

Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye
İzmir Katip Celebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of
Philosophy, İzmir –Turkey
ozcanyilmaz.sutcu@ikc.edu.tr

Kant ve Lyotard’da Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce

Öz

Bu makalede Lyotard’ın Kant’ın *yüce* (sublime) kavramını yeniden ele aldığı *Lessons on the Analytic of the Sublime* metninden hareketle “yargılama nedir” sorusuna odaklanılmıştır. Lyotard’ın Kant’a olan ilgisinin kaynağında, modern dünyanın birçok alanda yaşadığı “yargı krizi” vardır. Modernistler, bu yargı krizinden *ortak duyu* (sensus communis) kavramı ile yeni bir çıkış yolu ararken Lyotard gibi postmodern filozoflar, yargının çoğulluğuna kapı açan “yüce” kavramıyla bir çıkış ararlar. Lyotard, “yüce duygusu” ile Kant’ın felsefesinde “bütünlük ideası”na yol açan yargıyı aşmaya çalışır. Lyotard yüce duygusunda, düşüncedeki farklılığı ya da düşünce yetilerindeki “adaleti” bulur. Kant yüce kavramıyla aklın düzenleyici ve bütünleştirici idealarını devre dışı bırakarak onun kendi güç ve imkânları ile karşılaşmasını gündeme getirmişti. Aklın kendi gücü ve imkânlarıyla karşılaşması bir “idea”ya ulaşmaktan ziyade hayranlık ve korku ile karışık bir “coşku”ya yol açar. Kant’a göre bu coşku, yüce bir varlık karşısında yaşanır. Ancak Fransız devrimi gibi hayal gücünün sınırlarının zorlandığı ve hatta aşıldığı toplumsal durumlarda da böyle bir coşku yaşanabilir. Burada yüce, devrimin seyircisi konumundaki halkların içinde yeşeren duygudur. Lyotard ise politik bir olay karşısında yaşanan bu coşkuyu daha fazla ön plana çıkararak Kant’ın yüce kavramına yeni bir bakış açısı getirir.

Anahtar Sözcükler

Kant, Lyotard, Yüce, Yargılama Yetisi, Yargı Gücü.

Giriş

“Adalet yoktur sadece sınırlar vardır.”

A. Camus

Bu gün modern felsefede özne krizinin ulaştığı nokta, bir yandan tümelin hegemonik baskısı diğer yandan ise tikellerin karanlık girdabıdır. Tümelin hegemonik baskısı, özcü bir bakış açısı ile tikelleri kendine uydurmaya referansta bulunurken tikelin karanlık girdabı, sadece kendisine gönderimde bulunan bireysel öznenin, tümeli devre dışı bırakarak göreceliğin sınırlarını zorlamaya referansta bulunur. Kendisinden emin olduğumuz tek şey, modernitenin özcü bir zeminde tesis etmeye çalıştığı “insanlık idea”nın yanı sıra tümelin, darbe aldığı ve postmodernizmin son noktasına kadar taşıdığı göreliliğin ise bir “çılgınlık” haline geldiğidir. Bu durumda artık şunu sorabiliriz: postmodern bir dünyada tikellerin bir arada korunduğu bir çoğulluğu düşünmek mümkün mü? Yaşanan bu durum, tam anlamıyla “bir kriter krizi”dir. Lyotard’ın dediği gibi, “kritersiz bir haldeyiz ve karar vermemiz gerek” (Lyotard & Thebaud 2014a:53) Kant’ın eleştirel hareketi, tam da bu krizin olası cevaplarından biri olarak karşımıza çıkar. Günümüzde modernizm ve postmodernizm arasındaki tartışmaların da (politik, etik, estetik vb.) ana figürünün Kant olması, bu “yargı krizi”nden kaynaklanmaktadır.

“Bu yargı krizi içerisinde, kültürel parçalılığı ve göreceliği aşma konusundaki modernistler “*Yargıgücünün Eleştirisi*”inde yeni tutamaklar ararken (“*sensus communis*”de, tümel ve tikelin özgür birliğine giden bir topluluk ideali arayışı); göreceliğe kucak açan postmodernistler ise, yargının çoğulluğuna yetiler arası çatışmada bir temel bulmaya çalışırlar. Bu yönde, karşıt olanı, ortak ölçülemez olanı eklemleyen *yüce üzerine yargı*’ya başvurarak; çatışmanın, bütünleşme ve uyumun temeli olduğu bir topluluğun imkânını soruşturuyorlar”(Altuğ: 9-10).

Çağdaş felsefede birçok filozofun Kant’a dönüşünün nedeni, farklılıkların benzerliklere feda edilmediği çoğulculuğun ortadan kaldırılmadığı bir insan kavrayışını Kant’ın felsefesinde bulmalarındır. Nasıl ki Arendt, bu insan kavrayışını, Kant’ın “*Yargı Gücünün Eleştirisi*”inde ortaya koyduğu “yargılayan öznesi”nde bulmuşsa Lyotard da *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde “yüceyi hisseden özne”sinde bulur. Lyotard *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde ‘Yücenin Analitiği’ bölümünden hareketle tüm batı düşüncesindeki meta anlatıları ve Aydınlanma felsefesini eleştiriye tabi tutar. Arendt, Kant’ın *ortak duyu* (sensus communis) kavramını “iletilebilirlik” özelliğinden dolayı politik düşüncesinin merkezine yerleştirir. Ortak duyu Arendt’e nesne dolayımından kamusal alana açılma imkân verir. *Ortak duyu*’da birey, güzel nesneye ilişkin yargısı dolayımından başkaları ile ilişkiye geçer. Bu yargılama tarzı, her zaman başkalarının mümkün yargılarıyla bir iletişimi gerektirir. Başka bir deyişle “iletilebilirlik açıkça genişletilmiş bir düşünceye dayanır ve iletişim başka birinin bakış açısından düşünebildiği sürece mümkündür. Aksi takdirde kişi asla bir başkası ile tanışmaz, asla onun anladığı bir biçimde konuşmaz”(Arendt& Beiner 1989:74). Arendt’in de belirttiği gibi kişi kendi düşüncesini başkalarının düşünceleriyle karşılaştırıp sınımadıkça eleştirel düşünmeyi gerçekleştiremez. Oysa Lyotard, Arendt’in tersine Kant’ın politik

düşüncesini yargıgücü yetisinde güzelin hayalgücü (*Einbildungskraft*), anlama yetisi (*verstand*) ve aklın (*vernunft*) özgür oyunun ortaya çıkardığı uyumlu ilişkide değil, bunların bir uyumsuzluk olarak varlığını koruduğu ve çatışma yaşadığı “*yüce duyusu*”nda bulur. Başka bir deyişle, Lyotard, Agustinus ve Descartes'dan beri süre gelen özne felsefesi geleneğini Kant'ın, öznenin yetileri kavramsallaştırma yetisi ile gösterme (*présenter*) yetisi arasında çatışmayı sorgular.

Lyotard çağdaş felsefede daha çok postmodern teorisyen olarak görülür. *The Postmodern Condition* (Postmodern Durum) kitabı, tabiri caiz ise günümüz dünyasının politik, kültürel, sanatsal vb. alanlarının anlaşılmasında temel başvuru kaynağı haline gelmiştir. Politik, etik ve estetik konularda ortaya koyduğu birçok eserle günümüz dünyasının postmodern konumlarına ışık tutan Lyotard'ın çalışmaları, bütünsel olarak ele alındığında politik bir okumaya izin verir. Lyotard'ın metinlerinin merkezini her zaman politika, adalet ve özgürlük kavramları oluşturur. İster bir sanat eseri üzerine, ister teolojik bir problem üzerine ya da ister dünyanın geleceği hakkında bir mesele üzerine düşünsün, düşünmenin ana eksenini her zaman politika oluşturur. “Lyotard öncelikle politik bir filozoftur, içimize yerleşen ve kurumlarla yaşamımızı kontrol, organize eden yollarla ilgilenen bir politik filozoftur” (Malpas 2003:2). Lyotard'ın politik bir filozof olma¹ konumunu, Kant okumasıyla taçlandırdığını söyleyebiliriz.

Kritik Mahkeme:

Kant'ın metinlerinde bilindiği gibi mahkeme metaforuna sıkça rastlanır. Bu metafor *Birinci Eleştiri*'inin önsözünde öğretilere ilişkin çizilen savaş eleştirisinde belirir. Bu eleştirinin ortaya konmasıyla metafizik çatışmaların geçtiği savaş alanı bir mahkeme salonuna dönüşür. Eleştirel felsefede yargılamanın yapıldığı yer *eleştiri mahkemesi*'dir ve “bu mahkeme *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ta kendisinden başka bir şey değildir” [Kant 1998:101 (Axii)]. Bu mahkemedeki hüküm ise, “aklın ebedi ve değişmez yasalarına” göre verilmiş olacaktır. Lyotard'a göre, 1781'de yazılmış bu metninde varılan yargı, tekil olanı önceden belirlenmiş bir tümel kavramın altına yerleştirmekten başka bir şeyi ifade etmez. *Saf Aklın Eleştirisi* polemik bir bakış açısıyla iki bin yıllık bu savaşın ereğinin ne olduğunu telkin eder. Bu anlamda Kant, “saf aklın alanında tam olarak polemik olarak görülebilecek hiçbir şey yoktur,” diye yazar (Lyotard vd. 2015:238-239). Yine aynı şekilde Kant, 1788'de yazılmış metninde aklın yalın idealleri olan “özgürlük”, “tanrı” ve “ölümsüzlük”e ilişkin ortaya çıkabilecek öğretiler savaşı, pratik aklın yasası ile daha başlamadan sonlandırılır. Bu mahkeme de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden başka bir şey değildir. Özgürlük, tanrı, ölümsüzlük, “bu ideler, ahlakça belirlenmiş istemenin, kendisine *a priori* olarak verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranmasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir, edilebilmelidir de” (Kant 1994: 4). diye yazar Kant. Lyotard'a göre, Kant böylece bir kez daha eleştiri savaşını sona erdirir. Ve savaşın yerine çatışmayı,

¹ Lyotard, 30 yıldan fazla aktif olduğu pratik-politik konumunu teorik- politik bir şekilde de devam ettirir.

mahkeme süreci dışında hiçbir şekilde sürdürülmeye izin vermeyen yasal bir durum olarak ortaya koyar.

Eleştirel felsefede *adalet* hakkında konuşmaya yetkili olan *İkinci Eleştiri*, konuşmaya başladıkça bilgiye ait eksikleri giderilmediği görülürken, *bilgi* konusunda konuşmaya yetkili olan *Birinci Eleştiri*, konuşmaya başladıkça adalet hakkındaki eksiklerin giderilmediği görülür. Doğru olandan adil olana geçiş pek mümkün değildir. Pratik aklın yargısı ile teorik aklın yargısı birbirine indirgenemez (Lyotard vd. 2015:253). Bu yüzden Kant, anlama yetisi ile akıl arasında aracılık sağlaması için *yargıgücünü* devreye sokar. Bu yüzden Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* eseri, onun felsefi sisteminin bütünlüğü ile ilgilidir. Bu bütünlük, insan zihninin, bir güçler sistemi olarak “deneyimi düşünmeyi” mümkün kılmasıdır. İnsan zihnine bir güçler bütünü olarak bakıldığında yargıgücü'nden önce anlama yetisi ve akıl arasında bir sorun vardır. Her iki gücün, hem belirlenimli ve düzenleyici olması ve hem de katı sınırlara sahip olması eleştirel düşünce açısından bir sorundur. Bu sorunu, ancak şeyleri duygu yönünden görebilme gücüne sahip olan yargıgücü giderebilir. Akıl, yargıgücü yetisi aracılığıyla duygu yönünden bir birlik ortaya koyma görevini üstlenir. Bu açıdan yargıgücü'nün diğer iki bilgi yetisinden ayrı olarak üstlendiği şey, “saf aklın birliği”dir. Bu, aynı zamanda hiçbir kavramın ön gelmediği duyguların *a priori* karakterini gösterir. Anlama yetisi aracılığıyla bilinmeyen ve akıl ile istenemeyen şeyler ancak *yargıgücü* ile hissedilir. Fakat Nancy'nin de işaret ettiği gibi transandantal prosedür, güçleri (yetiler) bir ilişkiye soktuğu gibi onların kendi kendilerine bağımsız olarak düşünülmesini de talep eder. Bu talep, birçokluk olarak var olan güçlerin, kapasiteleri ve meşruluk düzenekleri açısından buldukları bölgelere göre düşünülmesidir (Nancy 2003:199-200). Lyotard'a göre, işte bu nokta, eleştirel felsefenin elde ettiği beklenmedik kazançta işaret eder. Bu kazanç, eleştirel felsefenin doğası gereği yetiler arası bir uyumluluk talebine mesafeli oluşunu ifade eder. Bu yüzden eleştirel felsefe, sadece aklın eleştiriyeye doğru yönelimini hızlandırmayı değil, aynı zamanda güçlerin ne kadar çetin olursa olsun, sürekli bir kavga içinde olmasını da içerir.

“Aklın bu kavgacı karmaşası, tahmin edileceği gibi, ‘doğanın sahip olduğu bilgece ve yararlı bir eğilim’dir, çünkü empirist olsun idealist olsun, tartışan tarafların her birinin ileri sürdüğü savların geçerliliğini sarsan bu kavga, kritik zihni uyandırır ve onu kritik bir felsefe kurmaya yöneltir. Bilinen şema yinelenir öyleyse, mahkemeyle birlikte savaşın yerini barışın alacağı ümit edilir” (Lyotard vd. 2015:240).

Lyotard, düşüncenin önemli bir uğrağı olan eleştirel felsefenin düşünceye katkısını tekrar ele alır. Bu katkı, bir ideaya göre şekillenen ve ona göre bir yönelim içinde olan bir yargıdan ziyade, kendi kendisini belirleyen ve tayin eden bir yargı olacaktır. Bu yargı, ne tikeli tümelin altına koyma ne de tümel aracılığıyla tikeli belirlemektir. Bu yargıda tikel tümeli, tümel de tikeli yargılamalı. Bunu nasıl anlamak gerekir. Dahası Lyotard Kant'a, Kantçı olmayan bir soru ile yönelir: *Nasıl yargılamalı?* (Lyotard vd. 2015:15) Bu soru ile Kant'ın sürekli bir birliğe yönlendiren yargılama eğilimini devre dışı bırakır. Kant için önemli olan şey yargılamadır. Nasıl yargılanma değildir. “Onun için söz konusu olan, kritik aklın içinde hazır bulunan yargının eminliğini ortaya koymaktır...” (Lyotard vd. 2015:15). Yargılamada eleştirel akıl, bir yönüyle görevini yerine getirmekte diğer yönüyle de kendisini yargılamaktadır.

Lyotard'ın da belirttiği gibi adaletin açığa çıkması yargının belirlenimsizliğinden yani “nasıl iyi yargılamada bulunabiliriz” sorusundan ziyade yargının belirlenimsizliğinden yani “nasıl yargılamalıyız” sorusu ile mümkündür. Lyotard'a göre Kant, bu kapıyı açık bırakmıştır. ‘Nasıl iyi bir yargılama yapabiliriz’ sorusu bir belirlenime işaret eder. Belirlenimli bir yargılama, kendisi dışındaki ölçütlere göre şekillenir. Oysa ‘nasıl yargılamalıyız’ sorusu her zaman kendi içinde yeni ölçütler yaratılmasına ilişkin bir vurguya sahiptir. Başka bir deyişle eleştirel bir yargılama, “kendi kendisini tayin etmeli” ve her şeyden önce yargılamaya dâhil olanların haklılığını ortaya koyacak bir düzleme sahip olmalıdır. Bu düzlemde;

“Bir davadan ayrı olarak bir *fark* (Différend²) iki taraf arasında, her iki tarafa uygulanabilen bir yargılama kuralı olmadığından adalete uygun olarak çözülemeyen bir çatışma durumu olacaktır. Bir tarafın meşruluğu diğerinin meşruluktan yoksun olmasına işaret etmez. Bununla birlikte her iki tarafın farklılığını sağlamak için yargılamada tek bir kurala başvurmak sanki bir tek yasa varmış gibi onlardan birini (en azından) yanlış kılacaktır (ve her ikisi de bu ilkede tarafını itiraf etmeyecektir)” (Lyotard 1983: xi).

Bu yüzden Lyotard için yargılama, her bir tarafın bakış açısının farklılığına saygı duyan çoğulcu bir bakış açısını ortaya koymayı gerektirir. Eğer tek bir bakış açısını benimser ve onu bağlamı içerisinde doğru ve geçerli kabul edersek, yargılamanın çeşitliliğine haksızlık etmiş oluruz. Totaliter doktrinler ve eylemlerin dışında kalan ve heterojen biçimleri ihtiva eden bir mahkeme, ancak yetiler arasındaki “adaleti” sağlayabilir. Lyotard'a göre, Kant'ın kurduğu mahkeme, eleştirel akıl mahkemesi olsa da yargılamada çoğunlukla “düzenleyici idealar” devrededir. Ve bu düzenleyici idealar, *a priori* bir niteliğe sahiptir. Çünkü eleştirel felsefede akıl, “evrensel ve koşulsuz olan”a göre yargıda bulunmalı veya eylemde bulunmalı şeklinde bir yüklenmeye tabi tutulmuştur. Bir son erek olarak beliren bu yüklenme, her zaman bir kural koruyucu bir idea aracılığıyla yapılır. Bu durumda karşı karşıya kalınan şey, “...akıllı varlıkların kurduğu ortaklık anlamında bir *erekler saltanatı* [*reng de fins*] olacaktır” (Lyotard vd. 2015: 15). Bu ortaklık, tüm akıllı varlıkların bütünü ideası zemininde gerçekleşir. Yargılamada idealar devreye sokulduğunda ve onlar edildiğinde zorunlu olarak önceden varsayılmış evrensel ilkelere ulaşılır. Bu ilkelerin geçerli olduğu akıl eleştirisinde yargı, asla bağımsız değildir ve tüm akıl eleştirisinde idealar bir bütünlük nosyonu olarak önceden varsayılmıştır. Bütünlük yerine çoğulluğu ikame etmeye çalışan Lyotard, Kant'ı yargıyı mutlak olarak *belirsiz bırakmamakla* eleştirir (Lyotard & Thebaud 2014a:166). Oysa Lyotard'a göre ihtiyaç duyulan şey, bütüncül bir ufuk değil tersine, adil olan ile adil olmayanı bir arada sunan çoklu ve çeşitli bir ufuktur. Bu yüzden eleştirel felsefe, meydana gelmiş bir olayı ölçütleri belli çerçevelerin içine yerleştiren doktrinel bir yapı değildir. O, soyut bir bilgi üretme etkinliğinden ziyade, yaşamın farklılık ve çeşitliliğine göre şekillenen bir düşünmedir. Böylelikle düşünme edimi, aklın özsel amaçlarının önüne geçer. “Kant'tan itibaren, felsefe, düşünülemez olanı düşünmek görevini üstlenecektir — düşüncenin dışında olanı düşünme işini bir kenara

² *Différend* kelimesi Türkçeye agram ve fark olarak da çevirilmektedir. Metinde fark olarak kullanılmıştır.

bırakacaktır. Gerçek sınır düşünceyi içeriden kateder ve işler”(Deleuze 2000:78). Düşünme ediminin kendisinin düşünülmesi şu anlama gelir: düşüncenin nesnenin belirlenmeden çıkıp kendi farklılığına yönelmesidir. İşte bu, düşünmede ediminde yetileri birbirinden ayıran ve farklılığa yol açan çizgidir. Yetiler, düşüncenin saf sınırları haline gelmiştir ve düşünce bu kendi öz sınırlarıyla uğraşmayı bir an olsun bırakmaz. Düşünmenin sınırlılığı ve sınırsızlığı, artık kendi içindedir. Bu, eleştirel felsefenin yeni ölçüt veya ilkelere göre yargıda bulunduğu anlamına gelir. Dahası düşünme, her yargılama sürecinde kendine özgü kriterlere tabidir. İşte Kant'ın saf aklın eleştirisinde okula ait felsefe (schulbegriff) ile dünyaya ait (weltbegriff) felsefe arasındaki ayrımın da ortaya çıktığı yer burasıdır.³

Refleksif düşünme:

Eleştirel mahkemede, tümellik, zorunlu ve aynı zamanda olumsal ve tikel olan bir bilgiye ne ampirik bir süreçle ne de salt zihinsel bir süreçle ulaşılabilir. İdeal bir yargı, tüm bilgilerin geçerlilik iddiasını herhangi bir belirlenmişlik veya dayatmalı kritere başvurmaksızın kendine içkin olarak değerlendirmekten geçer. “Öyleyse felsefi ideal, sistem kurmak değil, tüm ‘bilgilerin’ (ben bunlara cümle diyorum) geçerlilik ideasını yargılamaktır ve bunu, insan aklının özsel erekleriyle bu bilgiler arasındaki karşılıklı ilişkiye göre yapmaktır” (Lyotard 2014b: 31). Değerlendirmeyi yapanın eleştirel konumu, artık bir temsil sunma noktasının ötesine geçer. Eleştirel tutumla varılan sonuç, yargının niteliğine ilişkindir. Dolayısıyla doğru veya adil olan cümle hakkında bir iddiada bulunmak, her şeyden önce geçerli olan bir yargıdan bahsetmektir. Bu durumda yargıda bulunma, tanımı itibarıyla hiçbir görüşe sahip olmayacak olan akıl kavramının herhangi bir nesneye ya da olguya sahip olmadan bir ideaya ulaşma kipidir. Bu kip, mümkün cümlelerin var olma düşüncesi ve geçerlilik kuralını koyan düşünce ya da düşünce ortamıdır. İşte bu ideal düşünce ya da fikir sayesinde felsefe, artık okulda öğretilen bir soyut akıl yürütme etkinliği olmaktan çıkar ve hayatın içinde var olmaya başlar. Felsefenin hayatın içinde var olması “*refleksif yargı*”ya işaret eder. “Eğer yalnızca tikeller verilmiş ve tümeli bulmak gerekiyorsa yargılama yetisinin refleksif olduğu”[Kant 2007: 15 (179)] söylenebilir. Belirleyici yargının kendisi saf anlayışın sentetik ilkelerine bağlıdır. Bu ilkelerle çalışan belirleyici yargının deneyimi de kurucu değil, kural koyucu olur. Kural koyucu olmasının nedeni, fenomenleri a priori ilkelere bağlamasıdır. Refleksif yargının bir kuralı olmadığından onu yaratmak gerekir. Ancak buradan refleksif yargının tamamen kualsız olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü o, sadece kendisine kural koyar. Ancak bu kural, inşa edici olmayan bir ilkedir. İnşa edici olmayan kural, nesnesini sezgisinden sıyrabilen ilkedir. Bu açıdan Refleksif yargı, bu ilkeye ne deneyimden ne de başka bir yerden edinir. O, kendisi dışında hiçbir şeye dayanmayan tikel yasalara göre işleyen transandantal bir ilkedir. Bu öyle bir öznellik ilkesidir ki onu sadece yargıgücü deneyimler ve sadece aynı yeti onu icat eder (Lyotard

³ Okula ait felsefede söz konusu olan, felsefenin soyut bir bilgi alanı olduğu ve temel görevinin de bilginin kusursuz bir şekilde ortaya konulmasıdır. Dünyaya ait felsefe ise felsefenin, fildişi kulesinden çıkıp dünyaya inmesini talep eder ve görevinin de insan aklının özsel erekleri ile ilişkili her türlü bilgiye ulaşmak olduğunu ifade eder. Birinci tanım filozofu, “bilginin sanatçısı yaparken ikinci tanım filozofu aklın sanatçısı” haline getirir.

1994:2-3). İlkelerin verili olmadığı bir konuma işaret eden refleksif yargı, görünüşte olumsuz görünse de aslında Kantçı felsefenin en önemli noktası olarak durur. İlke yoksa bulmak gerekir, tümel yoksa üretmek gerekir. Başka bir ifade ile yargıgücü ilkeyi bulmalı, icat etmeli, tümeli kendiliğinden üretmeli, ancak bunu aklın teorik ve de pratik aklın ilkeleri gibi nesnellüğün bir benzeri olarak üretmemelidir. Nancy'nin belirttiği gibi refleksif yargının icat ettiği şey, basit manada bir kurgu değildir. “Daha ziyade en güçlü anlamıyla *kurgudur* bu, evrensel olanın poiesisidir; öyle bir poiesistir ki, her şeyden önce ve temel olarak estetik (poietik) yargıyı açar, onun aracılığıyla bir praxise tamamıyla dâhil” (Lyotard vd. 2015:23) olunur.

Praksise dâhil olan refleksif yargı, evrensellik iddiasında olan yargıyı bir proje konumuna çeker. Evrensellik, yargının daha önceden belirlenmiş bir nesneye sahip olmasından kaynaklanır. Yargı nesnesini kaybettiğinde praksise dâhil olur. Başka bir deyişle belirleyici olmayan refleksif yargı, evrenselin yerine yaşam adına bir varoluş projesi ortaya koyar. Bu projede, devreye giren idea kavramı değil, “idea mefhumu”dur. Idea mefhumu idea kavramı ile karıştırılmamalıdır. Söz konusu olan, daima refleksif yargının etkinlik alanıdır ve bu alanda kavramlar, her türlü gerçeklik bilgisinin dışına doğru genişler. Dolayısıyla aklın mahkemesi, bir yargıcın yani yetki sahibi bir memurun belli kuralların altına tekil olayları yerleştirerek bir bütüne ulaştığı basit bir mekân değildir. Yasanın kendisi ve olayın değerlendirmesi, aynı oranda yargıcın sınavından geçer. Refleksif yargı, idea adına bütünlük değil, tam tersine eleştirel akıl için çokluk ve çeşitlilik ufkudur (Lyotard & Thebaud 2014a:165-166). Bu ufuk, kendisini sarmaya çalışan her biçimi ve kuralı kırar ve parçalar. Eleştiri adına daha ileri bir konuma işaret eden refleksif yargı, adil olanla adil olmayanı birbirinden ayırma gücüne sahiptir. Bu durumda refleksif yargı, tek bir rejimi geçerli kılmaktan ziyade onu oluşturan tüm rejimlerin farklılığını dolaysızca sunar ya da rejimler arasında “adaleti” sağlar.

Lyotard, duysal ve kavramsal olanın ötesine geçen ve her tarafın doğruluk iddialarını içine alan adaleti, refleksif yargıda bulur. Çünkü refleksif yargılamada her bir yeti, diğeriyle *çatışma* içindedir. Her türlü çatışma, aslında eleştirel bir çatışmadır ve bu çatışmalar, kendini dil ile ortaya koyar. Dahası özeldel *cümle oyunları* genelde ise *söylem oyunları*’yla kendilerini ortaya koyar. Lyotard, Kant’taki bilen ve hisseden öznenin bütünsel ideasına, yetiler arası çatışma ile karşı çıkar ve politik tavrını bu karşı çıkışın üzerine temellendirir. Çünkü ona göre, eleştirel olanla tarihsel ve politik olan arasında bir yakınlık vardır. Her iki durumda da herhangi bir kurala tabi olmaksızın bir yargılama söz konusudur. Bu yüzden Lyotard için,

“kritik olanla (kritik ‘mahkemesi’, çeşitli cümle ailelerinin iddialarının geçerliliğini inceleyen “yargıç” – burada bilerek Wittgensteinci bir ifade kullanıyorum) tarihsel-politik olan arasında bir yakınlık vardır: her ikisi de bir yargılama kuralına sahip olmaksızın yargı vermek zorundadır ve bu konuda hukuki-politik olandan ayrılırlar...” (Lyotard 2014b: 21).

Eleştiri mahkemesi, her bir cümleyi bağlı bulunduğu rejimine göre ve söylem cinsine göre geçerli kılmasına izin verdiği gibi onların heterojen bir şekilde kendilerini sunmasına imkân verir. Bu yüzden Lyotard’a göre postmodern bir çağda politik olan, insan ideası ve öznenin bütüncül ideasına bağlı düşünmekten vazgeçmekle başlar. Her

ne kadar Kant'ta yetiler arasındaki uyum meselesi özne için önemli bir uğrak olsa da Lyotard'a göre politik olan, bu uyumun parçalanmasında çıkar (Lyotard 2014b: 13-14). Uyumun parçalanması doğrudan anlatımlarla ilişkilidir. Çünkü anlatılar, kendi özgül bağlamında cereyan etse de diğer anlatılara göndermede bulunur. İşte burada Lyotard'ın cümleler teorisi burada devreye girmektedir.

“Bir cümle en sıradan olanı bile bir kural dizisine göre oluşturulur (kendi rejiminde). Bir dizi cümle rejimi vardır. Mantıklı, bilgisel tanımlayıcı, anlatıcı, sorgulayıcı, gösterici, düzenleyici vb. Heterojen rejimlerden çıkan cümleler birinden diğerine dönüştürülemez. Onlar söylemin türüyle sabitlenen bir son uyarınca birbirine bağlanabilir. Örneğin, diyalog, iki parçanın faydasına olan bir uzlaşmada göndergenin duygusu hakkındaki bir sorun üzerine bir gösteri ya da bir tanım ile bağlanır. Söylem türü, heterojen cümlelerin birbirine bağlanması için kurallar sağlar, ki bu kurallar kesin amaçlara erişmek için uygundur: bilmek, öğrenmek, adil olmak, baştan çıkarmak, değerlendirmek, duyguları uyandırmak, göz kulak olmak... İdea nesnesi dışında genel olarak hiçbir dil yoktur” (Lyotard 1983: xii).

Lyotard, Kant'taki her yetiyi, bir cümle öbeği olarak görür. Cümleler, hayal gücünün, anlama yetisinin ve aklın belirli oluşum kurallarına göre ortaya koyduğu yargılardır. Her bir cümle öbeği, ilk olarak geçerlilik iddiası taşıyan bir rejime aittir: betimleyici, buyurucu ve estetik vb., ikinci olarak cümlelerin oluşumu ve kendini sunması, belirli söylem cinsleri ile ilişkilidir. Cümleler birbirleri ile kurdukları bağlantılarla söylemler yaratırlar ve söylemin türü bağlantının nasıl kurulduğuna bağlıdır. Söylem cinsi sadece bir anlatı değil, aynı zamanda bir yönelimi de içerir. Bu anlamda bir cümle sadece içinden çıktığı rejime referansta bulunmaz, işaret ettiği yön ve anlama da referansta bulunur. Kant'taki yetileri birer cümle olarak ele alan Lyotard yargıyı, refleksif yargı yetisi zemininde farklı bir yöne çeker. Hayal gücünün, anlama yetisinin ve aklın özgür oyunu ile kurulan refleksif yargı, meydana gelen her cümlelerin ne türden ve hangi rejimden gelirse gelsin geçerli olmasını sağlayan tek yetidir. Refleksif yargı, bir nesneye sahip olmadığı halde diğer yetilerin nesnelere sunulmasında da aktif bir role sahiptir. Bu anlamda refleksif yargı bir ara bulucu öge olarak anlam kazanır (Lyotard 2014b: 8-9).

Yüce:

Lyotard için refleksif yargı, diğer iki yeti arasında bir bağ kurmaktan daha fazla bir işleve sahiptir. Başka bir deyişle bu yeti, zihni sadece estetik yargıda değil, aynı zamanda bilgi ve ahlak cümlelerini de içinde bulunduğu durumdan haberdar eder. Bu anlamda refleksif yargının diğer iki yeti ile kurduğu cümle ilişkisinden doğan şey, bir söylem değil, *duygu*'dur. Bu duygu zihnin içinde bulunduğu durumu ifade eder. “Kant'ın genel olarak refleksif yargı konusunda yetilerin ‘özgür oyunu’ adını verdiği şey, güzel söz konusu olduğunda dolaylısızca uyumlu iken, yüce'de dolaylı biçimde uyumludur” (Lyotard vd. 2015: 237). Her ne kadar dolaylı bir uyumdan bahsedilse de yüce'de söz konusu olan, homojen değil, heterojen rejimlerdir ve bu rejimlerin doğurduğu cümleler, anlama yetisi, hayal gücü ve akıl arasında bir nesneden dolayı

(yüceye yol açan nesne) anlaşmazlıktır. Onların çatışması, güzeldeki gibi bir uyuma işaret etmekten ziyade, çok şey söyleyen ancak bir “sessizlik” ile ifade edilebilecek olan sürekli bir çalkantı hali olan duygudur (Lyotard vd. 2015: 237). Bu duygu, öznenin antropolojisinden ziyade onun transandantal eğilimi lehine okunmalıdır. Çünkü bu duygu, bütüncül bir özne değil, sürekli olarak çatışmalar yaşayan transandantal bir özne kaynaklıdır. Ve bu öznedeki akıllı bir varlığın bütünlük ideası, yerini sürekli bir fark (différend) çatışmasına bırakır. O halde yüce’de söz konusu olan, çatışmaları bir çözüme kavuşturmak değil, görünür kılmaktır. Bu yüzden yüce, “adalet(sizliği)” görünür kılabilen yeni cümlelerin bulunması ile ilişkilidir. Lyotard, yargıyı ve yargılamayı, işte bu resmin içinde düşünür.

Kant estetiğinde ‘yüce’, bir beğeni nesnesi olarak değil, bir heyecan nesnesi olarak yer alır. Kant’a göre, yüce diye adlandırdığımız şeyler, genel olarak büyüklükleri ile ya da güçleri ile bizi etkiler ve doğada verili olan bu şeyler, anlayış yeteneğimizi aşarak bir “coşku”ya neden olurlar. Alışılmadık görkemliliği ile bireyde heyecan ve şaşkınlık yaratan bu nesnelere, bireyin güç ve imkânlarıyla karşılaştırılmaz oluşlarıyla, onda korku ve hayranlıkla karışık bir *saygı* uyandırır. Dahası bu nesnelere karşısında birey, öncelikle kendini tehlike ve güvensizlik içinde bulurken, daha sonra ise adeta yükseldiğini hisseder. Sonsuz ve bilinemez bu şeyler, garip bir şekilde bireyin, tüm kaygı ve tehlike duygusunu bir yana itip onun iç varlığını adeta alt üst ederek harekete geçirir. Bu alt üst oluştaki hiçbir yasa ve ilke yoktur. Büyüklük ve güç gibi doğadaki şeyler karşısında durmanın direnmeyen oluşturduğu son derece güçlü heyecanlı etkinlik, öznenin duyusal varlığında sarsıcı etkilere neden olur. Yüce, aşırı çalkantı ve sınırsızlıktır ve bu özellikleriyle güzel karşısında ontolojik bir avantaja sahiptir. Nitekim Kant’ın belirttiği gibi,

“Doğada güzel, bir sınırlama içerdiğinden nesnenin biçimine ilişkin bir problemken; buna karşılık yüce dolaysız biçimde sınırsızlık içerdiği veya mevcudiyetiyle böyle bir tasarım uyandırdığı süreçte biçimden yoksun bir nesnede nesnenin bütünselliğine ilişkin fazladan bir düşünce ile birlikte bulunur”[Kant 2007: 75 (245)].

Lyotard, Kant’ın *Üçüncü Eleştirisi*’nde “yetiler arasındaki bir uyumu” ifade eden ‘güzel’den ziyade, daha çok *sessiz bir müzikal* olarak adlandırılabilir ‘yüce’ye yönelmesi, öznedeki duygunun uyumluluğundan değil, duygunun uyumsuzluğundan doğan coşku’dur. Yani güzel, biçim kavramıyla ilişkiliyken yüce sınırsızlık kavramıyla ilişkilidir ve sınırsızlık tasarımı doğrudan aklın idealarına gönderme yapar. Dolayısıyla güzel, anlama yetisinin belirlenmemiş bir kavramının sunumu iken yüce ise aklın belirlenmemiş bir sunumudur. Yüce’nin sunum ihtiyacından bilinç, kendi kendisine harekete geçer ve güzelin tersine yargıya bir dinginlik değil, sürekli bir sarsıntı eşlik eder. Bu yüzden yüce hareketi, “bir sarsıntıya (erschütterung) yani aynı nesnenin hızla bir şeyi hem kendine çekmesine hem de itmesine benzetilebilir” [Kant 2007: 88 (258)]. Biçimsiz ve sınırsız olan karşısında anlama yetisi, akıl ve hayal gücünün bir uyumsuzluğu olan yüce duygusunun ruhtaki ifadesi acı ve hoşnutsuzluktur. Bu anlamda yüce, biçimsiz ve sınırsız bir nesneyi sunmak için hayal gücünün sınırlarını zorlayan aklın, bir yandan sunumun imkânsızlığıyla gelen “acı”yla, diğer yandan ise her türlü görünüm ötesine geçen duyuyu üstü bir ideale yönelmiş olmasından kaynaklanan bir “haz”la karşı karşıya kalır. Bu karşılaşmada Lyotard’a göre,

“felsefi sunum ya da bu adı hak etmek isteyen bir sunum, düşüncenin tam bir sisteminin ‘doğrudan sunumu’nu sağlamaya çalışmalıdır; ne var ki tam bir sistem, varsayım gereği bir bütün olduğuna göre ve bütün de doğrudan sunulamaz olan bir ide’nin nesnesi olduğuna göre, felsefi sunum sistem adını alan bu spekülative nesneye yalnızca *işaret* etmekle yetinebilir. Bu sunum bütünü bir veya birkaç *işaretini* ortaya koyabilir, ama ona ilişkin görüleri şemalar veya örnekler aracılığıyla sunamaz. Bunun sonucunda duyulur (ebedi veya sanatsal) bir yapıt olarak kabul edilen felsefi söylem (*Rede*), ister sözlü ister yazılı olsun, sistemin sürekliliğini güvence altına alan, zincirleme bağlantı bakımından eksiklik arz eder ve böylece o da hastalıklı bir kasılma durumundan payına düşeni alır. Bu ıstırap dolu dikkat kaybı dolayısıyla felsefi söylemin yarattığı duygunun kendisi de, sonuç olarak bir yüce duygusu olmalıdır”(Lyotard vd. 2015: 233).

Lyotard yüce’nin doğurduğu bu durumu, söylemsel bir kopuş olarak görür. Daha açık olarak yüce duygusu, felsefi bir söylemin ya da bir düşünce durumunun ifade edilmesinin ya da sunulmasının olanaksızlığı, karar verilemezliğidir. Zihin, duyulur dünya ile transandantal dünya arasındaki gelip gider ve bağlantı kurmada yaşadığı sıkıntıdan dolayı bir “eksiklik”, bir “kasılma” durumu yaşar. Bu kasılma durumu, tam bir kavrayış sağlayamamış, bocalamış zihnin, son tahlilde spekülative bir nesneye işaret etmesinden kaynaklanır. Söylemsel olarak tanımlanabilecek bu kasılma anı, alımlayıcıda bir yandan her şeye rağmen kavrayıştan kaynaklanan bir keyif, diğer yandan aklın bu kavrayışa ilişkin bir idea yaratamamada yaşadığı bir güçsüzlüktür.

Lyotard için evrensellik veya tümellik, dil aracılığıyla kurulan bir birlikteliktir. Bu birliktelik, yargılama yoluyla bir genele ulaşma şeklinde bir gelişim gösterir. Bu yüzden evrensellik, doğrudan konuşma edimine referansta bulunur. Gerçek adalet dilin evrenselleştirici ya da genelleştiriciliğinden sıyrıldığında ortaya çıkar. O zaman adalet, tahakküm edici hiçbir bir yasanın olmadığı yerde ortaya çıkabilen *fark* olacaktır. Lyotard hayal gücü ve aklın kavrayamadığını fark olarak tanımlar ki, bu “fark yüce duygusunun kalbinde bulunur: düşünceye eşit olarak sunulan bütün olarak kavranan ve kesin olarak ölçülen iki mutlağın karşılaşmasında”(Lyotard 1994:123). Yüce, Lyotard’a meta anlatıların bastırıldığı ve açığa çıkmasına izin vermediği fark’ı deneyimle imkân sunar. Lyotard Kant’ın yargılama yetisinde bir amaç olarak ortaya koyduğu birlik ve bütünlük ideasının yüce’de yerini, çokluk ve çeşitlilik ufkuna bıraktığını söyler. Onun hedeflediği adalet fikri, çoğullukla sonuçlanır. “Birlikçi olmayan bir teleolojiye göre adaleti düşündüğümüzde, Kantçılığın getirdiği şeyi basitçe alt üst etmekle yetinmiş oluruz” (Lyotard & Thebaud 2014a:179). Oysa bu güçlüğü aşmak, anlatıya dayalı buyurucu meta anlatıların dışına çıkılması ile mümkündür. Dil oyunlarının veya meta anlatıların dışına çıkıldığında adalet belirmeye başlar.

Lyotard’a göre yüce duygusunun temelinde, *ben* değil, *ötekisi* vardır. Bu yüzden yüce’de yargı, taraflar arasındaki çatışmaları bir birliğe yöneltmekten ziyade onlar arasındaki uçurumları daha derin kılar. Taraflar arasındaki çatışmaların daha da derinleştirilmesi artık epistemolojik bir mesele olmaktan çıkar ve ontolojik bir meseleye dönüşür. Fark’lı olanın bağımsız olarak kendini hissettiği ontolojik bir düzlem. Fark’ı

deneyimlemek, ifade edilemeyen bir yargılama biçiminin ana problemi haline gelir. Bu yüzden kendine ait nesnesi olmayan yüce duygusunun tek aktörü fark'tır. Çünkü

“Fark (différend), dilin deyimler halinde ifade edilebilir olması gerekenin henüz ifade edilmediği istikrarsız bir hali ve kertesidir. Negatif bir deyim olan bu durum bir sessizlik içerir, ayrıca mümkün ilkeleri olan deyimleri ister... belli bir edebiyatta, bir felsefede ya da hatta belli bir politikada asıl mesele, onlar için deyimler bularak farka tanıklık etmektir” (Lyotard 1983:13).

Lyotard'a göre, yüce tam da Kant'ın belirttiği gibi, dile getirilemeyendir, uzlaşım sal sözcükler ve biçimler içerisinde sunulmaya direnendir, yeni bir dil ve yeni biçimler yaratandır. Kant'a göre, yüce, güçlü anlaşılmaz ikircikli bir duygudur: hem zevk hem de acı ihtiva eder. Lyotard'a göre, başkalarının nevroz ya da mazoşizm olarak nitelendireceği bu çelişki, Agustinus ve Descartes'dan gelen ve Kant'ın radikal bir biçimde sorgulamadığı özne felsefesi geleneği içinde, öznenin yetileri kavramsallaştırma yetisi ile gösterme (présenter) yetisi arasında bir çatışma olarak kalmıştır. Hayal gücü, kavrama uygun düşen bir nesne göstermekte başarısızlığa uğradığı anda, yüce ortaya çıkar. Birey, evren (varolanın bütünlüğü) mefhumuna sahiptir; fakat onu göstermeden yoksundur. Basit (bölünmez) mefhumuna sahiptir; fakat onu görünür kılma gücünden yoksundur. Mutlak olarak büyüklüğü, mutlak olarak güçlüyü kavramsallaştırabilir; fakat onu göstermeye yönelik her türlü çaba acı verecek bir sonla sonuçlanır. Dolayısıyla tüm bunlar, yani gösterimleri imkânsız mefhumlar, gerçekliğe ilişkin hiçbir şey vermediği gibi, güzellik duygusunu uyandıran özgür oyunu da imkânsız kılar. Beğenin oluşum ve sabitleşmesini engelleyen imkânsız mefhumlar, gösterilemez, sadece yaşanır (Lyotard, 1990:51-52).

Böylece Lyotard eleştirel felsefenin yasa koyucu rolünü, yüce ile yapı bozuma uğratar. Ancak bu yapı bozumu, eleştirel felsefenin yargı modeline dayandırır. Bu yüzden Lyotard politik yargıyı, refleksif yargıda bulur ve Kantçı yüce kavramını evrenselci olmayan bir ortak yaşam kipinin temeli olarak sunar. İdealara ve ideaların yönlendirdiği bir düşünme biçimini izin vermeyen yüce'de, geriye sadece yetilerin çatışmalarının yarattığı bir çırpınma hali kalır. Artık şunu sorabiliriz: yüce nesneden kaynaklanan yetilerin çatışmaları, göstergelerin kendisini tehdit ediyorken bir “öznel arası ilişki”den bahsetmek mümkün müdür? Ya da yüce duygusu da beğenideki gibi ortak duyu (sensus communis) aracılığıyla iletilebilir bir duyu mudur. Yücede “eğer bir ortak duyu varsa bir başka gerekliliği, bir başka evrenselliği ve bilginin gerekli kıldığından başka bir sonluğu gerektirir” (Lyotard 2003:2). Bu durumda ortak duyu kavramı, Lyotard da farklı bir anlam kazanır. Lyotard'a göre nasıl ki yüce duygusunun niteliği, güzellik duygusunun niteliğinden farklı ise onun iletirme niteliği de farklılık arz eder. Yücedeki acı ve haz, dinamik olarak bir aradadır ve üstelik bu iki duyu, iletilebilme konusunda yeterince belirlenmemiştir. O halde sorun şudur: Acaba tekil bir yüce yargısı güzeldeki gibi evrensel ve zorunlu bir uyuşmaya mı götürür; yoksa tekil bir yüce yargısı, düşüncenin öznel evrensel zorunluluğunun *a priori* bir göstergesi olarak tüm kavramları bu olaya dâhil olmaya mı götürür (Lyotard 1994: 224-225).

Lyotard'a göre yücedeki coşku, derin düşünmedeki rasyonalizasyon sonucunda ortaya çıkan bir haz olduğu kadar bir acıdır da. Yücede çelişiklik duygusuna dayanarak ortaya çıkan coşku, temsil edilemez olanla (mutlaklık ideasi) sağlanan ruhsal bir heyecandır. Bu temsil edilemez olan, yine de öznenin rasyonalizasyonuna dönük bir teşebbüs sonucunda ortaya çıkar. Bu teşebbüs, akıl sahibi bir varlığın kendi içine yönelmesine karşılık gelir. Öznenin kendi üzerine derin düşünmesi diğerlerine bağlanma şeklinde bir gelişim gösterir. Birey yargısı aracılığıyla kendi 'içsel beni'ni görünür kılar ve kendi tekilliği içinde başkasına bağlanır. Başka bir deyişle yüce'de birey, derin düşünme ile birlikte kendini 'diğer içsel benlerin sesi' ile kendini muhakeme içinde bulur (Lyotard 1994: 225). Böylece, yüce duygusunun iletilebilirliği, genel bir yetenek olarak akılsallığa ait olacaktır ve gerçekten onun genelliği de ahlaki bir yasa olacaktır. Yüce nesne, öznedeki acı verici ve yetersizlik duygusuna neden olur. Alışılmadık görkemliliği ile bizde heyecan ve şaşkınlık yaratan bu nesnelere, güç ve imkânlarımızla karşılaştırılmaz oluşlarıyla ilk anda, bizde hayranlık ve korkuyla karışık bir *saygı* uyandırır. Bu anlamda yüce duygusunun arabuluculuk ettiği duygu, 'ahlaki bir yasa'dır. Bu ahlaki yasanın da doğurduğu duygu, hepimizin bildiği gibi, öznel bir deneyim sonucunda elde edilen *saygı*dır. Saygı durumunda, artık ne acı ne de haz söz konusudur. Saygının iletilebilirliği ise yüce olsun veya başka bir duygu olsun her zaman bir başkasını gerektirmesine dayanır (Lyotard 1994: 226). O halde yüce'de öznenin durumu, daha çok "*virtüel olarak tüm insanlıkla bir iç konuşma*" olarak ifade edilebilir.

Sonuç:

Yüce, deneyimin sıradanlığının yırtılması ve benzersiz bir şekilde görme gücünün adıdır. Lyotard yüce kavramıyla aklın mahkemesinin kalbinde bulunan ve zaman zaman onu aşan heterojen ve hiçbir şeye indirgenemeyen fark'ın açığa çıkmasını sağlar. Bütün dilsel ve siyasal biçimlerden önce gelen aklın çatışmacı varlığına referansta bulunan yüce'nin tekil gücü, hazzın ve acının özgül bir bileşimidir. Bu duygu, aklın her türlü gösterimi aşmasının hazzı ancak çatışma halinde olan yetilerinin (hayal gücü, anlama yetisi ve akıl) kavramla boy ölçüşmemesinin de acısıdır. Bu duyguya, güzellik duygusu karşısında ontolojik bir avantaj sağlayan şey, aşırı coşkulu oluşudur. İşte, Lyotard'ın 'estetikleştirilmiş teorisi ve politikası' veya 'politik estetiği'nin çerçevesini 'yüce'nin bu tekil gücü belirler. Lyotard'ın yüceye dönüşü, onun postmodern perspektiflerine yeni bir felsefi ruh katar. Rancier'in belirttiği gibi, "onun yücesi bizzat duyulur olanın gücüne sahip olmak" (Ranciere 2014:91)tır. Duyulur olana bu dönüş, öznelğin, politikanın ve gündelik hayatımızın oluşturulmasında dilin konumunu tersine çevirir. Her türlü uyumluluk ve dilsel uzlaşmayı dışlayan yüce ile politik alanda 'ezeli ve aşılmaz kölelik' yerini "fark"a dayalı bir tür duyusal çeşitliliğe bırakır. Lyotard'ın yüceyle ortaya çıkan anlaşmazlığı vurgulayışı, toplumsal yaşamda dile cereyan eden çatışmaların ve birbiriyle çelişen söylemlere paralellik etmesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle yeni politik eğilim ancak dildeki çatışma ve çelişik söylemlerin açık bir şekilde hissedilmesiyle mümkündür. Nitekim kendisinin vurguladığı gibi "benim için kavram anlamında akla dayalı bir politika artık bitmiştir ve bence yüzyılımızın dönüm noktası budur"(Lyotard &Thebaud 2014a:145). Bir duygu

olarak “fark”, yetiler arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Aynı düzenlere ait yetilerin, hem aklın mahkemesinde hem de bir nesneye ilişkin veya bir toplumsal konum karşısında (yüceye yol açan bir nesne ve olay) anlaşmazlığa düşerler. Lyotard’a göre, bu yetilerin çatışması, aslında derin bir sessizliği ve bu sessizlik de coşkulu bir devinimi ya da *toplumsal devrimi* ima eder (Lyotard vd. 2015:237). Nitekim Kant şöyle açıklamada bulunur, bir halkın gerçekleştirdiği bir devrim ister başarılı ister başarısız olsun,

“yine de tüm izleyicilerin (ki onlar bu oyuna kendileri katılmamıştır) yüreklerinde bu devrim için (Fransız Devrimi), coşkuya (enthusiasmus) çok yakın ve dışa vurulması tehlikeli bir şey olan bir arzulu katılım içinde bulurlar kendilerini. Bu sempatinin sebebi, insan ırkındaki bir moral yatınlıktan başka bir şey olmayabilir”(Kant 1979: 153).

Kant’ın da seyrettiği toplumsal olay Fransız ihtilali’dir. Kant’a göre yüce nesneyle karşılaşması ile ortaya çıkan coşku, aynı şekilde tarihsel ve politik olanla ilgili olarak da ortaya çıkabilir. Tarihsel ve politik alandaki bu cümleler, sadece tarih sahnesindeki aktörlerin başarı ve başarısızlığından değil, onları seyredenlerin yetileri arasındaki çatışmadan kaynaklanır. “...Onların hissettiği [bu] coşku Kant’a göre yüce duygusunun bir kipliğidir” (Lyotard 2014b:68). Nasıl ki doğa, bireyi, birbiriyle ölçülemez veya orantılanamaz farklılıklar hakkında düşünmeye değil, hissetmeye bireyi davet ediyorsa, aynı şekilde tarihsel ve politik büyük olaylarda bireyi düşünmeye değil, hissetmeye davet eder. Büyük tarihsel ve politik bir olayla karşılaşıldığında da tıpkı doğadaki nesnelere gibi hayal gücü verili nesne için idea bulmaya çalışır, ancak onu bulamadığını da keşfeder. Bu keşif olayın nesnesini hissetmek yerine, olayın bireyde yol açtığı ve “özne olarak kendisindeki insanlık ideası”[Kant 2007: 88 (257)] için doğan duygunun hissedilmesidir. Bu duygu, insanlık ideası için anlaşılması güç, ancak coşkuya yol açan büyük olaya duyulan “saygı”dır.

The Sublime as a Policy of the Différence in Kant and Lyotard

Abstract

In this article, “what is judgement?” was chosen as the question with reference to *Lessons on the Analytic of the Sublime* text in which Lyotard reconsidered Kant’s term sublime. The source of Lyotard’s interest on Kant is “judgement crisis”, which modern world has in many areas. While modernists search for a new way out from this judgement crisis with “sensus communis” term, postmodern philosophers such as Lyotard search for a new way out with “sublime” term that opens a door to judicial pluralism. Lyotard tries to overcome judgement that leads to “the idea of integrity” with “the feeling of sublime”. In the feeling of sublime, he finds the differences in thinking or the justice in reasoning ability. Kant, with the sublime term, brings encountering mind with its power and possibilities into question by disabling its regulatory and integrative ideas. Mind’s encountering with its own power and possibilities leads to an “enthusiasm” mixed with admiration and fear instead of finding an “idea”. According to Kant, this enthusiasm is experienced in the face of a sublime being. However, such enthusiasm can be experienced in social situations such as French Revolution that pushes and even exceeds the limits of imagination. Here, sublime is the feeling that flourished within people who are at the position of revolution audience. Lyotard brings a new perspective on Kant’s sublime term by giving this enthusiasm experienced in the face of a political event more prominence.

Keywords

Kant, Lyotard, Sublime, Ability to Judge, Power of Judgement.

KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan (1995) "Önyazı: Yargı ve Bilinç. Kant'ın Özne Felsefesi Üzerine." *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, İstanbul: Payel Yayınları.
- ARENDT, Hannah & BEİNER, Ronald (1989) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- BENJAMIN, Andrew (ed.) (2012) *Judging Lyotard*. London and New York: Routledge
- DELEUZE, Gilles (1995) *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları.
- DELEUZE, Gilles (2000) *Kant üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi.
- KANT, Immanuel (1994) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları.
- KANT, Immanuel (1998) *Critique of the Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (2007) *Critique of Judgment*, Trans. James Creed Meredith, New York: Oxford University Press.
- KANT, Immanuel (1979) *The Conflict of Faculties*, trans. Mary j. Newyork: Gregor, New York: Albaris Book.
- LYOTARD, J.F., THEBAUD J.L., (2014a) *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları.
- LYOTARD, Jean François (2014b) *Coşku – Tarihin Kantçı Kritiği-* çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları.
- LYOTARD, J.F.; DERRİDA, J.; DESCOMBES, V.; KORTİAN, G.; LACQUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.L., (2015) *Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer, Melih Başaran, Emine Sarıkartal İstanbul: İthaki Yayınları.
- LYOTARD, Jean François, (2003) "Sensus Communis", Trans. Marian Hobson and Geoff Bennington, *Judging Lyotard*, Andrew Benjamin (edit.) London and New York: Routledge.
- LYOTARD, Jean François (1994) *Lessons On the Analytic of the Sublime*, trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford – California: Stanford University Press.
- LYOTARD, Jean François (1983) *The Differend: Phrases in Dispute (French: Le Différend)* trans. George Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LYOTARD, Jean-François (1990) "Postmodern nedir sorusuna cevap" çev. Dumrul Sabuncuoğlu *Postmodernizm*, Necmi Zeka (edit), İstanbul: Kıyı Yayınları.
- MALPAS, Simon (2003) *Jean.François Lyotard*, New York: Routledge.
- NANCY, J.Luc (2003) *A Finite Thinking*, Simon Sparks (Edit.) California: Stanford University Press.
- RANCIÈRE, Jacques (2012). *Estetiğin Huzursuzluğu. Sanat Rejimi ve Politika*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.