

ONUR KARTAL • Başkasının Politikası

ONUR KARTAL Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olan Kartal, bütünlük doktora programını da yine aynı bölümde “Fenomenolojiden Politikaya Yirminci Yüzyılda Başkalk Sorunu” başlıklı teziyle tamamladı. Say Yayınları tarafından basılmış olan *Yeni Kültürel Çalışmalar: Kuramdaki Serüvenler* adlı kitabın çevirmeni, *Biyopolitika Cilt 1-Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* ve *Biyopolitika Cilt 2 - Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* adlı çalışmaların editörüdür. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

İletişim Yayınları 2470 • Politika Dizisi 159

ISBN-13: 978-975-05-2187-4

© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2017, İstanbul

EDITÖR Tanıl Bora

DIZI KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ ve DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CILT 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. 10721

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

ONUR KARTAL

Başkasının Politikası

Husserl, Heidegger, Levinas



Şebnem Yurtman'ın anısına...

İÇİNDEKİLER

Başkalığın Felsefi Serüveni	9
--	---

BİRİNCİ BÖLÜM

Başkalığın Fenomenolojisi: Edmund Husserl	39
Descartes momenti	43
Başka(sı)nın fenomenolojisi	53
<i>“İmkânsız ortaklık”</i> : Transendental öznelerarasılık	64
Birinci çıkış: Doğru tanı, yanlış tedavi: Kriz ve kritik	75

İKİNCİ BÖLÜM

Başkalığın Fundamental Ontolojisi: Martin Heidegger	81
<i>Miteinandersein</i>	98
<i>Das Man</i> : Düşüş	105
Sahicilik, ölüm ve zaman	122
Kararlılık, vicdan, kader	131
<i>“Bir rüyaya ağıt”</i> : <i>Kehre</i> 'nin kaçınılmazlığı	140
İkinci çıkış: Fundamental ontolojiden politik nihilizme	150

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Başkalık Etiği: Emmanuel Levinas	155
Varlığın ötesindeki iyi	159
Ontolojinin emperyalizmi ve başkalık etiği: <i>Bütünlük ve Sonsuz</i>	176
Yüz, sonsuzluk, tanrı	187

Cinayet, ölüm, utanç.....	196
Ontolojik kopuş: <i>Olmaktan Başka Türlü</i> ve radikal pasiflik.....	205
Üçüncülük bahsi ve başarısız bir etik ilahiyat denemesi.....	214
Üçüncü çıkış: Ya İsrail fikri ya da başka bir zeminin keşfi.....	229
SONUÇ	
Başkasının Politikası	235
KAYNAKÇA.....	
<i>DIZIN</i>	269

Başkalığın Felsefi Serüveni

“Bugün ahlâk dediğimiz her şey dünyanın organizasyonu meselesiyle iç içe geçer. Hatta doğru hayat arayışının doğru siyaset biçimi arayışı olduğunu bile söyleyebiliriz.”

– Theodor W. Adorno (2012, s. 172)

“Kendi durumumuzun beyazların nezdinde bir hata değil, aksine kasıtlı bir eylem olduğunu ve hiçbir ahlâk dersinin beyaz adamı bu durumu ‘düzeltmeye’ ikna etmeyeceğini kavramak zorundayız.”

– Steve Biko (2014, s. 83)

“Felsefe ise, kendi payına, sahiden de Emperyalizm Çağı'nın evladı olduğunu kanıtladı.”

– Ranajit Guha (2006, s. 16)

Başkalık kavramı bu kitaba iki sebepten konu oldu. Bunlardan ilki, başkalığın nasıl olup da 20. yüzyıl felsefi düşüncesine yön veren isimlerin gündemine kurucu bir kategori olarak girdiği sorusuna yanıt arama arzusuydu. Bu beni başka bir kavrama, kriz kavramının felsefi çözümlmesine götürdü. Öyle ki, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa kültürünün krizi, başka birçok alanda olduğu gibi felsefede de detaylıca masaya yatırıldı ve başkalık ile kriz arasındaki ilişki bu yoğunlaşma sürecinde belirginlik kazanır hale geldi. Bu kitabın ana başlıklarına konu olan Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas, bir yandan Avrupa kültürünün krizine bir çözüm arayışı

şı içine girdiler, diğer yandan da bu çözümü başkalıkla, başkasıyla ilişkilendirdiler. Burada sıkıntı yaratan husus, başkanın başkalığıydı. Zira söz başkalıktan açıldığında uyum, benzerlik ve aynılık temalarını sürekli öne çıkarma arzusuyla şekillenen bir felsefe tarihi geleneği, ister istemez 20. yüzyıl düşüncesinin eğilimini de belirliyor; başkanın başkalığının muhafaza edildiği bir toplumsallık düşüncesinin nasıl detaylandırılacağı konusunda yüzyıl, ciddi açmazlarla karşı karşıya kalıyordu. Bir diğer sorun, felsefenin giderek kendisini yalıtılmış bir pozisyona sıkıştırmasından kaynaklanıyordu elbette. Tarihsel, toplumsal, kültürel, ideolojik, politik ve nihayet ekonomik kırılmalar yalnızca soyutlamalar düzeyinde kendilerine yer bulurken; başkalıkla krizin birbirleriyle ilişkisi, bu arka plandan azade bir şekilde tartışmaya açılıyor ve başkalığın bir çözüm üretmek şöyle dursun, Avrupa kültürünü kendi yıkımıyla nasıl karşı karşıya bıraktığı sorusu bir türlü layıkıyla yanıt bulamıyordu. Filozoflar, krizden çıkış için başkalığa müracaat etmek gerektiğini biliyorlardı şüphesiz, ama uzunca bir süre krize yol açan şeyin Avrupa kültürünün başkalıkla yüzleşme biçiminde saklı olduğunu akıllarından bile geçirmediler.

Oysa kavramın kendisi dahi kendi içerisinde bir düğümü barındırıyordu. Kökenleri daha en baştan kolayca baş edemeyeceğimiz bir kavramla karşı karşıya olduğumuzu şöyle veya böyle gösteriyordu. Mesele salt bir “ben” ile “başkası” arasındaki ilişkiden ibaret değildi. Bu iki kutup hiçbir zaman alelade iki özne kutbuna gönderme yapmadı. Başkası, hep bir muamma bir gizem olarak ama aynı zamanda hep bir ikincilik pozisyonunda, hiyerarşik olarak hep benden daha alt bir kademede anlam içeriğini buldu. Daha Germen dillerinin köklerinde *anpara* olarak karışımıza çıkan başkası, ikinci olana, ikinciliğe işaret etmekteydi. Sanskritçede *ántara*, uzakta, belirsiz olanı, farkı ve başkalığı içerimliyordu. Başkanın Almanca karşılığı *ander* böylece, etimolojik kökeninde yalnızca bir başka kişiyi değil, ikinci olanı, uzakta, belirsiz olanı ve nihayet farklılığı taşımaktaydı (Kronen, 2013, s. 30-31). Latince kökünde *alius* olarak karşımıza çıkan başka bizi, başkalarına ait olan ve “yabancı” anlamın-

da *aliēnus*'a, "herhangi birisi" anlamında *aliquis*'e, yine ikinciliğe ve başkalığa gönderme yapan meşhur *alter*'e götürecekti. *Alius*'un Eski Saksoncada *elilendi*'de, Eski Yüksek Almanca-daysa *elilenti*'de muhafaza edildiğini, bu sözcüğün "yabancı ülke" anlamına geldiğini de not etmek gerekiyor. Modern İngilizcede karşımıza çıkan ve bir anlamı da "başka türlü [otherwise]" olan *else* ifadesinin kökeni Latince *alius*'ta saklı (de Vaan, 2008, s. 34). Fransızcada *autre*, *altre*'den geliyor ve bizi götüreceği yer tahmin edebileceğimiz gibi Latince *alter* kökü. Yalnız Latince *alterare*'yi burada göz önünde tutmamız gerek; zira Fransızca *altérer* başkalaşmayı, değişimi ve dönüşümü ifade ediyor. Almanca *ander*'in kök komşusu *ändern*, Fransızca *autre* ile tam da bu Latince kökeninde buluşuyor ve değişim/değiştirme anlamını bünyesinde barındırıyor (Brachet, 2008, s. 21 ve 40). Birkaç dilde kavramın geçmişine uzanan bu etimolojik serüven bile kavramın salt benden başka bir özne kutbunu değil, ikinci, uzakta ve belirsiz olanı; hem yabancılığı hem de yabancı bir ülkeyi, ama aynı zamanda bir değişim ve dönüşüm hareketini ifade ettiğini gösterirken, felsefenin yalnızca benin benliğinin dışında bir öznenin varlığına işaret etmek üzere başkalığa başvurması, kavramla muhasebesiyle ilgili yüzlerce yıllık hüsrânını açıklamaya yetecektir sanıyorum.

* * *

Yine de başkalık bir şekilde, belki doğrudan bu ad altında değil ama bağlamı ve denk düştüğü sorun açısından tarih boyunca farklı hatlardan kimi kez güçlü kimi kez zayıf bir biçimde felsefenin gündemine hep girmişti. Aristoteles "dostluk" adı altında aslında benin başkasıyla ilişkisini tartışmaya açıyordu. *Nikomakhos'a Etik*'in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarının ana gündemini oluşturan dostluğu, düşünmenin ve eylemenin daha yetkin bir formuna ulaşmanın yolu olarak belirlerken (Aristoteles, 2007, 1155a 15), dostluğun bu ikili düzleminde çok zaman harcamıyor ve onu hızla siyasal düzleme taşıyordu.

Dostluğun siyasal önemi, onun devletleri ayakta tutmasından ve yasa koyucuların adaletten çok dostluk üzerinde dur-

masından gelmekteydi. Burada dikkat çekici nokta, fikir birliğinin arzu edilen, uyuşmazlığın ise uzak durulması gereken şeyler olarak işaretlenmesidir. Bu nokta önemlidir çünkü daha Antik Yunan'da dostluk, önce siyasetin konu alanına dahil edilmiş ve birebir ilişkinin düzlemi, toplumsal ilişkileri belirleyen siyasal organizasyonun kurucu unsuru olarak teşhis edilmiştir. Aristoteles, dostluğun ideal formunu uyumda bulduğunu, erdeme uygunluk bakımından benzer kişilerin dostluğunun mükemmel olduğunu söylemiştir. Zira “dostluğun ruhu eşitlik ve benzerlik, özellikle de erdemce benzerlik”tir (Aristoteles, 2007, 1159b 5). Diğer taraftan “hoş olmayanların ve aynı şeyden hoşlanmayanların birbirleriyle birlikte olmaları olanaksız”dır (Aristoteles, 2007, 1157b 20). Nasıl ki dostluk, eşitlik ve benzerlik üzerinde yükseliyorsa, siyaset de toplumsal anlamda dostluğun formu olan uzlaşma üzerinde yükselmelidir. Yalnızca uzlaşma sayesinde herkesin istediği olabilir ve uzlaşma yalnızca doğru kişiler arasındaki ilişkilerde gerçekleşebilir. Söylemeye bile gerek yok ki, doğru kişiler, “aynı yöne dönüktürler” (Aristoteles, 2007, 1167b).

Spinoza'nın *Etika*'sında ilk bakışta değişen bir şey yokmuş gibi görünür; aranan yine uyumdur. Ne var ki, bu yapıtta, benin başkasıyla karşılaşmasının dolaylı da olsa daha yoğun bir şekilde işlendiğine tanık oluruz. Bu yoğunluğun kaynağında Spinoza'nın duygulanımlara dair meşhur analizlerinin olduğu aşikârdır. Gayet iyi bildiğimiz gibi Spinoza duygulanımların, beden etkileme gücünün artmasına veya eksilmesine neden olduğunun altını çiziyordu. Bu duygulanımlardan herhangi birinin upuygun sebebi olduğumuzda etkinlik, diğer durumlarda ise edilginlik meydana geliyordu (Spinoza, 2006, s. 130-131). Duygulanım dediğimizde elbette öncelikle sevinç ve kederden bahsediyoruz – sevinç, yetkinliğin artmasını sağlarken, keder, yetkinlikte bir azalmaya yol açıyor (Spinoza, 2006, s. 181). Ama tüm bunların zemininde göz ardı edilmemesi gereken başka bir anahtar kavram var: *conatus essendi*. Spinoza'ya göre, her şey, kendi varlığında devam etmek, kendi varlığını sürdürmek için çaba sarfeder (Spinoza, 2006, s. 138). Kendi varlığında de-

vam etmek için sarf edilen çaba, o şeyin özünü oluşturur. İşte Spinoza, benin, etkinlik kapasitesini artıran, beni daha üst bir yetkinlik formuna taşıyan, haliyle bende sevinç duygulanımını meydana getiren bir karşılaşmanın tarafına karşı sevgi duyduğunu; beni edilginleştiren, yetkinliğin daha düşük bir düzeyine indiren, yani bende keder duygulanımına yol açan bir karşılaşmanın tarafınaysa kin duyduğunu söyler. Kederin nedeni olduğuna inandığımız şeyin yok olması bende sevinç uyandıracığından, ben, ya bu kederin kaynağını kendisinden uzaklaştırmaya ya da onu yok etmeye çalışacaktır. Bu durumda ben eğer bir başka kimse, sınıf veya ulus tarafından sevinç veya kederle duygulanırsa, bu kimse bu sınıf veya bu ulusa sevgi ya da kin besler (Spinoza, 2006, s. 165-166). Yani benin başkasıyla karşılaşması, bir sınıfın bir başka sınıfla, bir ulusun bir başka ulusla karşılaşması olarak da tezahür edebilir. Bu nokta önemlidir çünkü daha sonra göreceğimiz gibi benin başkasıyla karşılaşması düşmanlık ve çatışma formunu aldığı anda artık bu ilişkiyi yalnızca epistemolojik ya da ontolojik bir zeminde değil, aynı zamanda duyguların yön verdiği bir süreç üzerinden okumamız gerekecek. *Parçalanma*'nın yazarı Chinua Achebe "bir halk için iyi olan bir şey, diğerleri için tiksinti uyandırır," (2011, s. 131) derken tam da ben ve başkasının kolektif düzlemdeki karşılaşmalarında iş başında olan duyguları işaret edecek. Ya da *Mezarı Olmayan Kadın*'ın yazarı Assia Djebar Cezayirli kadın direnişçi Süleyha'nın hikâyesinde komiser Costa'yla karşılaşmasına yoğunlaşacak. Costa, Süleyha'nın nefretini ve kibrini tartarken Süleyha, bu karşılaşma anının bir anda tecavüze dönüşüp dönüşmeyeceğini merak edecek: "Onaysız bir tecavüz, ama belki de nefretin olmadığı..." (Djebar, 2013, s. 85). Spinoza tam da karşılaşmalardaki bu duygulanım bağlamını gözden kaçırmadığı için çok önemlidir. Sevgi ve keder bir yandan bireysel bir karşılaşmayı belirleyen duygulanımlar oldukları kadar, toplumsal bir karşılaşmayı da aynı ölçüde koşullarlar. Hem bireysel hem de kolektif karşılaşmaları belirleyen duygulanımlar, bu karşılaşmaların ardında yatan iktidar ilişkileri, ekonomik sömürü ve sömürgeleştirme pratikleriyle dolayımlandırılır.

Uyum bahsine geri döndüğümüzde Spinoza cephesinde çok da yeni bir şey olmadığını görürüz: “[A]ynı tabiatta iki kişi birleşeler, onlar her birinin ayrı ayrı olduğu zamandan iki defa daha kuvvetli bir kişi olurlar, öyle ise insana insandan faydalı bir şey yoktur; insanların diyorum, hepsinin her şeyde bütün Ruhları ve Bedenleriyle sanki tek bir Ruh ve tek bir Beden olacakmış gibi uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, hepsinde ortak olan faydayı hepsinin birden aramasından daha iyi, varlıklarını korumak için isteyebilecekleri bir şey yoktur” (2006, s. 213). Spinoza burada ikili bir kavrayış geliştirir: Bir yandan herkesin kendi yararına olanı yapmasını erdemin ilkesi olarak belirler ama bir yandan da kişinin kendi yararına olanı yapabilmesinin ancak kolektif bir düzlemde, karşılaşmalarda ve ilkelerde bir uyumla mümkün olabileceğini vurgular. Buradan çıkacak sonuç, varlığın muhafazasına hizmet edecek karşılaşmaları sabote eden taraflara yönelik keder duygulanımının ister istemez bu tarafları ortadan kaldırma yönünde bir istekle sonuçlanacağıdır. Daha basit bir ifadeyle, uyumu arzulayan, uyumsuzluğu üretene karşı kederlenmekle kalmaz; onu ortadan kaldırmak ister. Spinoza bu risiki ortadan kaldırmak için akıl ilkesine başvurur. Tekil karşılaşmalar düzeyinde insana en faydalı olan şeyin, onun tabiatıyla uyuşan başka bir insan olduğunu söylemiştik. Bu ilişki ancak akıl ilkesiyle tesis edilebilir. İnsanların bir toplum etrafında ortaklaşmalarını sağlayan ahenk faydalı, ahenksizlik ise kötüdür; Spinoza’nın arzusu başkalarıyla birlikte akıl ilkesi etrafında uyum üzerinde yükselen bir toplumsal yaşamın inşasıdır.

Kant’ta ise Spinozacı manada akıl ilkesinin detaylandırıldığına fakat duygulanımların benin başkasıyla ilişkisindeki can alıcı rollerinin gündeme alınmadığına tanık oluruz. Ben ve başkası arasında Aristoteles ve Spinoza tarafından farklı bağlamlarda aranan uyum, Kant’ta özgürlük tartışmasıyla bir ilkeye, koşulu özgürlük olan ahlâk yasasına bağlı hale gelmiş; her bir karşılaşmada tarafların eylemlerine ve daha da önemlisi istemelerine yön verici unsur olarak bu yasa başvuru noktasına dönüşmüştür. Kant’ın eylem alanındaki ölçütü, gayet iyi bilindiği gi-

bi açık ve nettir: Eylemlerimizi belirleyen pratik ilkeler, öznenin yalnızca kendi istemesi için geçerli olduğunda öznel, her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olduğunda ise nesnel-dirler (Kant, 2009b, s. 21). Öznel olandan nesnel olana geçiş zorunludur ve Kant'ın aradığı şey, içerikten biçime, bireyselden toplumsala, tekilden evrensele geçiştir; bir kez bu geçiş tesis edildiğinde eylemlerde istemeleri belirleyen yasa, benden ya da başkasından bağımsız olarak gücünü kendi mutlaklığından alacaktır.

Benin başkasıyla ilişkisinin, saf pratik aklın yurasının dolayımıyla belirlenmesinin önemi burada açığa çıkar. Pratik akıl aracılığıyla ben, koyduğu yasaya tabi olmasıyla başkasına karşı eylemlerini belirlemelidir. Sadece bu koşulla, aynı zamanda hem yasa koyucusu hem de uyruğu olduğu "ahlâk ülkesi"nin bir üyesi olabilir (Kant, 2009b, s. 91). Saf pratik aklın çizdiği sınır sayesinde, ben, eylemlerinin ardında yatan istemesini yasaya tabi hale getirerek evrenselliğin ufkunu belirleyecektir. Kant, benin başkasıyla tekil somut ilişkisine yoğunlaşsa da aklındaki hep yasa ve tür olarak insandır. Kutsallığın kaynağı, tekil olarak ben ya da başkası değil, ahlâk yurası ve tüm insanlıktır. "İnsan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık" kendisinde amaçtır; "özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yurasının öznesidir" (Kant, 2009b, s. 96).

Şüphesiz Kant'ın arayışı içinde olduğu şey, zamana ve mekâna bağılı olmayan bir zorunluluk, dolayısıyla insanın kendisini araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak gören bir eylemlilik pratiğinin etik keşfidir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*'ne geçtiğimizde bu arayışı daha net bir şekilde görürüz. Ahlâk yurasları ve bunların ilkeleleri, insana uygulandıklarında, insana ilişkin bilgiden bir şey almazlar, aksine akıl sahibi bir varlık olarak insana *a priori* yuraslar verirler (Kant, 2009a, s. 4-5). Bireysel ya da tekil düzlemde gün yüzüne çıkabilecek olası tüm farklılıklar, insanın doğal yapısından ve dünyanın koşullarından azade kendisini dayatan yurasın zorunluluğuyla devre dışı bırakılırlar. Benin başkasına ilişkin öznel tutumu ne olursa olsun, "ödevden dolayı"nın

zorunluluğu “eğilimden dolayı”nın keyfililiğine baskın çıkar (Kant, 2009a, s. 13-14). Kant, kişinin öznel eğilimlerine karşı yasanın nesnel zorunluluğunu çıkararak ben ve başkası arasındaki ilişkiyi, her iki kutbun bireysel eğilimlerinin rastlantısalından soyutlar ve çoğu kez bu eğilimlere karşı durmayı gerektiren yasal zorunluluğa tâbi kılar.

Tekil karşılaşmaların sonsuz varyasyonları ve bu varyasyonlara eşlik eden fark unsurunun yol açabileceği muhtemel arızalarla canımızı sıkmak istemiyorsak Kant’ın çizdiği rotayı makul bulabiliriz. Ancak kabul edelim, Kant’la ilgili asıl mesele yasanın tahakkümüyle değil başkalgın yok-yeriyle ilgilidir. Başkalık tartışması, Aristoteles’te dostluk kavramı altında ya da Spinoza’nın duygulanım etiğinde dolaylı da olsa kendisine yer bulabilmişti. Kant’a geldiğimizdeyse, benin başkasıyla ilişkisi daha soru konusu edilmeksizin yasayla dolayımlanır ve yasa koyucu insanın yasaya tabiyetiyle bir sorun kimliğine bürünmeden çözüme kavuşturulur. Başkalık sorunu Kant’ın gündeminin bütünüyle dışındadır; bireysel olanla evrensel olan arasındaki bağ, istemenin öznel ilkesi evrensel yasa formuna tercüme edilebilir hale geldiğinde kurulabilecek, böylelikle her bir insan kendinde amaç olarak ahlâk ülkesinin üyesi haline gelecektir.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Postkolonyal Aklın Eleştirisi*’ni (1999) yazmasaydı Kant’ın başkanın yerine yasayı ikame eden çözüm önerisini makul bulabilirdik. Ama Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde (2007), Avustralya Aborjinlerine ya da Güney Amerika yerlilerine baktığımızda insanın neden varolması gerektiğine dair sorunun kolay kolay yanıtlanamayacağını söylediğinde bu Spivak’ın gözünden kaçmaz. Spivak, bunu önemsiz bir retorik detay olarak görmeyi reddederken Kant’ın yasaya tabi etiğinin başkalık mevzusunda nasıl tökezlediğini ancak açıklığıyla gözler önüne serer. Kant’ın söylediklerindeki gizli emperyalist aksiyomatığı teşhir eden Spivak, Tierra del Fuego yerlilerin ya da New Hollandlı Aborjinlerin Kant’ın *Kritikinin* dünyasında sözün ya da yargının öznesi olamayacaklarını net bir şekilde gösterir (1999, s. 26). Kant’ın yasası evet evrenseldir; evet her yeri kuşatır, ama başkaya yer bırakmaz...