaşı boyuca Sovyet federal sistemini büyük bir ilgi ve hatta gerçek bir sempatiyle izlemiş görünüyordu. Elbette SSCB totaliter bir rejimdi; ancak "en azından bir şeyi itiraf etmek gerekiyordu ki: Rus Devrimi, –bugün daha net görebildiğimiz– ulus ve azınlıklar sorununa tamamen yeni bir yol bulmuştu. Tarihsel olarak yeni olan olgu: Modern tarihte ilk kez, ulus ve devleti ayırmaya çalıştık"[32] 1943'te yazılmış bu bölüm, Stalinizmin büyük Rus milliyetçiliğini kurduğu ve Nazi işgalcileriyle işbirliği içinde olduğundan şüphelendiği tüm nüfusu sınır dışı ettiği bir dönemde, sonraki eserlerinde izi kalmayacak naif bir iyimserliği gösteriyor. Gene de bu, ulus devlet (ya da korunan azınlıklar) mantığını kırabilecek uluslarüstü bir sosyalist topluluk fikrine olan ilgisinin bir kanıtıdır. Çok muhtemeldir ki, Arendt'in Sovyet federalizmi üzerine birincil derecedeki bilgi kaynağı, muhalif Alman komünist olan kocası Heinrich Blücher'dir. Onun yaklaşımı, Otto Bauer, Simon Dubnov veya Bund[33] tarafından geliştirilen ulusal-kültürel otonomi teorisini anımsatır; ancak çok muhtemelen o, bu tartışmalardan hiçbir zaman haberdar olmadı.

Holokost

Zulüm görmüş Yahudi statüsüne bağlı olarak sürgün, Hannah Arendt için yazılarında pek çok yankısı bulunan esaslı bir deneyim olmuştur. 1943 tarihli makale "We Refugees" *Minima Moralia*[34] ile ortak bir payda içinde farklı bölümleri bir araya getirir ve Adorno'nun sürgünü "kötürüm kalmış hayat"[35] olarak tanımladığı dönemde yazılmıştır. Arendt ve Adorno, sürgünü bir yoksunluk dünyası olarak tanımlar; yoksulluk, güvencesizlik, stabil bir işten atılmak, kendi anadilinde yaşamanın imkânsızlığı. Adorno için sürgün her şeyden önce bir ruhsal barınak olarak düşünülen "*heimat*"tan yoksun olmaktır. Arendt sürgün olmanın özünü, vatansız olma durumuna bağlı politik iktidarsızlık olarak açıklar. Sürgün olmanın "akozmizm"i entelektüel planda ancak bir epistemolojik ayrıcalık ile telafi edilebilir, işte Arendt ve Adorno'nun 1940'lardaki yazıları bunun güçlü bir kanıtıdır. Kendi geldiği dünyanın sosyal ve politik dokusu parçalanmış, topraksız, boşlukta asılı duran ve "özgürce

32. Hannah Arendt, Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, s. 109-110.
33. Hannah Arendt, "The crisis of zionism", *The Jewish Writings*, s. 334-335.
34. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, 1998.
35. Otto Bauer, *La Question des nationalités et la social-démocratie*. Bu ilişki Gabriel Piterberg tarafından ele alındı: "Zion's rebel daughter. Hannah Arendt on Palestine and politics", *New Left Review*, Sayı: 48, 2007, s. 50. Ayrıca bkz. Simon Dubnov, *Lettres sur le judaisme ancien et nouveau.*

salınan" sürgün entelektüel, baskın zihin habitatından, kurallardan ve ulusal basma kalıplardan kaçar.[36]

Savaş boyunca, dünyanın kör ve kayıtsız olduğu bir ortamda Hannah Arendt'i Yahudilerin yok edilmesi konusunda şaşkınlık verecek derecede net bir analist yapan tam da bu parya duyarlılığıdır. 1946'da, "hayvan sürüsü" gibi insan öldürülen Nazi "ölüm fabrikalarını (death factories)", "cehennem görüntüsü"nü andıran, insan olmanın "kardeşlik ya da insanlığın olmadığı bir cani eşitliğe" indirgenmesi olarak tarif eder.[37]

Arendt, dünyaya bir ölüm tuzağına dönüşmüş kıtadan kaçmış sürgün bir Yahudinin gözleriyle bakıyordu. Yani o, dünyaya ne en önemli düşmanı Japonya olan Amerikalıların gözüyle ne de antisemitizmin uzun tarihinin trajik sonunu tepki vermeksizin desteklemiş Avrupalıların gözüyle bakıyordu; ancak o, dünyaya Yahudi kurumlarının gözlükleriyle de bakmıyordu. Ortodoks Yahudiliğe göre, Nazizm sadece sayısız zulüm demekti, ayrıca acıya ve bu uğurda ölenlere karşı seküler Yahudi dürtüsünün kanıtıydı. Siyonizm, bu trajik bağlamda özellikle miyoptur. Avrupa'daki antisemitizme karşı mücadeledeki önemli enerji birikimi, Filistin'in Yahudilerce kolonizasyonuna çevrilmiş ve dolayısıyla bu uğurdaki mücadelede Yahudi göçünü sınırlamakta ısrar eden İngilizlerin manda yönetimi birincil engel haline gelmiştir. Buna karşın sürgünler, savaşı Avrupalı Yahudiliğin sonu olarak algıladı.[38] 1943'teki Yahudi soykırımı, Hannah Arendt'e tarihin bir kopuşu olarak gözüküyordu, "hiç olmamış olması gereken bir şey."[39] "Özgür dünya"da sürgün olan Arendt, o dönemde gerçekten bir "dünya vatandaşı" gibi tepki verebilen az sayıda nadir gözlemciden biri oldu. *Aufbau*'da, *Partisan Review*'da ve diğer Newyork dergilerinde 1940-45 yılları arasında çıkan yazıları çarpıcı bir tanıklığın belgeleriydi.

Totalitarizm

Nazileştirilmiş Avrupa'dan kaçıp 1941'de geldiği New York'ta Arendt, *Totalitarizmin Kökenleri'ni* yazdı. İkinci Dünya Savaşı ile Soğuk Savaş arasındaki on yılda geliştirilen bu çalışma, 1933'ten sonra başlayan bir etkiyi tamamladı: Arendt'e göre, eğer parya politik varlığa hakkı

36. Hannah Arendt, "We Refugees", *The Jewish Writings*, s. 264-265 (Fransızca çevirisi: Nous autres réfugiés" *La tradition cachée*, s. 58); Thedor W. Adorno, *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, 1998.
37. Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Deki Yayınevi, Ankara, 2009.
38. Hannah Arendt: "The Image of Hell", *Essays in Understanding*, s. 198 (Fransızca çevirisi: L'image de l'enfer, *Auschwitz et Jérusalem*, s. 152.)
39. Shoah karşısında Yahudi-Alman sürgünü, Enzo Traverso, *L'Histoire Déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuelles*, Editions du Cerf, Paris, 1997.

olmayan bir şeyse, politik alanın yıkımıyla şekillenen dünyaya karşılık gelen kaderi totalitarizm altındaki insanlık durumunun habercisidir. Totalitarizm, çoğulculuğun ifadesi olarak farklı siyasal öznelerin etkileşimine açık bir yer olarak tasarlanmış kamusal alanın radikal bir şekilde baskılanmasıdır. Amacı, ötekiliğin bütün formlarını reddeden, iç ayrılıkları olmayan yekpare bir cemaat yaratmaktır: Vatansızlar, onların ilk kurbanlarıdır. Konsantrasyon kampları; rejimin politik düşmanları dışında, toplumun yeniden yapılandırılmasında, homojen bir cemaate indirgenemeyeceği düşünülen dini, etnik ve sosyal azınlıkları da kapsıyordu. Ölüm kampları Yahudiler içindi ancak bir dereceye kadar paryanın sembolik vücut bulmuşları olan Çingeneleri de kapsıyordu. "Yahudilerin yok edilmesi, hukuksal statüden yoksun bırakılmalarıyla başladı (...), gaz odalarını çalıştırmaya başlamadan önce Naziler bu sorun üzerinde itinayla çalıştılar ve hiçbir ülkenin bu insanlardan hak iddia edemeyeceği gibi büyük bir keşifte bulundular. Şunu bilmek önemli ki, haklardan yoksun bırakmanın tamamlanması için gerekli tüm koşullar, yaşam hakkına izin verilmemesinden çok önce yaratılmıştı."[40]

1950'lerde yazdığı bir metinde Arendt, politikanın ontolojik kavramlarını reddeder. Bunun yerine onu, var olmanın olmadığı, insan varlıkları arasındaki ilişkinin esas olduğu ("insanlar arasındaki alan") anlamına gelen ve onun çeşitliliğini gösteren şekilde *infra** sahası olarak tanımlar.[41] Buradaki tanımlamada Heideggerci varoluş olan "ile birlikte var olmak" (mitsein) kavramının, yani dünyanın çoğulluğu anlamına gelen görüşün izlerini görebiliriz.[42] Ancak bu, *Varlık ve Zaman*'ın yazarına göre, dünyaya "fırlatılmış" bir varoluş otantik olmayanın kanıtıyken, Arendt'e göre tam tersine, ortak bir dünyanın inşası olarak görülen politikanın vazgeçilmez öncülüdür. Totalitarizm, ifadesini paylaşılan kamusal alanda bulan "cemaat içinde var olma"nın antitezidir.

Totalitarizmin Kökenleri çalışmasının sınıflandırılamayan –ne faşizmin Marksist teorisi, ne despotizmin liberal teorisi ne de Amerika Birleşik Devletleri'nde moda olan işlevselci modellere göre iktidarın sosyolojisi olan– karakteri, birkaç on yıl boyunca algılanmasına engel olan bir yanlış anlaşılmadan kaynaklanmaktadır. Başlık gerçekten, –Soğuk

---

40. Arendt, savaş sonrasında, bir röportaj sırasında kendini ifade ediyor: Hannah Arendt "What remains? The language remains", *Essays in understanding*, s. 14 (Fransızca çevirisi: "Seule demeure la langue maternelle", *La tradition cachée*, s. 242).

* (Lat.) Alt, aşağı. (y.h.n.)

41. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları 1997.

42. Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, Piper, Munich, 1993 (Fransızca çevirisi: *Qu'est-ce que c'est la politique?*, Le Seuil, Paris, 1995, s. 33.)

Savaş döneminin başında– Atlantis kampına sıkı sıkıya yerleşmiş olan totalitarizm kavramındaki güçlüğe katkıda bulundu. Şurası kaçınılmazdı ki, antitotalitarizmin antikomünizm ile eşanlamlı hale geldiği dönemde, Arendt'in kitabı, "Soğuk Savaş'ın İncil'i" olarak yorumlanacak ve Stalinizmin hegemonyasına bağımlı olan solun *Index librorum proibitorum*'una* eklenecekti. Arendt'in politikayı, klasik şemaların dışında, sağ ve sol arasında bir tercih yapmaksızın düşünme arzusu, ortadaki yanlış anlaşılmanın altının çizilmesine yardım eder. Kültür Özgürlüğü Kongresi'nde çalışırken onu özel mektuplarında yaftalaması ve karşılaşılması hoş olmayan yozlaşmış bireyler olduğunu düşündüğü bazı üyeleriyle olan çelişkili ilişkisi, Arendt'in pozisyonunu açıklığa kavuşturmaya yardım etmiyor.[43] Şurası gerçek ki, bir kez Amerikan vatandaşlığı aldıktan sona Arendt, MacCartizm'i kınamaktan ve *Cold War Warriors* haline gelen ölü komünistlere karşı, "eski-yaşlı komünistleri" (*former communists*) ayırmaya özen göstererek kamuoyu algısı yaratmaktan geri durmadı.[44] Aynı yılllarda Londra'da Isaac Deutscher, bir anathem ortaya atmak istemeyen ancak bir psikolojik davranış ve zihinsel habitat tarif eden bir tanımlamayla "heretikleri" ve "dönekleri" (anti-Stalinist olmuş komünistler ve antikomünistler) ayırt eder.[45] Arendt, bu dikotomiden kaçınır. Düşman blokları arasında paylaşılan dünyada, onun düşüncesi anlaşılmaz gözükmekte ve bazışüpheler içermekteydi. Yazdıklarının algılanmasında esas olarak Amerikan ve Alman olarak kaldığı 1950'ler boyunca tam bir yanlış anlama söz konusuydu.

Totalitarizmin Kökenleri'nin gerçekte Batı tarihinin radikal bir sorgulaması olduğunu anlamak zaman gerektirecekti. Yetersiz ve tamamlanmamış bir arşive dayanan savaş sırasında sıcağı sıcağına yazılmış bu kitap, bugün artık tüm sınırlılıklarını göstermektedir. Nazizm ve Stalinizm karşılaştırılmaktan ziyade burada yan yana konmuştu; konsantrasyon kampları ile yok etme kampları arasındaki farklılık hiçbir zaman kavranamamış; Sovyet komünizmi, antisemitizm ve emperyalizm arasındaki ilişki açıklanmamış ve problematik olarak kalmıştır. Kaldı ki, totalitarizmi Batılı medeniyete tehdit olarak gören liberal yorumların aksine Arendt, onun en esaslı ürünlerinin

---

* Index librorum proibitorum; Yasak kitaplar listesi. (y.h.n.)

43. Martin Heiddegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı 2009. Arendt'i etkileyen bu kavram üzerine: Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1996, s. 102-122.

44. Ayrıca bkz. Hannah Arendt ve Heinrich Blücher, *Correspondance 1936-1968*, Calmann-Lévy, Paris,1999, s. 361-365.

45. Hannah Arendt, "The ex-communists" (1953), *Essays in Understanding*, s. 391-400 (Fransızca çevirisi: "Les ex-communistes", *Penser l'événement*, Belin, Paris, 1989, s. 163-176).

öncüllerinin antisemitizm ve emperyalizm olduğunu düşünüyordu. Modern antisemitizm eski dini judeofobi değildi, Yahudileri Eskidünya krizinin günah keçileri yapan ırksal nefretti. "Yahudi sorunu" yurttaşlığı *ethnos*'tan ayrıştıramayan ve devletsizliğin (vatansızlığın) gerçek bir fabrikası haline gelen –ulus devlet– modeli üzerine odaklı kıta düzeninin çöküşünün bir örneğidir. Bu nedenledir ki Arendt, totalitarizmi Edmund Burke'un ironik bir intikamı olarak görüyordu.[46] Fransız Devrimi'nin gerçekte sadece devletlerin yurttaşlarına temin edebilecekleri birtakım "doğal haklar"ı idealleştirerek, bir şekilde soyut bir insanlık varsayan insan hakları felsefesinin hayal ürünü karakterine olan acımasız eleştirisi aslında yanlış değildi. Nihayetinde emperyalizm, ideoloji (bir bilim gibi algılanan ırkçılık) ile terör (kolonyal dünyanın "idari katliamları")[47] arasındaki yeni bir ilişkinin laboratuvarıydı. O dönemde siyaset biliminde totalitarizm kavramı, düşmanlarına karşı "özgür dünya" kavgasının bir silahı[48] olarak kendisini dayatıyordu. Arendt, oradaki baskı ve tahakkümün uzun geleneğinin sonsözü olduğunu kavramış, Batı'nın radikal bir eleştirisi olan bir totalitarizm teorisini geliştirmeye başlamıştı.

Paradoksal bir biçimde, 1950'li yıllar boyunca kitabın başarısına eşlik eden yanlış anlaşılma, aynı anda, Adorno ve Horkheimer'in *Dialectique de la raison*[49] adlı eseri (1947) veya Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine Tezler"i (1940) gibi diğer Alman-Yahudi sürgünlerinin eserlerini çevreleyen sessizlikle aynı köklere dayanıyordu. Nazizmin yenilgisinden sonra komünistler, SSCB'yi uygarlık ve ilerlemeyle özdeşleştirirken, liberaller totaliter komünizm tehlikesine karşı "özgür dünya"yı savunmak, Batılı değerlere sahip çıkmak istiyordu.[50] Nazizmin yenilgisi, Aydınlanmanın yeni bir zaferi olarak kutlanırken hiç kimse totalitarizmi Batı uygarlığının bir ürünü ve onun kendi çelişkilerinin paroksismal bir ifadesi olarak görmeyi kabul etmiyordu. Çok azı Hannah Arendt'in o en üretken sezgilerini yakalayacaktı. Nazizm ile emperyalizm ve 19. yüzyıl kolonyalizmi arasındaki genetik ilişki bugün hâlâ büyük ölçüde keşfedilmemiş bir tarihsel konstrüksiyon olarak durur.

---

46. Isaac Deutscher, "The ex-communists's concience", *Marxism, Wars & Revolutions, Essays From Four Decades*, Verso, Londra, 1984, s. 49-59.
47. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları 1997.
48. A.g.e., s. 453.
49. M.Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner, Elif Karadoğan, Kabalcı Yayınları, 2010, İstanbul.
50. Carl Friedrich ve Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, 1956.

Hafıza ve Adalet

On yıl sonra, Arendt'in ünlü *Eichmann à Jérusalem*[51] adlı (1963) denemesi, hızlıca kızgın bir polemik şeklini alacak başka bir yanlış anlamaya yol açtı. O dönem bağlamında kitabın alt başlığı –"Kötülüğün Sıradanlığı"– kabul edilemez bir provokasyon olarak algılandı.[52] Yarım yüzyıl geçtikten sonra artık açıktır ki, "sıradanlık" ile Arendt onun suçlandığı suça değil, faile işaret ediyordu.. "Sıradan" onun gözünde, Yahudilerin yok edilmesi değil, Eichmann'ın karakteriydi. İnsanlık tarihindeki en büyük suçlar, sıradan bireyler yani bu durumda ne fanatik ne de nefret duymayan, düşünmekten ve dolayısıyla ne yaptığını hesaba katmaktan aciz, kalın kafalı bürokratlar tarafından işlenebilirdi. Buna karşılık kitap çıktığında yorumcuların büyük bir bölümü, bu alt başlığı Holokost'u sıradanlaştırma girişimi olarak yorumladı. Hatta bazıları onu gerçek bir Nazizm övgüsü olarak bile gördü. (Buna örnek olarak, Nouvel Observateur'un ünlü birinci sayfasını bile düşünmek yeterli: "Hannah Arendt Nazi mi?") Kurt Blumenfeld ve Gershom Scholem gibi Siyonist arkadaşlarından bazıları, uyumsuz dil ve yaklaşımları açığa çıkaran gergin ve işkence verici bir diyaloğun sonunda onunla ilişkilerini kesti. Neden böyle bir yanlış anlama? Savaş boyunca Shoah'ı ölçü alan Arendt'in düşüncesi ile onlar için bu yargılamanın yarattığı anımsamanın travma anı ve 1945'te gerçekleşmemiş bir yas sürecinin başlangıcı demek olan enternasyonal kamuoyu düşüncesini (Yahudi kamuoyu düşüncesi de dahil) ayıran esas neden muhtemelen derin bir boşlukta kalıyor. Kudüs'te, Arendt gözlerini Eichman'a dikmiş, karakterini gözlemliyor, psikolojisine, kültürüne, motivasyonuna ve zihnine nüfuz etmeye çalışıyordu. Enternasyonal kamuoyu için bu yargılama, Holokost'un sorumlusu olarak Nazizmin yargılanmasıydı ki bu dava savaş sonunda Nuremberg'te yer almamıştı. Yayımlanmasının ardından yaklaşık elli yıl geçtikten sonra Arendt'in kitabı bir klasik haline geldi. Bugün bizler; 1980 ve 1990'lı yıllarda çok yaygın olan ve Shoah'ı anonim ve sıradan bir makine tarafından gerçekleştirilmiş bir bürokratik, idari, endüstriyel bir yok etme olarak düşünen Nazizmin işlevselci bir yorumunun öncüllerini sezebiliriz. Arendtçi okuma, "kurşunlanmış Shoah"yı unutturmak noktasında neredeyse normatif hale geldi. Bugün Yahudilerin yok edilmesini "sıcak" ve "soğuk" şiddetin, nefret patlamasının ve teknik cihazlarla yapılan eleminasyonun,

---

51. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Eichmann Kudüste*, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, 2009.
52. Soğuk Savaş yıllarında, totalitarizm kavramının metamorfozu üzerine özellikle Enzo Traverso'nun *Le totalitarisme. Le xxème siècle en débat*, Le Seuil, Paris, 2001, s. 51-70. kitabının giriş kısmına bakınız.

"uygarsızlaştırmanın" (Şiddet kullanımını engelleyen etik ve psikolojik bariyerlerin çöküşü...) ve "uygarlaştırmanın" (Araçsalcı akılcılık ve modern dünyanın teknik cihazları...) bir garip sentezi olarak anlamaya başlıyoruz.

Eichman Kudüs'te'nin yayımlanmasından sonra Arendt ve Scholem arasındaki ayrılık geri dönülemez derecede derinleşti. Onların mektuplaşmaları ilginçtir; çünkü Arendt'in Yahudilikle ilişkisi ve dolaylı olarak politikayı kavrayışı hakkında bilgi verir. Scholem, "Kötülüğün Sıradanlığı" kavramını nahoş ve uygunsuz bir basit slogan olarak düşünerek eski arkadaşını –1930'larda Walter Benjamin sayesinde karşılaşmışlardı– kalpsizlikle (*Herzlosigkeit*) ve Yahudi halkına karşı sevgisizlikle (*Ahavat Israel*) suçluyordu.[53] Bir başka deyişle kurbanlara yönelik empatiden yoksun olduğu için kınıyordu. Cevabında Arendt, daha önce totalitarizm üzerine çalışmasında kullanmış olduğu Kantçı "radikal kötülük" (*radikale Böse*) kavramından vazgeçtiğini itiraf eder. "Radikal kötülük" kavramı, bir kökeni, bir motivasyonu olan bir kötülüğü tarif eder, zararlı bir niyeti belirtir; oysaki Eichmann'm yargılanma deneyimi, aşırı ve saldırgan ama radikal olmayan –yani ne derinliği ne de şeytani boyutu olan– bir kötülüğün varlığını ortaya çıkardı. Eichmann ona, iyi ile kötü arasındaki farklı, anlaması imkânsız, bu canavarca suçları belki bilinçsizce işlemiş "yeni suçlu tipi"nin vücut bulması gibi geliyordu. Onun suç faaliyetlerini yönetici ve idare edici yeteneklerine şaşırtıcı bir "düşünme yoksunluğu" (*inability to think*) eşlik ediyor.[54] Yargılama boyunca Karl Jaspers'e yazdığı gibi, bu kötülüğün sıradanlığı "öyle bir şey ki, ne hukuksal kavramlar ne de politik kategoriler onu yeterli bir şekilde ifade etmemizi sağlıyor.."[55] Bu "düşünme yoksunluğu" kesinlikle politikanın totaliter, yıkıcı ve bireysel otonomi ile uyumsuz hâkimiyetinin bir özelliğidir. "Yahudi halkına sevgisizliği"ne gelince, hiç tereddüt etmeden, her zaman mücadele ettiği bir zihniyetin ifadesi

---

53. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Eichmann Kudüs'te*, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, 2009. Bu makalenin yol açtığı polemikler üzerine bir derleme: Steven E. Ascheim direktörlüğünde, *Hannah Arendt in Jerusalem*, The University of California Press, Berkeley, 2001; Gary Smith direktörlüğünde, *Hannah Revisited. "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Suhrkamp, Francfort-sur-leMain, 2000; Sıklıkla alıntılanan çalışmalar ise Martine Leibovici ve Richard Bernstein'e aittir.

54. Bkz. 23 Haziran ve 12 Ağustos tarihlerinde, Scholem tarafından Arendt'e yazılan mektuplar. Hannah Arendt, Gershom Scholem, Der Briefwechsel, s. 429, 451 (Fransızca çevirisi: Dominique Bouretz editörlüğünde, "Correspondance croisées", *Les Originies du totalitarisme / Eichmann à Jérusalem*, s. 1344.) Bu mektuplaşma üzerine kaleme alınan aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Stéphane Moses, "Das Recht zu urtelien: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozess" Gary Smith direktörlüğünde, *Hannah Arendt Revisited*, s. 78-92.

55. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı, Eichmann Kudüs'te,* Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, 2009.

olan bu tarz duygulara yabancılığını belirtir. Onun Yahudiliğinde bir şüphe yoksa da, bu dini ya da etnik bir yakınlığa dayanmıyordu; ancak zulme bağlı bir tarihsel durumun sonucu idi (1959'da Nazizm altında Yahudiliğini reddetmek "gerçeklikten korkunç ve tehlikeli bir kaçış olurdu"[56] diye yazdı.) O, Yahudiliği dini ya da cemaati bir bağlılık değil, onun düşünce bağımsızlığı (le *Selbstdenken de Lessing*)[57] olarak görür. Nihayet, Scholem ve Arendt arasındaki mektuplaşma, Eichmann'ın yargılanmasıyla ilgili iki antinomik yaklaşımı gösterir. İsrail bunu, antisemitizmin Siyonizm tarafından yargılanması olarak algılar. Scholem bu mantığı kabul ederken, Arendt Shoah'ı, bu bağlamda Yahudilerde vücut bulmuş insanlığa karşı bir suç olarak düşünür. O, İsrail mahkemesinin meşruluğunu reddetmez ancak enternasyonal bir ceza mahkemesinin (o dönemde olmayan), bu tür bir suçu yargılamak için daha uygun olacağını çünkü İsrail adaletinin bütün kurbanlar adına bir hüküm getiremeyeceğini düşünür.[58]

Kamusal Alan

1951'de, *Totalitarizmin Kökenleri*'nin yayımlandığı yıl, Hannah Arendt Amerikan vatandaşlığı aldı. "Karanlık zamanlar" geride kalmıştı. Resmi olarak artık, sürgün ya da vatansız değildi. Vatandaş olması, kitabının başarısı ve onu yirmi yıldan daha fazla süre boyunca, New York'un antikonformist *New School for Soci,al Research* Üniversitesi'nden, politik felsefenin Leo Strauss gibi güçlü bir figürün hâkimiyeti altında olduğu çok saygın Chicago Üniversitesi'ne kadar, en prestijli Amerikan kampuslarında ders vermeye götüren parlak bir akademik kariyerin başlangıcıyla aynı ana rastlar. Bu dönemde akozmizm kavramı onun yazılarında günümüzün bir durumu olarak değil, Yahudi tarihsel deneyiminin bir özelliği olarak yer alır. Böylece yeni varılan aşamada, onun düşüncesinin merkezini artık daha fazla totalitarizm meşgul etmez ancak totalitarizmin yıkmak istediği başka bir şey vardır: *Kamusal Alan*. Daha kesin bir şekilde Arendt; "eylem", "özgürlük", "çoğulculuk" gibi sadece kamusal alanın bir parçası olduğunda anlam kazanan kavramlar bütününü tekrar düşünüyordu. Böylelikle savaş sonrası siyaset teorisini yenileyen bir dizi çalışma, özellikle *The Human Condition*[59] (1958) ve *On*

56. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, s. 564.
57. Hannah Arendt, "*De l'humanité dans 'sombres temps'*", s. 27.
58. Bkz. Arendt'in Scholem'e 24 Temmuz 1963'te yazdığı mektup, "Correspondances croisées", s. 1357.
59. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, Nisan 2003.

Revolution[60] (1963) ortaya çıktı ve bir şekilde Arendt'e dayanak noktası sağladı. Klasik şemalara göre ne sağ, ne sol, ne Marksist, ne liberal, ne ilerici, ne muhafazakâr olan Arendtçi düşünce, katılım ve ortak iyi için hareket eden sivil erdeme dayalı politik vizyon üzerine kurulmuş cumhuriyetçi gelenekte kendisine bir sığınak buluyordu. Bu gelenek, 19. yüzyıldan itibaren sosyalizmin yükselişi ve sağ-sol arasındaki modern ayrımın doğuşuyla sarsılmıştı. O, yıkıntılarını görmezden gelerek ve böylece de yeni belirsizlikler üreterek cumhuriyetçiliği yeniledi.

Arendtçi düşüncedeki bu dönüşüm öte yandan, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudi-Alman sürgününün, ikinci bölümde açıkladığımız daha geniş metamorfozunun bir parçasıdır: *Bildung*'tan *Bill of Rights*'a geçiş. Germen *Volk*'u* tanımından dışlanmış ve politik ayrımcılığın birçok formuyla onları hırpalamaya devam etmiş, Hıristiyan soyundan gelen devlette vatandaş olarak kabul edilmiş Yahudi Almanlar, 19. yüzyıl boyunca kültür üzerine kurulmuş bir kimlik inşa etti. Alman olmak her şeyden önce, kültürel asimilasyonu *bildung* olmuş ve *Aufklarung* döneminde ideal eğitim ve kişisel gelişim temaları Humboldt tarafından belirlenmiş bir Alman kültürüne erişim demekti.[61] Amerika Birleşik Devletleri'nde Yahudi Almanlar, Amerikan olmanın anayasaya bağlılık demek olduğu multi-etnik ve çokkültürlü bir ulusu keşfetti. Goethe tapınağında eğitilmiş, Heideggerci varoluş ekolünde şekillenmiş Arendt, Amerika Birleşik Devletleri'nde özgürlük, hak, norm, çoğulculuk ve kamusal tartışma gibi kavramlar üzerine kurulmuş Atlantik geleneğiyle tanıştı. Mektuplarındaki bazı sayfalar, bu keşfin bir aynasıdır. 1946'da Jaspers'e yazdığı bir mektubunda, sonunda, Avrupa'yı parçalayan ve yok eden ulusal antagonizmlerin bilinmediği bir toplumda yaşamanın ne demek olduğuna dair somut bir düşünceye sahip olduğunu yazar: "Diğer taraftan Amerika üzerine söyleyecek çok şey var. Burada gerçekten özgürlük diye bir şey var ve birçok insan özgürlük olmadan yaşayamayacağımız düşüncesine sahip. Cumhuriyet, boş bir illüzyon değil ve burada ulus devletin ve gerçek bir ulusal geleneğin olmayışı bir özgürlük atmosferi yaratıyor, en azından fanatizmden uzak. Eklemeliyim ki burada, bu açıdan hiçbir Avrupa ülkesinde görmediğim şekilde insanlar kamusal hayatta kendilerini eşit derecede sorumlu hissediyor."[62]

---

60. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, Çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, Aralık 2012.
* Volk: Almanca millet, halk anlamına gelen sözcük. (y.h.n.)
61. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı / Eichmann Kudüs'te*, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, 2009.
62. Bkz. Aleida Assman, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1994.

Arendt'in, Atlantik geleneğini klasik Yunan felsefesi ışığında yeniden gözden geçirmesi, politikanın katılımcı boyutuna önem vermesiyle sonuçlandı. Özel hayata dokunan bireysel hakların –özellikle mülkiyet– valorizasyonu üzerine kurulmuş "negatif özgürlük"'ün liberal görüşüne karşı Arendt, özgürlüğü, kolektif müzakere aracılığıyla bir kamusal alanda etkileşim içinde olan eşit öznelerin otonomisi olarak algılar. Kamusal alanı, "her şeyden önce, her şeyin kamuda var olup, belki herkes tarafından görülür ve duyulur olduğu, mümkün olan en geniş toplumsal tanıtımdan yararlanılan" yer olarak belirtir Arendt.[63] Seyla Benhabib'in tanımına göre,[64] politikanın "merceksel" veya "agonal" yorumu, kamusal alanın Arendtçi görüşünü biricikleştirir, onu örneğin iletişimsel aktiviteye daha fazla odaklanıp katılımcılığa daha az duyarlı olan Jürgen Habermas'tan ayırır"[65] Bu nedenle Benhabib, Arendtçi modernizmi gönülsüz (*reluctant*) olarak niteler. Şurası kesin ki, antikçağ özgürlüğü yani doğrudan demokrasiyi bu yeniden keşfediş, liberter özellikler gösterir. Bu, Arendt'in –1917'nin Sovyet formundaki gibi değil, daha ziyade 1956 Macar formundaki– işçi konseyleri için canlı ilgisini, Rosa Luxemburg'a olan coşkusunu ve 1968 Mayıs'ının barikatları için olan sempatisini açıklar.[66] Partizan türdeki angajmanlardan tamamen uzak kalarak düşüncesinin liberter boyutunu vurgulayan, eylemin agonal bir kavrayışı üzerine kurulu Arendtçi cumhuriyetçilik, politik temsilin bütün formlarına yönelik büyük bir güvensizliğin kanıtıdır.

Kamusal alanın metalaşması, yasama gücünün azalması – enformasyonun büyük komünikasyon tekellerine ait olduğu ve bir tür sürekli olağanüstü devlet tedbiriyle parlamentoların yürütme yetkisi hazırladıkları yasaları onaylamakla sınırlı olduğu bir dünyada– Arendt'in teorisine yıkıcı değilse de, antikonformist özellikler verdi. Ancak bu, sunulan sınırlılıkları ve çelişkileri silmez. Arendt, *"eylem"*i, ihtiyaçlar oranında bir emansipasyonu ifade eden, fiziksel üretimin (work) olduğu kadar, hayatın yeniden üretiminin (labor) de ötesine geçen bir özgürlük alanı olarak tarif eder;[67] ancak bu özgürlük saltanatının nasıl kurulacağını

---

63. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, s. 69.
64. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Ayrıca Arendt burada "rastlantısal gibi görünen" kamusal alanın tanımını verir. (The Life of the Mind, Harcourt, Brace & Jovanovich, New York, 1978, s. 19).
65. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 125-126, 199-200. Arendtçi kamusal alan kavramı üzerine bkz. Simona Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milan, Mondadori, 2006, s. 277-287 ve André Enegren'in yazdığı *La Pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1986 kitabının ilk kısmının tamamı.
66. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, 1997 ve *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, 2001.
67. Hannah Arendt, "Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian revolution", *The Journal of Politics*, 1958, Sayı: 1, s. 5-43 (Fransızca çevirisi: Reflexions sur la

belirtmez. Arendt için izlenecek yol, toplumsal emansipasyon değildir, –bu kez ironi olmaksızın– Burke'un teorisinin temelinde kurduğu devrim üzerine olan denemesinde açıkladığı gibi, özgürlüğü amaçlayan Amerikan Devrimi'nin karşısına, "Halkın mutluluğunu" arama sebebiyle kaçınılmaz şekilde despotizme varmış Fransız Devrimi'ni koyar.[68] Arendt'in makalesiyle ilgili değerlendirmesinde Eric J. Hobsbawm, toplumsal özneden yoksun, tarihsizleştirilmiş bir fenomen olarak analiz edilen, "metafizik ve normatif" devrim kavramı karşısındaki kuşkucu şaşkınlığını saklamıyordu.[69] Özgürlük prensibi ile toplumsal emansipasyon arzusu arasındaki radikal karşıtlık altında Arendtçi cumhuriyetçilik, bazı yorumcuların köklere dönüş anlamında varoluşsal bir vurgu sezinledikleri, politikanın otonomisi kavramını keşfeder.[70]

Böylelikle özel bir gözleme dayanan savaş sonrası refah Amerika'sı ve yine aynı derecede spesifik bir prizmadan bakılarak, 20. yüzyılın ilkyarısında, Avrupa'daki Yahudi sorunundan geliştirilen bir politik teorinin esas sınırlılığı ortaya çıkıyordu. Bu sınırlılık, baskının sosyal boyutunu görmek konusunda yetersiz kalır (veya itiraf etmeyi reddeder). Toplumsal emansipasyon düşüncesini politik olarak tehlikeli bulup reddeden ve toplumsal çatışmalara bir doğal çözüm olarak piyasayı öneren klasik liberal görüşten ayrılan Arendt, gövdesi olmayan, soyut bir cumhuriyetçiliğe sığınır. Benjamin Constant gibi bir liberal, antikçağ özgürlüğünün köleliği andırdığını hatırlatmakta haklıydı. Hannah Arendt, kamusal alanın metalaşmasını hafife alan ve sosyal yurttaşlık düşüncesini tamamen bilinçli şekilde dışlayan bir özgürlük konseptine tutunur. Bir başka deyişle, kültür ve enformasyona erişebilirlik, fikir araçlarına sahiplik, belirli bir çalışma süresi ve özellikle toplumsal olarak belirlenmiş ihtiyaçların memnuniyetini ifade eden politik katılımı yok sayıyor gözükür. 1950'li yılların sonuna doğru ne zaman ki, Yahudi prizmasını Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyah sorununu yorumlamak üzere değiştirmeye çalıştığında, sonuç, çok sayıda okurunda

---

révolution hongroise" *Totalitarizmin Kaynakları / Eichmann Kudüs'te*, s. 896-938); Hannah Arendt, "Rosa Luxembourg", *Vie politiques*, s. 42-68; Mayıs 1968 üzerine bkz. Hannah Arendt, Mary McCarthy, *Between Friends. The Correspondance of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, Harcourt & Brace, New York, 1995, s. 219-227 (27 Haziran 1968'de Arendt, 1930'lu yıllarda ailesini Paris'te tanıdığı Daniel Cohn-Bendit'e, onun desteğini istemek için yazmıştı, a.g.e., s. 219.

68. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, Çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, Aralık 2012. Arendtçi devrim analizi üzerine, Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 2001.

69. Eric J. Hobsbawn, "Hannah Arendt on Revolution", *Revolutionaries*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1974, s. 201-208.

70. Ayrıca bkz. Martin Jay, "The political existentialism of Hannah Arendt", *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York, 1986, s. 237-256.

bir şaşkınlığa yol açtı. Segregasyonist (ırk ayrımcılığı yapan) yasaların ortadan kaldırılmasının siyah sorununu çözeceğini, bu amacın ötesine gitmek istemenin zararlı olacağını iddia eden Arendt, bir kez legal getto ortadan kaldırıldığında, toplumsal gettoların hayatta kalmasının meşru hale geleceği fikrindeydi. *Reflexions sur Little Rock*'ta (1959) "sorun, ayrımcılığı ortadan kaldırmak değil, sorun, onun meşru olduğu toplumsal alanda sınırlı nasıl sürdürülebileceğini ve yıkıcı olduğu politik ve kişisel alanların çakışmasının nasıl önlenebileceğini bilmek" diye yazıyordu.[71]

20. yüzyılda Yahudi sorunu –politik haklardan yoksunluk, toplumsal olarak bir yüzyıldan fazla süredir entegre olmuş bir azınlığı vuran zulüm– üzerine düşüncelerden doğan eylem ve kamusal alan konsepti, ABD'deki siyah sorununun tam kalbinde bulunan politik diskriminasyon, ırksal işaretleme ve toplumsal baskının derin içe içe geçmişliğini kavrayamaz. Arendt'in Yahudi sorunundan başlayarak tarihsel ve politik yön bulma şeklindeki tercihi, kendisine 20. yüzyılı yorumlayacak bazı tayin edici anahtarlar sağlamakla birlikte, aynı zamanda başka ufuklara açılmasını da engelledi. Yahudi prizması genelleştirilebilir değildir.

Liberter istekler ve toplumsal baskıyı görmeyi reddeden inat arasındaki bu tekil osmoz şüphesiz, Avrupa kültüründe, kendisini ruhsal olarak "evsiz" hisseden entelektüel jenerasyonu ile Marksizmin henüz klasik liberalizmle evlenmeye hazır olmayan yetimleri için, Arendt'in yazılarının 1980'li yıllardan itibaren acil bir çıkış haline gelmesini ve ölümünden sonra azizleştirilmesini açıklayan bir anahtardır. Komünizmin çöküşü ve Shoah'ın hatırasının yükselişi, totalitarizmin teorisyeni ve Eichmann davasının oyunbozanının (geç de olsa) rehabilite olmasına kesinlikle katkıda bulundu.Yahudi, sürgün, kadın, filozof, parlak bir deneme yazarı, asi ve özgürlükçü ruh, Nazizmle uzlaşmış büyük Alman düşünürün öğrencisi ve sonra sevgilisi olan Hannah Arendt, bundan böyle karşı konulamaz bir cazibe gücüne sahip, 20. yüzyılın kültür ikonuna dönüşme noktasındaydı. Sadece çalışmaları açısından, kesinlikle hak edilmiş bir klasik statüsü kazanmadı, o, aynı zamanda kültürel bir moda haline geldi. Onun mektuplarına asgari aşinalığı olanlar için hiç şüphe yok ki, Arendt bu kadar tanınacağını bilseydi, buna ilk gülen olurdu; çünkü bu durum kendi parya statüsünün bilincine vararak politikayı keşfetmiş biri için oldukça beklenmedikti.

71. Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock" Dissent, 1959, Sayı: 1, s. 51.

5
Metamorfozlar: Judeofobiden İslamofobiye

Gördüğümüz gibi, Yahudi modernitesinin sonu 20. yüzyıl kataklizmalarının bir parçasıdır. O, içsel bir sürecin sonucu olmaktan uzak, kaynakların keşfedilmesinin ve işlenmesinin yeterli olduğu doğal bir çeşit tükenme gibi, birlik içindeki Batılı toplumlara dokunan değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bir başka deyişle bu, –klasik formüle göre söyleyebilirsek– seçmedikleri, çoğunlukla ne kontrol edebildikleri ne de yönlendirebildikleri koşullar çerçevesindeki tarihlerinin aktörleri olan Yahudileri ifade eden ve aşan global bir tarihin ürünüdür. Bu modernitenin tüm güzergâhı, emansipasyon ile antisemitizm arasında karmaşık bir diyalektikte, Yahudilerin, çevre dünya ile karşılaşmasıyla devam etti. Yahudi modernleşmesinin sonunun kaynaklarından biri, kesinlikle, bu diyalektiğin sonunda, Yahudileri tanımanın artık gerçekleştirilecek bir hedef olmadığı ve antisemitizmin toplumda var olma hakkını kaybettiği bir dünyada kaldı. Eğer antisemitizmin düşüşü, bu metamorfozun temel öncülü idiyse, biçimler –bu basit bir tükenme anlamına mı geliyor yoksa dışlanmanın başka biçimleriyle yer mi değiştirdi?– ve sonuçlar üzerine çalışmamız gerekiyor.

Antisemitizmin Düşüşü

Antisemitzm, 18. yüzyılın sonunda doğdu, daha sonra sömürgecilik ve milliyetçilikle sembiyotik bir ilişkiye girdi. Faşizmin ve antisemitizmin buluşmasının Nazi Almanya'sında yok edici son sözünü söylediği son yüzyılda, modern ırkçılık doruğa çıktı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra –birinci bölümde gördüğümüz gibi– iltihap bir kez patlamıştı. Irkçılık, hiyerarşik ve "ırka dayalı" (racialist) (Gobineau, Chamberlain, Vacher de Lapogue veya Lombroso'nun eski modeline göre...) yönelimini terk edip, farklılıkçı ve kültürcü olmaya yönelik bir metamorfoz geçirirken antisemitizm bir düşüş yaşadı. Bir başka deyişle, "ırkların bilimi"nden etnosentrizme doğru geçildi.[1] Öte yanda antisemitizmin düşüşü,

1. Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé*, La Découverte, Paris, 1988.

tamamen yeni bir diskurla gelen, aktörleri tarafından somutlaştırılan yeni bir judeofobinin doğuşuna sebep oldu. Kimi zaman medyadaki bazı yorumları okurken sanki geçici bir süreliğine yatışmış kötülüklerin birdenbire uyanıp bugünü tehdit edeceği ve ruhları zehirleyip yeniden harekete geçeceği, böylece kıtamızın yeni bir anti-Yahudi tehdidi yaşayacağı izlenimi ediniyoruz fakat bu izlenim yanıltıcıdır. Tamamıyla meşru kaygıların, köklü yanlış anlaşılmalarla bir araya geldiği, yeni fenomenlerin halihazırda ve eski kategorilerle yorumlanmaya girişildiği bu tartışmada çok büyük bir karmaşa var. En sonunda geçmişten miras kalan, aşılamayan travmalar –çok kötü bir politik kullanımı da olan, yaralı bir hatıranın ifadesi anlamında– bugüne aktarılıyor ve tartışma, öldürücü ve bir o kadar kısır polemikler bataklığına saplanıyor.

Elbette ki, fenomen bir gerçek. Çoğunlukla; yaklaşık, yanıltıcı ve tartışmalı kriterler üzerine kurulmuş olsa da kamuoyu anketleri ve istatistikler birçok ülkede judeofobinin devam ettiğini belirtiyor. Sinagog, okul ve İsrailoğluna ait cemaat merkezlerinden, –özellikle Fransa'da– siyahlara karşı nefret cinayetlerine kadar, eski İran Devlet Başkanı Mahmut Ahmedinecad'ın tehditkâr açıklamalarını unutmaksızın, bu tekrarlayan eylemlerin bağımsız ya da önemsiz olduğu düşünülmemelidir.[2] Ortak bir eğilim, onları farklılıklarına rağmen, homojen, evrensel ve zamana bağlı olmayan bir kategoride toplamak: Antisemitizm, Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki ilişkilerin sürekli ve normal bir biçimi olarak düşünülüyor. Böylelikle, anlaşılma çabası yerini, farklı doğaları olan fenomenleri oraya dahil etmek yönelimi taşıyan bir amalgama bıraktı: Dini anti-Yahudilik, Aydınlanmacı ateizm, ırkçı antisemitizm, sağın veya solun antisiyonizmi ve nihayet İsrail politikasının eleştirisi, sistematik olarak bir tek matrise getirildi ve bunlar hiç kesintiye uğramamış, uzun bir tarihin kilometre taşlarını dışsal anlatımlarla inşa ettiler. Böylelikle Luther, Voltaire, Drumont, Hitler, Arafat ve yakın zamanlarda Ahmedinecad, Yahudilere karşı aynı derecedeki nefretin yüzleri haline geldi. Bu yaklaşım – en ilginç örneği Léon Poliakov'un *Histoire de l'antisémitisme* kitabı olmak üzere– geniş bir literatüre ilham verdi ve giderek çok sayıda gözlemci için bir tür habitusa dönüştü.[3] Bununla birlikte bu, aktüel durumu yorumlamak için amaca en az uygun olan yoldur. Hızlı ve

2. Bkz. Denis Sieffert, "Antisémitisme. Entre realite et manipulations", *Antisémitisme Intolérable chantage, La Découverte*, Paris, 2003, s. 11-23.
3. Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme* (1955), Calmann Lévy, Paris, 1981. Bu yaklaşım için eleştirel bir bakış: Cd. Detlev Claussen, *Grensen der Aufklärung. Zur gesellchaftlichen Geschicte des modernen Antisemitismus*, Fischer, Francfort-sur-şe-Main, 1987. Tipolojik bir ayrım için bkz. Dominico Losurdo, "Antiguidaisme, giudeofobia, antidemitismo" *I Viaggi di Erodoto*, 1999, Sayı: 38-39, s. 130-160

yanıltıcı amalgamlardan kaçınmak için, klasik antisemitizm ile yeni judeofobiler ve antisemitizm ile antisiyonizm arasında birkaç ayrım kaçınılmazdır. Burada temel önlemler söz konusu, onlar olmaksızın geçmişin anlaşılması imkânsızdır, onun kamusal kullanımı ise sadece yanlış anlaşılmalara neden olabilir.

"Racialisme"i (tarihin motoru olarak ırklar görüşü), *"racisme"*den (pratiklere yer veren bir önyargı) ayırt etmiş olan Pierre André Taguieff'in ardından, bizler ideolojik antisemitizmi –Avrupa'da 19. yüzyılın sonundan İkinci Dünya Savaşı'na kadar, Drumont ile Hitler arasındaki altın çağ dönemi– bugün de izleri duran yayılmış bir önyargı olarak, özellikle bir diskriminasyon pratiğine bağlı olması gerekmeksizin,, az çok ilan edilmiş bir düşmanlık kaynağı olan antisemitizmden ayırabiliriz. 19. yüzyılın sonunda Yahudiler, ulusa, onun geleneklerine, kültürüne ve hatta psikolojisine yabancı, köksüzleşmiş ve en otantik değerlerin düşmanı unsurlar olarak algılanıyordu. Fransa'da Yüzbaşı Dreyfus, Yahudiler, yabancılar ve cumhuriyet arasındaki bu denklemin vücut bulmuş hali idi. Dreyfus karşıtı kampanya, "Yahudi cumhuriyeti"nin antisemit ve muhafazakâr bir mücadelesine dönüştü. Antisemitizm, farklı ulusal bağlamlarda spesifik formlar alabiliyorsa da –Rus İmparatorluğu'nda öldürme ritüelleri için yargılamalar ve pogromlar, Avusturya ve Almanya'da *völkisch* milliyetçiliği, Fransa'da anti-cumhuriyetçi muhafazakârlık, İtalya'da Katolik antiliberalizmi–, bir modernite metaforu olarak aynı Yahudi görüşünü paylaşıyordu. *Civilta cattolica** cizvitlerinin anti-Yahudi tiratları, Paul Lagarde'ın kültürel pesimizmiyle aynı kaynaklardan gelmiyordu; Édouard Drumont'un *La France juive*'indeki ırkçılık, antikapitalizm ve anti-Yahudilik sentezi, sosyal antropolog Georges Vacher de Lapogue'un öjenist antisemitizmine veya Hans Günter gibi bir Nazi ideoloğu ile aynı bilimsel iddialara sahip değildi; yine de hepsi Yahudileri, nefret edilen bir modern uygarlık ile özdeşleştiriyordu. O zamanki bu antisemitizm, çok uzun zamandır eleştiri uyandırmıyor ya da etik bir öfkeyi tetiklemiyor. Tamamıyla duyarlılıklarımızdan uzak, aynı 1930'lara kadar Avrupa'da çok tutulan "insandan oluşan hayvanat bahçeleri" deyimi gibi, bugün bir aberasyon, merak verici ve ilginç bir fenomen olarak görünüyor.

Bir önyargı ve sosyal pratik olarak antisemitizme gelince, o kendisini devam ettiriyor ancak sivil toplumda olduğu kadar kurumlarda da genelleştirilmiş bir suçun nesnesi artık. Gösterileri artık işe yaramıyor. Yazar Renaud Camus'nün gazetelerin sayfalarında, onlardan bir yabancı organ olarak bahseden ve Fransız kültürünün davetsiz misafirleri olarak gören Yahudilere yönelik referansları, Drumont, Maurras ve Bloy'a

uzanan eski bir geleneğe aittir.[4] Gazete çizeri Forattini, İtalyan günlük gazete *La Stampa*'da, Bethlehem'in İsrail tarafından işgalini, bin yıldır Hıristiyan dünyasında yaşayan bir –öldürücü ritüel– fantezi aracını, Yahudiler tarafından tekrar çarmıha gerilmiş bebek İsa ile resmetti.[5] Atadan kalma bu önyargının izi, aforizmalarda devam etti. Bu çok bilinen aforizmaya göre, eğer Yahudiler yok edildiyse, bir yerlerde bir kabahatleri olmuş olmalıydı. (Yakınlarda bir kez daha tarihçi ve eski diplomat Sergio Romano'nun yankı uyandıran makalesinde yazdığı gibi.)[6] Martin Walser, hemşerilerine artık Holokost'un gölgesinde yaşamadıkları ve ulusal gururlarını buldukları çağrısında bulunurken kamusal alanda görülen daha köklü antisemitizme –o antisemitizm ki, Yahudileri Almanya'nın ebedi "sefalet"i olarak düşünür– kulak vermeye çağırır. (1897'de *die Juden sind unser Unglück* diye yazar tarihçi Heinrich von Treitschke.)[7]

Bu antisemitizm önemsizleştirilmemeli ancak etkisi de abartılmamalıdır. Eğer uzun dönemde analiz edersek, düşüşü bariz bir fenomenin hayatta kalmasından, arta kalandan söz ediyoruz ve bu gelecek kuşakşarı etkileyeceğe de benzemiyor. Sınırlı, aralıklı belirtileri tam olarak bir skandal uyandırıyor; çünkü artık daha fazla bu önyargıyı kabul etmek istemeyen bir duygunun yayılmasıyla karşı karşıya geliyor. Kökleşmiş, öldürücü, şu veya bu şekilde İkinci Dünya Savaşı'na kadar saygınlığı olan antisemit dil bütün meşruluğunu kaybetti. Bu değişim Holokost'tan sonra geldi, bu öyle bir dönüşüm ki, Avrupa'nın yanı sıra antisemitizm tarihinin de devamlılığını kırdı. Shoah'ın Avrupa'nın tarihsel bilincine entegrasyonu, bu diskuru tahammül edilmez yaptı. Antisemitizmin uzun zamandır koruyucusu olan sağ ulusal ve muhafazakâr partiler içinde bile yaşama şansı kalmadı.

Almanya'da yapılan herhangi bir antisemit gönderme, bütün politik kariyeri ciddi bir tehlikeye atardı. İtalya'da Ulusal Meclis başkanı olmuş eski faşist Gianfranca Fini, liberal dönüşümünü, İsrail'de kafasında kippa ile Yad Vaşem'i ziyaret ederek tamamladı.[8] Fransa'da, 2011'de uluslararası düzeyde geniş bir şekilde medyatize olmuş DSK olayı,

---

4. Renaud Camus, *La Campagne de France. Journal 1994*, Fayard, Paris, 2000, s. 48.
5. *La Stampa*, 5 Nisan 2003.
6. Sergio Romano, *Lettera a un amico non ebreo*, Longanesi, Milan, 1997, s. 135.
7. Bu tartışmanın parçaları şu kitapta bir araya getirildi: *Die Walser-Bubis Debate. Eine Dokumentation*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1999. Ayrıca bkz. Heinrich Treischke, "Unsere Aussichten" (1879) Walter Böhlich direktörlüğünde *Der Berliner Aintisemitismusstreit*, Insel, Francfort-sur-le-Main, 1988, s. 13.
8. Antonio Carioti, "La lunga ambiguità. Neofascismo e antisemitismo nell'Italia repubblicana" Marie-Anne Matard-Bonucci, Marcello Flores, Simon Levis-Sullam ve Enzo Traverso direktörlüğünde *Storia della Shoah in Italia*, UTET, Turin, 2010, Cilt: 2, s. 267-286.

antisemitizmin düşüşünün önemli bir göstergesidir. İşte dünyanın en güçlü insanlarından biri, IMF'nin yani dünyanın en önemli finans kuruluşunun başkanı, hahamların olduğu kadar masonların da olduğu bir aileden geliyor ve kendisi de Yahudi, sanat simsarı, zengin bir aileden olan ünlü bir gazeteciyle evli. Eski bakan, çok sayıda dili akıcı bir şekilde konuşan kozmopolit devlet insanı, uluslararası düzeyde iyi tanınan, Sosyalist Parti'nin lideri ve Fransız başkanlık seçimlerinin muhtemel adayı,daha sonra ani bir şekilde cinsel bir skandalla anıldı, önce NewYork'ta lüks bir otelde oda hizmetlisi bir kadına tecavüzle suçlandı, ardından para karşılığı cinsel ilişki olaylarına karıştı, seksüel obsesyonları ve kadın satıcıları ile ilişkileri dünya medyası tarafından ortaya çıkarıldı. NewYork'ta tutuklandı, değerinin üstünde bir eve yerleşti, yine Yahudi olan, gücün savunucusu avukatları fahiş ücretler karşılığında tuttu. DSK olayı, eski bir mitolojiyi canlandırmak için bütün malzemeyi bir araya getirdi. Hiç şüphesiz başka bir dönemde olsaydı, antisemit basının şimşeklerini üzerine çekerdi. Édouard Drumont veya Leon Daudet'in kuştüyleri, Toulouse-Lautrec'in fırçaları veya Caran d'Ache'ın kalemleri tarafından çizilen bir DSK portresi hayal edelim. Düşünelim ki, 1950'li yıllarda bile, Pierre Poujade gibi biri, Pierre Mendès France'a karşı diskuruyla, onun "antigaulois" ruhuna sahip olduğunu söyleyebilirdi;[9] ya da hiç böyle bir şey olmadığını düşünelim. Bu durumda mürekkep dökülmüş nehirlerde ufak antisemit imaları bulup çıkarmak neredeyse imkânsızdır. DSK'nın Yahudiliğinden sık sık söz edilmiş olsa da, bu asla onun ahlaki olarak kınanan eylemlerinin bir açıklaması, kanıtı ya onayı anlamında kullanılmadı. Siyasi muhaliflerinin hiçbiri, ne sağ, ne sol ne de zenofobik aşırı sağ, eski antisemit cephanedeki argümanlar ile bu skandaldan yararlanmayı uygun görmedi.[10] Herkes, hatta en sinik olanlar bile, bunu itibarsızlaştırmak için kullanmaktan korktu. Haklılar da. En azından bu noktada, son yılların kamusal yaşamının en içler acısı olayları arasındaki bu olay, rahatlatıcı bir sınav oldu.

Savaş sonrası antisemitizmin esas yorumu olan inkârcılık –yani Holokost'u bir mit olarak görme, Yahudi olmayanları suçlamak üzerine kurulmuş yeni bir Yahudi komplosu[11]– dünya kamuoyu tarafından mahkûm edilmekle karşı karşıya kalıp sık sık adaletin pençesine takılan (işe yarayan "kurban" duruşunun avantajından da yararlanarak) provokatör ve saldırgan bir diskur olarak hayatta kaldı. On yıllar boyunca

9. Pierre Birnbaum, *Un myth politique*, s. 194-195.
10. Eric Alterman, "Dominique Strauss-Kahn and the French antisemitism myth", *The Daily Beast*, 19 Mayıs 2011.
11. Pierre Vidal-Naquet, *Les Assasins de la mémoire* (1987), La Découverte, Paris, 1995.

görmezden gelinmiş ve bastırılmış Holokost'un anısı, bugün artık Batı dünyasında bir tür "sivil din"e dönüşmüş durumda. Bazen yasalarca korunan bu hafıza, diskurun ve antisemit fikirlerin derin izolasyonunu gösterir.

Yeni Judeofobi

İsrail-Filistin çatışması, mahkûm edilmesi gereken fakat son derece azınlıkta kalan, anti-Yahudi ateşinin getirdiği isyanlarla ilgisi olmayan, özellikle Fransa'da, 19. yüzyılın başı ile 1930'lu yıllar arasındaki işçi hareketi ve sosyalizmin tarihinden gelen bir "sol" antisemitizmine yol açtı.[12] Aynı zamanda Müslüman dünyada (ve onun Avrupa'daki azınlıkları arasında) yaygınlaşan ve kimi zaman antisemit eylemlere yol açan yeni bir judeofobi yarattı. *Protocoles des sages de Sion*[13] gibi antisemit bir klasiğin Arap dilindeki basımının yaygın dağıtımı, bu eğilimin çok açık bir semptomu olduğu gibi aymşekilde yükselen protestolar da bunun göstergesidir. Bir sinagogu yakmak, kınanması ve cezalandırılması gereken bir antisemit eylemdir; fakat bununla mücadele etmek istiyorsak, bu eylemi gerçekleştirme gerekçelerini bilmek gerekir. En yoksul banliyölerdeki Mağrip ya da Afrika kökenli gençler –tatminkâr bir dış görünümden değilse de, geniş kesimlerce zimni bir kabulden yararlanmak isteyen küçük azınlıklar– bu tip eylemleri yapıyorlar. Onlar, Avrupa antisemitizmini çok eskiden beri beslemiş olandan çok farklı bir kültür ve değerler sistemini ifade ediyor. Yahudileri, çok çeşitli duygularla (ve kinle) yaklaştıkları bir metaforik figüre dönüştürerek kendi acılarının günah keçisi yapıyorlar. Irak'ta, Afganistan'da ve İsrail tarafından işgal edilmiş Filistin topraklarındaki gibi, devletin tek görünür tezahürünün polis olduğu banliyölerde de, Yahudileri onları dışlayan ve ezen sistemin elitleriyle özdeşleştiriyorlar. Eski antisemit sterotipler -özellikle Yahudilerin parayla özdeşleştirilmesi– büyütülen ve çarpıtılan etkileriyle bu karmaşık duygular ve inançlar dünyasına çok iyi eklemlenebilir. Bu terk edilme ve dışlanmışlık durumu onları kurallara uymamaya teşvik ettiğinde, görünüşte antisemit temelli korkunç bir suç fenomeni ortaya çıktı. Fransa, geçtiğimiz birkaç yıl boyunca ara sıra haber başlıklarına konu olan birkaç cinayete sahne oldu. Genç Ilan Halimi'nin Şubat 2006'da gaddarca öldürülmesi en şiddetli dönemlerden biriydi. Yargılama sonuçlarına göre, onların katilleri –insanların mallarına el koyma konusunda uzmanlaşmış, "barbar çetesinin üyeleri"

12. Michel Dreyfus, *L'Antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours*, La Découverte, Paris, 2009.
13. Victor E. Marsden, *Siyon Liderlerinin Protokolleri*, Etkin Kitaplar, 2008.

olan bir grup genç suçlu– bunu yapmayı seçmişti; çünkü şefleri Youssef Fofana, "Bir Yahudi zengindir"e inanmıştı.[14] Bu antisemitizm, Mart 2012'de Toulouse'da bir Yahudi okulunun avlusunda bir öğretmeni ve üç çocuğu soğukkanlı bir şekilde öldüren genç Fransız Mohammed Merah'ın durumunda açık bir politik boyut alır. Oturduğu evi çembere alan polislerle öldürülmesinden önceki uzun kuşatma boyunca süren diyaloglarında, Merah gerekçelerini açıklıyordu: "Ben Yahudi çocukları öldürdüm çünkü benim kız kardeşlerim ve erkek kardeşlerim öldürüldü (...) Ben Fransa'daki Yahudileri öldürdüm; çünkü onlar oradaki (...) Filistin'de masumları öldürenlerle aynılar"[15]İşte dışlamanın ve zulmün uzun şiddet listesinde sınıflandıramayacağımız iğrenç suçlar ve çılgın çözümler. Çünkü bu sonuncular, suçu işleyenlere değiyor ve onlar bu zulme karşı çıkmak için suç işliyor. Bu tespit, kesinlikle bu suçları azaltmıyor, korku ve yargılamanın ötesinde, onları daha trajik hale getirip, açıklama gerektiriyor.

Bu Yahudi nefreti, "derin bir boşluk ve sürgün bölgesine hapsolmuşluk hissi" ile şiddetlenen "getto mantığının ve toplumsal dışlanmayla ırkçı ayrımcılığın bir araya gelmesinin bir sonucudur" diye yazar Michel Wieviorka.[16] Sosyolog buradaki şaşırtıcı tarihsel paradoksu belirtir. Yahudilerin, tarihsel olarak mağduriyet sembolü oldukları zulümle, özdeşleştirildikleri bu tersine dönüş arasındaki kesinlikle paradoksal olarak şahit olduğumuz değişim, içinde bulunduğumuz dünyada Yahudilerin artık daha fazla mazlum bir azınlığı teşkil etmediklerini gösterir. Şehir gettolarını üreten bir devlet tarafından savunulan, Shoah'ın hatırası sayılan pedagojik erdemlere ters düşme tehlikesiyle karşı karşıya.

İşte ona politik bir boyut vermeye çalışan İslamcı fundamentalizmin kök saldığı yeni judeofobinin arka planı budur. Judeofobinin, gerçek bir baskıya karşı bir başkaldırıdan doğduğunu kabul etmek, onu meşrulaştırmak değildir; çünkü tarih bize, isyanların yanlış, kısır ya da zararlı bir yön alabileceğini gösteriyor. Amerika Birleşik Devletleri'nin emperyal politikası, İsrail'i, Batı'yı, Yahudileri ve sinagogları bir potada karıştırmak, sadece görmezden gelme ya da kültürel gerilik değildir, (Bu daha çok, "kültürel kapital" açısından zayıf, dezavantajlı sosyal tabakaların aşırı sağa oy vermelerini açıklar.) bu her şeyden önce, nedenleri çok çeşitli olan ve geniş kesimlerce paylaşılan politik gerilemenin bir sonucudur. Banliyölerin düşük toplumsal dokusu her

14. Michel Wieviorka, *L'antisémitisme est-il de retour?*, Larousse, Paris, 2008, s. 50-53.
15. Patricia Touranchou, "La voix de la haine", *Libération*, 10 Temmuz 2012.
16. Michel Wieviorka, *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Robert Laffont, Paris, 2005, s. 181.

şeyi açıklamaz. Cezayir Savaşı döneminde, Fransa'daki varoşlarda doğan genç Arapların arasında 1983'teki eşitlik için yürüyüşü örgütleyen birçokları da vardı. 1983 yürüyüşü ile 2005 isyanı arasında, eşitlik için mücadele ile arabaların yakılması arasında değişen şey, politik bağlamdır. Bu judeofobinin arkasında, –politik İslamcılığın yayılmasına paralel olarak– milliyetçilikten panarabizme, antiemperyalizmden sosyalizme, dekolonizasyondan doğan bütün ideolojilerin yenilgisi vardır. Frantz Fanon, yerini Usama bin Ladin'e bırakmış gözüküyor, ikincisi yok oldu ama birincisi de dönmedi, sadece postkolonyal entelektüel azınlığında yaşıyor. Dahası, Batılı Avrupa demokrasileri, postkolonyal göçte doğmuş, dışlanmış ve marjinalize olmuş kuşakları entegre etmekte yetersiz. Bu başarısızlık, asimilasyon formu altında eşitliği bir normatif model –ulus devlet– olarak varsayan; ancak etnik, dini, kültürel ötekilikleri yaftalayan bir evrenselliğin çıkmazlarını ortaya çıkarıyor. Nihayet bir başka tarihsel yenilgi de enternasyonalizmdir. Avrupa solu içindeki "görünür" nitelikteki azınlık temsilcilerine baktığımızda, ismi Arap, Asyatik ya da Afrikalı olan epey az. Postkolonyal kökenli göçmenler ve onların çocukları Avrupa'da milyonlarla ifade ediliyor; ancak spor müsabakaları ile birkaç sanatçı ve yazardan öte kamusal görünürlükleri yok. Şimdi, bir tür çapraz geçişle, bu marjinalleştirme ve Yahudilerin edindiği yeni saygınlık aynı anda yaşandı. Bu dışlanmanın arka planında yeni bir judeofobi vardır. Onun hedefi, tarihsel olarak Batı dünyasında içsel bir öteki figür olarak yaşadıktan sonra, bugün bir sembol haline gelen bir azınlıktır.

Burada, bugüne kadar denenen çarelerin ters etki yarattığını eklemeliyiz. İslamcı fundemantalizm, 11 Eylül saldırılarını takip eden yıllar boyunca, bütün genç Müslümanları potansiyel terörist olarak sunmaya çalışan kampanyadan beslendi. Sindirilmemiş kolonyal geçmişin ifadesi olan bu Avrupa merkezli eğilim, laik ve cumhuriyetçi geleneğin uzlaşmaz savunusu halini alabilir. Birçok ülkede olduğu gibi, kamusal alanda "bir dine aidiyeti gösteren tüm simgelerin" yasaklanması bahanesiyle yürürlüğe sokulan yasalar aslında gerçekte sadece tek bir azınlığı damgalamayı hedefler. Dahası bu karmaşa, Yahudileri kendi bütünlükleri içinde temsil etmek iddiasıyla, İsrail politikasına kayıtsız şartsız destek veren İsrailoğlu cemaati tarafından bile bile sürdürülür: Onların kimliklerinin tamamen İsrail ile tanımlanması, son tahlilde antisemitleri, "Yahudi devleti"nin ifadesi olarak gördükleri sinagogu kutsal saymamaya iten bir negatif denklemi teşvik ediyor.[17]

17. *Le Monde*, 23 Nisan 2002. Bkz. Daniel Lindenberg, " 'L'Islam' et 'les Arabes' vus par les "défenseurs d'Israël", *Antisémitisme. L'Intolérable chantage*, s. 47.

2002'deki Fransız başkanlık seçimlerinin ertesinde, CRIF'nin (Fransa Yahudi Kurumları Temsil Konseyi) başsorumlusu Roger Cukiermann, İslamcılara karşı faydalı bir uyarı anlamında *Front National* (Milliyetçi Cephe) adayının başarısını selamladı.[18]

Antisemitizm ve Antisiyonizm

Şimdi kaba bir benzetmeyle antisiyonizm ile antisemitizmin aynışey olduğu üzerinde duralım. Fransa'da o zamanlar çok esinlenilmiş bir siyasi düşünce tarihçisi olan Pierre André Taguieff, deneme yazarı Pascal Bruckner ve politik analist Alexandre Adler, bariz bir senkretizm zevkiyle, boş ama çarpıcı, özellikle de birbirinin yerine kullanılabilir "İslamcı faşizm", "İslamcı sol" gibi kavramlar oluşturarak bu oyuna memnuniyetle gönüllü oldu.[19] Antisyonist Yahudiler veya İsrail politikası eleştirmenleri, eleştiriden kaçmaz, kendilerini sıradan antisemitlere göre "son derece aşağılık, son derece iğrenç (...) hain Yahudiler" olarak görür.[20]

Antisiyonizm, antisemitizmi saklayabilir; ancak Siyonizm kesinlikle bütün kuşkuların üzerindedir. O, tarihsel olarak kendi etrafını saran büyüleyici eğilimleri de deneyimledi. 1930'lu yıllarda, Kudüs müftüsü Emin el Hüseyni'nin faşizm övgüsü, partizanlarının üniformalı yürüyüş yaptığı "revizyonist" Siyonist Vladimir Zeev Jabotinsky tarafından paylaşıldı.[21] Bunların ikisinde de, ideolojik aktarımlar söz konusudur. Nazi antisemitizmi ilk olarak kendisinin panislamist anti-Yahudiliğini meşrulaştıran argümanı sundu; ikinci olarak faşizm, radikal milliyetçilik modelini temin etti. Birincisi, Yahudilerin olmadığı bir İslamcı Filistin istiyordu; ikincisi Arapların olmadığı bir Yahudi Filistin.

Yıllar içinde, Stalin dönemindeki komünistler tarafından beslenen Sovyetler Birliği mitini anımsatır şekilde, Yahudi diyasporası içinde İsrail devleti ile ilgili duygusal, neredeyse "dini" bir bağ gelişti. Sovyetler Birliği, bütün eleştirilerin üstündeydi ve her kim onun politikası hakkında çekincelerini ifade etmeye cesaret ederse, otomatik olarak antikomünist, savaş çığırtkanı ve Amerikan emperyalizminin uşağı olarak ihbar edilirdi. Bu kriterlerin ışığında, Lübnan'ın İsrail tarafından

---

18. Pierre-Andre Taguieff, *La Nouvelle Judéophobie*, Mille et une nuits, Paris, 2002; Pascal Bruckner, *La tyrannie de la penitence*, Grasset, Paris, 2006, s. 39-40. Bu konu hakkında bkz. Pascal Boniface, *Les Intellectuels faussaires. Le triomphe médiatique des experts en mensonge*, Jean-Claude Gawsewitch Editeur, Paris, 2011, s. 60.
19. Alexandre Adler, Eric Hazan, *La Propagande du quotidien, Raisons d'agir*, Paris, 2006, s. 95.
20. Jabotinsky üzerine, Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1973, s. 371-420. Amin al-Husseini, Nazizm ve Holokost üzerine, Gilbert Achcar, *Les Arabes et l'Holocauste*, Actes Sud, Arles, 2010, s. 230-273.
21. Primo Levi, *Conversazioni e interviste 1963-1987*, Einaudi, Turin, 1997, s. 298.

işgaline karşı, 1982'de Begin'i "faşist"[22] olarak nitelendirmiş olan boyun eğmez muhalif Primo Levi, bugün antisemitler arasında sınıflandırılma riski taşır. Antisiyonizmin antisemitizm ile özdeşleştirilmesi, İsrail politikasına yönelik bütün eleştirileri otomatik olarak etkisiz hale getirmeyi sağlayan bir kurnazlık. 11 Eylül'den sonra, Claude Lanzmann, Monde'un birinci sayfasında, Afganistan'a yönelik savaşa karşı çıkanları antisemit olarak nitelendirdiği ve bunu onların İsrail'i bombalamak için var olan gizli emellerine yorduğu bir makale yayımladı.[23] Bu; İsrail-Filistin anlaşmazlığını bir "medeniyetler çatışması"na, karşıt "özler"e, Yahudiler ve Müslümanlar, Yahudiler ve antisemitler, Batı ve İslam dünyası arasındaki indirgenemez antagonizmaya dönüştürmek için bağlamsızlaştırıp tarihsizleştiren güçlü, yaygın bir tavrın sonucudur.[24]

Bu tepki, ne yazık ki sadece demagoji ya da araçsallaştırma olayı değildir. Bu aynı zamanda, çok eski korkuların ve zamanla birikmiş nefretlerin de ifadesidir. Bu, çok uzun zaman boyunca bastırılmış ve gölgelenmiş yaralı bir hatıradan, bir travmadan kaynaklanıyor. Bu temsillerin hayal boyutunu kavramak zor değildir. İsrail-Filistin anlaşmazlığı, bağlamını aşarak diğer bütün ilgilerin, kızgınlıkların ve anıtsal yapıların yansıtıldığı bir ekrana dönüşmüş yorumların nesnesi haline geldi. Avrupa'daki antisemitizm üzerine tartışma, Yakındoğu krizini besliyor; ancak onun gerçek konusu daima gölgesinin bugünün üzerine çöktüğü Holokost olarak kalıyor. Kolektif hafıza, ne durağan ne de değişmezdir, her zaman aşırıya kaçma ve istismar edilme tehlikesi taşır. Ayrıca kolektif hafıza, verili bir bağlamda doğan kategorileri tamamen farklı bir diğerine dönüştüren, gerçekliği yorumlamak için şekli değiştirilmiş bir prizma haline de gelebilir. Irak'a karşı yapılan birinci savaşın üzerinden yirmi yıl geçince savaş, geçmişle hesaplaşma içinde aracı rolü oynayan gerçek aktörlerin olduğu bir "hafızalar savaşı"na dönüştü.[25] Saddam Hüseyin, yeni Hitler olarak damgalanırken –Senyör Bush böyle tanımlamıştı–, muhalifleri Batılı Haçlı Seferleri kılığında, *a posteriori*, yeni bir soykırım gerçekleştirmeye hazırlanıyordu.

Bu fenomen abartılı şekiller aldı; solun (sıklıkla Yahudi) mültecileri, Fransa'da neomuhafazakârlığın, ("Maoarrassiens" ya da "maoccident" denebilir.) anavatanı olan Almanya'da ise son yirmi yıl boyunca radikal bir biçimde "anti-Alman" ve pro-İsrail bir solun ateşli savunucuları haline

22. Claude Lanzmann, "Sans ambiguïté", *Le Monde*, 5 Novembre 2001.
23. Tariq Ali, *Le choq des intégrismes*.
24. Dan Diner, *Der Krieg der Erimerungen und die Ornung der Welt*, Rothbuch Verlag, Berlin, 1991.
25. Jean Birnbaum, *Les maoccidents, un néoconservatisme à la Française*, Stock, Paris, 2009.

dönüştü. Her zaman açık olmayan geçmişlerinin ve Nazi antisemitizminin doğasını tarihsel olarak yanlış anlamalarının karşısına yerleştirilmiş bu akımlar, üstünlük sağlayarak İsrail'in savunulmasını gerçek bir dogma haline getirdiler. Bazılarına göre İsrail bugün Aydınlanmacıların anti-Yahudiliğini (sonucunun Shoah olduğu Yahudi ötekiliğini yok etme projesi[26]) sürdürmek arzusunda olan Avrupa tarafından tehdit edilecekti. İsrail'i tanımayan Filistin Kurtuluş Örgütü'nün terörizmini desteklemiş olan *Konkret* gibi bir dergi, bugün Filistin topraklarının işgalini savunuyor.[27]

Postfaşizm

Geleneksel antisemitizmin düşüşü ve Siyonizm konusunda sempatik bir tavır benimsenmesi, Avrupalı aşırı sağların değişiminin kalbidir. Tarihte ilk kez Yahudiler ve aşırı sağ, biri diğerine indirgenemez, birbirine zıt dünyalar olmaktan çıktılar; çünkü antisemitizm onları ayırmayı bıraktı. Milliyetçiler, antisemitizmlerini parantez içine aldı, İslamofobileri ise Yahudi kamuoyunun bir bölümüne cazip gelebilirdi. Irkçılık, kabuk değiştirip nefretin ve dışlanmanın tükenmez "arşiv"ine yeni raporlar ekleyerek kendini devam ettiriyor.

Avrupa'da 20. yüzyılın ilkyarısında ortaya çıkan ırkçılık, faşizm, milliyetçilik ve antisemitizm kördüğümü bugün artık yok. Milliyetçilik ve antisemitizm, 1945'te kesintiye uğramış tarihi yeniden bağlayabildikleri ve "reel sosyalizm"in dört on yılı boyunca birikmiş öfkelerini besleyebildikleri Avrupa Birliği'nin içinde, onun yeni üyeleri arasında hızla çoğalmaya devam ediyor. Kıtanın bu bölümü, 1930'lu yıllarda diktatörlerle olan ilişkilerine sahip çıktı, Macaristan'da *Arrow Cross Party*'nin* mirasını devam ettirerek Mareşal Horthy'nin hatırasını yeniden yeşerten veya intikamcı ve yayılmacı eski mitolojiyi yeniden ortaya çıkaran Jobbik gibi, Ante Pavelic'in Ustaşa** hareketinin devam ettiricileri Büyük Romanya Partisi veya Hırvatistan Haklar Partisi gibi. Batı Avrupa'da, o dönemde bunun tarihsel olarak beşiği olmuş ülkelerde faşizm, bir örgütlü politik güç olarak bulunmaz. Almanya'da, Neonazi hareketler üzerindeki etkisi neredeyse önemsizdir. İspanya'da, Frankizmin*** mirası, ulusal-Katolik

---

26. Shmuel Triango, *L'idéal démocratique à l'épreuve de la Shoa*, Odile Jacob, Paris, 2000, s. 205-207; Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Lagrasse, 2003.

27. Bu tartışma üzerine, Robert Kurz, *Die antideutsche ideologie*, UNRAST-Verlag, Münster, 2003, ayrıca bkz. Anne Joly, "Le phénomène antideutch. Une singularité de la gauche radical allemande", *La Revue de Livres*, Temmuz-Ağustos, 2012, Sayı: 6, s. 76-80.

* Macar Nazi Partisi. (y.h.n.)

** II. Dünya Savaşı'nda Yugoslavya topraklarında etkinlik gösteren faşist hareket. (y.h.n.)

*** Frankizm, Franco diktatörlüğü anlamına gelir. Franco, İspanya İç Savaşı'nın ardından ülkeyi 36 yıl boyunca diktatörlükle yönetmiştir. (y.h.n.)

ve muhafazakâr Halk Partisi tarafından sahiplenildi, falanjistler* ise bugün yok olma tehlikesinde bir grup. İtalya'da paradoksal bir fenomene tanıklık ettik: Kamusal diskurda ve hatta nüfusun belirli bir bölümünün tarihsel bilincinde, faşizm rehabilitasyonu –antifaşizm, Berlusconi İtalya'sının değil, "Birinci Cumhuriyet"in genetik koduydu–, Mussolini'nin mirasçılarının derin bir metamorfozuyla çakıştı. Liderleri Gianfranco Fini, kendisini sağın liberal, reformist ve "ilerici" sözcüsü olarak tanıtır. Fransız politik satranç tahtası ise daha çok sağa kayıyor, Marine Le Pen liderliğindeki *Front National* (Ulusal Cephe Partisi) kendisini, ulusal devrim partizanlarının geleneksel aşırı sağ imajından, Katolik entegristlerden ve Fransız Cezayir'inin nostaljiklerinden kurtardı. İçinde faşizan bir bileşen kalmışsa da, bu azınlıktadır. Son kongresinde *Front National*, kendi geleneğine ait olmayan cumhuriyetçi bir retoriği benimsedi. Babasının vârisi olarak Marine Le Pen'in başarısı, hanedanlık geçişi özellikleri taşıyan bir devamlılık arzusunu gösterse de, aynı zamanda tartışmasız bir yenilenme arzusuna da tanıklık eder: Hiçbir klasik faşist hareket asla *leadership* pozisyonunu bir kadına emanet etmedi.

Hal böyleyken faşist geleneğin düşüşü yerini 21. yüzyılın değişimlerine uyum sağlamış ideolojisiyle yeni tipte bir aşırı sağa bıraktı. Güçlü devlet kültü geriledi ve yerini refah devletinin eleştirisine, vergi isyanlarına ve bireysel özgürlüklerin valorizasyonuna bıraktı.[28] Demokrasinin reddi –veya onun plebisiter ve otoriter yorumu– bazen İtalya Kuzey Ligi veya Flaman aşırı sağındaki gibi, ulus devlete meydan okuyan etnosentrizmin biçimleriyle yer değiştirmiş milliyetçilikle beraber var olmaz. Başka yerde, milliyetçilik, küreselleşme ve medeniyetler çatışması tarafından tehdit edilen Batı'nın savunusu biçimini alır. 2002'de Hollanda'da, Pim Fortuyn'un hazırladığı zenofobiden, bireycilikten, sözümona kadın hakları ve homoseksüellik savunusundan oluşan görülmemiş kokteyl, sürdürülebilir bir seçim atılımının anahtarıydı. Benzer özellikler, Belçika'daki Vlaams Belang, Danimarka Halk Partisi veya İsveç aşırı sağı gibi Avrupa'nın kuzeyindeki diğer politik hareketleri de tanımlar.

İslamofobi

Bu yeni aşırı sağın kurucu öğesi, göçmenlerin şiddetli reddine indirgenmişırkçılıkta yaşar. Dönemin sosyal bilimleri tarafından,

---

* İspanya'yı ele geçirmeye çalışan İspanyol komünistlere karşı geliştirilen ideolojinin taraftarı. (y.h.n.)

28. Jean Yves-Camus "Du fachisme au national-populisme. Métamorphoses de l'extrême droite en Europe", *Le Monde Diplomatique*, Mayıs 2002.

alkolizmden suça ve seks işçiliğine, kolera gibi salgın hastalıklara kadar bütün sosyal patolojilerin yuvası olarak resmedilmiş göçmenler bugün, 19. yüzyılın "tehlikeli sınıfları"nın halefleridir.[29] Bu sterotipler, –çoğunlukla iyi belirlenmiş psişik ve fiziksel özellikler üzerinden yabancı tasviri üzerine yoğunlaşmış– her zaman "istilacı" ve "düşman" olarak algılanan "öteki"nin korkusu üzerine kurulmuş, belirsiz ve kırılgan kimliklerin negatif olarak tanımlanmasına dayanan kolonyal ve oryantalist bir hayal dünyasının sonucudur. Çağdaş Avrupa'da göçmen, esas olarak Müslüman özellikleri taşır. Yeni ırkçılık için, İslamofobi eskiden antisemitizmin oynadığı rolü oynar. Shoah'ın hatırası – soykırımcı sonucu açısından antisemitizmin tarihsel algılanışı– henüz belli analojileri anlaşılmaz kılmak eğilimindedir. Çağdaş zenofobiye boyanmış Arap-Müslüman portresi, 20. yüzyılın başında antisemitizm tarafından inşa edilen Yahudi portresinden bir farklılık göstermez. Doğu Avrupa'nın Yahudi göçmenlerinin sakalları, tefilinleri ve kaftanları, bugünün Müslümanlarının sakallarına ve başörtülerine tekabül eder. Her iki durumda da, bir azınlığın dini, kültürel, giyim kuşam ve mutfak pratikleri, bir ulusal cemaat içinde yabancı ve asimile olmamış negatif sterotip inşa etmek için seferber edilir. Yahudilik ve İslam böylelikle ötekinin negatif metaforları olarak da işlev görür: Bir yüzyıl önce popüler ikonografi tarafından kaçınılmaz olarak çengel bir burun ve kepçe kulaklarıyla resmedilen Yahudi gibi, bugün de İslam, Avrupa'da yaşayan Müslüman kadınların yüzde 99'u kara çarşaf giymedikleri halde bununla özdeşleştiriliyor. Politik planda, terörizm spekturumunda Yahudi-bolşevizmin yerini İslamcı terörizm aldı.

Bu açıdan İslamofobi tamamıyla bizim *anti-Yahudi arşiv* olarak adlandırdığımız şeyin bir parçasıdır. Arşiv kavramı, bir kütüphane, metinler ya da belgeler külliyatı anlamında değil, Foucaultcu anlamda kullanılır; ancak bu tutarsız bir pratiğin düzenleyici sistemi gibidir, onlara "hayatta kalma ve düzenli olarak değişme" imkânı tanıyarak "söylemsel oluşumları tekil olaylar gibi yöneten bir sistem, belki bir yasa."[30] Bu açıdan düşünürsek antisemitizm, sterotipler, imajlar, mekânlar, temsiller, etiketlemeler ve düşüncelerden oluşan, gerçeğin algılanışını ile okunuşunu ileten, durağan ve devam eden bir diskur içinde yoğunlaşmış ve sistemleşmiş bir repertuardır. Tutarsız bir pratik olan antisemitizmin nesnesi değişti ve böylelikle antisemitizm İslamofobiye dönüştü.

---

29. Louis Chevalier, *Classes labourieuses et classes dangereuses* (1958), Perrin, Paris, 2007.
30. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, 2011. Anti-Yahudi arşivi konsepti üzerine bkz. Simon Levis Sullam, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Laterza, Rome-Bari, 2008, s. 10-15.

Bugün antisemitizmin belirgin özelliği, İslamın neredeyse var olmadığı ve 1989 dönümüyle birlikte (artık orada Yahudiler olmasa bile hâlâ var olan) eski şeytanların yeniden hayat bulduğu Orta Avrupa milliyetçiliklerinde yaşar, buna karşın bu, Batılı aşırı sağın (kimi zaman İsrail'e sempatilerini belirten) diskurundan hemen hemen çıkmıştır. Hollanda'da Geert Wilders, "İslamo-faşizm"e karşı mücadeleyi iş edindi. Referandumla görüşüne başvurulan İsviçrelilerin %57'si, 28 Kasım 2010'da minarelerin yasaklanmasını istediklerini belirtti. Bugüne kadar yüz elli camiden sadece dördü, İsviçre Konfederasyonu'nda bir yere sahip: bu baraj uzlaşılmaz kalacaktır. Fransa'da olduğu gibi İtalya'da da, zenofobik sağ heves ya da İsviçre popülistliğinden uzak bir şekilde, bir bütün olarak Avrupa'yı ilgilendiren İslam dinini damgalama isteğini gösteren analog kıstaslar önermek konusunda çok sayıda ses yükseldi. Shlomo Sand, İslamofobinin –"Yahudi-Hıristiyan" matrisini kaçınılmaz olarak hatırlatan– bugünün Avrupa'sının çimentosunu oluşturduğunu vurgulamakta haklı, aynışekilde antisemitizm de 19. yüzyılda milliyetçiliklerin inşa edilme sürecinde temel bir rol oynadı.[31] Edward Said, "görüntü hemen hemen aynı olduğu için, antisemit popüler düşmanlığın Yahudiden Arap'a"[32] tedrici geçişini çoktan gözlemlemişti. Aynı çizgide, Itzhak Lor, İslami başörtüsü etrafında dönen polemikler ile Müslümanları asimile olmaya ve Batılı standartlara uyum sağlamaya davet eden hiddetin, Aydınlanma ile İkinci Dünya Savaşı arasında Yahudilerin farklılıklarını terk etmeye, "iyileşmeye" ve "uygarlaşmaya"[33] davet edildikleri ideolojik kampanyalara dair anlamlı bir kayıtsızlığı ifşa ettiğini belirtir.

Kamusal olarak her zaman damgalanmış ve bastırılmış judeofobi ile antisemitizmden farklı olarak, kolonyal mirasın hâlâ canlı olduğu Avrupa kültüründe İslamofobinin yaşam hakkı var. Bir antisemitizm gösterisi, medya tarafından yaygın şekilde aksettirilerek öfke ve skandala neden olur. Buna karşılık, her gün Afrika ya da Mağrip kökenli gençlerin iş, ev arayışlarında ya da çok daha basit bir şekilde bir diskoteğe girişlerinin yasaklanmasında var olan diskriminasyon, sıradan gündelik hayata girer. Muhammed adında olmak, bir yüzyıl önce Orta ve Doğu Avrupa'dan Berlin Viyana ya da Paris'e göçmüş Yahudilerin gördükleriyle karşılaştırılabilir sakıncalar içerir. Édouard Drumont'un *La France juive* kitapçığı bugün artık kesinlikle hoşgörülmez ve buna memnun olmak gerekir; ancak Oriana Fallaci'nin birçok açıdan İslamofobik değerler inşa eden *La Rage et l'Orgueil*

31. Shlomo Sand, "From judeophobia to İslamophobia. Nation-building and the construction of Europe", *Jewish Quarterly*, 2010, Sayı: 215.
32. Edward Said, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, Mart 1999.
33. Yitzhak Laor, *Le Nouveau philosémitisme Européen*, La Frabrique, Paris, 2007, s. 34.

denemesi uluslararası *bestseller*'dır.[34] Fransa'da neomuhafazakârlığın temsilcilerinden Alain Finkielkraut, İtalyan gazetecinin, "üslubunun ateşliliği ve düşüncesinin gücü tarafından kavranmış ve hatta ele geçirilmiş" olduğunu itiraf eder. Ayrıca gazeteci, "Allah'ın çocukları fareler gibi çoğalır"[35] diye yazdığında bu aşırılıktan dolayı pişmanlığını dile getirerek bu hicivde bir gerçeklik özü olduğunu da kabul eder. 30 yıl önce Yahudi kimliği üzerine parlak bir denemenin (*Hayali Yahudi*) yazarı olan bu filozof bugün, "anti-beyaz ırkçılık" solun anti-ırkçılığı, Fransız toplumunun çokkültürlülüğü, Müslüman obskürantizmine karşı çetin bir mücadeleye angaje oldu. Bu öncüllerden hareket ederek antisiyonist, antirasist, antifaşist karışımı düşmanları tanımlamayı başardı: "Nefretin geleceği onların kampında, Vichy'nin müritleri tarafında değil. Gülmenin tarafı bu, surat asmanın değil. İnsanlar arasında, barbarlar arasında değil. *Siyah ve latinoların toplumu*, etnik ulusların değil. Saygının kampı, reddetmenin değil. (...) Ötekinin sadık destekçilerinin safları, sadece aynı olmayı seven dar kafalı küçük burjuvaların değil."[36]

Bu metin, aynı düşmanı paylaşıp neomuhafazakâr ideolojiye yakın aşırı sağın hoşuna giden göreli bir meşruluğu gösterdi: Göçmen, tercihen Müslüman. Çok eski zamandan beri klasik antisemit diskurdaki Yahudi gibi, göçmen de bir metaforik figürdür. Yakından bakıldığında, zenofobi kavramı, günümüz İslamofobisini tanımlamak için çok uygun değildir. Günümüzde ırkçı Avrupalı, Fransa'da Alman ya da Amerikan yabancılara, Almanya'da Fransız ya da Britanyalılara saldırmıyor. O, Mağripli ya da Afrika kökenlilere saldırıyor, nesillerdir Avrupa Birliği ülkelerinin vatandaşı olmaları ya da oralarda göçmen olmaları çok fazla önemli değil. Asimile olmayan bu sonuncular daha tehlikeliler; çünkü onlar, ulusun âdetlerini değiştirerek, dilini bozarak, kültürünü küçülterek içeriden yozlaştırıyor.

Aggiornamento*

Irkçılık, zenofobi ve antisemitizmin metamorfozları, politik sonuçları olmadan yaşayamazlar. Eğer antifaşizm, bugün milliyetçi, antisemit ve faşizan aşırı sağın yükselişine tanıklık ettiğimiz Avrupa Birliği'nin yeni ülkeleri içinde bariz bir aktüalitenin mücadelesi ise durum Doğu'dakinden çok farklıdır. Mussolini, Hitler ve Franko'yu görmüş

34. Oriana Fallaci, *Le Rage et l'Orgueil*, Plon, Paris, 2002.
35. Alain Finkielkraut, *Le Point*, 24 Mayıs 2002. Bkz. Oriana Fallaci, a.g.e., s. 20.
36. Alain Finkielkraut, *Au nom de l'autre, réflexion sur l'antisémitisme qui vient*, Gallimard, Paris, s. 20.
* Aggiornamento: İtalyanca'da güncelleştirme, modernleştirme anlamında kullanılan terim. (y.h.n.)

bir kıtada, antifaşizm kesinlikle, kültürel demokrasi bagajına ait olarak, tarihsel bilincimizin kurucu öğesi olmalıdır. Antifaşizm adına, ırkçılığın ve zenofobinin yeni biçimlerine karşı mücadele etmek, bir geri cephe savaşını ortaya çıkarma tehlikesi taşır çünkü bugün o, tehdit altındaki demokrasiyi savunan bir şey değildir. Irkçılığın birbirini tamamlayan iki yüzü vardır: Bir tarafta (etnik, ulusal veya dini temeller üzerine sınırlanmış "haklar"ın koruyucusu) "cumhuriyetçi" yeni aşırı sağlar; diğer tarafta hükümet politikaları (kâğıtsızlar için gözaltı kampları, planlı tahliyeler, etnik ve dini azınlıkları damgalayan ve ayrımcılık yapan yasalar). Bu yeni ırkçılık, onu içeriden yeniden biçimlendirdiği temsili demokrasi ile uzlaşır. Bu nedenle demokrasinin kendisini olduğu kadar, hakların eşitliği ve yurttaşlık kavramlarını da yeniden düşünmek gerek.

Antifaşizm gibi, yeni aşırı sağla da mücadele için yetersiz kalan, judeofobinin çağdaş biçimlerine karşı mücadele, her şeyden önce, Shoah'ın hatırasından beslenir. Yani 21. yüzyılın anti-Yahudi pratiklerinden ya da ideolojilerinin realitesine cevap veren yok edici bir antisemitizmden beslenmez. Geçmişin tarihsel deneyimlerinin mekanik aktarımı günümüzde hâlâ başarılı değildir. Bu mekanik aktarım, düşmana ona ait olmayan giysiler giydirerek ve başka bir döneme ait hedefler koyarak, bazen anakronizm bazen yanlış anlama tehdidi altındadır.

Hafızamızın parçası olan geçmişin hayaletlerini sürdürmek yerine, Michel Wieviorka'nın açık tespitinden başlayarak problemlerle yüzleşmek daha yararlı olacaktır: Kaybolmaksızın, antisemitizm, "önemsiz, harekete geçmek konusunda büyük bir kapasitesi olmayan, her seferinde tamamen enerjik ve verimli bir şekilde kendini ifade etmek için savaşmış, ikincil bir fenomene dönüşmek üzere, ırkçılığın diğer formları için de böyle olmasını dileriz.[37] Yahudi modernitesinin sonuyla ilgili şüphesiz sevinmemiz gereken bir yönü varsa, o da budur.

37. Michel Wieviorka, *L'antisémitisme est-il de retour?*, s. 125-126.

6
Siyonizm: *Ethnos*'a Dönüş

Birinci bölümde gördüğümüz üzere, Holokost'tan sonra, İsrail devletinin doğuşu, "Yahudi sorunu"nun yeniden şekillenmesi açısından kritik bir andır. İsrail'in kendisi –maruz kalınan soykırıma ve temsil iddiasındaki yeni bir devlete göre tanımlanan– sadece Yahudi varlığının merkezinin yerini değiştirmekle kalmadı, dünyadaki Yahudi imajını ve algılanışını da radikal bir biçimde değiştirdi. Diyasporanın yanında, Yahudiliğe devletçi bir boyut getiren yeni bir aktör ortaya çıktı. Bütün Yahudi modernitesi tarihi, emansipasyon –Yahudi olmayanların dünyasında politik kabul ve tanınma– çevresinde dönse de, bir Yahudi devletinin ilanı oyunu değiştirdi. Bazıları bunu emansipasyonun sonucu olarak görürken, diğerleri de diyasporik misyonunun doğasının değişmesi olarak görür. Yahudi modernitesinin sonu, Hannah Arendt'in inatçı karakterinin kavramış olduğu bir başka metamorfoz ile birleşir: Hakların tamamına ulaşmanın tek yolu olarak sunulan bir Yahudi devletinin kuruluşu, politik tanınmadan ve haklardan yoksun yeni bir parya halkının –Filistinliler– doğuşuyla çakıştı. Yahudi modernitesi ise, ezilenden ezene dönüşmekle bağdaşmayan bir zulüm sorgulamasıyla ortaya çıkmıştı.

Tarihsel Olumsallık

Kuruluşundan beri İsrail, karşıt teleolojik yorumların konusudur. Siyonizme göre o, antisemitizmin yüzyıllar boyunca kurban ettiği bir halkın kefaretini canlandırır ve tapınakların yıkılması ile 1. yüzyıl Hıristiyan çağı diyasporasının (galut) başından itibaren kendi tarihiyle bütünleşmiş bir kaderi yaşar; Filistin davasının savunucularına göre ise o, Batı kolonyalizmi ve emperyalizmin uzun tarihinin son sözünü inşa eder. Bu tek taraflı ve indirgemeci olan iki okuma, tek renkli bir tablo ortaya koyar. "Ata topraklarına dönüş" bin yıllık bir tutku olmaktan çok, 19. yüzyıl sonunda, Theodor Herzl yönetiminde, İkinci Dünya Savaşı'na kadar çok azınlıkta kalmış bir milliyetçi hareket içinde

şekillendi. Moses Hess'ten Nathan Birnbaum ve Léo Pinsker'e kadar, öncüleri edebi denemeler ve küçük çevreler yaratmakla sınırlı kaldı. Doğu Avrupa'dan gelen Yahudi göçünün, iki savaş arasında, klasik tanıma göre özetlersek, bebeklik dönemini aşarak, harekete neredeyse filantropist bir kolonileştirici karakter vermesi için gelecek kuşakları beklemek gerekecekti: "Bir Yahudi Amerikan, bir Yahudi Fransız'a, bir Yahudi Polonyalının Filistin'e yerleşmesi için para verir.[1] (Bu formüle Britanyalı Yahudi aristokrasisinin diplomatik rolü ve Yahudi Alman entelektüellerin ideolojik çerçevesini eklemek gerekir.)

Kesinlikle, Herzl'in 19. yüzyıl oryantalist Avrupa ve kolonyalist kültür aidiyetine karşı çıkmak zor olacaktı. Klasik kolonyalizmden farklı olarak Siyonizm; bölgeyi, kaynaklarını yağmalamak, ucuz işgücünü sömürerek nüfusunu baskı altına almak için ele geçirmek niyetinde değildi. O daha çok yerli bir toplumun yerine yeni bir toplum yaratmak istiyordu. Ulusal kurtuluş hareketi olarak doğmuştu, emperyalizm adına hareket etmiyor ancak amaçlarını bu sonuncusu olmadan da gerçekleştiremiyordu. Herzl'den başlayarak tüm liderleri bunun farkındaydı ve Filistin'in kolonizasyonunu yoğun bir diplomatik faaliyetle birleştirmeye karar vermişlerdi. Bir başka deyişle, 19. yüzyılın sonundaki ilk Yahudi yerleştirmeleri (*Yishuv*) ile İsrail'in kurulması arasında, Balfur Deklarasyonu'nu geçen Siyonizmin tarihi, *sui generis* bir milliyetçilik ve kolonyalizmdir. Buna meydan okumak zor olacaktı, Siyonist retoriğin ötesinde, bugünün İsrail ulusu tam anlamıyla her açıdan –bölgesel, etnik, politik, kültürel ve hatta asırlarca modern ulusal dilde dini işlevini sürdürmüş, eski deyimlerin dönüşümü sayesinde dilsel olarak[2]– "icat edilmiştir": Bu gerçeklik, ne ihtiyatlı bir planın ne de şeytanca bir emperyal nedenselliğin ürünüdür. Biri pozitif, diğeri negatif olan bu iki teleoloji, basit ve indirgemecidir.

Tarihçi Dan Diner'e göre İsrail devleti *tarihsel bir olumsallığın* sonucudur.[3] Bu, iki büyük güç arasındaki yakınlaşmayı destekleyen istisnai ve geçici bir momentte, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuyla Soğuk Savaş'ın patlaması arasında, Holokost'un keşfedilmesi ile çalkalanan yüz binlerce "yerinden edilmiş kişinin" bir çatı bulmak zorunda olduğu ve geçici olarak mülteci kamplarında kaldığı Nazi soykırımından kurtulanların yarattığı sorun karşısında duran bir dünyada doğdu.[4]

1. Ilan Halevi, *Question juive, La tribu, la loi, l'espace, Editions de Minuit*, Paris, 1981, s. 181.
2. Shlomo Sand, *Comment le peuple Juif fut inventé*, Fayard, Paris, 2008.
3. Dan Diner, "*Cumulative contingency. Historicisng legitimacy in Israeli discourse" Beyond the Conceivable, Studies on Germany, Nazism and the Holocaust*, University of California Press, Berkeley, 2000, s. 201-217.
4. Bağımsızlık sırasında İsrail 48.851 Avrupalı mülteciyi ağırladı, 1951 yılında bu sayı

Savaştan önce, sadece Siyonist liderler grubu, Filistin'deki küçük Yahudi kolonisini devlete dönüştürmeyi düşünüyordu. (1942 kışında Rommel'in *Afrikakorps*'unu El Alamein'de durdurmuş müttefik orduları tarafından kurtarılmıştı.) İngilizler onlara düşmandı, çok az sayıda Yahudi Tel Aviv'e ya da Kudüs'e geçmeyi öngörüyordu, halbuki 19. yüzyılın sonunda Amerika'ya gitmek üzere Eskidünyayı terk etmiş Yahudiler milyonlarla sayılıyordu. Birkaç yıl sonra, dekolonizasyon döneminde Sovyetler, Arap milliyetçiliği davasını destekledi, böylece büyük güçler artık daha fazla Ortadoğu'nun politik sınırlarını istedikleri gibi çizemezlerdi. Kısaca, farklı bakış açılarından, İsrail'e tarihin bir mucizesi ya da trajedisi olarak bakabiliriz; ancak şurası kesin ki o, tarihin kaçınılmaz bir ürünü değildir. Siyonist hareket, Marksist soldan, faşizan sağa ve ayrıca kolonyalizmin birbirinden çok farklı versiyonlarına (barışı içerenlerden şiddet içerenlere) kadar, Avrupa'nın tüm milliyetçiliklerini kapsıyordu. Arap milliyetçiliğine gelince, kolonyal dünyanın milliyetçiliklerinin büyük bir bölümünden farklı değildi. Hepsi, yeni ve tamamen beklenmedik bir durumla karşı karşıyaydı.

Birleşmiş Milletler'in Filistin'in paylaşılması lehine oy kullanmasından sonra, İngiliz mandasının son aylarında Yahudilerle Araplar arasındaki şiddetli çatışmaların ardından, İsrail bağımsızlık bildirisinden sonra patlayan 1948 savaşı, bu tarihsel olumsallığın aynasıdır. Çatışmanın aktörlerine göre, mücadelenin meşruluğu kuşku götürmezdi. Yahudi askerlerin şevkleri, küçümsenmişliğin ve antisemitizmin geçmişinin günahını ödetme isteğinden geliyordu, eylemleri fiziksel olarak Filistin'de olsa da, zihniyetleri ve ahlaki evrenleri Avrupa'da bulunuyordu. Arap tarafı savaşı, Avrupa kolonyalizmi sayfasını çevirmek amacı güden bir mücadele olarak yaşamıştı. Uluslararası kamoyunun gözünde ise, Britanya egemenliğine karşı çıkan Arap davası, her nasıl olursa olsun, ulusal kurtuluş hareketiyle özdeşleştirilemezdi, o daha çok, İkinci Dünya Savaşı boyunca itilaf güçleri ile uzlaşmış bir neofeodal oligarşiler bütünüydü. (1948 çatışması boyunca, Ürdün Kralı Abdullah'ın 1951'de Filistinlilere ait bir saldırının kurbanı olması gibi, kendi özgün çıkarlarını savundu.) Nazizmin, Yahudileri yok etmesini, işbirliği yapmamış olsa da, çaresizce desteklemiş olmaktan suçluluk duyan Avrupa ülkeleri Yahudilere sempati besliyordu.[5] Bu zihniyet; dört yıl sonra, en kanlısıİrgün merkez karargâhı tarafından Temmuz 1946'da manda otoritesine karşı gerçekleştirilen ve 93 ölüyle sonuçlanan Kudüs'teki

340.000'e ulaştı. Michael R. Marrus, Les Exclus. Les Réfugiés Européens au xix siècle, Calmann-Lévy, Paris, 1986, s. 338-343.

5. Arno J. Mayer, *Ploughshares into Swords*, s. 196.

King David Hoteli'nin yıkılması gibi, Siyonist saldırılarla karşılaşan Britanya'nın, çatışma boyunca pasifliğini açıklar. Birleşik Krallık, Birleşmiş Milletler'deki bölünme oylamasında çekimser kaldı ve askerleri Filistinlilerin katledilmesini ve kovulmasını izlemekle yetindi. Bu onarma iradesi, Sovyet Dışişleri Bakanı Andrey Gromiko'nun Mayıs 1947'de Birleşmiş Milletler'de yankılanan konuşmasında açıkça ifade edildi: "Hiçbir Batılı Avrupa devletinin, Yahudi halkının en temel haklarının savunulması güvencesini vermemesi ve faşist cellatlar tarafından gördükleri şiddete karşı onları koruyamamış olması, Yahudilerin kendi devletlerini kurma isteğini açıklar. Onların bu hakkını inkâr etmek haksızlık olacaktır."[6] Bir sonraki yıl, İlya Ehrenburg, İsrail'in doğuşunun mürekkeple değil, kanla yazıldığını söyleyerek, Gromiko'ya referans verdi.[7] 1948'de Sovyetler Birliği, Siyonist güçlere bunun kesin bir kanıtı olan askeri destek sağladı. Haganah, İrgün ve Stern milislerinden oluşan İsrail ordusu, Çekoslovakya'dan gelen silahları kullanırken, Arap askerler, çoğunlukla yedek parçası olmayan Britanya silahlarına sahipti.

1947'de, ilk iki Filistin intifadasının (1929 ve 1936) bilançosunu yapmış veya 1897'de Herzl tarafından, "barbarlara karşı medeniyeti" savunmak için "Asya'ya karşı bir karakol"[8] olacak Ortadoğu'da bir Avrupa devletinin kurulması diye açıkça formüle edilmiş Siyonist projeye yönelik kuşkularını nadiren dile getirmişlerdi. Arap milliyetçiler dinlenmedi, Siyonizmin en berrak zihinleri de öyle. Oysa öncülerinden biri olan Ahad Haam, Yahudi kolonizasyonunun başından beri, "topraksız insanlar için, insansız topraklar" şeklindeki Filistin mitik görüşüne karşı uyarmıştı. "Biz, yurtdışında, Filistin'in neredeyse tamamen ıssız bir toprak parçası, ekilmemiş bir çöl, nadasa bırakılmış bir arazi olduğuna; biri oradan toprak almak isterse, her istediğinde gidip edinebileceğine diye inandık; ancak gerçekte öyle değil: Bütün bu toprağın üzerinde ekili olmayan bir alan bulmak zor. (...) Biz yurtdışında, Arapların çöl vahşileri olduğuna, dar kafalı olduklarına ve çevresinde olup bitenleri görmekten ve anlamaktan yoksun olduklarına inandık. Bu çok büyük bir hataydı."[9] Devletli Yahudi varlığını değil ama ulusal bir odak fikrini destekleyen Brit Shalom hareketinin (Martin Buber, Ernst Simon, Arthur Ruppin ve Jerusalem Yahudi Üniversitesi Rektörü Yeoudah Magnes)

---

6. Antonella Salomoni, *L'Unione Sovietica e la Shoah. Genocidio, resistenza, rimozione, Il Muino*, Bologne, 2008, s. 255.
7. A.g.e., s. 256.
8. Theodor Herzl, *L'Etat Juif*, Stock, Paris, 1981, s. 65. Bu hareketin doğuşu için bkz. Walther Laqueur, Histoire du sionismeve Geroges Bensoussan, Une Histoire intellectuelle et politique du sionisme, Fayard, Paris, 2011.
9. Ahad Haam, "Nous allons vers une guerre difficile..." (1891), Deniz Charbit direktörlüğünde, *Sionismes. Teztes fondamentaux*, Albin Michel, Paris, 1998, s. 394.

"kültürel Siyonistleri" tarafından yüceltilen iki uluslu devlet hipotezinin düşünülmesini kimse ciddiye almadı. Batılı elitlerin, Avrupa'da Naziler tarafından Yahudilere yapılanlara karşın, işlenmiş suçların bedelini Araplara ödetilmesine karar vermeleri, kolonyal önyargının –kültürel ve politik olarak şekillendirilebilir, hiyerarşik olarak itaatkâr bir alan olarak fazlasıyla Avrupalı bir dünya görüşü– kanıtıdır.

Geriye dönük (ya da ileriye dönük) bakıldığında, iki ulusluluk tek rasyonel seçenek olarak ortaya çıkıyordu ama onun da sınırları da ortadaydı. Edward Said'in her iki klasik versiyonunda, yani gerek kültürel Siyonizmde, gerekse de daha yakın zamanda oluşturduğu Filistinli diyasporada, sağduyulu ancak izole şahsiyetler tarafından desteklenen elitist bir hareket söz konusuydu, oysaki Yahudi ve Filistin milliyetçilikleri, sivil toplum içindeki geniş ağları, güçlü ordularıyla her zaman kitle hareketi oldu.

Dahası İsrail'in kuruluşu, bu "antiétatique"* Siyonist entelektüel azınlığı içinde bir ayrılığa neden oldu. Daha önce gördüğümüz gibi, 1946'ya kadar Hannah Arendt ve Gerschom Scholem, aynı devlet içinde Arapların ve Yahudilerin birlikte var olacakları iki uluslu bir Filistin perpektifini paylaşıyordu; fakat 1948'de Scholem, bir Yahudi devleti kurulmasını kabul etti ve kültürel Siyonizmini, devletin yüksek çıkarları ile politik Siyonizmin öldürücü kısıtlamalarına göre uyumlaştırdı. Arendt, bu yolu izlemedi ve aldıkları tavırlar birbiriyle uyumsuz hale geldi. 1948'de, bugün öncü olarak kabul edilen bir metin yayımladı. Eğer Yahudiler savaşı kazansaydı, başarılarının sürekli sonuçlarını ödeyeceklerdi diye yazıyordu: " 'Galip' Yahudiler; onlara aşırı derecede düşman Arap nüfusunun etrafını sardığı, devamlı tehdit altında olan sınırlar arasına haspolmuş, bütün diğer çıkarlarını ve faaliyetlerini kaybetme noktasında fiziksel özsavunmayla meşgul olarak yaşayacaktı. Yahudi kültürünün gelişmesi, artık bütün halkın endişesi olmaktan çıkacaktı; sosyal deneyim bir lüks addedilecekti; politik düşünce, askeri stratejiye odaklanacaktı; ekonomik gelişme sadece savaşın ihtiyaçları tarafından belirlenecekti. Bu her şeye rağmen gittikçe daha fazla göçmeni çeken ve onları sınırlarının uzağına püskürten, komşularının çok altında bir nüfusa sahip, küçük bir halk olarak kalacak bir ulusun kaderi olacaktı"[10]

1948 Savaşı –altı Arap-İsrail savaşından birincisi– yakın zamanlarda, Yahudi Davut ile Arap Golyat'ın yüzleşmesi sırasında, Filistinlilerin "gönüllü kaçışı"na dayanan eski Siyonist teze kesin bir biçimde

---

* Anti-devletçi. (y.h.n.)
10. Hannah Arendt, *Jewish Writings*, "To save the Jewish Homeland", s. 396-397.

meydan okuyan, köklü bir tarihyazımı revizyonunun konusu yapıldı. Mültecilerin yarattığı Naqba'nın (felaket) öyküsü İsrail arşivlerinde saklanan belgelerle ispatlandı. Geriye kalan zıt görüşleri, Nazizmin tarihyazımı analojisi tarafından yaratılan iki büyük akıma ve ekole, –"işlevselci" ve "yönelimselci (intentionalist)"–[11] ayırabiliriz. Birincisinin başlıca temsilcilerinden Benny Morris, 700 bin Filistinlinin kovulmasını "birikmiş bir sürecin ve öğelerinin bütünün bir ürünü"[12] olarak değerlendirir. Basit metodolojik uyuşmazlıklardan bahsetmez. Moris, açıkça Filistinlilerin kovulmasını, Siyonist projenin mantıksal sonsözü olarak düşünmüş radikal bir milliyetçidir. Bugün, bu etnik arındırmanın sonuna kadar sürdürülmesinden pişmanlık duyar çünkü geride bıraktığı yaralar İsrail'in başına bela olmaya devam etmektedir.[13] Pappe'ye gelince o, araştırmalarını Filistin davasının hizmetine sunmayı seçti ve İsrail akademik kurumunda mahkûm edildi. Uzun yıllar boyunca Hayfa Üniversitesi'nde çalıştıktan sonra, şimdi Büyük Britanya'da Exeter Üniversitesi'nde ders veriyor. Onlara aynı önemi atfetmese de bu iki ekol, zorunlu tahliye projesinin –ünlü Plan Dalet– varlığını aydınlattı ve Filistinlilere yönelik katliamları belgeledi. Kudüs'ü çevreleyen kasaba Der Yassin'den, Hayfa yakınında sahil kıyısındaki Tantura'ya kadar, 1948 Nisan ve Mayıs'ında yaşanan şiddet, iç savaşların bütün tipik özelliklerini gösteriyordu: Evlerin yıkılması, yargısız infazlar, kadınlara toplu tecavüzler. Dahası İsrail devlet kadrosu, "etnik temizlik" kavramının eski Yugoslavya savaşma atfedilmesinden kırk yıldan daha fazla zaman önce, "temizlik" ve "arıtma" anlamına gelen İbranice *Tihur* sözcüğünü kullanıyordu.[14]

Arap zulümleri, doğası gereği esas olarak tepkiseldi, Mont Scopus ve Kfar Etzion'da olduğu gibi, son derece aleyhte güç ilişkileri nedeniyle çok daha sınırlıydı. Morris'in ardından, Arno J. Mayer, Arap direnişini, ani gelişen, temel olarak prepolitik, örgütsüz, askeri yönetimden yoksun bir ayaklanma şeklindeki, Eric J. Hobsbawm'ın klasik çalışmasında incelediği "ilkel ayaklanma" modeliyle uyuşan ihraç etmelerle betimledi.[15] Filistinli tarihçi Rashid Khalidi'ye göre, Filistin ulusal bilincinin oluşması, birinci İsrail-Arap savaşından önce gelir. Ona göre, bu bilinç, 19. yüzyılın

11. Arno J. Mayer, *Ploughshares into Swords*, s. 26. İsrailli tarihyazımı hakkında bkz. Dominique Vidal, *Comment Israel expulse les Palestiniens. Les nouveaux acquis de l'Histoire* (1945-1949), Editions de l'Atelier, Paris, 2007.
12. Benny Morris, *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999*, Vintage, New York, 1999, s. 257.
13. Bkz. Benny Morris'in İsrail gazetesi Haaretz'e yaptığı röportaj, "On ethnic cleansing", *New Left Review*, 2004, Sayı: 26, s. 37-51.
14. Ilan Pappe, *Le Nettoyage ethnique de la Palestine*, Fayard, Paris, 2008.
15. Arno J. Mayer, *Ploughshares into Swords*, s. 226.

sonunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun alacakaranlığında, birkaç büyük kültür enstitüsü ve bir dizi gazeteye hayat veren şehirli entelijansiyanın çabaları sayesinde yeniden kuruldu.[16] Ancak bu, zayıf bir entelektüel eliti ve politik projeden yoksunluğu ifade ediyordu. 1948'de Arap orduları, birlik olamadıkları için, hem politik alanda hem de stratejik alanda mağlup oldu. Aralarında en güçlü ve en iyi örgütlenmiş olan Ürdün ordusu, İsrail'i tahrip etmek istemiyor ama BatıŞeria'yı topraklarına katmak istiyordu. Filistin milliyetçiliğinin, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) kurulmasıyla bağımsız bir proje ve örgütlenme sahneye koyması için 1960'lı yılların başlarını beklemek gerekecekti.

Kan ve İnanç

Kesin olan bir şey vardır: İsrail ordusunun yönetimi, çatışma boyunca, *Arapların olmadığı* bir Yahudi devleti amacı güden Siyonist projenin bir parçasıydı. Filistinliler, nüfusun dörtte biri olan Yahudilere, toprakların yüzde 60'ını veren bir paylaşma planını nasıl onaylayabilirdi? Her şeye rağmen savaş, Siyonistlerin Birleşmiş Milletler'in aslında öngördüğü paylaşma planından çok daha geniş bir toprağı işgal etmesine olanak verdi. 1947'de Yahudiler manda Filistini topraklarının yüzde 10'una sahipti; 1949'da çatışmadan ve istimlak yasalarının ilan edilmesinden sonra ise toprakların yüzde 85'ini kontrol etmeye başladı.. "Dönüş Yasası" bütün dünyadaki Yahudilere yeni bir devletin kapılarını açarken, aynı zamanda topraklarından sürülmüş olan herkese de (Yasal sahiplerine iadesini öngören Birleşmiş Milletler kararına rağmen.) kapıları kapattı. Böylece İsrail, Perry Anderson'un sözlerini alırsak, bir "kan ve inanç cumhuriyeti" ine döndü, öyle ki bu, Musa peygamberin getirdiği değerlere uyum sağlayanlara ve doğum yerlerine bakılmaksızın Yahudi bir anneden gelen bütün çocuklara açık, diğer herkese kapalı, mezhepsel ve etnik temeller üzerine kurulu bir demokrasiydi.[17] Yeni yasadan yararlanacak ilk kişiler, Shoah'tan kurtulanlar oldu, böylelikle kendilerine barınacak bir çatı ve içlerinden birçoğu da bir ülke buldu. Onları, Siyonizmin göz ardı ettiği, Arap dünyasının çok sayıda Yahudisi –tarihin ironisi– takip etti. Onlar da, Doğu'nun gecikmişliğinin vücut bulmuş hali olarak, Aşkenaz elitleri tarafından yoğun bir Araplıktan arınma ve kültürel asimilasyon kampanyasına maruz kaldı.[18] Filistinlilere gelince

16. Rashid Khalidi, *L'identité Palestinienne. La constructiond'une concience nationale moderne*, La Fabrique, Paris, 2003.
17. Perry Anderson, "Scurrying toward Bethlehem", *New Left Review*, 2001, Sayı: 10, s. 13.
18. Ella Shohat, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les Juifs orienteux en Israel*, La Fabrique, Paris, 2006.

yeni bir diyaspora yarattılar ve komşu ülkelerdeki bütün mültecileri kamplara doldurdular. Yeni devletin sınırları içinde kalmış, travmatize olmuş ve güçsüzleşmiş Arap azınlık, ikinci sınıf vatandaş olabildi. Bu azınlık, bir tür Arap düşmanın "beşinci kolonisi" olarak algılandığı yabancı bir ülke haline gelmiş toprağında yaşamaya devam ediyor.[19] Yeni devlet, –1950'lerde İsrail nüfusunun üçte birini oluşturan– Nazi soykırımından kurtulanlara vatandaşlık sunarken Filistinli göçmen kitlesinden Arendtçi anlamda –"haklara sahip olma hakkı"ndan yoksun devletsiz insan varlıklarından– gerçek bir *parya* yaratıyordu: Bugün, daha sonra göreceğimiz gibi, bu kurbanların hafızası, İsrail'in koruyucusu ve kurtarıcısı olduğu düşünülen Holokost'tan esasen farklıdır. İbrani devleti, bir ulusal kurtuluş mücadelesi olarak doğmuştu ancak bunun hem kavrayış hem de uygulama açısından genelleştirilmiş etnik temizlik özellikleri taşıdığını kabul edemez.

Filistin'deki İsrail yapısı, üç olumsuzlama noktasından oluşturuldu. Her şeyden önce Yahudi diyasporasının inkârı. Bu paradoksal bir olumsuzlamadır; çünkü İsrail, Filistin'de bir Batılı devlet inşa ederken Avrupalı diyasporaya son vermek istiyordu. Buna karşın, ikinci ve üçüncü olumsuzlamalar çok güçlü bir Doğulu boyut gösterir. İkinci olumsuzlamada, Siyonizm, şekillenmekte olan Arap ulusu ve kültürünün varlığını reddederek Arap Filistin'i silmek istiyordu: Bir Fellahlar kitlesi, ulusal bir topluluk değildi. Üçüncüsü ise, nihayet Arap dünyasındaki Yahudi diyasporasının inkârına işaret eder. Eğer Yahudi devleti bütünüyle onun parçası olabilmek için Avrupa modeline göre kurulduysa, Doğulu Yahudiler Batılı kültürü özümsemeliydi. İlk başta, yok edilmiş Avrupalı dindaşlarının bir tür yerine geçmiş gibi kabul edildiler, sonra, "ıslah edilmiş" ve modern Batılı bir ulus içine katıldılar. Siyonizm; hiçbir zaman Yahudileri, Arap dili ve kültüründen olan, Avrupa kökenli bir toplum ile onun Arap çevresi arasındaki bir köprü gibi görmedi. Onların "tarihe dönüşü" kendi tarihlerinin inkârı ve Batı tarihiyle bütünleşmeleri anlamına geliyordu.[20]

Böylelikle, gittikçe daha güçlü silahlardan ve bir süre sonra da atom bombasından oluşan bir garnizonda, İncil'in, ekolojinin, Batı'nın ve daha sonra göreceğimiz gibi Shoah'ın işaret ettiği "hayali bir cemaat"in kuruluşu başlamış oldu. Son tahlilde, Siyonizm için, Filistin'in işgalinin Yahudilerin hakkı olduğunu meşrulaştıran İncil'di. Yeşil ormanlar ekolojisi, önce tahrip edilmiş sonra da yıkılmış Filistin köylerini gizler.

---

19. Benny Morris, *Righteous Victims*, s. 259.
20. Ella Shohat, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives*, Gabriel Piterberg, *The Returns of zionism. Myths, Politics and Acholarship in Israel*, Verso, Londra, 2008.

Nihayetinde Batı ise, Avrupalı koloniler tarafından kurulmuş ve bugün Amerika Birleşik Devletleri'nin stratejik müttefiki olan devletin matrisiydi. Herkes bu ulusal inşaya kendi katkısını sundu: Kibbutz militanlarından (genellikle, toplumsal eşitlik adalarından ziyade daha askeri ileri karakollar olan), şehirleri yeniden tasarlayan mimarlara ve bin yıllık modern Arap Filistin'in yıkıntılarından, bir Yahudi Filistin'i gün ışığına çıkarmak için çabalayan dilbilimciler, tarihçiler ve arkeologlara kadar. "Kendini 'antik' İsrail haritasını yeniden üretmeye adayan arkeolojik heves, gerçekte, o bölgeyi, isimlerini, coğrafyasını ama özellikle de tarihini Arapsızlaştırmaya yönelik sistematik, bilgece, politik ve askeri bir girişimdir"[21] diye yazıyordu Ilan Pappe. Ancak bu cephenin ötesinde, paradoksal bir başarının çelişkileri gizlidir. Siyonizm, kurucularına göre, Yahudileri, modern antisemitizmin eşlik ettiği Hıristiyan Avrupa'da hapsedildikleri gettolardan kesin bir şekilde çıkarmak için doğdu. Bugün İsrail, –hem metaforik hem de fiziksel olarak– Yahudileri, onları korumak amacıyla, kendilerini çevreleyen dünyadan ayırarak hapsedeceği, yeni bir gettonun duvarlarını inşa etmek istiyor.

Tarihçi David Biale'e göre, Siyonizm, öncüllerine ters düşse de, birçok yüzyıldır belli bir devamlılığı olan Yahudi diyaspora hayatını sürdürebiliyordu.[22] Yahudilerin yeni devletli varlığı, (Obama ve Netanyahu arasındaki ilişkinin gösterdiği gibi gerilim ve çatışması eksik olmaksızın...) güçlerini ona göre tanımladıkları dış bir otoriteye boyun eğmelerini değiştirmedi. Bugünün küreselleşen dünyasında, Kraliyet İttifakı, gezegenin en büyük gücü (politik ve askeri anlamda) tarafından korunan ve onu hegemonik planının bir parçası yapan bir Yahudi devleti formu altında yeniden doğuyor gözüküyor. Şiddetli bir hayatta kalma isteğinden doğmuş ve büyük güçler arasındaki çelişkileri sömürerek güçlenmiş olan İsrail, sonuç olarak, toplumda ve siyasi iktidar içinde davasının ateşli taraftarlar bulduğu Amerika Birleşik Devletleri ile bir ittifak-boyun eğme ilişkisi içine girdi. Şartlar değişti; ancak bu yayılmacı, güçlü ve savaşçı devlet bir dışsal desteğe bağımlı olarak kendini sürdürdü. Son tahlilde egemenliği sınırlı kaldı.

İsrail ve Shoah

Shoah ve İsrail birbirinden ayrılmazdır: O, sadece 1948'de, büyük güçler arasındaki anlaşma ve Nazilerin yaptığı soykırım yüzünden Yahudileri "tazmin etmek" amacı güden Birleşmiş Milletler oyu sayesinde

21. Ilan Pappe, *Le Nettoyage ethnique de la Palestine*.
22. David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, Schocken Books, New York, 1986, s. 146.

doğmuş bir İbrani devleti olarak ya da sadece kendi kavramı ve tarihsel arka planını yarattığı için doğmadı. Shoah, özellikle ulusal bilincin kolonlarını inşa ettiği için doğdu. İsrail, Shoah'ın mirasçısıydı; çünkü Nazi katliamından kurtulan birkaç yüz bin kişiye kapılarını açan tek yerdi. Yıllar geçtikçe, Holokost kurbanlarının temsilcisi ve nihayetinde kurtarıcısı olmak için kimliğini tekrar tanımladı. Tedrici olarak onun tarihsel savunmasının doğuşuna olanak veren trajik olay, birdenbire parçası haline geldiği ulusal mesyanizmin eylemlerini meşrulaştırmak için, sürekli başvurduğu bir bahane haline geldi. Bir başka deyişle, Holokost'un anısı, bir *politik dinin* matrisi olabilmek için Siyonizmin gövdesine aşılandı: İsrail milliyetçiliği. Bu milliyetçilik, Yahudi ulusunun çimentosunu, düşman Arap dünyasıyla çevrili, hem Avrupa, hem Kuzey Afrika ve hem Yakındoğu'daki çeşitli gruplardan oluşan bir yapı üzerine inşa etti. Her ne kadar üst üste gelse ve onu beslese de, bu hafızayı, ölüm kampından kurtulanların bireysel hatıralarıyla karıştırmamak gerekir. Burada bir temsiliyet, İsrailli toplumda geliştirilmiş, İsrail İşçi Partisi'nin olduğu kadar sağ hükümetlerin de yürüttüğü bir ulusal öykü söz konusudur. Bu bellek, varlığının özünü ve kendi bileşiminin heterojenliğini aşmasına izin vererek, İsrailli "hayali cemaat" kurumlarını böylelikle tamamladı.[23]

İsrailli hafızada bu geçmişin birleşimi, aslında, doğrudan değildi. 1950'li yıllar boyunca, soykırımın travması çok şiddetli sürüyordu ve ölüm kamplarından kurtulanlar, İsrail toplumunun önemli bir fraksiyonunu inşa ediyordu, Shoah ise resmi diskurda yoktu. Soyut ve sessiz bir acının gelişimi, halk içinde bilinçaltına atılıp saklanmasıyla beraber yaşıyordu. Ben Gourion, Siyonist sterotipi onaylarcasına, İsa'dan önce 135'te Romalılar Bar Kokhba isyanını bastırdıkları zaman, Yahudi tarihinin kesintiye uğradığını söyler ve bu kesinti, sadece İsrail'in kuruluşu sayesinde sona ermiştir. Devletsiz bir halk olan Yahudiler, böylelikle Hegelci kategoriler bağlamında, "tarihsiz bir halk" haline dönüşüyordu. Siyonist yeniden doğuş, onlara, yüzyıllar boyunca kaybedilmiş ulusal haysiyetlerini geri veriyordu. İsrail; aşağılamanın, zulmün, küçük düşürmenin yeri olan diyasporayla radikal bir ayrılık istiyordu ve kendisini, "sürgün"e mecbur kılan ve gerçek bir hastalık olarak görülen Galut'a karşı, bir alternatif olarak sunuyordu. Zulüm görmekten uzak, İsrailli "yeni Yahudi" bir göçmen (kolon), bir çiftçi ve bir savaşçı idi. Yeni devlet, ne kurbanlardan oluşan bir halkın yuvası

23. Idith Zetal, *La Nation et la Mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israel*, La Découverte, Paris, 2008. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 2006.

gibi gözükmek ne de kendisini Auschwitz'den kurtulanların iskelet siluetleriyle özdeşleştirmek istiyordu. Dönemin ulusalcı klişelerine göre, onların çocukları gururlu, sportif ve kaslı olmalıydı. Böylece Yahudi tarihini kavrayan birkaç anı kurtararak, onu diyasporadan çıkarabilen ve Siyonizm tarafından biçimlendirilmiş ulusal bir epiğe eklemleyen bir gelenek "icat etmek" gerekiyordu. Sürgün edilmiş Yahudi imajı, *völkisch* Siyonizminin kuralları ile neredeyse beraber yol alıyordu ve öldürücü bir zayıflık, güçsüzlük, pasiflik ve karaktersizlik ile boyun eğme ruhunun karışımı olan Yahudi "dejenerasyonunu" gerçekleştiren, özellikle Max Nordau gibi ideologlarını andırıyordu.[24] Eğer antisemitizme boyanmış Yahudi portresini, yazın dünyası içinde, Siyonizm tarafından yetiştirilmiş diyaspora Yahudisinin ikonografisiyle karşılaştırırsak, aralarında çok ince bir farklılık görürüz.

"Yeni Yahudi" ırksal kodlara saygılı, bir çeşit milliyetçi olan ama kurban olmayan bir *muskeljude** idi. Böylelikle *Exodus*'un göçmenleri –1947'de Nazi kamplarından kurtulanlarla dolu olan gemi, karaya çıkmalarına engel olan Britanya'yı aşıp, Filistin'e ayak basmadan önce, aylarca kara ile deniz arasında salındı– sayısız fedakârlık pahasına, ulusal yeniden doğuşun yolunu gösteren savaşçılara ve kahramanlara dönüştü.[25] Böylelikle 1943 ilkbaharında Varşova gettosundaki isyan, yurtsever bir eylem ve "Siyonist bir hikâye" olarak tekrar gözden geçirildi. Bu nedenle –zamanında, anti-Siyonist Yahudi sosyalist partisi olan Bund'un militanı– savaştan sonra Polonya'da kalmaya karar vermiş Marek Edelman tarafından yazılan ayaklanmanın anlatısı, küçük bir yayıncı tarafından çok geç bir tarihte İbranice'ye çevrildi. "Yahudi isyanı ve onun kahramanları çevresinde, İsrail'de gelişmek zorunda olan hafızanın yeşeren endüstrisi, Edelman'a ve onun anlatısına hiç yer vermeyecekti"[26] diye yazar Idith Zertal. Bugün hâlâ, Siyonist entelektüellerde diyaspora hayatının otantikliğine karşı çıkan iddia, çeşitli yollardan zayıflamış bir basmakalıp olarak durur. Avraham B. Yeoshua, "nevrotik bir çözüm"ün izlerini kavradığı diyasporayı, "sürgün" olarak tanımlamakta ısrar eder, "Yahudi normalitesi" olarak Siyonizme de karşı çıkar.[27] Fransız Devrimi'nden İkinci Dünya Savaşı'na kadar, Avrupalı Yahudilerin anıtsal

---

24. Jean Améry, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, Ocak 2015.
* Muskeljude, Max Nordau tarafından 28 Ağustos 1898'de Baselon'de gerçekleştirilen İkinci Siyonizm Kongresi'nde kullanılmış Almanca bir terimdir. Nardou'nun konuşması "Eski Yahudi" kavramını redderek, "Yeni Yahudi" kavramını oluşturma üzerinedir. (y.h.n.)
25. Bkz. George L. Mosse, *Max Nordau, le libéralisme et le nouveau Juif*, Delphine Bechtel, Dominique Bourel ve Jacques le Rider direktörlüğünde, Max Nordau 1849-1923, Editions du Cerf, Paris, 1996, s. 11-29.
26. Idith Zertal, *La Nation et La Mort*.
27. A.g.e., s. 49.

tarihinin yazarı, tarihçi David Vital, kendi açısından, "diyasporanın Yahudileri onursuzlaştırdığını" düşünür. İsrail'in Shoah'ı utanç verici bir geçmişin paroksismal protestosu olarak görmekten vazgeçip, bu hafızayı kendi politikasını meşrulaştırma kaynağı olarak iddia etmeye başladığı kritik dönüşüm, 1961'deki Eichmann yargılamasına denk düşer. Ben Gurion, bunu "kutsal bir deneyim" bütün dünyaya karşı bir uyarı ve İsrailli nüfusla ilgili pedagojik bir eylem haline getirmek istiyordu. Onun gözünde bu yargılama, Nihai Çözüm'ün mimarlarının bireysel sorumluluklarını çok aşıyordu. O, bunu "bütün ülkelerdeki ve bütün kuşaklardaki sonsuz antisemitizme karşı Yahudi halkının yargısı"[28] olarak tanımlıyordu.

Eichmann yargılaması, Arendt ile Scholem arasındaki ayrılığı tamamladı. Belki, Yahudi tarihinin mistik bir varlıkla benzeşleştirildiği bir vizyon içinde, araştırmalarının nesnesi ile mimetik bir özdeşlik kurması yüzünden Arendt, Scholem'i yanılmakla suçluyordu.[29] Bu tarihsel konjonktürde, Arendtçi *Selbstdenken*, * Scholem'in sözcülerinden biri olduğu Shoah'ın Yahudi algısı ile fikir ayrılığına düştü. Arendt, olayı savaş yıllarında sıcağı sıcağına değerlendirmişti, –ünlü bir röportajında, ayaklarının altında açılmış bir uçurum hissiyatına sahip olduğunu söylemişti–. Buna karşılık, Eichmann yargılamasıyla birlikte dünya, Naziler tarafından yapılan soykırımının bilincine vardı. Nazi kamplarından kurtulanlar, ilk defa bu yargılama sırasında, dinlenilme duygusuyla birlikte bütün dünya önünde kendilerini ifade edebildi. Arendt makalesinde, yirmi yıl önce başlamış olduğu bir düşünceyi derinleştiriyordu; fakat Holokost'un zorlukla şimdi farkına varan uluslararası kamuoyuna, baskılanmış Yahudi diyasporasına ve içinde doğduğu travmanın şimdi tam karşısına yerleşmişİsrail devletine hitap ederken ihtiyatlı davranmıyordu. Eleştirel bir düşüncenin gelişmesi ile kolektif bir hafızanın inşa edildiği zaman her daim çakışmaz. Eichmann yargılamasının gösterdiği gibi, burada bir uyumsuzluk olabilir. Arendt bunun bilincinde değildi ya da görmezden gelmeye karar vermişti.

Yahudi halkı adına adaleti sağlama kapasitesini kanıtladıktan sonra, İsrail'in Shoah'yı saklamaya ihtiyacı kalmamıştı. Tam tersine, bu hatırayı kendi politikasını onarıcı bir eyleme dönüştürmek için harekete geçirebilirdi. Böylece İsrailli bakanlar ve subaylar için, Arap reddinin Avrupalı antisemitizmin seküler tarihine indirgenmesi ile

---

28. Avraham B. Yehoshua, *Pour une normalité juive, Liane Levi*, Paris, 1998. Bu konu hakkında bkz. Yitzhak Laor, *Le Nouveau philosémitisme Européen*.
29. David Vital, A People Apart. *The Jews in Europe, 1789-1939*, Oxford University Press, 1999, s. 444.
* (Alm.) Selbstdenken: Bağımsız düşünce. (y.h.n.)

Arap ve Müslüman liderlerin, Nasır'dan, Arafat'a, Saddam Hüseyin'den, Ahmedinejad'a kadar, Adolf Hitler ile karşılaştırılması yaygın hale geldi. Pek çok entelektüel, düşmanın "Nazileştirilmesi" için hazırdı. Yazar ve Nobel Barış Ödülü sahibi Elie Wiesel, 1967'de Altı Gün Savaşı'nın sonucunda İsrail'in zaferini, Ernst Jünger'in hayatının ilkyarısındaki milliyetçiliğine yaraşır bir duygusal milliyetçilikle kutluyordu: "Savaşta harekete geçmiş, Shoah'ın milyonlarca kurbanı için bunlar, iki bin yıllık acı, bekleyiş ve umuttur. Ateşli bulutlar gibi, vârislerinin imdadına yetiştiler. Hiçbir düşman asla bunun üstesinden gelemezdi"[30] Shoah'ın kurbanları *a posteriori* olarak Siyonist davanın şehitleri haline geliyordu. Zafer kutsandı ve Filistin topraklarının işgali, onu çevreleyen dünyanın bertaraf edilemez düşmanlığının tehdidine karşı gerekli güvence olarak onaylandı.

Politik Teoloji

Carl Schmitt'in klasik formülünü yeniden ele alan Dan Diner, İsrail'i "modernitenin teolojik-politik bir projesi" olarak tanımladı.[31] İdeoloji ve dili 20. yüzyıl milliyetçiliklerine uyarlayan Siyonizm, varsayımın halk ve din arasındaki bir kimlikte kaldığı bin yıllık tarihi sekülerleştirdi. Böylece, *sui generis** bir milliyetçilik biçiminin doğuşunu sağladı; fakat bu geleneksel bir ulus devleti değil, sürekli inşa edilen bir ulustu ve Siyonizm ile din arasındaki özgün ilişkiyi takip etti. Bu, tam anlamıyla politik bir din hakkında konuşmak mıdır? Bu kavram, geleneksel dinleri değiştiren ve kendi değerlerinin kutsanmasını, bir inanç temeli üzerine müritlerinin üyeliğini, onların ritüelleşmiş biçimler altında harekete geçmesini dayatan laik, gerçekte ateist bir ideolojiyi tanımlar. Politik Siyonizmin kökenleri –Herzl'den Borochov'a, Ahad Haam'dan Jabotinsky'e kadar– seküler bir dinin tüm özelliklerini sunuyordu. Ancak iktidara gelir gelmez, kendi çelişkileri tarafından ele geçirildi. Dinin yerine geçmedi fakat onu yeniden yorumladı. O, Yahudilerin yüzyıllardan gelen dua ve isteklerini gerçekleştirecek modern bir araç istiyordu ve hâlâ istiyor. Bir başka deyişle, Siyonizm, dini ne terk etti ne de değiştirdi, sadece ona ulusal bir boyut verdi. Böylelikle İsrail'in sembolleri anlam kazandı: Yedi Kollu Şamdan (Menorah) ve bayrak. Şamdan, İbranilerin tapınağını simgeler, bayrak ise Tallit'den esinlenmiştir. Laikliğini kanıtlarcasına, devlet teolojik-

30. Idith Zertal, *La Nation et La Mort*, s. 156'dan alıntılanmıştır. Bu konu üzerine bir sentez için bkz. Annette Wieviorka, *Le Procès Eichmann*, Complexe, Bruxelles, 1999.
31. Hannah Arendt, Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, s. 428-459.
* (Lat.) Sui generis: Kendine özgü, başka bir örneği olmayan. (y.h.n.)

politik bir misyon üstlenir. İsrail laikliği, mezhep farkı gözetmeyen kriterler temeli üzerine tanımlanmış bir yurttaşlık ideali tasarlamaz. Raz-Krakotzkin'e göre "laiklerle dindarlar arasındaki karşıtlık, laikliğin İsrail'e özgü tanımlamasının içerdiği teolojik ve kolonyal yönlerini gizler." Bu sonuncusu açıklıyor ki, "kolonyal teolojik bir bilincin mirası, kendisini, kutsal yazıların son ve kesin yorumunun emanetçisi olarak görür."[32] Zeev Sternhell; Siyonizmi, Avrupa liberalizminin krizine ve "emansipasyonun meydan okumasına, kabileci değilse de, Hederci tipte yanıt" olarak nitelendirdikten sonra benzer bir sonuca varır. Bu, etnik milliyetçiliğin "yüce argümanını" hatırlatır: İncil.[33] Nihayet David Biale; yasalarını oluşturmak, vatandaşlık erişimini tanımlamak, sınırlarını meşrulaştırmak ve dış politikasını yönlendirmek için dine başvurmaya mecbur bir devlet inşa etmiş, seküler bir hareketin ironisinin altını çizer.[34] 1960'lı yıllardan itibaren, ehli kitap halkının Tanrı'dan gelen kaderi gibi, İsrail'in bu eskatolojik vizyonu, kurtarıcı bir devletin meşruluğunun Yahudi acısı içinde gizlendiği, Shoah merkezli yeni bir kimlikle birleşti. Bir politik din olarak Siyonizm, böylece *sui generis* bir fenomen inşa etti. O, eski mesiyanizmin sekülerleşmesi (*Eretz Israel*'e* dönüş) ile dindışı (profan) tarihsel bir deneyimin anısının kutsanması (altı milyon Yahudinin yok edilmesi) arasında bir birleşme gerçekleştirir.

Bütün laik hipotezler –panarabizmden sosyalizme, Batı'nın emperyalist politikasıyla özdeşleşmiş liberal demokrasinin saygınlığını yitirmesine kadar– Arap dünyasıyla çatışmanın daha keskin bir hale geldiği noktada Filistinliler, İslamizm formu altında, dini milliyetçilikte bir çıkış yolu aradı.

İsrail, bugün bir ikilemle yüz yüze bulunuyor. Sonuçta, sadece bir alternatif var. Etrafı dikenli tellerle çevrili kolonilerini parçaladıktan sonra, Filistinlilerle bütün yurttaşlara ait bir politik cemaat inşa ederek iki ulusluluk yolunda ilerleyebilir. Elbette bu ancak etnik, dilsel, kültürel ve dinsel ayrımcılıkların olmadığı bir vaziyette, dünyadaki bütün Yahudiler için geçerli olup topraklarından kovulan Filistinliler için geçerli olmayan "dönüş hakkı"nın tekrar düzenlenmesiyle mümkün olabilir ya da bu demokrasisi ile kaçınılmaz olarak giderek Osmanlı İmparatorluğu'nun eski *millet* sistemine benzeyecek bir "Yahudi devleti" olarak kalır: Kendisini Hıristiyan ve Yahudi azınlıkları korumaya adamış bir İslami devlet değil ama sınırları içinde büyümekte olan Müslüman azınlığın varlığı tarafından gittikçe daha da rahatsız olacak bir Yahudi

32. Idith Zertal, *La Nation et La Mort*, s. 162'den alıntılanmıştır.
33. Dan Diner, *Zwischen den Zeiten.*
34. Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté*, s. 191.
* İsrail'in diyarı anlamına gelen İbranice terim. (y.h.n.)

devleti.[35] Kaderi, *Apartheid* sonrasındaki Güney Afrika'nın kaderini kaçınılmaz olarak takip edecek. Bu durumda, nihai olarak, ne İncil ne de atom bombası onu kurtarabilecek.[36]

Kökenleri itibarıyla Siyonizm, Yahudilerin modern bir ulus devlet çerçevesinde emansipasyonunu istiyordu. Onun ideolojisi, bütün milliyetçilikler gibi, geçmişe ait bir mitolojinin geleceğe yansıtılmasından oluşuyordu: Yahudi ulusunun çok uzun bir tarihi vardı; ancak o, devletli bir varlığa kavuşarak, modernitenin parçası olmalıydı. 20. yüzyılın büyük değişimleri ona projesini gerçekleştirme imkânı verdi ama tarihin bir ironisi olarak İsrail, Yahudi modernitesine son verdi. Diyaspora Yahudiliği, Batı dünyasının eleştirel bilinci idi, İsrail ise onun egemenlik cihazlarından biri olarak hayatına devam ediyor.

35. Zeev Sternhell, *Aux Origines d'Israel. Entre nationalism et socialism*, Fayard, Paris, 1996, s. 26-111.
36. David Biale, *Not in the Heavens*, s. 134.

7
Hafıza: Holokost'un Sivil Dini

Bu araştırmanın son bölümü, Shoah'ın hafızasına değiniyor. Yahudi modernitesine bütün güzergâhı boyunca, bazen yeraltında ve inceden, bazen açık ve şiddetli biçimlerde ifade edilmiş bir önyargı olan antisemitizm eşlik etti. Bu modernitenin sonu; sadece beşinci bölümde incelendiği gibi, antisemitizmin düşüşü tarafından değil, aynı zamanda Holokost'un hafızasının Batı dünyasının bir tür "sivil dinine" dönüşmesi tarafından getirildi. Bu, politik kurumlarım entegre etmek isteyen devletlerin tabi olduğu bir test ve demokrasilerin ahlaki erdemlerini ölçmek için gerekli bir standarttır.

Seküler Dinler

"Sivil din" kavramının ilk formülasyonu Jean-Jacques Rousseau'ya aittir. Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*'nin ünlü bölümünde onu, insan varlıkları arasında bir "sosyalleşme duygusu" uyandırmayı amaçlayan, bütünüyle bir sivil inanç beyanı olarak düşünür. Kilise ve devlet arasında bir ayrılıktan ve devletin, kendi yurttaşlarının dini inançlarına saygılı olmasından yana olan filozof, görevlerini sevmeleri için üyeleri tarafından paylaşılan bir *ethos* prensibini savunur. Deizm dalgasının yanında, "iyilerin mutluluğu, kötülerin cezalandırılması, toplumsal sözleşmenin kutsallığı" ve böylelikle hoşgörüsüzlüğün reddi gibi genel normları belirterek, "sivil dinin dogmaları basit olmalıdır" diye ekler. Neredeyse bir buçuk yüzyıl sonra, III. Cumhuriyet yönetiminde, Emile Durkheim, tipik Fransız Devrimi'nden gelen yeni bir eğilim uyandırır; vatan, özgürlük, akıl gibi "doğası gereği bütünüyle laik olan şeyleri", "kutsal şeylere" dönüştürür ve böylelikle "dogması, sembolleri, altarları ve bayramları" olan yeni bir seküler din oluşturur. Bir doğal görev olarak düşünülen yurtseverlik, bu laik dinin özelliklerinden biridir.

Sivil dinler, sekülerleşmenin bir sonucudur. Bu süreçte, modernitede din, dünyevi temsiliyetlerdeki ve politik kurumlardaki yerini terk etti;

fakat dinin kaldırılması, gerçekliğin açıklanmasında giderek yerini akıl ile bilime bırakması ve her durumda kutsal olanın zayıflaması demek değildir. Sekülerleşme daha çok, eskiden sadece tanrıların, peygamberlerin ve azizlerin kontrol etme yetkisine sahip olduğu, semboller, nesneler ve dindışı dünyaya ait kurumlara doğru *kutsallığın transferi* biçiminde kendisini gösterir.[1] Bu, Raymond Aron'un "seküler dinler" olarak adlandırdığı kavramın doğuşuna neden olur. Yani "doktrinler, günümüzün haleti ruhiyesi içinde, inancın yerinin belirsizleşerek ve uzak bir geçmişe uzanarak, insanlığın kurtuluşu için yaratılacak toplumsal düzen biçiminde şekillenir".[2] Aron, 1944'te yazdığı özellikle 20. yüzyılın ilkyarısındaki ideolojilere gönderme yaptığı satırlarda, diğerlerinin yanında, komünizm ve faşizmi de, "politik dinler" olarak değerlendirmişti.[3]

İçinde geliştiği bu belirli bağlamın ötesinde, seküler din kavramı, modernitenin çok sayıda yönünü aydınlatır: Kendisini dinin bir ikamesi olarak dayatan ve sık sık ilahi bir harekete sahip karizmatik bir liderle özdeşleştirilen bir rejimin, partinin ya da hareketin eylemliliği dolayısıyla (sayesinde) kurtuluşu gerçekleştirmek istemiş totaliter ideolojilerin yanı sıra, demokrasiye ve özgürlüklere saygılı sivil dinler de vardır.[4] Politikanın kutsanması, çoğulculuğa ya da hukuk devletine karşı çıkmaktan uzak, Rousseau'daki anlamıyla, bu sivil dinlerin paylaşılan bir *ethos* yaratmaktaki etkisini savunur. Laik bayramları, özellikle Konvansiyon yönetimindeki beyannamesi, yüce varlık inancı ile cumhuriyetçi değerlerin (adalet, özgürlük, eşitlik, humanistlik, halkçılık vb) yüceltilmesinin geniş bir kampanyası içinde lanse edilen ve paralel olarak devlet tarafından kilisenin mallarına el konulması[5] olarak ortaya çıkan Fransız Devrimi gibi, bütün modern demokrasiler de kurumlarının kutsanmasına devam ettiler. Bunlar, (çoğulculuk tarafından mümkün kılınan ve seçimlerce imtihan edilen) rasyonel bir kabul ile inancın yerine geçtiği anlamına gelmedi. Ancak bunlar –Durkheim'in "mistik efervesan" diye andığı– devletin mit, sembol ve kurumlarına duygusal bir bağlılık ve inanç uyandırdı. Bayrak, anıtlar, yıldönümleri, törenler, bayramlar ve anmalar, sivil dinler gibi, modern devletlerin kök salmasını ve halklarının

---

1. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg, Librairie Philosophique*, J. Vrin, Paris, 2002.
2. Ramond Aroni, "L'avenir des religions séculiers" (1944), *Histoire et politique. Teztes et témoignages*, Julliard, Paris, 1985, s. 370.
3. Eric Voegalin, *Les Religions politiques (1938)*, Editions du Cerf, Paris, 1994.
4. Politik din ve sivil din ayrımı üzerine bkz. Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocratie et totalitarisme*, Le seuil, Paris, 2005.
5. Mona Ozouf, "Religions révoulitionaire", François Furet ve Mona Ozouf direktörlüğünde, *Dictionnaire ciritque de la Révolution Française. Insititutions et créations*, Falmmarion, Paris, 1992, s. 311-328.

karşısında meşrulaşmasını sağlayan amblemleri ve ayinleri inşa ettiler. Mistik bayraklar yaratıp, ölüleri anarak, anıtlarını kutsayarak, devlet okullarının ve zorunlu askerlik hizmetinin ötesinde, uluslar "hayali cemaatler"[6] olarak inşa edildi.

Bugüne kadar, temelleri devrim ile atılmış ancak formunu III. Cumhuriyet yönetimindeki Fransız cumhuriyetçiliğinde ve özgürlüğün, demokrasinin (savunulmuş ve gerekirse silahla getirilmiş) büyük ilahi planını uygulamakla görevli Tanrı tarafından kutsanmış bir ulus miti üzerine kurulmuş Amerikan yurtseverliğinde bulmuş olduğu üzere,, sivil dinler, ulusal biçimler altında esas olarak gerilemiştir.[7] 20. yüzyılın demokrasileri, büyük savaştan sonraki barışseverliği veya 1930'lu yıllardan itibaren, özellikle İspanyol İç Savaşı ve direniş sırasındaki ulusüstü sivil dinleri de tanıdı; ancak bunların etkileri parçalı ve kesintiliydi. Barışseverlik, çabucak Nazizme ve mihver devletlerine karşı silahlanma çağrısıyla yer değiştiren sadece kısa ömürlü bir çıkıştı. Bu barışçı politika, 1945'ten sonra, Hiroşima ve Nagazaki'nin etkisi altında, hiçbir zaman Soğuk Savaş'ın bölünmelerini aşamayan bir canlılık yaşadı. Aynı dönemde antifaşizm, Sovyet Blok'u ülkelerinde bir devlet ideolojisi haline gelen komünizmle özdeşleştirildiği için gerilemeye başladı. "Birinci Cumhuriyet"ten gelen federal deneyimi olan bir ülke İtalya'da bile, barışçıllık rıza gösterilen ve paylaşılan bir referans olmaktan çıktı.

Küresel Sivil Din

21. yüzyılın başında Holokost'un hafızası bir küresel sivil din işlevi gördü.[8] Bu hafıza, liberal demokrasinin etkin temelini inşa eden Aydınlanmanın bazı değerlerini –insan hakları, çoğulculuk, hoşgörü, ötekiliğe saygı, ırkçılığın ve antisemitizmin reddi– kutsal olarak gördü. Bütün seküler dinler gibi o, ritüelleşmiş pratikler tarafından yaygınlaşmış ve onaylanmış semboller, inançlar ve dogmalar arasındaki ilişkiden oluşur. O, Holokost'un mirasını, evrensel olarak kabul edilen, bir dizi ulusüstü kurumlar tarafından somutlaştırılmış ve korunmuş bir tür kaide olarak şekillendirir. Elbette bu sivil din, ölüm kamplarından kurtulanların çok uzun süre boyunca gün yüzüne çıkmamış, ketum tanıklıkları ile Nazizmin suçları tarafından uyandırılan ve evrensel

6. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national*,
7. Robert N. Bellah'ın klasik niteliğindeki çalışması, *Civil religion in America*, Dedalus, 1967, 96/1, s. 1-21; ayrıca bkz. *Emillio gentile, La democrazia di Dio. La religion Americana nell'era dell'impero e del terrore, Laterza*, Rome-Bari, 2006.
8. Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, 1999, s. 198-199.

sonuçlar çıkarmaya çalışan eleştirel düşünceye bağlıdır. O, "tarihin ahlaki yönden değerlendirilmesi" ihtiyacına yönelik, Jean Améry tarafından yalnız düşüncelerinde ve sınır dışı edilmenin[9] acı deneyiminde hissedilen bir yanıttır ancak o, bu gereksinimi, ahlaki bir emre dönüştürür. Birçok kurumun (devletler, Avrupa Birliği, UNESCO vb) damgasını vurduğu yasal ve resmi olan bu sivil din, tarihi mumyalar. O, büyük savaşın ardından, bir başka Holokost'un (Bu durumda, bu sözcük yerinde olacaktır çünkü askerler vatan için hayatlarını feda etmeye çağrılmıştı.) anısını çağrıştıran ölülerin anıtlarına veya Ekim Devrimi'nin hafızasını ölümsüzleştiren –ve etkisizleştiren– reel sosyalizmin anıtlarına benzer. Elbette bu hafızayı "küresel" olarak nitelemek, onun Almanya, ABD ve Çin'de aynı anlama ve aynı biçimlere sahip olması demek değildir; fakat hiç şüphe edilmemeli ki o, dünya ölçüsünde kurbanlara dikkat çekmenin yeni bir kaynağıdır. Ayrıca, 20. yüzyıl şiddetinin neden olduğu tüm acılarla bağlantılı, onarma (anıtsal, sembolik, maddesel), adalet ve tanınma taleplerinin bütün bir referans modelini de sunar. Holokost'un hafızası Avrupa'da kurumsallaştırılmasaydı, soykırımların ve kolonyal katliamların hafızası aynı olmayacaktı. Hafızanın, Çin veya Güney Kore ve Japonya arasındaki diplomatik ilişkilere girmesi bu bağlamın bir parçasıdır.

Holokost'un sivil dini, kendi doktrinine sahiptir: Bazıları, kötüye kullanılan tüm amalgamları kınar, diğer sözde soykırımlardan ayırt etmek için kullanmaya çalışır ve ona metafizik ve aşkın bir karakter atfederek mitleştirir.[10] Onlar bu düşünceyi, açıklaması olmayan fakat bir inanç maddesi gibi, inanılması gereken bir dogma olarak savunur. Akla hayale gelmeyen Shoah, yoğun duygular uyandırabilme yetisine sahip; ancak bütün eleştirel idrak ve analizlerden korunan kült ve anma nesnesine dönüştü: Primo Levi'nin anlattığı SS aforizmasını alarak, "burada neden yoktur" (hier ist kein warum) diye sonuçlandırır Claude Lanzmann.[11] Dogmalar ve inanç ibadet yerleri gerektirir, bu ihtiyaca bir şekilde anıtlarla – en eskisi 1953'te Kudüs'te inşa edilen Yad Vashem, bundan üç yıl sonra törenle açılan isimsiz Yahudi kahramanı ve en son olarak da, 2005'te törenle açılan Berlin'deki çok büyük *Holocaust Mahnmal*– yanıt verildi ve bugün yok etme alanları korundu, müze

9. Jean Améry, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, Ocak 2015.
10. Örneğin Richard L. Rubenstain'in makalesi "Religion and the uniqueness of the Holocaust" ve Steven T. Katz'ın makalesi "The uniqueness of the Holocaust. The historical dimension" Alan S. Rosenbaum direktörlüğünde, *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Westview Press, Boulder, 1996, s. 11-18, 19-38.
11. Claude Lanzmann, "Hier ist kein Warum" Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann, Berlin, Paris, 1990, s. 279. Primo Levi, *Bunlar da mı insan?*, Çev. Zeyyat Selimoğlu, Can Yayınları, İstanbul, 2012.

haline getirildi, bu müzelere Washington, Paris ve Meksika'daki başka yenileri de eklendi. Bu sivil din, kendi isteklerine karşı algılanan (Nobel Edebiyat Ödüllü Imre Kertesz) veya tamamıyla pastoral bir misyon edinmiş (Nobel Barış Ödüllü Elie Wiesel) gibi "seküler rahipler"ini unutmadan, kendi ikonlarına (Anna Frank gibi kurbanlar) ve "seküler azizlerine" (Kurtulanları ikincil tanık olarak tanımlamasına rağmen Primo Levi gibi kurtulmuşların tanığa dönüşmesi[12]...) sahiptir. Bu sivil dinin ayinleri, yıldönümleri sırasında, sıkça medyatikleştirilen ya da "anma günleri" olarak kurumlaştırılan kamusal anmalar ve yok etme kamplarına yapılan okul gezileriyle gözler önüne serilir. Seküler bir evrende, kültür endüstrisi –özellikle sinema– Shoah hafızasının yaygınlaştırılması için bir başka temel vektör oluşturur. Steven Spielberg kurgu alanında, Claude Lanzmann ise tanıklık alanında olmak üzere, bu iki isim iki ayrı cephede bunun en önemli mimarlarıydı: Onların başarıları, az çok yetenekli takipçileri olan gerçek bir tür doğurdu.

Aşamalar

Bu sivil din, çok uzun bir kuluçka süreci geçirdi. Bizim Holokost algımız, 1945'te İkinci Dünya Savaşı'nın sonundaki hâkim algıdan çok farklıdır. Kamuoyunun bir bölümünde, antisemit zihniyetlerin ve kültürün nüfuzu, bu kayıtsızlığa ve anlayışsızlığa katkıda bulunuyordu; ancak dönemin sessizliğinin nedenleri hiç şüphesiz daha derinlerdedir. Eichmann yargılamasında gördüğümüz gibi, bilinç ve düşünce olaylar üzerinde her zaman kontrol sahibi değildir, bazen onlar da daha uzun bir gelişme dönemine ihtiyaç duyar. İkinci Dünya Savaşı'nın tüm şiddeti içinde, Avrupa Yahudilerinin soykırımı, başlangıçta "kayıptı." Bu soykırım, Nuremberg'te, diğerleri arasında bir savaş suçu olarak muamele gördü. Antifaşizmin hâkimiyeti altındaki kültür, ırksal hâkimiyet adına yapılan bir soykırımı derinlemesine düşünmekten ziyade, sürgün politikasının mirasını geliştirmeye yöneldi. Nazi barbarlığının sembolü Auschwitz değil, antifaşistlerin sürüldüğü kamp olan Buchenwald idi. Bu kültür, Aydınlanma geleneğini ve ilerleme düşüncesini yeniden keşfeder görünüyordu. Nazizm ortadan kaldırılır kaldırılmaz, uygarlaşma yoluna yeniden devam edebiliyordu. Soğuk Savaş'a Atlantik kampında, Federal Almanya'nın dönüşü damgasını vurdu ve Nazi suçları unutulmadıysa da parantez içine alındı. Komünist totalitarizme karşı mücadelenin gereksinimleri, Nazi totalitarizminin

12. Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés. Qurante ans après Auschwitz*, Gallimard, Paris, 1989, s. 82-83.

unutulmasına ve III. Reich İmparatorluğu'nun birçok sorumlusunun Adenauer hükümetleri içinde yeniden kazanılmasına izin verdi. Farklı yöntemler ve yoğunluk dereceleriyle kendisini Avrupa'nın her yerinde dayatan bu eğilimin bütün ülkelerde çıkarılan af yasaları, pratik olarak bunun aynasıdır. Fransa'da yakın zamanlarda François Azouvi'nin de gösterdiği gibi, savaş sonrası döneme, Yahudilerin yok edilmesinin münferitliği üzerine bir tartışma damgasını vurdu.[13] Ancak bu tartışma, kamusal alanda suçun saklanmasını önlemeye yetmedi. Ölüm kamplarından kurtulanların kendisi de, çektikleri acıları biricikleştirmek değil, eşitlik temelinde, ulusal cemaatlere tekrar entegre olmak istiyordu. Holokost'un Batı dünyasının tarihsel bilincinin merkezine yerleşmesi için zaman gerekecekti.

Küresel düzeyde, Annette Wieviorka[14] tarafından geliştirilen formüle göre, "tanık çağı"nın ortaya çıkışı, 1961'de Kudüs'te, Eichmann'ın yargılanması sırasında oldu. Böylece, enternasyonal kamuoyu Holokost'u keşfetti ve ölüm kamplarından kurtulanlar sonunda dinlenilme duygusunu tattı. Yeni bir algı ortaya çıktı: Nazi yok ediciliği artık daha fazla barbarlık içinde medeniyetin çöküşü anlamına gelmiyordu, o daha çok modernitenin, kendisinin bir parçası olan ve açıkça onun yıkıcı boyutunu gösteren bir barbarlığın ifadesiydi. Savaş sonrasında, tanıklar görmezden gelindi, aynışekilde ilerleme felsefesinin eleştirmenleri de çaresiz bir romantizm türünün takipçileri olarak görüldü. Primo Levi'nin *Si c'est un homme*[15] adlı eseri küçük bir yayıncının raflarında kaldı. Araçsal aklın yıkıcılığının düşünülmesi, yüzyılın ayrıcalıklı tanığı olarak ölüm kamplarından kurtulmuş kişi figürünün ortaya çıkışıyla aynı zamana denk geldi. Bu değişim derindi. Sonraki zamanlarda, Batılı kültürün merkezindeki Nazi suçlarının yerini, kolektif bir anamnez ve Fransa'daki Holokost inkârı üzerine olan tartışma vasıtasıyla Almanya'ya geçen, "tarihçilerin atıştığı" televizyon dizilerinin yaygınlaşması aldı.

Bugün 20. yüzyıl, *a posteriori* olarak, Auschwitz yüzyılı oldu: Yahudi soykırımı, kamusal alanda yerini her yerde var olan bir hafızaya bıraktı. Bastırılmadan, anıtsal bir saplantıya geçiş, geçmişin temsiliyetlerinde önemli bir değişim içerir. "Geçmişe hâkim olma" (vergangenheitsbewaltigung) düşüncesinin hâkim olduğu unutma aşaması, Levi'nin pür ve basit "düzenbazlık" olarak gördüğü "her şeyi

13. François Azouvi, *Le Mythe du grand silence. Auschwitz, les Français, la memoire*, Fayard, Paris, 2012.
14. Annette Wieviorka, *L'Ere du témoin*, Plon, Paris, 1998.
15. Primo Levi, *Bunlar da mı insan?*, Çev. Zeyyat Selimoğlu, Can Yayınları, İstanbul, 2012.

unutmak ve her şeyi affetmek"ten[16] ibarettir. Böylece geçmiş üzerindeki sessizlik, "geride bırakma" ve uzlaşma adına haklı çıkarılıyordu. Buna karşılık anamnezi ve anıtsal saplantı aşaması, "geçmek istemeyen geçmiş" düşüncesinin hâkimiyetindeydi. Bir sessizlik ve kayıtsızlık duvarıyla karşı karşıya kalmışşahitler unutkan bir toplumun hafızasına karşı çıkıyordu. Primo Levi, tanıklığın hem tedavi edici hem pedagojik fonksiyonundan bahseder: Tanınmadan yoksun kurbanlar için tedavi edici, unutmaktan ve kayıtsız kalmaktan dolayı suçlu bir toplum için ise pedagojik.[17] 1966'da Adorno, "Auschwitz, bir daha asla!" sloganını, Nazi döneminden miras kalan bir yeni kategorik emir[18] olarak sunduğunda, tavrında bir banallik yoktu, bu daha çok, oldukça etkileyici bir provokasyon olarak gözüküyordu. Bugün, "hafızanın yükümlülüğü" daha çok ritüel bir formül olarak kullanılan konformist, retorik bir diskur haline geldi.

Kesinlikle, Holokost'un sivil dini kendi erdemlerine sahiptir. O, insan haklarıyla ilgili olarak, yeni bir duyarlılığı ortaya çıkardı ve Avrupa'nın suçlu geçmişine dair paylaşılan bir tarihsel bilinci ifade etti. Almanya'da, Nazi suçlarının hafızası, Berlin'de parlamentonun yanında bulunan *Holocaust Mahnmal*'ın* gösterdiği gibi, ulusal kimliğin gerçek bir destekçisi haline geldi. Tıpkı 19. yüzyılda, antisemitizmin Alman ulusal kimliğini negatif açıdan tanımlamayı sağlayan bir kültürel kod olması gibi, bugün de bu işlevi Holokost görüyor. Auschwitz'den sonra Jürgen Habermas, milliyetçiliğin yaşama hakkı yok; sadece "anayasa yurtseverliği" (verfassungspatriotismus) kabul edilebilir diye yazdı.[19] On yıl önce birleşmiş Almanya, ulusallık kodunu değiştirdi, etnik bir ulus tasarısını bıraktı ve yurttaşlar cemaati haline geldi. Uluslararası futbol müsabakalarında Almanlar, yıldızlarının Polonyalı, Türk, İspanyol veya Gineli isimler taşıdığı bir ekiptir. İşte, Holokost hafızasının yabancısı olmadığı bir metamorfoz.

Küresel sivil bir din inşasının bu uzun sürecinin son aşaması, diğer cemaatler, diğer tarihsel deneyimler, diğer kurbanlar ve diğer hafızalara

---

16. Primo Levi, "Il sistema periodic", Opere I, Eunaudi, Turin, 1997, s. 932.
17. Thedor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, Ocak 2016.
18. Jürgen Habermas, "Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung", *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, Munich, 1987, s. 75.
* Katledilen Avrupalı Yahudiler Anıtı, Holokost'ta öldürülen Yahudilere adanmış anıt mezar. (y.h.n.)
19. Peter Novick, the Holocaust in American Life, s. 273-274. Gözyaşının tarihi konsepti Salo W. Baron tarafından ortaya kondu. "Ghetto and emancipation. Shall we revise the traditional view?" (1928) Leo W. Schwartz direktörlüğünde, *The Menorah Treasury, Jewish Publication Society of America, Philadelphia*, 1694, s. 50-63.

dokunan geçmişin yeniden harekete geçirilmesinin paradigmasını yapmaktı. Bu, onun öngördüğü evrenselci eğilimin mantıklı ve kaçınılmaz bir sonucudur (biriciklik retoriğine rağmen). Anamnez, diğer unutulmuş veya tanınmadan yoksun kalmış (Herero'dan Ermeni soykırımına kadar) soykırımlar ile diğer politik kurbanlara (Latin Amerika askeri diktatörlüklerindeki, Sovyet komünizmindeki) kadar uzanır ve bazen uzak dönemlere erişir (kölelik, kolonyalizm, Yenidünya'nın fethi). Özellikle kurbanlar üzerine odaklanan bu geçmiş vizyonu tehlikesiz değildir; çünkü tarihi fakirleştiren bir çarpıtılmış prizmaya dönüştürebilir. Kurbanlar bundan böyle, geçmişin gerçek kahramanları olarak tanındı, tarihin aktörleri, kolektif temsiliyetlerindeki yerlerini kazanmak için kurbanlara dönüşmek zorunda kaldı. Bu eğilim, tarihsel olarak dar, sakat bir yorumsama üretir; çünkü tarihsel öznelerin çoğulculuğunu yok eder. Auschwitz'de gazla öldürülmüş Yahudi bir çocuk kesinlikle masum bir kurbandır; Varşova gettosundaki bir isyankâr da, ona zulmedenlerin atfettiği kurban rolünü çıkarmayı seçmiş bir savaşçıdır. O elinde silahıyla öldü ve Varşova gettosuna adaleti basit bir kurban getiremezdi. Latin Amerika diktatörlüklerinin baskısı altındaki Şilili Devrimci Sol Hareket (MIR) militanı veya Arjantinli Devrimci Halk Ordusu (ERP) militanı, kesinlikle insan haklarını ayaklar altına alan rejimlerce öldürüldü. Ancak o, kendisini politik faaliyetlerinden ötürü soruşturulan ve bir sivil savaşta ölmüş savaşçı olarak görüyordu. Bugün, Şili'de olduğu gibi, Arjantin'de de 1970'li yılların askeri diktatörlükleri tarafından yapılan kanlı bastırmayı soykırım olarak nitelemek yaygındır. Bu, bu ülkelerin küreselleşen dünyanın anma normlarına uyum sağlamasını sağlar ancak geçmişin anlaşılmasına çok az yardımcı olur. Uzun bir dönemi kapatmanın ve hafızayı baskılamanın ardından, dönemin tanığışimdi siyah ve beyaz bir tarih görüşü sürdürme riski taşır. Ölüler için duyulan acıma, tabloyu gizler ve geçmişin karmaşıklığının, dikkatli, eksiksiz bir tarihsel bilincinin oluşmasının önünde bir engel olarak dikilir.

Gözyaşının Tarihi

Holokost'un sivil dini, acıyla ebedileşmiş ve birleşmiş bir cemaatin trajik eşiği olarak, Yahudi tarihinin eski bir vizyonunu yeniden ortaya çıkardı. Bu temsiliyet bugün, artık çimentosunun din olmadığı bir azınlığı tanımlamak için tekrar belirdi. Bu, "gözyaşı tarihinin" aynası, Nobel Barış Ödülü sahibi Elie Wiesel, Yahudi acısı ve antisemitizmin bin yıllık

Batılı geçmişinin kefaretini kendinde özetleyen ilahlaşmış bir figürdü.[20] Esther Benbassa'nın gösterdiği gibi bu görüş yeni değildir.[21] Benbassa, *Reconquista* isimli çalışmasından sonra İspanya'da yasaklanmış bir Yahudi olan Joseph Ha-Kohen'in, İtalya'da *La Vallée des larmes*'ı (1558) yayımlamasına dek uzanan Rönenans dönemini tekrar ele alır. Bu kitap, daha sonraları, 19. yüzyılda ilk Yahudi tarihçiler tarafından yeniden formüle edildi. 1850'li yıllarda Heinrich Graetz, emansipasyonla son bulan uzun bir şehitler menkıbesi olarak anıtsal *Geschicte der Juden*'i yayımladı.[22] Bu gözyaşına ait vizyon, savaş sonrasında farklı amaçlarla yeniden ortaya çıktı. Bir taraftan bu vizyon, ortaçağ Hıristiyanlığından Nazi gaz odalarına kadar gerçekleştirilen zulümlerle bağlantılı bir şekilde, doğrusal bir hareket olarak antisemitizm tarihinin bir yorumuyla yüzleşti. Yahudi tarihi böylelikle, bitmeyen bir çile yoluna dönüştü, yok etme kampları ise bunun mantıksal ve tutarlı sonucundan başka bir şey değildi. Diğer taraftan bu vizyon, Nazi soykırımı kamusal hafızasının inşasına katkıda bulundu. Böylelikle, uzun acılı yolun son noktası olması açısından biricik, tarihin bütün diğer şiddetlerinden farklı olması açısından kutsal bir olay olarak Shoah teolojisini oluşturdu. Paralel olarak, İsrail'i tamamen kutsanmış bir varlık ve soykırıma bir yanıt olarak gören bir tür laik teodise aynı anda gelişti. Özellikle "kozmogonik kökenli hasar"ın tamiri olan *tikkun*'un Kabalistik teorisine dayanan teolog Emil Facken, İsrail'i, Yahudilerin çektiği zulmün kurtarıcı hareketi olarak görmekle birlikte, aynı zamanda onu yaşadığı trajik olaydan doğmuş ve kutsanmış kabul eder.[23] Böylelikle Holokost, İsrail'e kurbanların temsilcisi olarak bir statü verir ve onların koruyucusu olarak meşrulaştırır. Tsahal,* bir işgal ordusu olmaktan çıkıp tehdit edilen halkın öz savunma organı haline gelir. Shoah'ın sonsözü olarak Claude Lanzman tarafından yapılmış bir filmde, Tsahal içindeki generaller, "bizim ordumuz temizdir" diye onaylarlar. Hıristiyan dünyada bu vizyon, Yahudi tarihinin "çarmığa gerilmiş Yahudi" figüründe son halini bulduğu, bir şehitler menkıbesinin temsiliyetiyle özdeşleşir. Marc Chagall, bunu ünlü kristolojik alegori dizisinin tablolarını yaparak canlandırdı; 1979'da Papa II. Jean Paul, Auschwitz'i "günümüz dünyasının Golgotha'sı"[24] olarak tanımladı.

---

20. Esther Benbassa, *La Souffrance comme idéntité*, Fayard, Paris, 2007.
21. A.g.e., s. 96, 114.
22. Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz, Editions du Cerf*, Paris, 1986. Bkz. Esther Benbassa, *La Souffrance comme idéntité*, s. 149-151.
23. A.g.e., s. 164.
* İsrail Savunma Kuvvetleri. (y.h.n.)
24. Bu konseptin jenealojisi üzerine bkz. Giorgio Agamben, "Qu'est-ce qu'un dispositif?", Payot, Paris, 2007.

Holokost ve Yasa

Holokost sivil dini, yeni imtiyazlar devletine rıza gösterdi. Anma günlerinin resmi olarak açıklanması, anıtların dikilmesi, müzelerin ve anıtsal alanların yaratılması, yasama gücünün müdahalesini üstlendi. Kısaca, hafıza, kendisini kurumlaştırdı, resmi bir diskur haline geldi, geçmişe yönelik eleştirel bir diskur isteyen tarih –tarihyazımı– ile yan yana durdu bazen de onunla rekabet içinde oldu. Yasal çerçevesi, tarih ile hukuk arasında yeni bir diyalektik yaratmıştı. Bu ikincisi, hafızayı bir "mekanizma"ya[25] dönüştürdü, yani geçmişin çerçevesini ve oluşumunu belirleyen bir araca.

Tarihi, hukukla birleştiren kurucu bağ abartılmamalıdır; ancak yine de antikçağdan beri tarih, hukukun üstesinden geldi ve bugün günümüzde tezahür eden türlerin yeni karışımı bazı problemlere sahip olmadan da ilerleyemeyecek. Adaletin, yeni bir sayfa açılmasına izin verip, bir kopuş belirleyerek ve var olan geçmişin yönünü bir başka yöne doğru eğerek düne kadar olduğu gibi bugün de, kolektif hafızanın geliştirilmesine müdahale edebilmesi kaçınılmazdır. Ne İkinci Dünya Savaşı'nın hafızası, Nuremberg yargılaması olmadan var olabilirdi, ne de Holokost'un hafızası, Eichmann yargılaması olmadan. Her durumda hukuk, toplumdan yükselen adalet talebine yanıt verdi. Diğer taraftan, yargılamanın arşivleri, tarihçilere çoğu kez birincil derecede önemli kaynaklar olarak sunuldu. Hukuk, hafıza ve tarih, bir toplumun geçmişiyle ilişkisini tanımlayan üç farklı yöntem inşa eder. Bu üç boyut birlikte var olur ve sık sık çakışır; ancak onları ayıran farklılıkların ruhunu muhafaza etmek yararlı olacaktır. Buna karşılık, hafızanın kurumsallaştırılması tüm bunları daha karışık hale getirmiş gözüküyor.

Sivil dinde inşa edilmiş bir hafızanın değerlerini uygulamak konusunda dikkatli parlamentolar, geçmişi hem cezai hem de sembolik düzeyde çerçeveleyen bir yasal yaygınlaştırma yeridirler. Onlar, bir yandan, anma günleri, müzeleri ve anıt alanlarını kurumlaştıran ilan edilmiş yasaları oylar.[26] Diğer yandan ise, bazı suçların inkârını cezalandıran baskı yasalarını ilan eder, onlara zamanaşımına uğramayan, daimi bir özellik vererek, yeni yargılama direktiflerinin önünü açar. Bu sonuncular, Fransa'da Barbie ve Papon'un, İtalya'da Priebke'nin, Almanya'da Demianiuk'un vb. yargılamalarında gördüğümüz gibi, bazen üzerinden birkaç on yıl geçmiş tartışmalı durumlarda bile gecikmiş politik adaleti uygular.

---

25. Olgunun Fransızca versiyonu için, Sévane Garibian, "Pour une lecture juridique des quatre lois 'mémorielles' ", Esprit, Temmuz, 2006, s. 158-173.
26. Jean-Michel, Chaumont, *La concurrence des victimes*, *La Decouverte*, Paris, 1997.

Fransa'dan Almanya'ya, farklı Avrupa ülkelerinde benimsenen inkârcılık karşıtı yasalara gelince, birçok yıllık uygulamadan sonra, her yerde bu yasaların olumsuz karakteri kanıtlandı. Onların, her şeyden önce, "hafızanın katillerini", "kurbanlara" dönüştürerek doğrudan saptıran bir etkisi vardı. Düzenli olarak ifade özgürlüğü adı altında, inkârcılar yalanlarını meşrulaştırmaya çalışıyordu. Bu durumun bir başka saptırıcı etkisi, bu yasaların uygulanmasından kaynaklanan tüm tutuklama, cezalandırma ve yargılamaların aşırı bir şekilde medyatikleştirilmesidir, böylelikle onlar paradoksal bir biçimde propaganda araçları haline de geldiler. Britanyalı inkârcı David Irving'in Viyana'da tutuklanması, bütün dünya medyasının ilgisini üzerine çekti. Meslektaşı Amerikan Arthur Butz'a gelince o, yergilerini tam bir dokunulmazlık içinde yayımlayabilir çünkü onu cezalandıran yasalar yok; ancak dünyanın tüm kayıtsızlığı içinde ona bir tartışma forumu sunacak bir gazete ya da televizyon kanalı da yok.

2006'daki Ermeni soykırımı inkârını cezalandıran Fransız yasası, Shoah üzerine yalan söylemenin karşısındaki yasal baskının bir içtihat eğilimi taşıdığını gösterir. Holokost için olağanüstü bir hal tesis etmek ve aslına bakarsak sınırlı sayıdaki soykırım kurbanları arasında bir hiyerarşi yaratmak için,[27] kurbanların ortaya çıkışını destekleyen anıtsal bir bağlamda, bu yasalar daha da çoğalabilirdi. Belirli bir grup için özel mevzuat kurmak sadece etik olarak kabul edilemez değildir, bu politik olarak da tehlikelidir.

Pragmatik düşüncelerin ötesinde bu yasalar, köklü bir neden dolayısıyla tartışmalıdırlar; çünkü onlar tarihsel gerçekliği devletin resmi gerçekliğine dönüştürerek, geçmişin yorumlanmasında bir resmi norm yaratılmasına katkıda bulunurlar. Bu, çok sayıda tarihçinin eleştirilerine hedef oldu. Fransa'daki bazı seçkin tarihçiler, 2005 Aralık'ında, çok sayıda hafıza yasasının yürürlükten kaldırılmasını öneren "tarih için özgürlük" başlıklı bir çağrı başlattı.[28] Bu çağrı, demokrasinin kurucu prensibi etrafında, toplumda geniş bir tartışmayı tetikledi: Tarihsel gerçekliğin ne yasal bir korumaya ihtiyacı vardır – çünkü o, özgürce yürütülen bir araştırmanın sonucu olmalıdır– ne de parlamenter çoğunluğun kaprislerine bağlı olarak gelişmelidir. Eğer yargıçlar tarihi yazmaya soyunmazlarsa, parlamentolar da geçmişi

27. Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, *La Découverte*, Paris, 1997.
28. 12 Aralık 2005 tarihli Le Monde'da Madeline Rébérioux tarafından lanse edilen birinci uyarı, inkârcılığı onaylayan Gayssot Yasası'nın sonuçlarına karşı yapıldı. "Le Génocide, le juge, et l'historien" L'Histoire, Sayı: 138, 1990, s. 92-94. Ocak 2007'de,İtalyan tarihçiler tarafından "www.sissco.it" sitesi üzerinden benzer bir çağrı yapıldı (Cf. Contro il negazionismo, per libertà della ricerca storica.)

yönetmeye, tarihsel gerçekliğe oyla ayar vermeye kalkışmazlar. Bir ulus kurbanlarını tanımalıdır, demek o ki, onun adına işlenen suçların kurbanları ve bu tanınma bazen (aynışekilde arşivlerin açılması) yasanın uygulanmasını gerektirir. Ancak yasa koyucu, yetkilerini aşmamalıdır. Jacques Chirac 1995'teki görevine, Fransız devletinin, Vichy rejimi döneminde Yahudilerin, Nazi yok etme kamplarına gönderilmesindeki sorumluluğunu tanıyarak başladığında, bu, oybirliğiyle atılması gerekli bir adım olarak karşılandı. Bu deklarasyon bir yasa değildi ancak etkisi güçlüydü.

Sivil dinlerin yanında, bir hafıza var ki, onu *liberter* veya *marrano* diye nitelendirebiliriz. Bu öyle bir hafıza ki, onu gayri resmi, yeraltında kalmış, başkasına aktarılan ve çoğu zaman yasa karşıtı olarak tanımlayabiliriz. Kurulu düzene başkaldırma hareketlerini yaşadığı sürece, devrimlerin hafızası altüst edici ve eleştireldir; Stalinizm yönetiminde, 1917 Ekim'ini anmak, bir politik dinin litürjisi, bir totaliter rejimin ritüeli haline geldi. Holokost'un hafızası da, *marrano* bir hafızaydı. 1950'li yıllar boyunca ve 1960'lı yılların başında, Nazi kamplarının hatıraları, Fransa'da ve başka yerlerde, Cezayir Savaşı'na karşı entelektüel dünyanın ve solun bir bölümünün mobilizasyonunda önemli bir kaldıraç oldu. Yahudilere uygulanan soykırımın tarihsel bilgisi hâlâ çok eksik olsa da bu olayın ve bundan kaynaklanan etik-politik zorunlulukların önemi şüphe götürmüyordu. Bu hafıza, yasa talebinde bulunmamıştı. O, daha çok var olan yasaları, sınırlarını genişletmeye itiyordu; örneğin valiz taşıyıcılar veya askerleri kolonyal bir savaşa göndermeye yönelik emre itaatsizlik, 121'ler Manifestosu'nun* imzacılarından esinleniyordu.

1965'te Jean Améry, bir Yahudi olarak sürgün edilme ve Auschwitz'de direnişçi olma deneyimini *Par-delà le crime et le châtiment*'da anlatıyordu. Onun düşüncesinin merkezinde, işkence Nazizmin ikincil bir özelliği olarak yer almıyordu, onun "özü" idi. Elbette işkenceyi Nazizm keşfetmemişti ama onu en yüksek düzeyde o kullanmıştı: İşkencede, diye yazıyordu, "III. Reich İmparatorluğu bütünüyle kendisini gerçekleştiriyordu".[29] Çoğunlukla, şiddet üzerine zamandan bağımsız derin bir düşünme olarak yorumlanan bu metin, tarihsel bağlamının dışında güç anlaşılır. Maruz kalınan saldırının silinmez karakteri üzerine acılı düşüncelerin açık bir politik boyutu vardır ve bunlar gündem maddesi olan antikolonyal mücadeleye kayıtlıdırlar. O metin, Henri Alleg'in sayfalarında alıntılar yaptığı*La Question (1958)* isimli eserinde

* 121'ler Manifestosu, Fransız hükümetinin, Cezayir Savaşı'nı meşru bir bağımsızlık savaşı olarak görmesini öneren ve 6 Eylül 1960 tarihinde *Verité-Liberté* dergisinde yayımlanmış bir açık mektuptur. 121 aydın tarafından imzalanmıştır. (y.h.n.)

29. Jean Amery, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, Ocak 2015.

yankılanır. O, 1933 ile 1945 arasında Nazizm tarafından gerçekleştirilen şiddetin, kolonyalizm formu altında, Cezayir Savaşı boyunca kendisini sürdürdüğünü göstermeye çalışır.[30]

Bu, Auschwitz'e gönderilmiş Avusturyalı Yahudinin satırları, bugün okunduğunda garip gelir. Bir soykırım deneyi, bir işkenceye nasıl indirgenir? Gaz odaları ve krematoryumlar insan türünden nefret etme ölçeğinde bir başka basamağa yerleşir. Bu tarz yetersiz ve uygunsuz sözlerden dolayı okur hayrete düşer. 1960'lı yılların başında, Améry bu metni yazdığında, Auschwitz henüz uygarlığın kırılma paradigması değildi. Holokost, Cezayir Savaşı'nın sonunda ve Vietnam'a Amerikan müdahalesinin başında, kolonyalizm prizmasından bakılarak tekrar gözden geçirildi. Böylesi bir bağlamda, bunu bağımsız bir olay, tarihsel olarak tekil ve emperyalizmin şiddetlerine benzetilemez olarak düşünmek yersiz gözükse de, Nazizmin devamlılığına yerleşiyordu. Améry'nin denemesinden esinlenen yorumsama, fazlasıyla politiktir. Onun tanıklığı kendi içinde yeterli bir tecrübe değildi; o, bir mücadele eylemi olarak düşünülmüştü. Kitabı 50 yıl sonra, sınırlılıklarını, miyopluğunu ortaya koydu ama gücünü de gösterdi: Hafıza, önemi ve işlevini, günümüzün adaletsizliklerinin radikal bir eleştirisinde buluyordu. Bu, bugünle bağlantısını koparark geçmişin bir kültü olarak dikilen Holokost sivil dininin tam tersidir. On yıllarca sürmüş bir oluşma dönemine sahip tarihsel uzun bir sürecin sonucunda, komünizmin sonu ve 20. yüzyıl devrimlerinin yenilgisi ile çakıştı. Hafıza, eleştirel olma potansiyelini kaybetti ve bir anıt haline geldi.

Narsistik Merhamet

Bugün, Auschwitz'in kurtuluşunun hatırasını yâd etmek zor olacaktır. Öyle ki, 2005 Ocak'ında, Irak'ın istilasının ilk sıralarında yer alan Dick Cheney, Jack Straw ve Silvio Berlusconi gibi birkaç mimarının katıldığı anma töreni, Shoah hafızasının eleştirel kullanımının bir aynasıdır. 2007 Ocak'ta, Fransız filozof André Glucksmann, Le Monde'da, "Neden Nicolas Sarkozy'i Seçiyorum" başlıklı bir yazı yayımlıyordu. Burada, başkanlık seçimlerinde, sağcı adaya olan desteğinin kaynağının Holokost hafızası olduğunu açıklıyordu. Sarkozy'nin politikası, Yad Vashem'de* duyulan "masum ruhların uğultuları"ndan esinleniyordu. O nedenle, Glucksmann sadece ona oy verebilirdi; çünkü "bu uğultu, her zaman

30. Henri Alleg, *Sorgu*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 1998. Ayrıca bkz. Dan Diner, "Verschobene Erinnerung. Jean Amérys Die Tortur wiedergelesen", Mittelweg 36, Heft 2, 2012, s. 21-27.

* Holokost kurbanları için Kudüs'te kurulan anıt site. (y.h.n.)

onun felsefesine yansıyordu"[31] Oldukça kabaca araçsallaştırılmış, hafızanın eleştirel potansiyeli bütünüyle yıkılmıştı.

Rousseau'nun zihniyetinde sivil dinler, ilgili topluluğun ortak iyiliğinin dayanışma ruhunu güçlendirmeye hizmet ediyordu. Onlar, geçmişe bakmaktan çok geleceği hedefliyordu. Tarih onları *magistra vitae** olarak ilgilendiriyordu, bugünden kopmuş geçmişin tapınması olarak değil. Avrupa Birliği hükümetleri içindeki işbölümünde bazıları kurbanları anmaya olanak verirken diğerleri ise baskı yapma planları ve belgesi olmayanları sınır dışı etmeye yöneliyor ve böylece hafızanın politik erdemlerinin temelini çürüten bir belirsizlik ortaya çıkarıyor. *Telafi* etme işlevi ile tasarlanmış -sembolik olarak Avrupa'nın hatalarını tamir etme ve uzun baskı dönemine son verme– Holokost'un sivil dini, bütünhedefini -tekrar olmamasını sağlamak için çalışmak– bütünüyle yok sayar görünüyor. Belgesi olmayanlar için ıslahevleri çoğaldıkça ve hükümetler onların kitlesel sınır dışı edilmesini örgütledikçe (bazen Fransa'daki Romanlar için olduğu gibi etnik temelli), bu gerçeklikten etkilenmeyen Holokost'un sivil dini, bir sapma olarak ortaya çıkma riski taşıyor... O, bugün reel olarak var olan baskı formlarına karşı kolektif bir kayıtsızlık içindeyken artık tehdit altında olmayan bir azınlığın hafızasını korumaya çalışan bir büyük plan izlenimi veriyor.

Peter Novick'in, Amerika Birleşik Devletleri'nde, Holokost'un hafızası üzerine çalışmasının sonucunda yaptığı, onun konformist, retorik, banal, tutarsız ve özellikle politika dışı karakterini ortaya koyan üzgün tespitini anlıyoruz.[32] Avrupa, ta yok edici sona kadar, onun yayılmasını ve 20. yüzyılın ortasındaki radikalleşmesini önlemek için hiçbir şey yapmayarak yüzyıllar boyunca antisemitizmi yetiştirdi. Şimdi ise, onları mağdur eden şeylerin daha fazla tehlike yaratmadığı bir dönemde, bu suçların hafızasını korumak için önemli bir enerji sarf ediyor. Nazi suçlarına maruz kalan kurbanları anmak, özellikle de bu anmalar bugünün zenofobi ve dışlanma formları ile mücadele etmeyi hedeflemiyorsa, hiçbir şeye tekabül etmiyor. Batılı toplumlar içinde Yahudilerin entegrasyonu, aşağılanan bir azınlığı ifade ettikleri dönemde akla gelmeyecek şekilde bugün, çektikleri acılara göre oluşturulan bir kimliği teşvik ediyor. 11 Eylül saldırıları döneminde ("Hepimiz Amerikanız") Batı'ya gelen narsistik bir merhametti.

Dünya Ticaret Merkezi kulelerinin kurbanları; Filistinlilere, Iraklılara, Afganlara ya da Tutsilere hiçbir zaman duyulmamış bir duyguyu

---

31. Andre Glucksmann, "Pourquoi je choisis Nicolas Sarkozy", *Le Monde*, 29 Ocak 2007.
* *Historia magistra vitae est*: "Tarih hayatın öğretmenidir" anlamına gelen Latince deyim. (y.h.n.)
32. Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, s. 279.

uyandırdı[33] Kurumsallaştırılmış ve etkisizleştirilmiş olan Holokost hafızası, böylelikle baskı ve adaletsizliği sürdüren Batı düzeninin etik tedbiri haline gelme tehlikesinde. Yahudi modernitesi, geleneksel Yahudi cemaatlerinin anısına tapınmaya son vermişti ve tarihe yazılmış bir kurtuluş mücadeleleri dönemi, bir ortak tarih ilan etmişti. Bu modernite, Auschwitz'de yok edildi, Holokost'un sivil dini de bunun mezar taşıdır.

33. Gilbert Achcar, *Le Choc des barbaries. Terrorisme et desordre mondial*, Complexe, Bruxelles, 2002, s. 30.

Sonuç

1970'te, Isaiah Berlin; Benjamin Disraeli ve Karl Marx'a paralel bir portre tanımlıyordu. Dünya görüşlerinin, politik kavramlarının, toplumsal koşullarının ve hatta antinomik yaşam biçimlerinin ötesinde, Kraliçe Victoria'nın başbakanı ile sürgün devrimcinin bazı ortak şeyleri olduğunu gözlemliyordu. Onların ikisi de, kenarda kalmayı kabul etmemiş ve büyük ihtirasları beslemiş Yahudi *outsider*'lardı: "Biri, yönetici olmak için doğmuş aristokrat bir elit, diğeri bir düşünce ustası, dünya proleteryasının stratejisti."[1] Biri, hâkim düzene kendini kabul ettirmek ve onun temsilcilerinden biri olmak istiyordu, diğeri onu yok etmek; biri iktidarı seçmişti, diğeri ise teorik olduğu kadar pratik olarak da onun radikal eleştirisini. Hiç şüphe yok ki, Sir Isaiah Berlin'in sempatisi Britanya aristokrasisi içindi ancak muhafazakâr tarihçinin zeki bir ruhu vardı ve gözlemleri inceliklerden yoksun değildi. Disraeli ve Marx, iktidarla ilişkileri içinde modern entelektüellere zarar veren ikilemlerin aynasıdır. Onlar ayrıca, Yahudi entelijansiyasının iki farklı güzergâhının da aynasıdır. 20. yüzyıla hâkim olan eleştirel entelektüel modeli Marx'ta vücut bulduysa da, aynı yüzyılın sonunda, devrimciler yerlerini prens danışmanları ve devlet adamlarına bıraktığında, Disraeli'nin entelektüel modeli kendisini dayatıyordu. Bugün artık Yahudi entelektüel, 1940'lı yıllarda Hannah Arendt tarafından tanımlanan parya değil; onları artık sık sık iktidarla bağlantılı *think tank*'leriniçinde, hâkim sınıfların "organik entelektüeli" olarak buluyoruz. Bu dönüşüm dönemin değişimini ifade eder: Eleştirel Yahudilik döneminin sonu ve düzen Yahudiliğinin başlangıcı. Elbette ki, bu kategoriler monolitik değildir, ikisi arasında geçişler vardır; eleştirel Yahudi dini kaybolmamıştır ve düzen Yahudiliği tek görünürde olan değildir. Bu eğilim, daha önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, yüzyıllar boyunca sürmüş sahte bir geleneğin karşısına dikilir; ancak uzun dönem Yahudi tarihine hitap ettiğinde, çelişkilerine rağmen açıkça ortaya çıkar.

---

1. Isaiah Berlin, "Benjamin Disraeli, Karl Marx et la recherche d'une identite", *Trois Essais sur la condition juive*, Calmann-Lévy, Paris, 1973, s. 74-75.

Bu dönüşümü, çok uzun yıllardır zengin bir felsefi ve politik tartışmanın merkezinde olan tanınma kavramının yardımıyla kavramaya çalışabiliriz. Nancy Fraser'a göre, bugünün dünyasının meydan okumalarına uyarlanmış bir adalet teorisi, birbirinden ayrılmaz iki merkezi soruna odaklanmalıdır: Bir yanda, sınıfsal hiyerarşilere ve egemenliğin sosyoekonomik yapılarına gönderme yapan toplumsal eşitsizlikler, diğer yanda nüfusun bütün tabakalarına, onları sömüren, etnik ve dini aidiyetleri veya toplumsal cinsiyet kimlikleri suretiyle acı çektiren tanınmanın (recognition) –sadece toplumsal değil, aynı zamanda kültürel ve sembolik olarak– reddi.[2] Baskının formları mutlaka ekonomik statülere ya da bir yasal ayrımcılığa bağlı değildir, bunlar Marksist anlamdaki "sınıf"tan ziyade, Weberyen "düzen" (stand) kategorisine giren bireyleri ilgilendirir. Bugün, eğer toplumsal eşitsizlik mülkiyeti ve zenginliğin paylaşılmasını hedefleyen politikalarla bertaraf edilebilirse, tanınma, egemen değerler sistemine bir meydan okuma getirir. Gelirin yeniden paylaşılması mutlaka sömürünün kaynağına saldırmaz ama sonuçlarını sınırlandırır; farklılıkları savunan bir kimlik politikası, hak ve özgürlüklerin elde edilmesini sağlayabilir; ancak bu, önyargıların, sterotiplerin ve kültürel hiyerarşilerin sonu demek değildir. Otantik bir tanınma, kimliklere ve küçümsenmiş ötekiliklere değer biçmenin ötesine geçmelidir, Nancy Fraser'in sözleriyle ifade edersek, "kendisini etkilenmiş bulan *hepimizin* kimliği" için, "temsiliyetin toplumsal modellerinin tam bir dönüşümü"[3] olmalıdır.

Tarihsel olarak, emansipasyondan sonra (hatta Avrupa'nın birçok yerinden önce), "Yahudi sorunu" her zaman sadece sosyoekonomik eşitsizliğe bağlı değil, daha çok tanınmanın reddine bağlıdır. Bu sorunun kendisini göstermesi, Yahudilere yönelik toplumsal ayrımcılık (örneğin onların devlet kariyerinden dışlanması), onları sembolik olarak rahatsız eden antisemitizmden ziyade, daha çok üretim sisteminden kaynaklanır. 1930'lu yıllar boyunca, emansipasyon tarafından verilmiş yasal korumaların faşist rejimlerce sorunsallaştırılması, savaş boyunca, yıkıma gelene kadar aşağılanmış bir azınlığı, zulümle karşı karşıya kalmış bir parya kategorisine dönüştürdü. Tanınmanın bu reddedilişi ile bağlantılı olarak kimliksel acıları örnekleyen geniş bir literatür vardır. 16. yüzyılın sonunda, Venedik Taciri'ndeki (III. Bölüm) Shylock'un ünlü monoloğu bunu gösterir: "Bir Yahudinin gözleri yok mu? Bir Yahudinin tıpkı bir Hıristiyan gibi, elleri, organları, duyguları, görevleri, tutkuları

2. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice social? Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, Paris, 2000.
3. A.g.e.

yok mu?"[4] Siyonizmin kurucusu Theodor Herzl'in düşüncelerinde görülen, kumandan Dreyfus'un masumluğu, Yahudilerde "onura patolojik susamışlık" uyandıran aşağılamanın uzun tarihini aydınlığa kavuşturur.[5] Herzl ile ilgili olarak, Leo Strauss, politik Siyonizmin "Yahudilerin, Yahudi olmanın haysiyet, onur ve gururunu yeniden keşfetmelerini sağlayarak onları bin yıllık aşağılamadan temizlemek"[6] için doğduğunun altını çiziyordu. Nihayetinde Hannah Arendt, Lessing ödülünü alışı sırasında verdiği konferansta otobiyografik düşüncesi ile bunun altını çizer: "Şunu göz ardı edemem ki, yıllar boyunca 'Kimsiniz' sorusuna verilecek tek yeterli cevabın bir Yahudi olduğunu düşündüm. Sadece bu cevap, zulmün gerçekliğini hesaba katıyordu."[7]

Shoah'tan sonraki "Yahudi sorunu"nun metamorfozları, ne toplumsal hiyerarşilerini ne de otorite biçimlerini değiştirmiş bir dünyadaki tanınma eksikliğinin ve sembolik aşağılanmaya son verilmesinin kesin bir neticesiydi. Diğer azınlık kimlikleri gibi, –homoseksüellerden siyahlara kadar– Yahudi ötekiliği de, kamusal alanda ve hâkim kültürde aşağılanmaktan kurtuldu. Onun ifadesi meşru ve hatta –çokkültürlülüğün değer kazandığı bir çerçevede– bir ayrışma işareti haline geldi. O, tarih boyunca katlanılmış acılara bağlı bir kimliklendirmeyi besleyen bir "partikülarist *ethos*"un sonucudur.[8] Fakat antisemitizmin sonu, ırkçılığın da sonu demek değildir. Bu kitap, savaştan sonra Yahudi nefretinin nasıl yerini İslamofobiye bıraktığını gösterdi; çünkü eski önyargılar tamamıyla tersyüz oldu. Gördüğümüz gibi, bir zamanlar aşağılanan bir azınlık bundan böyle Batı dünyasının hafızasında tam anlamıyla benzersiz bir yer kaplıyor. Onların çektiği acılar ortaya çıktı ve Yahudilerin özel bir mevzuata tabi olmaları gerektiği, bugün pozitif bir ayrımcılığın var olması gibi yasal bir korumanın konusu oldu. Aşağılamadan, Yahudilere değer verilmesine olan geçiş böylece Yahudilerin egemenlik yapılarında yer değiştirmelerini sağladı. Yukarıda belirtilen geçiş, Yahudi kültüründe, parya entelektüelinden iktidarın entelektüeline, yani Marx'tan Disraeli'ye geçiştir. Bu eğilimi, sözde antisemitizm üzerine anakronik okumalar ve kısır polemiklerin içini boşaltan, genç Marx'ın Yahudi sorunu üzerine makalesinin ışığında yorumlayabiliriz. Bruno Bauer'e karşı

---

4. Bu konu üzerine bir başka yorum için bkz. Martin D. Yaffe, *Shylock and the Jewish Question*, the Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
5. Carl Schorske, *Vienne fin de siecle. Politique et culture*, Le Seuil, Paris, 1983, s. 164. sayfadan alıntılanmıştır.
6. Leo Strauss, "Avant-propos à la traduction anglaise de la Critique de la religion de Spinoza", *Le Testament de Spinoza*, Editions du Cerf, Paris, 1991, s. 265.
7. Hannah Arendt, "De l'humanité dans de sombres temps", *Reflexions sur Lessing*, s. 27.
8. Peter Novick, *Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, New York, 1999, s. 8.

Marx, Yahudilerin emansipasyonunu talep ediyordu ancak bunun yeterli olmayıp, evrensel bir emansipasyon gerçekleştirmek gerektiğini eklemekte acele ediyordu.[9] Zira, emansipasyon olmaksızın bir tanınma konformizm üretebilir.

Yahudilerin, modern kültürde kapladığı önemli yeri açıklamaya yönelen ilk girişimlerden biri, büyük savaşı takip eden yıllara uzanır. 1919'da klasik hale gelen makalesinde sosyolog Thorstein Veblen, neden "Yahudiler modern Avrupa'nın entelektüel yaşamına herhangi başka birinden daha çok katkıda bulundu?" sorusunu açıklamaya çalışıyordu. Ona göre, entelektüel hayatiliklerinin sırrı, onların "melez" statüsülerinden kaynaklanıyordu: "*a nation of hybrids*" yani asimile olmuş Yahudiler. (Çünkü onlar tarih boyunca birçok defa "Yahudi olmayan kan" ile karıştı.)[10] Veblen'e göre, "melez" statüsü onları konformizmden uzaklaştırdı ve bilim, keşif ile bilginin ilerlemesinin temeli olan septisizm tavrını harekete geçirdi. Bütün avantgarde akımlarla özdeşleşen Yahudiler, "öncüler" haline geldi, bir tür "keşif ve ikon kırıcıların birliği".[11] Avrupa'yı ulus devletler mozaiğine bölen Versay Konferansı'nda Yahudilerin diyasporik karakterini aydınlatmak, onları *outsiders* olarak tanımlamayı içeriyordu. Yahudi modernitesinin altın çağının yaratıcıları onlardır: Akademinin dışında kalan yazarlar, bohem sanatçılar, bilimsel kurumlardan dışlanmış düşüncelerin yaratıcıları, ulusal bölünmeleri aşan eleştirel entelektüeller, kozmopolit devrimciler, kendi partileri (ya da dinleri) tarafından aforoz edilmiş heretikler. Tanınma, Yahudi ötekiliğini, *outsiders* statüsünden kurtardı ancak antikonformizmin kaynaklarını da yok etti. Eleştirel düşünce bir Yahudi geleneği olarak kaldı ancak Max Weber'e göre Yahudi durumunu nitelendiren "negatif ayrıcalıklar"dan biri olmaktan çıktı. Kafka'nın edebiyat ödülü alması, Benjamin'in College de France'ın ve Max Planck Enstitüsü'nün üyesi olması, Troçki'nin seçimlerde aday olmasını anlamak kolay değildir. Hannah Arendt'in Amerikanlaşma yoluyla parya entelektüeli durumuna son verip, düşünce güzergâhını değiştirmesinde gördüğümüz gibi.

Piyasaların küreselleşmesi döneminde bilgi ve kültürler, diyasporaların faydaları, yapısal denen tüm entelektüel üretimin normal şartları haline gelme eğilimi gösterir. Pierre Nora, Fransız kimliğini kurtarmaya giriştiğinde, "melezlik" (Bhabha), "creolization" (Glissant) ve "gezgin

9. Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları, 1997. Ayrıca bu konu üzerine bkz. Enzo Traverso, *Les Marxistes et la Question juive*.
10. Thorstein Vebleni, "The intellectual pre-eminence of Jews in Europe" (1919), *Essays in Our changing Order*, Leon Ardzrooni direktörlüğünde, Kelley, New York, 1964, s. 222. Onun teşhisi Sholomo Sand'inki ile çakışır: *Comment le people jeuif fut invente*, Fayard, Paris, 2008.
11. A.g.e., s. 224.

teori" (Said) kavramlarını geliştiren bir Hintli, bir Batı Hintli ve bir Filistinlidir.[12] Ancak her diyaspora tekildir. Avrupalı Yahudi düşüncesi, Batı kültürünün özdönüşümsel (self refleksif) tavrını benimsedi, eleştirel bilinç haline gelerek (bazen aşırı Avrupalı dünyayı görmezden gelme pahasına, Frankfurt Okulu ya da psikanaliz durumunda olduğu gibi) reddedilmiş ve kenara itilmiş kendi temsilciler tabakası tarafından *içeriden* sorgulandı. Bütün Yahudi *outsider*lar, Avrupa'ya aidiyetleri ile ilgili derin, çoğu zaman trajik bir duygu taşıyordu. Bu bağlamda, Kafka kendisini "Yahudi-Batı Dönemi"nin (Wetjudische Zeit) bir temsilcisi olarak tanımlarken,[13] Hannah Arendt, Walter Benjamin'i Amerika'da kaybolmuş "Avrupalıların en sonuncusu"[14] olarak tasavvur etmiştir.

Bhabha, Glissant ve Said, Avrupa geleneğinin dışında bir bakış açısı benimsedi. Postkolonyalizmden yola çıkan bu bakışın kendisi Batı kültüründen ortaya çıkmış –nihayetinde, temsilcileri Amerikan ve Britanya üniversitelerine yerleşmişti ve bu, kitapta analiz edilen parya Yahudi entelektüelleri ile arasına farklı bir boyut getiriyordu– bir Avrupa merkezciliğin eleştirisi içinde kalır. Ancak onlar da dünyaya, Avrupa'nın "tarihsiz halklar" olarak düşünmüş olduğu gözlerle bakıyordu. Holokost ve dekolonizasyondan birkaç kuşak uzakta, iki tarihsel kesintinin birikmiş etkileri ortaya çıktığında, postkolonyalizmin doğuşu Avrupa'da eleştirel düşüncenin Yahudi devrinin tükenmesiyle çakışır. Edward Said'in son çalışması –eleştirel bir yenileme ile hümanizmin kurtarılma girişimi,[15]– Yahudi zenginliğinin farkında olan, ondan derinden etkilenmiş ve onu iktidarın yeni eleştirel teorisinin içine yerleştirmeye çalışan bir entelektüelin yazdığı iki akım arasındaki diyalog olarak okunabilir. Bu, bir İsrail günlük gazetesi Haaretz'deki röportajı sırasında kendisini "son Yahudi entelektüel" olarak tanıtmasına sürükleyen bir *paradoksal duygudur*.[16]

---

12. Homi Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une theorie postcoloniale*, Payot Paris, 200; Edouard Glissant (entretiens avec Lise Gauvin), *L'Imaginaire des langues, Gallimard*, Paris, 2010; Edward Said, *The Edward Said Reader*, Granta Books, Londra, 2000, s. 195-217. Irkların karışması ve kültürün yerlileştirilmesi üzerine Nicole Lapierre'in iki eserine bakınız: *Pensons Ailleurs*, Stock, Paris, 2004 ve *Causes Communes. Des Juifs et des Noirs*, Stock, Paris, 2011.
13. Bu tanım hakkında, Kafka'nın Max Brod'a Ocak 1918'de yazdığı mektup. (Briefe 1902-1924, Ficher, Francfort-sur-le-Main, 1958, s. 223), Giuliano Baioni'nin yorumuyla eklemlenir bkz. *Kafka, letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Turin 1984.
14. Hannah Arendt, "Walter Benjamin 1892-1940", *Vies politiques*, s. 167.
15. Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York, 2004.
16. Gil. Z. Hochberg, "Edward Said: The last Jewish intellectual. On identity, alterity and the politics of memory", *Social text*, 2006, Cilt: 87, s. 47-66.

Tarihsel süreç içinde Yahudi toplumu, genellikle yerleşik medeniyetlerin kurucu "ötekisi", dışsal "kötülük" unsuru olarak anlamlandırılmıştır. Söz konusu kurucu "ötelik" modernitenin daha başlangıç dönemlerinden günümüze kadar uzanan bir hat içinde çeşitli şekiller almış olsa da, Yahudi toplumuna ilişkin algı ve imgelerde de zamanla kimi kırılmalar yaşanmıştır. *Yahudi Modernitesi* adlı çalışma, eleştirel stratejisiyle işte bu kırılma dönemlerini ve bunların artçı etkilerini mercek altına alıyor. Yirminci yüzyılın başlarında, özellikle de Büyük Ekim Devrimi sonrasında Yahudi toplumunun entelektüel ve politik açılardan sol-sosyalist dünya görüşüyle olan temasları, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve İsrail devletinin kurulmasıyla birikte bir başka nitelik kazanmıştır:

> *Bugün, Yahudi dünyasının ekseni Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne ve İsrail'e kaymış durumda. Antisemitizm artık ulusal kültürleri biçimlendirmiyor, bu durum yerini 21. yüzyıl başlarındaki hâkim ırkçı form olan islamofobiye ya da İsrail-Filistin çatışmasının doğurduğu yeni Yahudi düşmanlığına bıraktı. Liberal demokrasilerimizin "medeni din"ine dönüşmüş olan Holokost'un hafızası, eski parya halkını, demokratik Batı'nın kendi ahlaki erdemlerini ölçtüğü bir tarih mirasının korunan küçük bir azınlığı haline getirdi. Paralel olarak, Yahudi diyasporasının belirgin özellikleri – hareketlilik, şehirlilik, metinsellik ve dokunulmazlık-, bu özelliklerin var olduğu küçük azınlığı da normalleştirerek küreselleşen dünyaya yayıldı. Buna karşın, Yahudi tarihinin kendisine aykırı bir biçimde, "Yahudi sorununu" devletçi ve milliyetçi formda tekrar icat eden de İsrail oldu.*

Yahudi toplumunun modernite ile olan gerilimli ilişkilerindeki dönüşümlerin tarihsel olaylara atıfla çözümlendiği bu kitap, söz konusu halka ilişkin olarak üretilmiş yerleşik kanaatleri sarsacak cinsten…



AYRINTI • TARİH
ISBN: 978-605-314-085-6
9 786053 140856
12 TL