KANT'IN SİYASET FELSEFESİ ÜZERİNE DERSLER

Seçme Eserler 8



HANNAH ARENDT

Derleyen ve Yorumlayan
Ronald Beiner

iletişim

Lectures on Kant's Political Philosophy
© 1982 The University of Chicago

İletişim Yayınları 2728 • Politika Dizisi 186
ISBN-13: 978-975-05-2638-1
© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2019, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYAN Serdar Tekin
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HANNAH ARENDT

Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler

Lectures on Kant's Political Philosophy

DERLEYEN VE YORUMLAYAN
Ronald Beiner

ÇEVİRENLER
Devrim Sezer - İsmail Ilgar

iletişim

HANNAH ARENDT 1906 yılında Hannover'de, bir Yahudi mühendisin tek çocuğu olarak doğdu. Marburg ve Freiburg'da üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Heidelberg'de Martin Heidegger ve Karl Jaspers'ten felsefe öğrendi, yirmi iki yaşında yine burada doktorasını verdi. Hitler'in iktidara gelmesi üzerine 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya geçti ve Yahudi göçmen hareketi içerisinde aktif olarak yer aldı. Daha sonra Amerika'ya yerleşti ve 1951'de ABD vatandaşlığına geçti. Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmakta epey zorlandıktan sonra 1953 yılında Princeton'da Christian Gauss konferanslarına çağrıldı. Böylece California, Chicago, Columbia, Northwestern, Cornell ve başka üniversitelerde verdiği dersleri içeren seçkin akademik kariyerine başladı. 1975 yılında öldüğünde New York'taki New School for Social Research'te felsefe profesörüydü. Kitapları: *The Origins of Totalitarianism* (1951) [*Totalitarizmin Kaynakları 1 - Antisemitizm* (İletişim Yayınları, 1997), *Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm* (İletişim Yayınları, 1998), *Totalitarizmin Kaynakları 3 - Totalitarizm* (İletişim Yayınları, 2014)], *The Human Condition* (1958) [*İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, 1994], *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* (1958), *Between Past and Future* (1961) [*Geçmişle Gelecek Arasında* (İletişim Yayınları, 1996)], *On Revolution* (1963) [*Devrim Üzerine* (İletişim Yayınları, 2012)], *Eichmann in Jerusalem* (1963) [*Kötülüğün Sıradanlığı, Eichmann Kudüs'te*, (Metis Yayınları, 2009)], *Men in Dark Times* (1968), *Crises of the Republic* (1972), *On Violence* (1970) [*Şiddet Üzerine* (İletişim Yayınları, 1997)], *The Life of the Mind* (1979) [Zihnin Yaşamı (İletişim Yayınları, 2018)], *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1992) [*Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (İletişim Yayınları, 2019)].

THE LIFE OF THE MIND

Part III

JUDGING

Victrix causa diis placuit sed victa Catoni

Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich Natur vor Dir, ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein.

Yargılama, Hannah Arendt'in *Zihnin Yaşamı* başlıklı eserinin üçüncü ve son cildi olacaktı. Tüm yazabildiği ise ölümünden kısa süre sonra daktilosunda bulunan bu kapak sayfası ve üzerindeki iki epigraftan ibaretti.

İçindekiler

Hannah Arendt'in Seçme Eserleri 9
Yayına Hazırlayanın Notu · Serdar Tekin 11
Türkçe Baskıya Önsöz · Ronald Beiner 13
Önsöz · Ronald Beiner 31

Bir / Arendt'in Metinleri

Düşünme'ye "Son Not" 37
Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler 41
İmgelem 147

İki / Bir Yorum Denemesi

Hannah Arendt: Yargılama Üzerine ·
Ronald Beiner 159

20. yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden olan Hannah Arendt, hem liberalizme hem Marksizme kendi insani özgürlük ütopyası çerçevesinde getirdiği eleştiriyle özgün bir konuma sahiptir. Bu kendine özgü düşünsel çizgisi içinde, gerek faşizm ve totalitarizme karşı aktif tavır alışıyla, gerekse modern kapitalist toplumun tahliline ilişkin katkılarıyla asıl yankısını demokratik sosyalist akım üzerinde uyandırmıştır.

Hannah Arendt, eserleri boyunca, insanın dünyaya yani kendi var ettiği ortak yaşama yabancılaşmasının nedenlerini, bu yabancılaşmayı aşacak bir özgürleşmenin yollarını aradı. Modernizmin en kapsamlı ve parlak eleştirmenlerindendir. İnsan doğasının kendini özel alandan ayrışmış bir kamusallık içinde, siyaset alanında gerçekleştirilebileceği görüşü çerçevesinde; modern toplumun insani etkinlikleri özsel niteliklerinden uzaklaştıran, insanları "güruhlaştıran" ve siyasetin zeminini yok eden yapısını zengin bir kuramsal donanıma dayandırarak tahlil etmiştir. Arendt, Nazizme direnen bir aydın olmanın sorumluluğunu ve gerek siyasi gerekse duygusal birikimine sahip olmaktan gelen bir canlılı-

ğı da yansıtır: "Dünya aşkı"yla, "pratik hayat"ı odak alarak yazmıştır. Bu da, en derin ve karmaşık konuları ele alışına bile kendine özgü bir hayatiyet verir. Arendt'in eserlerinde, sosyal bilimler ve felsefe literatüründe benzeri az bulunur bir edebî zenginlik vardır.

Arendt'in eserleri, toplum ve siyaset, özgürlük ve eşitlik, totalitarizm, devrim, şiddet, demokrasi gibi 20. yüzyılın bütün esaslı kavramlarını ve tartışmalarını etkileyen temel kaynaklar arasındadır. 21. yüzyıla yaklaşılırken hem bu tartışmalar bir hesap kapatılmak üzereymişçesine şiddetleniyor; hem de "'kamusallık" ve siyaset alanlarının sınırları hatta varlığı müphemleşiyor, buharlaşıyor. Tam da Arendt'in eleştirilerini ve o etkileyici "verimli" karamsarlığını güncelleştiren bir iklim... Bu büyük felsefeci ve yazarın seçme eserlerini, dilimizin düşünce kitaplığındaki önemli bir karşılığı doldurmak amacının yanı sıra, Arendt'in güncelliğini de gözeterek yayımlıyoruz.

İletişim Yayınları

Yayına Hazırlayanın Notu

Çeviriyle ilgili bazı noktalara dikkatinizi çekmek isterim. Bunlardan ilki, *Zihnin Yaşamı* ile *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* arasındaki Türkçe terminoloji farkına dair. Arendt *Zihnin Yaşamı*'nın üç cildini, sırasıyla, zihnin üç etkinliğine tahsis etmişti: Düşünme (*thinking*), isteme (*willing*) ve yargılama (*judging*). Eserin Türkçe çevirisinde ikinci cildin başlığı "İrade", yazılmamış olan üçüncü cildin başlığı "Muhakeme" olarak geçer.* Elinizdeki metinde ise "İsteme" ve "Yargılama" tercih edilmiştir.

İkinci olarak, Kant Dersleri'nde, Arendt'in Kantçı "anlama yetisi" (*Verstand*) terimine yaklaşımından kaynaklanan bir zorluk söz konusu. Arendt, *Verstand*'ın karşılığı olarak, İngilizce literatürdeki teamülün aksine, *understanding* terimini değil, çoğunlukla *intellect* terimini kullanır. Hatta zaman zaman (ama her zaman değil) Kant'ın İngilizce çevirilerinden alıntıladığı pasajları bu minvalde değiştirir. Bu tercihin muhtemel nedeni, Arendt'in "anlama" (*understanding*)

(*) Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018); ayrıca bkz. İsmail Ilgar'ın *Zihnin Yaşamı*'na eklediği "Çevirmenin Notu".

etkinliğini, erken yazılarından itibaren, "bilme" bakımından değil, insani dünyanın anlamlandırılması bakımından ele almış olmasıdır.* Dolayısıyla "yargılama" üstüne çalışmaya başladığında, "anlama"yı "bilme"den ziyade "yargılama"yla ilişkilendirmesi ve buna bağlı olarak Kant'ın *Verstand* dediği bilişsel yetiyi bir başka terimle –*intellect*– adlandırmak istemesi şaşırtıcı değildir. Ne var ki Arendt'in bu tercihini Türkçe çeviriye aynen yansıtmak, felsefi terminolojiye vakıf olan okur açısından Kant'la ilgili bazı pasajları karartma riski taşıyordu. Bu nedenle, elinizdeki çeviride *intellect* terimi, doğrudan doğruya Kant'la ilgili olarak geçtiği pasajlarda "anlama yetisi", Ronald Beiner'ın yorum yazısında Arendt'le ilgili olarak kullanıldığında ise "bilme yetisi" diye karşılanmıştır.

Nihayet, metnin terminolojik bütünlüğünü korumak için, gerek Arendt'in gerekse Beiner'ın başta Kant olmak üzere diğer yazarlardan yaptıkları alıntılar kural olarak doğrudan çevrilmiş, aksi belirtilmedikçe mevcut Türkçe çeviriler kullanılmamıştır. Beiner'ın Arendt'ten yaptığı alıntılarda ise Türkçe Arendt çevirileri esas alınmış, ancak gerekli görülen yerlerde kimi değişikliklere gidilmiştir.

Açıklama amacıyla çeviriye eklenen az sayıda editoryal not, asteriks işaretiyle (*) belirtilerek orijinal metindeki dipnotlardan ayrılmıştır.

SERDAR TEKİN

(*) Özellikle bkz. Hannah Arendt, "Anlama ve Politika (Anlamaya İlişkin Zorluklar)", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014).

Türkçe Baskıya Önsöz

Ronald Beiner

Hannah Arendt'in Kant Dersleri'nin tamamının yer aldığı bir derlemeyi yayıma hazırlama fikri ilk aklıma geldiğinde (Mary McCarthy *Zihnin Yaşamı*'nın ikinci cildinde derslerin epey kısaltılmış bir versiyonuna yer vermişti), böyle bir girişimin Arendt çalışmaları dünyasında yapacağı etkiyi kimse kolay kolay tahmin edemezdi. Arendt'in siyasal düşüncesinin takipçileri arasında bugün yaygın kabul gören görüş, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'in yayımlanmasının Arendt literatüründe yepyeni bir kuşağın ortaya çıkmasına vesile olduğudur. Mary McCarthy'nin (Arendt'in eserlerinin telif haklarının temsilcisi), Kant Dersleri'nin tamamının yayımlanması fikrine pek sıcak bakmadığı konusunda Richard Bernstein tarafından uyarılmıştım: McCarthy (ve Arendt'in gözde editörü William Jovanovich) ders notlarının yayıma hazır olmadığı ve bu haliyle neşredilmesinin olumlu bir izlenim yaratmayacağı veya Arendt'in itibarını arttırmayacağı görüşündeydi. Açık söylemek gerekirse ben derslerin felsefi önemine ilişkin ısrarımdan hiç vazgeçmedim ve bu konuda McCarthy'i ikna etmeyi başardım. Bugünden bakıldığın-

da ne kadar haklı olduğum açıkça görülüyor. Kant Dersleri sadece çok kapsamlı ve dikkate değer bir eleştirel literatürün oluşmasına katkıda bulunmakla kalmadı.[1] Aynı zamanda başka pek çok dile çevrilmek suretiyle (elinizdeki Türkçe baskı dahil olmak üzere) İngilizce konuşan dünyanın dışındaki felsefi çevrelerde de geniş bir ilgi uyandırdı. Memnuniyetle belirtmeliyim ki, kitabın gördüğü bu ilgi, projenin öneminin umduğumdan çok daha güçlü bir ispatıdır.

Hayati önemde bir insani yeti olan "yargılama"ya Arendt'in getirdiği yorumun en çarpıcı bulduğum yanlarını bir kez daha ifade etmeme olanak sağlayan bu yeni Türkçe baskıya minnettarım. Arendt'in, yargı yetisine ilişkin nihai değerlendirmesinde neyin peşinde olduğunu tam manasıyla kavrayabilmek için, Kant Dersleri'ni Arendt'in siyaset felsefesi bağlamında ele almamız gerektiği kanısındayım. Böylelikle bu derslerde ortaya konan yargı kavrayışının, Arendt'in siyaset felsefesinin özüyle büyük ölçüde örtüştüğünü de açıkça görebiliriz. Arendt'in 1960'larda yargı konusuna değinen yazılarında üzerine eğildiği meseleler ile Kant Dersleri'nde üzerine eğildiği meseleler (ve eğer ömrü vefa etseydi *Yargılama*'da üzerine eğilmiş olabileceği meseleler) arasında neden önemli bir yön değişikliği gördüğümü kitabın sonunda yer alan değerlendirme yazımda açıklamıştım. Esasen Kant Dersleri'ndeki yargı kavrayışının, Arendt'in siyaset felsefesini *tamamladığını*, tam da bu nedenle "Kültürdeki Kriz" ve

1 Konuya ilişkin literatüre önemli katkıların yer aldığı bir derleme için bkz. *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, der. Ronald Beiner ve Jennifer Nedelsky (Lanham: Rowman & Littlefeld, 2001). Bu çalışma titizlikle hazırlanmış bir kaynakçayı da içeriyor: s. xxv-xxvi. Arendt'in yargı teorisini ele alan bir başka aydınlatıcı tartışma için bkz. Linda M. G. Zerilli, "'We Feel Our Freedom': Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, 33/2 (2005), s. 158-188. Ayrıca bkz. Bryan Garsten, "The Elusiveness of Arendtian Judgment", *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* içinde, der. Seyla Benhabib (New York: Cambridge University Press, 2010), s. 316-341.

"Hakikat ve Siyaset" gibi erken dönem yazılarında ortaya konan yargı kavrayışına *galebe çaldığını* söylemek mümkün.

Peki ama "Arendt'in siyaset felsefesinin özü" dediğim şey tam olarak nedir ve "yargılama" onu nasıl olup da tamamlamaktadır? Bu noktada kilit eser, hiç şüphesiz, Arendt'in kuramsal başyapıtı olan *İnsanlık Durumu*'dur. Benim görebildiğim kadarıyla Arendt'e göre insani yaşamın en temel meselesi, ölümlülüğün üstesinden gelebilmektir. Şöyle ki dünyada yapıp ettiğimiz her şey, birdenbire fırlatıldığımız bu sahneden çabucak çekip giden *faniler* olmadığımızı kanıtlamak amacına yöneliktir. Dünyaya ait olduğumuzu, dünyada bir şekilde istikrarlı bir varoluşa sahip olduğumuzu hissetmenin yollarını bulmamız gerekir.[2] Bizi gelip geçici olmayan bir yere demirleyen; kalımlı, elle tutulur ve paylaşılan bir dünya kuran "iş" bunda önemli bir rol oynar. Fakat eninde sonunda, bizi gerçek anlamda "ölümsüzleştiren", hatırlanmaya değer sözler ve edimlerde ifadesini bulan "eylem"dir. Ne var ki sözler ve edimler ancak "hikâye anlatıcılığı"yla, başka bir deyişle bir tür tarihsel yargı vasıtasıyla hatırlanmaya değer hale gelebilirler. "Yargılama", eylemin anlam yaratan bu işlevini yerine getirdiği için "zihnin yaşamı"nı tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir.

İnsanlık Durumu'nun en önemli tezi, modernliğin insani deneyimleri giderek artan bir şekilde öznelleştirdiği ve böylelikle insanları en hayati gereksinimlerinden mahrum ettiğidir. İnsan olarak birincil gereksinimimiz, kendimizin dışına çekip çıkarılmak; paylaşılan deneyimler, paylaşılan bir

2 Bu temel felsefi kaygının Arendt'in ilk felsefi çalışması olan Augustinus yorumuna kadar izinin sürülebileceğini başka bir yazımda belirtmiştim. Burada özellikle dikkat çekici olan nokta, Augustinus'un insanları çölde dolaşan gezginlere benzetmesi ve Arendt'in, bu insanlık durumu tasvirine felsefi bir cevap bulma gereksinimi duymasıdır. Bkz. Ronald Beiner, "Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", *Hannah Arendt: Twenty Years Later* içinde, der. Larry May ve Jerome Kohn (Cambridge: The MIT Press, 1996), s. 269-284.

söz dağarcığı ve paylaşılan gösterilerden müteşekkil kamusal bir dünyaya dahil olmaktır. Çünkü aksi takdirde manasız bir tekdüzeliğe ve sıradanlığa dönüşebilecek bir varoluşa anlam katan, kamusal dünyada sahneye konan hikâyelere birer aktör olarak iştirak edişimizdir. Gelgelelim modern çağda yaşam köklü bir özelleşme eğilimi gösterir. Zira uygarlığımızın yarattığı basınçların hemen hepsi bütün enerjimizi modern toplumun iktisadi buyruklarını karşılamaya, özel veya ailevi tüketim alanında maddi varlığımızı güvence altına almaya yönlendirmektedir. Tüm enerjimiz özel meselelere kaydığında ortak bir tartışma ve deneyim alanı olan kamusal evren giderek sıkışıp ezilir ve bunun neticesinde varoluşumuzun bizi insani kılan yönlerinden yoksun kalırız. Arendt'in bir siyaset felsefesi olarak liberalizme (özellikle liberalizmin bireysel karar ve seçim alanını korumaya yönelik kuvvetli vurgusuna) karşı eleştirel tutumunun sebebi de bu şekilde izah edilebilir: Arendtçi mercekle bakıldığında liberalizm, büyük ölçüde, modern yaşamın toplumsal ve siyasal ufkunu teorik olarak meşrulaştırma işlevi görmektedir.

Arendt'in, kamusallık düşüncesini veya öznelerarası deneyim alanını modernliğin öznelleştirici basınçlarına karşı savunma ve temellendirme çabasında, Kant Dersleri projesinin merkezi bir rol oynadığını görmek pek zor olmasa gerek. Sunmuş olduğum bu kısa özet bile, Kant'ın "Estetik Yargının Eleştirisi"nin Arendt için neden bu denli önemli bir başvuru kaynağı olduğunu yeterince belirginleştirmiş olmalı. Zira Kant'ın orada ele aldığı soru Arendt'in temel meseleleriyle doğrudan ilişkilidir: Paylaşılan görünümler ve öznelerarası yargılardan oluşan kamusal alan öznelleşme tehlikesine karşı nasıl korunabilir?[3] İnsani ihtiyaçlar,

3 Hiç şüphesiz, öznelleşmeyle mücadele konusunda bir başka önemli kaynak Heidegger'dir. Arendt'in, Kant'ın siyaset felsefesi üstüne verdiği dersin okuma listesine Heidegger'in *Şey Nedir?* başlıklı metnini eklemiş olması dikkate değer.

arzular ve ilgilerin nesnel olarak paylaşılan bir yapısı olduğunu öne süren bir felsefenin, başka bir deyişle nesnel bir insan doğası teorisinin, öznelcilik tehlikesine karşı çok daha güçlü bir panzehir olabileceği öne sürülebilir elbette. Fakat Arendt doğaya atıfla temellendirilmiş herhangi bir sabit insan doğası kavrayışının insani özgürlüğe kabul edilemez bir sınırlama getirdiği kanısındaydı. Tekrar vurgulamak gerekirse, Arendt'in Kant'a yönelmesinin asıl sebebi de buydu: Kant'ın, güzelin ve yücenin öznelerarası deneyiminin temellerine ilişkin transendental incelemesi, öznelciliği çürütmek için insan doğasındaki herhangi bir nesnel temele başvurmaksızın, dünyasal görünümler alanını kurtarma vaadini temsil ediyordu. *İnsanlık Durumu*'nda ortaya konan teorik bağlama vakıf olmayan birinin, Arendt'in, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin siyaset felsefesinin temel sorularıyla doğrudan ilişkili olduğu konusundaki ısrarı karşısında (üstelik Kant'ın böyle bir iddiası yokken) hayrete düşeceğine hiç şüphe yok.

Bana öyle geliyor ki dikkatli bir okur, hayli sıra dışı bir çalışma olan Kant Dersleri'nde Arendt'in tam olarak neyin peşinde olduğunu anlamaya uğraşırken çözülmeyi bekleyen bir bilmece ve paradoks yumağıyla karşılaşacaktır. Bunların ilki ve belki de en dikkat çekici olanı şu: Arendt'in öncelikli hedefi, Kant'ın estetiğini, kamusal görünümler alanını savunmak ve kavramsal olarak temellendirmek için kullanmaksa eğer, *Üçüncü Eleştiri*'nin temel tezlerini sistematik olarak irdelemeyi neden on üç dersten onuncusuna kadar ertelemeyi tercih etmiştir? Neden Kant'ın olgunluk dönemi felsefesiyle pek alakası olmayan eleştirel dönem öncesi metinlerini veya Kant'ın asıl siyaset felsefesine hiçbir önemli katkısı olmadığını iddia ettiği siyasal yazılarını uzun uzadıya tartışma gereği duymuştur? Eğer amacı Kant'ın estetiğinden hareketle yepyeni bir siyaset felsefesi ortaya koymaksa, neden doğrudan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne odaklanmayı tercih etmemiştir? Kanımca bu

sorunun cevabı, Arendt'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi* yorumuna bir hazırlık olarak tasarlanan ve ilk on derse tekabül eden bu uzun giriş bölümünde ortaya konmuş temaların hemen hepsinin, Kant'ınkilerden ziyade Arendt'in kendi felsefi kaygılarıyla yakından ilişkili olmasıdır. Kant'a göre insan onuru, akılsal (ve dolayısıyla ahlâki) varlıklar oluşumuzdan kaynaklanır. Bu bakımdan ahlâk, filozofların, yalnızca kendi hakikat arayışlarının insani amaçlara kozmik bir anlam kazandırabileceğine ilişkin kibrine Kant'ın verdiği cevaptır.

Arendt, Kantçı felsefenin özünü oluşturan bu merkezi temanın üstünde pek durmaz, kendi insan onuru ve insanlık durumu anlayışını temellendirmek için Kant külliyatının kıyısında kalan metinlere başvurmayı tercih eder. Arendt'e göre insan onuru her şeyden önce, varoluşumuza anlam kazandıran kamusal hikâyelerin, insani ilişkiler sahnesindeki aktörlerin kaygılarıyla sorumluluklarını vurgulayan tarihsel anlatıların parçası olabilmemizle yakından ilişkilidir (Kant Dersleri'nde Machiavelli'nin *Floransa Tarihi*'nin, "bu ruhla yazılmış olan son eser" olduğunu söyler Arendt). Bütün bu hikâyeler söze dayalı ve paylaşılan bir eylem mekânı, bir siyasal topluluk olan *polis*'te gerçekleşir. Platon'un tanımladığı biçimiyle siyaset felsefesi (bir başka deyişle mağaranın kanaatler dünyasından kaçma çabası), Arendt'e göre *polis*'ten yabancılaşmanın ilk düşünsel ifadesiydi. Tam da bu nedenle Arendt'in insan onuru kavrayışına yönelik ölümcül bir tehdidi temsil ediyordu. Platon'un felsefi mirası, bu dersler de dahil olmak üzere bütün eserlerinde Arendt'in zihnini mütemadiyen meşgul etmiş olan bir meseleydi. Zira Arendt'e göre Batı felsefi geleneği, müşterek eylem alanı olan *polis*'in, insan onurunun asıl kaynağı olan bu ayrıcalıklı zeminin itibarsızlaştırılmasının müsebbibiydi. Bu bakımdan Arendt'in Pascal'dan yaptığı alıntı Kant Dersleri'nin odağındaki meselenin kısa bir özeti gibidir: Pascal *Düşünceler*'in 331. pasajında, *polis*'i bir tımarhane-

ye benzetir; filozof ise bu tımarhaneye karşı bilinçli ve tavizsiz bir yabancılaşma tutumu takınmak durumundadır. Daha önce belirtmiş olduğum gibi, Kant, Platon'a verdiği yanıtta bir yandan Platoncu projenin bilişsellik iddialarını mütevazı ve makul sınırlarla daraltmış, bir yandan da sıradan insanın ahlâki yetisinin kozmik önemini muazzam bir şekilde yüceltmiştir. Arendt ise Kant'ın Platon'a verdiği cevabı benimsemediği için, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin felsefi çıkarımlarına Kant'ın yükleyebileceğinin çok ötesinde bir anlam atfetmiştir.

Onuncu Ders'te Arendt, Kant'ın siyaset felsefesinin *Üçüncü Eleştiri*'den hareketle yeniden yapılandırılabileceğini, çünkü onun asıl siyaset felsefesinin kaleme alınmamış olduğunu söylerken açıkça yanılmaktadır (Kant Dersleri, Onuncu Ders: "Kant kendi siyaset felsefesini kaleme almamış olduğu için onun bu konuda ne düşündüğünü görebilmenin en iyi yolu, yüzümüzü "Estetik Yargının Eleştirisi"ne dönmektir"). Hiç kuşku yok ki Kant, Arendt'in, hem dar ve cılız bir kamusal alan kavrayışına sahip olması hem de özel alanın dokunulmazlığına verdiği ahlâki öncelik nedeniyle kıyasıya eleştirdiği liberalizmin klasik bir temsilcisidir. Arendt'in iddia ettiğinin aksine, Kant'ın ahlâk felsefesi onun siyasete bakışını da baştan başa biçimlendirmiştir. Kant'a göre insan onurunun zemini, kişinin özel alanda ahlâki bir tutum sergileyebilme yetisinde saklıdır. Siyaset ise, herkese başkalarının özgürlüğüyle uyumlu olacak bir şekilde azami bireysel özgürlük tanınması koşuluyla, ahlâki seçim yetimize saygı gösterilmesi buyruğuna göre düzenlenmesi gereken bir alandır. Arendt'in *Recthslehre*'yi (*Hukuk Öğretisi*) okuyup da orada hakiki anlamda Kantçı ve bütünlüklü bir siyaset felsefesi sunulduğunu görememiş olması bir hayli şaşırtıcıdır. Bana öyle geliyor ki Arendt'in bunu görememesinin tek nedeni, *Rechtslehre*'de ortaya konan siyaset felsefesinin, onun Kant'tan beklediği siyaset felsefesi olmamasıdır.

Paylaşılan görünümler alanında aktörlerin hayata geçirdikleri tikel hikâyelere dayalı insan onuru kavrayışına yönelik ilk ciddi düşünsel tehdit Platon'un siyaset felsefesinden gelmekteydi. Her tikel hikâyeyi evrensel bir ilerleme anlatısına indirgeme eğilimi gösteren modern tarihselcilik ise insan onuruna yönelik bir başka tehdittir. Arendt'in Kant Dersleri'nde tarih felsefesinin muhtelif biçimleriyle bu denli uğraşması bu yüzdendir. Tarih felsefesinin Kant'ın siyasal yazılarının başlıca temalarından biri olması, 19. yüzyılda Hegel ve Marx'ın daha da derinleştireceği bir düşünce hattının habercisidir. Arendt'in neden *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yöneldiğini ve Kant'ın siyasal yazılarına kıyasla neden bilhassa *bu* eserin onun için böylesine bir önem taşıdığını anlamak pek de zor olmasa gerek. Zira *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, bir yandan güzelin bilimi diye bir şey olmadığını vurgulamakta; bir yandan da düşünümsel yargının, tikeli evrensel bir formülün altına yerleştirmeyi değil, tikele tikel olmak bakımından ve kendine özgü niteliklerinden ötürü dikkat kesilmeyi amaçladığını göstermektedir. Arendt'in sözleriyle ifade edecek olursak yargı yetisi, tikele kendinde amaç olarak ihtimam gösterir, başka bir deyişle tikeli evrensel nedenlere veya sonuçlara indirgenemeyecek benzersiz bir anlam kaynağı olarak görür. Örneğin Polonyalı tersane işçilerinin Gdansk'taki Lenin Tersanesi'nde Lech Walesa'yı omuzlarına alarak tel örgülerin üzerinden havaya kaldırması, sosyolojik bir açıklama getirilebilecek kimi koşulların bir sonucu olmasının veya on yıldan kısa bir süre içinde komünizmin çöküşüne katkıda bulunmuş olmasının ötesinde, tam anlamıyla mucizevi bir andı. Bu istisnai eylemi yargılamak, onun eşi benzeri olmayan bir olay olduğunu idrak etmek ve onu ilgiden bağımsız bir hoşlanma duygusu hissedecek şekilde mütalaa etmek anlamına gelir. Şöyle de ifade edebiliriz bunu: Kant'ın düşünümsel yargı kavrayışı, tikel olanı geniş kapsamlı bir tarihsel süreç bağlamına yerleştiren evren-

sellere indirgemekten kaçınmayı, ona eşi benzeri görülmemiş bir olay olarak dikkat kesilmeyi gerektirir. Şunu bir kez daha vurgulamak isterim: Kant'ın halihazırda bir siyaset felsefesi *olduğunu* kabul etmek, modern tarih felsefesi projesinin doğuşuna onun da katkıda bulunduğunu onaylamak anlamına gelecekti. Fakat Arendt'e göre bunu kabullendiğimiz andan itibaren Kant'ın siyaset felsefesine esas katkısını, yani tikeli tikel olmak bakımından önemseyen yargı kavrayışının ilk örneğinin *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yer aldığını da gözden kaçırmış oluruz. Arendt'in bulduğu çıkış yolu, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın "kaleme alınmamış" ve dolayısıyla Arendt'in *kendi* siyaset felsefesine giden yolu açan bir siyaset felsefesinin saklı olduğunu öne sürmek olmuştur.

Arendt Birinci Ders'in sonunda, çok yerinde bir gözlemle, Kant'ın eleştiri öncesi dönemde ahlâk felsefesiyle estetiği birleştirdiğini, eleştirel felsefesindeyse bu ikisini birbirinden kesinkes ayırdığını belirtir. Kant'ın olgunluk döneminde ahlâkı beğeniden koparmak suretiyle aklın alanına sıkı sıkıya yerleştirdiği ve böylelikle kendisini, beğeniyi ahlâkla kaynaştıran Shaftesbury gibi İngiliz ahlâki duyu filozoflarından ayırmak istediği doğrudur. (Bu noktada Hans-Georg Gadamer'in sesine kulak vermemiz gerekir: Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'in birinci bölümünde, Kant'ın ahlâki duyu geleneğini reddetmesinin insani bilimler tarihinde son derece olumsuz bir etki yarattığını belirtir. Toplumsal ve siyasal bilginin edinilmesinin kuşatıcı bir yurttaşlık kültürüne iştirak etmekten geçtiğini söylüyordu ahlâki duyu geleneği. Oysaki Kant'ın bilgi, ahlâk ve estetiği birbirinden ayrıştırması, kişinin ahlâki içgörülerden kendini soyutlayarak toplumun bilgisine ulaşabileceği ve beğeniden bağımsız olarak ahlâki bilince sahip olabileceği fikrinin yerleşmesine neden olmuştur.) Arendt, erken dönem düşüncesinde ahlâk ve beğeni arasındaki ilişkiyi farklı bir tarzda düşünmüş olmasından

–sanki *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Kant'ın yetileri ayrıştırma girişiminden hiç etkilenmeden kalabilirmiş gibi– Kant'ın estetiğinin ahlâk felsefesine kıyasla daha "mütevazı ve makul bir etik teorisi" vaat ettiği gibi şaşırtıcı bir sonuca varır. Muhtemelen burada Arendt'in aklından geçen, *Üçüncü Eleştiri*'de § 39 ila § 41'de ortaya konan temel kavramların –iletilebilirlik, genişlemiş zihniyet, ortak duyu, imgelem, ilgiden bağımsızlık– ahlâki yaşamın öznelerarası dokusuna karşı, dar bir ahlâki görüş açısına sahip Kantçı pratik akla oranla çok daha hakkaniyetli bir tutum sergiliyor olmasıdır. Zira Kantçı pratik aklın görüş açısı, toplumsal yaşamın geniş ufkundan soyutlanmış ve deontolojik olmayan her tür belirlenimden büsbütün arındırılan birtakım ödev buyruklarını sırtlanmış bir ahlâki özne anlayışıyla sınırlandırılmıştır.

Öyle görünüyor ki Arendt, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin makul bir etik teorisi sunamadığı kanısındadır. *Üçüncü Eleştiri*'nin temel kavramlarının, Kant'ın ahlâk felsefesinin fazlasıyla daraltılmış ufkuna kıyasla daha cazip bir seçenek gibi göründüğünün ben de farkındayım elbette. Fakat Arendt'in *Üçüncü Eleştiri*'den çıkarmayı arzu ettiği sonuç, birbiriyle ilişkili iki nedenden ötürü epey yanıltıcı bana kalırsa. Birincisi, Arendt *gerek* pratik aklın *gerekse* estetik yargının aynı Kantçı ahlâki idealin, otonomi idealinin izini taşıdığını; dahası söz konusu bu idealin, toplumsal ilişkilerin yargılarımızın oluşum sürecinde oynadığı rolü büyük ölçüde sınırlandırdığını tamamen göz ardı etmiştir. İkincisi, *Üçüncü Eleştiri*'de en çok önemsediği kavramların hemen hepsinin (ortak duyu, genişlemiş zihniyet, vb.) *transendental* kategoriler olduğunu da görmezden gelmiş gibidir Arendt: Beğeni yargılarının empirik toplumsallaşabilirlikle bağlantısını kuran kavramlar değildir bunlar. (Kant'ın anladığı şekliyle beğeni, tıpkı pratik akıl gibi, toplumsal ilişkilerden bağımsızdır.) Bu kavramların amacı, belirli bir öznenin, herhangi bir

şeyin güzel olup olmadığını başkalarının görüşleriyle deneyimlerine başvurmaksızın yargılayacağı zaman varsaymak durumunda olduğu öznelerarası geçerlilik koşullarını saptamaktan ibarettir. Örneğin On Üçüncü Ders'te Arendt'in yaptığı bu hatayı kolaylıkla görebiliriz: "Daima bir topluluğun üyesi olarak, topluluk duyumuzun veya *sensus communis*'in rehberliğinde yargıda bulunuruz. Ama son tahlilde, sırf insan olmamız gerçeğinden ötürü dünya toplumunun bir üyesiyizdir." Bu pasajın ortaya attığı sav şudur: Çok çeşitli insan topluluklarına mensubiyetimiz iç içe geçen ve giderek genişleyen bir çemberler kümesi olarak düşünülebilir; bütün insanlığa mensubiyetimizse bu çemberlerin en büyüğüne tekabül etmektedir. Gelgelelim Kant'ın kastettiği bu değildir kesinlikle. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın ilgilendiği esas mesele, transendental bir öznenin geçerli beğeni yargıları oluşturabilmesini mümkün kılan soyut insani yetileri saptamaktır. Bu yetileri belirlerken yüzümüzü dönmemiz gereken topluluk ise bütün insanların mensubu oldukları topluluktur. Örneğin güzel bir kristalin biçimsel niteliklerini algılayabilmemizi ve muhakeme edebilmemizi sağlayan evrensel yetilere sahip olan, işte bu topluluktur. Dolayısıyla *Üçüncü Eleştiri*, en az *İkinci Eleştiri* kadar, *a priori* olanın *a posteriori* olandan *arındırılmasını* amaçlar. Arendt aynı derste, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* § 41'de toplumsallaşabilirliğin insanın doğal bir niteliği olarak sunulmasına atıfta bulunur. Fakat Kant bu pasajda şunu da söylemektedir bize: "Topluma yönelik eğilim yoluyla güzele dolaylı olarak eklemlenen ve dolayısıyla empirik olan bu ilginin, bizim tartışmamız açısından hiçbir önemi yoktur. Çünkü bizim burada tek bakmamız gereken, beğeni yargısıyla yalnızca dolaylı bile olsa *a priori* bir ilişkiye sahip olabilecek şeydir." Bir transendental felsefe çalışması olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, yalnızca yargılarımızın olası *geçerliliği* sorunuyla ilgilidir. Do-

layısıyla empirik toplumsallaşabilirliğin bu konuya herhangi bir katkıda bulunabilmesi söz konusu değildir.

Hannah Arendt'in, Kant'ın estetiğiyle yapmak istediği şey; John Rawls'un, Kant'ın ahlâk felsefesiyle yaptığına benzer: Estetiği transendental boyutlarından arındırmak ve ondan bir siyaset felsefesi çıkarmak. Arendt, Kant'ın estetiğini transendental boyutlarından arındırabilmek için, *Üçüncü Eleştiri*'deki "iletilebilirlik" kavramıyla eleştiri öncesi dönemdeki bazı yazılarında karşımıza çıkan "toplumsallaşabilirlik" kavramı arasındaki sürekliliği vurgular. *Üçüncü Eleştiri*'nin temel amacı öznellik iddialarını çürütmektir gerçekten de. Bu bakımdan Kant'ın eseri, toplumsallaşabilirliğin önemini hatırlatır bize. Ne var ki Kant, estetik yargının işleyişini toplumsal bir zemine dayandırmak da istemez. Estetiği toplumsal bir zemine dayandırmaktan kaçınmasıyla, pratik aklı toplumsal bir zemine dayandırmaktan kaçınması aynı nedenden kaynaklanır, çünkü bu şekilde hareket etmenin insanın otonomisine büyük bir darbe vuracağı kanısındadır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* § 32'de bu kaygısını açıkça dile getirir: "Kişinin beğenisini sergileyen her yargının, kendi bağımsız yargısı olması gerekir. Başkalarının yargılarını kurcalamaya hiç gerek yoktur. (...) Başkalarının yargılarını kendi yargımızın belirleyici zemini haline getirmek heteronomidir." Beğeninin zorunlu otonomisini vurgulamak için Kant'ın başvurduğu örnek, "kamunun veya arkadaşlarının yargısı yüzünden kendi şiirinin güzel olduğu kanısından vazgeçmeyen genç şair"dir.

Aslında Arendt ile Rawls arasında kurduğumuz benzerlik, Kant'ın ahlâk felsefesinin yapısıyla estetik yargı felsefesinin yapısı arasındaki derin ilişkiyi görmemize yardımcı olabilir. Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nde ortaya koyduğu Kantçı siyaset felsefesinin, adil bir toplumun temel kurumlarını müzakere etmek için bir araya gelmiş akıl sahi-

bi öznelerden müteşekkil fiili bir topluluk varsayımından yola çıkmadığını hatırlayarak söze başlayabiliriz. Rawls'un öne sürdüğü başlangıç durumu, temsili bir akıl sahibi öznenin tek başına gerçekleştirdiği bir ahlâki akıl yürütme deneyinden ibarettir. Kendisini bir bilgisizlik peçesine tabi olarak tahayyül eden bu birey, sanki kendi adalet teorisi taraf-sız bir uzlaşmanın sonucuymuşçasına, toplumsal adalet üstüne tek başına düşünmeye çalışır. Dolayısıyla böyle bir birey, Kant'ın *Üçüncü Eleştiri*'de kavramlaştırdığı "genişlemiş zihniyet"in ilgiden bağımsızlığına iyi bir örnek teşkil eder. Fakat bu düşünsel deneyin neticesinde ortaya çıkan adalet teorisi, toplumsal bir müzakerenin değil, tek bir kişinin akıl yürütme sürecinin ürünüdür. Bunu Habermasçı terimlerle ifade etmek de mümkün: Rawls'un varsayımsal toplum sözleşmesi diyalojik değil, monolojiktir. Kant'ın estetiği de aynı nedenden ötürü monolojiktir. Tıpkı pratik aklı fiili bir diyalojik topluluğun hükmüne tabi kılmayı heteronomi sayması gibi, beğeniyle ilgili konuların toplumsal bir diyalogla müzakere edilerek karara bağlanmasını da benzer bir şekilde heteronomi olarak görüyordu Kant. Kişinin, bir şiirin veya heykelin estetik nitelikleri hakkında dile getireceği yargılar yüzeysel veya yakışıksız olabilir; fakat bu tür yargılarda bulunmak, en azından, başkalarının kanaatlerine boyun eğmek suretiyle yargı gücünden büsbütün feragat edilmesinin tersine, beğeni yetisini samimi bir şekilde kullanma gayretinin bir ifadesidir.

Buraya kadarki tartışmamız, Kant'ın estetiğinin *siyasal* yargı için uygun bir model sunup sunmadığına ilişkin yanıtlanması güç bazı soruları da beraberinde getiriyor. Çünkü siyasal yargı, heteronom fenomenlerden müteşekkil çok geniş bir deneyim alanı (örneğin yaşayan gelenekler, paylaşılan bir söz ve anlam dağarcığı, farklı gruplara özgü muhtelif retorik biçimleri, vb.) tarafından şekillenen topluluklara

mensup gerçek (hipotetik değil) tartışmacılar arasındaki fiili bir diyalog veya müzakereyi gerektirir. Ne var ki Arendt'in üzerinde durduğu meseleler değildi bunlar. Arendt'in Kant Dersleri'ndeki öncelikli hedefi, daha önce tartıştığımız nedenlerden ötürü tehlike altındaki insan onuru düşüncesini, "yargılama"yı zihnin yaşamının ayrı bir bölümü olarak mercek altına almak suretiyle kurtarmaktı.

Arendt'in başka hiçbir eserini okumadan *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'i eline alan ve burada Kant'ın siyaset felsefesini bulacağını sanan okur, kitabı bitirdiğinde muhtemelen şaşıracak veya kafa karışıklığı yaşayacaktır. Şayet burada *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üstüne bir inceleme bulacağı umudunu taşıyorsa, Kant'ın estetiğine ilişkin bir hayli yanıltıcı bir okumayla karşılaşacaktır. Fakat eğer bu kitaba Arendt'in siyaset felsefesinin çarpıcı bir açılımı, Kant'tan ziyade Jaspers'ten[4] esinlenen siyasal ve entelektüel kaygılara ilişkin bir inceleme gözüyle bakarsa, ki böyle olması gerekir, o zaman bu çalışmadan Arendtçi düşünce üstüne son derece aydınlatıcı bir bakış açısı edinecektir. Arendt'in burada gerçekten de kendi düşünce dünyasının tam kalbindeki entelektüel meselelere kafa yorduğuna tanık oluruz. Arendt'in, insan onurunu iki farklı saldırıya karşı koruma kararlılığının güçlü bir ifadesidir bu dersler: Bir yanda mağaranın kanaatler dünyasını küçümseyen Platoncu klasik kibir, diğer yandaysa insanların birer aktör olarak sahneye koydukları tikel hikâ-

4 Jaspers'e yazdığı 29 Ağustos 1957 tarihli mektuptan bildiğimiz kadarıyla Arendt, Jaspers'in *Büyük Filozoflar* başlıklı çalışmasının Kant'a ayrılan bölümünü okuduğu sıralarda kendi *Üçüncü Eleştiri* yorumunu ("Kant'ın gerçek siyaset felsefesinin saklı olduğu" kitap) adım adım geliştirmeye başlamıştı. Arendt ile Jaspers arasındaki yazışmanın hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın gösterdiği gibi, Arendt'in *Üçüncü Eleştiri*'yi bu denli ilham verici bulmasında Jaspers'in çok ciddi bir etkisi olmuştur. Bkz. *Hannah Arendt/Karl Jaspers, Correspondence, 1926-1969*, der. L. Kohler ve H. Saner, çev. R. Kimber ve R. Kimber (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), s. 318, 320-321. (Kant Dersleri'nin daha ilk sayfasında Jaspers'in adı zikredilmiştir.)

yeleri evrensel bir tarihsel ilerleme anlatısına indirgeme eğilimindeki modern tarihselcilik.[5] Büyük filozofların ayırt edici özelliği, okudukları her şeyi kendilerine mal etmeleri ve ele aldıkları her konuya kendi zihinlerini meşgul eden başat meselelerin damgasını vurmalarıdır. Kant'ın metinlerini kendine mal edebilmiş ve onlara kendi önceliklerinden hareketle yeni bir anlam kazandırabilmiş olması, Arendt'in kendisinin de büyük bir filozof olduğunun kanıtıdır.

Arendt'in siyaset felsefesinin, siyasal bireyciliğin köklü bir eleştirisine koşut olarak kolektif eylemin tavizsiz bir savunusundan yola çıktığını söylemiştim. Arendt hayatını eylem yaşamına adamış bir insan değildi hiç kuşkusuz. Onun en temel uğraşı, münzevi bir düşünür veya gözlemcinin uğraşı neyse oydu: Hayattaki amacı, olup biteni izlemek ve bütün bunların ne anlama geldiği üzerine düşünmek olan bir seyirciydi Arendt. Kanımca Kant Dersleri'nde yapmaya çalıştığı şey, müdahil bir aktörden çok, bağımsız bir seyirci olarak kendi yaşadığı deneyimi açıklığa kavuşturmaktı. Bu deneyimi kavramsallaştırmaya uğraşırken neden başka teorik kaynaklara (örneğin Aristoteles'in *phronēsis* öğretisine, Burke'ün basiret tartışmasına veya 18. yüzyılda revaçta olan diğer beğeni kavrayışlarına) değil de özellikle Kant'ın yargı felsefesine başvurmayı tercih ettiğini ancak bu şekilde açıklayabiliriz. Kişinin, kendi yargı gücünü bağımsız bir şekilde kullanma sorumluluğundan ödün vermeksizin ideal bir eleştirel yurttaşlar topluluğuna nasıl seslenebileceği, adını andığımız diğer figürlerden ziyade Kant'ın üzerinde ısrarla durduğu bir meseledir. Arendt, Kant'ın düşüncesine içkin olan bu bireycilik sorununu, *allgemein* kavramını "evrensel"

5 Bu bakımdan Kant Dersleri'ni, Strauss-Kojeve tartışmasına verilmiş dolaylı bir cevap olarak okumak mümkün; yani Strauss'un Ksenophon ve Platon'u ile Kojève'in Hegel'ine karşı, Arendt'in Kant'ı üçüncü bir seçenek olarak sunduğu bir çalışma olarak. Bkz. Leo Strauss, *On Tyranny*, der. Victor Gourevitch ve Michael S. Roth (New York: The Free Press, 1991).

yerine "genel" olarak çevirme önerisiyle aşmaya çalışır. Ne var ki Kant'ın hem ahlâk felsefesinde hem de estetiğinde evrensel bir topluluğa başvurması, yargıda bulunan öznenin bağımsızlığını bireyin otonomisinde temellendirme amacı gütmesinden kaynaklanır. Arendt, Kant'ın *evrenselciliği* ile *bireyciliğinin* kol kola gittiğini yeterince dikkate almamış gibidir sanki. Kant'ın estetiğini transendental boyutlarından arındırma çabası (dolayısıyla "evrensel" yerine "genel"i kullanmayı tercih etmesi) meseleyi daha da bulandırmaktadır.

Bütün mesele şudur: Bir yandan öznelciliği aşmanın bir yolunu bulmak, bir yandan da kendi yargılarımızın sorumluluğunu mensubu olduğumuz grubun veya topluluğun otoritesine boyun eğmeden üstlenebilmek. Dolayısıyla Arendt, bireyciliği kıyasıya eleştirir (ve bana kalırsa tam da bu nedenle Kant'ın siyaset felsefesine karşı çok daha eleştirel bir tutum sergilemesi gerekirdi), fakat eleştirel bir teorisyen ve seyirci olarak komüniteryanizmi sorgulamaktan da geri durmaz. Kanımca *Üçüncü Eleştiri*'yi onun gözünde bu kadar cazip kılan da işte budur. Arendt teorisyenlik kariyeri boyunca her türlü grup temelli siyasal ideolojiye ısrarla karşı çıkmıştı hep. Gerçekten de akla gelebilecek bütün ideolojilere –gerek solun, gerek sağın, gerekse merkezin ideolojilerine– karşı mesafeli ve eleştireldi. Arendt'in insani yargı gücünü kavramsallaştırmaya yönelik ilgisinde de izlerini görmek mümkün bu eleştirel mesafenin. Zira yargılama edimi şu anlama gelir: Gözümüzün önünde duran benzersiz bir tikeli, onu herhangi bir evrensel yorum dizgesinin veya basmakalıp kategorilerin altına yerleştirmeye çalışmadan tartmak ve anlamaya çalışmak. Siyasete doğrudan katılmaktansa siyaset üzerine düşünen ve insani ilişkileri dikkatle gözlemleyen seyircinin işi, kamusal sahnede görünen başka başka tikelleri, herhangi bir ideolojinin taleplerine veya toplumda egemen olan görüşlere boyun eğmeden yargılayabilmektir. İnsanlık dramını anlama

çabasındaki bir seyirci olarak Arendt'in bütün düşünsel kariyeri boyunca yaptığı bundan başka bir şey değildi: Herhangi bir grubun konformizm basıncına veya kolektif görüş rahatlığına teslim olmadan kendi başına yargıda bulunabilmek. Yargı gücünün çağrısına gerçek anlamda kulak verebilmenin koşulu, kişinin kendi yargısının bağımsızlığına sahip çıkabilmesi değil midir zaten?

Dolayısıyla kaleme alamadığı son eserinde Arendt'in zihnini meşgul eden mesele, pratik alanda "sözler ve edimler"i sahneye koyan aktörlerin varoluşsal tutumu değil, bağımsız ve eleştirel bir seyirci olarak teorisyenin varoluşsal tutumudur. Eylemde bulunan ve şu veya bu siyasal akıma angaje olan yurttaşların yapıp ettikleri üstüne eleştirel olarak düşünen bir teorisyen olmak, kişinin kendi ayakları üzerinde durabilmesi ve her şeyi kendi başına yargılayabilmesi demektir (kuşkusuz, benzer bir tutumu sergileyen diğer seyircilerle düşünsel bir diyaloğa girmek suretiyle). Öte yandan siyasal pratik alanındaysa, kişinin başkalarıyla birlikte inisiyatif alabilmesi ve izlenecek ortak eylem planını onlarla müzakere edebilmesi elzemdir. Sanatkâr dehanın yarattığı yapıtlara ilişkin yargıda bulunan Kantçı eleştirmen modeli ile (bkz. Kant Dersleri, Onuncu Ders: dehanın beğeniye tabi olması = aktörün seyirciye tabi olması) Kant'ın *Selbstdenken* vurgusunun (yani kişinin, kendisi için düşünebilmesi; bkz. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, § 40 ve Kant Dersleri, Dördüncü, Beşinci ve Yedinci Dersler) Arendt'e bu denli cazip görünmesinde şaşırtıcı bir yan olmasa gerek.[6] Arendt'in yüzünü neden *Üçüncü Eleştiri*'ye döndüğünü ve insani ilişkileri gözlemleyen bağımsız bir eleştirmen olarak kendi deneyiminin güçlü bir ifadesini neden bilhassa bu eserde bulduğunu yeterince açıklığa ka-

6 Krş. Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", *Men in Dark Times* (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 11-38, özellikle s. 16. Ayrıca bkz. Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, der. Ron H. Feldman (New York: Grove Press, 1978), s. 250.

vuşturduğumuz kanısındayım. Arendt'in, Kant'tan yola çıkarak geliştirdiği yargılayan eleştirmen modelinin bize çarpıcı ve cazip bir imge sunduğunu yadsıyacak değilim. İnsani ilişkileri anlamlandırma, olup bitenden anlam çıkarma uğraşındaki herkesin feyzalabileceği bir ideal olan *Selbstdenken* kavramı, bir teorisyen olarak hiç şüphesiz benim de benimsediğim bir tutumun ifadesi. Ne var ki kuramsal bir kaynak olarak yalnız Kant'a yaslanmış olmasının, Arendt'in yargı yetisini kavrayış tarzını tahrif edip etmediğini kendimize sormamız gerekir. Seyircinin retrospektif yargısını eylemde bulunan aktörün yargısından gereksiz bir biçimde üstün tutması sorgulanmaya muhtaç bir iddia değil midir? Düşünümsel yargı –verili kurallara yaslanmadan veya harcıalem eğilimlere kapılmadan, ama öznelerarası geçerliliği kazanmaya yönelik bir biçimde yargıda bulanabilme gücü– esasen insani deneyimin evrensel bir niteliğidir.[7] Arendt'in iddia ettiğinin tersine düşünümsel yargı, ne Kantçı beğeni yargılarıyla ne de aktörlerin yapıp ettiklerini retrospektif olarak anlamlandıran tarihçinin bakış açısıyla sınırlandırılabilir. Bilakis yargı yetisinin, siyasal aktörlerin müşterek meseleleri birlikte müzakere etmeye ve bu meseleleri karara bağlamaya yönelik çabaları da dahil olmak üzere insani deneyimin tamamına yayılan bir kapsama alanı vardır. Dolayısıyla bu yetinin teorisyen veya seyircinin tekelinde olması asla söz konusu değildir. Kant Dersleri (Arendt'in erken dönem yazılarında ortaya koyduğu yargı kavrayışının tersine), düşünümsel yargı gücünü, aktörlerin eylemlerini izleyen ve kamusal sahnede cereyan eden olaylar üstüne düşünen seyircinin bakış açısıyla sınırlandırdığı için bir hayli yanıltıcıdır.

7 *Siyasal Yargı* başlıklı kitabımda (*Political Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983), Wittgenstein, Gadamer ve Michael Polanyi gibi filozofların katkılarından yola çıkarak düşünümsel yargının kapsamının genişliğini (Gadamer'in deyişiyle "hermeneutiğin evrensel ufku"nu) vurgulamıştım.

ÖNSÖZ

RONALD BEINER

Zihnin Yaşamı başlıklı kitabının üçüncü ve son cildi olan *Yargılama*'yı yazmaya Hannah Arendt'in ömrü vefa etmedi. Yine de düşüncesinin takipçileri olarak, şayet tamamlanabilseydi bu çalışmanın onun en parlak başarısı olabileceğini varsaymak için haklı nedenlerimiz var. Elinizdeki kitabın amacı, Arendt'in bu hayati mesele üzerine kaleme aldığı belli başlı metinleri bir araya getirmek. Kuşkusuz, bu metinler kaleme alınmamış bir eserin yerini tutamaz; fakat özellikle Arendt külliyatı bağlamında ele alındığında, bu yazıların Hannah Arendt'in düşüncesinin almış olabileceği muhtemel yön konusunda bize önemli ipuçları sunabileceği kanısındayım. Umarım ki kitabın sonunda yer alan yorum denememde, bu metinlerin tutarlı bir bütünlük arz ettiğini ortaya koyabilmiş ve konunun önemini okura gösterebilmişimdir. Benim burada teşebbüs ettiğim kuramsal yeniden inşa çabası bundan daha fazla bir iddia taşımıyor.

Elimizdeki ilk metin, Arendt'in *Zihnin Yaşamı*'nın birinci cildine eklediği "Son Not". Planlanan çalışmanın kısa bir taslağını, belli başlı temalarını ve genel amacını okura su-

nan bu bölüm, *Yargılama*'ya bir giriş niteliği taşıyor. (*Düşünme*'nin son bölümü olan bu "Son Not", *Zihnin Yaşamı*'nın ilk iki cildi arasında bir köprü kurmasının yanı sıra, ikinci ciltte ele alınacak başlıca konuları da takdim ediyor.) Elinizdeki kitabın ana gövdesini, Kant'ın estetik ve siyaset yazılarının irdelendiği "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler" oluşturuyor; bu bölüm, Kant'ın doğrudan geliştirmediği (hatta belki bütünüyle farkında olmadığı), fakat aslında siyaset felsefecilerine bıraktığı en büyük miras olarak görülebilecek güçlü ve önemli bir *siyaset* felsefesinin, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ana hatlarıyla içerildiğini gösterme amacı taşıyor. Hannah Arendt, Kant Dersleri'ni ilk olarak, 1970 yılı güz döneminde New School for Social Research'te vermişti. Derslerin daha önceki bir versiyonunu Chicago Üniversitesi'nde 1964'te sunmuş ve yargılamaya ilişkin materyalin bir kısmını 1964 ve 1965 yıllarında New School ve Chicago'da ahlâk felsefesi üstüne verdiği derslere de dahil etmişti. 1976 yılı bahar döneminde New School'da yeniden *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine bir ders vermesi planlanmıştı, fakat Aralık 1975'te vefat etti. "İmgelem" üzerine notları ise 1970 Kant Dersleri ile aynı dönemde New School'da verdiği bir seminerden alınmıştır. (Arendt kimi meseleleri daha derinlikli irdeleyebilmek için dersleriyle ilişkili konularda sık sık seminerler de veriyordu.) Bu seminer notları, *Üçüncü Eleştiri*'de ortaya konan örneksel geçerlilik kavramı ile *Birinci Eleştiri*'deki "şematizm" öğretisi arasında imgelem vasıtasıyla bir ilişki kurulduğunu; imgelemin bilişsellik için şema, yargı içinse muhtelif örnekler sağladığını ve dolayısıyla her ikisi için de hayati bir öneme sahip olduğunu göstermesi bakımından Kant Dersleri'nde yürütülen tartışmaya ışık tutabilir.

Benim amacım, okurun Hannah Arendt'in yargılamaya ilişkin düşüncelerinin gelişimini görebilmek için ihtiyaç du-

yacağı metinlerin olabildiğince eksiksiz bir seçkisini sunmaktan ibarettir. Konuyla ilgili mevcut ders notlarının hepsi bu kitaba dahil edilmedi, çünkü bu kitapta bütün ders notlarına yer vermek, ya Arendt'in bazı görüşleri büyük bir değişiklik arz etmediğinden gereksiz bir tekrara yol açacaktı ya da Arendt'in yargı anlayışı daha önceki eskizlerde ifade edilenlere kıyasla bir hayli olgunlaşıp değiştiğinden kafa karıştırıcı bir tutarsızlığı beraberinde getirecekti. Bununla birlikte kendi yorum denememde, kitaba dahil edilmeyen bu materyalden de gerekli gördüğüm noktalarda istifade ettim.

Bu kitapta bir araya getirilen yazıların büyük çoğunluğu, yayımlanmak üzere tasarlanmamış ders notlarından oluşuyor. Yazım veya noktalama kurallarına riayet edilmediği veya anlamın yeterince açık olmadığı yerlerde bazı düzeltmeler yapılmasına karşın metnin içeriğinde herhangi bir değişikliğe gidilmedi. Elinizdeki metin ders notlarının özgün biçimini bire bir yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu kitapta yer alan materyalin, nihai şekli verilmiş metinlerden oluştuğunu düşünmek büyük bir hata olur. Bu malzemenin yayıma hazırlanmasının nedeni, yazarın ömrü yetmediği için tasarladığı şekilde geliştirme fırsatı bulamadığı son derece önemli düşünceleri okura sunmaktır.

Arendt'in ders ve seminer notlarındaki kaynak gösterim tarzı çoğunlukla epey üstünkörüydü ve bazıları düpedüz hatalıydı. Dolayısıyla Arendt'in metinlerine iliştirilen notların sorumluluğu bütünüyle bana aittir.

Bu kitabın ortaya çıkmasını mümkün kılan daimi desteği ve nezaketinden ötürü Mary McCarthy'ye minnettarım. Ayrıca gösterdikleri yardım ve işbirliği için Kongre Kütüphanesi'nin El Yazmaları Bölümü'nün tüm çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Bir / Arendt'in Metinleri

Düşünme'ye "Son Not"

***Zihnin Yaşamı*, Birinci Cilt**

Bu kitabın [*Zihnin Yaşamı*] ikinci cildinde diğer iki zihinsel etkinliği, istemeyi ve yargılamayı ele alacağım. Zaman kurguları açısından bakıldığında, bunlar ya henüz olmadıklarından ya da artık olmadıklarından ötürü namevcut olan şeylerle ilgili meselelerdir. Fakat bütün deneyimlerde görünmezleri konu alan ve daima genelleştirme eğiliminde olan düşünme etkinliğinin tam aksine, bunlar daima tikellerle ilgilidir ve bu açıdan görünümler dünyasına çok daha yakındırlar. Eğer aklın gayesiz anlam arayışını sürdürme ihtiyacından böylesine net bir şekilde rahatsız olan ortak duyumuzu teskin etmek istiyorsak, bu ihtiyacı, düşünmenin geçmişte olanları değerlendirmek ve gelecekte ne olması gerektiğine karar vermek açısından vazgeçilmez bir hazırlık aşaması olması temelinde haklılaştırmak son derece caziptir. Böylece geçmiş, geçmiş olması itibarıyla, yargımızın konusu olurken, yargılama da istemeye salt bir hazırlık haline gelecektir. Eyleyen bir varlık olmasından ötürü insanın bakış açısı tartışmasız budur ve bir raddeye kadar da meşrudur.

Fakat düşünme etkinliğini, pratikten uzak ve faydasız olma eleştirisine karşı savunmaya yönelik bu son çaba bir işe yaramaz. İradenin vardığı karar, asla arzunun çarklarından ya da aklın iradeyi önceleyebilen mülahazalarından türetilemez. İrade ya kendisini bağlayacak bütün nedensel illiyet zincirlerini kesintiye uğratacak bir özgür kendiliğindenlik organıdır ya da yanılsamadan başka bir şey değildir. İrade, bir yanda arzuyla, diğer yanda akılla münasebetinde –bir keresinde Bergson'un söylediği gibi– "bir tür *coup d'etat* [darbe]" gibi davranır; bu da elbette "özgür eylemlerin istisnai şeyler oldukları" anlamına gelir: "Kendi içimize geri dönmeyi istediğimiz her seferinde özgür olsak bile, *bunu nadiren isteriz*".[1] Diğer bir ifadeyle, özgürlük sorununa değinmeksizin isteme etkinliğini ele almak imkânsızdır.

[Orijinal metinde yer alan ve *Zihnin Yaşamı*'nın ikinci cildindeki "isteme" tartışmasına dair üç paragraf buraya alınmamıştır – Ronald Beiner.]

İkinci cildi, yargılama yetisine ilişkin bir çözümlemeyle kapatacağım ve buradaki temel güçlük, güvenilir bir tanıklık sağlayacak kaynakların şaşırtıcı kıtlığı olacak. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne kadar, bu yeti hiçbir büyük düşünürün temel konusu olmamıştır.

Zihinlerimizin özgün bir yeteneği olarak yargılamayı seçmekteki temel varsayımım şöyle ifade edilebilir: Yargılara ne tümdengelimle ne de tümevarımla ulaşırız; kısacası onlar, "bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates bir insandır; öyleyse Sokrates ölümlüdür" derken kullandığımız mantıksal işlemlerle hiçbir ortaklık taşımazlar. Ele alındığı nadir durumlarda herkesin, Kant'ın bile, "beğeni" olarak düşündüğü, dolayısıyla estetik alanına ait bir şey olarak gördüğü bu "sessiz duyu"nun peşine düşeceğiz. Pratik ve ahlâki meselelerde

1 Henri Bergson, *Time and Free Will*, çev. F. L. Pogson (New York: Macmillan, 1910), s. 158, 167, 240 (italikler eklenmiştir).

ona "vicdan" adı verilir ve vicdan yargılamaz; Tanrı'nın ya da aklın kutsal sesi olarak size ne yapmanız, ne yapmamanız ve nelerden pişmanlık duymanız gerektiğini söyler. Vicdanın sesi ne olursa olsun, "sessiz" olduğu söylenemez ve geçerliliği salt insani yasa ve kuralların tümünün üzerindeki ve ötesindeki bir otoriteye dayanır.

Kant'ta yargılama, kendisini "öğretilemeyen fakat sadece icra edilebilen hususi bir yetenek" olarak gösterir. Yargılama tikellerle ilgilidir; düşünen ego, genellikler arasında dolaşır ve çekildiği inzivadan çıkıp da tikel görünümlerin dünyasına döndüğünde, zihnin tikellerle baş edebilmek için yeni bir "yeteneğe" gereksinim duyduğu ortaya çıkar. Kant şuna inanıyordu: "Anlayışsız veya dar kafalı birini (...) pekâlâ eğitim yoluyla yetiştirmek, hatta bir alim haline getirmek mümkündür. Fakat böyle kimseler genellikle yargı yetisinden de yoksun olurlar ve bu asla giderilemeyen bir kusurdur; dolayısıyla bilimlerini icra ederken bu kusuru ele veren alimlerle karşılaşmak nadir görülen bir şey değildir."[2] Kant'ta, yargılamanın yardımına koşan "düzenleyici ideleri"yle akıldır. Fakat eğer bu yeti zihnin diğer yetilerinden ayrıysa, bu durumda ona kendine özgü bir *modus operandi*, bir işleyiş biçimi atfetmemiz gerekir.

Bu da, modern düşüncenin başını ağrıtan bir sürü sorunla, özellikle de teori ve pratik sorunuyla ve bir nebze makul bir etik teorisine ulaşma çabalarıyla bir anlamda bağlantılıdır. Hegel ve Marx'tan bu yana, bu mesele Tarih perspektifinden ve insan soyunun ilerlemesi diye bir şeyin olduğu varsayımına dayalı olarak ele alınmıştır. Sonunda bu meselelere ilişkin mevcut yegâne alternatifle baş başa kalacağız: Ya Hegel'le birlikte "*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*" [Dünya tarihi, dünya mahkemesidir] diyerek nihai kararı

2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1963), B172-B173.

"yengi"ye bırakacağız ya da Kant'la birlikte insan zihninin otonomisini ve oldukları veya oluşa geldikleri biçimiyle şeylerden olası bağımsızlığını savunacağız.

Burada yeniden tarih [*history*] kavramına dönmemiz gerekecek;[3] ve böylelikle kelimenin en eski anlamı üzerine de düşünme fırsatımız olacak. Siyasal ve felsefi dilimizdeki diğer pek çok terim gibi bunun da kökeni Yunancadır ve *historein* fiilinden türemiştir; "bir şeyin nasıl vuku bulduğunu anlatabilmek üzere soruşturmak" anlamına gelir – Herodotos'taki *legein ta eonta*. Fakat bu fiilin kökeni de yine *histōr* (deyim yerindeyse "tarihçi" [*historian*]) isminin geçtiği Homeros'ta bulunur (*Ilyada*, XVIII) ve Homerik anlamıyla tarihçi, *yargıçtır*. Şayet yargı, geçmişi irdeleyen yetimizse, tarihçi de onu hikâye etmek suretiyle yargılayan eleştirmendir. Öyleyse tarihin önemini yadsımadan, ama onun nihai yargıç olma iddiasını reddederek, insanlık onurumuzu tekrar kazanabilir ve deyim yerindeyse onu modern çağın sahte tanrısı olan Tarih'in elinden kurtarabiliriz. Bu incelemeye başlarken adını andığım Yaşlı Cato'dan –"asla boş durduğum zamanlardakinden daha etkin; asla kendimle baş başa olduğum zamanlardakinden daha az yalnız değilim"– bize kalan bir diğer ilginç deyiş, bu kurtarma girişiminin ima ettiği siyasal ilkeyi ustalıkla özetler: "*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*" ("Kazanılan dava tanrıları, kaybedilense Cato'yu memnun eder").

3 [Bkz. Hannah Arendt, "Tarih Kavramı: Antik ve Modern", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996) – R.B.]

Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler

1970 Güz döneminde New School For Social Research'te verilmiştir.

Birinci Ders

Kant'ın siyaset felsefesi hakkında konuşmanın ve soruşturma yapmanın kendine has zorlukları var. Diğer pek çok filozofun –Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Spinoza, Hegel ve diğerlerinin– aksine, Kant hiçbir zaman bir siyaset felsefesi kaleme almamıştır. Kant üzerine muazzam bir literatür olmasına karşın, onun siyaset felsefesine eğilen çok az çalışma mevcuttur ve bunlardan sadece biri incelemeye değer: Hans Saner'in yazdığı *Kant'ın Savaştan Barışa Uzanan Yolu*.[1] Kısa bir süre önce Fransa'da Kant'ın siyaset felsefesini konu alan, üstelik kimisi ilginç makalelerden oluşan bir derleme yayımlandı;[2] ama orada bile meseleye, Kant'ın ken-

1 Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden - Bd. 1. Widerstreit und Einheit: Wege zu Kants politischem Denken* (Münih: R. Piper Verlag, 1967). İngilizce basımı için bkz. *Kant's Political Thought: Its Origin and Development*, çev. E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

2 [Zikredilen bu derlemenin *Annales de philosophie politique*'in 4. cildi olarak yayımlanan *La philosophie politique de Kant* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962) olduğunu sanıyorum – R.B.]

disi söz konusu olduğu nispette, marjinal bir başlık muamelesi yapıldığını derhal görürsünüz. Kant felsefesinin bütünü üzerine kaleme alınmış kitaplar arasında ise sadece Jaspers'inki sayfalarının en azından dörtte birini bu muayyen konuya ayırır. (Kant'ın gelmiş geçmiş tek takipçisi Jaspers, Jaspers'ın tek takipçisi de Saner'dir.) *Tarih Üzerine*[3] veya daha yenilerde *Kant'ın Siyasal Yazıları*[4] başlığı altında derlenen denemeler, nitelik ve derinlik açısından Kant'ın diğer yazılarıyla boy ölçüşemezler; kendi çalışma konusuna tesadüf etmelerinden ötürü onlara böyle bir itibar atfetmeye hevesli bir yazarın[5] adlandırmasıyla bir "Dördüncü Eleştiri" teşkil etmedikleriyse şüphesizdir. Kant'ın kendisi, bunların bazılarını basit bir "fikir oyunu" ya da "basit bir keyif gezintisi" olarak adlandırmıştı.[6] İçlerinde açık ara en önemlisi olan *Ebedi Barış*'ın ironik tonu da Kant'ın bu yazıları gereğinden fazla ciddiye almadığını açıkça gösterir. Kiesewetter'e yazdığı mektuplardan birinde (15 Ekim 1795), *Ebedi Barış* denemesini "hülyalar" diye niteler (sanki *Bir Bilicinin Düşleri* [1766] adlı erken dönem risalesinde Swedenborg ile nasıl eğlendiğini hatırlamış gibidir). *Hukuk Öğretisi*'ne gelince, sadece Reiss tarafından derlenen kitapta bulabileceğiniz ve şayet okursanız muhtemelen epey sıkıcı ve yeknesak bulacağınız bu eserle ilgili olarak "sanki bu büyük adamın değil de, sıradan birinin [*gewöhnlicher Erdensohn*] eseri gibi" diyen Schopenhauer'e katılmamak zordur. Hukuk kavramı, Kant'ın insanı yasa koyucu bir varlık olarak kavradığı pra-

3 Kant, *On History*, der. L. W. Beck, çev. L. W. Beck, R. E. Anchor ve E. L. Fackenheim (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

4 Kant, *Kant's Political Writings*, der. H. Reiss, çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

5 Kurt Borries, *Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus* (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1928).

6 Kant, *On History*, s. 75 ("The End of All Things") ve s. 54 ("Conjectural Beginning of Human History").

tik felsefesinde büyük bir önem taşır; ama genel olarak hukuk felsefesini incelemek istersek, şüphesiz Kant'a değil Pufendorff, Grotius ya da Montesquieu'ye dönmemiz gerekir.

Son olarak, gerek Reiss'ın kitabında, gerekse öteki derlemede (*Tarih Üzerine*) bulunan diğer denemelere bakarsanız, pek çoğunun tarihle ilgili olduklarını görürsünüz; öyle ki ilk bakışta Kant sanki, kendinden sonra pek çoklarının yapacağı gibi, siyaset felsefesinin yerine tarih felsefesini geçirmiş gibidir. Öte yandan, Kant'ta tarih kavramı başlı başına önemli olsa da, felsefesinin merkezinde değildir ve tarihi irdelemek istersek Vico'ya yahut da Hegel ve Marx'a dönmemiz gerekir. Kant'ta tarih doğanın bir parçasıdır; tarihsel özne, tabiri caizse onun nihai amacı ve doruğuymuşçasına, yaratılışın bir parçası olarak kavranan insan türüdür. Rastlantısallığını veya olumsallığının hüznünü asla unutmadığı tarihte Kant için önemli olan şey, hikâyeler, tarihî kişiler, insanların yaptıkları iyi veya kötü işler değil, fakat insan türünün ilerlemesine ve nesiller silsilesi içinde bütün potansiyelini geliştirmesine neden olan doğanın gizli kurnazlığıdır. Birey olarak insanın ömrü, bütün insan niteliklerini ve imkânlarını geliştirmek için fazlasıyla kısadır; dolayısıyla türün tarihi "doğanın ektiği tüm tohumların tamamen gelişebileceği ve insan soyunun kendi yazgısını burada, yeryüzünde gerçekleştirebileceği"[7] süreçtir. Bu, bireyin organik gelişimi –çocukluk, ergenlik, yetişkinlik– eğretilemesi bağlamında kavranan "dünya tarihi"dir. Kant geçmişle ilgilenmez; onu ilgilendiren şey türün geleceğidir. İnsan Cennet'ten kendi günahı nedeniyle ya da öç alıcı bir Tanrı tarafından değil, onu önce kendi rahminden, sonra da Cennet Bahçesi'nden, "güvenli ve saf çocukluk durumundan"[8] çıkartan doğa tarafından kovulmuştur. Tarihin başlangıcı budur; tarihsel süreç

7 *A.g.e.*, s. 25 ("Idea for a Universal History", 9. Tez).

8 *A.g.e.*, s. 59 ("Conjectural Beginning of Human History").

ilerlemedir ve bu sürecin ürünü bazen kültür,[9] bazen de özgürlük ("doğanın vesayetinden özgürlük durumuna geçiş")[10] olarak adlandırılır; Kant sadece bir kere, o da neredeyse laf arasında, bir parantez içinde, bunun "insana biçilen en yüksek amacı, yani toplumsallaşabilirliği [*Geselligkeit*]"[11] ortaya çıkartma meselesi olduğunu belirtir (toplumsallaşabilirliğin önemini daha sonra göreceğiz). 18. yüzyılın egemen kavramı olan ilerleme, Kant için daha ziyade melankolik bir mefhumdur; bireyin yaşamı açısından ilerlemenin açıkça hüzünlü içerimlerini defalarca vurgular.

> İnsanın yaşamdaki ahlâki-fiziksel durumunu en iyi şartlar altında, yani ebedi bir ilerleme ve onun nihai hedefi olarak belirlenen en yüksek iyiye yürüyüş olarak kabul etsek bile, insan yine de (...) daimi bir değişim içindeki (...) mevcut durumunun ona vaat ettikleriyle tatmin olamaz. Zira insanın halihazırda içinde olduğu durum, ilerlemeyi beklediği daha iyi duruma kıyasla daima kötü kalır; ve nihai amaca doğru sonsuz bir ilerleme mefhumu, sonu gelmez bir kötülükler dizisindeki bir vaat olarak (...) insanın tatmin olmasına imkân tanımaz.[12]

Konu seçimime itiraz etmenin, biraz kaba ama tamamıyla haksız olmayan bir başka yolu da, genellikle seçilen –ve benim de seçmiş olduğum– denemelerin Kant'ın ömrünün son yıllarına ve zihinsel yetilerinin zayıflayarak sonunda bunadığı bir döneme ait olduklarına dikkat çekmektir. Bu sava yanıt

9 Kant, *Critique of Judgment*, çev. J. H. Bernard (New York: Hafner, 1951), § 83. [Kural olarak, Arendt, *Saf Aklın Eleştirisi* için Norman Kemp Smith çevirisini (bkz. aşağıda 54. dipnot), *Yargı Yetisinin Eleştirisi* içinse burada zikredilen J. H. Bernard çevirisini kullanır. Ama bunları ve diğer çevirileri kullanırken, sık sık kendine ait ufak değişiklikler yapar. Diğer kitaplarda ise, çeviri özellikle belirtilmediğinde, Arendt'in kendi çevirisi olduğu kabul edilebilir – R.B.]

10 Kant, *On History*, s. 60 ("Conjectural Beginning of Human History").

11 *A.g.e.*, s. 54.

12 *A.g.e.*, s. 78-79 ("The End of All Things").

verebilmek için sizlerden çok daha erken bir döneme ait *Güzel ve Yüce Üzerine Gözlemler*[13] adlı eseri okumanızı rica etmiştim. Görüşümü hemen söyleyeyim, zaten dönem boyunca vereceğim derslerde sizlere bu görüşün haklılığını kanıtlamayı umuyorum. Kant'ın çalışmaları bilinir ve yaşadığı koşullar göz önüne alınırsa, yukarıdaki savı tersine çevirerek şunu ileri sürmek ziyadesiyle caziptir: Kant siyasal olanı –*toplumsaldan ayrı bir şey olarak* ve insanın dünyadaki durumunun mütemmim cüzü olarak siyasal olanı– ancak yaşamının geç döneminde, yani felsefesini bu muayyen meseleyi ele alacak tarzda geliştirecek güç ve zamana artık sahip olmadığı bir noktada fark etmiştir. Bununla, Kant'ın ömrü yetmediği için "Dördüncü Eleştiri"yi yazamadığını değil; büyük eserinin kayıp parçasının aslında *Üçüncü Eleştiri*, yani –*Pratik Aklın Eleştirisi*'nden farklı olarak tenkitlere, soru ve kışkırtmalara karşı bir yanıt mahiyetinde olmayıp kendi mecrasında kaleme alınan– *Yargı Yetisinin Eleştirisi* olması gerektiğini ima ediyorum.

Eleştiri işini tamamladıktan sonra, Kant için geriye, tüm yaşamı boyunca kafasını meşgul etmiş olan iki soru kalmıştı; bunlar, "aklın skandalı" diye nitelediği şeyi –yani "aklın kendisiyle çelişmesi"[14] ya da *düşünmenin, bilebileceğimiz* şeyin sınırlarını aşması ve ardından kendi çelişkilerine yakalanması olgusunu– açıklığa kavuşturmak için üzerinde çalışmaya ara verdiği sorulardı. Kant'ın kendi tanıklığından, yaşamındaki dönüm noktasının insan zihninin bilişsel yetilerini ve sınırlarını keşfetmesi (1770'te) olduğunu biliyoruz; bu keşfi işleyip geliştirmesi ve *Saf Aklın Eleştirisi* adıyla yayımlaması on yıldan fazla almıştı. O kadar yıllık bu muazzam emeğin diğer planları ve tasarıları açısından ne anlama

13 Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960).

14 Christian Carve'a mektup, 21 Eylül 1798. Bkz. Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, der. ve çev. Arnulf Zweig (Chicago: University of Chicago Press, 1967), s. 252.

geldiğini de mektuplarından biliyoruz. Bu "ana konu"nun, bitirerek yayımlamayı umduğu diğer tüm konuları "bir set" gibi geride tutarak engellediğini; ancak kaldırdıktan sonra ilerleyebileceği "yolundaki bir kaya" gibi olduğunu yazar.[15] Eleştiri öncesi dönemdeki kaygılarına geri döndüğünde ise, bunlar şimdi bildiklerinin ışığında elbette bir miktar değişmişlerdi; ama ne tanınmayacak kadar değişmişlerdi, ne de onun için ivediliklerini kaybettiklerini söyleyebiliriz.

En önemli değişiklik şöyle gösterilebilir. Kant 1770'teki dönüm noktasının arifesinde, *Ahlâk Metafiziği*'ni yazıp kısa bir süre içerisinde yayımlamayı düşünüyordu, ki bunu ancak otuz yıl sonra gerçekten yapacaktı; ama bu erken tarihte, kitap "Ahlâki Beğeninin Eleştirisi" başlığıyla duyurulmuştu.[16] Sonunda *Üçüncü Eleştiri*'ye döndüğünde ise onu başlangıçta "Beğeninin Eleştirisi" olarak adlandırıyordu. Dolayısıyla arada çifte bir değişim olmuştu: Kant, 18. yüzyıl boyunca gözde bir başlık olan beğeninin ardında, tamamıyla yeni bir insani yeti, yani yargı yetisini keşfetmişti; fakat aynı zamanda ahlâki önermeleri de bu yeni yetinin yetki sahasının dışına çıkartmıştı. Diğer bir ifadeyle: Güzel ve çirkin hakkında karar verecek olan artık beğeniden daha fazla bir şeydi; fakat doğru ve yanlışı ayırt edecek olan da beğeni veya yargılama değil, tek başına akıldı.

İkinci Ders

İlk derste, ömrünün sonuna doğru Kant'ın kafasında iki meselenin kaldığını söylemiştim. Bunlardan ilki, insanın "toplumsallaşabilirliği", başka bir deyişle hiçbir insanın tek ba-

15 Marcus Herz'e mektup, 24 Kasım 1776 ve 20 Ağustos 1777. Bkz. Kant, *Philosophical Correspondence*, s. 86, 89.

16 Bkz. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s. 6.

şına yaşayamayacağı, insanların salt ihtiyaçları ve kaygıları açısından değil, insan toplumu dışında işlev gösteremeyecek olan en yüksek yetileri, yani insan zihni açısından da karşılıklı bağımlı oldukları gerçeği üzerinden özetlenebilir veya daha doğrusu ifade edilebilir. "*Düşünür* için yoldaşların varlığı vazgeçilmezdir."[17] Bu anlayış, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk kısmının anahtarıdır. Beğeni ya da *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin eleştiri öncesi dönemden kalma bir soruya yanıt olarak yazılmış olduğu çok açıktır. *Gözlemler* gibi *Eleştiri* de, yine "Güzel" ve "Yüce" diye iki kısma bölünmüştür. Ve Fransız ahlâkçılarından birisi tarafından yazılmış gibi duran *Gözlemler*'de, yoldaşlık veya "toplumsallaşabilirlik", aynı ölçüde olmasa da, şimdiden temel bir meseledir. Kant orada "mesele"nin ardında yatan fiili deneyimden bahseder; bu, genç Kant'ın kendi toplumsal yaşantısından ayrı olarak, bir tür düşünce-deneyidir. Deney şöyledir:

> ["Carazan'ın Rüyası":] Bu zengin pinti, serveti arttığı nispette, kalbini başkaları için sevgi ve merhamet duymaya kapatmıştı. Ruhundaki insan sevgisi giderek soğurken, dua ve ibadete düşkünlüğü de artmıştı. Bu itiraftan sonra, şunları anlatmaya başlar: "Bir akşam, lambanın önünde hesap kitap yapıp kârlarımı alt alta yazarken uyku bana galip geldi. Uykumda ölüm meleğinin bir kasırga gibi üzerime geldiğini gördüm. Beni korkunç vuruşundan esirgemesi için yalvarmama mahal vermeden darbesini vurdu. Ebediyen sürecek kaderim şekillenirken, yaptığım tüm iyiliklere artık hiçbir şey eklenemeyeceğini, işlediğim tüm kötülüklerden tek bir şey bile çıkartılamayacağını idrak edince donakaldım. Cennetin üçüncü katında ikamet edenin huzuruna çıkarıldım. Önümde alevlenen nur bana şunları söyledi: 'Carazan, Tan-

17 Kant, "Reflexionen zur Anthropologie", no. 763, *Kants gesammelte Schriften*, Akademi Edisyonu, 29 cilt (Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902-1983), c. 15, s. 333 (vurgular eklenmiştir).

rı'ya hizmetlerin reddedildi. Kalbini insan sevgisine kapattın ve hazinelerine var gücünle sarıldın. Sadece kendin için yaşadın, bu yüzden ebediyetteki geleceğini de yine tek başına ve bütün bir Yaratılış aleminden ayrı geçireceksin.' O anda görünmez bir güç tarafından alınıp götürüldüm ve Yaratılışın parlak mabedinden geçirildim. Kısa sürede ardımda sayısız dünyalar bıraktım. Tabiatın en dış sınırına yaklaşırken, sınırsız boşluğun gölgelerinin önümdeki dipsiz uçuruma battıklarını gördüm. Korkunç bir ebedi sessizlik, yalnızlık ve karanlıklar ülkesi! Bu manzara karşısında beni dilsiz bir dehşet aldı. Yavaş yavaş son yıldızı gözden kaybettim ve sonunda son ışık huzmesi de dış karanlıkta yitip gitti! Geçen her dakikada, meskün son dünyaya olan mesafem arttıkça, umutsuzluğun doğurduğu ölümcül dehşetler de çoğalıyordu. Evrenin sınırlarından öteye on bin kere bin yıl boyunca savrulsam bile, hiçbir yardım ya da dönüş umudu olmaksızın karşımda yine sonsuz karanlığın uçurumunu göreceğimi düşündüm. – Allak bullak olmuş haldeyken ellerimi öyle bir kuvvetle gerçek dünyanın eşyalarına uzatmışım ki uyandım. Şimdi insanlığa değer vermeyi öğrenmiştim; zira o ürkünç yalnızlıkta, servetimin verdiği kibirle kapımdan çevirdiklerimin en düşkününü bile Golconda'nın tüm hazinelerine tercih ederdim.[18]

Kant'ın aklında kalan ikinci soru ise *Eleştiri*'nin ikinci kısmı açısından merkezi mahiyettedir ve ilkinden çok farklı olması nedeniyle kitabın bütünsellikten yoksun oluşu her daim tartışma yaratmıştır; mesela Baeumler, bu sorunun "yaşlı bir adamın geçici hevesinden" (*Greisenschrulle*) öte bir şey olup olmadığını sorar.[19] *Yargı Yetisinin Eleştirisi* § 67'de di-

18 Kant, *Observations*, s. 48-49 not.

19 Alfred Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft: Ihre Geschichte und Systematik - Bd. 1: Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1923), s. 15.

le getirilen ikinci soru şudur: "İnsanların varolması niçin gerekli olsun?" Bu soru da, bir tür kalıntı kaygıdır. Kant'a göre, cevapları felsefenin hakiki işini oluşturan üç meşhur soruyu hepiniz bilirsiniz: Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? Bu üçüne, derslerinde bir dördüncüsünü eklerdi: *İnsan nedir?* Ve şu açıklamayı yapardı: "Bunların tümü bir arada 'antropoloji' olarak adlandırabilir; çünkü ilk üç soru sonuncusuyla ilişkilidir [ona işaret eder]."[20] Bu sorunun Leibniz, Schelling ve Heidegger tarafından sorulan başka bir soruyla açık bir ilişkisi vardır: Niçin hiçbir şey değil de bir şey var? Leibniz bunu "sorma hakkına sahip olduğumuz ilk soru" olarak niteler ve ardından şunu söyler: "Zira hiçbir şey, bir şeyden daha basit ve kolaydır."[21] Bu niçin-sorularını nasıl ifade ederseniz edin, "çünkü..." diye başlayan her cevabın kulağa sadece aptalca geleceği ve gerçekten aptalca olacağı aşikâr olmalıdır. Zira niçin sorusu, aslında, yaşam nasıl gelişti ya da evren (bir patlama olsun veya olmasın) nasıl varlığa geldi örneklerinde olduğu gibi, bir *neden* sormaz; bunun yerine bütün bunların hangi *amaçla* olduklarını sorar ve "amaç, mesela doğanın varlığının amacı, doğanın ötesinde aranmak zorundadır",[22] yaşamın amacı yaşamın ötesinde, evrenin amacı ise evrenin ötesinde. Bu amaç, her amaç gibi, böyle bir soru sorulduğu anda kendilerinden daha yüksek bir şeyin araçları mertebesine indirgeniveren doğadan, yaşamdan ya da evrenden öte bir şey olmak zorundadır. (Heidegger, geç dönem felsefesinde, birçok kez "insan" ve "varlık"ı birbirlerini varsayan ve koşullandıran bir tür mütekabiliyet içinde konumlandırmayı denemişti – varlığın in-

20 Kant, *Logic*, çev. R. Hartman ve W. Schwarz (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974), s. 29. [Arendt, Kant'ın *Vorlesungen über die Metaphysik* cildine atıf yapmaktadır – R.B.]

21 Gottfried von Leibniz, "Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison" (1714), 7. paragraf.

22 Kant, *Critique of Judgment*, § 67.

sanı çağırması, insanın varlığın muhafızı ya da çobanı olması, varlığın görünür olabilmek için insana ihtiyaç duyması, insanın sadece varolabilmek için değil ama başka hiçbir şeyin [*Seiendes*: varolan], hiçbir canlının olmadığı kadar kendi varlığıyla ilgili olması anlamında varlığa ihtiyaç duyması vb.[23] Bu çabanın amacı, "hiçlik" hakkındaki soruların yarattığı paradokslardan kurtulmak değil, yukarıda bahsettiğimiz genel "niçin" sorularına içkin olan bir karşılıklı indirgemeden kaçınmaktı.)

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin ikinci kısmından hareketle, Kant'ın bu çapraşık soruna cevabı şu olurdu: "Doğanın amacı nedir?" tarzı soruları, biz kendimiz sürekli amaçlar ve erekler tasarlayan amaç-yönelimli varlıklar olduğumuz ve böyle varlıklar olarak doğaya ait bulunduğumuz için sorarız. Aynı doğrultuda, "Dünya veya evrenin bir başlangıcı var mıdır, yoksa Tanrı'nın kendisi gibi ezeli ebedi midir?" gibi açık bir şekilde cevaplanamaz sorularla kafamızı niçin meşgul ettiğimiz sorusuna da başlayıcı olmanın, dolayısıyla yaşamımız boyunca başlangıçlar oluşturmanın doğamızın ta kendisi olduğu gerçeğine dikkat çekerek yanıt verilebilir.[24]

Fakat *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne geri dönersek: Kitabın iki bölümü arasındaki bağlantılar zayıftır, yine de bu şekilleriyle –yani Kant'ın kendi zihninde varolduğu farzedilebilecek şekilleriyle– söz konusu bağlantılar siyasal olanla diğer *Eleştiriler*'deki her şeye nazaran daha yakından ilişkilidirler. Kitabın bölümleri arasında iki önemli bağlantı vardır. İlki, Kant'ın her iki bölümde de insandan akıl sahibi ya da bilişsel bir varlık olarak bahsetmemesidir. Hakikat sözcüğü –özel bir bağlamdaki tek bir istisna dışında– hiç geçmez. İlk bölüm insan-

23 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), örneğin § 4.

24 Bkz. Gerhard Lehmann, *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft* (Berlin: Yayınevi belirtilmemiş, 1939), s. 73-74.

lardan, toplumlarda yaşadıkları ve gerçekten de oldukları biçimiyle, çoğul olarak insanlardan bahseder; ikinci bölüm ise insan türünden bahseder. (Kant biraz önce aktardığım pasajın devamında bunu vurgular: "İnsanların niçin varolması gerektiği sorusuna yanıt vermek, şayet Yeni Hollandalıları [veya diğer ilkel kabileleri] düşünecek olursak, hiç de kolay olmayabilir.")[25] *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Yetisinin Eleştirisi* arasındaki en belirleyici fark, ilk eserdeki ahlâki yasalar bütün akıl sahibi varlıklar için geçerliyken, ikincisindeki kuralların sadece yeryüzündeki insanlarla sınırlı bir geçerlilik taşımasıdır. İkinci bağlantı, yargı yetisinin tikellerle ilgilenmesinde saklıdır; bunlar tam da tikel olmalarıyla, düşüncenin normalde ilgilendiği "evrensel açısından olumsal bir şey içerirler."[26] Bu tikeller de iki türlüdür. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümü kelimenin tam anlamıyla yargının tek tek nesneleriyle ilgilenir, örneğin genel bir güzel kategorisi altına yerleştiremeyişimize rağmen "güzel" diye nitelediğimiz bir nesneyle; zira burada uygulanabilecek hiçbir kuralımız yoktur. ("Ne güzel bir gül!" dediğinizde, bu yargıya önce "Bütün güller güzeldir, bu çiçek bir güldür, öyleyse bu gül güzeldir" diyerek varmazsınız. Ya da öbür türlü söylersek, "güzellik güldür, bu çiçek de güldür, öyleyse güzeldir" demezsiniz.) *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde ele alınan diğer nokta ise, doğanın tikel ürünlerinden herhangi birini genel nedenlerden türetmenin imkânsızlığıdır: "Mutlak surette hiçbir insan aklı (hatta ne derece üstün olursa olsun niteliği bakımından yine de bizimkine benzeyen hiçbir sonlu akıl) basit bir ot yaprağının yerden bitmesini bile salt mekanik nedenlerden hareketle anlamayı umamaz."[27] (Kant'ın terminolojisinde "mekanik" terimi doğal nedenleri ifade eder; onun

25 Kant, *Critique of Judgment*, § 67.

26 *A.g.e.*, § 76.

27 *A.g.e.*, § 77.

karşıtı ise "yapay", yani belli bir amaçla üretilmiş şeyleri anlatmak için kullandığı "teknik" terimidir. Ayrım, kendi kendine varlığa gelen şeyler ile belirli bir erek veya amaç doğrultusunda üretilmiş şeyler arasındadır.) Buradaki vurgu "anlama" üzerindedir: Ot diye bir şeyin ve de şu tikel ot yaprağının varolmasını (sadece açıklamak değil de) nasıl anlayabilirim? Kant'ın önerdiği çözüm, teleoloji ilkesinin, yani "doğanın mahsullerinde bir amaç olduğu ilkesi"nin, her ne kadar böyle bir ilke "onların nasıl olup da meydana geldiğini hiçbir biçimde daha anlaşılır kılmasa" bile, yine de "doğanın tikel yasalarını soruşturmak için keşifsel bir ilke" olarak takdim edilmesidir.[28] Kant felsefesinin bu kısmını, kelimenin dar anlamıyla tikele dair yargılarla değil doğayla ilgili olduğundan burada ele almıyoruz; yine de, göreceğimiz gibi, Kant tarihi doğanın bir parçası olarak anlar – insan yeryüzündeki hayvan türlerine mensup olduğu nispette, doğanın tarihi insan türünün de tarihidir. Kant'ın buradaki niyeti, bir yargılama ilkesi bulmaktan ziyade bir bilme ilkesi bulmaktır. Ama "İnsanların varolması niçin gereklidir?" sorusunu sorduğunuz anda, buradan devam ederek ağaçların, ot yapraklarının ve bunun gibi her şeyin niçin gerekli olduklarını da sorabileceğinizi görmelisiniz.

Başka türlü söyleyecek olursak, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ele alınan konular –ister tarihteki bir olay isterse doğal bir olgu olarak tikel olan; insan zihninin tikeli muhatap alma yetisi olarak yargılama yetisi; bu yetinin işlevselliğinin koşulu olarak insanların toplumsallaşabilirlikleri, yani sadece bir bedene ve fiziksel ihtiyaçlara sahip olmalarından ötürü değil, bilakis tam da zihinsel yetileri açısından diğer insanlara bağımlı oldukları içgörüsü– tümü de bariz siyasal anlamlara sahip ve dolayısıyla siyasal olan açısından önem taşıyan bu konular, Kant'ın eleştiri işini (*das kritische*

28 *A.g.e.*, § 78.

Geschäft) bitirip yaşlılık günlerinde onlara nihayet geri dönmesinden çok daha önce de ilgilendiği meselelerdi. "İleri yaşın uygun zamanlarından mümkün olduğunca yararlanmak üzere"[29] bir an önce başlamak istediği "öğreti" çalışmasını da onlar uğruna ertelemişti. Öğreti çalışması "doğa metafiziği ve ahlâk metafiziği" olmak üzere iki kısımdan oluşacaktı ve bunlarda "yargı yetisine ayrılmış özel bir bölüm" olmayacaktı. Zira tikele ilişkin yargıların –*bu* güzeldir, *bu* çirkindir; bu doğrudur, bu yanlıştır– Kant'ın ahlâk felsefesinde bir yeri yoktur. Yargı, pratik akıl değildir; pratik akıl, "akıl yürütür" ve bana ne yapmam ve ne yapmamam gerektiğini söyler; yasa koyar, iradeyle özdeştir ve irade de buyruk verir, emir kipinde konuşur. Oysa yargı, "salt temaşaya dayalı bir hoşlanma duygusundan veya etkin olmayan bir hazdan [*untätiges Wohlgefallen*]"[30] doğar.

Bu "temaşaya dayalı hoşlanma duygusuna beğeni denir" ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi* başlangıçta "Beğeninin Eleştirisi" olarak adlandırılmıştır. "Pratik felsefe, temaşaya dayalı bir hoşlanma duygusundan şayet bahsedecek olursa, bunu ancak laf arasında ve kavramsal olmayan bir şeyden bahsediyormuşçasına yapar."[31] Size de makul gelmiyor mu? "Temaşaya dayalı hoşlanma ve etkin olmayan hazzın" pratikle ne işi olabilir? Kant'ın, öğreti çalışmasına döndüğünde, tikele ve olumsala yönelik ilgisinin geçmişte kalmış ve biraz da sıradışı bir heves olduğuna karar vermiş olduğunu tartışmasız bir şekilde kanıtlamaz mı bu? Ama yine de, her gün gazeteleri büyük bir sabırsızlıkla beklediği ileri yaşlarında belirleyici bir rol oynamış bir olay olarak Fransız Devrimi'ne

29 *A.g.e.*, Önsöz.

30 Kant, *The Metaphysics of Morals*, Giriş, 1. Altbölüm: "Of the Relation of the Faculties of the Human Mind to the Moral Laws"; bkz. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, çev. Thomas Kingsmill Abbott (Londra: Longmans, Green & Co., 1898), s. 267.

31 *A.g.e.*, s. 267.

ilişkin nihai konumunun bu salt seyirci tutumu tarafından, "oyuna kendileri katılmayan" fakat onu sadece "arzulu ve tutkulu bir katılımla" izleyenlerin tutumu tarafından belirlendiğini göreceğiz. Bunun anlamı, en azından Kant'a göre, seyircilerin bir devrim yapmak istemeleri değildi; duydukları sempati salt "temaşaya dayalı hoşlanma ve etkin olmayan haz"dan kaynaklanmaktaydı.

Kant'ın bu konuları ele alan geç dönem yazılarında, izini eleştiri öncesi dönemin kaygılarına dek süremeyeceğimiz sadece tek bir unsur vardır. Erken dönemin hiçbir noktasında onu dar anlamda anayasal ve kurumsal meselelerle ilgilenirken görmeyiz. Yine de, bütünüyle siyasal denemelerinin hemen hemen hepsinin yazıldığı yaşamının son yıllarında bu ilgi zirvedeydi. Söz konusu denemeler, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin yayımlandığı 1790'dan ve daha önemlisi Kant'ın altmış beş yaşında olduğu 1789'dan, yani Fransız Devrimi'nden sonra yazılmışlardı. Bu noktadan itibaren Kant'ın ilgisi bir daha tikele, tarihe ve insanın toplumsallaşabilirliğine münhasıran dönmedi. İlgisinin merkezinde daha ziyade günümüzde anayasal hukuk dediğimiz şey –siyasal bir yapının örgütlenme ve kuruluş biçimi, "cumhuriyetçilik" yani anayasal hükümet kavramı, uluslararası ilişkiler meselesi vb.– vardı. Bu değişimin ilk işareti belki de, Kant'ın uzun süredir yakından ilgilendiği Amerikan Devrimi'ne ilişkin olarak *Yargı Yetisinin Eleştirisi* § 65'e düştüğü şu notta bulunabilir:

> Büyük bir halkın yakın zamanda giriştiği topyekûn dönüşümle devlet haline gelişinde *örgütlenme* kelimesi sık sık yüksek makamların ve hatta tüm siyasal yapının tesisini ifade etmek üzere son derece isabetli bir biçimde kullanılmıştır. Çünkü böyle bir bütünde her bir üyenin hiç kuşkusuz yalnızca araç değil, fakat aynı zamanda amaç da olması ve bütünün olabilirliğine yönelik olarak diğerleriyle işbirli-

gi yaparken, kendi konum ve işlevi bakımından, bütünün idesi uyarınca belirlenmiş olması gerekir.

Son yıllarında Kant'ı mütemadiyen meşgul eden şeyler, tam da bir halkın devlet biçiminde nasıl örgütleneceği, devletin nasıl teşkilatlanacağı, bir siyasal toplumun nasıl *kurulacağı* ve bunlarla ilgili hukuk sorunlarıydı. Doğanın kurnazlığı ya da insanların toplumsallaşabilirliği konusundaki eski ilgileri tümüyle ortadan kaybolmuş değildi. Ama belli bir değişim geçirmişlerdi ya da daha doğrusu kendilerini yeni ve beklenmedik biçimlerde gösteriyorlardı. Söz gelimi *Ebedi Barış*'ta, yabancı ülkeleri ziyaret hakkını (*Besuchsrecht*), konukseverlikten yararlanma hakkını ve "geçici ikamet hakkı"nı[32] tesis eden ilginç bir sözleşme maddesi buluruz. Ve aynı incelemede, "ebedi barışın güvencesi"[33] olarak yine doğayı, o büyük sanatçıyı görürüz. Şayet bu meselelerle meşgul olmasaydı, *Ahlâk Metafiziği*'ne muhtemelen *Hukuk Öğretisi*'yle başlamayacaktı. Ve nihayet (son bölümü zihnindeki gerilemenin açık kanıtlarını şimdiden gösteren *Fakültelerin Çatışması*'nın ikinci kısmında) şunu da yine muhtemelen söylememiş olacaktı: "Bir anayasa tasarlamak ne hoş şey" [*Es ist so süss sich Staatsverfassungen auszudenken*] – tamamına erdirilmesi "sadece düşünülebilir olmakla kalmayıp, (...) yurttaşların değilse de egemenin yükümlülüğü" olan "hoş bir rüya."[34]

Üçüncü Ders

Yaşamının bu geç döneminde –Amerikan Devrimi ve dahası Fransız Devrimi, deyim yerindeyse Kant'ı siyasal uykusundan uyandırdığında (tıpkı gençliğinde Hume'un onu dog-

32 Kant, *On History*, s. 102 ("Perpetual Peace").

33 *A.g.e.*, s. 106.

34 *A.g.e.*, s. 151-152 not ("An Old Question Raised Again").

matik uykusundan, yetişkinliğinde ise Rousseau'nun onu ahlâki uykusundan uyandırmış olması gibi)– Kant'ı meşgul eden sorunun, devletin örgütlenmesi meselesiyle kendi ahlâk felsefesini, yani pratik aklın buyruğunu uzlaştırmak olduğu düşünülebilir. Oysa şaşırtıcı gerçek, kendi ahlâk felsefesinden burada hiçbir yardım umamayacağını biliyor olmasıdır. Dolayısıyla her tür ahlâksallaştırmadan uzak durmuş, sorunun insanı "ahlâken iyi biri olmasa da iyi bir yurttaş olmaya" zorlama sorunu olduğunu ve "iyi bir anayasanın ahlâktan beklenemeyeceğini, bilakis halkın ancak iyi bir anayasa altında ahlâken iyi bir durumda olabileceğini"[35] anlamıştır. Burada Aristoteles'in "iyi bir insan ancak iyi bir devlette iyi yurttaş olabilir" tespiti aklınıza gelebilir, ne var ki Kant'ın vardığı sonuç epey farklıdır (ve ziyadesiyle şaşırtıcı olup, ahlâkı iyi yurttaşlıktan ayırma konusunda Aristoteles'in çok ötesine gider):

> Bir devlet teşkil etme sorunu, ne kadar zor görünse de, akıl sahibi olmaları koşuluyla bir şeytan soyu için bile çözülebilir mahiyettedir. Şöyle ki: "Kendini korumak için evrensel yasalara gereksinim duyan, fakat her biri kendini bu yasalardan gizlice muaf tutma eğiliminde olan akılsal varlıkların oluşturduğu bir toplulukta, çatışma halindeki özel çıkarların birbirlerini denetleyecekleri bir anayasa tesis etmek, bireylerin kamusal davranışları bakımından bu türden çıkarlarının hiç olmamasıyla aynı sonucu verir."[36]

Bu son derece önemli bir pasajdır. Kant'ın söylediği –Aristotelesçi formülü değiştirerek– kötü bir adamın iyi bir devlette iyi yurttaş olabileceğidir. Onun buradaki "kötü" tanımı da kendi ahlâk felsefesiyle uyumludur. Kategorik buyruk size şunu söyler: Her zaman eylemlerinin maksimi ge-

35 *A.g.e.*, s. 112-113 ("Perpetual Peace").

36 *A.g.e.*, s. 112.

nel bir yasa olabilecek şekilde eylemde bulun; yani "hiçbir zaman, benimsediğim maksimin aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğimden farklı bir şekilde eylemde bulunmayacağım."[37] Meselenin özü çok basittir. Kant'ın kendi deyişiyle: Belli bir yalanı isteyebilirim, ama "yalan söylemenin evensel bir yasa olmasını hiçbir surette isteyemem. Zira böyle bir yasa altında söz vermek diye bir şey olamaz."[38] Veya çalmak isteyebilirim, ama hırsızlığın evrensel bir yasa olmasını isteyemem; çünkü böyle bir yasa altında, mülkiyet diye bir şey olmayacaktır. Kant için kötü kişi, kötülüğü isteyen kişi *değil*, kendisine istisna tanıyan kişidir; zira kötülüğü istemek, Kant'a göre, zaten imkânsızdır. Bu yüzden buradaki "şeytan soyu" olağan anlamda şeytanları değil, kendilerini "gizlice muaf tutma eğiliminde olan" kişileri ifade eder. Önemli husus, bunun *gizlice* yapılmasıdır: Bunu kamuya açık bir şekilde yapamazlar çünkü o zaman açıkça ortak çıkara karşı durmuş olurlar – ve söz konusu halk bir şeytan soyu olsa bile, halkın düşmanı haline gelirler. Ahlâktan farklı olarak, siyasette her şey "*kamusal* davranışlara" bağlıdır.

Bu yüzden yukarıdaki pasaj ancak *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden *sonra* yazılmış gibi görünebilir. Ama bu bir yanılgıdır. Çünkü bu da eleştiri öncesi dönemden kalma bir düşüncedir; sadece şimdi Kant'ın ahlâk felsefesinin terimleriyle ifade edilmiştir. *Güzel ve Yüce Üzerine Gözlemler*'de şunları okuruz:

> İnsanlar arasında *ilkeler* uyarınca davrananların sayısı bir elin parmaklarını geçmez – ki böyle olması gayet iyidir, zira ilkeler konusunda insan kolayca yanılabilir. (...) *İyi yürekli saiklerle* hareket edenlerin sayısı [ilkeler uyarınca dav-

37 Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, çev. Thomas K. Abbott (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949), s. 19.

38 *A.g.e.*, s. 20-21.

> rananlara nazaran] çok daha fazladır. (...) [Buna karşılık] şaşmaz bir düzenle hayvanlar alemini idare eden diğer içgüdüler de (...) doğanın büyük amacını pekâlâ aynı şekilde ifa eder. (...) [Nitekim] çoğu insan (...) yapıp ettiklerinin yegâne referans noktası olarak o çok sevdiği benliğinden başka bir şeyi kaale almaz (...) ve sanki dünyanın ekseniymiş gibi her şeyi *kendi çıkarı* etrafında döndürmeye uğraşır. Bundan daha faydalı bir şey bulunamaz, zira bu insanlar en çalışkan, tertipli ve aklı başında olanlardır; bütüne destek ve kuvvet verirler, niyetleri bu olmaksızın ortak iyiye hizmet ederler.[39]

Hatta sanki öyle bir anlam çıkıyor ki "daha ince ruhların üzerini güzellik ve uyumla bezeyeceği temeli atmak ve gerekli koşulları sağlamak"[40] için gereken şey tam da bir "şeytan soyu"dur. Burada, aydınlanmış özel çıkar teorisinin Kantçı versiyonuyla karşı karşıyayız. Bu teorinin ciddi kusurları vardır. Ama Kant'ın konumunun ana noktaları, siyaset felsefesi söz konusu olduğu nispette, şunlardır: Birincisi, bu kurgunun işlemesi "doğanın bir büyük amacı" olduğu ve eyleyen insanların arkasından gizlice iş gördüğü varsayımına bağlıdır. Aksi takdirde bir şeytan soyunun kendini yok etmesi kaçınılmazdır (Kant'ta kötülük genellikle kendini yok eder). Doğa, türümüzün korunmasını istemektedir ve evlatlarından tüm beklediği kendi varlıklarını muhafaza etmeleri ve akıllarını kullanmalarıdır. İkincisi, daha iyiye doğru siyasal bir değişim ortaya çıkartmak için insanda ahlâki bir dönüşüm ya da bir zihniyet devriminin ne zorunlu, ne gerekli, ne de beklenir olduğu inancıdır. Ve üçüncü olarak, bir yandan anayasanın, diğer yandan da *kamusallığın* vurgulanması söz konusudur. "Kamusallık", Kant'ın siyasal dü-

39 Kant, *Observations*, s. 71.

40 *A.g.e.*, s. 71.

şüncesindeki anahtar kavramlardan biridir; buradaki bağlamımızda, kötücül düşüncelerin tanımları itibarıyla gizli oldukları inancına işaret eder. Bu yüzden geç dönem çalışmalarından biri olan *Fakültelerin Çatışması*'nda şunları okuruz:

> Acaba neden hiçbir hükümdar çıkıp da kendi karşısında halkın haklarını tanımadığını açıkça söyleme cüretini göstermemiştir? Nedeni, böyle bir kamusal beyanın tüm uyruklarını ona karşı uyandıracak olmasıdır; bu uyruklar, cömert ve anlayışlı bir efendi tarafından güdülen besili ve koruma altındaki uysal koyunlar misali, şikâyet edecekleri hiçbir noksanları olmaksızın mutlu mesut yaşıyor olsalar dahi.[41]

Tartışma konusu olarak kelimenin tam anlamıyla namevcut bir temayı –Kant'ın yazılmamış siyaset felsefesini– seçmiş olmaktan ötürü sunduğum tüm bu gerekçelere karşın, yine de bütünüyle üstesinden gelemeyeceğimiz bir itiraz var. Kant, insanları felsefe yapmaya ittiğine inandığı ve kendi felsefesinde cevap vermeye çalıştığı üç temel soruyu defalarca dile getirmiştir ve bu soruların hiçbiri bir *zōon politikon* veya siyasal varlık olarak insanla ilgili değildir. Söz konusu sorulardan –Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?– ikisi metafiziğin geleneksel konuları hakkındadır: Tanrı ve ölümsüzlük. İkinci sorunun –Ne yapmalıyım?– ve onunla bağıntılı özgürlük fikrinin, sorgulamamızda bize bir faydası olacağına inanmak ise ciddi bir yanılgı olacaktır. (Bilakis, Kant'ın bu soruyu sorma ve cevaplama biçiminin, şayet kendi siyaset felsefesini layıkıyla ifade edecek zamanı ve gücü olsaydı bunun nasıl bir siyaset felsefesi olacağını gösterme girişimimizde bize engel teşkil edeceğini –ve siyasal içgörülerini kendi ahlâk felsefesiyle uzlaştırmaya çalışırken muhtemelen Kant'ın kendisi için de engel

41 Kant, *On History*, s. 145 not ("An Old Question Raised Again").

teşkil etmiş olduğunu– göreceğiz.) İkinci soru hiçbir şekilde eylemle ilgili değildir ve Kant hiçbir yerde eylemi göz önüne almaz. İnsanın temel "toplumsallaşabilirliği"ni dile getirmiş ve onun unsurları olarak iletilebilirlik ve *kamusal* özgürlüğü, yani insanların iletişim kurma ihtiyacını ve sadece düşünme değil yayımlama özgürlüğünü –"kalem özgürlüğü"– zikretmiştir; buna karşılık *eylemle* ilgili ne bir yetiye ne de bir ihtiyaca aşinadır. Dolayısıyla Kant'ta "Ne yapmalıyım?" sorusu "ben"in diğerlerinden bağımsız davranışıyla ilgilidir – insanlar için bilinebilir olan şeylerin ve bilinemez kalsalar da düşünülebilir olmaya devam eden şeylerin neler olduğunu bilmek isteyen de, ölümsüzlük meselesinde makul bir şekilde neleri umabileceğini bilmek isteyen de yine aynı "ben"dir. Bu üç soru, temelde çok basit, neredeyse ilkel bir biçimde birbirleriyle bağlantılıdır. İlk soruya *Saf Aklın Eleştirisi*'nde verilen cevap, bana, neleri bilebileceğimi ve –son tahlilde daha önemlisi– neleri bilemeyeceğimi söyler. Kant'ta metafizik sorular tam da bilemeyeceklerimle ilgilidirler. Yine de bilemeyeceğim şeyleri düşünmeden edemem, çünkü bunlar aslında en çok ilgilendiğim şeyler hakkındadır: Tanrı'nın varlığı; mevcut olmadığı takdirde yaşamın insan için onurdan yoksun, "hayvani" bir şey olacağı özgürlük; ve ruhun ölümsüzlüğü. Kant'ın terminolojisinde bunlar "pratik" sorulardır ve bunlar hakkında nasıl düşünmem gerektiğini bana söyleyen de pratik akıldır. Din bile, akılsal bir varlık olarak insan için "yalnızca aklın sınırları içinde" bulunur. Asıl ilgilendiğim, ummak istediğim şey, gelecek yaşamdaki saadettir ve bunu da ona layıksam –yani doğru biçimde davranırsam– umabilirim. Verdiği derslerin birinde ve aynı zamanda konuya dair tefekkürlerinde, Kant bu üçlüye onları toparlayacak dördüncü bir soru ekler. "İnsan nedir?" sorusudur bu. Ama bu son soru *Eleştiriler*'de boy göstermez.

Dahası, bu sorular arasında *Üçüncü Eleştiri*'nin "Nasıl yar-

gıda bulunurum?" sorusu da olmadığı için, temel felsefi soruların hiçbirinde insani çoğulluk durumunun bahsi geçmez – haliyle, ikinci soruda zımnen bulunan, diğer insanlar varolmadığı takdirde nasıl davrandığımın pek bir önemi olmayacağı hususu hariç. Ama Kant'ın kendime karşı ödevlerim konusundaki ısrarı, ayrıca ahlâki ödevlerin her türlü eğilimden bağımsız olması ve ahlâk yasasının sadece bu gezegendeki insanlar için değil, evrendeki akıl sahibi tüm varlıklar için geçerlilik taşıması gerektiği savı, bu çoğulluk durumunu sınırlandırarak asgari düzeyde tutar. Her üç sorunun da altında yatan mefhum, dünyaya duyulan ilgi değil, kişinin kendine yönelik ilgisidir. *Omnes homines beati esse volunt* (bütün insanlar mutluluğu arzular); Kant bu eski Roma vecizesine tüm kalbiyle katılsa da, mutluluğa layık olduğundan emin olmadığı takdirde ona katlanamayacağı fikrindedir. Diğer bir ifadeyle –ki bunlar genellikle kenarda köşede olsa da Kant'ın defalarca tekrarladığı sözlerdir– bir insanın başına gelebilecek en büyük talihsizlik kendini hor görmektir. Mendelssohn'a bir mektubunda (8 Nisan 1766), başka birinin ona duyduğu saygıyı değil de "özsaygımı [*Selbstbilligung*] yitirmek", diye yazar, "başıma gelebilecek en büyük kötülük olurdu." (Sokrates'in "kendimle çelişmektense çoğunlukla çelişmeyi yeğlerim" sözünü düşünün. Dolayısıyla bireyin hayattaki en yüksek gayesi, bu dünyada erişilemez olan bir saadete layık olmaktır. Bu nihai kaygıyla mukayese edildiğinde, insanların bu hayatta peşinde koşabilecekleri diğer tüm hedef ve amaçlar –elbette doğanın bizim arkamızdan gizlice hallettiği varsayılan, insan türünün her halükârda tartışmalı ilerlemesi de dahil olmak üzere– ehemmiyetsiz işlerdir.

Ancak bu noktada, en azından siyaset ve felsefe arasındaki ilişkiye dair garip bir tarzda zor sorundan veya daha doğrusu filozofların siyaset alanının bütünü karşısında benimseme eğiliminde oldukları tutumdan bahsetmeye mecburuz.

Şüphesiz, diğer filozoflar Kant'ın yapmadığını yapmışlar ve kendi siyaset felsefelerini yazmışlardı; ama bu, onların bu konuya daha fazla kıymet verdikleri ya da felsefelerinde siyasal kaygıların daha merkezi bir rol oynadığı anlamına gelmez. Örnekler burada zikredilemeyecek kadar çoktur. Fakat Platon'un *Devlet*'i yazmaktaki gayesi, açıkça, filozofların kral olmalarının, siyasetten hoşlandıkları için değil, bilakis şu iki nedenle gerekli olduğu mefhumunu haklılaştırmaktır: Birincisi, bu durum filozofların kendilerinden aşağı kimseler tarafından yönetilmeyecek olmaları anlamına gelir; ve ikincisi, böylelikle devlette filozofun yaşamı açısından şüphesiz en elverişli durum olan kusursuz dinginlik ve mutlak barış sağlanmış olacaktır. Aristoteles bu noktada Platon'a katılmaz, ama o bile *bios politikos*'un [siyasal yaşam] son kertede *bios theōrētikos* [temaşa yaşamı] uğruna varolduğu görüşündeydi; ve filozofun kendisi söz konusu olduğu nispette, *Politika*'da bile, başkalarının yardımı ya da mevcudiyeti olmaksızın insanların kendi kendilerine bağımsız bir şekilde mutlu olmalarına (*di' hautōn chairein*)[42] izin veren yegâne şeyin felsefe olduğunu açıkça söyler; buradan da böylesi bir bağımsızlığın ya da kendine yeterliliğin, en yüksek iyiler arasında yer aldığı kendiliğinden çıkar. (Şüphesiz, Aristoteles'e göre, sadece etkin bir yaşam mutluluk sunar; fakat böylesi bir "etkinlik" şayet kendileri bakımından bağımsız ve eksiksiz "düşüncelerden ve düşünce dizilerinden" oluşuyorsa, onun "başkalarıyla ilişkileri içeren bir yaşam olması şart değildir.")[43] Spinoza, üstelik siyasal incelemelerinden birinin başlığında, nihai amacının siyasal mahiyette olmadığını, *libertas philosophandi* [felsefe yapma özgürlüğü] olduğunu söylemişti. Ve siyasal ilgilere tüm diğer siyaset felsefesi yazarlarından daha yakın durduğu şüphe götürmez olan

42 Aristoteles, *Politics*, 1267a10 ve devamı.

43 *A.g.e.*, 1325b15 ve devamı.

Hobbes bile (zira ne Machiavelli, ne Bodin ne de Montesquieu'nün felsefeyle ilgili oldukları söylenebilir), *Leviathan*'ı insan için mümkün olduğu nispette barış ve huzuru temin etmek ve siyasetin oluşturduğu tehlikeleri savuşturmak amacıyla yazmıştı. Muhtemelen Hobbes dışında hepsi, insani meseleler alanını pek de ciddiye almama konusunda Platon'a katılırlardı. Ve Pascal'ın bu konuda Fransız ahlâkçılarının diliyle –dolayısıyla alaycı, kinayeli ve kelimenin her iki anlamıyla da cüretkâr bir biçimde– söyledikleri, meseleyi biraz abartmış olsa da hedefi ıskalamaz:

> Bizler, Platon ve Aristoteles'i ancak haşmetli akademik cübbeleri içinde düşünebiliyoruz. Onlar da herkes gibi dostlarıyla birlikte gülen halim selim insanlardı ve kafalarını dağıtmak, gönüllerini eğlendirmek istediklerinde *Yasalar*'ı ya da *Politika*'yı yazdılar. Yaşamlarının bu veçhesi, en az felsefi ve en az ciddi olan veçhesiydi. En felsefi [şey], basit ve sakince yaşamaktır. Siyaset üzerine yazdılarsa, bu bir tımarhanenin kurallarını koymak gibi bir şeydi; yaptıkları işi çok mühim bir mesele üzerine konuşuyormuş gibi takdim ettilerse, bunun sebebi bahsettikleri çılgınların kendilerini krallar ve imparatorlar olarak görmeleriydi. Saptadıkları ilkelerin amacı, onların deliliklerini mümkün olduğunca zararsız kılmaktı.[44]

Dördüncü Ders

Dikkatinizi felsefe ile siyaset arasındaki *ilişkiye*, daha doğrusu neredeyse tüm filozofların insani meseleler alanına (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) yönelik tutumlarına çekmek

44 Blaise Pascal, *Pensées*, çev. W. F. Trotter (New York: E. P. Dutton, 1958), no. 331.

için, sizlere Pascal'ın bir "düşünce"sini okumuştum. Robert Cumming kısa bir süre önce şöyle yazdı: "Modern siyaset felsefesinin ana konusu (...) *polis* ya da onun siyaseti değil, felsefe ile siyaset arasındaki ilişkidir."[45] Bu tespit aslında tüm siyaset felsefesi için ve en çok da onun Atina'daki başlangıcı için geçerlidir.

Eğer Kant'ın siyasetle ilişkisini bu genel bakış açısından –yani aslında genel bir hususiyet veya bir *déformation professionnelle* [mesleki deformasyon] olan şeyi sanki sadece Kant'a mahsus bir şeymiş gibi görmeden– değerlendirirsek, belli uyuşmalar ve belli çok önemli uyuşmazlıklar buluruz. Esas ve en çarpıcı uyuşma, yaşam ve ölüm karşısında alınan tutumla ilgilidir. Hatırlarsanız, Platon sadece bedeninin kentte yaşadığını söylemiş ve *Phaidon*'da filozofun hayatını ölümle bir tutan sıradan insanların ne denli haklı olduklarını açıklamıştı.[46] Beden ve ruhun ayrılması anlamına gelen ölümü Platon memnuniyetle karşılar; bir anlamda ölüme âşıktır, çünkü bedenin kesintisiz talepleri, ruhun arayışını sürekli kesintiye uğratır.[47] Diğer bir ifadeyle, hakiki filozof yaşamın insana verili olduğu koşulları kabullenmez. Bu salt Platon'un bir kaprisi ve sadece ona has bir beden düşmanlığı değildir. Aynı şey, Parmenides'in "ölümlülerin kanılarından" ve duyu deneyiminin sanrılarından kaçmak için göklere yaptığı seyahatte, Herakleitos'un yurttaşlarından uzak durup inzivaya çekilmesinde veya hakiki vatanları sorulunca göklere işaret edenlerde de vardı; yani felsefenin İonya'daki başlangıcında gizliydi. Ve eğer, Romalılarla birlikte, hayatta olmayı *inter homines esse* [insanlar arasında olmak] (ölümü ise *sinere inter homines esse* [insanlar arasında olmayı bırak-

45 Robert D. Cumming, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), c. 2, s. 16.

46 Platon, *Phaedo*, 64.

47 *A.g.e.*, 67.

mak]) ile eşanlamlı görürsek, Pythagoras'dan itibaren felsefedeki okulculuk eğilimine dair ilk önemli ipucunu elde etmiş oluruz: Hayatta olmanın ve insanlar arasında yaşamak zorunda kalmanın en iyi ikinci çaresi bir okulun içine kapanmaktır. En şaşırtıcı olanı, felsefeyi ne de olsa göklerden yeryüzüne indirmiş olan Sokrates'te de benzer bir konum bulmamızdır; *Savunma*'da, ölümü rüyasız bir uykuya benzeterek, büyük Pers kralının bile uykusunun rüyalarla bölünmediği tek bir geceden daha iyi ya da daha güzel geçirdiği günleri ve geceleri ancak parmakla sayabileceğini belirtir.[48]

Yunan filozoflarının bu beyanlarını değerlendirmek bir güçlük içerir. Onlar Sophokles'in meşhur dizeleriyle bize ulaşan genel Yunan kötümserliği bağlamında görülmelidir: "Hiç doğmamış olmak, söze dökülebilecek tüm anlamı aşar; fakat eğer doğmuşsak, olası en iyi ikinci şey, hayata mümkün olduğunca çabuk veda etmektir" (*Mē phunai ton hapanta nika logon; to d', epei phanē, bēnai keis' hopothen per hēkei polu deuteron hōs tachista* [*Oidipus Kolonos'ta*, 1224-26]). Yaşama dair bu duygu, Yunanlarla birlikte ortadan kayboldu; kaybolmayan, bilakis sonraki dönemlerin geleneği üzerinde muhtemelen en büyük etkiyi bırakan şey ise –yazarlar ister hâlâ özel Yunan deneyiminden isterse de filozofa özgü deneyimden yola çıkarak konuşuyor olsunlar– felsefenin mahiyeti hakkındaki görüştü. Platon'un *Phaidon*'undan daha etkili bir kitap öyle kolay kolay bulunamaz. Felsefenin insanlara her şeyden önce nasıl öleceklerini öğrettiğine dair yaygın Roma ve geç antik dönem anlayışı, onun bayağılaştırılmış biçimidir. (Bu, Yunan'a yabancıdır: Yunanistan'dan ithal edilen felsefe, Roma'da yaşlıların işiydi; oysa Yunanistan'da, tam tersine gençler içindi.) Burada bizi ilgilendiren şey, ölümün bu yeğlenişinin Platon'dan sonra filozofların genel bir temasına dönüşmüş olmasıdır. Stoacılığın kurucusu Zeno (M.Ö.

48 Platon, *Apology*, 40.

3. yüzyılda) en iyi yaşama erişmek için ne yapması gerektiğini Delphoi'deki kâhine sorduğunda, kâhin onu "ölülerin rengine bürün" diye yanıtlamıştı. Bu yanıt, her zamanki gibi çift anlamlıdır; "ölüymüş gibi yaşamak" anlamına gelebileceği gibi, iddiaya göre Zeno'nun kendi yorumunda olduğu üzere "eski ustaları okumak" anlamına da gelebilir. (Bu anekdot bize, M.S. 3. yüzyılda yaşamış olan Diogenes Laertius'tan [*Filozofların Yaşamı*, 7. 21] geldiği için, hem Delphoi kâhininin kelimeleri, hem de Zeno'nun yorumu kesin değildir.)

Yaşama dair bu açık sözlü şüphe, bizi burada ilgilendirmeyen sebeplerden ötürü, Hıristiyanlık çağında tüm o pervasızlığıyla hayatta kalamazdı; onu modern çağın teodiselerindeki, yani Tanrı savunularındaki karakteristik dönüşümde de bulacaksınız. Bu teodiselerin ardında, elbette, bildiğimiz biçimiyle yaşamın büyük bir haklılaştırmaya muhtaç olduğu şüphesi saklıdır. Yaşama dair bu şüphede, bir bütün olarak insani meseleler alanını, "onun hüzünlü rastlantısallığını" (Kant), değersizleştiren bir şeylerin olduğu açıktır. Ve buradaki vurgu, yeryüzündeki yaşamın ebedi olmadığı üzerine değil, Yunanlarla beraber söylersek, tanrıların yaşamı gibi "kolay" olmadığı, bilakis zahmetli olduğu, endişelerle, kaygılarla, tasalar ve üzüntülerle dolup taştığı ve acılarla hoşnutsuzlukların daima hazlara ve sevinçlere ağır bastığı üzerinedir.

Bu genel kötümserlik bağlamında, filozofların yaşamın ölümlülüğü ya da kısalığından yakınmadıklarını anlamak oldukça önemlidir. Kant bunu hatta açıkça söyler: "Daha uzun bir ömür, sorunlarla bitmek bilmez bu savaşı uzatmaktan başka bir işe yaramayacaktır."[49] Ne de "insanlar sekiz yüz yıl veya daha uzun bir yaşam sürebiliyor olsalardı" türümüz bundan bir fayda sağlayacaktır; çünkü insanın kusurları "böylesine uzun bir yaşam bahşedildiği takdirde öyle bir noktaya varacaktır ki, layık olduğu yegâne kader yer-

49 Kant, *On History*, s. 67 ("Conjectural Beginning of Human History").

yüzünden silinmek olacaktır." Bu elbette türün ilerlemesi umudu açısından bir çelişki oluşturur, zira türün eski üyelerinin ölmesi ve onların zaten bildiklerini öğrenmek için uzun bir zamana ihtiyaç duyan, dolayısıyla eğer daha uzun bir yaşam bağışlanmış olsaydı daha fazla gelişebilecek olan yenilerinin doğması, türümüzün ilerlemesini sürekli olarak kesintiye uğratır.

Dolayısıyla burada değeri tartışılan şey, bizzat yaşamın kendisidir ve bu açıdan Yunan filozoflarına (farkında olmasa da) Kant'la aynı oranda katılan klasik dönem sonrası başka bir filozof zor bulunur.

> Yaşamın bizim için değeri konusunda karar vermek, eğer onu yalnızca *haz aldığımız şeyler* [yani mutluluk] bakımından değerlendirirsek, gayet kolaydır. Bu değer, sıfırdan azdır; zira yaşama aynı koşullar altında yeni baştan başlamayı kim ister? Hatta, bunun yegâne amacı haz olacaksa, yeni ve (doğanın akışına uygun olmak kaydıyla) kişinin kendi seçtiği bir plan doğrultusunda başlamayı kim ister?[50]

Ya da teodiselerle ilgili olarak söylediği gibi:

> [Eğer ilahi iyiliğin haklılaştırılması] ne kadar kötü durumda olursa olsun herkesin yaşamı ölüme yeğlemesinden ötürü insanların kaderlerindeki kötülüklerin yaşamın hazzına ağır basmadığını göstermekten ibaretse, (...) bu sofizme, yeterince uzun yaşamış ve yaşamın değeri üzerine kafa yormuş her insanın sağduyusuna seslenebilecek bir yanıt verilebilir: Aynı koşullar altında ya da bir peri diyarının koşulları altında değil de maddi dünyaya ait herhangi bir koşul altında yaşam oyununu bir kez daha oynamaya istekli olup olmadığını sormanız yeter.[51]

50 Kant, *Critique of Judgment*, § 83 not.

51 Kant, "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (1791), *Gesammelte Schriften*, c. 8, s. 253-271.

Kant aynı yazıda, yaşamı, en iyi insanın bile "kendi hayatından sıkılıp bıkacağı" (*seines Lebens nicht froh wird*) bir "deneme süresi" olarak niteler ve *Anthropoloji*'de "yaşamın kendi külfeti"nden[52] bahseder. Ve şayet –buradaki vurgunun hoşnutlukla, haz ve acıyla, mutlulukla ilgili olması yüzünden– bunun gerek kişi olarak gerekse filozof olarak Kant için çok da büyük bir mesele teşkil etmediğini düşünüyorsanız, ardından bıraktığı (ama ancak bu yüzyılda yayımlanan) sayısız tefekkürden birinde şöyle yazdığını hatırlatmak isterim: Yalnızca haz ve acı (*Lust* ve *Unlust*) "mutlaktır, çünkü onlar yaşamın kendisidir."[53] Ama *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, bizzat aklın "ahlâk ve mutluluk" arasında doğru bağlantının kurulduğu bir gelecek yaşamı "varsaymak zorunda kaldığı"nı, zira "aksi takdirde ahlâksal yasaları boş kuruntular [*leere Hirngespinste*] olarak göreceği"ni de okuyabilirsiniz.[54] Eğer "Ne umabilirim?" sorusunun cevabı gelecek bir dünyadaki "yaşam" ise, vurgu ölümsüzlükten ziyade daha iyi türden bir yaşam üzerindedir.

Şimdi önce, derin kökleri olan bu melankoli eğiliminin üstesinden hangi düşüncelerle gelebildiğini bulmak için Kant'ın kendi felsefesine bakacağız. Çünkü Kant'ın melankolik bir eğilim taşıdığı su götürmez ve kendisi de bunun farkındadır. Aşağıdaki "melankolik zihinli adam" tasviri besbelli kendi portresidir.

> [Bu adam] başka insanların yargılarına, onların iyi veya doğru saydığı şeylere fazla aldırmaz [*Selbstdenken*]. (...) Dürüstlüğü yüceltir, yalandan ve riyakârlıktan nefret eder. İnsan doğasının onuruna dair yüksek bir duygu taşır. Ken-

52 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Mary J. Gregor (Lahey: Nijhoff, 1974), § 29.

53 Kant, *Gesammelte Schriften*, c. 18, s. 11.

54 Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1963), B839.

> dine değer verir ve insanı saygıya layık bir varlık olarak görür. Düşkün bir teslimiyetçilikle malul değildir, soylu göğsünde özgürlüğün nefesi vardır. İster saraylarda takılan altın yaldızlı zincirler, isterse kürek mahkûmlarının demir prangaları olsun, tüm zincirler onun nezdinde tiksinti vericidir. Kendisinin ve başkalarının katı bir yargıcıdır; dünyadan olduğu kadar kendisinden de bıkıp usanması hiç de nadir değildir. (...) Her an bir hayalperest veya çatlağa dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.[55]

Ancak, sorgulamamızda şunu da unutmamalıyız: Kant ne öğretilerini ne de bu özel melankoliyi paylaştığı diğer filozoflarla, yaşama dair genel değerlendirmesi bakımından müşterek bir bakış açısına sahipti.

Özellikle Kantçı iki düşünce akla geliyor. Bunlardan ilki, hakkında daha önce konuşmuş olduğumuz, Aydınlanma Çağı'nın "ilerleme" dediği şeyle ilgilidir. İlerleme, türün ilerlemesidir ve bu itibarla da bireylere pek bir faydası yoktur. Ama bir bütün olarak tarihteki ve bir bütün olarak insanlık açısından ilerleme düşüncesi, ("*Evrensel* [Genel] Bir Tarih Düşüncesi" başlığında bizzat görüleceği gibi) tikelin umursanmaması ve dikkatimizin, tikelin ancak onun bağlamında bir anlam taşıdığı "evrensel"e, yani mevcudiyeti için tikelin gerekli olduğu bütüne odaklanması anlamına gelir. Kendi başına anlamsız olan tikelden, ona anlam bahşeden evrensele bu kaçış, elbette Kant'a özgü değildir. Bu açıdan en büyük düşünür, varolan her şeye teslimiyetiyle Spinoza'dır – *amor fati*. Ama "kültür"ün üretimi açısından savaşların, felaketlerin, salt kötülük ya da acının ne kadar gerekli olduğu anlayışına Kant'ta da defalarca rastlarsınız. Şayet bunlar olmasaydı, insanlar hayvani tatminlerden ibaret yabanıl bir duruma batıp kalmış olurlardı.

---

55 Kant, *Observations*, s. 66-67.

İkinci düşünce, Kant'ta insanın birey olarak ahlâki onuru mefhumudur. Kant'ın "İnsanların varlığı niçin gereklidir?" sorusundan daha önce bahsetmiştim. Bu soru, Kant'a göre, kişi ancak insan türünü diğer hayvan türleriyle aynı seviyede gördüğü takdirde (ki belirli bir anlamda da *aynı seviyededir*) sorulabilir. Oysa "*ahlâki bir varlık olarak* insan (ve dolayısıyla dünyadaki [aslında sadece yeryüzündeki değil, evrendeki] hiçbir akılsal varlık) hakkında, onun niçin (*quem in finem*) [ne amaçla] varolduğu sorulamaz",[56] zira o kendinde amaçtır.

Artık elimizde insani meselelere dair üç farklı kavramsallaştırma ya da onları değerlendirmemizi sağlayacak üç farklı bakış açısı var: İnsan türü ve onun ilerlemesi; ahlâki bir varlık ve kendinde bir amaç olarak insan; ve aslında mülahazalarımızın merkezinde duran ve hakiki "amacı", daha önce de bahsettiğim gibi, *toplumsallaşabilirlik* olan çoğul haldeki insanlar. Bu üç bakış açısı arasındaki ayrımları kavramak, Kant'ı anlamak için zorunlu bir önkoşuldur. İnsandan bahsettiği zaman, insan türünden mi; ahlâki varlıktan, yani evrenin belki diğer kısımlarında da varolabilecek akıl sahibi varlıktan mı; yoksa yeryüzünün fiili sakinleri olarak insanlardan mı bahsettiği bilinmelidir.

O halde özetlersek:

İnsan türü = insanlık = doğanın parçası = "tarih"e veya doğanın kurnazlığına tabi = "amaç" kavramı altında, yani teleolojik yargı kapsamında değerlendirilmesi gerek: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ikinci bölümü.

İnsan = akılsal varlık, pratik aklın yasalarına tabi ve bu yasaları koyan da kendisi, otonom, kendinde bir amaç, akıl sahibi varlıklar alemine (*Geisterreich*) ait = *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Saf Aklın Eleştirisi*.

İnsanlar = yeryüzüyle sınırlı, toplumlarda yaşayan, or-

56 Kant, *Critique of Judgment*, § 84 (vurgular eklenmiştir).

tak duyu veya *sensus communis*'e, yani bir topluluk duyusuna sahip varlıklar; otonom değiller, düşünmek için bile birbirlerinin yoldaşlığına ihtiyaçları var ("kalem özgürlüğü") = *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümü: Estetik yargı.

Beşinci Ders

Kant'ın bir filozof olarak insani meseleler alanına yönelik tutumunun, diğer filozoflarınkinden, özellikle de Platon'unkinden nasıl farklılaştığına ve onlarla nasıl örtüştüğüne işaret edeceğimi söylemiştim. Kendimizi şimdilik şu temel noktayla sınırlandıracağız: Filozofların yeryüzünde insanlara verili olduğu biçimiyle yaşamın kendisine yönelik tutumları. *Phaidon*'u ve orada filozofun ölüme bir anlamda âşık olmasının saiklerine dair söylenenleri anımsarsanız, Platon'un bedensel hazları küçümsemekle birlikte, acıların hazlara ağır bastığından şikâyet etmediğini de hatırlayacaksınız. Asıl mesele, acılar gibi hazların da zihni çelip yoldan çıkarması ve hakikatin peşinde olanlar için bedenin bir külfet olmasıdır; zira maddenin ve duyusal algının ötesindeki hakikat ancak yine kendisi de maddenin ve duyusal algının ötesindeki ruhun gözüyle görülebilir. Diğer bir ifadeyle, gerçek bilme ancak duyuların bulandırmadığı bir zihin için mümkündür.

Bu elbette Kant'ın konumu olamaz; zira onun teorik felsefesi her tür bilmenin duyusallık ile anlama yetisi [*intellect*]* arasındaki karşılıklı etkileşim ve işbirliğine bağlı olduğunu savunur; nitekim *Saf Aklın Eleştirisi*, haklı olarak, insan duyusallığının methiyesi değilse bile haklılaştırılması olarak nitelenmiştir. Kant, henüz geleneğin etkisi altındayken, bedene karşı belli bir Platonik düşmanlık ifade ettiği gençlik

(*) Bkz. kitabın başında Yayına Hazırlayanın Notu.

yıllarında bile (ki bedenin düşünce tezliğini [*Hurtigkeit des Gedankens*] engellediğinden, böylece zihni sınırlayıp köstekleldiğinden yakınmıştı),[57] yanılgı ve kötülüğün asıl kaynağı olarak bedeni ve duyuları ileri sürmemişti.

Pratik bakımdan bunun iki önemli neticesi vardır. Birincisi, Kant, filozofun yaptığı işi hepimizin ortaklaşa sahip olduğu deneyimleri açıklığa kavuşturmak olarak görür; filozofun Platon'un Mağarası'nı terk edebileceğini ya da Parmenides'in göklere seyahatine katılabileceğini iddia etmediği gibi, bir okula mensup olması gerektiğini de düşünmez. Kant için filozof, kendisi gibi filozof dostları arasında *değil*, insanlar arasında yaşayan sizin benim gibi bir insan olarak kalmaya devam eder. İkincisi, Kant'a göre yaşamı haz ve acıya nispetle değerlendirme işi –bunu ancak filozofun yapabileceğine, çünkü çoğunluk için yaşamın verili biçimiyle tatminkâr olduğuna inanan Platon ve diğerlerinin aksine– bir kez bile olsun yaşam üzerine düşünmüş sağduyu sahibi her sıradan insandan beklenebilecek bir iştir.

Bu iki neticenin, aynı madalyonun farklı yüzleri oldukları açıktır ve madalyonun adı "eşitlik"tir. Kant'ın eserlerinden üç meşhur pasaja bakalım. İlk ikisisi, bazı itirazlara yanıt vermek üzere, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yer alır:

> Gerçekten de tüm insanları ilgilendiren türde bir bilginin sıradan anlayışı aşmasını ve size yalnızca filozoflar tarafından mı açıklanmasını bekliyorsunuz? (...)[D]oğa, hiçbir ayrım olmaksızın tüm insanları ilgilendiren meselelerde, bize bahşettiği yetenekleri taraflı bir biçimde dağıtmamıştır (...) ve insan doğasının asli amaçları açısından bakıldığında, en yüksek felsefe, doğanın en sıradan anlayışa bile bahşettiği rehberlik altında mümkün olanın ötesine geçemez.[58]

57 Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), *Gesammelte Schriften*, c. 1, s. 357 (Kısım III, Ek).

58 Kant, *Critique of Pure Reason*, B859.

Eleştiri'nin son paragrafını bununla birlikte düşünün:

> Eğer okur bu dar patikada bana eşlik etme nezaketini ve sabrını göstermişse ve eğer şimdi *bunu daha geniş bir yol haline getirmek* üzere kendisi de katkı sunmak isterse, birçok yüzyılın başaramadığı şeye şimdiki yüzyıl sona ermeden önce erişmenin mümkün olup olmadığını; başka bir deyişle, insan aklının bunca zamandır o kadar hevesle ama bir o kadar da beyhude bir biçimde meşgul olduğu konularda akıl için tam bir doyumun sağlanıp sağlanamayacağını artık kendi başına yargılayabilir.[59]

Fazlasıyla alıntılanmış olan üçüncü pasaj ise otobiyografiktir:

> Eğilimim itibarıyla sorgulayıcı biriyim. Bilgiye karşı yakıcı bir susuzluk, öğrenme arzusuna eşlik eden bir huzursuzluk ve kaydettiğim her ilerlemede tatmin duyuyorum. İnsan onurunu bunun oluşturduğuna inandığım ve hiçbir şey bilmeyen insanları hakir gördüğüm bir dönem olmuştu. Rousseau beni doğru yola döndürdü [*hat mich zurecht gebracht*]. Bu körleştirici önyargı yok oldu ve insana saygı duymayı öğrendim. Eğer [yaptığım şeyin] insanın haklarını tesis etmekle diğer herkese bir değer katacağına inanmasaydım, kendimi sıradan bir ameleden daha yararsız bulurdum.[60]

Felsefe yapmak veya aklın düşünme etkinliği, bilinebilir olanın ötesine geçmeye ve insani bilişin sınırlarını aşmaya uğraşır; Kant'a göre bu, genel bir insan "ihtiyacı", insani bir yeti olarak aklın ihtiyacıdır. Bu bakış açısı azınlıkla çoğunluğu karşı karşıya getirmez. (Kant'ta eğer azınlık ve çoğunluk

59 *A.g.e.*, B884 (vurgular eklenmiştir).

60 Kant, "Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", *Gesammelte Schriften*, c. 20, s. 44.

arasında bir ayrım çizgisi varsa, bu daha ziyade ahlâki bir konudur. İnsan türünün "kusuru", bir tür kendini kandırma olarak da yorumlanan, yalandır. "Azınlık" kendine karşı dürüst olanlardır.) Ancak bu kadim ayrımın sona ermesiyle birlikte ilginç bir şey olur. Filozofun siyasetle meşguliyeti de sona erer; artık siyasete dair özel bir derdi yoktur, çünkü bu konuda bir çıkarı ve dolayısıyla iktidar iddiası yahut kendisini çoğunluğa karşı koruyacak bir anayasa talebi yoktur. Filozof şimdi filozofların yönetmemeleri, ama yöneticilerin filozofları dinlemeye istekli olmaları gerektiği konusunda Platon'a karşı Aristoteles'e katılır.[61] Ama Aristoteles'in felsefi yaşam biçiminin en yüce yaşam biçimi olduğu ve siyasal yaşam biçiminin son tahlilde *bios theōrētikos* uğruna varolduğu görüşüne katılmaz. Bu hiyerarşinin ve onunla birlikte tüm hiyerarşik yapıların terk edilmesiyle birlikte, siyaset ve felsefe arasındaki kadim gerilim tümüyle gözden kaybolur. Sonuç, siyasetin ve o "tımarhane"nin kurallarını koyacak bir siyaset felsefesi yazma ihtiyacının, filozof için ivedi bir iş olmaktan çıkmasıdır. Eric Weil'in deyişiyle, siyaset artık "filozofları kaygılandıran bir şey" [*une préoccupation pour les philosophes*] değildir; "tarihle birlikte, halis bir felsefi sorun haline gelmiştir" [*elle devient, ensemble avec l'histoire, un problème philosophique*].[62]

Dahası, Kant "yaşamın kendi külfeti"nden bahsettiğinde, hazzın Platon tarafından da farklı bir bağlamda zikredilen ilginç doğasına, yani tüm hazların bir acıyı defettikleri, sadece hazdan ibaret bir yaşamın –insanlar onu artık haz olarak hissetmeyecekleri veya keyifli bulmayacakları için– aslında hazdan topyekûn yoksun olacağı, dolayısıyla onu önceleyen

61 Aristoteles'in İskender'e "krallık üzerine" mektubu; bkz. Ernest Barker, *The Politics of Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1958), s. 386.

62 Eric Weil, "Kant et le problème de la politique", *La philosophie politique de Kant* içinde, s. 32.

isteğin ya da onun ardından geleceği şüphesiz olan kaybetme korkusunun bulandırmadığı bütünüyle saf bir mutluluğun varolamayacağı gerçeğine atıfta bulunur. Ruh ve bedenin sağlam, istikrarlı bir durumu olarak mutluluk, yeryüzündeki insanlar açısından düşünülemezdir. İstek ve acı ne kadar büyükse, haz da o kadar yoğun olacaktır. Bu kuralın sadece tek bir istisnası vardır ve o da güzellik karşısında hissettiğimiz hazdır. Kant bu hazzı, kasten farklı bir kelime seçerek, "ilgiden bağımsız hoşlanma" [*uninteressiertes Wohlgefallen*] olarak adlandırır. Bu mefhumun, Kant'ın hiç kaleme almadığı siyaset felsefesinde ne kadar önemli bir rol oynadığını ileride göreceğiz. Ölümünden sonra yayımlanan tefekkürlerinden birinde ona kendisi atıfta bulunur: "İnsanın doğa güzelliğinden etkilenmesi gerçeği, bu dünya için yaratılmış ve bu dünyaya uygun olduğunun kanıtıdır" [*Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme*].[63]

Bir an için Kant'ın aklın mahkemesi önünde Yaradan'ı savunmaya giriştiğini, yani bir teodise yazmış olduğunu varsayalım. Bunu yapmadığını biliyoruz; aksine "teodiselerdeki tüm felsefi teşebbüslerin başarısızlığı" hakkında bir deneme yazdı ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Tanrı'nın varlığına ilişkin bütün kanıtlamaların imkânsızlığını kanıtladı (benimsediği konum Eyüp'ün konumuydu: Tanrı'nın yolları gizemlidir). Yine de, şayet bir teodise yazmış olsaydı, dünyadaki şeylerin güzelliği olgusu onda önemli bir rol –şu meşhur "içimdeki ahlâk yasası", yani insan onuru olgusu kadar önemli bir rol– oynardı. (Teodiseler, eğer *bütüne* bakacak olursanız, şikâyetçi olduğunuz şu veya bu tikel şeyin aslında bütünün ayrılmaz parçası olduğunu ve bu itibarla varoluşu bakımından haklılık taşıdığını göreceğiniz savına da-

63 Kant, "Reflexionen zur Logik", no. 1820a, *Gesammelte Schriften*, c. 16, s. 127.

yanırlar. İyimserlik üzerine erken tarihli [1759] bir denemesinde, Kant da benzer bir konum almıştı: "Bütün en iyidir ve her şey bütünün yüzü suyu hürmetine iyidir."[64] Daha sonraki yıllarında, orada yazdığı gibi yazabilecek olduğundan şüpheliyim: "Tüm mahluklara sesleniyorum (...): Selam olsun hepimize, biz varız! [*Heil uns, wir sind!*]." Ama bu methiye "bütün"ün, yani dünyanın methiyesidir; Kant, gençliğinde, dünyada olabilmek için yaşam külfetine katlanmaya henüz hâlâ razıydı.) "Gericiliğin pirleri"ne sıradışı bir hararetle saldırması da bu yüzdendir; "mide bulandırıcı benzetmeler" kullanan bu adamlar, "dünyamızı [yeryüzünü], yani insanlığın meskenini", Kant'a göre "tam bir kibirle" takdim ederek, onu "yaşam yolculuğu esnasında orada konaklayan her insanın yakında yerini bir halefe bırakmaya hazırlıklı olması gereken (...) bir *han*; cennetten kovulmuş düşkün ruhların cezalandırıldıkları ve arındırıldıkları (...) bir *ıslahevi*; (...) bir *tımarhane*; diğer dünyalardan kovulanların toplandığı bir *günah yuvası* (...), tüm kâinat için [bir tür] lağım çukuru" gibi göstermişlerdi.[65]

Öyleyse şimdilik şu fikirleri el altında tutalım. Dünya güzeldir, dolayısıyla insanların yaşamasına uygun bir yerdir; ama tek tek insanlar bir kez daha yaşamayı seçmezler. Ahlâki bir varlık olarak insan kendinde bir amaçtır, ama insan türü ilerlemeye tabidir ve ilerleme de elbette ahlâki ve akılsal bir varlık olarak, kendinde bir amaç olarak insanla bir tür çelişki içindedir.

Şayet Kant'ın bir siyaset felsefesi olduğu ama diğer filozofların aksine bunu yazmadığı konusunda haklıysam; o zaman Kant'ın siyaset felsefesini sadece ekseriyetle bu başlık altında derlenmiş birkaç denemede değil de, eğer bulabilir-

64 Kant, "Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" (1759), *Gesammelte Schriften*, c. 2, s. 27-35.

65 Kant, *On History*, s. 73-74 not ("The End of All Things").

sek, eserinin bütününde bulabileceğimiz açıktır. Bir yandan eğer Kant'ın temel eserleri hiçbir siyasal içerim barındırmıyorsa, diğer yandan da siyasal meseleleri ele alan tali yazıları, dar anlamda felsefi eserleriyle ilintisiz salt tali düşünceler içeriyorsa, o zaman yürüttüğümüz soruşturma manasız veya en iyi olasılıkla antikacıları ilgilendiren bir şey olacaktır. Hatta kafamızı bunlarla meşgul etmemizin kendisi Kant'ın ruhuna aykırı olacaktır, zira ilginç ama fuzuli detaylara alimce vakıf olma tutkusu ona daima yabancı kalmıştır. Tefekkürlerinde belirttiği gibi, "kafasını, arşivlerden çıkma yarısı silinmiş bilgi kırıntılarının karalandığı bir parşömen yaprağı haline getirmek" istememiştir [*Ich werde ja meinen Kopf nicht zu einem Pergament machen, um alte halb-erloschene Nachrichten aus Archiven darauf nachzukritzeln*].[66]

Günümüzde insanları pek de şaşırtmayacak, ama yine de ele almaya değer bir noktayla başlayalım. Kant'tan önce ve sonra, Sartre hariç, hiç kimse *Eleştiri* başlıklı tanınmış bir felsefe kitabı yazmadı. Kant'ın, sanki seleflerinin tümünü eleştirmekten başka bir amacı yokmuşçasına bu şaşırtıcı ve biraz da küçümseyici başlığı neden seçtiği hakkında hem çok az hem de çok fazla şey biliyoruz. Şüphesiz, bu kelimeyle bundan daha fazlasını amaçlamıştı, ama "eleştiri"nin olumsuz yananlamı da zihninden büsbütün uzak değildi: "Hakiki aklın felsefesi, bir bütün olarak, yalnızca bu olumsuz faydaya yöneltilmiştir"[67] – yani aklı "saf" kılmaya, hiçbir deneyimin ve hiçbir duyumun aklın düşünüşüne müdahale edememesini güvence altına almaya yöneltilmiştir. Kendisinin de dikkat çektiği gibi, bu kelimenin ilhamını ona "eleştiri çağı", yani Aydınlanma Çağı vermiş olabilir ve "asıl an-

66 Kant, "Reflexionen zur Anthropologie", no. 890, *Gesammelte Schriften*, c. 15, s. 388.

67 Karl Jaspers, *Kant*, yayına haz. Hannah Arendt (New York: Harcourt, Brace & World, 1962), s. 95. (Jaspers, Kant'tan yaptığı alıntıda kaynak belirtmemiştir, fakat bkz. *Critique of Pure Reason*, B823.)

lamında Aydınlanma'yı oluşturan şeyin de bu salt olumsuz tutum"[68] olduğunu söyler. Aydınlanma, bu bağlamda, önyargılardan ve otoritelerden özgürleşmek, yani arındırıcı bir olay anlamını taşır.

> Çağımız bilhassa eleştirinin çağıdır ve her şey eleştiriye tabi olmalıdır. Din (...) ve yasa (...) kendilerini ondan muaf tutmak isteyebilirler. Fakat o zaman kendilerine karşı haklı bir kuşku uyandırmış olurlar ve aklın yalnızca özgür ve aleni bir sınama karşısında ayakta kalabilen şeylere gösterdiği o dürüst saygıya layık olduklarını ileri süremezler.[69]

Böyle bir eleştirinin neticesi *Selbstdenken*, yani "kendi aklını kullanmak"tır. Kant, "aklın skandalı"nı, başka bir deyişle bizleri yoldan çıkartanın sadece gelenek ve otorite olmadığını, bilakis akıl yetisinin kendisi olduğunu da yine kendi aklını kullanarak keşfetmişti. Dolayısıyla "eleştiri", aklın "kaynaklarını ve sınırlarını" keşfetme girişimi anlamına gelir. Kant, bu kapsamda, kendi yürüttüğü eleştirinin sadece "sisteme hazırlık" olduğu görüşündedir ve "eleştiri" burada "öğreti"nin karşısında konumlandırılmıştır. Görünen o ki Kant'a göre geleneksel metafizikte yanlış olan şey "öğreti"nin kendisi değildir. Bu kapsamda eleştiri "tüm parçaları bakımından yapının tamamlanmışlığını ve sağlamlığını (...) güvence altına almak üzere (...) girişilmiş arkitektonik bir tasarı"[70] anlamına gelir. Ve böyle olmak bakımından diğer tüm felsefi sistemleri değerlendirmeyi mümkün kılacaktır. Bu da, yine, beğeninin kurallarını ortaya koymayı ve sanatlardaki standartları tesis etmeyi hedefleyen estetiğe, sanata ve *sanat eleştirisine* yönelik o muazzam ilgisi bağlamında 18. yüzyıl ruhuyla bağlantılıdır.

---

68 Kant, *Critique of Judgment*, § 40 not.

69 Kant, *Critique of Pure Reason*, Axi (ilk basıma Önsöz).

70 *A.g.e.*, B27.

Eleştiri kelimesi, son olarak ve en önemlisi, bir yanda dogmatik metafizikle, öte yanda da şüphecilikle ikili bir karşıtlık içinde durur. Eleştirel bir tarzda düşünmek, her iki pozisyona verilen bir yanıttır. İkisine de boyun eğme! Bu itibarla, eleştiri sadece yeni bir öğretiye hazırlık değil, fakat yeni bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla mesele, görünüşte olumsuz olan eleştiri işini görünüşte olumlu olan sistem kurma işinin takip etmesinden ibaret sayılamaz. Fiilen elbette böyle olmuştur, ama Kantçı bir bakış açısından bu ancak farklı bir dogmatizm biçimidir. (Kant, bu hususta hiçbir zaman çok açık ve ikircikiz değildi; geliştirdiği "eleştiri"nin Fichte, Schelling ve Hegel'in ellerinde ne tür spekülatif teşebbüslere yol açtığını görebilmiş olsaydı, bir nebze daha açık bir tutuma sahip olabilirdi.) Kant'a göre, eleştirinin ve Aydınlanma'nın çağında –insanın rüşdüne erdiği bu dönemde– felsefenin kendisi eleştirel hale gelmişti.

Eleştirel düşüncenin, dogmatizm ile şüphecilik arasında bir yerde durduğuna inanmak büyük bir hata olur. O gerçekte bu seçenekleri geride bırakmanın bir yoludur. (Biyografik olarak söylemek gerekirse: Kant için eleştiri, hem eski metafizik okullarını –Wolff ve Leibniz– hem de onu dogmatik uykusundan uyandıran Hume'un yeni şüpheciliğini aşmasının yolu olmuştur.) Hepimiz başlangıçta şu veya bu şekilde dogmatik kişiler olarak yola koyuluruz; ya felsefi anlamda dogmatiğizdir ya da tüm sorunlarımızı bir cemaatin dogmalarına, vahyedilmiş hakikatlere inanarak çözeriz. Hepsi de *biricik* hakikati ellerinde bulundurduklarını iddia eden *sayısız* dogmaya şahit olmanın kişide kaçınılmaz olarak tetiklediği ilk tepki şüpheciliktir: Varılan sonuç hakikat diye bir şeyin olmadığı, dolayısıyla herhangi bir dogmatik öğretiyi keyfi olarak seçebileceğimdir (hakikate nispetle keyfi olarak, yani tercihim basit bir şekilde çeşitli çıkarlarca yönlendirilebilir ve tamamıyla pragmatik olabilir). Ya da bu kadar faydasız bir işe

omuz silkmekle yetinebilirim. Gerçek şüpheciye, yani "hiçbir hakikat yoktur" diyen kişiye, dogmatik hemen şu yanıtı verecektir: "Fakat bunu söyleyerek, hakikate *inandığını* ima etmiş oluyorsun, zira hiçbir hakikat yoktur ifadesinin geçerlilik taşıdığını ileri sürüyorsun." Dogmatik bu raundu kazanmış görünür, ama bir raunddan fazlasını kazanmış değildir. Şüpheci şöyle yanıt verebilir: "Bu yaptığın tam anlamıyla sofizm. Kastettiğim şeyin görünürde bir çelişki olmaksızın kelimelerle ifade edilemeyeceğini sen de pekâlâ biliyorsun." Bunun üzerine de dogmatik şunu söyleyecektir: "Gördün mü? Dilin kendisi de sana karşı." Dogmatik genelde epey saldırgan biri olduğundan, devam ederek şunu da söyleyecektir: "Çelişkiyi anlayacak kadar akıllı olduğuna göre, hakikati ortadan kaldırmakta *çıkarın* olduğu neticesine varmam gerekir; sen bir nihilistsin." Eleştirel konum ise her ikisinin de karşısında durur. Ve tüm alçakgönüllüğüyle kendisini önerir. Şöyle ki: "Belki de insanlar, zihinsel süreçlerini düzenleyen bir hakikat mefhumuna veya kavramına sahip olsalar da, sonlu varlıklar olarak *biricik* hakikati elde etme yeterliliğinde değildirler. (Sokratik tutum: 'Hiç kimse bilge değildir.') Fakat aynı zamanda, kendileri için verili olmasından ötürü bu tür insan yetilerini sorgulama yetkinliğine sahiptirler – kim tarafından ve nasıl verildiğini bilmesek de bu yetilerle birlikte yaşamak zorundayızdır. O halde şimdi neyi bilebileceğimizi *ve* neyi bilemeyeceğimizi çözümleyelim." Kitabın başlığı bu yüzden *Saf Aklın Eleştirisi*'dir.

Altıncı Ders

Kant'ın Aydınlanma Çağı'ndan kendi anlayışı doğrultusunda devraldığı "eleştiri" terimini tartışıyorduk ve sunumumuzda Kant'ın kendi yorumunun ötesine geçtiysek de ruhu-

na sadık kaldık. Bizzat kendisinin söylediği gibi, gelecek nesiller çoğu zaman "bir yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlar."[71] Eleştirinin olumsuzlayıcı ruhu zihninden hiç eksik olmasa da, Kant'ın eleştiri derken "kitapların ve sistemlerin bir eleştirisini değil, genel olarak akıl yetisinin"[72] eleştirisini kastettiğini söyledik. Ayrıca şunu söyledik: Kant, dogmatizm ile şüphecilik arasında süregiden ve genellikle "tam bir kayıtsızlık, bilimlerde kaosun ve karanlığın kaynağı olan bir kayıtsızlık"[73] dışında hiçbir yere varmayan kısır çekişmeden bir çıkış yolu bulduğu inancındaydı. Sizlere, dogmatik ile şüpheci arasındaki diyalog bağlamında, birden fazla hakikatle (daha doğrusu her biri *biricik* hakikate sahipmiş gibi davranan insanlar ve onlar arasındaki çetin mücadeleyle) karşılaştığında "hakikat diye bir şey yoktur" diye haykıran şüpheciden ve onun bütün dogmatikleri birleştiren büyülü sözlerinden bahsetmiştim. Eleştiri filozofu, bu yaygaracı atışmaya girerek onu keser: "Dogmatikler ve şüpheciler, görünüşe göre her ikiniz de aynı hakikat anlayışına sahipsiniz; bu öyle bir hakikat anlayışı ki tanımı gereği tüm diğerlerini dışlıyor ve böylelikle hepsinin karşılıklı olarak birbirini dışlamasına yol açıyor. Belki de hakikat anlayışınızda yanlış bir şey vardır. Belki de sonlu varlıklar olan insanların bir hakikat mefhumu olsa da biricik hakikate sahip olmaları, onu ellerinde tutmaları mümkün değildir. Önce bizlere bir hakikatin olduğunu söyleyen şu yetimizi çözümleyelim." Şüphesiz, "spekülatif aklı sınırlaması bakımından eleştiri gerçekten de *olumsuzlayıcıdır*"; ama bu nedenle "eleştiri hizmetinin sağladığı *olumlu* yararı yadsımak (...) polisin de hiçbir olumlu yarar sağlamadığını, çünkü başlıca işinin yalnızca herkesin işini barış ve güvenlik içinde sürdürmesi

71 *A.g.e.*, B370.

72 *A.g.e.*, Axii.

73 *A.g.e.*, Axi.

için yurttaşın yurttaştan gördüğü şiddeti önlemek olduğunu söylemekle bir olacaktır."[74] Kant, eleştiri işinin, yani bilişsel yetilerimize dair çözümlemesinin sonuna geldiğinde, Mendelssohn onu *Alles-Zermalmer*, "külliyen yıkıcı" diye adlandırmış, Kant'ın metafizik olarak nitelenen meselelerde *bilebileceğim* şeyler olduğuna ve diğer bilimlerle aynı geçerlilik seviyesine sahip metafizik diye bir "bilim" olabileceğine dair her türlü inancı yıktığını söylemişti.

Ama girişiminin açıkça yıkıcı yanını Kant'ın kendisi görmüş değildi. Çoğu zaman saldırı altında olsa bile, modern çağın içlerine kadar yüzyıllarca hayatta kalmış bütün bir düzeneği fiili olarak *parçaladığını* anlamamıştı. Zamanın ruhuna uygun olarak, "bu kaybın sadece okulların tekeline tesir edeceğini, ama hiçbir şekilde insanların ilgisini çekmeyeceğini", olsa olsa insanları "kamuya [*das Publikum*] ulaşmayı ve kamunun kanıları üzerinde en ufak bir etki yaratmayı" zaten başaramamış "incelikli ama nafile ayrımlardan" nihayet kurtaracağını düşünmüştü.[75] (Sizlere *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki iki önsözden, Kant'ın başka bir yerde "okuyan kamu" olarak nitelediği kesime hitap eden parçalar okuyorum.) Buradaki tartışma noktası yine "hakikatin yegâne sahibi" olduklarını ileri süren "okulların kibirli iddialarına" karşıdır; üstelik bu hakikat, sadece "insanlığı bir bütün olarak ilgilendirmek"le kalmayıp, aynı zamanda "insanların büyük çoğunluğu tarafından kavranabilir de olan ve daima el üstünde tuttuğumuz"[76] konulara ilişkin bir hakikattir. Üniversiteler için bu kadarı yeterli. Hükümetler söz konusu olduğunda ise, Kant, müdahale etmeyi uygun görmeleri halinde "okulların gülünç despotizminden değil, eleştiri özgürlüğünden yana çıkmalarının" çok daha akıllıca olacağını

74 *A.g.e.*, Bxxv.

75 *A.g.e.*, Bxxxii.

76 *A.g.e.*, Bxxxiii.

ekler; çünkü "birileri örümcek ağlarını temizlemeye kalktığında okulların kamusal bir tehdit varmışçasına kopardıkları yaygarayı kamu asla önemsemediğinden, bunların yok olup gitmesini de umursamayacaktır."[77]

Kısmen bu kitapların yazıldıkları atmosfere dair biraz fikir vermek amacıyla, kısmen de neticelerinin –silahlı bir ayaklanmayla sonuçlanmış değillerse bile– Kant'ın öngördüğünden daha ciddi olmasından ötürü, sizlere ilk başta düşündüğümden fazlasını okudum. Atmosfere ilişkin hemen şunu belirtelim: Aydınlanma zihniyeti, en yüksek seviyesi bakımından, çok uzun sürmedi; bunu belki de en iyi gösterecek şey, genç Hegel'in çok iyi temsil ettiği bir sonraki neslin tutumudur:

> Felsefe, doğası gereği, ne ayaktakımına uygun ne de ona indirilmesi mümkün olan ezoterik bir şeydir. Felsefe, ancak anlama yetisinin [*intellect*] tam tersi olduğu, hatta asıl olarak bir neslin yerel ve zamansal kısıtlılığından ibaret gördüğümüz sağduyunun tersi olduğu nispette felsefedir; sağduyuyla ilişkisinde felsefe dünyası, kendisi bakımından tepetaklak edilmiş bir dünyadır.[78]

Zira:

> Felsefenin başlangıcı, zorunlu olarak, kişinin kendisini sıradan bilincin sunduğu türdeki hakikatin üzerine çıkarmasıdır, daha yüksek bir hakikatin sezgisidir.[79]

Eğer ilerleme terimleriyle düşünecek olursak, bu şüphesiz bir "gerileme"dir, felsefenin başlangıcından itibaren taşımış olduğu hüviyete geri dönmesidir; nitekim Hegel, Platon'un

77 *A.g.e.*, Bxxxv.

78 Hegel, "Über das Wesen der philosophischen Kritik" (1802), *Sämtliche Werke*, der. Hermann Glockner (Stuttgart: Frommanns Verlag, 1958), c. 1, s. 185.

79 Hegel, "Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie" (1802), *Sämtliche Werke*, c. 1, s. 243.

Thales'le ilgili hikâyesini tekrar ederken, Trakyalı köylü kızın kahkahası karşısında kendi duyduğu büyük öfkeyi saklamaz. Kantçı eleştiri felsefesinin derhal başka bir "sistem" olarak anlaşılmış olmasında ve ona ilham veren Aydınlanma ruhunun kaybolmasıyla birlikte sonraki neslin saldırısına uğramasında bizzat Kant'ın da bir sorumluluk payı yok değildir.

Yine de, bu "gerileme" Alman idealizminin sistemleri içindeki seyrini tamamladığında, Kant'ın evlatları, torunları ve –Marx'tan Nietzsche'ye– büyük torunları olabilecek nesiller, görünüşte Hegel'in etkisiyle, felsefeyi bütünüyle terk etmeye karar vermişlerdi. Eğer meseleyi düşünce tarihi açısından ele alırsanız, "aklın eleştirisi"nden çıkan neticenin, eleştirel düşüncenin tesis edilmesi olduğunu söyleyebileceğiniz gibi, aklın ve felsefi düşüncenin bir işe yaramadığına ve "eleştiri" denen şeyin –Kant'ın sınırlandırma ve arındırma olarak "eleştiri" anlayışının tersine– el attığı her şeyi düşüncede yıkıma uğrattığına dair bir "içgörü" olduğunu da söyleyebilirsiniz.

Başlığında "eleştiri" kelimesinin geçtiği ve benim bahsetmeyi unuttuğum bir kitap daha var. Marx'ın *Kapital*'inin orijinal ismi *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'ydi ve Marx'ın ikinci baskı için yazdığı önsözde diyalektik yöntemden aynı zamanda "eleştirel ve devrimci" bir şey olarak bahsedilmişti. Marx ne yaptığını biliyordu. Kendinden sonra pek çoklarının ve kendinden önce Hegel'in yapmış olduğu gibi, Kant'ı "Fransız Devrimi'nin filozofu" olarak nitelemişti. Kant için olmasa da Marx için teoriyi pratikle birleştiren şey eleştiriydi; eleştiri onları birbirleriyle ilişkilendiriyor veya zaman zaman dendiği üzere onlar arasındaki dolayımı sağlıyordu. Eleştiri ve Aydınlanma Çağı'nı takiben gerçekleşen bir olay olarak Fransız Devrimi örneğinin gösterdiği şey, *ancien régime*'in [eski rejim] önce *teori* tarafından söküldüğü ve ardından onu yıkma

pratiğinin geldiğiydi. Bu örnek bize sanki "düşüncenin kitleleri nasıl sürüklediğini" anlatıyordu. Burada önemli olan, bunun doğru olup olmadığı –yani devrimlerin ortaya çıkış biçiminin bu olup olmadığı– değildir; önemli olan daha ziyade Marx'ın böyle düşünmüş olması, çünkü Kant'ın muazzam girişimini Aydınlanma'nın en büyük eseri olarak görmesi ve Kant'la birlikte aydınlanma ve devrimin birbirlerine ait olduklarına inanmasıdır. (Kant açısından ise teoriden pratiğe geçişi sağlayan ve bunları birbirlerine bağlayan "orta terim" yargıdır; aklında pratisyen örneği vardır – örneğin doktor veya hukukçu önce teoriyi öğrenir, sonra da tıp veya hukuk icra ederken öğrenmiş olduğu kuralları tikel vakalara uygular, pratiğini teşkil eden şey budur.)[80]

Eleştirel düşünmek, yani önyargıların, sorgulanmamış kanı ve inançların arasından düşüncenin ateşini tutuşturmak, felsefenin kadim bir kaygısıdır ve bilinçli bir girişim olduğu nispette Sokrates'in Atina'da icra ettiği "ebelik sanatı"yla başladığı söylenebilir. Kant, bu bağlantıdan habersiz değildi. "Sokratik tarzda" ilerlemek ve itiraz eden herkesi "bilgisizliklerinin en açık kanıtı"[81] ile susturmak istediğini açıkça söylemişti. Sokrates'ten farkı "geleceğin metafizik sistemi"ne[82] inanmasıydı, ama sonunda gelecek nesillere miras bıraktığı şey sistem değil eleştiri oldu. Sokrates'in yöntemi, muhataplarını temellendirilmemiş bütün inançlardan ve "yalancı gebelikler"den – zihinlerini dolduran salt hayallerden kurtarmaktı.[83] Platon'a göre, o bunu *krinein*, yani ayıklama, ayrıştırma, ayrım yapma sanatı (*technē diakritikē*, ayırt etme sanatı)[84] yoluyla gerçekleştirmekteydi. Bunun sonucu (Sok-

80 Bu konuda bkz. Kant, *Political Writings*, s. 61 ("Theory and Practice", Önsöz).

81 Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxxxi.

82 *A.g.e.*, Bxxxvi.

83 Platon, *Theaetetus*, 148 ve devamı.

84 Platon, *Sophist*, 226-231.

rates'e göre değil) yine Platon'a göre, "ruhun, bilginin yolunda duran engellerden arındırılması"ydı. Oysa Sokrates'e göre, sorgulama illa da bilgiye götüren bir şey değildir ve muhatapları arasından hiçbiri de sağlıklı bir bebek doğurmamıştır. Sokrates hiçbir şey öğretmedi; sorduğu soruların cevaplarını hiç bilmedi. Bilgi uğruna değil, sorgulama uğruna sorguladı. Cesaret, adalet, dindarlık vb. gibi şeylerin ne olduklarını bilseydi, artık onları sorgulama, yani onlar hakkında düşünme arzusunu duymayacaktı. Sokrates'in eşsizliği, sonuçlarından bağımsız olarak düşünmenin kendisine odaklanışında saklıdır. Bütün bu girişiminin ardında yatan gizli bir saik ya da maksat yoktur. Sorgulanmamış bir yaşam, yaşanmaya değer değildir ve mesele bundan ibarettir. Fiilen yaptığı şey, düşünme sürecini –kendi içimde, yani ben ile kendim arasında sessizce sürüp giden diyaloğu– söylem yoluyla *kamuya* açmaktır; tıpkı flütçünün bir şölende çalması gibi, Sokrates de *performansını* pazaryerinde sergilemiştir. Bu, sırf bir performans, sırf bir etkinliktir. Ve nasıl ki flütçü iyi flüt çalmak için belli kuralları izlemek durumundaysa, Sokrates de düşünmenin yegâne yönetici kuralını –(Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki adlandırmasıyla)[85] tutarlılık kuralını ya da daha sonra verilen adıyla çelişmezlik aksiyomunu– keşfetmişti. Bu aksiyom, Sokrates için "mantıksal" olduğu kadar (saçma konuşmama ya da düşünmeme), aynı zamanda "etik" bir mahiyetteydi (kendine karşı olmaktan, yani kendinle çelişmektense bütün dünyaya karşı olmak, *bir olmak* daha iyidir);[86] Aristoteles'le birlikte düşünmenin (fakat sadece düşünmenin) ilk ilkesine dönüştü; ahlâki öğretisinin bütünü fiilen ona dayanan Kant'la birlikte ise yeniden etiğin bir parçası haline geldi. Zira Kant'ta etik de bir düşünme sürecine dayanır: Eyleminin maksiminin, genel bir yasa, yani senin

85 Kant, *Critique of Judgment*, § 40.

86 Bkz. Platon, *Gorgias*, 482c.

de tabi olacağın bir yasa olmasını isteyebileceğin şekilde eylemde bulun. Hem düşünmeyi hem de eylemi belirleyen yine aynı kuraldır – kendinle (yani kendi nefsinle değil ama düşünen benliğinle) çelişme.

Sokratik tarz, Kant açısından başka bir sebeple de önemliydi. Sokrates, hiçbir cemaatin üyesi değildi ve kendisi bir okul kurmamıştı. Pazaryerine gelen herkesi kabul ettiği için *filozof* denince akla gelen kişi o olmuştu – tamamıyla korunmasızdı; soru soran herkese, söylediklerini temellendirmesi ve bunlara uygun yaşaması yönündeki tüm taleplere açıktı. Okullar ve cemaatler (Kantçı tabirle) aydınlanmamışlardır çünkü kurucularının öğretilerine bağlıdırlar. Platon'un Akademi'sinden bu yana, "kamunun kanaati"yle, toplumun geneliyle, "onlar"la karşıtlık içinde duragelmişlerdir; ama bu, hiçbir otoriteye dayanmadıkları anlamına gelmez. Bunun temsil edici örneği, aralarındaki ihtilafları her daim kurucularının otoritesine dayanarak, *autos epha*'ya, *ipse dixit*'e, "o öyle demişti"ye müracaat ederek çözebilen Pythagorasçıların okuludur. Diğer bir ifadeyle, çoğunluğun düşünmeyen dogmatizmi karşısında, seçkin bir azınlığın aynı ölçüde düşünmeyen kendi dogmatizmi durur.

Eğer felsefenin siyasetle ilişkisini şimdi bir kez daha ele alacak olursak, eleştirel düşünme sanatının daima siyasal içerimleri olduğu açıktır. Bunun en vahim neticesi ise Sokrates'in davasında yaşanmıştır. Gerçekten de yeni ve "tehlikeli" inançlar yayabilen, fakat bunu gizli ve ezoterik öğretisini, *arcana*'yı gözeten bir okulun koruyucu duvarları ardında yapan dogmatik düşünceden ve insanların canını nadiren sıkan spekülatif düşünceden farklı olarak, eleştirel düşünce ilke olarak otorite karşıtıdır. İşin otoriteler açısından en kötü kısmı, onu yakalayamıyor, zapturapt altına alamıyor olmalarıdır. Sokrates'in davasındaki *polis*'e yeni tanrılar getirme suçlaması, uydurma bir suçlamaydı; Sokrates hiçbir şey,

hele de yeni tanrılar hakkında bir şey öğretmedi. Ama öteki suçlama, gençleri yozlaştırma suçlaması, temelsiz değildi. Eleştirel düşünenlerin sorunu, "gözlerini diktikleri her yerde en iyi bilinen hakikatlerin temellerini sarsmalarıdır" (Lessing). Kant'ın durumu da kesinlikle buydu. Kendisi pazaryerine hiç girmemişti ve felsefe kitapları arasında tereddütsüz en zorlarından biri sayabileceğimiz (ama karanlık ve anlaşılmaz olmayan) *Saf Aklın Eleştirisi* muhtemelen Kant'ın sevgili "okuyan kamu"su nezdinde bile hiçbir zaman popüler olmamıştı; ama tüm bunlara rağmen, Kant yine de "külliyen yıkıcı"ydı. Önemli olan nokta, hemen hemen diğer bütün filozoflardan ayrı olarak, Kant'ın buna içten içe hayıflanması ve düşüncesini popülerleştirmenin, yani "azınlığın dar patikasını, [herkes için] bir anayol haline getirmenin"[87] mümkün olabileceği umudundan hiç vazgeçmemiş olmasıdır. 16 Ağustos 1783'te, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanmasından iki yıl sonra, sanki bir özür tonunda Mendelssohn'a şöyle yazar:

> [*Eleştiri*] kafamı en az on iki yıl boyunca meşgul etmiş düşüncelerin neticesi olsa da, onu okuyucunun kolay kavrayacağı bir şekle dönüştürmeye (...) fazla bir dikkat sarf etmeden (...) dört ya da beş ay içerisinde büyük bir aceleyle tamamladım. Zira (...) aksi takdirde, yani ona daha popüler bir biçim vermeye çalışmış olsaydım, (...) eser muhtemelen hiç tamamlanamazdı. Ancak kitap şimdi kaba bir biçimde ortaya çıkmış olduğuna göre, bu ***kusur*** da tedricen giderilebilir.[88]

Eleştirel düşünme, Kant ve Sokrates'e göre, kendisini "özgür ve açık sorgulamanın sınamasına" açar ve bu da ne kadar çok kişi katılırsa o kadar iyi demektir. Kant bu yüzden,

87 Kant, *Critique of Pure Reason*, B884.

88 Bkz. Kant, *Philosophical Correspondence*, s. 105-106 [vurgu Arendt'e ait – R.B.].

1781'de, *Saf Aklın Eleştirisi* yayımlandıktan hemen sonra, kitabın "popülerleşmesini sağlayacak bir plan" tasarladı. "Çünkü", diye yazıyordu 1783'te, "her felsefi eser, popüler olmaya elverişli olmalıdır; eğer değilse, muhtemelen görünürdeki karmaşıklık sisinin ardında bir saçmalığı gizliyordur."[89] Kant'ın kitabı halka sevdirme umudu –filozoflar kavminin ne denli güçlü bir okulculuk eğilimiyle malul olduğu düşünülürse, son derece garip olan bu umut– kitabı sorgulayanların böylece artacak olması beklentisinden ileri geliyordu. Aydınlanma Çağı, "aklını kamusal olarak kullanma" çağı olduğundan, Kant için en önemli siyasal özgürlük, Spinoza için olduğu gibi *libertas philosophandi* değil, bilakis konuşma ve yayımlama özgürlüğüydü.

Göreceğimiz gibi, Kant'ta "özgürlük" kelimesinin pek çok anlamı vardır; ama siyasal özgürlük, eserinin tümünde gayet ikircikiz ve tutarlı bir şekilde "*kişinin kendi aklını her noktada kamusal olarak kullanması*"[90] diye tanımlanır. Ve "aklın kamusal kullanımından da, bir insanın onu okuyan kamunun huzurunda aklını bir bilim insanı olarak kullanmasını anlıyorum." Aklın bu kullanımı, "bir bilim insanı" ifadesinin de gösterdiği gibi, bazı kısıtlara tabidir; bilim insanı yurttaşla aynı şey değildir; çok farklı türden bir topluluğun, ismen "dünya yurttaşları toplumunun" üyesidir ve kamuya da bu sıfatla hitap eder. (Kant'ın örneği gayet açıktır: Muvazzaf bir subayın itaat etmeyi reddetme hakkı yoktur. "Ama askerî hizmetteki hatalara dair tespitlerde bulunma ve bunları kamunun yargısına sunma hakkı, bir bilim insanı [yani bir dünya yurttaşı] olarak ondan, hakkaniyete uygun bir biçimde esirgenemez.")[91]

---

89 Jaspers, *Kant*, s. 123. Alıntının kaynağı Kant'ın Christian Garve'a yazdığı 7 Ağustos 1783 tarihli mektuptur.

90 Kant, *On History*, s. 4-5 ("What Is Enlightenment?").

91 *A.g.e.*, s. 5.

Anladığımız biçimiyle konuşma ve düşünme özgürlüğü, bir bireyin kendisini ve kanılarını diğer insanları kendi bakış açısını paylaşmaya ikna etmek amacıyla ifade etme hakkıdır. Bu, kendi fikrimi kendi başıma oluşturabilecek yetkinlikte olduğum ve aklımdaki şey her ne ise onu yaygınlaştırmak üzere hükümetin bana izin vermesi gerektiği konusunda bir hak iddiam olduğu varsayımına dayanır. Kant'ın bu konudaki görüşü çok farklıdır. Kant, bizzat düşünme yetisinin, kamuya açık kullanımına bağlı olduğuna inanır; zira "özgür ve açık sorgulamanın sınaması" olmaksızın, düşünmek ve kanaat oluşturmak mümkün değildir. Akıl, "kendisini tecrit etmek değil, bilakis diğerleriyle bir araya gelmek"[92] için yaratılmıştır.

Kant'ın bu meseledeki konumu dikkate değerdir; çünkü siyasal insanın değil, filozofun veya düşünürün konumudur. Düşünme, Kant'ın Platon'la aynı fikirde olduğu üzere, kendi kendimle sessiz diyaloğumdur (*das Reden mit sich selbst*) ve düşünmenin "münzevi bir iş" olduğu (Hegel'in bir keresinde belirttiği gibi) bütün düşünürlerin üzerinde anlaştıkları pek az şeyden biridir. Ayrıca, düşünmekle meşgulken başkalarının eşliğine ihtiyacımız olduğu, hatta buna katlanabileceğimiz de elbette hiçbir şekilde doğru değildir; ne var ki tek başımıza düşünürken bulduğumuz şey her ne olursa olsun, onu sözlü veya yazılı olarak başkalarına bir şekilde iletemediğimiz ya da onların sınamasına sunamadığımız takdirde, inzivada kullanılan bu yeti kaybolup gitmeye mahkûmdur. Jaspers'ın kelimeleriyle, hakikat iletebileceğim şeydir. Bilimlerdeki hakikat, deneyin başkaları tarafından tekrarlanabilmesine bağlıdır ve genel geçerlilik gerektirir. Felsefi hakikatin ise böyle bir genel geçerliliği yoktur. Sahip olması gereken şey, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde beğe-

92 Kant, "Reflexionen zur Anthropologie", no. 897, *Gesammelte Schriften*, c. 15, s. 392.

ni yargılarından talep ettiği şey, "genel iletilebilirlik"tir. "Zira iletişim kurmak ve özellikle de insanı insan olmak bakımından ilgilendiren tüm meselelerde düşüncesini açıkça söylemek insanlığın doğal yönelimidir."[93]

Yedinci Ders

Eleştirel düşünmenin siyasal içerimlerinden ve iletilebilirliğin eleştirel düşünme mefhumunda zımnen içerildiğinden bahsediyorduk. İletilebilirlik ise elbette hitap edebileceğimiz, bizi dinleyen ve bizim de kendilerini dinleyebileceğimiz bir insan topluluğuna işaret eder. "Niçin insan değil de insanlar var?" sorusuna Kant şöyle cevap verirdi: Birbirleriyle konuşabilmeleri için. Çünkü çoğul haldeki insanlar ve dolayısıyla insanlık açısından, bu da demektir ki mensup olduğumuz tür açısından –daha önce alıntıladığım üzere– "iletişim kurmak ve zihninden geçenleri söylemek (...) doğal bir yönelimdir." Kant, düşünmenin münzevi bir iş olmasına rağmen yine de ancak başkalarının varlığı sayesinde mümkün olabildiğini ileri sürürken çoğu düşünürle aynı fikirde olmadığını gayet iyi biliyordu:

> Konuşma ya da yazma özgürlüğünün muktedirler tarafından elimizden alınabileceği, ama düşünme özgürlüğünün elimizden hiçbir şekilde alınamayacağı söylenir. Fakat, düşüncelerimizi ilettiğimiz ve kendi düşüncelerini bizlere ileten başkalarıyla bir arada düşünmediğimiz takdirde nasıl ve ne denli doğru düşünebiliriz ki! Bu yüzden, insanı kendi düşüncelerini *kamusal olarak* iletme özgürlüğünden yoksun bırakan dışsal bir gücün, medeni yaşamda elimizdeki yegâne hazine ve mevcut durumun kötülüklerine çare bul-

93 Kant, *Political Writings*, s. 85-86 ("Theory and Practice").

mamızı sağlayabilecek yegâne şey olan *düşünme* özgürlüğünü de elimizden aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.[94]

Eleştirel düşünme için gerekli olan bu kamusallık etkenine, başka bir açıdan da bakabiliriz. Felsefeyi göklerden yeryüzüne indirdiğinde ve insanlar arasında olup bitenlere dair kanıları sorgulamaya başladığında Sokrates'in yaptığı şey, her cümlede bulunan gizli veya örtük içerimleri açığa çıkartmaktı; ebeliğinin asıl karşılığı buydu. Tıpkı ebenin çocuğu gün yüzüne çıkartıp muayene etmesi gibi, Sokrates de incelenmek üzere sözlerin içerimlerini gün yüzüne çıkartır. (İlerlemeden yakınırken Kant da aynı şeyi yapıp kavramın içerimlerini açığa çıkartmıştır; tarihe dair organik eğretilemeye itiraz ederken bizim burada yaptığımız da aynı şeydir.) Eleştirel düşünüş çok büyük oranda bu tür bir "çözümleme"den oluşur. Bu sorgulama da ne düşündüğü ve ne söylediği konusunda herkesin bir temellendirme yapmaya istekli ve yetenekli olduğunu varsayar. Sokratik ebelik ekolünden yetişmiş olan Platon, felsefeyi bugün de hâlâ felsefe olarak kabul ettiğimiz tarzda yazmış olan ilk kişiydi ve bu tarz daha sonra, Aristoteles'le birlikte, bilimsel eser biçimini almıştı. Platon'a göre kendisiyle eski "bilgeler" veya Sokrates öncesi düşünürler arasındaki fark, her ne kadar bilge olsalar da, onların kendi düşüncelerini hiç temellendirmemiş olmalarıydı. Muazzam içgörüleriyle oradaydılar, ama onlara bir soru yönelttiğinizde suskun kalıyorlardı. Platon'u bütün seleflerinden ayıran da aslında *logon didonai*, yani "hesap vermek"ti – kanıtlamak değil de, kişinin o görüşe nasıl vardığını ve onu hangi nedenlerden hareketle benimsediğini söyleyebilmek anlamında "hesap vermek." Terimin kendisi, kökeni itibarıyla siyasaldır: Hesap vermek, Atina yurttaşlarının siyasetçilerden sadece para meselelerin-

94 Kant, "Was heisst: Sich im Denken orientieren?" (1786), *Gesammelte Schriften*, c. 8, s. 131-147.

de değil, siyasal meselelerde de talep ettikleri bir şeydi. Siyasetçi sorumlu tutulabilirdi. Nitekim İonya'da ortaya çıkan bilgi ve hakikat arayışını felsefeye dönüştüren de bu olmuştu – kendini ve diğer herkesi, düşündüğü ve öğrettiği şeylerden sorumlu tutmak, bunların hesabını verebilir olmalarını istemek. Bu dönüşüm, haklı olarak Aydınlanma'nın Yunanistan'daki temsilcileri diye nitelenen Sofistlerle birlikte çoktan gerçekleşmiş; ardından da Sokrates'in ebeliği vasıtasıyla soru cevap yönteminde netleşmişti. Eleştirel düşüncenin kökeni budur ve onun modern çağdaki, belki de klasik çağ sonrası bütün çağlardaki en büyük temsilcisi olan Kant, bu içerimlerin tümüyle farkındadır. En önemli tefekkürlerinden birinde şöyle yazar:

> *Quaestio facti*, olguya dair soru, bir kavramı hangi yoldan edindiğimiz sorusudur; *quaestio juris*, geçerliliğe dair soru ise bu kavramı hangi gerekçeyle sahiplendiğimiz ve kullandığımız sorusudur.[95]

Eleştirel düşünüş, sadece başkalarından edindiğimiz öğreti ve kavramlara, miras aldığımız gelenek ve önyargılara uygulanmakla kalmaz; eleştirel düşünme sanatını tam da eleştirel ölçütleri kendi düşüncemize uygulayarak öğreniriz.

Ve bu uygulama, kamuya açıklık olmaksızın, diğer insanların düşündükleriyle temastan doğan sınama olmaksızın öğrenilemez. Bunun nasıl işlediğini göstermek için sizlere Kant'ın Marcus Herz'e 1770'lerde yazdığı mektuplardan iki kişisel pasaj okuyacağım:

> Makul itirazlara sadece onları çürütme niyetiyle yaklaşmadığımı, bilakis onlar üzerinde düşünerek yargılarımda daima hesaba kattığımı ve onlara en aziz inançlarımı yerle bir etme fırsatı tanıdığımı biliyorsunuz. Yargılarıma diğerle-

95 Kant, *Gesammelte Schriften*, c. 18, s. 267 (no. 5636).

> rinin bakış açısından tarafsız bir şekilde bakarak, geçmiş içgörülerimi geliştirecek üçüncü bir bakış açısı kazanma umudunu taşıyorum.[96]

Tarafsızlığın, başkalarının bakış açılarını göz önüne almak yoluyla elde edildiğini görüyorsunuz; tarafsızlık, arbedenin tamamıyla üstünde olması sayesinde tartışmayı fiili olarak çözüme kavuşturabilecek daha yüksek bir noktada durmanın sonucu değildir. İkinci mektupta, Kant bunu daha da açık kılar:

> [Zihin, hareketliliğini koruyabilmek için makul miktarda istirahat ve eğlenceye ihtiyaç duyar] ki konusuna her yönüyle yeniden bakması mümkün olabilsin ve böylece bakış açısını mikroskobik bir ölçekten tahayyül edilebilir her bakış açısını hesaba katan genel bir perspektife doğru genişleterek, herkesin gözlemlerini diğer herkesin gözlemleriyle teyit etsin.[97]

Burada "tarafsızlık" kelimesi geçmez. Bunun yerine, kişinin kendi düşüncesini diğerlerinin düşüncelerini hesaba katacak şekilde "genişletebileceği" anlayışıyla karşılaşıyoruz. "Zihnin genişlemesi", *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde kritik bir rol oynar. Bu genişleme "kendi yargımızı, başkalarının halihazırdaki yargılarından ziyade olası yargılarıyla karşılaştırarak ve kendimizi başka herhangi birinin yerine koyarak"[98]sağlanır. Böyle bir şeyi mümkün kılan yeti, imgelem denen şeydir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki paragrafları okuduğunuz ve onları biraz önce alıntıladığım mektuplarla karşılaştırdığınızda, *Eleştiri*'de söylenenlerin mektuplar-

96 Marcus Herz'e mektup, 7 Haziran 1771. Bkz. Kant, *Selected Pre-Critical Writings*, çev. G. B. Kerferd ve D. E. Wolford (New York: Barnes & Noble, 1968), s. 108.

97 Marcus Herz'e mektup, 21 Şubat 1772. Bkz. Kant, *Philosophical Correspondence*, s. 73.

98 Kant, *Critique of Judgment*, § 40.

daki kişisel tespitlerin kavramsallaştırılmasından başka bir şey olmadığını göreceksiniz. Eleştirel düşünme, ancak diğer herkesin bakış açıları incelemeye açık olduğu takdirde mümkündür. Dolayısıyla, hâlâ münzevi bir iş olsa da, eleştirel düşünme "diğer herkes"le bağını koparmaz. Hâlâ tek başına yapılsa da, imgelemin kuvvetiyle diğerlerini mevcut kılar ve böylece potansiyel olarak kamusal olan, tüm diğer taraflara açık bulunan bir mekânda hareket eder; diğer bir ifadeyle, Kant'ın dünya yurttaşının konumunu benimser. Genişlemiş zihniyetle düşünmek, kişinin kendi imgelemini, başkalarının bakış açılarını ziyaret etmek üzere eğitmesi anlamına gelir. (Bunu *Ebedi Barış*'taki ziyaret hakkıyla mukayese edin.)

Sizi burada, çok yaygın ve kolay bir yanlış anlamaya karşı uyarmam gerekir. Eleştirel düşünüşün marifeti, kişinin diğer herkesin zihininde fiilen olup bitenleri bilmesini sağlayan sınırsızca genişlemiş bir empati değildir. Düşünmek, Kant'ın aydınlanma anlayışına göre *Selbstdenken*, yani kişinin kendisi için düşünmesi anlamına gelir. Bu "asla edilgin olmayan bir aklın maksimidir; böylesi bir edilginliğe teslimiyet önyargı demektir"[99] ve aydınlanma her şeyden önce önyargılardan özgürleşmektir. "Bakış açıları" benimkiyle aynı olmayan (yani bireyden bireye, bir sınıf ya da gruptan diğerine değişiklik gösteren koşulları ve dolayısıyla fiilen durdukları yer bakımından benimle aynı durumda bulunmayan) kişilerin zihinlerinden geçen şeyleri kabul etmek, onların düşüncelerini edilgin bir şekilde benimsemekten, yani kendi konumumdan kaynaklanan önyargıların yerine onların önyargılarını geçirmekten başka bir anlama gelmez. "Genişlemiş düşünce"nin ortaya çıkabilmesi, "yargımıza olumsal bir tarzda eklenmiş sınırlılıklardan soyutlanmamıza" ve "pek çok kişiyi sınırlandıran (...) özel koşulların öznelliği-

99 *A.g.e.*, § 40.

ni" göz ardı etmemize bağlıdır; başka bir deyişle, Kant'a göre aydınlanmamış ve aydınlanabilir olmayan, aksine kısıtlayıcı bir nitelik taşıyan ve genellikle özel çıkar diye adlandırdığımız şeyin göz ardı edilmesine bağlıdır. Menzil ne kadar genişse –yani aydınlanmış bireyin bir bakış açısından diğerine hareket ettiği alan ne kadar büyükse– düşünce de o kadar "genel" olacaktır. Ancak bu genellik, kavramın genelliği –örneğin kişinin çeşitli münferit binaları altına yerleştirebileceği "ev" kavramının genelliği– değildir. Tersine, tikellerle ilgilidir; kişinin kendi "genel bakış açısı"na varmak üzere geçmesi gereken bakış açılarının tikel koşullarıyla yakından bağlantılıdır. Bu genel görüş açısından daha önce tarafsızlık olarak bahsetmiştik; belli bir mesafeden bakmamıza, seyretmemize, yargılar oluşturmamıza ya da Kant'ın kendi ifadesiyle söylersek insani meseleler üzerine düşünmemize elveren bir bakış açısıdır bu. Kişiye nasıl *eyleyeceğini* söylemez. Hatta bu "genel bakış açısı"ndan bakarak elde ettiği bilgeliği, siyasal yaşamın tikellerine nasıl uygulayacağını da söylemez. (Kant'ın böylesi bir eyleme dair herhangi bir deneyimi yoktu ve II. Frederick'in Prusya'sında zaten olamazdı da.) Kant'ın bize anlattığı şey başkalarını nasıl hesaba katacağımızdır; eylemek için onlarla nasıl bir araya geleceğimiz değildir.

Bu da bizi şu soruya getirir: Genel bakış açısı, yalnızca seyircinin bakış açısı mıdır? (Kant'ın kendi zihniyetini genişletme konusunda ne kadar ciddi olduğunu, üniversitede müfredata fiziksel coğrafya üzerine bir ders koydurmuş ve o dersi vermiş olması gösterir. Her türden seyahat haberlerinin de hevesli bir okuyucusuydu ve –Königsberg'i hiç terk etmemiş birisi olarak– hem Londra hem de İtalya'yı avucunun içi gibi biliyordu; seyahat etmeye zamanı olmadığını, zira çok sayıda ülke hakkında çok fazla şey bilmek istediğini söylemişti.) Kuşkusuz bu, Kant'ın kendi zihninde, dünya

yurttaşının bakış açısıydı. Ama idealistlerin bu kolaycı tabiri, "dünya yurttaşı", gerçek bir anlam ifade ediyor mu? Yurttaş olmak diğer şeylerin yanı sıra sorumlulukları, yükümlülükleri ve hakları olmak demektir ve bunların tümü de ancak mekânsal olarak sınırlanmış oldukları takdirde bir anlam ifade ederler. Kant'ın dünya yurttaşı aslında bir *Weltbetrachter*, bir "dünya seyircisi"dir. Bir dünya hükümetinin hayal edilebilecek en kötü tiranlık olacağını Kant çok iyi biliyordu.

Bu ikirciklilik Kant'ın bilhassa son yıllarında Fransız Devrimi'ne duyduğu neredeyse sınırsız hayranlık ile yurttaşların devrimci bir teşebbüste bulunmasına karşı gösterdiği bir o kadar sınırsız muhalefet arasındaki görünür çelişkide ön plana çıkar. Sizlere okuyacağım paragrafların tümü de hemen hemen aynı dönemde yazılmışlardır. Ama daha fazla ilerlemeden önce Marx'ın, öncesinde Heine'nin de yaptığı gibi, Kant'ı Fransız Devrimi'nin filozofu olarak adlandırdığını hatırlatmama izin verin. Belki de daha önemlisi, bu değerlendirmenin bizzat Devrim'in kendini anlama biçiminde somut bir temeli olmasıdır. *Üçüncü Sınıf Nedir?* risalesinin meşhur yazarı ve Jakoben Kulübü'nün kurucularından biri olan, ardından da Fransız Anayasası'nın taslağını hazırlamakla görevli Kurucu Meclis'in en önemli üyeleri arasında yer alan Sieyès, öyle görünüyor ki Kant'ı tanıyordu ve bir dereceye kadar onun felsefesinden etkilenmişti. En azından arkadaşı Theremin, "Fransızların bu felsefeyi incelemeleri Devrim'in tamamlayıcısı olacağı"ndan [*l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Révolution*] Sieyès'nin Kant felsefesini Fransa'da tanıtmak istediğini"[100] söylemek üzere Kant'la temas kurmuştu. Kant'ın yanıtı kayıptır.

Kant'ın Fransız Devrimi'ne tepkisi, ilk bakışta, hatta ikinci bakışta, kesinlikle ikirciksiz değildir. Bunun göstergesi, "ya-

100 Kant, *Gesammelte Schriften*, c. 12, s. 59 (Mektuplaşma).

kın olay" diye nitelediği şeyin görkemine ilişkin değerlendirmesinde hiçbir tereddüt göstermemiş olması, fakat ona zemin hazırlayanları mahkûm etmekten de geri durmamasıdır. Bu bağlamdaki sözlerinden en meşhur olanıyla başlayacağım; tutumundaki görünür çelişkinin anahtarı da bir anlamda buradadır.

> Bu olay [Devrim], insanların kalkıştıkları iyi veya kötü işlerden, onların eskiden büyük olanı küçük, küçük olanı da büyük kılan yapıp etmelerinden ibaret olmadığı gibi; kadim siyasal yapıların sanki sihirli bir değnek dokunmuşçasına tüm ihtişamlarıyla yok olup gitmesinden ve onların yerine sanki yerin altından çıkıp gelmişçesine yeni siyasal yapıların geçmesinden de ibaret değildir. Hayır, ilgilendiğimiz şey bu değil. Bizi ilgilendiren, basitçe, bu büyük dönüşüm oyununda seyircilerin kamusal olarak ortaya çıkan düşünme tarzıdır; sergiledikleri tarafgirlik şayet fark edilirse onların aleyhine kullanılabilecek olmasına rağmen, taraflardan biri karşısında diğerine duydukları genel ama ilgiden bağımsız sempatiyi açığa vuran düşünme tarzıdır. Bu düşünme tarzı, evrenselliği nedeniyle tüm insan soyuna özgü bir niteliği; ilgiden bağımsız olması nedeniyle ise insanlığın ahlâki karakterini, en azından böyle bir eğilimin varlığını açıkça göstermektedir. İnsanlığın bu karakteri, yalnızca daha iyiye doğru ilerleme umudu duymamızı mümkün kılmakla kalmaz, fakat bugüne tesirde bulunduğu nispette onun kendisi zaten bir ilerlemedir.
>
> Maharetli bir halkın, günümüzde gerçekleştiğine tanık olduğumuz devrimi, başarılı olabileceği gibi başarısızlıkla da sonuçlanabilir; üstelik aklı başında bir insanın, bir kez daha başarıyla gerçekleştirmeyi umacak denli cesur olsa bile, böylesi bir bedel karşılığında teşebbüs etmeye bir daha asla niyetlenmeyeceği raddede acı ve zulüm içeriyor da ola-

bilir – bu devrim, her şeye rağmen, söz konusu oyuna bizzat iştirak etmeyen seyircilerin yüreğinde neredeyse coşkuya varan ve açıkça ifade edilmesi durumunda pek çok tehlikeyi beraberinde getirebilecek bir katılma isteği uyandırmaktadır. Öyleyse bu sempatinin, insan soyunda bulunan ahlâki bir yatkınlıktan başka bir sebebi olamaz.

(...) Parayla ölçülen hiçbir mükâfat devrim karşıtlarına, saf hak kavramının [devrimcilere] esinlediği ruh yüceliği ve heyecanı veremez. Gözlerini mensup oldukları halkın haklarından ayırmayanların ve kendilerini onun muhafızı olarak görenlerin silahları önünde, eski savaşçı aristokrasinin (coşkunun muadili sayabileceğimiz) onur anlayışı bile kaybolup gitmiştir. Ve müdahil olmayan seyircilerin oluşturduğu kamu, herhangi bir destek amacı gütmeksizin olup biteni sempatiyle izlerken büyük bir heyecan duyar. (...)

Artık insan soyuna –peygamberane bir sezgi bile olmaksızın– günümüz vaziyeti ve alametlerine göre, bu amaca erişileceği öngörüsünde bulunabileceğimi iddia ediyorum. Yani, bugün artık tümüyle geri döndürülebilir olmadığı belli olan bir biçimde, insanlığın daha iyiye doğru ilerlemesini öngörüyorum. Zira insanlık tarihindeki böylesi bir fenomen, *asla unutulmayacaktır*. (...)

Ama bu olayın işaret ettiği amaç henüz erişilebilir olmasa bile, devrim ya da ulusal anayasanın ıslahı sonunda başarısızlığa uğrasa veya bir süre geçtikten sonra (siyasetçilerin şu anda öngördükleri gibi) her şey eski tekdüzeliğine geri dönse bile, bu felsefi kehanet yine de gücünden hiçbir şey kaybetmeyecektir. Zira bu olay, fazlasıyla önemli, insanlığın çıkarıyla fazlasıyla iç içe geçmiş ve etkisi dünyanın tüm bölgelerine fazlasıyla yayılmış bir olaydır; öyle ki benzer girişimlerin tekrarıyla çalkalanabilecek halklar tarafından her elverişli durumda hatırlanacaktır. (...) Şayet sadece tek bir halkta olup bitenleri değil de tedricen bu olay-

lara iştirak edecek yeryüzündeki tüm halkları düşünecek olursak, önümüzde uçsuz bucaksız bir geleceğin uzandığını göreceğiz.[101]

Sekizinci Ders

Sizlere *Fakültelerin Çatışması*'ndan (II. Kısım, 6. ve 7. Bölümler) okuduğum pasajlarda, Kant insanların imparatorlukların yükselişine ve çöküşüne yol açan, eskiden büyük olan şeyleri küçük, eskiden küçük olan şeyleri de büyük kılan iyi ve kötü edimleriyle ilgilenmediğini açıkça söyler. Olayın (*Begebenheit*) önemi, ona göre münhasıran izleyicilerin gözünde, tutumlarını kamu önünde açıklayan seyircilerin kanaatlerinde saklıdır. Olaya verdikleri tepki, insanlığın "ahlâki karakterini" kanıtlar. Bu sempati olmasa olayın ya bütünüyle farklı bir "anlamı" olacak ya da herhangi bir anlamı olmayacaktır. Zira umut esinleyen şey bu sempatidir; ve esinlediği umut "pek çok devrimler ve onların tüm dönüştürücü etkileri akabinde doğanın en yüksek amacının, yani insan soyunun bütün kökensel yeteneklerini geliştirebileceği *kozmopolit bir varoluşun*, en sonunda gerçekleşeceği umudu"dur.[102]

Ancak bundan, Kant'ın herhangi bir şekilde geleceğin devrimcilerinden yana olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. *Fakültelerin Çatışması*'ndaki pasaja düştüğü bir dipnotta, bunu gayet açık bir tarzda belirtir: "Halkın hakları" diye bir şey vardır ve hiçbir hükümdar, kendisine karşı ayaklanacakları korkusuyla, bunlara açık açık meydan okumaya cüret edemez; aksi takdirde insanlar, karınları tok, hayatları

101 Kant, *On History*, s. 143-148 ("An Old Question Raised Again", 6. ve 7. Bölümler).

102 Kant, *Political Writings*, s. 51 ("Idea for a General History from a Cosmopolitan Point of View", 8. Tez).

emniyette ve "şikâyet edecekleri hiçbir noksanları olmaksızın mutlu mesut yaşıyor" olsalar dahi salt özgürlük uğruna isyan edeceklerdir. Halkın "yasamaya katılım" hakkı da dahil olmak üzere insanların hakları, dokunulmazdır. Yine de:

> Bu haklar, (...) ancak onları hayata geçirmek için kullanılan *araçlar* ahlâkla uyumlu olduğu takdirde gerçekleşebilecek bir düşünce olarak vardır. Bu sınırlayıcı koşulun halk tarafından ihlal edilmemesi gerekir; dolayısıyla her zaman adaletsiz bir şey olan devrim yoluyla haklarını hayata geçiremezler.[103]

Eğer elimizde bu dipnottan başka bir şey olmasaydı, Kant'ın ihtiyatlı davranmak adına böyle bir not düştüğünü düşünebilirdik; ama aynı uyarı bir dizi başka pasajda daha tekrarlanır. Konumunu en iyi açıkladığı *Ebedi Barış*'a bakalım:

> Kötü bir anayasanın sebep olduğu şiddet içeren bir devrim, eğer yasadışı yollarla da olsa hukuka daha uygun bir anayasa tesis etmişse, halkı eski anayasaya geri döndürmek kabul edilemez; ne var ki devrim henüz sürerken, ona açık ya da örtük bir şekilde katılan herkes isyancılara layık görülen cezayı hak etmiş olacaktır.[104]

Aynı minvalde *Ahlâk Metafiziği*'nde de şöyle yazar:

> Şayet bir devrim başarıya ulaşmış ve yeni bir anayasa tesis edilmişse, onun köken ve başarısının yasadışılığı, uyrukları iyi yurttaşlar olarak yeni düzene uygun davranma yükümlülüğünden kurtaramaz.[105]

---

103 *A.g.e.*, s. 184, not (*The Contest of the Faculties*).

104 Kant, *On History*, s. 120 ("Perpetual Peace", Ek I).

105 Kant, *Political Writings*, s. 147 (*The Metaphysics of Morals*, § 49'dan sonra gelen "General Remark A").

Bu yüzden, iyi ya da kötü, statüko ne olursa olsun isyan asla meşru değildir. Öte yandan:

> Halkın hakları ihlal edilmiş [ise] tiranın tahttan indirilmesi ona yapılmış bir adaletsizlik değildir. Bu hususta hiçbir şüphe olamaz. Buna rağmen, yurttaşların haklarını bu şekilde aramaları en üst derecede gayrimeşrudur. Mücadelelerinde başarılı oldukları takdirde tiran adaletsizlikten ne denli şikâyet edebilirse, başarısızlığa uğramaları ve akabinde ağır cezalara mahkûm olmaları durumunda onlar da adaletsizlikten o denli şikâyet edebilirler.[106]

Burada açıkça gördüğünüz, kendisine göre eylemde bulunmanız gereken ilke ile kendisine göre yargıda bulunmanız gereken ilke arasındaki çatışmadır. Zira Kant, sonuçlarını coşkuya yaklaşan bir memnuniyetle onayladığı eylemin bizzat kendisini mahkûm etmektedir. Bu çatışma salt bir teori meselesi değildir. 1798'de Kant bir kez daha bir ayaklanmayla yüzleşmek durumunda kalır, İngiltere'nin o dönemdeki "meşru" otoritesine karşı İrlanda'nın sayısız ayaklanmalarından birisiyle. Abegg'in günlüğündeki kayda göre, bir dostu Kant'ın isyanı meşru bulduğunu, hatta müstakbel İngiltere cumhuriyetine ilişkin umudun ifadesi olarak gördüğünü aktarmıştır.[107] Bu, yine bir kanaat meselesinden veya seyircinin yargısından başka bir şey değildir. Kant aynı minvalde şöyle yazar:

> Akıllı insanların dahi söylemekten çekinmediği şu tür sözleri kabul edilemez buluyorum: Halk (üstelik de sivil özgürlükleri teşkile girişmiş bir halk) henüz özgürlüğe hazır değildir; toprak ağasının köylüleri henüz özgürlüğe hazır değildir; dolayısıyla genel olarak insanlar da henüz inanç özgürlüğüne hazır değildir. Böyle bir varsayıma göre özgür-

106 Kant, *On History*, s. 130 ("Perpetual Peace", Ek II).

107 Bkz. Borries, *Kant als Politiker*, s. 16.

lük hiçbir zaman gelmeyecektir; zira özgür bırakılmadıkça bu özgürlüğe asla *hazır* olamayız – yetilerimizi özgürlüğün icrasında kullanabilmek için önce özgür olmamız gerekir [ve] ancak özgür olduğumuz takdirde gösterebileceğimiz *kendi* çabamız dışında hiçbir şey bizi aklın kullanımına hazırlamayacaktır. (...) [Boyunduruk altındaki insanların] özsel olarak özgürlüğe uygun olmadıklarını [ileri sürmek] insanı özgürlük için yaratmış olan Tanrı'ya ait imtiyazları gasp etmektir.[108]

Başarılı olsa alkışlayacağınız bir işe müdahil olmaktan kaçınma gerekliliğinin nedeni, tüm siyasal eylemler için geçerli olan "kamusallığın transendental ilkesi"dir. Kant bu ilkeyi, müdahil aktör ile yargılayan seyirci arasındaki çatışmayı "siyasetin ahlâkla çatışması" olarak nitelediği *Ebedi Barış*'ta (Ek II) ortaya koyar. Bu hükümran ilke şunu söyler:

> Eğer maksimi kamusallıkla tutarlı değilse, ucu başkalarının hakkına dokunan tüm eylemler adaletsizdir (...) [zira] kendi maksadımı boşa düşürmeksizin kamuya ifşa edemeyeceğim bir maksimin başarılı olabilmesi için gizli tutulması gerekir; ve şayet bir tasarıyı kaçınılmaz biçimde genel bir muhalefete yol açmaksızın kamu önünde sahiplenemiyorsam, (...) *a priori* olarak öngörülebilen bu muhalefet ancak o ilkenin herkesi tehdit eden adaletsizliğinden ötürüdür.[109]

Nasıl ki despotizmin haksızlığını ispatlayan şey "hiçbir hükümdarın çıkıp da kendi karşısında halkın haklarını tanımadığını açıkça söyleme cüretini göstermemiş" olması ise, isyanın haksızlığı da halkın "eylemlerine yön veren maksimin *kamu önünde kabullenildiği* takdirde kendi maksadını boşa düşürecek olmasından bellidir; dolayısıyla bu mak-

108 Bkz. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 176-177 not (4.2., § 4).

109 Kant, *On History*, s. 129-130 ("Perpetual Peace", Ek II).

sim gizli tutulmak zorundadır."[110] Mesela "siyaseten işine geldiği gibi davranmak" maksimi, "kamuya açıklandığı takdirde kaçınılmaz olarak kendi maksadını boşa düşürmüş olur"; öte yandan, yeni bir hükümet kurmaya girişmiş bir halk "ayaklanma niyetini ilan edemez", çünkü bu koşul altında "hiçbir devlet mümkün olamaz" ve "halkın maksadı" bir devlet kurmaktır.

Bu akıl yürütmeye karşı ileri sürülebilecek iki temel savdan, Kant'ın kendisi de bahseder. Birincisi, bu ilke "salt olumsuz bir ilkedir, yani sadece adil olmayanı tanımamıza hizmet eder [ve] buradan yola çıkarak kamusallık taşıyan maksimlerin de bundan ötürü adil oldukları sonucuna varamayız."[111] Diğer bir ifadeyle, kanılar da haksız olabilirler; özellikle de izleyicinin ilgiden bağımsız kanılarından ziyade ilgi sahibi yurttaşların eleştirel olmayan ve tarafgir kanıları söz konusu olduğunda. İkincisi, yöneten ile yönetilen arasındaki benzetme yanlıştır: "Kati surette üstün güçleri olan hiç kimse planlarını gizlemeye ihtiyaç duymaz." Kant bu yüzden "olumlayıcı ve transendental bir ilke"önerir:

> Amaçlarında başarısızlığa uğramamak için kamusallığa *ihtiyaç duyan* her maksim, hem siyasetle hem de hakla uyumludur.[112]

"Siyasetin ahlâkla çatışması"na getirilen bu çözüm, tekil birey olarak insanın, kendi aklı dışında hiçbir merciye başvurmaksızın kendi kendisiyle çelişmeyen maksimi bulduğu ve ondan bir "buyruk" türetebildiği Kantçı ahlâk felsefesine dayanır. Onun ahlâk felsefesinde kamusallık zaten doğruluğun ölçütüdür. Bu nedenle, mesela, "herkes ahlâk yasasını alenen ilan edebileceği bir şey, oysa kendi maksimlerini

110 *A.g.e.*, s. 130.

111 *A.g.e.*, s. 133.

112 *A.g.e.*, s. 134.

gizlenmesi gereken şeyler olarak görür" (*Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er* öffentlich *deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen*).[113] Özel maksimler, onları kamuya ilan edip edemeyeceğimi belirlediğim bir sorgulamaya tabi tutulmalıdır. Ahlâk, burada, özel ile kamusalın örtüşmesidir. Maksimin gizliliğinde ısrar etmek, kötü olmaktır. Dolayısıyla kötü olmak, kamusal alandan çekilmekle karakterize edilir. Ahlâk, sadece insanlar tarafından değil, son kertede kalplerdeki her şeyi bilen (*der Herzenskundige*) Tanrı tarafından da, *görülmeye* uygun olmak anlamına gelir.

İnsan, yasa koyucudur; herhangi bir şey yaptığında yasa koymuş olur. Fakat kişi ancak kendisi özgür olduğu takdirde bu anlamda yasa koyucu olabilir; aynı maksimin özgür insan için olduğu gibi köle için de geçerli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Ve burada dile getirildiği biçimde Kant'ın çözümünü kabul etseniz bile, ön koşul açıkça "kalem özgürlüğü", yani eylem için olmasa da kanılar için kamusal bir alanın mevcudiyetidir. Kant açısından isyan anı, kanaat özgürlüğünün ortadan kaldırıldığı andır. Bu durumda isyan etmemek, Machiavelli'nin ahlâka karşı ileri sürdüğü şu eski sava yanıt verememek demektir: Kötülüğe direnmezseniz, kötülük yapanlar istediklerini yapacaklardır. Kötülüğe direnerek kendinizin de kötülüğe bulaşması gayet mümkün olsa da, siyasette dünyaya gösterdiğimiz özen –ister bedenimiz isterse ruhumuz söz konusu olsun– kendimize gösterdiğimiz özenden daha önemlidir. (Machiavelli'nin "şehrimi ruhumdan çok seviyorum" sözü, "dünyayı ve dünyanın geleceğini, hayatımdan ya da kendimden çok seviyorum" sözünün bir çeşidinden başka bir şey değildir.)

113 Kant, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, der. Paul Menzer (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924)'den Arendt'in çevirisi; bkz. Kant, *Lectures on Ethics*, çev. Louis Infield (Londra: Methuen, 1979), s. 43 ("The Supreme Principle of Morality" başlıklı altbölüm).

Aslında, Kant'ta, kendisini çatışmadan bu kadar kolay çekip çıkarmasını sağlayan iki varsayım bulunur. Lessing'in "bir bütün olarak insanlığın ilerlemesi" düşüncesini reddetmiş olan Moses Mendelssohn'la giriştiği polemikte, Kant bunlardan birinin farkındadır. Aktardığına göre Mendelssohn şöyle demiştir:

> Birey olarak insan ilerler; ama insanlık sürekli sabit sınırlar arasında gidip gelir. Bir bütün olarak ele alındığında, insanlık kabaca aynı ahlâk düzeyinde kalır; dindarlık ve dinsizlik, erdem ve kusur, mutluluk ve sefalet bakımından aynı seviyeyi idame ettirir.[114]

Kant, buna karşı, ilerleme varsayımı olmaksızın her şeyin anlamsız olacağı yanıtını verir; ilerleme kesintiye uğrayabilir, ama bu kesinti asla kalıcı değildir. Bu noktada, Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de kullanmış olduğu "doğuştan gelen ödev" savına başvurur: Doğuştan getirdiğimiz ses "yapmalısın" der ve aklımın yapmam gerektiğini söylediği yerde yapamayacağımı varsaymak bir çelişki olacaktır (*ultra posse nemo obligatur*, mümkün olandan fazlası kimseyi bağlamaz).[115] Ele aldığımız mesele açısından söz konusu edilen ödev, "gelecek nesilleri, daima ilerleyecekleri şekilde etkilemek"tir (bu yüzden de ilerlemenin mümkün olması gerekir). Kant "daha iyi zamanların geleceği umudu"na dair bu varsayım olmaksızın hiçbir eylemin mümkün olamayacağını ileri sürer; zira "doğru düşünen insanları" esinleyen ve "ortak iyi uğruna bir şeyler yapmaya" yönlendiren şey, sadece bu umuttur.[116] Ama günümüzde ilerleme düşüncesini *tarihlendirebileceğimizi* çok iyi biliyoruz ve yine biliyoruz ki insanlar her zaman, yani bu dü-

114 Kant, *Political Writings*, s. 88 ("Theory and Practice", 3. Bölüm).

115 Bkz. *A.g.e.*, s. 116 ("Perpetual Peace", Ek 1).

116 *A.g.e.*, s. 89 ("Theory and Practice", 3. Bölüm).

şünce ortaya çıkmadan çok önce de pekâlâ eylemde bulunuyorlardı.

Kant'ın tutunduğu ikinci ve daha önemli varsayım, kötülüğün doğasına ilişkindir. Machiavelli, eğer insanlar kendileri de kötülük yapma riskine rağmen kötülüğe karşı direnmezlerse, kötülüğün yangın gibi yayılacağını varsayar. Kant ise aksine ve bir anlamda gelenekle uyum içinde, kötülüğün doğası gereği kendi kendini yok ettiğine inanır.

> Tek tek *insanların* birey olarak amaçları tümüyle aksi bir yönde ilerlese bile, tür olarak *insanın* amacı (...) takdiri ilahi [veya Kant'ın başka yerlerde söylediği gibi "doğa"] tarafından başarılı bir neticeye kavuşturulacaktır. Zira tam da bütün kötülüklerin kaynağı olan bireysel eğilimler arasındaki çatışına, aklın hepsi üstünde hâkimiyet kurmasına imkân sağlar ve böylece kendi kendini yok eden kötülüğü değil, bir kez tesis edildikten sonra kendini idame ettiren iyiyi üstün kılar.[117]

Burada yine seyircinin bakış açısı belirleyicidir. Bir bütün olarak tarihe bakın. İlerleme varsayımı olmaksızın ne tür bir gösteri olurdu bu? Kant açısından seçenekler ya umutsuzluk üretecek gerilemeden ya da bizleri ölümüne sıkacak ebedi bir tekdüzelikten ibarettir. Seyircinin önemini bir kez daha vurgulamak için aşağıdaki pasajı aktaracağım:

> Güçlükler ve cezbedici günahlarla boğuşan ama yine de bunlara dayanmayı başarabilen erdemli bir adamı izlemek, tanrılara yaraşır bir manzaradır. Ama insan soyunun bir dönem erdeme doğru ilerlerken hemen ardından hızla ahlâksızlık ve sefalete gerilediğini görmek, sıradan ama dürüst bir adam için bile (...) fazlasıyla yakışıksız bir manzara olur. Böyle bir dramayı bir süreliğine izlemek belki çok heyecan

117 *A.g.e.*, s. 91.

verici ve aydınlatıcı olabilir; ama perde eninde sonunda inmelidir. Zira bu, uzun vadede bir farsa dönüşür. Aktörler ondan usanmasa da –zira budaladırlar [Bütün aktörler budala mıdır?]– seyirci usanır, çünkü bu sonu gelmeyen oyunun ebedi bir tekdüzelik [*Einerlei*] olduğu sonucuna varabiliyorsa eğer, tek bir perde bile yeterlidir onun için.[118]

Dokuzuncu Ders

Ebedi Barış'tan bildiğiniz gibi, en azından seyirci açısından, her şeyin yolunda olduğunun nihai güvencesi, takdiri ilahi veya yazgı diye de anabileceğimiz doğanın kendisidir. Doğanın amacı, "insanların iradeleri hilafına ve aslında ihtilafları vasıtasıyla, onlar arasında bir uyum meydana getirmektir."[119] Gerçekten de çatışma, doğanın planında o kadar önemli bir etkendir ki, o olmadan ilerleme diye bir şey tahayyül edilemez ve ilerleme olmadan da nihai bir uyum ortaya çıkamaz.

Seyirci, müdahil olmaması nedeniyle, takdiri ilahinin ya da doğanın aktörden gizlenen planını algılayabilir. Böylece elimizde bir yanda seyirci ve gösteri, diğer yanda da aktörler ve bütün tekil olaylar, olumsal ve tesadüfi hadiseler vardır. Fransız Devrimi bağlamında seyircinin bakışı, bir eylem maksimi vermemekle birlikte, Kant'a olayın nihai anlamını taşıyan şey olarak görünmüştü. Şimdi ise Kant'a tam tersinin doğru göründüğü bir durumu ele alacağız: Tek tek olaylar ve aktörlerin "yüce" bir gösteri sundukları, dahası bu yüceliğin doğanın gizli tasarısıyla pekâlâ örtüşebildiği; fakat yine de eylem maksimlerimizi veren aklın, bizleri bu "yüce" eyleme girişmekten kategorik olarak men ettiği bir durum. Şim-

118 *A.g.e.*, s. 88.

119 Kant, *On History*, s. 106 ("Perpetual Peace", Birinci İlave).

di Kant'ın savaş sorununa yaklaşımını ele alıyoruz; devrim meselesindeki duyguları açıkça devrimden yana olsa da, savaş meselesindeki duyguları açık ve mutlak bir şekilde barıştan yanadır.

Ebedi Barış'ta şunu okuruz: "Ahlâk yasasını koyan nihai otorite tahtındaki akıl, savaşı yasal bir seçenek olarak mutlak surette mahkûm eder; ve her ne kadar ulusların kendi aralarında yapacakları bir sözleşme dışında barışın tesisi veya güvence altına alınması mümkün değilse de, barış durumunu doğrudan bir ödev olarak vazeder."[120] Bu konudaki eylem maksimimizin ne olması gerektiği konusunda en ufak tereddüt yoktur. Ancak bu, hiçbir biçimde salt seyircinin –kendisi eylemde bulunmayan ve tamamıyla gördüklerine dayanan seyircinin– varacağı sonuç değildir. Nitekim incelemenin ironik başlığı da bu olası çelişkiye işaret etmekten geri durmaz. Zira orijinal başlık, *Zum ewigen Frieden* [Ebedi Barış], aslında Felemenk bir hancının alaycı biçimde kullandığı bir ibaredir ve elbette kabristan anlamına gelir. Ebedi barışın yeri *orasıdır* ve hancının sunduğu içkiler sizi gıptayla beklenen bu duruma hayattayken kavuşturmayı vaat eder. Peki ya barış? Barış, ölüm olarak da adlandırılabilecek bir durgunluk mudur? Kant savaş üzerine, tarih ve insanlığın gidişatı üzerine *düşünceleri* sonucunda şekillenen *kanısını* birçok kez ifade etmiştir; ama bunu en ısrarla yaptığı yer *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ve onun da, yeterince karakteristik diyebileceğimiz bir biçimde, "yüce" hakkındaki bölümüdür:

> Bir yabani için bile en büyük hayranlık konusu nedir? Hiçbir şeyden çekinmeyen, hiçbir şeyden korkmayan ve bu nedenle tehlikeye teslim olmayan bir insandır. (...) En yüksek düzeyde uygarlaşmış durumda bile, askere duyulan bu özel saygı bakidir (...) zira zihninin tehlikeye boyun eğmeyişi

120 *A.g.e.*, s. 100 ("Perpetual Peace", İkinci Nihai Madde).

> takdirle karşılanır. Dolayısıyla (...) devlet adamı ile generali kıyaslayacak olursak, estetik yargı ikinciden yana karar verir. Bizzat savaş (...) kendi bünyesinde yüce bir şey barındırır. (...) Öte yandan, uzun bir barış genellikle ticaret ruhunu ve onunla beraber sefil bir bencilliği, korkaklık ve kadınsılığı baskın hale getirerek, halkın karakterini alçaltır.[121]

Bu, seyircinin yargısıdır (yani estetiktir). Savaşın yüce yanını –insanın cesaretini– gören seyircinin hesaba katmadığı şeyi ise Kant farklı bir bağlamda, bir nükte olarak zikreder: Savaşa girmiş uluslar, züccaciye dükkânında birbirlerine sopa savuran sarhoşlara benzerler.[122] Dünya (züccaciye dükkânı) hesaba katılmamıştır. Fakat Kant şu soruyu sorduğunda bu kaygı da bir anlamda giderilmiş olur: Savaşlar, "ilerleme" ve medeniyet açısından neye yarar? Kant'ın yanıtı, burada da kesinlikle ikirciksizdir. Doğanın "nihai planı", hiç kuşkusuz, "*kozmopolit* bir bütündür, yani birbirlerine zarar verme tehlikesi taşıyan bütün devletleri içeren bir sistemdir." Yine de "insanların gem vurulmamış arzularının kışkırttığı (...) amaçlanmamış bir girişim" olarak savaş, tam da anlamsızlığından ötürü, er geç ortaya çıkacak olan kozmopolit barışın hazırlanmasına fiilen hizmet eder (ne aklın ne de iyi niyetin başarabildiği şeyi savaşın yarattığı bitkinlik eninde sonunda dayatacaktır). Ancak daha önemlisi şudur:

> Savaş, insan soyunun başına getirdiği dehşet verici ızdıraplara ve belki de barış zamanında onun için yapılan sürekli hazırlığın insanları maruz bıraktığı daha büyük baskılara rağmen, gene de (...) kültürün hizmetine sunulabilecek tüm yeteneklerin olası en yüksek düzeyde geliştirilmeleri için itici bir güçtür.[123]

---

121 Kant, *Critique of Judgment*, § 28.

122 Kant, *Political Writings*, s. 190 [Kant bu nükteyi Hume'a atıfla aktarır – R.B.].

123 Kant, *Critique of Judgment*, § 83.

Kısacası, savaş "evrensel bir monarşinin cansızlığı kadar onulmaz bir kötülük değildir."[124] Ulusların çoğulluğu da, yol açtığı bütün çatışmalarla birlikte, ilerlemenin vasıtasıdır.

Estetik ve düşünümsel yargıdan doğan bu içgörülerin eylem açısından herhangi bir pratik sonucu yoktur. Eylem söz konusu olduğunda, şu gayet açıktır:

> İçimizdeki ahlâki-pratik akıl, karşı konulmaz bir biçimde savaşı men eder: *Savaşmayacaksın.* (...) Bu yüzden artık mesele ebedi barışın gerçekte mümkün olup olmadığı ya da olduğunu varsayarsak teorik yargımızda yanılıp yanılmadığımız değildir. Aksine, bu barışçıl niyetin gerçekleşmesi sonsuza dek dindarca bir umut olarak kalacak olsa bile (...) adeta gerçekleşebilirmiş gibi hareket etmemiz gerekir (...) zira böyle yapmak ödevimizdir.[125]

Ama bu eylem maksimleri, estetik ve düşünümsel yargıyı hükümsüz kılmaz. Başka bir deyişle, barış için eylemde bulunmayı kesintisiz olarak sürdürse bile, Kant yine de bu yargının farkında olacak ve onu zihninde taşımaya devam edecekti. Seyirci olarak vakıf olduğu şeyin bilgisinden hareketle eylemde bulunsaydı, kendi gözünde bir suçlu olması kaçınılmaz olurdu. Öte yandan, bu "ahlâki ödev"den ötürü, seyirci olarak kazandığı içgörüleri unutmuş olsaydı, kamusal işlere girişmiş ve müdahil olmuş sayısız iyi insanın meylettiği gibi, idealist bir budala haline gelirdi.

Müsaadenizle toparlayayım: Sizlere okumuş olduğum kısımların neredeyse tümüne sirayet etmiş çok farklı iki unsur mevcut – bu iki unsur, asla kendileri bakımından değil, fakat Kant'ın zihninde tuttukları yer bakımından birbirleriyle yakından ilişkilidir. Birincisi, seyircinin konumudur. En önemli şey onun gördükleridir; olayların aldığı yönde,

124 Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 29 not.

125 Kant, *Political Writings*, s. 174 (*The Metaphysics of Morals*, § 62, Sonuç).

aktörlerin göz ardı ettikleri bir anlam keşfedebilir; ve içgörüsünün varoluşsal zemini, ilgiden bağımsızlığı, katılımcı olmaması, müdahil olmamasıdır. Seyircinin ilgiden bağımsız tutumu Fransız Devrimi'ni büyük bir olay olarak karakterize etmişti. İkincisi, ilerleme fikridir; yani kişinin bir olayı gelecek nesiller için taşıdığı vaade göre yargılamasını sağlayan gelecek umududur. Kant'ın Fransız Devrimi'ne yönelik değerlendirmesinde, bu iki bakış açısı örtüşür; ama eylem ilkeleri söz konusu olduğunda bunun hiçbir anlamı yoktur. İki bakış açısı, Kant'ın savaşa yönelik değerlendirmesinde de bir anlamda örtüşürler. Savaş beraberinde ilerlemeyi getirir – teknoloji tarihinin savaşlar tarihiyle ne kadar sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu bilen birinin inkâr edemeyeceği bir şeydir bu. Hatta savaş beraberinde, barışa doğru ilerlemeyi bile getirir: Savaş öylesine berbattır, gittikçe öylesine rezilleşir ki, insanların makulleşmeleri ve sonunda kendilerini barışa götürecek uluslararası anlaşmalar için çalışmaları daha olası hale gelir. (Kader isteklilere kılavuzluk ederken, isteksizleri ardından sürükler: *Fata ducunt volentem, trahunt nolentem.*)[126] Ama Kant için bu kader değil, ilerlemedir; insanların arkasından gizlice iş gören bir plandır; doğanın kurnazlığı veya daha sonraki tabiriyle tarihin kurnazlığıdır.

Bu mefhumlardan ilki –olan bitenin aslında ne olduğunu sadece seyircinin bildiği, ama aktörün asla bilemeyeceği– son derece eskidir; ve aslında felsefenin en eski, en belirleyici mefhumlarından biridir. Temaşa yaşamının üstünlüğü fikri, anlamın (ya da hakikatin) kendisini sadece eylemden kaçınanlara ifşa ettiği yönündeki bu eski içgörüden gelir. Sizlere bunu en basit ve en az karmaşık biçimiyle, Pythagoras'a atfedilen bir mesel üzerinden aktarayım:

126 Bkz. Kant, *On History*, s. 111 (alıntı Seneca'dan).

> Hayat (...) bir şenlik gibidir. Nasıl ki şenliğe kimileri yarışmak için, kimileri zanaatini icra etmek için, en iyi olanlar ise seyirci [*theatai*] olarak gelirlerse, hayatta da basit insanlar şöhret [*doxa*] veya menfaat, filozoflarsa hakikat peşindedirler.[127]

Bu değerlendirmenin altında yatan esaslar şunlardır: Birincisi, sadece seyirci bütünü görmesine imkân tanıyan bir konumda bulunur; aktör, oyunun bir parçası olmasından ötürü, rolünü oynamak zorundadır – tanımı itibarıyla taraflıdır. Seyirci ise tanımı gereği tarafsızdır – ona verilmiş bir rol yoktur. Bu yüzden, oyuna doğrudan katılmamak, oyunun dışındaki bir noktaya çekilmek, her türlü yargının olmazsa olmaz koşuludur. İkincisi, aktörün ilgilendiği şey şöhret veya *doxa*'dır – yani, diğerlerinin kanılarıdır (*doxa* kelimesi, hem "şöhret" hem de "kanı" anlamına gelir). Şöhret, diğerlerinin kanılarından doğar. Bu yüzden aktör için belirleyici mesele diğerlerine nasıl göründüğüdür (*dokei hois allois*); aktör, seyircinin kanısına bağımlıdır; (Kant'ın dilindeki anlamıyla) otonom değildir; davranışlarını, aklın içkin sesi doğrultusunda değil, seyircilerin kendinden beklediklerine göre yönlendirir. Ölçüt seyircidir. Ve bu ölçüt otonomdur.

Bunu filozofların terimlerine tercüme edince, seyircinin yaşam tarzının, yani (*theōrein*, "bakmak" fiilinden gelen) *bios theōrētikos*'un üstün olduğu sonucuna varılır. Burada kişi kanılar mağarasından tümüyle kaçar ve hakikat avına çıkar – bu artık şenlikteki oyunların hakikati değil, ezeli ebedi şeylerin, olduklarından başka türlü olması mümkün olmayan şeylerin (ki tüm insani işler fiilen olduklarından başka türlü olabilirler), dolayısıyla da zorunlu olan şeylerin hakikatidir. Ki-

127 Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* 8. 8., *The Presocratic Philosophers* içinde, çev. G. S. Kirk ve J. E. Raven (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), s. 228.

şi, bu mesafe alışı gerçekleştirebildiği nispette, Aristoteles'in *athanatizein*, (bir etkinlik olarak anlaşılan) "ölümsüzleştirme" dediği şeyi yapar ve bu da ruhun tanrısal yanıyla yapılır. Kant'ın bakışı farklıdır: Kişi yine seyircinin "teorik" veya izleyen bakış açısına çekilir, ama bu konum şimdi "yargıç"ın konumudur. Kant'ın felsefi terminolojisi hukuki eğretilemelerle doludur: Söz gelimi, dünyadaki hadiseler kendilerini "aklın mahkemesi" önünde gösterirler. Her iki durumda da, kendimi gösteriye kaptırmışımdır ve onun dışındayımdır; duruma bağlı her türden olumsal koşulla birlikte, olgusal varoluşumu belirleyen bakış açısını terk etmişimdir. Kant bunu şöyle ifade ederdi: Genel bir bakış açısına, hükmünü verirken "yargıç"ın uygulaması gereken tarafsızlığa ulaştım. Yunanlar ise şöyle ifade ederlerdi: *dokei moi* veya "bana-öyle-görünüyor"u, diğerlerine görünme arzusunu, hem kanı hem de şöhret anlamına gelen *doxa*'yı terk ettik.

Kant'ta bu kadim mefhumla birleşmiş yepyeni bir mefhum daha vardır; kendisi uyarınca yargıda bulunduğumuz ölçütü sağlayan ilerleme mefhumu. Yunan seyirci, ister yaşamın şenliğinde isterse ezeli ebedi şeylerin karşısında olsun, tikel olayın kozmosunu o kozmosun kendi terimleri çerçevesinde izler ve yargılar (onun hakikatini bulur); yani tikeli, içinde bir rolü olsun veya olmasın, herhangi bir daha büyük süreçle ilişkilendirmez. Fiilen ilgilendiği şey olayın kendisidir, tikel eylemdir. (Yunan sütunlarını, merdivenlerin yokluğunu vb. düşünün.) Olayın anlamı ne nedenlere ne de sonuçlara bağlıdır. Hikâye, bir kez sona erdiğinde, anlamın bütününü kendi bünyesinde barındırır. Yunan tarihyazımı için de geçerlidir bu ve Homeros, Heredotos ve Thukydides'in nasıl olup da mağlup edilen düşmana hakkını teslim edebildiklerini açıklar. Hikâye, gelecek nesiller için de geçerli kurallar barındırabilir elbet, ama tekil bir hikâye olmaya devam eder. Bu anlayışla yazılmış görünen son kitap,

sizlerin *Floransa Tarihi* diye yanıltıcı bir başlık altında tanıdığınız, Machiavelli'nin *Floransa Hikâyeleri*'dir. Kayda değer olan nokta, Machiavelli açısından, "tarih"in [*history*] insanlara dair bütün hikâyeleri [*stories*] içeren devasa bir kitaptan ibaret olmasıdır.

Tarihi yargıladığımız ölçüt olarak ilerleme, bir hikâyenin anlamını ancak sonunda ifşa ettiğine ilişkin eski ilkeyi (*Nemo ante mortem beatus esse dici potest*: Hiç kimseye ölümünden önce kutsanmış denemez) bir bakıma tersine çevirir. Kant'ta, hikâyenin ya da olayın önemi sonunda değil, tam da gelecek için yeni ufuklar açmasında yatar. Fransız Devrimi'ni böylesine önemli bir olay kılan da gelecekteki nesiller için barındırdığı *umuttur*. Bu duygu çok yaygındı. Fransız Devrimi'nin en önemli dönüm noktası olduğunu düşünen Hegel, onu daima "muhteşem bir gün doğumu", "şafak" vb. eğretilemelerle betimler. O "dünya-tarihsel" bir olaydır, çünkü geleceğin tohumlarını barındırır. Buradaki soru, o halde, bu hikâyenin öznesinin kim olduğu sorusudur. Bu özne, devrimi yapanlar değildir; zira onların aklında dünya tarihinin olmadığı kesindir. Dünya tarihinin bir anlam ifade edebilmesi için:

> İnsanların eylemleri, niyetlerinden ve kazanımlarından farklı bir şeye, bildiklerinden veya istediklerinden başka bir şeye yol açmalıdır. Aktörler kendi çıkarlarını gerçekleştirirler; ama böylelikle onda örtük bir biçimde içerilen, bilincinde olmadıkları ve niyet etmedikleri bir başka şeyi de gerçekleştirmiş olurlar. Bir benzetme yapacak olursak: Diyelim ki birisi intikam uğruna bir başkasının evini kundaklamış olsun. (...) Dolayımsız eylem, kirişin ucuna bir parça ateş tutmaktan ibarettir. (...) [Ardından gelen niyet edilmemiş şey ise, örneğin] koca bir mahallenin yanıp kül olmasıdır. (...) Bu sonuç, ne onu başlatan kişinin niyeti ne de

birincil edimin bir parçasıdır. (...) Bu örnek, dolayımsız eylemin, aktörün bilinçli olarak istediği şeyden farklı bir şey daha içerebileceğini gösterir.[128]

Bunlar Hegel'in kelimeleridir, ama pekâlâ Kant tarafından da yazılmış olabilirlerdi. Yine de aralarında bir ayrım vardır, iki yönlü ve son derece önemli bir ayrım. Hegel'de, kendisini süreç içinde açığa vuran şey "mutlak tin"dir ve bu açığa vurmanın sonunda filozofun anlayabileceği yegâne şey de bunun böyle olduğudur. Kant'ta ise dünya tarihinin öznesi insan türünün kendisidir. Dahası Hegel'de, "mutlak tin"in kendini açığa vurması sona ermek zorundadır (tarihin bir sonu vardır, süreç sonsuz değildir ve dolayısıyla hikâye bir noktada son bulur, bu sonun gelmesi için sadece nice nesillerin ve yüzyılların geçmesi gerekir); sonuçta görünüşe çıkan şey insan değil "mutlak tin" olur ve insanın büyüklüğü ancak sonunda onu anlayabildiği nispette gerçekleşir. Ama Kant'ta, ilerleme ebedidir; asla bir sonu yoktur. Bu yüzden tarihin de sonu yoktur. (Hegel'de ve Marx'ta, tarihin bir sonu olduğu anlayışı belirleyicidir; zira –her neslin bu eskatolojik sonun kendi yaşam sürelerinde gerçekleşeceğine inanma eğiliminde olduğu açık gerçeğini bir kenara bırakırsak– bu son geldikten sonra ne olacağı veya herhangi bir şey olup olmayacağı sorusunu kaçınılmaz olarak beraberinde getirir. Kojève'in, Hegel'de Marx'ı etkilemiş olan şeyi en aşırı noktasına götürerek isabetli bir biçimde ifade ettiği gibi: "İnsan, tarihin sonundan sonra, tamamına ermiş olan tarihsel süreci yeniden düşünmekten başka bir şey yapamaz."[129] Marx'ta da, bolluğa dayanan sınıfsız toplum ve özgürlük dünyası, herkesin kendini bir tür hobiye vakfetmesiyle sonuçlanır.)

128 Bkz. Hegel, *Reason in History*, çev. Robert S. Hartman (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953), s. 35-36 (Hegel'in *Tarih Felsefesi* için yazdığı Giriş).

129 Alexandre Kojève, "Hegel, Marx and Christianity", *Interpretation*, 1 (1970), s. 37.

Kant'a geri dönersek: Dünya tarihine karşılık gelen özne insan türüdür. Doğanın tasarısı, insanlığın yeteneklerinin tümünü geliştirmektir. Burada, insan, doğadaki hayvan türlerinden biri olarak anlaşılır, ancak belirleyici bir fark vardır. Hayvanlarda tür, "bütün bireylerin birbirleriyle doğrudan özdeşliğini sağlayan ayırt edici özelliklerden başka bir anlama gelmez."[130] Oysa insan türünde durum tamamen farklıdır.

> [İnsan türünden] sonsuzluğa doğru (yani belirlenemez olana) ilerleyen nesiller dizisinin toplamını anlıyoruz. (...) [Bu] nesiller dizisi, durmaksızın, kendisiyle birlikte hareket halinde olan bir hedefe varmaya uğraşır. (...) Dizinin hiçbir parçası bu hedefe kavuşamaz, ama bütünü onunla örtüşür. Diğer bir ifadeyle, insan soyunun tüm nesillerinin hiçbir mensubu değil, fakat sadece türün kendisi hedefine tam olarak erişir. (...) Filozof, insan soyunun hedefinin genel olarak ebedi ilerleme olduğunu söyleyecektir.[131]

Sizinle beraber buradan bazı sonuçlar çıkaralım. Bir kere, tarihin, insan türüne içkin bir şey olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın özü belirlenemez ve Kant'ın kendi sorusunun, "İnsanlar niçin var?" sorusunun cevabı şudur: Bu soru yanıtlanamaz, zira "[onların] varoluşlarının değeri" kendisini "ancak bütünde" gösterir, bu da demektir ki sürecin kendisi ebedi olduğundan hiçbir zaman tek bir insana ya da belli bir insan nesline göstermez.

O halde: Kant'ın ahlâk felsefesinin merkezinde birey yer alır; tarih felsefesinin (veya daha doğrusu, doğa felsefesinin) merkezinde ise insan soyunun ya da insanlığın ebedi ilerlemesi yer alır. (Dolayısıyla: Genel bir bakış açısından tarih.) Bu genel görüş açısına veya bakış açısına ise seyirci yerleşir; o bir "dünya yurttaşı"dır veya daha doğrusu bir "dünya

130 Kant, *On History*, s. 51 (Herder üstüne üçüncü inceleme).

131 *A.g.e.*, s. 51.

seyircisi"dir. Bütüne dair bir fikri olması itibarıyla, herhangi bir bireysel, tikel olayda ilerleme kaydedilip kaydedilmediğine karar veren odur.

Onuncu Ders

Seyirci ile aktör arasındaki çatışmadan bahsediyorduk. Seyircinin karşısındaki –ve sanki onun yargısı için sahneye konmuş olan– gösteri, bir bütün olarak tarihtir ve bu gösterinin gerçek kahramanı da "sonsuzluğa" doğru "ilerleyen bir nesiller dizisi" olarak insanlıktır. Bu sürecin bir sonu yoktur; "insan soyunun hedefi ebedi ilerlemedir." Bu süreçte, insan soyunun yetenekleri edimselleşir, "en yüksek düzeyde" gelişir – ancak mutlak anlamda bir en yüksek nokta yoktur. Eskatolojik anlamda nihai bir hedef olmamakla birlikte, aktörlerin arkasından ilerlemeye gizlice rehberlik eden iki ana amaç vardır: Hiç kimsenin başkaları üzerinde tahakküm kurmaması şeklindeki yalın ve temel anlamıyla *özgürlük*; ve insan soyunun birliğinin koşulu olarak ulusların arasındaki *barış*. Özgürlük ve barışa doğru ebedi ilerleme; barışın yeryüzünde yaşayan bütün uluslar arasındaki özgür ilişkilerin teminatı olması: Bunlar aklın ideleridir ve onlar olmaksızın tarihte olup bitenlerin hikâyesi hiçbir anlam taşımaz. İnsan aklı tarafından görüldüğü ve yargılandığı takdirde tikellere anlamını veren şey bütündür. İnsanlar, doğal yaratıklar ve doğanın bir parçası olsalar da, "Doğanın amacı nedir?" diye soran akıl aracılığıyla doğayı aşarlar. Bu türden soruları sorma yetisine sahip bir tür yaratarak, doğa aslında kendi efendisini yaratmıştır. İnsan türü, diğer bütün hayvan türlerinden salt konuşmaya ve akla sahip olması bakımından değil, ama yetilerinin öngörülemez bir gelişim kapasitesi taşıması bakımından ayrılır.

Buraya kadar seyirciyi tekil halde ele aldık; nitekim Kant'ın kendisi de genellikle ve bazı iyi nedenlerden ötürü böyle yapmıştır. İlk olarak, bir seyircinin, gözleri önünde sergilenen gösteriyi birlikte icra eden çok sayıdaki aktörü izleyebileceği basit gerçeği vardır. İkinci olarak da, temaşa yaşamının çoğunluktan uzaklaşmayı gerektirdiğini söyleyen koca bir geleneğin ağırlığı vardır; temaşa yaşamı kişiyi bir anlamda tekilleştirir, zira temaşa münzevi bir iştir ya da en azından tek başınayken gerçekleştirilebilir. Mağara benzetmesinde Platon'un duvardaki gölge oyununu seyreden mağara sakinlerini, yani çoğunluğu nasıl tarif ettiğini hatırlarsınız: "Bacaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş oldukları için hareket edemiyor, başlarını bile çeviremedikleri için sadece karşıya bakıyorlardı"[132] ve gördükleri şeyleri birbirlerine iletmeleri bu yüzden mümkün değildi. Bütünüyle tecrit edilmiş olan yegâne figür, idealar aleminin aydınlığından mağaraya dönen filozof değildir. Mağaradaki seyirciler de birbirlerinden tecrit edilmişlerdir. Öte yandan eylem, inzivada veya tecritte asla mümkün değildir; yalnız başına bir insan, girişiği şey ne olursa olsun onu başarabilmek için başkalarının en azından yardımına ihtiyaç duyar. İki yaşam biçimi, yani siyasal (etkin) ve felsefi (temaşaya dayalı) yaşam biçimleri arasındaki ayrım –Platon'un siyaset felsefesinde olduğu gibi– birbirlerini karşılıklı olarak dışlayacak biçimde yorumlandığında, ne yapılması gerektiğini *bilen* kişi ile onun kılavuzluğunu veya buyruklarını izleyerek bunu tamamına erdirecek olan diğerleri arasında mutlak bir ayrım ortaya çıkar. Platon'un *Devlet Adamı*'nın ana fikri budur: İdeal hükümdar (*archōn*) hiçbir eylemde bulunmaz; o başlayan ve bir eylemin niyet edilmiş hedefini bilen bilge kişidir, dolayısıyla da hükümdardır. Bu yüzden, niyetlerini bilinir kılmak tamamıyla fuzuli, hatta onun için zararlı olacak-

132 Platon, *The Republic*, 514a ve devamı.

tır. Kant için ise, tam tersine, kamusallığın tüm eylemleri yönetmesi gereken "transendental ilke" olduğunu biliyoruz. Kendi maksadını boşa düşürmemek için "kamusallığa ihtiyaç duyan" her eylem, hatırlayacağınız gibi, siyaset ile hakkı birleştiren eylemdir. Kant, eylemde bulunma ve salt yargılama, veya temaşa, veya bilme konusunda Platon'la aynı anlayışa sahip olamazdı.

Kendinize, niyet edilen eyleme daha en başından kamusallık verecek bu kamunun kim olduğunu ve nerede bulunduğunu sorarsanız, Kant'ın durumunda bunun yöneticilerden ya da aktörlerden oluşan bir kamu olamayacağı fazlasıyla açıktır. Onun düşündüğü kamu, elbette ki okuyan kamudur ve müracaat ettiği de, oylarının ağırlığı değil, kanılarının ağırlığıdır. 18. yüzyılın son dönemlerinde Prusya'da –yani mutlak monarşiyle yönetilen bir ülkede, üstelik monarka danışmanlık yapan nispeten aydınlanmış bürokrasiyi de yine monarkın kendisi gibi "uyruklar"dan tümüyle kopuk bir memurlar zümresinin oluşturduğu bir ülkede– bu okuyan ve yazan kamu dışında gerçek bir kamusal alan olamazdı. Tanımı itibarıyla gizli ve yanaşılamaz olan, tam da hükümetin ve devletin alanıydı. Burada alıntı yaptığım denemeleri okuyacak olursanız, şunu açıkça görürsünüz: Kant'ın eylem olarak telakki edebildiği yegâne şey (mahiyeti ne olursa olsun) muktedirlerin yapıp etmeleridir – yani hükümet edimleridir; uyruklardan gelebilecek her türlü fiili eylem ancak bir komplo etkinliği, gizli toplulukların edim ve entrikaları olabilir. Diğer bir ifadeyle, müesses hükümetin alternatifi, Kant'a göre, devrim değil darbedir. Ve devrimin aksine, darbenin gerçekten de gizlilik içinde hazırlanması gerekir; oysa devrimci gruplar ve partiler her zaman amaçlarını kamuya açıklama ve nüfusun önemli kesimlerini kendi davaları etrafında seferber etme arzusu gütmüşlerdir. Bu stratejinin bugüne kadar herhangi bir devrim doğurup doğurmadığı ayrı

bir meseledir. Ama Kant'ın devrimci eylemleri kınamasının, onları darbe terimleri bağlamında tasavvur etmesinden doğan bir yanlış anlamaya dayandığını görmek gerekir.

Temaşa ile eylem arasındaki farkı, teori ile pratik arasındaki ilişkinin terimleriyle düşünmeye alışkınızdır ve Kant'ın bu konuda "Yaygın Bir Söz Üzerine: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'" adlı bir deneme yazmış olduğu doğru olsa da, meseleyi bizim anladığımız gibi anlamadığı da bir o kadar doğrudur ve bunu en iyi gösteren de bizzat bu denemesidir. Kant'ta pratik mefhumu, "pratik akıl" tarafından belirlenmiştir ve ne yargıyla ne de eylemle ilgili olan *Pratik Aklın Eleştirisi* bu konudaki her şeyi anlatır. "Temaşaya dayalı hoşlanma" ve "etkin olmayan haz"dan doğan yargı burada herhangi bir rol oynamaz.[133] Pratik meselelerde yargı değil irade belirleyicidir ve bu irade basitçe aklın maksimini izler. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bile, Kant, "Aklın Saf Kullanımı" konusundaki tartışmaya önce onun *pratik* içerimleriyle başlar ve ardından "aklı yalnızca spekülatif (...) kullanımı açısından irdelemek üzere pratik [yani ahlâki] düşünceleri" geçici olarak bir kenara bırakır.[134] Aklın spekülatif kullanımı, bireyin nihai hedefiyle, "en yüksek soruların" en yükseğiyle ilgilidir.[135] Kant'ta pratik, ahlâk anlamına gelir ve bireyi birey olmak bakımından ilgilendirir. Onun hakiki karşıtı teori değil spekülasyondur, aklın spekülatif kullanımıdır. Kant'ın siyasal konulara ilişkin asıl teorisi, ebedi ilerleme teorisi ve insanlık *idesine* siyasal bir gerçeklik kazandırma amacı taşıyan ulusların federal birliği teorisiydi. Bu yönde çaba harcayan herkes takdire şayandı. Ama genel olarak insani meseleler üzerine düşünme konusunda ona yardımcı olan bu fikirler, Fransız Devrimi'nin seyircilerini kapla-

133 Kant, *The Metaphysics of Morals*, Giriş, 1. Altbölüm (bkz. yukarıda dipnot 30).

134 Kant, *Critique of Pure Reason*, B825 ve sonrası.

135 *A.g.e.*, B883.

mış "coşku raddesine yaklaşan arzulu iştirak"ten ve "müdahil olma yönünde herhangi bir niyet taşımaksızın" olayı sempatiyle izleyen "kamunun heyecanı"ndan son derece farklıdır. Kant'ın görüşüne göre, devrimi "unutulmayacak bir fenomen" –ya da, diğer bir ifadeyle, dünya tarihi ölçeğinde önemli bir kamusal olay– kılan şey tam da bu sempatidir. Dolayısıyla: Bu tikel olaya uygun kamusal alanı oluşturan, aktörler değil alkışlayan seyircilerdi.

Kant kendi siyaset felsefesini yazmadığı için bu konuda ne düşündüğünü bulmanın en iyi yolu "Estetik Yargının Eleştirisi"ne dönmektir; zira Kant burada sanat eserinin yapımını onu yargılayan ve hakkında karar veren beğeniyle ilişkisi bakımından tartışırken benzer bir sorunla karşılaşmıştır. Bizler –girmemize gerek olmayan sebeplerden ötürü– bir gösteriyi yargılayabilmek için her şeyden önce ortada bir gösteri olması gerektiğini, seyircinin aktöre kıyasla ikincil bir öneme sahip olduğunu düşünmeye yatkınızdır. Aklı başında hiç kimsenin, şayet oyunu izleyen seyircilerin varlığından emin olmasa, herhangi bir gösteriyi sahneye koymayacağını unutmak gibi bir eğilimimiz vardır. Kant insansız bir dünyanın çölden farksız olacağına kani olmuştu. İnsansız bir dünyanın ise onun için tek bir anlamı vardı: Seyirciden yoksun olmak. Estetik yargıya dair tartışmasında, Kant deha ile beğeni arasında bir ayrım yapar. Deha sanat eserlerinin yapımı için gerekliyken, onları yargılamak, güzel nesneler olup olmadıklarına karar vermek için (Kant böyle dememiş olsa da biz diyebiliriz) beğeniden "fazlası" gerekli değildir. "Güzel nesnelerin yargılanması için *beğeni*, (...) yapımı içinse *deha* gerekir."[136] Deha, Kant'a göre, bir üretici imgelem ve özgünlük meselesidir, beğeni ise salt bir yargı meselesidir. Güzel hakkında yargı verenlerden çoğunun, deha diye adlandırılan üretici imgelem gücünden yoksun oldukla-

136 Kant, *Critique of Judgment*, § 48.

rını, ama deha bahşedilmiş azınlığın beğeni yetisinden yoksun olmadığını kuşkusuz varsayarak, bu ikisinden hangisinin "daha soylu" yeti olduğunu –"sanatı güzel sanat olarak yargılarken bakılması gereken"[137] olmazsa olmaz koşulun hangisi olduğunu– sorar. Verdiği cevap şudur:

> Güzellik için, tasavvurların zengin ve özgün olması, imgelemin özgür bir biçimde anlama yetisinin kurallılığına uyum göstermesi kadar zorunlu değildir [ki bu uyuma beğeni denir]. Zira imgelemin tüm zenginliği, kuralsız bir özgürlük içindeyken ancak bir saçmalık üretebilir; öte yandan onu anlama yetisiyle uyumlu hale getiren de yargı yetisidir.
>
> Beğeni, genel olarak yargı gibi, dehayı disipline sokar (veya terbiye eder); kanatlarını kırpar (...), yol gösterir (...), [dehanın düşüncelerine] açıklık ve düzen getirir; onun tasavvurlarını kalıcı ve genel bir onayın konusu olmaya hazır ve daima ilerleyen bir kültürde başkaları için örnek teşkil etmeye uygun kılar. O halde bir eserde bu iki özelliğin çatışması yüzünden şayet bir şeyler feda edilecekse, daha ziyade dehanın tarafından feda edilmelidir.[138]

Kant, deha olmadan yargının yargılayacağı herhangi bir şeyin mevcut olmayacağı gerçeğine rağmen, yine de dehanın beğeniye tabi kılınmasına müsaade eder. "Güzel sanat için *imgelem*, *anlama yetisi* [*intellect*], *ruh* ve *beğeni* gerektiği"ni açıkça söyler ve şunu da bir not olarak ekler: "İlk üç yeti dördüncü vasıtasıyla birleşir", yani beğeni ve bu da demektir ki yargı vasıtasıyla.[139] Dahası ruh –akıl, anlama yetisi [*intellect*] ve imgelemden ayrı özel bir yeti olarak ruh– dehanın zihinsel tasavvurlar için bir ifade yolu bulma-

137 *A.g.e.*, § 50.

138 *A.g.e.*, § 50.

139 *A.g.e.*, § 50.

sını mümkün kılar ve böylece "o tasavvurların yarattığı öznel zihin durumunu (...) başkalarına iletilebilir" bir biçime sokar.[140] Diğer bir deyişle, dehaya ve yalnızca ona ilham veren ve "hiçbir bilimin öğretemeyeceği ve hiçbir çabayla öğrenilemeyecek olan" bu ruh, belirli temsillerin hepimizde uyandırdığı, ama kelimelere dökemediğimiz ve dolayısıyla dehanın yardımı olmaksızın birbirimize anlatamayacağımız "tarifsiz zihin durumunu [*Gemütszustand*]" ifade etme gücüdür. Dehanın asıl işi bu zihin durumunu "genel olarak iletilebilir"[141] kılmaktır. Bu iletilebilirliğe rehberlik eden yeti ise beğenidir ve beğeni veya yargı dehanın imtiyazı değildir. Güzel nesnelerin varlığının olmazsa olmaz koşulu iletilebilirliktir; böylesi nesnelerin, kendi yokluğunda görünüşe çıkamayacağı alanı seyircinin yargısı yaratır. Kamusal alan, eleştirmenler ve seyirciler tarafından tesis edilir, aktörler ya da sanatçılar tarafından değil. Fakat her aktör ve sanatçının içinde de aynı zamanda bir eleştirmen ve seyirci bulunur; bu eleştirel ve yargılayıcı yeti olmaksızın eyleyen ya da yaratan kişi seyirciden öylesine tecrit edilmiş olacaktır ki onun tarafından algılanmayacaktır bile. Veya farklı (ama yine de Kantçı) bir biçimde söylersek: Sanatçının özgünlüğü (ya da aktörün yenilikçiliği), kendilerini sanatçı (ya da aktör) olmayanlara anlatabilmelerine bağlıdır. Özgünlüğü nedeniyle dehadan tekil olarak bahsedebilirsek de, Pythagoras'ın yaptığının aksine *seyirciden* asla tekil olarak bahsedemeyiz. Seyirciler ancak çoğul olarak vardırlar. Seyirci eylemin parçası değil, bilakis her zaman diğer seyircilerden oluşan bir topluluğun parçasıdır. Sanatçının dehaya mahsus özgünlüğünden pay almadığı gibi, aktörün yeni bir şey başlatma yetisinden de pay almaz; seyircilerin ortaklaşa sahip oldukları yeti, yargı yetisidir.

140 *A.g.e.*, § 49.

141 *A.g.e.*, § 49

Üretim söz konusu olduğunda, bu tespit en azından (Yunan'dan farklı olarak) Latin eskiçağına kadar uzanır. Onun ilk ifadesini Cicero'nun *Hatip Üzerine* adlı eserinde buluruz:

> Zira sanat ve orantı hakkında herhangi bir bilgisi olmadığı halde, herkes sanat ve orantıyla ilgili konularda doğruyla yanlışı sessiz bir duyu sayesinde ayırt eder ve birbirinden ayırır [*dijudicare*]. Üstelik herkes bu ayrımı resimler, heykeller ve hatta doğuştan getirdiği yeteneklerin sınırlı olması yüzünden anlamakta zorlandığı diğer eserler için de yapabildiği gibi, bilhassa ritimlere ve kelimelerin telaffuzuna dair yargıda bulunurken çok daha net biçimde yapar; çünkü bunlar ortak duyuda yer etmiştir [*infixa*] ve bu tür şeylerle ilgili olarak doğa hiç kimsenin duyu ve deneyim [*expertus*] kabiliyetinden bütünüyle yoksun olmasını istememiştir.[142]

Ve ardından Cicero bunun hakikaten müthiş ve kayda değer olduğuna dikkat çeker:

> Okumuşlar ve okumamışlar arasında, yargı verirken ne denli az, oysa eser verirken ne denli muazzam bir fark var.[143]

Benzer biçimde Kant da *Antropoloji*'de deliliği teşkil eden şeyin, seyirci olarak yargıda bulunmamıza imkân tanıyan ortak duyunun yitirilmesi olduğunu kaydeder. Bu ortak duyunun karşıtı, "mantıksal *Eigensinn* [özel duyu]"[144] diye de adlandırdığı *sensus privatus*, yani özel duyudur; Kant böylece öncüllerden sonuç çıkarmamızı mümkün kılan mantıksal yetimizin aslında iletişim olmaksızın da işleyebileceğini ima etmiş olur – şu farkla ki delilik eğer ortak duyuyu tahrip ettiyse, mantıksal yetimizin varacağı sonuçlar da delice olacaktır, zira şimdi bu yeti ancak başkalarının varlığı halinde

142 Cicero, *On the Orator*, 3. 195.

143 *A.g.e.*, 3. 197.

144 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, § 53.

geçerli olan ve geçerliliği tasdik edilebilen deneyimden kendini koparmıştır.

Bu işin en şaşırtıcı yanı, ortak duyunun, yargılamanın ve doğruyla yanlışı ayırma yetisinin, "tat alma" duyusuna dayalı olmasıdır.* Beş duyumuz arasından üçü bizlere açıkça dış dünyaya ait nesneler sunar ve dolayısıyla kolayca iletilebilir mahiyettedir. Görme, işitme ve dokunma, nesnelerle doğrudan ve adeta nesnel bir tarzda ilişkilidir; bu duyular vasıtasıyla nesneler tanınırlık kazanır ve başkalarıyla paylaşılabilir – kelimelerle ifade edilebilir, haklarında konuşulabilir vb. Koklama ve tat alma ise iletilebilir olmayan ve tamamıyla özel içsel duyumlar verirler; hangi tadı ve kokuyu aldığım kelimelerle hiçbir şekilde ifade edilemez. Bunlar tanımları itibarıyla özel duyumlar gibi görünmektedir. Dahası, üç nesnel duyunun şöyle bir ortak yanı vardır: Her üçü de "temsil etme", yani burada olmayan bir şeyi buradaymış gibi zihinde canlandırma kabiliyetine sahiptir.** Örneğin bir binayı, bir melodiyi veya kadifenin dokunuşunu hatırıma getirebilirim. Kant'ın "imgelem" olarak adlandırdığı bu yetiye, ne tat ne de koku duyumuz sahiptir. Öte yandan bu ikisi, son derece açık bir şekilde ayrım yapan duyulardır: Kişi gördüğü ve bir nebze daha zor olsa da işittiği ya da dokunduğu şeye ilişkin yargısını bekletebilir. Ama tat ve kokunun söz konusu olduğu durumlarda, bir şeyin hoşuma gittiği veya gitmediği dolayımsız ve baskın bir şekilde bellidir. Ve bu du-

(*) İngilizce *taste* sözcüğü, isim olarak, hem "beğeni" hem de "tat" anlamına gelir. Bu noktaya kadar çeviride "beğeni" olarak karşılanan *taste* terimini Arendt buradan itibaren sık sık "tat alma" duyusu anlamında da kullanır. Okur, "beğeni" ve "tat alma" arasındaki ilişkinin tahlilini izlerken bunu göz önünde tutmalıdır.

(**) Arendt, İngilizcede "temsil" anlamına gelen *representation* kelimesini semantik bileşenlerine ayırarak, "temsil"in aslında bir "yeniden sunum" (*re-presentation*) olduğunu, yani "burada" veya "mevcut" (*present*) olmayanı buradaymış gibi sunma, böylece "yeniden mevcut kılma" (*re-present*) işlemi olduğunu vurguluyor.

rumlarda hoşlanma ve hoşlanmama tamamıyla kişiye özeldir. Öyleyse tat alma –üstelik Kant'tan değil Gracián'dan itibaren– niçin yüceltilmiş ve zihnin yargılama yetisinin dolayımı haline niçin getirilmiştir? Ve buna karşılık yargı –yani, aynı duyusal donanıma sahip canlılar için müşterek nesneleri bize sunan duyulara dayalı basitçe bilişsel mahiyetteki yargı değil de, doğru ve yanlışı ayırt eden yargı– niçin bu *özel* duyuya dayalı olmalıdır? Tat söz konusu olduğunda konuyu tartışamayacak kadar az şey iletebildiğimiz doğru değil midir? *De gustibus non disputandum est* [Tatlar tartışılmaz].

Bu bilmecenin çözümü "imgelem"dir. İmgelem, yani burada olmayanı mevcut kılma yeteneği, nesnel duyuların nesnelerini, içsel bir duyunun nesneleriymişçesine "duyumsanan" nesnelere dönüştürür. Bu, bir nesnenin kendisi üzerine düşünmekten ziyade onun temsili üzerine düşündüğümüzde olur. Temsil edilen nesne kişide şimdi doğrudan doğruya nesnenin algısını değil, fakat hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk uyandırır. Kant bunu "düşünüm işlemi"[145] diye adlandırmıştır.

On Birinci Ders

Müsaadenizle, tatilden önce konuştuklarımızı sizlere hatırlatayım: Siyasal konularda teori ile pratik arasındaki bilindik ayrım ya da karşıtlığın, Kant'ta seyirci ile aktör arasındaki ayrıma dönüştüğünü tespit etmiş ve seyircinin üstünlük taşıdığını şaşırarak görmüştük. Fransız Devrimi'nde asıl önemli olan, onu dünya-tarihsel bir olay, unutulmayacak bir olgu yapan şey, aktörlerin iyi ve kötü edimleri değil, bilakis seyircilerin, kendileri müdahil olmamış kişilerin kanıları ve coşkulu onaylarıydı. Ayrıca müdahil ve katılımcı olmayan

145 Kant, *Critique of Judgment*, § 40.

–bu itibarla olayı insanlık tarihinin bir parçası ve dolayısıyla gelecekteki eylemler için bir temel haline getiren– bu seyircilerin, (Olimpiyat oyunlarındaki Pythagorasçı seyircinin ya da birbirleriyle iletişim kuramayan Platon'un mağarasındaki seyircilerin tersine) birbirleriyle *ilişkili* olduklarını da gördük. Kant'ın siyasal yazılarından çıkarttıklarımız bunlardı; ama bu konumu anlamak için *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne dönmüş ve orada Kant'ın benzer ya da kıyaslanabilir bir durumla karşılaştığını, yani sanatçı, yaratıcı veya deha ile izleyici kitlesi arasındaki ilişki sorununa eğildiğini görmüştük. Bu kez Kant açısından şöyle bir soru ortaya çıkmıştı: Acaba hangi vasıf daha değerlidir; nasıl yapacağını bilmek mi, yoksa nasıl yargılayacağını bilmek mi? Bunun, Cicero tarafından çok önceden sorulmuş eski bir soru olduğunu; sanat eserlerinin küçük bir azınlık tarafından yapıldığını, fakat herkesin sanat konusunda doğruyla yanlışı birbirinden ayırma yetisine sahip gibi durduğunu gördük. Cicero da bu yargılamanın –muhtemelen, kendisini başka bir biçimde ifade edemeyen bir duyu anlamında– "sessiz bir duyu" tarafından gerçekleştirildiğini söylemişti.

Bu tür yargılar, Gracián'dan beri "beğeni" olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda, Kant'ı *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni yazmaya sevk eden şeyin de aslında bu beğeni fenomeni olduğunu hatırlatmıştık; nitekim söz konusu eser 1787 gibi geç bir tarihe kadar hâlâ "Beğeninin Eleştirisi" adını taşımaktaydı. Bu da bizi, "yargı" dediğimiz zihinsel fenomenin niçin daha nesnel duyulardan, özellikle de bunların en nesneli olan görme duyusundan değil de tat alma duyusundan türetildiği sorusuna götürmüştü. Tat ve koku almanın kişiye en özel duyular olduğundan, yani bir nesneyi değil bir duyumu duyumsadıklarından, bu duyumun nesneye-bağlı olmadığından ve anımsanamayacağından bahsetmiştik. (Eğer tekrar duyumsarsanız belli bir yemeğin tadını ya da gülün ko-

kusunu tanıyabilirsiniz, ama yemek ya da gül mevcut olmadığı takdirde, onları, görmüş olduğunuz bir manzara ya da işitmiş olduğunuz bir melodiyi namevcut olsalar bile mevcut kılabildiğiniz gibi yeniden mevcut kılamazsınız; diğer bir ifadeyle, bunlar *temsil* edilemeyen duyulardır.) Aynı zamanda, neden diğer duyulardan herhangi biri değil de tat almanın yargı için bir dolayım haline geldiğini de gördük: Bunun nedeni, sadece tat ve koku almanın doğaları itibarıyla ayrım yapan duyular olmaları ve sadece onların tikel *olarak* tikelle ilişkilenmeleri, oysa nesnel duyulara verili tüm nesnelerin niteliklerini diğer nesnelerle paylaşması ve dolayısıyla benzersiz olmamasıdır. Dahası, hoşuma-gidiyor-veya-gitmiyor tepkisi tat ve kokuda baskın bir şekilde mevcuttur. Bu tepki dolayımsızdır, hiçbir fikir veya düşünüm tarafından dolayımlanmamıştır. Bu duyular *özneldir* zira görülmüş, işitilmiş veya dokunulmuş şeyin nesnelliği onlarda ortadan kalkar ya da en azından mevcut değildir; bunlar *içsel* duyulardır çünkü tattığımız yiyecek ve gülün kokusu da bir anlamda içimizdedir. Ve bir şeyin hoşuma gitmesi veya gitmemesi ile benimle uyuşup uyuşmaması da hemen hemen aynı şeydir. Asıl mesele, doğrudan etkilenmiş olmamdır. Tam da bu sebepten ötürü, burada doğru ya da yanlış konusunda bir tartışma olamaz. *De gustibus non disputandum est* – Tatlar tartışılmaz. Eğer beğenmiyorsam hiçbir sav beni istiridyeyi beğenmeye ikna edemez. Diğer bir ifadeyle, tat/beğeni meselelerinin rahatsız edici yanı iletilebilir olmamalarıdır.

Bu bilmecenin çözümüne, iki başka yetiyi anarak işaret edebiliriz: *İmgelem* ve *ortak duyu*.

İmgelem, yani burada olmayanı buradaymış gibi sunma yetisi,[146] bir nesneyi doğrudan yüz yüze gelmemin şart ol-

146 Parmenides (Fragman 4), verili olmadıkları halde varolan şeylere azimle bakmamızı sağlayan *nous*'tan bahseder: "Namevcut olanların akıl için nasıl da mevcut olduğuna iyi bak." Bkz. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford: Basil Blackwell, 1971), s. 42.

madığı, bilakis bir anlamda içselleştirdiğim bir şeye dönüştürür; öyle ki artık ondan sanki nesnel olmayan bir duyu tarafından bana verilmiş gibi etkilenebilirim. Kant'ın deyişiyle: "Güzel, salt yargılamada hoşa giden şeydir."[147] Yani, bir şeyin algıda hoşuma gidip gitmemesi önemli değildir; salt algıda hoşuma gidiyor olması onu güzel değil, tatmin edici yapar. Güzel ise temsilde hoşuma gider, çünkü şimdi imgelem onu düşünüm için hazır hale getirmiştir. Bu "düşünüm işlemidir." Bize ancak temsilde, yani artık dolayımsız mevcudiyetinden etkilenmediğimiz zaman –Fransız Devrimi'nin fiili yapıp etmelerine müdahil olmamış seyirci gibi, müdahil olmadığımız zaman– dokunan veya tesir eden şeyler, doğru ya da yanlış, önemli ya da önemsiz, güzel ya da çirkin veya bunların arasındaki bir şey olarak yargılanabilir. O zaman artık beğeniden değil yargıdan bahsederiz; çünkü bu şey bizi hâlâ bir beğeni meselesi gibi etkilese de, şimdi temsil sayesinde onunla aramıza uygun bir mesafe koymuş, onu kendi kıymetince değerlendirmek, onaylamak veya onaylamamak için şart olan mesafeyi, müdahalesizlik konumunu veya ilgiden bağımsızlığı kazanmışızdır. Tarafsızlığın koşullarını, nesnenin kendisini ortadan kaldırarak tesis ederiz.

Ortak duyuya gelince: Kant, en özel ve öznel duyu gibi görünen şeyde öznel olmayan bir şey olduğunun henüz çok erken bir dönemde farkındaydı. Bu farkındalık, kendini beğeniye dair şu gerçeğin tespitinde gösterir: "Güzel, [bizi] ancak *toplum* içinde [bulunduğumuz zaman] ilgilendirir. (...) Issız bir adada kendi başına bırakılmış bir insan, ne kulübesi için ne de kendisi için özenip bezenecektir. (...) [İnsan] şayet bir nesneden başkalarıyla ortak bir hoşlanma duygusu almıyorsa, onu tatmin edici bulmaz."[148] Veya: "Eğer beğenimiz başkalarıyla uyuşmazsa utanırız", oyun-

147 Kant, *Critique of Judgment*, § 45.

148 *A.g.e.*, § 41.

da hile yaptığımızda kendimizi hor görmemize karşın sadece yakalanınca utanırız. Veya: "Beğeni konularında, diğerlerinin lehine [ya da diğerlerini memnun etmek için] kendimizden feragat etmemiz gerekir" (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*).[149] Son olarak ve en radikali: "Beğenide, bencillik alt edilir"; yani, kelimenin asıl anlamında "anlayışlı" oluruz. Diğerleri uğruna kendi özel, öznel koşullarımızın üstesinden gelmemiz gerekir. Başka bir deyişle, nesnel olmayan duyulardaki öznel olmayan unsur öznelerarasılıktır. (Düşünmek için yalnız olmanız gerekir; bir yemekten keyif almak için ise başkalarının yoldaşlığına ihtiyaç duyarsınız.)

Yargılama, özellikle de beğeni yargıları, daima diğerleri ve onların beğenileri üzerine düşünür, olası yargılarını hesaba katar. Bu gereklidir çünkü insanımdır ve başka insanların yoldaşlığı olmadan yaşayamam. Yargıda bulunurken, bunu, bir insan topluluğunun mensubu olarak yaparım; duyular üstü bir dünyanın, akıllı ama benimle aynı duyusal donanımı taşımayan varlıkların da belki bulunduğu bir dünyanın mensubu olarak değil. Bu itibarla, başkalarının bu konuda ne düşündüklerinden bağımsız olarak bana verilmiş bir yasaya itaat ederim. Bu yasa kendinden menkuldür, kendinde ve kendisi bakımından zorlayıcıdır. Dolayısıyla, yargı ve beğeninin temel bir düzeyde başkasına-dönük oluşu ile duyunun [tat alma duyusunun] kendi doğası ve mutlak surette kişiye özel oluşu arasında muazzam bir zıtlık var gibi görünür. Bu yüzden, yargılama yetisinin bu duyudan türetilmesinin yanlış olduğu zannına kapılabiliriz. Kant bu türetimin bütün içerimlerinin pekâlâ farkında olduğu halde, onun doğru bir türetim olduğu kanısını korumuştur. Ve lehindeki en inandırıcı kanıt da "güzel"in hakiki karşıtının "çirkin"

149 Kant, "Reflexionen zur Anthropologie", no. 767, *Gesammelte Schriften*, c. 15, s. 334-335.

değil, bilakis "*tiksinti* uyandıran"[150] olduğu yönündeki bütünüyle doğru gözlemidir. Ve şunu da unutmayın ki Kant ilk başta bir "Ahlâki Beğeni Eleştirisi" yazmayı planlamıştı; dolayısıyla güzellik fenomeni, hakkında yargıda bulunduğumuz fenomenlere dair erken gözlemlerinden, deyim yerindeyse, artakalan bir meseledir.

On İkinci Ders

Yargılamada iki zihinsel işlem vardır. Birincisi, artık burada olmayan, dolayımsız duyu algımızın konusu olmaktan çıkmış ve bu yüzden bizi doğrudan etkilemeyen nesneleri yargıladığımız imgelem işlemidir; bu işlemde nesne dışsal duyularımızdan uzaklaşmış olmakla birlikte, şimdi içsel duyularımızın konusu haline gelmiştir. Burada bulunmayan bir şeyi kendi zihnimizde temsil ederken, nesneleri bize kendi nesnellikleri içinde sunan duyularımızı bir anlamda kapatırız. Beğeni, bu itibarla, kişinin bir anlamda kendini duyumsadığı bir duyudur; bir içsel duyudur. Nitekim *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, "Beğeninin Eleştirisi"nden doğmuştur. İmgelemin bu işlemi, nesneyi, "düşünüm işlemi"ne hazırlar. Bu ikinci işlem –düşünüm işlemi– ise bir şeyi fiilen yargılama etkinliğidir.

Bu ikili işlem, tüm yargılar için en önemli koşulu, tarafsızlık ya da "ilgiden bağımsız hoşlanma" koşulunu tesis eder. Kişi gözlerini kapatarak, görülür şeylerin doğrudan tesiri altında olmayan tarafsız bir seyirciye dönüşür: Kör şair. Aynı zamanda, dışsal duyuların algıladığı şeyleri içsel duyuların konusu haline getirmek suretiyle, duyusal olanın zenginliğini sıkıştırıp yoğunlaştırır ve zihin gözüyle "görebilecek", yani tikellere anlam veren bütünü görecek konuma gelir. Seyircinin sahip olduğu avantaj, oyunu bir bütün olarak gör-

150 Kant, *Critique of Judgment*, § 48.

mesidir; oysa her aktör sadece kendi oynadığı kısmı bilir ve şayet eylem açısından bir yargıda bulunacak olursa, bu yargı sadece bütünün onu ilgilendiren kısmı hakkındadır. Aktör, tanımı gereği taraflıdır.

Burada şu soru ortaya çıkar: Düşünüm işleminin ölçütleri nelerdir? İmgelemin işlemi, namevcut olanı kişinin içsel duyusu için dolayımsız bir şekilde mevcut hale getirmişti; bu içsel duyu, tanımı itibarıyla ayrım yapıcıdır: Hoşumagidiyor-veya-gitmiyor der. Beğeni olarak adlandırılır, çünkü tat alma gibi o da *seçer*. Fakat bu seçimin kendisi de yine başka bir seçime tabidir: Kişi *hoşlanma* olgusunun kendisini uygun bulabilir veya bulmayabilir; yani bu da "onaylama veya onaylamama"ya tabidir. Kant çeşitli örnekler vermiştir: "Muhtaç durumda ama iyi niyetli bir insanın, onu seven ama elisıkı bir babadan kalan miras üzerine sevinmesi"; ya da tersine "derin bir acı deneyiminin bir tür tatmin sağlaması (bir dulun, mümtaz kocasının ölümü üzerine yaşadığı matem); ya da (...) haz verici bir şeyin ayrıca da hoşa gitmesi (yürüttüğümüz bilimsel etkinliklerde olduğu gibi); ya da bir acının (mesela nefret, haset, öç gibi) bize ayrıca nahoş gelmesi."[151] Tüm bu onaylama ve onaylamamalar artçı düşüncelerdir; bilimsel araştırma yaptığınız anda bunu yapmaktan mutluluk duyduğunuzun belli belirsiz farkında olabilirsiniz, fakat ancak sonrasında, artık her ne yapıyorsanız onu yapmakla meşgul olmayıp onun üzerine düşünürken bu ilave "hoşnutluğu", yani yaptığınız işi *onaylama* hazzını duyabilirsiniz. Bu ilave hazda, haz veren şey artık nesnenin kendisi değil, bilakis onu haz veren bir şey olarak yargılıyor *oluşumuzdur*. Eğer bunu doğanın ya da dünyanın bütününe teşmil edersek şunu söyleyebiliriz: Dünyanın veya doğanın bizi hoşnut etmesinden hoşnuduzdur. Onaylama edimi hoşnutluk verirken, onaylamama edimi hoşnutsuzluk verir. Bu

151 *A.g.e.*, § 54.

da beraberinde şu soruyu getirir: Kişi onaylama veya onaylamama arasında nasıl seçim yapar? Yukarıda verilen örnekler düşünüldüğünde bir kıstas kolaylıkla tahmin edilebilir; bu, iletilebilirlik ya da kamusallık kıstasıdır. Kişi, nefret ve haset duygularını dile getirmeyi veya babasının ölümü karşısında neşe göstermeyi istemez; öte yandan, bilimsel çalışma yapmaktan hoşlandığını ilan etme konusunda bir tereddüt duymayacak ve mükemmel bir kocanın ölümünden duyduğu acıyı gizlemeyecektir.

Öyleyse kıstas iletilebilirliktir ve bu konuda karar verme ölçütü de ortak duyudur.

Yargı Yetisinin Eleştirisi, § 39: "Bir Duyumun İletilebilirliği Üzerine"

Duyumların "genel olarak iletilebilir oldukları, herkesin bizim gibi duyulara sahip olduğunu varsayabilmemiz nedeniyle" doğrudur; "ama tek tek her duyum için bunu varsayamayız." Duyumlar özeldir, hiçbir yargı içermezler; duyumda basitçe edilginizdir, tepki veririz; irademiz doğrultusunda bir şeyi imgelemimizde canlandırdığımız ya da bir şey üzerine düşündüğümüzde olduğu gibi kendiliğinden bir hareket içinde değilizdir.

Aksi kutupta ahlâki yargılar bulunur. Kant'a göre, bu yargılar zorunluluk taşırlar ve pratik akıl tarafından vazedilirler. İletilebilir mahiyettedirler, ama bu iletilebilirlik ikinci plandadır; zira geçerlilikleri iletilebilir olmalarına bağlı değildir.

Üçüncü olarak, güzel yargısı veya güzelden hoşlanma vardır: "Bu hoşlanma (...) yargı yetisinin en sıradan deneyimler için bile yaptığı bir işlem aracılığıyla (...) bir nesnenin imgelem tarafından ayrımsanmasına [*Auffasung*: algı değil ayrımsama] eşlik eder." Dünyaya ilişkin her deneyimimizde, bu türden bazı yargılar bulunur. Bu yargı, "herkeste olduğunu

varsaymamız gereken sıradan ve sağlam anlama yetisine [*gemeiner und gesunder Verstand*]" dayanır. Peki ama bu "ortak duyu" kendisini, yine ortaklaşa sahip olduğumuz ama buna rağmen duyumların uyuşmalarını teminat altına almayan diğer duyulardan nasıl ayırt eder?

Yargı Yetisinin Eleştirisi, § 40: "Bir Tür *Sensus Communis* Olarak Beğeni Üzerine"

Şimdi terim değişir. "Ortak duyu" terimi, diğer duyularımız gibi bir duyu –kendi mahremiyeti içinde herkes için aynı olan bir duyu– anlamı taşıyordu. Kant, Latince terimi kullanarak, burada farklı bir şey kastettiğini gösterir: Bizi topluluk içinde bulunmaya uygun kılan başka bir duyu veya sanki başka bir zihinsel yetenek (Almancası: *Menschenverstand*). "İnsanın sıradan anlama yetisi [*Menschenverstand*], (...) kendine insan diyen herhangi birinden beklenebilecek olanın en azıdır." İnsanı, hayvanlardan ve tanrılardan ayıran yetenektir. Bu duyuda kendisini gösteren şey, insanın bizzat insanlığıdır.

Sensus communis, özellikle insani olan duyudur çünkü iletişim, yani konuşma ona dayanır. İhtiyaçlarımızı bilinir kılmak, korku, sevinç vb. duygularımızı *dışavurmak* için konuşmaya ihtiyaç duymazdık. El kol hareketleri yeterli olurdu; uzun mesafeleri katetme ihtiyacı olursa, o zaman da el kol hareketlerinin yerini pekâlâ çıkardığımız sesler tutabilirdi. İletişim, dışavurum değildir. Bu yüzden: "Deliliğin tek genel emaresi, *sensus communis*'in kaybedilmesi ve kişinin onun yerine ikame ettiği özel duyuda (*sensus privatus*) ısrar etme mantığıdır" [*Das einzige allgemeine Merkmal der Verücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes* (sensus communis) *und der dagegen eintretende logische Eigensinn* (sensus privatus)].[152]

152 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, § 53.

Deli insan, ihtiyaçlarını ortaya koyma ve diğerlerini bilgilendirme konusundaki dışavurum gücünü yitirmemiştir.

> *Sensus communis*'den anlaşılması gereken şey, *ortak* bir duyu fikridir; yani kendi yargısını *bir anlamda* bütün insanlığın aklıyla karşılaştırabilmek için başka herkesin temsil tarzını kendi düşünümünde (*a priori* olarak) hesaba katan bir yargılama yeteneğidir. (...) Bu, kendi yargımızı, başkalarının fiili yargılarından ziyade olası yargılarıyla karşılaştırarak ve kendimizi başka herhangi birinin yerine koyarak, yargımıza olumsal bir tarzda eklenmiş sınırlılıklardan soyutlanarak yapılır. (...) Şimdi, bu düşünüm işlemi, *ortak* duyu dediğimiz yetiye yüklenemeyecek denli yapay bir işlem gibi görünebilir; ama böyle görünmesinin nedeni soyut formüllerle ifade edilmesidir. Halbuki, evrensel bir kural olarak hizmet edecek bir yargıya varmak istediğimizde, kendimizi çekicilik ve duygulardan soyutlamak kadar doğal bir şey yoktur.[153]

Şimdi bir de bu *sensus communis*'in maksimlerine bakın: Kendin için düşün (Aydınlanmanın maksimi); kendini başka herkesin yerine koyarak düşün (genişlemiş zihniyetin maksimi); ve tutarlılık maksimi, yani kendinle tutarlı düşün (*"mit sich selbst Einstimmung denken"*).[154]

Bunlar bilmeye dair meseleler değillerdir; bilme söz konusu olduğunda hakikat kendisini dayatır ve kişi herhangi bir "maksim"e ihtiyaç duymaz. Maksimler ancak kanaat ve yargıya ilişkin meselelere uygulanabilirler ve ancak bu meselelerde gereklidirler. Ve nasıl ki ahlâki meselelerde o kişinin davranış maksimi iradesinin niteliğini gösterirse, yargılamanın maksimleri de topluluk duyusunun hâkim olduğu dünyasal meselelerde kişinin "düşünme tarzı"nı (*Denkungsart*) gösterir:

153 Kant, *Critique of Judgment*, § 40.

154 *A.g.e.*, § 40. Ayrıca bkz. Kant, *Logic*, s. 63.

> Bir insan, doğuştan getirdiği özel yeteneklerin menzili ne denli dar veya seviyesi ne denli vasat olursa olsun, yargıda bulunurken başka birçoklarının içine hapsolduğu öznel ve kişisel koşulları şayet bir kenara koyabiliyor ve kendi yargısı üzerine *genel bir bakış açısından* düşünebiliyorsa (ki bunu yapmak için başkalarının bakış açısına yerleşmesi gerekir), bu, onun *genişlemiş düşünme* tarzına sahip birisi olduğunu gösterir.[155]

Bundan sonra, genellikle ortak duyu [veya sağduyu] denen şeyle *sensus communis* [veya topluluk duyusu] arasında açık bir ayrım buluruz. Beğeni, "topluluk duyusu"dur (*gemeinschaftlicher Sinn*) ve duyu burada "düşünümün zihin üzerindeki etkisi" anlamına gelir. Bu düşünüm beni sanki bir duyum gibi, hatta tam olarak bir tat duyumu gibi, yani ayrım yapıcı ve seçici tat alma duyusundan gelen bir duyum gibi etkiler. "Beğeniyi, verili bir temsil [algı değil] karşısındaki duygumuzu [sanki bir duyum gibi] kavramın dolayımı olmaksızın genel bir tarzda iletilebilir kılan şeyi yargılama yetisi olarak bile tanımlayabiliriz."[156]

> O halde beğeni, verili bir temsille bağıntılı duyguların iletilebilirliğini *a priori* olarak yargılama yetisidir. (...) Bir duy-

155 Kant, *Critique of Judgment*, § 40. [Kant'taki "*allgemein*" teriminin çevirisi üzerine: Arendt'in, standart çevirilerdeki "evrensel" terimi yerine sürekli olarak "genel" terimini kullandığına dikkat edilmelidir. Bu değişikliğin önemli bir nedeni Arendt'in "Kültürdeki Kriz" yazısında bulunabilir; bkz. *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 262: "Yargıya belli bir geçerlilik bahşedilmiştir ama asla *evrensel* olarak geçerli değildir. Yargının geçerlilik savı, yargıda bulunan kişinin kendisini düşünürken yerine koyduğu diğer kişilerin ötesine uzanamaz. Yargılama, der Kant, 'yargıda bulunan her bir insan için' geçerlidir; ama bu cümlede vurgu 'yargıda bulunmak' üzerindedir; yargıda bulunmayanlar ya da yargı nesnelerinin kendilerini gösterdikleri kamu alanına mensup olmayanlar için geçerli değildir" (vurgu bana ait). Dolayısıyla Arendt'in buradaki terim tercihi, Kant'ı okuma biçimi bakımından son derece önemlidir – R. B.]

156 Kant, *Critique of Judgment*, § 40.

gunun genel olarak iletilebilirliğinde bizim için bir ilginin bulunduğunu varsaydığımız takdirde (...) beğeni yargısındaki duygunun nasıl olup da sanki bir ödevmişçesine herkesten beklendiğini de açıklayabilir hale geliriz.[157]

On Üçüncü Ders

Artık hususen Kantçı anlamıyla ortak duyuya dair tartışmamızı sonuçlandırabiliriz. Kant'a göre ortak duyu, *sensus privatus*'tan farklı olarak bir topluluk duyusudur, *sensus communis*'tir. Bu *sensus communis*, yargılamanın herkeste başvurduğu şeydir ve yargılara kendine özgü geçerliliklerini veren de bu olası başvurudur. Bir duygu olarak tümüyle özel bir şeymiş ve iletilebilir değilmiş gibi görünen hoşuma-gidiyor-veya-gitmiyor, aslında köklerini bu topluluk duyusunda bulur; dolayısıyla da diğer herkesi ve onların duygularını hesaba katan düşünüm tarafından dönüştürüldüğünde iletilebilirliğe açık hale gelir. Bu yargıların geçerliliği, aslında tam anlamıyla birer yargı olmayan bilişsel ya da bilimsel önermelerin geçerliliği gibi değildir. ("Gökyüzü mavidir" ya da "iki kere iki dört eder" dediğimizde "yargılama" yapmış olmayız; duyularımızın ya da zihnimizin sunduğu kanıtların zorlamasıyla "olan"ı söylemiş oluruz.) Benzer şekilde, başka herhangi birini "bu güzel" ya da "bu yanlış" gibi yargılarımızı onaylamaya zorlayamayız (Kant, ahlâki yargıların düşünüm ve imgelemin ürünü olmadıkları görüşündedir, dolayısıyla ahlâki yargılar da dar anlamda birer yargı değildir); tek yapabileceğimiz başkalarının onayını almaya ve kazanmaya çalışmaktır. Ve bu ikna etkinliğinde, aslında "topluluk duyusu"na müracaat ederiz. Diğer bir ifadeyle, yargıda bulunurken bunu bir topluluğun üyesi olarak yaparız. "Yargı ye-

157 *A.g.e.*, § 40.

tisinin doğru kullanımı öylesine zorunlu ve genel bir gereksinimdir ki 'sağduyu' [gündelik anlamında ortak duyu] ile kastedilen şey, bu yetiden başkası değildir."[158]

Yargı Yetisinin Eleştirisi, § 41: "Güzele Dair Empirik İlgi Üzerine"

Şimdi kısaca, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* § 41'e dönelim. "Genişlemiş zihniyet"in doğru yargının olmazsa olmaz koşulu olduğunu görmüştük. Topluluk duyusu, zihniyetimizin genişlemesini mümkün kılar; veya tersinden söylersek, yargı yetisinin kullanımını sınırlandırıp ketleyen özel durum ve koşullardan soyutlanabilmemiz anlamına gelir. Özel koşullar bizi koşullarlar; imgelem ve düşünüm ise kendimizi onlardan *özgürleştirmemize* ve yargılamaya özgü erdem olan nispi tarafsızlığa erişmemize imkân sağlar. Kişinin beğenisi nevi şahsına münhasır olmaktan ne kadar uzaksa, o kadar iyi iletilebilir; mihenk taşı yine iletilebilirliktir. Kant, tarafsızlığı "ilgiden bağımsızlık" olarak, "güzel" karşısında duyduğumuz ilgiden bağımsız hoşlanma olarak tanımlar. Aslında bizzat "güzel" ve "çirkin" terimleri, "doğru" ve "yanlış"tan farklı olarak, ilgiden bağımsızlığı ima ederler. Dolayısıyla, § 41 "Güzele Dair İlgi"den bahsediyorsa, bu aslında ilgiden bağımsız olmaya yönelik bir "ilgi"dir. İlgi burada faydaya gönderme yapar. Doğaya bakarsanız, yaşam için faydalı olmaları yüzünden ilgi duyduğumuz pek çok doğal nesne vardır. Sorun, Kant'ın gördüğü biçimiyle, doğadaki aşırı bolluktur; biçimlerinin güzel olması dışında kelimenin tam anlamıyla fuzuli görünen pek çok şey vardır – mesela, kristaller. Bir şeyi güzel olarak niteleyebildiğimiz için "onun varlığından hoşnutluk" duyarız ve "tüm ilgimiz bundan ibaret"tir. (Not defterlerindeki tefekkürlerden birinde, Kant

158 *A.g.e.*, Önsöz.

"güzel"in bize "çıkar gütmeden [*ohne Eigennutz*] sevmeyi" öğrettiği tespitinde bulunur.) Ve güzele dair bu ilginin özgün niteliği, bizi "sadece toplum içinde ilgilendirmesi"dir:

> Toplum halinde yaşama itkisinin insan için doğal olduğunu varsaydığımız ve böyle yaşamaya uygun ve yatkın olmak anlamında *toplumsallaşabilirliğin*, topluma yazgılı bir varlık olarak insan için bir gereklilik ve dolayısıyla *insanlığa* [*Humanität*] ait bir özellik olduğunu da kabul ettiğimiz takdirde; beğeniyi, *duygularımızı* tüm diğer insanlara kendileri sayesinde iletebildiğimiz şeyleri yargılamaya yarayan bir yeti ve böylelikle herkesin doğal eğilimlerinin yönelmiş olduğu şeyi ilerletmenin bir vasıtası olarak görmekten kaçınamayız.[159]

"İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı" adlı denemesinde, Kant, "insana biçilmiş en yüksek amacın toplumsallaşabilirlik olduğu"nu[160] söyler; kastettiği şey, sanki, uygarlığın seyri boyunca izlenecek hedefin toplumsallaşabilirlik olduğudur. Oysa burada, toplumsallaşabilirliği, insanın insanlığının hedefi olarak değil, aksine bizzat kökeni olarak buluyoruz; başka bir deyişle, insanlar sadece bu dünyaya ait oldukları nispette, toplumsallaşabilirliğin tam da onların özünü teşkil eden şey olduğunu görüyoruz. Bu, insanlar arasındaki karşılıklı bağı, başkalarına kendi *ihtiyaçlarımız* ve *isteklerimiz* açısından bağımlı oluşumuza dayandıran bütün teorilerden radikal bir kopuştur. Kant *zihinsel yetilerimizden* en az birinin, yargı yetisinin, başkalarının mevcudiyetini önkoşul olarak gerektirdiğini vurgular. Ve bu zihinsel yeti, sadece terminolojik olarak yargı diye adlandırdığımız şeyden ibaret değildir; "duygu ve hislerin [*Empfindungen*] ancak genel olarak iletilebilir oldukları nispette değerli bulunduğu"

159 *A.g.e.*, § 41.

160 Kant, *On History*, s. 54 ("Conjectural Beginning of Human History").

mefhumu bu yetiyle derinden bağıntılıdır; başka bir deyişle, adeta tüm ruhsal tertibatımız yargıyla bağıntılıdır. İletilebilirlik açıkça genişlemiş zihniyete dayanır; kişi, ancak başkasının bakış açısından düşünebiliyorsa iletişim kurabilir; aksi takdirde onunla asla buluşamayacak, asla onun anlayacağı biçimde konuşamayacaktır. Duygularımızı, hoşlandığımız şeyleri ve ilgiden bağımsız hazlarımızı iletmek suretiyle, kendi *seçimlerimizi* anlatırız ve yoldaşlarımızı seçeriz: "Pythagorasçılarla birlikte haklı çıkmaktansa, Platon'la birlikte yanılmayı yeğlerim."[161] Nihayet, iletilebilirliğin kapsamı ne kadar genişse, nesnenin değeri de o kadar büyüktür:

> Böyle bir nesne [onu özellikle beğenenler haricinde] herkeste ancak cüzi ve kendisi bakımından kayda değer olmayan bir hoşlanma uyandırsa dahi, bu hoşlanmanın genel iletilebilirliği düşüncesi onun değerini neredeyse sonsuz biçimde arttırır.[162]

Bu noktada, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* Kant'ın ebedi barış içinde yaşayan birleşmiş bir insanlık mefhumuyla zahmetsizce buluşur. Savaşın ilgası konusunda Kant'ı ilgilendiren ve onu tuhaf bir pasifist yapan şey, çatışmanın ortadan kaldırılması değildir; hatta savaşın zalimliğine, kan dökücülüğüne, vahşete son verilmesi de değildir. Kant'ı ilgilendiren şey, zaman zaman gönülsüzce kabul ettiği gibi (gönülsüzce, çünkü insanlar koyun gibi olabilirler, hayatını feda etmekte yüce bir şey vardır vb.), genişlemiş zihniyetin olası en geniş durumuna erişmesi için savaşın ilga edilmesinin zorunlu bir koşul olmasıdır:

> Herkes başka herkesten [ilgiden bağımsız hoşlanmaya dair] bu genel iletilebilirliği göz önüne almasını bekler ve ister

161 Cicero, *Tusculan Disputations*, 1. 39-40.

162 Kant, *Critique of Judgment*, § 41.

[ise öyle bir noktaya ulaşmış oluruz ki] bu adeta insanlığın kendisi tarafından vazedilmiş kökensel bir sözleşmedir.[163]

Bu sözleşme, Kant'a göre salt bir idedir, fakat bu meseleler üzerine düşüncelerimizi düzenlemekle kalmayıp, eylemlerimize de fiilen ilham veren bir idedir. İnsanlar, her insanda bulunan bu insanlık idesi sayesinde insan olurlar ve bu ide yalnızca yargılarının değil eylemlerinin de ilkesi haline geldiği nispette medeni ya da insani olarak nitelenebilirler. Aktör ve seyircinin birleştikleri nokta budur; aktörün maksimiyle seyircinin maksimi veya dünyadaki gösteriyi kendisi uyarınca yargıladığı "ölçüt" şimdi aynıdır. Bu itibarla, eyleme dair kategorik buyruk şöyle okunabilir: Her zaman bu kökensel sözleşmeyi genel bir yasaya dönüştürebilecek maksime göre eylemde bulun. *Ebedi Barış*, sadece barış sevgisinden değil, bu bakış açısından yazılmıştır ve ilk kısımdaki "Ön Maddeler" ile ikinci kısımdaki "Nihai Maddeler"in dile getirdiği bakış açısı budur. Ön maddeler arasında en önemlisi ve en özgün olanı altıncı maddedir:

> Hiçbir devlet, savaş esnasında, ardından gelecek barışta karşılıklı güveni olanaksız kılacak türden düşmanca eylemlere müsaade etmeyecektir.[164]

Nihai maddeler arasında ise toplumsallaşabilirlik ve iletilebilirliğin doğrudan takipçisi üçüncü maddedir:

> Dünya yurttaşlığı yasası, evrensel konukseverlik koşullarıyla sınırlanacaktır.[165]

Eğer insanlığın böyle kökensel bir sözleşmesi varsa, o zaman "geçici ikamet hakkı, bir araya gelme hakkı" devredilemez insan haklarından birisidir.

163 *A.g.e.*, § 41.

164 Kant, *On History*, s. 89 ("Perpetual Peace").

165 *A.g.e.*, s. 102.

> [İnsanlar] bu hakkı yeryüzünün müşterek sahipleri olmak sıfatıyla taşırlar; yeryüzü bir küre olduğu için sınırsızca yayılmaları mümkün değildir ve nihayetinde birbirlerinin varlığına hoşgörü göstermeleri gerekir. (...) [Zira] yeryüzü üzerindeki müşterek hak (...) insanların tümüne aittir. (...) [Bu söylenenleri tersinden kanıtlayabilecek şey] hakların bir yerde ihlal edilmesinin dünyanın dört bir yanında hissedilmesidir; [ve Kant'ın bundan çıkardığı sonuca göre] dünya yurttaşlığına dair bir yasa idesi, uçuk veya abartılı bir mefhum değildir.[166]

Daha önce söylediğimize geri dönersek: Daima bir topluluğun üyesi olarak, topluluk duyumuzun veya *sensus communis*'in rehberliğinde yargıda bulunuruz. Ama son tahlilde, sırf insan olmamız gerçeğinden ötürü dünya toplumunun bir üyesiyizdir; bu, kişinin "kozmopolit varoluşu"dur. Kişi siyasal meselelere dair yargı verdiği ve eylemde bulunduğu vakit, kerterizini bir gerçeklik olarak değil ama bir ide olarak dünya yurttaşı olma vasfından ve dolayısıyla aynı zamanda bir *Weltbetrachter*, bir dünya seyircisi olma vasfından almalıdır.

Son olarak, bazı zorlukları açıklığa kavuşturmaya çalışmam yerinde olur. Yargıya dair başlıca zorluk, yargılamanın "tikeli düşünme yetisi"[167] olması, oysa *düşünmenin* genelleme yapmak anlamına gelmesidir. Yargılama, bu nedenle, tikelle geneli esrarengiz bir biçimde bir araya getiren yetidir. Genel –bir kural, ilke, yasa olarak– verili olduğunda ve dolayısıyla yargı, tikeli onun altına yerleştirmekten başka bir şey yapmadığında, bu nispeten kolaydır. Fakat "verili olan yalnızca tikelse ve bu tikel için bir genelin bulunması gerekiyorsa"[168] muazzam bir zorlukla karşılaşırız. Zira ölçüt

166 *A.g.e.*, s. 103, 105.

167 Kant, *Critique of Judgment*, Giriş, 4. Altbölüm.

168 *A.g.e.*, Giriş, 4. Altbölüm.

deneyimden ödünç alınamaz ve dışarıdan türetilemez. Bir tikeli başka bir tikelle yargılayamam; onun değerini belirlemek için bir *tertium quid* [üçüncü şey] ya da *tertium comparationis* [karşılaştırmanın üçüncü tarafı] gerekir, yani iki tikelle de ilişkili ama yine de her ikisinden de ayrı bir şeye ihtiyaç duyarım. Kant'ta bu zorluğa aslında birbirinden tamamıyla farklı iki çözüm buluruz:

Kant'ta, gerçek bir *tertium comparationis* olarak, kişinin yargılara varmak için üzerinde düşünmesi gereken iki ide söz konusudur. Bunlardan ilki, kendisini siyasal yazılarında ve zaman zaman da *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde gösteren, bir bütün olarak insanlığın kökensel sözleşmesi idesidir; insanlık mefhumu bu ideden türetilir ve bu dünyada, yani müştereken ikamet ettikleri ve paylaştıkları bir küre olan yeryüzünde nesiller silsilesi halinde yaşayıp ölen insanların insanlığını fiilen oluşturan şeyi ifade eder. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde aynı zamanda amaçlılık idesini de buluruz. Kant, kendi edimselliği için ihtiyaç duyduğu zemini yine kendinde bulan her tikel nesnenin bir amacı olduğunu belirtir. Amaçsız görünen yegâne şey, bir yanda estetik nesneler, öte yanda insandır. Bunlar hiçbir işe yaramadıklarından ötürü, *quem ad finem?* –ne amaçla?– diye soramazsınız. Fakat amaçsız sanat eserlerinin ve ayrıca doğanın görünürdeki amaçsız çeşitliliğinin, insanları hoşnut etme ve onlara dünyanın kendi evleri olduğunu hissettirme "amacı" taşıdığını görmüştük. Elbette bu asla kanıtlanamaz; amaçlılık, kişinin düşünümsel yargılarındaki düşünümünü düzene koyacak bir idedir.

Ama Kant'ın ikinci ve bence çok daha değerli çözümü, *örneksel* geçerliliktir. ("Örnekler, yargı yetisinin yürütecidir.")[169] Bunun ne olduğuna bakalım. Her tikel nesnenin –mesela bir masa– ona karşılık gelen ve masayı masa olarak tanımamızı sağlayan bir kavramı vardır. Bu, Platoncu anla-

169 Kant, *Critique of Pure Reason*, B173.

mıyla bir "idea" veya Kantçı anlamıyla bir "şema" olarak düşünülebilir; yani zihin gözümüzün önünde her masanın öyle ya da böyle uyması gereken bir şema ya da salt *biçimsel bir masa* şekli bulunur. Veya tam tersine, yaşamımız boyunca görmüş olduğumuz pek çok masadan hareket ederek, onları tüm ikincil niteliklerinden soyarız ve böylece geriye genel-olarak-masa, tüm masalardaki ortak asgari özellikleri barındıran bir *masa soyutlaması* kalır. Ama bir olasılık daha vardır ve bu da bizi birer bilme edimi olmayan yargılara götürür: Kişi, olası en iyi masa olarak yargıladığı bir masa düşünebilir ya da böyle bir masayla karşılaşabilir ve onu bir masanın aslında nasıl olması gerektiğine dair bir model olarak alabilir: *Örnek oluşturan masa* (*example* [örnek] sözcüğü, "bir tikeli seçip ayırma" anlamındaki *eximere*'den gelir). Bu örnek, başka türlü tanımlanamayan genelliği kendi tikelliğinde açığa vuran bir tikeldir ve öyle de kalır. Cesaret, Akhilleus *gibidir* vb.

Müdahil olduğu için bütünün anlamını asla göremeyen aktörün tarafgirliğinden söz ediyorduk. Bütün hikâyeler için geçerlidir bu. Felsefenin, tıpkı Minerva'nın baykuşu gibi, kanatlarını ancak gün sona erdikten sonra, alacakaranlıkta açtığını söyleyen Hegel son derece haklıdır. Ne var ki aynı şey güzel için ya da kendi amacını kendinde taşıyan edimler için geçerli değildir. Kantçı anlamıyla güzel, kendinde bir amaçtır. Çünkü başka bir şeye atıfta bulunmaksızın –adeta diğer güzel şeylerle hiçbir bağlantısı olmaksızın– olası tüm anlamını kendi bünyesinde barındırır. Kant'ta şöyle bir çelişki söz konusudur ama: Sonsuz "ilerleme" insan türünün yasasıdır; bununla birlikte insan onuru, kişinin (tek tek her birimizin) kendi tikelliği içerisinde ve bu sıfatla –zaman ve mukayeseden bağımsız bir biçimde– genel anlamda insanlığın bir temsilcisi olarak görülmesini talep eder. Başka bir deyişle, ilerleme fikrinin kendisi –şayet bu, koşullarda bir de-

gişim veya dünyanın iyileştirilmesinin ötesinde bir anlam taşıyorsa– Kant'ın insan onuru anlayışıyla çelişmektedir. İlerlemeye inanmak, insan onuruna aykırıdır. Dahası ilerleme, hikâyenin asla bir sonu olmayacağı anlamına gelir. Hikâyenin sonu, sonsuzluktadır. Şöyle bir durup da tarihçinin geriye dönük nazarıyla geçmişe bakabileceğimiz herhangi bir nokta yoktur.

İmgelem

Kant'ın Yargı Yetisinin Eleştirisi Konulu Seminer
1970 Güz döneminde
New School for Social Research'te verilmiştir.

[Hannah Arendt, bu seminer notlarında, Kant Dersleri'nin X-X. sayfalarında sunulan "örneksel geçerlilik" kavramını daha yakından incelemek üzere Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısındaki "şematizm" tartışması bağlamında yaptığı "transendental imgelem" çözümlemesine döner. Örneksel geçerlilik son derece önemlidir, zira *evrenselleri* (tarihsel süreç kavramı, tarihin genel yasaları vb.) değil, *tikelleri* (hikâyeleri, tarihsel örnekleri) merkezine alan bir siyaset bilimi anlayışının temelini oluşturur. Arendt, şemalar bilme yetisi için nasıl bir işe yarıyorsa, örneklerin de yargılama için benzer bir işe yaradığına işaret etmek üzere Kant'a atıfta bulunur (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 59). *Birinci Eleştiri*'deki bu "şematizm" arka planı olmadan imgelemin temsildeki, dolayısıyla da yargılamadaki rolünü tam olarak takdir edemeyiz. İmgelem hakkındaki bu sayfaların *farklı* bir meseleyi konu aldığını, yargılamayla ancak uzaktan bir ilgisi olduğunu sanmak hata olur. Tam aksine, örneksel geçerliliğe dair kapsamlı bir açıklama içeren ve onu imgelemin "şematizm"deki rolüyle ilişkilendiren bu seminer notları, eğer Arendt'in yargı-

lama teorisinin bütün ana hatlarını yeniden yapılandırmak istiyorsak, bulmacanın olmazsa olmaz bir parçasını sunmaktadır – R.B.]

I.

Kant, imgelemin burada olmayanı burada kılma, yani temsil etme [yeniden sunma] yetisi olduğunu söyler: "İmgelem, kendisi burada olmayan bir nesneyi *görüde* temsil etme yetisidir."[1] Ya da: "İmgelem (*facultas imaginandi*) bir nesneyi gıyabında *algılama* yetisidir."[2] Burada olmayanı burada kılan bu yetiye "imgelem" adının verilmesi gayet doğaldır. Burada olmayan bir şeyi temsil yoluyla canlandırdığımda zihnimde bir imge vardır – görmüş olduğum ve şimdi bir şekilde yeniden ürettiğim bir şeyin imgesi. (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant bu yetiyi zaman zaman "yeniden üretici" bir yeti olarak da adlandırır –zira görmüş olduğum bir şeyi yeniden canlandırmaktayımdır– ve böylece onu "üretici" yetiden, yani daha önce hiç görmediği bir şey yaratan sanatsal yetiden ayırt eder. Ama üretici imgelem [deha], asla her şeyi sıfırdan yaratmaz. Örneğin, insan kafalı bir at yarattığında, bunu verili olan şeylerden, insan ve attan üretir.) Bu söylediklerimiz, kulağa sanki hafıza hakkında konuşuyormuşuz gibi gelebilir. Ama Kant için imgelem, hafızanın ön koşuludur ve ondan çok daha kapsayıcı bir yetidir. *Antropoloji*'de "*geçmişi* şimdide canlandırma yetisi" olarak hafızayı, *geleceği* şimdide canlandıran "öngörü yetisi"yle birlikte ele alır Kant. Bunların ikisi de "ilişkilendirme" yetileridir, "artık ol-

1 Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1963), B151 (vurgular eklenmiştir).

2 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Mary J. Gregor (Lahey: Nijhoff, 1974), § 28 (vurgular eklenmiştir).

mayan" ile "henüz olmayan"ın bugünle bağlantısını kuran yetilerdir; ve "her ne kadar kendileri algı olmasalar da, zamandaki algıları birbirine bağlama görevi görürler."[3] İmgelem, bu zamansal ilişkilenme doğrultusunda hareket etmek zorunda değildir; istediği herhangi bir şeyi istediği gibi canlandırabilir.

Kant'ın imgelem yetisi dediği şey, yani duyusal algı açısından burada olmayanı zihinsel olarak burada kılma yetisi, felsefenin başlangıcından beri bilinen bir başka yetiyle, hafızaya nazaran çok daha yakından ilgilidir. Parmenides (4. fragmanda) onu *nous* diye adlandırmıştı ("burada bulunmasalar da mevcut olan şeylere azimle bakmamızı sağlayan"[4] yeti); bununla kastettiği, "varlık"ın asla burada olmadığı ve kendisini duyulara sunmadığıydı. Herhangi bir şeyi algıladığımızda, algıladığımız şey onun *varlığı* değil duyusal özellikleridir; ve duyularımıza verili olmayan bu *varlık*, kendisini yine de zihne sunar. Ya da Anaksagoras'ın şu sözü: *Opsis tōn adēlōn ta phainomena*, "Görünümler görünmeyeni belli eder."[5] Bunu başka bir biçimde söylersek, kişi (Kant'ta "görü"ye verili olan) görünümlere bakmak suretiyle görünmeyen bir şeyin ayırdına varır veya onun bir emaresini fark eder. Bu görünmeyen şey, kendisi bakımından "varlık"tır. Böylelikle metafizik –yani fiziksel gerçekliğin ötesinde uzanan, ama yine de görünendeki görünmeyen olarak zihne gizemli bir şekilde verili olan şeylerin incelenmesi anlamında metafizik– ontolojiye veya "varlık" bilimine dönüşür.

---

3 *A.g.e.*, § 34.

4 Bkz. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford: Basil Blackwell, 1971), s. 42.

5 Hermann Diels ve Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. baskı (Berlin: Yayınevi ve tarih belirtilmemiş), B21a. Bkz. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, s. 86.

II.

İmgelemin bilişsel yetilerimiz açısından rolü, belki de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gerçekleştirdiği en büyük keşiftir. Buradaki tartışmamız açısından bizi en çok ilgilendiren bölüm, "Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Şematizmi"[6] bölümü. İpucu olarak şunu kaydedelim: Bilme yetisi için şemaları sağlayan imgelem yetisi, yargılama için de *örnekleri* sağlar.

Kant'ta deneyim ve bilginin iki kökten geldiğini hatırlayacaksınız: Görü (duyusallık) ve kavramlar (anlama yetisi). Görü bize daima tikel bir şey *verir*; kavram ise bu tikeli bizim için *bilinir* kılar. "Bu masa" dediğimde, sanki görü "bu" demiş de anlama yetisi ona "masa"yı eklemiş gibi olur. "Bu", sadece bu belirli şeye işaret eder; "masa" ise onun ne olduğunu söyler ve nesneyi iletilebilir kılar.

Burada iki soru ortaya çıkar. Birincisi, söz konusu iki yeti nasıl bir araya gelmektedir? Anlama yetisinin kavramları, şüphesiz, zihnin duyumlar çokluğunu bir düzene sokmasına olanak sağlarlar. Fakat bu sentez, iki yetinin bu birlikte işleyişi nereden kaynaklanmaktadır? İkincisi, ele aldığımız kavram, diyelim ki "masa", aslında bir kavram mıdır? O aynı zamanda bir tür imge de değil midir? Hatta öyle ki anlama yetisinde bir tür imgelem mevcut değil midir? Cevap şudur: "Çokluğun sentezi (...) bilginin ilk ortaya çıkışıdır (...), bilgi için gerekli öğeleri toplar ve bunları belli bir içerik halinde birleştirir"; bu sentez "imgelem yetisinin, ruhun kör ama gene de vazgeçilmez bir işlevinin ürünüdür; bu yeti olmadan *her ne surette olursa olsun* hiçbir bilgimiz olamaz, yine de ancak nadiren onun bilincindeyizdir."[7] Ve imgelemin sentez

6 Kant, *Critique of Pure Reason*, B176 ve devamı.

7 *A.g.e.*, B103 (vurgular eklenmiştir).

üretme yolu, "*kavram için bir imge* sağlamak"tır.[8] Böyle bir imgeye "şema" denir.

> İki uç, yani duyusallık ve anlama yetisi, imgelem (...) aracılığıyla birbirlerine bağlanmalıdır; aksi takdirde duyusallık, her ne kadar görünüşler üretse de hiçbir empirik bilgi nesnesi, dolayısıyla hiçbir deneyim sunamayacaktır.[9]

Burada Kant, iki yeti arasındaki bağlantıyı sağlaması için imgeleme başvurur ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısında imgelem yetisini "genel olarak [*überhaupt*] sentez yetisi" diye adlandırır. Anlama yetimizle iç içe geçen "şematizm"den doğrudan bahsettiği diğer yerlerde, onu "insan ruhunun derinliklerine gizlenmiş bir sanat"[10] olarak adlandırır (yani *hiç* olmayan bir şeye dair bir tür "görümüz" vardır) ve bununla da imgelemin aslında diğer tüm bilişsel yetilerin kökeni olduğunu, yani *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Giriş kısmında bahsettiği ve kitabın son bölümünde[11] imgelem adını anmadan tekrarladığı gibi, duyusallık ve anlama yetisinin "ortak, ama bizim için bilinmeyen, kökeni"[12] olduğunu ima eder.

III.

Şema: Buradaki mesele, "şema" olmaksızın hiç kimsenin hiçbir şeyi asla tanıyamayacak olmasıdır. Birisi "bu masa" dediğinde, masanın genel "imgesi" zihninde mevcuttur ve "bu"nun bir masa olduğunu, kendisi bakımından tekil, belli bir şey olsa da niteliklerini bu türden diğer pek çok şey-

8 *A.g.e.*, B180 (vurgular eklenmiştir).
9 *A.g.e.*, A124.
10 *A.g.e.*, B180.
11 *A.g.e.*, B863.
12 *A.g.e.*, B29.

le paylaşan bir şey olduğunu idrak eder. Bir evi tanıdığımda, bu algılanan ev aynı zamanda bir evin genelde nasıl göründüğünü de içerir. Bu, Platon'un evin *eidos*'u –genel formu– dediği şeydir ki, hiçbir zaman doğal duyulara değil, bilakis sadece zihnin gözlerine verilidir. Kelimenin tam anlamıyla "zihnin gözlerine" bile verili olmadığından ötürü, "imge" *gibi* bir şeydir veya daha doğrusu bir "şema"dır. Birisi bir ev çizdiği ya da inşa ettiği vakit, kendinde evi değil, belli bir evi çizer ya da inşa eder. Ne var ki kişi bunu zihin gözünün önünde bir şema ya da *eidos* olmaksızın yapamaz. Ya da Kant'ın ifadesiyle: "Hiçbir imge, üçgen kavramına tam uygun olamaz. Çünkü ister dik, ister geniş, isterse dar açılı olsun, kavramın onu tüm üçgenler için geçerli kılan evrenselliğine hiçbir zaman erişemez; (...) üçgen şeması ancak düşüncede varolabilir."[13] Yine de, yani sadece düşüncede olsa da, bir tür "imgedir"; ne düşünce ürünüdür ne de duyusallık için verilidir; ama en azından duyusal olarak verili olandan yapılan bir soyutlamanın ürünüdür. Düşünce ile duyusallığın arasındaki ya da ötesindeki bir şeydir; dışsal dünyada bulunmadığı nispette düşünceye, imge *gibi* bir şey olduğu nispette de duyusallığa aittir. Bunun içindir ki Kant zaman zaman imgelemin "tüm deneyimin (...) kökensel kaynaklarından biri" olduğunu ve "zihnin başka hiçbir yetisinden türetilemeyeceğini"[14] söyler.

Bir örnek daha: "'Köpek' kavramı bir kurala işaret eder; bu kural uyarınca imgelem yetim, deneyimde bana sunulan herhangi bir belirli şekil ya da *in concreto* tasavvur edebileceğim olası bir imgeyle sınırlanmaksızın, dört ayaklı bir hayvan şeklini genel olarak tespit edebilir [fakat şekil kâğıt üzerine çizilir çizilmez, bu yine belli bir hayvandır!]"[15] Bu,

13 *A.g.e.*, B180.

14 *A.g.e.*, A94.

15 *A.g.e.*, B180.

"insan ruhunun derinliklerine gizlenmiş bir sanattır ve ruhun tam olarak nasıl işlediğini keşfedip açığa çıkarmamıza doğa belki de hiçbir zaman bütünüyle izin vermeyecektir."[16] Kant'a göre imge –örneğin George Washington Köprüsü'nün imgesi– "empirik bir yeti olarak üretici imgelemin ürünüyken, şema [köprü şeması] saf *a priori* imgelem yetisinin ürünüdür (...), ki imgeler ilkin bu yeti yoluyla mümkün hale gelir."[17] Diğer bir ifadeyle: "Şemalaştırma" yetisine sahip olmasaydım, imgelerim de olamazdı.

IV.

Bizim için belirleyici olan noktalar şunlardır.

1. Bu tikel masa algısında, kendinde "masa" da içerilir. Bu yüzden, imgelem olmadan hiçbir algı mümkün değildir. Kant'a göre "ruhbilimciler, imgelem yetisinin algının kendisi için zorunlu bir bileşen olduğunu bugüne kadar fark edememişlerdir."[18]

2. "Masa" şeması, tek tek bütün masalar için geçerlidir. Bu şema olmasaydı, çevremizde sadece "bu", "bu" ve "bu" demekten başka bir şey yapamayacağımız bir nesneler çokluğu olacaktı. Böyle bir durumda, hiçbir bilginin mümkün olmamasının yanı sıra, iletişim de –"Bana bir masa getir" (hangisi olursa olsun)– imkânsız olacaktı.

3. Bu yüzden: "Masa" deme gücü olmaksızın, asla iletişim kuramazdık. George Washington Köprüsü'nü betimleyebiliriz, çünkü hepimiz "köprü" nedir biliriz. "Köprü" denen şeyin ne olduğunu bilmeyen birinin geldiğini ve etrafta işaret ederek kelimeyi söyleyebileceğim herhangi bir köprünün

16 *A.g.e.*, B180-181.

17 *A.g.e.*, B181.

18 *A.g.e.*, A120 not.

olmadığını düşünün. O zaman ona zaten bildiği bir şemayı, "nehrin bir yakasından öte yakasına geçiş" şemasını anımsatmak üzere köprü şemasının bir imgesini çizerim, ki bu da elbette tikel bir köprüdür.

Başka bir deyişle: Tikelleri *iletilebilir* kılan şey (a) bir tikeli algılarken, zihnimizin bir köşesinde (ya da "ruhumuzun derinliklerinde") "şekli" bu türden pek çok tikel şey için karakteristik olan bir "şema"nın bulunması *ve* (b) bu şematik şeklin aynı zamanda pek çok başka insanın zihninin arkasında olmasıdır. Söz konusu şematik şekiller imgelemin ürünleri olmakla birlikte "hiçbir şema bir imgenin içine taşınamaz."[19] Tek tek bütün uzlaşılar ya da uzlaşmazlıklar aynı şeyden bahsettiğimiz varsayımına –yani çoğul haldeki bizlerin, hepimiz için bir ve aynı olan bir şey hakkında konuştuğumuz, hemfikir olduğumuz varsayımına– dayanır.

4. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, belirleyici yargıları değil, düşünümsel yargıları ele alır. Belirleyici yargılar, tikeli genel bir kuralın altına yerleştirir; düşünümsel yargılar ise, aksine, kuralı tikelden "türetir". Şemada algıladığımız şey, aslında tikeldeki bir "evrensel"dir. Masayı masa olarak tanımak suretiyle adeta "masa" şemasını görmüş oluruz. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "kavramın altına yerleştirme" ile "kavrama götürme"[20] arasında bir ayrıma gittiğinde, belirleyici ve düşünümsel yargılar arasındaki bu ayrımı ima eder.

5. Nihayet, öyle görünüyor ki duyusallığımız sadece bilgiye yardımcı olarak değil, fakat çokluktaki aynılığı tanımak için de imgeleme ihtiyaç duyar. Bu itibarla, imgelem bütün bilmenin ön koşuludur: "İmgelemin sentezi, tamalgıya önsel olarak, tüm bilginin ve özellikle de deneyimin imkânının zeminidir."[21] Bu itibarla, imgelem "duyusallığı *a prio-*

19 *A.g.e.*, B181.

20 *A.g.e.*, B104.

21 *A.g.e.*, A118.

ri belirler", yani bütün duyu algılarına içkindir. O olmaksızın, ne dünyanın nesnelliği –bilinebilir oluşu– ne de iletişimin imkânı –dünya hakkında konuşabilirliğimiz– diye bir şey olurdu.

V.

Bizim tartışmamız açısından şemanın önemi, duyusallık ve anlama yetisinin onu üretirken imgelem vasıtasıyla buluşmalarıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde imgelem anlama yetisinin [*intellect*] hizmetindedir; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ise anlama yetisi [*intellect*] "imgelemin hizmetinde"dir.[22]

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde "şema"yla kıyaslanan bir şey buluruz: *Örnek*.[23] Kant'ın yargılamada örneklere atfettiği rol, şema denen görülerin deneyim ve bilmede oynadığı rolün aynısıdır. Örnekler hem düşünümsel hem de belirleyici yargılarda, yani tikellerle ilgilendiğimiz tüm durumlarda rol oynar. "Yargı, öğretilemeyen fakat sadece icra edilebilen hususi bir yetenektir" ve "eksikliğini hiçbir okul gideremez"[24] tespitlerini okuduğumuz *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, örnekler, "yargı yetisinin yürüteci [*Gängelband*]"[25] olarak adlandırılır. Tikeli bir kavramın altına yerleştirmediğimiz düşünümsel yargıların ele alındığı *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, örnekler bize, şemanın masayı masa olarak tanımamıza yardımcı oluşuyla aynı biçimde yardım eder. Örnekler bizi yönlendirir ve kılavuzluğumuzu yaparlar; böylelikle yargılama "örneksel geçerlilik"[26] kazanır.

22 Kant, *Critique of Judgment*, çev. J. H. Bernard (New York: Hafner, 1951), § 22'den sonraki Genel Not.

23 *A.g.e.*, § 59.

24 Kant, *Critique of Pure Reason*, B172.

25 *A.g.e.*, B173.

26 Kant, *Critique of Judgment*, § 22.

Örnek, kendi bünyesinde bir kavram veya genel kural içeren yahut da içerdiği varsayılan tikeldir. Mesela bir eylemin cesurca olduğuna ilişkin yargı veya değerlendirmeye nasıl varıyoruz? Yargıda bulunurken kendiliğinden, yani genel kurallardan herhangi bir çıkarım yapmaksızın, "bu insan cesur" diyoruz. Eğer Yunan olsaydık, "zihnimizin derinliklerinde" Akhilleus örneği olacaktı. İmgelem yine de gereklidir: Akhilleus hiç kuşkusuz burada olmadığı halde, onu varmış gibi canlandırmam gerekir. Birisinin iyi olduğunu söylediğimizde, zihnimizin bir köşesinde Aziz Fransis ya da Nasıralı İsa örneği vardır. Yargı, örnek doğru seçildiği nispette örneksel geçerlilik taşır. Veya başka bir emsal alırsak: Fransız tarihi bağlamında belli bir adam olarak Napolyon Bonapart'tan bahsedilebilir; ama Bonapartizmden bahsettiğim anda onu bir örnek haline getirmiş olurum. Bu örneğin geçerliliği belli kimselerle, yani ya Napolyon'un çağdaşları ya da belli bir tarihsel geleneğin mirasçıları olmak sıfatıyla Napolyon tecrübesine dair bir fikri olanlarla sınırlı olacaktır. Böylesi bir sınırlılık, tarihsel ve siyasal bilimlerdeki kavramların çoğunda vardır; onların kökeninde aslında tikel bir tarihsel vaka bulunur ve biz onu daha sonra – birden fazla olay için geçerli olanı tikelde görmek için– "örneksel" hale getiririz.

İki / Bir Yorum Denemesi

Hannah Arendt: Yargılama Üzerine

RONALD BEINER

1. Yargılama: Bir Kördüğümün Çözülmesi

Hannah Arendt'in son eseri olan *Zihnin Yaşamı*'nın üçüncü ve nihai bölümü olan *Yargılama*'nın, *Düşünme* ile *İsteme*'nin hemen peşinden gelmesi bekleniyordu. Fakat Arendt'in ölümünden sonra basılacak bu eserin editörü olan Mary McCarthy'nin yayımlanan ilk iki cilde eklenen Sonsöz'de belirttiği gibi, *İsteme*'nin ilk nüshasının tamamlanmasının üzerinden daha bir hafta bile geçmeden Arendt hayatını kaybetti: "Ölümünden hemen sonra, üzerinde '*Yargılama*' başlığıyla birlikte iki epigraftan başka hiçbir şey yazmayan boş bir sayfa bulundu daktilosunda. *İsteme*'yi bitirdiği Cumartesi günü ile öldüğü Perşembe günü arasında bir ara, kitabın son bölümüyle uğraşmak üzere masaya oturmuş olmalıydı."[1] *Yargılama* bölümü olmaksızın *Zihnin Yaşamı*'na ilişkin kavrayışımızın eksik kalmaya mahkûm olduğunu söylemek mümkün.

1 Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), s. 483.

Her şeyden önce Hannah Arendt'in arkadaşı J. Glenn Gray'in tanıklığı var elimizde: "Arendt yargılamayı kendisinin esas meselesi olarak görüyor ve istemeye ilişkin düşüncelerinin beraberinde getirdiği kördüğümü bu son bölümün çözeceği umudunu taşıyordu. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* nasıl Kant'ın önceki *Eleştiri*'lerindeki antinomilerin bazılarının aşılmasına vesile olduysa, yargı yetimizin doğasını incelemenin de benzer bir şekilde düşünme ile istemenin sebep olduğu açmazları çözebileceği umudunu taşıyordu Arendt."[2] Asıl mesele, diğer iki zihinsel yetiye ilişkin incelemeye henüz kaleme alınmamış bir üçüncüsünün eklenecek olması değil, yargılamanın vaat ettiği sentez ortaya konmadığı müddetçe bu iki ciltlik tartışmanın da eksik kalacak olmasıydı. Arendt'in 1966'da düşünme, isteme ve yargılama üstüne verdiği giriş derslerine katılan Michael Denneny de dile getirmişti bunu: "Düşünme (ve dolayısıyla vicdan ile bilinç) üstüne dersler son derece özgün ve aydınlatıcı, isteme üstüne olanlarsa zor ve kafa karıştırıcıydı. Meselenin can damarının yargılama olduğu giderek belirginlik kazanmıştı." Denneny derslerdeki tuhaf bir ironiye de dikkat çekiyordu: "Bu yetiyle ilgili tartışma şaşırtıcı bir şekilde sürekli ertelenmiş ve yargılama nihayet son derste sadece kısaca özetlenerek ele alınmıştı."[3]

Açıkçası, *Yargılama* bölümü olmadan, *Zihnin Yaşamı*'nı yarım kalmış bir hikâye gibi okumak zorunda kalıyoruz, çünkü *İsteme* cildinin sonuna geldiğimizde kendimizi adeta askıda kalmış gibi bir durumda buluyoruz. Nitekim Arendt'in kendisi de istemenin bizi teorik bir kördüğüme sürüklediğini söylüyordu. İstemenin şayet gerçekten bir anlamı varsa, o da "saf kendiliğindenliğin uçurumu"na işaret etmesi-

2 J. Glenn Gray, "The Abyss of Freedom- and Hannah Arendt", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* içinde, der. Melyvn A. Hill (New York: St. Martin's Press, 1979), s. 225.

3 Michael Denneny, "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment", *The Recovery of the Public World* içinde, s. 245.

dir. Fakat Batı felsefesinin yerleşik gelenekleri bu uçurumla yüzleşmekten hep kaçınmış, yeni olanı hep eskinin terimleriyle açıklamaya çalışmıştır. Yalnızca Marksçı ütopyacılıkta tam manasıyla yeni olanı kucaklayan bir özgürlük kavrayışından vazgeçilmemiştir. Arendt bunun son derece iç karartıcı bir sonuç doğurduğunu ve "bütün siyasal düşünce tarihimizde buna karşı yalnızca tek bir seçenek" bulunduğunu dile getirir: Augustinus'un, kökeni insana özgü doğum olgusunda saklı olan "doğumluluk" kavramı veya insanın başlayabilme gücü. Fakat *İsteme*'nin son sayfasında Augustinusçu teorinin bile "epey muğlak" kaldığı vurgulanır:

> Özgürlüğü sevmemizin veya keyfiliğinden nefret etmemizin, ondan "hoşnut" olmamızın veya getirdiği müthiş sorumluluktan kaçarak bir tür kaderciliğe sığınmayı tercih etmemizin hiçbir önemi yok; bu yaklaşım doğmuş olmaktan dolayı özgürlüğe mahkûm olduğumuzun ötesinde bir şey söylememektedir bize. Öyleyse bu kördüğüm, en az başlayabilme yetimiz kadar gizemli olan başka bir zihinsel yetiye, Yargı yetisine başvurmaksızın açılamaz veya çözülemez. Bu yetinin çözümlenmesi, bize en azından hoşlanma ve hoşlanmama duygularımızın mahiyetini gösterebilir.[4]

Demek ki *Yargılama*'nın başlangıç noktasına vardığımızda, Arendt'i *Zihnin Yaşamı*'nı yazmaya sevk eden temel problemleri hâlâ açıklığa kavuşturabilmiş değiliz. Bu durumda Arendt'in *Zihnin Yaşamı*'nın yayımlanan bölümünde karşısına çıkan bu kördüğümü nasıl aşmayı tasarladığını kestirebilmek için, ders notlarından ve eldeki malzemeden hareketle onun yargı teorisini yeniden inşa etmek adeta bir zorunluluk haline geliyor.

Yargılama'nın, şayet Arendt bu önemli eserin son bölümünü tamamlayabilmiş olsaydı nasıl bir içeriğe sahip ola-

4 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 480.

bileceğini yeniden inşa etmeye kalkışmak, okura epey spekülatif (ve hatta haddini aşan) bir çaba gibi görünebilir. Zira Arendt'in geride bıraktığı şey, "üzerinde *'Yargılama'* başlığıyla birlikte iki epigraftan başka hiçbir şey yazmayan boş bir sayfa"dan ibarettir. Son derece ilgi çekici olmakla birlikte bu iki epigrafın Arendt'in niyetine ilişkin açık bir kılavuz vazifesi görebileceğini söylemek elbette mümkün değil. Hatta Arendt'ten geriye kalan bu tek sayfa böyle bir işe girişmemek için bir uyarı niteliği taşır gibidir. Arendt'in yargı yetisi konusunda Kant'ı rehber olarak görmesine rağmen, Kant'ın layıkıyla geliştiremediği birtakım düşünceleri ele alacağını özellikle belirtmesi mevzuyu daha da karmaşıklaştırıyor.[5] Demek oluyor ki, bizim Arendt ile kuracağımız ilişki, Arendt'in Kant ile kurduğu ilişkiye tıpatıp benziyor. İşimiz iki kat daha zorlu. Fakat her şeye rağmen bu kitapta sunduğumuz Kant Dersleri'nin tasarlanan çalışma hakkında oldukça güvenilir bir kaynak oluşturduğunu varsaymamız için pek çok makul sebep var. Her şeyden önce, bu derslerde ortaya konan yargılama anlayışı ile yayımlanmış olan *Düşünme*'de yargılamanın ele alınma biçimi arasında çok ciddi bir tutarlılık söz konusu.[6] Hatta *Düşünme*'deki bazı pasajların henüz yayımlanmamış olan Kant Dersleri'ndekilerle kelimesi kelimesine aynı olması, Arendt'in orada formüle etmiş olduğu yargı anlayışını yeterli bulduğunun ispatıdır. Belki de daha önemlisi *Düşünme* cildindeki "Son Not"ta sunulan yargı teorisi taslağının, birazdan daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Kant Dersleri'nin seyriyle tastamam örtüşmesidir. Bu nedenle Kant'ın siyaset felsefesi üstüne derslerin, Arendt'in yargı teorisini yeniden inşa edebilmek için bi-

5 Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (bundan böyle Kant Dersleri olarak anılacak), s. 19, 75-77. (Kant Dersleri ve *Düşünme*'deki Son Not'a yapılan bütün atıflarda, aksi belirtilmediği müddetçe, elinizdeki kitap esas alınacak.)

6 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 89-90, 97, 114-119, 135, 153-154, 166, 223-224, 234-238 ve 242-246.

ze makul bir zemin sunduğunu varsaymamız için elimizde güçlü bir dayanak var.

Sanki işimiz yeterince zor değilmiş gibi, üstesinden gelmemiz gereken başka bir güçlük daha söz konusu. Bütün eserlerini dikkatle taradığımızda, Arendt'in bize bir değil, iki farklı yargı teorisi sunmuş olduğunu görüyoruz. Arendt'in 1960'larda yayımlanan yazılarında yargı yetisine seyrek de olsa atıflar var. 1970'ten itibaren ise ilk bakışta dikkatten kaçabilecek ama son derece önemli bir yön değişikliği göze çarpar. Yargı, 1971'de yayımlanan "Düşünme ve Ahlâki Mütalaalar" makalesine[7] kadar olan yazılarında *vita activa*'dan, sonraki yazılarındaysa zihnin yaşamından hareketle ele alınmıştır. Böylelikle Arendt'in vurgusu, siyasal aktörlerin temsili düşüncesi ve genişlemiş zihniyetinden, seyircinin bakış açısına ve tarihçilerle hikâye anlatıcılarının retrospektif yargısına kaymıştır. Eyleme belli bir mesafeden bakan ve dolayısıyla ilgiden bağımsız bir tarzda düşünebilme becerisine sahip kör ozan, yargı yetisinin başlıca simgesi haline gelmiş gibidir artık.[8] Yargının nesneleri, birinci derece algıdan koparıldıklarında, ikinci derece düşünümsellik vasıtasıyla imgelemde temsil edilirler. Kör ozan belli bir mesafeden bakıp yargıda bulunabilir ki bu, ilgiden bağımsızlığın koşuludur. Homeros tam da bu şekilde klasik dönem tarihyazımının tarafsız yargıda bulunabilme iddiasına giden yolu açabilmiştir. Gerek Homeros gerekse Herodotos, hoşlanma duygusu uyandıran düşünümselliğe dair insani mükemmeliğin parıltılı örnekleridir.[9]

---

7 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", *Social Research*, 38 (1971), s. 417-446.

8 Bkz. Arendt, Kant Dersleri, s. 132.

9 Arendt, "*Düşünme*'ye Son Not", s. 41; Kant Dersleri, s. 114; "Tarih Kavramı", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 61-125, ama özellikle s. 75-76. Ayrıca bkz. "Hakikat ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 316-318.

Arendt'in yargı teması üstüne yazılarını iki dönemi birbirinden ayırarak yorumlayabileceğimiz kanısındayım: Pratiğe dayalı erken dönem ve temaşaya dayalı geç dönem. Arendt'in eserlerini erken ve geç dönem olarak iki farklı evreye ayırmanın birtakım sorunlar içerdiğinin farkındayım. Bu iki dönemin birbirinden keskin çizgilerle ayrılabileceğini sanmak elbette mantıksızdır. "Erken" ve "geç" dönemler arasındaki kopuşa ilişkin belli bir tarih öne sürmek de açıkçası birçok bakımdan keyfi bir tercih gibi görünecektir. Bu bakımdan söz konusu iki dönem arasında kavramsal ve kronolojik örtüşmelerle karşılaşmak kimseyi şaşırtmamalı. Böyle bir ayrıma başvurmamın esas amacı, "Hakikat ve Siyaset" gibi erken dönem yazılarındaki "temsili düşünme" tartışmasında henüz yargılamanın apayrı bir zihinsel etkinlik olarak (bir başka deyişle zihinsel yaşamın üç bileşeninden biri olarak) ele alınmadığına dikkat çekmektir. Arendt bu makalesinde yargılamayı yalnızca, siyasal yaşamın asli unsurlarından biri olarak ele alır. (Esasında Arendt, yargılamanın düşünme ile istemeden bağımsız bir zihinsel etkinlik olduğu sonucuna, düşüncesinin nispeten daha geç bir evresinde varmıştır.)[10] "Geç dönem" olarak adlandırdığım yaklaşımındaysa, yargılamayla siyasal yaşamın bir niteliği olması bakımından ilgilenmiyordur artık. Burada daha ziyade zihnin yaşamını oluşturan girift yapıya eklemlenen bir yargılama kavrayışıyla karşılaşırız. Arendt'in iki farklı yargı anlayışı (biri *praksis* dünyası, diğeriyse temaşa dünyasıyla ilişkili) sunduğu iddiasını reddetmeniz durumunda, son dönem yazılarında yargılamanın çift anlamlılığını vurgulamaktansa onu neden münhasıran zihnin yaşamı bağlamına yerleştirdiğini açıklamamız gerekecektir. Benim bu konuya getirebildiğim tek açıklama, Arendt için yargı yetisinin gitgide başlangıçta sahip olduğu anlam ve içerikten uzaklaştığı, daha açık bir ifadeyle yargılamanın *vita*

10 Bkz. bu yazının 8. Bölümü, s. 235-237.

activa'ya veya siyasal yaşama özgü bir mesele olmaktan çıktığıdır. Arendt yargı yetisi üzerine daha etraflıca düşündükçe, yargılamayı eylemde bulunan aktörden ziyade (ki aktörün etkinliği zorunlu olarak bir çoğulluğu varsayar), tek başına olan temaşa insanına (kamusal bir yönelime sahip olsa bile) özgü bir yeti olarak görmeye meyletmiştir. Başkalarıyla birlikte eylemde bulunuruz; fakat kendi kendimize yargılarız (o anda orada bulunmayanların varlığını kendi imgelemimizde canlandırsak bile). Arendt'e göre yargılama esnasında gerçek tartışmacıların fiili yargılarını değil, muhayyel bir ötekinin *olası* yargılarını göz önünde bulundururuz.

Arendt, erken dönem yazılarında (örneğin "Özgürlük ve Siyaset", "Kültürdeki Kriz" ve "Hakikat ve Siyaset")[11] kamusal alanda birlikte eylemde bulunan aktörlerden oluşan bir çoğulluk bağlamında tanımladığı siyasal eylem kavrayışını daha iyi temellendirebilmek için yargı kavramına başvurmuştur. İnsanın siyasal bir varlık olarak eylemde bulunabilmesi, başkalarının potansiyel bakış açılarını kendi zihninde canlandırabilmesinden ve kamusal meseleler hakkında yargıda bulunmak suretiyle dünyayı başkalarıyla paylaşabilmesinden kaynaklanır. Yargılarının nesneleri, görünümler alanına ışık tutan sözler ve edimlerdir. Kant Dersleri'yle "Düşünme ve Ahlâki Mütalaalar" ve *Düşünme* gibi geç dönem çalışmalarında ise, yargılamaya oldukça farklı ve çok daha iddialı bir açıdan yaklaşır Arendt. Burada yargı, bir "kördüğümün açılması" veya "çözümü" olarak betimlenir. *İsteme*'nin son bölümünden yola çıkarak bu kördüğümün mahiyetini açıklığa kavuşturabiliriz. "Özgürlüğün Uçurumu ve *Novus Ordo Seclorum*" başlığını taşıyan bu son bölümde esas mesele, insani özgürlük sorunu ve özgürlüğün isteme

11 İlk metin için bkz. *Freedom and Serfdom*, der. A. Hunold (Dordrecht: D. Riedel, 1961), s. 191-217; diğer iki metin için bkz. *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 233-269 ve 271-319.

yetisiyle olan ilişkisidir. Bu tartışmadan çıkarılabilecek sonuç ise doğumlu ve ölümlü varlıklar olarak özgürlüğü ancak "hoşlanma ve hoşlanmama duygularımıza" karşılık gelen yetimizi çözümleyerek sahiplenebileceğimiz ve katlanılır bir durum olarak görebileceğimizdir.

Kant Dersleri organik bir bütünlük arz eder. Ele alınan temaların hepsi birbiriyle yakından ilişkilidir: İnsan yaşamına anlam ve değer verenin tam olarak ne olduğu sorunu; yaşamın hoşlanma ve hoşlanmama duyguları bakımından değerlendirilmesi; temaşa insanlarının insani ilişkiler dünyasına beslediği husumet; metafizik hakikatlerden yoksun oluşumuz ve eleştirel düşünme ihtiyacı; ortak duyu ile anlama yetimizin savunusu; insan onuru kavramı; tarihsel düşünümün doğası; İlerleme fikri ile bireyin otonomisi arasındaki gerilim; evrensel ile tikel arasındaki ilişki ve son olarak, yargı yetisinin kurtarıcı gücü. Elimizdeki malzeme sadece ders notlarıyla sınırlı olsa da, bütün bu temalar, insana bahşedilmiş dünyasal varoluşun bir şükran duygusuna mı, yoksa dinmek bilmez bir melankoliye mi sebebiyet vereceğine ilişkin son derece özgün bir felsefi inceleme oluşturacak şekilde harmanlanmışlardır.

Mary McCarthy, Arendt'in, *Yargılama* cildinin *Düşünme* ve *İsteme*'den çok daha kısa olacağı ve diğerlerine kıyasla çok daha kolay üstesinden gelinebileceği umudunu taşıdığını, fakat "*Yargılama*'nın onu bir hayli şaşırtmış" ve beklenmedik bir istikamete sevk etmiş olabileceğini dile getirmişti.[12] Buna hiçbir itirazım yok. Bununla birlikte Arendt'in "Düşünme ve Ahlâki Mütalaalar" makalesinde (1971), *Zihnin Yaşamı*'nın birinci cildinde ve buradaki ders notlarında yürüttüğü tartışmadan hareketle belli bir bütünlük ve tutarlılık taşıyan bir yargı kavrayışına ulaşabileceğimiz kanısındayım. Ayrıca bu metinler, birlikte ele alındıklarında, erken

12 Mary McCarthy, "Sonsöz", *Zihnin Yaşamı*, s. 483.

dönem yazılarında karşılaştığımızdan epey farklı bir yargı kavrayışı ortaya koymaktadır. Arendt'in geç dönem yargı teorisine mantıksal bir bütünlük kazandıran ve onu daha önceki yaklaşımından farklı kılan hususları belirleyebilmek için, yargı yetisine ilişkin düşüncesinin gelişimini gözden geçirmemiz gerekir. Öyleyse şimdi, siyasal insanın bu son derece ilginç ama hep ihmal edilmiş yetisini anlamaya yönelik bir çabanın, dünyayı ve insani özgürlüğü sahiplenmeyi vaat eden çok daha iddialı bir felsefi incelemeye nasıl evrildiğini görmek için, yargılama düşüncesinin Arendt'in eserlerindeki gelişimini adım adım gözden geçirelim.

2. *Anlama ve Tarihsel Yargı*

Arendt'in yargılamaya ilişkin düşüncelerinin çatısını oluşturan tema ve meselelerin hemen hepsi ilk olarak, 1953 yılında *Partisan Review*'de yayımlanan "Anlama ve Siyaset" başlıklı makalesinde karşımıza çıkmaktadır.[13] Anlama "öylesine bitmek tükenmek bilmez bir etkinliktir ki onun sayesinde gerçeklikle hesaplaşır ve gerçekliği kabullenir, kendimizi dünyada evimizde hissetmeye çabalarız" (s. 377). Gelgelelim gerçekliği kabullenme fikri, totalitarizm çağında, bir başka deyişle asla kabul edemeyeceğimiz fiillere tanık oluşumuzun hemen ertesinde, tamamıyla tartışmalı bir hale gelmiştir: "Şayet çağımıza damga vuran olgu totaliter rejimlerin ortaya çıkışıysa, totalitarizmi anlamak onu mazur görmek

13 Arendt, "Understanding and Politics", *Partisan Review*, 20 (1953), s. 377-392. Metnin içindeki sayfa numaraları bu makaleye yapılan atıfları göstermektedir. [Bu makalenin daha sonraki ve bazı farklılıklar içeren bir versiyonu Türkçeye çevrilmiştir; bkz. "Anlama ve Politika (Anlamaya İlişkin Zorluklar)", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014). Fakat Beiner makalenin *Partisan Review* versiyonunu kullandığından, alıntıları doğrudan çevirmeyi tercih ettik – ed.n.]

değil, böyle bir şeyin mümkün olabildiği bir dünyayı kabullenmek manasına gelecektir" (s. 377).

"Anlamanın meyvesi, hayatta yapıp ettiğimiz ve katlandığımız şeyleri kabullenmeye çabalarken yaşadıklarımızdan çıkardığımız anlamdır" (s. 378). Fakat totalitarizmin benzersiz dehşetiyle karşı karşıya geldiğimizde birdenbire, "anlamanın araçlarını yitirdiğimizin" de farkına varırız. "Anlam arayışımız, yaşadıklarımızdan bir anlam çıkaramadığımızdan, hem kışkırtılmış hem de kösteklenmiştir" (s. 388). Evet, anlama edimi, ne kaçınabileceğimiz ne de son verebileceğimiz bir etkinliktir. Fakat üstesinden kolay kolay gelinemeyecek bir problemle karşı karşıya olduğumuz da yadsınamaz; şöyle ki totalitarizm deneyimi üstüne derinlemesine düşünmek zorunda kalan düşünürlerle yazarlar, anlaşılmaya *direnen* bir olguyla karşı karşıyadırlar. Totalitarizmin eşi benzeri görülmemiş kötülükleri, "siyasal düşünce geleneğimizin temel kategorilerini ve ahlâki yargı ölçütlerimizi tam manasıyla berhava etmiştir" (s. 379). Anlama ödevimiz emsalsiz ve muazzam bir tarihsel yük devralmış gibidir.

Anlamadaki kriz yargı yetimizdeki krizle özdeştir. Çünkü anlama "yargılamayla öylesine yakından ilişkili ve hatta iç içedir ki, her ikisini de" tikel olanı evrensel bir kural "altına yerleştirmek olarak tanımlamamız gerekir" (s. 383). İşin kötüsü artık elimizde bu tarz bir akıl yürütmenin gerektirdiği güvenilir evrensel kurallar yoktur; çünkü geçmişten bize miras kalan bilgelik, "ona çağımızın belli başlı siyasal deneyimlerini açıklamak için başvurduğumuz anda" bizi yüzüstü bırakmaktadır (s. 379). Bizim için "alışılagelmiş" bir kılavuz olan ortak duyu bile artık yetersiz gibidir: "Bir zamanlar ortak duyu denen kurallara bağlı kalarak yönümüzü bulamayacağımız, tam anlamıyla altüst olmuş bir dünyada yaşamaktayız" (s. 383). Arendt'e göre 20. yüzyılda giderek derinleşen anlam kaybına, dünyadaki yönümüzü belirlerken

sık sık başvurduğumuz yeti olan ortak duyunun körelmesi eşlik etmektedir.

Gelgelelim Batı'nın ahlâki ve düşünsel krizi totalitarizmin ortaya çıkışıyla başlamış değildir. Batı geleneğindeki bu krizin kökleri çok daha derinlere uzanmaktadır. 20. yüzyılın dehşet saçan siyasal çalkantıları, örtük bir krizin gözle görülür, elle tutulur hale gelmesine neden olmuştur yalnızca. Demek ki totalitarizmin asıl ürkütücü yanı, "düşünsel kategorilerimizin ve yargı kriterlerimizin iflasını *gün yüzüne çıkarmış olmasıdır*" (s. 388, vurgu bana ait). "Batı'nın muazzam bir ahlâki ve tinsel çöküşün" pençesinden örf ve âdetler sayesinde kurtulabildiğini Montesquieu'nün daha 18. yüzyıl gibi erken bir tarihte görebilmiş olmasına dikkat çeker Arendt (s. 384). Avrupa uygarlığının, sadece "görenek ve geleneklerin ayakta tutabildiği" bir siyasal yapıya sahip olduğu düşünüldüğünde, Sanayi Devrimi'nin neden olduğu köklü dönüşüme karşı savunmasız kalması pek şaşırtıcı olmasa gerek: "Büyük değişim, temelleri artık sağlam olmayan bir siyasal yapı içinde gerçekleşmişti; bu nedenle, her ne kadar anlama ve yargıda bulunma becerisine hâlâ sahip olsa da, kendi anlama kategorileri ile yargı kriterlerine meydan okunması durumunda, bütün bu kategori ve kriterlerin ne anlam ifade ettiğini açıklamaktan aciz bir toplumu hazırlıksız yakalayıvermişti" (s. 385). 19. yüzyıla gelindiğinde, "köklü geleneğimiz (...) çağımızın ahlâki ve siyasal problemlerine" cevap veremez hale gelmişti: "Cevapların filizlenip yeşerebileceği kökler kurumuş, anlamayı ve yargıda bulunabilmeyi mümkün kılan çerçevenin kendisi çökmüştü" (s. 385-386).

Tarihçinin perspektifinden bakıldığında hikâye nihayete ermiş gibi görünmektedir, fakat aktörün perspektifinden bakıldığında yeni bir başlangıç yapmaktan başka çaremiz yoktur. Bu noktada Arendt, "yazılı tarihin başka herhangi bir döneminden çok, bizimkine benzeyen bir çağda yaşayan;

eserlerini bizim karşılaştığımız akıbeti andıran bir felaketin etkisi altında kaleme alan büyük bir düşünür" olan Augustinus'un keşfettiği başlangıç ilkesine başvurur (s. 390). Bizler de tıpkı Augustinus gibi büyük bir yıkımın gölgesinde yaşadığımız ve düşündüğümüz için, insanın başlayabilme gücüne dikkat kesilmemiz gerekir. Çünkü insan, özü başlangıç olan varlıktır.

> İşte bu yüzdendir ki, düşünce kategorilerimizi ve yargı kriterlerimizi altüst eden bir olguyu anlama çabamız sanıldığı kadar ürkütücü değildir. Değerlendirme kıstaslarımızı ve tikel olanı altına yerleştireceğimiz kuralları yitirmiş olsak bile, özü başlangıç olan bir varlık, alışılagelmiş kategorilere başvurmaksızın anlayabilme ve ahlâk olarak adlandırılan bilindik kurallar bütününe başvurmaksızın yargıda bulunabilme gücüne sahiptir. Şayet en başta siyasal eylem olmak üzere her tür eylemin özü yeni bir başlangıç yapmaksa, o halde anlama da eylemin öteki yüzünden başka bir şey değildir. Dolayısıyla anlama öyle bir bilme biçimidir ki, eyleyen insanlar (tarihin ilerleme veya çöküş seyrini temaşa edenler değil), önünde sonunda, onun sayesinde çoktan olmuş bitmiş olanla hesaplaşabilir ve halihazırda varolanı kabullenebilirler. (s. 391)

Bir başka deyişle, yargı yetisi gerçek anlamına ancak alışılagelmiş yargı kıstaslarımız tamamen ortadan kalktığı anda kavuşabilmiş gibidir.

Arendt anlamanın imgelem yetisiyle ilişkisine değinerek ve imgelemi saf hayalden ayırarak sonlandırır yazısını:

> Yalnızca imgelem her şeye doğru bir açıdan bakabilmemize, çok yakınımızdaki bir şeyi belli bir uzaklığa yerleştirmek suretiyle onu yansız ve önyargısız bir şekilde anlayabilmemize, uzaklıktan kaynaklanan uçurumu aşarak uzak-

> taki bir şeyi sanki kendi meselemizmiş gibi görüp kavrayabilmemize imkân verir. Bazı şeylerle aramıza bir "mesafe koymak", bazılarıyla ise aramızdaki uçurumu kapamak, anlama edimi dediğimiz diyaloğun bir parçasıdır. (s. 392)

İmgelem hem anlamayı mümkün kılan yakınlığa olanak sağlar, hem de yargıda bulunabilmek için gerekli olan mesafeyi tesis eder:

> İmgelem (ki aslına bakılırsa anlama etkinliğidir) olmaksızın dünyada yönümüzü belirlemek mümkün değildir. Sahip olduğumuz tek içsel pusula odur. (...) Bu dünyada kendimizi evimizde hissetmek istiyorsak, böyle bir yüzyılda kendimizi evimizde hissetmek pahasına olsa bile, içinde yaşadığımız zamanın ruhuyla bitmez tükenmez bir diyaloğa girmek için çaba göstermekten başka çaremiz yoktur. (s. 392)

3. *Eichmann'ı Yargılamak*

Arendt'e göre, "düşüncenin kendisi canlı deneyim konusu olan olaylardan doğar ve yönünü tayin etmesini sağlayan yegâne işaret levhaları olarak onlara bağlı kalmak zorundadır."[14] Peki ama Arendt'in yargılama teorisi kaynağını tam olarak hangi deneyimden almaktaydı? Hiç kuşkusuz, totalitarizmin yükselişi üstüne olan kitabı bu konuyla yakından ilişkilidir: Yargılamanın çetrefilliğini ve modern toplumdaki bazı eğilimlerin yargı yetisinin işleyişini zorlaştırdığını fark etmesi, bu çalışmayla mümkün olmuştur. Fakat başka ve çok daha spesifik bir olayın, üstelik bu meseleyle doğrudan ilişkili "canlı deneyim konusu olan bir olayın", 1961'de Kudüs'te

14 Arendt, "Önsöz: Geçmiş ile Gelecek Arasındaki Uçurum", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 27.

gerçekleşen Adolf Eichmann davasına tanıklık etmiş olmasının, yargı yetisini kuramsallaştırma çabasını hızlandırdığını varsaymak için elimizde yeterince sebep var. Arendt'in, ilk olarak 1963'te *New Yorker*'da yayımlanan ve hemen ardından kitaplaştırılan dava raporu, muazzam ve bir hayli sert tartışmalara konu olmuştu.[15] Bu tecrübenin onu yargı yetisinin doğasını etraflıca düşünmeye sevk eden güçlü bir etkisi olduğunu biliyoruz. Nitekim Eichmann davasına ilişkin tartışmaların, hakikatin anlamı ve düşünme ediminin eleştirel işlevi hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını kendisi de belirtmiştir.[16] Dolayısıyla yargı yetisini derinlikle incelemeye başladığında Arendt'in zihnini meşgul eden meselenin, bir yandan Adolf Eichmann vakası hakkında bir yargıya varma isteği, diğer yandan ise bizzat Eichmann'ın kendisinin yargıda bulunma sorumluluğundan ısrarla kaçınmasını –ki bu da onun "akla direnen" sıradanlığının yol açtığı bir kötülüktür– açıklığa kavuşturma gereksinimi olduğundan kuşku duymamız için pek bir sebep yok.

Eichmann davasının Arendt'in yargılama kavrayışı üzerindeki etkisini saptamak için elimizde iki temel kaynak var: 1964 yılında *The Listener* dergisinde yayımlanan "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk" başlıklı konuşma[17]

15 Arendt, "A Reporter at Large", *New Yorker*, 16 Şubat 1963, s. 40-113; 23 Şubat 1963, s. 40-91; 9 Mart 1963, s. 48-131; 16 Mart 1963, s. 58-134. Ayrıca bkz. *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Metis Yayınları, 2009). Arendt, Eichmann davası öncesi yazılarında da yargı yetisi meselesine değinmişti değinmesine ama Kant Dersleri ilk olarak, Eichmann kitabının yayımlanmasının hemen ardından 1964 yılında verildi.

16 Bkz. Arendt, "Hakikat ve Siyaset", s. 271; "Thinking and Moral Considerations", *Social Research*, 38 (1971), s. 417-419; *Zihnin Yaşamı*, s. 21-25. Arendt "Düşünme" üstüne bir kitap hazırladığını ilk defa 1964 yılında şu sözlerle açıklamıştı: "Bu meseleyi burada ayrıntılı bir şekilde ele almam mümkün değil. Başka bir bağlamda bu konuyu etraflıca irdelemek niyetindeyim. Eichmann'ın açıklığa kavuşturmak istediğim kimi problemler için somut bir model olmaya aday olduğunu söyleyebilirim." Bkz. "Eichmann in Jerusalem", *Encounter*, Ocak 1964, s. 56.

17 *The Listener*, 6 Ağustos 1964, s. 185-187, 205.

ve *Kötülüğün Sıradanlığı*'nın ikinci basımına (1965) eklenen "Sonsöz". Her iki metnin de tam kalbinde yer alan mesele şudur: "Hukukun ve kamuoyunun desteği olmaksızın herhangi bir fiil veya tutumu, yeri geldiğinde tamamen spontane bir tarzda yargılayabilmemizi mümkün kılan bağımsız bir insani yeti"nin mevcudiyetini varsayabilir miyiz? Böyle bir yetiye sahip miyiz? Şayet böyle bir yetiye sahipsek her birimiz, eylemde bulunduğumuz anda birer yasa koyucu haline mi geliriz?[18] Arendt bunun, "gelmiş geçmiş en önemli ahlâki meselelerden birine, yani insani yargının doğası ve işlevine dokunan" bir sorun olduğunu belirtir.[19] Gerek Eichmann gerekse Nürnberg davalarında talep edilen şey:

> İnsanların sadece kendi yargılarına göre, dahası etraflarındaki herkesin üzerinde hemfikir olduğu görüşle taban tabana zıt gibi görünse bile sadece kendi yargılarına göre hareket ederek doğruyu yanlıştan ayırabilmeleriydi. (...) Hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen bir avuç insan aslında sadece kendi yargılarına göre hareket ettiler ve bunu özgürce yaptılar; uyacakları, karşılaştıkları tikel durumları altına yerleştirebilecekleri kurallar yoktu. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural mevcut değildi.[20]

Yargının konumunu kuşkulu hale getirdiği için aynı ölçüde rahatsız edici ikinci bir cephesi daha var bu meselenin. Arendt'in, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda, savaş suçlularını insanlıkdışı ve dolayısıyla yargılanamayacak denli aşağılık canavarlar, kurbanlarıysa sorumluluktan muaf ve dolayısıyla yargılanması söz konusu dahi olamayacak masumlar olarak sunmaktan kaçınması, Holokost deneyimini çarpıtma-

18 *A.g.e.*, s. 187.

19 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 299.

20 *A.g.e.*, s. 299.

dan tahlil etmek istemesinden kaynaklanır: İnsani yargı, işlevini ancak yargının konusu olan kişiler birer canavar veya melek değil, sıradan insanlar olarak görüldüğünde layıkıyla yerine getirebilir. Gelgelelim pek çok Arendt okuru, şayet insani yargı bu şekilde iş görecekse, yargı yetisinden büsbütün feragat etmenin daha anlamlı olduğunu öne sürerek (ve oldukça sert bir biçimde) itiraz etmiştir. Arendt, Eichmann kitabının yol açtığı patırtının, "yargı meselesinin günümüzde insanları ne kadar sıkıntıya soktuğunun" ispatı olduğunu belirtir.[21] Gershom Scholem ile Arendt arasındaki çarpıcı ve aydınlatıcı mektuplaşmanın *Encounter* dergisinde yayımlanmasıyla birlikte, asıl mesele bütün çıplaklığıyla su yüzüne çıkmış gibidir.[22] Arendt'in Scholem'e verdiği nihai cevap *Kötülüğün Sıradanlığı*'nın gözden geçirilmiş basımındaki "Ek"te yer almaktadır: "Orada bulunmayan ve olayla ilişkili olmayan birinin belli bir konuda yargıda bulunamayacağı şeklindeki argüman herkesi ikna etmeye yetmiş gibidir; yine de, bu argüman doğru olsaydı, ne adaletin işlemesi ne de tarihin yazılması mümkün olurdu."[23] Doğruluğu yadsınamayacak bir iddia bu. Yargıda bulunan kişinin aşırı ahlâkçılık veya buyurgan bilgiçlikle itham edilmekten kurtulamayacağına ilişkin ikinci bir argüman daha söz konusudur ki, derinlemesine incelendiğinde bunun da en az diğeri kadar geçerlilikten yoksun olduğu görülebilir. Arendt bu argümana şöyle karşılık verir: "Bir katili mahkûm eden hâkim bile eve gittiğinde hâlâ şunu söylüyor olabilir: 'Tanrı yardımcım olmasaydı, onun yerinde ben de olabilirdim.'" Dahası, "aynı durumda olsa, insanın kendisinin de hata yapabileceğini dü-

21 *A.g.e.*, s. 299.

22 *Encounter*, Ocak 1964, s. 51-56. Aynı mektuplaşma bir kez daha yayımlandı: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, der. Ron H. Feldman (New York: Grove Press, 1978), s. 240-251. Bu derleme Eichmann vakasına ilişkin kısa bir seçkiyi de içermektedir.

23 Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 300.

şünmesi, bir tür bağışlama hissi uyandırabilirdi", fakat bağışlama hiçbir surette yargının yerini tutamaz. Arendt'e göre bağışlama, yargıdan *sonra gelir*, onun yerini alamaz: "Merhamet değil de adalet yargıyla ilgili bir meseledir."[24]

Arendt kamuoyunda, "kimsenin başka birini yargılamaya hakkı olmadığı"na ilişkin kendinden memnun bir görüş birliği olduğunu belirtir: "Kamuoyu sadece eğilimleri veya büyük grupları (ne kadar büyükse, o kadar iyidir), kısacası artık içinde ayrım yapamayacağımız ve tek tek isimleri zikredemeyeceğimiz kadar genel şeyleri yargılamamıza, hatta mahkûm etmemize izin verir."[25] Bütün bir halkın kolektif suçluluğu veya kolektif masumiyetinden dem vuran teorilerin bolluğu da bundandır. "Bütün bu klişelerin ortak noktası, yargılamayı gereksiz hale getirmeleri ve bu klişelere başvurmanın herhangi bir risk taşımadığı izlenimini yaratmalarıdır."[26] Bu duruma, "tek tek insanların ahlâki sorumluluğu açısından bir yargıya varılamayacağı konusunda yaygın ve bariz bir isteksizlik" eşlik etmektedir.[27] İşin en üzücü ve ironik yanı, Eichmann'ın işlediği korkunç suçlara imkân veren şeyin tam da yargı yetisindeki bu körelme olmasıdır.

Arendt, anlaşılmaya en çok direnen meselelerin anlaşılabilmesinin aslında yargı yetisinin en temel işlevi olduğunun farkına Eichmann vakası sayesinde varmıştı. Yargı yetisi, hakkında yargıda bulunduğumuz nesneleri anlamlandırabilmemizi, onları kendi anlam dünyamıza katabilmemizi sağlıyordu. Arendt ile Gershom Scholem arasındaki mektuplaşma, bu konuya ışık tutması bakımından son derece aydınlatıcıdır. Scholem, Arendt'e gönderdiği mektupta şöyle diyordu: "Yaşça büyük Yahudiler arasında, bugün tekrarlan-

24 *A.g.e.*, s. 301.
25 *A.g.e.*, s. 301.
26 *A.g.e.*, s. 302.
27 *A.g.e.*, s. 302.

masını tahayyül bile edemeyeceğimiz koşullarda çetin kararlar vermek zorunda kalan, bizlerden farksız pek çok insan vardı. Haklı mı, yoksa haksız mı olduklarını bilmiyorum. *Onları yargılamak benim haddim değil.* Ben o koşullarda yaşamadım ki!" Buna Arendt'in cevabı ise şöyleydi: "Yahudi görevlilerin tavrı, 'üstesinden gelinmemiş geçmiş'in bizim payımıza düşen kısmını teşkil etmektedir. 'Ölçülü bir yargı'ya varmak için henüz erken olduğu konusunda haklı olsanız bile (ki açıkçası bundan pek emin değilim), ben *ancak bu geçmişi hakkıyla ve açık açık yargılamaya başladığımızda onunla tam manasıyla hesaplaşabileceğimize* inanıyorum."[28] Demek ki yargı, aksi takdirde anlaşılması pek de mümkün olmayan olayları anlamlandırmamıza, anlaşılır kılmamıza yardımcı olmaktadır. Yargı yetisi, insanın anlamlandırma yöneliminin hizmetindedir. Nitekim Arendt, harikuladeliğiyle bizi çarpan eylemlerin hikâye edilerek anlatılmasında da aynı yönelimin iş başında olduğunu vurgular. Sözün kısası olup biteni anlaşılır kılmak, siyasetin başlıca amacıdır.

Bu bakımdan *Kötülüğün Sıradanlığı*'nı benzer ahlâki niteliklere sahip bir başka eserle, Maurice Merleau-Ponty'nin *Hümanizm ve Terör*'ü ile karşılaştırabiliriz. Bu iki kitap, 20. yüzyılda aşırılıklarıyla göze batan iki karanlık siyasal deneyimi, ilki Nazizmi, diğeriyse Stalinizmi mercek altına almaktadır. Bu iki çalışmanın ortak noktası, anlama uğraşımızın her iki incelemede de önemli bir yer tutmasıdır. Anlama, yargının hizmetine girdiğinde imgelem gücünün işleyişine –bir başka deyişle dünyanın aslında bulunmadığımız bir konumdan nasıl görünebileceğini tahayyül edebilme becerisine– gereksinim duyar. Yargı, katılmadığımız ve hatta epey itici bulduğumuz bir bakış açısına sahip kişileri anlamak için çaba sarf etmemizi gerektirir. Anlaşmazlık, reddettiğimiz şeyleri anlama sorumluluğundan bizi kurtarmaz.

28 Arendt, *The Jew as Pariah*, s. 243, 248; vurgu bana ait.

Bilakis bu sorumluluğu daha da arttırır. Merleau-Ponty şöyle diyordu: "Gerçek özgürlük başkalarını oldukları gibi alır, özgürlüğün kendisini yadsıyan öğretileri dahi anlamaya çalışır ve *anlamadan yargıda bulunmaktan kaçınır*. Düşünce özgürlüğümüzü anlama özgürlüğümüzde gerçekleştirmemiz gerekir."[29] Merleau-Ponty'ye göre yargı, iki trajik ödevi, anlama ve bağışlama yükümlülüğünü üstlenir. Anlama ile bağışlama, yargının iki ayrı trajik boyutunu meydana getirmektedir. Arendt'in Holokost deneyimiyle hesaplaşma çabası bize aynı mesajı iletir. Türlü türlü insanlık halleri hakkında yargıda bulunmak, sorumluluğun üstlenildiği ve tam anlamıyla yerine getirildiği her durumda potansiyel olarak varolan trajediden payımıza düşeni almak demektir. Arendt'in yargılama yetisini neden insan onuru kavramıyla birlikte ele aldığına açıklık getiren bir vurgudur bu.

Eichmann vakası iki farklı yönüyle yargılama konusuna ışık tutar. İlk olarak, bizzat Eichmann'ın iştirak ettiği ve son derece önem arz eden bir siyasal durumda düşünme ve yargılama becerisinden –doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yeteneğinden– yoksun olmasıdır. İkincisiyse, geçmişi retrospektif olarak anlama meselesidir; bir başka deyişle Eichmann vakasını, söz konusu olaylara zamansal ve mekânsal bakımdan uzak bir noktadan bakarak nasıl yargılayabileceğimiz sorunu. Arendt bu çift yönlü konunun her iki cephesini de önemser: İlkinde Eichmann, yargılayan öznedir; ikincisindeyse yargıda bulunmak durumunda olanlar, Arendt'in bizzat kendisi ve diğer Amerikalı Yahudilerdir. İlkinden çıkarılacak ders, düşünme becerisinden yoksunluğun yargılama yetisi için vahim sonuçlar doğurabileceğidir. İkincisinden çıkaracağımız ders ise, ailevi veya milli yükümlülük ve bağlılıklar devreye girdiğinde bile yargıda bulunma

29 Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, çev. John O'Neill (Boston: Beacon Press, 1969), s. xxiv-xxv; vurgu bana ait.

sorumluluğundan kaçınılamayacağıdır. Duygusal ağırlık taşıyan sevgi ve sadakat bağları yargılama etkinliğinin önünde bir engel teşkil etmez. Yargının özgür olması gerekir ve yargının otonomisinin koşulu düşünme becerisidir.

Görmüş olduğumuz gibi Eichmann vakasının bu ikinci boyutu, yani Amerikan Yahudi cemaatinin yaklaşık yirmi yıl sonraki retrospektif yargısı, yargının itibarını gölgelemekte ve özgürce işleyişini güçleştirmektedir. Burada asıl mesele, ihanet etme kaygısı veya korkusunun yargıda bulunmayı belki de büsbütün askıya alma ihtimalidir. Arendt'in buna cevabı tavizsiz ve kesindir. Dünyamızı anlaşılır kılan yargılarımız olmaksızın, görünümler alanı tamamen çökecektir. Bu bakımdan yargılama hakkı mutlak ve vazgeçilmezdir. Çünkü ancak yargılarımızı ifade etmek suretiyle dünyayı anlamlandırabiliriz. Muhakkak olan bir şey varsa o da, sevgi veya cesaretsizlikten dolayı yargı yetimizi kullanmaktan feragat edersek er geç pusulayı şaşıracağımızdır.

4. Beğeni ve Kültür

Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden türetilenden büsbütün farklı, hatta onunla taban tabana zıt bir siyaset felsefesinin nüvelerini barındırdığı iddiasıyla ilk olarak, Arendt'in 1961 yılında yayımlanan "Özgürlük ve Siyaset" başlıklı makalesinde karşılaşırız. Arendt'e göre Kant,

> birbirinden kesin bir biçimde ayrılan iki farklı siyaset felsefesi sunar bize. Bunlardan ilki ve genel kabul görmüş olanı *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndekidir, ikincisiyse *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yer alır. Kant üzerine kaleme alınan çalışmalarda, ikinci eserin ilk bölümünün bir siyaset felsefesi içerdiğinden pek nadiren bahsedilir; öte yandan siyaset üstü-

> ne yazılarında rahatlıkla görülebileceği gibi, Kant için "yargı" teması "pratik akıl"dan çok daha büyük bir önem taşır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde özgürlük iradenin değil, imgelem gücünün öncülü olarak tanımlanmıştır. İmgelem gücü ise genişlemiş düşünme biçimiyle yakından ilişkilidir ki bu da, "kendimizi başkalarının zihnine koymamıza" olanak tanıdığından siyasal düşünmenin en mükemmel biçimidir.[30]

Arendt'in daha sonra yayımlanan çalışmalarında şekillenmeye başlayan yargılama teorisi, bu "öteki" siyaset felsefesini (Kant'ın şimdiye dek farkına varılmayan veya değeri anlaşılmayan siyaset felsefesini) serimleme ve geliştirme çabasından ibarettir.

Arendt'in erken dönem yargı kavrayışının en yetkin ifadesi, *Geçmişle Gelecek Arasında* başlıklı derlemede bulunan "Kültürdeki Kriz" makalesinde yer alır.[31] Arendt'in bu yazıdaki çözümlemesi, şeyler (kültürel nesneler), değerler (mübadele değerleri) ve tüketim malları arasındaki üçlü ayrıma dayanır. Kültürel nesnelerin haklı itibarı "şey" olmalarından, diğer bir deyişle "dünyanın demirbaşları" olmalarından kaynaklanır ve onların "mükemmelliği yaşam sürecine mukavemet yetenekleri ile ölçülür" (s. 243). Bu kültürel nesneler, 18. ve 19. yüzyılların kibar toplumuna kök salan kültürel filistenizm yüzünden "değerler"e indirgenmiştir. Çünkü eğitimli Avrupa burjuvazisi bu nesneleri, kendi toplumsal konumunu yükseltmek amacıyla, mübadele değerleri olarak kullanma yoluna gitmiştir. Hemen ardından kitle toplumunun doğuşu yeni bir gelişmeyi de beraberinde getirir: Kültürün bir mübadele değeri olmaktan çıkması ve onun yerini tamamen farklı bir içeriğe sahip bir meş-

30 Arendt, "Özgürlük ve Siyaset", s. 207; karş. "Kültürdeki Kriz", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 260-261. (Her ikisi de aynı yıl yayımlanmıştır.)

31 Arendt, "Kültürdeki Kriz", s. 233-269. Metnin içindeki sayfa numaraları bu makaleye yapılan atıfları göstermektedir.

gale olan eğlencenin alması. (Kitle insanının en önemli niteliği, "yargıda bulunma, hatta ayırt etme yetisinden yoksun olmasına karşılık sonsuz tüketme yeteneği" ve "dünyadan yabancılaşmışlığı"dır) (s. 235). Eğlence, tam manasıyla bir "tüketim malı"dır; insanın "doğayla paylaştığı biyolojik sürecin" ayrılmaz bir parçasıdır ve çalışanlar toplumunda üretilip tüketilen başka her şey gibi amaçlanan ihtiyacı karşılar karşılamaz "tüketilir." (Mübadele değerleri ve tüketim malları arasındaki ayrımın *İnsanlık Durumu*'ndaki iş ve eylem arasındaki farka tekabül ettiği aşikârdır.) Arendt, çalışanlar toplumuna damga vuran tüketiciliğin, "kibar toplum"un filistenizmine kıyasla kültür için daha zayıf bir tehdit oluşturduğu kanısındadır. Çünkü çalışanlar toplumunun en büyük kaygısı olan eğlencenin kültürle hiçbir alakası yoktur ve bu yüzden kültürü filistenizm kadar tahrip etmesi söz konusu değildir. Fakat tüketim toplumunun doymak bilmez eğlence iştahı, her şeyi ablukaya alan işlevselciliğinden ötürü, eninde sonunda kültürü de massedecektir:

> Kültür nesnelerle ilgilidir ve dünyaya ilişkin bir fenomendir; eğlence halk ile ilgilidir ve yaşama ilişkin bir fenomendir. Bir nesne, kalıcı olabildiği oranda kültüreldir; ömrü, işlevselliğinin tam karşıtıdır. İşlevsel vasfı, tekrar tekrar kullanılıp tüketilmekle fenomenal dünyadan silinmesine neden olur. Nesnelerin en büyük kullanıcısı ve tüketicisi, gerek bireysel gerekse toplumsal yönüyle yaşamın kendisidir. Yaşam bir nesnenin "şeysel niteliği"ne kayıtsızdır, onun için her şeyin işlevsel olması, belli ihtiyaçları karşılaması gerekir. Şimdi ya da geçmişte üretilmiş dünyaya ait bütün nesnelere ve şeylere, sanki orada bulunmalarının nedeni belli ihtiyaçları karşılamakmış gibi, salt toplumun yaşam sürecinin işlevleri olarak muamele edilirse kültür tehlikede demektir. (s. 246)

> Tüketicilerden oluşmuş bir toplum, ne dünyayı ne de dünyanın görünüş alanına ait şeyleri sakınmayı bilir; çünkü onun bütün nesnelere karşı takındığı temel tavır, tüketici davranışı, değdiği her şeyi birer harabeye dönüştürür. (s. 250)

Bütün bunların bize söylediği şudur: Gerek kültür, gerekse siyaset dünyaya ihtimam göstermeyi gerektirir; ikisinin buluşma noktası kamusal dünyaya duydukları ilgidir. Siyaset ve kültür, esas itibarıyla, birbirlerinden tamamen ayrı insani etkinlik alanları değildir. Her ikisi de dünyanın vaziyetiyle, dünyanın onu paylaşanlara nasıl göründüğüyle ilgilidir. Her ikisi de bizi sarıp sarmalayan ve fani ömrümüzü geçirdiğimiz dünyasal ikametgâhımızı gözetir.

Bu tutum, Thukydides'in aktardığı şekliyle, Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi"ndeki çarpıcı bir pasajda çok güzel bir şekilde dile getirilmiştir. Arendt'in çevirisine kulak verelim: "Biz güzelliği siyasal yargının sınırları çerçevesinde severiz; felsefeyi de, barbarların kadınsılığına düşmeden yaparız" (s. 254). "Siyasal yargı"nın "güzellik sevgisi"ni de içermesinin nedeni, her ikisinin de kamusal görünüm olma vasfını taşıması ve müşterek bir dünyanın varlığına ihtiyaç duymasıdır. "Sanat ile siyaseti birbirine bağlayan ortak unsur, her ikisinin de kamusal dünyaya ait fenomenler olmasıdır":

> Kültür, siyasal güvenliğini eylem insanlarının sağladığı kamusal alanın, özü görünmekten ve güzel olmaktan ibaret bu şeylere sergilenecekleri bir mekân sunması anlamına gelir. Başka bir deyişle kültür, aralarında çatışmalar ve gerilimler olsa da sanat ile siyasetin birbiriyle ilişkili olduklarını, hatta karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olduklarını gösterir. Güzellik bozulmazlığın tezahürüdür ve arka planında kendi başlarına bırakılacak olurlarsa bu dünyada hiçbir iz bırakmadan gelip geçecek olan siyasal etkinlikler

> ve deneyimler yer alır. Sözlerle edimlerin uçucu büyüklüğü, bu dünyada ancak kendilerine bir güzellik bahşedildiği oranda payidar olabilir. Güzellik, yani potansiyel ölümsüzlüğün kendini insanın dünyasında duyururken sergilediği o ışıltılı görkem olmasaydı, ne insan yaşamı nafile bir uğraş olmaktan kurtulabilir, ne de herhangi bir büyüklük kalıcı olabilirdi. (s. 259)

Beğeni, yani güzellik sevgisine özgü bu ayırt etme, kavrama ve yargılama yeteneği, *cultura animi* anlamına gelir ki, bu da, "ölçütü güzellik olan görünümler dünyasına bakmak ve özen göstermek konusunda güven duyulabilecek ölçüde eğitimli ve yetişmiş bir zihne" sahip olmaktır (s. 259-260).

Arendt yargıya ilişkin tartışmasına, kültürel ve siyasal görünümleri ayırdına varan "seyirci"den söz açarak başlar. Burada Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne başvurmasının nedeni, kendisinin de belirttiği gibi, bu eserin "Estetik Yargının Eleştirisi" başlıklı ilk bölümünün, "yargılayan seyircinin bakış açısından güzelin analitiği"ni ortaya koymasıdır (s. 260). Yargılayan seyirci bahsinin bu denli vurgulanması, Arendt'in siyaseti virtüözlük ve performans sanatları bağlamında tanımlamasının mantıksal bir uzantısıdır (s. 207-208). Siyasal aktörün edimleri, tıpkı herhangi bir performans sanatçısının edimleri gibi, seyircinin yargısına muhtaçtır. Arendt düşünmenin tek başınalığından farklı olarak yargının hep belirli bir çoğulluğu varsaydığına dikkat çeker. Seyircilik bahsine ışık tutan bir uyarıdır bu. Başka yerlerde "temsili düşünme" olarak da adlandırdığı Kantçı "genişlemiş zihniyet" kavramına atıfta bulunur: "Kendini başka herkesin yerine koyarak düşünme" (s. 261). Bu, "başkalarıyla potansiyel bir anlaşma" fikrine dayalı ve en nihayetinde belirli bir anlaşmaya varmayı amaçlayan bir düşünme tarzıdır.

Yargının bir başka yönü ise, mantıksal akıl yürütmenin

aksine, herhangi bir evrensel geçerlilik dayatmamasıdır. Bilakis "burada ve şimdi" yargıda bulunan "gerçek" kişilere, yargı nesnelerinin göründüğü yer olan kamusal alanın diğer üyelerine seslenir. Bu noktada Arendt, *phronēsis* ve *sophia* arasındaki Aristotelesçi ayrıma başvurur. İkincisi ortak duyuyu aşma çabasındadır; birincisiyse kaynağını, "dünyanın müşterek doğasını önümüze seren", "kişiye kamusal alanda, müşterek dünyada konumlanma imkânı veren" ortak duyudan alır. Ortak duyu savunusu Arendt'in eserinde tekrarlanan bir temadır. Ortak duyu, öznel olmayan, "nesnel" (nesne yüklü) bir dünyayı başkalarıyla paylaşmak anlamı taşır. "Yargılama, bize dünyayı-başkalarıyla-paylaşma deneyimini yaşatan etkinliklerin en önde geleni olmasa da en önemlilerinden biridir" (s. 263).

Arendt beğeni yargılarının yalnızca estetik meselerle ilgili olduğu ve bu yüzden gerek siyasal alanın gerekse aklın etki sahasının dışına düştüğü yönündeki önyargının Kant ile birlikte sarsıldığını söyler. Beğeniye atfedilen öznel keyfiliğin Kant'ın estetik değil, siyasal duyusunu incittiğini öne sürer. Arendt'e göre Kant, güzelliğin kamusal niteliğinin ve güzel şeylerin kamusal açıdan taşıdığı önemin farkında olduğu için, beğeni yargılarının tartışma ve ihtilaf konusu olabileceğini iddia etmiştir.

> Siyasal yargılarda olduğu kadar estetik yargılarda da bir karar söz konusudur ve bu karar her zaman belli bir öznellik tarafından, herkesin dünyayı kendi durduğu yerden gördüğü ve yargıladığı gibi basit bir gerçek tarafından belirlenmiş olsa da, aynı zamanda dünyanın kendisinin nesnel bir veri, yaşayan herkes için ortak bir şey olduğu gerçeğinden de kaynaklanır. Beğeni etkinliği bu dünyanın, bizim ona olan yaşamsal ilgilerimizden ve içerdiği faydadan bağımsız olarak, nasıl görüneceğine ve duyulacağına, insanların ora-

da ne göreceklerine ve ne duyacaklarına karar verir. Beğeni, dünyayı görünüşü ve dünyasallığı bakımından yargılar; dünyaya olan ilgisi "ilgiden bağımsızdır". Bu demektir ki burada bireyin yaşam ilgilerine ve kişinin ahlâki ilgilerine yer yoktur. Beğeni yargıları açısından aslolan insan değil dünyadır; ne insanın yaşamı ne de kendisi. (s. 264)

Arendt hakikate yönelen felsefi akıl yürütme tarzı ile yargı arasındaki karşıtlığı bize bir kez daha anımsatır. Tanıtlanabilir hakikat, kanıtlamanın zorlayıcı niteliğine sahip olduğundan bizi anlaşmaya varmak *zorunda bırakır*. Oysa beğeni yargıları iknaya dayalı olmak bakımından siyasal kanaatlere benzerler; onların en temel ayırıcı niteliği, "başkalarıyla eninde sonunda bir anlaşmaya varma umudu"dur.

> Kültür ve siyaset birbiriyle yakından ilişkilidir, çünkü her ikisi için de söz konusu olan bilgi ya da hakikat değil, daha ziyade yargı ile karardır; bir başka deyişle kamusal yaşam alanı ve müşterek dünya üzerine makul bir görüş alışverişi ve bu müşterek dünyada hangi tür eylem tarzında bulunulacağı, hangi tür şeylere yer verileceği ve onlara nasıl bakılacağı gibi hususlardır. (s. 265)

Arendt beğeni üstüne tartışmasını, spesifik olarak Cicero'ya atıfta bulunmak suretiyle bir hümanizm savunusuyla bitirir. Beğeni, diye özellikle vurgular Arendt, "yalnızca dünyanın nasıl görüneceğini değil, aynı zamanda orada kimlerin yan yana gelebileceğini de belirler." Bir aidiyet ilkesi tanımlar; gözetilen bir yoldaşlığın ifadesidir ve tıpkı siyasette olduğu gibi burada da bir dışavurum söz konusudur.[32]

---

32 "Kişi yargıda bulunma tarzıyla belirli bir ölçüde kendini, nasıl bir insan olduğunu da dışavurur. İradi olmayan bu dışavurum, kendisini salt bireysel mizaç özelliklerinden kurtarabildiği ölçüde geçerlilik kazanır" (*a.g.e.*, s. 265). Başka bir deyişle kişisel özelliklerimiz bile, öznelerarası bir yargı topluluğunun onayını kazanabildikleri ölçüde, potansiyel olarak öznel olmayan bir niteliğe sahiptir.

Dolayısıyla "beğeni, güzeli insani kılan ve bir kültür yaratan siyasal bir yetidir" (s. 267). Arendt'e göre Cicero bize şunu söylemektedir: "Gerçek bir hümanist için ne bilim insanının doğruları, ne filozofun hakikati, ne de sanatçının güzeli mutlak olabilir; hümanist, uzman bir kişi olmadığı için, yargı ve beğeni yetisini kullanır ki, bunlarda her türlü uzmanlığın bize dayattığı zorlamalara direnen bir yan vardır" (s. 268). "Uzmanlaşma ve filistenizmin panzehiri" diye ekler, "dünyaya ait şeylere nasıl özen göstereceğini, mukayyet olacağını ve hayranlık duyacağını bilen" bir hümanizmdir. İyi yetişmiş bir kişi, "geçmişten olduğu gibi bugün de insanlar arasından, şeyler arasından, düşünceler arasından yoldaşını nasıl seçeceğini bilen biri"dir (s. 269).[33]

33 Arendt burada Cicero'nun savını hatırlatır bize: Pythagorasçılarla hakikate sahip olmaktansa Platon'la yoldan çıkmayı tercih ederim. Arendt bu savı şöyle yorumlar: "Platon'un ve onun düşüncelerinin yoldaşlığı" uğruna hakikatten uzaklaşmayı bile göze alabilirim (*a.g.e.*, s. 267-268). Yayımlanmamış bir dersinde, Meister Eckhart'tan şu önermeye de değinir Arendt: Tanrı ile birlikte Cehennemde olmayı onsuz Cennette olmaya yeğlerim. Ayrıca Nietzsche'nin *Güç İstenci*'nden 292. aforizmayı da alıntılar Arendt. Nietzsche burada şunları söylemektedir: Ahlâkın doğallıktan çıkartılması, "eylemi failden ayırmak, nefreti ve horgörüyü 'günaha' [yani fail yerine edime] karşı yönlendirmek, herhangi bir eylemin kendi içinde iyi veya kötü olduğuna inanmak anlamına gelir. (...) Herhangi bir eylem söz konusu olduğunda her şey, o eylemin kim tarafından icra edildiğine bağlıdır. Aynı 'suç' belli bir durumda en büyük ayrıcalık olabilirken, bir başkasında utanç verici bir damgaya [kötülük] dönüşebilir. Aslına bakarsanız, bir eylem veya onu icra eden kişi hakkında yorumda bulunan, baktığı şeyi kendine benzerliği veya benzemezliği bakımından [fail ile yargıç arasındaki] ele alarak yargıda bulunan kişinin bencilliğidir"; bkz. Nietzsche, *The Will to Power*, der. Walter Kaufmann, çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), s. 165. Arendt'in New School'da verdiği yayımlanmamış bir derste geçen bir alıntıdır bu: "Some Questions of Moral Philosophy", Dördüncü Ders, 24 Mart 1965, Ders Notları, Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 40. Kutu, s. 024637 ve 024651-024652. Nietzsche alıntısında köşeli parantez içinde gösterilen ibareleri Arendt metne iliştirmiştir. Yoldaşlık veya "yoldaşın belirlenmesi" hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. bu yazının 6. Bölümü.

İkna edici yargı ile zorlayıcı hakikat arasındaki hayati karşıtlık, "Hakikat ve Siyaset" makalesinde daha ayrıntılı olarak irdelenmiştir.[34] Arendt söz konusu karşıtlığı bu kez felsefi yaşam ile yurttaşın yaşam tarzı arasındaki kadim çatışma bağlamına yerleştirir. Filozoflar "yanılgı ile bir tutulan kanaati" hep hakikatin karşıtı olarak görmüşlerdir ki, "bu çatışmaya siyasal yakıcılığını veren, kanaate biçilen bu aşağı konum olmuştur; zira her türlü iktidarın vazgeçilmez gerekliliklerı arasında yer alan hakikat değil, kanaattir" (s. 279). Hakikat ve kanaat arasındaki bu antagonizma öyle bir hal alır ki:

> İnsani ilişkiler alanında, geçerli olmak için kanaatler dünyasının desteğine ihtiyaç duymayan her mutlak hakikat iddiası, bütün siyasal yaşamı ve hükümetleri kökünden sarsar. (s. 279)

Arendt, Platon'dan bu yana kanaatin filozoflar tarafından haksızca karalanmasına ve dolayısıyla yurttaşın yaşam tarzının itibarsızlaştırılmasına itiraz ederken Madison, Lessing ve Kant'a başvurur. Kanaat kendine özgü itibarını insani çoğulluk durumundan, yurttaşın diğer yurttaşlara seslenme ihtiyacından alır, çünkü "tartışma, siyasal yaşamın tam da özünü oluşturur." Arendt'e göre sorun şuradadır: Kati bir şekilde onaylanmayı talep eden her türlü hakikat tartışmayı engeller. "Siyasetin penceresinden bakıldığında hakikatle meşgul olan düşünce ve iletişim tarzları kaçınılmaz olarak baskıcıdır; başka insanların kanaatlerini dikkate almaz. Oysa kanaatlerin dikkate alınması tam anlamıyla siyasal olan düşünme biçiminin nişanesidir" (s. 290).

34 Arendt, "Hakikat ve Siyaset", s. 271-319. Metnin içindeki sayfa numaraları bu makaleye yapılan atıfları göstermektedir.

İşte tam bu noktada siyasal düşüncenin temsili bir karaktere sahip olduğundan söz açar Arendt:

> Belli bir meseleye farklı bakış açılarından bakarak; o sırada orada bulunmayan kimselerin bakış açılarını zihnimde canlandırarak bir kanaat oluştururum; yani onları temsil ederim. Bu temsil süreci, başka bir yerde duran, dolayısıyla dünyaya farklı bir açıdan bakan kimselerin kanaatlerinin körü körüne bensimsenmesi anlamına gelmez; bu ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayarak çoğunluğa katılmak. Burada aslolan şudur: Bizzat içinde yer almadığım bir durumda, kendi benliğimi yitirmeden varolabilmek ve düşünebilmek. Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını zihnimde canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsili düşünme yetim de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın, yani kanaatimin geçerliliği de o kadar fazla olacaktır. (s. 290)

Arendt'e göre bu yeti, insanın yargılama becerisinin temelini teşkil eden Kantçı "genişlemiş zihniyet"tir. Kant tarafsız bir şekilde işleyen bu yargı gücünü keşfetmiş olmakla birlikte, "bu keşfin doğurduğu siyasal ve ahlâki sonuçların farkına varamamıştır" (s. 290). Burada söz konusu olan şudur: Başka birinin yerinde olmanın nasıl bir şey olabileceğini düşünsel olarak tahayyül etmeye çalışırız ve "imgelemin bu biçimde kullanılabilmesinin yegâne koşulu ilgiden bağımsız olmaktır, yani kendi özel ilgilerimizden kurtulmuş olmak" (s. 290). Kişinin kendini başkalarının yerine koyarak düşünmesiyle, zihnini bu şekilde kullanmasıyla gerçekleşebilen kanaat oluşum süreci, "belli bir konunun insan kavrayışının parlaklığına tutulup, tamamen saydam bir hale getiri-

linceye dek her yandan, olası her açıdan görülebilecek kadar açıklığa kavuşturulduğu" bir süreçtir (s. 291).

Arendt yargı konusunu işleyen yayımlanmamış bir dersinde temsili düşünme kavramını açıklarken şöyle bir örnek verir:

> Bir gecekonduya baktığımı ve bu yapıda onun doğrudan bana göstermediği bir şeyi, yoksulluk ve sıkıntıyı gördüğümü farz edin. Şayet orada yaşasaydım ne hissedeceğimi kendi kendime temsil ederek, başka bir deyişle kendimi gecekondu sakininin yerine koyarak böyle bir sonuca varabilirim. Çaresizlik zamanla içinde yaşadıkları koşulları kanıksamalarına yol açtığından, benim oluşturduğum yargı asla tam olarak orada yaşayanlarınkiyle aynı olmayacaktır, fakat bütün bu meseleleri daha sonra yargılarken başvurabileceğim mükemmel bir örnek haline gelecektir. (...) Bununla birlikte yargıda bulunurken başkalarını dikkate alıyor olmam, yargımın onların yargılarına tabi olacağı anlamına gelmez: Kendi fikrimi söylemeye devam ederim ve neyin doğru olduğuna karar vermek için kafa sayısına bakma gereği duymam. Fakat yargım, öznel bir karar olmaktan da çıkmıştır artık.[35]

"Burada asıl mesele" der Arendt, "tikel bir durum hakkındaki yargımın benim algıma değil, algılamadığım bir şeyi kendime temsil edebilmeme veya zihnimde canlandırabilmeme bağlı olmasıdır."[36]

Siyasal aklın temel yetileri olan yargı ve kanaatin ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağlı oldukları yeterince açık olsa gerek. Arendt'in burada neyi amaçladığı belli: Yargı yetisine dikkat çekmek, kanaati Platon'dan beri düştüğü itibar-

35 Arendt'in New School'da vermiş olduğu ders: "Some Questions of Moral Philosophy", Dördüncü Ders, 24 Mart 1965. Chicago Üniversitesi'nde vermiş olduğu "Basic Moral Propositions" başlıklı dersin son oturumunda tekrarlanmıştır (Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 40. Kutu, s. 024648).

36 *A.g.e.*

sız konumdan kurtarmak anlamına gelecektir. Böylelikle her iki yetiye, hem yargılama hem de kanaat oluşturma yetimize sahip çıkmış ve onları bu aşağı konumdan kurtarmış oluruz. *Devrim Üzerine*'de yargı ve kanaat temalarına değinen bir pasajda da vurgulanmıştı bu: "Kanaat ve yargı, (...) siyaseten en büyük öneme sahip bu iki akılsal yetimiz, gerek siyasal gerekse felsefi düşünce geleneğince neredeyse tamamen ihmal edilmiştir."[37] Amerikan Devrimi'nin Kurucu Ataları, "her ne kadar kanaatin insani akılsal yetiler hiyerarşisindeki konumunu ve itibarını savunmak gibi bilinçli bir çabanın içine girmemiş olsalar dahi" onun taşıdığı önemin farkına varmışlardı. "Aynı durum yargı için de geçerlidir, fakat bu yetinin mahiyetini ve insani etkinlikler alanındaki hayret verici menzilini kavrayabilmek için devrimcilere değil, Kant'ın felsefesine dönmemiz gerekir."[38] Kurucu Atalar, başvurdukları "genel kavramların dar ve gelenekle sınırlanmış çerçevesini", siyasal yaşama özgü bu iki akılsal yetiyi yeniden kavramsallaştırmaya olanak tanıyacak ölçüde aşmayı başaramamışlardır. Başka bir deyişle gerekli savunma henüz yapılmamıştır ve bu işi bir Kant yorumcusu olarak Arendt üstlenecektir.

Arendt'in felsefi hakikatle yurttaşın yargısı arasında kurduğu karşıtlığın asıl manasını işte şimdi açıkça görmekteyiz. Arendt'in amacı, kanaatin "konumunu ve itibarını" yükseltmektir. Kanaate kendine özgü itibarını veren, hakikat karşısında ona belli bir saygınlık kazandıran, yargıdır. Kanaat, ancak yargı sayesinde filozofların ona geleneksel olarak biçtiği aşağı konumdan sıyrılabilir. Çoğul varlıklar olarak "temsili düşünme" becerisini gösterebildiğimiz içindir ki, kanaat, felsefi geleneğin varsaydığı gibi çarçabuk gözden çıkarılabilecek bir kavram değildir. Kanaat siyasetin en esas-

37 Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 308.

38 *A.g.e.*, s. 308.

lı dayanak noktası olduğu için, onun saygınlık kazanması siyasal olanın saygınlığının artmasına da hizmet edecektir.

Buraya kadar Arendt'in yargıyı kuramlaştırma çabası tutarlı bir gelişim çizgisi izlemiştir. Fakat bakışımızı 1970'lerdeki yazılarına çevirdiğimizde, yargılamaya ilişkin düşüncelerinde belirgin bir vurgu kaymasıyla karşılaşırız. Arendt siyasal aktörlerin temsili düşünme becerisini vurgulamıyor gibidir artık. Bilakis yargılama, "dikkate değer acil durumlar baş göstermediği sürece doğrudan siyasal bir öneme sahip olmayan" düşünme edimiyle birlikte ele alınmaktadır.[39] Yargılama, olası eylem planları hakkında karar verme çabası (ki bu, *Zihnin Yaşamı*'nda istemenin tasarılarıyla özdeşleştirilen bir etkinliktir) içindeki siyasal aktörlerin müzakereleri bağlamında tartışılmıyordur artık. Daha ziyade geçmiş üstüne, halihazırda verili olan üstüne düşünüm anlamında kullanılmaktadır. "Böyle bir düşünümsellik de", tıpkı düşünme edimi gibi, "siyaseten acil durumlarda kaçınılmaz olarak ortaya çıkar."[40]

6. Düşünce Rüzgârı: Acil Durumlarda Yargılama

Arendt'in *Zihnin Yaşamı*'nda ele alacağı meselelerin birçoğuyla, basılı olarak ilk kez, 1971 yılında yayımlanan "Düşünme ve Ahlâki Mütalaalar" başlıklı makalede karşılaşırız.[41] Arendt makalenin sonuna doğru yargı yetisinin rolüne değinir. "Tarihsel kriz anlarında" diye vurgular, "düşünme siyasal bakımdan marjinal bir etkinlik olmaktan çıkar." Çünkü eleştirel düşünme becerisine sahip olanlar başkaları gibi düşünmeksizin oradan oraya sürüklenmezler:

39 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 223.

40 *A.g.e.*, s. 224.

41 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s. 417-446.

Katılmayı reddedişleri çok çarpıcıdır ve bu ret bir tür eyleme dönüşür. Düşünmenin arındırıcı niteliği, bir başka deyişle Sokrates'in ebelik sanatı, gözden geçirilmemiş kanaatlerin olası sonuçlarını gözle görülür, elle tutulur hale getirmesi ve değerleri, öğretileri, teorileri ve hatta inançları yıkıma uğratması nedeniyle dolaylı olarak siyasal bir etkinliktir. Çünkü bu yıkımın, başka bir insani yeti olan ve gayet haklı sebeplerden ötürü insanın zihinsel yetenekleri arasında en siyasal olanı diyebileyeceğimiz yargı yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır. Tikelleri genel kurallar altına yerleştirmeden yargılayabilme yetisidir yargı yetisi – bu kurallar öğretilip öğrenilerek alışkanlıklara dönüşürler, ta ki başka alışkanlık ve kurallar onların yerine geçinceye dek.

Tikelleri yargılama yetisi (Kant'ın keşfettiği haliyle), bir başka deyişle "bu yanlıştır" veya "bu güzeldir" diyebilme yeteneği, düşünme yetisiyle aynı şey değildir. Düşünme görünmeyenle, mevcut olmayan şeylerin temsiliyle uğraşır; yargılamaysa tikellerle ve elimizin altındaki şeylerle ilgilidir. Fakat tıpkı bilinç ve vicdanın birbiriyle ilişkili olması gibi bu ikisi de birbiriyle bağlantılıdır. Şayet düşünme, [ben ile kendim arasındaki] o sessiz diyaloğun "bir-içinde-iki"si, bilincimize verili olduğu biçimiyle benliğimizdeki bu ayrımın [bir-içinde-iki] ve böylelikle bir yan ürün olarak vicdanın ortaya çıkmasına yol açıyorsa, o halde düşünmenin özgürleştirici etkisinin yan ürünü olan yargılama da düşünmenin gerçekleşmesine, asla yalnız olmadığım ve hep çok meşgul olduğumdan pek düşünebilme fırsatı bulamadığım görünümler dünyasında belirmesine vesile olur. Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değil, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma becerisidir. Aslına bakılırsa bu, bıçağın kemiğe dayandığı o ender anlarda, en azından kendim için, felaketleri önleyebilecek tek şeydir.[42]

42 *A.g.e.*, s. 445-446. Krş. *Zihnin Yaşamı*, s. 224.

Arendt'e göre siyasetin tanımlayıcı özelliği fenomenal bir niteliğe sahip olması, kişinin kendini görünümler dünyasında dışavurmasına imkân tanımasıdır. Siyasal olan her şey fenomenal olarak belirir: "Büyük olan her şey apaçık ortadadır ve kendiliğinden parıldar"; ozan veya tarihçinin yaptığı en önemli şey, halihazırda herkes tarafından görülen bu ışıltılı görkemi *muhafaza etmektir*. Antik Yunan'da "büyük edimler ve büyük sözler, bütün o büyüklükleriyle, en az bir taş veya bir ev kadar gerçektiler, yaşayan herkes tarafından görülebilir ve duyulabilirlerdi. Büyüklük kolaylıkla tanınabilirdi."[43] Sanat ile siyaseti birbirine bağlayan da budur: "Her ikisi de kamusal dünyaya ait fenomenlerdir."[44] Dolayısıyla siyasetin fenomenal doğası sanatın fenomenal yapısıyla benzerlik taşır:

> Görünümlerin farkına varmak için öncelikle nesne ile aramıza belli bir mesafe koyabilecek kadar özgür olmamız gerekir. Bir şeyin salt görünümü ne kadar önem arz ediyorsa, onu layıkıyla takdir edebilmek için gereken mesafe de o denli artacaktır. Şayet hayran olduğumuz şeyi gasbetmeyecek, kendi görünüşü içinde olduğu gibi görünmesine izin verecek şekilde kendimizi, ilgi ve kaygılarımızı, dürtülerimizi unutacak bir konumda yer almazsak, bu mesafe asla yaratılamaz.[45]

Hannah Arendt'in "siyasal düşünme yöntemi" üstüne kaleme aldığı harikulade makalesinde Ernst Vollrath da bu konuya değinir. Vollrath nesnellikten farklı olarak tarafsızlığın şu anlama geldiğini belirtir:

> [Tarafsızlık] "varolanı dile getirmek" demektir; yani fenomenlerin olgusallığını epistemolojik bakımdan açıklamaktan çok, fenomenleri kendi olgusallıkları içinde kavramak

43 Arendt, "Tarih Kavramı", s. 76.

44 Arendt, "Kültürdeki Kriz", s. 259.

45 *A.g.e.*, s. 249.

> ve bu olgusallığın fenomenal doğasını göstermek anlamına gelir. (...) Hannah Arendt'in siyasal düşünme tarzı, siyasal alandaki konuları "nesneler" olarak değil, fenomenler ve görünümler olarak ele alır. Bu fenomenler kendilerini gösterir, gözlere ve duyulara görünürler. (...) Siyasal olaylar çok özel bir anlamda fenomendirler; hatta onların kelimenin tam anlamıyla fenomen olduklarını söylemek bile mümkün. (...) Siyasal fenomenlerin meydana geldiği mekân, bizzat fenomenler tarafından yaratılmıştır.[46]

Yargı yetisi, kendini dışavuran fenomenler arasında ayrım yapar ve fenomenal görünümleri bütün yönleriyle kavrar. Tikel olanı bir evrenselin altına yerleştirmeksizin değerlendirebilmek anlamına gelen yargı gücünün siyasetin dışavurumcu doğasıyla yakından ilişkili olması bu yüzdendir. Yargı, deyiş yerindeyse, dışavurulan şeyin varlığını teyit eder. Bu nedenle insani yargı, kelimenin tam anlamıyla ve daima görünümler dünyasında sürüp giden bir etkinliktir.

Yargımızın nesneleri, kendilerini bizim değerlendirmemize sunan tikellerdir. Kuşkusuz, tikelleri ancak herhangi bir evrenselin altına konumlandırabildiğimiz ölçüde kavrayabiliriz. Sınıflandırılamayan çıplak bir tikelin yargının nesnesi olabilmesi mümkün değildir. Fakat yargılanan tikelleri altına yerleştirdiğimiz evrenseller durağan düşünce kalıplarına, kemikleşmiş ölçütlere, "basmakalıp ve tek biçim ifade ve davranış kurallarına" dönüşürse, işte o zaman görünümlerin fenomenal zenginliğini doğru dürüst kavrayabilme ve yargılayabilme imkânından kendimizi yoksun bırakmış oluruz.[47] Ciddi bir tehlikedir bu. Böyle bir durumda yargı yetimiz çok zorlu bir sınav verecek, yargılarımızın keskinliğinin veya yavanlığının çok ciddi pratik sonuçları olacaktır. Örneğin gelenek-

46 Ernst Vollrath, "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", *Social Research*, 44 (1977), s. 163-164.

47 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s. 418.

sel tiranlık, despotizm ve diktatörlük biçimlerinin bildik zalimliğine ve zulmüne alışkın olanlar, 20. yüzyıl totalitarizminin tamamen yeni ve benzersiz yönlerini görmekte epey güçlük çekmişlerdir.[48] Aşina olduğumuz şeylerle gerçekten yeni ve farklı olan bir şey arasındaki farkı görebilmek çok özel bir yargı becerisi gerektirir. Beğeni sahibi olanların; güzel ve çirkin, iyi ve kötü şeyleri birbirinden ayırabilenlerin siyasal kriz anlarında gafil avlanması daha düşük bir ihtimaldir.

Arendt'e göre düşünce –bir başka deyişle düşünme ediminin eleştirel devinimi– evrensellerin boyunduruğunu (ki bununla kastedilen, esas itibarıyla, yerleşik ahlâki alışkanlıkların sabit genel hükümler haline gelerek kemikleşmesidir) zayıflatır, yargı gücünün sonsuz bir ahlâki veya estetik ayrım ve muhakeme alanında özgürce işleyebilmesini sağlar. Ancak eleştirel düşünce tarafından böyle bir alan açıldığında yargı gücü görevini eksiksizce yerine getirebilecektir. Böylelikle tikel olan evrensel olanın boyunduruğu altına girmeyecek ve tıpatıp kendini dışavurduğu şekliyle kavranabilecektir. Demek ki düşünme, yargı yetisiyle olan ilişkisinden ötürü siyasal bir anlam üstlenmektedir: Evrenselin tikel olan üzerindeki pençesini gevşeterek yargı yetisinin, görünümleri oldukları gibi, yani fenomenal olarak göründükleri şekilde algılama becerisinden kaynaklanan siyasal gücünü serbest bırakır.[49]

Arendt, "Temel Ahlâki Önermeler" üstüne 1966'da Chicago'da verdiği derslerde ve New School for Social Research'te 1965'te verdiği "Bazı Ahlâk Felsefesi Sorunları" başlıklı derste, Batı ahlâkının bazı siyasal gelişmeler sonucunda bir hayli yara aldığını; Batı uygarlığının temel ahlâki öğ-

48 Söz konusu bu tehlikeyi totalitarizm üstüne olan eseri bağlamında tartışan bir değerlendirme için bkz. Arendt ile Eric Voegelin arasındaki mektuplaşma: "The Origins of Totalitarianism", *Review of Politics*, 25 (1953), s. 68-85.

49 Arendt, "Tarih Kavramı", s. 92.

retileri olagelmiş prensiplerin ("Haksızlığa uğramak haksızlık yapmaktan daha iyidir", "Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" vb.) neredeyse sofra adabı gibi kolayca değiştirilebilir geleneksel alışkanlıklar seviyesine indirgenerek değersizleştirildiklerini dile getiriyordu.[50] İşte bu saptamadan yola çıkarak yüzünü Kant'a çevirir Arendt. Çünkü ahlâki önermelerin apaçık ortada olmadığını teslim eden, ama ahlâki yargıdan büsbütün vazgeçmemizi gerektirmeyen bir ahlâki yaşam kavrayışının peşindedir. Kant'ın beğeni çözümlemesi; iletişim, öznelerarası anlaşma ve paylaşılan yargı gibi Arendt'in ahlâki ufku yeniden inşa etmek için ihtiyaç duyduğu kavramları içermektedir. Öyle ya eğer ahlâki nesnellik varsayımına bel bağlamamız artık mümkün değilse, o zaman paylaşılan veya üzerinde anlaşmaya varılmış yargılar etrafında bir araya gelen özneler arasında bir köprü oluşturabilecek ahlâki beğeni kavramına başvurmak suretiyle salt öznellikten bir çıkış yolu bulmak söz konusu olabilir. Fakat şunu da unutmayalım: Arendt aynı zamanda, 20. yüzyılın kötülükleriyle yüzleşmemize olanak tanıyacak bir kötülük kavrayışı formüle etme çabası içindeydi. Yargı yetisinin incelenmesi bu konuya da ışık tutabilirdi. Çünkü siyasal alandaki en büyük kötülüklerin, bilhassa Eichmann'da cisimleşen totalitarizm kötülüğünün kaynağını da burada görüyordu: "Yargıda bulunmayı reddetmek: imgelem yoksunluğu ya da zihninde temsil etmen gereken başkalarını gözlerinin önünde canlandırmayı ve dikkate almayı beceememek."[51]

Yargıda bulunmayı reddetmenin örtük olarak içerdiği kö-

50 New School'da verilen ders: "Some Questions of Moral Philosophy", Birinci Ders, Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 40. Kutu, s. 024585 ve 024583. Ayrıca bkz. Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", s. 205.

51 Chicago'da verilen ders: "Basic Moral Propositions", On Yedinci Ders, Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 41. Kutu, s. 024560.

tülük meselesine, "Temel Ahlâki Önermeler" başlıklı dersin son kısmında değinir Arendt:

> Son tahlilde (...) doğru ve yanlış hakkındaki kararlarımız kimin yoldaşlığını seçtiğimize, hayatımızı kiminle sürdürmek istediğimize bağlıdır. Yoldaşımızı [ise] örneklerle düşünerek, yani ölmüş veya hayatta olan insanların, geçmişteki veya günümüzdeki olayların bize sunduğu örneklerden yola çıkarak seçeriz. Hadi olmaz ya, diyelim ki karşımıza kendine yoldaş olarak Mavi Sakal'ı seçtiğini ve dolayısıyla onu örnek aldığını söyleyen biri çıktı; bu durumda yapabileceğimiz tek şey, böyle bir insandan olabildiğince uzak durmaktır. Fakat bize bu meseleyi pek de umursamadığını, kimle olursa olsun arkadaşlık edebileceğini söyleyen birinin karşımıza çıkma olasılığı maalesef daha yüksektir. Böyle bir kayıtsızlık, her ne kadar yaygın olsa da, ahlâki ve hatta siyasi anlamda karşılaşabileceğimiz en büyük tehlikedir. Buna çok benzer ve arz ettiği tehlike bundan pek de aşağı kalmayan bir başka modern fenomen daha var: Yargıda bulunmayı büsbütün reddetme eğilimi. Asıl skandal, herhangi bir insani veya anlaşılabilir saikten kaynaklanmadığı için hiçbir insani gücün kolay kolay bertaraf edemeyeceği asıl güçlük, kişinin kendi örneklerini ve yoldaşını seçmekteki gönülsüzlüğü veya beceriksizliği sonucunda, başka bir deyişle kişinin başkalarıyla yargı yetisi vasıtasıyla ilişki kurmaktaki gönülsüzlüğü veya beceriksizliği neticesinde ortaya çıkar. Kötülüğün dehşeti ve aynı zamanda sıradanlığı işte asıl burada saklıdır.[52]

---

52 Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy", Dördüncü Ders, Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 40. Kutu, s. 024651. Ayrıca bkz. "Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters", *The Jew as Pariah*, s. 251. Arendt buradaki mektubunda şunu dile getiriyordu: Düşünce belirli bir derinliğe ulaşmaya, kökenlere inmeye çalışır. Oysa "kötülük asla 'radikal' değildir; yalnızca aşırı olabilir. Ne herhangi bir derinliğe sahiptir, ne de şeytani bir boyuta. Kûf gibi yüzeyde hızla yayılabildiği içindir ki, her tarafı kaplayıp dün-

Günümüzde esas tehlike, modern toplumlardaki bürokratik, teknokratik ve siyasal niteliğini yitirmiş kurumların bu kayıtsızlığı körüklemesi, insanları giderek daha az ayrım yapabilir hale getirmesi, eleştirel düşünme becerisi ile sorumluluk üstlenme eğilimini iyice aşındırmasıdır.[53]

Demek oluyor ki Arendt'in yargılama teorisi ancak, Batı'nın ahlâk ve siyaset anlayışındaki krizin parçası olarak gördüğü mevcut tarihsel duruma ilişkin bu saptamanın ışığında anlaşılabilir: Geleneksel yargı ölçütlerinin güvenilirliği sarsılmış, en yüksek değerler bağlayıcılığını yitirmiş, siyasal ve ahlâki bakımdan önemli temel uygarlık normları ciddi ölçüde yıpranmıştır.[54] Böyle bir durumda umut edebileceğimiz şey en fazla, ideal bir yargılama topluluğunun "yargılarda bir anlaşma"ya varması olabilir. En büyük tehlike, yargıda bulunmaktan kaçınma ve kötülüğün sıradanlığıdır; bir başka deyişle "bıçağın kemiğe dayandığı anlarda", kişinin yargı yetisini bağımsızca kullanmaktansa kötülüğün gücüne teslim olmasıdır. İyi ve güzel şeyleri ayırt edebildiğimiz sürece, beğeni ile siyaseti ilgilendiren meselelerde "yoldaşımızı seçebildiğimiz" sürece, başka bir deyişle yargı yetimizden feragat etmeyi reddettiğimiz sürece hâlâ bir umut vardır.

Bu konu, 1972 yılının Kasım ayında York Üniversitesi'nde düzenlenen "Hannah Arendt'in Eseri" başlıklı konferansta, Arendt ve Hans Jonas arasında geçen tartışmada da gündeme gelmişti.[55] Kısa bir süre önce Melvyn Hill tarafından ha-

---

yayı harabeye çevirebilir. [Düşünce kötülükle uğraştığı anda yılgınlığa kapılır, çünkü karşısında hiçbir şey yoktur – R.B.] Derinliğe sahip olan ve radikal olabilecek tek şey 'iyi'dir."

53 Arendt'in kötülüğün sıradanlığı tezi hakkında aydınlatıcı bir değerlendirme için bkz. Henry T. Nash, "The Bureaucratization of Homicide", *Protest and Survive* içinde, der. E. P. Thompson ve Dan Smith (Harmondsworth: Penguin, 1980), s. 62-74.

54 Bkz. bu yazının 2. Bölümü. Aynı zamanda bkz. Arendt, "Gelenek ve Modern Çağ", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 31-60.

55 Hill, *The Recovery of the Public World*, s. 311-315.

zırlanan *Hannah Arendt: Kamusal Dünyanın Canlanışı* başlıklı derlemede yayımlanmıştı bu tartışma.

JONAS: Varoluşumuzun ve tüm eylemlerimizin kaynağında dünyayı başkalarıyla paylaşma arzusu olduğu inkâr edilemez, fakat belirli bir dünyayı belirli insanlarla paylaşmak isteriz. Şayet siyasetin amacı dünyayı insana yaraşır bir yuva haline getirmekse, sorulması gereken soru şudur: "İnsana yaraşır bir yuva tam olarak ne anlama gelmektedir?"

Bu soruyu ancak insanın ne olduğuna veya olması gerektiğine ilişkin bir fikrimiz varsa yanıtlayabiliriz. İnsana ilişkin bir hakikate başvurmazsak bu soruya verdiğimiz yanıt son derece keyfi olacaktır. Yargımıza ancak böyle bir hakikat geçerlilik kazandırabilir. Bu konudaki yargımızın bir türevi olan ve somut durumlarda, özellikle nasıl bir gelecek istediğimizle ilgili bir karara varmak söz konusu olduğunda (ki günümüzde her şeyin düzenlenmesinde son derece büyük bir etkiye sahip teknolojik girişimler hakkında karar verirken yaptığımız aslında budur) ortaya çıkan siyasal beğeni yargılarımızın geçerliliği de aynı soruya vereceğimiz yanıta bağlıdır.

Aslında Kant'ın yalnızca yargı yetisine başvurduğunu söylemek yanlış olur. Çünkü Kant aynı zamanda iyi kavramına da başvurmuştur. Nasıl tarif edersek edelim, en üstün iyi diye bir kavram vardır. Evet, iyi kavramı tanımlamaya gelmez bir kavram olabilir. Fakat tamamen anlamsız bir kavram da değildir ve aslına bakılırsa insanın ne olduğuna dair kavrayışımızla doğrudan ilişkilidir. Başka bir deyişle burada öldüğü ve sona erdiği oy birliğiyle ilan edilen metafiziği bize nihai bir talimat vermesi için eninde sonunda yardıma çağırmaya mecburuz.

Karar alma gücümüz, acil durumlarla veya yakın gelecekle başa çıkma becerimizi fersah fersah aşar. Yapıp etme veya

eyleme gücümüz, bazı nihai amaçlara dayalı bir yargıyı veya anlayışı veya inancı (bunu açık uçlu bırakıyorum) içeren meselelere kadar uzanır. 20. yüzyıla gelene kadar gündelik siyaset birtakım olağan meselelerle uğraşmaktan ibaretti. Siyasal topluma ilişkin kararların nihai değerler veya ölçütler gözetilerek verilmesi mevzubahis değildi. Fakat modern teknolojinin şekillendirdiği bir dünyada, yeryüzünü ve insanlığın geleceğini ister istemez toptan değiştirebilecek işlere girişildiğinde, Batı metafiziğinin bizi bir çıkmaza sürüklediğini öne sürüp artık ömrünü tamamladığını ilan ederek ve bundan böyle paylaşılabilir yargılara müracaat etmemiz gerektiğini söyleyerek bir kenara çekilebileceğimizi pek sanmıyorum. Kaldı ki burada paylaşılan yargılarla kastedilen, herhangi bir çoğunlukla veya grupla paylaşılan yargılar olamaz. Birçoklarıyla paylaştığımız yargılar mahvımıza neden olabilir, fakat bu alanın ötesinde bir yere müracaat etmemiz gerekir!

Arendt paylaşılan yargıların nihai bilişsel dayanağının ne olduğu veya olabileceği sorunuyla ciddi olarak yüzleşmekten kaçınır. Bunun yerine tartışmanın zeminini tarihsel ve sosyolojik mevzulara kaydırır:

ARENDT: Şayet geleceğimiz gerçekten de şimdi bahsettiğiniz konuya bağlı olmuş olsaydı, başka bir deyişle yukarıdan bizim yerimize karar verecek nihai bir amaç tasarrufumuzda olmuş olsaydı (tabii o zaman bu nihai amacı kimin görüp bileceği ve onu bilmenin koşullarının ne olacağı sorunu ortaya çıkacaktı ve bu da bizi sonsuz gerileme veya köken sorunuyla yüz yüze getirecekti), işte o durumda büsbütün karamsar olmamız gerekirdi. Eğer durum bundan ibaret olsaydı hakikaten mahvolmuştuk. Çünkü bu durumda bizi ancak yeni bir tanrı kurtarabilirdi...

Şundan kesinlikle eminim: Şayet insanlar hâlâ Tanrı'nın, daha doğrusu cehennemin varlığına inanıyor olsaydı, baş-

ka bir deyişle bu tür nihai amaçlar hâlâ geçerliliğini koruyor olsaydı, bütün bu totaliter felaket yaşanmayabilirdi. Fakat böyle nihai amaçlardan söz edebilmek artık mümkün değil. Benim gibi siz de gayet iyi biliyorsunuz ki, geçerliliğine güvenebileceğimiz nihai amaçlar yok. Bu konuda kimsenin başvurabileceği bir merci de yok.

Eğer totalitarizm gibi bir sorunla karşı karşıyaysanız, bilmeniz gereken tek şey şudur: Kimin nasıl hareket edeceğini kestirebilmek asla mümkün değildir. Hayatınızın sürpriziyle karşılaşmaya hazırlıklı olun! Bu, insanlar arasındaki çeşitli farklılıklardan bağımsız olarak, baştan başa toplumun bütün katmanları için geçerlidir. Buradan bir genellemeye varmak istiyorsak, sözde eski değerlerin geçerliliğine kesinkes kani olanların, onlara böyle bir olanak sunulduğunda, eski değerlerini yeni bir değerler kümesiyle hemen değiştirmeye en istekli grup olacağını söyleyebiliriz. Bundan kaygı duyuyorum, çünkü herhangi birine yeni bir değerler kümesi –şu meşhur "tırabzan"– [Arendt burada, bize kılavuzluk edecek güvenilir bir nihai değerler kümesine artık sahip olmadığımızı ifade etmek için kullandığı "tırabzansız düşünmek", *Denken ohne Geländer* tabirine atıfta bulunmaktadır – R.B.] verdiğiniz anda, onu başka bir değerler kümesiyle kolaylıkla takas edebilir. Kişinin bu durumda kazanacağı tek alışkanlık, bir "tırabzanla" ve bir değerler kümesiyle yaşama kolaylığı olacaktır. 17. yüzyıldan bu yana içinde yaşadığımız bu durumu herhangi bir şekilde tersine çevirebileceğimiz kanısında değilim.

Eğer metafizik ve bütün bu nihai değerler işi çökmemiş olsaydı, bu meseleyi pek fazla umursamayacaktık. Yaşadığımız deneyimler nedeniyle bugün her şeyi sorgulamaktayız.

Jonas düşüncesinde ısrar etmektense yargı gücünün, Arendt'in de vurguladığı gibi, pratik üzerinde yalnızca ne-

gatif veya sınırlandırıcı bir denetim sağlayabileceğini belirterek geri adım atar:

> JONAS: Bilgi, kanaat veya inançla desteklenebilecek nihai amaçlara sahip olmadığımız konusunda Hannah Arendt ile hemfikirim. "Nihai bir amaca sahip olmak mecburiyetindeyiz, çünkü ona fazlasıyla ihtiyacımız var" fikrinden hareketle, adeta performatif bir buyrukla böyle bir amaca erişebileceğimiz kanısında da değilim.
>
> Gelgelelim bilgeliğin ayrılmaz bir parçasını da cehalet bilgisi oluşturur. Sokratik bakış açısı, bilmediğimizi bilmek demektir. Cehaletimizin farkına varmamız, siyasal alandaki eyleyiş tarzımızla, gelecekteki ve geniş kapsamlı eyleyiş tarzımızla yakından ilişkili olan yargı gücümüzün kullanımında hayati bir pratik öneme sahip olabilir.
>
> Bütün girişimlerimize gömülü olan eskatolojik veya ütopyacı bir eğilim vardır. Bir başka deyişle hepsinde nihai hedeflere doğru bir yönelim söz konusudur. Dünyanın insana yakışır bir hal alabilmesi için gereksinim duyduğumuz nihai değerlerin, nihai olarak neyin makbul olduğunun veya insanın ne olduğunun bilgisinden yoksun olduğumuza göre, en azından eskatolojik hedeflerin ortaya çıkmasını olabildiğince engellememiz gerekir. Bazı şeylere ancak nihai amaçlara ilişkin bir kavrayış sayesinde kalkışabileceğimizin farkında olmak, işte yalnızca böyle bir farkındalık, bizim için önemli bir pratik uyarı niteliği taşıyacaktır. Demek ki sunmuş olduğum bakış açısı, en azından frenleyici bir güç olması bakımından tartışmamıza ışık tutabilir.

Elbette Arendt'in onayladığı bir bakış açısıdır bu.

Bütün bu tartışma, zihinsel yaşamın gücü ve sınırları söz konusu olduğunda, Arendt'in epey kuşkucu bir tutum benimsediğini gösteriyor bize. "Düşünme", diye vurgular Arendt, "değer yaratmaz; 'iyi'nin ne olduğunu kesinkes belir-

leyebilmesi mümkün değildir; yerleşik davranış kurallarını onaylamaz, tersine onları çürütür."[56] Düşünme edimi Sokratiktir, yani olumsuzdur. Hakikati keşfetmekten çok, gözden geçirilmemiş varsayımları yıkar. Olup biteni kabullenmeyi becerebiliyorsak –ki yargılama bu amaca hizmet ettiği için gereklidir– bu bizim için yeterlidir. Çünkü yargılama, yaşamın olumsallığı ile insanların özgür edimlerinden bir parça hoşlanma duygusu damıtabilmemize olanak sağlar.

7. *Kaleme Alınmamış İnceleme*

> Hayat, diyordu Pythagoras, bir şenlik gibidir. Nasıl ki şenliğe kimileri yarışmak için, kimileri zanaatini icra etmek için, en iyi olanlar ise seyirci olarak gelirlerse, hayatta da basit insanlar şöhret veya menfaat, filozoflarsa hakikat peşindedirler.
>
> – DIOGENES LAERTIUS

Düşüncesinin seyrini dikkatle ve ilgiyle izleyenler arasında genel kabul gören görüş, yargılama teorisinin Arendt'in tüm eserinin doruk noktası olabileceği ve onun siyaset felsefesinin bu son bölümünün önceki bölümlerde çözümlenmeden kalan kimi problemlere bir yanıt sunabileceğiydi. J. Glenn Gray'in daha önce alıntılamış olduğum saptaması bu beklentiyi dile getiriyordu:

> Onun düşünce dünyasını yakından tanıyan herkes, Arendt'in yargılamayı kendisinin esas meselesi olarak gördüğünün ve istemeye ilişkin düşüncelerinin beraberinde getirdiği körlüğümü bu son bölümün çözeceği umudunu taşıdığının farkındaydı. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* nasıl Kant'ın önceki *Eleştiri*'lerindeki antinomilerin bazılarının aşılmasına ve-

56 Arendt, "Thinking and Moral Considerations", s. 445; *Zihnin Yaşamı*, s. 223.

sile olduysa, yargı yetimizin doğasını incelemenin de benzer bir şekilde düşünme ve istemenin sebep olduğu açmazları çözebileceğini umuyordu Arendt.[57]

Peki ama burada "kördüğüm"le kastedilen tam olarak neydi ve yargılama bu kördüğümü nasıl çözecekti?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için, Arendt'in tartışmasının *İsteme* cildinin sonunda vardığı noktaya dönmemiz gerekir yeniden. *İsteme*'nin odağındaki mesele özgürlüğün doğasıdır. Arendt'in bize yönelttiği soru şudur: İsteme yetisi gibi son derece olumsal ve saman alevi gibi gelip geçici bir şey, nasıl olur da özgürlük için güvenilir bir dayanak sunabilir? Ya da şöyle soralım: Eğer özgürlük, irade gibi özel ve bireye özgü bir yetiden başka bir kaynağa sahip değilse, insanlar dünyasal varoluşlarını nasıl benimseyebileceklerdir? Arendt bütün yazılarında özgürlüğü, siyasal eylemin elle tutulur dünyasıyla ilintili, esas itibarıyla dünyasal ve kamusal bir fenomen olarak tanımlamıştır. Fakat son çalışmasında, hep kamusal dünyada eylem olarak tanımlayageldiği özgürlüğü, bu kez iradenin kendiliğindenliği, olumsallığı ve otonomisine yaklaştırarak ele alır. Augustinusçu doğumluluk kavramına, "insanların, yeni ve başka başka insanların doğum yoluyla tekrar tekrar dünyada göründüğü gerçeğine" başvurması bu yüzdendir: "Kendisinden önce hiç kimsenin olmadığı insan, bir başlangıç olsun diye yaratıldı."[58] Sorun şu ki bu mutlak kendiliğindenlik veya mutlak başlangıç durumunu insanların cesaretle karşılayabilmesi veya gönül rahatlığıyla benimseyebilmesi pek o kadar kolay değildir. İşte bu yüzden eylem insanlarının bile devrimci bir girişimde bulunduklarında duraksadıklarına, edimlerinin mutlak yeniliğini hafifletmek amacıyla emsaller veya bir tür tarihsel

57 Gray, "The Abyss of Freedom-and Hannah Arendt", s. 225.

58 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 480. Augustinus alıntısı için bkz. *The City of God*, 12. 20.

destek aradıklarına tanık oluruz sık sık. Dolayısıyla isteme, Augustinusçu mucizevi doğumluluk imgesinde olduğu gibi en olumlu yanlarıyla betimlendiğinde bile cazip görünmekten çok, bir zorunluluk iması taşımaktadır. Ne de olsa dünyaya gelmiş olmak bizim seçimimiz değildir; istesek de istemesek de başımıza gelen bir şeydir bu. Demek ki hâlâ aynı sorunla karşı karşıyayız: Özgürlüğü nasıl benimseyebiliriz? İrade, radikal olumsallığından ötürü, tatmin edici bir yanıt sunmaktan uzaktır. Arendt işte bu durumu bir "kördüğüm" olarak tarif eder ve bakışını bu kördüğümden kurtulmanın tek yolu olarak gördüğü yargılama yetisine çevirir. Özgürlüğe *doğmuş* olduğumuz gerçeği olsa olsa özgür olmaya yazgılı veya daha kötüsü mahkûm olduğumuz anlamına gelir. Yargılamaysa tikel olanın olumsallığında bir tür hoşlanma duygusu keşfetmemize olanak tanır. Arendt'in burada vurguladığı nokta şudur: İnsanlar özgürlüğün beraberinde getirdiği o müthiş sorumluluğu, genellikle, kadercilik gibi öğretilere veya tarihsel süreç gibi kavramlara sığınarak kurtulmaya çalıştıkları dayanılmaz bir yük gibi taşırlar; özgürlüğü tam anlamıyla benimsemenin tek yolu, insanların özgür edimlerinden, bu edimler üzerine düşünmek ve onlara ilişkin yargıda bulunmak suretiyle bir hoşlanma duygusu damıtabilmektir. Arendt'e göre hikâye anlatıcılığı ve tarihyazımında gerçekleşen tam olarak budur. Siyaset sonradan anlatılan hikâyeler sayesinde haklılık kazanır. İnsani eylem retrospektif yargı sayesinde unutulmaktan kurtulur.

Özgürlük sorununun Kant'ın *Eleştiri*'lerinde nasıl irdelendiğini hatırlamak, Arendt'in dikkat çektiği meseleyi yerli yerine oturtmamıza yardımcı olacaktır. Fenomenal dünya, *Birinci Eleştiri*'nin perspektifinden bakıldığında, teorik temaşa etkinliğinin konusu olan nedensel zorunlulukların ötesinde herhangi bir şey sunmaz. Kant'ın, özgürlüğü pratik öznenin numenal iradesi bağlamına yerleştirmesi, onu tümüyle teo-

rik aklın boyunduruğuna girmekten kurtarabilmek içindir. Ne var ki bu sefer de özgürlüğün fenomenal dünyada olup bitenle herhangi bir ilişkisi kalmayacak ve özgürlük ancak, içinde yaşadığımız duyusal ve görünür dünyadan koparılarak korunabilecektir. Arendt'in yorumladığı şekliyle düşünümsel yargı, bir yandan zorunlulukları gözlemlemekle sınırlı kalmayan, bir yandan da insani eylemin fenomenal dünyasından kopmayan bir düşünme biçimi vaat eder ve böylelikle ilk iki *Eleştiri*'ye damga vuran özgürlük ile doğa arasındaki antinomiye kısmi bir çözüm getirir.

Arendt'in yargılama üstüne düşünceleri, "güvenilir bir tanıklık sağlayabilecek kaynakların şaşırtıcı kıtlığı"ndan ötürü, Kant üstüne bir değerlendirme şeklini almıştır. "Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne kadar, bu yeti herhangi bir büyük düşünürün temel konusu olmamıştır."[59] Elimizdeki metinler hakkındaki tartışmamızı derinleştirmek için Arendt'in, Kant'ın eserinden kendi yargı teorisine mal ettiği unsurları dikkatle tarayacak ve *Üçüncü Eleştiri*'den yola çıkarak türetmek istediği perspektifin ayrıntılı bir yorumunu sunacağız.

Yargılamayı, tikelleri bir evrenselin altına yerleştirme etkinliği olarak tanımlar Kant. Yargıyı, "tikeli düşünme yetisi" olarak adlandırır.[60] Bir tikeli düşünmek, hiç kuşkusuz, onu genel bir kavram altına yerleştirmek anlamına gelir. Ayrıca iki yargılama türünü birbirinden ayırır. İlkinde tikelin altına yerleştirileceği evrensel (kural, ilke veya yasa) verilidir, diğerindeyse ortada bir evrensel yoktur ve dolayısıyla evrenselin öyle veya böyle tikelden türetilmesi gerekir. Kant birincisine "belirleyici" yargı, ikincisine ise "düşünümsel" yargı adını verir.[61] Yargılama etkinliği bir tikelle karşılaştığımız

59 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 244.

60 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1952), Giriş, 4. Altbölüm.

61 *A.g.e.*; karş. Kant, *Logic*, çev. R. Hartmann ve W. Schwarz (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974), s. 135-136.

zaman gerçekleşir. Burada mesele verili bir nesnenin *türüne* ilişkin genel bir açıklama yapmak değil, *bu* nesne hakkında yargıda bulunmaktır. Yargılama evrenseller hakkında değil, tikeller hakkında akıl yürütmedir. Belli bir gülü evrensel bir kategori olan "güzel"in altına yerleştirdiğimde, "falanca türe ait bütün çiçekler güzeldir" gibi bir kuraldan hareketle böyle bir yargıya varmam. Karşımda duran belirli bir gül, güzel olma yüklemini bir şekilde "ortaya çıkarmıştır." Evrenseli ancak, bu yüklemi atfettiğim tikelleri deneyimlemek suretiyle anlayabilir ve uygulayabilirim. Demek ki estetik yargı, *bu* güle ilişkin bir yargıda bulunmak anlamına gelir ve ancak bunun bir uzantısı olarak yargımı bütün gülleri kapsayacak şekilde genişletebilirim.

Kant aynı zamanda yargılama etkinliğinin ("Estetik Yargının Eleştirisi" bölümünde açıklandığı üzere) doğası gereği toplumsal olduğunu öne sürer. Çünkü estetik yargılarımız sırf kişisel isteklerimize veya öznel tercihlerimize değil, ortak veya paylaşılan bir dünyaya, daha doğrusu yargıda bulunan öznelerden müteşekkil bir kamuya görünen nesnelere atıfta bulunur. "Beğeni" söz konusu olduğunda salt kendim için yargıda bulunmam, çünkü yargılama edimi yargılarımı başkalarına iletme taahhüdünü daima içinde barındırır. Başka bir deyişle yargımızın geçerliliği konusunda başkalarını ikna etmek amacıyla yargıda bulunuruz. İkna etme çabası yargımızdan tamamen bağımsız, ikincil öneme sahip bir mesele değildir. Tam tersine ikna, yargılamanın varlık sebebidir. Zira yargılanan nesneyle yargımız arasında mütekabiliyet sağlayabilmek için, hakikati ortaya çıkarmayı amaçlayan iletişim esnasında varacağımız uzlaşmadan başka epistemik bakımdan güvenilir bir yöntem yoktur. Yargı, kendimizin de mensubu olduğu muhayyel bir potansiyel tartışmacılar topluluğunun belirli bir tikelin gereğince değerlendirildiğine kanaat getirebilmesi için, kişinin kendisini varsayım-

sal ve ilgiden bağımsız bir düşünümsel konuma yerleştirdiği zihinsel bir süreçtir.[62]

Gelgelelim gerek siyasal gerekse estetik yargıların tamamen göreli ve "bakanın gözüne" bağlı olduğu yönünde bir itiraz dile getirilebilir. Ne de olsa Kant için hayati bir öneme sahip olan "beğeni" kavramının günlük kullanımı, çoğunlukla, "istiridyeyi sebze çorbasına tercih etmek" türünden yargıları akla getirir.[63] Estetik veya siyasal açıdan "beğeni meselesine" bundan daha fazla bir anlam yüklememiz neden gereksin ki? Herhangi bir insanın beğenisi bir başkasınınkine nazaran neden daha iyi veya daha kötü olsun? Öte yandan, şayet her ikisi de aynı ölçüde iyiyse, o halde her ikisi de aynı ölçüde anlamsız olmaz mı? Kant bu gibi sorulara doyurucu bir yanıt verebilmek için, "Estetik Yargının Eleştirisi" bölümünü, estetik yargıların (ve aslına bakılırsa başkalarıyla ortaklaşa sahip olduğumuz şeyleri konu alan diğer bütün yargı türlerinin), her ne kadar yalnızca yargıyı bilişsel olarak belirleyen nesneye ilişkin bir kavrama gönderme yapmasalar da, göreli veya benmerkezci *olmadıklarını* göstermeye ayırmıştır. Aksine Kant'ın beğeni anlayışı, estetik yargının ne bütünüyle nesnel ne de bütünüyle öznel olduğu anlamına gelen öznelerarasılık kavramına götürür bizi. Kant elbette "öznelerarasılık" kavramını kullanmamıştır. Fakat *Antropoloji*'de buna, "kişinin, sanki bütün dünya kendinden ibaretmişçesine sırf kendisiyle meşgul olmaması; tam tersi-

62 "Potansiyel uzlaşma" ve "ideal konuşma durumu" kavramlarına ilişkin olarak Jürgen Habermas'ın son dönem eserlerine bakılabilir. Arendt'in (Kant'tan yola çıkarak geliştirdiği) yargı teorisine çok şey borçlu olduğunu Habermas'ın kendisi de teslim eder. Bkz. Habermas, "On the German-Jewish Heritage", *Telos*, 44 (1980), s. 127-131. Habermas bu yazısında, Arendt'in "Kant'ın yargı yetisi (*Urteilskraft*) analizini yeniden keşfetmiş olmasının, bir akıl teorisi amacına yönelik son derece önemli bir başarı" olduğunu belirtir (s. 128). Arendt'in yorumu, "konuşma ile eyleme içkin olan iletişimsel akıl kavramına yönelik ilk yaklaşım" ve "pratik aklı evrensel konuşma düşüncesine bağlayan iletişim etiği projesi" doğrultusunda atılmış ilk adımdır (s. 130-131).

63 Arendt, "Tarih kavramı", s. 78.

ne kendini bir dünya yurttaşı olarak görmeyi ve bunun gerektirdiği şekilde hareket etmeyi bir tutum olarak benimsemesi" olarak tanımladığı "çoğulculuk" adını vermiştir.[64] Öznelerarası yargının kaynağı, bütün öznelerce ortaklaşa sahip olunan, sözcüğün tam anlamıyla onların *arasında* duran şeydir ki, Kant bunu bahsi geçen tanımda "dünya" olarak adlandırmıştır. Yargıda bulunan öznelerin "arasında" yer alan dünya, yargılanmayı bekleyen nesneler alanıdır ve bizler bu nesnelere ilişkin yargıda bulunarak kendi beğenimizi sergilemiş oluruz. Beğenimizin sergilenişi toplumsal bir ilişkiye işaret eder. Çünkü daima başkalarının onayını kazanmaya gayret eder, yargılarımızın uygunluğunun veya akla yatkınlığının başkalarınca onaylanmasına ve böylelikle "beğeni sahibi" olduğumuzun teyit edilmesine önem veririz. Her ne kadar burada estetik üstüne bir tartışma yürütüyor olsak da, yargılarımızın başkalarınca onaylanmasını talep edişimize ve bu onayı kazanmamıza ilişkin beklentimizin aklın evrensel bir niteliği olduğunu belirterek bu savın kapsama alanını genişletebiliriz.[65] Sözün kısası yargıların göreliliği savını öne sürenlere, Burke'ü izleyerek şöyle karşılık verebiliriz: "Şayet duygunun olduğu gibi yargının da tüm insanlığa özgü bazı ortak ilkeleri olmasaydı, insanların ne aklında ne de tutkularında hayatın doğal akışını sürdürmeye yetecek bir tutamak bulmak mümkün olabilirdi."[66]

Dilerseniz şimdi "Estetik Yargı Eleştirisi"nin temel kavramlarından bazılarını sırayla gözden geçirelim. Kant'a göre estetik beğeni, ilgiden bağımsızdır; pratikten ziyade temaşaya da-

64 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Mary Gregor (Lahey: Nijhoff, 1974), s. 12.

65 Bkz. Stanley Cavell, "Aesthetic Problems of Modern Philosophy", *Must We Mean What We Say?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), s. 73-96.

66 Edmund Burke, "On Taste: Introductory Discourse", *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Beaconsfield edisyonu (Londra: Bickers & Son, tarih belirtilmemiş), c. 1, s. 79.

yalıdır; heteronom değil otonomdur; sözün kısası *özgürdür*. Beğeniyi ilgiden bağımsızlık, otonomi ve özgürlük niteliklerıyle donatan ise estetik yargıç, eleştirmen veya seyircinin, estetik biçime ilişkin ilkesel olarak herkesin onayını alabilecek bir deneyimi öne sürerek gündelik ilgileri aşan bir konuma yükselebilmesidir. Herkes anlama [*intellect*] ve imgelem yetilerine sahiptir ve ancak bu iki yetinin biçimsel etkileşimi sayesinde estetik nesnelere güzellik atfedilebilir. Bundan dolayı Kant şöyle der: "Başka herkesle anlaşmaya talibizdir, çünkü herkesle paylaştığımız ortak bir zemin vardır."[67] Özel bir duygu olarak değil, "kamusal bir duyu" olarak betimlediği bu müşterek yargı zeminine "ortak duyu" adını verir.[68] Evrensel onay talebinde bulunma sürecini ise şöyle tanımlar: "Burada söz konusu olan, herkesin bizim yargımıza *katılacağı* değil, fakat herkesin yargımıza *katılması gerektiğidir*. Kendi beğeni yargımı, ortak duyu yargısının bir örneği olarak ileri sürerim ve bundan dolayı ona örneksel bir geçerlilik atfederim."[69] Ortak duyunun, "yargıda bulunan öznelerin uzlaşmasını", yani evrensel bir onayı talep eden "ideal bir norm" olduğunu varsayarım. İşte Kant'ın kendine biçtiği görev, varsayılan bu ideal "uzlaşma"nın kaynağını soruşturmaktır.

Bizim buradaki tartışmamız açısından Kant'ın eserinin en önemli kısmı, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin "*Sensus Communis* olarak Beğeni" başlıklı § 40'tır. Kant burada şöyle der:

> *Sensus communis* adından *kamusal* bir duyu, yani düşünüm edimi içerisinde yargısını sanki insanlığın kolektif aklıyla tartmak için, herkesin temsil tarzını (*a priori* olarak) hesaba katan eleştirel bir yeti anlaşılmalıdır. Böyle bir şey, yargıyı başkalarının gerçek olmaktan çok, yalnızca mümkün olan yargılarıyla tartmakla ve kendi değerlendirmemizi

67 Kant, *Critique of Judgment*, § 19.

68 *A.g.e.*, § 20-22.

69 *A.g.e.*, § 22.

olumsal biçimde etkileyen sınırlamalardan kurtulmak suretiyle kendimizi başka herkesin konumuna yerleştirmekle başarılabilir.

Kant "ortak insan anlayışının üç maksimi"ni şöyle sıralar: 1) Kendin için düşün, 2) başka herkesin bakış açısından düşün, 3) daima tutarlı olarak düşün. Kant'ın *genişlemiş* düşünce maksimi olarak adlandırdığı ikincisi doğrudan yargı yetisiyle ilgili olduğundan (birincisi anlama yetisi [*intellect*], üçüncüsüyse akılla ilgilidir), burada bilhassa bu ikinci maksim üzerinde duracağız. Kant'a göre insan, "şayet pek çoklarının zihnini kısıtlayan, yargısının öznel ve kişisel koşullarından sıyrılabiliyor ve evrensel bir bakış açısından kendi yargısı üzerine düşünebiliyorsa (ki bunu ancak kendi zeminini başkalarının bakış açısına kaydırmakla gerçekleştirebilir) (...) genişlemiş zihne sahip bir kişi" olarak görülebilir. Bu nedenle estetik yargı ile beğeniyi *sensus communis* veya "kamusal duyu" olarak adlandırabileceğimizi belirtir. Bütün bu tartışma bizi şöyle bir beğeni tanımına götürür: "Belirli bir temsildeki duygumuzu bir kavramın dolayımına başvurmaksızın evrensel olarak iletilebilir kılanın ne olduğunu değerlendirme yetisi."

Şimdi dilerseniz ortak duyu, uzlaşma ve genişlemiş zihniyet kavramlarına, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı kısa makalesinden bir başka kavramı, "aklın kamusal kullanımı" kavramını ekleyelim. Aklın kamusal kullanımı kavramı her şeyden önce, Kant'ın bu argümanı dile getirdiği bağlam hatırlanacak olursa, Aydınlanma Çağı'nda basın özgürlüğü sorunuyla ilgilidir. Kant'ın Prusya'daki sansürle yaşadığı sorunlar herkesçe bilinir. Fakat bu kavrama daha kapsamlı bir anlam kazandıran nokta, *kamunun önünde* düşünmenin, *bizatihi* düşünme ediminin en temel niteliği olabileceğidir. Bu anlayış düşünmenin doğasına ilişkin yaygın varsayımla, dü-

şünmenin özel alanda da en az kamunun önünde olduğu kadar mükemmelen yürütülebilecek bir etkinlik olduğunu iddia eden yaklaşımla taban tabana zıttır. Kant böyle bir varsayımı, düşüncelerimizin kamusal değerlendirme ve tartışma amacıyla kamuya sunulmasının (ki Kant'a göre bu, bilim insanının, kendi düşüncesini okuryazar bir kamunun yargısına sunmak amacıyla kaleme alma hakkıdır) aydınlanmanın ilerleyişinde vazgeçilmez bir rol oynadığını ileri sürerek reddeder. (Yalnızca vaktiyle edinilmiş düşüncelerin olabildiğince geniş bir kesime yayılması değildir burada vurgulanan; daha önemlisi, evrensel bir ölçekte gerçekleşen görüş alışverişinin *kendisinin* bu düşüncelerin gelişimine doğrudan katkıda bulunmasıdır.) Kant'a göre, resmî makam veya mesleki görev gereği yapılan işlerde yahut da dinî bir topluluğun huzurunda icra edilen biçimiyle aklın *özel* kullanımının sınırlandırılması, yazılarıyla aydın bir kamuya seslenen bilim insanlarına getirilen kısıtlamalara kıyasla çok daha önemsiz bir özgürlük ihlali sayılır. Liberal düşüncenin öncü figürlerinden birinin kamusal hakları özel haklara üstün tutması, geleneksel liberal önceliklerin tersine çevrildiği izlenimini uyandırabilir. Fakat Kant bu konuda son derece açık bir tutum sergilemiştir: Aklın özel veya mesleki bir topluluğun üyesi olarak kullanımı özgürlük açısından vazgeçilmez değildir. Oysaki kamusallık hakkımız, başka bir deyişle yargılarımızı kamusal olarak sınanabilmeleri amacıyla "dünya yurttaşları toplumu"na özgürce sunma hakkımız vazgeçilebilir olmadığı gibi özgürlük, ilerleme ve aydınlanma için kesinlikle gereklidir. Demek ki yargıların kamusal olarak ifade edilmesi özel alandaki görüş alışverişine göre daha fazla önem taşımaktadır. Burada asıl mesele, dünya veya dünya yurttaşları topluluğu vurgusudur; yakın çevremizdekilerden çok, dünya yurttaşları topluluğuna sesleniyor oluşumuzun daha öncelikli olmasıdır. Yargı evrensel ve kamusal ol-

mak durumundadır; bütün insanlara seslenmesi ve herkese görünen kamusal şeylerle ilgili olması gerekir.

Kamusallık bahsi Kant'ın yargı teorisinin bir başka önemli uğrağı olan "seyirci" kavramına götürür bizi. Estetik yargının ilgiden bağımsız, temaşaya dayalı ve her türlü gündelik ilgiden uzak olduğuna değinmiştik. İşte bu nedenle Kant'ın estetik ve siyasal yazılarında, yargıda bulunma ayrıcalığı, sanat eserine veya siyasal eyleme belli bir mesafeden bakan ve onlar üzerine ilgiden bağımsız bir tarzda düşünebilen seyirciye layık görülmüştür. Kant, kendi "pragmatik antropoloji"sinde ise daha muğlak bir tutum sergiler. Zira pratik bir varlık olarak eyleyen insanın da ahlâki ve basiretli seçimlerde bulunurken düşünümsel yargı ve beğeni yetisini kullandığı aşikârdır. Ne var ki Kant'ın eserindeki asıl model veya paradigmaya göre, önce deha sanat eserini yaratır ve ancak ondan sonra ortaya konan ürün eleştirmenin beğenisine sunulur. Yargı retrospektiftir ve sanatçının kendisi tarafından değil, tanık veya izleyici tarafından beyan edilir. Benzer bir şekilde yalnızca eylemin gerçekleştiği sahnenin dışında yer alan siyasal seyirci, siyasal dünyada cereyan eden olayların insani açıdan taşıdığı önemi ilgiden bağımsız bir tarzda yargılayabilir. Hiç şüphe yok ki Kant'ın yaşadığı çağa damga vuran siyasal olay Fransız Devrimi'ydi. Kant bu tikel deneyimi mercek altına alırken yine kendi yargı teorisine başvurmuştu.

Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nın ikinci bölümündeki ("Tekrar Sorulan Eski Bir Soru: İnsan Soyu Sürekli İlerlemekte midir?") harikulade Fransız Devrimi yorumunda, kendisini ilgilendiren asıl meselenin siyasal aktörlerin fiili eylemleri olmadığını özellikle vurgulamıştı. Üzerinde durduğu konu daha çok,

> bu büyük devrim oyununda seyircilerin kamusal olarak ortaya çıkan düşünme tarzıdır; sergiledikleri tarafgirlik şayet

> fark edilirse onların aleyhine kullanılabilecek olmasına rağmen, taraflardan biri karşısında diğerine duydukları evrensel ama ilgiden bağımsız sempatiyi açığa vuran düşünme tarzıdır. Bu düşünme tarzı, evrenselliği nedeniyle tüm insan soyuna özgü bir niteliği; ilgiden bağımsız olması nedeniyle ise insanlığın ahlâki karakterini, en azından böyle bir eğilimin varlığını açıkça göstermektedir.[70]

Kant, Fransız Devrimi'ne ahlâki ve *pratik* açıdan gölge düşüren bütün zorbalık ve zulme karşın, şunu açıkça vurgulama gereği duyuyordu: "Bu devrim, her şeye rağmen, söz konusu oyuna bizzat iştirak etmeyen seyircilerin yüreğinde coşkuya varan ve açıkça ifade edilmesi durumunda pek çok tehlikeyi beraberinde getirebilecek bir katılma isteği uyandırmaktadır." Kant, "herhangi bir destek amacı gütmeksizin olup biteni sempatiyle izleyen" kamunun yaşadığı bu büyük heyecanın, saf hak kavramına ilişkin bir coşkudan kaynaklandığını söylüyordu.[71] Siyasal yargının iki ayırt edici özelliğinin (evrensellik ve ilgiden bağımsızlık), Kant'ın estetik beğeniye de atfettiği başlıca iki nitelik olması dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Bu ünlü pasaj hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın göstermektedir ki tıpkı estetik yargı gibi siyasal yargı da seyircinin tasarrufundadır.[72]

Kant'ın eserlerindeki pek çok pasaj bu siyasal yargı kavrayışını doğrular niteliktedir. Örneğin erken dönem eseri olan *Güzel ve Yüce Üzerine Gözlemler*'de Kant, yardımcı bir itki olan hırsın, diğer eğilimleri kendine tabi kılmadığı sürece,

---

70 Kant, *On History*, der. Lewis White Beck, çev. L. W. Beck, R. E. Anchor ve E. L. Fackenheim (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), s. 143-144 ("An Old Question Raised Again").

71 *A.g.e.*, s. 145-146.

72 Geçmişe felsefi açıdan bakan tarihçi, "asla unutulmayacak" ve "benzer girişimlerin tekrarıyla çalkalanabilecek halklar tarafından her elverişli durumda hatırlanacak" olan bu dünya-tarihsel fenomenlere dikkat çeker (*a.g.e.*, s. 147) – ki Arendt'in devrimler üstüne olan tarihsel çalışmasında yaptığı tam olarak budur.

övgüye değer olduğunu dile getirir. "Bu büyük sahnede herkes kendi baskın eğilimleri doğrultusunda eylemde bulunduğu içindir ki, herkes aynı zamanda, kendi davranışının izleyicinin gözünden bakıldığında uygun olup olmadığı konusunda bir yargıya varabilmek amacıyla, kendi dışında bir bakış açısına düşünsel olarak yerleşmesini mümkün kılan gizli bir itkinin etkisi altındadır."[73]

Arendt'in benimsediği bir yargı kavrayışıdır bu. Tıpkı düşünme gibi yargılama da, insanların yapıp ettiklerinin anlamı üzerine düşünmek için insani "etkinliklerden" çekilmeyi gerektirir. Arendt, Kant'ı desteklercesine, siyasal bir dramadaki aktörlerin kısmi bir bakışa sahip olduklarını (aktörlüğün tanımı gereği böyledir, çünkü aktörler sahnede yalnızca kendi "rollerini" canlandırırlar) ve dolayısıyla "bütünün anlamına" sadece seyircinin erişebileceğini dile getirir.[74] Ay-

73 Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960), s. 74-75.

74 Bkz. Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 97. Arendt bu pasajda şöyle der: "Yargı, ister estetik, ister hukuki, isterse de ahlâki olsun, dünyadaki konumumla rolümün belirlediği müdahillikten ve dolayımsız ilgilerimin taraflgirliğinden, 'doğal olmayan' ve kasti bir uzaklaşmayı gerektirir." Ayrıca bkz. *A.g.e.*, 11. Bölüm: "Düşünme ve Eyleme", s. 114-119 ve Kant Dersleri, s. 113. Kant'ta "kendisine göre eylemde bulunmanız gereken ilke ile kendisine göre yargıda bulunmanız gereken ilke arasındaki çatışma" (Kant Dersleri, s. 102) üzerine bir değerlendirme için bkz. Kant Dersleri, s. 96; Arendt burada seyircinin genel bakış açısının, "kişiye nasıl eylemde bulunması gerektiğini söylemediği"ni belirtir; ve ayrıca s. 111'de şunu vurgular: "Estetik veya düşünümsel yargının eylem için pratik sonuçlar doğurması söz konusu değildir." *Düşünme*'nin 11. Bölümü'nde düşünme ile yargılamanın karşılaştırıldığı pasaj Arendt'in konuya ilişkin görüşünü açıkça ortaya koymaktadır: Yargılayan seyirci her ne kadar filozofun yalnızlığıyla kendine yeterliğini paylaşmıyor olsa da, yargı da tıpkı düşünme gibi bir tür uzaklaşmayı gerektirir, "görünümler dünyasını terk etmez, yalnızca bütünü temaşa etmek amacıyla doğrudan müdahillikten uzaklaşarak ayrıcalıklı bir konuma çekilir." Seyirciler, "aktörün tikelliğinden sıyrılmışlardır" (*Zihnin Yaşamı*, s. 116). Arendt'in, "ortak, katılımcı eylem ile (...) düşünüme, gözleme dayalı yargı arasındaki çatışma"yı aşmak gibi bir çaba içinde olmadığını açıkça ortaya koymaktadır bu pasaj (*a.g.e.*, s. 117). Eylemle yargıya bir araya gelmesi mümkün olmayan iki ayrı ilkenin yön verdiğini kabul etmesi itibarıyla, bana kalırsa, Kant'ı izlemiştir.

rıca, Kant Dersleri'nde daha ayrıntılı olarak ele aldığı gibi, başrolün seyirciye verilmemesi durumunda gösterinin pek bir manası olmayacaktır:

> Bir gösteriyi yargılayabilmek için her şeyden önce ortada bir gösteri olması gerektiğini, seyircinin aktöre kıyasla ikincil bir öneme sahip olduğunu düşünmeye yatkınızdır. Aklı başında hiç kimsenin, şayet oyunu izleyen seyircilerin varlığından emin olmasa, herhangi bir gösteriyi sahneye koymayacağını unutmak gibi bir eğilimimiz vardır. Kant insansız bir dünyanın çölden farksız olacağına kani olmuştu. İnsansız bir dünyanın ise onun için tek bir anlamı vardı: seyirciden yoksun olmak.[75]

Kant bir başka yazısında, seyircinin insanlık tarihi dramındaki anlamı görmek zorunda olduğunu, aksi takdirde bitip tükenmek bilmeyen bu farstan usanacağını söylüyordu. Fakat tarihsel aktörler değil, yalnızca tarihin *seyircisi* bu gösteriden bıkıp usanabilir, "çünkü aktörler budaladırlar." (Nitekim, Arendt'in vurguladığı gibi, aktörler eylemin yalnızca bir kısmını görebilirler; oysa seyirci olup bitenin tamamını izleyebilir.)[76] "Böyle bir dramayı bir süreliğine izlemek belki çok heyecan verici ve aydınlatıcı olabilir; ama perde eninde sonunda inmelidir." Seyirci usanır, "çünkü bu sonu gelmeyen oyunun ebedi bir tekdüzelik olduğu sonucuna varabiliyorsa eğer, tek bir perde bile yeterlidir onun için."[77] Kant'ın yargıyı yorucu ve melankolik bir uğraş olarak resmettiği tek yer burası değil. *Antropoloji*'de yargıyı nükteyle karşılaştırmıştır. Yargı, "kavramlarımızı sınırlandırır; onların genişletilmesinden çok, düzeltilmesine katkıda bulunur. Ciddi ve

75 Arendt, Kant Dersleri, s. 121-122.

76 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 117.

77 Kant, "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not apply in Practice'", *Kant's Political Writings*, der. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 88.

titizdir; düşünme ediminde sahip olduğumuz özgürlüğü sınırlandırır. Bu yüzden saygı ve övgüyle anılır anılmasına ama pek rağbet görmez." Nükteyse oyuna benzer: "Yargıda bulunma etkinliği adeta bir iş gibidir. Nükte gençlik çağı gibidir, yargı ise olgunluk meyvesine benzer." "Nükte yemeğin sosuyla, yargıysa bizzat yemeğin kendisiyle ilgilenir."[78] Nükteninkiyle kıyaslandığında yargının görevinin "daha zorlu ve sıkıcı" olduğu gibi benzer bir sonuca varan Burke'ü akla getiren bir pasajdır bu.[79] Muhtelif insan mizaçlarını betimlediği *Gözlemler*'de, ödünsüz yargısıyla sivrilen kişi, melankolik insandır: "Kendisinin ve başkalarının katı bir yargıcıdır; dünyadan olduğu kadar kendisinden de bıkıp usanması hiç de nadir değildir. (...) Her an bir hayalperest veya çatlağa dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır."[80] (Arendt hemen ilave eder: "[Bu] besbelli kendi portresidir.")[81]

Yargı etkinliğinin tetiklediği melankoliden kurtulmanın bir yolunu bulmaya yönelik bu müthiş çabanın, Kant'ın siyasal yargı teorisinde ciddi bir gerilime yol açtığını ileri sürer Arendt. İlerleme fikri veya tarihin nihai bir amacı olduğu savı bu gerilimden kurtulmanın bir yolu olabilirdi hiç kuşkusuz. Fakat Arendt'e göre böyle bir varsayım, özerk ve tarihin fiili akışından olduğu kadar ilgiden de tamamen bağımsız seyirciye yüklenen mutlak üstünlükle açıkça çelişmektedir. Kant Dersleri'nin son paragrafına vardığımızda iyice belirginlik kazanan bir bakış açısıdır bu:

> Müdahil olduğu için bütünün anlamını asla göremeyen aktörün tarafgirliğinden söz ediyorduk. Bütün hikâyeler için geçerlidir bu. Felsefenin, tıpkı Minerva'nın baykuşu gibi, kanatlarını ancak gün sona erdikten sonra, alacakaranlıkta

78 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, s. 90.

79 Burke, "On Taste", s. 88.

80 Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, s. 66-67.

81 Arendt, Kant Dersleri, s. 68.

açtığını söyleyen Hegel son derece haklıdır. Ne var ki aynı şey güzel için ya da kendi amacını kendinde taşıyan edimler için geçerli değildir. Kantçı anlamıyla güzel, kendinde bir amaçtır. Çünkü başka bir şeye atıfta bulunmaksızın –adeta diğer güzel şeylerle hiçbir bağlantısı olmaksızın– olası tüm anlamını bünyesinde barındırır. Kant'ta şöyle bir çelişki söz konusudur ama: Sonsuz İlerleme insan türünün yasasıdır; bununla birlikte insan onuru, kişinin (tek tek her birimizin) kendi tikelliği içerisinde ve bu sıfatla –zaman ve mukayeseden bağımsız bir biçimde– genel anlamda insanlığın bir temsilcisi olarak görülmesini talep eder. Başka bir deyişle, ilerleme fikrinin kendisi –şayet bu, koşullarda bir değişim veya dünyanın iyileştirilmesinin ötesinde bir anlam taşıyorsa– Kant'ın insan onuru anlayışıyla çelişmektedir. İlermeye inanmak, insan onuruna aykırıdır. Dahası ilerleme, hikâyenin asla bir sonu olmayacağı anlamına gelir. Hikâyenin sonu, sonsuzluktadır. Şöyle bir durup da tarihçinin geriye dönük nazarıyla geçmişe bakabileceğimiz herhangi bir nokta yoktur.[82]

Sonuç bölümündeki bu pasajın ışığında, Arendt'in kitaba eklediği iki epigrafın tam olarak ne anlama geldiğini kestirmek artık mümkün. Bunlardan ilkinin (*Düşünme*'deki "Son Not"un en sonunda bir kez daha alıntılanır) çevirisi şöyledir: "Kazanılan dava tanrıları, kaybedilense Cato'yu memnun eder." Goethe'nin *Faust*'unun ikinci bölümünün beşinci perdesinden (11404-7) alıntılanan ikincisiyse şöyledir: "Bırakabilseydim büyücülüğü tümüyle bir kenara / Ve unutabilseydim büyülü sözleri tamamıyla / Durabilirdi karşında, ey doğa, bir adam tek başına / Değerdi işte o zaman, insan olmaya." (Bir önceki dize şöyledir: "*Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft*" – "Kazanamadım henüz özgürlü-

82 *A.g.e.*, s. 145-146.

gümü".* Dolayısıyla Goethe'den alıntılanan dizelerin, bu bölümün başında vurgulamış olduğum genel amaç doğrultusunda okunması gerekir.) En azından ilk epigrafın anlamı yeterince açık olsa gerek: Tarihin "mucizeleri" seyirciye ilgiden bağımsız bir "hoşlanma duygusu" yaşatır. Siyasal tarihin hep hüsranla sonuçlanan ama umudun hiç değilse kısa süreliğine parlayıp söndüğü epizotlarını hatırlayalım: 1871 Paris Komünü'ndeki devrimci konseyler, 1905 ve 1917 Rus sovyetleri, 1918-1919 Alman ve Bavyera *Räte*'leri, 1956 Macar isyanı gibi Arendt'in anmaktan çok hoşlandığı muhtelif deneyimler.[83] Başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm ama hiç beklenmedik ve kendiliğinden gerçekleşiveren bu mucizevi anlara Varşova Gettosu direnişini de ekleyebiliriz: "Hiçbirimiz buradan sağ salim ayrılamayacağız. Burada hayatımızı kurtarmak için değil, insan onuru için mücadele ediyoruz."[84] Arendt'e göre yargıda bulunan seyirci –tarihçi, ozan, hikâye anlatıcısı– bu benzersiz epizotları tarihin unutuşundan kurtarır. Başarısızlığa yazgılı bir dava uğruna mücadele eden aktörlerden aksi takdirde esirgenmiş olabilecek insan onurunu bir parça olsa da kurtarmak ancak böyle mümkün olacaktır.

Bu gibi olaylar, Arendt'in Kant'ı izleyerek belirttiği gibi, "örneksel geçerliliğe" sahiptir. Yargıda bulunan seyirci, tikel olana tikel olması ve bir örnek teşkil etmesi bakımından dikkat kesildiği içindir ki, tikeli evrensele indirgemeden evrensel olanı aydınlığa kavuşturabilir. Böylelikle elimizdeki örnek, kendi tikelliğini *yitirmeksizin* evrensel bir anlam kazanmış olur. Tikel olanın yalnızca tarihsel bir "eği-

(*) Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, çev. Iclal Cankorel (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011).

83 Bkz. Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 356-358. Bu örnekler listesine belki bir başkasını daha ekleyebiliriz: Polonyalı işçilerin 1980-81'deki isyanı.

84 Ari Willner, Yahudi Muharebe Grubu, Varşova Gettosu, Aralık 1942 (aktaran Leopold Unger, *International Herald Tribune*).

limi" imlemeye hizmet etmesi durumunda söz konusu olamayacak bir şeydir bu. İnsan onuruna ancak bu şekilde sahip çıkılabilir.

Bu tartışmanın ışığında anlamı çok daha müphem gibi görünen ikinci epigrafa da bir yorum getirebiliriz. Bu iki alıntının ortak noktası insan onuruna gösterdikleri hassasiyettir. Almanca şiiri kusursuz bir yetkinlikle yorumlamak pek mümkün olmasa da, bu pasajın Arendt için taşıdığı anlamı belki şöyle açıklığa kavuşturabiliriz: İnsanın değerini veya onurunu gözetmek, Arendt'in *Zihnin Yaşamı*'nda "metafizik yanılgılar" dediği yanılgılardan sıyrılmayı gerektirir. Bu yanılgıların bizim tartışmamız açısından en vahim olanıysa metafizik Tarih düşüncesidir. Yargıda bulunan merci, insanlığın kolektif yazgısı değil, bizzat "insanın kendisi", başka bir deyişle metafizik hayal ve yanılgıların tutsağı olmaksızın doğanın karşısında dimdik ayakta durarak yargılayan seyircidir. İnsan onurunun güvence altına alınmasında kişinin yargısı, Hegel'in veya Marx'ın iddia ettiğinin aksine, kendisini mutlak olarak gerçekleştiren dünya tarihinden çok daha belirleyici bir rol oynar. Nihai yargıç, Tarih değil, tarihçinin kendisidir.

Şimdi yargı yetisinin Arendt'in felsefesinde durduğu yeri ve sahip olduğu anlamı göstermek için, *Yargılama*'yı zihnin yaşamının tamamını kapsayan daha geniş bir bağlama yerleştirmeyi deneyelim. *İnsanlık Durumu*'na son derece yanıltıcı bir başlık verilmiştir. Zira aslında insanlık durumunun yalnızca yarısını, *vita activa*'yı ele alan bir eserdir. Nitekim Arendt'in kendisi de bu çalışmaya *Vita Activa* adını vermiş, insanlık durumunun diğer yarısını, *vita contemplativa*'yı tartışmayı ileriki bir çalışmaya saklamıştır.[85] Nihayet son çalışmasında yarım kalmış bu projeye döndüğünde, *vita*

85 Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 15, 441-442; *Zihnin Yaşamı*, s. 24.

contemplativa yerine daha genel bir ifade olan "zihnin yaşamı" başlığını tercih etmiştir. İsteme ediminde tamaşaya ilişkin bir şey bulmak pek mümkün değildir. Hatta düşünme ve yargı edimleri bile, herkese özgü zihinsel etkinlikler olmaları sebebiyle, daha önce olduğu gibi yalnızca felsefe ve metafizikle uğraşan temaşa insanlarının tasarrufundaki ayrıcalıklar olmaktan çıkmıştır. *Zihnin Yaşamı*, temaşanın insani varoluşun nihai ölçütü olduğunu kesinkes reddeden Kant'ın *Eleştiri*'leri örnek alınarak yapılandırılmıştır. Düşünümsellik, spekülasyon, yanıtlanamaz sorular sormak ve anlam arayışı temaşa insanının tekelinde olmaktan çıkmış; insani yetilerini layıkıyla kullanabildikleri ölçüde bütün insanlığın erişimine açılan meseleler haline gelmişlerdir. Dolayısıyla Arendt'in *Zihnin Yaşamı*'nda bize yönelttiği soru şudur: İnsana özgü bu etkinlikler veya zihinsel yetiler nelerdir? Zihinsel yaşamın fenomenolojisinde açığa çıktığı şekliyle düşünen, isteyen ve yargılayan öznenin doğal yetenekleri, yetileri ve imkânları nelerdir?

Tıpkı *İnsanlık Durumu* gibi *Zihnin Yaşamı* da bir üçleme olarak tasarlanmıştır: *Düşünme* ve *İsteme* ciltlerini izleyen *Yargılama*, bu çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturacaktı. Bu bakımdan *Zihnin Yaşamı*'nı meydana getiren üç bölüm arasındaki ilişkiyi kavramak son derece önemlidir. Arendt'e göre bu üç zihinsel etkinliğin, yalnızca birbirlerinden değil, aynı zamanda zihnin diğer yetilerinden de özerk bir işleyişi söz konusudur.[86]

> Düşünme, isteme ve yargılama, üç temel zihinsel etkinliktir. Bunlar, birbirlerinden türetilemez ve bazı ortak nitelikleri olsa da ortak bir paydaya indirgenemezler.

---

86 Yargının otonomisi konusunda Arendt'in Kant yorumuna ilişkin ikna edici bir eleştiri için bkz. Barry Clarke, "Beyond 'The Banality of Evil'", *British Journal of Political Science*, 10 (1980), s. 417-439.

> Bunlara zihnin temel etkinlikleri dememin nedeni, birbirlerinden özerk olmalarıdır; her biri söz konusu etkinliğe içkin yasalara uyar.
>
> Kant'ta, düzenleyici ideleriyle yargının yardımına koşan, akıldır. Fakat şayet bu yeti diğerlerinden ayrı bir yetiyse, o halde ona kendine özgü bir *modus operandi*, kendine özgü bir işleyiş tarzı atfetmemiz gerekir.[87]

Arendt'in öncelikli amacı, bu etkinliklerin bilme yetisinden [*intellect*] özerk olduğunu göstermektir. Çünkü düşünme, isteme ve yargılama etkinliklerinin entelektüel bilişe tabi olması, düşünen, isteyen ve yargılayan öznenin özgürlüğünü yitirmesi anlamına gelecektir. *Düşünme* üstüne olan bölümde bu özerklik, hakikat ile anlam arasındaki ayrım vasıtasıyla ortaya konmuştur. *İsteme* üstüne olan bölümdeyse Duns Scotus ile Aquinumlu Thomas karşı karşıya getirilerek ve Duns Scotus'un istemenin fenomenolojisine ilişkin daha derinlikli bir kavrayış sergilediği öne sürülerek aynı sav tekrarlanmıştır. Benim iddiam odur ki *Yargılama*, Kant'ın düşünümsel yargının bilişsel olmayan işleyişi ile anlama yetisinin [*intellect*] bilişsel işleyişi arasındaki ayrımını vurgulamak suretiyle aynı hedefe varmış olacaktı. Arendt'in, *İsteme* üzerine olan bölümü, yargı yetisine ilişkin bir çözümlemenin "bize en azından hoşlanma ve hoşlanmama duygularımızın mahiyetini gösterebileceğini" vurgulayarak bitirişini de açıklar bu.[88] *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın, insandan bilişsel bir varlık olarak bahsetmediğine dikkat çeker Arendt: "[Bu eserde] hakikat sözcüğü (...) hiç geçmez."[89] Benzer bir şekilde bilişsel önermelerin, "tam anlamıyla birer

87 Bu üç alıntı için bkz. Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 89-90, 245.

88 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 480.

89 Arendt, Kant Dersleri, s. 50. Krş. Hill, *The Recovery of the Public World*, s. 312-313.

yargı olmadığı"nı belirtir.[90] Yargı, bildiklerimizin değil, hissettiklerimizin temsilinden doğar.

Ne var ki bu yaklaşım Arendt'in bazı erken dönem formülasyonlarıyla açıkça çelişmektedir. Örneğin "Özgürlük Nedir?" başlıklı yazısında, eylemin isteme, yargılama ve bilme yetisiyle [*intellect*] ilişkisine değinen şaşırtıcı bir pasaj vardır:

> Eylemin amacı değişebilir ve dünyanın şartlarındaki değişmelere bağımlıdır; amacı kabul edip etmemek, özgürlüğü değil, doğru ya da yanlış yargısını ilgilendiren bir konudur. Ayrı ve farklı bir insani yeti olarak görülen isteme, bir yargı hükmünü takip eder; yani önce doğru amacın bilinmesi ve sonra da bu amacın gerçekleştirilmesi için buyruk verilmesi. Buyruk verme ve eylemi dikte etme gücü özgürlük ile değil, güçlü ve zayıf olmakla ilgili bir konudur.
>
> Özgür olabildiği sürece eylem –herhangi özgül bir amacın gerçekleştirilmesinde her ikisine de ihtiyacı olmakla birlikte– ne bilme yetisinin [*intellect*] güdümündedir ne de istemenin emrinde.[91]

Burada istemenin değil, eylemin özgür olduğu söylenmekte; yargı ise bilme yetisiyle [*intellect*] birlikte ele alınmaktadır (Aquinumlu Thomas'ta olduğu gibi). Daha sonraki formülasyondaysa, hem istemenin hem de yargının özgür olduğu belirtilmektedir ki, bu da, Arendt'e göre, isteme ile yargının bilme yetisinin [*intellect*] güdümünde olmadıkları anlamına gelir.[92]

90 Arendt, Kant Dersleri, s. 138; karş. s. 137.

91 Arendt, "Özgürlük Nedir?", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 206.

92 Bkz. Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 90-91: "Zihinsel etkinliklerin özerkliği, koşullanmamış oldukları anlamına gelir. (...) İnsanlar varoluşsal açıdan tamamıyla koşullanmış olmakla birlikte bütün bu koşulları zihinsel olarak aşabilirler. Fakat bu yalnızca zihinsel olarak gerçekleştirilebilir, asla fiiliyatta veya *bilişsel olarak ve bilgide değil*. Bu sayede dünyanın ve kendilerinin gerçekliğini soruşturabilirler" (vurgu bana ait).

Yargılama (burada yeniden inşa edebildiğimiz kadarıyla) *Düşünme* ile *İsteme*'ye sıkı sıkıya bağlıdır. Her üçü de zaman ve tarih kavramlarıyla yakından ilişkilidir. *Düşünme*'nin zaman kavramı "süregiden bir şimdi"yken, *İsteme*'ninki gelecek yönelimlidir.[93] İsteme yetisinin giderek artan itibarı (Heidegger'in gösterdiği gibi), geçmişle hayati bir ilişkisi olan yargılama yetisine ciddi bir tehdit oluşturan modern bir kavramı, tarihsel ilerleme kavramını da beraberinde getirmiştir. İnsanlığın ilerlediği düşüncesini benimsediğimiz ve böylelikle tikeli (tikel bir olayı) evrensele (tarihin seyrine) tabi kıldığımız ölçüde, tikel olanı kendi tikelliği içinde ve insanlığın evrensel tarihiyle ilişkisinden bağımsız olarak yargılayabilme onurundan da vazgeçmiş oluruz. (Arendt işte bu bağlamda Kant'ın "örneksel geçerlilik" kavramına başvurur; bununla kastedilen, belirli bir örneğin, tikeli feda etmeden genelliği ortaya koyabilmesidir.)

Kant Dersleri'ndeki pek çok temanın nasıl olup da bir araya gelebildiğini ilk okuyuşta kavrayabilmek pek kolay değil. Elimizdeki metnin son cümlesini hatırlayalım: "İlerlemeye inanmak" diyordu Arendt, "şöyle bir durup da tarihçinin geriye dönük nazarıyla geçmişe bakabileceğimiz herhangi bir nokta [olmadığı]" anlamına gelir. Dersler neden bu şekilde sona ermiştir? Acaba tam bu noktada sözü mü kesilmiş veya ara vermek zorunda mı kalmıştı? Yeniden *Yargılama* üstüne çalışmaya başladığında kaldığı yerden mi devam edecekti? Yoksa bu kapanışı makul bir son olarak görmemize ve tamamlanmış versiyonun da benzer bir vurguyla biteceğini varsaymamıza olanak tanıyan esaslı bir tutarlılıktan söz edebilir miyiz? *Düşünme*'nin sonunu dikkatle okursak, *Yargılama*'nın içsel yapısı ve elimizdeki metnin son satırları açıklığa kavuşacaktır bana kalırsa.

Düşünme'deki "Son Not"ta Arendt şöyle diyordu:

93 Bkz. *Zihnin Yaşamı*, *Düşünme*, 20. Bölüm; *İsteme*, Giriş ve 6. Bölüm.

Sonunda bu meselelere ilişkin mevcut yegâne alternatifle baş başa kalacağız: Ya Hegel'le birlikte *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [Dünya tarihi, dünya mahkemesidir] diyerek nihai yargıyı "Yengi"ye bırakacağız. Ya da Kant'la birlikte insan zihninin otonomisini ve oldukları veya oluşa geldikleri biçimiyle şeylerden olası bağımsızlığını savunacağız.

Burada yeniden tarih kavramına dönmemiz gerekecek. (...) Homerik anlamıyla tarihçi, *yargıçtır*. Şayet yargı geçmişi irdeleyen yetimizse, tarihçi de onu hikâye etmek suretiyle yargılayan eleştirmendir. Öyleyse tarihin önemini yadsımadan, ama onun nihai yargıç olma iddiasını reddederek, insanlık onurumuzu tekrar kazanabilir ve deyim yerindeyse onu modern çağın sahte tanrısı olan Tarih'in elinden kurtarabiliriz. Yaşlı Cato (...) bu kurtarma girişiminin ima ettiği siyasal ilkeyi ustalıkla özetleyen ilginç bir cümle bırakmıştır bize. Şöyle diyordu Cato: "*Victix causa deis placuit, sed victa Catoni.*" ("Kazanılan dava tanrıları, kaybedilense Cato'yu memnun eder.")[94]

Arendt'e göre yargı teorisine ilişkin nihai kararımız, Kant ile Hegel, yani otonomi ile tarih seçenekleri arasında (Kant'ın da bu seçenekler karşısında bocaladığını unutmamak kaydıyla) yapacağımız seçime bağlıdır.[95] Yargı kavramı eninde sonunda tarih kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Şayet tarihsel ilerleme söz konusuysa, yargı sonsuza dek ertelenmiş olacaktır. Şayet tarihin bir sonu varsa, yargılama etkin-

94 Bkz. Arendt, "*Düşünme*'ye Son Not", s. 40. *Weltgericht* [Dünya mahkemesi] kavramına ilişkin olarak bkz. A. Kojève, "Hegel, Marx and Christianity", *Interpretation* 1 (1970), s. 36.

95 Bkz. Kant Dersleri, s. 144-146. Bir parantez açarak bu saptamanın mantıksal sonucunu da yeri gelmişken belirtelim: *Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabının *phronēsis* üstüne olan bölümlerinde bir başka pratik yargı kavrayışı sunan Aristoteles, ciddi bir rakip değildir; yalnızca Hegel, Kant'a meydan okuyabilecek bir seçenek olabilir.

liği gerçekleşemeyecektir. Fakat tarihte ilerleme ya da tarihin sonu diye bir şey yoksa, işte o zaman yargılama işi, geçmişteki tikel olayları veya "hikâyeleri" anlamlandıran tarihçiye düşecektir.

Kant Dersleri'nin, *Yargılama*'nın tasarlanmış olan yapısını tamı tamına yansıttığının bir göstergesidir bu "Son Not". Çünkü *Yargılama*'nın nihai hedefinin tarih kavramına dönmek olduğunu bize açıkça gösterir. Kant Dersleri tam olarak bu noktada sona ermektedir.

8. Eleştirel Sorular

Buraya kadarki tartışmamızda Arendt'in yargılama üstüne düşüncelerinin içsel yapısını açıklığa kavuşturmaya çalıştım. Eleştirel bir mütalaaya kapı açabilmek için, Arendt'in sunduğu çerçevedeki kimi problemlerin üstünde durmak istiyorum şimdi. Kant'ın siyasal yargı teorisine katkısının ana hatlarını özetleyerek söze başlayabiliriz. İlk olarak, gerek *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin "Giriş" bölümünde, gerekse *Mantık Dersleri*'nde ortaya konmuş olan düşünümsel ve belirleyici yargı ayrımı var elimizde. İkinci olarak, "Estetik Yargı Eleştirisi"nde özellikle § 39 ve § 40'ta geliştirilmiş olan genişlemiş zihniyet, ilgiden bağımsızlık, *sensus communis* gibi kavramlar söz konusu. Üçüncü olarak, *Fakültelerin Çatışması*'ndaki Fransız Devrimi tartışmasında yer alan seyirci kavramı var (İkinci Bölüm: "Tekrar Sorulan Eski Bir Soru"). Aynı kavram *Güzel ve Yüce Üzerine Gözlemler*'de ve Kant'ın başka eserlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü olarak, *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'de toplumsal beğeni kavramı üstüne oldukça uzun bir mütalaa bulunmaktadır. Aynı eserde bilişsel yetiler olan akıl, anlama yetisi [*intellect*] ve yargının ayrıntılı bir çözümlemesinin yanı sıra İngiliz empi-

ristlerden ödünç alınan nükte ve yargı ayrımı üstüne bir tartışma da yer alır. Beşinci olarak, en sarih ifadesiyle "Aydınlanma Nedir?"de karşılaştığımız "aklın kamusal kullanımı" düşüncesi var. Son olarak, "Teori ve Pratik" ve *Eğitim Üzerine* gibi eserlerinde de yargı yetisi üstüne kısa değiniler olduğunu akılda tutmak gerekir. Siyasal yargı konusuna Kantçı bir açıdan bakarken yararlanabileceğimiz kaynaklar işte bunlardır. Fakat yanıtlamamız gereken asıl soru şu: Bir yargı teorisi oluştururken başvurabileceğimiz yegâne veya en uygun kaynak Kant mıdır? Yargı, bu yetiyi münhasıran Kant'a başvurarak irdeleyen Arendt'in varsaydığı gibi, başka bir yetiye indirgenemez veya "otonom" bir yeti midir gerçekten? Farklı şekillerde de kullanılan başka pek çok yeteneği içeren bir yeti olabilir mi acaba yargı gücümüz?

Bu soruları ele almadan önce *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde sunulan yargı teorisini kısaca özetlemek bize yardımcı olabilir. Anlaşılması oldukça güç ve zaman zaman epey çapraşıklaşan bir yapısı var Kant'ın yargı teorisinin. Buna rağmen estetik yargı anlayışını kabaca şöyle özetleyebiliriz. Bütün insanlar iki temel yetiye sahiptir: anlama yetisi [*intellect*] ve imgelem yetisi. İmgelem yetisi özgürlükle, anlama yetisiyse [*intellect*] kurala-uygunlukla örtüşür. Estetik bir nesnenin biçimini Kant'ın "düşünüm" adını verdiği düşünme tarzı vasıtasıyla zihnimizde temsil ettiğimizde (nesnenin dolayımsız olarak algılanmasından farklı olarak) temsilin bazı biçimsel nitelikleri bu iki yetinin birbiriyle ahenkli bir şekilde çalışmasına neden olur ki, bu uyum öznede bir hoşlanma duygusu yaratır. Dolayısıyla beğeni yargısı, duyu yargısının aksine, düşünümseldir; çünkü öznede beliren hoşlanma (ve hoşlanmama) duygusuna dayansa da, bu duygu nesnenin dolayımsız olarak memnuniyet verici olmasından ibaret değildir. Söz konusu hoşlanma duygusu daha ziyade, bu deneyimin zihinde yeniden temsil edilmesiyle, başka bir de-

yişle zihnin kendi deneyimine kaynaklık eden nesne "üzerine düşünmesi" veya bu nesneye dönmesi sonucunda ortaya çıkar. Estetik yargının dayandığı hoşlanma duygusu, dolayımsız bir haz değil, düşünümden kaynaklanan, dolayımlı veya ikinci dereceden bir duygudur. Aralarındaki uyumlu etkileşim sayesinde böyle bir hoşlanma duygusunun ortaya çıkmasına yol açan bu iki yetiye bütün insanlar sahip olduğu için, nasıl ki başkalarının belli bir nesneye ilişkin deneyimlerini zihnimizde yeniden canlandırabiliyorsak, başkalarından da bizim belirli bir estetik biçime ilişkin deneyimimizi kendi zihinlerinde canlandırabilme becerisine sahip olmalarını bekleriz. Bu, hiç kuşkusuz, başkalarının bizim yargımızı fiilen *onaylayacakları* anlamına değil, şayet kendilerini arızi etkilerden arındırıp gerekli çabayı göstererek aynı nesneye diğerlerinin bakış açısından bakabilirlerse, bizim yargımızı *onaylamaları gerektiği* anlamına gelir. Kant'a göre bu yargıya alternatif oluşturabilecek birtakım fiili yargılar bulmaya çalışmaya hiç gerek yoktur, çünkü *imgelem* yetimizi kullanarak olası seçeneklerin, farklı bakış açılarının neler olabileceğini zihnimizde canlandırabiliriz. Her ne kadar farklı seçenekler bize fiilen sunulmamış olsa da, şeylerin farklı açılardan nasıl *görünebileceğini* tahayyül edebiliriz. Kendimizi, "kendi görüşümüzü rastlantısal olarak etkileyebilecek sınırlamalar"dan kurtaramadığımızda,[96] "genişlemiş zihniyet"e erişebilmemiz söz konusu olamayacaktır. Başka bir deyişle estetik imgelemin başarısızlığı empirik ilgilerimize gömülmüş olmamıza bağlanır ki, bu da yargı yetimizin duyu yargısı tarafından bastırılıp boğulmasından veya katıksız arzularımızın esiri olmasından başka bir şey değildir.

Burada sergilenen yaklaşımın son derece biçimsel olduğu ve estetik deneyimin yalnızca çok sınırlı bir alanına odaklandığı (örneğin tiyatro sanatına değil de heykel ve resme,

96 Kant, *Critique of Judgment*, § 40.

edebiyatın roman gibi türlerinden ziyade şiire, sinemadan ziyade fotoğraf sanatına uygun düştüğü) yönünde bir itiraz dile getirilebilir. Fakat Kantçı yargı "eleştirisi"nin hedeflediği *amaçlar* hatırlandığında, bu itirazın gücü de azalacaktır. Kant, estetik yargının *olası geçerlilik* koşullarına ilişkin bir soruşturma yürütmeyi tasarlamıştır. Bize şöyle bir soru yönelterek işe başlar: Geçerli estetik yargılara varabildiğimiz düşünülürse, *bunu mümkün kılan nedir*? Verdiği cevap ise şudur: "Başka herkesle anlaşmaya talibizdir, çünkü herkesle paylaştığımız ortak bir zemin vardır."[97] Bu ortak zeminin ayrıntılı olarak tanımlanması ise –beğeni, ne bildiğimizle değil ne hissetiğimizle ilgili olduğu için, Kant tarafından bilişsel bir yeti olarak addedilmese de– insanın bilişsel yetilerine ilişkin son kerte biçimsel bir soruşturmayı gerektirir. Paylaşılan yargı için belirli bir dayanak (ne kadar biçimsel olursa olsun) gösterebildiği takdirde, Kant, beğeni yargılarının olası geçerliliğine ilişkin transendental bir temel tesis etmeyi başarmış olacaktır. *Bazı* yargılarımızın bundan çok farklı bir biçimde kullanılıyor olması, Kant'ın beğeni iddialarını temellendirme ve gerekçelendirme projesiyle katiyen çelişmez veya bu projenin ruhuna aykırı düşmez.

Sözün kısası, Kant şu veya bu yargının içeriğiyle ilgili asli nitelikleri değil, yargılarımızı mümkün kılan geçerliliğin evrensel koşullarını saptamayı amaçladığı için, yargıda bulunmanın tam olarak ne anlama geldiğine ilişkin son derece biçimsel bir çerçeve sunar. Böyle bir çerçeveyi siyasete tatbik etme fikri, ilk bakışta bir parça tuhaf görünmekle birlikte, anlaşılması güç bir çaba değildir. Siyasal olaylar kamusaldır; kendilerini, idrak etme gücüne sahip seyircinin bakışına sunarlar ve üzerine düşünmeye elverişli bir görünümler alanı oluştururlar. Fenomenolojik bakımdan siyaset, hem imgelemin özgürlüğünü hem de anlama yetisinin [*intellect*] kura-

97 *A.g.e.*, § 19.

la uygunluk düşturunu akla getirir. Kuşkusuz, böylesine biçimsel bir teorik yaklaşımın siyasal yargıyı kavramlaştırmada yetersiz kaldığı söylenebilir; fakat bu konu üstüne daha kapsamlı düşünebilmek bakımından hayli kışkırtıcı bir etkisi olacağı da açıktır.

Şimdi dilerseniz Kantçı yargı teorisindeki bazı pürüzleri gözden geçirelim. İlk olarak, Kant'ın yaklaşımının, ne yargının içerdiği bilgi türlerini yeterince dikkate aldığını, ne de insana yargıda bulunabilme vasfını kazandıran epistemik becerileri (örneğin yargının basiret kavramıyla ilişkili olan boyutunu) layıkıyla gösterdiğini söylemek mümkün. Kant'ın yargı hakkındaki tartışmasının herhangi bir bölümünde, eylem insanına özgü pratik bilgeliğin başlıca nişanesi olarak kabul edilegelmiş olan tecrübe, olgunluk ve karakter sağlamlığı gibi niteliklerin bahsi dahi geçmemektedir. Basiret, Kant'ın ahlâk felsefesiyle derinden ilişkili olan sebeplerden ötürü, pratik aklın tamamen dışında bırakılmıştır. Kant'ın ahlâk felsefesi ile siyaset felsefesi arasında pek çok bakımdan gerilimli bir ilişki olsa da, basiretin öneminin yadsınması onun siyasal düşüncesine de sirayet etmiştir. Kant'ın, siyasetin empirik bir olgu olan mutlulukla değil, varlığı aşikâr ve tartışma götürmez haklarla ilgili olduğu gerekçesiyle, siyasal yargı ile deneyim arasındaki bağı koparması bu tutumun sonuçlarından biridir.[98] Kant basireti, teknik ve araçsal beceri kurallarının, bilhassa başkalarını etki altına alma ve onların iradesini kendine tabi kılma amacı güden beceri kurallarının bir türü sayar.[99] Basireti bu nedenle "koşullu buyruklar" dediği buyruklar arasına yerleştirir. Örneğin belli bir amaca ulaşmak istediğimde, basiret bunu gerçekleştirmek için hangi araçların kullanılması gerek-

98 Kant, *Political Writings*, s. 70-71, 73, 80, 86, 105, 122.

99 Kant, *Critique of Judgment*, Giriş, 1. Altbölüm; *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), s. 33.

tiğini belirler. Bu, Kant'ın terimleriyle ifade edecek olursak, yarı teorik ama gerçek anlamda pratik olmayan bir yetenektir. Basireti, Aristotelesçi anlamıyla *tekhnē*'ye indirgeyen bir yaklaşımdır bu. *Prudentia*, hatırlayacak olursak, Aristoteles'in *phronēsis*'i (ki *tekhnē*'nin aksine etik düşünüp taşınmanın bütün boyutlarını ve insana özgü amaçların belirlenmesini kapsar) için Aquinumlu Thomas'ın kullandığı Latince terimdir. Bu nedenle Kantçı yargı teorisinin yeterliliğini sınamak istiyorsak eğer, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin VI. kitabına dönmemiz gerekir, çünkü basiret veya *phronēsis* kavramının izini sürmeye başlayacağımız kaynak orasıdır. "Pratik bilgelik" olarak çevrilegelen *phronēsis* kavramı, VI. kitabın başat terimidir. Aristoteles'in yürüttüğü tartışmaya konu olan bütün diğer kavramların (*epistēmē*, *tekhnē*, *nous*, *sophia*, siyasal *epistēmē*, düşünüp taşınma, anlama, yargı, *aretē*) etrafında döndüğü ana eksen ve hepsinin benzerlikleri veya karşıtlıkları bakımından kendisiyle mukayese edildiği temel kavram *phronēsis*'tir.

Aristoteles'i Kant ile karşı karşıya getirmek birtakım kritik soruları da beraberinde getirir. Birincisi, yargı yetisi seyircinin tekelinde midir gerçekten, yoksa siyasal aktör de bu yetiyi kullanma becerisine sahip midir? Eğer makul olan ikinci seçenekse, yargılama sorumluluğu aktör ve seyirci arasında nasıl bölüştürülebilir? İkincisi, ilgiden bağımsızlık yargının tek belirleyici ölçütü müdür, yoksa basiret gibi bazı başka kıstaslar da aynı derecede önemli midir? Bu soruyu teleoloji konusuyla (Kantçı değil Aristotelesçi anlamda teleoloji) ve estetik yargı ile amaçsal yargı arasındaki ilişkiyle birlikte düşünmek mümkün. Görmüş olduğumuz gibi Kant, estetik yargıyı bütün pratik ilgilerden ayırmak suretiyle tamamen temaşaya dayalı bir zihinsel etkinlik olarak ele almaktadır. Dolayısıyla beğeni yargısının *amaçlar* hakkındaki mülahazalardan soyutlanması, estetik yargının teleolojiye atıf-

ta bulunmaktan kaçınması gerekir. Fakat *siyasal* yargıları pratik amaçlardan soyutlamak gerçekten mümkün müdür? Hiçbir şekilde teleolojik olmayan bir siyasal yargı kavrayışı akla yatkın mıdır? Bu da başka sorulara kapıyı açar. Örneğin siyasal yargı bağlamında retoriğin rolü nedir ve bu ikisi zorunlu olarak birbirleriyle ilişkili midir? Kant beğeni yargılarından teleolojiyi tasfiye ettiği için, hep bir amaç arayışında olması itibarıyla estetiği yozlaştıran retoriği de reddeder.[100] Fakat bir amaç arayışında olmak estetik yargının tersine siyasal yargının ayrılmaz bir parçası ve hatta temel niteliğiyse, o halde retorik ile siyasal yargı arasında da sıkı bir bağ olması gerekmez mi? Aristoteles'in siyasal yargı hakkındaki en önemli tespitlerinin *Retorik* başlıklı incelemesinde yer alması, bizi Kantçı teorinin yeterliliğine ilişkin sorularla yüzleşmeye zorlayan bir başka husustur.

Kant, beğeniyi, "empirik ilgiler" olarak adlandırdığı toplumsal eğilimler ve tutkulardan da koparır. Toplumsal cazibesi nedeniyle itibar gören "çekicilikler" örneğini verir.[101] Kant'a göre çekicilikler, estetik yargının konusu olamaz. Zira estetik yargının duygulanımların ürünü olmaması, *a priori* ve bütünüyle biçimsel bir niteliğe sahip olması gerekir. Bu nedenle estetik nesne, kişide uyandırdığı sevgi veya duygudaşlık gibi duygulardan bağımsız olarak, yalnızca sahip olduğu biçim bakımından değerlendirilmelidir. Keza, Kant'ın iddiasına göre, başkalarının yargısına başvurmak da tümüyle biçimsel bir özellik taşır ve içinde yaşadığımız topluluğa özgü asli ilişkilerle hiçbir ilgisi yoktur. (Yargı yetisinin *a priori* bir biçimde kullanıldığını tekrar tekrar vurgulaması bu yüzdendir.)[102] Estetik nesne tarafından zihinsel düşünü-

100 Bkz. Kant, *Critique of Judgment*, § 53.

101 *A.g.e.*, § 13-14.

102 *A.g.e.*, § 12, § 40-41. Arendt bu "*a priori*" vurgusunun önemini göz ardı etmiş gibidir. Başvuruda bulunacağımız yargı topluluğunun doğası (*a priori*) sorunuyla gerçekten hesaplaşmaktan da kaçınmıştır sanki. Kant'ın "*allgemein*"

me sunulan biçimlerin görünüşüne ilişkin yargıda bulunduğumda, şu veya bu toplumun değil, insanlığın (biçimsel bir yargı topluluğu olarak kabul edilen) onayını talep ederim.[103] Mensubu olduğum topluluğun asli gereksinimleri, amaçları ve beklentileri, tıpkı başka toplulukların benzer talepleri gibi, yargılama etkinliği üstünde herhangi bir etkiye sahip değildir. Bu gibi konular Hans-Georg Gadamer'in Kantçı estetik eleştirisinde açıkça sorgulanmıştı. Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'in birinci bölümünde, Kant'ın, bir zamanlar son derece siyasal ve ahlâki yananlamlara sahip olan *sensus communis* kavramının siyasetle olan bağını tamamen kopardığını öne sürüyordu. Gadamer'e göre Kant'ın biçimsel ve dar anlamlı yargı kavramı, çok daha eskilere uzanan Roma kökenli kavrayışın sahip olduğu ahlâki-siyasal içeriği boşaltmıştı. Kant, deyiş yerindeyse, "ortak duyu"nun Romalı anlamının içeriksel zenginliğini söküp atmıştı. Gadamer'in, Kant'ın alternatifi olarak andığı figürlerin başındaysa Vico, Shaftesbury ve özellikle Aristoteles gelmekteydi. Gadamer'in Aristotelesçi bakış açısına göre Kant, *sensus communis*'i tamamıyla "entelektüel" bir mesele haline getirmiş, hep toplumsal-ahlâki bir yeti olarak anlaşılagelmiş beğeni yetisini "estetize etmişti". Yargı kavramı da dahil olmak üzere bahsi geçen bütün bu kavramların menzilini daraltmış ve onları toplumsal ilişkilerden büyük ölçüde soyutlamıştı. Demek ki siyasal bir yargı teorisinin başka olası kaynaklarını araştırmak istiyorsak, Kant'a mesafeli duran ve Aristoteles'in etiğinden esinlenen bir hermeneutik yargı teorisi olarak Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde son derece parlak bir soruşturma hattı bulabiliriz.

---

kavramını "evrensel" olarak değil, "genel" olarak çevirmek konusunda ısrarlıdır. (Bkz. Arendt, Kant Dersleri, 155. dipnot, s. 137). Ne var ki bu tercih bile, yargımızın, belirli bir insan topluluğunun zorunlu olarak içerdiği tikelliğe bağlı olduğu sonucuna götürmez bizi.

103 Kant, *Critique of Judgment*, § 40: Kendi yargımızı, deyiş yerindeyse, "insanlığın kolektif aklıyla" (*"die gesammte Menschenvernunft"*) tartarız.

Arendt'in, yargılamanın bilişsel bir yeti olduğunu kesin bir dille reddettiğini söylemiştik.[104] Bu da bizi düşünümsel yargının tam anlamıyla bilişsel olup olmadığını veya zorunlu olarak hakikat iddiası taşıyıp taşımadığını sorgulamaya götürüyor ister istemez. Kantçı bir siyasal yargı teorisi, Aristoteles'ten türetilebilecek bir yargı teorisinin tersine, siyasal bilgi veya siyasal bilgelikten söz açmamıza imkân tanımaz. Siyasal yargının bilgiden koparılmasının en sorunlu yanı, "bilgiden yoksun" yargının sözünü etme ve bilgi yeterliliği konusunda fark gözetme imkânını ortadan kaldırması, yargıda bulunurken kimin daha fazla veya daha az yetkin olduğuna karar verebilmemizi zorlaştırmasıdır. Bu konuyu Jürgen Habermas'ın "Hannah Arendt'in İletişimsel Güç Kavramı" başlıklı makalesinde Arendt'e yönelttiği haklı eleştiri bağlamında derinleştirip açabiliriz.

> Arendt bilgi ile kanaat arasında tartışma yoluyla kapatılamayacak denli derin bir uçurum olduğunu ileri sürer.
>
> Teori ile pratik arasındaki klasik ayrıma sıkı sıkıya bağlıdır; pratik, kesinkes doğru veya yanlış olduğunu söyleyemeyeceğimiz kanaatlere veya fikirlere dayanır. (...) Arendt'in, nihai içgörülerle kesinliklere dayalı arkaik bir teorik bilgi anlayışına bağlılığı, pratik meseleler hakkında anlaşmaya varma sürecini akılsal bir tartışma olarak görmesine engel olur.[105]

Arendt'in, pratik tartışmayı akılsal tartışmanın sınırları içinde değerlendirmeyi reddetmek suretiyle pratik tartışmanın bilişsel boyutunu yadsıdığını, dolayısıyla pratik yargı-

---

104 Aslına bakılırsa Arendt düşünümsel yargının bilişsel bir boyuta sahip olmadığını söylerken Kant'ı takip etmektedir: *Critique of Judgment*, § 1, § 38 (Not): "Beğeni yargısı, bilişsel bir yargı değildir."

105 Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, 44 (1977), s. 22-23.

yı bilgiden kopardığını öne sürer Habermas. Arendt'in savı, siyasal görüşler için bilişsel bir temel belirlemenin (ki Habermas'ın yapmaya çalıştığı tam olarak budur) kanaatin bütünlüğüne gölge düşüreceğidir. Gelgelelim herhangi bir bilişsel iddia (dolayısıyla düzeltilebilmesi mümkün bir hakikat iddiası) taşımayan kanaatleri nasıl anlamlandırabileceğimiz veya hiçbir hakikat iddiasında bulunmayan kanaatleri (ya da en azından başka kanaatlere oranla daha fazla bir hakikat iddiasında bulunmayan kanaatleri) neden ciddiye almamız gerektiği belli değildir. Öyle görünüyor ki estetik (ve kuşkusuz siyasal) olanlar da dahil olmak üzere insani yargıların *hepsi*, kaçınılmaz olarak bilişsel bir boyutu bünyesinde barındırmaktadır. Estetik yargıya hiçbir bilişsellik atfetmeyen, kaskatı bir bilişsel olan ve bilişsel olmayan ayrımı, bilişsel yargılarda bile bulunan "düşünümsel" unsuru (başka bir deyişle sorunlu bilişsel yargıların ihtiyaç duyduğu düşünümsel "yargı" veya takdir yetkisini) gözden kaçırmakla kalmaz. Böyle bir karşıtlık, estetik yargıların bile bilişsel ayrımlara veya bilişsel içgörülere gereksinim duyduğunu da göz ardı eder. (Örneğin belirli bir resme ilişkin beğenimizin, onun hangi döneme ait olduğunu *bildiğimizde* daha da artması gibi.)

Kant, görmüş olduğumuz gibi, bize son derece biçimsel bir yargılama kavrayışı sunmaktadır. Eğer beğeni yetisinin transendental dedüksiyonunun peşindeysek gayet makul bir yaklaşım bu. Fakat şu soruyu kendimize er geç sormamız gerekir: Siyasal aktörlerin veya tarihsel faillerin güttükleri amaçların *mahiyetinde* söz konusu olan şey tam olarak nedir ki, kimi siyasal görünümleri ötekilere kıyasla bizim gözümüzde daha değerli kılar? Belirli bir yargının mahiyetinde söz konusu olan şey tam olarak nedir ki, onu bir yandan bizim gözümüzde bilgiye dayalı, güvenilir ve yetkin kılarken, bir yandan da bu niteliklerden yoksun olan yargılar-

dan ayırır?[106] İlgiden bağımsızlık ve dışsal etkilere veya heteronom kısıtlara tabi olmamayı bir kenara bırakırsak, kişinin özenli, bilgili veya sorumlu bir şekilde yargıda bulunmasını gerçekten mümkün kılan nedir? Yargılayan öznenin bilgeliğini ve deneyimliliğini teslim etmemizin, yargısının uygunluğunu ve geçerliliğini onaylamamızın *içeriksel* koşulları nelerdir? Bu gibi soruları hiç sormaksızın Kant'ınki gibi biçimsel bir yargı teorisinden siyasal bir yargı teorisi çıkarmaya çalışmak, siyasal görünümleri görünümler olarak değerlendirmeye yönelik sahici çabanın, siyaseti gereksizce estetize etmeye doğru savrulması riskini de beraberinde getirir. İşte bu noktada Arendt'in Aristoteles'e başvurması isabetli bir karar olurdu. Çünkü Aristoteles yargıyı, müzakerenin, retoriğin ve mensubu olduğumuz topluluğun amaçlarından müteşekkil siyasal bir bağlama yerleştirmektedir.

Siyasal bir yargı teorisinin kaynağı olarak Kant'a müracaat etmek pek çok sorunu beraberinde getiriyor. Fakat Arendt'in geç dönem çalışmalarına bakacak olursak, onun Kant'tan talep ettiğinin aslında tam olarak böyle bir şey olmadığını da görürüz. Arendt'in amacı *siyasal* bir yargı teorisi değildir artık. Çünkü çeşitli durumlarda –örneğin estetik eleştirmenin yargısında, tarihsel gözlemcinin yargısında, hikâye anlatıcısının veya ozanın trajik yargısında– karşımıza çıkan tek ve bölünmez *bir* yargı yetisi olduğu ve durumların çeşitliliğinin yargı yetisinin işleyişini herhangi bir şekilde etkilemediği sonucuna varmıştır. Dolayısıyla *siyasal* yargı adını verebileceğimiz, apayrı ve kendine özgü bir yapısı olan müstakil bir yeti yoktur; siyasal olayları da (veya Arendt'in

106 Aslında Kant bu gibi meselelere *Antropoloji*'de değinir (örneğin § 42-44). Bu nedenle, Kant'ın beğeni kavramını siyasete uyarlamak istiyorsak eğer, onun "pragmatik antropoloji"sinde sunduğu argümanlardan yararlanmak akla daha yatkın olabilir. Zira *Üçüncü Eleştiri*'dekinden epey farklı bir beğeni kavrayışıyla karşılaşırız bu eserde. Bkz. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, § 67-71.

tabiriyle siyasal görünümleri) ele alan tek bir yargı yetisi vardır. Bu, Arendt'in daha önceki yaklaşımıyla ("Kültürdeki Kriz" ve "Hakikat ve Siyaset" gibi yazılarında gördüğümüz yaklaşımıyla) sonradan adım adım ortaya çıkmaya başlayan nihai yargı yetisi kavrayışı arasında çok belirgin bir gerilim olduğunu gösterir. Erken dönem yazılarında, yargıyı "temsili düşünme" ve "kanaat" kavramlarına atıfla ele alan; yargının siyasal fikir alışverişinde ve eylemde bulunan aktörlerin kullandığı bir yeti olduğunu okura düşündüren bir yaklaşım söz konusudur. (Arendt'in yargı yetisini tanımlarken, "insanın zihinsel yetenekleri arasında en siyasal olanı", "siyasal bir varlık olarak insanın en önemli yeteneklerinden biri" veya "tam anlamıyla siyasal bir yeti" gibi ifadeler kullanması bu yüzdendir.) Fakat geç dönem yazılarında böyle bir yaklaşım sergilemekten kaçınmış gibidir. Yargının entelektüel veya bilişsel bir yeti olduğunu kesinkes reddedeceği geç dönem yazılarının tersine, "Özgürlük Nedir?" makalesinde yargıyı bilme yetisi [*intellect*] veya bilişle ilişkisi bağlamında irdelediğinden daha önce bahsetmiştik. 1965 ve 1966 yıllarında verdiği yayımlanmamış derslerindeyse tam tersi bir uca kayarak yargıyı iradenin bir işlevi (*liberum arbitrium* veya iradenin "karar kılıcı işlevi") olarak tanımlıyordu. Hatta bir keresinde şunu diyecek kadar ileri gittiğini bile görürüz: "İnsanın en gizemli yetilerinden biri olan yargı yetisinin isteme mi, akıl mı veya *belki de başka bir üçüncü zihinsel güç* mü olduğu, ucu açık bir sorudur."[107] Demek oluyor ki Arendt'in, yargıyı hem bilme yetisinden [*intellect*] hem de istemeden bağımsız bir zihinsel etkinlik olarak görmeye başlaması adım adım gerçekleşmiştir. Bu meseleyi kendi zihninde yerli yerine koyup bir çözüme ulaştığında, yargı ile si-

107 Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy", Dördüncü Ders, Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 40. Kutu, s. 024642 ve 024645. Alıntıda vurguladığım kısım metne kurşun kalemle sonradan eklenmiştir.

yaset, yani "zihnin yaşamı" ile "görünümler dünyası" arasındaki ilişkiyi de yeni baştan tanımlamış oluyordu.

Burada asıl mesele, yargının *vita activa*'nın bir parçası olarak mı (eğer öyleyse ne ölçüde), yoksa münhasıran *vita contemplativa*'ya –insani yaşamın dünyadan çekilerek ve diğer insanlardan uzaklaşarak tek başına geçirilen kesitine– özgü bir zihinsel etkinlik olarak mı ele alınacağıdır. Arendt yargının bu genel çerçevede tam olarak nereye konumlandırılabileceğine ilişkin belirsizliğin üstesinden ancak, daha önceki kapsamlı kavrayışından epey taviz vererek gelebilmiştir. Bir yandan yargıyı *vita activa*'yla kaynaştırmaya; onu görüş alışverişinde bulunmak suretiyle kamusal tartışmalara katılan siyasal aktörlere özgü bir yeti, genişlemiş zihniyet ile temsili düşünme becerisinin bir bileşeni olarak görmeye meyleder. Öte yandan aynı yetinin tıpkı estetik yargı gibi retrospektif olarak işlediğini, dolayısıyla temaşa ve ilgiden bağımsızlıkla ilgili bir boyutu olduğunu vurgulamak ister. Bu ikinci anlamıyla yargı, bütünüyle zihinsel yaşam çerçevesine yerleştirilmiş bir yetidir artık. Arendt oyunu ikincisinden yana kullanmış, nihai bir çözüme ancak bu gerilimi ortadan kaldırarak ulaşabilmiştir. Arendt'in yaptığı seçimin bir tutarlılığı beraberinde getirdiğine şüphe yok; fakat *vita activa* ile bütün bağlantının koparılması pahasına elde edilmiş zoraki bir tutarlılıktır bu. Yargının pratik açıdan etkisini gösterebileceği ve hatta anlamlı olabileceği tek yer, kriz anları veya acil durumlardır: Yargı, "bıçağın kemiğe dayandığı o ender anlarda, en azından kendim için, felaketleri önleyebilir." Bu "ender anları" bir kenara koyacak olursak, yalnızca zihnin yaşamına, zihnin kendiyle hemhal olduğu münzevi düşünme biçimine özgü bir yeti haline gelmiştir yargı.

Dolayısıyla yargı, *vita activa* ile *vita contemplativa* arasındaki gerilime (ki Arendt'in tüm eserlerine damga vurmuş bir ikiliktir) yakalanmış gibidir. Arendt yargıyı zihnin yaşamına

sıkı sıkıya bağlayarak bu gerilimi aşmak ister. Oysaki zihnin üç temel yetisi arasında insanın dünyasal etkinliklerine en çok yaklaşan ve bu etkinliklerle en sıkı bağlara sahip olan da yine yargı yetisidir. Arendt zihinsel ve dünyasal etkinlikler arasına keskin bir çizgi çekerek yargı edimini ait olduğu *vita activa* dünyasından koparmak zorunda kalmış gibidir. Sonuç itibarıyla Arendt'in daha sistematik bir çözümleme sunan geç dönem yargı teorisi, paradoksal olarak çok daha sınırlı (ve belki de daha cılız) bir yargı kavrayışını beraberinde getirmiştir.[108]

Bu bölümün başında sorduğumuz soruyu şimdi bir kez daha hatırlayalım: Yargılama konusunda tek başvuru kaynağımız Kant mıdır gerçekten? Kant, daha önceden bilinmeyen "tamamıyla yeni bir insani yeti" mi keşfetmiştir?[109] Yargı yetisini çok dar bir anlamda yorumlamadığımız ve ancak Kant'ınkine tıpatıp benzer bir yargı teorisine sahip olan birisinin bu yetinin farkında olabileceğini kabul etmediğimiz müddetçe, yanıt olumsuzdur: Hayır. Arendt'in kendisi de Kant'ın bu konuda yegâne otorite olmadığını dile getirir zaman zaman. Örneğin "Kültürdeki Kriz"de, yargı gücünün insanın temel bir siyasal yetisi olmasının, "anlamı açıklığa kavuşturulmuş siyasal deneyimler kadar eski görüşlere" dayandığını söyler ve ekler: "Yunanlar bu yetiye *phronēsis*, yani içgörü veya basiret derlerdi ve filozofun bilgeliğinden ayrı olarak onu devlet adamının başlıca erdemi veya hususiyeti saymışlardı." Metne eklediği 14. dipnotta ise şöyle diyordu Arendt: "*Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabında devlet adamının içgörüsünü bilerek filozofun bilgeliğine karşı çıkartan Aristoteles, siyasal yazılarında sıkça yaptığı gibi muhtemelen bu-

108 Habermas'a göre Arendt, "pratik yargının akılsallığı düşüncesine dayalı olan kendi *praksis* anlayışından vazgeçmiştir" (Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", s. 24).

109 Arendt, Kant Dersleri, s. 46.

rada da Atina *polis*'indeki kamu görüşünü izlemektedir."[110] Fakat şayet bu konuda Aristoteles'in başka bir seçenek sunduğunu Arendt'in kendisi de kabul ediyorsa, o zaman bizim burada sorduğumuz sorunun yanıtlanması daha bir aciliyet arz ediyor. Arendt'in yargı temasını irdelerken yüzünü neden sadece Kant'a döndüğünü açıklığa kavuşturmamız gerekir (elbette bunun tam tersinin, yani Kant'a olan bağlılığının onu yargı yetisini irdelemeye sevk etmiş olabileceğinin geçerli olmadığını varsayarsak – ki bu da pekâlâ mümkün).

Arendt'in eserlerine vakıf olan okurun, Kant'ın onun düşüncesindeki derin etkisini gözden kaçırması pek mümkün değil. Arendt için Kant, kendisinden bir yargı teorisi türetilebilecek bir esin kaynağı değildir sadece; Kant'ın düşüncesi Arendt'in kamusal kavramını bütünüyle bünyesinde barındırır. Bu bakımdan Kant, Arendt'e sahici anlamda öncülük eden tek figürdür. Arendt'in nasıl olup da Kant'ın yargı üstüne yazılarında kendi siyaset anlayışına açılan bir kapı görebildiğini anlamak için, amaçlardan ziyade görünümler üstüne yargıda bulunmayı siyasetin püf noktası olarak tanımladığını hatırlamamız gerekir. Siyasal yargıyı estetik yargıya benzetmesi bu yüzdendir. Dolayısıyla siyasal yargıya bir model bulabilmek amacıyla estetiğe dönmesi hiç de tesadüfi değildir; her ikisi de görünümler dünyasıyla ilgili olduğu için siyaset ile estetik arasında bir akrabalık olduğu varsayımından hareket etmiştir. Nitekim, "Kant'tan başka hiçbir filozofun eserinde görünüm kavramı (...) bu denli belirleyici ve merkezi bir rol oynamamıştır"[111] diye yazar. Arendt'e göre bundan çıkartılabilecek sonuç, Kant'ın siyasal olanın özüne ilişkin benzersiz bir farkındalığa sahip olduğudur.

Arendt, Kant Dersleri'nin daha erken bir versiyonunda (1964), siyasetin yönetim veya hâkimiyetten, çıkar ve araç-

110 Arendt, "Kültürdeki Kriz", s. 262-263.

111 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 60.

sallıktan ibaret olduğuna hükmeden eski önyargılar yüzünden Kant'ın kendisinin de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin siyaset felsefesinin bir parçası olduğunun farkına varamadığını söyler. Halbuki yargıyı önemseyip ele almaya başladığımız andan itibaren, Arendt'e göre, siyasete ilişkin kadim önyargılardan kurtulabiliriz: "Burada hiç kimsenin yönetmediği ve hiç kimsenin yönetilmediği, insanların birbirlerini ikna ettikleri bir birliktelikten [paylaşılan yargı, beğeni topluluğu] bahsediyoruz." Ve ekler: "Bu hiç şüphesiz çıkar, iktidar ve yönetimin çok önemli ve hatta merkezi siyasal kavramlar olduğunu yadsımak anlamına gelmez. (...) Mesele şudur: Bunlar en temel kavramlar mıdır, yoksa kendisi de farklı bir kaynaktan doğan bir birlikte-yaşama deneyiminden mi türetilmişlerdir? (Yoldaşlık-Eylem)"[112]

Arendt, bu öteki kaynağa, siyaset felsefesindeki yerleşik geleneği meydana getiren eserlere odaklanarak değil, "görünümleri görünümler olmak bakımından" ele alan bir esere dönerek ulaşabileceğimiz kanısındadır:

> *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, [Kant'ın] başlıca eserleri arasında çıkış noktası, Dünya ve insanları (çoğul olarak) o dünyanın sakinleri haline getiren duyularla yetenekler olan [tek] kitaptır. Bu belki de henüz tam manasıyla bir siyaset felsefesi değildir, fakat hiç kuşkusuz siyaset felsefesinin olmazsa olmaz koşuludur. Bir dünyaya (yeryüzüne) ortaklaşa sahip olmaları nedeniyle birbirlerine bağlı olan insanlar arasındaki düzenleyici ilişki ve etkileşimde veya insani yetilerimizde *a priori* bir ilke bulunabilirse şayet, işte o zaman insanın esas itibarıyla siyasal bir varlık olduğu da kanıtlanmış olacaktır.[113]

112 Chicago'da verilen ders: "Kant's Political Philosophy", Güz Dönemi, 1964 (Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 41. Kutu, s. 032272).

113 *A.g.e.*, s. 032259.

Her ne kadar haddinden fazla kaygı duymamızı gerektiren bir mesele olmasa da, Arendt'in projesine yönelik belki de en bariz itirazı dillendiren bir soruyu gözden geçirmek durumundayız bu noktada: Acaba Arendt, Kant'ın metinlerine yaklaşırken aşırı serbest bir tutum mu sergilemiştir? Kant'ın eserlerini yorumlarken epey özgürce davrandığı, Kant'ın yazılarını kendi amaçları doğrultusunda kullandığı yadsınamaz. Örneğin Kant'ın siyaset felsefesini ele alma iddiası taşıyan derslerinde *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne neredeyse hiç atıf yoktur.[114] Arendt erken tarihli bir makalesinde, "Kant için 'yargı' temasının 'pratik akıl'dan çok daha büyük bir ağırlık taşıdığını siyasal yazılarının hemen hepsinde kolaylıkla görebileceğimizi" bile iddia eder.[115] Kant'ın tarih üstüne yazıları da benzer bir serbestlikle ele alınır; tarih felsefesinde Kant'ın bizimle basbayağı oyun oynadığını ima eder Arendt.[116] Kant'ı yorumlarken sergilediği bu serbest tutum tesadüfi değildir; çünkü Kant'ın tutarlı veya makul bir siyaset felsefesi olmadığı savı, Kant'ın kaleme alınmamış siyaset felsefesini yeniden inşa etme projesini haklılaştırmaya hizmet eder. Arendt, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin satır aralarında saklı olan siyaset felsefesini Kant'ın yazıya dökemediği kanısındadır. Dolayısıyla orada ortaya konan teorik yaklaşımı, bu gizil potansiyeli gerçekleştirebilecek bir doğrultuda ilerletmektir hedefi. Kant'ın *mevcut* siyasal yazılarının önemini küçümseyerek (yazıya dökmediği siyaset felsefesi lehine) onun *kaleme almış olduğu* siyaset felsefesini gözden kaçırmış olabilir. Nitekim çağdaş siyaset felsefesinde (John Rawls ve Ronald Dworkin bu konuda akla ilk ge-

114 Bkz. *Zihnin Yaşamı*, s. 236: "Kant'ın felsefesine ilişkin en önemli çekincelerim onun ahlâk felsefesiyle, yani *Pratik Aklın Eleştirisi* ile ilgilidir." Gelgelelim Arendt ne *İkinci Eleştiri* ile *Üçüncü Eleştiri* arasındaki kesişim noktalarının üzerinde durur, ne de Kant'ın ahlâk felsefesindeki kimi kusurların estetiğiyle siyaset felsefesinde de tekrarlanmış olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurur.

115 Arendt, "Freedom and Politics", s. 207.

116 Arendt, Kant Dersleri, s. 42.

len örnekler) liberalizmin Kantçı versiyonu gitgide daha çok ilgi uyandırmaktadır günümüzde. Ne var ki bu itirazı tartarken, bir metni felsefi bir tarzda yorumlamayı akademik sadakatin hep önüne koymuş olan Arendt'in kendisinin de Kant'ı epey özgür bir biçimde okuduğunun farkında olduğunu aklımızın bir köşesinde tutmamız gerekir.[117] Onu asıl ilgilendiren şeyin, Kant'ın *mevcut* siyaset felsefesi değil, şayet *belirli* düşüncelerini sistemli bir şekilde geliştirebilseydi Kant'ın kaleme almış *olabileceği* siyaset felsefesi olduğunu kabul etmeye Arendt'in kendisi de hazırdır.[118] Bunun özü itibarıyla sakıncalı bir yöntem olduğu söylenemez hiç kuşkusuz; yeter ki yürütülen çalışmanın salt metin analizinden ibaret olmadığı açıkça ortaya konmuş olsun. Heidegger'in Kant üzerine olan çalışmasında belirttiği gibi: "Düşünürler arasındaki diyalog, tarihsel filolojinin (ki onun da kendine özgü sorunları vardır) yöntemlerinden büsbütün farklı kaidelere tabidir."[119]

Arendt'in yargı konusunda fikir almak için yüzünü neden doğrudan doğruya ve doğallıkla Kant'a döndüğü artık yeterince açık olsa gerek. Fakat Arendt'in yargı üzerine düşüncelerinde Kant'ın böylesine belirleyici olmasının ilk bakışta pek göze çarpmayan başka bir nedeni daha var. *İnsanlık Durumu*'nda yargı yetisine atıfta bulunan tek pasaj bu konuda hiç yabana atılamayacak bir ipucu sunuyor bize:

> İnsan gururunun hâlâ korunduğu yerde, insani varoluşa damgasını vuran, saçmalıktan ziyade trajedidir. Bunun en büyük temsilcisi ise Kant'tır; her ne kadar eylemi, doğal yasaların determinizmine tabi olsa da ve yargısı, mutlak gerçekliğin gizine (*Ding an sich* [kendinde şey]) nüfuz edemese de, Kant'a göre eylemin kendiliğindenliği ve ona eşlik

117 *A.g.e.*, s. 77, 80.

118 *A.g.e.*, s. 45, 49.

119 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. J. S. Churchill (Bloomington: İndiana University Press, 1962), s. xxv.

eden yargı gücü de dahil pratik aklın yetileri, insanın belli başlı nitelikleri olmaya devam ederler.[120]

İnsani yargı, trajik yargı olma eğilimindedir. Çünkü hiçbir zaman tam anlamıyla üstesinden gelemeyeceği ama yine de kabullenmek zorunda olduğu bir gerçeklikle mütemadiyen yüzleşmek zorundadır. Yargıya ilişkin bu trajik boyutun benzersiz bir ifadesidir Arendt'in Kant'ta gördüğü. Bu, seyirci imgesinin neden bu kadar hayati olduğunu ve yargı yükümlülüğünün neden tamamen yargılayan seyirciye havale edildiğini görmemize de katkıda bulunabilir. Tiyatroda olduğu gibi tarihte de, insanların trajediyi kabullenebilmelerini sağlayacak olan, yalnızca retrospektif yargıdır:

> Aristoteles'le birlikte şöyle diyebiliriz: Ozanın siyasal işlevi bir arınma [*katharsis*] sağlamak, insanı eylemekten alıkoyabilecek bütün duyguları temizlemek veya tasfiye etmektir. Hikâye anlatıcısının –tarihçi veya romancı– siyasal işlevi şeyleri oldukları gibi kabul edebilmeyi öğretmektir. Yargı yetisi, doğruluk da denebilecek bu kabulden doğar.[121]

Siyasal yargı, eylemde bulunurken trajik engellerle karşılaşan insanlara eylemlerini sürdürmelerini sağlayan bir umut duygusu verir. Yalnızca tarihin seyircisi, böyle bir umudu bize sunabilecek bir konumda yer alır.[122] (Nitekim Kant'ın doğrudan siyaset üstüne olan yazılarının asıl mesajı da budur.) Şayet yargıya yönelik ilgimiz trajik kaçınılmazlıkların farkına varmamızı sağlıyorsa, belki de yalnızca bu trajik gerçekliği tam manasıyla idrak edebilmiş bir düşünür (ki Kant böyle bir kavrayışa gerçekten de sahiptir) yargının özüne nüfuz edebilir ve bu özü teorik olarak açımlayabilir.

---

120 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 322.

121 "Hakikat ve Siyaset", s. 317. Krş. Arendt, *Men in Dark Times* (Londra: Cape, 1970), s. 107.

122 Umut hakkında bkz. Arendt, Kant Dersleri, s. 99, 106, 112, 115.

Arendt'e göre yargılama edimi, üç bölümden oluşan zihinsel etkinliklerin doruk noktasını temsil eder. Çünkü bir yandan "isteme"nin "görünümler dünyası"yla kurduğu bağı canlı tutar, bir yandan da "düşünme"ye hayat veren anlam arayışını tamamına erdirir. Bu nedenle Arendt, hayat denen bu şenliğe "en iyilerin seyirci olarak geldikleri"ni dile getiren Pythagoras ile hemfikirdir.[123] Ne var ki seyirciliği filozofların hakikat arayışıyla özdeşleştirmekten kaçındığı için Pythagoras'tan ayrılır. Böylelikle filozofun veya metafizikçinin temaşa uğraşının yerini yargılayan seyircinin temaşa uğraşı almış olur.[124] Zihnin yaşamı, antik Yunan filozoflarında olduğu gibi metafiziğin kuşatıcı bakışında değil, yargılayan tarihçinin, ozanın veya hikâye anlatıcısının ilgiden bağımsız hoşlanma duygusunda tamamına erecektir.

9. Başka Düşünceler: Arendt ve Nietzsche'de "Bu Geçit, An"

> Akşam yargısı. – Bir gün ve yaşamı boyunca yaptıklarını gözden geçiren kişi yorgun ve tükenmişse, genellikle melankolik bir sonuca varır. Fakat bunun ne o günle ne de yaşamla bir ilgisi vardır; bilakis yorgunluktan kaynaklanır. Bir şeylerle uğraşırken veya keyfimiz yerindeyken, yaşamı ve varoluşu uzun uzadıya düşünmeye vakit bulamayız. Fakat bunu bir kez olsun yaptığımızda, varolan her şeyi güzel bulmak için yedinci günü ve bir durup dinlenmeyi bekleyen insanı haksız buluruz – doğru anı kaçırmıştır.
>
> – NIETZSCHE, *Tan Kızıllığı*, s. 317

123 Diogenes Laertius, *The Lives of Famous Philosophers*, 8. 8. Yazımın 7. Bölümü'nün başında epigraf olarak yer alan bu pasaja hem *Düşünme*'de (Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 115) hem de Kant Dersleri'nde (s. 113) atıf vardır. Ayrıca bkz. "On Hannah Arendt", *The Recovery of the Public World*, s. 304.

124 Bkz. Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 240-241.

Hem Arendt'in yargı kavramına hem de Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesine, benzer bir düşünme yapısı hayat verir. Her ikisinin de aynı düşünce deneyinden doğduğu söylenebilir. Öyle bir an hayal edin ki tüm diğerlerinden tamamıyla ayrı olsun, "başka bir şeye atıfta bulunmaksızın *–adeta hiçbir bağlantısı olmaksızın–* olası tüm anlamını kendi bünyesinde barındırsın",[125] son derece yoğun bir varoluşsal ehemmiyet taşısın. *Bu* an bütün bir yaşamın/varoluşun anlamını nasıl ayakta tutabilir? Nietzsche'ye göre böyle bir ontolojik dayanağa, o anın sonsuz tekrarına ilişkin bir beklenti sayesinde erişilebilir. Arendt'e göreyse ona ancak, tarihsel yargının geriye dönük bakışıyla ulaşılabilir.

Her iki düşünce de, esas itibarıyla, anlam sorununun zaman sorunuyla komşu olduğuna ve sahici bir anlam duygusu elde etmenin, zamanın tiranlığını bir şekilde aşabilme ihtimaline bağlı bulunduğuna ilişkin bir içgörüden kaynaklanır. (Zihinsel etkinliklerin zamansal boyutlarının *Zihnin Yaşamı*'nda önemli bir yer tutması bu yüzdendir.) Anlamın zamanı aşması, zamansal akışın yıkımına karşı korunması gerekir. Geçmişi (yargı edimi yoluyla) yeniden ele geçiremediğimiz veya nihai bir dönüş vaadi söz konusu olmadığı müddetçe, tüm insani yaşam tamamıyla anlamsız ve amaçsız bir hale gelecektir. Zamanın akışına karşı anı destekleyen ontolojik bir dayanak olmaksızın, insan yaşamı gerçekten de "rüzgârda bir yaprak gibi, saçmasapan bir oyuncak"tan farksızdır.[126]

Nietzsche, ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nda, bütün felsefi yaşamı boyunca onu meşgul edecek olan bir meseleden söz ediyordu. Bu meseleye getirdiği nihai çözüm, ebedi dönüş düşüncesi olacaktı. Arendt de aynı meseleyle sürekli cebelleşip durmuştu. Arendt'i, *İnsanlık Durumu* kita-

125 Arendt, Kant Dersleri, s. 145 (vurgu bana ait).

126 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 3. 28, *Basic Writings of Nietzsche*, çev. ve der. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1968), s. 598.

bının omurgasını oluşturan siyasal eylem üzerine düşünmeye sevk eden buydu. Arendt'e göre nihai çözüm, yargılama düşüncesinde saklıydı. Silenus'un, Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta* adlı oyununda yer alan restine nasıl göğüs gereceğimizdi bütün mesele: "Hiç doğmamış olmak, söze dökülebilecek tüm anlamı aşar; fakat eğer doğmuşsak, olası en iyi ikinci şey, hayata mümkün olduğunca çabuk veda etmektir." Arendt'in, hem *Devrim Üzerine* başlıklı kitabının en sonunda hem de Kant Dersleri'nde değindiği bir zorluktu bu.[127] Daha önce vurgulamış olduğumuz gibi Arendt'in bu konuya getirdiği ilk çözüm, siyasal eylem kavramına dayanmaktaydı. *Devrim Üzerine*'nin son cümlesinde şöyle diyordu: "Yaşama görkem kazandırabilecek olan şey, insanların özgür edimleriyle canlı sözlerinden oluşan bir alan olan *polis*'ti. (...) Genci ve yaşlısıyla herkesi hayatın yükünü taşımaya muktedir kılan" buydu.[128] Ne var ki geç dönem eserlerinde, ilkiyle ilişkili olmakla birlikte başka bir çözüm yolu belirginlik kazanır. Siyasal aktörün anlamı kendi başına elde edebilmesi söz konusu değildir artık; aktör seyirciye ihtiyaç duymaktadır. Yargının gerekliliği bundandır. Zamanın geçiciliğine karşı anı destekleyecek olan, yalnızca siyaset değil, daha ziyade aktörün yaptıkları üstüne, geçmişteki "büyük sözler ve edimler" üstüne düşünen bağımsız seyircinin yargılama edimidir. Goethe'yi bütün bunların ışığında yorumlar Arendt: "Durabilirdi karşında, ey doğa, bir adam tek başına / Değerdi işte o zaman, insan olmaya."

Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesinden ilk kez bahsettiği aforizma, "En ağır yük" başlığını taşır:

> Günün veya gecenin birinde bir cin, o ıssız yalnızlığına sessizce sokulup sana şöyle dese ne olurdu: "Şu anda yaşadı-

127 Sophokles, *Oedipus at Colonos*, 1224; Nietzsche, *The Birth of Tragedy, Basic Writings of Nietzsche*, s. 42 (3. Bölüm). Ayrıca bkz. Arendt, Kant Dersleri, s. 65.

128 Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 377.

ğın ve hep yaşayageldiğin bu hayatı, bir kez daha ve sayısız kez daha yaşamak zorunda kalacaksın. Yeni hiçbir şey olmayacak hayatında. Ama her acı ve her sevinç ve her düşünce ve her iç çekiş ve yaşamındaki irili ufaklı her şey –bu örümcek ve ağaçlar arasındaki bu ay ışığı ve bu an ve hatta ben bile– art arda ve aynı sırayla sana geri dönmek zorunda olacak. Varoluşun ebedi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek; sen toz tanesi, sen de onunla birlikte." Kendini yere atıp dişlerini gıcırdatır ve böyle diyen cine lanet okur muydun? Yoksa bir kez böylesine görkemli bir anı yaşayınca ona şu yanıtı mı vermek isterdin: "Sen bir tanrısın ve ben bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım daha önce." Bu düşünce seni ele geçirecek olsa, seni sen olarak değiştirir ya da belki de ezer geçerdi. Soruların sorusu, "Bunu bir kez daha ve sayısız kez daha ister misin?", eylemlerinin üstüne en ağır yük olarak çöküp kalırdı. Veyahut kendine ve hayata karşı ne kadar cömert hale gelmelisin ki, her şeyden çok bu nihai, ebedi mührü almaya can atasın?[129]

Nietzsche için belirleyici soru, hayatımızı yaşamış olduğumuz haliyle yeniden yaşamaya ve sayısız kez yeniden yaşamaya razı olup olmadığımızdır. (Aslına bakılırsa aynı soruyu Kant da sorar; yaşamın bizim için taşıdığı değerin ne olduğu, mutluluğa göre değerlendirildiğinde, "sıfırdan azdır; zira yaşama aynı koşullar altında yeni baştan başlamayı kim ister?"[130] Kant'ın cevabı, ahlâk yasasını üstlenmekten kaynaklanan onurumuza ilişkin bilincimizin, aksi takdirde dayanılmaz olabilecek bir varoluşu kurtaracağıdır. Nietzsche'nin bu soruya bambaşka bir cevap verdiğini söylemeye bile gerek yok.) Ebedi dönüş düşüncesi bu soruyu kati bir dille sorar, onu adeta hayat memat meselesi haline geti-

129 Nietzsche, *The Gay Science*, no. 341, *The Portable Nietzsche*, s. 101-102.

130 Kant, *Critique of Judgment*, § 83; karş. Arendt, Kant Dersleri, s. 67.

rir. Besbelli ki yaşamımızda elde ettiğimiz başarılar, bu sorunun bakış açısından, varoluşu kurtarmaya yetmeyecektir. Eğer her bir an sayısız kez yeniden yaşanacaksa buna katlanmanın tek yolu, bizatihi anın ebediliğini kabullenmektir. Eğer an, kendi kendisini gerekçelendiremiyorsa, onu hayatın bir *başka* noktasında gerçekleşebileceklerden yola çıkarak sonsuzca yeniden yaşamayı isteyebilmek mümkün olamaz. Amaç, hedef veya *telos*, insani varoluşun değerlendirilmesinde temel bir ölçüt olmaktan çıkmıştır artık. Öyleyse ebedi dönüşün, anı kendi sorumluluğunu üstlenmeye zorlayan bir etkisi vardır.

Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesinde söz konusu edilen şey, andan ziyade "art arda ve aynı sırayla" zamanın tümü gibi görünebilir. Fakat hatalı bir okumadır bu. Çünkü ancak *anı* olumlamak suretiyle zamanın tümünü olumlamış oluruz. "En ağır yük"e katlanmamızı mümkün kılan, "böylesine görkemli bir an"ın bize yaşattığı deneyimin kendisidir. (Bu ayrım, Arendt'in, Hegelci *Weltgericht* olarak *Weltgeschichte* [dünya mahkemesi olarak dünya tarihi] ile Kantçı insani yargının *otonomisi* arasında kurduğu karşıtlığa tekabül eder.) Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'teki ebedi dönüş bahsinde daha da belirginleşir bu:

> Bak (...) bu ana! Bu geçitten, Andan ebedi bir sokak uzanıyor *geriye doğru*: Arkamızda bir ebediyet var. *Yürüyebilen* ne varsa, daha önce geçmek zorunda kalmamış mıdır bu sokaktan? *Olabilen* ne varsa, daha önce olmak, bitmek ve geçip gitmek zorunda kalmamış mıdır? Ve her şey daha önce de var idiyse eğer: Bu ana sen ne dersin, cüce? Bu geçidin de daha önce varolmuş olması gerekmez mi? Ve her şey, bu anın *bütün* gelecek şeyleri peşinden sürüklemesini sağlayacak biçimde birbirine sımsıkı bağlı değil midir? Bu yüzden – kendi kendisini de? Çünkü *yürüyebilen* ne varsa

– bu uzun sokaktan *ileriye doğru* bir kez daha yürümek *zorundadır*.

Ve ay ışığında ilerleyen bu ağırkanlı örümcek, bu ay ışığının kendisi, geçitte fısıldaşan, ebedi şeyler hakkında fısıldaşan ben ve sen – hepimizin daha önce de burada bulunmuş olması gerekmez mi? Ve geri dönmek, önümüzde uzanan şu öteki sokaktan, şu tüyler ürpertici sokaktan ileriye doğru yürümek – ebediyen geri dönmek zorunda değil miyiz?[131]

Burada Nietzsche "her şeyi birbirine sımsıkı bağlı" olarak gördüğü için, anı diğer anlarla "adeta hiçbir bağlantısı olmaksızın" düşünebilmek kuşkusuz mümkün değildir. Gelgelelim olumlama, ancak andan hareketle söz konusu olabilir:

Bu geçide bak, cüce! (...) Bunun iki yüzü var. İki yol birleşiyor burada; bugüne kadar hiç kimse gitmedi bu yolların sonuna kadar. Bu uzun sokak geriye doğru bir ebediyete uzanıyor. Ve ileriye doğru açılan şu uzun sokak ise başka bir ebediyet. Birbirleriyle çelişiyor bu yollar; kafa kafaya çarpışıyorlar; ve işte tam burada, bu geçitte birleşiyorlar. Geçidin adı yazılı yukarıda: "An." Ama biri çıkıp onlardan birini izlese, hep ileriye ve daha uzağa gitse – sen, cüce, bu yolların ebediyete dek birbirleriyle çelişeceğini mi sanıyorsun?[132]

Kafka'nın "O" başlıklı aforizmalar derlemesinde yer alan meselini andıran bir yanı vardır bu pasajın. *Düşünme*'nin 20. bölümünde bu meseli bilhassa vurgular Arendt. (Aslında Nietzsche'nin "Hayal ve Bilmece"sinden uzunca bir pasajı, tam da Kafka'nın hikâyesini yorumladığı sırada alıntılamıştır. Heidegger'in Nietzsche üstüne değerlendirmesine

131 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, "On the Vision and the Riddle", *The Portable Nietzsche*, s. 270.

132 *A.g.e.*, s. 269-270.

de atıfta bulunur aynı bölümde. Heidegger'in yorumuna göre ebediyet, şu *andadır*; zira bu iki ebediyet ancak onlar arasındaki geçitte duran ve anın kendisi *olan* insanda birbiriyle çarpışır.[133] Arendt'in *Düşünme*'nin son bölümünde bu pasaja atıfta bulunması tesadüfi değildir; çünkü onun *Zihnin Yaşamı*'nda boğuştuğu sorun, Nietzsche'yi ebedi dönüş düşüncesini formüle etmeye götüren sorunun bir benzeridir.) Tıpkı Nietzsche'nin anlatısında iki ebediyetin birbirleriyle zıtlaşması gibi, Kafka'nın hikâyesindeki "O" da geçmişle gelecek arasındaki kavgaya yakalanmıştır. Bu çatışmaya arabuluculuk etmek için "O"nun, bu kavgadan kendisini kurtarması gerekir: "[M]uharebe hattından kaçmak suretiyle yaşam oyununun dışındaki bir hakem, seyirci ve yargıç konumuna yükselebilir. Doğumla ölüm arasındaki zaman aralığının anlamını saptamak için başvurabileceğimiz kişi, 'O'dur. Çünkü 'O', bu oyuna müdahil değildir."[134] Arendt'in "geçmişle gelecek arasındaki boşluğa yakalanmış" olan yargılayıcı seyircisinin konumu işte budur.

> Geçmişle gelecek arasındaki bu boşlukta, zamanda tuttuğumuz yeri ancak düşündüğümüz vakit buluruz; bir başka deyişle geçmişle gelecekten onların anlamını saptayabilecek ve dünyadaki insani varoluşun bitmez tükenmez, binbir türlü meselesini değerlendirmek amacıyla "hakem", arabulucu ve yargıç konumunu üstlenebilecek kadar uzaklaştığımızda. (...)
>
> "Hakemin konumu" da –ki ona duyulan arzu [Batı metafiziğinin] düşlerini tetikler– şöhret ve menfaat kavgasına iştirak etmedikleri için "en iyi" olan ve ilgiden bağımsız, özerk ve dengeli bir biçimde yalnızca gösterinin kendisiyle ilgilenen Pythagoras'ın seyircilerinin koltuğundan başka ne-

133 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 233.

134 *A.g.e.*, s. 235.

resi olabilir ki? Ancak onlar gösterinin anlamını bulup çıkarabilir ve sahnedeki performansı yine ancak onlar yargılayabilir.[135]

Yargının geçmişle gelecek arasındaki bu konumu, Arendt'in kendisinin de belirttiği gibi Nietzsche'nin, üzerinde "An" adının yazılı olduğu geçidine benzemektedir.

Geçit neden "An" olarak adlandırılmıştır? Çünkü kendisi dışında bir amacı yoktur, kendinden başka bir yere çıkmaz. Varlık döngüseldir. Dolayısıyla andan başka hiçbir şey onu gerekçelendiremez; onu gerekçelendirecek olan yalnızca kendisidir. Kantçı terimlerle ifade edersek otonomdur, kendinde amaçtır. Anın olumlanması, kendi dışında herhangi bir şeyden değil, sadece kendisinden hareketle mümkündür. Çünkü son tahlilde bu anın nihai sonucu veya ürünü, yalnızca kendi dönüşüdür. Zamansal zincirin (dolayısıyla zamansal bir zincir olarak görülen tüm Varlığın) anlamsızlığı, yüzleşilmesi gereken kaçınılmaz bir hakikattir. Nietzsche'ye göre ancak, "en büyük yük"ü sırtlanmak suretiyle gerçekleşebilecek bir yüzleşmedir bu. Döngü, anlamsızlığın ve beyhudeliğin simgesidir. Bu demektir ki an olumlanacaksa, onu kendisinden başka destekleyebilecek herhangi bir şey yoktur. Ebedi dönüşün anlamı işte budur: Varoluşun olumlanmasında an yalnızca kendi ayakları üstünde durmaktadır; vardığı herhangi bir yer yoktur (zira dönüp dolaşıp yine kendisine varır); ne de teleolojik bir silsilenin son noktasıdır. Nasıl olup da kurtarılabilir, nasıl olup da olumlanabilir? Nietzsche'ye göre irade, demir gibi kararlılık ve bu mesele üstüne *düşünmek*; sorunun çözümü işte budur. Bu meseleyi tüm yakıcılığıyla düşünmeye katlanabilenler, yeni yaratıcılar onlar olacaktır; Batı'yı çöküşten kurtaracak olanlar da onlardır. Arendt ise aynı meseleye bambaşka bir yerde çözüm aramaktadır.

135 *A.g.e.*, s. 238, 235-236.

Arendt için olduğu gibi Nietzsche için de anlam meselesinin üstesinden gelmek, geçmişle sahici bir ilişki kurabilmeye bağlıdır. Nietzsche'ye göre esas sorun, zamanın direngenliğiyle hesaplaşamamanın intikam hırsına yol açmasıdır; toplumsal ve siyasal rahatsızlıklar ontolojik çıkışsızlıklardan kaynaklanır: "Zamanın geriye doğru akmaması, onun [istencin] öfkesi budur. 'Olmuş olan', onun yuvarlayamadığı taşın adı budur. (...) Kendisinin geriye dönememesinin intikamını alır. İşte yalnızca budur *intikam* denilen şey: İstencin zamana ve onun 'böyleydi bir zamanlar'ına karşı nefretidir."[136] İradenin zamana karşı "iyi niyet" beslemesine olanak tanımak, kişiyi intikam duygusundan kurtaracak ve böylelikle bütün toplumsal ve siyasal varoluşu kökten değiştirecektir:

> Geçmiştekileri kurtarmak ve her "böyleydi bir zamanlar"ı "ben böyle istedim"e dönüştürmek – buna kurtuluş derim ben ancak. İstenç – kurtarıcının ve sevinç getirenin adı budur. Size böyle öğrettim ben, dostlarım. Ama şimdi şunu da ekleyin öğrendiklerinize: İstencin kendisi de henüz bir tutsaktır. İsteme özgürleştirir; peki ama kurtarıcıyı da zincire vuran ne olabilir ki? "Böyleydi bir zamanlar" – işte budur istencin diş gıcırdatmasının ve en esrarlı melankolisinin adı. Yapılmış olan her şeyin karşısında güçsüzdür; *geçmişte olup bitmiş her şeyin öfkeli bir seyircisidir*. İstenç geriye doğru isteyemez; zamana ve zamanın açgözlülüğüne söz geçirememesi, işte budur istencin en garip melankolisi.[137]

Arendt'i ilgilendiren mesele iradenin değil, yargı yetisinin özgürleşmesidir ve bunun düşünme ediminin kullanımı yoluyla gerçekleşebileceğini dile getirir. Fakat hem onun hem

136 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, "On Redemption", *The Portable Nietzsche*, s. 251-252.

137 *A.g.e.*, s. 251, vurgu bana ait.

de Nietzsche'nin uğraştıkları sorun büyük ölçüde aynıdır: Geçmiş şeylerin "öfkeli seyircisi" hoşnut bir seyirciye nasıl dönüştürülebilir? Melankolik seyirci mutlu seyirciye nasıl dönüşebilir? Nietzsche iradeyi geçmişle barıştırmayı istiyordu; Arendt ise geçmişi yargılamayı hoşnutsuz bir durum olmaktan çıkarıp hoşnutluk kaynağı haline getirmenin arayışı içindeydi. Her iki durumda da zamana karşı beslenen "iyi niyet" geçmişi kurtarmak anlamına gelmektedir.

Arendt, "an" sorununa ilkin eylemin doğasında, dolayısıyla bir bakıma istemede (zira irade olmaksızın eylem olamaz) bir çözüm aramış, ama en nihayetinde düşünümsel yargıya veya geçmişte olup bitenler üstüne yargıda bulunan düşünümselliğe bel bağlamıştı. Benzer bir şekilde Nietzsche de, anlam sorununa (veya nihilizme, yani en yüksek değerlerin değersizleşmesine) ilkin iradede bir çözüm aramış, ama nihai çözümü olan ebedi dönüş düşüncesi onu iradeden uzaklaştırmıştı. Arendt *İsteme*'nin 14. bölümünde, Nietzsche'nin düşüncesini tastamam bu şekilde yorumlar: Ebedi dönüş, "bir teori, bir öğreti, hatta bir hipotez değil, yalnızca bir düşünce deneyidir. Antik döngüsel zaman kavramına deneysel bir dönüş anlamı taşıması nedeniyle, tasarıları daima doğrusal bir zaman ve bilinemez ve dolayısıyla değişime açık bir gelecek anlayışını varsayan herhangi bir irade kavrayışıyla açıkça çelişmekte gibidir."[138] Dolayısıyla Arendt, Nietzsche'nin ebedi dönüş adını verdiği bu düşünce deneyinin bizi eninde sonunda "iradenin yadsınmasına" götürdüğünü dile getirir:

> İradenin güçsüzlüğü insanları geriye bakmayı, hatırlamayı ve düşünmeyi tercih etmeye götürür; zira geriye dönük bakışa, varolan her şey zorunlu görünür. İstemenin yadsınması, insanı, yapıp edilen hiçbir şey geri alınamadığı tak-

138 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 425.

dirde dayanılmaz hale gelecek bir sorumluluktan kurtarır. Her halûkârda, Nietzsche'yi Ebedi Dönüşe ilişkin bir deneye girişmeye sevk eden, büyük bir ihtimalle, İrade'nin geçmişle çatışmasıydı.[139]

Arendt'e göre Nietzsche,

> verili dünyayı bir mana taşıyan; "şeylerde herhangi bir anlam bulmaksızın idare edebilecek [yeterli] irade gücüne sahip, anlamsız bir dünyada yaşamaya katlanabilen" bir varlığa yakışır bir yuva olarak inşa etmeye girişmişti. "Ebedi Dönüş"; "Oluşun *Masumiyeti*"ni (*die Unschuld des Werdens*) ve buna ilaveten kendine özgü başıboşluğu ve amaçsızlığını, suçtan ve sorumlukluktan muafiyetini ilan ettiği ölçüde, bu nihai kurtuluş düşüncesini ifade eden bir kavramdır.[140]

Sorumluluk, amaçlılık, nedensellik ve irade gibi kavramları tümden tasfiye etmek suretiyle anlamsız bir dünyayla baş etmenin, anlamdan yoksun bir dünyayı kabullenmenin ve kurtarmanın aracıdır ebedi dönüş.

Nietzsche aşağıdaki pasajda ortaya koyduğu savdan yola çıkarak "geçip giden her şeyin geri döndüğü düşüncesine, yani Varlığı kendisine döndüren döngüsel bir zaman kurgusuna" varır:

> Dünyanın devinimi nihai bir aşamayı hedeflemiş olsaydı, o aşamaya çoktan erişilmiş olurdu. Ancak tek temel gerçek, onun herhangi bir nihai aşamayı hedeflemediğidir. Böyle bir nihai aşamayı gerektiren her felsefe ve bilimsel hipotez (örneğin mekanikçi kuram), bu temel gerçekle *çürütülmektedir* [Nietzsche'nin vurgusu].
>
> Ben bu gerçeği göz önünde bulunduran bir dünya kavrayışının peşindeyim. Oluşun nihai hedeflere başvurmadan

139 *A.g.e.*, s. 427.

140 *A.g.e.*, s. 428-429.

açıklanması gerekir. *Oluşun her anda gerekçelendirilmiş gibi görünmesi gerekir* (veya değerlendirilemiyor olması gerekir ki, bu zaten aynı kapıya çıkar); *ne bugün gelecekten hareketle gerekçelendirilmelidir, ne de geçmiş bugünden hareketle.*[141]

Bu Nietzscheci formülasyon, Arendt'in yargının "geriye dönük bakışı" üstüne yorumunu layıkıyla değerlendirebilmek için son derece önemlidir. Nietzsche'nin konuya yaklaşımının Arendt için bir başlangıç noktası teşkil ettiği artık yeterince açık olsa gerek. Aynı aforizmada Nietzsche şöyle diyordu: "Oluş, her an eşit değerdedir."[142] Başka bir deyişle hiçbir an, başka herhangi bir anı gerekçelendirmeye hizmet edemez; hiçbir anı diğer anlara atıfla olumlayabilmek mümkün değildir; an, kendi kendisini kurtarmak zorundadır. Alıntılamış olduğumuz bu pasajdan Arendt'in vardığı sonuç şudur: Bu "düpedüz iradenin ve isteyen egonun reddi anlamına gelir"; zira bunların her ikisi de nedensellik, niyet, hedef gibi kadük kalmış kavramlara ilişkin bir önvarsayıma dayanmaktadır.[143]

Nietzsche anı ebedileştirmenin bir yolunu arıyordu. ("Sevinç ebediyeti ister. Sevinç *her* şeyin ebediyetini ister, derinlik ister, derin bir ebediyet ister.")[144] Arendt ise retrospektif yargı edimi yoluyla anı ölümsüzleştirmenin peşindedir. Her iki durumda da aynı saik söz konusudur: Anı zamanın gelip geçiciliğinden ve saldırısından korumak. Yargılama bu işle-

141 Nietzsche, *The Will to Power*, no. 708, s. 377 (vurgu bana ait). Nietzsche burada da Kant'taki bir düşünceyi tekrarlamakta gibidir. Kant şöyle diyordu: "Daha önceki kuşakların sonrakiler uğruna onca külfete katlanmış gibi görünmesi (...) ve ancak en son gelen kuşağın [tamamlanmış] bir evde oturma muradına erecek olması (...) şaşırtıcılığını hep koruyacak bir durumdur." (Bkz. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", Üçüncü Tez; Arendt tarafından alıntılanmıştır, bkz. "Tarih Kavramı", s. 117.)

142 Nietzsche, *The Will to Power*, s. 378.

143 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 430-431.

144 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, "The Drunken Song", *The Portable Nietzsche*, s. 436.

vi kendine has *tikelciliği* sayesinde yerine getirir; tikel olanı evrensellere indirgemeden veya genelliklerin içinde yitip gitmesine neden olmadan ele alması sayesinde. Tikel olanın kendine özgü, hiçbir evrenselin veya genelliğin gölge düşüremeyeceği bir itibarı vardır.

> Felsefenin, tıpkı Minerva'nın baykuşu gibi, kanatlarını ancak gün sona erdikten sonra, alacakaranlıkta açtığını söyleyen Hegel son derece haklıdır. Aynısı güzel için veya amacını kendinde taşıyan herhangi bir edim için geçerli değildir. Kantçı anlamıyla güzel, kendinde bir amaçtır. Çünkü olası tüm anlamı, başka şeylere göndermede bulunmaksızın –deyiş yerindeyse, diğer güzel şeylerle bağlantısı olmaksızın– kendinde saklıdır. Kant'ta şöyle bir çelişki söz konusudur ama: Sonsuz ilerleme insan türünün yasasıdır; bununla birlikte insan onuru, kişinin (her birimizin) kendi tikelliği içerisinde ve dolayısıyla –herhangi bir kıyaslama olmaksızın ve zamandan bağımsız olarak– genel anlamda insanlığı yansıtması sıfatıyla görülmesini talep eder.[145]

Konuyu Nietzscheci bir bağlamda ele aldığımızda, Arendt için yargılamanın sadece siyasal varlıklara özgü bir güç olmanın ötesinde (her ne kadar başlangıçta Arendt'i yargı yetisi üstüne düşünmeye götüren saik bu olmuş olsa da) bir anlam taşıdığı belirginlik kazanır. Esasen ontolojik bir işlev görmeye başlamış gibidir yargılama. (İlki "siyasal", ikincisiyse "temaşaya dayalı" olmak üzere Arendt'in erken ve geç dönem yargı teorileri olarak adlandırdığım bu "kopuş" vurgusunun arkasında yatan içgörü tam olarak budur.) Bu demektir ki yargı, kişiyi, aksi takdirde anlamdan ve varoluşsal gerçeklikten yoksun kalabilecek bir dünyaya bağlama işlevi üstlenmektedir; yargıdan azade bir dünyanın insani bakımdan hiçbir anlamı yoktur.

145 Arendt, Kant Dersleri, s. 145.

Nietzsche'yle kurduğumuz bu benzerlik –özellikle de irade sorunuyla cebelleşmesinin, onu ebedi dönüşü olumlamak (yani olan, olmuş ve olacak olan her şeyi iradi olmayan bir tarzda kabullenmek) uğruna iradeyi yadsımaya götürmesi– Arendt'in son eseri olan *İsteme*'nin son satırlarına ışık tutmaktadır (aksi takdirde kafamızı bir hayli bulandıracaktı kitabın sonu). Augustinus'un insani *doğumluluğu* keşfine, yani "insanların, yeni ve başka başka insanların doğum yoluyla tekrar tekrar dünyada göründüğü gerçeği"ne değindikten hemen sonra, bu savın Augustinusçu yorumu hakkında şunları söylemişti Arendt:

> Özgürlüğü sevmemizin veya keyfiliğinden nefret etmemizin, ondan "hoşnut" olmamızın veya getirdiği müthiş sorumluluktan kaçarak bir tür kaderciliğe sığınmayı tercih etmemizin hiçbir önemi yok; bu yaklaşım doğmuş olmaktan dolayı özgürlüğe mahkûm olduğumuzun ötesinde bir şey söylememektedir bize. Öyleyse bu kördüğüm, en az başlayabilme yetimiz kadar gizemli olan başka bir zihinsel yetiye, Yargı yetisine başvurmaksızın açılamaz veya çözülemez. Bu yetinin çözümlenmesi, bize en azından hoşlanma ve hoşlanmama duygularımızın mahiyetini gösterebilir.[146]

Bu pasaj, Arendt'in yargılamaya ilişkin soruşturmasının, yalnızca hayati bir insani yeti üstüne kuramsal bir incelemeden ibaret olmadığının, aynı zamanda bir "kördüğümün çözümü" olduğunun da göstergesidir. Çözüme kavuşturmak istediği sorun, insani özgürlükten nasıl "hoşnut" olunabileceği, "getirdiği müthiş sorumluluğun" nasıl üstlenilebileceği, kadercilikten (Nietzsche'nin seçtiği çıkış yolu buydu) nasıl kaçınılabileceğiydi. Bu pasajın tamamında Nietzsche'nin "en ağır yük"ü betimlediği hikâyenin yankısı duyulmaktadır (onun üstüne bir yorum gibi okunabilir). Buradaki mütalaa-

146 Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 480.

ların salt hayal ürününden ibaret değilse şayet, bu yakınlık hiç de tesadüfi değildir. Zira Arendt'i yargılama yetisini incelemeye götüren düşünce patikası, Nietzsche'yi ebedi dönüşü ortaya koymaya götürenle büyük ölçüde örtüşmektedir. Gerçekten de Arendt'in yargıyı bir kördüğümden –bilhassa iradenin kördüğümünden– çıkış yolu veya insani özgürlüğü benimseyebilmenin bir yolu olarak tanımlamasını başka nasıl açıklayabiliriz? Yargılamaya ilişkin bir çözümlemeye başlamanın yolu neden *bu* olsun? Olası bir çıkış yolu olarak yüzümüzü yargılamaya dönmemiz gereken kördüğüm neden *bu* olsun? Ve böyle bir kördüğümden kurtulmak için neden yargılamayı mütalaa etmemiz gereksin? Bütün bu sorulara şunu eklemek de mümkün: Arendt'in son eserinin son paragrafını başka herhangi bir okumayla açıklığa kavuşturabilmemiz mümkün olabilir mi? "Bu geçit, an"da dururken geçmişle geleceğin zıt yönlü basınçları arasında ezilmekten bizi kurtaracak olan yargıdır.

Zihinsel etkinliklerimizin her birinin zamansal doğrultusunu göz önünde bulunduracak olursak, Arendt'in kördüğümden olası tek çıkış yolu olarak neden yüzü geçmişe dönük olan yargılamaya bel bağladığını anlamak mümkün. Halihazırda içinde yaşadığımız dünya sahici anlamda eylemde bulunmaya, dolayısıyla özgürlüğe ulaşmaya pek fazla imkân vermiyor. Gelecek ise, tüm beklentilerin aksine, daha da az umut vaat etmekte gibidir: "İnsani etkinlikte şimdiye dek görülmemiş ve son derece vaatkâr bir patlama ile başlamış olan modern çağın tarihin gördüğü en ölümcül, en kısır edilgenlik haliyle sona ermesi pekâlâ mümkündür."[147]

Dolayısıyla günümüzde eylemden bir anlam duygusu elde edebilme ihtimali epey düşük. (Bu koşullar altında –siyasal olarak eylemde bulunabilmenin neredeyse olanaksızlaştığı bir dünyada– yargılama da adeta eylemin muadili, sahi-

147 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 438.

ci bir kamusal alanın yokluğunda yurttaşlık pratiğimizi telafi etmenin bir yolu haline geliyor.) Geleceğe yönelik tasarılar peşinde koşmak veya irademizin yüzünü geleceğe çevirmek suretiyle anlama ulaşmak da bir seçenek olmaktan çıkmış gibi artık (istemeye ilişkin kördüğüm zaten bundan kaynaklanmakta). Geriye bir tek, insani varoluşu kurtaran geçmiş olayları tespit edebilen yargı yetisi kalıyor. (Düşünme edimine gelirsek: Arendt'e göre düşünme, görünümler dünyasından uzaklaşmamızı mümkün kılan zihinsel etkinliktir; bu bakımdan o dünya için bir anlam kaynağı olması söz konusu değildir. Tikel olaylar üzerine düşünmek amacıyla görünümler dünyasına geri döndüğü andan itibarense yargılama edimine dönüşür.) Ancak geçmişteki tikel anlarda ete kemiğe bürünen insani özgürlüğün mucizevi niteliği üzerine düşünmek suretiyle bugünde ayakta kalabilir ve geleceğe dair umudumuzu koruyabiliriz. Retrospektif yargı olanağından yoksun kalmamız durumunda, bugünün anlamsız olduğu duygusuna kapılabilir ve geleceğe dair umudumuzu tümden yitirebiliriz. Anlamı güvence altına alabilecek ve böylelikle varoluşumuzu *olumlamamıza* imkân verebilecek tek şey yargılamadır.

Geçmişten "hikâyeleri" mütalaa etmek, bize daima yeni bir başlangıç ihtimali olabileceğini gösterir; bu demektir ki umut, insani eylemin doğasında saklıdır. Her hikâyenin bir başlangıcı ve bir sonu vardır – ama asla mutlak bir son değildir bu; zira bir hikâyenin bitişi bir başkasının başladığını imler her zaman.[148] Eğer tarihin bütünü hakkında mutlak bir hüküm vermek zorunda kalsaydık Kant'ın karamsarlığına kapılabilirdik pekâlâ. (Kant'ı düzenleyici bir ide olarak tarihsel ilerleme düşüncesini ortaya koymaya, teleolojik yargıda olduğu gibi düşünümselliğimizi yönlendirmeye ve umutsuzluğa kapılmadan tarih üstüne düşünmemizin ze-

148 Bkz. Arendt, "Understanding and Politics", s. 388-389.

minini sunmaya sevk eden, tam da onun karamsarlığı ve insanlık tarihinin kesintisiz bir hikâye olarak düşünülmesi gerektiğine ilişkin ısrarıdır.) Gelgelelim yargılama daima tikel olaylar ve kişilerle, bize ilham veren ve örnek niteliğinde olan hikâyelerle sınırlı kalmak durumunda olduğu için, tarihsel düşünüm yalnızca umudu elden bırakmamış olanlar için yol gösterici bir esin kaynağı olabilir.

Yargılamanın, geçmiş üzerine düşünmekten hoşnutluk duymamıza imkân tanıması nedeniyle, dünyasal durumumuzun olumlanmasına hizmet ettiğini söylemiştik. Fakat burada asıl hedef dünyanın gerekçelendirilmesinden çok, dünyadaki yerimizin "onaylanması", bir başka deyişle dünyamızın gerçekliğiyle bağlantı kurulması veya belki de onunla olan ilişkimizi beyan etmek suretiyle bu gerçekliği gerekçelendirmektir. Arendt'in yayımlanmamış derslerinde pek çok kez tekrarlanan bir ifade bu formülasyonu destekler niteliktedir. Augustinus'un "*Amo: Volo ut sis*" düsturu; yani, "Sevmek, aslına bakılırsa, 'olmanı istiyorum' demektir." "Varlığın katıksız keyfiliği"nden ötürü, "bizi biz yapanın kendimiz olmaması"ndan ötürü, "onaylanmaya gereksinim duyarız"; hepimiz "birer yabancıyızdır, hoş karşılanmaya gereksinim duyarız." Yargıda bulunmak suretiyle "dünyayı ve kendimizi onaylamış oluruz"; bize bahşedilen yetiler sayesinde "dünyada kendimizi evimizde hissederiz."[149] Müşterek yargıların se-

149 Arendt'in Chicago'da verdiği ders, "Kant's Political Philosophy", 1964 Güz dönemi (Hannah Arendt Belgeleri, Kongre Kütüphanesi, 41. Kutu, s. 032288, 032295). Aynı ifadeye bir başka derste de göndermeler vardır: "Basic Moral Propositions" (41. Kutu, s. 024560). Bu derste söz konusu ifadenin *dilectores mundi* ile ilişkisine değinilir: "Dünya sevgisi, kime ve neye ait olduğumu belirlemesi itibarıyla, dünyayı benim için tesis eder ve dünyaya yerleşmemi sağlar." Krş. *Zihnin Yaşamı*, s. 356, 401; ayrıca bkz. *Isteme*'nin 10-12. bölümlerindeki sevgi tartışması. (Buraya şu önemli notu düşmek isterim: Arendt, "*Amo: Volo ut sis*" ifadesine ilişkin herhangi bir kaynak göstermemiştir. Bunun nedeni, söz konusu alıntının Augustinus'un eserlerinde yer almamasıdır. Heidegger'in, Arendt'e göndermiş olduğu 13 Mayıs 1925 tarihli mektubunda geçen bir ifadedir bu. Bkz. *Hannah Arendt and Martin Heidegger, Letters 1925-1975*,

çilmiş yoldaşlığı, aksi takdirde kırılgan kalmaya mahkûm tarihselliğimizin temellerini teminat altına alır.

Yazımın son bölümündeki tespitlerim, Arendt'in yargılama üstüne düşüncelerinin zorunlu seyrini okura dikte etme amacı taşımıyor. Maksadım Arendt'in düşüncelerinin yayıldığı alanın sınırlarını belirlemekti yalnızca. Söz konusu bu felsefi çerçevenin sınırları, Augustinus'un *İtiraflar*'ın 11. kitabındaki zamansallık üstüne olan düşünceleri ile Nietzsche'nin ebedi dönüş kavrayışınca belirlenmiştir. Eserlerinde Arendt'e kılavuzluk eden yalnızca Kant değil, aynı zamanda Augustinus ve Nietzsche'dir de. Dikkat çektiği pek çok meselede bu iki figürün izi vardır. Onların buradaki tartışmamız bağlamında Arendt'e yönelttikleri soru ise şudur: İnsanın bilinmez bir geçmişten gelip yine bilinmez bir geleceğe doğru yol alan zamansal bir varlık olduğunu göz önünde bulundurursak eğer, dünyayı insana yakışır bir yuva haline nasıl getirebiliriz?[150] Dünyasal kurumlar ve ilişkilerin kırılganlığına ilişkin Augustinusçu perspektifi insani eylemin dönüştürücü potansiyeline ilişkin Nietzscheci bakış açısıyla harmanlayan Arendt, zamansallığın temel sorunuyla hesaplaşmayı amaçlamaktadır: Zamana hangi koşullar altında evet diyebiliriz?[151] Gerek Augustinus gerekse Nietzsche tarafın-

der. Ursula Ludz, çev. Andrew Shields (Orlando: Harcourt, 2004), s. 21 ve 223-224.) [Parantez içindeki bu not, Ronald Beiner tarafından Türkçe basıma eklenmiştir – ed.n.]

150 Krş. Augustinus, *Confessions*, 11. 14: Bu üç farklı zamandan, "şu iki zaman, yani geçmiş ve gelecek nasıl varolabiliyor, yani geçmiş artık yoksa, gelecek de henüz yoksa? Şimdiye gelirsek, eğer şimdi hep şimdi olmuş olsaydı ve geçmişe akıp gitmemiş olsaydı, zaman olmaktan çıkıp ezeli ebedi olurdu. Bu yüzden şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz, varlık sebebi olmamaya dayandığına göre? Yani aslına bakarsanız zaten varolmamaya yönelik olmamış olsaydı biz zamanın varolduğunu söyleyemezdik." [Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014).] Ayrıca bkz. *Confessions*, 4. 4.'teki ölümlülük üstüne düşünce.

151 "Hiçbir şeyi fazla ciddiye almamak ve huzur içinde yaşamak için, her şeyin gelip geçici olduğunu hiç aklından çıkartmayan bir imparator varmış. Bana ise

dan ortaya konulduğu biçimiyle asıl sorun –ki Arendt'in tüm felsefi eserine musallat olan bir meseledir bu– zamansallığın nasıl zapt edilebileceği, ölümlü bir varoluşun nasıl güçlendirilebileceği ve istikrara kavuşturulabileceği, insanlık durumunun ontolojik kırılganlığı ile gelip geçiciliğinin nasıl hafifletilebileceğidir. Eğer siyasetin varlığı gerçekten görünümlerse (ne de olsa Arendt'in siyaset felsefesinin temel öncülüdür bu),[152] o halde bu görünümler dünyasını daha kalımlı hale getirecek –deyiş yerindeyse onun varlığını onaylayacak– kamusal bir yargı mekânına ihtiyaç vardır. Yargılama, yani hatırlamanın kurtarıcı gücü, aksi takdirde zamanın akışında yok olup gidecek şeyleri muhafaza edebilmemize yardımcı olur. Özü itibarıyla kalımsız olan şeylerin varlığını sürdürebilmesine olanak tanır.[153] Başka bir deyişle yargının nihai işlevi, zamanı dünyasallıkla uzlaştırmaktır.

Bütün bu tespitlerimin sorulara cevap bulmaktan çok, yeni sorular doğurduğunun farkındayım. Kuşkusuz, Kant Dersleri benim burada öne sürdüğüm görüşlere dair imalar taşımaktadır sadece. Ele aldığım konudan gereğinden fazla uzaklaştım belki de. Tek amacım Arendt'in kuramsal ufkunun genişliğini gösterebilmekti. Hannah Arendt'in arkadaşı Walter Benjamin'in hermeneutiğinde ortaya konan meseleler ve temalarda da buna çok benzer bir tutumla karşılaşırız. Bu dersleri Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üstüne Tezler"i ile birlikte okumak, Arendt'in güttüğü hedefin boyutları-

---

tam tersine uçucu olamayacak denli değerli görünür her şey. Her şey için bir ebediyet ararım: İnsan en değerli iksirleri ve şarapları denize mi dökmeli? – Benim tesellim, olmuş olan her şeyin ebedi olduğudur: Deniz onları yeniden karaya vuracaktır." (Nietzsche, *The Will to Power*, no. 1065, s. 547-548).

152 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 272.

153 Bkz. Arendt, "Kültürdeki Kriz" s. 259. Arendt'in kalımlılık meselesine olan ilgisi aslına bakarsanız 1929'da yayımlanan ilk kitabına, Augustinus'un sevgi kavramı üstüne olan çalışmasına kadar uzanır. Bu bakımdan yargılama üstüne olan eseri, felsefi kariyerinin başlangıcına uzanan bir düşünce zincirinin son halkası gibidir.

nı saptamamıza yardımcı olabilir. Zira Benjamin de tarihle kurtuluş düşüncesine dayalı bir ilişki kurmanın arayışı içindeydi. Arendt'in yargılayan seyircisi bir bakıma Benjamin'in geçmişte gezinen, seçtiği anları kâh neşeli kâh melankolik bir hatırlama çabasında bir araya getiren, anımsayarak derleyen *flaneur*'ünün muadilidir: Bugünün yıkıntıları arasında geçmişi kurtarmaya hizmet eden fragmanları arar durur.[154] Benjamin'de bu, tarih meleğinin rolünü üstlenmek anlamına gelir. Scholem'in dile getirdiği gibi tarih meleği, "esas itibarıyla tarihin içkinliğinin ardında bıraktığı bir enkaz, bir melankoli figürüdür."[155] Bu temaların hemen hepsi Benjamin'in tarih felsefesi üstüne üçüncü tezinde bir araya gelmiş gibidir:

> Olayları büyük küçük ayırt etmeden sayıp döken vakanüvis, şu hakikatten yola çıkar: Gerçekleşmiş hiçbir olay tarih için kaybolmuş sayılamaz. Kuşkusuz, ancak kurtulmuş bir insanlık geçmişine tümüyle sahip çıkabilir; bu da demektir ki geçmiş, ancak kurtulmuş bir insanlık için bütün anlarıyla zikredilebilir. İnsanlığın yaşamış olduğu her an, şimdi bir

154 Bkz. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, der. Hannah Arendt, çev. Harry Zohn (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), s. 255-266. Geçmişle olan parçalanmış ilişkimiz, Benjamin'in tezlerinde tekrar tekrar değindiği *Jetztzeit* [ebedi-şimdi] kavramında ifadesini bulur. Örneğin on dördüncü tezinde, Robespierre'in eski Roma'yı tarihin homojen sürekliliğinden koparıp almak suretiyle hayata döndürdüğünü dile getirir Benjamin. Fransız Devrimi de "tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi antik Roma'ya başvurmuştu" (s. 263). Arendt'in, Benjamin'in düşüncesinin bu yönüne ilişkin bir değerlendirmesi için bkz. "Introduction", *Illuminations*, s. 38-39.

155 Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis* (New York: Schocken, 1976), s. 234-235. Arendt'in, Benjamin'in tarih felsefesi üstüne dokuzuncu tezine ilişkin yorumu için bkz. *Illuminations*, s. 12-13. Arendt ile Benjamin arasındaki pek çok benzerliği burada uzun uzadıya tartışmamız mümkün değil. Sadece Arendt'in, Cato'nun kaybedilen davadan yana taraf olan tarihçi imgesine başvurmasının, Benjamin'in yedinci tezinin ruhuyla bire bir örtüştüğüne dikkat çekmek yeterli olacaktır. Bkz. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, no. 98 (Londra: New Left Books, 1974), s. 151.

citation à l'ordre du jour [o günün bir anı] haline gelir. Söz konusu gün, Yargı Günü'dür.[156]

Geçmişe yönelik bu tutumun çok daha çarpıcı bir ifadesi, Benjamin'in Kafka'nın mesellerinden biri üstüne yaptığı yorumda karşımıza çıkar:

> Yaşamın gerçek ölçütü hafızadır. Geriye baktığında bütün yaşamı adeta bir yıldırım gibi kateder. Hızla birkaç sayfa geriye gittiğinde, bir sonraki köyden gezginin yola koyulmaya karar verdiği başlangıç noktasına varmış olur. Kendileri için yaşamın yazıya dönüştüğü insanlar (...) metni ancak geriye doğru okuyabilirler. Kendileriyle yüzleşebilmelerinin tek yolu budur. Ancak bu sayede –bugünden kaçıp kurtularak– yaşamı anlamlandırabilirler.[157]

156 Benjamin, *Illuminations*, s. 256.

157 Benjamin, "Conversations with Brecht", *Aesthetics and Politics* içinde (Londra: New Left Books, 1977), s. 91. Benjamin'in yorumladığı Kafka hikâyesi "Sonraki Köy"dür.

"Kant Dersleri organik bir bütünlük arz eder. Ele alınan temaların hepsi birbiriyle yakından ilişkilidir: İnsan yaşamına anlam ve değer verenin tam olarak ne olduğu sorunu; yaşamın hoşlanma ve hoşlanmama duyguları bakımından değerlendirilmesi; temaşa insanlarının insani ilişkiler dünyasına beslediği husumet; metafizik hakikatlerden yoksun oluşumuz ve eleştirel düşünme ihtiyacı; ortak duyu ile anlama yetimizin savunusu; insan onuru kavramı; tarihsel düşünümün doğası; İlerleme fikri ile bireyin otonomisi arasındaki gerilim; evrensel ile tikel arasındaki ilişki ve son olarak, yargı yetisinin kurtarıcı gücü."

Ronald Beiner

Hannah Arendt'in 1970'te Kant'ın siyasi felsefesi üzerine verdiği dersler, hem Kant'ın hem de asıl, Arendt'in düşüncesinin yeniden inşasına katkıda bulunmuştur. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserine odaklanan Arendt, bu muhakemeye dayanarak, kendi siyaset felsefesini geliştirip tamamlar.

Arendt, siyasetin, düşünce etkinliğinin ve *insanların birbirleriyle konuşarak var olmalarının* anlamı, olanakları, sorunları üzerine konuşuyor, tartışıyor Kant'la.

Bu eserin Arendt'in ölümünden sonra yayımlanmasını sağlayan Ronald Beiner'in açımlayıcı yorumları, Türkçe basıma yazdığı uzunca önsözle tamamlanıyor.

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2638-1

9 789750 526381