

LYOTARD'DA BİLGİNİN MEŞRULAŞTIRILMASI SORUNU

Özgül EKİNCİ

Temmuz 2014

DENİZLİ

LYOTARD'DA BİLGİNİN MEŞRULAŞTIRILMASI SORUNU

Pamukkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Ana Bilim Dalı

Sistemantik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı

Özgül EKİNCİ

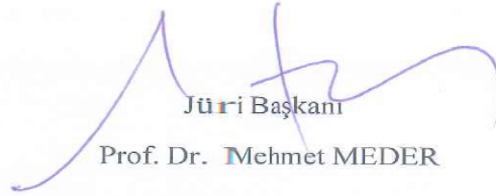
Danışman: Doç.Dr. Hülya YALDIR

Temmuz 2014

DENİZLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU


Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Özgül EKİNCİ tarafından Doç. Dr. Hülya YALDIR yönetiminde hazırlanan “Lyotard’da Bilginin Meşrulaştırılması Sorunu” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 21.07.2014 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Jüri Başkanı
Prof. Dr. Mehmet MEDER

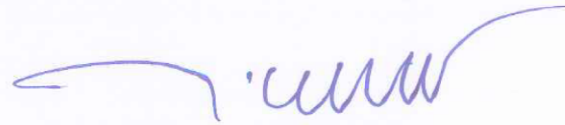
Jüri-Danışman
Doç. Dr. Hülya YALDIR



Jüri
Doç. Dr. Fikri GÜL



Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun
08/08/2014 tarih ve 16/13 sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Turhan KAÇAR
Enstitü Müdürü

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

İmza:

Öğrenci Adı Soyadı: Özgül EKİNCİ

ÖNSÖZ

Bu tez konusunun seçilme sebebi, Çağdaş epistemolojide önemli bir yere sahip olan Lyotard'ın bilgi anlayışı üzerine herhangi bir çalışma yapılmadığının fark edilmesidir. Tezin amacı “Lyotard'da Bilginin Meşrulaştırılması Sorunu” üzerinden Çağdaş dönem epistemolojisinde bilginin durumundaki değişiklikleri ele almaktır. Bu da Lyotard'ın *Postmodern Durum* isimli eseri temel alınarak yapılmıştır. Düşünürün Türkçeye çevrilmiş temel eserlerinden yararlanılmıştır, ancak Lyotard üzerine spesifik olarak yazılmış Türkçe makale ve kitap sayısı oldukça sınırlı olduğu için onun üzerine yazılmış bazı değerli İngilizce kaynaklardan da istifade edilmiştir. Lyotard üzerine özel olarak eğilmiş olan bu çalışma, ileride bu alanda çalışma, yapacaklar için alternatif bir kaynak olmayı hedeflemektedir.

Çalışmamda önemli noktalarda bana dönüt veren ve yardımcı olan hocam ve danışmanım Doç. Dr. Hülya Yaldır'a, bütün çalışmam boyunca maddi-manevi desteklerini hiç esirgemeyen sevgili aileme ve hem kaynak konusunda zengin kütüphanesinden yararlanma fırsatı veren hem de deneyimleri ile çalışmama katkı sağlayan Kilis 7 Aralık Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Yrd. Doç. Dr. Sadık Erol Er'e teşekkürlerimi borç bilirim.

ÖZET
LYOTARD'DA BİLGİNİN MEŞRULAŞTIRILMASI SORUNU

EKİNCİ, Özgül

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ABD

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hülya YALDIR

Temmuz 2014, Sayfa 99

Araştırma konusu olarak seçilen Lyotard'da bilginin meşruluğu sorunu moderniteden postmoderniteye geçişin meydana getirdiği değişikliklerin yansıma alanlarından biri olarak değerlendirilmiştir. Modern dönemde bilgi sorgulanmazken, postmodernitenin hakimliğinde bilginin meşruluğu da yargı karşısına çıkarılmıştır. Bu çalışmada bilginin bu yargılanmasına sebep olan meşruluk krizi, Lyotard'ın bu meşruluk krizine bakış açısı, problemin Lyotardcı betimlemesi ve çözüm arayışında dille sentezlediği bir yöntem olarak paraloji ele alınmıştır.

Bu çalışmada öncelikle bilginin meşruluğu krizine sebep olan moderniteden postmoderniteye geçiş, bilgi, özne ve bilim anlayışlarındaki değişimlerin genel bir özeti verilmiştir. Daha sonra, bu değişimin çağdaş epistemolojiye etkileri spesifik bir örnek olarak Lyotard üzerinden değerlendirilmiştir. Lyotard Wittgenstein'nin dil oyunlarında yaptığını epistemolojiye uygular. O farklı alanlarla ilgili bilgilerin kıyaslanmasından vazgeçerek onların hepsinin birlikte yer alabileceği bir zemin yaratmaya çalışır. Lyotard bu yönetime paraloji adını verir. Her alan kendine ait bir dil oyununa sahiptir ve her insan ancak bir alanın meşruluğunu kendi dil oyunu içinde görebilir. Farkları yok etmeden ya da onları tek bir kategoriye indirgemedi onların bir arada bulunacakları bir zemin hazırlanmalıdır. Ancak böyle bir zeminde adil bir bilgi oyunu mümkün olur ve bilgi meşruluk kazanır.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Postmodernite, Epistemoloji, Meşrulaştırma, Dil Oyunları, Bilimsel Bilgi, Metaanlatılar, İşlersellik, Paraloji.

ABSTRACT

THE LEGITIMACY PROBLEM OF KNOWLEDGE FOR LYOTARD

EKİNCİ, Özgül

M. A. Thesis in Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR

July 2014, Pages 99

The problem of the legitimacy of knowledge in Lyotard, chosen as the research subject, has been evaluated as one of the areas reflecting the changes brought by the transition from modernity to postmodernity. Although the knowledge was not questioned in the modern age, the legitimacy of it has also been brought to justice in the reign of postmodernity. In this study, the crisis of legitimacy which caused the trial of knowledge, the Lyotard's perspective to this crisis of legitimacy, the Lyotard's description of problem and paralogy as the method synthesized with language by Lyotard in his search for a solution have been taken into consideration.

In this study, a general brief of the changes in the understanding of knowledge, subject, science and of the transition from modernity to postmodernity that caused the legitimacy crisis of knowledge is initially provided. Then, the effects of these changes on contemporary epistemology are evaluated with Lyotard as a specific example. Lyotard applies what Wittgenstein did in his language game to the epistemology. By giving up the comparison of knowledge of different fields, he tries to create a ground where all these fields could exist together. Lyotard call this method as paralogy. Every field has its own language game and one can only see the legitimacy of a field in its own language game. Instead of abolishing the differences or reducing them into a single category, a ground should be prepared where all these things can exist together. Only with the help of such a ground is a fair game possible and knowledge can gain legitimacy.

Key Words: Modernity, Postmodernity, Epistemology, Legitimatization, Language Games, Scientific Information, Meta-Narratives, Performativity, Parology.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	III
ÖZET.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİTE VE POSTMODERNİTE

1.1. Modernite ve Doruk Noktası Aydınlanma	4
1.1.1. Modern Özne	12
1.1.2. Modern Epistemolojinin Temelleri ve Modern Bilim.....	14
1.2. Postmodernite.....	19
1.2.1. Postmodern Şizofren Özne	24
1.2.2. Postmodernizmin Dil Hakimiyeti.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

LYOTARD'DA BİLGİNİN MEŞRULAŞTIRILMASI SORUNU

2.1. Lyotard'da Bilginin Meşrulaştırılması Sorunu ve Dil Oyunları	30
2.2. Bilimsel Bilginin Pragmatikliği ve Anlatısal Bilginin Pragmatikliği.....	40
2.3. Meşrulaştırma Versiyonları.....	45
2.3.1. Geleneksel Meşrulaştırılma Anlatıları.....	46
2.3.2. Modern Meşrulaştırma Anlatıları: Metaanlatılar.....	47
2.3.2.1. Spekülatif Meşrulaştırma Anlatısı	51
2.3.2.2. Özgürleşim Meşrulaştırma Anlatısı	54
2.3.2.3. Marksçı Meşrulaştırma Anlatısı.....	55
2.3.3. Postmodern Meşrulaştırma Anlatısı	57

2.3.3.1. İşlersellik Anlatısı	59
2.3.3.1.1. İşlersellik ile Teknolojinin İlişkisi	60
2.3.3.1.2. İşlersellik ile İktidar İlişkisi	62
2.3.3.1.3. İşlersellik ve Bilginin Metalaşması	65
2.3.3.1.4. İşlersellik ve Üniversite	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEŞRULAŞTIRMA SORUNUNA LYOTARDCI ALTERNATİF

3.1. Postmodern Epistemolojinin Yöntemi Olarak; Paraloji.....	71
3.1.1. Postmodern Bilimin Örnekleri Olarak; Kuhncu Paradigma, Anarşist Bilim Anlayışı	75
3.2. Mükemmel Bilgi Oyunları	83
SONUÇ	88
KAYNAKÇA	93
ÖZGEÇMİŞ	98

SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

- A.g.e. : Adı geçen eser
A.g.m. : Adı geçen makale
ev. : Çeviren
s. : Sayfa
v.b. : Ve benzeri
yay. : Yayınevi/Yayınları

GİRİŞ

On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru toplumsal bağda bir değişme olmuş ve sonrasında bu değişim artan bir şekilde her alanda kendini iyice hissettirmiştir. Bu değişimin adı postmodernitedir. Postmodern dediğimiz bu yeni dünya eskisinden bir hayli farklıdır ama bu farklılığın moderniteyle ilişkisini anlamak hiç de kolay değildir. Postmodernite bir kopuş mu, yeni bir dönemin ifadesi mi yoksa modernitenin sebep olduğu sorunlara bir çözüm girişimi midir? Cevap her ne olursa olsun bu yeni postmodern dünyanın olguları modern dünyanınkinden çok farklı olmuştur.

Postmodern dünyada moderninin yapı taşı niteliğindeki, hakikat, özne, doğa, bilim ve epistemoloji anlayışlarının temeli dinamitlenmiştir. Lyotard toplumdaki bu değişimi postmodern durum olarak tarif etmiş ve *Postmodern Durum* adlı eserinde epistemoloji temelinde bu büyük değişimin sebeplerini ele almıştır.

Lyotard'da göre, postmodern durum, modernin evrensel, nesnel ve tek doğru olarak sunduğu hakikatler olan *Metaanlatılara* bir inanmazlık dönemdir (Lyotard ve Brügger, 2001: 90). Modernitenin epistemolojisi, ontolojisi, etiği, bilimi ve diğer bütün alanlardaki düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlayan metaanlatılar postmodern dünyada iflas etmiştir. Bu iflasın sebebi de toplumun artık postendüstriyel dediğimiz bir çağa girmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çağda bilim, teknik, makinalaşma, teknoloji... gibi gelişmelerde uç diyebileceğimiz bir noktaya gelinmiştir. Değişen bu toplumsal yapı da artık metaanlatılara yer kalmamıştır (Lyotard, 2013: 11-13). Toplumdaki değişiklikler elbette bilginin konumunda da değişikliklere sebep olmuştur. Modern ve postmodern epistemolojideki değişimlerin hepsini ve bütün düşünürlerini ele almak mümkün olmadığı için burada spesifik bir örnek olarak bu değişimleri ele alış şekli ve bulunduğu çözüm önerileri ile ön plana çıkan Jean-François Lyotard ele alınacaktır. Ayrıca postmodern terimini felsefi olarak ilk defa masaya yatıran da Lyotard'dır.

Bu çalışmanın amacı, postmodern dünya denilen bu dünyada epistemolojide meydana gelen değişiklikleri Lyotard'ın epistemoloji görüşleri üzerinden ele almaktır. Lyotard'ın seçilme nedeni ise, onun bilginin konumunda meydana gelen değişiklikleri postmodern dönemle ilişkili olarak en güzel şekilde işleyen düşünür olmasıdır. Lyotard'ın bilgiye verdiği önem *Postmodern Durum* adlı eserinde görülmektedir.

Lyotard *Postmodern Durum* adlı eserinin altına ikinci bir başlık atar: *Bilginin Durumu üzerine Bir Rapor*. Bu ikinci başlık yazdığı eserin içeriği hakkında fikir sunar.

Lyotard, postmodern dönemde bilginin konumunun değiştiğini dile getirir. Bilginin değişen konumu, yeni bilgiler kazanmak anlamında değildir. Bilginin jeoloji, kimya, fizik, matematik, arkeoloji... gibi özel bir alanında değil, bilginin kendisinde bir değişiklik anlamına gelir. Metaanlatıların yıkımıyla birlikte bilginin meşruluk problemi ile yüzleştiği söylenebilir. Çünkü bilgi kendisine meşruluk katan zeminden kopmuştur. Ortada bir *meşruluk krizi* vardır. Son dönemde bilimdeki gelişmeler de bu sorunu iyice gün yüzüne çıkarmıştır. Einstein'ın göreceliği, Heisenberg'in belirsizliği, Kuantum fiziği gibi gelişmelerle birlikte bilimdeki katı sınırlar yıkılmıştır. Bilim artık birikerek, düz bir ilerleme göstermez. Bilim süreksiz, parçalı, paradoksal, göreceli hale gelmiştir. Bu da epistemolojideki ve bunun spesifik bir örneği olarak bilimdeki sağlam zeminlerin yıkıldığı anlamına gelir. Bu yıkıntılardan yeni bir bilgi anlayışı çıkar mı, yoksa bilgi de bu yıkıntıların altında mı kalır? Lyotard'ın metaanlatılara inanmazlık olarak tarif ettiği postmodern, bilgiye yeni bir meşruluk zemini tanımak için kendi metaanlatısını oluşturmuş olabilir mi? Lyotard'ın metaanlatılar olmadan "*Bilginin Meşruluğu Sorunu*"na önerdiği bir çözüm var mıdır? Böyle bir çözüm varsa bu ne kadar mümkündür? Bu tez, bütün bu sorular üzerine bir cevap girişimidir.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, tezin ana konusu olan bilginin meşruluğu sorununu ele alınmadan önce, böyle bir sorunun ortaya çıkmasına sebep olan modernden postmoderne geçişi anlamak için her iki dönemin de felsefi temelde genel özellikleri ele alınacaktır. Modern, modernleşme, modernite, Aydınlanma, postmodernite kavramları; modern özne, modern epistemoloji ve bilim, postmodernin şizofren öznesi ve postmoderndeki her şeye temel oluşturan dil anlayışı ele alınarak, konumuz olan bilginin meşruluğuna bir zemin hazırlanacaktır. Bu bölümde ayrıca postmodern epistemoloji diye bir başlık atılmamıştır, çünkü zaten tezin tamamı bunun özel bir örneği olan Lyotard üzerine şekillenecektir.

İkinci bölüm ise tezin ana gövdesini oluşturmaktadır. Bu bölümde ele alınacak konular; meşruluğun neliği, Wittgenstein'da dil oyunları, meşruluk ve dil oyunlarının birbiri ile ilişkisi, dil pragmatikliği, dilin bilimsel bilgi ve anlatsal bilgideki konumu, anlatsal bilgi ve bilimsel bilginin karşılaştırılması, meşrulaştırma versiyonları olarak anlatıların dönemlere göre tasnifi ve bilgideki işlevleri, anlatı ile metaanlatının farkı,

adım adım anlatı krizine nasıl gelindiğidir. Bu bölümde daha ziyade, tezdeki konunun sorunsal yanını oluşturan genel çerçevenin bir betimlemesi sunulacaktır. Bu yüzden de bu bölümün ana başlığı Lyotard'da bilginin meşrulaştırılması sorunu olacaktır.

Üçüncü bölümde ise meşrulaştırma sorununa çözüm önerisi olarak Lyotardcı alternatif ele alınacaktır. Bu alternatif paralojidir. Öncelikle bu alternatifin içeriği hakkında genel bir bilgi verildikten sonra, paralojinin mümkünlüğü, dil oyunlarının paraloji ile ilişkisi ve bilimde paralojiye benzer yöntemler olarak görülebilecek Kuhncu paradigma ve Feyerabend'in anarşist bilim anlayışı ele alınarak paralojinin içi doldurulmaya çalışılacaktır. Böylelikle paralojiye benzer yöntemler üzerinden paralojinin mümkünlüğü değerlendirilecektir. Daha sonra, Lyotard'ın *Postmodern Durum* eserinde ütopyavari yanı oluşturan "Mükemmel Bilgi Oyunları" hayalinin içindeki varsayımlar, böyle bir hayalin olanaklı olup olmadığı, düşünürün önceki düşünceleri ile bu hayalin içinde barındırdığı çelişkiler ele alınmaya çalışılacaktır.

Son olarak, modern ve postmodern durum zemininde Lyotard'da bilginin meşruluğu sorununun bir sorun olup olmadığı ve onun önerdiği çözümlerin getirisi ve götürüleri üzerinden konunun genel bir değerlendirmesi ortaya konacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİTE VE POSTMODERNİTE

1.1. Modernite ve Doruk Noktası Aydınlanma

Modern kelimesi ilk nüvesini estetik alanında ve on sekizinci yüzyılın sonunda sanatla ilgili tartışmalarda ortaya koysa da, bu kelime beşinci yüzyıla kadar geri götürülebilir. Bu kelimenin içeriği sürekli değişmiştir ama her ne kadar içeriği değişse de bu içeriğin doldurulmasına sebep olan formu değişmemiştir. Bu form “eskiden yeniye geçiş, yeni olanın hakimiyeti” olarak ifade edilebilir. Modernlik bir nevi geçmişin unutulması ve yeni olana bir geçiştir (Demirhan, 1992: 12-15). Felsefede genel olarak modern dönem denildiğinde ise akla ilk gelen Descartes’la başlayan yüzyıldır. Bu yüzyılla birlikte felsefede rasyonelleşme süreci olarak ifade edilen yeni bir sürece geçilmiştir. Descartes ile başlayan dönemle birlikte Kilise ve din baskısından kurtulmuş ve daha özgür bir düzene geçilmiştir. Din baskısından kurtulan bireyler kendi kararlarını alabilecek yeterlilikte görülmüştür. Kartezyen felsefe modern dönemin miladı olarak görülür. Bunun nedeni, Descartes’la birlikte geçmişle ilgili tüm bağların koparılması ve özneye verilen önemin artmasıdır.

Ele alınacak modernleşme, modernite ve modernizm kavramları da modernden türetilmiş kavramlardır. Modern, ifade edildiği gibi yeniye ve yeniye geçişi ifade eder, bu yüzden farklı yüzyıllarda içeriği farklı şekillerde doldurulmuştur. Modernlikte hal böyle olmasına rağmen, modernleşme süreci deyince akla gelen daha çok Batı’da meydana gelmiş olaylar silsilesinin meydana getirdiği süreçtir. Modernlik ve modernleşmenin birbirinden çok da uzak olmadığı görülmektedir. İlki eskiden kopuşu ifade ederken, ikincisi bu kopuşla başlayan bir sürecin ifadesidir. Böylelikle modernleşme süreci, modernitenin başlangıç eşiğini belirler.

Max Weber’e göre modernlik aslında Batı’nın modernliğidir, çünkü M. Weber modernliği spesifik olarak başlatan olaylar olarak görülebilecek Rönesans, Reform, Fransız devrimi... gibi devam eden olaylar silsilesinin Batı’nın gelişmesini, ilerlemesini ve doğal olarak Batı’nın modernliğini ifade ettiğini söyler. Bu açıdan modernlik, Batı’nın kültürünü yansıtan, kültürel bir modernliktir. Ama evrensel olma iddiasında olan bir modernlik. Weber modernliğin bir rasyonelleşme süreci olduğunu söyler ve her toplumda bu rasyonelleşme süreci farklı şekillerde meydana gelebilir. Modern kuramların savunucuları sonrasında Batı’da meydana gelen bu modernleşme sürecini

kültürel köklerinden koparmış ve Batı'nın modernleşme sürecini bütün toplumlar için evrensel ve geçerli olan modernleşme süreci olarak kabul etmişlerdir (Demirhan, 1992: 55-64). Bunun anlamı, bir topluma modern denilebilmesi için o toplumun Batı'nın geçirdiği evreleri sırasıyla geçirmesinin gerektiğidir. Ancak bu olaylar silsilesi bütün toplumların moderniteye geçmesini belirlemez, sadece moderniteye geçişi belirler. “Moderniteye geçişi belirleyen dört devrim, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Bunlardan her biri aşamalar ihtiva eder; her bir alanda az ya da çok modern olunabilir. Öte yandan, hiç de diğer devrimleri içselleştirmeden, bir ya da birçok devrimi gerçekleştirmek mümkündür. Yalnızca moderniteyi yaratanın ne olduğunu anlamak söz konusu olduğunda, bu dört devrimin incelenmesi global kalabilir” (Jeanniere, 1993: 16). Bu devrimleri tek tek ele almak gerekli değildir ama bahsedilen başlıkların içeriğinin anlaşılması için kısa bir açıklama yerinde olacaktır. Bilimsel devrim derken; Newton'la, belki biraz daha öncesinden başlayan bilimsel gelişmeler, siyasal devrim ise; İngiltere, Amerika ve Fransa'da başlayan devlet yönetiminde bir rasyonelleşme süreci olarak demokrasinin ivme kazanması, endüstriyel ve teknik devrim derken; aletten makineye geçişle başlayan gelişmeler ve son olarak kültürel devrim derken ise bütün bu alanların yavaş yavaş her toplumun kültürüne farklı şekillerde sirayet etmesi düşünülür (Jeanniere, 1993: 17-22). Bütün bunların gösterdiği şey, ifade edilen alanlardaki büyük devrimlerin modernite olarak ifade edilen görüşün temelini oluşturmasıdır. Bu dört alandaki devrimler sadece Batı'nın rasyonelleşme süreci olarak görülmemiş, aynı zamanda bütün toplumlar için modernliğe ulaşmada evrensel süreçler olarak da değerlendirilmiştir. Bu devrimler, moderniteyi başlatan olaylar olarak görülebilir ama bir topluma modern demek için onun Batı'da meydana gelen bu olaylar silsilesinin hepsini yaşamasına gerek yoktur.

Modernite, modernleşme süreciyle, yani on beşinci veya on altıncı yüzyılın başında, Yeni Dünya'nın keşfi, Rönesans, Reformasyon gibi üç büyük olayla başlar ama modernitenin kendine has özelliklerinin ortaya çıktığı yüzyıllar on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardır. Bu iki yüzyılda modernitenin evrensellik, rasyonellik, ilerlemeci tarih, epistemik ve özgür özne anlayışlarının bilim, estetik, ahlak gibi birçok alana yansması görülür. On sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyıl ise modernitenin doruk noktası olarak yaşadığı Aydınlanma'yı ifade eder. Aydınlanma her anlamda modernitenin bütün özelliklerinin zirveye ulaştığı dönemdir. Aydınlanma adından da anlaşılacağı üzere aydınlanmış bir dönemin de ifadesidir (West, 1998: 22-23).

Modernite ve modernizm kavramlarını ele alındığında, “...genellikle modernitenin on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda başladığı kabul edilirken, modernizm sanatlarda on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan paradigma değişikliği olarak görülür” (Lash, 1993: 47). Bu modernizmin sadece bir anlamıdır. Bazı düşünürlere göre ise modernizm ve Aydınlanma aynı şeyi ifade eder. Modernizm için on dokuzuncu yüzyılda sanat alanlarında meydana gelen paradigma değişikliği dense de, genelde modernite ile modernizm kavramları birbirinin yerine çok sıklıkla kullanılır. Modernizmden bahsettiğini düşünen çoğu düşünürün aslında moderniteden bahsettiği görülmektedir.

Bu kavramları kısaca bir gözden geçirecek olursak; modern eski olanı bırakıp yeni olana geçmeyi ifade eden ve her yüzyılda geçerli olabilecek bir kavramken, modernleşme on altıncı yüzyılda başlayan ve devam eden birçok alandaki yeniliğin ifadesidir. Madam Sarup’a göre, “Modernleşme genişleyen kapitalist dünya pazarının sürüklediği bilimsel keşifler ile teknolojik yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, kentleşmenin, ulus devletin ve kitlesel siyasal hareketlerin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişmelerin çeşitliliğinin bir birliğidir” (Sarup, 2004: 187). Modernite ise, başlangıç eşiği modernleşme süreci olan ve on yedi ile on sekizinci yüzyılı da kapsayan dönemi ifade eder ve on sekizinci yüzyılın sonu itibariyle Aydınlanma olarak ifade edilen zirvesini yaşar. Modernizm ise on dokuzuncu yüzyılda sanat alanında başlayan bir paradigma değişikliğini ifade eder.

Şimdi Lyotard’ın moderninden ne anladığına bakmak uygun olacaktır. Çünkü bu onun bilginin meşruluğu sorununu ele alma amacını ortaya çıkaracaktır. Lyotard modern derken, Descartes’la başlayan dönemi düşünür.

“Lyotard “modern” terimini şu anlamda kullanır:

Kendisini bir üst söyleme başvurma yoluyla meşru kılan her türden bilimi düzenlemek... Tin’in diyalektiği, anlamın yorumbilgisi, ussal ya da çalışan öznenin özgürleşimi, refah toplumunun yaratılması gibi bir takım büyük anlatılara açık bir başvuruda bulunmak” (Sarup, 2004: 207). Lyotard için modern dönem metaanlatılar dönemidir. Onun metaanlatı dediği şey, evrendeki her şeyi açıklayabileceğini iddia eden ve tek hakikat olarak kendini gören anlatılardır. Bu büyük anlatıların başladığı dönemin ise daha çok Descartes’la başladığı söylenebilir. Her şeyin bilen özne tarafından temellendirilebileceğini savunan Descartes böyle bir metaanlatıya sahiptir. Ya da evrendeki her şeyin Geist’in kendini gerçekleştirme sürecinin bir ifadesi olduğunu ve bu

sürece dahil olan şeylerin bir anlam ifade ettiğini söyleyen Hegel de böyle bir metaanlatıya sahiptir. Bu ve benzeri metaanlatılar diğer küçük anlatıları kendi içinde yok etmektedir ve böylelikle kendilerini evrenselin ifadesi olarak sunmaktadırlar. Modernite, metaanlatılardan herhangi birinin tek hakikat olarak kendini sunduğu dönemi ifade eder. Bu yüzden de moderniteyi kapsayan dönem evrenselliğin yani herkes tarafından kabul edilebilecek genel geçer doğruların olduğuna inancın ön plana çıktığı bir dönemdir.

Metaanlatıların bir diğer özelliği de, tarih içinde ulaşılabilecek bir gayeden bahsetmeleridir. Doğal olarak bu gayeci tarih anlayışı aynı zamanda modernitenin de bir özelliği olur. Bu anlayışa göre, tarih, ulaşılabilecek bu gayeye doğru sürekli ilerler. Bu yüzden modernitenin diğer bir özelliği ilerlemeci ve gayeci bir tarih anlayışını içinde barındırmasıdır.

Modernitenin iki önemli özelliği açığa çıkmış olmaktadır: Evrenselci anlayış ve teleolojik, ilerlemeci tarih anlayışı [tarihin sürekli gelişen ve ilerleyen bir çizgiye sahip olduğunu ve sonunda gayesine (Bu gaye metaanlatılara göre değişebilir.) ulaştığında tarihin son bulacağı görüşü]. Bu iki özellikten biri olan evrenselci görüş içinde hakikatin tek olduğu varsayımını taşır. Modernite de yerel olana yer yoktur ya da yerel olan genel olana ulaşmakta bir aşama, genel için olan olabilir. “Gerçek her yerde, her zaman biricikti, tekti. Yani mutlak ve evrenseldi ya; o halde “bir”lik esas olmalı. Farklılıklar, yerel özelliklere dayanıp evrensele direnen değerler “benzeşmeye”, “bir”liğe köstek oluyorlardı. Yalnızca evrensellik eliyle gerçekleştirilebilen ilerlemeye de engel çıkıyorlardı. Kaldı ki, yerel-olan, yani farklı-olan aynı zamanda diğerlerinden yalıtılmış olmalı. Eline fırsat geçse geri götürecekti. Gelecek, yerelin karşısındaki oluşumlarca temsil ediliyordu. Modernitenin evrenselci varyantına kalırsa, yerel dediklerimiz evrensellik boyutu taşıyan oluşumlarda gözlenen olumlulukların taşınması gereken bir kerte olmaktan öteye geçmezdi; geçmemeliydi” (Uğur, Sayı 18: 36).

Modernite ile birlikte insan dünyasında insanın yaşamını kolaylaştıracak birçok olanak ortaya çıkmıştır. Bilimsel gelişmeler, teknik gelişmeler, insanın özgürlüğüne olan vurgu hep bir artış göstermiştir ama bunların yanında bu olumlu gibi görünen özellikler bazı kısıtlamaları ve sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Örneğin, modernitenin farklılıklara kör bir göze sahip olması, yani farkları bir kenara bırakıp evrensele ulaşmaya çalışması başta olumlu bir özellik olarak görülebilir, hatta bunun

özgürlükçü bir zemin hazırladığı düşünülebilir. Fakat modernite bu özgürlüğün karşılığında farklılıkların temeldeki büyük anlatıya bağlanmalarını talep eder, yani bu özgürlüğün bedeli farklılıkların esaretidir. Farklılıkların bu birlikteliğinden oluşan evrensellik fikri, yerelin farklılıklarını kabul ederek ve onlara bu farklılıklarla yaşayacakları bir alan sağlayarak gerçekleşmez. Evet, modernite farklılıklardan bir bütüne ulaşmaya çalışır ama bu bir araya getirme paydasında toplanamazların biraradalığı değil, farklılıkların bütün içindeki yalnızlığı ve sükunetidir. Lyotard'ın eleştiride bulunduğu nokta tam olarak budur.

Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler, coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birlik bu, bölünmüşlüğü birliktir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle 'katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği' bir evrenin parçası olmaktır (Anderson, 2000: 121; Berman, 2010: 27; Callinicos, 2011: 16.).

Modernitenin içinde barındırdığı bir diğer özellik rasyonelliktir. Weber moderniteyi rasyonelleşme süreci olarak görür. Modernite ile birlikte rasyonelleşme bütün alanlarda görülmeye başlanmıştır. Modern insan doğayı da aklileştirmeye çalışmış, doğayı gizeminden sıyırmıştır ve bu yüzden doğanın büyüü bozulmuştur (Küçük, 1993: 205).

Rasyonel özelliğinin yanında, modernite sadece belli bir alanda etkili olmuş bir düşünce değildir, fakat daha çok farklı zamanlarda farklı alanlarda yansımalarını görmek mümkündür ve modernite bu yansımaların toplamı olarak görülebilir. Modernitenin bu aklın otoritesi ile ulaştığı nokta, Aydınlanma ile birlikte doruğa ulaşır. Aslında Aydınlanma başlangıçta bir başkaldırı felsefesidir ve Aydınlanma'nın anlamı daha olumludur ama zamanla Aydınlanma'da başlangıçta başkaldırdığı tahakkümün farklı bir versiyonu haline gelmiştir.

Aydınlanma farklı düşünürlerde farklı şekillerde görülmektedir. Bazı düşünürler Aydınlanma'yı diğer dönemlerden üstün, aklın ön plana çıktığı belli bir döneme ait bir felsefe olarak değerlendirirler (Çiğdem, 2009: 18). Böyle bir Aydınlanma da "Aydınlanma'nın kurumsallaştığı moment, bir kere ve bütün zamanlar için insanları ve

nesneleri ebedi bir tahakkümün pençesinde tutmaya yönlendirilmiş mitik bir aklın kendisinden başka bir şey değildi” (Çiğdem, 2009: 99). Böyle bir Aydınlanma yorumu Aydınlanma’yı tam olarak anlamamaktır.

Burada söz Lyotard da bırakılırsa; “Lyotard son makalesinde, Anlatılar Üzerine Haşiyeler’de, modernizm projesinin ...vazgeçilmiş veya unutulmuş olmadığını, bozulduğunu, tasfiye edildiğini söyler” (Malpas, 2003: 28). Aydınlanma’nın baştaki bozulmamış doğasına dönersek: “Modernitenin Aydınlanma projesinin iki yönü vardır. Biri, bilim, ahlâk ve sanat alanlarının ilk kez olarak, bir din içerisinde birleşmiş olmaktan çıkıp, her biri kendi normlarıyla -hakikat, adalet, güzellik- işleyen özerk değer alanlarına ayrılmasıydı. Diğeri de, bu yeni özgürleşmiş alanlardaki potansiyelin, gündelik yaşamın öznel akışına girerek, aralarındaki etkileşimlerle onu zenginleştirmesiydi. Yolundan sapmamış haliyle modernite tasarısı buydu” (Anderson, 2002: 58).

Kant ise bozulmamış hali ile Aydınlanmayı şöyle ifade eder:

...Aydınlanma, insanın kendi suçu olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmadır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinin de değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma’nın parolası olmaktadır (Kant, 2000: 17).

Böyle bir Aydınlanma Kilise otoritesine, farklılıkları yok etme ve kendi hakimiyeti dışında bir hakimiyet kabul etmeme girişimine karşı bir başkaldırıdır ama zaman içinde Aydınlanma çıkış noktasından çok uzaklaşmıştır. Kant’a göre, Aydınlanma’daki bu bozuluşun sebebi onun yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Ernest Cassirer göre, Kant:

Aydınlanma’yı bir felsefi çağır olarak değil bir *ethos* olarak önerir. Ona göre, hiçbir çağ bir yemine dayanarak kendisinden sonra gelen dönemlerin, hem de pek önemli konularda, bilgilerini genişletmemesini ve yanlışlarını düzeltmemesini ya da Aydınlanma’da ileri gitmemesi için herhangi bir anlaşmaya yönelemez. Aslında modernlik diye bildiğimiz şey, bu gerilimin ta kendisidir. Yani Aydınlanma’yı bir *ethos* olarak anlayıp, onu sürekli bir edim olarak görmekle, Aydınlanma’nın tarihin herhangi bir noktasında ulaştığı noktayı evrenselleştirip, dünyaya sürekli bu noktadan bakmak. Modernlik, merkezine insan aklını koyar. İnsanın, kendi kaderini tayin etmesinin yüksek mahkemesi kendi aklıdır. Akla böyle

bir sorumluluk yüklenmesi keyfî bir tercih değildir. Modernlik, akıl ile özgürleşme arasında içsel bir bağlantı olduğunu iddia eder. İnsan aklını ne kadar fazla kullanırsa, o denli özgürleşecektir. Modernliğin büyük anlatısı da budur: Özgürleşme. Ancak kimilerine göre bu anlatının vardığı nokta çıkış noktasındaki hedefleri değildir (Cassirer, 2000: 85-86; Harvey, 2012: 23-27).

Aydınlanma belli bir döneme ait bir düşünce şekli olarak dondurulamaz, o sürekli daha iyiye doğru bir hareketin adıdır. Bu yüzden bir dönemde sabitleştirilemez. Ama Aydınlanma zamanla bir bozulma yaşamıştır. Çünkü baskıya, tek biçimli otoriteye karşı bir başkaldırı olan Aydınlanma'nın zamanla değiştirdiği tek şey baskı ve otoriteyi uygulayan öznedir. Artık bu özne Kilise değil ama akıldır. Foucault'nun deyimiyle, bu Aydınlanma'da artık aklın ötekileştirdiklerine yer yoktur. Farklılıklara zemin hazırlayan Aydınlanma kendisinden farklı olanların karşısında bir tahakküm aracı haline gelmiştir. "...Foucault'ya göre modernlik amacı doğrultusunda yaşama biçimine dönüşen bir düşünce ve duygu tarzıdır. Aydınlanmada ise amaç modernlikte olduğu gibi var olana farklı bir şekil vermek veya olmayanı yaratmak değil, var olanı keşfetmek ve onu akıllıca eleştirerek onun daha iyi ve akıllı biçimde kullanımını sağlamaktır" (Cassirer, 2000: 87). Belki de Habermas'ın moderniteyi hala savunma sebebi, modernitenin çıkış noktasına döneceğine olan inancıdır. Habermas modernite eleştirilerinin karşısında dururken modernitenin yeni bir tanımına ulaşmıştır. Ona göre modernlik, Aydınlanma'nın henüz tamamlanmamış bir projesidir (Aktay, 2000: 110; Çiğdem, 2010: 172-178). Habermas postmodernizm karşısında bu projenin tamamlanacağına inanan ve bunun için savaşılan son silahşördür. Aydınlanma Kilise dışında bir meşruluk zeminiydi ve bu zemin aslında görüldüğünden daha zengindir.

Neredeyse taban tabana zıt olan felsefelerin hepsi de Aydınlanma Çağı'nda ortaya çıkmış ve Aydınlanmacı düşünceler olarak muamele görmüştür. Dolayısıyla bugünkü siyasi rejimlerden herhangi biri kendini Aydınlanma'ya nispet ettiğinde, herhangi bir düstura uymasına gerek yok. O önce kendi yolunu çizer, bunun bir mukabili nasılsa Aydınlanma çağında bulunur. Böylece Aydınlanma'nın sağladığı meşruiyet imkânından mahrum kalmadan ayakta kalabilir. Bundan dolayı Aydınlanma, her şeyi söylemesi itibarıyla aslında hiçbir şey söyleyemeyecek durumda olan amorf ve pasif bir şey. Bir çeşit gayr-i sâfi sembolik sermaye. Bu sermaye kapanın elinde kalır (Aktay, 2000: 107).

Bu sermayeden bire bin kazanan çok olmuştur. Uzun süre bu sermaye çoğu düşünürün yaşama zemini olmuştur. Ta ki Aydınlanma da eleştirdiği tahakküm aracı haline gelene kadar. Aydınlanma ne zaman ki belli bir dönemin felsefesi olarak sabit

kılındı, işte o zaman çıkış noktasındaki amaçlarından uzaklaştı. Aydınlanma artık on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın felsefesi ve bu felsefe de bir şeylerin meşruluk kazanması için aklın süzgecinden geçmesi gerekiyordu. Oysa Aydınlanma'nın ilk hedefi Aydınlanmış bir çağ olarak kalmak değil, ilerlemeyi ve yeniyi teşvik eden, sabit kalmayan bir ethos olmaktı. M. Sarup ise Aydınlanma'nın gayesini şu şekilde ifade eder:

Modernlik tasarısı on sekizinci yüzyılda yaşayan Aydınlanma filozoflarının nesnel bir bilim, evrensel bir ahlak, evrensel bir yasa, özerk bir sanat geliştirme amacı güden çalışmalarıyla biçimlenmiştir. Condorcet gibi kimi filozoflar bu özelleşmiş kültür birikimini gündelik yaşamı zenginleştirmek adına kullanmak istemekteydiler. Sanatların ve bilimlerin yalnızca doğanın güçlerinin denetime alınmasına değil, aynı zamanda dünyanın, ben'in, ahlaksal ilerlemenin, kurumların haktanırlığının, hatta insanın mutluluğunun anlaşılmasına da önayak olacağını ummaktaydılar. Oysaki bütün olup bitenler Aydınlanma'nın umut ve ülkülerinin tam tersi bir yönde gelişti. Aşama aşama her alan kurumlaştırıldı; bilim, ahlak ve sanat yaşam dünyasından kopmuş özerk birer alan durumuna geldi. Bilişsel-araçsal, ahlaksal-kılgısal ve estetik-anlamsal ussallık yapıları özel uzmanların denetimi altına girdiler (Sarup, 2004: 204-205).

Metinden de anlaşıldığı gibi, Aydınlanma hedefinden ve yolundan çoktan sapmıştır. Oysa, Aydınlanma'nın ilk çıkış noktası ile Lyotard'ın bahsettiği postmodern arasında pek bir fark görünmemektedir. Lyotard'da bunu kabul eder (Kellner,1993: 242).

M. Weber'e göre de insan modern dönemde dünyanın büyüsünü bozarak kendini demir bir kafese hapsedmiştir. İnsan bu kafesten kendini kurtarmaya çalışmaktaydı. Bu yüzden de modern yıkımın ayak sesleri duyulmaya başlanmıştır. Modern dönemde yaşamış olan ve bu felsefeye katkı sağladığı düşünülen Marx ve son modernist mi ilk postmodernistlerden mi olduğu tartışılan Nietzsche, modern yıkımı coşkuyla karşılar. Bütün bu düşünürler modernleşmenin insan yazgısını nasıl belirlediğini fark etmişlerdi ve hepsi bireylerin bu yazgıyı anlayacak ve anladıktan sonra onunla mücadele edecek yetide olduğuna inanıyordu (Berman, 2010: 40-44). Bu açılardan bakıldığında aslında modern, modernleşme, modernite, aydınlanma, modernizm ve postmodernite kavramlarının birbirinden çok uzak olmadığı ve de keskin çizgilerle ayrılamadığı görülür. Hatta her düşünürün felsefesi içinde bu kavramları yeniden yorumladığı görülebilir. Kimi zaman bu kavramların farkları birbiri içinde tamamen kaybolurken kimi zaman da keskin ayrımlarla karşılaşılır. Ele alınan düşünürlerin tanımlarında da bu

karışıklık görülmüştür. Örneğin, Aydınlanmanın bozulmamış hali postmoderni anımsatır. Burada genel itibariyle, modern, modernleşme süreci, modernite, Aydınlanma ve modernizm tanımları, genel özellikleri ve birbiri ile ilişkileri ortaya kondu. Şimdi modern dönemin oluşturduğu özne, epistemoloji ve bilim anlayışlarına geçilebilir.

1.1.1. Modern Özne

Modern dönemdeki özne anlayışına geçmeden önce modern döneme kadarki özne anlayışına, daha doğrusu özne başlığı altında yer alması da modern dönemdeki özne felsefesine alt yapı oluşturan görüşlere kısaca göz atmak yararlı olacaktır. İlkçağda Sofistler ve Sokrates’le birlikte insan, felsefe alana girmiş ve doğadan ayrı bir insan fikri ele alınmaya başlanmıştır. Sokrates ve Sofistlerden önce *arke* peşinde koşan filozoflar insanla doğayı bir arada gören bir düşünce içindedir. Ancak Sokrates ve Sofistlerle felsefe gündemine gelen insan ahlaki ve siyasi yönleri ile ele alınmaya başlanmıştır. Aristoteles ve Platon’la birlikte insan politik varlığının yanında toplumsal bir varlık olarak da görülmüştür. Ortaçağla birlikte özne, aşkın olana bağlı ve onun ışığı ile aydınlanan ahlaki bir özne konumuna oturtulmuştur. Rönesansa gelindiğinde ise, bu aşkın bağdan sıyrılmaya çalışan özerk insan modern özneye gebedir. Descartes’la birlikte özne kendi varlık kanıtını kendi içinde taşır (*cogito ergo sum*). Bu yüzden Descartes’ın öznesi kendi ontolojik temelini hazırlayan epistemolojik bir öznedir (Günay, 2010: 17-45).

Özne kavramına zemin daha önceden hazırlansa da, özne kavramı daha çok Descartes’la birlikte her şeyin kendisine uğradığı bir uğrak, bir merkez haline gelmiştir. Her şey özellikle 17. yüzyıl felsefesinde öznenin zihin içeriği tarafından temellendirilir. Dış dünya özne için bilincin bir içeriğidir ve bu içeriğin dışarıyla uyuşmasının garantörü Tanrı’dır (Bumin, 2010: 43). Modern özne için, Tanrı da modern öznenin kendi zihni sayesinde ulaştığı doğuştan getirilen bir zihinsel idedir. Öznenin merkeziliği derken bahsedilen nokta tam olarak budur. Descartes ile birlikte, artık özne öyle bir konumdadır ki kendi varlığı, dış dünyanın varlığı ve hatta Tanrı’nın varlığının dayandığı temel noktadır. Modern dönemle birlikte özne doğadan kopmuş ve doğanın karşısında ona hakim olabilen, onun sırlarına erişebilen bir konuma gelmiştir. Dünyanın gizemi ve büyüğü bozulmuştur. Bu büyüğü bozulmuş makine evrenin kumandası ise akılcılık (rasyonellik) tahtına oturtulmuş modern öznenin elindedir. Bu epistemik öznenin inşası Descartes’la başlamış, Kant’ın bu özneye pratik bir yön eklemesi ile

zirveye ulaşmıştır. Özneyi pratik olanda yani ahlaki alanda zirveye oturtansa Kant'tır. Kant "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği cevap da, Aydınlanma'nın, insanın kendi suçu olan bir ergin olmama durumundan kurtulma olduğunu ve bu ergin olmama durumundan akli sayesinde kurtulacağını söylerken özerk, kendi kararlarını alma yeterliliğine sahip, pratik bir öznenen bahseder fakat Kant'ın iddia ettiği gibi hiçbir tahakküm altında bulunmayan modern özne mümkün müdür? Foucault'nun buna cevabı hayırdır. Çünkü ona göre, Kilise otoritesi kalkmış olabilir ama özne belli bir merkezi olmayan ama her yerde bulunan bir mikro iktidarın tahakkümü altındadır (Kömekçioğlu, 2000: 138). Kant'ın dediği şekilde modern özne için böylesi bir özerklik, Foucault'ya göre pek de mümkün görülmemektedir.

Modern dönemin öznesi hem ahlaki olarak hem de teorik olarak gücü elinde bulunduran, özgür, akıllı ve dış dünyaya hakim olabilen bir öznedir. Teorik olarak bu özneyi Descartes, Leibniz, Hegel inşa ederken, ahlaki (pratik) yönünü Fichte ve Kant inşa eder (Bumin, 2010: 56). "Modern Batı'nın ideolojisinde birey böylesi bir ilk taş niteliğinde. Bütün dünyanın anlamı Batı'nın modern insanı için bu ilk taş yerleştirildikten sonra berraklaşıyor. Birey, kelle demek değil. Her şeyin gelip üzerinde odaklandığı bir ahlaki konum. Davranışların, tercihlerin nihai çözümlemeye vuruldukları mihenk taşı (ahlak taşı). İyinin ve kötünün ayrıştırılmasında gönderme yapılan ilk uğrak. Bir icat, bir edim, bir düzenleme ancak bireyin yararınaysa olumlu vb" (Uğur, Sayı 18: 34). İşte modern özne denildiğinde akla gelen böyle bir öznedir.

Modern dönemdeki öznenin sarsılmazlığı budur, bununla birlikte modern dönem içinde yer alan ama modern dönemin merkezi öznesini sarsan iki düşünür olarak Marx ve Freud ele alınabilir. Marx ve Freud'un felsefeleri özneneci modern felsefeden tam bir kopuşu ifade etmez ama her ikisi de modern içinde bulunan, öznenin tahtını sarsan bir içsel eleştiri olarak okunabilir. Marx'ta merkezi olan özne değil, üretim tarzlarıdır. Özne de bu üretim tarzlarına göre şekil alır. Özne burada materyalist diyalektiğin içinde, yani üretim araçlarını ellerinde bulunduranlar arasındaki diyalektik süreçte şekil alır. Bu süreçte özne merkezleştirilmiştir. Aynı şekilde Freud'da da merkezi öznenen farklı bir özne tasavvuruyla karşılaşılır. Freud'da temelde olan rasyonel bir özne değildir. Özneyi meydana getiren şey, bilinç ve bilinç dışı (irrasyonel) süreçlerdir. Özneyi belirlemede bilinç olduğu kadar bilinçaltıda etkilidir. Gerek Marx'ın özneyi belirleyen şey olarak üretim tarzını görmesi gerekse Freud'un özneyi belirleyen şey olarak bilinç ve bilinçaltına önem vermesi, her iki düşünürün de modern özne anlayışından biraz

uzaklaştığını gösterir. Bu açılardan her iki düşünürün düşünceleri, her ne kadar modern düşünürler olsalar da, modern öznenin merkeziliğini sarsan düşünceler olarak okunabilir (Küçük, 1993: 214-215; Touraine, 2010: 157-161). Merkezi özneyi sarsan felsefeleri ile Marx ve Freud'un postmodern felsefeye katkıda buldukları söylenebilir (Er, 2012: 23). Modern dönemde özne merkezi bir öznedir. Aklı kılavuz edinmiş özne her şeyin merkezinde yer alır. Her konu onun güzergahından geçer. Onun bu merkeziliği kendinden gelir fakat Freud ve Marx'da bu merkezi öznenin yeri sarsılmıştır ama bu tam olarak bir yıkım değildir. Asıl özne metaanlatısını yıkmak isteyenler postmodernistlerdir. S. Erol Er öznenin bu durumunu şöyle ifade eder:

Postyapısalcı birçok yorumcunun ortak okumalarından anlaşılacağı üzere öznenin fail, dünyanın ise pasifize edildiği Kartezyenci felsefe anlayışında ego cogito dünyayı özgürleştirmesinin ötesinde dünyaya vahşice el koyar. Tözün özne olarak atandığı Kartezyen cogito postyapısalcı aktörlere göre, ontolojik, epistemolojik ve estetik söylemlerin merkezinde yer almakla kalmaz, “modern düşüncenin üzerinde sezinen bir hayalet” ve Batı felsefesinin egemen bir “meta-anlatısı” olarak değerlendirilir. Kendisi bizzat temsil felsefesi olan bu yaklaşım, kendisinden sonra doğacak birçok temsil felsefelerine de esin kaynağı oluşturduğu için el birliği ile yıkılmalıdır (Er, 2012: 17).

Postmodernizm her şeyin merkezinde bulunan bu modern özneyi yıkmak ister. Yani postmodernistlerin en büyük hedefi bu özneyi tahtından indirmektir. Modernin genel özellikleri, Aydınlanma'nın içeriği ve modernin sarsılmaz, merkezi öznesinden sonra, şimdi modern dönemin episteme ve bilim anlayışının özelliklerine geçilebilir.

1.1.2. Modern Epistemolojinin Temelleri ve Modern Bilim

Modern epistemolojinin temeli Rönesans dönemiyle başlar ama bu dönemin spesifik özelliklerine kavuştuğu dönem on yedinci yüzyıldır. Descartes'tan önce Bacon'nun modern döneme katkılarından bahsedilebilir. Bacon bilgi ile gücü eşdeğer görür ve bilgi sayesinde doğaya hakim olunabileceğini söyler. Bacon bilimi doğayı gözleme, gözlemleri kaydetme ve bundan teoriye ulaşma olarak kaydederken, Descartes daha farklı bir şey yapar. Descartes teorik olanı pratiğe dökmek ister. Descartes'ın zihninde düşündüğü matematiksel bir evren vardır ve dışarıdaki evrenin bu teorik evrene uyum sağladığını düşünür. Bunun için de matematiksel fiziği inşa etmeye çalışır (Bumin, 2010: 33). Doğanın dili matematiksel olarak yazılmıştır ve matematiksel olarak yazılmış bu büyük makinanın şifresini epistemik özne çözebilir. Böylelikle özne doğanın sahibi ve efendisi olacaktır.

Descartes'a göre, evren zihnin matematiksel idelerine uygunluk taşır ve evreni matematiksel olarak tasarlamak mümkündür. Descartes'ın evreninde her şey, zihin temelli yani özne temelli bir ontolojiye oturtulur ve kesin bilgi için bir zemin hazırlamaya çalışan Descartes'ın her ne kadar başlama yöntemi şüphe olsa da, bu şüphe doğuştan getirilen zihinsel idelerin açık ve seçikliği ile son bulur. Şüphe ile ulaştığı Ben, Tanrı ve Matematiksel idelerin gerçekliğinden artık şüphe duyulmaz. Bu açık seçik idelere Descartes doğal ışık, yani aklın sezgi gücü ile ulaşmıştır. Bu yüzden, modern epistemolojinin temel kaynağı akıldır ama on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda aklın modern epistemoloji de üstlendiği görev değişirse de yöntemde değişmeler olmuştur. On yedinci yüzyılda bilginin asıl kaynağı akıldır. Aklın doğuştan getirdiği ideler aracılığıyla bilgiyi ulaşıldı. On sekizinci yüzyılda on yedinci yüzyıldan farklı olarak;

Akıl, sadece belirli bir edinme formudur; onun işlevi bilgi edinmede, eylem ilkeleri edinmede ortaya çıkar ve bir edinme formu olarak onun duyular üstüne yönelmek gibi bir keyfi tasarrufa olamaz. Akıl, içinde doğruluğun bir zinet eşyası gibi özenle ve güvenle saklandığı bir düşünce hazinesi, bir banka kasası değildir; o olsa olsa, doğruluğun keşfine, belirlenmesine ve pekiştirilmesine götürecektir olan tümel ve aslî düşünme gücüdür. Bu pekiştirme edimi, doğruluğun geliştirilmesinin tohumudur ve her türlü, gerçek tamlik (eksaktlık) için kaçınılmaz koşuldur. Tüm on sekizinci yüzyıl "akıl"ı işte bu anlamda kavrar (Cassirer, 2000: 42).

Descartes'tan Hume'a, Locke'tan Kant'a klasik epistemolojinin konusu bilinç ile dışarısının düzeni arasında bir uyuma ulaşmaktır. Bu da iki şekilde sağlanabilirdi: ya rasyonalizmi seçerek ya da empirizmi seçerek. Ama hangisi olursa olsun değişmeyecek şey, böyle bir uyumun mümkünatına olan inançtır (Benhabib, 1984: 106-107).

On dokuzuncu yüzyıldaysa, Kant hem akla hem duyumlara eşit derecede yer vermesi ile bu iki düşünceyi uzlaştırır. Kant'a göre,

Bilgi deneyle başlar ama deneyden çıkmaz. İnsan algısının ve zihninin bu deney malzemesine katkısı vardır. İnsan algısında zaman ve mekan olarak iki tane a priori öge bulunur. Hiçbir deney bunları bize vermez, aksine biz, bunlarla deneyleriz, zaman ve mekanı görmeyiz, zaman ve mekanla görürüz. Deney malzemesi üzerinde işgören bir de zihnimizin a priori kalıpları vardır ki, bunlar kategori adını alırlar. On iki kategori, ne Hume'un dediği gibi duyumdan çıkarlar, ne de Aristoteles'in dediği gibi varlıkta bulunurlar. Nedensellik, varlık, mümkünlük... gibi kategoriler ile deney malzemesi anlamlandırılır. Artık karşımızda eşyanın kendisi (numen) değil, bize görünen kısmı (fenomen) bulunmaktadır. Biz fenomeni biliriz, bilgimiz onunla sınırlıdır. Onu aşan konuları (tanrı, özgürlük, ölümsüzlük) bilemeyiz (Taşçı, 2000: 133).

Kant böylelikle on yedi ve on sekizinci yüzyıl felsefeleri arasında bir eklektik sağlar. Kant, kategorilere göre dış dünyanın görüldüğünü ama aynı zamanda dış dünya olmazsa kategorilerin bir işlevi olamayacağını söyler. Rasyonalistlerin dediği gibi saf aklın doğuştan getirdiği ideleri yoktur ama aynı zamanda kategorilerden bağımsız çıplak bir dış dünyada yoktur. Biz kategorilerimize göre görürüz ama görmemiz için dışarıda bir şeylerin de varolması gerekir. Kant rasyonalizm ve empirizmi eleştirerek onlardan yeni bir sentez oluşturur.

Kant sahip olunan kategori ve formlarla dış dünyanın algılandığını savunulurken, Hegel’de ise düşünme ve gerçeklik uyumlu iki şey değil, aynı iki şey olur. Düşünme ve doğa tinin kendini gerçekleştirdiği diyalektik sürecin farklı aşamalarıdır. İkisi de tinin kendisini ifade eder.

Hegel’e göre, bilgi olarak ifade edilen şey özne ve nesne arasındaki bir mekanizma değil, Geist’in kendini gerçekleştirme serüvenidir. Bu serüven diyalektikle ilerleyen tarihsel bir süreci ifade eder. Geist akıllı temsil eder ama bu akıl Descartes’ın epistemolojinin temeli olarak gördüğü bireysel akılları ifade etmez. Bu akıl, evrensel, genel, soyut bir akıldır ama Descartes’la ortak noktası bütün epistemolojinin temelinde yer almasıdır (Küçük, 1993: 211). Epistemoloji meşruluğunu bu süreç içinde yer almasına dayandırır.

Marx ve Freud’a kadar akıl bilgide en önemli yapı taşıyken, Marx ve Freud’la beraber aklın modern epistemolojideki bu temel yeri sarsılmıştır. Daha önce bahsedildiği üzere, Marx’ın emek temeline oturtulmuş öznesi ve Freud’un bilinçaltı dediği irrasyonel süreçlerin belirlediği özne de akıl daha önce değinilen filozoflar kadar sarsılmaz ve merkezi bir konum teşkil etmez ve bilgi de de akıl dışına da yer vardır ama her ne kadar akla verilen önem sarsılsa da bu aklın bir kenara bırakıldığı, tam manasıyla bir kırılma noktasını ifade etmez. Akıl hala modern epistemolojiyi belirleme de en önemli etkendir. Akılcılığın yanında modern epistemolojinin en önemli özelliği bilgiyi sistemleştirmesi ve bütün bilgileri yekpare olarak değerlendirmesidir. Belki de modern dönemin bilgiyi sistemleştirme çabasını Descartes’ın ağaç metaforu ile şu şekilde açıklanabilir:

“Ağaç biçimli düşünce” modeli botanikten enformasyon bilimi ve teolojiye dek tüm Batı düşüncesini donatan epistemolojiyi tarif eder. Dahası ağaç biçimli düşünce merkezileşmiş, birleşik, hiyerarşik olan ve kendi kendisine şeffaf, kendi kendisiyle özdeş, temsil eden bir

özneye dayandırılmış büyük kavramsal sistemlerdir. Bazı filozofların felsefi gövdesinde (ör. Platon, Kant, Hegel) öz, yasa, hakikat, hak ve adalet biçiminde serpilen dallar, Descartes'ta cogito şeklini alır. Tıpkı dikey düşüncelerde olduğu gibi Descartes'ın "ağaç biçimli" düşüncesi de klasik felsefe ve metafizik anlayışlara uygun olarak, farkı inkâr eder, farklılığı yadsır, her şeyi bir ve aynılaştıran yetkin bir noktaya yaslanır. Descartes'ın düalistik içerikten hareketle varlığı evrenselleştirerek, tekliği, oluşu ve farklılığı dışarıda bırakan ağaç biçimli düşünce biçimi ...indirgemeci ve kraliyetçi bilim anlayışına zemin hazırlar (Er, 2012: 17-18).

Descartes'ın ağaç metaforu bilginin temeldenciliğini göstermesi bakımından önemlidir. Düşünürler bilgi için zaman zaman her ne kadar farklı yorumlar getirse de bu metafor bu farkların birleşeceği bir nokta olduğuna inanır. Bu yüzden ağaç biçimli düşüncenin en önemli özelliği bütün bilgilerimizin dayanak noktasının aynı olduğu bir gövdeye yaslanmasıdır. Epistemolojinin temeli olan bu gövde rasyonel öznedir. Modern epistemolojinin böylece bazı dayanak noktaları ve gizli varsayımları ortaya çıkmaktadır. Bu epistemoloji hakikatin olduğu ve bu hakikate ulaşılabileceği ön varsayımından hareket eder. Yöntem kimi zaman saf akıl, kimi zaman duyular, kimi zaman da diyalektik bir süreç olsa da bu süreç sonrasında hakikate ulaşılabileceği düşünülmüştür.

Modern epistemoloji görüşü beraberinde modern bilimi de getirir. Bacon deney ve gözlemlerle hakim olunabilecek bir evren tasarımında bulunurken, Descartes'ın en büyük hayali büyük bir makine olarak düşündüğü doğanın matematiksel yapıda olduğuna inandığı dilini çözmektir. Descartes bu hayale ulaşmasa da sonrasında Newton bu hayali gerçekleştirmiş, matematiksel bir fizik inşa etmiştir. Newton'nun bu inşası nedensellik ilkesine dayalı bir evrenin inşasıdır. Felsefede Descartes, Spinoza, Leibniz'le oluşturulan ve determinizmi içeren evren inşası bilim aracılığıyla da doğrulanmaktaydı. Gerçeklik dışarda bizatihi vardı ve bilim buna ulaşabilirdi. Bu uzun süre felsefede hüküm sürecektir bir metaanlatının doğuşu anlamına geliyordu. Öyle bir anlatı ki, kendini tek gerçeklik olarak sunan ve bütün diğer kendi kriterlerine uymayan anlatıları ilkel, vahşi, geri kalmış... masallar olarak gören modern epistemolojinin doğurduğu modern bilim anlatısı. Aydın Uğur bu durumu şu şekilde değerlendirir:

Birey evrensel anlamdaydı. Onun aklının ürettiği bilgilerde öyle. Aklın işe koşulma yöntemlerinin inceltmesi, geliştirilmesi; ürettiği bilgilerin tasnif edilmesi, ilişkilendirilmesi; sebep-sonuç bağlantılarını kurcalanması; ayrıntılı kuralların oturtulması... Bütün bu işlemler ve benzerlerinin adı ise Bilim'di. Bilimin süzgecinden geçip gelen bilgiler ise evrenseldi. İnsanlar ister Edinburgh'da doğsunlar, ister Saint

Petersburg’da; evrensel ilkeler uyarınca eşittiler. Aynı evrensel geçerlilik ilkesi fizik dünyada da gözleniyordu: Su Edinburgh’da da, Saint Petersburg’da da 100 derece de kaynıyordu. Kısacası bilim evrensel olanın tarifinin ta kendisiydi (Uğur, Sayı 18: 36).

Bilim artık yeri sarsılmaz bir kriter haline gelmekteydi, tek doğru oydu ve yanında başkasını kabul edecek gibi de görünmüyordu. Bu yüzden de modernite nesnellik, öznellik ve değer bakımından yansızlık düşüncelerini doğurmuştur (Hollinger, 2005: 15).

Modern dönemde, bizden ayrı, bize yabancı ama bütün bunlarına rağmen gizemine vakıf olunabilecek nesnel bir dünya inşa edilmiştir. Voltaire göre, doğanın büyüğü bozulmuştu, bu büyüğü bozulan doğaya matematik ve deneyle ulaşılabilir. Cassiere’e göre, “Ancak bu iki araçla donanmış olarak kendimizi bilginin engin denizine yöneltebiliriz ve yöneltmek zorundayız. Şeylerin gizemine varma maddenin veya insan ruhunun mutlak varlığına nüfuz etme konularında beslenen umutlardan açıkça vazgeçmek zorundayız. Fakat “doğanın iç düzeni” bize asla kapanmış da değildir; eğer onun empirik düzenim ve yasalarını anlayabilirsek” (Cassirer, 2000: 40; Göka, 2000: 115). Modern düşünürler her ne kadar doğanın bu bozulan büyüğüne iyimser olarak baksalar da bazı düşünürlerin en çok eleştirilerde bulunduğu nokta dünyanın bozulan bu büyüğüdür. Foucault’a göre, bozulan bu büyüğü bizim dünyaya daha çok hakim olmamızı sağlamaz, aksine bilimsel disiplinlerin daha çok belirlediği ve bunun farkına varmayan bir özne yaratır (Aktay, 2000:110). Dünyanın büyüğü bozulduğu için artık kendi gözümüzden dünyaya bakamayız. Biyoloji, kimya, fizik, astronomi... gibi birçok disiplinin sunduğu dünyada yaşamak zorundayız. Modern bilimdeki bu gelişmeler öznenin dünyaya hakim olduğunu ve onu bilebileceğini düşündüğü anda ona hiç olmadığı kadar yabancılaşmasına sebep olur. “İnsanların doğadan öğrenmeyi istedikleri şey, onu, doğaya ve başka insanlara tam olarak hâkim olmak için, nasıl kullanacaklarıdır ve İnsanlar güçlerindeki artışın bedelini, güçlerini kendisini kontrol etmek için kullandıkları şeye yabancılaşarak öderler” (West, 1998: 92). Bilimde birçok gelişme yaşanmıştır, özellikle de modern dönem itibariyle. Bütün bu gelişmelere rağmen insan artık ne doğanın bir parçası ne de onun bir hakimidir. Şimdi insan gizeminden içeri girmek istediği doğadan daha da uzaktır. Çünkü onu olduğundan farklı bir kalıba sokarak aklileştirmeye çalışmıştır. Modern dönem içinde öznenin yakalandığı bu rasyonelleştirme köleliğinden kurtulması pek mümkün olmamıştır. Bu da insanı doğaya hiç olmadığı kadar yabancılaştırmıştır.

Buraya kadar modern dönemin hem olumlu hem olumsuz yanları üzerine durulmaya çalışılmıştır. Bu yüzden şimdi postmodernizmi incelemek yerinde olacaktır.

1.2. Postmodernite

Postmodernizmin kökeni hakkında farklı görüşler vardır. Kimi düşünür postmodernizmi modern sonrası bir dönem olarak görürken, kimi düşünür postmodernizmi bir tarihsel dönem olarak ele alır. Kimisi bir kopuş anı, kimisi modernitenin karşısında bir görüş, kimisiyse modernitenin içinden çıkan onun bir eleştirisi olarak değerlendirir.

Bu nedenle postmodernite terimi bulanık bir kavramdır. Postmodernite, modernitenin karşıtı mı, modernite eleştirisi mi, yoksa moderniteden sonra ki bir evre veya bir geçiş evresi mi? Bu konu üzerine çok şey söylenebilir ama bunların hiçbirinin tam olarak postmodernizme bir tanım biçtiği söylenemez. “Bu kavram daha çok 1950 ve 1960’larda oluşmaya başlayan toplumsal ve ekonomik düzenle ilgili gibi görünüyor” (Sarup, 2004: 206). Tabi buna modern dönemden epistemolojik olarak bir kopuşu da eklemek gerekir.

Postmodernitenin başlangıçta resim, sonrasında edebiyat, mimari ve felsefe diye bir yön izleyip bütün alanlara yayıldığı söylenebilir (Anderson, 2002: 132). Bütün bunlar bir değişimin ifadesidir, çünkü artık modernitenin çoğu özelliğinin kaybolduğu görülmektedir ama bu değişimin bir adını koymak pek mümkün görünmüyor. Yaşadığımız dünyada sağcısı, solcusu, dindarı, ateisti, yenilikçisi, muhafazakarı ve diğerleri kendisini postmodernizmin içinde görür. Bu da aslında postmodernizm olarak ifade edilen şeyin tam olarak nasıl bir yapıya sahip olduğunu gösteren en güzel örneklerden biridir. Postmodernizm sağcı geleneğin özgürlük alanı mı, yoksa Marksizmden sonra Marksistlerin sığındığı bir sığınak mı? Postmodernizm, bu iki farklı duruşun yan yana olduğu bir zemin olarak karşımıza çıkıyor. Postmodernizme derli toplu bir anlam atfetmenin zorluğu bu sebeplere bağlıdır. Ama yine de bir bütün altında toplanamazsa da postmodernizmin yapısı hakkında ipucu verecek postmodern tanımlardan bahsedilebilir.

Postmodernizm için verilen tanımlar dört başlık altında toplanılabilir. Bunlardan üçü dönemselliği ifade ederken biri kipseldir. İlk olarak, postmodern, modern dönemde meşrulaştırmanın iki metanlatısına (Spekülatif ve Özgürleşim Metaanlatıları) karşı

inanmazlığı ifade eden *Meşrulaştırma Krizini* anlamına gelir. İkinci olarak, postmodern, şöyle ki meşrulaştırma krizinin üzerinden gelinmesi için alternatifler sunması itibarıyla, *Uygarlaşma Dönemi* olarak tanımlanabilir. Son iki tanıma gelindiğinde, postmodern sosyal bağın yeni bir ifadesi ve bilim içinde özel pratik çeşitleri anlamına gelir. Bu tanımlar tek tek verilebilir, ancak postmodern için bunların hepsini kapsayan bir tanım verilemez (Lyotard ve Brügger, 2001: 86).

“Lyotard’a göre, Postmodernizm “pagan”dır. Postmodernistler, saf hakikat ışığının altında hayatın tadını çıkarmayı amaçlamazlar; daha çok düşünce bataklığında debelenmeyi hedeflerler. Onlar katı mantık aksiyomlarından çok, çamurlu kavramlarla çalışırlar” (Murphy, 2000: 31). Lyotard’ın postmodern hakkındaki bu yorumu içinde postmodernizmin çeşitliliği, onun kaygan ve şekilsiz yapısı da vardır. Lyotard’ın postmodernizmin özellikleri hakkında söylediklerinin yanında onun meşhur postmodern tanımına da değinilebilir. Lyotard postmodernizmi, meşrulaştırma anlatılarına karşı bir inanmazlık olarak tanımlar (Lyotard ve Brügger, 2001: 90). Bunun yanında Lyotard, postmodernitenin toplumda bir değişmeyi de ifade ettiğini de söyler. “Lyotard’a göre, postmodern toplum bilgisayar, enformasyon, bilimsel bilgi, ileri teknoloji, yani bilim ve teknolojideki yeni ilerlemelerden kaynaklanan hızlı değişme toplumdur” (Kellner, 1993: 238). Postmodernizme nasıl gelindi, diye sorulabilir. Bu soruya her ne kadar kesin bir cevap vermek mümkün olmasa da, postmodernizm birçok alandaki değişikliği içinde barındıran geniş bir yelpaze olarak görülmektedir. Postmodern durumun birçok alanı kapsamasının yanında en önemli özelliği epistemolojik bir kopuşu dile getirmesidir (Akay, Sayı 18: 25).

Her şeyden önce, postmodern dönem bir kriz dönemidir, katılmış, sert kabukların yıkıldığı ve kesin olarak görülen her şeye karşı bir inanmazlığın hakim olduğu bir dönemdir. Postmodernizm, bilgi açısından meşrulaştırma versiyonlarının bir iflasını ifade ederken, toplumsal açıdan teknolojik (TV, internet, facebook, twitter...) ve bilimsel alanda meydana gelen ilerlemelerin toplumda meydana getirdiği değişiklikleri ifade eder. Politik açıdan ise postmodernizm, ulus devletlerin yerini çokkültürlülüğün aldığı ve farklılıkların (cinsiyet, ırk, din...) ön plana çıktığı politikalar anlamına gelir.

Postmodern politikada artık yalnızca farklar vardır. Eskiden bir ulus ve onun kültürünün politik iradesi hüküm sürerken, şimdi parçalanmış gruplar, ırk, sınıf,

cinsiyet, cinsellik gibi fark felsefelerine dayanan bir politika hüküm sürmektedir (Grant, 2006a: 19-20).

Bu genel tanımlardan sonra, postmodernizme ilişkin genel özelliklere geçilebilir. Postmodern felsefe dilin hakimiyetine dayanan bir felsefe içerir. Postmodern felsefe dışardaki gerçeğin peşinde değildir ve böyle bir gerçeğin olup olmadığı ile de pek ilgilenmez. Çünkü postmodern olarak etiketlenen çoğu filozofun metinlerle uğraştığı görülür. Onlara göre biz, bizi belirleyen bir dilin içinde yaşamaktayız. Bu yüzden postmodernler dilin asıl gerçeklik olduğunu ifade eder. Bunu seçmelerinin sebebi belki postmodernizm gibi dilin de kaygan bir zemine sahip olması görülebilir. Dil her ne kadar ifade edilemez olsa da onun bir ifade etme aracı olarak görülmesindeki ironi postmodernizmin yapısına uygun görünmektedir. Diğer bölümde postmodern felsefenin dil hakimiyeti üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

Postmodernizm için bir geçmiş, gelecek kaygısı yoktur. Postmodern olmak şimdi de yaşamaktır. “Her şey, ne geçmişte ne gelecekte ama şimdi ki zamanda oluşuyor... Yani geçmiş zamanın şimdiki zamanıyla, gelecek zamanın şimdiki zamanının varolunan şu andaki durumda iç içe yaşadığı bir dönem olduğunu dile getiren bir zaman fikri” (Akay, Sayı 18: 26). Postmodern yapıya sahip çoğu eserde, ister resim, ister müzik, film, felsefe olsun, görülen şey tam olarak budur. Yani, geçmiş ve geleceği şimdi yorumu ile sunmak. Birçok farklı olanı aynı anda sunmak. Postmodernizmin zaman anlayışında geçmiş ve gelecek değil, şimdi ki zaman ön plandadır. Bu yüzden postmodernizm, modern dönemde olduğu gibi geçmiş, şimdi ve gelecek gibi düz çizgisel bir zaman anlayışını kabul etmez. Bu yüzden “Derrida, Foucault ve diğer modern Nietzschecilere göre tarih ölme anlamında *sona ermektedir*” (Sarup, 2004: 264). Yani artık tarih metanalatıların bahsettiği bir gayeye doğru ilerlemeci bir şekilde ilerlemez. Postmodernizmde artık tarih durmuştur, sona ermiştir. Çünkü postmodernistler için tarih hep iyiye doğru ilerlemez ve tarihin ona doğru ilerlediği bir amacı da yoktur. Baudrillard’a göre: “Post-modernite ne iyimserdir, ne de kötümser. Yıkıntıdan artakalanlarla oynanan bir oyundur. ‘Post’ olmamız bundandır, tarih durdu, anlamı olmayan bir tür tarih sonrasındayız. Burada anlam bulamayacaksınız. O nedenle, sanki bir tür dairesel çekimmişçesine bu tarihin içinde hareket etmeliyiz. Artık ilerlediğimiz söylenemez. Sadece ‘hareket’ halindeyiz” (Kellner, 1993: 236).

Postmodernizmde sadece son bulan tarih değil, aynı zamanda gerçeklikte son bulmuştur. Postmodernizmin hakikat fikri de zaman anlayışı gibi oynak bir yapıya sahiptir. Modernitede bir hakikat, bir temel vardır ama postmodernizm için böyle bir hakikat yoktur. Postmodernizm modernitenin hakikat dediği şeyi parçalar ve bir daha bir araya getirilemeyecek şekilde onu yeniden yorumlar. Derrida'nın dekonstrüksiyonu buna örnek verilebilir. Postmodernistler, Derrida'da olduğu gibi, bütün ve merkezi olan her şeye saldırır ve onu parçalarlar. Postmodernistler gerçekliğin artık modern de olduğu gibi dışarıda bizatihi bulunmadığını, hatta taklitlerin ve kurguların gerçeğin önüne geçtiğini ifade ederler.

Gerçek ve kurgu hakkında fikirleri ile postmodernizmde ön plana çıkan düşünür olarak burada Baudrillard görülebilir. Ona göre, gerçeklik olarak ifade edilen şey dışarıdaki gerçekliğe artık ihtiyaç duymaz. “Medya pratikleri uzam ve zaman duyularımızı yeni baştan düzenlemiştir. Gerçek olan artık dünya ile doğrudan doğruya bir bağlantı içinde olduğumuz değil, televizyon ekranlarından bize verilir: televizyon dünyasıdır. Televizyon yaşam içerisinde, yaşam ise televizyon içerisinde çözülmektedir. Kurgu “gerçekleştirilir”, böylelikle “gerçek” kurgusal olur. Taklit üretimin yerini alır” (Sarup, 2004: 234). Bu güncel örnekten de yola çıkarak artık postmodern dönemde gerçeklik algısının nasıl değiştiği görülmektedir. Gerçekten de Baudrillard'ın da ifade ettiği gibi günümüzde televizyon, internet, gazeteler, moda gibi birçok alanın çevreleyip oluşturduğu bir gerçek algısı içindeyizdir. Bunların dışında bir gerçeğin olup olmadığı konusunda bir fikre sahip değiliz ve hepimiz kurulan kurguların içinde bir yaşam sürmekteyiz. Artık ne yanılısana ne de gerçek vardır. Gerçek olan bunlarla çevrili bir dünyanın içinde yaşamamızdır (Baudrillard, 2006: 135-136).

Postmodernizmin diğer bir özelliği onun düalistik yapısıdır. Ama bu Kartezyen felsefesindeki ikicilik değildir. Bu modernizmin unuttuğu “öteki”yi kapsayan bir düalizmdir.

Bu ikili karşıtıklarda ilk terimin, genellikle, güvenli bir toplumsal-siyasal düzen açısından yararlı görülen öğelere işaret ettiği; buna karşılık ikinci teriminse kuşku duyulan, yoldan çıkarıcı, marjinal ve son çözümlemeye “sağlıklı” bir toplumsal-siyasal düzenin oluşmasına ters düşen öğelerden meydana gelen yöreyi tanımlamak için kullanıldığıdır. Postmodernistlerin kendilerine özgü söz dağarcıklarında bu ikinci konumda olanın adı “Öteki”dir. Öteki'nin nasıl evrensel olan (genelgeçer-olan, normal-olan) tarafından hizaya

getirildiğini gözler önüne en iyi seran çalışmalar ise Foucault'nun elinden çıkanlardır (Uğur, Sayı 18: 41).

Postmodern felsefe bu açıdan “öteki”ne bir yaşam alanı tanıyan bir felsefedir. Ötekine yaşam alanı tanımak demek Lyotard'ın dediği gibi evrensel büyük anlatıları bırakıp yerel anlatılara değer vermektir. Bu anlatıların hiçbiri diğerine indirgenemez. Postmodern düşünürlerin sıkça etkilendiği düşünür bu manada “yaşam biçimleri”nin karşılaştırılmazlığıyla Wittgenstein'dır. Ahlak ve politika için ise doğruluk ölçütü bir kenara bırakılıp Kant'ın yüce kavramına dönülür. Bu yüzden bu alanlarda bir estetikleştirme görülür (Sarup, 2004: 215).

Bütün bu sıralanan postmodernizmin özelliklerinden sonra postmodernizmin bir resmi görülme de artık en azından genel bir çerçeveye sahip olunmuştur. Postmodernizm denen deprem geriye sağlam bir bina bırakmamıştır, her şey harabeye çevrildi, modernizmden kaynaklı bilgi, bilim, hakikat ve öznenen geriye sadece bir enkaz veya moloz yığını kalmıştır. Zaten postmodernizm hiçbir zaman yıktığını kurmayı da vaat etmemiştir. Postmodern dönemin insandan kalan hayaleti bütün bu yıkıntıların üstünde dans edip şarkı söylemektedir. Antikitenin sihirli değneği, modern dönemin bilimsel gözlüğünden sonra insan nefesini tutmuş postmodern dünyanın sahnelediği oyunu izlemektedir. Çünkü postmodern dönem için, artık her şey bu oyun ve yorumlarından ibarettir. Bu yüzden elimizde iki seçenek kalıyor: “Postmodernin doğuşunu ya modernin bozulması olarak değerlendirerek bu yeni döneme karşı olumsuz bir tavır alır, ya da postmoderni bir özgürleşme olarak görüp övgüyle karşılarız” (Anderson, 2002: 93). Her nasıl karşılırsak karşılayalım, bu postmodern çerçeve hayatın birçok farklı alanına sıçrayarak yaşamımıza yerleşmiştir. “Levin ile Fiedler postmodernin izlerini edebiyatta bulmuşlar; Hassan derin bir araştırmadan ziyade göndermelerle ele alarak biraz daha genişlettiği alana resim ile müziği de dahil etmiş; Jencks mimarlık üzerinde yoğunlaşmış; Lyotard bilim alanını ele almış; Habermas ise felsefeye değinmiştir. Jameson çalışması çok daha kapsamlıdır: Jameson postmodernin alanını bütün sanat dallarını ve onları besleyen söylemi büyük ölçüde kapsayacak biçimde genişletmiştir” (Anderson, 2002: 84-85). Değişimler daha önce başlasa da, postmodernizm terimi daha çok 1970'ten sonra bir yaygınlık kazandı (Huysen, 1993: 121). Şimdi ise postmodern tamamen hayatın her alanında hüküm sürmektedir.

1.2.1. Postmodern Şizofren Özne

Postmodern özneye geçildiğinde, modern düalistik öznenen eser kalmadığı görülmektedir. Artık özne, modern özne de olduğu gibi, kendine ve ürettiklerine yabancılaşmış bir özne değil, parçalanmış, geçmişini ve geleceğini kaybetmiş, şimdide yaşayan şizofren bir öznedir (Sarup, 2004: 257). Postmodern şizofren öznenen önce, öznenin yerini ilk sarsanlar Nietzsche ve yapısalcılardır. Yapısalcılar öznenin yerini sarsmış ve onun yerine yapılar koymuştur. Bu yüzden, öznenin ilk katilleri postmodernistler değil, yapısalcılardır. Öznenin yerine konan yapıları dinamitleyenler ise postmodernistlerdir. Postmodernizmin öznesi artık bütüncül, her şeyin temelinde bulunan ilk dayanak noktası olmaktan çıkmıştır. “Foucault özneyi bilen, isteyen, özerk, kendini eleştirebilen ya da Kantçı söylemde olduğu üzere “aşkın” bir özne olarak görmememiz gerektiğini açıkça vurgular. Artık özneyi çok yönlü, dağınık ve belli bir merkezden yönetilemeyecek söylemlerin beşiği olarak anlamak durumundayız” (Sarup, 2004: 113). Postmodernizmin öznesi bir dilin içinde yaşayan ve dil tarafından meydana getirilen bir öznedir. Burada dil Saussure’ün kaydettiği gibi bir yapı değil, kaygan bir zemindir. İfade edilemeyen bir ifade zemindir. Bu yüzden bu dil içindeki özne de, bu kaygan zeminde bir bütün teşkil etmez.

Özne parçalandığı, tarihini kaybettiği, sadece şimdi de yaşadığı ve artık modernitenin epistemik öznesinden uzak olduğu için şizofren olarak tanımlanabilir. “Şizofren, kendisini özgür, sorumsuz, yalnız ama neşeli bir insan olarak üretir; hiç kimseden izin istemeden dilediğini söyleyebilir, istediğini yapabilir... Şizofreni deli olma korkusuna bütünüyle son vermiş kimsedir” (Anderson, 2002: 84). Bu yüzden de postmodern özne sonuna kadar bir özgürlük içindedir. O modernizmin epistemolojik ve ahlaki ağları ile kuşatılmaktan kurtulmuştur. Postmodern şizofren öznenin olumlu yanları yanında olumsuz özellikleri de vardır. “Postmodern özne bir derinlikten yoksundur, şizofren özellikler olan bölünmüşlük, ani dengesizlikler veya ruhsal çöküntüler içeren çalkantılı bir hal içindedir” (Anderson, 2002: 84).

Postmodernist öznenin örneği olarak Nietzsche’nin üst insanından bahsedilebilir. Bazı yorumcular Nietzsche’nin üst insanını faşist bir tahakküm öznesi olarak görür. Ama Nietzsche’yi postmodern öznenin ilk inşasıcısı olarak görenler, Nietzsche’deki üst insanın merkezileşmiş bir süper özne inşa etmediğini söylerler. Bu üst insan sürekli üst insan olabilmek için çaba sarf eden ama hiçbir zaman bu tamlığa ulaşamayacak bir öznedir. Çünkü üst insan olmak bu çaba ve oluş halinde olmaya sürekli devam etmektir

(Schrift, 2013: 254-255). Bu da bu öznenin dayanağı olacak sarsılmaz ve değişmez bir zeminden uzak olduğu anlamına gelir.

Habermas'a göre, "Nietzsche'yle birlikte ...özne-merkezli akıl, aklın mutlak ötekisiyle karşılaşır" (Habermas, 1993: 142). Bu yüzden postmodernistler ötekine çok önem verirler, bunun en fazla örneğini Foucault'nun eserlerinde görmek mümkündür. Foucault bugüne kadar ötekinin felsefesinin çok ihmal edildiğini görüp genellikle öteki üzerine bir felsefe ortaya koyar. Bu *Hapishanenin Doğuşu* ve *Deliliğin Tarihi* isimli eserlerinde görülmektedir. Her ikisinde de Foucault "öteki"nin felsefesini yapar. Ayrıca Foucault'ya göre, özne mikro iktidar ağı içinde şekillenen ve kendi olabilecek kadar özgürlüğe hiçbir zaman sahip olmayan ve olamayacak olan bir öznedir. Küçük, Foucault'un mikro ağlarla sarılmış öznesini şu şekilde ifade eder:

Varoluş dille oynanan bir oyundur, eti ve kemiği etkilememesi düşünülemeyecek bir oyun Bu oyun içinde biçimlenir özneler, kişiler arasında ortaya çıkan söylem aracılığıyla hareket eden iktidar oyunları içinde. İktidarın işleyimi bireylere dışsal olmadığı gibi, birey de sonradan iktidar tarafından kapana kısırılacak, önceden verili bir halde soyut bir dünyada mukadderatını bekleyen bir kendilik değildir. *Kimliği ve karakteristikleriyle birey bedenler, çokkathlıklar, hareketler, arzular, güçler üzerinde uygulanan bir iktidar ilişkisinin ürünüdür* (Küçük, 1993: 222).

Postmodernizmin öznesi o kadar parçalanmıştır ki, artık o bir bedene bile sahip değildir. Öznenin ruhundan sonra bedeninin bütünlüğünü parçalayansa Lacan'dır. Lacan'a göre, "Biyoloji daima insan öznesince yorumlanıp dil tarafından kırılarak yansıtılır; öyleyse dilden önce "beden" diye bir şey yoktur. Böylelikle Lacan, tüm betimlemeleri biyolojik-anatomik bir düzeyden simgesel bir düzeye kaydırarak, kültürün anatomik parçalara nasıl olup da çeşitli anlamlar dayatabileceğini göstermiştir" (Sarup, 2004: 18). Foucault ve Lyotard gibi genelin karşısına yereli çıkararak ve bir özne veya evrensel bir anlatı oluşturmaktan korkan düşünürler, sırf özne metaanlatısının içine düşmemek için aynı dönemde yaşadıkları insanları ifade etmek için bile biz demekten kaçınmışlardır (Rorty, 1993: 165-166). Richard Rorty, postmodernistlerin merkezi bir konuma sahip Kartezyen özneyi reddedip ve postmodernist öznenin özelliklerini şöyle dile getirir:

Postmodern söylem yalnızca kurucu Kartezyen özneyi değil, aşkın özne ve birtakım parametrelere göre sonradan gösterilecek 'koşullar' tarafından belirlendiği söylenerek kuklaştırılan özneyi de reddeden bir yol tutturur. İma edilen imkanlar da bu yol sayesinde açılabilir. Postmodern söylemde özne elbette verili bir kendilik değildir. Özneler elbette

iktidar /bilgi tarafından kurulur, ama yine aynı öznelerin bu kurulma işlemine direnme yetenekleri de vardır. Postmodern söylemin öznesi tabi kılma ve boyun eğdirme pratiklerini sorgulayabilen ve yeni öznellik tarzlarını inşa etmeye girişebilen bir öznedir. Bunun nedeni bizzat dilin kapalı bir sistem olmamasından ileri gelir. Dilin akışkan ve çokkatlı doğası söylemlerin, ne kadar uğraşılırsa uğraşılınsın, yekpare birer türdeşlik olmalarını engeller. Zaten direniş ve sorgulamayı, dolayısıyla dönüştürmeyi mümkün kılan da budur (Küçük, 1993: 223).

Metinde de söylenildiği gibi, şizofren özne birçok temeli sarsması ve olabildiğince özgür olması bakımından değerli görülebilir. Fakat şizofren öznenin olumlu özelliklerinin yanında olumsuz özelliklerinden de bahsedilebilir. “White’in teşhisine göre, *karışıklık içine itmeye ve herşeye müdahale etmeye verilen aşırı önem, postmodern düşünce için, ötekine karşı olan sorumluluk duygusunu zayıflatmakla, onun yerine, bütün hünerini kurnazca hangisi olursa olsun, karşısına çıkan her birliği yapıbozuma uğratmada gösteren densiz bir öznenin kutsanışını ikame etmekle tehdit eden, bir uğrak yaratır*” (West, 1998: 299). Aydınlanma’yı ve onun getirdiği söylemleri büyük anlatılar olarak görüp eleştiren postmodernistler akıl sahibi rasyonalist öznenin yerine kimliksizleştirilmiş irrasyonel özneyi yerleştirirler. Ama bu aynı zamanda herkesin aklını bir başkasının vesayetine verdiği Aydınlanma’dan önceki dönemin ifadesi değil midir? (Çiğdem, 2009: 100) İster olumlu ister olumsuz postmodernin öznesi modern öznenen çok farklıdır.

1.2.2. Postmodernizmin Dil Hakimiyeti

Yeniçağ filozofları için temel sorun düşünme edimiyken, çağımız düşünürlerinde temel sorun dil ve im dizgesidir. Bu yüzden Descartes, Bacon, Locke, Hume ve Kant düşünmeyi merkeze alarak bireysel özneyi kurmaya çalışırken, Wittgenstein ve Frege dil edimini temele alan düşünürler olarak görülebilirler (Çotuksöken, 2000: 142).

Postmodernistler dil üzerine çok eğilir ve özellikle dilin gösterge-gösteren ilişkisine dayanan mutlak ve tek anlama sahip olmasını sarsacak yeni bir dil yorumu geliştirirler. Hatta onlar için düz anlamdan daha çok şiirsel dil önem kazanır. Postmodernistler tek ve mutlak anlam arayışının tahakkümün kaynağı olduğunu ifade eder. “*Gösteren* gerçekte, despotun değiştirdiği son felsefi kılık olduğu için’, tek ya da değişmez anlamlılık asla amaçlanmaz. Anlamaların yazar ya da okuyucunun sahiplenici kavrayışından kurtarılmasına imkân tanınır.” (West, 1998: 190) Bu yüzden şiirsel dili

kaos olarak görmezler, çünkü şiirsellik de tek bir anlamdan ziyade çok anlamlılık vardır (Murphy, 2000: 32). Bu postmodernizmin doğasına daha uygundur.

Dil dışarıyı temsil eden bir temsil aracı değildir. Bu yüzden gösterilen gösteren arasında mutlak ve tek bir bağdan bahsedilemez, postmodernistler gösteren ile gösterilenin arasındaki ilişkinin koptuğu ve gösterenin dış dünyadan ayrı yeni bir dünya inşa ettiğini ifade eder. Dilin bu kurduğu dünya bizim içinde yaşadığımız dünyadır. "...Dilin etkisinden asla sakınılamaz. Bunun nedeni çok basittir: Semboller, dünya özerkmişçesine olguları işaret etmezler, göstermezler veya olguların yerine geçmezler. Konuşma, daha büyük bir gerçekliğin vekili değildir, der Derrida, *kendi kendisini temsil eden bir şeydir*" (Murphy, 2000: 52-53). Postmodernistlere bu konuda hak vermemek mümkün değil, çünkü dil bir kenara bırakıldığında dünyanın ifade ettiği anlam, dünyanın gerçekliği de değişir. Hukuk, sosyoloji, felsefe, edebiyat, tıp, biyoloji ve daha birçok alanı sayılabilir, her alan kendi içinde, kendi gösterge ve oyun kuralları ile kurduğu bir dünyaya sahiptir ve onun göstergesi onun dünyasında, onun oyun sahnesinde geçerlidir. Biz dil aracılığıyla dış dünyaya bir anlam atfederiz ve sonrasında bu anlama o kadar inanırız ki sanki bu anlamı biz atfetmemişiz de dış dünyada bizzat bulunuyormuş gibi farkında olmadan kendimizi kendi kurduğumuz bir hakikat oyunun içine sokarız. Bu göstergeler oyununun her ne kadar ilk başlatıcısı insan olsa da, zamanla insanın elinden çıkar ve gerçeklik denilen şeyi belirlemenin yanında insanı da belirlemeye başlar.

Postmodernistlerin bu dil yorumu, Wittgenstein'nın "*Dil Oyunları*"na bolca atıfta bulunmalarına sebep olmuştur. Postmodernistlere göre, "...Batı metafiziğinin başlıca yanılsamalarından birisi, usun dili dikkate almaksızın dünyayı kavrayabileceğine, daha da önemlisi salt, sahici bir doğruluğa ulaşabileceğine duyduğu inançtır" (Sarup, 2004: 80). Postmodernistlerden önceki düşünürlere göre, dil sadece hakikate ulaşmada kullanılan bir araçken, postmodernistlere göreyse ise tek hakikat ve hakikati kuran dildir ama bu hakikat saf, değişmez bir hakikat değil, dilin yapısı gibi akışkan ve değişken bir yapıya sahip olan bir hakikattir. Hatta dile bir araç konumu yüklemesinden dolayı Heidegger eleştirilir. "Roland Barthes, Jacques Derrida, Paul de Man ve Michel Foucault'ya göre, Heidegger'in Varlık incelemesi yeterince radikal değildir. Bu yazarlar, dilin Varlık için bir kanal değil, gerçekliğin kaynağı olduğuna inanırlar" (Murphy, 2000: 39). Dilin etiketi olmadan insan dünyasında hiçbir şey barınmamakta, her şey dilin verdiği etiketle kendisine dilin dünyasında bir yer edinmektedir. Bu etiket

ise içinde kesinliği değil, çok anlamlılığı taşır. Bu etiket dışarıyı bize taşıyan bir etiket değil, bizim anlam dünyamızın oluşturduğu bir etikettir. Yapısalcılar dili bir yapı olarak tasavvur eder, fakat;

Dil, Lévi-Strauss gibi kimi yapısalcıların sandığından çok daha çok oynak bir konudur. Dilin hiçbir ögesi mutlak bir şekilde tanımlanamaz; dilde, her şey her şeye dalabilir, her şey her şeyin izini sürebilir. Eagleton şöyle diyor: “göstergelerde hiçbir şey bütünüyle bulunmaz. Söylediğim ya da yazdığım bir şeyde bütünüyle bulunabileceğime olan inancım yanılsama değildir de nedir; çünkü göstergeleri kullanmak, iletmeye çalıştığım anlamında dağılmasını, bölünmesini ve asla kendisiyle birebir aynı olmamasını gerektirir. Aslında yalnızca aktardığım anlam için değil, benim kendim için de aynı durum geçerlidir: Dil, uzlaşımaya dayalı olarak kullandığım bir araç olmaktan çok, benimde içinde yapıldığım bir şeydir (Sarup, 2004: 54).

Böylelikle dil bir araç, bir kanal olmaktan çok hakikatin kendisi haline gelir. Nietzsche dil ile postmodern dönemin ilişkisini *Putların Alacakaranlığı*’nda şu şekilde dile getirir:

Olgusal dünya bir masal olmuştur, bundan böyle duyular üstü bir dünyaya inanılmadığını değil, dünyanın masallaştığını, genel olarak dünyanın salt bir masal olduğunu [imler]. Bir masal anlatının dışında hiçbir varoluşu olmayan, yalnızca anlatılan bir şeydir. Dünya sözü edilen bir şey, anlatılan bir olaydır; öyleyse bir yorumdur. Din, sanat, bilim tarih dünyanın çeşitli yorumları ya da daha doğrusu masalın çeşitli türleridirler (Descombes, 1993: 176-177).

Metinde de görüldüğü gibi, insanlar yalnızca dili konuşmazlar, aynı zamanda dilin içinde yaşarlar. Dil sayesinde düşüncenin insanlar ile dünya arasına koyduğu mesafe ortadan kalkar. Her şey dille kirletilmiştir ve kimse dilin dışına çıkamaz (Murphy, 2000: 53). Dil, ifade aracı olmaktan çoktan çıkmıştır. Wittgenstein’in dediği gibi sadece yaşam tarzlarımızla, kültürümüzle bir dil kurmayız, Lyotard’ın dediği gibi aynı zamanda dil içinde kurulup, yaşarız.

Dil, oynak bir yapıya sahiptir ve gösterge çok anlamlılığa sahiptir. Bu da şu soruyu akla getirir: Eğer göstergenin anlamı sürekli değişebiliyorsa ve kesin bir anlam ifade etmiyorsa, hala bir doğruluk veya gerçeklikten bahsedilebilir mi? Bu da şunu gösterirki her zaman söylemlerimizin mahkumu olmaya devam edeceğiz (Sarup, 2004: 143).

Postmodernler için dilin bir araç olmadığını, onlar için gerçekten daha gerçek olduğu görülmektedir. Çünkü dille kirletilmeyen hiçbir hakikate ulaşılamaz. Gerçek denilen şey, dil elbisesi tarafından sarılmıştır, o hiçbir zaman çıplak olarak görülemez. Dil etiketi sadece dış dünyanın bir hakikati değil, aynı zamanda bizi de kendi içinde oluşturan bir hakikattir. Bütün bunlar postmodern felsefenin dile verdiği önemi göstermektedir. Postmodernistler dili böyle bir merkeze yerleştirdikleri ve onu kaygan bir yapı olarak gördükleri için dile dayandırdıkları hakikat, özne ve diğer her şey de parçalanmış bir yapıya sahip olacak ve bir bütünlük ifade etmeyecektir.

Dilin esnekliği ve ifade edilemezi ifade etme çabası ilk olarak Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde üzerinde durduğu bir konudur. Kant'ın bu eserinden etkilenen çoğu postmodernist, katı akıl yürütmelerden uzaklaşıp estetik yargılarda olduğu gibi esnek ve çoğulculağa izin veren böyle bir hakikat zemini olarak gördükleri dile yönelmişlerdir. Kant bu anlamda postmodernistlerin etkilendiği bir düşünür olarak görülebilir (Hollinger, 2005: 38).

İsmine ne denilirse denilsin, toplumda büyük bir değişme, belki de Lyotard'ın dediği gibi, bir kopuş görünmektedir. Toplumun bu değişen bağı ister istemez epistemolojiyi de etkileyecektir. Toplumsal bağdaki bu değişim beraberinde bilginin statüsünde de bir değişikliğe sebep olmuştur. Bu epistemolojik değişimin Lyotard'daki yansıması "bilginin meşruluğu sorunu"dur. Şimdi tezin asıl konusu olan bilginin meşruluğu sorununun, Lyotard tarafından problematik görünen yönü ele alınıp değerlendirilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

LYOTARD'DA BİLGİNİN MEŞRULAŞTIRILMASI SORUNU

2.1. Lyotard'da Bilginin Meşrulaştırılması Sorunu ve Dil Oyunları

Bilginin meşruluğu modern dönemin sonuna kadar kesin bir sürecin ürünü olarak görülürken, postmodern dönemle birlikte bu sürecin kesinliği ve nesnelliğinden şüphe duyulmaya başlanmıştır. Özellikle de modern dönemden sonra, modern dönemle birlikte zirvesini yaşayan bilimsel bilginin kesinliği ve nesnelliğinden şüphe edilmiştir. Bilimsel bilginin diğer bilgilere üstünlüğünün kaynağı olarak görülen nesnellik ve kesinlik özelliklerine duyulan şüphe bilimsel bilginin meşruluğunu sarsmıştır. Meşrulaştırma genelde kültür, ideoloji, ön yargı, yasakoyucular ve bunun gibilerden bağımsız nesnel ve kesin bir süreç olarak düşünülür. Lyotard meşrulaştırmanın böyle saf bir süreç olmadığını ortaya koyar.

Lyotard'a göre, "Meşrulaş[tır]ma, bir yasakoyucuyu bu yasayı norm olarak yürürlüğe koymaya yetkili kılan süreçtir" (Lyotard, 2013: 22). Ayrıca meşrulaştırma sorununu saf epistemolojik bir problem olarak görmek mümkün değildir. Örneğin bir bilimsel söylem değerlendirilirken belli kurallar grubuna göre değerlendirilir. Bu kuralları da koyan belli kural koyucular vardır. "Meşrulaş[tır]ma burada, bilimsel söylem hakkında konuşan bir *yasakoyucuyu, bir söylemin bu söylemin parçası olabilmesi ve bilim camiası tarafından kaale alınabilmesi için, sözü geçen koşulları (genellikle iç tutarlılık ve deneysel doğrulanabilirlik koşulları) norm olarak koymaya yetkili kılan süreçtir*" (Lyotard, 2013: 22-23). İster istemez burada epistemolojik meşrulaştırma sorunu ahlak, siyaset, ekonomi... gibi farklı alanları da içine alır. Çünkü meşrulaştırmayı yasal koyucudan ayrı düşünmek mümkün değildir. Yasakoyucu ise toplum, ahlak, siyaset, ideoloji... gibi onun kişiliğinde temel olan özelliklerden bağımsız düşünülemez. Bu yüzden de yasakoyucu, yasa koyarken bütün bu sayılan özellikleri ile birlikte bu sürece katılır. Bu da bilginin meşruluğunun etik, siyaset, ön yargı, ideoloji... gibi birçok özellikten bağımsız olmadığını gösterir.

Bilginin meşrulaştırılması sorunu bugüne ait bir sorun da değildir. Onun izleri Platon'nun diyaloglarında bulunabilir. Diyalog oyunları bilimin içinde yer alan iki işlevi yerine getirir: araştırma ve öğretme. Bilimin taşıdığı diğer özellikler olan tartışmanın tarafları arasında eşitlik ve uzlaşılacak tek bir göndergenin olduğu varsayımı gibi özellikler diyaloglarda da taşınır (Lyotard, 2013: 58-59). Bu da meşrulaştırma sorununun

Platon'a kadar geri götürülecek eski bir tarihe sahip olduğunu gösterir. Lyotard meşrulaştırma sorunun yasakoyucu ile ilişkisinin Cashinahua anlatı geleneği üzerinden örneklendirir. Bu yüzden meşrulaştırma sorununa bu örnek ele alınarak başlanabilir ve sonrasında Lyotard'ın meşrulaştırma sorunu ile dil oyunlarını neden birlikte ele aldığına ve dil oyunlarının meşrulaştırma sorunundaki yerine geçilebilir.

Cashinahualar anlatı derlemesi örneğine bakıldığında, dikkati çeken anlatıların içeriksel incelenmesi değil, daha çok anlatı pragmatığıdır. Pragmatik olarak ifade edilen şey nedir? “Pragmatikler, dillerin formu, anlamı, iç organizasyonu veya ses yapısına dayanarak ifadeleri çalışmasına karşılık, iletişim bağlamında muhataplar arasında etkileşimi analiz eden dilin alt alanıdır” (Sim, 2011: 195). Lyotard'ın üzerinde durduğu kısım daha çok pragmatığın iletişim bağlamındaki anlamıdır. Şimdi Cashinahualılarda anlatı pragmatığına geçilebilir.

Cashinahua anlatılarını dinleyebilmek için öncelikle Cashinahua ismi taşımak, erkek olmak veya ergenliğe girmemiş kız olmak gerekir. Bu anlatıları anlatmak içinse erkek olmak ve Cashinahua ismi taşımak gerekir. Ayrıca istinasız her Cashinahualı bu anlatıların nesnesi olur (Lyotard, Sayı 16: 102). “Anlatının ritüeli anlatılan öyküyü her seferinde üç mercinin, anlatıcının, dinleyicinin ve kahramanın isimleri üzerinde toplayarak ve bu öyküyü Cashinahua isimler dünyasına kaydederek meşrulaştırır” (Lyotard, Sayı 16: 102). Anlatıda buyrukların veya söylenenlerin meşruluğu onun bir Cashinahua ismi altında yer almasına bağlıdır. Cashinahualılar kendilerini sahici insan olarak değerlendirirler. Bu geleneğin dışında kalan ve bu gelenekten isim alamamış kimselerin burada bir yetke hakkı da yoktur. Dolayısıyla onların meşruluğu da yoktur. Cashinahualılar anlatılarını naklederek bu yetkeyi devam ettirirler (Lyotard, Sayı 16: 103). Cashinahualılarda yukarıda söylenen özelliklere sahip olmayan hiçbir anlatı Cashinahualılar için bir yere sahip değildir ve bu yüzden de Cashinahualılar için bir meşruluğu söz konusu değildir. Aslında Lyotard bu örneği verirken aynı dil pragmatığına bilimin de sahip olduğunun görülmesini ister. Lyotard bilime bir anlatı açısından baktığından, bilimin sahip olduğu yetkeleri ve kendi anlatısının dışında kalan diğerlerini dışlamasını Cashinahualılarda olan bu anlatı geleneğine benzetir.

Cashinahua anlatı örneği meşrulaştırmanın dilin pragmatığı ile ne kadar ilgili olduğunu gösterir. Çünkü bir anlatıya meşruluk katan şey nasıl Cashinahualılar için bazı koşullar gerektiriyorsa, bütün diğer bilgilerde de durum böyledir. Aynen

Cashinahualılarda olduğu gibi diğer bilgi alanlarında da, meşruluğu belirleyen otoriteye sahip bir grup ve meşruluğu sağlayan kurallar vardır. Cashinahua anlatı geleneğini üzerinden dil pragmatığının özelliklerine bakarsak; anlatı geleneğinde üçlü bir yetke grubu yer alır: gönderici, alıcı ve gönderge. Meşruluğu sağlayan şey de bu üç yetke arasındaki ilişkidir yani dil oyunlarıdır. Meşruluk sorunu bu yüzden dil oyunları ile ilgili bir problemdir. Oysa, bilimde meşruluk sanki sadece göndergenin kanıtlanmasına dayalıymış gibi görülür ama bilim içinde de bu üç yetke arasındaki ilişki söz konusudur. Meşruluk sorununu dilden ayrı düşünülemez, özellikle Lyotard’la birlikte.

Dil oyunları derken Lyotard’ın ifade ettiği şeyin ne olduğunu anlamak için Wittgenstein’i ele almak gereklidir. Çünkü Lyotard dil konusunda kendisinin söylediği gibi Wittgenstein’dan etkilenmiştir. İlk başta onunla görüşleri çok yakın olmasına rağmen zamanla Wittgenstein’nın dil öğretisinin ötesine geçmiştir. Lyotard dili sadece dil olarak ele almamış bir de epistemolojinin ve gerçeğin kaynağı olarak daha da genellemiştir. Lyotard’ın dil oyunlarını epistemolojik alana, özellikle de bilginin meşrulaştırılması sorununa uyguladığı söylenebilir.

Wittgenstein kendinden daha önceki düşünürlerden farklı olarak dili sözcükler toplamı veya bir ifade aracı olarak görmez. O dil ile yaşam tarzları, kültür arasında sıkı bir bağ olduğunu düşünür. Dil olarak ifade edilen şey;

Emirler vermek ve onlara uymak, bir nesnenin görünüşünü betimlemek ya da onun ölçülerini vermek, bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir çizim), bir olayı bildirmek, bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak, bir varsayım oluşturmak ve denetlemek, bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek, bir hikaye yaratmak ve onu okumak, oyun oynamak, şarkı söylemek, bilmeceler çözmek, bir şaka yapmak, anlatmak, bir pratik aritmetik problemini çözmek, bir dili bir diğer dile çevirmek, sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek... (Wittgenstein, 2006: 24).

Ve daha sayılamayacak birçok ifadeyi içinde taşır. Bütün bu örneklerle bakıldığında bunların kültürden kültüre değiştiği görülür. Örneğin bir şaka yapma şekli veya “evet”, “hayır” anlamına gelen jest mimiklerin de aynı şekilde her toplumda farklı olduğu görülmektedir ve bunların hepsi birlikte dili meydana getirir. Bu da kültür, yaşam tarzları ve dil arasında çok sıkı bir bağlantı olduğunu gösterir. Bu yüzden, dil oyunu derken Wittgenstein “Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de dil oyunu diyeceğim.” diyor (Wittgenstein, 2006: 16). Yine de bu, bütün dillerin içinde yer aldığı bir dil oyunu değil, yerel olarak yani her dile ait bir dil oyununun olduğunu

göstergesidir. Çünkü yukarıda bahsedildiği gibi her dilin kelimelere yüklediği anlam, o kelimenin o kültürde ifade ettiği bütün anlamları kapsar. Bu yüzden de dil, kültürden ayrı düşünülemez ve içinde bulunduğu kültürden koparılamaz. Dil, zihindeki bir imgenin dışardakini birebir vermesi anlamına gelmez. Bu yüzden de birbirinin aynısı dil yoktur ama birbirine benzer dil oyunları vardır. Bunlardan kimileri sözcük türleri açısından kimileri cümle dizilişine göre birbirine benzerdir. Bu sebeple tüm dilleri toplayabilecek bir dil kavramı yoktur. “Diller arasında akrabalıklar vardır. Bir dil oyunu diğerinin bir bölümüne benzer. Bu akrabalık ya da akrabalıklar yüzünden hepsini dil diye adlandıramayız” (Soykan, 2006: 104). Saptanabilecek tek şey birbirinden farklı dil oyunlarının varlığıdır. Lyotard, Wittgenstein’in bu dil oyunlarını alır, meşrulaştırma sorununda yeni bir yorumla kullanır. Daha doğrusu dil oyunları, Lyotard’ın meşruluk sorununun çözümünü gördüğü yöntem haline gelir. Lyotard meşrulaştırılmaya çalışan bilgi olarak sadece bilimsel bilgiyi görmez. Çünkü bilgimizi sadece bilimsel bilgi oluşturamaz. Hayatın içinde belli bir meşruluğa sahip anlatsal bilgi de vardır. Lyotard bilgimizin meşruluğunun kaynağını göstermek için, Wittgenstein’daki dil oyunları arasındaki ilişkiden yararlanır.

Wittgenstein’a göre, her dilin kendine ait bir dil oyunu vardır ama hiçbir dil oyunu diğeri ile kıyaslanamaz ve bu dil oyunlarından çıkarılacak, bütün dil oyunlarını kapsayan bir dil tanımı yani meta bir dil yoktur. Dilin kendisi bu dil oyunlarına içkindir. Lyotard’da bütün bu dil oyunlarının karşılaştırılmasını ve onlar üzerine yorum yapılmasını sağlayacak, onları genel olarak değerlendirecek bir metalinguistiğin olmadığını söyler. Lyotard için böyle bir metalingustik bir terör ifadesidir. Lyotard’a göre, dil oyunlarında olduğu gibi nasıl her dil ayrı bir dünyayı ifade ediyorsa ve diğer dünyalarla birebir ölçülemezse bütün bu dilleri kapsayabilen, onları değerlendirebilen bir metadilden bahsedilemezse aynı şekilde bu anlatılar içinde geçerlidir. Böyle bir iddiada bulunan metaanlatı da terörü ifade eder. “Lyotard terörden bahseder, onun bahsettiği terör devrimlerin sebep olduğu bir terör değil, fakat Hegel ve Kant’ın sebep olduğu bir terördür. Bu terör bütün ve bire duyulan nostajik bir özlemdir. Her şeyi bire indirgeyen ve diğerlerini görmeyen bir terör ama bu terör için yüksek bir fiyat ödenir. Gerçeği ele geçirme fantezisi için bu teröre başvurulur” (Benhabib, 1984: 121). Lyotard birbiriyle kıyaslanamayacak ve ölçülemeyecek birçok anlatının olduğunu ve bunlardan hiçbirinin diğerine bir üstünlüğünün olmadığını ve de bu üstünlüğü ölçecek bir metaanlatı olmadığını ifade eder. Lyotard’ın dil oyunlarında bütün dil oyunlarına yer

vardır ve hiçbirinin varlığı için diğeriyle karşılaşp uzlaşmasına gerek yoktur. Bu her oyunun kendine ait kuralları olduğunu ve bu kurallar içinde yani kendi dil oyununda varlığını sürdürebileceğini gösterir. “Oyunda bir hareketin kurala aykırı yapıldığını ve dilde bir sözcüğün yanlış kullanıldığını varsayalım. Bu durumda şu denecektir: Bu hareketin bu oyun pozisyonunda, bu sözcüğün bu kullanımda yeri yoktur; hareketin yeri şu oyun pozisyonunda, sözcüğün yeri şu kullanımdadır” (Soykan, 2006: 117). Aynı şekilde, “*Cümle bir dilin cümlesidir. Ama bu aynı zamanda şu demektir: Cümleleri dillerin öğeleri olarak adlandırıyorum. Yalnız başına duran hiçbir cümle yoktur. Çünkü cümle dediğim şey, bir dildeki oyun pozisyonudur. Ama bu oyun pozisyonu, başka sözcüklerle, başka türlü de düzenlenebilir. Bu, dillerin esnek yapılışı olduğunun bir göstergesidir*” (Soykan, 2006: 103). Her anlatı da bir dil oyununu ifade eder. Dolayısıyla, herhangi bir durum, sözcük veya hareket de meşruluğunu ait olduğu dil oyununda veya anlatıda bulacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, bir bilginin meşruluğu o bilginin içinde olduğu dil oyununa dayanır.

Söz konusu ilişki bahsi geçen Cashinahua anlatı geleneği üzerinden örneklendirilebilir. Bir anlatıyı söyleyen eğer Cashinahua ismine sahip değilse veya erkek değilse onun Cashinahua anlatılarında yeri yoktur veya daha açık bir şekilde onun Cashinahualılar için bir meşruluğu yoktur. Lyotard bu özel örneği bütün anlatılar ve özel bir anlatı olarak bilimsel anlatı için genelleştirir. Burada şu soru sorulabilir. Bilim gerçekten bir anlatı mıdır? Ya da bilim ile anlatılar arasında nasıl bir ilgi vardır? Şimdiye kadar görüldüğü kadarıyla bilimin meşruluğu kendisinin küçümsediği anlatsal bilginin meşruluğundan pek farklı değildir. İkisinin de meşruluğu içinde buldukları dil oyununa ve dil pragmatğine dayanıyor.

Lyotard bilimi de bir anlatı olarak görür. Kendi dil oyununa sahip bir anlatı olarak ama şöyle bir sıkıntı ile birlikte, bilim diğer bütün anlatılarla kendini kıyaslar ve tek gerçeği kendisinin söylediğini iddia eder. Diğerlerini ise vahşi, geri kalmış ilkel... gibi vasıflarla vasıflandırır. Anlatılar gerçekten bilimsel bilginin iddia ettiği gibi yabani, ilkel, geri kalmış... özelliklere mi sahip? Bir anlatıdan bahsetmeden bilgiyi meşrulaştırmak mümkün mü? Bilimsel bilgi anlatsal dil oyununa hükmedebilir mi veya o olmadan kendi meşruluğunu sağlaması mümkün mü? Öncelikle anlatı bilimin dediği gibi yabani, ilkel, geri kalmış değildir, sadece bilimin uygun gördüğü kriterlere sahip değildir ama yine de bir meşruluğa sahiptir. “Bilimsel bilgi doğru bilgi olduğunu öbür bilgiye veya anlatıya, başvurmadan bilemez ve bildiremez; anlatı onun için bilgi-

olmayandır, o olmazsa kendi kendini ön-varsaymak zorunda kalır ve böylece reddettiği duruma, savı kanıtsamaya, önyargıya düşer. Ama zaten anlatının otoritesine yaslanarak da aynı duruma düşmüş olmuyor mu?” (Lyotard, 2013: 60). Bu yüzden de anlatı ve bilim görüldüğü kadar birbirlerinden uzak değildir. Bilimsel bilgi kanıtlanmadan önce, kanıtlanacağı tahmin edilen bir anlatıdır. Bilim, yok saydığı hor gördüğü anlatıya dayanarak kendini doğrular, bu da bilim için beraberinde bir çelişki getirir.

Her ne kadar bilimsel bilgi kendi meşruluğu için anlatsal bilgiye ihtiyaç duysa da bu modern döneme kadar bir sürçme, bir yanlış olarak kabul edilir.

Modern bilimin gelişile, meşrulaş[tır]ma sorunsalında iki yeni bileşen ortaya çıkıyor. Önce, *kanıt nasıl kanıtlanır?* ya da daha genel olarak, *doğruluk koşullarına kim karar verir?* sorusuna yanıt vermek için, metafizik bir ilk kanıt ya da aşkın bir otorite aramaktan vazgeçilerek, doğruluk koşullarının, yani bilim oyununun kurallarının, bu oyunda içkin oldukları, kendisi de bilimsel olan bir tartışma dışında başka bir yoldan belirlenemeyecekleri ve kuralların “iyi” olduğuna uzmanların uzlaşısını sağlamış olmaktan başka kanıt olmadığı kabul ediliyor (Lyotard, 2013: 60).

Bilginin meşruluğu artık kendi dışında bir otoriteden çok kendi içinde bulunduğu oyun kurallarına dayanıyor. Bilimde artık küçük anlatılara değil, büyük anlatılara yasakoyucuların yasa koyarken dikkate aldığı metaanlatılara başvuruluyor. Böylelikle “Anlatı olayı meşrulaştırmanın bir dil sürçmesi olmaktan çıkıyor” (Lyotard, 2013: 60). Modern dönemle birlikte artık anlatılara direk bir çağrıda bulunuluyor. Anlatılar bilimin içinde saklı ve küçük varlıklarının yerine *Metaanlatılar* haline geliyor. Ve bilginin meşruluk kaynağı küçük anlatılar değil, metaanlatılardır. Modern dönemin en büyük metaanlatılarından biri ise bilimin kendisidir.

Hangi anlatı veya metaanlatı seçilirse meşruluk ona göre bir anlam kazanır, bu da gerçekte hiçbir zaman bilginin kendinde bir meşruluğu olmadığı anlamına mı gelir? Eğer bir meşruluk hala mümkünse, bu başka nasıl olabilir? Anlatıya dönüşmeden ve anlatı olmadan bilgi meşrulaştırılabilir mi? Baudrillard’ın fikirleri bu konu da ilginçtir. Çünkü o da, Lyotard gibi, bilginin dışarıda bizzat bulunmadığını ve bir kurguda varolduğunu iddia eder ama hem bilgiye hem gerçeğe karşı bu tavrının yanında Baudrillard bilgiyi veya gerçeği kurtarmaya çalışmaz. Çünkü artık kurgu ile gerçek arasındaki sınırın çoktan kaybolduğunu ve kurgunun gerçekten daha gerçek olduğunu söyler. “Baudrillard’ın dünyasında ...gerçek ile imgesel arasındaki sınır aşındırıldığında, gerçekliğin artık denetlenmesi ya da meşrulaştırılması gerekli değildir.

Tek varoluş biçimi bu olduğundan *gerçekten daha gerçek*'tir" (Sarup, 2004: 235). Baudrillard yorumu, Lyotard'ın karşısında meşruluğa getirilmiş farklı bir öneri olarak görülebilir.

Daha derine inerek dil pragmatığının öğeleri ile meşrulaştırmanın birbiriyle ilişkisini ele alırsak, konu biraz daha aydınlanacaktır. Lyotard'ın bahsettiği dil oyunlarını anlamak için dilin pragmatığını biraz açmak yerinde olacaktır. Dil pragmatığında de bazı öğeler yer alır: gönderici, alıcı, gönderge ve dil kuralları. Gönderici, alıcı ve gönderge açısından değerlendirildiğinde farklı bazı dil pragmatiklerinden bahsedilebilir. Örneğin "Üniversite hastadır." önermesinde gönderici bilen, alıcı bu bilgiyi kabul eden veya reddeden ve göndergede doğrulanmayı bekleyen bir konumdadır. Bir diğer önerme örneği olarak "Üniversite açıktır." gibi bir önermedeyse, önermenin göndereni bu önermeyi dile getirecek bir otoriteye sahiptir ve aynı zamanda alıcı açısından doğrulanmaya veya tartışılmaya tabi değildir. Gönderici alıcıyı etkileyebildiği sürece böyle bir yetkiye sahiptir. Bir diğer önerme örneği olarak "Üniversiteye para ver." Emir, komut, tavsiye, dua, rica içeren önermelerdir. Burada gönderici açıkça otorite konumundadır ve alıcının bunu yerine getirmesini beklemektedir (Lyotard, 1994: 30-31). Bu farklı dil pragmatiklerine bakıldığında meşrulaştırma sorununun ilk başta söylenen yasakoyucu ile neden bu kadar ilgili olduğu daha rahat görülür. Çünkü *bilgi göndericisinden ve alıcısından bağımsız bir konum da değildir*. Hatta bunlar arasındaki ilişkiye göre farklı anlamlar kazanabilmektedir. Örneğin, yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi "Üniversitenin açık." olduğunu ilan etme yetkisi rektörün söylemi ile meşruluk kazanır. Bu yüzden meşruluk sorunu aynı zamanda bir otorite sorunudur da, durum böyle olunca buna belki etik, ekonomi... gibi farklı alanlarda dahil edilebilir.

Meşruluk zemini olarak görülen dil oyunlarının birkaç özelliği üzerinden devam edebiliriz. "Dil oyunlarının kuralları kendi meşruluklarını kendi içlerinde taşımazlar, daha çok oyuncular arasındaki bir sözleşmenin (açık ya da örtük olarak) nesnelidirler –kurallar yoksa oyunda yoktur. Her sözce oyundaki bir "hamle" olarak düşünülür. İletiler düzenlamalar, kuralkoymalar, değerbiçmeler, edimseller vb.'nden hangisini ya da hangilerini içerdiklerine bağlı olarak alabildiğine değişik biçimler ve etkiler taşırlar" (Sarup, 2004: 192).

İfadeler için evrensel olan bir şey vardır: Gönderici, alıcı, gönderge, anlam. Gönderen ve alıcı ifadeden bağımsız değildir. İfadeler de onlar arasında geçen bir mesaj değildir. İfade gramatik de değildir, fakat pragmatiktir. Bu pragmatikğin içine jestler, müzik ve işaretler de girebilir (Topp, 2000: 336). Dil oyununun meşruluğu sadece bir özellikten kaynaklı değildir. Daha çok dil oyunundaki kurallar, gönderici, alıcı, gönderge ve bunların değişen ilişkileri... gibi bir çok şeyi beraberinde getirir. Dil oyununda olduğu gibi bilginin meşruluğu içinde bulunduğu dil oyununa göre şekillenir. Lyotard dil pragmatikğinin bilgiyi, özneyi ve toplumsal bağı nasıl şekillendirdiğiyle gönderici, alıcı, göstergenin kendi içinde sınır çizilemez sirkülasyonunu şöyle ifade eder:

Bir ben (self) çok şey ifade etmez, ancak bir ada olan ben de yoktur. Her ben eskisinden daha çok hareketli ve karmaşık olan bir ilişkiler yumağında varolmaktadır. Genç ya da yaşlı, kadın veya erkek, zengin ya da yoksul her şahıs, ne kadarınca olursa olsun, özgül bir iletişim çerçevesinin "düğüm noktasında" yerleşmiştir daima. Ya da daha iyisi: Herkes muhtelif türden mesajların geçtiği bir konumdadır. Aramızda en az öncelikli olanlar da dahil hiç kimse onu, alıcı, gönderilen ve gönderen durumuna dönüştüren ve konumlandırılan mesajlar üzerinde bütünüyle güçsüz değildir. Herhangi birisinin bu dil oyunu etkilerine yönelik hareketliliği (dil oyunları yani bütün söylemek istediğimiz) hoşgörülebilir, hiç olmazsa belirli sınırlar içerisinde (ancak sınırlar belirsizdir): Bu hareketlilik düzenleyici mekanizmalar, özeldir de sistemin kendi işlerliğini geliştirmek üzere deruhte ettiği kendine yönelik düzenlemeler tarafından talep edilmektedir... Beklenmedik bir "hareketin" yeniliği, eşler grubunun ya da bir eşin karşılıklı yer değiştirmesiyle, sistemin sonsuza dek talep edip tükettiği çoğalan işlersellikte onu besleyebilir. Ancak dil oyunlarının, toplumun varolması için gerekli en küçük ilişki olduğuna müracaat etmek bile gereksiz: doğmadan önce bile, yalnızca kendisine verilen ad dolayısıyla, çocuk etrafındakiler tarafından oluşturulan öyküde zaten gönderilen olarak konumlandırılmıştır. Çocuk kaçınılmaz olarak bu öyküye karşı kendi yolunu çizecektir. Ya da çok daha basit olarak, bir sorun olarak durduğu sürece, toplumsal bağ sorununun kendisi bir dil oyunu, bir uğraşı oyunudur, dolaysız olarak alıcı ve gönderilen kadar soran kişiyi de konumlandırır: o zaten toplumsal bağıdır (Lyotard, 1994: 43-44).

İster toplumsal bağ olsun, ister bireysel özne her şey bu dil pragmatikğinin içinde yer alır ve bu dil pragmatikğinde ya gönderici ya gönderge ya da alıcı olarak bir yer işgal eder. Dolayısıyla bilgi, bu üçlü yetke konumunda sadece göndergeyi ilgilendirmez. Bilgi hepsini birden kapsar ve meşruluğunu bunların toplamından alır. Lyotardcı meşrulaştırma sorunu olarak ifade edilen durumun sebebi de budur. Lyotard'ın belki de modern epistemolojinin temelini sarsmasının sebebi, bu epistemolojinin sanıldığı kadar

çetin bir ceviz olmaması ve küçük bir darbeyle tozla buza dönüşebilmesindedir. Modern epistemoloji bilgi için sadece göndergenin doğrulanabilirliği veya yanlışlanabilirliğini ele alır ama hiçbir zaman bilginin sadece göndergeden ibaret olmadığını ve alıcının, göndericinin bilginin bu oluşumda yerini görmez.

Lyotard'ın bilgiye bakış açısı beraberinde birçok sıkıntıyı getirir ve bunların en önemlisi ulaşılabilecek tek, kesin bir bilginin mümkünlüğü ve meşruluğu sorunudur. Çünkü eğer bilgi sadece bir gönderge meselesi değilse, işe farklı durumlarda da girer. Örneğin gönderici konumundaki özne bilgide bir otoriteye sahip olur ve bilginin meşruluğu bir iktidar sorunu haline gelebilir ve buna benzer durumlar düşünülebilir. Ama bütün bunlardan çıkarılacak sonuç bilginin veya bilimin artık kendi meşruluğunu kendinde taşımadığıdır.

Kendi meşruluğunu taşıyamayan bir bilim, bilim olmaktan uzaklaşmıştır. En kötü ve bayağı durumuna düşerek bir tür ideoloji veya bir güç aleti haline gelmiştir. Herhangi bayağı bir anlatının vaziyetine bürünerek, bilim öncesi bir hale soyunur vaziyete düşmüştür. Bir bilim ancak kendi kendisini doğuran evrensel bir bilgi ise bilimdir. Spesifik sözcenin durumu postmodern vaziyette bu haldedir ve “dil oyunları” mertebesine inmiştir (Akay, 2010: 25).

Postmodern çoğu düşünürün postmodern dönemde bilgiyi dille ilişkili olarak ele almıştır. Bunun en güzel örneklerinden biri Lyotard'dır. Lyotard bilimi dil oyunları seviyesine indirmiştir. O, modern bilimin aksine, hiçbir zaman göndergenin tek başına bilginin meşruluğu sağlamadığını söyler. Bu epistemolojinin yıkımı anlamına gelse de Lyotard bu sondan korkmaz. Diğer özelliklerin de tek başına bir meşruluk anlamına gelmediği söylenebilir.

Dil oyunları üstüne üç gözlemde bulunmakta yarar var. Birincisi, kuralları kendi başlarına onların meşruiyetleri demek olmayıp oyuncular arasında açık veya zımnî bir sözleşmenin konusunu teşkil ediyorlar (tabi bu, oyuncular tarafından uyduruldukları anlamına gelmiyor), ikincisi, kural olmazsa oyun da tüm mahiyetini değiştiriyor ve kurallara uymayan bir *hamle* ya da bir söylem, onların belirlediği oyuna ait olamıyor. Üçüncü gözlem de söz arasında anılmış oldu: Her söylem bir oyunda yapılan bir *hamle* olmak zorunda (Lyotard, 2013: 25-26).

Bilgi derken, dil pragmatığının öğelerinin birbiriyle ilişkisi düşünülür. Burada şunu da gözden kaçırmamak gerekir, meşruluk derken bu sadece bilim için kullanılmıyor. Anlatılar da her ne kadar bilim kabul etmezse de meşruluğa sahiptir.

“Tabi ki, farklı söylemlerde kullanılan farklı anlatı türleri farklı kurallar izler. Toplumun bilgisini oluşturan bu farklı söylemler -onlar fizik, kimya, edebiyat, kanunlar, gelenekler veya hatta dedikodu olabilir- hepsi meşru ifadeler olarak hesaplanmak için farklı kurallar dizisine sahiptir” (Malpas, 2003: 21). Nasıl farklı oyun türleri belli kurallar dizisine sahipse, farklı toplumlar farklı politikalar, kanunlar ve meşrulaştırmaya sahiptir. Özneler olarak, biz bu dil oyunları dizisinin bünyesinde var oluruz, onların farklı kuralları bizim kim olduğumuzu oluşturur (Malpas, 2003: 23).

Dil oyunlarını farklılaştıran farklı ve birbirine indirgenemez kuralları verdikten sonra, onların oluşturduğu bir toplum tam bir bütünlük aracılığıyla tanımlanamaz. Bunun yerine o kıyaslanamaz oyunların birçoğu olarak düşünülmelidir. Fakat bu kıyaslanamazlık sadece farklı kuralların sonucu değildir. Ayrıca dil oyunlarının gerekli dayanak veya metalinguistik ortaklığı paylaşmadıkları içindir. Artan bir şekilde, onlar oyuncular arasında girift sözleşmeli anlaşmaların sadece nesnesidir. Sonuç olarak, Lyotard açıklar: Geleceğin toplumu dil pratiklerinin pragmatikinden daha az bir Newtoncu antropolojinin (sistem teorisi veya yapısalcılık gibi) ilgi alanı içinde yer alır. Burada çoğu farklı dil oyunu vardır- heterojen öğeler. Onlar sadece yer yer kurumlara sebep olur - yerel determinizme (Gietzen, 2010: 168).

Bütün bunlardan, Lyotard’ın Wittgenstein’nin dil oyunları üzerine yeni şeyler koyduğu söylenebilir. Lyotard’ın bahsettiği dili daha iyi anlamak için bu dilin birkaç özelliğinden daha bahsedilebilir. Dolayısıyla epistemoloji de böyle bir dile dayandığı için postmodern dönemde Lyotard’ın dediği gibi epistemoloji yeni bir konum kazanmıştır.

Lyotard’ın seçtiği dil oyunlarının bir diğer özelliği verilecek olunursa bu dilin agnostikidir. Dilin bir bütünlüğü ve hakikati yoktur. Dil agnostiktir, yani anlaşmazlıklar ve tartışmanın yeridir. Burada farklar karşılaştırılmazdır ve farkları birleştiren bir dil yoktur. Heterojenliği ve farkları birleştirme fikri baskı uygular ve dilde ifade edilemeyeni dışlar. Lyotard için, son hükmü rüyası, *différend*’in baskısı ve şiddetidir (Steverman, 2003: 38). Lyotard için *différend* kelimesi önemlidir, ayrıca farkın ve agnostikğin bir ifadesidir. Lyotard farklı olana önem verir ama bu fark sonrasında uzlaşmayla teke indirgenecek bir fark değildir. Son hükmün rüyası, *différend*’in ölümüdür.

Différend görüşlerin birbirine bağlanmadığı ve karşılaştığı yerde meydana gelir. O farklı dil oyunlarının ve türlerinin karşılaştığı yerdir. Différend, iki argümanın aynı

değerlendirme kuralı ile değerlendirilemediği yerdir. Bir tarafın meşruluğu, diğer tarafın meşruluktan yoksun olduğunu ifade etmez. Différend'ı öldürmemek önemlidir. Eğer öldürülürse bu farklı olanın itaati ve yabancılaşması anlamına gelir (Topp, 2000: 337).

Lyotard buna karşı çıkar. Bu yüzden Lyotard'da epistemolojiye meşruluk katan dil, modern dönemde ifade aracı olarak görülen dilden farklıdır. Bu dil postmodern bir dildir. İçinde birbirinden farklı ve birbiriyle çelişen birçok şeyi taşır. Lyotardcı dilin bir diğer özelliği az önce bahsedildiği gibi dilin agnostiğidir ve bu agnostik dilin içinde paradoksların varlığına izin verir.

Lyotard bu paradokslardan korkmaz. Gerçekte, o söylenemeyecek şeyleri söyleme projesinin bir bölümü olarak onları yerleştirmeyi ister. O aklın – en az mantık ve kavramsal kurallar- başvurulamadığı aklın kenarını göstermek ister. Onun dil hareketi, Habermas'ın aksine, sadece epistemolojinin üstesinden gelme olarak anlaşılmaz, fakat bu düşünülmeyen için aklın 'diğer'i için bilinçli bir seçenek olarak anlaşılır. Lyotard açık bir şekilde, aklın paradokslarından zevk alır, felsefe tarihinde rasyonel bilginin zaferi olarak içerilenin karşısında ileri sürülmüş bir çözüm olarak paradokslardan. Lyotard'ın gösterdiği şey bu zaferlerin nasıl kısa ömürlü olduğudur. Görüşlerinden işaretlerle, onun işi paradoks yapmayla son gülen sofistliktir... Lyotard teoriden ziyade retorik, bilgiye alternatif olarak da dili seçer. Bu seçeneğe hermenutiğin yaratımına ilham veren Tanrıların mesajcısı, dilin Tanrısı Hermes tarafından rehberlik edildiği söylenebilir... o bilimsel biri değil; Lyotard'ı Tanrılar ve insanlar arasında komedi ve kafa karışıklığı yaratmanın hoşnutluğuyla cezbeden Hermes'tir, bilimin patronu değil, hilebazdır (Steverman, 2003: 38).

Bu açıdan Lyotardcı dil, postmodern gibi aynı anda birçok şeyi içinde taşıdığından ve birçok farklı şeyin aynı anda görüldüğü bir zemin olduğundan sınırsız (akılla bile sınırlandırılmamış) bir zenginlik sunar. Bütün bu özellikler açısından bakıldığında dil oyunları ve meşruluğun ne kadar iç içe olduğu görülür. Bunu daha spesifik olarak ele almak için; bilimsel dil pragmatigi ile anlatsal dil pragmatigine geçmek gereklidir. Böylelikle, neden bilimsel bilgi ile anlatsal bilginin ölçülemez olduğu ve onların oyunlarının farkı gösterilebilir.

2.2. Bilimsel Bilginin Pragmatigi ve Anlatsal Bilginin Pragmatigi

Bilimsel bilginin pragmatigi ile anlatsal bilginin pragmatigine geçmeden önce daha önce bahsi geçen pragmatigin ne olduğuna ve onun öğelerine kısaca bir göz atmak gerekir. Pragmatikler, dillerin formu, anlamı, iç organizasyonu veya ses yapısına dayanarak ifadeleri çalışmasına karşılık, iletişim bağlamında muhataplar arasında

etkileşimi analiz eden dilin alt alanıdır. Lyotard ilk başta dil pragmatikliği hakkında Wittgenstein'dan etkilenmesine rağmen sonrasında *The Différend* adlı eserinde Wittgenstein'dan biraz daha farklı bir yol izler ve kendi dil pragmatikliğini geliştirir. Cümle ve ifade evreninde, dilin dört aşaması olduğundan ve bunların, dinamik bir şekilde birbiriyle etkileşiminden bahseder. Bu dört aşama sabit değildir ve bu dört aşama (gönderici, alıcı, referans, anlam) birçok farklı kombinasyonda yer değiştirebilir. Wittgenstein'da bir ifadenin anlamını toplum, o toplumun kültürü, yaşam tarzı gibi unsurlar oluştururken, Lyotard'da dil oyunlarını oluşturan toplum değil, aksine dil oyunları birey ve toplumu oluşturur (Sim, 2011: 195-196). Bu yüzden pragmatik derken bahsedilen şey, anlatan ve anlatılan hikaye, anlatan ile dinleyen ve dinleyenle anlatılan hikaye arasında karmaşık ilişkiler yumağının bütünüdür (Lyotard, 2011: 17).

Şimdi dil oyunlarının ve dil pragmatikliğinin Lyotard'da nasıl cisimleştiğine bilimsel bilginin pragmatikliği ve anlatsal bilginin pragmatikliği aracılığıyla bakalım. Bunun için de bilimsel bilgi ve anlatsal bilgi pragmatikliğinin genel özelliklerine ve bunlar arasındaki farka bakmak yerinde olacaktır.

Bütün bilgiler sadece algıya dayalı bilgi türü ile tarif edilemez. Birçok bilgi alanı vardır, örneğin; betimleyici, buyurucu, değerlendirici bilgiler gibi. Buyurucu ve değerlendirici söylemlerin gelenekler ve göreneklerle olan yakınlığından bahsedilebilir. Çünkü bu tür bilgiler genel bir uzlaşmaya dayalı bir kanıyı ifade eder. Geleneksel bilgiyle bilimsel bilgi arasındaki farkı göz önüne alanlar bunu her ne şekilde yaparsalar yapsınlar anaştıkları nokta geleneksel bilginin anlatsal olarak dile getirildiğidir. Anlatsal bilginin bazı önemli görülen özellikleri vardır: Birincisi, anlatılar toplum için pozitif veya negatif formasyon sunar. Bu formasyonlar toplumun sahip olduğu yeterlilik ölçütlerini belirler ve performansların buna göre değerlendirilmesini sağlarlar. İkincisi, anlatılar birçok farklı söylemi içinde barındırır. Ne yapılması gerektiğini, neyin ödev olduğunu, bir sorunla karşılaştığında nasıl davranılacağını belirtilmesi gibi. Anlatsal biçim bu yüzden birbiri içine geçmiş birçok bilgi türünü birden kapsar. Üçüncü özellik, anlatının aktarımı ile ilgilidir. Anlatılarda toplumun kendisi ve çevresiyle girdiği ilişkilerde üçlü bir yeterlilik ölçütü de vardır: gönderici, alıcı, gönderge. Aktarım için bu üçlü yeterlilik ölçütüne ihtiyaç vardır. Dördüncü özellikse, anlatıların belli bir ritimle söylene gelmesidir. Burada anlatının meşruluğu neye dayanır? Anlatıyı anlatan özne bu meşruluğu sorgulamaz ve bu meşruluk karmaşık bir ağda yer alan özneye de dayanmaz (Lyotard, 2013: 41-48). Bunlara rağmen anlatılar yüzyıllarca devam eder ve bir

toplumun kültürünü, geleneğini, toplumsal bağını oluştururlar. Geleneksel toplumlarda anlatı geleneği üç şeyi ifade eder: nasıl yapılacağını bilmek, nasıl konuşulacağını bilmek ve nasıl dinleneceğini bilmek (Sarup, 2004: 194). Onlar bize nasıl yaşamamız gerektiğini, kahramanlığın ne olduğunu, neyin iyi, neyin kötü olduğunun yeterlilik ölçütlerini verirler. Ama kimse anlatıların bu yeterliliklerini nerden aldıklarını sorgulamaz. Onlar meşruluğun kaynağıdır ama kimsenin aklına onların meşruluklarını sormak gelmez. Buna rağmen onlar toplum tarafından meşru kabul edilirler ve yapılagelirler.

Anlatıların otoritesi kendilerindedir. Bir anlamda halk onları edimleştiren öğeden ibaret olup, bunu da onları salt anlatarak değil, dinleyerek de, onlara kendini anlatırarak da, yani kurumlarında onları “oyunarak” da; şöyle ki, anlatıcı “makamından” başka dinleyici ve diğése makamlarına geçerek de, yapar. Böylece, daha baştan meşrulaştırıcı olan halk anlatı pragmatigi ile Batı’da bilinen bir dil oyunu olan meşruiyet sorunu, daha doğrusu soru sorma oyununun göndergesi olarak meşruiyet arasında bir ölçüştüremezlik vardır. Gördüğümüz gibi, anlatılar yeterlilik ölçütlerini belirler ve /veya bunların uygulanışlarını örneklerle gösterirler. Böylece, kültürde denilmeye ve yapılmaya hakkı olan şeyleri tanımlamış olurlar ve kendileri de kültürün bir parçası olduğundan bu özellikleri dolayısıyla meşrulaşmış olurlar (Lyotard, 2013: 49).

Metinden de anlaşıldığı gibi anlatıların meşruluğu kendilerindedir. Ancak Batı’da diğeri bir meşruluk problemi olan, bilimin meşruluğu için aynı şey söylenemez. Anlatılar yeterlilik ölçütlerini ve bu ölçütlerin kullanımını gösterirler. “Böylece, anlatılar, sözkonusu kültürde neyin söylenilme ve yapıma hakkına sahip olduğunu tanımlarlar ve kendileri bu kültürün parçaları olduklarından, ne yapıyorlarsa onu yapıyor olma gibi basit bir gerçek tarafından meşru kılınırlar” (Rorty, 1993: 156).

Bilimsel bilginin pragmatigine geçildiğinde ise bilimsel bilginin pragmatiginde iki oyun vardır: Araştırma oyunu ve öğrenme oyunu. Diğeri önermeler grubunda olduğu gibi bilimsel önermelerde de gönderici, alıcı ve gönderge üçlüsü bulunmaktadır. Göndergenin doğru olduğu varsayılır, yani kanıtlanabileceği veya aksinin çürütülebileceği. Sonrasında, alıcının göndericiye eşit ve ona cevap verecek konumda olduğu varsayılır. Son olarak da göndergenin gerçeğe uygun olduğu düşünülür. Bu uygunluk ise tartışmalıdır ama buna sunulan çözüm şudur: kanıtlayabildiğim sürece gerçek dediğim gibidir ve aynı kanıt için tutarsız ve çelişkili birden çok kanıt sunulamaz. Bu çözüm on dokuzuncu yüzyılda doğrulamacı bilim anlayışı ve yirminci

yüzyılda yanlışlamacı bilim anlayışına sebep olur. Bunlar araştırma oyunu ile ilgili kısımdır (Lyotard, 2013: 50-51).

Araştırma oyunu beraberinde öğretme oyununu getirir. Çünkü bilim, insanı fikirlerini karşılaştıracığı, tartışma ortamı yaratacağı ve yeterliliğini sınavacağı bir dinleyiciye ihtiyaç duyar. Öğretme oyunu da böyle bir dinleyici yetiştirme sürecidir. Bu öğretme oyunu da içerisinde gizli üç varsayımı beraberinde getirir. Bu varsayımların ilki, öğrencinin göndericinin söylediğini bilmemesi, ikincisi, ama bunu öğrenip uzmanlaşabileceği ve son olarak da aktarılabilecek hakikatlere önceden ulaşıldığıdır. Bilimsel oyunda uzman öğrenciye ne biliyorsa öğretiyor ve böylece onu bu oyunun içine katmış olur (Lyotard, 2013: 51-52).

Bilimsel bilginin pragmatigi ile anlatsal bilginin pragmatigi karşılaştıracak olunursa;

1. Bilimsel bilgi diğer dil oyunlarını dışlar ve tek hakikat olarak kendi doğrularını kabul eder. Bilgin, bu bilgi de göndergeye uygun bir söylem dile getiriyorsa, doğrulanır veya yanlışlanır söylemler dile getiriyorsa, bilim insanıdır.
2. Bilimsel bilgi, anlatsal bilgi gibi, doğrudan toplumsal bağı oluşturmaz ve toplumun direk bir parçası değildir. Meslek veya kurum haline gelerek dolaylı olarak bu dokunun bir parçası olur.
3. Araştırmada (bilimsel bilgi de) önemli olan yalnız göndericidir. Alıcı veya gönderenin özel bir vasfa sahip olması gerekmez.
4. Bilimsel bilgi, anlatsal bilgide olduğu gibi, nakledilmiş olmakla bir geçerlilik kazanmaz. Sürekli kanıtlarla doğrulanması gerekir.
5. Nasıl anlatsal bilgide süregelen bir ritim varsa, bilimsel bilgide de bir artzamanlılık ve buna bağlı olarak bir ilerlemecilik fikri vardır (Lyotard, 2013: 52-54).

Bütün bunlardan edinilen kanı, ne anlatsal bilginin bilimsel bilginin bir önceki evresi olduğu, ne de bilimsel bilginin ondan üstün olduğudur. Çünkü görüldüğü kadarıyla her ikisinin de yeterlilik ve geçerlilik ölçütleri farklıdır. Yalnızca “Olsa olsa, bitki ve hayvan türlerinin çeşitliliği karşısında nasıl şaşırıyorsak, söylem türlerinin çokluğu karşısında da öyle yapabiliriz” (Lyotard, 2013: 55). Anlatsal bilgi, bilimsel bilginin farklı bir pragmatige sahip olduğunu kabul eder ve ona hoşgörü gösterir ama bilimsel bilgi bunu yapmaz.

Bilim insanı anlatsal söylemlerin geçerliğini sorgular ve onların hiçbir zaman akıl yürütme veya kanıt tabi olmadıklarını tespit eder ve onları başka bir zihniyet sınıfına koyar: Vahşi, gelişmemiş, geri kalmış, yabancılaşmış; kanılardan, göreneklerden, otoriteden, önyargılardan, cehalette, ideolojilerden... oluşmuş... Anlatılar, kadın ve çocuklara uygun birtakım masal, mit ve efsanelerden ibarettir. En iyi yorumla, bu karanlık dünyaya biraz ışık sokulmaya, uygarlaştırmaya, eğitmeye, geliştirmeye çalışılacaktır (Lyotard, 2013: 55-56).

Lyotard bilimsel bilginin bu üstün bakan tavrını eleştirir. O, bilimsel bilginin bütün bilgileri ifade etmediğini ve aynı zamanda diğer bir bilgi türü olan anlatsal bilgiyle anlaşmazlık içinde olduğunu söyler (Prickett, 2009: 209). Bilimsel bilgi kendini anlatsal bilgiyle kıyaslanabilir ve ondan üstün bir yapıda görür. Ancak Lyotard onları farklı yeterlilik ölçütlerine sahip farklı dil oyunları olarak görür ve bu yüzden bilimin anlatılar üzerindeki balyozunu kaldırmak ister. Çünkü her iki dil oyunu, Wittgenstein'ın farklı dillerin birbirine bire bir çevrilemeyeceğini söylediği gibi, ölçülemezdir. "Lyotard bir yandan, sosyal ve bilimsel pragmatiklerin farklı olduğunu kabul eder, çünkü sosyal pragmatikler bilimsel pragmatikler kadar basit değildir, *fakat heterojen ifade sınıflarının birbiri içine geçmesiyle oluşmuş bir yaratıktır*. Diğer yandan, bilimin postmodern epistemolojisinin anlatsallığın pratik yaklaşımı olduğunu söyler" (Benhabib, 1984: 118).

Görüldüğü gibi, Lyotard anlatıları ve onların meşrulukdaki konumunu eleştirmez, hatta bilimsel bilgi karşısında onları destekler. Ancak, Lyotard'ın eleştirdiği bir anlatı türü vardır: Metaanlatılar. Meşrulaştırmada önemli bir yere sahip olan, özellikle de modern dönem itibarıyla bu önemi iyice gün yüzüne çıkan anlatı türü metaanlatılardır. Lyotard'ın metaanlatı eleştirisine geçmeden önce, anlatılar dönemlere göre ayırılabilir. Böylelikle, modern dönemin meşrulaştırma anlatıları olarak metaanlatıların diğer anlatılardan farkı ve Lyotard'ın onları eleştirdiği noktalar açığa çıkacaktır.

Anlatsal bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki ilişki paradoksaldır. Anlatı meşruluğunu hiçbir kanıtı başvurmada toplumda anlatılagelmek gibi basit bir gerekçeden alırken, bilim meşruluğunu kanıtlama ve uslamlamadan alır. Bu manada anlatsal bilginin meşruluğunu toplumda içinde yer aldığı dil pragmatikğine dayandırdığı söylenebilir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Anlatsal bilgi meşruluğunu toplumdan alır ve o yüzden desteklenir ama bilim meşruluğunu topluma dayandırmaz, o halde toplumda bilimsel bilgi neden desteklenir? İşte burada bilimsel bilgi başta

eleştirdiği anlatsal bilgiye sarılmaz zorunda kalır. Bilim başta hor gördüğü anlatsal bilgiye bir anlam ve otorite kazanmak için sonrasında sarılmak zorundadır. Bu yüzden bilimsel bilgi ile anlatsal bilgi arasında paradoksal bir ilişkiden bahsedilebilir (Conner, 2001: 44).

2.3. Meşrulaştırma Versiyonları

Önceki bölümde bilginin meşrulaştırılması sorunu ve bununla dilin bağlantısı dil oyunları açısından ele alındı. Lyotard için meşruluk sadece bilimle ilgili bir konu değildir. Anlatılar içinde meşruluktan bahsedilebilir. Çünkü meşruluk deyince Lyotard'ın anladığı şey meşruluğun dil pragmatigi ile ilgili yani dil oyunları ile ilgili olduğudur. Ama önemli nokta dil oyunlarının sadece gönderge konumu ile ilgili olmadığı, bunun yanında gönderici, alıcı, oyunun kuralları gibi birçok alanı kapsadığıdır. İster istemez burada anlatılar da meşrulaştırmada önemli bir konum işgal etmiş olmaktadır. Bu Cashinahua anlatı geleneğini örneğinde de görüldü. Ama zamanla anlatıların da değiştiğini söylemeliyiz. Bu bölümde zamana ve dönemlere göre değişen anlatıların bilgideki işlevi ve bilgiyi ne yönde değiştirdikleri ele alınacaktır. Meşrulaştırma anlatıları genel olarak dönemlere bölünürse;

- Geleneksel Meşrulaştırma Anlatıları
- Modern Meşrulaştırma Anlatıları (versiyonları): Metaanaltılar
 - Özgürleşim Anlatısı
 - Spekülatif Anlatı
 - Marksçı Anlatı
- Postmodern Meşrulaştırma Anlatıları
 - İşlersellik (Performativite) Anlatısı ile Meşrulaştırma
 - Postmodern Epistemeye Lyotardcı Alternatif

Paraloji ile Meşrulaştırma

Anlatıların genel çerçevesi böylelikle çıkarılmış olundu ama bu esnek bir çerçevedir, daha da genişletilebilir veya daraltılabilir. Lyotardcı alternatif olarak paraloji konusu dışındaki başlıklar, bu bölümde ele alınacaktır. Çünkü bu bölüm bilgiyi

meşrulaştırma sorunun ana betimlemesinin verildiği bölümdür. Son bölüm ise daha çok bu bölümde ortaya çıkan probleme çözüm arayışında Lyotard'ın sunduğu alternatif açısından ele alınacaktır. Bu yüzden de paraloji ile meşrulaştırma diğer bölüme bırakılacaktır.

2.3.1. Geleneksel Meşrulaştırılma Anlatıları

Geleneksel anlatıları ele alırken bunların modern dönem anlatıları olan metaanlatılardan çok farklı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Öncelikle geleneksel anlatılar daha yerel boyuttadır ve bir toplumda birden çok anlatı şeklinde olabilirler. “Geleneksel toplumlar anlatıya, yani söylene, sihre, halk bilgeliğine ve açıklama gerektiren bu türden uğraşlara büyük önem verirler” (Sarup, 2004: 208). Geleneksel dönemdeki anlatılar modern dönemde olduğu gibi arka fon değildir. Bunlar bizzat toplumun en önemli bilgi araçlarıdır. Ama metaanlatılardan farklı olarak tek bir anlatı olarak bulunmaz, yerel birçok anlatı olarak görülürler. Bir toplumun nasıl yiyip içeceği, nasıl giyineceği, o toplum için kahramanlığın ne olduğu, adaletin ne olduğu, neyin doğru ve neyin yanlış olduğu... bu anlatılara dayanır. Modern dönemle birlikte hem anlatıların büyüklüğü hem de görünürlüğü değişmiştir. Anlatılar bilim denilen anlatının arkasında kalmıştır ama buna rağmen hiçbir zaman bilgiyi meşrulaştırma işlevini kaybetmemişlerdir. Geleneksel anlatının en önemli örneklerden birini daha önce Lyotard'ın da verdiği gibi Cashinahua kabilesinin anlatı geleneğinde görülebilir. “Hikaye anlatıcılığın bu türü Cashinahua toplumunun ritüellerini ve yapısını oluşturur. Onlar hikayeler sayesinde tarihsel bilgilerini paylaşır, bir grup olarak kimliklerini oluşturur ve hikayelerini dinlemeye ve söylemeye izin verenler hakkında kurallarla toplumlarını düzenlerler. Lyotard'a göre, ‘bilgi anlatılar aracılığıyla iletilir... Anlatılar, anlatının nesnesi olarak birinin oynaması gereken rolü, konuşmak için birinin dinlemesi gerektiğini, duymak içinde birinin söylemesi gerektiğini tek seferde belirlerler” (Malpas, 2003: 25). Bu yüzden anlatılar, hem bilgiyi meşrulaştırma işlevini hem de onu aktarma işlevini üstlenirler.

Geleneksel anlatılar sadece bilgiyi meşrulaştırmazlar. Onlar ayrıca pratik hayatla da iç içedirler. Lyotard'ın bu görüşüne yüzeysel bakıldığında bu biraz garip görünebilir. Hatta bilimsel anlatıya olan bağlılıktan anlatılar ilkel, basit, kadın ve çocuklar için söylenegelen basit hikayecik türleri olarak görülebilirler. Özellikle de geleneksel olan anlatılar, onların bilgide bir yer işgal etmesi bilginin doğruluğuna zarar veriyormuş gibi gelir. Her ne kadar anlatılara böyle bakılsa da modern döneme kadar anlatılar işlevlerini

yerine getirmeye devam etmişlerdir. Modern dönemle beraber zirveye oturan bilimsel anlatı beraberinde kendisine meşruluk katan anlatıları da zirveye taşımıştır ama bu anlatılar eskiden olduğu gibi artık anlatı olarak görülmemiş ve bilimin içinde onun bir parçası ve destekleyicisi, gerçek bir hakikat olarak görülmüşlerdir. Bu dönemde artık küçük yerel anlatıların yerini metaanlatılar almıştır. Önceden bahsedildiği gibi bilim ile anlatılar arasındaki ilişki paradoksaldır. Bilim anlatıları bir taraftan ilkel, geri kalmış görürken diğer taraftan kendine bir gaye belirlemek için onlara sarılır.

2.3.2. Modern Meşrulaştırma Anlatıları: Metaanlatılar

Modern dönemin en önemli özelliği metaanlatılar dönemi olmasıdır. Modern dönemde her alanda meşruluğu sağlayan bu metaanlatılardır. Metaanlatıdan önce anlatının neliği ile başlanırsa;

Anlatı, Kantçı uzam ve zaman kavramları gibi deneyimimizin bir özelliği olarak değil, olsa olsa içlerinde dünyayı bilir hale geldiğimiz soyut ya da “boş” yardımcı koordinatlardan biri olarak; algılayışımızın gerçekliğin ham akışına sızdığı içeriksiz bir biçim olarak alınabilir. Yalnızca dünyayı anlamak adına dünya hakkında öyküler oluşturduğumuzu söylemek değildir bu. Jameson çok daha radikal bir savda bulunarak dünyanın bize öyküler biçiminde geldiğini öne sürmektedir (Sarup, 2004: 253).

Bu dünyayı direk olarak bilinemeyeceği ama onun bize anlatılarla geldiğinin ifadesidir. Bu başlangıçta ilginç durmaktadır ama bir örnek verilecek olunursa; bilimsel bir araştırma yapan bir bilim adamının deney yaparken dünyaya bakışı teoride kurguladığı dünyasının pratik örneklerine ulaşmak değil midir? “Ayrıca her anlatının eşzamanlı olarak hem yarattığını hem de oluşturduğunu, üstüne üstlük aynı gerçeklikten bağımsız olma savında olduğunu da akıldan çıkarmamak durumundayız” (Sarup, 2004: 253-254). Anlatılar dünyalar kurgulamamızı sağlar ve kurguladıklarımıza sonrasında hakikatmiş gibi inanırız. “Üst-anlatı ise, kabaca, bütün insanlık durumuna ilişkin olup tekil toplumların ve aktörlerin niyetlerinden bağımsızca onları da içine alan, örneğini Marksizm’de, dinsel dünya görüşünde ya da ilerleme inancında gördüğümüz, tarihin gidişatını açıklayan önermeleri içeren düşünce mimarileridir” (Uğur, Sayı 18: 40).

Modern dönemi karakterize eden en önemli şeylerden biridir metaanlatılar. Metaanlatılar daha önce değinildiği üzere geleneksel anlatılar gibi yerel boyutlu, küçük anlatıları ifade etmez, adından da anlaşılacağı gibi metaanlatılar büyük ve evrensel anlatılardır. Bütün toplumları kapsayan ve bütün toplumlar için hakikati verme iddiasından hareket eden anlatılardır. Metaanlatılara birçok örnek verilebilir: Hegelci

spekülatif anlatı, Kantçı özgürlük anlatısı, Marksçı anlatı, Descartesçı özne anlatısı... Bütün bu metaanlatıların ortak noktası hepsinin kendilerini evrensel hakikatler olarak ortaya koyması ve tezi ilgilendiren kısmıysa başta bilgi olmak üzere birçok alanı etkilemeleridir. Bu metaanlatılar dışardaki gerçeği ifade edecek tek anlatı olarak ve doğal bir şekilde tek hakikat olarak kendilerini görürler.

Modern dönemi belki de en çok etkileyen anlatı Marksçı metaanlatıdır. Postmodernizme bakıldığında, postmodernist çoğu düşünürün eskiden koyu bir Marksist olduğu ve Marksizme karşı geliştirdiği güvensizliği bütün anlatılar için genelleştirdikleri görülmektedir. Marksizm mümkün değilse, hiçbir anlatı mümkün değildir düşüncesiyle hareket eden çoğu eski Marksist, postmodernist düşüncenin temelini oluşturmuştur. Bu eski Marksist düşünürlerle Lyotard da dahildir.

Metaanlatılar kendini tek hakikat olarak görürler ve bilimsel bilgi için önemli bir yere sahiptirler. Metaanlatıların kurguladıklarının yansımalarını bilimde görülebilir. Örneğin, bilimin sürekli ilerlemeci bir yol izlediği söylenir, bu Hegel'in tininin diyalektik yolla en mükemmele gittiği ve doğal olarak tarihin hep ileri gittiği metaanlatısının bir yansımasıdır. Görüldüğü gibi, "Anlatı ve dil oyunlarının organizasyonu metaanlatılar tarafından gerçekleştirilir" (Malpas, 2003: 23). Bu yüzden metaanlatılar modern dönemin bütün karakteristiklerini içinde taşır. "Metaanlatılar dil oyunlarını organize eder ve onlarda meydana gelen dil 'hareketlerinin' veya herhangi bir ifadenin başarı veya başarısızlığını belirler. Lyotard, *Postmodern Durum*'da, metaanlatıların sayısını sunar ve onların bilgiyi organize etmedeki farklı yöntemlerini tanımlar. Lyotard için, modernizmin temeli metaanlatı organizasyonunun belli türleridir" (Malpas, 2003: 24). Daha önce birçok birbirinden farklı ve birbiri ile ölçülemez özelliklere sahip dil oyunları olduğu söylenmişti. Metaanlatılar bu çoğulluğu bire indirgeme niyetindedir. Metaanlatılar büyük anlatı içinde bütün küçük anlatıları, çeşitliliği eritip teke indirgeme gayesindedir. Lyotard'ın geleneksel bilginin temelini oluşturan küçük anlatılara değil, büyük anlatılara saldırdığı görülmektedir. Çünkü Lyotard adil bir oyun peşindedir. Bunun içinde bütün anlatılara eşit şekilde yer vermek ister ama metaanlatılar tek ve en büyük anlatı olma iddiasındadır. Bu yüzden de Lyotard bu metaanlatıları yıkmak ister. Modern dönemde felsefenin kendisi de modern anlatılardan biridir.

Modern dönemde, felsefe geleneksel bir şekilde, sık sık bilginin herhangi bir türünün üretimini çevreleyen durumları görmezden gelerek, bilgi için bir model olarak bilime inandı. Bu yüzden Lyotard için felsefe herhangi bir zaman ve yerde mümkün diğer hikayelerin hepsi hakkında son hikaye, hakikatin tek tedarik edicisi olarak bilim mitini teşvik etti. Epistemoloji olarak esasen felsefenin kendisi evrensel 'Büyük Anlatı' oldu, yani, diğer bütün hikayelerin anlamını göstermeyi ve hakikati söylemeyi amaçlayan bir hikaye. Bu yüzden dil alıcısız ve göndericisizliği ile bilgi için bir araca, adlandırmaya indirgendir. Bu şekilde dil basitçe bu rapor edilebileceklerin nasıl hayati veya önemli olduğuna bağlı olmaksızın sert bir sınırlandırmayla, kendi dışında var olan gerçeği rapor eder, göründü (Steverman, 2003: 37).

Modern dönemde felsefe en büyük hakikat olarak bilime destek vermiştir. Kendisini de bilimin anlamlandırıcısı olarak görmüştür. Böylelikle bilim ve felsefe modern dönemin hakikatleri haline gelmiştir. Lyotard'a göre ise, bu en büyük terördür.

Bilimsel bilginin kriterleri ile diğer bilgilerin geçerliliği yargılanamaz, çünkü her birinin kriteri kendine göredir. Bu geleneksel bilgiyi bırakmak anlamına gelmez. Lyotard burada yapılacak şeyin nasıl hayvan ve bitkilerin çeşitliliğindeki harikalığı görüyorsak, aynı şekilde birbiri ile tutarsız bu alanların çeşitliliğindeki harikalığı görmek olduğunu söyler (Dods, 2004: 549). Lyotard'ın söylediği gibi, burada çeşitlilik zenginliktir ve bu çeşitlilikle ancak adalet sağlanabilir ama bütün bu söylenilenlere rağmen bilim kendi destanını yaratır.

Kendini bir destan olarak satması için devlet bilime büyük miktarda para harcar. Devletin taşıdığı güvenilirlik, temelde yasakoyucuların kamunun rızasını almak için kullandığı bu destana dayanır. Başka türlü söylendikte, bilim devletin meşruluk talebinde yönetilir. Kurumsal-bilimsel araştırma gerekçeleri olarak sunulan iki söylen –insanın özgürleşimi ile bütün bilgilerin kurgusal birliği- aynı zamanda ulusal söylenlerdir. Politik, militan ve eylemci olan ilki, on sekizinci yüzyıl Fransız geleneği ile Fransız Devrimine dayanır. İkincisi ise bütüncülük [*totality*] kavramı çerçevesinde örgütlenen Alman Hegelci gelenekte kökenlerini bulur (Sarup, 2004: 196).

Bu nedenle, metaanlatılar bilimin meşruluk destanını oluşturan yandaşlar olarak görülebilir. Lyotard'a göre modernizmin en önemli özelliği bu metaanlatılara bel bağlamasıdır. Metaanlatıların geleneksel anlatıdan farkı ise bütün problemleri çözeceği bir gelecek vaad etmesidir. Lyotard *Postmodern Durum*'da metaanlatıların iki ana çeşidini anlatır (Malpas, 2003: 25). Aslında her ne kadar Lyotard daha çok spekülasyon ve özgürleşim anlatısına değinse de, gerçek hedefi Marksizm'dir (Anderson, 2002: 46). Çünkü kendisi de öncesinde koyu bir Marksçı'dır, sonrasında ise, diğer koyu Marksçılar

gibi, o da Marksçı metaanlatıya karşı duyduğu güvensizlik sonucu bütün metaanlatılara karşı bir güvensizlik duymuştur. Lyotard'ın dediği doğrudur, hakikat olarak ifade edilen şey metaanlatılara göre değerlendirilen bir hakikattir. Bu hakikatin olmadığı anlama mı gelir, yoksa, Jameson'nun dediği gibi, en büyük hakikat bu mudur? Ve ek olarak, Baudrillard'ın dediği gibi bu gerçekten daha mı gerçektir. Lyotard hayata baktığımız gözlüklerin farkına varmamızı sağlamıştır. Çünkü Lyotard'dan önce modern epistemoloji hakikate gözlüklerle baktığımızın farkında değildir. Aslında sorun burada başlar, bu gözlükler olmadan hakikati bütün çıplaklığı ile görebilir miyiz? Bu eskiden mümkün değildi ama şimdi hiç mümkün değildir. Çünkü artık gözlükle bakıp hakikat denilen şeylerin dışında çok daha tehlikeli ve hakikati defalarca ve farklı şekillerde yaratan yeni gözlükler çıkmıştır. Baudrillard'ın ifade gibi taklitler o kadar gerçek olmuştur ki onun altında hakikat olarak adlandırılan şey yok olmaktadır. Artık bu taklitler gerçekten daha gerçektir. Örneğin televizyonda bize bir kurgu olarak sunulan bir reklam ile bunun dışında varolduğu savunulan gerçek yan yana bulunduğu insanları televizyonda sunulan kurgusal gerçeğe daha çok önem vermekte ve ona inanmaktadır. Büyük ve tek bir kurguyu ifade eden metaanlatıların en önemli özelliği kendi kurgularını tek hakikat olarak görmeleri ve bilgi dahil her şeyi bu hakikat anlayışına göre değerlendirmeleridir.

Metaanlatıların diğer bir özelliği metaanlatıların sonlarını kendi içinde taşıyor olmasıdır. Metaanlatılar, bir gayeye doğru hareket eden bir tarih anlayışı kurar. Günümüzde çoğu metaanlatının gayesine vardığı bir noktadayız. Bu yüzden de artık tarihin ilerlediği söylenemez. Tarih bu açıdan sona ermiştir. Aynı şekilde, metaanlatılar da sona ermiştir ama metaanlatılar bu sonu kabul etmemektedir. Anlatılar krizi olarak tarif edilen şey de bu sonun bir ifadesidir.

Büyük anlatılar da aslında Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin ve onun devamı olarak varsayabileceğimiz Hegelci bir Marksizmin genel bir çerçevede sonunu ilan etti. Bir tür aşamalarla ilerleyen bir tarihin sonunu getirdiğini iddia etti. Büyük anlatıların bizim kurtuluş teorilerinin, Hıristiyanlık kurtuluşu yahut gökyüzünde değil ama yeryüzündeki işçi sınıfı merkezli bir devrim üzerine kurulu bir insanlığın kurtuluşu teorilerinin ve bunun pratiğinin sona ermekte olduğunu (Akay, 2010: 32).

Örneğin, bazı düşünürlerle göre Marksist teori birçok yerde cisimleşmiş yani komünist bir topluma ulaşılmıştır. Bu Marksçı metaanlatıya göre, ulaşılabilecek son gayeydi ve bu aynı zamanda tarihin ve Marksçı metaanlatıların sonuydu. Ancak bu komünist

devrim, son olmamıştır ardından tekrar kominizm yıkılmaya çalışılmış ve kominizmin ideal bir son olmadığı görülmüştür. Ama diğer yandan Marksizmden ümidini kesmeyenler, Marksizmin bu cisimleşmesinin Marks'ın söylediği sırayla gerçekleşmediğini ve bu metaanlatının daha son bulmadığını söylemiştir, Marksizmin darbe aldığını kabul eden diğer Marksistler ise Marksizmi revize edip yeni bir metaanlatı gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Yapısalcılık ile Marksizmi birleştirip yeni bir yoruma ulaşan Althusser buna bir örnektir. Bu da metaanlatıların etkilediği alanlardan birinin de siyasi alan olduğunu gösterir. Her siyasi rejim, kendi rejiminin metaanlatısına sahiptir. Lyotard bunu şöyle ifade eder:

Rejimlerin vatandaşı olarak, onlara ait olan anlatının hem sorumlu ortak yazarı, hem imtiyazlı dinleyicisi, hem de size düşen bölümlerinin (episode) eksiksiz uygulayıcısı olarak geçiyorsunuz. Dolayısıyla aynı anda ana-anlatının makamı ile görevlendiriliyorsunuz, üstelik yaşamınızın tüm ayrıntılarında. Anlatıcı, dinleyici veya oyuncu olarak hayal gücünüze tamamıyla engel olunuyor. Eğer bu ödevlerin birini yerine getirmezseniz, tüm niteliklerinizi kaybediyorsunuz. Ve bu kaçınılmazdır, çünkü anlatının kendisinin anlamları (signification), yani söylenmesi, duyulması veya yapılması gerekenler sizin elinizde değildir, ne de bilginizin erişimindedir. Bir uygulama hatası bir dinleme yanlışı, bir anlatı sürçmesi ve işte tutsaksınız. Burada artık senaryoyu tekrar etmenizi, onu yerine getirmenizi istemezler, ne de onu duymanızı isterler; sizi senaryo dışı bırakırlar, sahne dışı, tiyatro dışı bırakırlar, kulisler dâhil. Anlatı yasaklısınızdır. İşte harap etme bu şekildedir (Lyotard, 2011: 33-34).

Metinde de görüldüğü gibi, metaanlatıların bütün alanlarda olduğu gibi siyasi alanda da bir hakimiyeti görülmektedir. Şimdi metaanlatıların bilgiyi nasıl organize ettiği spekülasyon, özgürleşim ve Marxçı metaanlatılar üzerinden ele alınabilir.

2.3.2.1. Spekülasyon Meşrulaştırma Anlatısı

Bu metaanlatı, 1807-1810 Berlin Üniversitesinin kuruluşunda ortaya çıkmıştır. Üniversitesinin yapılanması hakkında öneri olarak Prusya hükümetini temsilen Humboldt'a Fichteci ve Schleiermacher iki proje sunuldu. Bu projeler her biri kendi açısından üniversitenin yapısının nasıl olması gerektiği hakkındadır. Humboldt, Schleiermacher projesinin daha liberal olduğu gerekçesi ile onu seçti. İnsanlar bu projenin amacının "Bilimi kendi için aramak." olarak sloganlaştırdı ama bu bir yanılgıydı. Çünkü Humboldt bu projeye yeni bir ifade ekler: "Üniversitenin, yani bilimin, ulusun manevi ve ahlaki gelişimine kendisini adanması gerekir." "Bilimi kendi için aramak." ile "Üniversitenin, yani bilimin ulusun manevi ve ahlaki gelişimine

kendisini adaması gerekir.” ifadelerinin bir araya getirilmesi büyük bir sıkıntıya sebep olur. Bu Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi ve Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ayırdığı farklı iki alanı bir araya getirme problemi olarak görülebilir. Burada iki farklı dil oyununa sahip alan vardır: biri bilimsel alanın bilgisi, diğeri ahlaki alanın bilgisi (Lyotard, 2013: 64-65). Böylelikle Humboldt’un yapmaya çalıştığı şey, bütün bilgileri bir araya getirmek ve üniversitenin buradaki görevi ise devletin himayesinde, bu bilgileri kendinde toplayacak meşru bir özne inşa etmektir. Lyotard öznenin inşasında bu iki alanın birleştirilmesini şu şekilde dile getirir:

Bu iki söylem bütünüünün birleştirilmesi Humboldt projesinin hedeflediği ve salt bireylerin bilgi edinmesi değil, bilgi ve topluma göre tamamen meşrulaşmış bir öznenin yetiştirilmesi demek de olan *Bulding* için vazgeçilmez bir koşuldur. Böylece Humboldt bir Tin’i yardıma çağırır, ki Fichte buna Hayat diyordu; bu Tin üçlü bir özlemle, daha doğrusu üç kat üniter bir özlemle, hareket eder: *her şeyi kökensel bir ilkedden türetme özlemi*, ki bunun karşılığı bilimsel etkinliktir; *her şeyi bir ideale bağlama özlemi*, ki etik ve sosyal pratiği yönetir; *bu ilkeyle bu ideali tek bir İde’de birleştirme özlemi*, ki bilimde doğru sebeplerin araştırılmasının, moral ve politik, hayatta adil amaçlarının peşinden koşulmasıyla çakışmamazlık etmemesini sağlar. Meşru özne de bu nihai sentezden oluşur (Lyotard, 2013: 65-66).

Bu nedenle de bu anlatı bilginin meşruluğunu bu zeminde yetiştirilmiş meşru özneye dayandırır. Humboldt bu özneyi yetiştirmenin devletin görevi olduğuna inanır. Bu anlatının kökeni Humboldt’a sunulan projelere dayansa da, bu anlatı gerçek anlamını Hegel’le bulur. Çünkü Schleiermacher ve Hegel gibi şahsiyetler birleştirme idealinin sağlayıcısı olarak devlete ve bu meşru özneye şüpheyile bakar. “Bilginin öznesi halk değil, spekülâtif zihniyettir” (Lyotard, 2013: 66). Bütün bilimleri bir araya getirme ideali ve spekülâtif zihniyet devlette cisimleşmez, sistemde somutlaşır. Bu yüzden de bu zihniyet felsefidir. Burada üniversiteye düşen görevde değişecektir, üniversite bilgileri bütünlük içinde ve temelleri ile ele almalıdır.

Burada spekülasyon, bilimsel söylemin meşrulaştırılması üstüne söylemin taşıdığı ad oluyor. Okullar işlevseldir, üniversite ise spekülâtif, yani felsefi. Söz konusu felsefe, laboratuvarlarda ve üniversite öncesi öğretim kurumlarında özel bilimler halinde dağınkı bulunan bilginin birliğini yeniden yerine koymalıdır; bunu ancak, onları Tin’in oluşu içinde, demek içi rasyonel bir anlatı ya da meta-anlatı içinde, birtakım anlar olarak birbirlerine bağlayan bir dil oyunu üzerinden yapabilir (Lyotard, 2013: 66-67).

Böylelikle, Humboldt'a sunulan öneriyle ortaya çıkan spekülâtif anlatı, Schleiermacher ve Hegel'le de kıvamını bulmuş olur. Bilginin meşruluğu ne halka ne uzmanlara dayanır, bilgiye meşruluk katan şey *Geist*'in kendini gerçekleştirme sürecinde (tarihinde) bilginin bir yer bulmasıdır. Yani meşrulaştırma aracı bir üst-özne (*Geist*) olur ama bu üst özne, bireysel ve somut bir özne değil, genel ve spekülâtif bir öznedir. Pozitif bilim, halk, devlet bunların hepsi *Geist*'in formlarıdır. Böylelikle spekülâtif anlatı bir metaanlatı olarak karşımıza çıkar. Bu anlatının bulunduğu yer ise spekülâtif üniversitedir. Berlin Üniversitesi'nin kuruluşunu meşrulaştıran ve diğer birçok üniversiteye modellik yapan bu felsefe, bilginin meşruluğu için bir tasarım sunmaktadır (Lyotard, 2013: 66). Bu metaanlatı uzun yıllar birçok üniversitenin varlığında ve yapılanmasında kendini hissettirir. "On dokuzuncu yüzyılın başında, Berlin'de üniversitenin kurulması iki bakış açısını birleştirme teşebbüsüdür: bilim kendi dinamiklerine göre gelişmeye ihtiyaç duyar ve bir üniversite topluma yararlı olmalıdır. Bu iki amacı birleştirme kökündeki prensipten bir sonuç çıkarmaya dayanır: spekülâtif ruh. Spekülâtif anlatıya göre, bilimsel, sosyal ve varlıksal pratikler birleştirilebilir" Lyotard ve Brügger, 2001: 79-80). Hegelci metaanlatıya göre, bütün bilgi alanlarını birleştirmede hiçbir sakınca yoktur. Çünkü zaten bu bilgi alanları spekülâtif bir ruhun (*Geist*'in) farklı formlarıdır ve *Geist*'in kendini adlandırmalarından başka bir şey değildir. Bu iki alan, Hegel'e göre, betimleyici bilgi alanı ve ahlaki alan, Kant'ın ifade ettiği gibi, birbirinden farklı ve bir araya getirilemez iki alan değildir. Bu açıdan, Alman idealizminde (Fichte, Schelling, Hegel) Kant'ta olan ayırım görülmez. Hatta ayırımdan çok bir bütünlük görülür, bu bütünün ismi değişse de bütünlük fikrinin kendisi değişmez. Bu bütünlüğün biraz daha detayına inerse;

Alman idealizmi, hem bilginin hem toplumun hem de devletin gelişmesi fikri için, Fichte'nin *İlahi Hayat* Hegel'inse *Tin'in Hayatı* adını verdiği bir Özne'nin *hayatının* gerçekleşmesi üzerine temellendiren bir üst ilkeye başvuruyor. Bu bakış açısına göre, bilgi meşruiyetini önce kendinde buluyor; dolayısıyla devletin, toplumun vb. ne olduğunu söyleyebilen de o oluyor. Fakat bu rolü de ancak adeta sahanlık değiştirerek, yani kendi göndergesinin (doğa, toplum, devlet, vb.) pozitif bilgisi olmaktan çıkarak ve aynı zamanda bilgilerin bilgisi haline, yani spekülâtif hale gelerek, oynayabiliyor. Hayat, Tin gibi adlar altında aslında kendi kendini adlandırmış oluyor (Lyotard, 2013: 68).

Yani değişen sadece bütün içinde yer işgal edenlere verilen isimdir. Her şey de olduğu gibi, bilgi de bu metaanlatı içinde meşruluğunu bu spekülâtif ruhun kendini gerçekleştirme sürecinde bulunup bulunmamasına göre alır. "Bu perspektif içinde

hakiki bilgi her zaman dolaylı bir bilgidir: Nakledilmiş ve meşruiyetini garanti eden bir öznenin üst-anlatısına dahil edilmiş söylemlerden oluşan dolaylı bir bilgi” (Lyotard, 2013: 69). Yani bilgi meşruluğunu, dolaylı olarak, bu spekülative ruh içinde bulunmasından alır. “Spekülative büyük anlatının temel fikri Hegel’in adlandırması olarak bu ‘Tin’ veya insan yaşamıdır, bilgi onun bilgisinin artmasıyla ilerler... Spekülative büyük anlatı için, bütün olanaklı ifadeler tek bir metaanlatı altında bir araya getirilir ve onların doğruluğu ve değeri, onun kurallarına göre yargılanır” (Malpas, 2003: 26). Eğer herhangi bir ifade, bu spekülative ruh içinde bir yer işgal etmiyorsa bir öneme veya anlama sahip de değildir.

2.3.2.2. Özgürleşim Meşrulaştırma Anlatısı

Özgürlük anlatısının en önemli özelliği, *Geist*'te ve spekülative anlatıda olduğu gibi, kendini adım adım gerçekleştiren bir üst-özne kendini gerçekleştirmemesi, bunun yerine pratik bir özne gerçekleştirmesidir. Burada “özne, somut ya da öyle sayılan bir özne; destanı da kendi kendini yönetmesine engel olan her şeye karşı verdiği kurtuluş mücadelesinin hikâyesi” (Lyotard, 2013: 70). Bu metaanlatıya göre, bilginin meşruluğunun dayanağı pratik öznedir. Bu yüzden de önem kazanan bilgi etik bilgi olmaya başlar ve bilimsel bilgi ise onun hizmetinde, onun karar verme sürecine yardımcı olduğu sürece meşrudur (Lyotard, 2013: 70). Özgürleşim anlatısının üzerinde durduğu anlatı, pratik öznenin özgürlüğüne dayalı evrensel bir ahlak yasası inşa etmeyi hedefler. “Önemli olan, epistemolojik doğru (*vrai*) ölçütüne tabi *Dünya güneşin etrafında döner* türünden betimleyici söylemleri meşrulaştırmak değil, ya da salt bu değil, ahlaksal doğru (*juste*) ölçütüne ait, *Karihaca yok edilmeli ya da asgari ücreti x lira olarak belirlemek lazım* türünden kural koyucu söylemleri de meşrulaştırmak.” (Lyotard, 2013: 70) *Geist*'te olduğu gibi bilgi üst bir özneyi temsil etmez. “Bilgi özne değil, öznenin hizmetinde; tek meşruiyeti (ama oldukça ağırlıklı bir meşruiyet), ahlaksallığın gerçeklik olmasını saklamak” (Lyotard, 2013: 71). Burada ister istemez spekülative bilgi ve betimleyici bilgi denilen bilgi ikinci planda kalmış olur. “Bilginin, özerk insan topluluğu demek olan pratik öznenin hedeflediği amaçlara hizmet etmekten başka nihai bir meşruiyeti yoktur” (Lyotard, 2013: 71). Lyotard bunu şu şekilde dile getirir:

Bilginin kendinde son bulduğu spekülative anlatının aksine, bu büyük anlatı insan özgürlüğü temeline dayandığı için varlığın değeri olarak bilgiyi sunar. Burada ‘insan özgürlüğün kahramanıdır. Bütün insanlar bilim hakkına sahiptir.’...Sonrasında burada doğruluğun

temeli ahlaklıdır: 'Bilgi artık özne değildir, fakat öznenin hizmetindedir.' Özgürlüğün büyük anlatısı son birkaç yüzyıl içinde çok farklı formlar aldı. Onun Aydınlanma versiyonu rahiplerin elindeki gücün yerleri ve yaşamlarını kısıtladığı dini baskılardan insanları kurtarma fikrine odaklanır. Marksist versiyon, diğer yandan, uzmanlıklarının sömürülmesinden işçileri kurtarmaya ve kendi yaşamlarını kontrol edecek yeteneklerini geliştirmeye odaklanır. Bu yüzden, büyük anlatının bu tipinin amacı, her ne biçimde meydana geliyorsa, acı çekme, sömürülme, mistisizm, dogmadan aydınlanmış insanın kurtarılmasıdır (Malpas, 2003: 27).

Pratik öznenin kendisi özerk istenciyle yasa koyucu olduğu yeni bir dil oyununda evrensel bir ahlak yasasına ulaşabilir ve özerk olarak bunu seçtiği için de buradan çıkan ödevleri yerine getirir. Çünkü buradaki görevlerin hiçbiri zorunlu ya da buyruk olduğu için değil, yasa koyucu olarak öznenin özerk istenci ile ulaştığı ödevler olduğu için pratik özne bu yasalara uyar (Kant, 2009: 50). Pratik öznenin bu evrensel yasalara doğru bir şekilde ulaşması için kendini yetiştirmesi gerekir. Çünkü onlar dışarıdan buyrulan veya birilerinin söylediği yasalar değildir. Ahlaki alan Kant'a göre, öznenin özgürlük içinde eylediği alandır. Pratik özne bu alandaki kararları ile kendini özgürleştirir. Kant'ın evrensel ahlak yasasının içeriği yoktur. Bu içeriği otonom özne karşılaştığı durumlara göre kendi doldurur. Bilimsel bilgi ya da spekülasyon bilgisi bu evrede pratik öznenin ahlaki olana ulaşması için hizmet eder.

Özgürleşim anlatısına göre, ayrıca bilim ve eğitim insanları baskıdan ve baskıya sebep olan her şeyden özgürleştirmelidir. Spekülasyon anlatıda doğru olanı meşrulaştırmak önemlidir, özgürleşim anlatısında ise adalet alanının bünyesinde bulunan kurallı ifadeleri meşrulaştırmak önemlidir. Sorun yurttaşların, doğru bilgiyi sağlayan bilimlerden ahlaki yargılara varıp varamadığıdır. Bilim adamlarına burada düşen görev, bilimsel bilginin adaletsizliğe sebep olmasına izin vermemektir (Lyotard-Brügger, 2001: 80). Özgürleşim anlatısının en önemli özelliği bu yüzden özneyi her türlü tahakkümden kurtarmaktır.

2.3.2.3. Marksçı Meşrulaştırma Anlatısı

Marksçı metaanlatının değerlendirmesini ve diğer iki metaanlatı için verilen ayrımları vermek gerçekten zordur. Çünkü Marksçı metaanlatı diğer iki anlatının her ikisinin de kategorisine girebilecek özellikler taşır.

Marksizmin betimlediğimiz iki anlatısal meşrulaştırma tarzı arasında tereddütte kaldığını göstermek hiç de zor olmazdı. [Birinci tarzda] Üniversitenin yerini Parti, halk veya insanlığın yerini proletarya, spekülasyon idealizmin yerini diyalektik materyalizm vb. alırdı;

bundan sonuç olarak Stalinizm ve onun bilimlerle özel ilişkisi çıkardı ki, bunlar da zaten tinin hayatının eşdeğeri olan sosyalizme doğru yürüyüş üst-anlatısında birer alıntı (citation) olarak yer alırdı. Fakat Marksizm bunun aksine, ikinci versiyona uygun olarak, sosyalizmin söz konusu özerk öznenin oluşumundan başka bir şey olmadığı ve bilimlerin tüm meşrulaştırılma işinin de empirik özneye (proletaryaya) yabancılaşma ve ezilmeden kurtulup kendi kaderini eline alma imkânlarını vermektense ibaret olduğu ilkesini koyarak, pekâlâ eleştirel bilgi halinde de gelişebilirdi; bu görüş kabaca Frankfurt Okulu'nun konumu olmuştur (Lyotard, 2013: 74).

Görüldüğü gibi, Marksizm diyalektik materyalizm görüşü ile bilimleri bir araya getirme idealini taşıyabilirdi ama spekülative ruhtan farklı olarak burada birleştirmenin gücü diyalektik materyalizm süreci olurdu. “*İnsanın özü, ne Aydınlanma'nın soyut bireyi veya cisimleşmemiş öznesi, ne de Hegel'in kendi kendisini tarihsel olarak açımlayan tinidir, fakat toplumsal ilişkilerin toplamıdır.* Kendi tasvirine göre, Marks Hegel'in, tinin idealist diyalektiğini iş ya da emeğin materyalist bir diyalektiğiyle değiştirerek, *ayakları üstüne oturtur*” (West, 1998: 74). Bu açıdan bakıldığında Marksçı metaanlatının içindeki Hegel yansımalarını görmek mümkündür. Ama Marksizm ile özgürleşim anlatısı arasında benzerlik kurulduğunda ise, Marksizm kendiyi yabancılaşmış ve ezilmiş proletaryayı özgürlüğüne kavuşturma anlatısı olarak da karşımıza çıkar. Bu da Marksçı metaanlatının neden diğer ikisinden daha çok ön plana çıktığını gösterir.

İster spekülative, ister özgürleşim veya Marksçı metaanlatı olsun aralarında önemli farklar olmasına rağmen, onlar benzer bir yapıyı paylaşır. Her birinde, problemlerle yüzleşen topluma cevap verecek bir gelecek için, bilginin farklı alanlarının hepsinin tasarlanan amacı başarmak için bir araya getirilmesi ön görülür. Büyük bir anlatı altında, hukuk, eğitim ve teknoloji gibi sosyal kurumların hepsi bütün insanlık için yaygın bir amaç için uğraşlarını birleştirir: soyut bilgi veya evrensel özgürleşme. Bu yüzden bilgi en iyi için bir rol ve görev kazanır. Lyotard'a göre, yine de, son yarım yüzyılda meydana gelen bilgidaki dönüşüm büyük anlatıları şüpheye düşürür (Malpas, 2003: 27).

Genel olarak modern dönemde bilginin meşrulaştırılması sorununda metaanlatılara verilen görev, metaanlatılar ne kadar değişirse değişsin aynıdır. Lyotard artık toplumun değişen bağı içinde bu metaanlatılara yer kalmadığını ifade eder. Artık postmodern bir dönem içindeyiz. Bu dönemde değişen birçok alan gibi bilginin de konumu değişmiştir. Lyotard'ın metaanlatılara karşı bir inançsızlık dönemi olarak gördüğü postmodern dönemde bilginin değişen konumu meşruluğunu artık bu üç büyük anlatıdan almaz. Lyotard'a göre, postmodern dönemde yeni üç meşrulaştırma

anlatısından bahsedilebilir. Kapitalist anlayışın beraberinde getirdiği işlersellik anlatısı, Habermasçı uzlaşım anlatısı ve Lyotard'ın kendisinin önerdiği paraloji anlatısı. Ama Lyotard'a göre, işlersellik ve paraloji modern dönemdeki gibi metaanlatılar olarak görülemezler. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

2.3.3. Postmodern Meşrulaştırma Anlatısı

Lyotard metaanlatıların sonlarını, yani gayrimeşruluklarını içinde taşıdığını ifade eder. Bu aynı zamanda modernin içinde postmodern izleklerin bulunduğu göstergesidir. Daha önce bahsedildiği gibi, metaanlatılar ilerlemeci bir tarih anlayışı da vaat ederler. Bu ilerlemeci tarih anlayışı hem bir başlangıcın hem de biri sonun ifadesidir. Yani, bir metaanlatı aynı zamanda sonunu da içinde taşır. Postmodern dönem bu metaanlatıların başlangıçlarını tüketip sona geldiklerini ifade eder. Ayrıca, ister spekülasyon anlatı olsun, ister özgürleşim anlatısı olsun her ikisi de içerisinde çelişkiler taşır. Spekülasyon anlatısının en önemli çelişkisi, bilimsel bilgiyi spekülasyon anlatı içinde bir yere sahip olmadan önce meşru olarak görmezken, bilgi spekülasyon anlatı içinde bir yere sahip olduktan sonra ona bir meşruluk tanınmasıdır. Bu meşruluk problemi on dokuzuncu yüzyılda anlatılar krizi olarak ifade edilen krize veya bilimlerin bunalımı denilen duruma sebep olur.

Alametleri XIX. Yüzyıl sonundan itibaren gittikçe çoğalan bilimsel bilginin *bunalımı*, bilimlerin sayısının rastlantısal olarak aşırı derecede artmasından ve kapitalizmin gelişmesinden değil, bilginin meşruiyet ilkesinin içeriden aşınmasından ileri geliyor. Bu aşınma, spekülasyon oyununun içinde iş başında bulunuyor; her bilimin içinde kendi ferini bulması gereken ansiklopedik dokuyu gevşeterek bilimlerin başlarını alıp gitmelerine izin veren de o... (Lyotard, 2013: 76-77).

Bu bunalım sürecinde bilimsel bilginin krizi veya anlatılar krizi denebilecek dönemde disiplinler arasındaki katı sınırlar dağılır, yeni disiplinler ve bilginin spekülasyon hiyerarşisinden ayrı yeni ilişkiler meydana gelir. Özgürleşim anlatısının içinde taşıdığı gayrimeşruluk da oldukça nettir. Çünkü özgürleşim anlatısı betimleyici bilimsel önermelerle ahlaklılık arasında bir bağlantı kurar. Fakat ikisi de farklı dil oyunları ve farklı kurallara sahiptirler. Böyle bir keşişim pek de mümkün görünmez (Lyotard, 2013: 75-77).

Metaanlatıların bu krizi yeni bir dönemin de habercisidir. Gerçi bu konuda çok farklı yorumlar sunulabilir. Postmodern dönem olarak ifade edilen dönem, modern dönemden sonra gelen bir dönemi mi ifade eder veya onun bir eleştirisi midir, yoksa

kendisine ait tam bir tanım bulunmayan ve bu tanımlardan kaçan bir yapıya sahip postmodernizmi dönemleştirmek ayrı bir yanılgı mıdır? Lyotard'a göre, içinde bulunduğumuz postmodern durumu en iyi ifade eden durum metaanlatılara karşı meydana gelen güvensizliktir.

Lyotard'a göre bu (eski) anlatıların bundan böyle çağdaş toplumda bir işlevi olamaz. Lyotard büyük anlatıların, ister kurgusal anlatı, isterse özgürleşim anlatısı olsunlar, güvenilirliklerini yitirdiklerini öne sürer. Kurguya ve özgürleşime dayalı büyük anlatıların bütünlleştirici ve meşrulaştırıcı güçlerini yitirmeleri, tekniklerin ve teknolojilerin gelişmesinin bir sonucu olarak görülebilir, çünkü İkinci Dünya Savaşı dikkatleri eylemin amaçlarından araçlarına çevirmiştir (Sarup, 2004: 197).

Lyotard'a göre metaanlatılara bu inançsızlığın sebepleri kapitalizmin küresel olarak yaygınlaşması, teknoloji ve bilimdeki gelişmelerdir (Malpas, 2003: 28). Günümüzde artık bilginin durumu bu metaanlatılara göre meşrulaştırılacak durumda değildir. “*Postmodern* artık modern bilginin meşrulaştırılmasını ve eşölçülebilirliğinin savunulamazlığının işaretidir. Lyotard'ın *metaanlatılara inanmazlık* olarak ünlü *postmodern* tanımı bu zorunlu değişikliği tanımlar” (Gietzen, 2010: 167). Ama bu postmodernin kendi meşruluk anlatısının oluşturmadığı anlamına gelmez.

Postmodern dönemde hiçbir metaanlatıya ihtiyaç kalmamıştır. Çünkü kapitalizm anlatısı kendini meşrulaştırmak için artık hiçbir modern metaanlatıya ihtiyaç duymaz. Günümüzde onun meşruluğunu sağlayan enformatiktir. Bu yüzden bilgisayar aracılığıyla girdi-çıkı ilişkisinin en karlı ve en az masraflı şekilde yapıldığı günümüzde en büyük meşruluk enformasyondur. Bu yüzden postmodern durumun tarihi kapitalizmin tekno-sermaye evrimi ve Marksist büyük anlatının sona erişimin tarihidir (Grant, 2006a: 29-30). Postmodern dönemde ilerleyen teknoloji ve kapitalizm bilgiyi de bir meta haline dönüştürmüştür. “Lyotard günümüzde bilginin artık evrensel insan amaçlarını yerine getirmesine göre organize edilmediğini ileri sürer. Bunun yerine, postmodern bilgi piyasaların yönlendirdiği küresel ekonomide karlılık ve etkililik açısından değerlidir” (Malpas, 2003: 28). Lyotard'a göre, postmodernizm anlatılara karşı değildir ama metaanlatılara karşıdır. Yani, postmodernizm birden çok anlatının yer aldığı bir resme izin verir ama bütün bu resimleri silip tek resim olma iddiasında bulunan metaanlatılara karşı çıkar. Yine de postmodern her ne kadar metaanlatılardan uzak dursa da postmodern dönemde bilginin meşruluk zemini olarak yeni bir metaanlatının, işlerselliğin ağır bastığı görülmektedir. Lyotard postmodern dönem için

bilginin meşruluk ölçütü olan işlerselliğin bir ölçüt olmasına rağmen bir metaanlatıya dönüşmediğini iddia eder. Şimdi postmodern bilgiyi meşrulaştırma anlatısı olarak işlerselliğe geçilebilir.

2.3.3.1. İşlersellik Anlatısı

Postmodern epistemoloji ele alındığında bu dönemdeki bilgi anlayışı ile birçok alanın iç içe geçtiği görülmektedir. Bunları bazı başlıklar altında sınıflanabilir:

- İşlersellik ile Teknolojinin İlişkisi
- İşlersellik ile Bilginin Metalaşması
- İşlersellik ile İktidar İlişkisi
- İşlersellik ile Üniversite

gibi birçok başlığa ulaşabiliriz. İşlersellik bütün bunların bir ifadesi, genel bir tanımı olarak düşünülebilir. İşlersellik dönemi ile birlikte, “Bilim artık bir söylem haline dönüşmüş, teknolojik alan ve bilgi alanı dil yetisi üzerine yoğunlaşmış konulardır. İletişim sorunları, sibernetikteki yenilikler, dilbilim kuramları, modern cebir, informatik, büroetik, bilgisayarların varlığı ve bunun dilinin sosyolojide ve denetim toplumu oluşmasındaki yeri tartışmaları 1950 sonrasında hep üzerine yoğunlaşmıştır” (Akay, 2010: 26-27). Özellikle bu dönemden sonra teknolojinin hayatımızdaki yeri hızlı ve artan bir şekilde önem kazanmaktadır. Lyotard’ın 1979’da, *Postmodern Durum*’da teknolojik dil üzerine söyledikleri 2000’li yıllardan sonra iyice kendini göstermeye başlamıştır.

Günümüzde artık metaanlatıların dayanak olduğu bilgiye pek de yer kalmamıştır. Sorulan sorular ve meşrulaştırma yöntemi değişmiştir. “Öğrenci, devlet ya da üniversite tarafından günümüzde sorulan soru artık “Doğru mu?” sorusu değil, “Ne işe yarar?” sorusudur. Bilginin ticarileşmesi bağlamında bu soru daha çok “Satılabilir mi?” sorusuna, iktidarın büyümesi sürecinde ise “Etkili mi?” sorusuna karşılık gelmektedir” (Sarup, 2004: 198-199). Az önce de ifade edildiği gibi postmodern dönemde bilgi çok farklı alanlarla ilişki içine girmiştir. Bilgi ticari bir meta, iktidarın gücünü artırma aracı haline gelmiştir. Bu durumun en büyük sebeplerinden biri de teknolojinin artması ile birlikte makineleşmenin de artmasındandır. Bilginin değişen bu durumu beraberinde üniversitelerin yapısında da değişikliğe sebep olmuştur.

Üniversitedeki disiplinlerin durumu araştırmacı ve öğretmenlerin durumunda da değişikliğe neden olmuştur. Temel ölçüt işlersellik olsa da bu dönemde bilginin birçok alanla ilişki içinde olduğu görülmektedir. Kısacası bu işlersellik mantığının birçok alanda yansımaları görülmüştür. Şimdi bunları başlıklar halinde ele alınacaktır.

2.3.3.1.1. İşlersellik ile Teknolojinin İlişkisi

İşlerselliğin belki de en önemli sebebi olarak teknolojik gelişme görülebilir. Teknolojik gelişmede artan bir şekilde meydana gelen değişikliklerle birlikte işler olmayan bilginin yerinin sarsıldığı ve geri plana düştüğü görülmektedir.

Eğer öğrenme sadece enformasyon niceliklerine dönüştürüldüyse, yeni kanallara uyup, işlersel olabilir. Bu kurulmuş bilgi bütününde bu yolda tercüme edilemeyecek herhangi bir şeyin ortadan kaldırılacağını ve yeni araştırma yönünün, bilgisayar diline tercüme edilebilir olgusal sonuçlarının mümkünatı tarafından belirleneceğini kestirebiliriz. Şimdi bilginin "üreticileri" ve kullanıcıları, öğrenmeyi ya da bulmayı istedikleri ne olursa olsun, bu dillere tercüme araçlarına sahip olmalıdırlar ve olmak zorunda kalacaklardır da (Lyotard, 1994: 19).

Bu teknolojik girdi çıktı oyununun içinde yer almayanların bilgi oyununda bir yere sahip olması mümkün değildir. Bu girdi-çıkıtı oyunu eskisinden farklı olarak teknoloji ile beraber farklı bir evreye girmiştir. Çünkü teknoloji kanıt üretimini de değiştirmiştir.

Araştırmanın önemli bir yönü kanıt üretimi ile ilgilidir. Kanıtın kendisi kanıtlama ihtiyacı gösterir. Bilimsel bir gözlem duyu organlarınca kaydedilebilen olgulara dayanır. Ancak duyu organlarının etkililik alanı da ayırt etme gücü de sınırlıdır. İşte burası teknolojinin devreye girdiği yerdir. Teknik araçlar çıktıyı çoğaltma girdiyi azaltma, yani en az güçle en çok işi yapabilme ilkesini izlerler. Çünkü teknoloji doğrulukla, adaletle ya da güzellikle değil, yalnızca üretkenlikle ilgilenen bir oyundur. Teknik bir "hamle" bir başkasından daha "iyi" olduğu zaman ve/ya da aynı işi daha az enerji ile yaptığında ancak yeterince "iyi" dir. Kanıt üretmek amacıyla insan bedeninin performansını artıran araçlar ek para gerektirirler. Bilim oyunu, her kim en zenginse haklı olma şansına en fazla sahip olduğu bir zengin oyundur (Sarup, 2004: 197).

Oysa bize her zaman bilginin mutlaklığından şüphe etmememiz gerektiği öğretilmiştir. Ama burada da görüldüğü gibi günümüz itibarıyla artık bilginin bir zengin, bir iktidar oyunu haline geldiği görülmektedir. Bilgi eskisi kadar basit bir olay değildir. Bilgi dışarıdaki nesne ile zihindeki idenin uyumuna dayanır anlayışı etkinliğini kaybetmiştir. Günümüzde bilgiye ulaşmak çok kolaydır. Bilgi bireylere bir tuş kadar

yakındır, internete girildiğinde bireyler bir enformatik bilgi bombardımanı altında kalmaktadır. İstenilen şey, en hızlı ve kolay şekilde öğrenilebilmektedir ve bilgilerin yok olması, kaybolması veya belli bilgilerin sadece belli bölgelerin elinde olması gibi bir durum artık kalmamıştır. Bilginin içine girdiği sirkülasyon bütün dünyayı da içine almıştır. Bütün bunlar teknik gelişmenin sonucudur. Günümüzde köyde ya da ulaşılmayan bir yerde yaşamak bilgiye engel değildir. Çünkü artık globalleşmeyle birlikte dünyanın kendisi bir köy haline gelmiştir. Bu dünyanın her yerine ulaşmanın daha kısa zaman almasından dolayıdır ki, bu da beraberinde bilgi içinde aynı durumu getirir. Şimdi bu söylenenlerle yukarıda Lyotard'ın bilgi için bir zengin oyunu demesi belki bir çelişki gibi görünüyor olabilir ama durum öyle değildir. Evet bilgiye günümüzde hemen hemen basit düzeyde genel tarama yöntemini bilen, yani makinelerin dilini biraz anlayan herkes girebilmekte ama bu yine de bilginin bir zengin oyunu olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü her ne kadar bilgiye herkes ulaşsa da bu bilgiyi makinelere yükleyenler ve bizim onların istediği kadarına ulaşmamızı sağlayanlar zenginlerdir. Biz onların bizim bilmemizi istedikleri kadarını bilebiliriz. Bu yüzden teknoloji herkesin bilgiye en kısa zamanda ve hızlı bir şekilde ulaşmasını sağlarken, aynı zamanda da beraberinde ulaşılan bilgiler üzerinde iktidar sahiplerinin daha kolay bir şekilde tahakküm kurabilmelerine de olanak tanımıştır. Böylelikle bu makinelere girme yetkisine sahip olanlar bilgiye de hükmetme hakkına sahip olmaktadır ama bu konun bir iletişim sorunu olduğunu göstermez.

Sorun basit olarak bir iletişim teorisi çerçevesinde betimlenirse, iki şey gözden kaçırılır: Birincisi mesajlar bütünüyle farklı biçimlere sahiptirler ve sözgelimi gösterici, buyurucu, değerlendirici ve işler kılıcı olup olmadıklarına bağlı olarak etkide bulunurlar. Burada mesajların enformasyonu iletmeleri olgusunun önemli olmadığı açıktır. Onları bu işleve indirgemek haksız yere sistemin çıkarlarını ve bakış açısını önceleyen bir perspektifi uygulamak demektir. Siberetik bir makina gerçekte kendisine yüklenen enformasyonla çalışır, ancak ona programlanmış amaçlar buyurucu ve değerlendirici önermelerde ortaya çıkarlar. Makina, işleme biçimini değiştirme, sözgelimi kendi kendine işlerliğini en çoğa çıkartmada düzeltici bir güce sahip değildir (Lyotard, 1994: 45).

Her ne kadar bilgiye aracısız ulaşılmış gibi gelse de, bilgisayarlar kendi kendine bilgi yüklemeyi ve ona yüklenenle çalışır. Bu yüzden bilgisayar ve teknolojik aletler, bilgiyi doğrudan vermez, dolaylı olarak verirler. Görüldüğü gibi bilgi günümüzde özellikle bir iktidar sorunudur. Bilgi ve iktidar konusuna girmeden önce, teknoloji ile bilgi hakkında birkaç şey daha söylemek yerinde olacaktır. “Genetikteki

devrim ve tıp aletlerindeki değişim mikro cerrahi, bilgisayarlı ameliyatlar dönemi modern dönemden bizi toplumsal pratikler açısından da ayırmaktadır. Aletler gitgide daha küçülerek, mikro boyutlarda toplumsal alandaki devrimi meydana getirmiştir” (Akay, 2010: 27). Özellikle 2000’li yıllardan sonra bu teknolojik gelişmelerin daha da hızlandığı bir çağa girilmiştir. Eskiden bir buluş yapmak ya da bir teknik aleti yapmak bir yüzyıl veya buna yakın bir zaman alırken, şimdi ise bir ay veya bir hafta içinde aldığımız son model telefonun yeni bir özelliğine sahip yeni bir modeli çıkmaktadır. Gelişmelerin bu kadar hızlı olmasının sebebi, bilgiye hızlı erişimden dolayıdır ama bu teknolojinin daha önemli bir özelliğinden de kaynaklanmaktadır: Bu da *depolama*’dır. Artık bilgisayarlar her ne kadar gid gide küçülseler de, içerikleri ters bir orantıyla büyümektedir. Bilgisayarlar sayesinde elde edilen veriler toplanıp yeri geldiğinde onlar karşılaştırılabilir veya birileri ile diyaloga girilip bilgi alışverişinde bulunulabilir. Buluşlar ve yeni teknikler konusunda günümüz bilgi anlayışı gid gide ilerlemesine rağmen, bu beraberinde olumsuzlukları da getirmektedir. “Teknolojik dönüşümlerin bilgi üzerinde son derece önemli etkileri vardır. Makinelerin olduklarından daha da küçültülerek ticarileştirilmeleri bilginin elde edilip sınıflandırıldığı mevcut tarzı değiştirip bilgiyi kullanışlı ve sömürgeye açık kılmaktadır” (Sarup, 2004: 190). Bilgiyi depolayacak ve ona ulaşımı sağlayacak teknolojik aletler küçüldükçe bu sömürü daha da yaygınlaşmaktadır. Bu da bilginin bir meta haline gelmeye başladığını gösterir. “Bilginin kendi içinde bir amaç olduğu düşüncesi ortadan kalkıyor. ...Bilgi artık satılmak için üretiliyor, bundan böyle de yalnızca bu amaç için üretilecek” (Sarup, 2004: 190). Facebook, twitter, google...’a girmemizi sağlayan bilgisayar ve telefonlar bunun en güzel örnekleridir.

İçinde bulunduğumuz dönemin değişimlerine bakıldığında bilginin enformatik yönünün ağır bastığı görülmektedir. Daha doğrusu bunu şöyle dile getirmek daha doğru olur: bilgi enformatik kodlara sahip olmalı, aksi takdirde bunun dışındaki bilgilere günümüzde pek yer kalmamıştır. Bu durum bilgiye atfedilen meşruluğun onun kendisinden gelmediğini ve bilginin meşruluğu ile ilgili bir sorunun varlığını iyice gün yüzüne çıkarır.

2.3.3.1.2. İşlersellik ile İktidar İlişkisi

Postmodern toplum mesajların, kodların olduğu ve her bireyin bu ilişkiler yumağında var olduğu bir toplumdur. Günümüz postmodern toplumu artık eski toplum

teorileriyle açıklanabilecek bir toplum değildir. Dolayısıyla bu toplumda merkezde bulunan idareciler değil, makineler ve bu makinelere girme hakkına sahip olanlardır.

Kısaca söylemek gerekirse, düzenleme dolayısıyla yeniden üretim işlevlerinin idarecilerden uzaklaştırılıp, makinalara devredilmesi devam edeceğe benzetilmektedir. Giderek, merkezi sorun, kendisinde doğru kararların alınmasını garanti etmesi gereken bu makinalardaki enformasyona kimlerin girebileceği şeklinde belirlemektedir. Verilere giriş, bütün çizgilerin uzmanlarının ayrıcalığıdır ve olmayı sürdürecektir. Egemen sınıf karar vericilerin sınıfıdır ve olacaktır. Şimdi bile bu sınıf geleneksel siyasal sınıftan değil, şirket öderleri, yüksek düzey idarecileri, mesleki, sendikal, siyasal ve dini örgütlerin başlarından ibaret bir tabakadan oluşmaktadır (Lyotard, 1994: 41-42).

Metinde de üzerinde durulduğu gibi, postmodern toplumda söz sahibi olan iktidarı yanlış anlamamak gerekir, çünkü bu iktidar bir devleti veya hükümeti temsil etmez. Bu daha çok sermaye sahibinin ve bu teknolojik donanımı elinde bulunduranın iktidarındır. Bu kimi zaman bir şirket, bir kurum veya bazen bir devlet şeklinde görülebilir.

Sözgelimi IBM gibi bir firmanın yeryüzünün mahrek alanında bir kuşak işgal etmek ve iletişim uyduları ya da veri bankası uyduları fırlatmak üzere yetkili kılındığını farzedin. Kim bunların gücüne sahip olabilecektir? Hangi kanal ya da verinin yasak olup olmadığını kim belirleyecek? Devlet mi? Veya devlet sadece diğerlerinin arasında bir kullanıcı mı olacak? Yeni yasal sorunlar ve bunlarla birlikte *kim bilecek* meselesi ortaya çıkacak. Bilginin tabiatındaki dönüşüm o zaman, varolan kamusal güçler üzerinde hem fiilî hem hukukî olarak geniş şirketler ve çok genel biçimde sivil toplumla olan ilişkilerini gözden geçirmeye zorlayacak tepkilere yol açabilir (Lyotard, 1994: 22).

Bu örneği anarken Baudrillard'ın Körfez Savaşı ile ilgili söyledikleri akla gelebilir. Kısaca hatırlatacak olunursa, Baudrillard'a göre, bu savaşı kazandıran veya kaybettiren cephede savaşmak değildir. Televizyonda sunulan gerçeğe verilen tepkiler savaşın sonucunu belirlemiştir. Ama televizyonda sunulan şeyler orada yaşananları gerçek manasıyla ortaya koydu mu? Baudrillard'a göre, yaşadığımız dünyada olan gerçekle, kurgusal gerçeği ayırt etmek pek mümkün değildir. Taklit ile gerçek bu kadar iç içe girmişken, onu ayırt etmek de mümkün değildir. Ama Baudrillard, Lyotard gibi, bunu o kadar sorun etmez. Artık taklit gerçekten daha gerçektir. Çünkü savaşları kazandıran, nasıl yaşanacağını belirleyen, bilgiyi şekillendiren bu kurgu (taklit) gerçekten daha gerçektir. Bu gerçeğin hikayesini anlatanlarsa teknolojiyi ellerinde bulunduranlardır, yani bu konuda iktidar sahipleridir. Günümüzde bilgiye meşruluk

katan anlatılar, eskisinden daha fazla çoğalmıştır. Etrafımız postmodern hikaye anlatıcıları ile çevrilmiş durumdadır: Reklamlar, diziler, afişler, facebook, twitter, internet, google ve diğerleri gibi daha bir çok postmodern hikaye anlatıcısı ile çevrili bir dünyada yaşamaktayız. Bu hikaye anlatıcıları, eskiden olduğu gibi her topluma özgü, o toplumun kültüründen çıkmış yerel bazda hikaye anlatıcıları değildir. Aksine bunlar metaanlatılarda olduğu gibi büyük hikaye anlatıcılarıdır ve insan değil, makinalardır. Ama bu makinaların kendi kendine çalıştığını göstermez. Bu onları elinde bulunduran iktidarların da habercisidir. Bilgimize meşruluk katan şey, dönemimizde etrafımızı kuşatan bu hikaye anlatıcılarıdır. Her ne kadar Lyotard, metaanlatılara güvenilmezlik olarak tanımlasa da postmodernizmi, aslında postmodernizmin (örneğin; internet, TV, facebook, twitter gibi) sayısız metaanlatının hayatımızın içinde daha da kökleştiği bir dönemi ifade eder. “Foucault bilginin başkaları üzerine abanan bir iktidar olduğunu, buna bağlı olarak da başkalarını tanımladığını öne sürer. Ona göre bilgi, özgürleşimin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya, disipline etmeye yönelik bir kip halini alır” (Sarup, 2004: 101). Foucault’un dediği gibi, günümüzde iktidar mikro düzeyde her yerdedir. “Bilimadamları, teknisyenler ve araç gereçler doğruluğu bulmak adına değil, iktidarı büyütme adına satın alınırlar. İşlerlik kanıt üretme yeterliliğini artırdıkça aynı zamanda haklı olma payını da artırır. Bu demektir ki teknik ölçüt doğruluk ölçütünü etkilemeden yapamaz” (Sarup, 2004: 198). Bu da bilgiye ulaşma da doğruluk, iktidar ve teknolojinin iç içeliğini ve birbirlerini ne kadar etkilediklerini gösterir. Günümüzde bilgi, güç gösterisi için bir araç haline gelmiştir. Bilgiyi elinde bulunduran aynı zamanda gücüde elinde bulundurmaktadır.

Bilimin daha önce olduğundan çok daha fazla ve bütünüyle, yeni teknolojilerin yanısıra egemen güçlere teslim olmuş gözükteği ve bunların çatışmalarında başat bir unsur olma tehlikesini içerdiği bir zamanda, bilimsel bilginin varolan konumunu incelediğimizde, çifte bir meşrulaştırma sorunu, arka plana geri çekilmekten öte, zorunlu olarak öne çıkmaktadır, çünkü sorun kendisinin en eksiksiz formunda, yani tekrar eski halinde ortadadır: Bilginin ne olduğuna kim karar verecektir ve hangi ihtiyaçların karara bağlanacağını kim bilecektir? Bilgisayar çağında, bilgi sorunu şimdi eskisinden daha çok bir hükümet sorunudur (Lyotard, 1994: 27-28).

İktidar ve bilgi günümüzdeki bu iç içeliği bilginin meşruluğunun kendisinden gelmediğini daha da gün yüzüne çıkarır. Eskiden günümüzdeki kadar fazla bilgiyi ulaşılamıyordu. Ulaşılan bilgiler daha çok yakın çevrede olup bitenlerle ilgiliydi. Fakat şimdi dünyanın bir ucundaki deprem, bilimsel bir keşif, toplumsal kriz ve daha birçok

olay ya da durum, yaşandığı anda elimizin altında bulunmaktadır. Ama bu olaylar veya durumlara, teknoloji ve onu elinde bulunduranlar aracılığıyla ulaşıldığı için bunlar farklı şekillerde ya da bu gücü elinde bulunduran iktidarın gücü doğrultusunda şekil almaktadır. “İktidarın büyümesi ve onun kendini meşrulaştırması şimdi bilginin yönetimi, ulaşılabilirliği ve bilgi deposuna yön verir” (Benhabib, 1984: 105). Çünkü bilgiye ulaşılan kaynakları elinde bulunduran iktidardır. Dolısıyla onun izin verdiği ölçüde bilgiye ulaşılabilir. “İktidarın bilgi ürettiğini... iktidar ve bilginin birbirini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zaman da iktidar ilişkisini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir” (Bal, 2006: 149-150). Bu da bilgi ile iktidarın birbirinden tam olarak koparılamayacağını gösterir. Enformasyon malı formundaki bilgi, üretici güçlerden ayrılmaz bir biçimde güç için dünyanın her tarafındaki rekabetin zaten esas bir parçasıdır ve belki de esas parçası olmaya devam edecektir (Lyotard, 1994: 21). “Lyotard iktidar ile bilginin aynı sorunun yalnızca iki ayrı görünümü olduğunu ileri sürer: Bilginin ne olduğuna kim karar verir? İhtiyaç duyulan şeylerin neler olduğunu kim karara bağlar?” (Sarup, 2004: 191). Gerçekten de özellikle günümüzde bilgi ile iktidar arasındaki bağın sıklığı zirveye ulaşmıştır. Eğer bilgi bir iktidar ilişkisi veya iktidar problemi haline geldiyse, bu bilginin metalaşmaya başladığını da gösterir.

2.3.3.1.3. İşlersellik ve Bilginin Metalaşması

Bilginin metalaşması, bilginin sömürüye açık hale geldiğini gösterir ve bilginin değerinin kendinde olmadığını ve aynı zamanda etkililik, verimlilik gibi satılır bir eşyayı değerli kılan özelliklere sahip olmasına bağlı olarak değer kazandığını gösterir.

Lyotard, metalaşmış formunda bilginin aslında enformasyondan farksız olduğunu görür. Geçmişte bilginin bilinen şeyi ve bilenin varlığını ima ettiği yerde, şimdi her ikisi de zorunlu değildir. Bilgi enformasyon olarak yeniden değerlendirildiğinde, dolaşan bilgi herhangi bir geleneksel felsefi duyumdaki bir bilenin mevcudiyeti olmaksızın alınıp-satılabilir ve değiştirilebilir (Roberts, 2013: 34).

Bu yüzden bilgi öznesinden çoktan kopmuştur. Yani günümüzde bilgi metadan farksızdır. Bu öznenen (bilenden) kopmuş bilginin deposu olarak internet, veri tabanları... görülebilir. İnternet, veri tabanları... ve daha birçok iletişim aracı istenilenden daha fazla ve daha hızlı bir bilgi yığını sunmaktadır. Buna bilgi yığını denebilir, çünkü gerçekten de sunulan bilgi bir yığın halinde sunulmakta, birey bu bilgi

enkazı altında kalmaktadır. Şimdi her zamankiden daha fazla bireye iş düşmektedir. Çünkü bu yığını içinden işine yarayanı seçmesi ve kullanması daha zor görünmektedir. İçinde bulunulan süreç, bilginin kara dönüşme sürecidir.

Postmodern toplumların yüzleştiği temel tehdit sadece verimlilik kriterine sahip tek bir sisteme bilginin indirgenmesidir. Bütün bilgi kendisinin teknolojik verimliliği ve finansal geçerliliği açısından yargılandığı için, Lyotard insanlığı sürükleyen öncü bir makina olarak kapitalizm sistemini görür, sonrasında insanlığın yitirildiğini söyler. Lyotard için kapitalizm sistemi için en büyük tehdit onun potansiyel olarak her şeyi kendi sistemine indirgemesidir... Verimli olmayan –karlı olmayan veya teknolojik olmayan bilginin en büyük tehditti itibar görmesi ve desteklenmesi durdurulduğu için onun yok olması olacaktır (Malpas, 2003: 30).

Bu da ayrıca üniversiteleri ve üniversitelerdeki varolan disiplinlerin gelişimini de etkilemektedir. Çünkü bilgi belli bir işlerselliğe dayanıyorsa bu işlersel görevi yerine getiremeyen bilimlerin değeri, getirenlere göre azalacak ya da bu bilimler yok olmakla yüzleşeceklerdir. “Bilgi satılmak üzere üretiliyor ve satılmak üzere üretilecek, yeni bir üretimde kıymetlendirilmek üzere tüketiliyor, tüketilecek. Her iki durumda da amaç mübadeledir. Bilgi kendinde bir amaç olmaktan uzaklaşmakta, "kullanım-değerini" kaybetmektedir” (Lyotard, 1994: 20). Bilgi kar sağladığı için değer kazanıyorsa, ister istemez bu karı sağlamayan bilimler veya epistemoloji dalları bu meşrulaştırma anlatısında bir yer bulamayacak ve yer bulamadığı içinde ya ikinci plana atılacak ya da yok olmakla yüzleşecektir.

Lyotard, çok önemli kurumlar olarak devletlerin bu yeni bilgi temelli ekonomide güç pozisyonlarını kaybetmeye başladığını ileri sürer. Bilgisayar şirketleri, petrol şirketleri, eczacılıkla ilgili endüstri gibi çok uluslu şirketler temel oyuncular kadar bilginin kendisinin de ticari eşya olmasından dolayı devletlerle yer değiştirir. Bu çok uluslu şirketler araştırmaların büyük çoğunluğunu sermayeye çevirir ve sonrasında paraya çevirebileceği bilginin sahipliğini iddia etmek için patent kurallarını kullanır. Lyotard’ın iddiası burada çoğu yorumcu tarafından 1980 ve 1990 da meydana gelmiş olarak tanımlanan değişiklikleri daha öncesinde bildiği için, kahince görülür: uluslararası şirketlerin etkisi ulusal hükümetlerin karar verme süreçlerinin en kalbine işler ve uluslararası anlaşmalar şimdi dünyanın her yerindeki ülkelerin kültürel politikaları ve yasal sistemlerini yönlendirmeye tehdit ediyor (Malpas, 2003: 19).

Bu ekonomi-politik epistemolojide devletlerin yeri sarsılmıştır. Çünkü bu ekonomi-politiğe sahip olanlar devletler değil, global düzeyde şirketlerdir.

2.3.3.1.4. İşlersellik ve Üniversite

Postmodern dönemde bilginin statüsünde meydana gelen değişikliklerin en iyi görebileceği yerlerden biri de üniversitelerdir. Günümüzdeki makineleşme, bilginin veri tabanlarına yüklenmesi disiplinleri, üniversitedeki araştırmacıları, profesörleri... etkilemiştir. Lyotard ve onunla aynı fikre sahip bazı düşünürler, bunun profesörlerin ölümünü ilan ettiğini dile getirmiştir. Gerçekten de artık öğretmenlere, profesörlere ihtiyaç kalmamış mıdır? Bu soruyu cevaplamadan önce üniversitelerdeki disiplinlerin durumunu ele almak uygun olacaktır. Üniversiteler, postmodern döneme girilmezden önce metaanlatıların yer aldığı en önemli kurumlardır.

Metaanlatılara karşı büyüyen inanmazlık modern üniversitelerin sonuna işaret eder ve postmoderne varıldığına veya Readings'in terimi kullanılacaksa 'posttarihsel' bir döneme girildiğine. Readings için, üniversite 'mükemmel' in sonsuz takibine hizmet eder –finalde içi boş edimsel bir amaca. Üniversite artık 'ulusal devletlerin ideolojik ordusu' değildir, bunun yerine özerk bürokratik bir kurumdur (Gietzen, 2010: 169).

Postmodern dönemde sarsılan epistemoloji ile birlikte üniversitelerin üstüne düşen görevlerde değişme olmuş ve modern üniversite yapısı da sarsılmıştır. Postmodern, sadece geleneksel bilginin meşruluğu problemi değildir. Aynı zamanda bu bilginin merkezi konumundaki üniversitelerin konumunu da tehdit eder. Postmodern dönemde artık üniversite teorik bilginin merkezi değil, işlersellik mantığına uygun yeteneklerin oluşturulduğu bir merkez olmuştur (Gietzen, 2010: 169).

Üniversiteler de işlersellik meşrulaştırma anlatısına uygun olarak mühendislik, teknoloji, iletişim, genetik... gibi alanlara çok önem vermeye başlamıştır. Bir de bu alanlarda kalifiye eleman yetiştirme çabası içine girmişlerdir. Üniversiteler ve işlersellik mantığının ilişkisi şöyle özetlenebilir:

Akademiye yerleşen disiplinsel dil oyunları sadece birbirinden farklı değildir, onlar zorunlu bir şekilde onları uzlaşmaz yapan kuralları oluşturur. Önemli konu, disiplinler arasında özdeşlik değildir, fakat bir disiplin ve işlerselliğin kriteri arasındadır. Bu kriter bütün bilgi türleri için eşit şekilde uygun değildir. Lyotard'ın açıklamasına göre, bilimsel bilginin belli türleri teknolojiyi zorunlu kıldığından ve teknoloji piyasaya, kapitalizme ve güce hizmet içinde olduğundan işlersellik bilimsel bilgiye uzlaştırılır. Lyotard'ın gözlemleri neden temel bilimin artan bir şekilde bioteknoloji ve mühendislik gibi satılabilir teknobilim türüne göre daha az finanse edildiğini anlamamızı sağlar (Gietzen, 2010: 170).

Finans edilen disiplinler işlersellik mantığına uygun olan disiplinlerdir. “Bu yüzden, Indiana Devlet Üniversitesi tarafından elemek için az başış yapılması önerilen lisans programlarının ikisinin felsefe ve fizik olması sadece tesadüf değildir: kopuk olduğu görülebilen çalışma alanları sadece günlük hayattan değil, fakat son on yılda kapitalist sosyal sistemin performansından da kopuktur” (Gietzen, 2010: 170). Bu kopukluk da onların arka plana atılmalarına sebep olmuştur. Üniversiteler küresel bilgi ekonomisi için geçmişlerini çöpe atmak zorunda mıdır? Eğer işlerselliğe uymuyorsa buna evet denebilir. Üniversite tercihlerinde öğrencilere yardım eden biri şunu fark eder: Bir öğrenciye edebiyat, tarih gibi bir bölüm seçmenin ilerisi için fakirliğe bir bilet olmadığını ikna etmek zordur (Gietzen, 2010: 171). Çünkü içinde yaşadığımız toplumlarda en çok işsizlik oranının olduğu alanlar işlersel bir mantığa dayanmayan felsefe, edebiyat, tarih... gibi disiplinlerdir. Postmodern üniversitelerde en başarılı olacak bilgi türü muhtemelen işlersellik mantığına uygun olanlardır. Diğer bilgi türleri işlersellikle daha az uzlaştığından daha az doğrulanabilir (Gietzen, 2010: 169). Bu disiplinleri işlerselliğe rağmen korumak mümkün müdür?

Çoğu çalışma alanında, bazı disiplinsel bilgiler ‘gerçek’ dünya ile bağlantı eksikliğinden dolayı sık sık eleştirilir. Mühendislik disiplini piyasa için değerli eşyalar yaptığı için alkışlanmasına rağmen felsefe disiplini sık sık günlük hayattan kopuk olmasından dolayı yerilir. Artık felsefenin –üniversitenin gerekli bir fakültesi olduğunu- toplumda zorunlu bir esasa hizmet ettiğini ve küçümsenmediğini ileri sürmek imkansızdır... Çeşitli disiplinlerin çabalarını birleştirebildiği ve uzlaşım içinde ilerleyecekleri bir yöntem bulunabilir. Tabi ki, disiplinlerin hepsi bütün problem temelli gönderimlere eşit şekilde katılamayabilir. Fakat, çoğu disiplinin nasıl katılacağını görmek olanaklıdır. Örneğin, enerji probleminin ifade edilmesi gerektiğinde mühendislerin teknik uzmanlarından ve filozofların etik uyarılarından faydalanılabilir. Böyle işbirliği fedakarlık gerektirecek ve o taktir edilir şekilde gücün farklılığını yaratmayı mümkün kılacak... Böyle bir yaklaşım, postmodern üniversite de değerini yitirmeye yüzleşen çoğu disiplinin yaşayabilirliği için bir yöntemi olanaklı kılabilir (Gietzen, 2010: 174).

Üniversitede görülen şey, işlersellik mantığına dayanmayan çoğu disiplinin arka planda kaldığı veya yok olmayla yüzleştiğidir. Şimdi ilk başta sorulan ikinci soruya gelelim. İşlersellik kriteri ve makineleşme öğretmenlerin ve profesörlerin varlığının sonunu mu işaret eder? “Lyotard”ın profesörün öldüğünü anons etmesi çok uzun vadede haklı olduğunu gösterir, şimdi, muhtemelen, ister araştırmacı olsun ister öğretmen olsun tamamıyla makinelerle yer değiştirdikleri görülür. Bununla birlikte, eğer eğilimler her zaman araştırmacıların onların aktivitelerinde çok fazla *makine gibi* olmaya

özendirileceği seyrinde devam ederse, burada her şey mümkündür” (Roberts, 2013: 35). Ama yine de içine girdiğimiz dönemde, bütün bilgilere makineler aracılığı ile ulaşıyor olabilesek de, bu bilgilere ulaşma formasyonu ve bu yığın içinde gerekli bilgiyi hazırlama, seçme olayında hala araştırmacılara ve öğretmenlere yer vardır. Hatta onlara düşen görevler değişse de onlara olan ihtiyaç azalmak bir yana artmıştır.

Postmodern dönem her ne kadar metaanlatıların yıkımı anlamına gelse de, aslında bu dönemde büyük bir metaanlatının hakim olduğu görülmektedir. “Büyük anlatılar yok olmak şöyle dursun, tarihte ilk kez bütün dünya tek bir büyük anlatının hükmü altına girmiş gibi görünüyor: Tek ve evrensel bir özgürlük ve refah anlatısı – piyasanın küresel zaferi. Lyotard bu beklenmedik gelişme karşısında nasıl bir tavır takınacaktı? İlk yanıtı, kapitalizmin evrensel bir tarihsel erekliliği temsil ediyor görünmesine karşın, aslında her türlü ereği ortadan kaldırdığı biçimindeydi” (Anderson, 2002: 50). Evet kapitalizm her türlü ereği ortadan kaldırmakta ve kendi işlersellik ölçütüne uygun olmayan bir şey bırakmamaktadır ama kendi tek hakikatini inşa etmek için. “Keza büyük anlatıların veya anlatıların krizi meselesi de tersine işlemeye başlamıştır. Günümüz storytellers’lar dönemi olmaya başlamıştır. Logo, ikonlaşma gibi konularda markalaşmanın yerini gitgide hikâye anlatıcılığı almaya başlamıştır. Gerçek ve hikâye arasındaki gerilimler ve karışımlar bu postmodern dönemi anlamak açısından çok daha belirleyici olmuştur” (Akay, 2010: 32). Etrafımız hikaye anlatıcıları tarafından çevrilmiş durumdadır. “Yaşamlarımızın her anında zengin imgelerle dolu bir enformasyon bombardımanı altındayız. Bu bombardımanla başa çıkabilmenin tek yolu, yani yaşamlarımızı ele geçiren söz konusu enformasyon iktidarına direnebilmek adına yapabileceğimiz yegane şey, imgeleri yalnızca gösterenler, yalnızca yüzeysel görünüşler olarak kabul etmek, bunların anlamları ile gösterdiklerini (gösterilenleri) reddetmektir” (Sarup, 2004: 234-235). Postmodern dönemde artık anlam çoktan kaybolmuş durumdadır. Göstergenin altında bir anlam aramak yerine artık gösterge neyi veriyorsa onu kabul etmek zorundayız. Görüldüğü gibi artık bilgimizde değerlendirme yapmak için birçok farklı alana birden hakim olmak zorundayız. “Fakat postmodernizm umutsuz bir durum değildir..... Büyük anlatılar başarısızlığa uğradığından biz bunu sadece dil oyunları dizisinin çeşitliliğiyle kaldırabiliriz ve postmodernizmin eleştirisinin amacı onların kendi terimlerinde aksettiren, onların izniyle onları yargılamak olacak” (Malpas, 2003: 30). Yani Lyotard’a göre, bütün dil oyunlarını kabul eden bir zemin hazırlayarak bu postmodern çoğulculuğa göğüs gerilebilir ama tek bir hakikat sevdasından

vazgeçerek. Eğer bu sağlanmazsa ileride bilgiyi elinde bulundurmak ve iktidarını güçlendirmek için insanların birbiri ile savaşacağı günler görülecektir. “Güç için küresel rekabet tıpkı kömür, gaz ve petrol gibi kaynaklar için olduğu gibi şimdi bilgi için meydan savaşları olacak. Lyotard ulusların tıpkı geçmişte petrol gibi ham materyaller ve topraklar üzerinde savaşıldığı gibi kelimenin tam anlamıyla bilgi için bir savaşa gidilecek bir zamanı öngörür” (Malpas, 2003: 19). Bu durumun önüne geçmenin tek yolu farklı bilgilerin bir arada bulunabileceği bir zemin hazırlamaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEŞRULAŞTIRMA SORUNUNA LYOTARDCI ALTERNATİF

3.1. Postmodern Epistemolojinin Yöntemi Olarak; Paraloji

İşlersellik metaanlatısına bakıldığında, bu metaanlatı da her şey belli bir girdi-çıkıtı ilişkisine ve bu ilişkinin nasıl en etkili hale getirileceğine dayanır. Bu diğer metaanlatılarda olduğu gibi teröristik bir özelliği ifade eder.

Terör terimiyle, bir partönerin, kendisiyle oynanmakta olan oyunun dışına atılmasından veya atılma tehdidiyle sağlanan etkililik kastediliyor. Partöner susacak ya da onayını verecektir, ama savı çürütüldüğü için değil, oynama imkânından yoksun kalma tehdidi altında olduğundan (çok çeşitli yoksunluk türleri vardır). İlke olarak bilimlerde eşdeğeri olmayan karar vericilerin kibri, bu terörü icra etmek anlamına geliyor; yani şöyle diyor: Beklenetilerinizi bizim koyduğumuz amaçlara uyarlayın, yoksa... (Lyotard, 2013: 121).

Bütün metaanlatılar teke indirgemeye çalıştıkları için bu teröre sebep olurlar. Postmodern meşruluk metaanlatısı olarak işlersellikte verimlilik veya etkililiği tek kriter olarak alması ile bu teröre sebep olur.

Postmodern epistemolojide işlersellikle beraber ortaya çıkan diğer bir meşruluk versiyonu, belki de her şeyi meşrulaştırmaya izin verecek bir meşruluk versiyonu paralojidir. Postmodern dönemde bu iki meşrulaştırma versiyonun ortaya çıkmasını sebep olan şey, bilimdeki gelişmelerdir. Bilimde bir yandan paradokslar ve paraloji üretilirken, diğer yanda kanıtın teknikleşmesi ile devletin veya sermaye sahiplerinin büyük paralarla elinde tuttuğu aygıtların hakikati verimliliğe, etkililiğe indirgediği görülmüştür (Anderson, 2002: 41). “İktidarın hizmetine giren bilim, üretkenliğe dayanan yeni bir meşruluk zemini kazanmıştır. Ama postmodern bilimin asıl başarısı, verimlilik peşinde olmasında değil, paralojistik olanı üretmeye çalışmasında kendini gösterir: Mikrofizikte, fraktallerde, *kaosun keşfinde, kendi evrimini süreksiz, katastrofik, düzeltilemez ve paradoksal olarak kuramlaştırmasında*” (Anderson, 2002: 41-42; Callinicos, 2011: 16).

Postmodern epistemenin meşrulaştırma yöntemi olarak işlerselliği benimsediği ifade edildi. Ama Lyotard buna ek olarak paralojiden bahseder. Lyotard’a göre, günümüzde bilimin içine girdiği durum, eskisi gibi kesin bir bilgi ortaya koymaktan çok bir belirsizlikler alanı yaratır. Bu belirsizlikler alanı da bir zengin olanaklar yığını anlamına gelir. Lyotard postmodern epistemenin yöntemi olarak bu belirsizliği, yani

paralojiyi ön görür. “Meta anlatılara göre, araştırma ve öğrenme için söz konusu olan şey “Hakikat nedir?” olmasına karşın, toplum için “Adalet nedir?” sorusudur. İşlerselliğe göre, bilim ve toplumun her ikisinde olan şey “O ne de kullanılabilir?” sorusudur. (“Satılabilir mi?”; “Etkili mi?”) Uzlaşma ve paraloji işlersellik yoluyla meşrulaştırmanın karşısında yer alır. Lyotard kendisini paralojinin sözcüsü yapar” (Lyotard ve Brügger, 2001: 82). Habermas ise metaanlatılar ve bu işlersellik anlatısının karşısın da uzlaşma yönünde yer alır. Çünkü Habermas’a göre, biz iletişimsel alanda farklılıkların evrensel bir uzlaşımı ile işlerselliğe karşı durabilir ve Aydınlanma’nın yarım kalmış projesini tamamlayabiliriz. Uzlaşma dil oyunlarının heterojenliğini çiğner ve hatalı bir evrensellik dayatır (Best ve Kellner, 1998: 204).

Neden Lyotard ve Habermas işlerselliğe karşı yeni bir teori ortaya koyma çabası içindedirler, diye sorulabilir. Önceki bölümlerde görüldüğü üzere, işlersellik ölçütü bilgi denilen hakikati bir iktidar sorunu haline getirmektedir. Bunun soyut disiplinlere, öğretmenlere, araştırmacılara farklı yansımaları belki de olumsuz yansıması görüldü. Ama yine de Lyotard ve Habermas’ın işlersellik mantığı karşısında durmalarına sebep olan şey tam olarak bu değildir. Bu karşı direnişin sebebi, çeşitliliği teke indirgeme terörüdür. Habermas da tekliliği savunur ama iletişim düzleminde uzlaşma ile olan bir tekliliği savunur. Lyotard uzlaşma ile gelen bu tekliliğe de karşı çıkar. Aslında Lyotard ve Habermas’ın gidiş noktaları aynıdır. Ama Lyotard’a göre, Habermas’ın yanıldığı nokta çeşitlilikle başlayan oyunun böyle devam etmesine izin vermeyip onu bir uzlaşma ile sonlandırma girişimidir.

Lyotard bilimlerde uzlaşımı nihai bir son olarak görmez, o tartışmanın sadece bir kısmıdır, tartışmanın sonu ise paralojidir. Bunun kanıtı olarak Lyotard postmodern bilimin evriminin katastrofik, ıslah edilemez, parçalı ve paradoksal olmasını verir (Rorty, 1993: 155). Yani Lyotard, Habermas’ın yaptığı gibi, paralojiyi bir aşama olarak görmez. Bu epistememin ve bilimin bizzat yöntemidir de.

Lyotard bir konsensüs yerine sonu bir metadil ile ulaşılan bir uzlaşma olmayan bir paraloji önerir. Habermas’ın Aydınlanma projesinin eksik kaldığını söyleyip revize etmesi ve bu projeyi tamamlayacak teori olarak konsensüsü (uzlaşmayı) sunmasının yanında, Lyotard bütün dil oyunlarının kabul görebileceği bir meşruluk zemini olarak paralojiyi önerir. Lyotard herhangi bir konsensüsü kabul etmez. Bundan dolayı Habermas’ın konsensüs fikrini onaylamaz (Akay, 2010: 114-115).

Buradan da anlaşıldığı gibi, paraloji; çelişkilere izin vermektir, farklılıkların uzlaşmadan bir arada durabilmesidir. Bu yüzden farklılıkların zenginliğini yok etmeden yansıtabilecek tek yöntem paraloji olabilir. “Postmodern bilginin ilkesi uzmanın homolojisi değil, mucidin paralojisidir” (Kellner, 1993: 237). Lyotard’a göre, postmodern bilgide, modern bilgide olduğu gibi bir uzman grubunun üzerinde uzlaştığı tek bir hakikat fikri yoktur. Bundan dolayı da Lyotard’da küçük anlatılara her zaman yer vardır. Küçük anlatılar bazı özel amaçları yerine getirmek için küçük gruplar tarafından yerine getirilir, ayrıca toplumların büyük sorunlarını çözmek gibi bir gaye içinde de değildirler. Sadece kısa süreli amaçları gerçekleştirmek için gerektiği sürece var olurlar. Bu yüzden de Lyotard’ın önerdiği yöntemde küçük anlatılara her zaman yer vardır. Çünkü onlar yaratıcılığın da kaynağıdır. Bu anlatılar bilimde başlıca araştırma aracı olarak kabul edilmelidirler. Çünkü bunlar büyük bir anlatı kurma girişiminden çok paradoksal, istikrarsız ve bilinmeyen araştırmasıdır (Sim, 2006: 9). Bu yüzden postmodern epistemenin yöntemi çeşitliliğin yani heterojenliğin bir ifadesi olan paralojidir. Lyotard’ın bu paralojisi ile dil oyunları arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü bu heterojenliğe dil oyunlarının farklılığı kabul edilerek ulaşılır.

Lyotard’ın ayrıcalık tanıdığı tek alan dil oyunlarının çokluğudur ve o, toplumda da değerler, konular, geçerlilik iddiaları... arasında totalleştirici bir rol oynayan tüm felsefi söylemleri reddeder. Lyotard’ın totalleştirici bu söylemlerin yerine önerdiği şey, küçük anlatılarla oluşturulmuş bir heterojenlik fikridir. Öncelikle bu küçük anlatıların veya dil oyunlarının farklı doğalara sahip olduğunu kabul etmeliyiz ve ikinci olarak bu dil oyunlarının sahip olduğu kurallar düşünülebilir ama bu kurallar yerel bir uzlaşma sonucu oluşur ve bu yüzden de aynı şekilde bozulabilirler (Kellner, 1993: 238).

Lyotard bahsettiği paralojinin sağlanması için yöntem olarak böyle bir dil oyunları çokluğunu önerir. Dil oyunlarının hiçbir zaman tek bir dil oyununa indirgenmemesi gerektiğini, her dil oyununun uzlaşma dayalı kurallarla oluşturulduğu için de yeri geldiğinde bunlardan vazgeçilebileceğini söyler. Burada uzlaşım Habermas’dan farklı olarak yerel ve geçicidir. “Geçici sözleşmeye eğilimin ikircikli olmasına sevinmek lazım; zira bu eğilim sadece sistemin nihai amaçlarına ait değil, - sistem yalnız onu hoşgörüyor- içinde bir başka nihai amaç daha barındırıyor: Dil oyunlarının oyun olarak bilinmesi ve kurallarıyla sonuçlarının sorumluluğunun üstlenilmesi; sonuçların başlıcası da kuralların benimsenmesini geçiren şey, yani

paraloji araştırması” (Lyotard, 2013: 126). Paraloji bu dil oyunları ya da küçük anlatıların bir arada birinin diğerine indirgenmeden durabilmesini sağlar.

Dil oyunları hem heterojendir, yani birbirinden hem farklıdır hem de eş biçimlidir. Yani kendi içlerinde birbirilerine üstünlük sağlamalarını gerektirecek bir şey yoktur (Lyotard, 2013: 125). Burada dikkati çeken bir diğer nokta Lyotard metaanlatılara karşı olmasına rağmen anlatılara karşı değildir. Çünkü her şeyi kapsadığını iddia eden bir metaanlatının yerine farklı birçok anlatının bulunması yaratıcılığa sevk eder. Paraloji olarak ifade edilen şey de bu anlatıların çokluğudur.

Lyotard paraloji, agnostik, dil oyunlarının heterojenliği gibi yeni kavramlar tanımlar. Bu kavramlar profesyonel, ailevi, uluslararası cinsel, duygusal, siyasi gibi birçok alanda eski kesin sınırların yerine “geçici anlaşma”yı geçirir. Lyotard postendüstriyel toplum ve onun bilgi anlayışına bu yeni kavramların daha uygun olduğunu düşünür (Benhabib, 1984: 105). Lyotard’ın yönteminin en önemli özellikleri olarak agnostizm, dil oyunlarının heterojenliğinin sıralanması uzlaşmayı da ister istemez ortadan kaldırır. “Paralojinin sosyal bağın bünyesinde bir meşrulaştırma kriteri olarak hareket edip edemeyeceğine cevap “evet” olarak görülebilir, bahsedilenler üzerinde yerine getirilecek sadece meşrulaştırmanın üç çeşidinden biri olarak sunulan paraloji şunu talep eder: çeşitliliğe, ölçülemezliğe ve yerel uzlaşmaya doğru bir yere ilerleyen bir ifadeyi” (Lyotard ve Brügger, 2001: 84). Lyotard’ın postmodern epistemede seçtiği paralojiyi neden seçtiği şimdi görülmektedir. Ama burada şöyle bir soru akla gelebilir. Lyotard metaanlatılara karşı olmasına rağmen, bir yöntem olarak paralojiden bahsetmesi onu da metaanlatılardan birinin içine düşürmez mi? Evet, Lyotard belki diğer metaanlatıların karşısına tek gerçek yöntem olarak paralojiyi koyması bakımından kendi de bir metaanlatı içine düşmüştür ama olaya bu yöntemin içeriği açısından bakıldığında olayın rengi değişir. Çünkü bir metaanlatı olarak paraloji diğer metaanlatılardan farklı olarak kendini tek hakikat olarak sunmaz. Hatta sürekli yenilik ve söylenilenden farklı bir şey bulma peşindedir. Örneğin, “Lyotard şöyle bir tavsiye de bulunur: “kaos iyidir, fakat argüman değildir. Uzlaşma modası geçmiş ve şüpheli bir değerdir... Biz bu uzlaşma bağlı olmayan adalet pratiğine ve fikrine... ulaşırız” (Benhabib, 1984: 106). Burada bire indirgeme olayı ile karşılaşmayız.

Hiçbir dil oyunununun diğerlerini sınırlamasına veya egemen olmasına izin verilmediği birçok farklı oyunun bir arada bulunduğu paradoksal durumda özgürlüğe

zemin hazırlanmış olunur (Topp, 2000: 340). Bu birçok anlatıya kapı aralar. Ama yine de paralojinin de bir metaanlatı olduğu söylenebilir. Çünkü kendini bir yöntem olarak ortaya koyması buna sebep olur.

3.1.1. Postmodern Bilimin Örnekleri Olarak; Kuhncu Paradigma, Anarşist Bilim Anlayışı

Şimdi bilim felsefesinde paralojiye benzer yöntemlere sahip Kuhncu Paradigma ve Anarşist bilim anlayışlarını ele alınarak paralojinin nasıl cisimleşebileceği gösterilecektir. Hem anarşist bilim felsefecisi Feyrebend olsun hem de paradigma anlayışına sahip Kuhn olsun Lyotard'la aynı çağı paylaştıkları için Lyotard'a yakın görüşlere sahiptirler. Bu yüzden de Lyotard'daki paralojiye benzer bilim felsefeleri ortaya koymuşlardır.

T. Kuhn'nun *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* eseri yayınlandıktan sonra bilimin saf deneysel olgulardan oluşmadığı ve bilimin teori ve deneyin yanında, fakülte tartışmaları, finansal baskılar, ideolojiler... tarafından nasıl belirlendiği gösterilmiştir. Bundan dolayı da bilim doğa incelemesi olmasının yanında, bir kültür incelemesidir de (Grant, 2006b: 78).

“Ortaçağda Tanrı'nın yaratımı olan doğa, bir Bonaventura'da olduğu gibi, Tanrı'ya işaret eden ikinci bir İncil gibi görülebilirken, yine 16. Yüzyılda eski astral dinlerin canlanmasıyla bir tanrıça gibi tasarımlanabilirken, 17. Yüzyılda yer alan düşünüş sonucu o, insanın kullanımına, sömürüsüne açık, sırlarına sonuna kadar erişilebilir bir konum haline dönüşür” (Bumin, 2010: 19). Postmodern bilimde ise doğa tamamıyla kendisine hakim olunabilen insanın emrinde bir şey olmaktan çıkmış, tekrar eski gizemine kavuşmuştur.

Modern dönemde insanın doğaya aklı sayesinde hükmedeceği varsayımı gibi bir varsayım doğa bilimlerinin dışında insani bilimleri de etkilemiştir. “Foucault'a göre, ...insan bilimleri belli normlar inşa etmişlerdir. Bu normlar öğretmenlerin, toplum işçilerinin, doktorların, yargıçların, polislerin ve yöneticilerin ellerinde yeniden üretilip meşrulaştırılır. İnsan bilimlerinin insanı “devletin öznesi” olarak resmi bir çalışma konusu yapmaları nedeniyle, günümüzde ussallaştırılmış yönetim ve toplumsal denetim dizgelerinin amansız genişlemesi söz konusudur” (Sarup, 2004: 110). Foucault'nun da ifade ettiği gibi, modern dönemde topluma hakim olan bir ussallık vardır. İnsan her şeyi aklileştirilebileceği ve bu sayede onlara hükmedebileceğini düşünmektedir. Doğaya

uygulanan bu tahakküm Aydınlanma'da zirve oynamış ve insan bilimlerine de sıçramıştır. Ama zaman içinde postmodernistler bu tahakkümün hakikat anlamına gelmediğinin farkına vararak bunu bırakmıştır. Bu yüzden, "Postmodernistler, Herakleitos'un, doğa gizlenmeyi sever, özdeyişine bağlıdır; ancak onun bu açmazda bulunduğu çözümü seçmezler. Olgular davetsiz nesnelere değildir; ön varsayımların, ölçümlerin ve diğer kavramsal düşüncelerin gizlediği şeylerdir. Madde saf değildir; kontekste bağlıdır" (Murphy, 2000: 41). Postmodernistlere göre, madde ona bakış açımızda yer alır ve hiçbir zaman onu çıplaklık içinde göremeyiz. Aksine, hakikat dediğimiz kıyafetle giydirmişizdir onu. Bu hakikat kıyafeti aslında dil oyununu da ifade eder ve doğa da bu dil oyununda bir değer kazanır. Postmodernistlerde her şey de olduğu gibi doğada söylemle bir anlam kazanır. Postmodernistler içinde oldukları oyunun farkına varmışlardır. Buna uygun olarak bilimde de modern sert kabuk kırılmış ve yeni bilim anlayışları ortaya çıkmıştır. "Bu dönüşümün en açık örneklerinden biri Kuantum fiziğinin keşfidir ki atom-altı seviye de fiziğin standart kuralları çalışmayı durdurur ve sadece bir pratikler yaklaşım hakkındaki olanaklarla kalır. Bu yüzden Kuantum fiziği dünyayı tanımlayabilmede yöntemler dizesini dönüştüren bilimsel söylemin içine yeni bir dil oyunu sokar" (Malpas, 2003: 30-31). Ama bu Newton fiziğinin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bu birçok fizik anlayışının görünürde birbirleri ile pek tutarlı görünmemelerine rağmen yan yana durması anlamına gelir. Çünkü postmodern bilimde bilim artık sadece göndergeden ibaret olmaktan çıkmıştır, alıcı ve göndergenin de içine girdiği bir oyun haline gelmiştir. Böyle bir bilgi veya bilim anlayışı diğer bütün bilgi veya bilimleri kapsadığını iddia edemediği için bu bilim anlayışında aynı anda birden fazla ve birbiri ile tutarlı olmayan bilim anlayışı yan yana bulunabilir.

Lyotard modern dönemin bilim anlayışının bir özelliği olan bilim sınıflamasını (doğa bilimleri, formel bilimler, insan bilimleri) kabul etmez. Onun önerdiği postmodern bilimde, bu bilimlerin hepsi aynı şekilde sorunsaldır. Hiçbirinin diğerine bir üstünlüğü yoktur (Benhabib, 1984: 117). Postmodern bilimin bir diğer örneği *Belirsizlik Yasası* ile Heisenberg'tir.

Belirlenemezliğe inancını gözönünde bulundurarak Heisenberg, araştırma nesnesinin artık doğanın kendisi değil, insanı sorguya maruz bırakan doğa olduğunu ve yine bu alanda insanın yalnızca kendi kendisiyle karşı karşıya kaldığını yazar. Hiç şüphesiz, bu tarzda yorumun aracılık ettiği hakikat, her ne kadar bu bilgi herhangi bir duruma otomatik şekilde

genelleştirilemese de, değerlidir. Heisenberg'de olduğu gibi, postmodern bilim adamları da, metafizik spekülasyonla değil, toplumsal olarak oluşturulan olgularla ilgilendiler. Ne yazık ki, olguların keşfi artık bir zamanlar düşünüldüğü gibi, yalnızca teknik hünerlere dayanmıyordu (Murphy, 2000: 43).

O aynı zamanda belli ön yargılara, kuramlara, kültüre... de dayanıyordu. Bu ele alınan postmodern bilimin düşünce yapısındaki değişikliğin de göstergesidir. Modern bilimin şöyle bir sıkıntısı vardır: modern bilimde bir görüş ve kurallar meydana konur, daha sonra bu kurallar katılabilir ve tek hakikat haline gelir, sonrasında ise bilim yeni ortaya atılan diğer kurallar ve oyunlara kendini kapatır.

Liotard, sayısız bilim adamının kendi icad ettiği yeni kuralları kimileyin yıllarca gözardı ettiğini ya da bastırdığını yazar- çünkü söz konusu icat yalnızca üniversite ve bilimsel sıradüzendeki mevcut konumlarını değil aynı zamanda bağlı buldukları disiplindeki konumlarını da bir anda tehlikeye sokabilmektedir. Daha da önemlisi, sözünü ettiğimiz icatlar var olan kurulu uyuşmanın dayandığı oyunun kurallarını değiştirmesi nedeniyle küçük bir uyuşma olsa dahi bir anda reddedilebilmektedirler... Kişi böylece yalnızca reddedileceğinden dolayı değil, diğer oyuncuların oyuna katılma yeteneklerini riske sokmamak için de sessiz kalır, bu duruma da ister istemez rıza gösterir: *Ya yüce emellerini amaçlarımıza uyarla, ya da...* (Sarup, 2004: 199-200).

Yeni gelen fikre bu karşı direnişin sebebi, yeni anlayıştakilerin karşısında yer alan eski bilim anlayışını savunanların yeni gelen kurallarla birlikte bildiklerinin hepsini unutmak ve yeni oyunu öğrenmek zorunda kalmalarıdır. Yani, artık oyundaki gönderici olma konumundan vazgeçmek ve alıcı konumuna gelmek zorunda kalacaklardır. Bu da hem statülerinin değişeceği, hem de oyunun değişeceği anlamına gelir. Bu yüzden de eski bilim anlayış, yeni bilim anlayışına dirençlidir. Kuhncu paradigma anlayışı ve anarşist bilim anlayışı bilim felsefesinde bu duruma karşı çıkışı ifade eden iki yöntemdir. Şimdi, Kuhn'nun bilim anlayışına göz atmak faydalı olacaktır.

Kuhn'nun bilim felsefesinde üzerinde durduğu iki dönem vardır. "Kuhn'un bilim tasarımı iki kavrama, olağan bilim ile olağanüstü bilim kavramlarına dayanır. Olağan bilim, geçmişte kazanılmış bir ya da birkaç bilimsel başarıya dayanan araştırma demeye gelir. Bu başarılar belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere bir süre için temel olarak kabul ettiği bilimsel ilerlemedir" (Güzel, 2010: 154). Bu evre bilimde daha önce değinildiği gibi bilim camiası için genel-geçer kuralların oluşmaya başladığı evredir. Bu evrede bilimin problemleri bu kurallara göre çözülmeye çalışılır. Bilim için bu evrede genel hakikatler vardır. Feyrebend'in, Kuhn

felsefesinden etkilenmesine rağmen, Kuhn'a karşı çıktığı nokta bu olağan bilim evresidir. Çünkü Feyrebend'a göre, bilimde böyle olağan bir evre yoktur. Bilim her zaman en kesin olduğunu düşündüğü kuralların yanında diğer kurallara da değer vermelidir. Kuhn'a göre bu olağan bilim dönemlerde her bilime özgü farklı paradigmalar vardır. Kuhn kendisi paradigma terimini şöyle açıklar:

Aristoteles'in Physica eseri, Ptolemy'nin Almagest'i, Newton'un Principia Opticks eserleri, Franklin'in Electricity, Lavoisier'in Chemistry ve Lyell'in Geology kitapları, bütün bunlar ve diğer yapıtlar, belli bir araştırma alanında geçerli sayılan sorunların ve yöntemlerin gelecekte uygulama yapacak kuşaklar için tanımlanmasında uzun süre hizmet gördüler. Bunu yapabilmelerim de iki canalcı özelliğe sahip olmalarına borçluydular: Her birinin temsil ettiği başarı ya da ilerleme, rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersizdi. Aynı zamanda da, çeşitli birçok sorunun çözümünü, yeniden oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kadar açık uçluydu, yani daha da yeni gelişmelere açıktı. Bu iki özelliği paylaşan başarılar için bundan sonra paradigma terimini kullanacağım, ki bu terim olağan bilim deyimiyile yakından bağlantılıdır (Kuhn, 2008: 81-82).

Kuhn için paradigma terimi böylece olağan bilim dönemine bağlanır, çünkü paradigma bir bilimsel görüşün ya da postmodern deyimle bir bilimsel oyunun kurallarının ifade eden çerçevedir. Sonrasında gelenlerin bilimsel görüşe dahil olması için aynı zamanda bu görüşün paradigmasına da katılmaları gerekir. “Bir paradigmaya dayanarak araştırma yapan insanlar, bilimsel uygulamada da aynı kurallara, aynı ölçütlere bağlıdırlar. Bu bağlılık ile bu bağlılık sonucu ortaya çıkan fikir birliği, olağan bilimin, yani belli bir araştırma geleneğinin doğup devam etmesinin önkoşullarıdır” (Güzel, 2010: 154). Bir dönemi ifade eden paradigma, rakiplerinden daha güçlü olduğu için rakiplerini eleyerek bu konuma gelmiştir. Ama yine de bir paradigma her problemi çözemez (Güzel, 2010: 155). Çünkü paradigmanın her problemi çözmesi mümkün değildir. Bu da başka paradigmaların doğması için kapı aralar. Ama olağan bilim dönemindeki paradigma bütün sorunları çözemesi de çoğu probleme cevap verebildiği için öne çıkar. “Kuhn bu çaba için şöyle bir benzetme kullanır: Doğa, sanki, paradigmanın sağladığı, değişiklik yapılmaya da pek uygun olmayan bir kutuya zorla yerleştiriliyor gibidir. Olağan bilim doğadan yeni olgular bulmaya çalışmaz. Tam tersine, az önce sözü edilen kutuya girmeyen olgular dikkate bile alınmazlar. Bilginlerin amacı da yeni kuramlar icat etmek değildir. Üstelik böyle kuram icat edenlere de pek hoşgörülü davranılmaz. Olağan bilimsel araştırma, paradigmanın sakladığı olgular ile kuramları bütünleştirmeye yönelmiştir” (Güzel, 2010: 157). Belirtildiği gibi, olağan

bilimin olgu ve kuram hakkında yeni şeyler bulma hedefi yoktur. Onun başarısı yenilik bulmamasındadır. Çünkü olağan bilim döneminin paradigmasının açıklayamayacağı bir yeniliğin bulunması olağan bilim dönemden olağan üstü bilim dönemine geçişi ifade eder (Güzel, 2010: 166). Olağan bilim dönemi için paradigma önemlidir. Paradigma neyin sorun olarak kabul edileceğini, neyin önemsiz olduğunu belirler. Paradigmanın kavramsal ve araçsal malzemesiyle dile gelmeyen şeyler uğraşmaya değmeyecek şeylerdir. Paradigma yanıt olmayan sorular sormaz, yanıt verebileceği sorular sorar (Güzel, 2010: 162). “Varolan kuralların başarısızlığı yeni kuramların aranması için başlangıç oluşturur” (Güzel, 2010: 169). Olağan bilim döneminde çözülemeyen sorunların daha da büyümesi bunalıma sebep olur. Ardından bu sorunlara çözüm önerisiyle yeni bir paradigma çıkar ve diğer paradigmanın yerini alır. Ama bu geçiş çok kolay değildir, hatta sancılıdır. Paradigma ideolojilerden, sezgilerden, kültürden, inançtan bağımsız değildir. Zaten onu paradigma yapan şey de budur.

Kuhn'nun '*paradigma*' fikri bilimsel pratiklerin tarafsız olmadığı bir yöntemi tanımlar, fakat bunun yerine kültürel olarak, tarihsel olarak ve sosyal olarak raslantıların sonucu olduğunu ifade eder, bu yüzden sadece tarafsız birikme girişimi olarak bilimi inkar etmez, fakat bir de farklı zaman periyodlarından paradigmaların nasıl kıyaslanamayacağını da gösterir..... Bir paradigma iki şekilde anlaşılabilir: (1) sonradan gelecek olan bilimsel çalışmaların başarılmasında yöntemi tanımlayan bir 'örnek' olarak (örneğin, Newton mekaniği), ve (2) çalışmanın bilinen toplumun bünyesinde nasıl yapıldığını belirleyen teolojik, metodolojik ve değerlendirici kriterleri sağlayan bir 'disiplin matriksi' olarak. Paradigmanın her iki görünüşü de, araştırmanın belli yaklaşımlarını ön görür ve böyle yaparak iletişimsel olanakları sınırlar (Gietzen, 2010: 169-170).

Kuhn'nun bilim anlayışı bilimde nesnelliğe ve kesinliğe verilen değerlerin haksız olduğunu göstermek açısından önemlidir. Fakat Lyotard ve Feyerabend'a göre, Kuhn modern bilim anlayışından kopmuş sayılmaz. Her ne kadar bilimin tarafsız olmadığını söylese de, olağan bir bilim dönemi ön görmesi Feyerabend tarafından eleştirilir.

Feyrebend bilimin dışarıdakini belli bir çerçeve içine soktuğunu, hiçbir zaman çerçevesi dışından bakmadığını ve bu çerçeveye dış dünyaya baktığını iddia eder.

Bilimde çıplak olgu diye bir şey söz konusu değildir; bilgilerimizi oluşturan olgulara hep belirli bir bakış açısıyla bakarız; olgular hep belirli bir bakışın olgularıdır; eş deyişle, belli bir düşüncenin ürünüdür onlar. Bilimsel olguların doğası inanç, kültür, sezgi ve kanaatlerden bağımsız değildir. Öte yandan, bunları hesaba katmadan bilim yapanlar, önce bir araştırma alanı tanımlarlar; sonra bu alanı tarihin geriye kalan kısmından ayırırlar;-

örnekse, fizik metafizik ve teolojiden ayrılmıştır -ve bilime özel bir mantık tedarik edilir; sonra da bu mantıkla bu alanda çalışanlar şartlandırılırlar ve işlerini yapmaya tekdüze devam ederler (Kabadayı, 2010: 78).

Bilimin hakikat olarak sunduğu şey, aslında belli bir kültürün, inancın, sezginin, ideolojinin... yansımalarını içinde taşır. Örneğin Ortaçağda din hakimiyetinden kaynaklı olarak dünyaya belli bir dinsel inanç çerçevesinden bakılırdı. Dünyanın, evrenin merkezi olması düşüncesi bunun bir yansımasıdır. Bu bilimin zannedildiği kadar bütün ön yargılardan sıvanmadığının da göstergesidir.

Feyreband bilimin katılığının iki özellikten kaynaklandığını söyler: tutarlılık ve anlam değişmezliği koşulu. Tutarlılık koşulu, olgulara dayandığını iddia eder ve yeni kuramların kabul görmüş kuramlara uymasını ister. Tutarlılık ölçütü, en iyinin değil, eski ve kabul görmüş olanının yanındadır. Anlam değişmezliği kuralı ise, anlamların genel-geçer olmasından yanadır. Bu özelliğe göre, kavramlar zamana göre değişim göstermez. Bu özelliğe göre, ayrıca yeni kuramlar bu kavramların anlamlarını bozmamalıdır. Bilimde her iki kuralın çiğnendiğini gösteren örnekler mevcuttur. Örneğin, Newton'da zaman ve mekan kavramları vardır. Einstein'da da aynı kavramlar mevcuttur. Ama her iki düşünürün bu kavramı doldurdıkları anlamlar farklıdır. Bu anlam değişmezliği kuralının pek de geçerli olmadığını gösterir. Tutarlığa gelince bilgimize katkı sağlayan yeni bilgiler genelde eski bilgilerimizle çelişenlerdir. Çünkü aynılığın olduğu yerde bir gelişme yoktur ve tutarlılık aynılıktan yanadır (Kabadayı, 2010: 80-81).

Fakat bu iki özelliğe bakıldığında bilimin aslında bu iki özelliğe göre ilerlemediği ve bu iki özelliğin bilimin yeni buluşlarının ve gelişmelerinin önünde engel olduğu görülür. Çünkü her yeni buluş ve gelişme bazen içinde bulunulan kurama uymayabilir. Hatta bu kuramı değiştirmenin de sebebi olabilir.

Buna göre, bir kuramı ıskartaya çıkartacak gözlem dayanakları bir tek bu kuramla uyumayan diğer bir kuram aracılığıyla elde edilir. Dolayısıyla, bilim adamı birbirleriyle ölçüştürülemez başka bir takım görüşlere aşına olmalı ve işini çoğulcu bir yöntem bilgisiyyle yapmalıdır. Karşı-tümevarımla itinayla getirilmiş ve gözlem sonuçlarıyla çekişen yeni düşün dizgeleri keşfedilmeli; içinde çalışılan alana ilişkin yeni algılamalar ortaya konmalıdır. İşte bilimde ilerlemenin asıl itici gücü seçenek kuramların çoğaltılmasıdır (Kabadayı, 2010: 79).

Çünkü Feyrebend'in belirttiği gibi, aynı kuram içinde kalmak yeniliğe ve gelişmeye sebep olmaz. Ancak çelişkiler ve diyalektik karşıtlıklar içinde bulunan kuram eksiklerini düşünür ve kendini düzeltme çabası içine girer. Feyrebend'in eleştirdiği nokta bir zamanlar Kilisenin içinde olduğu yobazlığın içine günümüzde bilimin girmesidir.

Bilim adamları ve bilim filozofları bilimi, bir zamanların Roma Kilisesi'nin Hıristiyanlığı savunduğu tarzda savunmaktadır. Kilisenin doktrini doğrudur, başka her şey putperest saçmalığıdır. Bir zamanların din adamlarının küfürlerle ve aşağılamalarla yüklü lisanı, bilimin bünyesinde kendisine yeni bir mesken bulmuştur... Özgür bir toplumda yığınla tuhaf inanç doktrin ve kurum için yeterince yer mevcuttur. Ne var ki, bilimin irsi olduğu varsayılan üstünlüğü, bilimin çerçevesinin çok dışına taşmış, hemen herkes için bir inanç meselesi haline dönüştürülmüştür. Ayrıca bilim, özel bir kurum olmaktan çıkmış, bir zamanlar Kilise nasıl toplumun dokusunun asli bir ögesi olmuşsa bugün de bilim, demokrasinin dokusunun asli bir ögesi durumuna getirilmiştir. Günümüzde Kilise ve Devlet birbirlerinden özenle ayrılmışlardır. Oysa Devlet ve Bilim, bugün, el ele çalışmaktadırlar (Kabadayı, 2010: 84).

Bilimin bir inanç haline gelmesi ve devletle el ele gitmesi bilimin gelişmesinin önündeki en önemli engel olur. Ve bu durum bir zamanlar kilisenin içinde olduğu yobazlığın ve dogmatizmin içine bilimin de girdiğini gösterir. Çünkü bilimin devletin bir ögesi haline gelmesi daha önceden de söylenildiği gibi bilimin bir iktidar sorunu haline gelmesine sebep olur. "Batılı bilim üstünlüğünü, siyasal, ekonomik, kurumsal hatta askeri baskıyla ele geçirmiştir" (Kabadayı, 2010: 85).

Feyrebend'a göre, Batı'nın düşünce kompleksi ile Batılı olmayan söylenceler, dinler ve yöntemler arasında asla adil bir rekabet ortamı yaratılmamıştır. Batılı olmayan bu söylenceler, dinler ve yöntemlerin yok olmasının veya şekil değiştirmelerinin nedeni Batılı bilimin daha iyi oluşu değil, uyguladığı fiziksel baskı ve başvurduğu silahlarıdır. Sömürü vardır; hatta sömürülen kabile ve ulusların düşüncelerinin zorla bastırılması söz konusudur. Bu tür baskı araçlarının kaldırılması ya da yönünün değiştirilmesi durumunda neler olabileceğini görmek için Çin'deki geleneksel tıbbı bakmak yeterlidir. Çünkü, geleneksel tıbbın, modern tıbbı göre daha etkin bazı tedavi ve terapi yöntemlerine sahip olduğu görülmüştür. Öyleyse, rekabet edebilmek için fırsat verilmesi halinde, bilimsel olmayan ideolojiler, kuramlar, gelenekler, uygulamalar vb... bilime rakip olabilirler; bilimin eksikliğini gözler önüne serip, tamamlayabilirler. Böylesi bir rekabet ortamı yaratıp, tüm geleneklere eşit şans tanımak, özgür bir toplumun ana özelliğidir (Kabadayı, 2010: 86).

Feyerabend ile Lyotard'ın görüşleri arasındaki benzerlik hiç şaşırtıcı değildir. Aynı dönemde yaşamları birbirinden etkilendiklerini göstermektedir. Her iki düşünürde tekçiliğe karşı çıkmaktadır.

Feyerabend'da bilimlerde çoğulculuktan yanadır ve ona göre, bilim ile tutarlı olmayan seçenekler, genel kabul görmüş kuramla tutarsız seçenekler ortaya konmalıdır (Kabadayı, 2010: 86). “Feyerabend’e göre düşünceler düşüncelerle karşılaştırılmalı, karşılaştırma sonunda başarısız olanlar bir kenara atılmayıp geliştirilmelidir. Bir topluluğun parçası olan her kuram, her masal, her söylen insan bilincinin gelişmesine katkıda bulunur. Bütün bunlar durmadan artan, birbirleriyle bağdaşmayan, ölçüştürülemez bir seçenekler denizidir” (Güzel, 2010: 138). Bilimin gelişmesi işte bu seçenekler denizi sayesinde. Feyrebend’in önemli ilkesi olan “Ne olsa gider”in anlamı burada çıkar ortaya. “*Ne olsa uyar* demek, kuralların, ölçüt dizgelerinin güvenilir olmadığını söylemektir; bilinmeyene doğru ilerleyen bilginin ussal da olsa böyle bir dizgeyi bozabildiğini söylemek demektir” (Güzel, 2010: 137). Bu yüzden de Feyerabend, “Hiçbir görüşü “saçma”, “ahlaka dışı” bulmaz, hiçbir yöntemi kullanmaktan kaçınmaz. Mutlak olarak karşı çıktığı tek şey evrensel ölçülerdir” (Güzel, 2010: 132). Anarşist yöntem, bilimin gelişmesini sağlayacak her şeye ister masal, ön yargı, ideoloji... olarak değerlendirilsin kabul eder. “Bilim her zaman boşluklarla, çelişkilerle doludur. Cahillik, dik kafalılık, önyargılar, yalan dolan bilginin ilerlemesi için engel oluşturmak şöyle dursun, bilginin ilerlemesinin önkoşuludur. Mantık ilkelerinin bilimin ilerlemesinde oynadıkları rol çok azdır” (Güzel, 2010: 131).

Feyerabend bilim felsefesi veya bilim kuramını hasta olarak görür ve önerdiği ilaç bilgikuramsal anarşizmdir. Ama bu bilgi kuramı ya da felsefesinin gayesinin anarşizm olduğunu göstermez. Her iki alan için anarşizm ilaçtır ama ilaç sürekli kullanılan bir şey değildir, hastalık geçene kadar kullanılır ve bırakılır (Güzel, 2010: 131). Burada Feyreband'ın istediği şey, bilimin her söylediğinin tek hakikat olarak değerlendirilmemesi ve bilimin gelişmesi için farklı şıklara açık olunması, bunu da anarşist bilim anlayışının sağlayacağını düşünülür.

Postmodern bilim anlayışı olarak sunulan Feyrebend ve Kuhn'nun bilim anlayışlarının Lyotard ile benzerlikleri çok rahatlıkla görülmektedir. Zaten Kuhncu paradigma anlayışı ile anarşist bilim anlayışını postmodern epistemenin yöntemi olarak

paralojinin altında verilme sebebi Lyotard'ın bahsettiği yöntemin benzerlerinin bilimde mümkünatını göstermektir. Bu üç düşünürün birbirilerinden etkilendikleri söylenebilir.

3.2. Mükemmel Bilgi Oyunları

Lyotard adaleti oyunlar çokluğu olarak görür. Adalet, bu oyunlar çokluğunun hiçbirinin diğerine hükmetmeden var olabildiğini sağlamaktır (Best ve Kellner, 1998: 199). Lyotard'ın hayalini kurduğu bu postmodern episteme “mükemmel bilgi oyunları”dır. Birçok alan, yani birbirinden farklı dil oyunları vardır. Yöntem bunları birbirine indirgemedi, hepsinin bir arada bulunabileceği paralojidir. Lyotard nasıl dil oyunları oynanıyorsa eğer birçok bilgiyi birbirine indirgemedi hafıza bankaları aracılığıyla sunarsak, bireyler için mükemmel bir bilgi oyunu için zemin hazırlanmış olacağını düşünür.

Lyotard'ın istediği şey, halkın özgürce belleklere ve veri bankalarına erişebilmesi. O zaman dil oyunları, oynama anında eksiksiz bilgi (information complete) oyunları haline geleceklerdir... Ama aynı zamanda toplamı sıfır olmayan oyunlar da olacaklar ve bu nedenle tartışmalar, çekişme konularının tükenmesi yüzünden, asla minimal denge konuları üzerine çakılıp kalmayacaktır. Zira o zaman çekişme konuları da bilgilerden (ya da malûmattan) ibaret olacaktır; bilgi rezervleri –ki dildeki mümkün söylemleri içeren dağardır- ise tükenemez değildir. Böylece, hem adalet arzusunun hem de bilinmeyenin saygı göreceği bir politika çizilmeye başlanıyor (Lyotard, 2013: 126-127).

Lyotard'ın bu bilgi oyunlarının zemini olarak bulunan bilgi alanının toplamının sıfıra eşit olmaması derken söylemek istediği şey, bunların hiçbirinin birbirini götürmeyeceği ve birbirine indirgenemeyeceğidir. Bu da bu bilgi oyunlarının ulaşacağı nihai bir son olarak uzlaşmadan uzak olduğunu gösterir. Lyotard'ın hafıza bankaları kurmadaki amacı, günümüzde bilginin güç veya iktidarın bir ifadesi haline gelmesinden kaynaklıdır. “Bilgi kişileri ve ulusları hem köleleştirebilir hem de güçlendirebilir. Bilgisi olanlar bilgisi olmayanlar üzerine avantaja sahiptir. Bilgi eksikliğinin önüne geçmek, gelişen veya gelişmiş ülkeler, kişiler arasındaki boşluktan kaçınmak için dünya bilgisayarlarının halkın hafıza ve bilgi bankalarına ulaşımının serbest olması gerekir” (Porter, 1996: 24). Eğer hafıza bankaları kurulur ve halka açılırsa gelişmiş ülkelerin, gelişmekte olanlar üzerine bilgi kaynaklı sömürüne son verilebilir. Gerçekten de bu varsayım mümkün mü? Mükemmel dil oyunları olabilir mi? Böyle adil bir bilgi oyunu mümkün mü? Bunun pek mümkün olmadığını söylenebilir. Şimdi bunun neden mümkün olmadığı adım adım ele alınacaktır. Aslında Lyotard'ın böyle mükemmel bir

bilgi oyunu arayışı içinde olması onun önceden söyledikleri ile çeliştiğinin de göstergesidir.

Mükemmel bilgi 'ye ulaşılması için *mükemmel* bilgi bankalarının olması gerekir. Burada dikkat edilirse, *mükemmel* kelimesi tırnak içine alınmıştır. Çünkü *mükemmel* kelimesi şüphelidir. Üstelik bir de postmodern bir düşünürün ağzından duyulması gereken en son şey bile değildir. İkinci olarak, böyle bir oyun için burada *bilginin aşırı yüklenmesi*'nden bahsedilebilir. Kişilerin böyle bir bilgi yığınının altından kalkabilmesi için yeni bir iş alanı olarak *bilgi profesyonelliği* yaratılır. Bu bilgi profesyonellerinin bazı işlevleri vardır. Onlar uygun materyaller için öğrencilere rehber olan *kısmi insan ve kısmi bilgisayar* programlarıdır. Onlar yüksek fiyata yapılan danışmanlıklar gibi müşterilerine bilgi yayacaktır. Sonrasında o kadar geliştirilebilirler ki, yapay zeka kullanan ve müşteriler için sonuç çıkarma işi yapabilen bilgi kurtarma programı olabilirler (Porter, 1996: 26-27).

Lyotard'ın metaanlatılar eleştirisinde her şeyi kapsayan tek bir gerçek fikrini eleştirdiği görüldü. Ama kendisinin sonrasında *mükemmel* bilgi oyunlarını olanaklı görmesi fikri bununla çatışır. Hatta *mükemmellik* kavramı postmodern bir düşünürün felsefesinde yer vereceği son kelime olmalıdır. Çünkü *mükemmellik*, sabitliği, kesinliği ulaşılacak en son gayeyi ifade eder. Bu ise postmodernizmin eleştirdiği bir şeydir. Bir diğer nokta yukarıda bahsedildiği gibi bütün bu bilgileri kullanmada yardımcı olacak bir uzman kesimin olması gerekir ama Lyotard'ın tam da karşı olduğu şeylerden biri böyle bir uzman topluluğu yaratmaktır. Tabi ki *mükemmel* bilgi oyunlarının olanaksızlıklarının tek sebebi *mükemmellik* kelimesi veya postmodern fikre ters olan bir uzman kesimin yetişmesi değildir. Şimdi bu fikrin biraz daha detaylarına inilebilir. Lyotard *mükemmel* bilgi oyunlarının mümkünlüğünün karar verme durumlarında karar vermeyi engelleyen eksik bilgiyi ortadan kaldıracak hafıza bankalarının halka açılması ile olacağını düşünür. Bu bilgi dağıtımını kim sağlayacak diye bir soru akla gelebilir. “İş dünyası bilgilerini paylaşmada güvenilmezdir, bilgi bir devlet ve vatandaşları arasında eşit şekilde dağıtılmalıdır. ...Hükümetin vatandaşların bilgi bankalarında yaygınlığını artırmaya çalıştığı varsayılabilir. Fakat eğer Murdock ve Golding'in devletin şirketlerle çıkara dayalı bir ilişki de partner olduğu konusunda haklıysa, dağıtılan bilgi için hükümete güvenmek zor olur” (Porter, 1996: 25). İster istemez bilgiyi dağıtan kişi ister özel bir kurum, ister devlet olsun onun elindeki bütün bilgiyi herhangi bir sansürden geçirmeden halka sunduğuna güvenmek zorunda kalırız. Ama şu da açıktır ki, hiçbir

iktidar, iktidar kaynağı olan bilgiyi halka sunarak iktidarına son vermek istemez. Farz edilsin ki, bütün bilgi alanlarını sunacak güvenilecek bir kurum bulundu, iş burada bitmez. “Bilgi bankalarının açılması... *mükemmel bilgi oyunu* amacını başarılmasına yetmez, çünkü bilginin ulaşılabilirliği onun anlaşılabilirliğini garanti etmez. Patrick Wilson’nun açıklamasına göre: *Bilgi kazanımı birinin bilginin temsiline sahip olmasından gelenden daha fazlasını içerir, o yeteneğin gelişmesini de içerir*” (Porter, 1996: 28-29). Önümüzde birçok kitap olabilir ve okumayı da biliyor olabiliriz ama bu bizim bütün bu kitapları anladığımız anlamına gelmez. Bu kaynakları okuduğunda anlamak gerekir. Bu da mükemmel bilgi oyunlarının, bütün insanların eşit zeka düzeyine ve anlama kapasitesine sahip olduğu gizli varsayımını içinde taşıdığını gösterir. Fakat şu bilinen bir gerçektir ki, insanlar eşit zekaya ve anlama düzeyini sahip değildirler.

Jesse H. Shera’nın not ettiği göre, “kaydedilen bilginin artan büyüklüğü ve uzmanlığı” evrenselliğin sonudur. Artık Aristoteles, Leonardo ve Goethe çağlarında yaptıkları gibi insan bilgisinin özetini kavrayan tek düşünce mümkün değildir. Fakat bu zeki insanlar bile bilginin “özetini kavrayamaz”, çünkü insan bilgisi tamamen hesaplanamaz. Böyle genelleştirme düşünülemezdir. Okumanın bu fiziksel süreci ayrıca öğrenme üzerine kaçınılmaz bir kısıtlamadır; zaman mutlak sınırdır. Diğer mutlak kapasite insan beyninin sınırlarıdır... Beynin bilgi işleme kapasitesine aşırı yüklendiğinde beyin bilgiyi depolayamaz ve değerlendiremez; o bilgiyi yanlış işleme tabi tutabilir veya tamamen unutulabilir (Porter, 1996: 30-31).

İnsan mükemmel bir varlık değildir ve aynı zamanda sınırlı bir varlıktır da. Bütün bu bilgilere ulaşması ve bu ulaştığı bilgilere göre, bilgi eksikliğini tamamlayıp bir karara ulaşması pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca burada bilgi eksikliği, bilginin tamlığı gizli varsayımını da içinde taşır. Oysa böyle bir varsayımda bulunmak modern dönemin hakikat sayıklamasına yakalanmaktır. Mükemmel dil oyunları başka bir varsayımı daha içinde barındırır: O da disiplinlerin melezişmesi. Yani, bu hafıza bankalarına giren kişinin burada birbirinden farklı dil oyunlarına sahip bilgilerin hepsini anlaması gerekir. Bu da bütün bu dillere hakim bir metadil gerektirir. Böyle bir metadilse kültürel, toplumsal, bilgisel ayrılıkları hiçe saymaktır. Bu Cashinahua anlatı geleneğinden örneklendirilebilir. “...İstinasız her Cashinahua bu anlatılardan birinin nesnesini oluşturur. Bu anlatı hareketi tamamen sabit bir formda, kabul serenomisiyle kuşaktan kuşağa aktarılan bir ritüeldir...Fakat bir yanlış anlatının olanaklı olup olmaması Cashinahua’nın kültürlerinin *terministic screen*lerinin dışında varolup

olmamasına bağlıdır. Cashinahualı yabancı bilgiyi inkar eder, bu yüzden tek kültür kullanıcısı multikültürel bilgi parçalarının önemli bir bölümünü reddeder” (Porter, 1996: 34). Her kültüre ait başka kültüre çevrilemeyen terministic screen olarak ifade edilen kültürel alt yapılar vardır. Bu da beraberinde bütün kültürleri kapsayabilen bir meta dilin imkansız olduğunu gösterir.

Mükemmel bilgi oyunlarının olanaklılığının sınırlı olmasının sebeplerinden biri de ister disiplinler düzeyde olsun, ister toplumsal düzeyde olsun mükemmel bilgi oyunlarının olanaklılığını sağlayacak bir melezleşmenin mümkün olmamasıdır. “Gördüğümüz şey genellikle görmeyi beklediğimiz şeydir: ‘gerçek’in gözlemi olarak aldığımız çoğu şey özel kavram seçimlerimizde mümkün etkilerle idare edilir. Bizim *terministic screens*’ımız algımızı etkiler, fakat biz kavramlarımızı kullanmaksızın hiçbir şey söyleyemeyeceğimizden onlarsız yapamayız” (Porter, 1996: 34). Bu terministic screen’lar her biri farklı toplumlara ve disiplinlere ait dil oyunlarının kurallarını ve terimlerini oluşturan çerçevedir. Bir diğer sınırlılığa geçilecek olunursa, o da mükemmel dil oyunlarının mümkün olması için küresel bilgi bankaları gereklidir ve bunun içinde bütün bilgileri çevirecek evrensel veya meta bir dile ihtiyaç vardır. “Çeviri üzerine Lyotard’ın pozisyonu açıkça karışıktır. O metinlerin kültürler arasında dönüştürülebileceğini iddia eder, *çünkü diller varsayımsal olarak dönüştürülebilir*. Dilsel farklılıklar”ın grup anlaşmazlıklarını artırdığını göz önüne almamıza karşın Lyotard *her dilin çevrilebileceğini* söylemede devam eder. O terministic (veya kültürel) screen’lerin dilin önemli bir parçası olduğunu görmeye başarısız olur... Diller birinin diğerine direkt olarak dönüştüremeyeceği anlamların olduğu *kör noktalar*’ı olabilir” (Porter, 1996: 35-36).

Böyle bir metadil mümkünse, disiplinler arasında farklı dil oyunlarına sahip olmalarından kaynaklı oluşan ayrılıklar ortadan kalkar. Oysa, daha önceden hatırlayacağız ki Lyotard’ın özellikle üzerinde durduğu nokta dil oyunlarının çeşitliliğidir (Porter, 1996: 33). Lyotard’ın önceki düşüncesinde söylediği gibi, disiplinleri melezleştirmek pek mümkün değildir. Çünkü her cümle, her kavram içinde bulunduğu dil oyunu içinde bir anlama sahip olur. Eğer bir dil oyunundan sökülen bir kavramı farklı bir dil oyununu içine yerleştirirsek onu farklı bağlamda kullanma hatasına düşülebilir.

Disiplinlerarasılıkta bağlamından sökülen bir teori, kavram, metod... orijinal kullanımından farklı kullanılır, bu tehlikeli olabilir. Çünkü onun anlamı bozulmuş veya yanlış kullanılmış olabilir (Porter, 1996: 33). Bu yüzden her disiplin kendine ait bir terimler kümesine sahiptir.

Böyle mükemmel bir bilgi oyunu varsayımının bir diğer sonucu profesörün ölümüydü. Ama böyle bir bilgi bombardımanı içine düştüğümüz zaman aslında araştırmacı ve profesörlere en çok ihtiyaç duyduğumuz dönemdir. Lyotard'ın sunduğu bir şekilde olmasa da günümüzde bir bilgi oyunlarının hakimiyeti söz konusudur. İnternet, veri tarama tabanları aslında Lyotard'ın ön gördüğü bir bilgi oyunlarının olduğu dönem içinde olduğumuzu gösterir ama bu bilgi oyunlarının mükemmel olduğunu göstermez ve içine girdiğimiz bu dönem araştırmacı ve profesörlerin ölüp yerlerine makinelerin geçtiği değil, onlara daha çok ihtiyaç duyduğumuz bir dönem olarak görünmektedir. Çünkü bireyler bu bilgi bombardımanı altında yollarını kaybetmemek için arama, deneme, araştırma, sorgulama, eleştirme yeteneklerine sahip olmalıdır, bu yeteneklerin sağlayıcıları olarak günümüzde öğretmenlere, profesörlere ve araştırmacılara daha çok ihtiyaç vardır (Roberts, 2013: 36).

Genel olarak, postmodern epistemeye Lyotardcı alternatifi sunarak bu bölümün sonuna gelmiştir. Artık “Lyotard'da Bilginin Meşruluğu Sorununun” dayanak noktalarının onun bu soruna çözüm girişimlerini, bu çözümlerin artı ve eksilerinin genel bir değerlendirilmesi verildi. Görünen o ki, bilginin meşruluğu problemi hala çözülmeyi bekleyen bir sorun olarak durmaktadır.

SONUÇ

Postmodern dönem birçok alanda birçok değişikliğin yaşandığı bir dönemdir. Bu değişiklik yaşanan alanlardan biri de epistemolojidir. Çağdaş epistemoloji dönemi yeni bir dönemin bilgi anlayışının inşa edildiği bir dönemi ifade etmez, bu daha çok bir yıkım dönemidir. Çağdaş epistemolojiyi besleyen kaynak modern epistemolojidir fakat çağdaş epistemoloji bu kaynağı olduğu gibi almaz. Modern epistemolojideki temelde bulunan her şeyi yerinden söker, parçalar, yıkar ve onu yeniden kolaj bir şekilde yorumlayarak alır. Postmodernin şehrinde etrafı bahçeyle sarılmış sağlam evler, düzenli, ferah sokaklar, bir hedefe giden yollar, mantıkla yol alan insanlar yoktur, bu şehirde dolambaçlı ve labirente benzer, nereye çıkacağı bilinmeyen yollar, yıkık, dökük evler ve şizofren insanlar vardır. Postmodern dönemde hakikate, insana, topluma, siyasete... bakış değişmiştir. Postmodern düşünürler modernin katı sınırlarını dil darbeleri ile parçalamıştır. Çoğu düşünür bu büyük yıkımın sonunda aşırı bir göreliliğe giderken, bu büyük yıkıma rağmen umutlu olanlar olabildiğince esnek ve değişebilen sınırların olabildiğine inanmış ve buna örnek olabilecek önerilerde bulunmuşlardır. Birçok alanda meydana gelen modernden postmoderne geçişin, bu büyük değişimin sebebi kimine göre postendüstriyel çağa girmemizin bir sonucu, kimine göre kapitalizmin bir getirisi kimine göreyse modern dönemin problemlerine bir çözüm girişimi olarak görülmüştür.

Sebepler her ne olursa olsun sonuç aynıdır. Ortada bir değişim vardır ve bu değişim epistemolojiyi yani Lyotard'ın dediği gibi bilginin konumunu da değiştirmiştir. Bu epistemolojik değişimin Lyotard'daki adı *Bilginin Meşruluğu Krizi*'dir. Bu meşruluk krizinin sebebi, bütün bilgilere ve bilime meşruluk zemini katan metaanlatıların iflas etmesidir.

Modern dönemde, bilgiye meşruluk katan şey, metaanlatılar olmuştur. Metaanlatılar dönemden döneme göre değişse de, değişmeyen şey bilgimizin bu metaanlatılardan birinin tahakkümü altında bulunmasıdır. Lyotard modern dönemin birçok metaanlıtısı olduğunu söylemiştir. Ama onun üzerinde durduğu üç metaanlatı vardır: spekülative, özgürleşim ve Marksçı metaanlatı. Postmodern döneme girilmesi ile modern metaanlatılar işlevini kaybetmiştir. Hem içlerinde barındırdıkları çelişkiler hemde hedefledikleri gayeye varmaları dolayısıyla bu metaanlatılar artık son bulmuştur. Bütün bunlar bilginin meşruluğu krizine sebep olmuştur. Çünkü bilgi, artık kendisine

meşruluk zemini sağlayan metaanlatılardan mahrum kalmıştır. Bu yüzden de bu döneme meşruluk krizi dönemi veya anlatılar krizi dönemi denir.

Postmodern dönemle birlikte metaanlatılar son bulmuştur. Postmodern dönemde, kapitalizmden kaynaklanan girdi-çıkıtı ilişkisi bağlamında ve verimlilik kriterini temele alan bir anlatı olarak işlersellik ortaya çıkmıştır. Postmodern dönemde bilgi, işlersellik metaanlatısına dayanır ama bu metaanlatı, modern dönemin metaanlatılarından farklıdır. Öncelikle bu metaanlatıda önceden belirlenmiş bir gaye veya tasarı yoktur. Bu yüzden, Lyotard, işlerselliğin bir metaanlatı olmadığını söyler. Çünkü işlersellik önüne gelen her şeyi kendine uydurmaya çalışan ama buna verimlilik dışında herhangi bir kriter belirlemeyen bir anlatıdır. Ama yine de işlersellik de bir kriter belirlediği için o da bir metaanlatı olarak düşünülmektedir. Lyotard'ın asıl yıkmaya çalıştığı metaanlatı kapitalizmin bir doğurgusu olan işlersellik metaanlatısıdır. Ama işlersellik metaanlatısı diğer metaanlatılar gibi basit bir yapıya sahip değildir. İşlersellik diğer metaanlatılardan daha grift bir yapıya sahiptir. Çünkü işlersellik birçok farklı alan ile ilişki içinde görülebilir: Teknoloji, iktidar, metalaşma, üniversite gibi. Bilginin işlersel olması makinelerin diline uygun hale gelmesi ve işlevsel olması anlamına gelir. Gid gide gelişen teknoloji ile birlikte işlersellik mantığının zirveye çıktığı görülmektedir. İşlersellik anlatısında, bilgi makine dillerine uygunluğuna ve bir işlerselliğe sahip olmasına bağlı olarak anlam kazanır. Eğer bilgi makine dillerine uygunluğuna göre değerlendiriliyorsa, bu makinelere girme hakkına sahip olanların bilgi üzerinde bir otoriteye sahip olduğunu gösterir. O halde bilginin, bir zengin oyunu, bir iktidar oyunu haline geldiği söylenebilir. Günümüzde bilgiye ulaşılan makinelerin gid gide küçüldüğü de görünmektedir. Bu da bilgiye istenildiği zaman ulaşabileceği, aynı zamanda bilginin sömürüye açık bir meta haline dönüştüğünü gösterir. Çünkü bilgi, facebook, twitter, google, akıllı telefonlar gibi birçok makine veya veri tabanın diline indirildiği için hem çok rahatlıkla ulaşılabilir hem de sömürüye açık hale gelmiştir. Sömürüye açık hale gelmiştir, çünkü isteyen istediği zaman bilgiye ulaşmakta ve onu kendi istediği doğrultusunda kullanabilmektedir. Yani, günümüzde bilgi, öznesinde kopmuş ve sömürüye açık bir meta olmuştur. Metalaşmış bu bilgi, otorite sahipleri tarafından da daha rahat bir şekilde iktidarlarını büyütme için kullanılmaktadır. Günümüzde bilgi artık kendinde bir değer olmaktan çıkmıştır. Bilgiden beklenen şey, bir fayda sağlaması yani işlersel olmasıdır. Bu da beraberinde işlersel olmayan birçok disiplinin (felsefe, tarih, edebiyat gibi) yok olmasına veya değerinin azalmasına sebep olmuştur. Bütün

bilgilerin makinelerin dillerine indirgenmesinin diğere bir sonucu profesör ve öğretmenlere gerek kalmadığını düşündürmesidir. Fakat günümüzde bilgi bombardımanı altında kalan birey buradaki bilgi yığınından kendi için gerekli bilgiye, en hızlı şekilde ulaşmak için bu alanda deneyimli öğretmenlere ihtiyaç duyar. Bütün bu söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, günümüzde bilgi artık eskisinden çok farklı bir konumdadır. Lyotard'ın bilginin konumu değişmiştir, derken kast ettiği şey tam olarak budur. Günümüzde bilginin meşruluğu sorunu, artık saf bir bilgi sorunu değildir. Aynı zamanda iktidar, teknoloji, ekonomi gibi daha sayılamayacak birçok alanın sorunu haline gelmiştir. Bilginin meşruluğunun nesnel ve kesin bir sürecin ürünü olmadığı görülmektedir. Peki bütün bu söylenenlerden dolayı artık bilginin meşruluğundan söz edilemez mi? Bir metaanlatı içine düşülmeden, bu girift ilişkilere girilmeden bilginin meşruluğu için bir yöntemden bahsedilemez mi? Lyotard'ın metaanlatılar ve işlersellik anlatısının karşısında önerdiği bir meşruluk yöntemi vardır: O da paralojidir.

Lyotard, bu yöntemin içini Wittgenstein'dan ödünç aldığı “Dil Oyunları” ile doldurur. Lyotard bilgi, metaanlatılar ve meşruluk arasında kurduğu ilişkinin yanı sıra bilgi, dil ve meşruluk arasında da bir ilişki kurar. Lyotard'a göre, bilgi veya bilim insan elinden çıkmıştır ve bu yüzden sandığımız kadar mükemmel değildir. Bilgi, onu ortaya koyan öznenen bağımsız veya aşkın da değildir. Bilgi, gönderici, alıcı, gönderge ve oyun kurallarından oluşan sirkülasyon içinde sabit bir temelden uzak, dildeki gibi oynak bir yapıya sahiptir. Bilimi sarsılmaz tahtından eden Lyotard, bilimin meşruluğunun sandığımız kadar nesnel bir süreç tarafından gerçekleşmediğini gösterir. Böylelikle bilimin de anlatılarda olduğu gibi belli bir dil pragmatğine dayandığını gösterir. Bilim, aşağıladığı, ilkel, geri kalmış gördüğü anlatılardaki gibi meşruluğunu içinde bulunduğu dil oyunundan alır. Bilim ve anlatıları farklı kılan birinin üstünlüğü veya diğerinin ilkelliği değil, her ikisinin de farklı dil oyunlarına sahip olmasıdır. Ama bu bilime herhangi bir üstünlük tanımaz. Aksine bunlar aynı kriterlere sahip olmadıkları için ölçülemezdirler. Görüldüğü gibi, bilim meşruluğunu metaanlatılara dayandırır fakat aynı zamanda anlatıları ilkel, vahşi... gibi niteliklerle nitelendirerek, hor görür. Bu bilim ile anlatılar arasındaki paradoksal ilişkinin ifadesidir. Lyotard ise metaanlatılar ile anlatıları birbirinden ayırır. Lyotard, metaanlatılar farklı olanı, yerel olanı yok sayıp evrensele yöneldiği için, metaanlatıları eleştirirken, anlatıları daha yerel bulur ve paraloji de anlatılara yer verir. Lyotard, meşruluk ve dil oyunlarının sentezinden, söylemler bağlamına oturtulmuş, oynak bir epistemoloji, hakikat ve özne anlayışı ortaya

koyarak her şeyi biliyor olma enaniyetimizi tozla buza çevirir. Lyotard'ın oluşturduğu bu epistemolojide veya bilimde artık eskisi gibi katı sınırlara yer yoktur. Bunun yerine dil oyunları ile oluşmuş bir meşruluk zemininin verdiği esneklik vardır. Lyotard için bu esnekliği sağlayan yöntem paralojidir.

Paraloji; çelişkilere izin vermektir, farklılıkların uzlaşmadan bir arada durabilmesidir. Bu da beraberinde daha yerel, geçici sözleşmelere dayanan, küçük anlatıların veya bilgi türlerinin varlığını getirir. Bu anlatılar veya bilgi türleri Wittgenstein'nın dil oyunlarında olduğu gibi, birbiri ile kıyaslanmadan ve kıyaslanmaya çalışılmadan ele alınmalıdır ve zaten bunları kıyaslanabileceği bir metaanlatı veya metadil yoktur. Bu anlatıların hepsinin ifade bulduğu ve uzlaşarak değil, bir arada bulunarak var oldukları zeminse Lyotard için paralojidir. Eğer böyle bir zemin oluşturabilirlerse, bütün bilgiler için adil bir oyun alanı sağlanmış olur. Çünkü paraloji, bütün bilgilerin birinin diğerine bir üstünlüğü olmadan var olduğu, farklılıklara açık bir zemin sağlar. Paraloji de evrensel bir uzlaşma gerekli değildir. Her şey daha yereldir. Her bilgi alanı farklı bir dil oyununa sahip olduğu için birbiri ile uzlaşmadan var olabilir. Lyotard yöntemi paraloji olarak belirler, sonrasında en büyük amacı ise bu yöntemle mükemmel bilgi oyunlarına ulaşmaktır. Yani, bütün bilgilerin makineler aracılığı ile halka sunulması, mükemmel bir bilgi oyununun gerçekleşeceğini düşünür. Fakat Lyotard'ın bu düşüncesi daha önce söylenen sebeplerden dolayı hem mümkün değildir hem de daha önce beyan ettiği fikirleri ile çelişkilidir. Lyotard buraya kadar birçok alanla ilişki içinde bilginin genel betimlemesini vermiştir.

Fakat Lyotard'ın eleştirileceği bir nokta evrensellik konusudur. Lyotard evrensel normların terk edilmesi gerektiğini söyler. Ama eğer evrensel normlar terk edilirse Lyotard'ın savunduğu dil oyunlarının heterojenliğini destekleyen anlamlı bir uslamlamaya varılamaz, bu durumda da bu eşitliğin sağlanacağı herhangi bir formülasyon mümkün olmaz (Connor, 2001: 55). Lyotard diğer postmodern düşünürler gibi evrensellikten çok çekinir. Çünkü evrenselliğin onu bir metaanlatı içine düşürmesinden korkar. Fakat düşüncelerine bir zemin hazırlamak için ister istemez evrensel fikirlere ihtiyaç duyar.

Lyotard'ın yukarıda sayılan fikirleri günümüz epistemolojisinin durumunun genel bir betimlemesini vermesi bakımından çok değerlidir. Lyotard'ın, metaanlatılar, işersellik, günümüz üniversite disiplinlerinin içine girdiği kriz konusunda öngürülü bir

düşünür olduğu da söylenebilir. Lyotard, sağlamlığına güvenilen bilimin meşruluk sürecinin o kadar saf olmadığını ve bilimin meşruluk kaynağını çok karmaşık ilişkiler (ekonomi, siyaset, ideoloji, teknoloji... gibi) yumağından aldığını gösterir. Onun profesörlerin ölümü, bazı disiplinlerin yok oluşu, bilgimizdeki teknikleşme hakkında söylediklerinde haklılık payı da vardır. Ayrıca Lyotard'daki paraloji fikrinin tamamen gerçekleşmesi mümkün değildir. Fakat paraloji farklılıklara hoşgörülü bir zemin tanıdığı için kısmi olarak gerçekleştirilebilir. En azından evrensele varılırken yereli tamamen yoksaymayan bir zemin oluşturulabilir. Lyotard'ın ifade ettiği gibi, eşitliğin, evrenselliğin her zaman adaleti vermediği görülmektedir. Paraloji bu açıdan önemli bir yöntem olarak görülebilir. Lyotard'ın bütün bu fikirleri günümüz epistemolojisi hakkında bir farkındalık oluşturması bakımından çok kıymetlidir. Bütün bu değerlendirmelerden sonra Lyotard'ın çağdaş epistemolojideki önemi fark edilmiştir.

KAYNAKÇA

- AKAY, Ali, “Postmodern Durumdaki Filozoflar”, *Defter Dergisi*, sayı: 18, defterdergisi.wordpress.com/2012/11/05/sayı-18/
- AKAY, Ali, *Postmodernizmin ABC’si*, Say Yay., İstanbul, 2010.
- AKTAY, Yasin, “Modernizmin Aydınlanma Vehmi”, *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yay., İstanbul, Sayı 11, 2000.
- ANDERSON, Perry, *Postmodernizmin Kökenleri*, (Çev. Elçin Gen), İletişim Yay., İstanbul, 2002.
- ANDERSON, Perry, “Modernlik ve Devrim”, (Çev. Ali Türker Erdağı), *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yay., İstanbul, Sayı 11, 2000.
- BAL, Metin, “İktidar Felsefesinden Yeni Bir Etik Tavra: Michel Foucault”, *Felsefelogos Güz Sayısı*, İstanbul, 2006.
- BENHABİB, Seyla, “Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinderto Jean-François Lyotard”, *New German Critique, No. 33, Modernity and Postmodernity (Autumn)*, Duke University Press, 1984.
- BEST, Steven- KELLNER, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.
- BUMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yky Yay., İstanbul, 2010.
- BAUDRİLLARD, Jean, *Kusursuz Cinayet*, (Çev. Necmettin Sevil), Ayrıntı, İstanbul, 2000.
- BERMAN, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker) İletişim Yay., İstanbul, 2010.
- CALLINICOS, Alex, *Postmodernizme Hayır-Marksist Bir Eleştiri*, (Çev. Şebnem Pala), Ayraç Yay., Ankara, 2011.
- CASSİNER, Ernest, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, (Çev. Doğan Özlem), *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, İstanbul, Sayı 11, 2000.
- CONNOR, Steven, *Post-modernist Kültür*, (Çev. Doğan Şahiner), Yky., İstanbul, 2001.

- ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul 2009.
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim Yay., İstanbul, 2010.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, “Düşünme ve Dil Bağlamında Aydınlanmacı Özne”, *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, İstanbul, Sayı 11, 2000.
- DELALOĞLU, Besim, “Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası”, *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yay., İstanbul, Sayı 11, 2000.
- DEMİRHAN, Ahmet, *Modernlik*, Ağaç yay., İstanbul, 1992.
- DESCOMBES, Vincent, *Modern Fransız Felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul, 1993.
- DODS, Roberta Robin, “Knowing Ways/Ways of Knowing: Reconciling *Science and Tradition*”, *World Archaeology, Vol. 36, No. 4, Debates in World Archaeology*, Taylor & Francis Ltd., 2004.
- ER, Sadık Erol, *Gilles Deleuze Fark Felsefesi*, Çizgi Kitapevi, Konya, 2012.
- GIETZEN, Garrett, “Jean-François Lyotard and The Question of Disciplinary Legitimacy”, *Policy Future in Education*, Volume 8, Number 2, 2010.
- GÖKA, Erol, “Güç İlişkileri Açısından Aydınlanma”, *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yay., İstanbul, Sayı 11, 2000.
- GRANT, I. Hamilton, “Postmodernizm ve Politika”, Stuart Sim (Ed.), *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Babil Yay., Ankara, 2006a.
- GRANT, I. Hamilton, “Postmodernizm ve Bilim ve Teknoloji”, Stuart Sim (Ed.), *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Babil Yay., Ankara, 2006b.
- GÜNAY, Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitapevi, 3. Baskı, Adana, 2010.
- GÜZEL, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Kırmızı Yay., İstanbul, 2010.

- HABERMAS, Jürgen, “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, (Çev. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi/Toplum Yay., Ankara, 1993.
- HARVEY, David, *Postmodernliğin Durumu*, (Çev. Sungur Savran), Metis Yay., İstanbul, 2012.
- HOLLINGER, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler – Tematik Bir Yaklaşım*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, 2005.
- HUYSSSEN, Andreas, “Postmodernin Haritasını yapmak”, (Çev. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi/Toplum Yay., Ankara, 1993.
- JEANNIERE, Abel, “Modernite Nedir?”, (Çev. Nilgün Tatal-Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi/Toplum Yay., Ankara, 1993.
- KABADAYI, Talip, *Duhem'den Laudan'a Bilim Felsefecileri*, BilgeSu Yay., Ankara, 2010.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İoanna Kuçuradi) Türkiye, Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.
- KANT, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” (1784), (Çev. Nejat Bozkurt), *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yay., İstanbul, Sayı 11, 2000.
- KELLNER, Douglas, “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”, (Çev. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi/Toplum Yay., Ankara, 1993.
- KÖMEKÇİOĞLU, “Uğur, Eleştirel Kant'ı Eleştirememek”, *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yay., İstanbul, Sayı 11, 2000.
- KUHN, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), Kırmızı Yay., İstanbul, 2008.
- KÜÇÜK, Mehmet, “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi”, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi/Toplum Yay., Ankara, 1993.

- LASH, Scott, “Modernite mi Modernizm mi? Weber ve günümüz toplumsal teorisi”, (Çev. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi/Toplum Yay., Ankara, 1993.
- LYOTARD, Jean-François., *Postmodern Durum*, (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yay., Ankara, 1994.
- LYOTARD, Jean-François *Postmodern Durum*, (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yay., Ankara, 2013.
- LYOTARD, Jean-François “Meşruluk Üzerine Notlar”, (Çev. Haldun Bayrı), *Defter Dergisi*, Sayı:16, defterdergisi.wordpress.com/2012/11/05/say1-16/
- LYOTARD, Jean-François – BRÜGGER Niels, “What about the Postmodern? The Concept of the Postmodern in the Work of Lyotard”, *Yale French Studies*, No. 99, *Jean-François Lyotard: Time and Judgment*, Yale University Press, 2001.
- LYOTARD, Jean-François., *Pagan Eğitimler*, (Çev. Atakan Karakış), Monokl Yay., İstanbul 2011.
- MALPAS, Simon, *Jean-François Lyotard, Routledge Critical Thinkers*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2003.
- MURPHY, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, (Çev. Hüsemattin Arslan), Paradigma yay., İstanbul, 2000.
- PORTER, Kevin J., “Games of Perfect Information: Computers and the Metanarratives of Emancipation and Progress”, *SubStance*, Vol. 25, No. 1, Issue 79, University of Wisconsin Press, 1996.
- PRICKETT, Stephen, “Narrative, Theology and Literature”, *Religion & Literature*, Vol. 41, No. 2, The University of Notre Dame Press, Summer 2009.
- ROBERTS, Peter, “Academic Dystopia: Knowledge, Performativity, and Tertiary Education”, *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 35:1, Routledge, London, 2013.
- RORTY, Richard, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, (Çev. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi/Toplum Yay., Ankara, 1993.

- SARUP, Madam, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. Abdulkaki Güçlü), Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004.
- SCHRIFT, Alan D., “Özneyi Yeniden Düşünmek: Kişi Nasıl Olduğundan Başkası Olur”, (Çev. Ali Utku - Mukadder Erkan), *Nietzsche Paris’te*, Otonom Yay., İstanbul, 2013.
- SOYKAN, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil - Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, MVT yay, İstanbul, 2006.
- STEVERMAN, Emilia, *The Bounds of Reason: Habermas, Lyotard and Melanie Klein*, Routledge, Taylor and Francis Group, New York, 2003.
- SIM, Stuart, *The Lyotard Dictionary*, Edingburgh Press, Edingburgh, 2011.
- SIM, Stuart “Postmodernizm ve Felsefe”, Stuart Sim (Ed.), *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev. Mukadder Erkan - Ali Utku), Babil Yay., Ankara, 2006.
- TAŞCI, Serdar, “Aydınlanma(ma)nın Felsefesi”, *Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı*, İstanbul, Sayı 11, 2000.
- TOPP, Warren, “Generative Conversations: Applying Lyotard’s Discourse Model to Knowledge Creation Within Contemporary Organizations”, *Systems Research and Behavioral Science 17*, School of Engineering Management, University of Cape Town, South Africa, 2000.
- TOURAINÉ, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), Yky yay., İstanbul, 2010.
- UĞUR, Aydın, “Postmodernin Siyasetle İlişkisi Üzerine”, *Defter Dergisi*, sayı: 18, defterdergisi.wordpress.com/2012/11/05/sayı-16/
- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, (Çev. Deniz Kanıt), Totem yay, İstanbul, 2006.

ÖZGEÇMİŞ

Ünvanı : Araştırma Görevlisi
Adı-Soyadı : Özgül EKİNCİ
Doğum Tarihi ve Yeri : 1989/ Mersin
Fakülte : Fen-Edebiyat
Bölüm : Felsefe
E-posta/Web : ozgulekinci@kilis.edu.tr
Telefon/Faks : Fax: (0348) 822 23 51 -1420

EĞİTİM BİLGİLERİ

<u>Derece</u>	<u>Üniversite/Enstitü- Fakülte/Alan</u>	<u>Yıl</u>
Lisans	Pamukkale Üniversitesi/ Fen-Edebiyat Fakültesi / Felsefe Bölümü	2012
Yüksek Lisans	Pamukkale Üniversitesi/ Fen-Edebiyat Fakültesi/Sistemik Felsefe ve Mantık Bölümü	2012-

AKADEMİK/MESLEKTE DENEYİM

<u>Görev Ünvanı</u>	<u>Kurum/Kuruluş</u>	<u>Görev Dönemi</u>
Araştırma Görevlisi	Kilis 7 Aralık Üniversitesi	2013- Devam Ediyor

ARAŞTIRMA ALANLARI

Çağdaş Epistemoloji, Felsefe Tarihi, Bilim Felsefesi, Dil Felsefesi

İDARİ GÖREVLER

Felsefe Bölümü Mevlana Koordinatörü, Lisans Sınıf Danışmanlığı

YABANCI DİL

İngilizce Orta Düzey

YAYIN BİLGİLERİ

- Özgül Ekinci - Sadık Erol Er, “Nietzsche ve Faşistler”, Geordes Bataille, *Nietzsche Paris 'te*, (Ed. S.Erol ER), Otonom Yay., 2013., (Çeviri)

-Özgül Ekinci – Gülten Silindir “Bioiktidar ve Teknoloji: Foucault ve Heidegger’in Düşünme Yöntemi”, *Heidegger Paris 'te*, Timoty Rayner, (Ed. S. Erol ER), Otonom yay., 2014. (Çeviri)