COŞKU

TARİHİN KANTÇI KRİTİĞİ

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Emine Sarıkartal çevirisiyle

İTHAKİ > FELSEFE

ithaki


ithaki

Jean-François Lyotard, 10 Ağustos 1924'te Versailles'da doğdu. Paris'te liseyi bitirdikten sonra Sorbonne'da felsefe okudu, Michel Butor, François Châtelet gibi isimlerle arkadaşlığı burada başladı. 1948 yılında Autun'da başladığı lise felsefe öğretmenliğine, 1950'den 1952'ye dek Cezayir'de, Constantine Lisesi'nde devam etti. Burada sendikacılık faaliyetlerine girişti ve böylece Pierre Souyri'yle dostluğu başlamış oldu. İlk kitabı *La Phénoménologie* 1954 yılında, Fransa'ya döndükten sonra, PUF yayınlarının "Que sais-je" serisinden yayınlandı. Aynı yıl, Souyri ile birlikte, Cornelius Castoriadis ve Claude Lefort tarafından kurulan *Socialisme ou barbarie* grubuna katıldı, grubun dergisinde Cezayir Savaşı üzerine yazılar yazdı. 1960 yılında Sorbonne'da ders vermeye başladı. 1966'da ise Nanterre (Paris X) Üniversitesi'ne geçti. 1968-1970 yılları arasında CNRS'te (Centre National de la Recherche Scientifique) araştırmacı olarak görev aldı, daha sonra Vincennes (Paris VIII) Üniversitesine profesör olarak atandı. Burada Deleuze'le birlikte deneysel sinema üzerine çalışan bir araştırma ekibinin sorumluluğunu üstlendi. 1971'de aynı zamanda doktora tezi olan *Discours, figure* yayınlandı. 1974'ten itibaren çeşitli Amerikan üniversitelerinde dersler vermeye başladı ve bundan böyle öğretim hayatının bir bölümünü ABD'de geçirdi. Jacques Derrida ve Louis Marin'le burada yakınlaştı. Estetik, psikanaliz, politika ve sanat başta olmak üzere çok çeşitli alanlarda yazdı. Felsefenin çoğulcu karakterini ve disiplinlerarası geçişleri önplana çıkaran eserler verdi. 1983'te Derrida ile birlikte Collège Internationale de Philosophie'nin kurulmasına öncülük etti. Aynı yıl *Le Différend* yayınlandı. 1985 yılında Thierry Chaput ile birlikte Centre Georges Pompidou'da *Les Immatériaux* sergisini düzenledi. 80'lerin sonundan itibaren *L'inhumain*, *Lectures d'enfance*, *Moralités postmodernes* gibi birçok önemli kitabın yanı sıra, *Pérégrinations* adıyla felsefi bir otobiyografi kaleme aldı. Kaliforniya Irvine Üniversitesi'nde *Distinguished Professor* olarak ders verdikten sonra, 1995'te Atlanta Emory Üniversitesi'nde "Robert Woddruff Professor" kürsüsüne layık görüldü. *La Confession d'Augustin* (1998) ve *Misère de la philosophie* (2000) ölümünden sonra yayınlandı. Lyotard 1998'de Paris'te öldü.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

COŞKU

Tarihin Kantçı Kritiği

Çeviren

Emine Sanrıkartal

Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği
J.-F. Lyotard

Özgün Adı
L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire

İthaki Yayınları – 976

Kitap Editörü: *Emine Sarıkartal*
Yayına Hazırlayanlar: *Emine Sarıkartal* • *Ahmet Öz*
Redaksiyon: *Yağmur Ceylan Uslu*
Kapak ve Sayfa Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
1. Baskı, Kasım 2014, İstanbul
ISBN: 978-605-375-425-1

Sertifika No: 11407

Copyright© ÉDITIONS GALILÉE, 1986
Türkçe Çeviri ve Önsöz © Emine Sarıkartal, 2014
© İthaki, 2014

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la Culture – Centre National du Livre.
Fransa Kültür Bakanlığı – Centre National du Livre'in katkılarıyla yayınlanmıştır.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy – İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 – Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki. com. tr – www. ithaki. com. tr – www. ilknokta. com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 – Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Lyotard'ın 1981 yılında yaptığı bir konuşmadan yola çıkarak kaleme aldığı *Coşku*, Kant felsefesinin en sıradışı okumalarından biri olarak değerlendirilebilir. Jean-Luc Nancy ve Philipphe Lacoue-Labarthe tarafından kurulan "Politik Olan Üzerine Felsefi Araştırmalar Merkezi"nde gerçekleştirilen bu konuşma, söz konusu Merkez'in incelemeyi önerdiği "politik olanın geri çekilmesi" izleğinin Kant felsefesi ışığında düşünülmesidir. Lyotard'ın okumasının odak noktasını Kant'ın kritik hareketi oluşturur ve bunun nedeni metnin en başında ilan edilir: hedef, Kant bağlamında kritik olan ile politik olan arasında analoji bulunduğunu göstermektir.

Lyotard için, 80'lerden beri ağırlığını hissettirmeye başlayan "politikanın geri çekilmesi", yani önemini yitirmesi sorusu yanlış bir sorudur, çünkü esasen geri çekilen, yeni sorunlar ve yeni mücadele yöntemleri karşısında ağırlığını kaybeden politik doktrinlerdir. Aslında Lyotard bir kez daha politik olanı totaliter düşünce ve eylemlerin dışında kurgulayabilmek istemektedir. Söz konusu "yenilik", bu açıdan bakıldığında, heterojen biçimler ihtiva eder ve politik edim, bunların tanınmasıyla başlar. Peki heterojen biçimlerin bir arada bulunduğu bu türden bir çoğulluğu düşünmek nasıl mümkündür? Kant'ın kritik hareketi, tam da bu sorunun olası cevaplarından biri olarak çıkar karşımıza.

Lyotard, Kant metinlerine belirli bir perspektiften baktığını ve bu perspektif seçiminin politik bir karar olduğunu söyler. Bu perspektif, kritik ve politik arasında bir analoji kurmakta ve doktrini dışarıda bırakmaktadır. Dolayısıyla Kant'ın politik felsefesinden bahsetmek söz konusu olduğunda, Lyotard örneğin *Hukuk Doktrini* gibi bir metne değil, sistematik bir bütünlük arz etmeyen çeşitli makalelere ve derslere başvurur. Kant'ın tarihsel-politik metinlerinin dağınıklığı, onun politikaya dair ifadelerinin dağınık karakterine, yani heterojenliğine işaret edecektir. Buradan hareketle Lyotard, üç *Kritik*'in en ince detaylarında Kant düşüncesindeki kritik hareketin izini sürer ve politik ile kritik arasındaki analojinin, esasen başka bir analojiye, refleksif düşünce ile kritik arasındaki analojiye dayandığını ilan eder.

"Kriterler krizdedir": politik olana analog olan kritiğin anlamı budur. Lyotard için bu, kritersiz yargılama sorusudur (*Postmodern Koşul*'dan ve *Hakkıyla*'dan[1] beri süregelen adalet problematiğinde bulduğumuz sorudur). Kant bağlamında ise doktrine dökülemeyecek bir yargı biçimini, yani refleksif etkinliği içinde yargılama fakültesini işaret eder. Kendine ait nesnesi bulunmayan yargı fakültesini betimlemek için Lyotard bir *takımada* figüründen faydalanır. Kant'ın üçüncü *Kritik*'te "alan" adını verdiği şeydir bu. Takımadayı oluşturan her bir ada, kendi kurallarına göre nesnelerini belirleyen, yani bir sahaya veya bölgeye sahip olan bir fakülteye karşılık gelir. Yargılama fakültesi ise belirli bir adada hüküm sürmez, tüm adaların içinde yüzdüğü ortamın fakültesidir, onun etkinliğini bir adadan diğerine düzenlenen seferler gibi düşünmek gerekir. Bu seferlerle yar-

1 J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, 1979 [*Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, 2013]; J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Au juste*, Christian Bourgois Editeur, 1979 [*Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, 2014].

gılama fakültesi, diğer fakültelere ait sahalar veya bölgeler arasında geçişler yapmakla kalmaz, bunların meşruiyetinin geçerli olduğu sınırları da çizer. Zira fakültelerarası geçişler sağlarken yargılama fakültesinin işi sunum yapmaktır, bir cümleyi bağlı bulunduğu cümle rejimine ve söylem cinsine göre geçerli kılacak ve heterojen türlerde olabilen nesneler sunmaktır. Tüm fakültelerin geçerli yargılar üretebilmesi için, yargı fakültesinin sunumlarıyla "böyle vuku bulduğunu" teşhis etmesi gerekir. Kritik faaliyet esas olarak bundan ibarettir ve işte bu yüzden yargılama fakültesi her an her yerdedir.

Bu ne demektir? Lyotard'a göre, Kant'taki yargılama fakültesi tam da kritersiz biçimde yargı veren fakültedir, belirli bir yasalar bütününden veya içtihattan hareketle önündeki vakayı kurala bağlayan bir yargı değil, tekilliği içinde oluveren, "başımıza gelen" bir vakayı teşhis etmeye, "böyle vuku bulmuştur" demeye izin veren bir yargıdır. Aslında "böyle vuku bulmuştur" cümlesi bir tür sunumdur [*Darstellung*], yargıyı geçerli kılacak bir nesnenin, bir vakanın sunulmasıdır. O halde Lyotard için kritik düşünce bir sunum düşüncesidir ve tüm mesele bu sunumun nasıl yapılacağıdır.

Lyotard, Kant'ın birinci *Kritik*'te "okula ait felsefe" ile "dünyaya ait felsefe" arasında yaptığı ayrımı devralır: bir sistem kurmaya izin veren okulda öğrenilmiş felsefe kavramından farklı olarak, kritik felsefe dünyaya aittir. "Dünyaya ait felsefe kavramı", "insan aklının yasa koyucusu" olacak bir filozof ideali ortaya koyar. İdeal, hiçbir şekilde görüye [*Anschauung*] sahip olmayan İdea için görü işlevi görecek bir nesnenin dolaylı olarak sunulmasıdır. Bu ideal bir prototiptir, yani gerçek hayatta karşılığı olmayan bir modeldir. Hiçbir yerde karşımıza çıkmayacak olan bu modelin doğurduğu fikirler, her insanın aklında mevcuttur, çünkü onu

düzenleyen şey, "insan aklının özsel erekleri"dir. Kritik felsefe işte bu ideale göre konumlanır ve bunun rehberliğinde kimi yargıların "böyle vuku bulduğunu" ilan eder.

Öte yandan Lyotard'ın yaptığı okuma, *Le Différend*'dan[1] [*Çatışma*] beri iyice yerleşmiş olan cümleler felsefesine dayanır. Buna göre, Kant'taki fakülteler cümle aileleri gibidir. Hayalgücünün (ve duyarlığın), anlama yetisinin ve aklın birbirleriyle bazı ilişkiler kurarak verdiği teorik, pratik veya refleksif yargılar, belirli oluşum kurallarına bağlı cümleler olarak düşünülür. Bu kuralları çok boyutlu anlamak gerekir. İlk olarak cümlelerin içinden geldiği evreni belirtirler. Her cümle, belirli bir geçerlilik iddiası taşıyan bir aileye veya rejime aittir –betimleyici, buyurucu, vs.– ve vuku bulduğu anda, bu iddiaya (az veya çok) uygun bir sahne kurmuş olur. Gönderen, alıcı, gönderge ve anlam bu sahnede dağıtılan rollerdir ve cümlenin evreninin dayandığı eksenleri oluştururlar[2]. Burada Lyotard'ın *Hakkıyla*'dan beri sıkça kullandığı oyun terminolojisi, biraz değişmiş olarak karşımıza çıkar. *Hakkıyla*'da "hamle hamle" oynanan, *Postmodern Koşul*'da neredeyse rekabet anlamı kazanarak "agonistik" haline dönüşen oyun fikri, Lyotard'ın Kant okumalarına eğildiği ve cümleleri olay [*événement*] problematiğinin içine yerleştirdiği 80'li yıllarda iyice performatif bir özellik sergilemeye başlar. İkinci olarak ise cümlelerin oluşum kuralları belirli söylem cinsleriyle ilişki içinde anlaşılmalıdır. Söylem cinsi Lyotard için cümlelerin yönelimini [*destination*] ifade eder, bu anlamda bir cümlenin sadece içinden geldiği evren değil, gittiği yön de, onun vuku bularak kurduğu sahnede oynanmaktadır. Bu yön cümleyle kurulacak zincirleme bağlantıyla belirlenir, başka deyişle cümleler birbirlerine bağlanarak bir söylem kurarlar ve bu söylemin cinsi, bağlantının nasıl ku-

1 J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, 1983.

2 Bkz. J.-F. Lyotard, "Phrase-affect", *Misère de la philosophie* içinde, Galilée, 2000.

rulduğuna bağlıdır. Söz konusu bağlantı hem zorunlu hem de olumsal [*contingence*] niteliktedir (Lyotard'ın yaptığı bu tespit, cümleler üzerinden geliştirdiği olay düşüncesinin dayanak noktasını oluşturur): bağlantı kurulması zorunlu olmakla birlikte, nasıl kurulacağı tamamen belirsizdir, ve ancak cümlenin vuku bulmasıyla belirlenir.

Kant'taki fakülteleri birer cümle potansiyeli olarak gören Lyotard, yargıyı da işte bu resmin içinde düşünmeye çalışır ve onun Kant felsefesinde oynadığı esrarengiz role odaklanır. Hayalgücünün [*Einbildungskraft*], anlama yetisinin [*Verstand*] ve aklın [*Vernunft*] özgür oyunuyla kurulan refleksif yargı fakültesi, vuku bulan her cümlenin –hangi cümle ailesinden gelirse gelsin– geçerli kılınmasını sağlayan fakültedir, tüm cümle ailelerinin kuralları için ayrı ayrı örnekler (veya örnek*miş gibi* yapan şeyler) sunarak, bu ailelerden gelen cümlelerle kurulacak muhtemel bağlantıların yolunu açar ve "böyle vuku bulmuştur" demeye izin verir. Söz konusu örnekler cümlenin rejimine göre farklı biçimler alabilir (şema, sembol, işaret, vs.) ama yargılama fakültesi, kendine has bir nesneye sahip olmadığı halde, tüm bu nesnelerin sunumunda başrolü oynar. Lyotard, *Coşku*'da bunu yargılama fakültesinin her an her yerde olması [*ubiquité*] olarak tanımlar. *Yüce Analitiği Üzerine Dersler*'de ise bundan duygunun keşfettirici [*heuristique*] ve totegorik[1] olma özelliği olarak bahseder.

Lyotard'ın okumasına göre Kant'ta duygunun [*aisthesis, sensatio*] üstlendiği rol, *Yargı Fakültesinin Kritiği*'nde açığa çıkar. Bu fakülte her şeyden önce bir haz ve acı duyma fakültesidir ve verilen her yargıda –sadece estetik değil, bilme yargısında veya ahlak yargısında da– zihni, yargının nesnesi karşısında içinde bulunduğu halden haberdar eder. Bu an-

1 Lyotard'ın kullandığı anlamıyla totegori, saf refleksif yargıda "biçim ile içeriğin, 'yasa' ile 'nesne'nin özdeşliği" demektir. Bkz. *Leçons sur l'analytique du sublime*, Galilée, 1991, s. 26. —*çn*

lamda duygu bir işarettir, yargı vermekte olan zihnin ne halde olduğunun işaretidir (keşfettirici özellik). Ama bu "hal", yargı verirken içinde bulunduğumuz ruh halinden başka bir şey değildir ve dolayısıyla duygu ancak kendi kendisinin işaretidir (*index sui*–totegorik özellik). Öte yandan haz ve acı duygusu, özellikleri diğer fakültelere hiç benzememekle birlikte, Kant'ın başlı başına bir fakülte olarak adlandırdığı yargılama fakültesinin en basit faaliyetidir. Böylece duygunun paradoksal denebilecek özelliği ortaya çıkar: her yargıya eşlik eden duygu, kendi kendisinin işareti olarak, tüm yargılardan önce gelecek yargıdır.

Kant üçüncü *Kritik*'te duyguyu ve genel olarak yargı verme edimini fakülteler arasındaki bir uyum olarak tanımlar ve bu tanım, *Coşku*'da ve *Yüce Analitiği Üzerine Dersler* ya da *Sensus Communis*[1] gibi metinlerde Lyotard'ın gözünde önemli yer tutar. Söz konusu uyum, fakültelerin çeşitli oranlarda birbiriyle kurduğu ve uyumsuzluğa kadar gidebilecek bir ilişkidir. Burada elbette Lyotard'ın, fakülte sözcüğünün Kant'ta iki ayrı kullanımı olduğunu söyleyen Deleuze'den etkilendiği düşünülebilir[2]: birinci anlamda bir "fakültenin" (bilme fakültesi, arzulama fakültesi, haz ve acı fakültesi) yargısı, ikinci anlamda "fakülteler" (hayalgücü, anlama yetisi ve akıl) arasında kurulan bir ilişkinin ifadesidir. Kant'm yer yer "fakültelerin oyunu" dediği bu ilişki, Lyotard'da bir uyum [*accord*] düşüncesi halini alır ve çoğu zaman müzikal bir karakter kazanır. Zira bu uyumda Lyotard'm dikkatini çeken onun sesliliğidir: yargı veren fakültelerin uyumu Kant için bir tür eşseslilikti r [*Einstimmung*]. Buradan hare-

1 J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991; "*Sensus communis*, le sujet à l'état naissant", *Misère de la philosophie* içinde, Paris, Galilée, 2000.

2 Bkz. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963; "L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant", *Ile déserte et autres textes* içinde, Paris, Minuit, 2002. [*Issız Ada ve Diğer Metinler*, çevirenler F. Taylan, H. Yücefer, Bağlam Yayıncılık, 2009].

ketle Lyotard bu ses [*Stimme*] hakkında düşünmeye başlar. *Sensus communis* makalesinde, söz konusu sesliliğin, Kantçı bir özne düşüncesine gönderdiğini kabul eder, her ne kadar bu, ancak "doğmakta olan bir özne" olsa da. Özellikle yargılama fakültesi, ve *sensus communis*, Deleuze'ün de işaret ettiği gibi öznenin doğduğu, oluştuğu bir merci olarak düşünülebilir. Fakat Lyotard'ı ilgilendiren bu özne düşüncesi değildir; vurguladığı şey daha ziyade duygunun, örneğin belirleyici yargılar gibi asla kurallı biçimde dile getirilemeyecek duygunun, kendine has bir sesi olması ve hatta bu belirsiz sesin tüm diğer yargılar için de kurucu olmasıdır.

Bu çerçevede Lyotard, Kant'ın estetik refleksif yargılar adını verdiği güzel ve yüce duygularıyla ilgilenir. Elinizdeki kitabın konusunu oluşturan coşku [*enthusiasmus*], yüce duygusunun en uç örneklerinden biridir. Elbette yüce ve güzel duyguları, bu sıfatlarla nitelenebilecek nesneleri değil, bu nesnelerle karşı karşıya kalan kişilerin ruh halini belirtir. Yüce duygusu biçimsiz veya sınırsız bir nesne karşısında akıl ve hayalgücü arasında oynanan özgür oyuna gönderir. Güzel duygusunda anlama yetisiyle hayalgücü arasında yaşanan ve hazza yol açan uyumdan farklı olarak bu oyun, akılla hayalgücü arasındaki bir uyumsuzluk halidir ve ruhtaki ifadesini acı veya hoşnutsuzluk olarak bulur. Bu bakımdan Kant, yüceyi acıdan alınan haz olarak tanımlar: biçimsiz veya sınırsız bir nesneyi temsil etmek için hayalgücünün sınırlarını zorlayan akıl, bir yandan bu temsilin imkansızlığından gelen acıyla, bir yandan da aklın her tür görünün ötesine geçen duyu-üstü bir İdeale yönelmiş olmasından gelen hazla karşı karşıya bırakır bizi. İşte bu yüzden yüce, ve onun uç bir örneği olan coşku, aklın pratik çıkarıyla ilgilidir ve özgür nedenselliğin –kanıtı değil– işaretidir.

Öte yandan coşku, bu çelişkili karakterine rağmen, duygu [*pathos*] niteliğini kaybetmez. Tam tersine Lyotard için

politik coşku, hayalgücünün sınırlarından taştığı, hatta deliliğin sınırlarını zorladığı bir tür patolojik atak gibidir ve bu bakımdan etik değil, estetik değeri vardır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, coşkunun duygu olmakla birlikte görüsel bir veri olmamasıdır. Yani bir deneyim [*Erfahrung*] gibi değil, bir olay [*Ereignis* veya *Begebenheit*] gibi kendini hissettirir. Zira coşku, *de facto* varolan bir nesneden kaynaklanan bir duygu değil, bu nesne karşısında bizde uyanan İdeayla ilgili bir duygudur. Bilindiği gibi Kant bunu Fransız Devrimi üzerinden örnekler. Yüce olan empirik bir olgu olarak devrim değil, onun seyircisi konumundaki halkların içinde yeşeren duygudur, yani insanlık İdeasına duyulan özlemdir. Lyotard ise Fransız Devrimi ile ilgili Kant'ın bahsettiği coşkunun özellikle Mayıs 68 olaylarına, genel olarak da çağımızın politik hareketleri dediği şeye uygulanabilir olup olmadığını araştırmaktadır. Öyleyse esas soru bu coşkunun politik karakteriyle ilgilidir. Bunun belirlenmesi, politik olanın ne olduğuyla ilgili soruya cevap niteliğindedir.

Bu noktada Lyotard'ın oluşturmaya çalıştığı olay felsefesi önemli yere sahiptir. Esas olarak olay, Latince *casus* ve Almanca *der Fall* karşılıklarında olduğu gibi, bir vakadır, bir şeyin tepeden düşercesine vuku bulmasıdır. Bu tavrı Kant bağlamına yerleştirdiğinde ise, Lyotard'ın bahsettiği şey "bir nesne aracılığıyla" eyleme geçen öznede uyanan coşku değil, yargı nesnesi karşısında tepeden düşercesine "başa gelen" coşkudur (Lyotard'ın metin boyunca oynadığı *cas* ve *occasion* sözcükleri de bu anlamda düşünülebilir[1]). Lyotard buna vurgu yaparken politik anlamda olay ile eylemi birbirinden ayırır. Totalitarizm eleştirisinin temel taşlarından birini oluşturan bu ayrıma göre Kantçı anlamda refleksiyon, eylemin değil olayın zamanına aittir. Burada belirtmek gerekir ki Lyotard, tıpkı Hannah Arendt gibi Kantçı yargıla-

1 Bkz. 68. sayfadaki 3 nolu dipnot.

ma fakültesinde totalitarizmi sorgulayan politik bir potansiyel bulur. Fakat Arendt'ten ayrıldığı nokta, tam da olay ve eylem arasında yaptığı ayrımdır, Lyotard'a göre Arendt, Kant'taki zevk yargısını düşünürken yüceyi hesaba katmamış, dolayısıyla yargılama fakültesinin analojik (çocuksu) karakterini göz ardı etmiştir[1]. Bu yüzden Arendt'in yorumu gerçekçi bir yorumdur, "enigmatik" biçimde başlayan politik eylem düşüncesine dayanır ve totalitarizme kapı açma riski taşır.

Bunu nasıl anlamak gerekir? Lyotard düşüncesinin bizi götürdüğü nokta basitçe politik eylemsizlik fikri midir? Bu sorunun cevabını bulmak için, Lyotard'ın politik aktivizmi bıraktığı döneme bakılabilir. *Socialisme ou barbarie* grubunda Cezayir Savaşı'yla ilgili yazdığı yazıları[2] izleyen yıllarda Lyotard metinleri çok farklı konuları irdeler, ve genel anlamda güncel politika tartışmalarının dışında kalır. Ama burada söz konusu olan politik bir atalet değil, daha ziyade politik hareketin hayatın her alanına yayılmasıdır. Lyotard için yazmanın kendisi de politik bir tavırdır; Althusser'in izinde son derece incelikli bir ideoloji kritiğini sürdürdüğü *Discours, figure*'de bu tavır çok nettir. Bu anlamda Lyotard, Kant'ın filozof-yazarla ilgili olarak söz ettiği *Öffentlichkeit* zorunluluğuna da sahip çıkar ve politik tavrını bunun üzerine kurar. Öte yandan politikanın imkanını temellendirirken dayandığı yer Kant'taki gibi arzulayan, bilen ve hisseden öznelerin toplamı İdeası değildir.

Lyotard'ın Kant'tan ayrıldığı ilk nokta, politik olanı insan İdeasına ve bir özne felsefesine bağlı olarak düşünmekten vazgeçmesidir. Her ne kadar Kant'ta fakültelerin uyumu meselesi, öznenin doğuşunu düşünmek için bir fırsat olsa

1 Bkz. J.-F. Lyotard, "Survivant", *Lectures d'enfance* içinde, Galilée, 1991.

2 Bkz. J.-F. Lyotard, *La Guerre des Algériens. Ecrits 1956-1963*, Galilée, 1989; Ph. Gottraux, *Socialisme ou barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Editions Payot-Lausanne, 1998.

da, Lyotard'ı ilgilendiren aslında bu uyumdaki bölünmedir. Cümleler felsefesi tam da burada devreye girer. Lyotard'ın zamanımızın *Begebenheit*'ı dediği şey, örneğin Auschwitz gibi bir deneyimin veya "demokratik" Fransa'daki Mayıs 68 gibi bir deneyimin açtığı uçurum, öznenin ve insan İdeasının da parçalanmasına yol açmıştır. Bu deneyimlerin yarattığı olayı düşünmek ve buna tanıklık etmek için, öznenin birliğini kurmak değil, heterojen cümle ailelerini adalet problematiği içine yerleştirmek gerekir.

Bu gereklilik, *Le Différend*'daki tartışmanın merkezinde yer alır. Her cümlenin politik olduğu ve cümlelerin zincirleme bağlantısının kesintisizce sürdüğü bu kurguda, sahneyi belirleyen bir "akıllı varlıkların bütünü İdeası" yoktur. Hatta cümlelerin zorunlu ve olumsal bağlantısı, tam da bu özelliği yüzünden, sürekli bir çatışmanın [*différend*] konusu olabilir. Burada söz konusu olan, çatışmaları çözüme bağlamak değil, görünür kılmaktır. Bu yüzden Lyotard için, Kant'taki gibi "herkesin benim yargıma birlikte uyum göstermesi [*zusammenstimmen*] gerektiğini güvence altına alan bir ortaklık duygusunun", *sensus communis*'in, çatışmaları ne kadar görünür kılabileceği, dolayısıyla ne kadar politik olduğu tartışmalıdır. Bu görünürlük, adaletsizliği ifade edecek yeni dillerin bulunmasıyla mümkündür ancak. Bu ise, heterojenliğin tanınmasını gerektirir.

Burada kısaca özetlemeye çalıştığımız özellikleriyle Lyotard'ın düşündüğü politik coşkunun, zamanımıza özgü halk hareketlerine eşlik ettiği de düşünülebilir. Son beş yılda Ortadoğu'da yaşanan "Arap baharı", Amerika ve Avrupa'daki kitlesel işgal deneyimleri ve Türkiye'de de Gezi süreci olarak adlandırılan halk hareketi bu bağlamda değerlendirilebilir. Elbette burada maksat, tüm bu hareketleri tek bir paydada eşitlemek ve her birinin kendine has sosyo-politik özelliklerini indirgemek değildir. Ama genel olarak adil

bir toplum talebinin dile geldiği bu deneyimler, farklılıkları ve hatta uzlaşmaz kutupları bir araya getirebilen özgün politik "olaylar"dır. Üstelik hiyerarşik örgütlenmenin önemini kaybettiği ve kurumsallaşma fikrinin sorgulandığı bu hareketler, yatay bir toplumsal örgütlenme modelini kısa süreli olsa da hayata geçirerek, her türden entelektüel, politik ve sanatsal etkinliğin ortaklaşması için zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan, burada Lyotard'ın sözünü ettiği politik coşkunun izlerini bulmak mümkündür.

Öte yandan Lyotard'ın kendi politik geçmişine baktığımızda, 50'li ve 60'lı yıllarda Cezayir Savaşı bağlamında ve daha sonra çeşitli yazılarında okura hissettirdiği politik coşkuyu, 1991'deki birinci Körfez Savaşı sırasında kaybettiğini söylemek mümkündür. Elbette bu değerlendirme anakronik bir bakış getirmektedir ama yine de bugün içinde bulunduğumuz toplumsal ve politik koşullar bakımından ilginç bir karşılaştırma yapmaya izin verir. *Coşku*'nun hazırlanmasından on yıl, kitaplaştırılmasından ise beş yıl sonra, 21 Şubat 1991'de, *Libération* gazetesinde yayınladıkları bir metinle Körfez Savaşı'nı destekleyen entelektüeller kervanına Lyotard da katılır[1]. Elbette bu desteğin dayanak noktası bir tür özgürlük savunmasıdır; Irak'taki savaş, bu entelektüellerin gözünde, halkların özgürlüğünü tehdit eden bir dikta yönetimine karşı verilmektedir. Savaş siyaseti böylece haklılaştırıldıktan sonra, ne onun pratikte yarattığı adaletsizlik vakalarını ne de bu özgürlük söyleminin ikiyüzlü karakterini daha fazla irdelemeye gerek duyulmaz. Bu tavrın barındırdığı tehlikeler çok çeşitli açılardan sayfalarca tartışılabilir. Tek bir noktaya dikkat çekmek istersek, Lyotard'ın hayatının son yıllarında "resmi söylemin" tarafına bu şekilde geçebilmiş olması, izlerini geçmişte ve eserlerinde

1 A. Finkielkraut, E. de Fontenay, J.-F. Lyotard, J. Rogozinski, K. Ryjiik, D. Sallenave, P.-A. Taguieff, A. Touraine, "Une guerre requise", *Libération*, 21 Şubat 1991.

bulduğumuz politik tavrıyla çelişik olduğu gibi, hem kendi aktivizm döneminde hem de daha sonra özellikle Kant'ı takiben, entelektüelin kamusal anlamda ifşa edilmesi gereken politik sorumluluğu üzerinden geliştirdiği düşünceyi bir anda yerle bir eder.

Dolayısıyla burada çizmeye çalıştığımız tablo, bir düşünürün veya düşüncenin fanatikçe sahiplenilmesiyle ve somut koşullardan bağımsız biçimde her kapıyı açan bir anahtar olarak kullanılmasıyla oluşan bir tablo değildir. Söz konusu olan daha ziyade onun taşıdığı kritik potansiyeli yakalamaya çalışmaktır. Bunun için bütünsel bakış açılarından uzak durmak gerekir. Kant'ın kritik hareketine çok şey borçlu olan bu girişimin bir dayanağını da –belki de paradoksal biçimde– Lyotard düşüncesinde ve onun Kant okumasında buluyoruz. Bu çerçeveyi benimseyerek Türkçeleştirmeye çalıştığımız *Coşku*, söz konusu kritik hassasiyeti düşünmek için bir fırsat sunuyor.

Emine Sarıkartal

Not: Metinde köşeli parantez içinde verilen tüm notlar çevirmene aittir.

COŞKU

Tarihin Kantçı Kritiği[1]

1 Fransızca *critique* veya Almanca *Kritik* sözcüğünü, özellikle Kant bağlamında "eleştiri" olarak karşılamak birçok nedenden doğru görünmemektedir. Kritik felsefeyle Kant'ın yaptığı şey, basitçe eleştirmek olarak düşünülemez. Örneğin *Saf Aklın Kritiği*'nde Kant'ın niyeti saf aklı eleştirmekten çok onun kriterini, kapsamını ve zeminini belirlemektir. Aynı şey, pratik akıl ve yargı gücüyle ilgili diğer kritiklerde de geçerlidir. Kritik faaliyet, kimi noktalarda bir eleştiri boyutu içerse de (örneğin Kant'ın kendinden önceki felsefelere bakışı), bununla sınırlı kalmaz; getirdiği eleştiri de basit bir eleştiriden ibaret değildir, eleştirdiği şeyi basitçe dışlamaz. Burada "eleştiri" yerine tercih ettiğimiz "kritik" kavramı, "kriter" ve "kriz" sözcükleriyle birlikte düşünülebilir. Kantçı anlamda bir şeyin kritik edilmesi, onun krize sokularak kriterlerinin sorgulanması ve doğru zeminde yeni kriterinin belirlenmesi anlamına gelecektir. Kritik felsefe bu açıdan dogmatik felsefenin tam karşıtıdır. Her tür metafiziğin veya felsefi sistemin inşasından önce, bunu mümkün kılan (teorik veya pratik) yargının koşullarının ve sınırlarının belirlenmesi işidir (bkz. Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, cilt I, Fr. çev. Anne-Dominique Balmès, Pierre Osmo, Gallimard, 1994, Paris). Bu bakımdan metin içinde, sadece basit anlamıyla eleştirinin kastedildiği durumlar dışında, Fransızca *critique* sözcüğünü "kritik" olarak bırakıyoruz. —*çn*

UYARI

Bu çalışma, Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy tarafından Kasım 1980'de Ulm Sokağı'ndaki Ecole Normale Supérieure'de kurulan ve yine onlar tarafından Kasım 1984'te kapatılan Politik Olan Üzerine Felsefi Araştırmalar Merkezi'nde, 27 Nisan 1981 tarihinde yapılmış bir konuşmanın dayanağını oluşturur.

Bunun bir kısmı, "Introduction à une étude du politique selon Kant" [*Kant'a göre politik olanın incelemesine giriş*] başlığı altında, söz konusu Merkez'in çalışmalarından oluşan ve *Rejouer le politique* (Galilée, 1981) adını taşıyan ilk derlemede, Etienne Balibar, Luc Ferry, Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy'nin çalışmalarıyla birlikte daha önce yayınlanmıştır. Kısaltılmış bir başka versiyon, "L'archipel et le signe (sur la pensée kantienne de l'historico-politique)" [*Takımada ve işaret (tarihsel-politik olana dair Kantçı düşünce üzerine)*] başlığıyla, *Recherches sur la philosophie et le langage* [*Felsefe ve dil üzerine araştırmalar*] (Presses Universitaires de Grenoble, 1983) içinde yayınlanmıştır. Son olarak, *Le Différend* [*Çatışma*] (Minuit, 1984) kitabında, özellikle "Notices Kant" [*Kant notları*] bölümünde, bu çalışmadaki fikirler yeniden karşımıza çıkacaktır.

Tek eksiksiz versiyon olan elinizdeki baskı için, ilk metin baştan sona gözden geçirilmiştir ama bunu yaparken, metni yazdığım sıralarda, yani *Le Différend*'ı hazırladığım

1980-1981 yıllarında hakim olan ruh hali gözetilmiştir.

Merkez'in koyduğu kurala göre, sunum yapacak olan yazarın, sunumdan birkaç hafta önce söyleyecekleri hakkında katılımcılara bir "argüman" sunması gerekiyordu. Bu çalışmanın argümanını burada bir tür "özet" gibi veriyoruz.

Argümanın içinde veya çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, daha önce Merkez'de yapılmış olan sunumlara ve tartışmalara göndermeler olduğu görülecektir. Özellikle çalışmanın ilk bölümü, Jean-Luc Nancy'nin Hegel'deki monark üzerine yaptığı sunuma itiraz eden Luc Ferry'nin iddialarının bir bölümünün çürütülmesine ayrılmıştır. Ferry'ye göre felsefi bir metnin (bu örnekte Hegel metninin) okunmasının tek doğru yöntemi, kesin biçimde içsel kritiğe bağlı kalmaktır. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy'nin yaptığı "Açılış" konuşmasının metni ve Nancy'nin Hegel hakkında yaptığı sunum, *Rejouer le politique* içinde yer almaktadır. Söz konusu tartışma ise maalesef yayınlanmamıştır.

Bu metni hazırlarken yardımlarını benden esirgemeyen Christine Pries'ye teşekkür ediyorum.

Haziran 1986

1. Kant'ın tarihsel-politik olanla ilgili metinlerine gönderme yaparken, hukuk doktrinini göz ardı ediyoruz. Neden? Kritik olanla (kritik "mahkemesi", çeşitli cümle ailelerinin iddialarının geçerliliğini inceleyen "yargıç" — burada bilerek Wittgensteinci bir ifade kullanıyorum) tarihsel-politik olan arasında bir yakınlık vardır: her ikisi de bir yargılama kuralına sahip olmaksızın yargı vermek zorundadır ve bu konuda hukuki-politik olandan ayrılırlar (hukuki-politik olan, genel olarak hukuk kuralına sahiptir). Başka bir deyişle: nasıl ki Kant'ta kritik olan, doktrine değil kritiğe yol açmalıysa, aynı şekilde tarihsel-politik olanın da doktrini olmamalıdır. Hatta buradaki ilişki benzerlikten de fazladır, bir analojidir bu: kritik olan (daima Kantçı anlamıyla) belki de felsefi cümleler evreninde politik olandır ve politik olan belki de sosyo-tarihsel cümleler evreninde kritik olandır (yine Kantçı anlamıyla).

2. Genelde kritik olanın refleksif[1] olduğu söylenir. Kri-

1 *Saf Aklın Kritiği*'nin "Transandantal Analitik" bölümüne yaptığı Ek'te, Kant refleksiyonu şöyle tanımlar: "Refleksiyon (*Überlegung, reflexio*) nesnelerin kendisiyle ilgilenmez, onların kavramım doğrudan elde etmeye çalışmaz; daha ziyade, kavramlara varmamıza izin veren öznel koşulları keşfetmeye hazırlanırken içinde bulunduğumuz ruh halidir refleksiyon. Verili temsillerin bizdeki farklı bilgi kaynaklarıyla arasındaki ilişkinin bilincidir; ancak bu bilinç, o temsillerin kendi arasındaki ilişkileri belirleyebilir," (bkz. R. Eisler, *Kant-Lexikon*). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi Kant bağlamında refleksiyonu, Türkçe "düşünüm" kelimesiyle karşılamak yeterli değildir. Aklın yargı verme biçimlerinden biri olarak refleksiyon, bir yandan düşünme edimiyle ilgili olsa da, diğer yandan nesnelere değil

tik olan, kendisi için tutarlı evrenler belirlemesini sağlayan kural belirsizlik barındırdığı ölçüde (fakülteler arasındaki özgür oyun), bir fakülteye değil bir sanki-fakülteye, "fakülteymiş gibi"[1] yapan bir şeye bağlıdır (yargılama fakültesi, duygu). "Fakülte" adı verilen her cümle ailesinin, kendine ait cümleler evreni üstündeki (anlam) iddialarının meşru olup olmadığına kritik olan karar verir (Bir fakülteye ait cümleler evreni Kant'ta "nesne"ye, ayrıca ikinci ve üçüncü *Kritik*'te alıcıya [*destinataire*] karşılık gelir). Böylece kritik olan, farklı cümle ailelerinin (deneyim, bilim, İdealar, pratik) ortak-ölçüye gelmezliğini [*incommensurabilité*] ortaya çıkararak, kesin bir karar alır [*trancher*]. Ama aynı zamanda "uzlaşır"[2] da; her bir cümle ailesine lokal meşruiyet alanları tanımakla kalmaz, karşılıklı olarak "heterojen" kurallara bağlı bulunan nesne bölgeleri arasında kimi "geçişler" de önerir. Bu "geçişleri" adlandıran bazı kelimeler şunlardır: örnek, şema, sembol, tip, aklın İdeali, duyarlığın İdeali veya monogram, *signum historicum*...

3. Tarihsel-politik olanın sunumlarında devreye giren farklı cümle ailelerini sınıflandıralım: betimleyici (deneyim), açıklayıcı (anlama yetisi), diyalektik (spekülatif ve/veya pratik aklın İdeası), deontik (pratik emrin düzenleyici İdeası: "akıllı varlıkların bütünü"), teleolojik (insandaki doğanın erekliliği İdeası: ilerleme), kurgusal (hayalgücünün İdeası: kökenlerin romanı, ereklerin romanı). Kant'ın kendisi de (?) genellikle tarihsel-politik olanla ilgili refleksif (kritik) biçimde yazar: bu evreni sunan çeşitli cümlelerin

---

düşünmenin öznel koşullarına yöneldiğinden bir tür yansıma/yansıtma edimidir. —*çn*

1 Fr. *quasi-faculté, "comme si faculté"*. —*çn*

2 Immanuel Kant, *Critique de la raison pure* [*Saf Aklın Kritiği*], Fr. çev. A. Tremesaygues ve B. Pacaud, 9. baskı, PUF, 1980, Paris, s. 393, A: 1781; B: 1786 (bundan sonra *KRV* olarak belirtilecektir. Alıntılanan çeviriler aslından kontrol edilmiş, gerektiğinde düzeltilmiştir).

meşru olup olmadığını belirler ve aralarında mümkün uzlaşmalar, yani "geçişler" önerir. Bunlar, tarihsel-politik olanın birliğinin belirsiz de olsa yeniden kurulmasını sağlayan türlü işaretlerdir. Böylece Kant'ın kendi metninin (cümlelerinin düzeninin) de şu ya da bu cümle ailesinin kurallarına uyduğu olur. En nihayetinde "seçilen" cümle ailesi hangisi olursa olsun, bu cümlelerin kendisi de tarihsel-politik olanın gerçekleşmesine katkıda bulunur (filozofların rolü, *Oeffentlichkeit* zorunluluğu): yani bu yazılar, sundukları evrene içkindir.

4. Bu problematiğe göre politikanın "geri çekilmesi" (Merkez'in açılış teması), şu ya da bu cümle ailesi tarafından ileri sürülmüş olan, politik olanı tek başına sunmak gibi beyhude bir iddianın geri çekilmesi olacaktır; yani politik doktrinin geri çekilmesi olacaktır, bu doktrin hangisi olursa olsun. İyi düzenlenmiş bir biriciklik talebi, bu geri çekilmeyi durmaksızın unutturmaya çalışır; bu talep ise (toplumsal bağın kopuşu veya "gayrimeşrulaşma" [*délégitimation*] olduğu söylenen) ortak-ölçüye gelmezlik karşısında duyulan korkudan ve içsıkıntısından beslenir. Politik olanın felsefesi, yani politik olanla ilgili yapılan "özgür" kritik veya refleksiyon, politik evreni sunan heterojen cümle ailelerini birbirinden ayırarak ve onlar arasında kendini gösteren "geçişleri" ("kılavuz"[1] diye yazar Kant) rehber alarak, politik olduğunu gösterir tam da (örneğin Kant'ın 1789'la ilgili analizindeki "coşku"ya benzeyen 1968'deki "coşku"?).

1 Alm. *Leitfaden*, Fr. *fil conducteur*. —çn

I
Kritik olan ve politik olan analogdur

Kant'ın politikasını, politik fikirlerini, politika felsefesini gözler önüne sermek, ancak neyin politik olup neyin olmadığını ve neyin Kant'a ait olup neyin olmadığını zaten biliyorsak mümkündür. Kant'ın imzasını taşıyan kimi metinlerde, illa Kant'a ait olmayan ama Kant'a göre (Kant'ın sık sık kullandığı İdeaya göre, *der Idee nach* anlamında) olduğu söylenebilecek bir perspektif, bir *Absicht* kullanarak (bu metinlerin bazısının politik olduğu söylenir, bazısının ise söylenmez), Merkez'in açılış ilanında üzerine konuşulması, cümleler kurulması istenen şeyi, yani politik olanı, "geri çekilen" politik olanı [*le politique*] –ki bu politikayla [*la politique*] aynı şey değildir– belirlemeye çalışabiliriz. Hatta diyebiliriz ki Kant literatürü içinden kimi metinleri tercih etmeye götüren bu perspektif "seçiminin" kendisi, "politik bir kararın" sonucudur.

Eğer bu kararı haklı gösterebiliyor olsaydım, bir kararı, yani bir yargıyı meşru kılmanın ne olduğunu zaten biliyor olurdum ve o zaman da, en azından büyük ölçüde, politik olanın, hatta politik olandan çok daha fazlasının ne olduğunu zaten biliyor olurdum. Ama hiç değilse, hukukla ilgili metinlerin, esas olarak *Hukuk Doktrini*'nin ve özellikle de kamu hukuku doktrininin, her ne kadar politik olanla ilgili Kant literatürü içinde hesaba katılmaması anlamsız veya adaletsiz gibi görünse de, nasıl olup da burada yok sayıldı-

ğını, en azından görmezden gelindiğini anlatmaya çalışabilirim. Bu literatür sorusu bizi konunun tam kalbine götürüyor; Nancy'nin sunumundan sonraki tartışma sırasında, Nancy, Hegel'in metninin içsel kritiğine bağlı kalmamakla suçlanırken, sözü edilmiş olan konudur bu.

Kant'a göre felsefi cümle, Kant'a göre politik cümleye analogdur. Ama ancak felsefi cümle kritik olduğu ölçüde, doktrinel olmadığı ölçüde mümkündür bu. Sistematik veya doktrinel cümle, kritik cümleden sonra gelmelidir; onun kuralı, sistem fikrinin gösterdiği düzenleme içinde mevcuttur, doktrini oluşturan organik cümleler bedeninin bir organıdır o; meşrulaştırılmış bir cümledir[1]. Onu bu şekilde kurabilmek için, taşıdığı geçerlilik iddiası hakkında yargıda bulunmak gerekir: doğruyu söylediğini iddia ediyorsa, bunu başarıp başaramadığı ve nasıl başardığı hakkında yargıda bulunmak; adil veya iyi olanı söylediğini iddia ediyorsa, bunu başarıp başaramadığı ve nasıl başardığı hakkında yargıda bulunmak, vs. Çeşitli cümle ailelerine (bilişsel, etik, hukuki, vs.) ait iddialarla ilgili bu yargılar ve bunların her birinin kendi alanında, bölgesinde veya sahasında[2] sahip olduğu geçerliliği ortaya koyan bu kararlar, kritiğin eseridir[3].

1 "Felsefe, kavramlar yoluyla edinilen, akla uygun bilgi *sistemidir*; bu da onu saf aklın kritiğinden ayırmak için yeterlidir, zira bu kritik tam da bu türden bir bilginin imkanıyla ilgili felsefi bir soruşturmayı içinde barındırır ama bu bilginin tam bir parçası değildir, çünkü bu bilgiye dair bir fikri her şeyden önce tasarlayan ve sınayan odur," (*Critique de la faculté de juger* [*Yargı Fakültesinin Kritiği*], *Birinci Giriş* (1789-1790), Fr. çev. Louis Guillermit, Vrin, 1976, Paris, s. 13).

2 *Yargı Fakültesinin Kritiği*'nin (bundan sonra *KUK* şeklinde belirtilecektir) Giriş bölümündeki (1790) terminolojik sınıflandırmaya göre; Fr. çev. Alexis Philonenko, Vrin, 1979, Paris, § II, s. 23 ve devamı.

3 *Yargı Fakültesinin Kritiği*'ndeki sınıflandırma şöyledir: "Kavramlar, nesnelere bağlandıkları ölçüde, bu nesnelere dair bir bilginin mümkün olup olmadığına bakılmaksızın, bir alana [*Feld*] sahiptir ve bu alan, yalnızca kavramın nesnesinin genel olarak bizim bilme fakültemizle arasındaki ilişkiye göre belirlenir. Bu alanın içinde bizim için bilginin mümkün olduğu bölüm, bu kavramlara ve bu yolda kullanılması gereken bilme yetisine ait bir bölgedir [*Boden – territorium*]. Bu bölgenin içinde bu kavramların

Bilindiği gibi Kant kritik faaliyeti sık sık bir mahkemenin veya yargıcın faaliyetiyle sembolize eder[1]. Yine de bu yargıç, yetki sahibi bir memur olamaz; soruşturma yapmak veya hükmünü bildirmek için bir mahkeme kanununa, bir ceza kanununa veya medeni kanuna, hatta bir içtihat derlemesine bile sahip değildir. Yerleşik ve sorgulanamaz bir yasa ışığında iddialar hakkında yargıda bulunmaz. Bu yasanın kendisi de yargıcın imtihanından geçmelidir. Bu açıdan ba-

---

yasa koyucu olduğu bölüm ise, bu kavramlara ve onlara uygun düşen bilme yetisine ait bir sahadır [*Gebiet – ditio*]." Bkz. *Yargı Fakültesinin Kritiği*, Giriş, § II. Alan, bölge ve saha olarak karşıladığımız bu üç kavram Fransızcaya sırasıyla *champ*, *territoire* ve *domaine* olarak geçmiştir. —*çn*

1 Jean-Luc Nancy, "Lapsus judicii", *Communications* içinde, no. 26 (1977), s. 82. Bu çarpıcı makaleyi sonradan fark ettiğim için, bu çalışmanın da onunla ne kadar yakın olduğunu ve bilmeden de olsa ona ne çok şey borçlu olduğunu yeni anlıyorum. Bu çalışma, tıpkı Nancy'nin makalesi gibi, yargılanacak *vaka* meselesine eğilmekle birlikte, iki açıdan ondan ayrılır. Bir yandan, ikinci ve üçüncü *Kritik*'ten ve tarihsel-politik yazılardan çıkan dersi takiben, "böyle vuku bulmuştur" ile ilgili incelemeyi, Kant'ın da itiraf ettiği gibi, örnekler veya şemalar üzerinden düzenlenemeyecek sunumları da kapsayacak şekilde genişletiyorum. Diğer yandan, sunum kiplerini ve şekillerini, "figürleştirme" veya "kurgulama" tarafına çekmeyi, Nancy'nin de yaptığı gibi reddediyorum. Bu terimleri daha önce kullanmış olduğumdan, bunlar bir tür temel veya köken meselesine bağlıymış gibi geliyor bana. Oysa Kant'ın yargıya vurgu yapması, Nancy'nin de çok güzel gördüğü gibi, köken meselesinin erekler sorusu lehine altüst edildiğinin göstergesidir; Kant bu soruyu İdealar adı altında serimler. Bu açıdan bakıldığında, tüm heterojenlikleri içinde "-mış gibi"ler, sentezi eksik kalan (*lapsus*) ontolojik cümlenin yerini dolduran şeyler değildir; meşruiyet "bölümleri" arasındaki "geçiş"lerdir onlar ("bölüm" ifadesi, benim burada "ada" adını verdiğim şeyi karşılamak için Nancy'nin kullandığı kelimedir). Kantçı "devrimi", ilan etmediği program üzerinden kavrayabilmek için bu "geçişleri", parçalanmış bir kökenin –Varlığın veya öznenin– kesitlerini bir araya getirmeye yönelik eklemeler gibi değil de başka bir biçimde söyleyebilmek, cümleleştirebilmek gerekir. Bana öyle geliyor ki, bu geçişler zaten Kant'ta, çeşitli meşruiyet ailelerini kur*makta olan* dildir (istersek yanılsamasız varlık da diyebiliriz), kritik dildir; elbette bu dilin kuralı yoktur, kendisininki de dahil olmak üzere çeşitli cümle oyunlarının kurallarını halihazırda şekillendirmektedir. İşte bu yüzden bana öyle geliyor ki, Kantçı problematik, hukuki olmaktan ziyade "politik"tir, en azından hukuki olanın içinde adli yönden ziyade politik yöne ayrıcalık tanımaktadır. Ama Nancy'nin araştırmasıyla benim çalışmam arasındaki bu ayrılık, elbette çözülebilir.

kıldığında kritik felsefe, şöyle bildirmesi gereken bir merci durumundadır: bu vuku bulmuştur, bu cümle yerindedir (doğruya göre, güzele göre, iyiye göre, hatta adil olana göre); çoktan yerleşmiş bir değerlendirme kuralını yeni bir veriye sorgusuz sualsiz uygulaması gereken bir merci durumunda değildir (kaldı ki böyle bir merci, öncelikle Kant'ın gözünde, bir yanılsamadan ibarettir zaten). Bu, söz konusu mercinin hiçbir değerlendirme kriterine sahip olmadığı anlamına gelmez ama kriterin vakaya uygulanması da değerlendirmeye tabidir. O halde ya kriterin kriterini sonsuzca geri giderek aramayı kabul etmek gerekir ki, bu, yargılamayı *de facto* yasaklamaktadır; ya da "böyle vuku bulmuştur" demeye izin veren "doğa vergisi" yargılamaya güvenmek gerekir. İşte Kant'a göre kritik olarak felsefe, "böyle vuku bulmuştur" [*c'est le cas*] demek durumundadır.

Saf Aklın Kritiği'nin Arkitektonik bölümünde Kant, "okula ait (okulda öğrenilmiş) bir felsefe kavramı (*Schulbegriff*)" tanımlar. Bu kavrama göre felsefenin amacı, bilgilerin sistematik birliğini inşa etmektir, yani "bilginin *mantıksal* kusursuzluğuna" erişmektir. Bunun karşısına da "dünyaya ait (dünyevi veya kozmik) bir felsefe kavramı (*Weltbegriff*)" koyar; buna göre "felsefe her tür bilginin, insan aklının özsel erekleriyle kurduğu ilişkinin bilimidir". *Schulbegriff*'e göre filozof, "aklın sanatçısıdır (*ein Vernunftkünstler*)"; *Weltbegriff*'e göre ise filozof, "insan aklının yasa koyucusudur (*der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*)"[1]. Bu filozof bir "prototip"tir, "filozof ideali"nde, yani ideal fi-

1 *KRV*, s. 561-562. *Weltbegriff*'lerin tanımı, saf aklın Antinomilerinin başında bulunur, *KRV*, s. 328. "*Für die Schule*" ve "*aus der Schule in die Welt*" arasındaki karşıtlık, *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; *'Teoride doğru olabilir ama pratikte işe yaramaz' deyişi üzerine*] (1793) adlı makalenin merkezinde yer alır. Bkz. Fr. çev. L. Guillermit, 4. baskı, Vrin, 1980, Paris, s. 12 (bundan sonra *TP* olarak belirtilecektir).

lozof tipinde bireyleşir. Matematikçinin, fizikçinin, mantıkçının "ustasıdır", "insan aklının özsel ereklerini desteklemek" için onlardan birer "araç" olarak faydalanır. Bu idealin üstüne özel isimler yapıştırmaya çalışırız ama Kant şöyle ekler: "Sadece ona (bu ustaya) *filozof* demeliyiz: ama onun kendisi hiçbir yerde bulunmaz, oysa koyduğu yasaların fikri her yerde, her insanın aklında karşımıza çıkar," (*KRV*, s. 562).

Öyleyse felsefi ideal, sistem kurmak değil, tüm "bilgilerin" (ben bunlara cümle diyorum) geçerlilik iddiasını yargılamaktır ve bunu, insan aklının özsel erekleriyle bu bilgiler arasındaki karşılıklı ilişkiye göre yapmaktır. Bu değerlendirmeyi yapmak üzere kritik edenin gözleri, en azından *bir* gözü, bir tipin, filozofun üzerindedir ki, bu bir idealdir. İdeal, İdea değildir: İdea "kuralı verir, (İdeal ise) kopyanın bütünüyle belirlenmesi için prototip görevi görür" (*ay*, s. 414). İdeal, kritik soruşturmayla varılan teorik veya pratik sonuçla, yargının kusursuzluğu arasındaki mesafeyi ölçmeye yarar. Dolayısıyla doğru, adil, vs. olduğunu iddia eden bir cümle hakkında, daha adil biçimde "bu böyledir, böyle vuku bulmuştur" demeye izin verir. İdeal, tanımı itibariyle hiçbir görüye sahip olamayacak aklın kavramı için, yani İdea için görü işlevi görebilen bir nesnenin sunulma (*Darstellung*) kipidir. Doğru kopyayı bütünüyle belirlemeye izin verir ama kendisi bir belirsizliğe dayanır, zira o, belirli bir düzende yerli yerinde olan bir sunumun (bir bireyin, filozofun sunumunun) başka bir düzene (İdeaların düzenine) yansıtılmasıdır.

Bu ideal, filozofun, halihazırdaki kritik düşüncesiyle mutlak, yani insan aklı için yasa koyucu olan felsefi düşünce arasındaki mesafeyi, daha bütüncül biçimde belirlemesine izin verir. Mutlak felsefi düşünce; yani bütün mümkün cümlelerin oluşma ve geçerlilik kurallarını koyan düşünce.

İşte bu idealin örtüsü altında, yani dolayımsızca sunulması imkansız olan şeyin sunumu sayesinde, felsefe okuldan çıkar ve olması gereken şey olur: dünyadaki felsefe olur. Onun meselesi bir sistemler teknolojisi olmak değil, bilme yetilerine dair bir yasa koyma yetkisi olabilmektir. Ne var ki, filozofun olması gereken kusursuz ve yeterince belirlenebilir yasa koyucu, asla doğrudan sunulabilir bir şey değildir, bir örnek halinde, yani empirik bir kavramın nesnesini doğrudan sunan bir görü halinde ortaya konamaz (*KUK*, s. 173). Yerini belirlemek *in concreto* mümkün değildir (*KRV*, s. 561) ama *in individuo* mümkündür; tıpkı pratik aklın ideali olan Stoacı bilge örneğinde olduğu gibi, yani "yalnızca İdea tarafından bütünüyle belirlenebilir veya belirlenmiş tekil bir şey olarak" (*ay*, s. 413) mümkündür. Ama bu bireye herhangi bir yerde rastlamak mümkün değildir, oysa onun kendi düzeninde bir şekilde şemalaştırdığı İdea, daha önce de gördüğümüz gibi, "her yerde, her insanın aklında karşımıza çıkar". Filozof idealini kendine rehber alan kritik filozof, felsefi olduğunu iddia eden bir cümleyle ilgili "gerçekten de böyle vuku bulmuştur" diyebilecektir o halde. Ama verdiği bu yargı belirleyici değildir, çünkü ona rehberlik eden şey, İdeanın nesnesinin dolaylı sunum kuralından ibarettir, bir şema gibi doğrudan bir sunum kuralı değildir.

Yine de her cümlenin vuku bulup bulmadığı hakkında yargı vererek ve de bunu belirlenmemiş bir şekilde filozof idealinin rehberliğinde yaparak felsefe okuldan çıkar ve dünyaya dahil olur; böylelikle sadece teorik bakımdan doğru olmakla kalmaz, pratik bakımdan da geçerli hale gelir. Öte yandan dünyanın kendisi de bir İdeanın nesnesidir[1]. O da doğrudan değil, ancak dolaylı bir sunuma yol açar. Birçok dolaylı sunum kipi mümkündür. Filozof idealiyle ilgili

1 "Hem küçük hem de büyük tüm fenomenlerin matematik bütünlüğü ve bunların sentezlerinin toplamı" İdeası (*KRV*, Kozmolojik İdealar Sistemi, s. 334).

olan, dünyanın bir doğa olarak sunulduğu kiptir[1]. Zira dünyanın ancak doğa olarak "insan aklının özsel erekleriyle" ortak bir ölçüye sahip [*commensurable*] olduğu düşünülür; bu erekler ise filozofun yasa koyucu olarak ideal şekilde değerlendirilmesinde düzenleyici rol oynar. Öyle ki, kritik faaliyeti için filozofa rehberlik eden şey, elbette dolayımsızca belirlenmemiş bir şekilde, yalnızca filozof ideali değildir; yargının "vuku bulmuştur" diyebileceği nesneleri ona hiç değilse dolaylı biçimde sunmayı reddetmeyen bir doğa İdeası'dır aynı zamanda (hem fiziksel doğa hem de insan doğası). Bu doğanın da tıpkı filozof ideali gibi herhangi bir yerde karşımıza çıkmadığını, yani görü yoluyla sunulabilir bir şey olmadığını ve ayrıca tıpkı felsefe İdeası gibi "her yerde, her insanın aklında" kendini gösterdiğini söylemek gerekir.

O halde şöyle bir iddiada bulunabiliriz: kritik etmek anlamında felsefe yapmak, farklı cümle ailelerinin oluşumunu yöneten kuralların betimlenmesi olmakla kalmaz, "böyle vuku bulmuştur" yargısında bulunmaya izin verecek nesnelerin her aileye sunulmasıdır aynı zamanda; bu söylediğimizin kendisi de bir yargıdır, kritik cümle için vuku bulanın bu olduğunu ilan etmektedir; kritik cümle söz konusu olduğunda sunulacak vaka, görü yoluyla kavranabilecek bir nesne değil, bir İdeanın (felsefe İdeasının) nesnesidir ve bunun da sunulma kipini belirlemek gerekir; son olarak bu

1 "Aynı dünya dinamik bir *bütün* olarak düşünüldüğünde doğa adını alır ve burada başvuracağımız fikir, bu dünyayı nicelik bakımından gerçekleştirecek olan zamandaki ve mekândaki bir araya toplanma değil, fenomenlerin *varoluşunun* birliğidir," (*ay*). Üçüncü ve dördüncü Antinomilerde olduğu gibi, dinamik mutlaklık bakımından düşünüldüğünde, dünya doğadır: nedenselliğin mutlaklığı (Özgürlük Antinomisi) ve koşulların toplamının mutlaklığı (Üstün Varlık Antinomisi). Fenomenlerin *varoluşunun* göz önünde bulundurulmasıyla ortaya çıkan şey, bilimin cümlesi bir kez söylendikten sonra (Analitik), veriden geriye kalanları da hesaba katma kaygısıdır. *KRV*'deki dinamik doğa İdeası, *KUK*'taki teleolojik doğa İdeasına götürür.

hangi kip olursa olsun, her durumda (yani yine bir İdea nesnesi olarak) her cümlenin nesneler arasında kendisine sunulabilecek ve kendisini geçerli kılacak bir nesneyle karşılaşabileceğini, yani nesnelerin bütününün, belirlenmesi gereken biçimlerde, kritiğin getirdiği sunma gerekliliğiyle yakınlık [*affinité*] içinde olduğunu varsayar. Bu bütünü bir doğa haline getiren şey, nesnelerin bütünü ile yargının imkanı arasındaki yakınlıktır.

Bu, *Weltbegriff* ile düşünen bir felsefenin koşuludur. Eğer bu koşulu kabul etmezsek, okul içinde kapalı kalırız, sistemler mantığını kusursuz hale getiririz, "insan aklının özsel erekleriyle" ilgilenmeyiz ve her düşünürü yiyip bitiren ıstıraba, düşünceyle nesneleri arasında ortak bir ölçü olmadığı kuşkusundan kaynaklanan ıstıraba huzur içinde kendimizi bırakabiliriz: nesneler dünyasının düşünceye "heterojen olması", "son derece nahoş bir temsildir", öyle ki, "en sıradan deneyimi aşabilen" hiçbir cümle, kendisini geçerli kılacak bir sunum bulamaz (*KUK*, s. 35). Tiksinti verici olanın oluşturduğu tehdide dayalı bu argümanı (peki ama bu bir argüman mıdır?) yerli yerinde, Kantçı politik cümlede yeniden bulacağız. Aklın çıkarı buna bağlıdır.

Yine de eğer bu tehdit gözümüzü korkutmazsa, Kant'a şöyle sorarız: nasıl oluyor da kritik filozof, vaka için sunulabilecek bir görü olmadığı halde, "bunun vuku bulduğu" yargısına varıyor? *Yargı Fakültesinin Kritiği*'nde Kant, iki ayrı sunum veya hipotipoz[1] kipinden söz eder. Belirleyici yargılar için, yani betimleyici [*descriptives*] cümleler söz konusu olduğunda, bu cümleler ya deneyim cümlesidir (empirik kavramlar) ve görü onlara *örnek* kipinde nesneler sunar; ya da bilgi cümlesidir (saf *a priori* kavramlar) ve saf görü onlara *şema* kipinde nesneler sunar. İdealar söz konusu olduğunda ise, yani tanım itibariyle görünün hiçbir

1 Canlandırma. —*çn*

nesne sunamayacağı durumlarda, sunum dolaylı biçimde, analoji yoluyla yapılır: "Öyle bir görü ortaya konur ki, buna göre yargılama fakültesinin uyguladığı yöntem, şemalaştırırken izlediği yönteme basitçe analogdur," (*KUK*, s. 173). Görü kipine (şemaya) ait sunma biçimini, görülenebilir içerikten kurtarırız, zira bu içerik mevcut değildir ve bu biçimin altına, kendisi de "aynı şekilde empirik olan" başka bir görü yerleştiririz; en nihayetinde bu görü İdeayı, eğer İdea anlama yetisinin bir kavramı olsa, geçerli kılmaya izin verecektir. Başka bir deyişle bilişsel olmayan (betimleyici ama diyalektik) cümleye, göndergey"miş gibi" yapan bir şey, eğer bilişsel olsaydı ona ait olacak bir gönderge [*référent*] sunarız. Bu dolaylı sunuma sembolik veya *sembol* yoluyla sunum denir.

Böylece kritik filozof, bir cümleyi geçerli kılmak üzere doğrudan sunulabilecek hiçbir empirik vaka bulunmadığında bile, bu cümleyle ilgili yargıda bulunmayı sürdürebilir. Bu sunum kipi onu, bir sistemler teknolojisine veya doktrine dönüşmekten ve sefil bir şekilde iç eleştiriyle sınırlı kalmaktan korur. Analoji yoluyla, tam anlamıyla felsefi, yani kritik olan her cümle bir dış eleştiri gibi iş görür ve bunu *yapmalıdır*; en azından kendi İdeasına uygun olmak istiyorsa. Yargı vermesi gerektiği için ve özellikle de İdealarına (kendisininki de dahil olmak üzere) sunacağı *analogus*lar (sembol veya başka şeyler) bulması gerektiği için, felsefe öğrenilemez: "Olsa olsa *felsefe yapmayı* öğrenebiliriz," (*KRV*, s. 561). Buna karşılık doktrin, özellikle de hukuk doktrini, öğrenilebilirdir; halihazırda yargılamaya ihtiyacı yoktur, zira tam tersine, kritik cümle içinde bunun önceden yapılmış olduğunu varsayar. En azından bu, Kant'a göre, *Hukuk Doktrini* başlığının prensip olarak gerektirdiği bir şeydir.

Bu ilk noktayla ilgili olarak geriye kalan şey, iddia ettiğimiz gibi bu refleksif koşulun, yani cümlelere ait nesnele-

rin sunulmasını analoji işlemine mahkum eden ve az önce Kant'a göre kritiğin koşulu olduğunu gösterdiğimiz bu koşulun, Kant'a göre politik olanın koşuluna analog olduğunu kanıtlamaktır. Bu çalışmanın özünü bu iddia oluşturur. Şimdilik bu analojinin kendiliğinden apaçık olduğunu gösteren bir metni hatırlatmakla yetineceğim.

Saf Aklın Kritiği'ni okura sunmaya çalışan Kant, ilk Önsöz'ünde kitabın bağlamına dair bir tablo çizer ve onun soykütüğünü anlatır. Başlangıçta, der, dogmatizm bir despot gibi metafizik alanında hüküm sürüyordu; bu despotluğun koyduğu yasalar "antik barbarlığın izini [...] taşıyordu". Sonra, "iç savaşları takiben", bu despotluk "tam bir *anarşiye*" yol açtı ve "*septikler*, herhangi bir toprağa kalıcı olarak yerleşme fikri karşısında dehşete kapılan bu göçebeler, zaman zaman toplumsal bağı (*die bürgerliche Vereinigung*) koparmaya başladı". Daha sonra, modern zamanlarda, Locke'un "insanın anlama yetisiyle ilgili yaptığı *fizyolojiyle*" birlikte, karşılıklı iddiaların "meşrulaştırıldığım" sandık. Aslında bu, dogmatizmin yenilenmesinden başka bir şey değildi. Bugün ise, diye devam eder Kant, "tüm yolları ümitsizce denedikten sonra (denediğimizi sanıyoruz), bir bıkkınlık duygusu (*Ueberdruss*, doymuşluk, *taedium*) ve tam bir *kayıtsızlık* hüküm sürmektedir". Bu tavır, "bilimleri kaosa ve karanlığa boğmuştur" ama aynı zamanda, "beceriksizce bir çabayla karanlık, bulanık ve kullanılamaz hale gelmiş olan bu bilimlerde yakında gerçekleşecek bir dönüşümün ve *Aufklärung*'un kaynağı, en azından habercisidir (*Vorspiel*)". Bu arada Kant, "nesnesi insan doğasına *kayıtsız kalamayacak*" araştırmalar söz konusu olduğunda, kayıtsız tavrın imkansız olduğunun da altını çizer. Ve sonra bariz bir tutarsızlık içinde, kayıtsızlığın (*Gleichgültigkeit*) "dikkat edilmesi ve üzerinde düşünülmesi (*Nachsinnen*) gereken bir fenomen (*Phänomen*)" olduğunu söyler. "Kayıtsızlık elbette

ciddiyetsizliğin (*des Leichtsinns*) sonucu değildir; bilgi gibi görünen şeylerle daha fazla kendini avutmak istemeyen bir çağda, olgunluğa erişmiş bir *yargılama fakültesinin* eseridir. En zor görevinin, yani kendini bilme (*Selbstverständnis*) ve kendi meşru iddialarını güvenceye alacak (*sichere*) bir mahkeme (*ein Gerichtshof*) kurma görevinin yeniden başına geçmesi için, akla yapılmış bir davettir kayıtsızlık." Ve Kant şöyle bitirir sözlerini: "İşte bu mahkeme de *Saf Aklın Kritiği*'nden başka bir şey değildir," (*KRV*, s. 5-7).

Politik bir bağlam ve kendini tekrar eden, kompülsif iki vuruşlu ritme uyan bir soykütüğü. Metafizik bir *Kampfplatz*'tır (*KRV*, s. 5), meşruiyet iddialarının çarpıştığı bir arenadır. Despot ve göçebe arasında, der Kant, "geriye kalan tek yolu seçtim". Metafizik şeylerin bu gidişatı, bizi *Gleichgültigkeit*'a doğru sürükleyerek, Kritik'in yolunu yapmaktadır. Karşılıklı tarafların taleplerini incelemek üzere bir mahkeme kurulur, Antitetik bölümünde yargılanan taraflar da bunlardır zaten ama bu ancak, düşünce öncelikle "hiç fark etmez" demenin uyanık tarafsızlığından geçtiği için mümkün olmuştur. Kayıtsızlık hali, iki taraftan birini seçme gücünü, yani yargılama gücünü özgür bırakır, olgunlaştırır, ve bu güç, düşünce için, kendi kendini yargılama gücüdür.

Kritik mahkemesinin kuruluşunu sunan anlatı, bir öykülemedir [*narration*], belki de bir "romandan" fazlası değildir. Buna nasıl yaklaşmak gerekir? Kritik terimleriyle, yani yargıcın kendi bakış açısından, bu anlatıyla Kant, her iki şikayetçiye, yani dogmatizme ve septisizme karşı, kritiğin davasını savunur. Yaptığı savunma bir *narratio*[1] içerir, kritik açıdan, şu soruyla birlikte incelenmelidir: nasıl bir vakadır bu? Deneyim cümlesi mi (tarih yazımı)? Yoksa bilgi

1 *Narratio*: Klasik retoriğin bölümlerinden biri; vaka ile ilgili olguların serimlenmesi. Adli (hukuki) söylevlerin en temel bölümü. —*çn*

cümlesi mi (*Tarih* anlamında tarih)? Diyalektik bir cümle mi (aklın İdeası)? Yoksa poetik bir cümle mi (hayalgücünün İdeası)? Her durumda anlatının ereği, kendi yarattığı etkidir, yani mahkemenin kurulması. Metafizik çatışmaların gidişatının bir erekselliği olduğunu varsayar anlatı. Kritik mahkemesinin kuruluşunu meşrulaştırma iddiasını, bu teleolojiye dayanarak ilan eder. Ama yargıcın yargı vermek için meşrulaştırmaya ihtiyacı yoktur, "böyle vuku bulmuştur" deme fakültesi, kendi incelemesinden ilkece muaf olacak bir soykütüğünü kabul edemez. *Weltgeschichte* içinde *Weltgericht*'in doğuşuna dair anlatının aynı zamanda mahkemenin verdiği yargı olması, Hegel'de rastlanan bir durumdur.

Eğer yargıcın anlatıya ihtiyacı yoksa, Kant neden buna başvurmaktadır? Soruyu tersine çevirmek gerekir: bundan neden kaçınsın? Anlamlı ve argümanlarla kanıtlanabilecek cümlelerden oluşan, kimi cümleleri için deneyim alanından nesneler sunulabilecek bir düzenlemedir bu. Ancak anlatının bütünü söz konusu olduğunda, bu cümleyi değerlendirmeye izin verecek bir nesne olarak herhangi bir görünün sunulamayacağı kesindir, zira daha önce de söylediğimiz gibi bu bütün, sadece bir erek İdeasına göre verili durumdadır. Bu erek, kritik mahkemesinin kurulmasıdır ve bu da geriye dönük olarak, metafizik kavgaların yaşanmasının kavram itibariyle nedenidir. Neticede, kritik olayın [*événement*] nasıl sunulabilir olduğu hakkında bir yargıda bulunmak gerekir. Elbette birçok cümle ailesine göre sunulabilir bir olaydır bu ve yargıç her bir aileyi, kendisi için tutarlı olan sunum kriterlerine göre incelemelidir. Bütünlük olarak anlatı başka bir yerde belirecektir; "tatlı", yani hoşa giden, ereksel bir anlam bulma ümidi beslemeye izin veren bir tür öyküleme olarak, doktrinlerin savaş alanında, yani bu anlamın en son bekleneceği yerde ortaya çıkacak-

tır. Mahkemenin kuruluşuna dair başka sunumlar da ayrıca mümkün olmalıdır. Yargıç onları baştan dışarıda bırakmaz, tersine onları da kabul eder, inceler ve her birine ait geçerlilik kurallarını sabitler. Kısacası, cümle ailelerinin birbirine heterojen olduğunu kabul eder, onları birbirinden ayırır: kesin bir karara varır; ama incelemek kaydıyla onların bir arada varolduğunu da kabul eder: uzlaşır. *Kampfplatz* açık kalır; ama yargıç, kritik edilmemiş iddialarıyla birlikte doktrinlerin yerine, "vuku bulmuştur" yargısıyla kuralları belirlenen ve böylece geçerlilik alanı sınırlanan cümle ailelerini koyar. Ve bundan böyle savaş, artık kritik olan bir savaş alanında, cümle aileleri arasında yaşanacaktır. (Felsefe tarihine dair yaptığım anlatıda işte tam da bu noktada, *Untersuchungen*'in Wittgenstein'ı, kritik felsefenin bayrağını devralacaktır. Bu yüzden Kant'ın *temsil* dediği yerde ben *cümle ailesi* ifadesini kullanıyorum.)

Nihayet yargıcın yetkisini nereden aldığı sorulacak olursa, verilecek cevap şudur: yargıç yetkiye sahip değildir, yetkisi onu beklemektedir, zira yargı cümlesi, "böyle vuku bulmuştur" cümlesi, yani kritik felsefenin kendisi, görmüş olduğumuz gibi, İdealar ailesini, felsefe İdeasını ve doğa İdeasını varsayar; bu ailenin ancak dolaylı, şeması veya örneği olmayan, sadece sembollerle yapılabilen sunumlara hakkı vardır.

Önsöz metnine dair yaptığım bu yorumla, kritik olan ve politik olan arasındaki analojide "kendiliğinden öyle" gibi görünen şeyi kritik etmiş olmayı umuyorum. Aynı zamanda, *Hukuk Doktrini*'nin kanımca neden Kant'a göre politik olanın incelenmesi için uygun bir metin olmadığını da açıklamış olmayı umuyorum.

II
Takımada[1]

1 Fr. *Archipel*, Gr. *Arkhepelagos*: "ana deniz" (*arkhe* + *pelagos*) olarak çevrilebilecek olan bu ifade, Antikçağ'da Yunanlar tarafından Ege Denizi için kullanılırdı. —*çn*

Kant'ın tarihsel-politik metinleri aşağı yukarı üç *Kritik* ve on kadar kısa metin arasında dağılmış durumdadır. Politik aklın Kritiği yazılmamıştır. Bu dağınıklığın "nedeni" her ne olursa olsun (anlama yetisinin cümlesi, yani bilişsel cümle, düşüncesizce bu nedeni talep eder), burada cümlelerin "nesnesi" olarak politik olanın sahip olduğu özel bir heterojenliğin işaretini (bu kelimeyi ileride yine göreceğiz) görmek, belirlenmesi gereken sınırlar içinde meşrudur. Nesnenin bu heterojenliği, üçüncü *Kritik*'te zaten göze çarpmaktadır. Burada yargılama fakültesi kendine has tek bir nesneyle değil, en az iki nesneyle donanmış durumdadır: sanat ve doğa. En az diyorum, çünkü yargılama fakültesinin bir fakülte olup olmadığını bilmek bir sorundur, belki de tüm sorun buradadır. Kant bu kelimeye daha önce kesin bir anlam vermişti: duyarlık, anlama yetisi ve teorik kullanımıyla akıl ile pratik kullanımıyla akıl söz konusu olduğunda, bir takım oluşum ve (Kantçı anlamda) sunum kurallarına tabi olan bir cümleler potansiyeli. Ama fiili olarak, bir cümleyi geçerli kılmak için, yani bu geçerliliğe izin verecek bir nesne sunmak için "böyle vuku bulmuştur" demenin söz konusu olduğu her durumda, yargı zaten zorunlu olarak buraya müdahale eder; bu geçerli kılma işi bilişsel cümlelerde şema rejimine göre, diyalektik argüman cümlelerinde sembol rejimine göre, buyruk [*prescriptives*] cümlelerinde

ise, yani sorumluluğu ve ahlaklılığı değerlendirmek söz konusu olduğunda, tip rejimine göre yapılır.

Üçüncü *Kritik*'in Giriş bölümünde, cümle ailelerinin dağınıklığı kabul görmekle kalmayıp dramatize edilir; öyle ki ortaya konan sorun, bu türden heterojen cümleler arasında "geçişler" (*Uebergänge*) bulma sorunudur. Ve yargılama "fakültesi", tam da az önce bahsettiğim her an her yerde olabilme [*ubiquité*] özelliği sayesinde, yani bir cümlenin bir sunumla geçerli kılınması gereken her durumda çağırıldığı için, fakülteler arasında bir "geçiş" gücü olarak burada belirir; öyle ki bu fakülteye bir yandan birleştirme kapasitesi anlamında büyük bir ayrıcalık tanınırken, diğer yandan da kendine has bir nesneyi bilme kapasitesi anlamında büyük bir noksanlık atfedilir, yani bu fakültenin belirli bir nesnesi yoktur. İşte bu yüzden, bunun Kantçı anlamda gerçek bir bilme fakültesi olup olmadığını sorabiliriz. Aralarındaki heterojenlik ne denli fazla olursa olsun, tüm cümle aileleri içinde Kant'ın ısrarla yargılama fakültesi adını verdiği şey (ama belki de onun yerine ısrar eden, Kant'ın özne problematiğidir), bu ailelerin her birine karşılık gelen nesnenin sunulma kipinin belirlenmesidir.

Öte yandan, genel anlamda bilme yetileri, yani bir nesneye (bazen bir sahaya, bazen bölgeye, bazen de alana) (*KUK*, s. 23) sahip olma yetileri olarak anlaşılan fakültelerin çoğalması İdeasına karşılık gelecek bir nesne sunmak gerekseydi eğer, fakültelerin dağınıklığını geçerli kılmak üzere sunulacak uygun nesnenin kendisi ancak bir sembol olabileceğinden, ben şunu önerirdim: bir takımada. Cümle ailelerinin her biri bir ada gibi olacaktır; yargılama fakültesi ise, en azından kısmen, bir adadan diğerine seferler düzenleyen bir armatör veya bir amiral olacaktır; bu seferlerin hedefi, adalardan birinde bulunmuş (eskiden dendiği gibi keşfedilmiş) ve bu adayı geçerli kılabilecek bir "görüymüş

gibi" yapan şeyleri diğer adaya sunmaktır. İster savaş ister ticaret olsun, böyle bir müdahale gücünün nesnesi yoktur, kendi adası yoktur ama bir ortama gereksinim duyar; bu da denizdir, bir zamanlar Ege Denizi'ne takılan ad gibi ana denizdir, *Archepelagos*'tur. Üçüncü *Kritik*'in Giriş'inde bu denize başka bir ad verilmiştir: alan, *Feld*. "Kavramlar, nesnelere bağlandıkları ölçüde, bu nesnelere dair bir bilginin mümkün olup olmadığına bakılmaksızın, bir alana sahiptir ve bu alan, yalnızca kavramın nesnesinin genel olarak bizim bilme fakültemizle kurduğu ilişkiye göre belirlenir," (*ay*, s. 23). Bu Giriş bölümünün sonunda öğrendiğimize göre, buradaki *genel olarak* bilme fakültesinin içine anlama yetisi, yargılama fakültesi ve akıl dahildir. Buna duyarlığı da dahil etmek en azından adil olacaktır; kaldı ki Birinci *Kritik*'in Diyalektik bölümündeki genel olarak İdealarla ilgili kısmın sonunda (*KRV*, s. 266) Kant'ın temsillere dair çizdiği "dereceli ölçeğe" de uygun olacaktır bu. Tüm fakülteler nesnelerini bir alanda bulur; kimileri bu alanın içinde bir bölge belirler, kimileri ise bir saha; ama yargılama fakültesi ne birine ne de diğerine kavuşur, başkalarının sahaları veya bölgeleri arasındaki geçişleri sağlar. Daha ziyade ortamın fakültesidir o; ortam içindeki meşruiyet mıntıkalarının tamamı tutulmuştur. Dahası, bölge ve sahaların sınırlarını belirlemeye izin veren, her ailenin kendi adasındaki otoritesini kuran da odur. Ve bunu ancak aileler arasında sürdürdüğü savaş veya ticaret sayesinde yapabilmiştir.

Bu geçişlerin yerini belirleme şansımız vardır. Tam bir liste verme veya her geçişin kendine ait rejimini inceleme iddiasında bulunmaksızın, birkaç tanesini burada belirtiyorum. Örneğin transandantal yanılsama. Bilişsel gibi görünen diyalektik cümlelerin, aslında bilişsel cümle olmadığını nereden biliyoruz? Ve böylece akıl yürütmenin geçerli olduğu bölgenin, anlama yetisinin yasa koyucu olduğu sa-

hayla örtüşmediğini nasıl anlıyoruz? Çünkü argüman cümleleri için görülenebilir, yani zaman ve mekânda verili olan bir nesne sunamayız. Akıl, kavramı azami hale getirmeye ihtiyaç (*Bedürfnis*) (*ay*, s. 263) duymaktadır ve bu ihtiyaçla harekete geçmiştir; koşulsuz olana doğru gitmek gibi "basitçe mantıksal bir buyruğa" (*eine bloss logische Vorschrift*) (*ay*, s. 260) itaat etmektedir. Aklın cümlesine, bu cümleyi meşru kılmaya uygun bir nesne olarak sunulabilecek şey, bir fenomen olamaz. Burada kritik, cümlenin oluşum kuralı bir kez anlaşıldıktan sonra (akıl yürütmek, evrensel/tümel olan vasıtasıyla sonuca varmaktır), sunum kuralını devreye sokmaktan ibarettir; bundan sonra diyalektik cümle, anlama yetisinin cümlesinden "yalıtılır" (adalaştırılır). Transandantal yanılsama yok edilmemiş ama tespit edilmiştir (*ay*, s. 253-254). Bu yanılsamanın kaynağında olan "-mış gibi", doğru yola sokulmuştur: diyalektik cümle, fenomenlerden söz ediyormuş gibi yapar; kritik ise onu "fenomenmiş gibi" yapan şeylerden söz etmeye zorlar. Yani sembollerden söz etmeye zorlar; ideal adı altında daha önce karşımıza çıkan şey de bu sembollerden biridir.

"Geçiş" işlemine dair bir başka dikkat çekici vaka da üçüncü *Kritik*'in 59. paragrafında belirtilmiştir; burada söz konusu olan, "güzelin, ahlaki iyiliğin sembolü olduğunu" göstermektir (*KUK*, s. 175). Buradan, daha önce sözü edilen sembolleştirme işleminin analizine varılır. Bu, ikili bir işlemdir ve analoji adını alır. "Öncelikle kavramı duyulur bir görü nesnesine uygulamaktan, daha sonra da bu görüyle ilgili refleksiyonun basit kuralını bambaşka bir nesneye uygulamaktan ibarettir" bu işlem; "ilk nesne ikinci nesnenin sadece sembolüdür" (*ay*, s. 174). Kant iki örnek verir (ama bunlar, daha önce bahsettiği anlamda örnekler midir? Sembollerin, dolaylı sunumlar olacak görüsel sunumları olabilir mi? "Geçişten" yapılan bir "geçiş" vakası olarak bunun in-

celenmesi gerekir); evet, Kant iki sembol örneği verir: basit bir makine, el değirmeni, "mutlak bir tekil irade tarafından yönetilen" bir monarşik devleti sembolize edebilir; organlı bir beden ise "halkın iç yasalarına göre yönetilen" bir monarşik devleti sembolize edebilir. Her iki durumda da sembolize edilen nesneyle, "bambaşka" olan sembolize eden nesne arasında en ufak bir benzerlik bulunmamaktadır. Ama birinciye ve ikinciye uygulanan refleksiyon kuralları arasında özdeşlik vardır.

Kant'a göre güzel ve iyi arasındaki geçişte de durum budur. Bu iki nesneyle ilgili refleksiyon kuralları, aynı özellikleri göstermektedir: dolayımsızlık, çıkarsızlık, özgürlük, evrensellik/tümellik; ama bu kuralın birinde ve diğerinde uygulanışı farklıdır. Dolayımsızlık, güzel için duyulur olana uygulanırken, iyi için kavrama uygulanır. Özgürlük zevk yargısında, kavramla uyum [*accord*] içinde olan hayalgücünün özgürlüğüyken, ahlak yargısında kendi kendisiyle uyum içinde olan istencin/iradenin [*volonté*] özgürlüğüdür, vs. Burada söz konusu olan analoji, elbette politik rejimlerin sembolü olarak el değirmeninin veya organlı bedenin gösterdiği analojiyle özdeş değildir. Hatta o kadar farklıdır ki, zevk nesnesini, el değirmeniyle veya organlı bedenle aynı anlamda bir fenomen olarak kabul etmek kesinlikle imkansızdır. Bunlar bir *Versinnlichung* ile, yani sadece anlama yetisinin yasalarıyla uyum içinde olan duyarlığın bir işlemi ile verilebilirler (en azından el değirmeni); ama Kant herkesten önce, zevk nesnesini kavramak (dolayısıyla inşa etmek) için *Sinnlichkeit* [*duyarlık*] ve anlama yetisinin yeterli olmadığının altını çizer. Güzel sorusuyla birlikte "söz konusu olan, zevkin yöneldiği *akledilir olan*dır", der Kant; "burada yargılama fakültesi, deneyimin yasalarında hüküm süren heteronomiye tâbi değildir"; "bağlandığı şey [...] ne doğadır ne de özgürlük [...], duyu-üstü olandır" (*ay*,

s. 175). Ve eğer güzel deneyiminde "duyum" varsa, bu, ilk *Kritik*'in Transandantal Estetik bölümünde sözü edilenden çok başka bir anlamdadır: "haz ve acı duygusunun bir belirlenimine duyum adını verdiğimde, bu terim, (bilme fakültesine ait bir alırlık [*Rezeptivität*] olarak duyular tarafından) bir şeyin temsil edilmesine duyum adını verirken kastettiğim şeyden bambaşka bir şeye işaret etmektedir," (*KUK*, s. 51).

Dolayısıyla, eğer güzel iyinin sembolüyse, bu onun doğrudan görüsüne sahip olabileceğimiz bir fenomen olduğu ve görüsüne sahip olmadığımız başka bir nesnenin, iyinin yerine geçtiği anlamına gelmez. Burada analoji daha ziyade ters yöndedir, yani şununla ilgilidir: güzel, bir deneyim nesnesi *değildir*, yani *onun da* duyulur bir sunumu *yoktur* ama güzel, fakülteler arasında (az önce bahsettiğimiz dört işlemciye göre yapılan) bir düzenleme tarafından belirlenmiştir ve bu düzenleme, aynı işlemlere göre yapılmış ama farklı şekilde uygulanmış halde, zihin yönünü iyiye doğru çevirdiğinde de karşımıza çıkar. O halde, nesnelerin ikame edilmesi yoluyla değil, bir düzeneğin fakültelerarası transferi ve yönünün değiştirilmesi yoluyla oluşan bir "sembolik"tir bu: cümlelerin oluşumuna dair bir grup kural (Kant'ın bir kenara ayırdığı dört işlemci), değiştirildikten sonra, asla doğrudan bir sunumdan söz edilmeksizin, haz ve acı duygusunun etki alanından arzulama fakültesinin etki alanına transfer edilmiştir. Burada da yine "ticaret" ve bir adadan diğerine "geçiş" vardır; hatta istersek şöyle de diyebiliriz: zevke ait bir şeyin etikte "sunulması" söz konusudur ama bu şey, görülenebilir bir nesne değildir. *Sunum* sözcüğüne verilmesi gereken anlam genişlemiştir, öyle ki yargılama fakültesi komşu adalara yaptığı seferlerle sadece görülenebilir nesneler getirip götürmekle kalmaz, ancak "mantıksal" veya biçimsel olabilen cümle kurallarını taşımaya kadar vardırır

işi. Kanıt teşkil eden, "böyle vuku bulmuştur" demeye izin veren şeyler karmaşıklaşır.

Bir başka dikkat çekici "geçiş" vakasında da durum aynıdır; Kant buna, Saf Pratik Aklın Analitiği'nin ikinci kısmındaki Saf Pratik Yargının Tipiği'nde *tip* adını verir[1]. Burada şöyle denir: eylemi belirleyen ilke, "genel olarak bir doğa yasası biçiminin imtihanından geçmelidir, yoksa ahlaki açıdan imkansız olur". Neden? Çünkü "en sıradan anlama yetisi dahi böyle yargılar" der Kant: "*doğa yasası* onun en alışılmış yargıları için, hatta deneyim yargıları için bile temel oluşturur." Yapılmış veya yapılacak bir edimi değerlendirmek gerektiğinde, diye devam eder, "daima yasayı elinde tutan" anlama yetisi, "bu *doğa yasasını*, *özgürlük yasası* için basitçe bir tip" haline getirir. Etiğin sahasına görüleri taşımaz, sadece "genel olarak *Gesetzmässigkeit*'ın ("yasanın ölçüsüne göre" olanın, şöyle diyelim: yasamanın) biçimini" taşır. O halde bu "geçiş" alışılmış bir şeydir; ama neden doğanın, özgürlüğün sahasına böyle paradoksal bir çıkarma yapması gerekmiştir? Bir tip gerekir, der Kant, yoksa saf pratik aklın yasası "uygulamada kullanılamayacaktır" (*KPV*, s. 72). Yasa teoretik olduğunda, şema onu görüsel veriye uygulama işini üstlenir ve "işte böyle vuku buldu"yu belirleyen yargıya rehberlik eder. Ama pratik alanda, yargı İyi İdeasına göre ayarlanmalıdır ve İdea için herhangi bir şema yoktur. "(Hiçbir şekilde duyulur bakımdan koşullanmamış bir nedensellik olarak) özgürlük yasasının altında, dolayısıyla koşulsuz iyi kavramının altında da, hiçbir görü ve dolayısıyla görüyü *in concreto* uygulamaya yönelik hiçbir şema bulunamaz," (*ay*, s. 71).

O halde geçişi sağlayan şey görünün veya şemanın biçimi değil yasanın, veya daha ziyade *Gesetzmässigkeit*'m

1 *Critique de la raison pratique* [*Pratik Aklın Kritiği*] (1788) (bundan böyle *KPV* olarak anılacak), Fr. çev. François Picavet, PUF, 1943, Paris, s. 70 ve devamı.

biçimidir. Etik yargı, vakayı ispatlamak gerektiğinde yolunu bulabilmek için, teorik olandan ödünç aldığı bu biçimi kullanır: "Yapmayı planladığın eylemin, senin de parçası olacağın bir doğa yasası uyarınca meydana gelmesi gerektiğini düşünerek, hâlâ istencin/iraden için mümkün olup olmadığını sor kendine," (*ay*, s. 71-72). Kategorik emri oluştururken ve adil eylemin değerlendirmesini yaparken, istencin davranış ilkesine biçim bakımından yol gösteren yasama *tipi*dir bu. Demek ki kategorik emirdeki *Handelt so dass* ifadesinde geçen *so dass*, *öyle ki* olarak değil, *-mış gibi* olarak anlaşılmalıdır: zira evrensellik davranış kuralından fiilen çıkarsanamaz, sadece bununla ilgili yapılan değerlendirmeye dolaylı olarak sunulabilir.

Etik problematiğinin içine, orada olması pek de normal görünmeyen bir İdeanın, duyu-üstü doğa İdeasınm dahil edilmesini açıklayan da yine aynı tiptir. Yasamayı bilgi sahasından ahlak sahasına transfer etmek için kullanılan "tıpkı mekanik bir doğaymış gibi" ifadesi olmasaydı eğer, "akıllı pratik varlıkların bütünü" İdeasının ahlak sahasında hiçbir yeri kalmayacağı gibi, aynı şekilde, yapılacak ek bir "geçişle", kozmopolit bir toplum İdeasınm da tarihsel-politik sahada hiçbir yeri kalmayacaktır. Böyle bir yasama tipi olduğu içindir ki duyu-üstü doğa sadece mümkün bir İdeanın nesnesi olmakla kalmaz, aynı zamanda ekstip[1] (*nachgebildete*) bir doğa için arketip (*urbildliche*) olarak sunulabilir; bu ekstip doğa, arketipin duyulur dünyadaki kopyasıdır (*Gegenbild*) (*ay*, s. 43). Tip (veya Lacoue-Labarthe'ın dediği gibi "Tipografi"[2]) izleği, kuşkusuz Platon'dan gelmektedir ama burada bambaşka bir problematiğin içinde yeniden ele alın-

1 Fr. *ectype* (Gr. *ex* + *typos*), ilk anlamıyla rölyef şeklinde yapılmış figür; Platon'un kurduğu karşıtlığa göre, İdealar dünyasına ait arketiplerin duyulur dünyadaki kopyaları.

2 Philippe Lacoue-Labarthe, "Typographie", *Mimesis* içinde, Aubier-Flammarion, 1975, Paris, s. 165-270.

mıştır; post-kartezyen olduğu ve özneyi merkeze aldığı için değil, daha ziyade tam da böyle olmadığı için, bilgi fakülteleri arasındaki bağları kimi zaman birer "geçişten" başka bir şey olamayacak kadar gevşettiği için. Bu "geçişler" düzeneklerin veya biçimlerin transfer edilme macerasıdır, zorunlu olarak paradoksal ödünç almalardır bunlar, çünkü hem uygulandıkları sahaya uygun değillerdir hem de bir yandan bu sahanın sınırlarını çizmek için vazgeçilmezdirler.

Burada "geçişlerin" dökümünü yapmaya devam etmek imkansızdır. Daha az bilinir olan ama daha az tuhaf olmayan başka geçişler de vardır. Hatırlatmak amacıyla, Kant'ın birinci *Kritik*'te bir "duyarlık İdeali" olarak sunma macerasına giriştiği ve "*monogram*" adını verdiği şu "geçişe" dikkatinizi çekiyorum (*KRV*, s. 414). Bu, der Kant, "çeşitli deneyimlerin ortasında [...] yüzen bir desendir", ressamların (ve fizyonomistlerin) yargılarındaki "iletilemez bir hayalettir", "mümkün empirik görülerin taklit edilemez modelidir", "tanımlanabilecek veya incelenebilecek hiçbir kural [...] sunmaz". Bu uçucu şeyi Kant, hayalgücünün yarattığı bir şey haline getirir. Ama bu hayali şey, hayalgücünün İdeası değildir, bir idealdir ve duyarlığa aittir çünkü o, duyulur deneyim sahasında (veya alanında?) hayalgücü İdeasının bir tür şemasıdır, "şemasıymış gibi" yapan bir şeydir. Yine burada da bir kural değil, "kuralmış gibi" yapan bir şeydir, hayalgücünden duyarlığa yapılan düzenleyici bir nakildir. Bir de ayrıca, ve daha basitçe, hayalgücü İdeasının kendisi vardır, akıldan hayalgücüne altüst etme yoluyla yapılan bir geçişle kurulmuştur: görüsüz kavram yerine, kavramsız görü. Öznel teleolojiyle nesnel teleoloji arasında iletişim kurmak için bu "geçişin" taşıdığı önemin altını çizmeye gerek yok.

Geçiyorum; tarihsel-politik alanda başka geçişler de bulacağız. Yine de takımadayla ilgili son bir gözlem: 'Transandantal-matematik idealeın çözümüne ilişkin son not ve

transandantal-dinamik ideaların çözümüne ilişkin hazırlık notu' bölümünde Kant, (*KRV*, s. 392 ve devamı) transandantal matematik idealar arasında karar vermek gerektiğinde yargıcın iki tarafa da hak vermemesi gerektiğini hatırlatır, çünkü karşılıklı cümlelerini, tezi ve antitezi meşru kılacak nesneler olarak ikisi de ancak "*fenomene dahil olan* koşullar" sunabilmektedir; "iki transandantal matematik antinomide" diye yazar Kant, "elimizde fenomende olandan başka nesne yoktu" (*ay*, s. 393). Oysa iki taraf da böylesi bir nesneyi sunamaz, zira ikisinin de cümlesi, İdea cümlesidir, anlama yetisine ait bir kavram cümlesi değil. Ama dinamik antinomilerle birlikte (özgürlük ve üstün varlık antinomileri) "yepyeni bir perspektif" açılır. Şimdi, "aklın dahil olduğu ve daha önce *iptal* edilmiş olan dava, [...] –(ilk iki antinomide) her iki tarafın da göz ardı ettiği hukuk ilkelerinin (*der Rechtsgründe*) eksikliğini yargıç tamamladığından (*ergänzt den Mangel*)– burada her iki tarafı da memnun edecek (*Genugtuung*) bir *anlaşmayla* (bir aktarımla, *vergleichen*) sonuçlanabilir" (*ay*).

Bu aslında, heterojen olanın sentezinin koşullarının sergilenmesinden başka bir şey değildir. Ama bu sergileme öyle bir biçimde yapılmıştır ki, bu sentezin hukuka uygun olmadığı açıktır ve burada yargıç, heterojenliğin olumlu biçimde gözetilmesi gerektiğini söyleyen ilke dışında hiçbir kurala dayanmaksızın uzlaşmaya gider. Pratik aklın antinomisinin çözümü, zevk antinomisinin çözümü ve de özellikle üçüncü *Kritik*'in 69. ve 71. paragrafları arasındaki yargılama fakültesinin antinomisi için durum budur. Özellikle diyorum, çünkü birinci *Kritik*'in Antinomisindeki "hukuk ilkelerinin eksikliğinin" devamı olarak, "yargılama fakültesinin kendi kendisinin ilkesi olması gerektiği" söylenmiştir (*KUK*, s. 203) ve birinci *Kritik*'te iki taraf arasında bulunan "anlaşmanın" devamı olarak da, bu türden bir anlaşmanın

erekçi tez ile mekanikçi antitez arasında, doğa teziyle dünya tezi arasında mümkün olduğu söylenmiştir; zira bunlardan ilki, esasen refleksif olan yargılama fakültesine aittir ve bu fakülte "otonomdur" (*ay*, s. 205), karşı tarafın savunduğu gibi belirleyici fakültenin "heteronom" kullanımını hiçbir şekilde bozmaz (*ay*, s. 206). Bu aktarımın taşıdığı ad, "kılavuz[1]"dur (*Leitfaden*)[2]. Kılavuz, bilişsel cümlenin bir kenara attığı tekilliklere dikkat eden refleksif yargının, bir düzen bulmak üzere bunları "gözetlerken" (*ay*, s. 203), bu düzeni burada özgürce varsayma biçimidir, yani bir düzen varmış gibi yargı verme biçimidir. Kılavuz yol gösterdiğine göre, bir ereği vardır. Ama bu erek, bir nesne gibi doğrudan sunulamaz: "(Erek itibariyle olan) bu nedensellik, kendisine kesinlikle bir gerçeklik atfetmeye çalışmadığımız basit bir İdeadır," (*ay*, s. 205).

Öyleyse bir kez daha yargıç, geçerlilik iddialarının meşruiyeti hakkında karar verir [*trancher*]. Bunu yaparken de transandantal özneyi adacıklar halinde fakültelere ayırır [*trancher*], bütün mümkün nesneler alanını ise takımada olarak ayırır. Ama ayrıca heterojen ailelerin bir arada varolduğunu gösteren ve çeşitli tarafları aynı anda memnun edecek aktarımlara izin veren "geçişleri" de araştırır. Eğer yargıç uzlaşmacı görünüyorsa, bunun nedeni, kendisinin yargılama fakültesinden, kritikten başka bir şey olmamasıdır ve kritik, ancak takımadanın tüm adalarına müdahale edebilmek zorundaysa, en azından kendisi kuralsızca, kurallardan "önce", kuralları koymak üzere, analoji yoluyla veya başka türlü "geçiyorsa" karar verebilir[3].

---

1 Bkz. 23. sayfadaki 1 nolu dipnot. —*çn*

2 *ay*, §70, s. 203; *ay*, §71, s. 205; *ay*, §72, s. 206.

3 Lyotard burada ve metin boyunca *trancher* fiilinin ikili anlamıyla oynuyor: 1. "kesin karar vermek, kesip atmak" ve 2. "bir şeyi dilimlere ayırmak, kesip dilimlemek". —*çn*

III
Coşkuda kendini ele veren

Üçüncü *Kritik*'in ilk bölümünde güzel ve yüce felsefesinin önemi, estetik duyguların nesnesinin gerçekliğini yitirmesinde ve aynı zamanda başlı başına bir estetik bilme fakültesinin mevcut olmamasında yatar. Aynı şey, belki daha da radikal bir biçimde, başlı başına bir gerçekliği olmayan tarihsel-politik nesne ve varolmaması gereken politik bilme fakültesi için de geçerlidir. Gerçekliği olan şey, yani kavramına karşılık kimi görüler sunabileceğimiz şey yalnızca fenomenlerdir; fenomenlerin hepsi hem bir koşula bağlıdır hem de koşul görevi görür ve oluşturdukları dizi (ki kendisi asla verili değildir) tarihi meydana getirir. Ama bu, insanlığın doğal değil sadece kozmolojik tarihidir. Dizinin kendisi verili değildir, bir İdea'nın nesnesidir ve insanın dünyası sıfatıyla, kozmolojik diziyle aynı antitetiğin yaptırımlarına tâbidir. Elbette, deneyim örneğinde olduğu gibi, anlama yetisinin cümlesi, yani bilimsel bir bilgi, dizinin görüsel sunuma sahip olabilecek sekansları için daima mümkündür. Ama tanım itibariyle bu koşullu ve koşullayan sekanslar düzenli olmalıdır, dolayısıyla kendini tekrar etmelidir ve bundan hiçbir oluş [*devenir*] çekip çıkarılamaz: ne ilerleme ne gerileme ne de tıkanma yoluyla ebedi dönüş[1]. Dizideki

1 Bu üç hipotezin kritiğiyle ilgili bkz. Kant, *La philosophie de l'histoire (opuscules)* içinde *Conflit avec la faculté de droit* (1797), (bundan böyle *Conflit* [*Çatışma*] olarak kısaltılacaktır), §III, Fr. çev. Stéphane Piobetta, Edition Denoël, Bibliothèque Médiations, 1947, Paris, s. 165-167. Bu basımda bir araya getirilen *Yazılar* [*Opuscules*] için, Almanca metinleri yeniden çevir-

tekrarı işaret eden cümle, ister inen ister çıkan bir sentezin nesnesi olsun, kendisine fenomende karşılık gelen nesneler sunulabilmesi kaydıyla meşru bir cümledir o halde. "İnsan, *efendiye ihtiyacı olan* [...] bir *hayvandır* [...]. Oysa efendinin kendisi de efendiye ihtiyacı olan bir havyandır[1]." "İnsan kölelikten nefret eder ama ilkini kaldırmak için ikinci bir kölelik gerekir[2]." Veya, eğitim yoluyla ilerleme fikrini çürütmek üzere: "Bu eğitimi gerçekleştirmesi gereken *insanlar* olduğuna ve onların da bunun için eğitilmesi gerektiğine göre [...]" (*Çatışma*, s. 179). Bu düzenlilikler sadece empirik yasalardan ibaret değildir; istatistik tablolarıyla da bunları ortaya koyabiliriz (*Tarih İdeası*, s. 26). Bu da, verileri dizi halinde sentezlemeye yarayan kategorilerin, yani nedensellik (mekanik) ve karşılıklı eylem kategorilerinin *a priori* olduğunu gösterir.

Bilişsel cümle Kant'ta, değillemeye [*négation*] (çelişmezlik ilkesine) göre ve görüsel sunuma göre olmak üzere sahip

---

dik: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hamburg, Meiner, 1973; *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, Meiner, 1969; *Sämtliche Werke* içinde, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788), c. VIII, Leipzig, Meiner, 1922, s. 129-160; *Der Streit der Fakultäten* içinde, *Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen* (1797), Hamburg, Meiner, 1959. Ayrıca bkz. *Le Conflit des facultés*, Fr. çev. Jean Gibelin, 3. baskı, Vrin, 1973, Paris.

1 Kant, *La philosophie de l'histoire* içinde, *Idée pour une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* [*Kozmopolitik bakış açısından evrensel tarih İdeası*] (1784) (bundan böyle *Idée* [*Tarih İdeası*] olarak kısaltılacaktır), Önerme 6, *ay*, s. 34.

2 *Kant's gesammelte Schriften* içinde, *Remarques sur les Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), c. XX, yay. Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, 1942, Berlin, s. 88. Bu şekilde alıntılayan G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, PUF, 1962, Paris, s. 92. Kant'ın metni şöyle: "İnsan için, eylemlerini başkasının istencine tâbi kılmak kadar korkunç birşey olamaz. Yani bir insanın kulluk etmekten duyduğu iğrenme, çok doğaldır. Bu yüzden çocuk da, yapmaktan hoşlanıp hoşlanmayacağını düşünmeden başkalarının kendisinden istediği şeyleri yapmaya zorlandığında, ağlar ve sinirlenir. Bu durumda tek arzusu bir insan olmak ve kendine, kendi bildiği gibi sahip olmaktır. (Ama) bunu başarması için, şeylerden yayılan yeni bir kulluğun oluşması gerekecektir."

olduğu ikili tutarlılık kriteriyle, genellikle boş umutlara, tutulmayan sözlere, kehanetlere karşı durur. Başkaldırı hakkını reddetmek ve eski otoritenin yerine yenisinin şiddet yoluyla geçmesini kınamak üzere kullanılan cümledir o. Argüman şöyledir: ortak varlığın (*das gemeine Wesen*) mevcudiyeti, bilişsel bir cümlenin (anlama yetisinin cümlesi), ya da en iyi ihtimalle nesnel teleolojik bir cümlenin (organize varlıklarda ereklilik) göndergesidir. Bu ortak varlığın iyiliğe yakınlığı, öznel teleolojik bir cümleyle yargılanır (akıllı varlıklarda ahlaki ereklilik). Devrim, mevcut ortak varlığı kesintiye uğratır (*Abbruch*), bir başkası onun yerini almamazlık edemez (doğa yasası). İki cümle ailesinin heterojenliğinde değişiklik olmamıştır. Devrimci politika, politik sahadaki transandantal bir yanılsamaya dayanır: bilişsel cümleye nesne olarak sunulabilecek şeyle spekülatif ve/veya etik cümleye nesne olarak sunulabilecek şeyi birbirine karıştırır; yani şemalarla veya örneklerle *analogus*'ları birbirine karıştırır. Ortak varlığın daha iyiye doğru ilerlemesi, empirik görülerle değil işaretlerle [*signes*] yargılanır[1].

Toplamı ve başlangıcı görülenebilir olmadığı için, çıkan dizi sentezinin karşılaştığı zorluğa, inen dizinin durumunda bir de henüz orada olmayan ve nedenlerin aksine haklarında herhangi bir belge sunulamayacak etkileri birbirine bağlama zorluğu eklenir. Hatta daha kötüsü: inen dizilerin (yani gelecek fenomenlerin) sentezinin transandantal spe-

1 *TP*, passim; *Projet de paix perpétuelle* (1795) (bundan böyle *Projet* [*Proje*] olarak kısaltılacaktır), Fr. çev. J. Gibelin, Vrin, 1947, Paris, Ek I, s. 55 ve devamı, Almanca metinden yeniden çeviri: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik* içinde, *Zum ewigen Frieden*, *ay*; *Doctrine du droit* (1797), Fr. çev. Alexis Philonenko, Vrin, 1979, Paris, §49, "Remarque générale", A, s. 201 ve devamı; *ay*, §52, s. 223 ve devamı; *Kant's gesammelte Schriften* içinde, "Réflexions" n° 7680, 8045, c. XIX, yay. Preußische Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, 1934, Berlin ve Leipzig, s. 486 ve devamı, s. 501; *Doctrine du droit* içinde, "Remarques explicatives à la Doctrine du droit, Conclusion", *ay*, s. 238 ve devamı.

külatif İdeaya dahi ihtiyaç duymadığını düşünebiliriz. Tanımsız olanın antinomisi, kozmolojik dizilerin başlangıcı sorununu ortaya koyar ama erekleri sorununu koymaz. Birinci *Kritik*'te Kant şöyle yazar: "Dünyadaki tüm *gelecek* değişikliklerin oluşturduğu dizinin tamamına dair bir ideamız olsaydı, bu ancak keyfi biçimde kavradığımız bir akıl varlığı (*ens rationis*) olurdu, akıl bunu zorunlu olarak varsaymaz," (*KRV*, s. 275). Birinci *Kritik*'in Analitik kısmının son sayfasında incelendiği haliyle (*ay*, s. 249), nesnesi olmayan boş bir kavram olarak akıl varlığı ile bir İdea (görüsü olmayan kavram) arasındaki ilişkiyi burada tartışmıyorum, oysa bu önemlidir. Spekülatif olarak önümüzde, en azından kozmolojik zaman içinde, *hiçbir şey* yoktur, ne nesne olarak ne de belirlenmiş kavram olarak.

Teoretik cümlenin insan kozmolojisiyle ilgili iddialarına getirilen bu sınırlamalara son bir tane daha eklenir ve Kant, doğayla ilgili olarak *Teleolojik ilkelerin felsefede kullanımı üzerine*[1] makalesinde, gösterişli biçimde bunun altını çizer. Doğanın betimlemesiyle tarihini, fizyografiyle [*doğa tasviri*] fizyogoniyi [*doğa tarihi*] ayırmak gerek, diye yazar. Bu iki saha "tamamen *heterojen*"dir; doğanın betimlemesi her büyük sistemin başarısında kendini gösterirken, doğanın tarihi "ancak sağlam olmayan hipotezler, kesitler sergileyebilir", "birçok soruyla ilgili boşluklar (*Vacat*) barındıran" bir bilim "silueti" sunabilir. (Bu cümleleri, Kant'ın Forster'a karşı kendini savunduğu ve genel olarak şunu söylediği bir bölüm izler: bilimlerin birbirlerinin sınırını aşmasını önlemek için çok özen gösterdim.) Oysa burada söz konusu olan geriye dönük, dünya tarihinin başlarına doğru bir sentezdir. Eğer burada zorunlu olarak boşluklar kalıyorsa, bunun nedenini anlıyoruz: dizide bulunan her tekil varoluş için, fizyogoninin cümlesine bir görü sunulmalıdır. Burada

1 Kant, *La philosophie de l'histoire* içinde "De 1788", *ay*, s. 130-134.

örneğin kendisi yetmez, şema daha da yetersiz kalır. Sunum gerekliliği duyumu sıkı sıkıya kuşatır, her şeyin bir belgesi olmalıdır; oysa dizi bir İdeadan ibarettir! Antropogoni için de aynısı geçerlidir.

İşte kısaca bilişsel cümlenin durumu: kritik yargıç tarafından değerlendirilebilecek tarih hakkında söyleyeceği fazla bir şey yoktur. Tarihsel-politik olan konusunda gerçekten cahildir, çünkü görüsel sunum kuralına bağlıdır. Bunun dışında mümkün bir çok cümle ailesi vardır. Onların sunum kuralları farklıdır. Buralarda analojinin, veya daha genel olarak "geçişlerin" işlediğini görürüz. Tarihsel-politik alanın fakülteler arasındaki paylaşımlarını belirten ve böylece nesne tarafında çelişik bir belirlemeye, tabiri caizse belirsiz bir belirlemeye yol açan bütün terimleri burada sıralamak mümkün değil. Tarihsel-politik olana dair bu Kantçı söz dağarcığı içinden, önem derecesi eşit olmayan iki terimi tutacağım: birincisi 1784 tarihli *Tarih İdeası* içinde sıkça geçen *kılavuz* (*Leitfaden*) terimi, ikincisi de 1797 tarihli *Hukuk Fakültesiyle Çatışma* metninde geçen *tarihin işareti* (*Geschichtszeichen*)[1]. Her ikisi de tarihsel-politik olanı dile getirmeye yarar ama aynı sınıfa ait değildirler; ilki bir semboldür, ikincisi ise fakülteler arasındaki önemli bir geçiş noktasına verilmiş esas anlamıyla kritik bir addır.

Kozmopolitik Bakış Açısından Evrensel Tarih İdeası (1784), tarihsel-politik olanla ilgili söylemin doğası hakkında şöyle der: eğer dolaysız görü verisine bağlı kalırsak, politik tarih bir kaos halidir. *Unwillen*'e (bir memnuniyetsizliğe, depresyona) yol açar, çünkü bu acıklı gösterinin, "amaçsızca oynayan (*zwecklos spielende*)" bir doğanın işi olduğunu söyler, öyle ki "herhangi bir şeyin verdiği üzüntü (*das trostlose Ungefähr*), akıl kılavuzunun yerini alır" (*Tarih İdeası*, s. 28). Oysa kritik anlamında, üzüntü veren herhan-

1 Fr. *signe d'histoire*. —*çn*

gi bir şeyin hoşnutsuzluğuna, yani bir anlamsızlık tespitine takılıp kalmak adil değildir. Neden? Bu betimlemeye eşlik eden duygunun [*affect*] kendisi zaten bir işarettir: absürtlüğe uygun olarak cümleye dökülmüş tarihsel-politik bir alan karşısında acı duyuluyorsa, bu, başka bir cümle kapasitesinin, örneğin İdealarınkinin veya başka mümkün bir söylem cinsinin, meselesi özgürlük İdeası olan söylemin, tam da absürtlüğü yüzünden bu dünyaya dair bir şey söyleyemeyeceğinin, onunla zincirleme bağlantı kuramayacağının negatif işaretidir. Oysa tarihsel-politik cümlenin bu kapasite için yasak olmaması, hiç değilse aklın pratik çıkarı gereğidir. Bu bakımdan, gerçekten de insanın doğal eğilimlerinin aklın kullanımıyla yakınlık (*abgezielt*)[1] içinde olduğu görülür, zaten felsefenin varlığı da bunu ortaya koyar (*ay*); eğer insanlık tarihi ses ve öfkeden ibaret olsaydı, o zaman doğanın, bir yandan insanı bu eğilimlerle donatmış ve aklın gelişiminin "tohumlarını" ona vermiş olmasına rağmen, diğer yandan bunu gerçekleştirecek imkanları ondan esirgemiş olduğunu kabul etmek gerekirdi (*ay*, s. 44). Bu ise en büyük absürtlüktür: "en üstün bilgeliğin kendini gösterdiği büyük sahnede", yani doğanın tamamı içinde, bu zalim kandırmaca tam da "her şeyden (tüm diğer bölümlerden) önce, amacı (insan türünün tarihini) içinde barındıran (doğanın) bu bölüm(ün)de" meydana gelmiştir!

Kritik yargıç, aklın pratik çıkarının koruyucusu, bu haksızlığa karşı yükselen öfkenin sesini duymalıdır. Her iki tarafı da yanma çağırır, hem insanlık tarihinin basit bir düzensizlikten ibaret olduğunu söyleyenleri, hem de onun ilahi bir doğa tarafından düzene sokulduğunu söyleyenleri. Birincisine, daha önce de duyduğumuz gibi, şöyle der: eğer bilişsel cümlelerle sınırlı kalırsanız, ve bu ailenin her cümlesi için örnekler ve karşı-örnekler getirebilirseniz, o zaman düzensizlikten bahsetmeye hakkınız vardır ama bu ancak

1 Fr. *affinité*. —*çn*

az önce belirtilen sınırlar içinde, tarih konusundaki bilişsel cümlelere ait sınırlar içinde mümkündür. Ve bununla ancak pragmatik bir politika yapabilirsiniz, *Ebedi Barış Projesi*'nin anlattığı gibi, "tüm yönetim biçimlerinin (*Regierungsarte*) tarih içinde birbiriyle çelişen örnekler sunması"na dayanan bir beceri [*prudence*][1] politikası yapabilirsiniz. Ancak "*politik bir ahlakçı*" olabilirsiniz, ahlaklı bir politikacı değil (*Proje*, s. 67 ve devamı). Diğerine ise şöyle der: insanlık tarihinde en üstün biçimde etkin olan ve ancak özgürlük sayesinde tamamına erebilecek bir son ereğe doğru bizi götüren doğanın erekliliği İdeasından bahsediyorsunuz (*KUK*, s. 244 ve devamı) Böylece, bilişsel cümlelere has doğrudan sunum kuralına göre değil, genel olarak diyalektik cümlelerin bağlı bulunduğu özgür analojik sunuma göre cümle kurmuş oluyorsunuz. Dolayısıyla görüde verili bazı fenomenlere başvurabilirsiniz ama bunlar, argümanınızın içinde örnek veya şema değeri taşıyamazlar, ancak sembol, ideal ve buna benzer başka işaretler olabilirler. Bunları birbirine bağlayarak elde ettiğiniz şey mekanik, hatta organik bir gelişme yasası değil, sadece yol gösterici bir kılavuzdur. *Yargı Fakültesinin Kritiği*'nde açıklandığı gibi, refleksif olan kılavuz, görülerin kavramlar altına toplanmasına, yani bilişsel cümlenin kuralına zarar vermez. Bunlar, heterojen olan ve birbiriyle uyuşabilen iki cümle ailesidir. Aynı gönderge, insanlık tarihi alanından alınmış şu veya bu fenomen, bir örnek olarak, ümitsizlik söyleminin nesnesini sunmaya yarayabileceği gibi, kılavuzun bir parçası olarak, özgürleşme söyleminin nesnesini analojik biçimde sunmaya da yarayabilir. Bu kılavuz sayesinde, analojik olarak cumhuriyetçi bir

1 Fr. *prudence*, Lat. *prudentia*, Gr. *Phrónēsis*, Alm. *Klugheit*. Aristo'nun yaptığı ayrıma göre entelektüel erdemler içinde *Praxis*'le ilgili olanıdır ve beceri, yetenek, kurnazlık, zekâ, akıl, sağduyu, basiret, fetanet gibi pek çok anlamda kullanılmaktadır. Bu anlam kargaşası Türkçeye de sirayet ettiğinden, bu terimi bağlama en uygun anlam olduğunu düşündüğümüz *beceri* ile karşıladık.

politika yapabilirsiniz ve ahlaklı bir politikacı olabilirsiniz (*Proje*, s. 18-21).

Diğer ifade, *tarihin işareti* ifadesi, tarihsel-politik olanı cümleye dökmek için yapılması gereken "geçişlerin" karmaşıklığını biraz daha artırır. Sorulan soru şudur (hatırlatayım, hukuk Fakültesiyle çatışmada sorulan soru): acaba insan türünün daha iyiye doğru devamlı bir ilerleme içinde olduğu söylenebilir mi ve söylenebilirse, bu nasıl mümkündür? Bizim için bu soru, 1784 tarihli *Tarih İdeası*'nda sorulmamış olan (sadece cevaplanmış olan) sorudur: acaba "insan türünün aklın kullanımıyla yakınlık içinde olan doğal eğilimleri" var mıdır? Bu eğilimlerin sunulması gerekir, ve bunun bilginin veya ahlakın transandantal öznesinin tarafında değil, insan türü gibi zoolojik bir varlıkla ilgili olarak yapılması gerekir.

Karşımıza çıkan ilk zorluk şudur: burada söz konusu olan cümlenin gönderdiği şey [*référent*], insanlık tarihinin gelecek olan bir bölümüdür, yani bir *Vorhersagung*[1] cümlesidir bu, bir önceden kestirme, tahmin cümlesidir. Kant hemen bunu *Weissager*'in[2] (geleceği söyleyenin) cümlesinden ayırır ve (bilişsel cümle kurallarına göre) bu cümlenin nesnesinin doğrudan sunulamayacağım hatırlatır, zira cümle gelecekle ilgilidir (her ne kadar, geleceği söyleyen kişi, kehanetlerini doğrulamak üzere gelecekteki olguları zorlama imkanına, yani gücüne sahip olduğunu düşünse de. Kant için bu, yabana atılmayacak bir durumdur.)

İstenen ispatı yapmak için, başka bir cümle ailesi gerekecektir. İnsanlığın deneyimleri içinde görüsel bir veri (bir *Gegebens*) değil (zira bu ancak onu betimlemekten başka bir şey yapmayan cümleyi doğrulayabilir), Kant'ın *Begebenheit* dediği şeyi, bir olayı [*événement*] aramak gerekecektir; bu ise aynı zamanda kendini özgür bırakmak demek olan

1 Alm. kâhin. —*çn*

2 Alm. prediksiyon, kestirme, tahmin. —*çn*

bir "kendini teslim etme, ele verme durumudur (olgusudur)", "kartların yeniden dağıtılmasıdır, yeni bir eldir"[1]. Bu *Begebenheit*, insanlığın kendi ilerlemesinin hem nedeni (*Ursache*) hem de yaratıcısı (*Urheber*) olduğunu işaret eder (*hinweisen*) ama bunu kanıtlamaz (*beweisen*). Daha kesin olarak, diye açıklar Kant, insanlık tarihi içinde kendini ele veren bu *Begebenheit*, sonucunun vuku bulması zaman bakımından (*in Ansehung der Zeit*) belirsiz (*unbestimmt*) kalan bir nedenin belirtisi olmalıdır: özgür nedenselliğin mekanik dünyanın diakronik dizilerine göre bağımsız olması kuralı, burada da karşımıza çıkıyor. Bu nedensellik, herhangi bir zamanda (*irgendwann*, Krakov elyazması bunu tekrar eder) devreye girebilir. Zira bu nedenin hem geçmişte hem de gelecekte devreye girmesi ancak böyle mümkün olacaktır (*Çatışma*, s. 169 ve devamı).

Hepsi bu kadar da değil: *Begebenheit*'m kendisi ilerlemenin nedeni değil, sadece ilerlemeye dair bir ipucu (*hindeutend*), bir *Geschichtszeichen*[2] olmalıdır. Kant, tarihin işaretinden ne anladığını derhal kesinleştirir: "*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*". Aradığımız *Begebenheit*, özgür nedenselliği üç zamansal yönde de "sunmalıdır", geçmişte, şimdide ve gelecekte. Nedir bu gizemli, neredeyse çelişik "teslim olma, kendini ele verme durumu (olgusu)"? Aradığımız bu yeni "elin", özgür nedenselliğin gücünü gösteren bir üstün başarı durumu [*haut fait*] olması beklenebilirdi belki de. Ama üstün başarı da eninde sonunda bir veridir. Daha önce *Tarih İdeası*'yla ilgili söylediğimiz gibi, elbette birçok okumaya uygundur (betimleme cümlesi,

1 "Fragment de Cracovie" ["Krakov Fragmanı"] ("Krakauer Fragment zum 'Streit der Fakultäten' ") (1797?) metninde Kant buna "*Ereignis*" adını verir. Bkz. Immanuel Kant, *Politische Schriften*, der. von Otto Heinrich von der Gablentz, Köln ve Opladen, Westdeutscher Verlag, 1965, s. 172. Elyazmasının ilk baskısı Klaus Weyand tarafından *Kantstudien*, 51 (1959-1960), 1 içinde verilmiştir. Fransızca çevirisi yayına hazırlanmaktadır.

2 Alm. *tarihin işareti*. —*çn*

diyalektik cümle) ama böylece, her iki cümle tarafından da yakalanabilecek ikircikli bir nesne olur ancak. Burada kritik yargıcın beklentisi, basit bir barışmanın ötesine geçer ve neredeyse paradoksal görünür. Her iki tarafı da tatmin eden bir ayarlama yaparak ne determinizm savunucusuna ne de özgürlük savunucusuna hak vermek yetmez, yargıç ikisini de aradıkları olay üzerinde birlikte ve olumlu biçimde ortak mülkiyet haklarını kullanmaya zorlar. Deneyime *ait* olmasa da en azından deneyimin *içinde* verilmiş, "teslim edilmiş" olan *Begebenheit*, özgür nedensellik İdeasının, ikna edici değeri kendinden menkul (ileride göreceğiz) işareti olmalıdır. *Begebenheit*'la birlikte, mekanikçilik ile özgürlük veya ereklilik arasındaki, duyulur dünyanın sahasıyla duyu-üstü olanın alanı arasındaki aşılması gereken bu uçurumun yanına iyice yaklaşmalıyız. Ve böylece tarihsel-politik olanın tutarsız, belki de belirsiz ama dile getirilebilir, hatta ikna edici statüsünü sabitleyerek, bu uçurumu, ortadan kaldırmaksızın, bir adımda aşabilmeliyiz. İnsanlığın, spekülatif aklı kullanmak üzere sahip olduğu doğal eğilimin etkin biçimde gerçekleşebileceğini, ancak bu şartla kanıtlayabiliriz ve böylece, hata yapma korkusu taşımadan, insanlık tarihinde iyiye doğru bir ilerleme olduğunu önceden kestirebiliriz.

Bu durumda Kant, adı geçen *Begebenheit*'ı sunmak için beklenmedik sayılabilecek dolambaçlı bir yola sapar ama bu dolambaçlı yol aynı zamanda tarihsel-politik bir nesne "imiş gibi" yapan şeyin en titiz, karmaşıklığına en sadık biçimde bulunup çıkarılmasına da izin verecektir. Şöyle yazar Kant: elimizde sorunun verilerine karşılık gelen bir olay var, bu kesinlikle üstün bir başarı durumu değil, örneğin devrim değil, "söz konusu olan (*-de/içinde* anlamında olmayan *bei*'ı böyle çeviriyorum) sadece, bu büyük altüst olma oyunu karşısında (bu oyun, *dieses Spiel*, hangi oyun? Kant, Fransız Devrimi'ni örnek verecektir ve metin

1795 tarihlidir) izleyicilerin (*Zuschauer*) düşünme biçiminin (*Denkungsart*) *kamusal olarak* (*öffentlich*, yani düşüncenin kamusal kullanımıyla, daha sonra göreceğimiz gibi, *Aufklärung* makalesinin ayırt ettiği aklın kamusal kullanımı anlamında) kendini ele vermesidir (*sich verrät*, bir sırrın *ele verilmesi* gibi); çünkü burada, bir tarafın oyuncularının aleyhine, diğer tarafın ise lehine bir tavır alış (üstüne alma, *eine Teilnehmung*)[1], o kadar evrensel ve fakat bir o kadar da kişisel çıkardan uzak bir biçimde kendini ifade eder ki –öyle ki bu tavır alış onlara (izleyicilere) zarar verebilir– bu durum, en azından bir eğilim (*Anlage*) olarak, tüm insan cinsinde ortak olan (evrenselliği dolayısıyla) bir özelliğin, ahlaki (*moralisch*) bir özelliğin (çıkarsız olduğu için ahlakidir) varlığını ortaya koyar (*beweist*, 'kanıtlar'); ve bu özellik, iyiye doğru bir ilerlemeyi ümit etmeye izin vermekle kalmaz, ilerleme kapasitesinin şu anda sahip olduğu sınırlar ölçüsünde bu özelliğin kendisi zaten bir ilerlemedir," (*ay*, s. 170 ve devamı). Kant şöyle ekler: "*geistreich*", yani ruhu zengin bir halkın yakın zamanda yaptığı Devrim, başarılı da olabilir başarısız da, sefalet ve vahşet getirebilir, "yine de tüm izleyicilerin (onlar bu oyuna doğrudan katılmamıştır) yüreklerinde (*in den Gemütern*, içlerinde, *içini rahatlatmak* anlamında) bu devrim (Fransız Devrimi), coşkuya (*Enthusiasmus*) yaklaşan ve, bunun dışa vurulması tehlikeli bir şey olduğundan, insan cinsinin ahlaki eğilimi dışında bir nedeni olamayacak bir arzuya uygun bir *tavır alış* (bir katılım) (*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*) bulur," (*ay*, s. 171).

Kant'ın düşüncesinin, belki de tarihsel-politik olanla ilgili tüm düşüncesinin yoğunlaştığı, hatta sıkıştığı bu metni ayrıntılarıyla yorumlamıyorum. Üç gözlem yapmakla yetineceğim; ilki coşkunun doğasıyla ilgili, ikincisi bu coşkunun insanın tarihsel deneyimi içinde *Begebenheit* olarak değeriyle ilgili, üçüncüsü de yine coşkunun kritikle ilişkisiyle

1 Bir işin bir parçasını üstüne alma, paylaşma. —*çn*

ilgili. Bunların üçü de *tarihin işaret*inin ele alınışında baskın olan kurala bağlı olacak, o da şu: tarihin "anlamının[1]", yani tarihsel-politik alan içinde yer bulan tüm cümlelerin, yalnızca tarihin sahnesinde, burada kendini gösteren aktörlerin veya etmenlerin üstün başarı veya başarısızlığında meydana gelmediği; onları seyreden, duyan, *res gestae*'nin gürültüsü ve öfkesi içinde adil olanı olmayandan ayıran, uzaktaki ve karanlıktaki izleyicilerin (tarihin salonu) hissiyatında da meydana geldiği.

İlk gözlem. Onların hissettiği coşku, Kant'a göre yüce duygusunun bir kipliğidir. *Yüce duygusu*, yüce*nin* duygusu değil (burada "-mış gibi" nesneyle ilgili soru hakkında karar vermiş oluyorum), zira üçüncü *Kritik*'e bakılırsa, "nesneye yüce dememek gerekir, refleksif yargılama fakültesini meşgul eden belirli bir temsilin zihinde harekete geçirdiği eğilimin adıdır yüce" (*KUK*, s. 90). Hayalgücü, bir görü bütünü içinde verili olan bir nesne bulmaya çalışır, yani aklın bir İdeası için sunum yapmaya çalışır (çünkü bütün, İdeanın nesnesidir; örneğin akıllı pratik varlıkların bütünü), bunu başaramaz, böylece güçsüzlüğünü hisseder ama aynı zamanda kendi yönelimini (*Bestimmung*)[2] keşfetmiş olur: uygun bir sunumla, aklın İdealarıyla uyumunu [*accord*] gerçekleştirmek. Bu sıkıntılı ilişkinin sonucu olarak, nesne için bir duygu hissetmek yerine, bu nesne sayesinde başımıza gelen[3] ve "özne olarak bizdeki insanlık İdeası" (*ay*, s. 96) için uyanan bir duygu hissederiz. Paragraf 25'te, Kant'ın bahsettiği duygu, saygıdır. Ama aynı analiz, her tür yüce duygu için geçerlidir; bu duygu bir tür "haksız kazanç[4]" sağladığı, öznenin fakülteleri arasındaki bir ayarlamayı (as-

1 Fr. *sens*: "duyu" veya "duygu"; ayrıca "anlam", "yön". —*çn*

2 Fr. *destination*. —*çn*

3 Fr. *à l'occasion de cet objet*. Lyotard bu tamlamayı seçerek, ilk anlamıyla "fırsat" olarak çevrilebilecek *occasion* sözcüğünü *cas* [*vaka*] ile ilişki içinde kullanıyor. Bkz. Çevirenin Önsözü. —*çn*

4 Fr. *subreption*. —*çn*

lında ayarsızlık olan bir ayarlamayı), nesneyle özne arasındaki bir ayarlama yerine koyduğu ölçüde.

Belirtmek gerekir ki estetik sunumun, özellikle de yüceye karşılık gelen sunumun ortaya koyduğu "geçiş" sorusunu öznenin içine refleksif bir kipte geri getirme yönündeki bu gereklilik, Kant'ın sürekli yüceden bir nesne gibi bahsetmesini engellemez, örneğin şu "betimlemede" olduğu gibi: "*doğayı İdeaların sunumu olarak yakalamanın imkansızlığını düşünmeye zihni hazırlayan* bir nesne (doğa nesnesi)"dir yüce (*ay*, s. 105). Bunu bir tereddüt olarak görmek, özneye ait olanla nesneye ait olanı kesin biçimde ayıracak bir felsefe için mümkündür ancak. Ama kritik için nesne genel olarak, geçerli kılınmak üzere herhangi bir cümle ailesi içinde sunulabilecek şeydir ve estetik cümleler söz konusu olduğunda, bu nesne ancak doğrudan olmayan bir biçimde, merkezi özne olan analojik bir prosedürle sunulabilir. Bu durumda (ve başka durumlarda) yargının refleksif olması, uygun sunum kuralının önemini vurgular, her ne kadar bu kural özgür bir ayarlama olsa da. İşte bu anlamda nesne, ayarlamaya geri dönülmesi için bir fırsattan [*occasion*] ibarettir.

Yücenin ayarı, bir ayarsızlıktır. Zevk duygusundan farklı olarak, yüce, ayarı bozuk olduğunda doğrudur. Yüce, bir ereksizliğin [*non-finalité*] erekliliğini ve bir hoşnutsuzluğun hazzını barındırır içinde: "Akıl gücümüzdeki sınırsızlığa, yani bütünüyle mutlak olanın İdeasına uygun olabilmesi için hayalgücünün gerçekleştirmesi gereken genişleme yüzünden hissedilen hoşnutsuzlukta, yani aklın İdeaları ve onların uyandırılması (*Erweckung*) konusunda hayalgücünün kudretinin ereksizliğinde, (*Unzweckmässigkeit*, yakın olmama[1] amaç bakımından ortak ölçüye uymama) belirli bir ereklilik buluyoruz [...]. Nesnenin yüce olarak kavran-

1 Fr. *non-affinité*. —çn

ması, ancak bir acı aracılığıyla mümkün olan bir sevinçle olur," (*ay*, s. 98).

En geniş hayalgücü bile, İdeayı geçerli kılacak, "gerçekleştirecek" bir nesne sunmayı başaramaz. Acı buradan gelir: sunum yapmak imkansızdır. Yine de bu acıya tutunan sevinç nedir peki? Bu uyumsuzlukta [*discordance*] bir yakınlık keşfetmenin sevincidir: kendini çok büyük gibi sunan bir şey bile, doğa bile (insan doğası ve büyük bir devrim olarak insanın doğal tarihi de dahil olmak üzere), Aklın İdealarıyla "karşılaştırıldığında küçüktür" ve hep öyle olacaktır (*ay*, s. 94). Burada keşfedilen, sadece İdeaların hiçbir sunumla ortak-ölçüye gelmeyen sonsuz erimi değildir, ayrıca öznenin yönelimi, "bizim" yönelimimiz keşfedilir ve bu da, sunulamaz olan için bir sunum bulmak gerekliliğidir, dolayısıyla, İdealar söz konusu olduğunda, sunulabilecek şeylerin sınırını aşmaktır.

Coşku ise yücenin uç noktadaki bir kipidir: sunum denemesi başarısız olmakla ve söz konusu gerilimi yaratmakla kalmaz, deyim yerindeyse altüst olur, veya tersine döner ve son derece paradoksal bir sunum bulmaya çalışır. Kant buna "basitçe negatif bir sunum" veya bir tür "soyutlama" adını verir ve bunu gözüpek bir biçimde "sonsuzluğun sunumu" diye nitelendirir (*ay*, s. 110). Bu, olabilecek en tutarsız "geçiş"tir [*passage*], çıkmaz yol olan bir "geçiş"tir. Kant bunun örneklerini vermeye gayret eder: "Belki de Eski Ahit'te şu emirden daha yüce bir pasaj (*Stelle*) yoktur: Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yeraltındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer resim ya da put yapmayacaksın... Yahudi halkının, dört başı mamur dönemlerinde kendini başka halklarla karşılaştırdığında, dini karşısında duyduğu coşkuyu veya İslam dininin uyandırdığı kibir duygusunu açıklayan yalnızca bu emirdir." Ve şöyle devam eder: "Bizdeki ahlak yasasının temsilinde veya

ahlaklılık eğiliminde de aynı durum söz konusudur," (*ay*, s. 110 ve devamı). (Yedi veya sekiz yıl sonra, Frankfurt'ta "Yahudiliğin ruhu"nun anahatlarını çizmeye çalışan genç Hegel'in kaleminde, soyutlamayla uyanan bu coşku duygusunun ne hale geldiğini hatırlamanın tam sırası: köleliğin işareti, çirkinliğin gerçekleşmesi, hayvani varlığın bir izi... Aynı anda tüm bunlar açıkça Kantçılığa atfedilmiştir.)

Hiçbir şey sunmayan bu soyut sunum için hayalgücünden beklenen, "kendi sınırlarını kaldırması"dır (*unbegrenzt*). (Burası, soyut sanata dair bir felsefe için iyi bir başlangıç noktası olabilir. Romantizmin estetiği yüce felsefesine bağlıysa eğer, adına soyut denen sanat da bunun en radikal belirişi, hatta belki de bundan çıkış yolu olacaktır. Bunun karşı ucunda, Hegelci bir tavırla bu konuyu ele alan Kojève'in yazdıklarını buluruz: Kandinsky'nin ilk Soyutlamalarıyla ilgili "Neden somut" metni.)

Kaldı ki uç noktadaki bu acılı sevinç, yani coşku, bir *Affekt*'tir, güçlü bir duygulanımdır ve bu haliyle kör bir duygudur, dolayısıyla, diye yazar Kant, "aklın onayını (*ein Wohlgefallen*) hak edemez" (*ay*, s. 109). Dahası bu bir *dementia*'dır, *Wahnsinn*'dir, hayalgücü "zincirlerinden boşanmış"tır. Bu haliyle de elbette heyecanın patırtısından, yani *Schwärmerei*'dan yeğdir, çünkü *Schwärmerei* bir *Wahnwitz*'dir, bir *insanitas*'tır, hayalgücünün "ayarının bozulması"dır, "ruhun derinliklerine kök salmış bir hastalık"tır, oysa coşku "en sağlıklı anlama yetisini bile vurabilecek geçici bir arıza"dır. *Schwärmerei*, bir yanılsamaya eşlik eder: "*duyarlığın tüm sınırlarının ötesinde bir şey görmek*" (*ay*, s. 111), yani doğrudan bir sunum olmadığı halde bunun olduğuna inanmak; *Schwärmerei* kritik olmayan ve transandantal yanılsamayla (bilginin tüm sınırlarının ötesinde bir şey bilmekle) karşılaştırılabilecek bir geçiş yapar. Coşku ise hiçbir şey görmez, daha doğrusu hiçliği [*rien*]

görür ve onu sunulamaz olanla ilişkilendirir. Her ne kadar etik açıdan, patolojik olduğu için mahkum edilse de, "estetik açıdan yücedir, çünkü o, İdealar vasıtasıyla ruha şevk veren kuvvetler arasında oluşmuş bir gerilimdir ve bu şevk, duyulur temsillerin yarattığı izlenimlerden çok daha güçlü ve kalıcı bir etki bırakır," (*ay*, s. 90).

Tarihsel-politik coşku, deliliğin sınırındadır öyleyse, patolojik bir ataktır ve bu haliyle etik bir geçerlilik barındırmaz zira etik, her tür harekete geçirici pathostan kurtulmuş olmayı gerektirir; yalnızca mecburiyete eşlik eden saygı gibi apathik bir pathosa, veya daha da yüce olan ve Kant'ın yüce incelemesinde hızla lafı getirdiği *Affektlosigkeit* durumuna (*ay*) izin verir. Öte yandan kısa süreli bir zincirden boşanma olarak coşku pathosu, estetik geçerliliğe sahiptir, enerjetik bir *işaret*tir, *Wunsch*'un kirişlerinden[1] biridir. İdeanın sonsuzluğu tüm diğer kapasiteleri, yani tüm fakülteleri kendine çeker ve yücenin ayırt edici özelliği olan, "*zorlu cinsinden*" (*ay*) bir *Affekt* üretir. Gördüğümüz gibi, "geçiş" meydana gelmez, geçip gitmekte olan bir "geçiş"tir bu ve gidişatı, hareketi, hemen oracıkta, ortak-ölçüsüzlüğün çıkmazında, uçurumun üstünde bir çalkalanmadır, bir "sarsılmadır" diye yazar Kant, "yani aynı nesne tarafından itilmenin ve çekilmenin hızla birbirini izlemesidir" (*ay*, s. 97). İşte Fransız Devrimi'ni izleyenlerin *Gemüt* hali böyledir.

İkinci gözlem. Bu coşku, "İnsanlık devamlı daha iyiye doğru ilerliyor" cümlesini geçerli kılabilmek için, insanlığın tarihsel deneyiminde aranan *Begebenheit*'tır. Büyük dönüşümler, Fransız Devrimi, ilke olarak, kendilerinde yüce değildir. Bunlar, nesne olarak, karşısında izleyicinin yüce duygusunu hissettiği (fiziki) doğa gösterilerine benzerler: "Doğanın yüce İdeaları uyandırması daha ziyade kaos ve

1 Fr. *tenseur*. Lyotard'ın kullandığı bu terimin ifade ettiği gerilim [*tension*] anlamını, Türkçedeki "germek" fiilinin türediği "ker-" kökünden gelen "kiriş" sözcüğüyle karşılıyoruz. —*çn*

düzensizlikle, en vahşi ve ayarı bozuk tahribatlarla olur, tabi eğer burada büyüklük ve kuvvet kendini gösteriyorsa," (*ay*, s. 86). Yüceyi en iyi belirleyen, belirlenmemiş olandır, *Formlosigkeit*'tır (*ay*, s. 87); "Doğadaki yüce [...] biçimsiz ve figürsüz olabilir," (*ay*, s. 115); "doğanın hiçbir tikel biçimi burada temsil edilmemiştir" (*ay*, s. 86). Devrim'le ilgili de böyle olmalıdır ve tarihteki bütün büyük çalkantılarla ilgili: onlar, insanın tarihsel doğasında biçimsiz ve figürsüz olanlardır. Etik açıdan geçerli kılınabilir şeyler değillerdir, aksine kritik yargının altına düşerler, görmüş olduğumuz gibi, politik yanılsamanın ta kendisi olan bir karışıklıktan, *gemeines Wesen* fenomeninin doğrudan sunumu ile cumhuriyetçi sözleşme İdeasının analojik sunumu arasındaki karışıklıktan kaynaklanırlar.

İnsanlığın tarihsel doğasındaki bir olay olarak Devrim, –bilişsel cümle, örneklerin sunumuyla, düzenli hale getirebildiği görülerle ilgili üzerine düşeni yaptıktan sonra– verilerden geriye kalan bakiyeye aittir, tekilliklerin ve varoluşların kalıntılarındadır. Bu kalıntı bir cümle bekler, teleolojik cümleyi bekler ama biçimsiz olması, buna izin vermiyor gibidir. Ama izleyicilerin *Gemüt*'ünde bu "biçimsiz"in uyandırdığı coşkuda, her tür mümkün erekselliğin uğradığı bu başarısızlığın kendi ereği vardır. Devrime ve devrimci tarafa [*parti*] karşı duyulan coşkudaki delilik, kendisine sunulan şeyin "yokluğu" ve aklın İdeaları arasında, yani burada halkın otonomisi ve devletlerarası barış İdealarını da içinde barındıran cumhuriyet İdeası arasında (*Çatışma*, s. 171 ve devamı), izleyici konumundaki insanlığın hissettiği uç noktadaki gerilimi gösterir. Öyleyse bu *Begebenheit*'ta kendini ele veren şey, bir nesne sayesinde *Denkungsart*'ta vuku bulan bir gerilimdir, bu nesne ise neredeyse saf bir düzensizlik halidir, figürü yoktur ama tarihsel doğa içinde çok büyüktür, analojik dahi olsa her türden sunuma veya işle-

ve başkaldıran bir tür soyuttur. Ama bu gerilim, kendisine fırsat veren nesnenin bu negatif özellikleri nedeniyle, "*aufs Idealische*, İdeal bir şeye doğru, *und zwar rein Moralische*, ve saf olarak ahlaki bir şeye doğru (Kant, hukuk kavramının buna benzediğini ekler)" yönelmiş olduğunu, tam da duyguya kazandırdığı biçim dolayısıyla, şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamış olur (*ay*, s. 172).

Tarihin işareti olması gereken *Begenbenheit*'ın, neden sadece çalkantıların gösterisinin izlendiği salon tarafında bulunabilmesi gerektiğini anlıyoruz. Sahne üzerinde, aktörlerin kendisinde, çıkarlar, sıradan hisler, empirik (psişik, sosyolojik) nedenselliğin tüm pathosu, saf ahlaki aklın çıkarından ve cumhuriyet hukuku İdeasınm çağrısından hiçbir şekilde ayırt edilemez. Tersine, gösteri salonunu oluşturan ve genellikle mutlakiyetin hüküm sürdüğü diğer milletlerin sahnelerinde yer alan izleyicilerin, sempati duygularını ilan ederken (*öffenlich*) empirik bir çıkar güttüğü düşünülemez, hatta kendi hükümetlerinin baskısıyla karşılaşma riskini alırlar. Bu durumun kendisi, izleyicilerin duygusunun en azından estetik değerini güvence altına alır. Onların coşkusunun, saf bir cumhuriyetçi ateşin estetik analoğu olduğunu söylemek gerekir, tıpkı yücenin, iyinin bir sembolü olması gibi.

Bu söylediklerimize, salon lehine ikinci bir argüman eklemek gerek. Devrimcilerin eyleminin, hukuken tek meşru egemen olan halkın otoritesi altında sadece Fransa'nın politik kuruluşunu değil, tüm insanlığı ilgilendirecek bir barış projesi içinde devletlerin federasyonunu hedefliyor olması pekala mümkündür. Yine de devrimcilerin eylemi Fransız sahnesinde yer alır ve Kant'ın dediği gibi, yabancı izleyiciler "etkin olarak buna iştirak etmek gibi bir niyetleri olmaksızın (*ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung*)" bu sahneyi izlerler (*ay*). (Bilindiği gibi bu öyle bir koşul olacaktır ki, halk-

ların egemenliği ve barışçıl federasyonu İdeası, savaş yoluyla gerçekleşmek ve kendini ıskalamak zorunda kalacaktır.) Arzuya göre yapılan *Teilnehmung*, etkin bir katılım değildir. Ama böylesi daha iyidir. Zira yüce duygusu, tüm milletlerin salonlarındaki tüm sahnelere *de facto* yayılmış durumdadır ve dolayımsızca evrenseldir, en azından potansiyel olarak. İyice temellendirilmiş ve geçerli kılınmış bir bilişsel cümle gibi evrensel değildir yüce duygusu; bilgi yargısının belirlenim kuralları "kendisinden önce" gelir, oysa yüce cümlesi kuralsız yargı verir. Ama zevk cümlesi (güzel duygusu) gibi, halihazırda evrensel olarak kabul edilmiş bir kurala değil de, evrenselliğine dair bir "vaat", bir beklenti kuralı olan bir *a priori*'ye sahiptir yine de. Estetik yargının dolayımsızca çağrı yaptığı evrensellik, işte bu sürüncemede kalan, acı çeken evrenselliktir. Bu çağrı meşru olmak için bir "*sensus communis*" ilkesi talep eder, yani, der Kant, "bir *gemeinschaftlichen Sinn*, bir ortaklık duygusu İdeası" talep eder (*KUK*, s. 127). Kant şöyle belirtir: "(*a priori*) düşünürken, yargılama fakültesi kendi (estetik) refleksiyonunda, tüm diğer insanların temsil etme biçimini hesaba katar" (*ay*). Bu ortak duygu [*sens commun*] veya ortaklık duygusu [*sens communautaire*] "herkesin benim yargıma uyum *göstereceğini* (*übereinstimmen*) değil, herkesin buna birlikte uyum *göstermesi* (*zusammenstimmen*) *gerektiğini*" güvence altına alır (*ay*, s. 79). Bu basitçe "bir ideal norm", bir "belirsiz norm"dur (*ay*, s. 79 ve devamı). Eğer izleyicilerin coşkusu, insanlığın daha iyiye doğru ilerlediğini söyleyen cümle için ikna edici bir *Begebenheit* ise, bunun nedeni, estetik açıdan saf bir duygu olan coşkunun bir ortak duygu gerektirmesi, belirsiz ama haklı bir *sensus*'tan daha fazlası olmayan bir "konsensüs" talep etmesidir; coşku, duygusal bir cumhuriyetin dolaysız ve tekil biçimde önceden haber verilmesidir.

Üçüncü gözlem. Yüce duygusunun çağırdığı bu konsen-

süs, (tıpkı zevk duygusununki gibi ama ikisi arasında bir fark vardır ve buna ileride geri döneceğiz) bizi takımadanın tam ortasına yerleştirir. Estetik yargıda *a priori* "emredilen" bu evrenselliğin belirsiz olması, Estetik Yargının Diyalektiği'nde zevk antinomisini çözmeye yarayan özelliktir (*ay*, s. 162 ve devamı). Bu yargı kavramlara dayanmamalıdır, der tez, yoksa onun hakkında kavga ederdik; hayır, der antitez, bu yargı kavramlara dayanmalıdır, aksi takdirde onun evrensellik iddiasında olup olmadığını tartışamazdık bile. Bu antinomi, "kendinde belirsiz ve aynı zamanda belirlenemez olan" bir kavram fikrinin ortaya atılmasıyla çözülür (*ay*, s. 164). Bilgi cümlesi, karşılık gelen bir görünün sunulmasını bekler: böylece kavram, kendisine uygun gelen bir sunum aracılığıyla, yani şema aracılığıyla belirlenmiş olur. Estetik yargı cümlesi ise tersine, "hiçbir görü ile belirlenemez", "hiçbir şeyin bilinmesini sağlamaz", "dolayısıyla zevk yargısı için *hiçbir kanıt sunulmasına* izin vermez" (*ay*). Tıpkı spekülatif cümlede olduğu gibi, estetik cümlede de transandantal bir görünüş (bir *Schein*) ve buna karşılık gelen bir yanılsama vardır; kaçınılamaz bir yanılsamadır bu ama çözülmez değildir (*ay*, s. 163 ve devamı; s. 165). Teoretik kullanımda yanılsama, bilişsel olanın geçerliliğini, cümlenin bir görü sunumuyla belirlenmesinin ötesine taşımaktır. Estetik kullanımda ise kritik yargıç şöyle buyurur: estetik cümle tam olarak sunum fakültesinin cümlesidir ama duyulur veya hayali görüsünü altında toplayacağı bir kavrama sahip değildir, dolayısıyla bir saha belirleyemez, ancak bir alan belirleyebilir. Dahası bu alan, deyim yerindeyse ancak ikinci dereceden bir belirlenime izin verir, yani refleksif olarak belirlenir: bir sunumun ve bir kavramın ortak ölçüye sahip olmasıyla değil, sunma kapasitesiyle kavrama kapasitesi arasındaki belirsiz yakınlıkla belirlenir. Ve bu yakınlık yüce örneğinde iki kapasitenin "yakın-sızlığını"

[*in-affinité*] içinde barındırır: o zaman bunun üçüncü dereceden bir yakınlık olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu yakınlık bir İdeadır, nesnesi doğrudan sunulabilir değildir. Bundan çıkan sonuç, güzelin ve yücenin çağırdığı evrenselliğin yalnızca bir ortaklık İdeası olduğudur, bunun için asla bir kanıt, yani doğrudan bir sunum bulunamaz, sadece doğrudan olmayan sunumlar bulunabilir.

Bu durum, bilişsel cümlenin estetik cümleyle aynı nesneler üzerinde söz hakkına sahip olmasını engellemez. Zevk antinomisinde söz konusu olan, tıpkı birinci *Kritik*'in dinamik antinomilerinin çözümünde olduğu gibi, tezi ve antitezi paratezler[1] olarak kurmaktır. Üçüncü *Kritik*'te Kant şöyle yazar: "Bir antinominin çözümünde önemli olan yalnızca, görünüşte birbiriyle çelişen iki önermenin aslında çelişmemesi ve yan yana durabilmesidir; her ne kadar bunların kavramlarının nasıl mümkün olduğunun açıklaması bizim bilme fakültemizi aşsa da," (*ay*, s. 165).

Bir antinominin paratetik çözümünde ayrıca ele alınan, çatışma halindeki heterojen cümlelerin gönderenleri [*destinateur*] ve alıcılarıdır [*destinataire*]. Bunların durumu, göndergenin [*référent*] cümlede nasıl sunulduğuna göre, prensip olarak kurala bağlanmıştır, yani belirlemeye tabidir. En azından birinci *Kritik*'in Analitik bölümünde ortaya konan budur. Ama bazı durumlarda, öncelikle etik cümlenin durumunda, yalnızca alıcının durumu kurala bağlanmıştır (ve böylece göndergeninki de; çünkü alıcının göndergeyi var etmesi, buyruğun bildirdiği eylemi gerçekleştirmesi, bu cümlenin bir özelliğidir), ahlak yasasının göndereni ise belirsiz kalır. Estetik cümlenin durumu daha da farklıdır, gönderenin ve alıcının durumunu kurala bağlayan şey, bu durumun deneyimin veya nesneleştirmenin kuralına bağlı olmamasıdır, zira göndergenin veya nesnenin belirlenebi-

1 Sözcük anlamı olarak *para* + *thesis*: yan yana koyma. —*çn*

lir bir sunumu yoktur. Öte yandan bu kuralsızlık kuralı, estetik değerlendirmenin göndereni ve alıcısı arasında, ancak bilinecek bir fenomen olarak doğrudan sunulabilen bir gönderge sayesinde, mümkün ve (örnek teşkil edecek biçimde) zorunlu bir uyumu çağırmaktan da geri durmaz. O halde ikisi arasında, bilişsel cümle için geçerli sunum kuralına tabi olmayan bir "iletişebilirlik[1]" (*ay*, s. 129) bağı vardır. Nesnenin kendini sunduğu biçimlerden kaynaklanan bu duygu iletilebilirliği, "deyim yerindeyse bir ödev gibi" talep edilmiştir ve zevk de, bunun hakkında *a priori* yargı veren refleksif fakültenin kipidir (*ay*). Öyleyse, her ikisi de bilişsel ortaklıkla [*communauté*] karşılaştırılacak olursa, estetikteki *sensus communis*, etikteki akıllı varlıkların bütünü *gibidir*. *Sensus communis*, doğrudan sunumları kendi altında toplayan hiçbir kavram olmaksızın, *a priori* ve belirlenimsiz oluşan bir ortaklığa yapılan çağrıyı temellendirir. Öte yandan etik ortaklık, aklın bir kavramının –özgürlük İdeasının– dolayımına uğrar; güzel ile ilgili cümlenin gönderenleri ve alıcıları arasındaki estetik ortaklık ise, *a priori* olarak paylaşılması gerektiği için, bir talep olarak dolayımsızca duyguda kayıtlıdır.

Eğer şimdi, bu şekilde "emredilen" bu konsensüsü betimleyecek olursak, yani onu bilişsel bir cümlenin göndergesi olarak alacak olursak, antinomiye düşeriz, zira bilginin kuralları bizi, kendi statüsüne ters düşecek şekilde onu ifade etmeye zorlar, çünkü geçerli kılınmak üzere bilişsel bir cümlenin önüne sunulmuş her nesne, kendisini kavram yoluyla belirlenebilir kılan bir şema aracılığıyla geçerli kılınmalıdır, oysa estetik duyguda gönderenlerin ve alıcıların talep edilen ortaklığı, doğrudan sunulabilir bir nesne değildir. Bu ortaklık "yalnızca" bir İdeanın nesnesidir ve bu İdeaya işaret eden, bu durumda, "yalnızca" duygudur. Ortaklı-

1 Fr. *communicabilité*. —*çn*

ğın statüsü bakımından yüce duygusunun durumu daha da farklıdır. Burada bu ortaklık, artık sadece zevk yargısında doğrudan sunulabilir haldedir. Ama zevkten farklı olarak, yüce duygusunun talep ettiği iletilebilirlik, bir duyarlık veya hayalgücü ortaklığını değil, bir pratik akıl ortaklığını, etik ortaklığı gerektirir. Burada, doğanın büyüklüğünün ve gücünün ölçüsüzlüğünün, bizim ahlaki yönelimimizin [*destination*], yani özgürlüğün yanında bir hiç olduğunu alıcıya duyurmak gerekecektir. Ve alıcının da, eğer bu argümanı duyması gerekiyorsa, özgürlük İdeasını kendi içinde yeşertmiş [*cultivé*] olması gerekecektir. İşte bu yüzden yücenin duyarlığı, her ne kadar estetik bir duyarlık olsa da, insanlığın etik kültürde ilerlediğinin, yani "daha iyiye doğru" ilerlediğinin bir işareti olarak iş görebilir.

"Zamanımızın *Begebenheit*'i" olarak coşku, açıkça antinomik ve basitçe paratetik olan estetiğin kuralına göre cümleye dökülür öyleyse. Ve en uç noktadaki yücenin estetiği, estetikler arasında en paratetik olanıdır. Bunun sebebi öncelikle yücenin, zevk gibi, çıkarsız bir haz ve kavramsız bir evrensel olmakla kalmayıp, ayrıca bir de –erekliliği ereksiz olan ve fakültelerarası özgür uyumdan alınan bir hazza yol açan güzel duygusundan farklı olarak– anti-ereklilik erekliliğini ve acıdan duyulan hazzı içinde barındırmasıdır. Yüceyle birlikte Kant, paratetikte çok uzağa gider, öyle ki yüce için estetik antinominin çözümü, güzel için olduğundan daha da zor görünür.

Yücenin uçlarında dolanan coşku söz konusu olduğunda bu durum daha da şiddetlenir. Gerçekten de Kant, "zihnin yüce duygusu tarafından varsayılan eğiliminin, İdealara karşı *eine Empfänglichkeit* gerektirdiğini (zihnin İdealara açık olmasını, duyarlı olmasını gerektirdiğini)" kabul eder (*ay*, s. 102). Daha ileride ise şöyle der: "doğadaki (insan doğası da dahil olmak üzere) yüceyle ilgili yargı, belirli bir

kültüre ihtiyaç duyar," (*ay*, s. 103); bu demek değildir ki bu yargı kültür tarafından üretilir, zira "onun temeli insan doğasındadır". Bu paragrafta Kant, bu konu hakkında daha fazla konuşmaz. Ama kültüre yapılan bu gönderme, teleolojik yargının kritiğinin doğanın nihai ereğiyle ilgili paragrafında aydınlanır. Burada Kant, politik Yazılar'ın birçoğunda olduğu gibi, bu ereğin insan türünün mutluluğu olduğunu söyleyen tezi çürütür ve bunun ancak insanlığın kültürü olabileceğinin ispatını yapar. "Akıllı bir varlıkta, kendisine haz veren ereklere karşı (dolayısıyla özgürlüğü içinde) genel bir yatkınlık oluşmasını sağlamak, *kültürdür*" (*ay*, s. 241). İnsan türünde (doğanın bir parçası olarak, "en üstün bilgeliğin eylemlerinin gerçekleştiği o geniş sahnenin" (*ay*, s. 44) önemli bir parçası olarak insan türünde) doğanın izlediği nihai erek kültürdür, çünkü insanları "İdealara daha açık" hale getiren kültürdür, koşulsuzlar düşüncesine kapıları açan koşuldur kültür.

Aynı paragrafta Kant, önce kâbiliyet[1] kültürü ile istenç/irade kültürünü ayırır, sonra da birincisinin içinde maddi ve biçimsel kâbiliyet kültürlerini birbirinden ayırır. Kâbiliyet kültürünün biçimsel olarak gelişmesi için, özgürlükler arasındaki çatışmaların etkisiz hale gelmesi gerekir. Bireyler düzeyinde bu, "*bürgerliche Gesellschaft*, sivil toplum adı verilen bir bütünlük içinde meşru olan bir güç" sayesinde olur. Eğer insanlar, doğanın inayetli planlarını öncelemeyi başarabilirlerse, o zaman kâbiliyet kültürünün gelişimi aynı etkisiz hale gelme durumunu bu kez devletler düzeyinde gerekli kılar. Bu ise, "kozmopolitik bir bütünlük, *ein weltbürgerliches Ganzes*" sayesinde olur ve bu bütünlük bir devletler federasyonudur (*KUK*, s. 242). Böylelikle, Fransız Devrimi sayesinde[2] başa gelen ve kendini kamusal olarak ele veren coşku, öncelikle uç noktada bir yüce duygusu ol-

1 Fr. *habileté*. —*çn*

2 Bkz. 68. sayfadaki 4 nolu dipnot. —*çn*

duğu için, daha sonra bu zaten biçimsel bir kâbiliyet kültürü gerektirdiği için, en nihayetinde de bu kültürün ufkunda sivil ve belki de uluslararası barış bulunduğu için, işte bu coşkunun kendisi "ilerlemeyi ümit etmeye izin vermekle kalmaz, ilerleme kapasitesinin şu anda sahip olduğu sınırlar içinde zaten bir ilerlemedir" (*Çatışma*, s. 171).

O halde insanlığın daha iyiye doğru daimi bir ilerleme içinde olduğunu ortaya çıkarabilecek (*beweisen*) olan herhangi bir estetik cümle değil, uç noktadaki yücenin cümlesidir. Güzel buna yetmez, o iyinin bir sembolüdür sadece. Ama yüce, duygusal bir paradoks olduğu için, "biçimsiz" bir şeyin deneyimin ötesine gönderme yaptığını kamusal biçimde ve (haklı olarak) birlikte hissetme paradoksu olduğu için, sivil ve hatta kozmopolitik toplum İdeasına, dolayısıyla ahlaklılık İdeasına dair bir sunum"muş gibi" yapar ve bunu tam da bu İdeanın sunulamayacağı yerde, deneyimin içinde yapar. Yücenin bir işaret olması bu yüzdendir. Bu işaret, özgür bir nedenselliğin göstergesidir sadece ama yine de ilerlemeyi olumlayan cümle için "kanıt" değeri taşır, çünkü izleyici konumundaki insanlığın, Devrimi "düşünme biçimiyle", bu işareti verebilmek için zaten kültür içinde ilerlemiş olması gerekir. Bu işaret, sivil toplumlar cumhuriyet rejimine yakın olmadığı halde ve devletler de dünya çapında bir federasyon içinde olmadığı halde, şimdiki haliyle ilerlemedir, mümkün olduğunca ilerlemedir.

Eğer Kant düşüncesinde bu işaret ayırt edilebiliyorsa, bu, Kant düşüncesi bu işaretin yalnızca bir okuması değil, aynı zamanda bir bileşeni olduğu içindir. *Çatışma* metnindeki kritik düşüncede işlemekte olan yargılama fakültesi, her ne kadar halkta uyanan ve "Fransız Devrimi" gibi tarihsel bir verideki özgürlük İdeasını ayırt eden duyguyla aynı cümle ailesine ait olmasa da, onu mümkün kılan şey ahlak alanındaki aynı ilerlemedir. Söz konusu işaret, tarih-

sel bilgi cümlelerinin sunum kuralları ışığında değerlendirildiğinde de bir göstergeden fazlası değildir, görülenebilir tarihsel verilerin oluşturduğu *Begebenheiten*'ın içinde basit bir *Begebenheit*'tır. Ama tuhaf yargı cümlelerinin oluşturduğu aile içinde, aynı işaret, 'ilerleme vardır' yargısını veren Kantçı cümle için kanıt oluşturur. Çünkü bu işaretin kendisi zaten bu (halka ait) cümledir, elbette "söylenmiş" değildir ama prensipte paylaşılabilir bir duygu olarak ve başa gelen "soyut" bir veri sayesinde[1] kamusal olarak ifade edilmiştir. Kant'm "ilerleme vardır" yargısı, halkların verdiği ve zorunlu olarak onların coşkusuyla gelen "ilerleme vardır" yargısının bir refleksiyonudur sadece.

Böylece Kant, biraz da gösterişli bir biçimde şunu ekler: "Hayalci düşüncelere kapılmaksızm, insan türü için, zamanımızın bir şeyleri önceden haber veren özelliklerine ve işaretlerine (*Vorzeichen*) dayanarak, bu ereğin gerçekleştiğini (*Erreichung*) ve onunla birlikte, aynı zamanda, insanlığın daha iyiye doğru ilerlediğini, bu ilerlemenin de bütünüyle geriye döndürülebilir bir şey olmadığını teşhis edebileceğimizi (*vorhersagen*) savunuyorum. Zira, insanların tarihindeki böylesi bir fenomen, *artık unutulamaz* (*vergisst sich nicht mehr*)," (*ay*, s. 173). Hiçbir politikacı (*politika*nın politikacısı, Kant'ın deyimiyle "politik ahlakçı"), coşkunun keşfettiği, insan doğasındaki bu daha iyi olma kapasitesini "şeylerin önceki gidişatından çıkarsayabilecek kadar incelikli" olamayacaktır. "Bunun vaat edilmesi (*verheissen*) için doğanın ve özgürlüğün, hukukun iç ilkelerine göre insan türünde birleşmesi ama zamanla ilgili olarak sadece belirsiz biçimde ve sadece tesadüften kaynaklanan bir *Begebenheit* biçiminde birleşmesi" gerekirdi (*ay*). Zamansızlık [*intemporalité*] ve rastlantı, doğa (Devrim ve onun yarattığı duygunun patolojik özelliği) ve özgürlük (aynı duygunun

1 Bkz. 68. sayfadaki 4 nolu dipnot. —*çn*

bir başka özelliği olan ahlaki bir mutlak iyi İdeasına doğru eğilmek) arasındaki "geçişin" zorunlu olarak, belirli olarak belirsiz olduğunu hatırlatır. "İlerleme vardır"; kritik yargıç, buradaki iddianın göndergesi olabilecek bir işaret sunduğu her durumda bu cümleyi meşrulaştırabilir. Ama bu türden nesnelerin ne zaman kendini sunacağını söyleyemez, çünkü bir dizi oluşturan tarihsel sekanslar tarihçiye ancak veriler (en iyi ihtimalle istatistik açıdan düzenli veriler) sunar, asla işaretler sunmaz. Tarihsel-politik olan, böyle bir iddianın karşısına ancak vakalarla çıkar; bu vakalar örnek olarak değil, şema olarak hiç değil, ancak karmaşık hipotipozlar (Adorno'nun *Modelle* adı altında düşündüğü şeyler) olarak iş görür ve en karmaşık olanlar en emin olanlardır. Devrim karşısında halkın duyduğu coşku, tarihsel-politik cümleyi çok geçerli kılan bir vakadır, dolayısıyla çok emin bir hipotipoza izin verir ve bunun nedeni basittir: bunun kendisi zaten fazlasıyla beklenmedik bir hipotipozdur ("biçimsiz" bir empirik veride, cumhuriyet İdeasını tanımak). Tarih felsefesine gelince, kritik düşüncede bu söz konusu bile olamaz, işaretlerin örnek veya şema gibi görünmesinden doğan bir yanılsamadır sadece.

IV

Tarihsel-politik olanı cümleye dökmenin iki yöntemi ve bir tarzı [*manière*]

Kant için "kritik yapmak" yani "yargılamak" olan "felsefe yapmak", "politika yapmanın" bir analogudur. Ne politikayı ne de felsefeyi öğrenebiliriz, aksi takdirde bu sadece pragmatik bir beceridir [*prudence*], "politik ahlakçının" becerisidir [*prudence*] ve onun için İdealar ancak araçtır, ahlak ise bir teknikten ibarettir. Kant'a göre politikacı, politik insan ideali, "ahlaklı politikacı"dır (*Proje*, s. 59). "Ahlaklı politikacı", "politik ahlakçı"dan daha az yargı vermemelidir ama politik ahlakçı, vakaya göre "uygun" cümleyi değerlendirmek için bir kritere sahip olduğuna inanır ve bu kriter de refah veya avantajdır, bu ister bireyin ister halkın isterse devletin refahı ya da avantajı olsun. Ahlaklı politikacı ise kritere sahip değildir, özgürlüğü yasama ilkesi olarak kabul eden en üstün iyi İdeasına göre hareket eder; kesin karar vermesi gereken şey, herhangi bir buyruk cümlesi için, yani politik istencin şu veya bu davranış ilkesi için, bu cümlenin sağladığı teknik veya pragmatik avantajı doğrudan sunup sunamayacağımız değil, onun cumhuriyetçi bir ortaklık idealiyle uyumluluğunu doğrudan olmayan bir şekilde, "bu bir doğa yasasıymış gibi" yaparak sunup sunamayacağımızdır. Böylelikle "ahlaklı politikacı", tıpkı kritik felsefenin Okullar savaşına müdahale etmesi gibi, çıkarlar savaşına müdahale eder. 1796'da, *Ebedi Barış Projesi*'nden bir yıl sonra yayınlanan ve Kant'ın Schlosser'le giriştiği polemiği noktalamayı hedeflediği *Yakında Felsefede Bir Ebedi Barış*

Anlaşmasının İmzalanacağının İlanı metninde, sadece felsefenin alanı bir *Kampfplatz* olarak sunulmakla kalmaz, ayrıca birinci *Kritik*'in birinci Önsöz'ünde analojik bir hikâyeden ibaretmiş gibi görünen şey de, artık, kritik-öncesi felsefenin polemik olma koşulunun elbette doğrudan olmayan, sembolik bir sunumu olarak meşrulaştırılmıştır. Metodik akıl yürütmeye doğru bir meyil[1], bir *Hang* vardır, diye yazar Kant, yani felsefe yapmaya, felsefi cümleleri karşı karşıya getirmeye, "*kavga etmeye*" ve "*atışmaya*" duyulan bir *Hang*, "açık *bir savaş yürütmek*" üzere Okullar halinde bir araya gelmek için bir *Hang* vardır ve bu *Hang*, meyletmekten çok daha fazlasıdır, hatta bir *Drang*'dır bu, bir itkidir, cümleler kullanarak dövüşme itkisidir (hatta şöyle diyeyim: cümlelerin çarpışma itkisidir)[2]. Bu savaşçı eğilim, tıpkı Kant'ın milletler arasındaki savaş durumu için önerdiği gibi, bilgelik dolu bir doğanın "-mış gibi"si ile doğrudan olmayan biçimde meşrulaştırılır: devletler halinde bir araya gelmiş insanların veya Okullar halinde bir araya gelmiş filozofların özgürce kurmayı başaramadıkları barış; oysa bu barış, özgür aklm herkeste gelişmesinin koşuludur ve sanki doğa, "despotik bir biçimde" (*Proje*, s. 40), savaş ve ticaret aracılığıyla (bir durumda maddi, diğer durumda entelektüel olmak üzere), onları bu barışa yaklaşmaya zorluyor"muş gibi"dir.

Felsefi barışın kurulduğunu "ilan ederken" Kant'ın aklındaki, düşünceyi "ölüm uykusuna" (*İlan*, s. 117) daldırmak değildir; kritik mahkemenin kuruluşuna gönderme yapar Kant, birinci *Kritik*'in başında okuduğumuz gibi, bu mahkemenin önüne çıkan cümleler, Okullar olarak baştan ayağa kendi geçerlilikleriyle silahlanmış halde değil, her bi-

1 Fr. *penchant*. —*çn*

2 *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* [*Yakında Felsefede Bir Ebedi Barış Anlaşmasının İmzalanacağının İlanı*] (1796) (bundan sonra *Annonce* [*İlan*] olarak geçecektir), Fr. çev. Louis Guillermit, Vrin, 1975, Paris, s. 114.

rinin ait olduğu cümle ailesinin kurallarına karşılık gelen biçime ve kendilerine uygun düşen sunum kipine göre onları meşrulaştıracak kritik incelemeye sunulmuş haldedir. Dövüş bitmemiştir ve daima devam edecektir, çünkü İdeaların gücü sonsuzdur ve bir İdea olarak cumhuriyet sonsuza uzanır ama alan dönüştürülmüştür (işlenmiş, yeşertilmiştir [*cultivé*]), "*savaş*" bir "*davaya*" dönüşmüştür (*KRV*, s. 514), burada iktidarını kullanan (yalnızca) doğanın itkisi değil, yargılama fakültesidir. Ve bildiğimiz gibi, bu fakülte belirlenmiş bir kritere göre değil, bir ideale göre yargı verir, insan aklı için yasa koyucu, yani bu aklın özsel ereklerine duyarlı bir felsefe idealine göre yargı verir.

Bundan çıkan ilk sonuç, Kant'm imzasını taşıyan tüm yazıların da, "ahlaklı politika" anlamında politik metinler olması gerektiğidir. İkinci olarak bu metinler, insan aklının ereği İdeasına göre ayarlanmış kendi cümlelerinin değerlendirilmesi için doğrudan sunumlar yapamayacak olmaları sebebiyle, farklı cümle ailelerine ait olmalı, veya hatta, kimi cümle ailelerinin farklı söylem cinsleri içinde oluşturduğu düzenlemelere ait olmalıdır. Böylelikle bu yazılar, cümle ailelerinden ve söylem cinslerinden bir takımada oluşturmalıdır, tarihsel-politik alanı oluşturan takımadaya analogdur bu. Ve özellikle filozofun, bu tarihsel-politik alanı kendi felsefi cümlelerinin göndergesi veya en azından semantik izleği olarak aldığında, onu cümleye dökmek için, birçok tarz arasında, deyim yerindeyse "seçme" hakkı olmalıdır. Tarihsel-politik olanla ilgili felsefi cümleyi geçerli kılan "gerçeklikler" yerine geçebilecek nesneleri sunmaya yönelik "geçişler" belirlenmemiş olduğundan, Kant'ın kullandığı geçişlerin çok çeşitli olması beklenmelidir. O halde tarihsel-politik olanla ilgili Kant'ın metinlerinde, cinslerin çokluğunu bulmalıyız; bu çokluk, kılavuzlarını ve işaretlerini arayan yargılama fakültesinin oynadığı oyunun, belirli

şekilde belirsiz olan doğası tarafından çağrılır. Kant'ın tarihsel-politik metinlerinin kesitler halinde dağılmış olması, kuşkusuz bu çokluk talebiyle ortak bir ölçüye sahiptir. Ve bu konularda Kant düşüncesinin *stili*, buradan hareketle düşünülmelidir. Üç örnek sunacağım.

1784 tarihli *İdea* metninde başlık, "kozmopolitik" bakış açısından, yani dünya vatandaşlığı bakımından, evrensel bir tarih İdeası başlığı, Kantçı cümlenin doğasını açıkça gösteriyor gibidir. İdealar ailesine ait olduğunu ilan ederek, bu cümle kendi geçerlilik iddiasını sınırlar; bu ancak, birinci *Kritik*'in Diyalektik bölümünde kararlaştırıldığı gibi, argüman cümlelerine ait bir geçerlilik olabilecektir: bir şemanın dolayımına uğramış herhangi bir görünün bulunmadığı, basitçe mantıksal kullanımıyla kavram; dolayısıyla bilgi değeri taşımayan ama yine de çelişik argümanlar kuralına tabi olan bir kavram. Anlama yetisinin cümleleri arasında akıl yürütme kuralına göre zincirleme bağlantı kurmaktır söz konusu olan. Bu ailede bir cümlenin kurulu kabul edilmesi (bir yüklemin, bir önerme öznesine doğru şekilde atfedilmesi), o cümlenin evrensel dolayımdan geçmesi koşuluyla mümkündür ancak: Caius'un ölümlü olduğu yargısının meşru biçimde verilebilmesi için, vakanın (Caius) koşulun (insan) içine dahil olması yeterlidir (*KRV*, s. 267). Bir de, karşı taraftaki tezi çürütmek üzere akıl yürütmek söz konusudur.

Bu antitetik kipin kullanımı, 1784 metninde özellikle yerindedir, zira söz konusu olan, bir *allgemeine Geschichte*'dir, yani insana dair tarihsel dizinin *bütünü*dür ve de bu bütünü bir dünya olarak *–weltbürgerliche–* kabul eden bir perspektiftir (*Absicht*). Hatırlayacağımız gibi, kozmopolitik olan, kozmolojik olanın istisnai ölçüde üstün bir parçasıdır. Dolayısıyla *Tarih İdeası* metninin *Sätze*[1] aracılığıyla, yani hoşnutsuzluk, *Unwillen* antitezini çürütmek üzere mantık işlemci-

1 Alm. cümle, önerme, teorem. —*yhn*

leriyle birbirine bağlanmış önermeler aracılığıyla, mantıksal değer taşıyan cümleler aracılığıyla ilerliyor olmasına şaşılmayacaktır. *Tarih İdeası*'nın sonunda Kant'ın kendi argümanının kapsamından şüphe duyabilmesine de şaşılmayacaktır: "Dünyanın, eğer bazı rasyonel amaçlarla ortak bir ölçüye sahip (*angemessen*) olacaksa, izlemesi gereken gidişat İdeasına dayanarak bir *tarih* kurgulamayı (*abfassen*, bir yazı yazmayı) istemek, neresinden bakılırsa bakılsın ipe sapa gelmez (*ungereimt*) ve doğrusu tuhaf bir projedir," (*Tarih İdeası*, s. 43). Ayrıca Kant'ın buna, ancak politik yanılsamanın kurbanı olmuş bir okura minör görünecek bir geçerlilik atfetmekle yetinmesine de şaşılmayacaktır: "Yine de bu İdeanın son derece işe yarar (*wohl brauchbar*) olması mümkündür."

Kamusal olarak evrensel bir tarih İdeasını savunan metin, doğru veya yanlış olamaz, ancak kullanışlı veya kullanışsız olabilir. Burada geçerlilik kriteri olarak başvurulan bu kullanım, Antitetik'in tezlerinin ve antitezlerinin aklın çıkarına göre değerlendirildiği Saf Aklın Antinomi'sinin üçüncü bölümündeki gibi incelenmelidir. Bu çıkarın üç biçimi vardır: pratik, spekülatif ve halkı ilgilendiren biçim (*KRV*, s. 360 ve devamı); bunların her biri sırasıyla etiğin sahasına, teoretik (diyalektik) olanın alanına ve politik olanın alanına karşılık gelir. Birinci *Kritik*'te Kant'ın çıkardığı sonuçları izlersek, evrensel tarihin kozmopolitik bir ereği olduğunu savunan tezin, pratik ve halkı ilgilendiren bir çıkar sunduğunu söylemek gerekir. Spekülatif çıkara gelince, ki bu bakımdan empirik antitez, birinci *Kritik*'te dogmatik rakibine karşı hatırı sayılır bir avantaj sağlar (empirizmin kendisinin de dogmatizme düşmemesi şartıyla), öyle görünmektedir ki *Evrensel Bir Tarih İdeası* spekülatif çıkarın da faydasını görür, çünkü bu metin, tıpkı empirizmin yapacağı gibi, "İdealarımızın gerçekten de bize sadece *hiçbir şey bilmediğimizin* bilgisini verdiğini" (*KRV*, s. 362) ve diyalek-

tik cümlenin bilimin cümlesiyle karıştırılmaması gerektiğini açıkça sergiler. Öyleyse *Tarih İdeası* zihni uyandırmaya ve onu uyanık tutmaya son derece elverişlidir ve bu yüzden gerçekten de "çok kullanışlıdır" (*Tarih İdeası*, s. 43).

İdea cümlesinin kullanışlılığı konusundaki değerlendirme, bu cümlenin mercilerinden birine özellikle ışık tutar: alıcısına. Kullanışlılığın mümkün olması, mümkün bir kullanıcı varsayar, bu da cümlenin alıcısıdır. Felsefi-politik dövüşte değiş tokuş edilen bu diyalektik cümlelerin alıcısı kimdir peki? *Aufklärung [Aydınlanma] Nedir? Sorusuna Cevap* metni, politik kritiğin cümlelerinin ait olduğu alanı ve dolayısıyla alıcı üzerindeki muhtemel etkilerini net şekilde belirler. Bu *Cevap*, argümanlarını İdeaya göre belirleyen bir metin değildir, ya da sadece böyle değildir, aynı zamanda (*İlan*'da da olduğu gibi,) tarihsel-politik alanda İdeaların çatışmasının kurallarını belirleyen bir metindir. Dolayısıyla prosedürü kurala bağlayan bir değeri vardır, özellikle de tarihsel-politik Yazılar'ın alıcısı (okuru) için. Çünkü bu alana gönderen cümleler, mümkün kullanımları dolayısıyla, zaten bu alanın içinde bulunan cümlelerdir, yani kendileri birer tarihsel-politik düşünce olayıdır [*événement*]; burada sorulması gereken soru, hangi kuralların bu cümlelerin oluşumunu ve meşrulaştırılmasını yönettiği değildir, her ne kadar cümlelerin bu alanda vuku bulması, kimi prosedür kurallarına tabi olmalıysa da. Buradaki *-malı*, Kant'ta neredeyse daima olduğu gibi, bulunması gereken bir meşruiyet sınırını belirtir; söz konusu olan, ahlakçı politikacının cümlesinin vuku bulmasının meşruluğunun sınırıdır.

Aklın kamusal (*öffentlich*) kullanımıyla özel kullanımı (*Privatgebrauch*) birbirinden ayrılır ve bu iki kullanım, Frederick'e atfedilen şu kanonik formülde karşı karşıya getirilir: "İstediğiniz konuda istediğiniz kadar *akıl yürütün ama*

itaat edin[1]." İtaat etmek, aklın özel kullanımıdır. Buyrukların alıcısı, onlar tarafından mecbur bırakılan kişi, burada toplumsal "makinanın bir parçasıdır", "mekanizmanın" pasif bir kısmıdır. Onun aklının kullanımı, *Gemeinwesen*'ın, ortak varlığın çıkarının düşünülmesiyle sınırlandırılmalıdır (*ay*, s. 48 ve devamı). Ödemeniz gereken bir vergiyle ilgili bir memurdan gelen emir hakkında veya, örneğin rahipseniz, hizmet ettiğiniz Kilise'nin öğretisi hakkında argüman üretmemek gerekir. Aksi takdirde *Gemeinwesen*, ordu, Hazine, Kilise, büyük bir tehlikeyle, dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Oysa herhangi birine, olduğu haliyle toplumsal makinayı dağıtma yetkisi veren hiçbir hukuk yoktur, nedenini az önce gördük.

Buna karşılık, *als Gelehrter*, yetişmiş bir insan olarak ele alındığında herkes "elbette" kendi anlama yetisine ve aklına göre, "özgür bir düşünür" olarak kurumlar hakkında argüman üretme, "akıl yürütme" (*freilich räsonnieren*) (*ay*) hakkına ve hatta ödevine sahiptir (*ay*, s. 55). Bu durumda söz konusu olan, fenomendeki bir görü sunumuyla ortak varlığın sürdürülmesindeki çıkarı gözetmek değildir artık, söz konusu olan *Aufklärung*'dur, yani İdeaları keşfetme ve onlara bir sunum (sunum"muş gibi" yapan bir sunum) bulma kapasitesinin gelişmesi ve bunun mümkün olduğunca ilerlemesidir. Bu İdea kapasitesinin gelişmesi, yani *Yargı Fakültesinin Kritiği*'nde İdealara açıklık veya duyarlılık denen şeyin gelişmesi, kültürden başka bir şey değildir ve "insanlığın kutsal hakkıdır", der Kant (*ay*, s. 52). Kimsenin bu hakkı çiğneme yetkisi, yani İdea cümlelerinin özgürce kamuya açılmasını engelleme yetkisi yoktur. Bu, der Kant, "mutlak şekilde yasaktır" (*ay*, s. 52).

Burada Kant'ın argümanı, yetki felsefesindeki en önemli

1 Kant, *La philosophie de l'histoire* [*Tarih Felsefesi*] içinde, *Réponse à la question: qu'est-ce que l'Aufklärung?* [*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap*] (1784) (bundan sonra *Réponse* [*Cevap*] olarak geçecektir), *ay*, s. 48.

"-mış gibi"den faydalanır: "bir halk için yasa değeri taşıdığına karar verilebilecek her şeyle ilgili can alıcı soru (*Probierstein*, yani bu konularda geçerli sunum kipi) şudur: bir halk, böyle bir yasayı pekala (*wohl*) kendine dayatabilir mi?" Burada kritik düşüncenin kullandığı "geçiş", "cumhuriyet gerçekleşmiş gibi yapmak"tır. Ve anlar ki akıllı varlıklardan oluşan bir bütün olarak halkın, aklın İdealarının gelişimine karşı çıkması "çelişiktir" (diyalektik argümanların doğru kurulması söz konusu olduğunda belirleyici olan formel kriter budur) (*ay*, s. 51).

Bu yargı, İdeaların mümkün olduğunca geliştirildiği diyalektik cümlelerin alıcısını belirlemek için yeterlidir. Bu alıcı bir "*Leserwelt*"tir, diye yazar Kant, bir "okurlar dünyası"dır (*ay*, s. 48). Eğer tartışma kamusal bir tartışmaysa, okunabilmesi içi kamuya ilan edilmesi gerekir. Yazı burada, bir dünya olarak bir İdeanın –akıllı varlıkların bütünü İdeasının– nesnesi olan okurlar dünyasıyla "ortak varlığı" –görüsel bir veri olmamakla birlikte, düşünülmek için organik bir ereklilik İdeası gerektirdiğinden, karşılıklı eylem gibi bilimsel veya teleolojik bir kategori altında toplanabilecek belirli miktarda fenomen sunmaktan da geri kalmayan "ortak varlığı"– birbirinden ayırmaya yarar. Ortak varlık en iyi ihtimalle, nesnel ve maddi bir erekliliğe karşılık gelen nesnedir; okurlar dünyası ise etik ve biçimsel (formel) bir ereklilik İdeasım, yani özgür cumhuriyet İdeasını çağırır. Bu iki nesnenin birleşimi, doğrudan bir sunumla belirlenebilecek bir şey değildir, bunun kendisi bir İdeanın nesnesidir, doğanın nihai ereği olarak insandaki erekler kapasitesinin gelişmesi İdeasmın nesnesidir[1]. Cumhuriyetin

1 Kant, *Idée* [*Tarih İdeası*], 5. Önerme, s. 33; ayrıca bkz. *ay*, 2. Önerme, s. 28; *KUK*, § 83, s. 240; *Réponse* [*Cevap*], s. 51; *La philosophie de l'histoire* [*Tarih Felsefesi*] içinde, *Commencement conjectural de l'histoire des hommes* [*İnsanların Tarihinin Tahmini Başlangıcı*] (1786) (bundan sonra *Conjecture* [*Tahmin*] olarak geçecektir), *ay*, s. 116; *ay*, s. 123.

kuruluşu yönünde halkların gerçekleştirdiği hareket bunun bir göstergesidir ama bu gösterge bir fenomen değildir, en üstün teleolojik cümlenin geçerliliğinin, bu cümlenin açtığı alandaki doğrudan olmayan sunumudur.

Eğer *Gemeinwesen*'ın cümlesiyle sınırlı kalınırsa, herhangi bir gösterge yoktur ve bu yüzden yetişmiş insan, filozof, özgür düşünür, "doğal hakları halk içinde doğal olarak ilan eden ve yorumlayan kişi" olsa bile, doğrudan halka seslenmez, halka "*vertraulich*, teklifsizce" seslenmez (*Çatışma*, s. 175) — yani: bu durumda etik-politik cümleyle açılan alandaki potansiyel *Leserwelt* olmayan, sadece sosyolojik veya organisist cümlenin gönderdiği ortak varlık olan bu halka seslenmez. Ama tam da fenomenal halk numenal halk *olmadığı* için, onun mümkün olduğunca numenal hale gelmesi için, filozof İdealar hakkında ürettiği argümanı kamuya ilan edebil*melidir*. Bu noktada filozof kendini dünya düşünürü idealine, yani insan aklının üstün ereklerine uygun hale getirir. Okuru, bir dünya olarak orada değildir henüz ama ilan edilen her yeni argümanla birlikte, durmaksızın meydana gelir. Ve iktidarın, değiş tokuş edilen İdeaların ve argümanların içeriğine müdahale etmeksizin, buna izin vermesi ve bunu kolaylaştırması gerekir (*Cevap*, s. 52 ve devamı; *TP*, s. 47 ve devamı).

Kant'ın farklı tarihsel-politik yazılarının bağlı bulunduğu çeşitli cümle ailelerine ve söylem cinslerine dair burada bir betimleme yapmam mümkün değil. Yine de 1784 tarihli *Tarih İdeası* metninde geçen ve bu metnin değerine karşı bir itiraz niteliğinde olan bir kelimeye geri dönmek istiyorum. Hatırlayacağımız gibi bu metin, ipe sapa gelmez bir metin gibidir, kimi rasyonel amaçlar ışığında ölçüp biçilebilirmiş gibi tarihi yeniden yapar. Kant şöyle yazar: "Öyle görünüyor ki böylesi bir bakış açısıyla ancak bir *roman* yapmayı başarabiliriz," (*İdea*, s. 43). *Tarih İdeası*'nın en nihayetinde

belki de sadece bir roman olduğunu söyleyen bu hipotez çürütülmemiştir, Kant şu argümanla devam eder: ne olursa olsun, kullanışlıdır bu. Tarihsel-politik takımadayı ele alacak olan farklı cümle aileleri içinden, edebi cümlenin, Aristocu anlamda poetik cümlenin, (Aristocu olmayan bir anlamda) roman cinsine ait olan cümlenin, kritik yargıç tarafından kendi cinsi içinde meşru bir yere atandığını düşünebilir miyiz acaba? *Tarih İdeası* metninde geçen, hatırlatmış olduğumuz uyarıda, bu varsayım terk edilmiş gibidir. Ama bu vaka, göründüğünden daha karmaşıktır.

Öncelikle, cümle ailelerinin oluşturduğu bütünlük içinde romansı cümle nerede yer alacaktır? Kant, yaptığı güzel sanatlar bölümlemesinde (*KUK*, s. 149 ve devamı), şair ve hatip arasındaki basit karşıtlığa dayanır: şairin vaat ettiği, ancak basit bir İdealar oyunudur ama bol bol düşünmeye izin verir; hatip ise anlama yetisini harekete geçirmeyi vaat eder ama retorik yoluyla sağladığı şey sadece hayalgücünün oynadığı ve oyalanmaya yarayan bir oyundur (*ay*, s. 154 ve devamı). Romandan söz edilmez. Estetik bakımdan yüceye dahil olan zorlu *Affekt*'lerle ilgili olarak, refleksif estetik yargıların serimlenmesi hakkında Genel Uyarı bölümünde söz edilir romandan (*ay*, s. 104 ve devamı). Büyüyerek *Affekt*'ler haline gelen yumuşak duygular, zorlu duyguların aksine, sadece "*duygusallık*" [*sensiblerie*] üretirler. Kant şöyle yazar: bu, "güzelliğe dahil olduğunu düşünebileceğimiz şeylerle, hele de ruhun varoluş biçiminde yüce olduğunu düşünebileceğimiz şeylerle uyuşmaz" (*ay*, s. 110). Peki duygusal yapıtlar arasında neler bulunur? "Romanlar, göz yaşartıcı dramlar, asil olduğu (yanlış yere) söylenen duygularla oynayan ve aslında ödev gibi zorlu bir kurala karşı yürekleri soğuk ve duyarsız kılan, herkesin şahsında tecelli eden insanlık onuruna, insan haklarına (ki bu, mutluluktan bambaşka bir şeydir) ve genel olarak katı ilkelere karşı saygı

duygusundan yoksun kılan ahlak hükümleri," (*ay*, s. 109). Roman mahkum edilmiştir, zira doğanın, sanki bir planı izliyormuş gibi, bizi etik ereğimize yöneltmek üzere, empirik ereklerimizin gerçekleşmesinin önüne çıkardığı engellerin büyüklüğünü göstererek, istenci/iradeyi yeşertip yetiştirmez. Bu türden bir romanın alıcısı, bu bir tarih romanı olsa bile, okuduğu şeyle aydınlanmaz, hiçbir sunumla ortak ölçüsü bulunmayan, aklın İdeasının mevcudiyetinin işareti olan şu *Affekt*'i, yani yüceyi, hele de coşkuyu hissetmez.

Birinci *Kritik*'in Diyalektik bölümünde (*KRV*, s. 412 ve devamı), ideal mefhumuyla ilgili olarak, az önce söylediklerimizi kesinleştirecek şekilde romanın mahkum edildiğini görürüz. Bildiğimiz gibi ideal, prototip oluşturan bir birey biçiminde, bir İdeanın kopyasını belirlemeyi sağlar. "Tüm saflığı içinde erdem ve onunla birlikte insanın bilgeliği İdealardan oluşur. Ama (Stoacı) bilge, bir idealdir." Söz konusu olan İdeanın nesnesinin bir sunumu mudur? Evet, bu "bir hülya" değildir ama örnekler ailesine de ait değildir, zira İdeaların örneği yoktur. Bu durumda Kant şöyle devam eder: "İdealin bir örnekte, yani fenomende, bir anlamda romandaki bilge gibi, gerçekleştirilmesi (*realisieren*) ise mümkün değildir, hatta bunun kendisinde saçma (*Widersinnisches*, anlamsız) ve pek az bina edici (*wenig Erbauliches*) bir taraf vardır: İdeada mükemmelleşmeyi durmaksızın engelleyen doğal sınırlar, bu türden bir girişimle (romanın bir ideali örneklemesiyle) ilgili her tür yanılsamayı gerçekten de imkansız hale getirir ve böylece, İdeada bulunan iyiden kuşku duymamıza ve onu basit bir kurgu (*eine blosse Erdichtung*) gibi görmemize yol açar," (*ay*, s. 413 ve devamı).

Burada ikili bir kritik vardır: ideali romanlaştırma girişimi saçmadır, çünkü tam anlamıyla "gerçekleşmesi" mümkün olmayan bir şey için fenomen düzeyinde bir örnek sunulmaktadır; bu girişim, bina etme [*édification*] amacına da

ulaşamaz, zira iyi, bir İdeanın nesnesi olmaktan çıkıp bir kurgu nesnesi haline gelmiştir. Eğer 1784'teki *Tarih İdeası* metni bir roman olsaydı, duygusallık, tutarsızlık ve ahlak bozgunculuğu gibi üçlü bir suçlamayla karşı karşıya kalırdı. Tarihsel-politik olana dair romansı cümle, takımadanın dışına itilmiştir öyleyse; söz konusu idealarla, onun bunlar için yaptığı sunumlar arasındaki "geçiş" kritik tarafından gayrimeşru bulunduğu gibi, alıcı üzerindeki etkisi de tehlikeli görülmüştür. Yine de, romanın avukatı için bir itiraz hakkı bulunabilir. 1784 makalesinin başlığındaki *İdea* terimini aklın İdeası olarak yorumladık. Peki ya hayalgücünün İdeası olamaz mı?

Sunumun kavramsız olarak genişlemesinin, kavramın görüsel sunum olmaksızın genişlemesinin karşıtı olması anlamında, hayalgücünün İdeası, aklın İdeasının karşıtıdır (*KUK*, s. 144, 166). Hayalgücünün İdeası, "hayalgücünün bir temsilidir ve kendisine karşılık gelebilecek herhangi bir belirlenmiş düşünce, yani bir *kavram* olmaksızın düşünmeye izin verir; dolayısıyla, hiçbir dil bunu tam anlamıyla ifade edip kavranır hale getiremez" (*ay*, s. 143). Aklın İdeası, *demonstrieren* (*ostendere, exhibere*) fiilinin, "aynı zamanda görüde kavramı sunmak" demek olması anlamında, "delille gösterilemez" [*indémontrable*]. Hayalgücünün İdeası ise, *exponieren* fiilinin "hayalgücünün temsilini kavramlara götürmek" demek olması anlamında, "açıklanamazdır" [*inexponible*] (*ay*, s. 167). Öyle görünüyor ki "geçişler" fakültesi çift yönlü bir çıkmazdadır. Ama aklın İdeaları için esas anlamıyla "deliller" bulunmasa da, en azından nesney"miş gibi" yapan şeylere dair doğrudan olmayan sunumlar bulunduğunu ve bunların çok çeşitli olduğunu biliyoruz. Acaba diğer yönde de, yani hayalgücünün verdiği görü fazlasını kavramsal olarak cümleye dökmek söz konusu olduğunda, benzer türden aktarımlar bulabilir miyiz?

Estetik İdea, dehayla [*génie*] ilgilidir: deha, "*estetik İdealar* fakültesidir" (*ay*). Dahiyane işleyişi içinde hayalgücü, "kavramla sağladığı uygunluğun ötesinde, anlama yetisi için, onun kavramlar söz konusu olduğunda hesaba katmadığı zengin ve işlenmemiş bir malzemeyi" sorunsuzca üretir (*ay*, s. 146). Peki ya 1784'teki *Tarih İdeası* metninin başında, insanlık tarihini yazmak için başvurulan şey tam da deha, yani "doğanın bir lütfu" (*ay*, s. 147) değil midir? Burada şöyle yazar: "bu türden bir tarih için bir kılavuz bulup bulamayacağımızı göreceğiz, bu kılavuzun ışığında bunu (bu tarihi) yazabilecek bir insan ortaya çıkarma (*hervorbringen*) işini ise doğaya havale edeceğiz." Doğa, diye ekler Kant, "gezegenlerin düzensiz hareketini beklenmedik bir şekilde belirli yasalara tabi kılmış *Kepler* gibi birini, veya bu yasaları doğanın genel bir ilkesiyle açıklayan *Newton* gibi birini işte böyle ortaya çıkarmıştır," (*Tarih İdeası*, s. 27 ve devamı) Üçüncü *Kritik*'teki tanıma göre ("söz konusu olan bilimdeki değil, sanattaki bir yetenektir"), Kepler ve Newton'un deha olamaması gerekir (*KUK*, s. 147); ama eğer evrensel tarih İdeası hayalgücünün bir İdeasıysa, bu İdeaya göre bu tarihin romanını kurgulayacak olan Kepler veya Newton da deha olmalıdır. Onlar bu İdeayı "açıklamak" yerine, herhangi bir kavrama göndermeden onu göstereceklerdir.

Tarihin ürettiği ve kuralsız hayagücünün işlediği veriler, romansı cümleye o kadar bol malzeme sunar ki, anlama yetisinin dolup taştığı ve bu malzemeyi düşünmekten kendini alamadığı yargısını vermek kolaydır. Aklın İdeası bakımından basitçe negatif bir sunum olan ve tarih karmaşasının "hiçliği" adını alan şey, onu hayalgücünün İdeası (yani sanat cümlesi) perspektifinden incelemeye alan kritik yargıç için, durmaksızın kendini sunan, fakat bilişsel cümleyle kendini açıklayamayan şeyin fazlalığı, bolluğudur. Bu yöndeki, yani sanatsal sunumdan bilişsel cümleye doğru yapılan "geçişi"

(boş yere) göstermeye çalışmak, dehanın işidir ve deha da doğanın bir lütfudur, öyleyse bu geçişi gösterme işini doğaya bırakmak gerekir. Tarihsel malzemeyle böylesine büyük bir veri zenginliği ürettiği halde, cümle kurma kapasitesine bu verileri "delilleriyle gösterme" imkanı sunmadığını düşünmenin fazla acılı olacağı bir doğa İdeasına göre, doğanın bu geçişi göstereceğini ümit etmek, son derece akıl kârıdır.

Gördüğümüz gibi deha, bir "geçiş"in adıdır ve rahat bir geçiş değildir bu, çünkü yasaktır; insan deneyiminin sayısız cümlesinden oluşan aileden, bu cümleleri aklın bir kavramı altında birleştiren aileye, yani diyalektik cümleye bizi götürmesi gereken geçiştir söz konusu olan. Anlamını kaybedecek kadar soyut bir verinin sınır aşan [*transcendant*], idesel anlamının, duygu yoluyla işaret edildiği coşkuyla ilgili olarak betimlediğimiz geçişle analog olan bir geçiştir bu. Ama dehayla birlikte, veri fazla somut hale gelmiştir ve üretilmesi gereken, yani işaret verecek olan şey İdeadır. Coşku durumunda insanlar, başlarına gelen bir neredeyse-hiçlik sayesinde sergiledikleri İdeanın alıcılarıdır; deha durumunda ise ancak bir neredeyse-kavramla açığa çıkarılabilecek bir çok-fazlanın alıcılarıdır. Doğanın bu malzemeyi insan deneyiminde ortaya çıkarması ve deha sayesinde buna bir İdea doğrultusunda birlik verecek çıkmaz "geçişi" üretmesi, kritik yargıcın gözünde, bir İdeanın olabileceği kadar meşru olan ve özgür düşüncenin güvenle kendi çıkarını bulduğu bir İdeadır. Öyle ki bu sınırlar içinde romansı cümle, tarihsel-politik olanı cümleye dökmenin meşru bir biçimi –"*yöntemi*" değil, "*tarzı*" (*ay*, s. 148)– olabilmelidir.

1786 yılında *Berlinische Monatschrift*'te yayınlanan ve tam tamına *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı*, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* başlığını taşıyan metnin yazıldığı tuhaf "tarz", öyle görünüyor ki bu şekilde kavranmalı, en azından böyle ele alınmalıdır. Çalışmanın baş-

langıcı çok açıktır: mevcut bilgilerdeki boşlukları doldurmak için tarihin sürecine tahminler eklemek, yapılabilecek bir iştir. Ama, der Kant, "bütün bir tarihi tahminler üzerine *bina etmek*, bir roman taslağı (*Entwurf*) yapmaktan daha iyi görünmemektedir," (*Tahmin*, s. 110). Bu tarih, diye ekler Kant, "*tahmini tarih* adını alamaz, ancak *basit bir kurgu* (*einer blossen Erdichtung*, birinci *Kritik*'teki ifadenin aynısıdır bu) denebilir buna". Ama kritik yargıç, söz konusu olan tarihin en başı olduğunda ve burada özgürlük değil, sadece doğa işin içine dahil olduğu ölçüde, bu roman taslağına izin verildiğini ilan eder. Zira bu başlangıcı anlatan cümle, sadece doğal olduğu varsayılan verilere gönderme yaptığından (söz konusu olan insan doğasıdır), saçma sapan bir cümle değildir; insan doğasının en başında da, görülerle sunulabilir deneyimimizde şimdi bulunduğu halden daha farklı olmadığını, ne daha iyi ne de daha kötü olduğunu önceden varsaydığımız ölçüde, bu cümle deneyim"miş gibi" yapan bir şeye dayanır. Doğal deneyimin sürekliliğine dair böylesi bir varsayım, anlama yetisi bakımından bile meşrudur; bu varsayım, diye yazar Kant, "doğanın analojisine uygundur" (*ay*). (Burada, bir takım çekincelerle birlikte, söz konusu olanın deneyimin ilk Analojisi olduğunu, doğa İdeasma doğru genişletilmiş tözün sürekliliği ilkesi olduğunu kabul ediyorum) (*KRV*, s. 177 ve devamı). İnsanlık tarihini oluşturan fenomenler dizisinin başında da durum, bu dizideki görüsüne sahip olduğumuz sekanslarda olduğu gibiydi.

Tahmin cümlesine kritik yargıcın verdiği bu teoretik desteğe rağmen, yargıç bunu bilişsel bir cümleyle karıştırmaz: "Tahminlerin *Beistimmung* –uygun bulunma– beklentilerini fazla yükseltme hakları yoktur, gerçekten ciddi bir konu gibi değil de, olsa olsa *Gemüt*'ün sağlığı ve gevşemesi için akıl eşliğinde (*Begleitung*) hayalgücünün yapmasına izin verilen bir hareket (bir *Bewegung*, bir gezinti) gibi

kendilerini sunmaları gerekir," (*Tahmin*, s. 110 ve devamı). *Tahmin* metninin cümlesi, hayalgücü İdeasının kuralına bağlıdır öyleyse ama anlama yetisi veya akıl buna doğanın analojisinden gelen bilişsel kuralı ekler ve son olarak bu cümlenin alıcısı bakımından değeri, ona bir bilgi veya hatta İdeaya dayalı bir argüman sunması değil, daha iyi bir ruh hali sağlamasıdır.

Bu son özellik, metnin aynı zamanda ilk alıcısı olan yazarı tarafından açıkça vurgulanmıştır: "Burada sadece bir haz yolculuğuna (*Lustreise*) çıkıyorum ve kutsal bir metni harita gibi kullanmak için bana izin verilmesini istiyorum (bu izni zaten kendi kendisine vermiştir). Güzergahımı, hayalgücünün kanatları üstünde tamamlıyorum ama akıl tarafından deneyime bağlanan bir kılavuzdan da yoksun değilim ve bu güzergah tam da, bu metnin kendi içinde barındırdığı tarihsel çizgiyle (*Linie*) örtüşüyor," (*ay*, s. 111).

Bu şekilde çağrı yapılan alıcı, *Leserwelt*'in ortağı, yani spekülatif bir argümana çürütme yoluyla cevap verecek özgür bir akıl değildir. Ondan beklenen öncelikle İncil'deki *Yaratılış* metnine gönderme yapması ve onu, bir roman taslağı hazırlamayı sağlayacak bir harita sembolü gibi kabul etmesidir. Ayrıca bilişsel cümlenin alıcısı olarak, doğanın kendi kendisiyle arasındaki analojiyi kabul etmesi beklenir. Son olarak da, teselliye ihtiyaç duyması beklenir.

Hangi teselliye? *Tahmin* metnini sonlandıran Uyarı bölümünde, Kant bu özelliğin altını çizer. Sonuç bölümü, şu gösterişli sözlerle başlar: "Düşünen adam, düşüncesiz (*der Gedankenlose*) olanın hakkında hiçbir şey bilmediği, ahlaki bir bozulma (bir *Sittenverderbnis*, bir sapkınlık[1]) haline gelebilecek bir ıstırap (*einen Kummer*) çeker," (*ay*, s. 124). Tarihsel-politik olan karşısında düşünceyi tehdit eden sapkınlık, daha önce teşhis ettiğimiz gibi, doğanın inayetinden,

1 Fr. *perversion*. —*çn*

yani erekliliğinden ümidi kesmektir ve de insanın mutsuzluklarının nedeni olarak kötü yapılmış bir dünyayı suçlamaktır. İşte bu tehlikeli üzüntüye karşı "kendi tarihinin bu türden bir sunumu", yani *Tahmin* metninin yaptığı sunum, düşünen insan için "yetişme ve mükemmelleşme anlamında kullanışlılık ve avantaj" sağlar (*ay*, s. 126). Gerçekten de düşünen insan mutsuzluğunun sebebinin doğa değil, onun kendisine verdiği özgürlük olduğunu görecektir.

Öyleyse bu tahmin cümlesi, içinde "geçişlerin" çoğaldığı karmaşık bir düzenleme sunar. Öncelikle, sadece bir harita gibi rehberlik eden İncil metni; romansı anlatı bu harita üzerinde bir etaptan diğerine kendi öyküsünün ne kadar ilerlediğini belirler ve haritanın talimatlarını izler. Alınmış olan (yani alıcının, İncil'in okurunun, belirleyici merci olduğu) iman cümlelerinin alanındaki kutsal metnin, "uydurulmuş olan" (gönderenin, yani tahminde bulunan yazarın belirleyici merci olduğu) hayalgücü cümlelerinin alanındaki romansı metnin bir analogu olduğu kabul edilir. İkinci olarak, kutsal metnin kendisi kılavuz görevi görmez, bu ise bir "geçiş" olduğunun başka bir işaretidir. Bu kılavuzu veren akıldır ve tam da olması gerektiği gibi, başlangıcından beri insanlık tarihinin labirentlerinde doğanın izlediği ereklilik İdeasının (Dedalus deneyiminden alınmış) sembolüdür bu kılavuz. Üçüncü olarak, işlevi tam da gidiş-gelişi sağlamak olan bu kılavuz, deneyime bağlı kalır, çünkü deneyim ile erek İdeası arasında kalmıştır. Bu bağı üreten bir yargıdır, analoji yargısıdır: insan doğası başlangıcında nasılsa şimdi de öyledir, veya tam tersi. Nihayetinde *Tahmin*, roman türüne aittir: tarihsel insanın (*Yaratılış* metninde sembolik olarak verilen ve *Tahmin* anlatısında analojik olarak varsayılan) doğal deneyimiyle dolup taşmış malzemeyi, kavramsız şekilde bir araya getiren hayalgücünün bir gezintisidir bu.

Heterojen cümlelerin bir cins içinde böyle bir araya ge-

tirilmesinden çıkan sonuç, yani *Tahmin*, alıcısı üzerinde bir teselli etkisi yaratmalıdır ve bu etki tam anlamıyla etiktir: depresif sapkınlıktan korunmuş topraklarda yere ayak basacağız. Tüm fakülteler bundan payına düşeni alır. İncil'in senaryosu anlama yetisi için "açıklanabilir" kılınmıştır; antropolojik bilgi alanını oluşturan düzenli edim veya duygu [*affect*] sekanslarını burada analoji yoluyla bulur anlama yetisi. Kendi payına hayalgücü, tüm özgürlüğü ve yaratıcılığıyla, İncil'de bulduğu ve anlama yetisi için beklenmedik olan yeni malzemeyi bu sahaya ekler. Bundan çıkan sonuç hayalgücünün, kavramlarla bilme fakültesiyle kuralsız, en azından tam olarak kurala bağlanmamış bir uyum içinde oynadığı özgür oyunun verdiği hazdır, yani güzellikten alınan hazdır. Son olarak akıl tüm bu malzemeyi düzene sokar, anlama yetisi için görüsel sunumun nesnesi olan malzemeleri ve doğanın insanda izlediği erek İdeasına göre hayalgücünün kutsal efsanelerde bulduğu malzemeyi düzene sokar: cennetten kovulmuş ve acıya mahkum olan insan, aynı zamanda özgürlüğe de mahkumdur. İşte aklın cümlesi budur. Mutsuzluk, türün daha iyiye doğru ilerlemesi için doğanın inayetiyle insana dayatılan bir koşul gibi sunulmuştur. Teselli, tüm bu "geçişlerin" birleşiminden doğar: İncil'in efsanesi akıl yoluyla kavranabilir [*intelligible*], tarihçinin cümlesinin gönderdiği düzensizliğe hayali olarak birlik verilebilir ve bu birlik, doğadaki akıllı bir nedensellik olarak argüman haline getirilebilir.

Cümlelerin çevirdiği bu dolap, kimi ikna edebilir? Ama *Tahmin* metninin maksadı okuru ikna etmek değildir, daha ziyade tarih düşüncesindeki temel üzüntüyü ertelemektir, *Gemüt*'ü zorlu bir heyecanla, deyim yerindeyse tek ahlaki tutkuyla donatmaktır. Bu tutkunun kendisi de, insanın gönderge konumunda bulunduğu bilişsel cümlelerin kuralına bütünüyle bağlı olan patolojik sahadan, insanın esrarlı

bir gönderenin alıcısı konumunda bulunduğu, bir tek buyruk cümlesi tarafından belirlenen etik sahaya yapılan bir geçiştir. Bu ahlaki tutku, "ahlaklı politikacının" tutkusudur, politik *virtü*'dur.

Eğer ortada bir roman varsa, ve *Tahmin* metninde vardır, bu sadece bir roman değildir ve en azından duygusallık günahını işlemez. Hukuk Fakültesiyle *Çatışma*'daki notta Kant, ütopyalar kurmanın elbette "*tatlı*" olduğunu yazar; bunlar, olduğu haliyle kurmaya hakkımız olan "tatlı rüyalar"dır ve hatta devlet başkanının ama sadece onun, bunları gerçekleştirmeye çalışmak gibi bir ödevi vardır (*Çatışma*, s. 191 ve devamı). Ama *Tahmin* metninin cümlesi ütopik bir cümle değildir ve etkisi de, tarihin gösterisinin yerine bir rüya sahnesi koyarak, bu gösterinin yarattığı acıyı hafifletmek değildir; onun etkisi, okuru zorlu bir *Affekt*'le donatmaktır. Hatırlayacağımız gibi "*zorlu* cinsinden (güçlerimizin bilincini, her tür direnci yenme bilincini uyandıran cinsten) bir duygulanım (*animi strenui*), *estetik olarak yücedir*" (*KUK*, s. 109). Estetik cümledeki Yüce İdeası, etik cümledeki İyi İdeasının analogu olduğundan, aynı şekilde zorlu duygulanım da ahlak yasasıyla gelen (ve bir duygulanım olmayan) ödev duygulanımının, ödev duygusunun, yani saygının *Gemüt*'teki analogudur. Ama saygı, en azından ilke olarak, kritik yargıcın gözünde saf bir duygudur, oysa zorlu duygulanım zorunlu olarak karışmış olmalıdır, eğer etik cümleye atfedilirse, patolojik olduğu için mahkum edilebilir, fakat tarihsel-politik cümlenin kurallarına göre meşrudur.

Tahmin bir yargı örneği oluşturur (metin bize görüde verilmiştir), çünkü sadece fakültelerarası geçişlerden oluşmuştur. Bu geçişlerin hepsi, bir sembol ismi alır: harita, kılavuz, *Bewegung, Lustreise*. Takımadada, bir adanın kıyısından diğerine, duyu-üstü olanın denizinde dalgalanırız. Tarihsel-politik olanın içinde yüzeriz ama ona asla nesne

olarak sahip olmayız, işimiz sadece işaretlerledir. Ve kritik açıdan konuşmak gerekirse, geçişlerin sağladığı deniz yolculuğunun meşru olmasının tek koşulu, bu işaretlerin her birinin, bir araya getirdiği, en azından tahmin ettiği heterojenliklere göre olduğu gibi kabul edilmesidir.

Kant'ın yazısının alıcısı, "ahlaki politika" anlamında politikanın tam ortasına fırlatılmıştır, zira metinde öncelikle göz önünde bulundurulan, aklın spekülatif çıkarı değil, pratik ve halkı ilgilendiren çıkarıdır. Bu metnin yetiştirdiği alıcı, tam olarak *Aufklärung* ile ilgili incelemenin hedeflediği alıcı değildir, yani İdealar üzerine, özellikle de tarihin erekselliği İdeası üzerine spekülatif bir bakış açısından argüman yürütmeye hazır, yetişmiş bir muhatap değildir. Burada söz konusu olan, mücadele etme gücünü geri kazandırmak gereken bir muhataptır, çünkü bu muhatap düşünmektedir ve tarih düşüncesinde kendini gösteren şey, tarihten iğrenme ve düşünceyi terk etme isteğidir. Bu muhatabı kayıtsızlıktan, "fark etmez" demekten, hatta burada, "bizim hiçbir değerimiz yok" melankolisinden gelen sapkın büyülenme halinden kurtarmak gerekir. Yüce mizacı ona geri kazandırmak gerekir, kritik yargıç sadece onun bu mizaca bürünebileceği yargısını vermekle kalmaz, bu mizacı kendi içinde yeşertmesi [*cultiver*] gerektiği yargısını da verir; zira doğa insanlara özgürlüğü geliştirmenin tohumlarını ve imkanlarını vermiştir, ve bu yüzden özgürlüğü tek gerçekleştirebilecek olan insandır: onun yerine bunu doğanın yapması, özgürlüğün bir koşula bağlanması demek olur ki bu bir çelişkidir. *Tahmin*'de söz konusu olan, alıcıya "geçiş yapma" kapasitesini kazandırmaktır ve bu, mantıksal bir "kip"ten ziyade, estetik bir "tarz"da olur, yani söz konusu olan, tıpkı Fransız Devrimi'ni izleyen halkların yapacağı gibi, yüce duygusunda iş başında olan yargılama kapasitesini kazandırmaktır. 1786'da Frederick ölür; bundan böyle, kanun

kabul ettiği kutsal metni elinde sallayarak gelen gericiliğe direnmek için adil, yani kritersiz yargılama gücünün halk içinde yayılması gerekecektir. Tasarlanan bu romanın, meşru biçimde "bina eden" yönelimi [*destination*] işte budur.

Kritik yargıç, *Tahmin* metnini yazarak, romanın tarihsel-politik olanı cümleye dökme iddiası hakkında neticede olumlu bir hüküm verir. Yapılan bu lütfun nihai koşulu, bunun bir kültür romanı olmasıdır, istencin yeşerip yetişmesi, kahramanın ve okurun istencinin yetişmesi olarak kritik anlamda bir *Bildungsroman* olmasıdır.

V

Zamanımıza ait bir duyguda kendini ele veren

Birkaç kelam daha... bitirmemek için!

Birincisi: bana kalırsa Kantçı anlamda politik olan, en basit haliyle söylemek gerekirse, bugün politik olandan anladığımız şeye çok yakındır. Zamanımızın politika deneyimi, Kant'ınkinden tamamen farklı olacak şekilde, ilke olarak demokratik bir biçimde yaşanmaktadır; demokrasi biçimi burada bir *forma imperii*'dir, *die Form der Beherrschung*'dur, yani tahakkümün uygulanış tarzıdır (*Proje*, s. 18 ve devamı). Kant'a göre bu tarz, "en üstün devlet iktidarını ellerinde bulunduranların (*inne haben*) farklılığına" göre değişir. Hükümran (*Oberhaupt*) tarafından halkın yönetilme tarzı, yani *Regierungsart* veya *forma regiminis* ise, ki bu doğrudan bir tahakküm biçimine bağlı değildir, devleti yöneten ilkenin yürütme (*Regierung*) ile yasama kuvvetlerinin ayrılığına veya birlikteliğine dayanmasına bağlı olarak, Kant'a göre yalnızca iki türlü olabilir: *cumhuriyetçi* veya *despotik*. Kuvvetler ayrılığı ne kadar güçlüyse, yürütmenin de yasamayla karışma tehlikesi o kadar azdır ve biçimsizlik, yani *Unform* demek olan despotizm o kadar az tehdit edicidir. İki kuvveti birbirinden ayırdıkça cumhuriyete yaklaşırız: burada da kritik yargıcın ilk işi ayrım yapmaktır [*trancher*]. İki kuvvetin (biçimsizce) birbirine karıştırılmasının ilke olarak imkansız olması, Kant'a göre temsili (*repräsentativ*) bir eğilimdir.

Bu ikisi arasında kritik olmayan "geçiş"lerin hepsi gayrimeşrudur. Demokrasi politik bir yanılsama vakasıdır, çünkü yasama kapasitesiyle yürütme kapasitesini mümkün olduğunca birbirine karıştırır. Hükümranın, yani *Gesetzgeber*'in yürütücü olması çelişkilidir. Bunlar aynı cümle ailesinden gelmez: birincisi, politik pratik aklın bir idealidir; ikincisi ise bir efendinin tahakkümünü tanımlayan ve bu efendi hakkında "işte vuku bulan budur" derken yine onu, bu cümleyi geçerli kılacak nesne olarak sunan bilişsel bir cümlenin (politik sosyoloji cümlesinin) sunulabilir göndergesidir. Bu ayrım doğrultusunda Kant, en *repräsentativ* olan olduğu için cumhuriyete de en uygun tahakküm biçiminin monarşi olduğu sonucuna, en azından yargısına varır. Gördüğümüz gibi bu *Repräsentativität* konusunda yanılmamak gerekir, bu asla bir *Vorstellung* değildir, iki heterojen cümle ailesi arasındaki "geçiş"in, tam da buradaki heterojenliği vurgulamaya yarayan, dolayısıyla iki aile arasındaki uçurumu korumaya yarayan ismidir. Bizim sahip olduğumuz ve adına demokrasi denen tahakküm kiplerinin durumunun da böyle olup olmadığı yargısını vermeyi okurlara bırakıyorum.

Yine de, hem bu demokrasilere hem de Kant'ın aklındaki monarşiye, yani Frederick zamanının monarşisine ilke olarak atfedilebilecek olan şey, bunların işleyişinin müzakere [*délibération*] olmadan yürümüyor olmasıdır, bu müzakereyi hangi iktidar merciine yerleştirirsek yerleştirelim. Öte yandan, deliberatif bir politik işleyişte oyuna sürülen cümle ailelerinin dökümünü yaparsak, Kant'm tarihsel-politik metinlerde hem yalıttığı hem de birbirine kattığı tüm aileleri yeniden bulmuş oluruz: soru-buyruk cümlesi: ne yapmalıyız? (ereklerin belirlenmesi); soru-betimleme cümlesi: ne yapabiliriz? (araçların tanınması, yani deneyimin verilerinin analiz edilmesi); hayalgücü cümlesi: belki de

şöyle yapabiliriz (simülasyonlar, modellerin hazırlanması); antitetik cümle: diğeri haklı değil, nedeni de şudur (tartışma); retorik cümle: diğeri haksız ve ben haklıyım, inanın bana (kamusal olarak yürütülen polemikler, fikir kampanyaları, propaganda); hüküm cümlesi: şu modelin, soru-buyruk cümlesine en az kötü olan cevabı verdiğine karar verdik (azim, program, oylamanın sonucu); buyruk cümlesi: şu modele göre hareket etmelisiniz (karar, kararname, yasa, genelge); norm koyucu cümle: bu buyruk meşrudur (anayasa hukuku); adli cümle: şu eylem, meşru buyruklara uygun değildir (hüküm); polis cümlesi: uygun olmayan eylem bastırılmalıdır (zorlama).

Bana öyle geliyor ki Merkez'in uğraştığı[1] ve daha ziyade bir *Begebenheit* olan "veri", zamanımızı adlandırmak üzere postmodernite dediğimiz şeyi vurgulayan bu *Begebenheit*, bu büyük deliberatif politik çekirdeğin parçalanması duygusudur (eğer bu sembolü kullanmama izin verilirse, ki verilmelidir). Kant'ın karşı karşıya kaldığı *Begebenheit*'ın Fransız Devrimi sayesinde başa gelmiş olması gibi, bizim, filozoflar ve ahlaklı politikacılar olarak düşünmemiz gereken ve 1789'un coşkusuyla hiçbir şekilde homolog olmayan *Begebenheit* da (çünkü bu bir ereğin İdeası ile uyanmaz, birçok ereğin İdeası ile ya da hatta heterojen ereklerin İdeaları ile uyanır), yani bizim zamanımızın *Begebenheit*'ı da, yeni bir yüce çeşidi getirecektir ve bu, coşkununkinden de paradoksal olacaktır; burada sadece İdea ile onu "gerçekleştirmek" için kendini sunan şey arasındaki kapanmaz mesafe hissedilmekle kalmayacak, türlü cümle aileleri ve onların meşru sunumları arasındaki mesafe de hissedilecektir. Bu çok iyi yetişmiş "ortaklık duygusu"nun başımıza gelmesine fırsat veren durumlar şöyle isimlendirilebilir: Auschwitz, insan hakları İdeasının cümlesini geçerli kılacak bir nesne sun-

1 Bkz. Uyarı bölümü.

mak gerektiğinde açılan uçurum; Budapeşte 1956, halkların hukuku İdeasının cümlesi önünde açılan uçurum; Kolyma, proletarya diktatörlüğüne dair (yanıltıcı) spekülatif kavram cümlesinin önünde açılan uçurum; 1968, iktidarın ve hükümranlığın heterojenliğini saklayan "demokratik" yanılsama cümlesinin önünde açılan uçurum. Bu uçurumların her biri ve başka uçurumlar, kendi farklılığında titizlikle keşfedilmelidir. Üstelik hepsi yargıyı özgürleştirir, ayrıca onları hissetmek için kritersiz yargılamak gerekir ve bu duygunun kendisi de tarihin bir işareti haline gelir. Ama bundan böyle bu politik tarihi sanki ilerleme yönünde, yani kâbiliyet ve istenç/irade kültüründe, bir adım daha at*mış gibi* yargılamak gerekir. Zira bizim duygumuzda kendini gösterecek olan yalnızca *bir* erek İdeası değil, bu ereğin zaten İdealarını oluşturmak ve özgürce keşfetmek olduğu, bu ereğin heterojen ereksellikler sonsuzluğunun başlangıcı olduğu İdeasıdır. Ereğin böyle parçalanmasına riayet etmeyen her şey, tek bir ereğin "gerçekleşmesi" olarak kendini sunan her şey –ki politik olandan farklı olduğunu söylediğimiz *politika* cümlesinin durumu budur– bu parçalanmada kendini ele veren sonsuz cümle kapasitesinin ölçülerine ulaşamamış, *angemessen*, "onunla yakın", *abgezielt* olmayan bir şey olarak hissedilir. Üstelik, ortak ölçüye sahip değil derken, az bile söylüyorum. Bildiğimiz gibi bu iddia, Kızıl Meydan'da olduğu gibi çoktan ölmüş bir şeyi mumyalayıp saklamaya çalışmak veya III. Reich'ta olduğu gibi terör ve katliam yoluyla bir masalı yaşatmaya çalışmak gibi tehditkar noktalara ulaşabilir. Ebedi barış ama yargılama kapasitesinin ölümüyle sağlanmış bir barış.

İkinci kelam: Lacoue-Labarthe ve Nancy'nin söz ettiği ve empirik gönderenleri konumunda bulunduğu performatif cümle, "Politik Olan Üzerine Felsefi Araştırmalar Merkezi açılmıştır" cümlesi, hem politik bir alan hem de felsefi bir

alan açan bir cümledir. Felsefi bir alan açılmıştır çünkü bu cümle politik olanı, bir dizi cümle içinde işaret edilmesi gereken bir gönderge olarak konumlandırır (bir *Oeffentlichkeit* bölgesi oluşturan bu Merkez'in bünyesinde vuku bulmuş, bulan ve bulacak olan cümlelerdir bunlar), ve bu şekilde başvurulan cümleler, kuralları bilinmeyen ve sadece göndergelerini, yani politik olanı değil, bu sayede aynı zamanda kendi kurallarını da işaret etmeyi hedefleyen cümlelerdir. Bu yüzden, kritik felsefe anlamında felsefi cümlelerdir bunlar.

Başlangıçtaki performans cümlesiyle açılan alan aynı zamanda politiktir. Felsefi olan gerçekten de (kendi kuralını erek kabul eden cümle olarak), içinde politik olanı cümleye dökmenin uygun olduğu yargısı verilmiş bir söylem cinsi olarak, bir cümleler düzeni olarak bu performans cümlesi tarafından konumlandırılmıştır ve bu, yine politik olanı cümleye dökme iddiasında bulunan başka cümle ailelerine tercihen yapılmıştır: bilimsel cümleler ailesi (politolojik), anlatı ailesi (politik doktrinlerin veya olguların tarihi), epidiktik aile (politik olanın övgüsü), hukuki aile (kamu hukuku); kısa kesiyorum, her birinin içindeki stil ve doktrin farklarından ve bunların büyük söylemler olarak düzenlenişinden bahsetmiyorum. Felsefi olan ve politik olan arasında varsayılan bu uyumluluk dolayısıyla, politik olanın kendisini, kendileri de kurala bağlanmış olan cümleler tarafından ve kurallara göre sunulabilir verili bir şey olarak cümleye dökülecek şekilde vermediğini (veya artık vermediğini) söyleyen ilke de zorunlu olarak varsayılmış olur. Öte yandan, ki bu da varsayımın bir parçasıdır, politik olan yine de "kendini ele verir". Bu anlamda Nancy ve Lacoue-Labarthe, politik olanın "mantık öncesi" olduğunu ilan etmiştir. (Bu terime bağlanabilecek *Schwärmerei*'dan endişe ediyorum. "Paratetik" daha tercih edilir olacaktır.) Ne olur-

sa olsun, Merkez'in açılışındaki buyruk cümlesi hem politik olanı hem de felsefi olanı etkileyen [*affecter*] ve hatta zorlu *Affekt*'in kendisini de etkileyen bir olayı varsaymaktadır. Zincirleme bağlantı kurulması gereken, tam da bu belirsiz şeydir. Bu varsayımın kendisi politik bir edimdir.

Lacoue-Labarthe ve Nancy'nin "ilişki" adını vermeyi önerdiği, kendi kendini silerek politik olana yer açacak olan bu şey, "Anne" [*Mère*] diye adlandırma riskini (bana kalırsa yok yere) aldıkları bu şey, benim Kant'taki "geçişler" labirentini izleyerek "deniz" [*mer*] olarak sembolize ettiğim şeye yakın değil midir? Cümlelerden oluşan dağınık takımadaların bulunduğu bir deniz ama aynı zamanda bunlar arasındaki geçiş imkanlarını da açık bırakan bir deniz; elbette bunlar emin olmayan geçişlerdir ve izleri öyle silinir ki onları daima yeniden çizmek gerekir. Elbette bu geçişler birer köprü değildir ama daima talep edilirler, çünkü ancak bunlar sayesinde bir cümle ailesi diğerinde kendisini geçerli kılacak bir vakayı sunabilecek bir şeyler bulur; bu bir işaret olabilir, bir örnek, bir sembol, bir tip, bir monogram veya bir ideal olabilir...

Bu deniz, hem zorunlu hem de olumsal olan zincirleme bağlantıdır: bağlantı kurmamak mümkün değildir ama bunu yapmak için önceden koyulmuş bir kural yoktur ve kuralı koymak için zincirleme bağlantı kurmak gerekir. Bu bağlantı bir sistem veya doktrin meydana getirmez, kritik unsurdur. Ve sadece cümleleri birbirine bağlamakla kalmaz, aynı zamanda onların evrenleri ve orada bulunan gönderenlerle alıcılar arasında da zincirleme bağlantı kurar. Üçüncü *Kritik*'teki "ortaklık duygusu", heterojen gönderenler ve alıcılar arasındaki zincirleme bağlantıyı, zorunluluğu ve olumsallığı içinde belirtir. Bahsettiğim isimleri taşıyan politik olanın "geri çekilmesi", bu unsuru keşfeder; ama bu unsurun kendisi daima geri çekilmektedir.

Son sözüm. Yerleşik bir kriter görevi görecek bir kural olmaksızın kurulan yakınlık anlamında ortak ölçüye sahip olma İdeası, Kant düşüncesinde, özellikle de tarihsel-politik olanla ilgili Kant düşüncesinde belirleyicidir. Bizim için ise bugün bu İdea, parçalanma olayını fazlasıyla hafifletmektedir. Dilin, heteronom dil oyunu aileleri halinde parçalanması, Wittgenstein'ın bilerek veya bilmeyerek Kant'tan aldığı ve sağlam bir betimleme[1] yönünde mümkün olduğunca ilerlettiği izlektir. Kantçı yargıç için ayrım yapmak yetmez, heteronomların bir arada varolma hakkını da gözetmek gerekir. Uzlaşma mecburiyeti cümle aileleri arasında, bunların heteronomluğuna rağmen veya tam da bu yüzden, bir çekim, genel bir etkileşim olduğunu varsayar.

Cümlelerdeki bu alışveriş yapma itkisinin İdeasını Kant, bu olmaksızın parçalara ayrılacak bir özne İdeasının, bu olmaksızın kendisiyle çatışmaya girecek ve kendi ismini hak etmeyecek bir akıl İdeasının üzerine yapıştırır. Biz ise bugün, zamanımızın *Begebenheit*'ında kendini ele veren parçalanmanın bu özneyi ve bu aklı da etkilediğini hissediyoruz ve bu da söz konusu *Begebenheit*'ın bir parçasıdır. Veya en azından, postmodern Babil'in cümleleri arasındaki çekimden artakalan şeyi, en azından kavrama ve doğrudan sunuma tabi olan deneyim içinde, bu cümleleri doğrular gibi görünen şeyi de etkilediğini hissediyoruz; adına kapital denen şeyin bu sahtekar özne ve körü körüne hesapçı akıl olduğunu düşünmeyi Marx'la öğrendik, özellikle de kapitalin cümleleri ticarileştirmesi ve adına "bilgi toplumu" denen *Gemeinwesen*'ın yeni koşulu içinde onlardan artı değer elde etmesi söz konusu olduğunda. Ama kapitalin cümlesinin, tüm cümleleri kendi performans kriterine göre geçerli kılma iddiası ve kapitali kritik yargıç yerine koyan sahte-

1 Bkz. Vincent Descombes'un Tugendhat kitaplarıyla ilgili yorum yazısı, "Sağlam bir betimleyici bilim olarak felsefe", *Critique*, 407 (Nisan 1981), s. 351-357.

karlık – benim, zamanımızın *Begebenheit*'ı olarak kabul etmeyi önerdiğim adı konmamış duyguda, bunların hepsini yargılamayı ve kritiğini yapmayı, eleştirel [*criticiste*] mahkemeden çok farklı olacak bir kritik mahkemeyi hakkıyla kurmayı sağlayacak şeyler vardır. Bunları yargılamak, bir insan İdeasına göre ve bir özne felsefesi içinde değil, heterojen cümleler arasındaki "geçişlere" göre ve bunların heterojenliğine duyulan saygı çerçevesinde mümkündür ancak. İşte bu yüzden cümleler felsefesi, bu *Begebenheit* ile öznenin fakültelerine dair bir felsefenin olabileceğinden daha "yakın"dır. Peki ama o zaman, eğer yargıç, Kant'ın bahsettiği dünyadaki filozof idealine göre yargılarını ayarlayamıyorsa, yargı verirken "insan aklının özsel ereklerini teşvik ettiğine" inanamıyorsa, kritik bir mahkeme nasıl varolabilir?

Bitirirken, zamanımızda kendini ele veren *Begebenheit*'ın felsefeye önerdiği yönü (kılavuzu) dile getirmeye çalışabilirim. Belki de refleksiyonun ideali, Kant'ın (kısmen kendine karşı) düşündüğü gibi, çatışmaları [*différend*] ihtilafa dönüştürmekten, mahkeme salonunu "dövüş alanına", argümanları da dildeki deyişlere dönüştürmekten ibaret değildir sadece. En azından, eğer bu ideali izlemeye devam etmek gerekiyorsa bu, doğanın tarihte insanın özgürlüğü gibi bir erek izlediği İdeası olmaksızın, yani teleolojik hipotez olmaksızın olabilir ancak. Belki de bugün refleksif sorumluluk, çatışmaları ortaya çıkarmak, onlara saygı duymak ve duyulmasını sağlamak da demektir aynı zamanda; heterojen cümle ailelerine has transandantal taleplerin ortak-ölçüye gelmezliğini ortaya koymak ve varolan dillerde kendini ifade edemeyenler için yeni diller bulmak demektir. Böylelikle, herhangi bir paradoks olmaksızın, özgürlüğün gerçeklikte bıraktığı iz olarak anlaşılan Kantçı "kültür" İdeasına da sadık kalınabilir: bu İdea, diye yazar Kant, "genel olarak kendine erekler bulma yeteneğidir" (*KUK*, s. 241).

“İnsanlığın tarihsel doğasındaki bir olay olarak Devrim, verilerden geriye kalan bakiyeye aittir, tekilliklerin ve varoluşların kalıntılarındadır. Bu kalıntı bir cümle bekler, teleolojik cümleyi bekler ama biçimsiz olması buna izin vermiyor gibidir. Ama izleyicilerin *Gemüt*'ünde bu "biçimsiz"in uyandırdığı coşkuda, her tür mümkün erekselliğin uğradığı bu başarısızlığın kendi ereği vardır.”

Lyotard'ın 1981 yılında yaptığı bir konuşmadan yola çıkarak kaleme aldığı *Coşku*, Kant felsefesinin en sıradışı okumalarından biri olarak değerlendirilebilir. Jean-Luc Nancy ve Philipphe Lacoue-Labarthe tarafından kurulan "Politik Olan Üzerine Felsefi Araştırmalar Merkezi"nde gerçekleştirilen bu konuşma, söz konusu Merkez'in incelemeyi önerdiği "politik olanın geri çekilmesi" izleğinin Kant felsefesi ışığında düşünülmesidir. Lyotard'm okumasının odak noktasını Kant'ın kritik hareketi oluşturur ve bunun nedeni metnin en başında ilan edilir: hedef, Kant bağlamında kritik olan ile politik olan arasında analoji bulunduğunu göstermektir.

Bir anlamda Kant'la Marx'ı birbirine bağlayan ve Marx'ı Hegel'den ayıran da bu "kritik bağ"dır zaten. İyi okumalar...



İnternet Satış: www.ilknokta.com
facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari
ithaki
10 TL
Avec le soutien du CNL
9 786053 754251