

# İNSAN HAKLARININ DEKONSTRÜKSİYONU: EVRENSEL VERSUS CİHANŞÜMUL

\*\*\*

Ahmet Demirhan

Türkevi Araştırma Merkezi, Hollanda

## Özet:

Bu bildiri, “insan hakları”nın “evrensellik” iddiası sorgulanmaya çalışılacak. Burada “evrensel”, son yıllarda özellikle Jakob Taubes'in, Jean-François Lyotard'ın, Alain Badiou'nun, Giorgio Agamben'in ve Slavoj Žižek'in Aziz Pavlus'u konu alan okumalarına eleştirel bir gözle odaklanılarak, Aziz Pavlus'un mektuplarında teşekkül eden bir “kavram” olarak tanımlanacak. Pavlus'un “yasa”yı, İsrailoğullarına verilen bir “vaat” olmaktan çıkarıp “bütün milletler”i kapsayacak bir şekilde tanımlamaya çalışmasının bugün “evrensel” adını verdiğimiz algıları nasıl biçimlendirdiğine değinilerek, aslında bu tanımlamanın Taubes'in ifadesiyle nasıl bir “politik teoloji” oluşturduğu vurgulanmaya çalışılacak.

Buradaki anlamıyla “politik teoloji”, bir “egemenlik” ve “meşruiyet” biçimi ortaya koymasıyla “politik”; ancak bu “egemenliği” ve “meşruiyeti”, bir “vaat”e, dahası henüz gerçekleşmemiş, ancak gerçekleşmesi umulan, bu nedenle hep ertelenen bir tür “mesihçiliğe” havale etmesiyle de “teolojik” olanın oluşturduğu bir yapı olarak tanımlanacak. “Evrensel” olarak tanımlanan her oluşumda bu tür bir “politik teoloji”nin olduğu varsayılarak, “politik” olanda “teolojik” olanın ister istemez bir şekilde baki kalmasının sonuçlarına değinilecek; bu anlamda, seküler olarak değerlendirdiğimiz kavramların, teolojik kavramların dönüşmesinin sonucu hayatiyet kazandıkları vurgulanacak. Yine burada, “Pavlus'un “yasa”yı münferit olmaktan çıkarıp genelleştirmesinin İsrailoğulları'nın “yasa”yı bir “vaat” olarak algılamaları olmasaydı gerçekleşmeyeceği iddia edilerek, Pavlus'un “politik teolojisi”nin en nihayetinde “herkese şamil” bir teoloji olamayacağı; bu “teoloji”nin, eski vaat ile kendi oluşturmaya çalıştığı topluluğun yeni vadinin sınırları içinde kalmaya mahkum olduğu vurgulanarak, “evrensel”in ister istemez Pavlusçu bir anlayışı içermek durumunda kaldığı gösterilecek ve “evrensel”in “örtülü bir egemenlik” oluşturduğu çözümlenecek.

Bu çözümlenmede, özellikle Derrida'nın “egemen” analizinden yola çıkılarak, öncelikle Cal Schmitt'in “egemen istisnası duruma karar verendir” şeklindeki tanımlamasının, yukarıda sözü edilen filozoflarca eleştirilirken bile nasıl benimsendiği gösterilmeye çalışılacak. Bildiri, “cihanşümül”ün, “egemen”i, “istisna”ya karar veren değil, “mucibince hareket eden” anlamında temsil edecek bir yapıyla tanımlanmasını önererek, bunun açılımlarının “evrensel”in çıkmazlarını giderebileceğini vurgulayacak. Ayrıca, “evrensel”in Batı dillerindeki karşılığı olan “universal”ın Latince kökündeki “unos” (“bir”) ile “versum” (“dönüştürme”) kelimelerinden mürekkep olmasına dikkat çekilerek, “tektipleştirme” mantığı içinde hareket eden bir “bir bütün içinde bir kılma” anlamının karşısına, “cihanşümül”ün “çokluk içinde”liği içerdiği iddia edilecek.

Bildiri boyunca, çağdaş felsefenin soyut kategorilerinin ve kavramlarının “insan hakları” bağlamında somuta indirgenmesine ve örneklendirilmesine çalışılacak. Bu çerçevede, “evrensel insan hakları” tezinin savunucularından Michael Ignatieff'in düşüncelerinden yararlanılacak.

# **DECONSTRUCTION OF HUMAN RIGHTS: WESTERN VS. ISLAMIC UNIVERSALISM**

**Ahmet Demirhan**

**Türkevi Research Center, Holland**

## **Abstract**

This presentation tries to evaluate what the the notion of 'universal' in the declaration of 'universal human rights' means. Focusing on philosophical reading of St. Paul's letters, especially Letter to Romans, by Jakob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben and Slavoj Žižek, it defines the notion of 'universal' as the one that has formed in these letters. Thus the main point of the presentation is related to St. Paul's attempt to abolish or suspend the (Mosaic and/or Roman) law with respect to 'messianic' salvation of 'all'. In arguing this it is also elaborated that this 'messianity' has in its formation a 'political theology' without which the concept of 'universal human rights' has no proper meaning.

## İNSAN HAKLARININ DEKONSTRÜKSİYONU: EVRENSEL VERSUS CİHANŞÜMUL

“Evrensel insan hakları”nda “egemen” bir “egemen” var mı? Her anlamıyla bir “egemen”? Ya da isterseniz bu hakları yazan, onlara otorite kazandıran, bu hakların “authorship”liğini dolayısıyla da “copyright” haklarını elinde bulunduran birileri ya da bir şeyler var mı? Yoksa “egemensiz” mi “insan hakları” kavramı? Tıpkı “sans papier”ler gibi?

İnsan haklarını “egemen” açısından değerlendirmeye çalışan her girişim, aslında “evrensel insan hakları” kavramlaştırmasındaki her bir ifadeyle ilişkiyi gözönünde bulundurmak zorunda. Çünkü her şeyden önce bu terkin tarihselliğini oluşturan unsurların şekillenmesinde bu her bir ifadenin ayrı ayrı katkısı olduğu muhakkak; ama aynı şekilde, bu günde, içinde bulunduğumuz devirde, her türlü tanımlamanın bir “sonra”yla (bir “post”la) birlikte anılmaya başlandığı günümüzde aldıkları hal de, terkin dağılıp gitmesine, bir terkip olamayacak denli parçalanmasına yol açmakta. Bunun yanında, aslında “evrensel insan hakları” terkinin, asıl kurucu anı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ilan edilen bir bildirgeyle geçerli gerçekleşti. Belki bu anlamda “evrensel insan hakları”ndan ziyade “bildirge” kavramının kendisi, bir taraftan “egemen”le ilgili sorumuzu cevaplamak için bir başvuru kaynağı ve diğer taraftan da aslında “insan hakları” kavramının önüne geçen, onu belirleyen, ona anlamını ve içeriğini kazandıran bir ifade.<sup>1</sup> Dolayısıyla “evrensel insan hakları” ifadesini “bildirge”yle temellenen, varsa böyle bir şey “kurucu özü”nü “bildirge”den alan bir anlayış olarak mı değerlendireceğiz? Yoksa, “evrensel”in de, “insan”ın da ve “hak”kın da kendi başına, “evrensel insan hakları” ifadesinde oluşturdukları terkipten ayrı tarihlerine, gelişimlerine, belki de “son”ları mı bakacağız?<sup>2</sup>

“Son”u olan bir şeyin başlangıcı da olur mu? Varsa böyle bir başlangıç, tespit edilebilir bir başlangıç mıdır bu? “Başlangıç” olarak tespit ettiğimiz her şey, kendinden önce gelen şeylerden bir anlamda nasiplenmeyecek mi? Pavlus gibi?

Pavlus’u bu bağlamda anlam, sadece “evrensel”i onunla alakalı bir biçimde değerlendireceğim için değil. Daha çok, bugün anladığımız anlamda “evrensel” denince akla gelen üç “kurucu” unsurdan birisi olması hasebiyle. Mesela, 11 Eylül’den sonra ortaya çıkan ve mevcut düzeni altüst etmekle kalmayıp artık ne kadar savunulabilirse, savunulabildiği kadarıyla “insan hakları” idealini de “güvenlik” ve benzeri gerekçelerle baltalama girişimine de yeni bir “başlangıç” teşkil eden Amerika’nın uluslararası hukuku ve uzlaşmaları bir kenara bırakarak tek taraflı olarak yürüttüğü çabaları; bunun yanında da “globalleşme” olgusunu ele alan Jacques Derrida, bir çözüm olarak “Yunan-Hristiyan kozmopolitik ideal”den vazgeçmemiz gerektiğini öne sürdü.<sup>3</sup> Ona göre bu ideali oluşturan saçıyıkları Stoikler, Aziz Pavlus ve Kant’tı. Her ne kadar

---

1 “Bildirge”nin özellikle bağımsızlık ilanlarındaki amlamları konusunda bkz. Bonnie Honig, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problems of Founding”, *The American Political Science Review*, 85/1 (1991), s. 97-113.

2 Burada “son”dan kasıt, Michael Foucault’nun insanın son dönemlerin bir yaratığı olduğunu, modern dönemden önce “insan” diye ayrı bir kategori bulunmadığını ileri sürmesinde örneği görülebilecek bir duruma işaret ediyor. Bkz. m. Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage Book, 1973), s. 308. Aynı şekilde, farklı bir anlamda da olsa Jacques Derrida da “insanın sonu”ndan bahseder. Bkz. J. Derrida, “End of Man”, *The Margins of Philosophy* içinde, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 109-136. Aynı şekilde, aşağıda üzerinde ayrıntılı bir biçimde duracağımız Alain Badio da, “insanın ölümü”nü “isyanla, yerleşik düzene duyulan radikal hoşnutsuzlukla ve durumların gerçeğine kendini bütünüyle adayarak angaje olmakla” alakalandırır. Ona göre, “insanın ölümü”nün tersine, insanı olumladığı görülen “etik ve insan hakları” teması, “bencillik”, “mevcut iktidara hizmet” gibi temalarla bağdaşmaktadır. Bkz. Badio, *Etik: Kötülük Anlayışı Üzerine Bir Deneme*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2004). Türkçede “insan” kelimesinin çağrışımlarının “insanın sonu” ifadesinin modern bir icat olması ve artık sona ermesiyle kastedilmek isteneni veremeyeceğinden, Batı dillerindeki kavramın Türkçedeki “beşer”e yakın olduğunu belirtmekte yarar var. Bu anlamda “insan hakları” derken kastedilenin “beşer hakları” olup olmadığı da üzerinde durulması gereken bir meseledir. Yine de bu konunun bir çözümlemesi için antropos’tan homo’ya kadar bir çok kavramın Batı’da “insan hakları” anlayışının gelişiminde ne derecede etkili olduğunun araştırılmasının da gerektiği hatırlatılmalıdır.

<sup>3</sup> Bkz. Giovanna Borradori, “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida”, *Philosophy in a Time of Terror* içinde, (Chicago: University of Chicago Press, 2003), s. 123-124.

Derrida bu bağlamda Pavlus'un Efesoslulara Mektubu'na değinirken neden özellikle bu mektuba atıfta bulunduğuna dair herhangi bir yorumda bulunmasa da, özellikle 2. bab 11. ayet ve devamına göndermede bulunduğunu anlamak zor olmasa gerek. Burada Pavlus, "bir zamanlar bedence Milletler" dediği, "sünentliler" tarafından da "sünnetsizler" diye adlandırılan, herhangi bir "mesih"i olmayan, "vaadin ahitlerine yabancı ve ümitsiz" olarak dünyada dolaşp duran haklara, bundan böyle artık "adavet"in ortadan kalktığını ve yasayı kendi bedeninde iptal eden Mesih'le birlikte "artık yabancılar ve misafirler değil, fakat mukaddeslerin vatandaşları ve Allahın ev halkı" olduklarını müjdeler. Kısacası, bir zamanlar sadece "sünentliler" için geçerli olan vaad artık "herkes" içindir.

Yine de Stoikler ile Kant'ı aynı düzlemde ele almanın çeşitli nedenleri olabilir ve bunlar makul görünür. Mesela akıl vasıtasıyla tutkuların kurtulmanın mümkün olduğunu kabaca Stoiklerde de Kant'ta da bulabiliriz. Stoikler de Kant kadar kozmopolitan vurgulara sahipti. Hatta Stoiklerin Hristiyanlık üzerinde etkileri de akla uygun geliyor. Ama ya Pavlus? Pavlus bu tabloda nereye oturuyor?

Dahası Pavlus'un kozmopolitan kelimesinde içerilen "politik" bir vurgusu var mıydı? Yoksa sadece "dini" bir "evrensellik", dinlerin mesajlarının "herkes" için geçerli olduğu iddia edilirken vurgulanmaya çalışılan bir "evrensellik" mi sözkonusu Pavlus'un "Allah'ın ev halkı"nda?

Pavlos üzerine son zamanlarda belki de şimdiye kadar olmadığı kadar değişik gözlemler okumalar yapılıyor. Lyotard'dan Alain Badio'ya, Boyarin'den Agamben'e günümüzdeki bir çok düşünür, özel çalışmalar yaptı. Jakob Taubes'in Pavlos'u "politik ilahiyat" bağlamında ele alan çığır açıcı, ama bir o kadar da tartışmalı bir eseri var.<sup>4</sup> Derrida'dan Zizek'e kadar bazı isimler de ayrı okumalara girişmeler de, kimi zaman eserlerinde Pavlos'un mektuplarına kısa ya da uzun parçalar ayırdılar. Bunlara kimi dergilerde yayınlanan özel sayılar ya da makaleler, hatta Syracuse Üniversitesi'nde Nisan 2005'te düzenlenen "Saint Paul Among the Philosophers: Subjectivity, Universality and the Event" adlı konferansı da ekleyebiliriz. Gerçekten Pavlus'a bu ilgi niye?

### **Pavlus: Yeni bir Halkın Kurucusu?**

Jakob Taubes, şimdiye kadar Yahudilerin Pavlus'a yeterince ilgi duymamalarından şikayet eder ve ölümünden biraz önce Heidelberg'te hasta hasta, "manevi vasiyet"im dediği bir kaç ders verir.<sup>5</sup> Meslekten ilahiyatçı değil, filozof olan birisi için şimdiye kadar ilahiyat sahasına ait olduğu düşünülen bir alanda ders vermesi kadar bir hahamın oğlu olan, sadık bir Yahudi ve hatta ünlü Kabala uzmanı G. Scholem'in de öğrencisi ve yakın dostu Taubes'in bu dersleri, bir çok açıdan bir yenilik oluşturur. Bir defa Pavlus'u bir Hristiyan gibi değil, bir Yahudi gibi okumaktadır. İkincisi, Nazilere destek vermekle itham edilen, anti-Semitik düşünceler taşıdığı gerekçesiyle II. Dünya Savaşı sonrası üniversiteden el çektilen Carl Schmitt'ten de etkilenmiştir. Hatta Schmitt'le birlikte nasıl Pavlus'un Romalılarına Mektubu'ndan bazı pasajları birlikte okuduklarını ve Schmitt'in kendisine nasıl Pavlus'ta "anti-Semitik" öğeler taşıdığını göstermeye çalıştığını bizzat kendisi aktarır.

Schmitt ismi burada önemlidir. Sadece Taubes'le ilişkisi anlamında değil, Almanya'nın en büyük devlet ve hukuk uzmanlarından birisi olarak Schmitt'in özellikle "egemen", "politika"dan ayrı olarak değerlendirilmesi gereken "politik" ve "politik ilahiyat" tezleriyle, hala en çok tartışılan isimlerden birisi olması anlamında. Taubes, bir anlamda Schmitt'in özellikle "politik ilahiyat" tezini Pavlus aracılığıyla ters yüz etmek istemektedir.

Nedir Schmitt'i bu denli önemli ve hasım kılan? Öncelikle Schmitt'in bütün önemli devlet teorilerinin teolojik kavramların sekülerleşmiş biçimleri olduğunu iddia etmesi ve "egemen"i,

---

4 Tartışmalı dememin nedenlerinden birisi, Taubes'in bir kaç yerde İslam konusunda söylediği tuhaf ifadeler. Bu konuda hayli eleştirel bir okuma için bkz. Gil Anidjar, *The Jew, The Arab: A History of Enemy* (California: Stanford University Press, 2003).

5 Taubes'in verdiği bu dersler daha sonra ses kayıtlarının çözülmesi yoluyla derlenmiş ve yayınlanmıştır. Bkz. Jakob Taubes, *The Political Theology of Paul*, (California: Stanford University Press, 2004).

“istisna durumuna karar veren” olarak tanımlaması.<sup>6</sup> Bunun dışında, “politik”i, “politika”ya da şekil veren, ama en çok da “devlet”i tanımlayan bir kavram olarak değerlendiren; günümüzdeki bütün liberal devlet ve parlamenter demokrasi anlayışlarını bu noktadan kalkarak eleştiren Schmitt’in, “politik”i “dost-düşman” ilişkisi açısından değerlendirmesi.<sup>7</sup>

Schmitt’in tavizsiz bir Katolik olduğu da hatırlatılırsa, Taubes’in Pavlus okumalarını onun düşünceleri ekseninde kurmasının neden bu kadar önemli olduğunu anlamak daha kolay hale gelir. Ama bir başka husus da var: Schmitt’in Pavlus’ta önemli bir rol oynayan “yasa” ya da “nomos” kavramını tarihsel bir gözle okuması ve dünyanın hiç bir zaman “tek bir dünya” olamayacağını; “egemen” devletler arası bir “düzen”e dayalı olabileceğini iddia etmesi; ancak bu iddianın arkasında da liberal bir uzlaşma değil, “adil savaş” teorisinin olması.<sup>8</sup>

Görülebileceği üzere aslında Pavlus bu Schmittçi tabloya pek sığmayan bir isim. Taubes de Pavlus’u bir yandan Hristiyanı yorumlardan farklı bir gözle okurken diğer yandan da Schmitt’in “politik ilahiyat”ından esinlenerek, ama onu ters yüz ederek okur.

Öncelikle Taubes’in, Schmitt’in “politik” olanı tarif ederken kullandığı nirengi kavramların bir çoğunu Pavlus’a uyguladığını görürüz. Schmitt, tıpkı ahlak, sanat ve ekonomi gibi alanlarda olduğu gibi “politik” alanda da, bu alanı belirleyen kendine özgü bir kriterin olduğunu düşünür. Sanattaki “güzel-çirkin”, ahlaktaki “iyi-kötü” ya da ekonomideki “kar-zarar” kriterleri gibi “politik” olanın kriteri de “dost-düşman” ayrımıdır.<sup>9</sup>

Günümüzde liberalizmin “düşman”ı tıpkı ekonomide olduğu gibi bir “rakip” ya da müzakerede bir “hasım” gibi görerek bu ayrım yokuş gibi davrandığını ileri süren Schmitt, “politik” olana anlamını veren “dost”un da “düşman”ın da simgesel ya da allegorik şeyler değil, sahici-varoluşsal kategoriler olduğunu söyler. Burada Schmitt’in Taubes bağlamında “dost-düşman” ayrımından başka üzerinde duracağımız bir diğer kavramı da “polemik”tir. Schmitt, bütün “politik” kavramların, imgelerin ve terimlerin “polemiksel” anlamlara sahip olduğunu söyler. Somut durumlara bağlı bu “polemiksel” anlamlar, belirli bir çatışmaya ve antagonizmaya yöneliktir. Bu anlamlar etrafında “gruplaşmalar” oluşur ve nihayetinde kendisini “devrim”de ya da “savaş”ta tebarüz ettirir. Sözkonusu durum ortadan kalktığında ise boş ve hayaletimsi soyutlamalara dönerler. Bunlar olmasa, devlet, cumhuriyet, toplum, sınıf, hatta egemen, anayasal devlet, mutlakiyet, diktatörlük, ekonomik planlama gibi kavramları kavramak imkansız hale gelir.<sup>10</sup>

Taubes bağlamında ele alacağımız üçüncü kavram ise “savaş”tır. Savaşta “politik” olarak düşman olanlar açık bir yüzleşmeye girerler. Savaş karşısında nötr kalmak bile “dost-düşman” ayrımının varsayıldığını gösteren bir durumdur. Ayrıca “düşman”ın illa ki befret edilmesi gereken bir kişi olmadığını da gösteren bir durumdur. Düşmandan şahsen hoşlanıp hoşlanmamanın “politik” anlamda bir değeri yoktur. Ama ancak savaşta insan hayatı en aşırı politik gerilimini gösterir (ki Schmitt’teki başka bir çok nokta yanında bu noktanın Agamben için dayanak olduğu söylenebilir). Bu anlamda, tamamıyla dini, ekonomik, ya da hukuki veya ahlaki nedenlerle savaş ilan etmek mümkün değildir. Bunların savaş ilanında etkisi olsa da savaşa anlamını veren şey, tamamıyla “politik”tir. Savaşa karşı pasifist bir tavır sergileyenler bile pasifist olmayanlara karşı “politik” bir anlamda, savaş yanlıları-savaş karşıtları ikiliği içinde mücadele etmek durumunda kalmaktadırlar.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Burada Carl Schmitt’in düşüncelerine sadece çok kısa olarak değineceğiz. Ancak Schmitt’in düşünceleri için Türkçede bir kaynak olarak bkz. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, (Ankara: Dost Kitabevi, 2002). Schmitt’in “politik” kavramına ayrı bir önem atfetmesi nedeniyle bu kitabın adını “Politik İlahiyat” diye anacağız.

<sup>7</sup> Bu konuda Schmitt’in en önemli çalışmalarından olan *The Concept of Political*’a bkz, (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

<sup>8</sup> Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (New York: Telos Press, 2003).

<sup>9</sup> Schmitt, *The Concept of Political*, özellikle s. 25-27.

<sup>10</sup> Schmitt, age, s. 30-31.

<sup>11</sup> Schmitt, age, s. 33-36. Bu anlamda “insan hakları” kuruluşlarını da savaş karşıtları gibi bir kategoriye sokmak gerekiyor mu? Cevap bekleyen açık bir soru bu. Ancak aynı zamanda günümüzdeki insan hakları

Bu üç kavram, “dost-düşman” ayrımı, “polemik” ve “savaş” açısından Taubes’in Pavlus yorumuna baktığımızda karşımıza çıkan tablo, herşeyden önce, Hristiyan ilahiyatında genel geçer bir hal almış olan Pavlus yorumlarını yerle bir eden bir tablo. Her şeyden önce Taubes, Pavlus’un Schmittçi anlamda bir “dost-düşman” ayrımından hareket etmediğini düşünür. Ancak buna benzer bir kategori vardır Pavlus’ta da: “birlik ahdi”. Nedir “birlik ahdi”?

Taubes, Kilise tarihinden Augustine, Luther ve hatta çağdaşımız Karl Barth’a kadar resmi Pavlus yorumlarının onu “varoluşçu” bir tarzda yorumladıklarını belirterek, “Pavlus’un düşüncelerinin ‘siyasal’ tarafını ortaya çıkarmaya çalışacağız. Romalılara Mektubu, bir yandan yeni bir toplumsal birlik-ahdinin, Roma İmparatorluğu’na karşı ecclesia’nın ve diğer yandan da yahudi halkının etnik birliğinin bir meşrulaştırılması ve oluşumu olarak okuyorum” der.<sup>12</sup>

Bu anlamda, Taubes, şimdiye kadar Pavlus yorumlarında görülen bir hususu da değişik bir gözle okur. Pavlus’un “yasa” derken sadece Yahudi yasasını, yani şeriatı kastetmediğini öne sürer. “Tora’yı mı kastediyor, evrenin yasasını mı kastediyor, doğa yasasını mı kastediyor?”<sup>13</sup> Ona göre, bunların hepsini de işin içindedir. Pavlus’ta her şey herşeyle karışmıştır. Ama öncelikle Kudüs’te mevcut olan İsa’nın havarileri çevresini, yani bir anlamda İseviliği, Batı dillerinde olmayan, olsaydı Jesusism gibi bir şey haline gelmesi gereken bir İseviliği “göklerdeki Kudüs”le görecelileştirmiştir ve böylelikle “ethnos” temelli bir çağrıda bulunmayı reddetmiştir. İkinci olarak da Roma İmparatorluğu’nu hedef almıştır ve Roma’nın “dünya imparatorluğu” iddialarını “dünyanın asıl hakimi Mesih’tir” iddiasıyla görecelileştirmiştir. Bir bakıma, her ne kadar Taubes bu terimlerle konuşmasa da, Pavlus’un tektanrıci bir iddia ile siyasal bir iddiayı, her ikisi de “evrensel” olma potansiyeli taşıyan iki iddiayı görecelileştirdiğini öne sürmektedir.

Ancak neye dayanarak? Eğer Pavlus’un dayanağı İsa değilse, İsevilik de kendisine baz aldığı bir husus değilse, hangi yerden, nereden ilham alarak konuşmaktadır? Taubes, Pavlus’un, Romalılara Mektub’un hemen başında kendisini adlandırmasını dayanak olarak kabul eder burada. Ona göre Pavlus kendisine “seçilmiş” demektir. Aynı temayı daha sonra tekrar edecek olan Agamben’in filolojik olarak Batı dillerindeki (ve bu arada da Türkçedeki) çevirilerde yanlış çevrildiğini iddia ettiği bir hususun altını çizen Taubes, Pavlus’un kendi davetini Yeremya’nın “milletlere tayin edilmesi” (Yeremya 1:5) gibi yorumladığını iddia eder. Zaten Pavlus da Galatyalılara Mektup 1:15’te Yeremya’ya bir gönderme olarak değerlendirilebilecek bir şekilde, “Milletler arasında onu vazedeyim” der. Dolayısıyla her ne kadar bir mühtedi olarak sunulsa da Pavlus aslında “ikinci Yeremya”dır.

Bu ve benzeri Eski Ahit’e göndermelerle, hatta Tora’dan yorumlarla Taubes, aslında Pavlus’un çağrısının öncelikle Yahudi kaynaklı olduğunu iddia eder. Bu anlamda vazifesi, bir diaspora Yahudisi olarak Yahudilerin birliğidir. Ama buna “siyasal” bir ilavede de bulunması gerekiyordur. Çünkü karşısında Roma İmparatorluğu vardır. İşte bu noktada “yasa”yı, hem şeriat anlamındaki yasayı ve hem de Roma yasasını görecelileştirip, bunların karşısına “iman”ı çıkarır ve mesiyani bir çağrıda bulunur. Bu anlamda isevi ya da Jesusizm olmayan Pavlus’un çağrısı Mesihî ya da bu kelimenin Yunancadaki karşılığıyla Hristiyanî’dir.

Schmitt’in dost-düşman ayrımına dönecek olursak, Pavlus bir anlamda “dost-düşman” arasında şekillenmeyen, ama hem şeriat anlamındaki yasayı ve hem de Roma yasasını görecelileştiren “yeni bir birlik ahdi”yle hareket etmektedir. Schmitt’in ve günümüzde mesela hayli tartışılan Mel Gibson’ın “Tutku”sunun Yahudileri “düşman” göstermesinin tersine Pavlus’un “Gerçi incile göre sizin düşmanlarınızdır; fakat intibaha göre atalar için sevgililerdir” (Romalılara 11: 28) ifadesini baz alarak İsrail oğullarını her halükarda intibaha, yani seçilmişliğe göre “sevgili” olarak değerlendirdiğini söyler. Pavlus’un “politik”i, “politik mesiyанизm”dir.

---

kuruluşlarının da sadece “sivil” toplum örgütü olarak örgütlenmelerinin getirdiği handikapları ortaya serebilecek de bir soru. “Politik” olmadan “insan hakları” kuruluşları görevlerini gereğince yerine getirebilirler mi?

<sup>12</sup> Taubes’in 1986’da açtığı “On the Political Theology of Paul: From Polis to Ecclesia” adlı dersten alıntılıyan Wolf-Daniel Hartwich, Aleide Assman ve Jan Assman, Taubes’in *The Political Theology* içinde “Afterword”, s. 117.

<sup>13</sup> Taubes, age, s. 24.

Schmitt'le Taubes kıyaslamasında ikinci olarak başvuracağımız kavram olan “politik” olanın “polemiksel” niteliği tam da İsevilik/Jesuzizm – Mesihilik/Hristiyanlık tezini doğrular niteliktedir. Çünkü Taubes, Pavlus'un İsa'yla da “polemik” içinde olduğunu iddia eder Taubes. Çünkü bir çok açıdan incillerde İsa'nın vazettiği şeyleri Eski Ahit'e yaptığı göndermelerle değiştirir. Taubes buna meşhur “komşunu seveceksin” öğüdünü örnek gösterir. İsa önce “bütün gücünle ve kuvvetinle rabbini sev” öğüdünden sonra “komşunu da kendin gibi sev” (Markos 12: 29-31) derken Pavlus'ta bu iki öğüt tek bir öğüt haline gelmiştir (Romalılara 13: 8-10).<sup>14</sup>

Ama Pavlus aynı zamanda Musa'yla da “polemik” içindedir; çünkü onun amacı “bir halkın kurulması”dır; tıpkı Musa'nın yaptığı gibi.<sup>15</sup> Bunu da Musa'nın getirdiği şeriatı mesiyani bir şekilde, ya da Taubes'in bir anlamda adını anarak örnek verdiği Sabatay Sevi hareketinde olduğu gibi, askıya alarak yapmıştır. Bu “polemik”lerin amacı ise, hep vurgulandığı gibi, “yeni bir birlik ahdi”yle “yeni bir halkın kurulması”dır.

Schmitt'in Taubes'i etkileyen üçüncü kavramı olan “savaş”a gelince, Taubes'e göre bunun anlamı gayet açıktır: Pavlus, özellikle Roma'ya gönderdiği mektupla, aslında yaşadığı dönemde bütün bir Akdeniz havzasını etkileyen ister Yahudi yasası/şeriatı olsun isterse de Roma yasası olsun, yasaya karşı çıkarak, aslında “politik bir ilahiyat” örneği sergileyerek, Roma'ya savaş açmıştır.<sup>16</sup> Bu savaşın karşısında bir yandan “nomos” yani yasa anlayışları ve diğer yandan da “ethnos” yani milletler vardır. Pavlus, yahudi geleneğinden edindiği mesiyani bir mantıkla Roma'ya “manevi bir savaş” açmış ve dünyada hiç bir kimsenin egemen olamayacağını, “egemen”in göklerde olduğunu göstermiştir. Manevi “kızıl elma”nın peşindedir.

Bu anlamda Taubes Pavlus'un “evrensel” olduğunu düşünür: “Pavlus elbette ki evrenseldir, ancak çarmıha gerilmişin ‘iğne deliği’nden bakıldığında; ki bu, bu dünyanın bütün değerlerine yeniden değer verme demektir.” Ancak Taubes Pavlus'un evrenselliğine bir kayıt ekler: “evet evrenselciliktir bu; ama İsrail'in seçilmişliğini işaret eden bir evrenselcilik.”<sup>17</sup> İsrail'in seçilmişliği derken kastettiği bir zamanlar şeriatla verilen seçilmişliğin, Yahudilere ait olan bir seçilmişliğin Pavlus'la birlikte bütün milletlere yayılmaya başlamasıdır. Dolayısıyla aslında Pavlus, bir yandan ahdi bütün milletlere açarken diğer yandan da şeriat karşısında sıkışmış ve bölünmüş bir kavim olan Yahudileri de özgürleştirmektedir. Pavlus'un İsa'nın yeniden dirilişi ile İsrail oğullarının da basileia'ya, Tanrı'nın kiralığına girişleri aynı anlama gelir.<sup>18</sup> Kısacası Pavlus'un bütün misyonu, her şeyden önce “politik”tir; bütün yeryüzündeki otoriteyi ve “egemenlik” iddialarını bu krallığa havale eden mesiyani bir mantıkla bağlantılı olduğu için Schmitt'in “pozitif politik ilahiyat”ı tersine “negatif politik ilahiyat”la ilan edilen bir “politik”liktir bu.

### **Bakiye ve ‘Negatif’ Politik Özneleşme**

Carl Schmitt'in geliştirdiği “politik” kavramı, “politik ilahiyat” görüşü ve herşeyden önce de “egemen” anlayışı, “insan hakları” gibi bir kavrama nasıl bakar? Taubes'in Schmitt'i Pavlus'la ters yüz etmesinden elde ettiğimiz sonuçları, “evrensel” insan hakları bağlamına yerleştirebilir miyiz? Eğer Pavlus figürünü “evrensel”in de bir figürü olarak yorumlarsak, bunun “insan hakları” politikalarına yansımaları olur mu?

Hannah Arendt, “insan hakları” kavramıyla “mahrum bırakılmış hayat”ların kastedildiğini, bu anlamda onun “siyasal” hiç bir değeri olmayan, acınası insanların hayatını işaret eden bir soyutlama olduğunu söyler. Arendt'in somut örneği, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'nın bir çok yanına dağılmış olan mültecilerdir. Bu mülteciler, sadece “insan” oldukları için, ellerinde “insan” olmak dışında bir ulusal topluluğa bağlılıkları gibi bir şey olmadığı için, haklarından yoksun kalmış kimselerdir. Dolayısıyla, kendileri “için hiç bir kanunun olmadığı”

<sup>14</sup> Taubes, age, s. 51-52.

<sup>15</sup> Taubes, age, s. 39-40

<sup>16</sup> Taubes, age, s. 16.

<sup>17</sup> Taubes, age, s. 25.

<sup>18</sup> Taubes, age, s. 51.

kimselerdir.<sup>19</sup> Bu kişiler o kadar “hiç bir kanunun olmadığı” kişilerdir ki Arendt, onların hiç bir baskı görmediğini, hatta hiç kimsenin onlara baskı yapmak istemediği de belirtir.

Böylece bu kişiler, sadece kanunun değil, sadece “yasal şiddet” hakkını elinde bulunduran siyasal otoritenin değil, “ölçü”nün de, “hesaplanabilirlik” mantığının da, daha Türkçe bir ifadeyle “mizan”ın da dışındadırlar. Dolayısıyla Arendt, “insan hakları” ifadesinde bu anlamda büyük bir paradoks olduğu söyler. Eğer insan hakları derken bahsedilen insan, başka bir çok hak yanında “politik” bir anlamda da tanımlanacaksa, insan hakları ne anlama gelir? Eğer insan hakları, belirli bir otorite ya da belirli bir egemenlik biçimi dahilinde tanımlanacaksa, günümüzde bu otoritenin ya da egemenliğin en yetkin biçimi olduğu varsayılan “devlet”in sınırları içinde insanlar “vatandaş” olarak zaten belirli bir takım haklara sahip değiller mi? Öyleyse, diye sorar Arendt, ya vatandaş hakları o zaman insan haklarıdır; bu durumda insan haklarının “mahrum bırakılmışlar”ın, “insani yardım” a muhtaç olanların, hiç bir hakka sahip olmayanların, dahası siyasal olarak tanımlanmak istenmeyenlerin hakları oluşunu nasıl açıklarız? Ya da, insan hakları aslında vatandaş haklarıdır, belirli bir sınır içinde, anayasanın teminatı altında bir vatandaş olarak yaşamaya bağlı olan haklardır; o zaman da insan hakları zaten o haklara sahip olanların hakkı haline gelmeyecek midir? Vatandaşlık hakları yanında insan haklarından bahsetmek totolojik bir durum arzetmeyecek midir? Kısacası, insan hakları derken ya zaten haklara sahip olanların ya da hiç bir hakka sahip olmayanların hakları kastedilmektedir. İnsan hakları ya boş bir kavram ya da totolojik bir durumdur.

Aslında Arendt’in “insan hakları” anlayışını biçimlendiren husus, anlayışın şekillenmeye başladığı dönemde “insan hakları”nın devletler tarafından vatandaşlarına verilmesi taahhüt edilen haklar olmasında yatıyor. Vatandaş ile ulus-devleti birbiriyle kaynaştıran bu dönemde, hala insan hakları söyleminde geçerli olan “eğer istikrarsızlık yaratacaksa insan hakları yerine ulus-devlet tercih edilmelidir”<sup>20</sup> anlayışının da hakim olduğu bir dönemin ürününe bir eleştiri Arendt’in ileri sürdüğü düşünceler. Bu anlayışta “egemen” olarak “ulus-devlet”in önplanda olduğunu hatırlatmaya bile gerek yok. Ancak her ne kadar ulus-devletlerin kendi vatandaşları adına imzaladığı ve onlara taahhüt ettiği haklar olsa da, hukuksal anlamda kimi zaman verilen, kimi zaman tehir edilen, kimi zaman da esirgenen bu hakların, bir taraftan ulus-devlet ile istikrar arasındaki dengenin gözetilmesindeki ampirik ve pragmatik bir yanının olduğu, ama diğer taraftan da ister tabii hukukla isterse de Kantçı bir çerçeveye şekillenen normatif bir yanının olduğunu da söylemeliyiz. Ampirik durumda “egemen”in aslında ulus-devletler arasındaki bir “dayanışma” ya da “çatışması”nda ortaya çıkan bir “iktidar” meselesi olarak değerlendirilebilirken, tabii hukuk veya Kantçı evrensellik açısından da “egemen”in özerk, kendi kendisine yeterli, kendi kendisini kurabilen soyut, ama var olmayan bir “özne” olduğu söylenebilir. Bu anlamda belki de en gerçekçi yorum, ister vatandaşlara bahşedilsin isterse de onlardan esirgensin, “insan hakları” kavramıyla ulus-devletlerin kendi “egemen” konumlarını bir kez daha meşrulaştırdıkları ya da başka-ulus-devletlerin gözünde gayri-meşrulaştıklarını ileri sürebiliriz.<sup>21</sup>

Dolayısıyla, her ne kadar varsayılan “egemen”, ister tabii hukukun öngördüğü doğumla birlikte en asgarisiyle yaşama hakkı yanında özgürlük ve eşitlik gibi haklara sahip olan isterse de normatif evrenselliğin kendi içinde ve içkinliğinde kurduğu kendi limitine yaklaşma potansiyeline sahip akıl ve moral sahibi olan bir “özne” olsa da, her iki durumda da “evrensel” olduğu söylenen halkların çeşitli mekanizmalarla en iyi ifadeyle düzenlemeye tabii tutulduğu fiili durum bir açmazla karşı karşıya kalırız.

---

19 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1951), 297–98. Burada “law”ı çevirirken “kanun” ifadesi tercih edildi, ama Pavlus okumamız okumamız gözönüne alındığında, hukuk, hatta belki de şeriat da denebilirdi.

20 Bu konuda bkz. Michael Ignatieff, “Human Rights as Politics” ve “Human Rights as Idolatry” adıyla, The Tanner Lectures on Human Values kapsamında 2000 yılında Princeton Üniversitesi’nde yapılan konuşma. [www.tannerlectures.utah.edu](http://www.tannerlectures.utah.edu) adresinden ulaşılabilen konuşma metni numaralandığından sözkonusu düşüncenin s. 302 en bariz ifadesini kazandığını da belirtelim.

21 Jürgen Habermas da, burada ele alamayacağımız bir makalesinde, özellikle “insan hakları yoluyla meşrulaştırma”nın anlamlarını sorgular. Bkz. J. Habermas, “Remarks on Legitimation through Human Rights”, *The Postnational Constellation* içinde (Cambridge, Polity Press, 2001) s. 113-129.



Burada belki de “ulus-devlet”in insan hakları açısından Derrida’nın Plato’dan devşirerek kullandığı bir kavramla ‘pharmakon’ gibi işlediği ileri sürülebilir.<sup>22</sup> “Ulus-devlet”, “egemen” olarak kendi vatandaşlarının “evrensel” değerleri gerçekleştirebileceği bir olumlu ve belki de koruyucu ortamı oluştururken, aynı zamanda aynı devlet kimi zaman vatandaşlarından hakları esirgeyerek kimi zaman vatandaşı olmayanlara sınırlarını kapatarak onların “insanca” yaşama ortamlarını oratadan kaldırarak ve benzeri mekanizmalarla aynı haklar konusunda olumsuz ve sınırlayıcı bir örgütlenme tarzı olarak da görülebilmektedir. Bu anlamda, “ulus-devlet”, ‘pharmakon’un Yunancadaki çift anlamı gibi, bir yandan çare ve deva olurken diğer taraftan da bir dert, hatta zehir olabilmektedir.

Ancak soru şudur: insan haklarını ya da başka herhangi fiili bir durumu, mesela “insan hakları” konusundaki bir sempozyumu, ulus-devlet olmadan, ulus-devletin “egemenliği”ni varsaymadan düşünebilir miyiz? “Devlet”i ister Türkçedeki artık unutulmuş olan 1. “talih, baht, kut, saadet, mutluluk” gibi düşünelim, Kanuni Sultan Süleyman’ın ya da şiirlerindeki adıyla Muhibbi’nin “Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi” ya da Aşık Ömer’in “olmuş iken bir dem devlete nail” dizesindeki gibi; 2. “büyük rutbe, mevki” anlamında düşünelim; 3. “nimet” anlamında düşünelim, Minhaci’nin “Aradım kitapta buldum yerini / Sabır gibi devlet bulunmaz imiş” dizelerindeki gibi. İsterse de Batılı anlamıya, Latince “bir şeyin durduğu yer” ya da “duran bir şey” anlamlarına gelen “sta”dan mülhem, bu unutulmuş anlamlara yakın olan, ama mesela İngilizcede hala yürürlükte olan “hal, durum” ya da “ruh hali, duygusal hal” veya “toplumsal konum ya da mertebe” anlamlarını düşünelim. Yine de Türkçedeki anlamların daha çok olumlu ve iyi, güzel haller için kullanıldığına; Batılı anlamın ise olumlu-olumsuz her türlü hal için de “state” denebildiğini akılda tutarak.

Ne var ki “devlet” kelimesini kendi başına kullanmadık; “ulus-devlet” diyoruz. Tıpkı onun gibi kişi olarak, hiç bir “devlet”in ya da “state”in olmadığı bir yerde, bir boşlukta düşünemiyoruz kendimizi. Ama öyle mi? Gerekten boş kavramlar ya da sanki bizi tanımlayan, daha baştan bize, hepimize, bütün Ademoğullarına ve Havva kızlarına, Adem kızları ile Havva oğullarına bir anlam veren bir boşluk, içi doldurulması gereken bir çerçeve varmış gibi davranılmıyor mu? “Devlet”imiz ya da “state”imiz var; ama bu “devletsiz”lik ya da “stateless state” de nereden çıktı? Batı dillerine nasıl çevrilir, bilemem ama bunların arkasında bir tür insanın “lataayyün” arayışı yattığı ileri sürülebilir. Belki de Derrida’nın “unconditionality” dediği şeye yakın bir şey bu “lataayyün”; ama her şeyden önce “Devlet” ve “latayyün” meselesine girmemin nedeni, çok basit aslında. Tıpkı “ulus-devlet”in hem dert hem de derman olan bir pharmakon olması gibi “insan hakları” da üzerine bütün söylemler de bu “devlet” ile “lataayyün” arasında dert ve deva oyunu oynuyor. Ancak özellikle Batılı söylemlerde, ama globalleşen ya da Derrida’nın bence daha uygun adlandırmasıyla “globalatinleşen” veya yine onun ifadesiyle “mondialize” olan bir dönemde artık Batı dışının da benimsediği söylemlerde, bu “lataayyün”ün aldığı şekiller “insan hakları” söylemlerini de belirliyor.

Bu durumu biraz daha açık bir şekilde gösterebilmek için, Hannah Arendt’in “insan hakları” söyleminin açmazlarını sergilediği çözümlemesine dair bir eleştiriyle devam edeceğiz.

Arendt’in insan hakları derken aslında vatandaş olmadıkları için hiç bir hakkı olmayanların haklarının kastedildiğini, vatandaşların ise zaten vatandaşlık haklarına sahip olduklarından ayrıca bir de “insan hakkı” diye bir şeye ihtiyaç duymalarının paradoksal bir durum olduğunu ileri sürmesine, mesela Jacques Ranciere, karşı çıkıyor.<sup>23</sup> Arendt’in çözümlemesinin bir yandan depolitizasyona yol açtığını ve diğer yandan da Agamben’in “homo sacer”inde görüldüğü üzere sahip oldukları haklara sahip olmayanların durumlarını, bu arada da mesela Holokost’u sanki bir “kader”miş, bir “yazgı”ymış gibi sunan bir mantığı olduğunu ileri süren Ranciere, eğer bu “ontolojik tuzağa” yakalanmak istemiyorsak, insan hakları meselesini Arendt’le başlayıp Agamben’in “bio-iktidarı”yla sona eren bir mesele olmaktan çıkartan yeni bir gözle ele

---

22 “Pharmakon” için bkz. Jacques Derrida, “Plato's Pharmacy”, *Dissemination* içinde, (Londra: Continuum, 2004), s. 67-186.

23 Jacques Ranciere, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *The South Atlantic Quarterly*, no. 2/3 (2004).

alabilmeliyiz düşüncesinde.<sup>24</sup> Bunu yapabilmek için de, Arendt'in ya totolojiyle ya da boş bir kavramla sona eren paradoksal durumuna üçüncü bir seçenek eklenebileceğini ileri sürer: insan hakları, sahip oldukları haklara sahip olmayanların ve sahip olmadıkları haklara sahip olanların hakkıdır. Siyaseti, Arendt'in yaptığı gibi, özel ile kamu arasında ayırım yapan bir alan olarak değil bir süreç olarak ele alan Ranciere, aslında özne olmadığını, özneleşme süreci olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, insan haklarının “özne”si yoktur, böyle bir özneye gerek de yoktur. Bir hakkın hakedilmesi ile hakedilen hakkın edinilememesi arasındaki mesafe, haktan mahrum bırakılanların, mahrum bırakıldıklarını göstermek için bir şeyler yapabildikleri an, ortadan kalkmakta ve o hak artık onların olmaktadır. Bir süreç olarak siyaset, siyasal alanı başka alanlardan ayıran bir süreç olmak yerine, bütün bir toplumu kendisinden ayırır. Toplum parçalarından oluşan bir bütün olarak düşünmek yerine, toplama bir ek, bir ilave, onda yer almayanların bir yeri olarak bakmayı önerir. Dolayısıyla, sahip oldukları haklara sahip olmayanların ve sahip olmadıkları haklara sahip olanların ihtilafı, ayrılığı (dissensus) gösterme gayreti onları siyasal özne haline getirir.<sup>25</sup>

Eğer insan haklarını hiç bir hakka sahip olmayanların, hatta mahrumiyet içindekilerin hakları olarak düşünürsek, hatta ister vatandaş hakları isterse de “homo sacer” olarak sadece hayatta olmanın, ‘çıplak hayat’ın hakları olarak değerlendirirsek, o zaman o sahip oldukları haklara sahip olmayanların yerine başkaları konuşmaya ya da davranmaya başlar düşüncesindedir Ranciere. Bu tam da ‘insani yardım’ (humaniteryan) anlayışına yol açan bir şeydir ona göre. Özellikle konsensüse dayalı demokrasi anlayışının neticesinde özneler arası mesafe gittikçe daraldığından artık siyasi özneleşme olamaz ve bazı hakları artık kullanmaya bile gerek kalmaz. Bu durumda, kişinin artık kullanmadığı eşyalarını hayırseverlik olarak muhtaç olanlara vermesi gibi, kullanılmamaya başlanan bu haklar da, tıbbi malzeme ve artık kullanılmayan eski elbiselerle birlikte, başka yerlerdeki muhtaç olanlara gönderilir.

Genel bir toparlamaya gidersek, bir yandan “evrensel” ile “ulus-devlet” tekelinde olan “insan hakları” arasındaki ve diğer yandan Arendt ya da Agamben’de görülen “mahrumlar” ya da “homo sacer” ile Ranciere gibilerinin vurguladığı siyasal özneleşme arasındaki açmazları, çelişkileri ya da ihtilafı, Hristiyanlığın asıl kurucusu olan Aziz Pavlus’ta bulabilir miyiz? Aziz Pavlus’un özellikle Romalılara Mektup’ta üzerinde durduğu meseleleri “insan hakları” bağlamına oturtabilir miyiz? İşte bu bölümde bizi ilgilendirecek ana mesele bu olacak.

Öncelikle “postpolitik” denilen bir dönemde Pavlos’a bu ilgi niye? Taubes’in yukarıda “negatif politik ilahiyat” bağlamında sunduğumuz okuması, bize bu soruyu cevaplandırırken bir yol gösterebilir mi?

Bu soruya, bir çok açıdan tartışmalı da olsa, Alan Badio’nun bir cevabı var: Pavlos bizim çağdaşımız. Tabii ki burada “biz” derken kimin kastedildiği, mesela Pavlos’u hiç de çağdaşı olarak görmeyen benim de o “biz”e dahil olup olmadığım hususunu Badio’nun nasıl bu kadar kolaylıkla gözardı edebildiği ayrı bir husus; ancak Badio’nun bu Hz. İsa’yı hiç görmemiş, havarileri içinde hiç yer almamış, kendisini Bünyamin oğullarından bir İbrani, şeriate göre de Ferisi olarak tanımlayan bu azizi, “çağdaşımız” olarak adlandırmasının en belirgin nedeni, günümüzde bir yandan “kamusal alanın cemaatleştirilmesi” ve bir yandan da dünyayı egemenlikleri altına almak isteyenlerin sermaye ve güç gösterisi yoluyla “yasanın nötr oluşunun zemmedilmesi”.<sup>26</sup> Demek ki Taubes’in okumasında bulduğumuz bir kavme özgüllüğü “cemaatleştirme” ve Roma İmparatorluğu’nu da güç odağı olarak görüyor Badio. Dolayısıyla, her yerde “kapalı kimliklerde gerçekleşen bir parçalanma süreci” var, bu “parçalanmaya da

---

24 Ranciere, age, s. 302.

25 Ranciere'nin burada çok kısa bir şekilde ele aldığımız siyaset görüşü, ayrı bir makalede on tez biçiminde ve yine Arendt'le ihtilafı bir şekilde ele alınmıştır. Bkz. Ranciere, “Ten Thesis on Politics”, *Theory & Event*, no. 5:3 (2001). Burada radikal demokrasi taraftarı olan Ranciere'nin özellikle liberal konsensüs anlayışına, siyaseti gittikçe daraltan, sonra da yok eden bir uzlaşmacılık olarak reddettiğini de hatırlatmalıyız.

26 Bkz. Alain Badio, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, (California: Stanford University Press, 2003), s. 9.

kültüralist ve göreceli ideolojiler eşlik ediyor”.<sup>27</sup> Bunlar ve benzeri “çağdaşımız” gelişmeler aslında “hakikat prosedürü”nden yoksun.

Badio’nun “hakikat prosedürü” derken neyi kastığına burada ayrıntısına girmemiz bizi hayli meşgul eder. Ancak belki de Ranciere’nin “siyasal özneleşme” dediği şey ile Badio’nun “hakikat prosedürü” arasında bir koşutluk kurabiliriz. Ranciere göre, “siyasal özneleşme”, aslında hiç bir öznesi olmayan bir takım hakları siyasal arenaya sokarak, onların mevcut şartlarla nasıl bir ihtilaf oluşturduğunu gösterme biçiminin adıydı. İster mahrum olalım isterse de bizde mebzul sayıda bulunsun, hakkımız olduğunu düşündüğümüz ve toplumun geneline göre bir “ek”, bir “ilave” olarak siyasal sürece soktuğumuz hakları talep etmeye başladığımız an, siyasal özneleşmeden, onun başka bir ifadeyle söylediği “hesap edilmeyeni hesap edilir hale getirme”den bahsedebiliriz.<sup>28</sup> Bunlar, adı üzerinde “öznel” haklardır ve herkesin bu türden özneleşmeye hakkı da vardır. Badio da, aynı şekilde, “hakikat” dediğimiz şeyin “özünde özne” olan bir sürece tabi olduğunu düşünür.<sup>29</sup> Ne ki Badio için asıl mesele, bir özneleşmeden ve ona eşlik eden hak beyan etmeden çok, “oluş” ya da “hadise” diyebileceğimiz, Heidegger’in “Ereignis”iyle ilişkisi tartışmaya açık bir sürece ilişkindir. İşte Badio Pavlus’u bunun için önemser: “Pavlus’un genel prosedürü şöyleydi: eğer bir hadise varsa ve hakikat onu ilan etmekten ve onsa sadık olmaktan oluşuyorsa, buradan iki sonuç çıkarabiliriz: Birincisi, hakikat, hadiseye ya da meydana gelen şeyin düzenine dayalı olduğundan, biriciktir (ya da tikeldir veya ferdidir; singular). Ne yapısaldır, ne aksiyomatiktir, ne de yasaldır. ... Neticede, bir hakikat kanunu olamaz. İkincisi, özünde özne olan bir bildiriyle (declaration) kayıtlı olarak hakikati hiç bir önceden oluşturulmuş altküme destekleyemez; cemaate dayalı ya da tarihsel hiç bir şey, hakikat sürecine tözünü katamaz.”

Burada Pavlos’un Şam yolunda yaşadıklarına ve Saul iken Pavlos olmasına dair bilindik hadiseye bir gönderme olduğu açık. Ancak Badio burada Pavlos’tan önce ne Hristiyanlık ne de Hristiyanı bir özne olduğunu söylemeye çalıştığını da belirtelim. Ama daha ileride bunu daha başka türlü dile getirir: Pavlos’tan önceki bütün söylemler Baba’nın söylemiydi; Pavlos’la birlikte söylem artık oğula geçti.<sup>30</sup> Oğulun söylemi? Freud’un Musa’ya dair söylediklerinden çokça yankılar taşıyan bu tez, Freud’un Musa’sını yasanın yeniden değerlendirilmesi olarak ele alan yorumları dikkate alacak olursak, onun tersi bir yöne gittiği söyleyebiliriz. Oğulun söylemi, yasanın yeniden yorumlanması olmaktan ziyade, evrensel, yasanın nötr olmasına yol açan bir söylemdir.

Başka bir yerde ise, Saul’ün Pavlus olmasına neden olan Hz. İsa’nın yeniden dirildiğine dair görüşünü, onda “öznenin (yeniden)dirilişi” olarak adlandırır.<sup>31</sup> Yani Taubes’te İsrail’in basileia’ya girişi olarak yorumlanan şey, Badio’da özneleşmedir. Ancak, Badio, özneleşmeyi bir bölünmeyle ele alır; Pavlos’un “sizler yasa (ya da şeriat) altında değil, ama inayet altındasınız” ifadesinden yola çıkarak, öznenin “değil”leme ile “ama” arasında bölündüğünü; bunun “evrenseli tastamam taşıyan biçim” olduğunu söyler. Özne, “değil... ama” (not... but) diyendir. Ama “ama”sı, biricik olsa da, tikel olsa da ya da ferdi olsa da içinde herkes için Aynı olan Bir’i, yani “evrensel”i içerir.<sup>32</sup>

Bu söylenenleri belki de daha iyi anlamlandırabilmek için bu Pavlos okumasını, mesela Daniel Boyarin’in Pavlos yorumuyla kıyaslayabiliriz. “Pavlos” der Boyarin, “Helenistik Bir arzusuyla hareket eder; bu da, başka şeyler yanında, farklılığın ve hiyerarşinin ötesinde, evrensel bir insan özü idealini üreten bir şeydir”.<sup>33</sup> Badio’nun bu okumaya, bir tek istisna dışında, pek itirazı olmayacaktır. O da, Pavlus’un “Helenistik Bir ideali”yle motive edildiği meselesidir. Çünkü,

---

27 Badio, age, s. 10.

28 Ranciere, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, s. 305.

29 Badio, age, s. 14.

30 Bkz. Badio, s. 42vd.

31 Badio, s. 17.

32 Badio, s. 76.

33 Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, (Berkeley: University of California Press, 1994). <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft7w10086w/tan> ulaşılabilir. Alıntı “Giriş” bölümünden.

Badio'ya göre, "Bir" ya da monoteizm ifadesindeki "mono", "herkes için" ya da "istisnasız" anlamına gelir. Hitap ettiği özenler arasında fark ya da ayırım gözetmeyen bir Bir'dir bu; "evrensel"dir. "Monoteizm, insanlığın bütünü gözönüne alındığında anlaşılabilir yalnızca" der Badio.<sup>34</sup> Burada Pavlos'ta olan "yasa"nın (şeriatın, Musevi şeriatının) herkesi içermemesi, sadece kendilerine "şeriat" gönderilenlerle sınırlı olması ile "inayet" (grace), Musevi, Musevi olmayan, kadın-erkek, köle-efendi "herkes" için geçerli olması arasındaki ayırımına göndermede bulunur, ama onu yeniden yorumlar. Dolayısıyla Boyarin için "Helenistik" olan "Bir" meselesi, Badio'da "monoteist"tir. Ancak Badio, çok önemli bir ayrıntıyı atlar: Pavlos'un "inayet"le değiştirdiği "şeriat"a konu olan Musevilik de "monoteist" bir dindir.

Badio için Pavlus'taki "Bir" in şöyle bir önemi de vardır: yasa ya da şeriat, öznenin arzularına ket vurarak onu parçalarken ve otomatik bir hale getirirken, "inayet"te "evrensel" bir şeyler vardır. Zaten ona göre, "evrensel olan bir şey, düzen haline gelmiş (established; kurulu) farkların ötesinde bir şeyse evrenseldir."<sup>35</sup> Ama ya kurulu, düzen haline gelmiş farkların ötesine geçemiyorsa? O zaman ona ne ad vereceğiz? "Evrensel"e kabul edilmemiş, dışarda bırakılmış, "evrensel" için yetkin olmayan, "evrenselden mahrum"? Ya da basileia'ya girememiş, kendi kavmiyle sınırlı kalmış? Güç odaklarının elinde oyuncak olan? Bu sorulara Badio'da cevap bulamayacağımızı baştan belirtelim.

Zaten Badio, son dönemlerdeki etik ve öteki ya da başkası tartışmalarından pek hoşlanmaz. Her ne kadar kendisi de etik üzerine bir çalışma yayınlamışsa da, onun "etik" dediği başkalarındaki farklılıklara kayıtsız kalan bir özneleşme sürecinde evrensel hakikatlerin temellük edilmesidir. Bu anlamda, Ranciere'nin siyasal özneleşmesinde de aynı yapılara karşı çıkıldığını hatırlatmak yerinde olacaktır.

Öyleyse Badio bize ne önerir? Ona göre, "evrensel bir düşünce", aslında dünyevi başkalaşma biçimlerinden hareketle, Aynı olan'ı ve Eşitliği üreten" bir düşüncedir ve Pavlus da bize bunun nasıl olduğunu gösterdiği için önemlidir.<sup>36</sup>

Badio hep, öznenin hakikati üretmediğini, hakikatin kendi kendisini ürettiğini söyler. Ancak aynı hakikat, Aynı'yı da üretir. Ya da Aynı, hakikati. Öyleyse Aynı, hakikattir. Ya da hakikat Aynı'dır.<sup>37</sup> Ancak Aynı'nın bir kalıba girmesine de müsaade etmez: "Esasında Aynı .... olacak olan'dır." Ancak bu Aynı, hep başka bir şeyle birlikte ortaya çıkar. Badio, buna da "hakikat" der. Hakikatle meydana gelen Aynı aynı zamanda da "evrensel" olanı da üretir. Dolayısıyla, Aynı, hakikat ve evrensel aslında aynı şeyin değişik tezahürlerinden ibaret gibi görünür ya da Aynı şeylerdir.

Burası iki anlamda tuhaftır. Aynı, hem hakikatse ve hem de başka bir şeyle birlikte ortaya çıkan hakikatse, bu nasıl mümkün olmaktadır? İkincisi ise, bunun gerçekten tam anlamıyla, "saf", "el değmemiş", "dokunulmamış", "bozulmamış", "bağışık" gibi anlamlarla oynayarak Derrida'nın "din" in olmasa bile "religion" un anlamlarına dair çözümlemesinde göstermeye çalıştığı şey olduğu da söylenebilir.<sup>38</sup> Oysa Badio, öteki temelli etik anlayışlarını, dini, dahası dinden soyutlanmış bir dindarlık olarak değerlendirir. İkinci olarak, Aynı, totaliter olarak yorumlanamaz mı? Bu soruya da Badio'da cevap bulamayız.

Zizek de, özellikle Aziz Pavlus bağlamında geliştirildiği şekliyle hakikat prosedürünün, dinin de bir hakikat prosedürü anlamına gelmediğini, ancak Badio'nun bu konudaki tezini

---

34 Badio, *age*, s. 76vd.

35 Bkz. Badio, "Universal Truths and the Question of Religion": An Interview with Alain Badio", *Journal of Philosophy and Scripture*, 3/1 (2005), s. 38. Aslında bu ifadeyi ya hiç evrensel yoktur, ya da evrensel hiç bir zaman gerçekleşmez, Ereignis anlamında "olay", "hadise" haline bile gelmez diye okumak da mümkündür ki "lataayyün" ile "evrensel" anlayışları arasındaki ilişkiyi bundan daha güzel gösteren örnek az bulunur herhalde.

36 Badio, *Saint Paul*, s. 109.

37 Zaten Badio da bu eşitliği kabul eder. Bkz. *Etik*, s. 40.

38 Derrida bu anlamları "religion" bağlamında bir çok yerde yeniden ele alır. Ama en kapsamlı değerlendirme, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone" da bulunur, *Acts of Religion* içinde, der. Gil Anidjar (Londra: Routledge, 2002), s. 42-101.

geliştirilebilmesine alan sağlayan şey olduğunu söyler.<sup>39</sup> Agamben ise Badio'nun geliştirmeye çalıştığı “evrensel” tanımının “katolik” anlamında “evrensel” olduğunu ima eder.<sup>40</sup> Ama tuhaf olan şudur ki Badio, bu saflığı, bu el değmemişliği, “varlığın bilimi” olan matematikte gerçek yerini bulduğu “saf kesret” (ya da “saf çoğulluk”; multiplicity) olarak tanımlar.<sup>41</sup>

Karışık bir durum gerçekten. Ama şurası kesindir ki her ne kadar Pavlos Badio için “evrensel”in herkes için Bir ve Aynı olduğunu, kendi öznel hakikatine sadık kalarak daha sonra Hristiyanı bir teşekkülün oluşmasına neden olduğu ve benzeri başka şeyleri gösterdiği için önemli olsa da, bu “evrensel”den ne “insan hakları” ne de “bildirge” çıkar. Belki de Ranciere'in teziyle Badio'nun düşüncesinin keşiştiğini düşünmemizin nedeni bu. Kendi başına bir hakikat değeri ve hatta hakikat prosedürü olmayan evrensel insan hakları, ancak özneleşme sürecinde onlara sadık kalınırsa hakikat olurlar.

Buraya kadar söylenenleri kendi dilimizle ifade edersek, aslında Badio bir biçimde hakikatin insana inen bir şey olduğunu söylemeye mi çalışıyor? Eğer Aynı hakikatse ve hakikat olarak tezahür ediyorsa, çoğulluk, bütünüyle çoğulluk da Aynı'dan pay aldığından birer hakikat taneleri olmayacak mıdır? O zaman Badio'nun ihtilafı olduğunu göreceğimiz Agamben de bir hakikattir, Hiroşima'ya atılan bomba da, Amerikan'ın şu anda Irak'ta yaptıkları da. Bu durumda hakikat ile hakikat olmayan arasında bir ayırım nasıl yapılacak? Yoksa Aynı'da olan, Aynı'yla tezahür eden hakikatler başka, geriye kalanlar da bir biçimde çoğulluk mudur? Aynı içinde olan, ama hakikatten pay alamayan muğlak ve Badio için değer taşımayan bir çoğulluk?

İşte bu noktada Pavlus bir kez daha karşımıza çıkar. Taubes'in sunduğu tablodaki gibi değil, ama “bakiye”siyle.

Nedir “kalıntı”? “Bakiye”? Aslında kısa yoldan söylemek gerekirse, Michael Ignatieff'in “insan hakları” ve “insani müdahale” bağlamında geliştirdiği “biz ve öteki” ayrımının başka bir ifade biçimi, hatta sekülerleşmemiş, asıl, orjinal hali. Nasıl?

Agamben, başka bağlamlarda da ele aldığı “bakiye” ya da “kalıntı”yı, Pavlos bağlamında yorumlarken tastamam Badio tarafından geliştirilen “evrensel” tanımının karşısına yerleştirir yorumunu. Pavlus'un “Yahudi de yok, Gentile de yok; yasa altında değil, ama inayette hepimiz biriz” şeklindeki ifadesinin bile kendi içinde “bölünmeler” oluşturduğunu düşünen Agamben, aslında Pavlos'tan evrensellik çıkmayacağı kanaatindedir.

“Bakiye” Tevrat'ta bir kaç bölümde geçen bir ifade. Mesela İşaya 10: 20-22'de: “ve o gün vaki olacak ki İsrail'in artakalanı ve Yakup evinin kaçıp kurtulanları artık bir daha kendilerine vuurana değil, ancak İsrail'in Kuddüsü Rabbe hakikatle dayanacaklar. Bir bakiye, Yakub'un bakiyesi, kudretli Allah'a dönecek. Çünkü kavmin İsrail denizin kumları gibi olsa da, ancak onlardan bir bakiye dönecek; adaletle taşan harabiyet kararlaştırdı.” Yine İşaya'da 37: 31-32'de: “Ve Yakuda evinden kurtulup artakalan aşağıya doğru kök salacak, ve yukarıya doğru meyve verecek. Çünkü artakalanlar Yeruşalimden, kurtulanlar Sion dağından çıkacak.” İşaya 46:3'de: Ey Yakub evi ve israil evinin arkalanları ..... beni dinleyin”. Mika 4:7'de: “ve topalı bir bakiye, uzağa atılmış olanı da kuvevtili bir millet edeceğim”. Amos 5: 15'de: “Kötülükten nefret edin ve iyiliği sevin ve kapıda hakkı pekiştirin; belki Rab, oruların Allahu, Yusuf'un bakiyesine lütfeder.”

Pavlos bu “bakiye”yi nasıl yeniden üretir? Aslında Romalılara Mektubun 11. bölümünü tamamen okumak gerek bunun için. Ancak kısaca özetlemek gerekirse, burada Pavlus'un meselesi şudur: Pavlus, bundan böyle yasanın değil inayetin geçerli olacağını, Yahudi, Gentile, kadın ya da erkek farketmeden inayete mazhar olunabileceğini söyledikten sonra, geri döner ve “Allah kavmini reddetti mi?” (ya da Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinden ayrılıp kendimiz çevirirsek, “Allah kavmini red mi etti?”) diye sorar. Cevabı “haşa”dır. Hemen ardından,

---

39 Slovaj Zizek, “The politics of truth, or, Alain Badiou as a reader of St Paul”, *The Ticklish Subject* içinde, (Londra: Verso, 1999).

40 Bkz. Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letters to the Romans*, (California: Stanford University Press, 2005), s. 51.

41 Bu konularda Badio'nun düşüncesinin kısa bir özeti için bkz. Badio, “Beyond Formalisation: An Interview”, *Angelaki*, 8/2 (2003), s. 129vd.

kendisinin de Bünyamin oğullarından bir İsraili olduğunu söyler. Ondan sonra, yukarıda Eski Ahit'ten alıntıladığımız ve alıntılamadığımız “bakiye” ayetlerini ele alarak, İsrail oğullarının “suç”unu, başka milletlerin, yani milletlerin (ya da Pavlus’un yunanca kullandığı ifadeyle, “ethnos”un, “etniklerin”) zenginliğiyle kıyaslar: İsrail zenginleştikçe, dünya zenginleşmektedir; ancak onlar sürçerse, bu kez milletler zenginleşmektedir. (Pavlus, anti-semit miydi? Bu soru bu ayete dayanarak sık sık sorulur.) Ama ya İsrail oğulları sürçmeyip de tamlığa erişirse, yani kamil olursa? İşte Pavlus, bu soruyu sorar ve cevabı da kendi içinde olan bir şekilde sorar: “onların tamlığı ne kadar ziyade tamlık olur?”

Bence işte o “evrensel” söylemler, insan haklarından mantıkla kimi zaman külli yerine kullanılan “evrenseller”e kadar bütün “evrensel”ler, Batı’da bir biçimde bu sorunun ve aslında cevabı kendi içinde saklı ifadenin yansımalarından ibaret olarak algılanmış ve değerlendirilmiştir. Bu soruyu kaale almayan, bütün “evrensel” söylemler de, çok az olmak kaydıyla Batı’dakiler de, başka cevaplar peşinde koymaktadır.

Öyleyse nedir Pavlus’un tamlık dediği ve bunun “bakiye”yle ilişkisi? Pavlus başka anti-semitik olarak değerlendirilebilecek bir ifadeye başvurarak der ki ya da daha doğrusu bir “sır”ı ifşa eder ki: “Ey kardeşler, milletlerin tamamı dahil oluncaya kadar kısmen İsrail’e sertleşme olduğu sırrının size meçhul kalmasını istemem, ve böylece bütün İsrail kurtulacaktır.... Gerçi incile göre sizin düşmanlarınızdır; fakat intibaha göre atalar için sevgililerdir.” İntibaha, yani seçilmişliğe göre. Taubes’te karşımıza çıkan bu tablo Agamben’de de yinelenir.

Ama Pavlus’un bütün meselesi, yasaya göre seçilmişlik dediği İsrail’in seçilmişliği ve bakiyesi dışında milletlerin de bir bakiyesi olduğunu söylemektir: “İmdi şimdiki vakitte dahi inayet intibahına göre böylece bir bakiye vardır.”

İşte İsrail’in sertleşmesi, bu nedenledir. Kendi seçilmişlikleri dışında başkalarının da bir “bakiye”ye, “inayet”e göre bir “bakiye”ye sahip olması. Ama nedir Pavlus’un “bakiye”den anladığı?

Agamben’e dönersek, bir çok teolog bu “bakiye”yi, musibetlerden sonra hayatta kalanlar ya da kurtulmuşlar ile helak olmuşlar arasındakiler, bir nevi “araf”takiler olarak yorumlamıştır. Oysa “bakiye”, “İsrail’in seçilmişlikle ya da mesihanik hadiseyle ilişkisinde varsaydığı bir tutarlılık ya da bir figür olmaya daha yakındır.”<sup>42</sup> Başka bir ifadeyle, İsrail’e seçilmişliğin verilmesi ya da mesih vaadi veya kendi başına vaad niye verildiyse, ona tekabül eder. Bu nedenle de, “bakiye”, “ne toplam, ne de toplamın bir parçasıdır; ama parçanın ya da toplamın, kendileriyle ya da bir diğeriyle çakışması imkansızlığıdır. Belirli bir anda, seçilmiş halk, her halk, zorunlu olarak kendisini bakiye olarak, toplam olmayan olarak konumlandıracaktır.”

Pavlus’un “bakiye” konusunda getirdiği yenilik, peygamberler geleneğinde geleceğe dönük olarak anlaşılan kavramın, bundan böyle artık “şimdi”de anlaşılmasını mümkün kılmasıdır. Agamben söylemez, ama belki de bu anlamda Pavlus ilk moderndir.

Ancak “toplam” ve “parça” nedir? Toplam, “her şey” ya da “hepsi” (Yunancasıyla “pan”; “all”) için Agamben, Korintoslulara Mektup’ta bir karşılık bulur: “Her şey ona (Mesih’e) tabi kılınca, o zaman Oğul her şeyi kendisine tabi kılana tabi olacaktır, ta ki Allah her şeyde her şey olsun.” (1. Korintoslular, 15: 28)

Bu ifade olmadan bir Hegel düşünülebilir mi? Bu ayrı bir soru. Ancak Tanrı’nın “her şeyde her şey” olması nedir ve ne zamandır? Ayrıca, her ne kadar incile göre düşman olsa da ve kendilerine karşı “sır” olan bir “sertleşme”nin yaşandığı İsrail’in “bütün İsrail kurtulacaktır” ayetini de hatırlatmak gerek.

Agamben, Pavlus’un terimi yenilemesinden hareketle, “bakiye”nin, sayısal bir şey olmadığını da ekleyerek, “bakiye”nin toplamın da parçanın da kendi kendisiyle örtüşmemesi anlamına geldiğini; aynı şekilde Pavlus’taki mesihçiliğin de tarihsel zaman ile ebediyet arasını bölen ortakalan zaman, ara zaman ya da her iki zamanı bölen zaman olduğunu söyler.<sup>43</sup>

42 Bkz. Agamben, *The Time That Remains*, s. 55.

43 Bu konuda kısa da olsa Agamben *The Time That Remains*’te geliştirdiği tezleri *Auschwitz’den Artakalanlar*’da ele alır. Auschwitz’den Artakalanlar’da Agamben’in amacı, sözü edilen kitaptan farklı

Pavlus'un bu "bakiye" anlayışını "siyasal bir miras" olarak ele almak gerekseydi, antik halk ve demokrasi anlayışlarını yerinden eden bir sonucun ortaya çıkacağını düşünen Agamben, "halk"ın ne bütün ya da toplam ne de parça olduğunu; ne çoğunluk ne de azınlık olduğunu, ama kendisiyle hiç bir zaman çakışmayan bir şey olduğunu söyler. Bu halk mesela Roma halkı mı, İsrail oğulları mı, yoksa Pavlus'un kurmaya kalkıştığı "birlik ahdi" içindeki halk mı? Pavlus'tan öncesi iptal olduğuna göre, cevap açıktır aslında. Ona göre, gerçek siyasal fail olan bu "bakiye", belirli bir anda bir halk tarafından varsayılan bir figür ya da özselliktir (substantiality).

Bu bölme işlemini Agamben, Agamben Pavlus'ta "evrensel" olduğu söylenen şeyi parçalayacak bir şekilde, şöyle kurar: Bir defa yasanın ya da şeriatın böldüğü Yahudi-Yahudi olmayan ayrımı vardır. Ancak Pavlus, "sünnetli"-sünnetsiz" ya da "ten"-ruh" ayrımıyla buna yeni bir ayrım ekler. Bununla da kalmaz, "sünnetli" de, "tene göre Yahudi" ve "ruha göre Yahudi" diye bir ayrımın böler. "Tene göre Yahudi", yasanın ya da şeriatın altında olmasına rağmen, "sünnetli" olmasına rağmen, aslında gerçek "sünnet" ruhun sünneti olduğundan, ruhunu sünnet ettirememiş Yahudidir. Vaat gelmiş olmasına rağmen vaade uymayandır. "Ruha göre Yahudi" ise , sünnetli olmamasına rağmen, Pavlus'un Mesih anlayışını kabul eden, dolayısıyla da "inayet" altında olmayı seçendir. Buna Agamben, "Yahudi değil değildir" der. Yahudi olmamasına rağmen Yahudi olmadığı söylenemeyendir bu. Aynı şekilde Yahudi olmayan da "tene göre Yahudi olmayan" ve "ruha göre Yahudi olmayan" diye ayrılır. "Tene göre Yahudi olmayan", "sünnet"li olmayan, yasadışı ya da şeriat dışıdır; ama "ruha göre Yahudi olmayan" sünnetli olmayıp da mesih'in yasa altında olmalıdır. Bu bölünmede de "yahudi değil değildir" diye bir "bakiye" kalmaktadır. Şeriatı göre Yahudi olmayıp da Mesih'in yasanın altında olan ve böylelikle vaate ya da ahde tabi olmaya başlayanlar. Dolayısıyla, Agamben'e göre, hem Yahudi olanlar ve hem de Yahudi olmayanlar arasındaki bölünmede ortaya çıkan bu "Yahudi değil değildir" Pavlus'un "bakiyesi"dir.

Agamben, Pavlus'un bu okumasından elde ettiği bu "bakiye"yi siyasetle ve özellikle de "evrensel"le ilişkilendirirken, onun "evrensel"i parçalayan, ama gerçek siyasal özne olarak ortaya çıkan bir ne toplam ne de parça ortaya çıkardığını düşündüğünü yukarıda söylemiştik. Bu "bakiye", aslında ne yasanın içinde ne de dışındadır. Agamben, Badio'nun "değil... ama"sına, "not, but"ına karşı, Pavlus'un aslında "yok gibi"yi, "as not"ı önerdiğini ileri sürer. Buna dayanağı da, Korintoslulara Birinci Mektup 7: 29-32'deki "Ey kardeşler, bunu da beyan ediyorum, vakit kısalmıştır; bundan böyle karıları yok gibi, ve ağlayanlar ağlamıyor gibi, ve satın alanlar malı yok gibi, ve dünyayı kullananlar ifratla kullanmıyor gibi olsunlar" ifadelerini gösterir. Ona göre "yok gibi", tam da mesihanik davetin mantığını sunar. Çünkü mesihanik mantık, her bir yasal ya da olgusal durumu kendi temellükünde görmeme, kendi dışında konumlandırma, sahip olmadan kullanma mantığıdır. Sufilerdeki "fakirlik" gibi mi? Bence değil. Ancak bu kıyaslamayı aklımızda tutmayı öneriyorum. Değil, çünkü "kullanma" ve "yok gibi" sufilere ağır gelen bir tabir olur. Ancak, bu mantık, yeni bir kimlik oluşturmaz; çünkü mesihanik davetin sağladığı şey, "kullanma"dan başka bir şey değildir.<sup>44</sup> Bu anlamda, mesihanik davet, her davetin yeniden davetleşmesidir de. (Davet, Weber'den beri hiç anlamadığım "call" anlamında). Agamben'in bu tezi önemli; çünkü bu noktada, diğer Pavlus yorumcularından ayrıldığını göreceğiz. Dolayısıyla "bakiye" aslında "yok gibi"dir de.

Yine de Agamben açıkça söylemese de Pavlus'un buna oynadığını ortadadır. Onun amacı, "Yahudi değil değildir"ledir. Çünkü Yahudiye verilen yasa Mesih'le birlikte hükümsüz kılınmaz, ama diğer yandan da gerçekleşmiştir. Mesih, yasanın "kararı" gibidir. Yine de ya yasanın dışında olanlar ne olacaktır? Pavlus, buna "yasasız adalet" der (Romalılara 3: 27). Yasasız adalet, inancın hükmü altındadır. Ama yasadışı olduğu için, yasanın bu konu hakkında bir hükmü olmadığı için Agamben'e göre tam bir istisna durumu oluşturur bu, radikalleştirilmiş bir istisna hali. Yasa kendisini uygulamayarak uygulanmaktadır. Bir anlamda hükmü kalkmış olmasına rağmen amacı olan adalet hala ortadadır ve bu durum, imanın yasa "etkisiz" (inoperative) kılar.<sup>45</sup> Ama bu etkisiz kılmayı gerçekleştiren şey de, kendi başına iman değil, İsa

---

olmasına rağmen, Türkçeden bir kaynak olarak okuyucu oraya başvurabilir. Bkz. *Auschwitz'den Artakalanlar*, (İstanbul: Bağımsız Kitaplar, 2004), özellikle s. 164.

44 Agamben, *The Time That Remains*, s. 23-26.

45 Agamben, *age*, s. 106-107.

Mesih'e iman olduğundan, Pavlus bütün bu işlemleri "mesiyanik bir mantık" altında yerine getirmektedir. Yasanın etkisiz kılınması, amacının saklı kalıp artık hükmüne başvurulmaması, kararı ertelediği için mutlak bir istisna durumu oluşturur. Ama, amacı olan "kurtuluş" da artık "harf"e yani yasaya, bir anlamda da bedene göre değil "ruh"a göre olacağından, aslında gözlemlenemez bir haldir bu mutlaklaştırılmış, radikalleştirilmiş istisna hali.

Dolayısıyla, Ranciere'den Badio'ya, Agamben'den birazdan onu nasıl eleştirdiğine değineceğimiz Zizek'e kadar Pavlus yorumcuları onun "bakiyesi"ni değişik adlar altında da olsa benimser; ancak Agamben'de mesiyanik ve sürekli bir istisna hal oluşturur bir şekilde ortaya çıkan bu "bakiye", diğerlerinde özneleşme süreciyle ilişkilidir. Hem Agamben'le ve hem de kendi aralarındaki farkları gözardı edip "bakiye"yi nasıl alımladıklarına bakarsak, Agamben onu "evrensel"den sürekli kaçan ve hatta "evrensel"i sürekli dağıtan bir durum olarak sunar. Ama Ranciere, Badio ve Zizek'te "bakiye", "evrensel"in yeni bir yorumu için başvuru kaynağı olur.

Zizek, aslında Agamben'e karşı dinsel bir alanda (site) Pavlus'u okuduğu için eleştirdiği Badio'nun safında yer alır. Ancak kendisi de, özellikle Musevi kaynaklı olduğunu söylediği "öteki" ya da "başkası" tezlerine karşı çıkarken, bir biçimde Hristiyani mirasa sahip çıkılmasını talep eder. Mutlak Kırılğan adlı eserinin alt başlığı "Hristiyan Miras için Neden Mücadele Etmeye Değer"dir.<sup>46</sup> Zizek'in savunmak istediği Hristiyani miras, onun "çekirdeği"nde bulunan ve materyalist bir okumaya müsait taraftır. Zaten dinler arasından sadece Hristiyanlığın materyalist bir "çekirdek" içerdiğini düşünür. Bu konudaki düşüncelerine sadece bir örnek vermek gerekirse, mesela Yahudilikteki vahyin hep "gizemli" ve bu nedenle hep bir "ilave", bir "ek" içeren bir taraflarının olmasına rağmen, Hristiyanlık tam anlamıyla vahiy dinidir; çünkü vahiy "gizem" içermez. Her şey o vahyin içindedir. Dışarıya taşan bir "ek", bir "ilave" yoktur. Hatta bu haliyle, sanki vahyin ötesinde ya da "öteki"nin, "başka"nın uçurumunda "gizemli" bir şeyler varmış gibi davranan Musevi vahyinin de ifşa eder, vahyin arkasında öyle "gizemli" bir şeyler olmadığını; İsa'nın Haç'ta "tanrım, beni niye terkettin" çığığında da görüldüğü üzere, Tanrı'nın kadiri mutlak değil, iktidarsız olduğunu gösterdiğini ileri sürer. Hatta "kurucu istisna (Tanrı)"nın ya da "egemen"nin, olağan yaratıklar arasına indiğini söyler ki zaten Hristiyanlık için vahiy genel anlamıyla budur.<sup>47</sup>

Böyle bir "çekirdek" sahibi olan Hristiyanlık aslında bariz bir şekilde "politik" de bir dindir ve Pavlus da aslında, devrimci siyasal bir cemaatin kurucusudur. Agamben'in "yok gibi"sine karşı çıkarken, Pavlus'un aslında "dünyevi tutkuların beyhudiliğinin farkında olan elini eteğini çekmiş bir gözlemci değil, mücadele için ilgisiz olan ayrımlara aldırmayan tamamen, işine sarılmış bir savaşçı" olduğunu iddia eder. Pavlus, yeni bir evrensellik oluşturmuştur bu nedenle; ancak "toplumsal bünyeye bölünmez bir artakalan (ya da "artık", "bakiye") dahil eden yeni, daha radikal bir bölünmeyle eski bölünmelerin üstesinden gelen" yeni bir evrenselliktir bu. Zaten yeni bir evrensellik oluşturmanın tek yolu da budur Zizek'e göre.

Bu "evrensellik", tıpkı Badio'nun evrenselliği gibidir: "herşeyi ve herkesi içinde alan" bir evrensellik, "radikal evrensellik"tir. "Radikal evrenselliğin tikel faili, bizatihi istisnaya dayalı 'resmi' evrensellikte hiç bir uygun yeri olmayan Bakiyedir." Ayrıca "mücadele eden bir evrensellik"tir bu, "sessiz" yani boş, formel evrensellik değil. Bu evrensellik "sevgi"yle yasayla

---

46 Bkz. Slavoj Zizek, *Mutlak Kırılğan: Hristiyan Miras için Neden Mücadele Etmeye Değer*, (İstanbul: Encore, 2003). Zizek'in burada "insan hakları" ile "on emir" arasında kurduğu ilişkiye değinmeye değer. Zizek, Musevi yasanın "dışarıdan zorlanan, koşullu ve travmatik olarak yaşanan" bir yasa olduğunu, yasa koyucunun da "imkansız" bir hüviyette görüldüğünü söyler. "İnsan hakları" da aslında on emirin "modern ters yüzü"dür. Çünkü özellikle "post-politik liberal" bir ortamda insan hakları "On Emir'in çiğnenmesi Hakları" olarak tebarüz eder. Mesela, "zina etmeyeceksin", "insan hakları'nın sağladığı "kişisel mahremiyet hakkı"yla, "gizlice, kimsenin beni göremeyeceği yerde zina hakkı"yla; "hırsızlık yapmayacaksın", "mutluluk peşinde koşma ve özel mülkiyet edinme hakkı"yla, "yalan söylemeyeceksin", "basın ve düşünce özgürlüğüyle" vs. ters yüz edilmiştir. Yine de Zizek, "insan hakları'nın On Emir'in doğrudan çiğnenmesine izin vermediğini, "şüpheli bölge"de emirlerin çiğnenebileceğini; ancak otorite kişiyi kovuşturmaya başlarsa, "en temel insan haklarına saldırı bu!" diye bağırabileceğini söyler. Bkz. s. 120-126.

47 Zizek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, (Massachusetts: The MIT Press, 2003), özellikle 5. bölüm.



ilişkide ortaya çıkabilecek “istisna halı”ni bile askıya alır, tıpkı aşık olan birisinin duygusal hayatının “normal” faaliyetlerinin askıya alınması gibi.

Zizek Agamben’e başka bir açıdan daha saldırır: tamam, bir tamamlanma vardır, ama Pavlus bu tamamlanmanın nasıl olacağını Korintlulara Birinci Mektup 13. bölümde, özellikle de 8-10. ayetlerde zaten söylemiştir: “Sevgi asla zeval bulmaz, fakat peygamberler ise iptal olunacaktır, diller ise bitecektir, ilim ise iptal olunacaktır. Çünkü cüzi (ya da Agambe’le aynı ifadeye başvurursak, “parça”yı) biliriz, cüzi peygamberlik ederiz, fakat kamil olan geldiği zaman, cüzi olan iptal olunacaktır.”

“Kamil olan” nedir? İslam tasavvufunda “insan-ı kamil” denilen, niteliklerini burada saymayacağım bir merteye vardır. Batı dillerine “Perfect Man” yanında “evrensel insan” anlamında “Universal Man” diye çevrilir.<sup>48</sup> Acaba hatalı bir çeviri midir bu? Bence hatalı değil, ama kısmi bir çeviri. Ama şurası var ki Zizek’i ve elbette bütün “evrensel” söylemleri, bu bağlamda kullanılan ifadeyle “askıya alan” bir merteye değil midir bu? Bu bağlamda “evrensel” bir kez daha düşünölmeli değil midir? Bu soruya cevabı açık bırakıyorum.

Zizek, sadece yoksun, kırılğan bir varlığın sevmeye ya da aşka muktedir olduğunu söyler. Hristiyanlığın başarısı da, “seven kusurlu bir varlığı, Tanrı’nın, yani mutlak kamillğin yerine yükseltmesidir belki de” der Lacan’ın aşk hakkındaki görüşlerinden destekle. Bu anlamda, ona göre, Hristiyanlığın Musevi yasasını iptal etmesi ya da tamamlaması, onu sevgi boyutuyla ilavede bulunarak değil, bizzat yasanın ne olduğunu kavrayarak olmuştur. Çünkü Yahudiliğin problemi çok “yasal” olması değil, yeterince “yasal” olamaması, içinde sevgiye yer olmamasıdır. Bu haliyle Hegelci anlamda “yabancılaşmış” bir yasa olarak kalmıştır. Oysa yasa sevgiden yoksun değildir; aksine yasada çok fazla sevgi vardır. Zaten Hristiyanlığın musevi yasasından kurtulmaya çalıştığı zaman günümüzdeki new-age akımlarda olduğu gibi paganist bir kozmik sevgiden başka bir şey kalmaz içinde.

Her ne kadar Badio sevgi yanında siyaset, sanat ve bilimin de hakikat prosedürleri olduğunu iddia etmekle Zizek’ten ayrılrsa da ve Zizek de Badio’yu beşinci bir hakikat prosedürü olarak dini kabul etmekle suçlarsa da<sup>49</sup>, aslında ikisinin de paylaştıkları bir ortak nokta Pavlus’la “herkes”e hitap eden bir özneleşmenin, tikellikte evrenseli içeren bir özneleşmenin gerçekleşmesini bulmaları ise, ikinci bir ortak nokta da, her ikisinin de Pavlus’un yeni bir cemaat kurmasını onaylayarak kabul etmeleridir. Ancak aralarında farklılıklar da vardır: Zizek bu yeni cemaati ya da toplumu, seçilmiş milletin yeniden vücut kazanması olarak yorumlar. Ona göre, Hristiyanlar, seçilmişliğin ve vaadin ilk kez verildiği “İbrahim’in gerçek çocukları”dır. Ancak bu yeni topluluğu “evrensel” kılan, bir kavme ait olmaması, özgürce inananların bir topluluğu olmasıdır. Ayrıca Freud’un mesela Musa ve Tektanrıçılık’ta geliştirdiği “ortak baba katillliği suçu”nu oluşturduğu mekanizmalarla kurulmamış ilk topluluk olmasıdır. Bir topluluk olsa da bu, cemaatçilik etmeyen bir topluluktur; çünkü mevcut toplumsal durumun ayrımlarına dikkat etmeyen yeni ayrımları, yani “bakiye”yi getirmiştir. Bu nedenle de “evrensel”dir, çünkü koşulsuz bir evrensellik temelinde biraradalığı içerir.<sup>50</sup>

Badio için önemli olan ise, Pavlus’un topluluğunun “kapalı” olmamasıdır. Bu noktada Zizek’in “özgür inananlar topluluğu” teziyle birleşir görüşü. Ancak Badio için “evrensel”in anlamı “merkezsiz” olmasıdır ve Pavlus’un kurduğu topluluk da bu anlamda “merkezsiz”dir.<sup>51</sup> Bunun dışında, “sünnetli-sünnetsiz” gibi cemaatçi ayrımlara da tamamiyle kayıtsızdır.

---

48 Mesela el-Cili’nin İnsan-ı Kamil adlı eseri, Titus Burckhardt tarafından Fransızcaya, oradan da İngilizceye Universal Man diye çevrilmiştir. (Cheltenham: Beshara Publications, 1985). “Kamil insan”ın “evrensel insan” olarak çevrilmesine bakarak, tikellik içinde ya da İbn Arabi’nin Füsüs’ta Hz. Muhammet bahsinde ele aldığı şekliyle ‘ferdiyet’ olarak düşünölmeli, Badio, Zizek ve diğerlerinin aradığı evrenseli de teşkil eden, herkes için şamil olanları da içeren bir tikelliğin dünyanın başka diyarlarında zaten konumlandırılmış olduğunu, dolayısıyla “var” olduğunu söyleyebilir miyiz? Bunu da açık bir soru olarak bırakıyorum.

49 Bkz. Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, (Londra: Verso, 2000), s. 144.

50 Zizek, *The Puppet and the Dwarf*, s. 130.

51 Bkz. Badio, *Saint Paul*, s. 19.

Ancak hem Zizek hem de Badio, Pavlus'un kurduğu bu cemaatin "politik" bir anlamı olduğunu da düşünür. Badio için bu "politik" anlam Pavlus'un bir yandan "evrensel" in bir "militan"ı olması ile ve diğer yandan da her ikisi de Baba'nın söylemleri olduğundan ve aslında birisi "kozmetik bütünlük" ve diğeri de semadan gelen işaretlerle yol bulmaya çalışan bir "istisna" söylemi olarak birbirlerini tamamlayan söylemler olduğundan, Yunan ve Yahudi söylemlerine, felsefe ve yasa söylemlerine, bunların oluşturduğu hakimiyet anlayışına karşı çıkmasından ziyade, Pavlus'un Roma İmparatorluğu'nu asıl rakip olarak görmesi temelinde şekillenir.<sup>52</sup> Zizek ise bu "politik" anlamı, yeni topluluğun kimliğini değiştirmede görür.

Agamben için Pavlus'un varsa "politik" bir yanı, bu tamamıyla onun "mesiyanik" söyleminde bulunabilir. Ancak Pavlus'ta "devrimci" bir politika bulan Badio ya da Zizek'in tersine, Agamben, mevcut durumun mesela anayasa ile pozitif hukuk ilişkisine nasıl yansıdığına, devlet teorisi için ne anlamlar taşıdığına dikkat eder. Hatta Carl Schmitt'in "modern devlet teorisinin en anlamlı kavramları sekülerleşmiş teolojik kavramlardır" şeklindeki tezinin yansımalarını bulur Pavlus'ta.<sup>53</sup> Pavlus'un inanç ile yasayı, ya da pistis ile nomosu birbirine karşı kılmasının, sadece iki heterojen unsurun karşıt kılınması olmadığını, kişinin şahsi sadakati ile pozitif mecburiyetleri arasında bir ayırım yaptığını gösterdiğini söyler. Bu anlamda "mesiyanik", yasa ile din arasındaki arkaik bağın kriz noktasına ulaştığı; ahite inancın, ibadet ya da işten veya pozitif hukuktan kendisini özgürleştirdiği tarihsel süreçtir.<sup>54</sup> Kısacası, hangi yasanın altında olunursa olunsun, "egemen" in yasayla belirlenmediği, ama ancak "inayet" olduğu bir durumdur bu. Zizek ile Badio'da ise "egemen" in ne olduğu belli değildir. Mevcut duruma tepkisel bir "evrensel" geliştirdiklerinden herhangi bir "egemen" den bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Yine de o belirsiz ve özneleşmeyi gerçekleştiren süreçte "egemenlik" ilişkilerinin ne olacağına dair herhangi bir değerlendirmeleri olmaması da manidardır. Yine de özellikle Badio'da bu tür bir "egemen" in "laayyün" dediğimiz şeye hayli yakın olduğu yerler vardır. Zizek ise popüler kültüre çok yaklaşması nedeniyle ve Lacancıyla sanki bu konuda daha ihtiyatlıymış gibi görünmektedir. Herhalükarda onun da özellikle Lacancı Ding ile Yahudilikte ve Hristiyanlıkta tanrı anlayışlarını çözümlemesinde ve "boşluk" konusunda söylediklerinde "lataayyün" e yakınlaştığı yerler vardır.

Öyleyse, Agamben'in Taubes çizgisinde "negatif" bir politik teoloji bulduğu Pavlus'ta Zizek ile Badio nasıl bir "politik" olan bulmaktadırlar? Buna Zizek'ten bir cevap bulabiliriz. Ranciere'nin (ve dolayısıyla Badio'nun) özneleşme sürecini gözöüne alan Zizek, aslında "insan hakları" bağlamında bir denklem kurarak, "insan hakları siyasi mücadelelerin rastlantısal alanının ötesinde tarih dışı bir 'özsellik' olarak, tarihten bağımsız evrensel 'insanın doğal hakları' olarak koyutlanamaz ise de, şeyleştirilmiş bir fetiş, somut bir tarihsel süreç olarak vatandaşların siyasallaşmasının tesadüfi bir ürünü olarak görülüp bir yana da atılmamalıdır. Bu yüzden, insan haklarının evrenselliği ile vatandaşların siyasal hakları arasındaki ayrılık, insanın evrenselliği ile özgül bir politik alan arasındaki bir ayrılık değildir. Aksine, bu 'topluluğun bütününi kendi kendisinden ayıran' bir ayrılıktır" der.<sup>55</sup>

Bu anlamda "evrensel insan hakları politika öncesi olmak şöyle dursun, politikleşme alanının boyutlarının tam olarak ne olacağını belirler; vardığı yer, var olduğu şekliyle evrensellik hakkıdır." Yani her insanın Pavlus olma hakkı vardır. Taubes ile Agamben'in "negatif politik teolojisi"nin karşısına Zizek ve Badio (Ranciere de) her insanın evrenselleşebilme hakkını öne süren bir politika ortaya koymaya çalışırlar.

### **"Bakiye Evrensel"den "Cihanşümül"e**

Ancak "bakiye"nin politik bir dilde karşılığını bulabilir miyiz? İster bir topluluğun bütününi kendisiyle özdeş olmayan hali isterse de bir bireyin kendi tikelliğindeki evrensellik hakkı olsun, bir özdeşleşme (ya da kimliklenme) olmadığından aslında topluluğa da bireye de özfü olmayan

<sup>52</sup> Badio, *Saint Paul*, s. 41vd.

<sup>53</sup> Bkz. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, (Ankara: Dost Kitabevi, 2002), s. 41.

<sup>54</sup> Agamben, *The Time That Remains*, s. 118-119.

<sup>55</sup> Zizek, "Against Human Rights", *New Left Review*, 34 (2005), s. 131.

bu durum, ona dışarıdan verilen bir şey olabilir mi, yoksa Agamben'deki "istisna hali" gibi "egemen"ın karar vermek durumunda olduğu bir sınır hali midir?

Bonnie Honig, "evrensel" olmasa da "kozmpolitik" bir politika için böyle bir durumu ele alır aslında. Honig'e göre bir ulus ya da halk kendi birliğini kendinden kuramaz. Hep bir "ek"e ihtiyaç duyar. Honig bu "ek"e "yabancı" adını verir. Dolayısıyla kurulamayan o birlik, "yabancı bir kurucu" tarafından kurulur.<sup>56</sup> Kitab-ı Mukaddes'teki Ruth Kitabı'ndan Rousseau'nun Toplumsal Sözleşmesi'ne, Freud'un Musa'dan Kristeva'ya kadar bir çok örneği bu bağlamda çözümleyen Honig, "yabancı kurucu" bağlamında, öznelliklerin, bir yandan toplumda olmaları nedeniyle "içeride", ama diğer yandan da ister siyasal isterse de ulusal bir statülerinin olmadığı için "dışarıda" olmalarını, bir ek, bir ilave olmalarına bakarak, "yabancı"nın politik sorunlar için nasıl bir çözüm olduğuna değinir. Tıpkı Kavafis'in "Barbarları Beklerken" şiirinde beklenen, ama bir türlü gelmeyen, "yasalar"ın da bütün sorunların da çözümünün de kaynağı olan "barbarlar" gibi.

Ancak bu "yabancı", Schmitt'in "düşmanı" gibi değil midir? Onun kadar neredeyse kategorik olmasa da belirleyici olmasıyla. Ya da yabancı bir tür "mesih" değil midir? Bozulan nizamı yeniden tesis eden? Ya mevcut bir topluma "dışardan" gelen, ama "içeride" de olan bir "ek" gibi görünen bu "yabancı"ya, "bakiye" desek? Pavlus'ta ortaya çıkan, Agamben'den Zizek'e, Badio'dan Ranciere'e, hatta Honig'e kadar bir bir toplumun bütününün kendisiyle özdeş olamaması için dışardan eklenen bir ek olarak, bir "ilave" olarak görülen, yine de farklı yönlere seyahat ederek yorumlanan bir "bakiye"?

O zaman aslında "evresel" de bir "ek" olmayacak mıdır? İster her bireyin "evrensellik hakkı" anlamında olsun, ister "politik özneleşme" sürecinde ortaya çıkan bir şey anlamında olsun, ister "mesiyanik" anlamında olsun, isterse de "yabancı" anlamında olsun?

Hani nedir bu "evrensel"? Tuhaftır "evrensel" Türkçede olmayan, modernleşme sürecinde Fransa'dan, onların da Latince'den ithal ettikleri bir kelime. "Evren" var Türkçede. Ama "evrensel"de içerilen çağrışımların hiç birisini taşımayacak bir şekilde. "Evren", öncelikle "ulu, yüce" demek Türkçede. Sonra "felek, devran, zaman" demek. Sonradan Fransızcadan ithal edilen "evrensel" ile birlikte "kainat, alem, dünya, cihan", hatta Heidegger'in Varlık'a verdiği anlama yakın bir anlamda "mükevvenat" anlamlarını kapsamak üzere uydurulan bir anlam da kazanmış. En tuhafı ise, "evren" Türkçede "büyük yılan, ejderha" demek. Fransızca ve tabii ki diğer Batı dillerindeki ve köken dil olan Latince'deki "universal"la ses benzerliğine en yakın kelime "evren" olduğu için "evrensel" olarak kullanıldığında da "cihanşümul", "alemşümul" karşılığı kullanılmış. "Şümul" ise "yaymak, neşretmek, genişletmek, teşmil etmek" demek. Ama aynı zamanda da "bir manaya delalet etmek" de şümul.

Oysa "evrensel" türetilirken baz alınan Fransızcadaki "univers"te sonradan (bir "bakiye" olarak?) eklenen anlamlar dışında "evren"de ortak olan bir şey yok. "Büyük yılan" ya da "ejderha"nın ya da "yüce"nin, "ulu"nın "univers"le ne alakası var ki? Veya "felek, devran ve zaman" anlamlarının? "Univers", Latince'de bileşik bir kelime ve "bir" demek olan unus ile dönürmek anlamına gelen vertere'den gelen versus'tan mürekkep olarak "bir kılmak, bir'e çevirmek" demek. Baştan totaliter bir çağrışım var yani. Ama Yunancadaki kosmoz karşılığı da kullanıldığında gözönüne alınırsa, "düzen" çağrışımlarını da yabana atmamak gerek. Yeni Dünya Düzeni denilen şey, aslında o kadar yeni değil yani.

Böyle bir "evren"de, varsayılan, bir "bakiye" olarak algılanan, ama kendisi hiç gerçekleşmeyen, bu anlamda görünmeyen bu "evrensel", eğer Pavlus'un Yahudi'ye bir "tire işareti"yle (hypo'nle) eklediği Hristiyan değil de nedir? Jean-François Lyotard'ın burada ele almamız gerekirken yer veremediğimiz bence dikkate değer çözülemesinde dediği gibi, Yahudilere görünmeyen, ancak bir "ses" olarak beliren o şeyin, vokalleşmesi anlamında bir "tire"?<sup>57</sup> Bu

<sup>56</sup> Bkz. Bonnie Honig, *Democracy and the Foreigner*, (Princeton: Princeton University Press, 2001) s. 117.

<sup>57</sup> Jean-François Lyotard, "On a Hypen", Eberhard Gruber'le birlikte, *The Hypen: Between Judaism and Hristianity içinde*, (New York: Humanity Books, 1999). Fransızcası 1993'te yayınlanan bu kitap, Taubes'in Pavlus okumasıyla birlikte yukarıda ele aldığımız kişilerin Pavlus okumaları için adı anılmayan bir kaynak hükmündedir. Lyotard, Taubes'te geliştiren bir çok konuya, mesela Pavlus'un Roma'ya "manevi kızıl elma" seferine de değinmiştir.

“tire”, “manevi kızıl elma” seferine çıkılan Roma’yı Hristiyanlaştırsa da Roma olarak bırakabilen bir “tire”dir. Oysa, Lyotard’a göre, İbrani geleneğinin yasakladığı bir durumdur bu.<sup>58</sup> “Tire” ya da “bakiye”, yani “evrensel”, Hristiyanlar dışında aslında herkese yasaklanmıştır.

Geriye ne kalır? Ya en asgari ve temiziyle Derrida’nın “gelecek” olanı (“to come) ya da her türlüyle kralısız kralıklar. Soyut bir insalık idealini “kral” yapmaya çalışan “kralısız krallıklar”. Ya da, dünyanın başka yerlerindeki başka şekillerde tecelli ettikleri bilinen “politik ilahiyatlar” ki bunlardan birisi de “cihanşümul” temelli bir “politik ilahiyat”tı. “Evrensel” olmayan, Pavlus kırılmasından geçmemiş, “bir manaya delalet” eden, kendi hakim olduğu alana hükmünü ve “egemen”liğini yayan, neşreden “politik ilahiyat”. Yunanca nomos’u kendi diline çevirirken, onu “namus” haline getirmiş “politik bir ilahiyat”.

Bu anlamda son bir söz de, başka “politik ilahiyat”ların “evrensel”in cazibesine kapılma tehlikesi içinde olmasına ayrılmalı. Sadece bir örnek vermek gerekirse, İslam’da “insan hakları”nın olduğu iddiaları bu cazibeye kapılmışlığın bir göstergesi. Aslında kendi başına yapı sökümü uğratılması düşünülebilecek bir örnekte, “insan hakları”ndaki “insan” için “ademiye” ve herkesin doğuştan kazandığı haklar için de “ismet” önerilerek İslam geleneğinde “insan hakları” “evrenselleştirilmeye” çalışılıyor.<sup>59</sup> Belki kendi başına “insan hakları”nı değişik bir coğrafyada çözümlene anlamında hayli anlamlı olan bu çabayı, mesela Agamben’in “homo sacer”de geliştirdiği düşüncelerle kıyaslamak ilginç olabilir. Örneğin “ismet”i, yani “masumiyet” ya da “dokunulamamazlık”ı, politik hiç bir anlamı olmayan, dokunulamayan, ama “insan hakları” söylemi de dahil her türlü söylemle iktidara nesne olabilen Agamben’in “çıplak hayat” dediği şeyle kıyaslamak.

---

<sup>58</sup> Lyotard, “On a Hypen”, s. 24.

<sup>59</sup> Bkz. Recep Şentürk, “Sociology of Rights: ‘I Am Therefore I Have Rights’: Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspective”, *Muslim World Journal of Human Rights*, 2/1 (2005).