

26728

J.F. LYOTARD'DA "GERÇEKLİK" SORUNU

F. Berna Ülner

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Felsefe Anabilim Dalı İçin Öngördüğü
YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ankara
Eylül 1993

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

İşbu çalışma, jürimiz tarafından, Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan -----
Prof.Dr. Ioanna KUÇURADİ (Danışman)

Üye -----
Prof.Dr. Süleyman Hayri BOLAY

Üye -----
Doç.Dr. Necdet SUMER

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

16.9./1993

Prof.Dr. Hüsnü ARICI
Enstitü Müdürü

TEŐEKKÖR

Bu çalışmayı sabırla yöneten hocam Ioanna Kuçuradi'-
ye, çalışma boyunca yardımlarını gördüğüm hocam Bilge
Karasu'ya ve desteklerinden ötürü Aydan Saylan ile Nihat
Ülner'e çok teőekk r ederim.

ÖZET

Felsefe alanında modernizm-postmodernizm tartışmasına bakıldığında, bu tartışmanın, hep, birtakım "kriz" tanımlarına dayanılarak yapıldığı görülür. Modernizm-postmodernizm tartışmasının önemli isimlerinden biri olan Jean François Lyotard da, bu tartışmaya "anlatılar krizi" adını verdiği bir kriz tanımını ortaya koyarak katılır. Lyotard'ın "anlatılar krizi" olarak adlandırdığı kriz dikkate alındığında, düşünürün gerçeklikle ilgili bir soruna dikkat çektiği, "anlatılar krizi"ni ortaya koyarken, "gerçekliğe" ilişkin bir kaygı taşıdığı görülmektedir.

Öte yandan, postmodernizme ilişkin yaygın bir kanının, bir "postmodernist" olduğu düşünülen Lyotard'la ilgisinde sınanması da, düşünürün "gerçeklik" görüşüne bakmayı gerektirmektedir. Postmodernist olduğu varsayılan düşünürlerin, her şeyi söylemenin -ve yapmanın- aynı derecede meşru ve serbest olduğu bir dünya tasarladıkları, pluralizmi destekledikleri kanısı, yaygın bir kanıdır; ancak, Lyotard'ın görüşleri, özellikle de "gerçeklik" görüşü dikkate alındığında, bu kanının Lyotard için doğru olmadığı ortaya çıkar.

Bu çalışmanın amacı, Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışını, bu iki hareket noktasının kılavuzluğunda incelemektir.

Bu inceleme, dört bölümde gerçekleştirilmiştir: İlk bölümde, Lyotard'ın "anlatılar krizi"ne ilişkin görüşleri, düşünürün "modern" ve "postmodern" söyleme, "bilgi"ye, "bilim"e ve "postmodern durum" saptamasına ilişkin görüşleriyle birlikte serimlenmektedir. İkinci bölümde, düşünürün ilk bölümde ortaya konulan görüşlerine de kaynaklık eden temel bir problemi, "gerçeklikteki bir

şeyin sunulması"na ilişkin görüşleri incelenmektedir. Üçüncü bölümde, Lyotard'ın hedefi ve "felsefi politika" dediği şeye ilişkin görüşleri ele alınmaktadır. Dördüncü ve son bölümde de, Lyotard'ın ilk üç bölümde ortaya konulan görüşlerinin ve Lyotard hakkındaki görüşlerin eleştirilmesine, özellikle de Lyotard'ın niçin bir post-modernist sayılamayacağının ortaya konulmasına çalışılmaktadır.



SUMMARY

When the discussion of modernism and postmodernism in philosophy is taken into consideration and when it is asked what the core of this discussion might be, it is observed that most of the thinkers participating in this discussion diagnose a "crisis"; actually, the common feature of this discussion is the diagnosis of a "crisis". Jean-François Lyotard, who is of great importance for this discussion, also diagnoses a "crisis", namely the "crisis of narratives". Thus Lyotard tries to draw attention to a problem regarding "reality". The determination of Lyotard's position within this recent discussion requires the examination of his diagnosis concerning the "crisis of narratives", and of his conception of "reality" as the basic theme of his diagnosis.

Besides, there is the prevalent opinion of the thinkers considered as, or supposed to be postmodernists that "they project a world in which everything is permitted and legally said - and done", and they would "support pluralism". Still, Lyotard's conception of "reality" shows that he would never accept such a projection. As regards Lyotard, this prevalent opinion is not true, since his conception of "reality" makes this impossible. Therefore this opinion must be tested in connection with Lyotard; and to do this, his conception of "reality" has to be scrutinized as the basic theme of his philosophy.

The aim of this study is to scrutinize Lyotard's conception of "reality", starting from the two above-mentioned points.

This study consists of four chapters: In the first chapter, Lyotard's views concerning the "crisis of narratives" are presented as well as his views concerning the

tives" are presented as well as his views concerning the "modern" and "postmodern" discourses, and those connected with "knowledge", "science" and the "postmodern condition". The second chapter is devoted to the problem of presentation, which is the fundamental problem of his diagnosis, and of his views exposed in the first chapter. In the third chapter we deal with Lyotard's "aim" and his conception of "philosophical politics". The fourth and last chapter is an attempt to evaluate Lyotard's own views, as well as some other people's views on Lyotard.



Sayfa

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	i
TÜRKÇE ÖZET	ii
İNGİLİZCE ÖZET	iv
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
'MODERN'- 'POSTMODERN' KAVRAMLARI VE BİLGİ	7
1) "MODERN SÖYLEM"- "POSTMODERN SÖYLEM"	9
2) BİLİMSEL BİLGİ VE ANLATI BİLGİSİ	12
3) "KLASİK BİLİM"DE MEŞRULAŞTIRMA	18
4) "MODERN BİLİM"DE MEŞRULAŞTIRMA	19
i- Modern Söylemin İlk Bileşeni Olarak Aydınlanma	21
ii- Modern Söylemin İkinci Bileşeni Olarak Spekulatif Felsefe	25
5) MODERN MEŞRULAŞTIRMA BİÇİMİNİN İNANILIRLIĞINI YİTİRMESİ YA DA "ANLATILAR KRİZİ"	30
6) POSTMODERN DURUM	34
7) ÇÖZÜM ÖNERİSİ	47
8) BİLİMDE EĞİTİM	54
9) POSTMODERN DURUM VE "GERÇEKLİK"	56

	Sayfa
İKİNCİ BÖLÜM	
GERÇEKLİK VE GERÇEKLİĞİN SUNULMASI	61
1) SÖYLEMİN YAPISI	62
2) GERÇEKLİK-SÖYLEM İLİŞKİSİ VE GERÇEKLİĞİN SUNULMASI SORUNU	71
3) LYOTARD'DA "YAPI-SÖKME"	80
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
"ADALET" VE FELSEFİ POLİTİKA	93
1) BİLGİSEL SÖYLEM VE "ADALETSİZLİK"	94
2) FELSEFİ POLİTİKA	109
3) "ADALET" VE "ADİL OLMA"	116
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
LYOTARD'IN GÖRÜŞLERİNE TOPLU BİR BAKIŞ	121
1) MODERNİZM-POSTMODERNİZM TARTIŞMASINDA LYOTARD'IN YERİ	121
2) "SINIR ÇİZME" VE LYOTARD'DA SINIR ÇİZME	124
3) LYOTARD'DA HAREKET NOKTASI OLARAK SÖYLEM(LER)	127
KAYNAKÇA	138
EK: LYOTARD'IN ESERLERİNİN LİSTESİ	145

GİRİŞ

Çağdaş Fransız düşünürlerinden Jean François Lyotard (doğumu 1924), güncel bir tartışmanın, modernizm-postmodernizm tartışmasının önemli isimlerinden biri olarak görülmekte ve eserleri, bu tartışmanın temel metinleri arasında sayılmaktadır¹.

Modernizm-postmodernizm tartışması, günümüzün rağbet gören tartışmalarından biridir. Ama, rağbet görmeyen yanı sıra, edebiyat, plastik sanatlar, toplumbilim, tarih, iktisat, politika, felsefe ve 'postmodern' teriminin ilk kez kullanıldığı alan olan mimarlık gibi birçok alanda yapılan bir tartışma olmasından ötürü, "yaygın" olduğu da söylenebilecek olan bu tartışmanın, bu alanların hepsinde birden ortak olan bir özelliğini yakalamak kolay değildir. Çünkü, 'modern' ve 'postmodern' terimleri her tek alan için ayrı bir şeyin sıfatı olmakla kalmaz ("modern mimarlık", "postmodern toplum" gibi); bu alanların herbirinin, hakkında azçok görüş birliğine varılmış 'modern' ve 'postmodern' "tanımlarında", bu tanımları yapmak üzere bakılan, "resim", "heykel", "edebiyat eseri", "toplumsal olgu" gibi şeylerin çeşitliliğinden ve formalizm, yapısalcılık, üstyapısalcılık, yapı-sökmecilik, figüralizm gibi değişik bakış biçimlerinden ötürü, çok farklı yerlere varılır.

Edebiyat eleştirisi, plastik sanatlar ve mimarlık bir yana, yukarıda sayılan diğer alanlarda, özellikle de

1. *Collège International de Philosophie*'nin kurucu üyelerinden biri olan Lyotard, bu Kolejin yanı sıra, Vincennes'deki Paris Üniversitesi'nde de felsefe dersleri vermektedir. Ayrıca, Irvine'deki California Üniversitesi'nde Fransızca ve İtalyanca profesörüdür. Lyotard'ın bazı eserlerinin ve bu eserler arasında İngilizce'ye ve Türkçe'ye çevrilenlerinin listesi çalışmanın sonuna eklenmiştir.

felsefede, modernizmden kopuş ya da modernitenin bitişı hep bir "kriz"le dile getirilmekte; ama bu krizin, "aydınların krizi" mi, "Aydınlanmanın krizi" mi, "Marx- ismin krizi"mi, "tüketim toplumlarının krizi" mi, "bilgi- sayar toplumlarının krizi" mi, "modernizmin krizi" mi, "uygarlığın krizi" mi, "bilimin krizi" mi, "üniversitenin krizi" mi, "meşrulaştırma krizi" mi, "anlatılar krizi" mi olduğu bir türlü belirlenememektedir.

Bu tartışmayla birlikte, böylesi bir "kriz" tanısı çeşitliliğinin ortaya çıkmasına bakarak, herkesin bir başka yönüyle adlandırdığı bu "kriz"ın, sanat alanları hariç diğer alanlarda yürütölen modernizm-postmodernizm tartışmalarının çekirdeğini oluşturan konu olduğu söylenebilir. Kriz tanılarının nasıl temellendirildiklerini, hangi felsefe problemleriyle bağlantılı olarak dile getirildiklerini görmekse, bu tanıların ortaya konulduğu eserleri ayrı ayrı incelemeyi gerektirir.

Eserleri, modernizm-postmodernizm tartışmasının temel metinleri arasında önemli bir yer tutan Lyotard'ın, özellikle bilgiye ilişkin görüşleri incelendiğinde, onun da bir "kriz"den, "anlatılar krizi"nden sözettiğı görülür. Lyotard'ın felsefe alanındaki modernizm-postmodernizm tartışmasının çekirdeğini oluşturan konuya, yani "kriz"e ilişkin düşüncelerini incelemek, düşünürün modernizm-postmodernizm tartışmasına "nasıl" katıldığını ortaya koymanın bir yoludur. Bunun için de, Lyotard'ın "anlatılar krizi" olarak adlandırdığı "kriz"e ilişkin görüşlerini, nereye bakarak, nereden yola çıkarak, nelere dayanarak ve hangi temel kaygıyla ortaya koyduğunu görmek gerekir. Lyotard'ın "anlatılar krizi"ne ilişkin görüşlerinin ardındaki temel kaygı, "gerçeklik"le ilgili bir kaygıdır; başka bir deyişle, Lyotard, "anlatılar krizi"nin yarattığı sorunlardan birinin, hatta en önemlisinin, "gerçeklik"le ilgili bir sorun olduğunu düşünür. Bu durumda, Lyotard'ın modernizm-postmodernizm

tartışmasındaki yerini görmek üzere, "anlatılar krizi"ne ilişkin düşüncelerinin ele alınması, düşünürün "gerçeklik" açısından nasıl bir sorun gördüğünü de incelemeyi gerektiriyor. Dolayısıyla bu çalışmada, Lyotard'ın "anlatılar krizi" adını verdiği "kriz"e ilişkin görüşleri, düşünürün "gerçeklik" anlayışıyla ilgisinde incelenecektir.

Öte yandan, Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışını ele almak, postmodernizm hakkındaki yaygın bir kanının, Lyotard'la ilgisinde sınanmasını da sağlayacaktır. Bu kanı, postmodernizmi savunduğu varsayılan düşünürlerin bir pluralizm önerdikleri, son kertede doğruluk-yanlışlık kaygısı taşınmaksızın herşeyi söylemenin -ve yapmanın- aynı derecede meşru ve serbest olduğu bir dünya tasarladıkları kanısıdır. Postmodernizmi savunduğu varsayılan düşünürlerin görüşlerinin, tek bir *motto*'yla, Feyerabend'in "*anything goes*"uyla -"ne olsa olur"uyla- özetlenebileceğine inanılmaktadır. Bu kanı, modernizm-postmodernizm tartışmasının temel eserlerine ya hiç gidilmeksizin, ya da bu temel eserlerden, bağlamına bakılmaksızın alınmış ifadelerin derlenmesiyle varılmış bir kanı gibi görünmektedir.

Bu kanı Lyotard için iki yönden hatalı görünüyor: İlkın Lyotard postmodernizmi "savunan" bir düşünür değildir; "postmodern durum" adını verdiği, "anlatılar krizi" tanısıyla da yakından ilgili olan bir durumu "saptama" peşindedir -zaten bir "durum", savunma konusu olabilecek bir şey değildir. Öte yandan söylenecek ve yapılacak herşeyi meşru kılmaktan çok daha farklı bir çabadır Lyotard'ınki; bir sınır çizme çabasıdır. Ne var ki bu sınır doğru ile yanlış arasındaki bir sınır değildir, gerçeklik ile söylem arasındaki ya da "yapma" ile "söyleme" arasındaki bir sınırdır. İleride de görüleceği gibi, Lyotard'ın çabası, "gerçeklikte eyleme"nin yerini, "söylemle eyleme" aldığıında ortaya çıkan

sorunlardan kurtulmak amacıyla girişilen bir sınırlandırma çabasıdır.

İkincileyin, bu genel kanının, yani, postmodernizm adı altında, her şeyi söylemenin ve yapmanın aynı derecede meşru ve serbest olduğu bir dünya önerildiği kanısının temelini, Lyotard'da -ve bu tartışmanın önemli isimlerinden biri olan Baudrillard'da- bulmak mümkün değildir; bu kanıyı haklı çıkaracak görüşler, olsa olsa, bir başka Fransız düşünürü olan Jacques Derrida'nın eserlerinde bulunabilir. Ne var ki, Lyotard ve Baudrillard'ın eserleri de, bu kanıyı haklı çıkarmak üzere "okunmakta" (hatta okunmadan "kullanılmakta") ve bu iki düşünür, böyle bir dünyanın doğal ve zorunlu engelinin "gerçeklik" olduğunu düşünmelerine rağmen, gerçekliği ortadan kaldıran birer "postmodernist" olarak görülmektedirler.

Baudrillard bir yana, Lyotard'ın bu anlamda bir "postmodernist" olmadığını, hatta kendi "postmodern" anlayışından ötürü, Lyotard için "postmodern-ist" olmanın da mümkün olmadığını göstermek, doğal olarak, düşünürün "gerçeklik" anlayışına bakmayı gerektiriyor.

Ancak Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışını, topluca ortaya koymak oldukça güçtür; çünkü Lyotard, gerçekliğe ilişkin görüşlerini, çok farklı alanlarda, -estetik, tarih, politika, bilim gibi alanlarda- ortaya koymakta ve her seferinde bir başka görünümüyle gerçekliğe değinmektedir. Örneğin, *Discours, figure*'de anlam ile gerçekliğin, *Economie Libidinale*'de ekonomi ile gerçekliğin, *La Condition Postmoderne*'de anlatılar ile gerçekliğin, *Le Différend*'da bilgisel söylem ile gerçekliğin, *Heidegger et 'les juifs*'te politika ile gerçekliğin, *Phénoménologie*'de tarih bilimi ile gerçekliğin ilgisine değinir. Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışı, tüm bu alanlarda gerçeklikle ilgili olarak

söylediklerinin birbirine bağılı olarak düşünülmesiyle ortaya konulabilir.

Görüldüğü gibi, Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışı, iki farklı şeyi ortaya koymak üzere yola çıkıldığında ulaşılan ortak bir noktadır. İlkin, Lyotard'ın modernizm-postmodernizm tartışmasındaki yeri sorulduğunda, düşünürün bu tartışmayla ilgisi, ancak, Lyotard'ın "kriz tanısı"yla ilgisinde kurulabilir; çünkü, modernizm-postmodernizm tartışmasında, tartışmaya katılan herkesin bir kriz tanısı koyması dışında bir ortaklık görülemez; "kriz tanıları" dışında çıkış noktası olabilecek sağlam ve ortak bir zemin yoktur.

Ancak, herkesin bir kriz tanısı koyması, herkesin aynı tanıyı, aynı şeylere dayanarak ve aynı kaygılar sonucu ortaya attığı anlamına gelmez. Yapılacak iş, kriz tanılarını tek tek incelemektir; her kriz tanısında ayrı bir dayanağın (ya da dayanakların) ve başka başka kaygıların söz konusu olduğu açıktır.

Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışının incelenmesi, modernizm-postmodernizm tartışmasında ortaya atılan kriz tanılarından "biri" olarak Lyotard'ın "anlatılar krizi" tanısı incelenirken, bu tanının ardındaki temel kaygının anlaşılması için gereklidir.

İkinci olarak, Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışının incelenmesi, postmodernizm hakkındaki yaygın bir kanının Lyotard'la ilgisinde sınanması için gereklidir.

Bu çalışmanın amacı, Lyotard'ın "gerçeklik" anlayışını, ilkin düşünürün "anlatılar krizi"ne ilişkin görüşlerinin ardındaki kaygının anlaşılması için, ikincileyin de postmodernizm hakkındaki yaygın bir kanının Lyotard'la ilgisinde sınanması için incelemektir.

Dört bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümü, Lyotard'ın "anlatılar krizi" tanısının ve bu tanıyı dile getirdiği çerçeveye olan "postmodern durum" saptamasının, düşünürün "gerçeklik" anlayışıyla ilgisinde incelenmesine; ikinci bölümü, düşünürün ilk bölümde serimlenen görüşlerine de kaynaklık eden "gerçeklik ile gerçeklikteki bir şeyin sunulması" arasındaki ilişkiye dair görüşlerinin ortaya konulmasına; üçüncü bölümü, düşünürün "hedef"inin belirtilmesine; son bölüm olan dördüncü bölümü de, hem Lyotard'ın görüşlerinin hem de Lyotard hakkındaki görüşlerin eleştirilmesine ayrılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

'MODERN'-'POSTMODERN' KAVRAMLARI VE BİLGİ

Modernizm-postmodernizm tartışmasının felsefede nasıl yürütüldüğüne bakılacak olursa, 'modern' ve 'postmodern'in neyin sıfatları olduğu konusunda bir görüş birliğinin olmadığı görülür (hatta kimileyin, 'modern' ve 'postmodern'in birer sıfat olduğu da unutulmaktadır). Dolayısıyla, Lyotard'ın gerçeklik anlayışına ulaşmanın önkoşulu, düşünürün "anlatılar krizi" tanısına ve bu krizin ortaya çıktığı durum olarak gördüğü "postmodern durum" saptamasına bakmak olduğuna göre, ilkin Lyotard için bu kriz ve bu durumla yakından ilgili olan 'modern' ve 'postmodern'in ne anlama geldiğini görmek gerekir.

Lyotard'da 'modern' ve 'postmodern', herşeyden önce, birer "söylem"in, yapıca farklı iki söylem türünün sıfatlarıdır. Buna bağlı olarak, 'modern' ve 'postmodern', yapıca farklı iki "bilgi türü"nün de sıfatıdır; çünkü "bilgi" ("le savoir"), söylemin yapısına uygun olarak, "söylem"de ortaya çıkan bir üründür. Öte yandan, Lyotard'a göre, 'modern' ve 'postmodern'in, birer "dönem"ın sıfatı olarak görülmesi, birer "söylem" ile birer "bilgi türü"nün sıfatı olmasından farklıdır. 'Modern' ve 'postmodern'in birer dönem için kullanılması, bu sıfatlarının, öncelikle birer söylem türüne ait sıfatlar olduğunun gözardı edildiğini gösterir; belirli dönemlerde bu söylem türlerinden yalnızca birinin görüldüğü yanılıgısına yolaçar.

Oysa, ne modern söylem ne de postmodern söylem, belirli dönemlere "özgü" söylem türleridir. Modern söylem, ilk ve en açık örneklerinden birinin Augustinus'ta görüldüğü (Lyotard, 1984:77) bir söylem türü olarak, "modern dönem" denilen dönemden çok daha eskiye dayanan

bir geçmişe sahiptir. Öte yandan, Lyotard'ın deyişiyle, "Postmodern, bir dönemleştirme olarak anlaşılmamalıdır." (Lyotard, 1985:16) Çünkü:

"Postmodernite yeni bir çağ değildir; modernitenin, özellikle meşruluğunu insanlığı özgürleştirme amacına dayanarak temellendirirken, kazanmaya çalıştığı, ya da kazandığını iddia ettiği bazı özelliklerinin yeniden yazılmasıdır." (Lyotard, 1987:54)

Ancak, 'modern' ile 'postmodern'in dönemlerin değil de söylemlerin sıfatları olması, Lyotard'ın "modern dönem" ve "postmodern dönem" ifadelerini kullanmasına engel olmaz; ama Lyotard, bunları, bir hatırlatmayla birlikte kullanır: Belirli bir dönem için 'modern' sıfatıyla kullanırken, o dönemde bir başka söylem biçiminin de kullanılmış olduğunu -ve tersini- gözden kaçırmamak; ve bu dönemler ayırımının, hep bir *Zeitgeist* belirleme peşinde koşan ve dönemleri eninde sonunda tarihin akışında bir "bölüm" olarak gören "modern tarih anlayışı" tarafından yapılmış olduğunu unutmamak gerekir.

Kısacası "modern" ya da "postmodern" ifadelerinin birer döneme ilişkin olarak kullanılması, gene bir söylem türü aracılığıyla, "modern söylem"le, bu söylem türüne ait olan "modern tarih anlayışı"yla yapılan bir iştir; dönemler için 'modern' ve 'postmodern' sıfatları kullanılırken bunun farkında olmak gerekir. Nitekim, bu bölümde de görüleceği gibi, Lyotard, "modern dönem" ve "postmodern dönem"den, hep bir söylem türüyle bağlantısında söz etmektedir. Öyleyse, ilkin Lyotard'ın 'modern' ve 'postmodern' söylemden ne anladığına bakmakta yarar vardır.

1) "MODERN SÖYLEM"- "POSTMODERN SÖYLEM"

Lyotard'ın 'modern' ve 'postmodern' söylemden ne anladığına geçmeden önce, 'söylem'den ve 'anlatı'dan ve 'anlatıların işleyişi'nden ne anladığına bakmak uygun olur. Lyotard, "söylem"e ilişkin görüşlerini, iki farklı soruyla ortaya koyar, "söylem"e iki farklı açıdan bakar. Bu iki farklı bakış açısından ilki bu bölümde, diğeri de ikinci bölümde incelenecektir. Lyotard, bu bölümde serimlenen görüşlerinde, "söylem"i, "anlatıların işleyişi" açısından ele alır, söylemlerle aktarılan anlatıların işleyişinin nasıl olduğunu sorar ve bu işleyiş ile söylem arasında bir ilgi kurar; ikinci bölümde serimlenecek görüşlerinde ise, "söylem"i yapısı bakımından inceler, bir "yapı" sorusundan yola çıkar. Lyotard'ın anlatıların işleyişi ile söylem arasında nasıl bir bağ kurduğunu görmek, önce düşünürün "anlatıların işleyişi"nden ne anladığını belirtmeyi gerektiriyor.

Lyotard, 'anlatıların işleyişi'den, bir "anlatıcı"-nın (*narrator, addressor*), "dinleyenler"e (*narratee, addressed*) bir "anlatılan"ı -"gönderi"yi- (*narrated, referent*) aktarmasını anlar; bu üç öge, anlatı işleyişinin ögeleridir.

Anlatıların işleyişi bakımından, ana hatlarıyla dile getirilecek olursa, "modern söylem", anlatıcısı bir "üst anlatıcı" olan, anlatılanı dinleyicilere bu üst anlatıcının tamamıyla kuşatıcı bakışıyla sunan söylem biçimidir; postmodern söylemdeki fark ise, bu "üst anlatıcı"nın -kendisini tarihin ve/veya hakikatin anlatıcısı olarak gören "anlatıcı"nın- ortadan kalkması, üst anlatıcının olmamasından kaynaklanan bir "anlatılanların tekleşmesi" durumuna geçilmesidir (Lyotard, 1985).

Lyotard'ın, 'üst anlatıcı' terimini "devlet" ya da

"üniversite" gibi kurumlar için kullandığı düşünülürse, 'üst anlatıcı'yla ne kastedildiği açıklık kazanacaktır. "Üst anlatıcı", bir yandan, bir öykü anlatan "biri" gibi "gerçek" bir kişi değildir; öte yandan, "gerçek" bir kişi olmaması nedeniyle, anlattığının kapsamını ve dinleyicilerinin sayısını, "gerçek" bir öykü anlatıcısından çok daha farklı bir biçimde genişletebilir, arttırabilir: Öyküsünü "bütün insanlığın öyküsü", dinleyicilerini de "bütün insanlar" kılabilir¹.

Lyotard, "modern söylem"den, bir bakıma herkesin bir bakıma da hiçkimsenin olmayan bir söylemi anlar ve bu söylemi 'üstanlatı' ya da 'büyük anlatı' olarak adlandırır; öte yandan Lyotard'a göre, "postmodern söylem", tek tek "küçük anlatılar"a, gerçek bir anlatıcıya belirli bir yer ve zamanda anlatıcı(lar)ın tek tek kişiler olarak ortaya çıktığı bir söyleme işaret eder. Modern söylemin üst anlatıcısının bütünlüğü ve birliği karşısında, postmodern söylem, tek tek gerçek anlatıcılarından ötürü bir çokluğun, küçük anlatılar çokluğunun ortaya çıkmasını sağlar.

Aradaki ilk fark, bu anlatıcı farkıdır. Modern söylemin anlatıcısının baş özelliği, kendisinin de içinde bulunduğu tarihsel bir bütünü, kendi adına değil, bu bütün adına anlatan anlatıcı olmaktır. Öte yandan postmodern söylemde anlatı, anlatıcının niteliğinden ötürü bir sınırlılık gösterir; anlatıcı, dinleyen konumundayken kendisine bir bütün olarak sunulmuş olan "anlatılan"ı, üst anlatıcının kuşatıcı ve tüketici "öyküsü"nü değil, yalnızca kendisine ait bir "öykü"yü, kendisine özgü küçük anlatıda -ya da "dil oyunu"nda- "anlatılan"ı sunar.

Elbette ki, burada kastedilen, ne postmodern

1. Bunun nasıl gerçekleştirildiği ileride açıklanacaktır.

söylemdeki bu sınırlılığa dayanılarak, her "dile getirme"nin bir söylem sayılmasıdır, ne de postmodern söylemin "söylem olma" kuralını değiştirdiğidir; postmodern söylemin, ya da küçük anlatıların da söylem olmanın temel koşulunu taşıyor olması gerekir. Bir "anlatan"ın bir "anlatılan"ı -ya da bir "gönderi"yi- "dinleyenler"e sunmasıdır bu temel koşul.

Lyotard'ın Wittgenstein'dan aldığı 'dil oyunu' terimi, bu temel işleyişin, postmodern söylemde aldığı biçimi nitelemeye son derece uygun olmasından ötürü önemlidir; oyunu oyun yapan şey, "oyunculararası bir anlaşmanın nesnesi olan kurallarla" (Lyotard,1984) anlatılanın aktarılmasıdır. Yani postmodern söylemde -ya da dil oyunlarında- anlatılan, yalnızca anlatıcının ve dinleyenlerin uyduğu kurallarla aktarılan bir şeydir; kurallar olmadığında oyun da anlatılan da yoktur. Kuşatıcı bir üst anlatıcının yokluğunda, bu oyuna katılmak "keyfi"dir.

Görüldüğü gibi, Lyotard'da "söylem" ile "anlatı", birbiriyle yakından ilgilidir; 'söylem'den, bir şeyin bir "kavramlar sistemi" aracılığıyla "sunulma"sını anlayan Lyotard, "anlatı"dan da bu söylem yapısıyla ortaya konulan içeriği anlar. Söylemde, yani, bir şeyin bir "kavramlar sistemi"yle sunulmasında, anlatıların işleyişine uyulur; anlatı işleyişinin öğeleri aynı zamanda söylemin de öğeleridir. Lyotard'da, anlatıların işleyişi bakımından, modern söylemin diğer adı büyük anlatı ya da üstanlatı iken, postmodern söylemin diğer adı küçük anlatılar ya da dil oyunlarıdır (Lyotard, 1984).

"Büyük anlatı" ile "küçük anlatı" -ya da "üstanlatı" ile "dil oyunu"- arasındaki farkın, yani modern söylem-postmodern söylem farkının açıklık kazanması için, Lyotard'ın "modern dönem" ile "postmodern dönem"den ne anladığına bakmak yararlı olacaktır. Lyotard, yukarıda

(sayfa: 7-8) dile getirilen uyarıyı, yani bu "dönemleştirme"nin "modern tarih anlayışı"yla yapılan bir dönemleştirme olduğunu unutmama uyarısını da yineleyerek 'modern' ve 'postmodern' söylemlerden sözeder.

'Modern'-'postmodern' farkına "dönemler" açısından da değinmek, "anlatılar krizi"nin anlaşılması için kaçınılmazdır. Bu kriz, çağımızın koşullarıyla, özellikle de "bilginin statüsündeki değişme"yle (Lyotard, 1984:3) yakından ilgilidir. Bu "değişme"nin ele alınması, ilkin, bir "değişme" geçirdiği düşünülen "bilgi"ye bakmayı; ikincileyin de, çağımıza ve çağımızı hazırlayan koşullara -"dönemleştirmeler"le- bakmayı gerektirir. Bu ikisi, "bilgi"ye bakmak ile dönemlere bakmak, Lyotard'ın *Post-modern Durum*'da birarada yaptığı bir iştir. Ancak burada, öncelikle, düşünürün "bilgi"den ne anladığına bakılacak, ardından da bu "bilgi" görüşünün dönemlerle ilgisine geçilecektir.

2) BİLİMSEL BİLGİ VE ANLATI BİLGİSİ

Lyotard, "bilgi" anlayışını, en açık biçimde, bilginin iki türü olarak gördüğü "bilimsel bilgi" ile "anlatı bilgisi"ni açıklarken ortaya koyar. Bu iki bilgi türü arasındaki ilişki, Lyotard'ın "bilgi" görüşünün temelini oluşturur. Lyotard'a göre:

"Bilgi (*savoir*) terimiyle kastedilen sadece bir gösterici (*denotatif*) ifadeler bütünü değil, bundan öte birşeydir; 'nasıl yapılacağını bilme', 'nasıl yaşanacağını bilme', 'nasıl konuşulacağını bilme' gibi düşünceleri de içerir.....Böyle anlaşıldığında, bilgi, 'iyi' gösterici ifadeleri, aynı zamanda da 'iyi' buyurucu ve değerlendirci ifadeleri oluşturma olanağını sağlayan şeydir." (Lyotard, 1984:18)

Lyotard'da, alışılâgelen "bilgi" (*savoir*) kavramını, ancak düşünürün "bilgiler"e (*connaissance*) ilişkin görüşünde bulmak mümkündür:

"Genel olarak bilgi, bilime, hatta bilgilere indirgenemez. Bilgiler, diğer bütün ifadeleri dışta bırakarak, bir nesneyi gösteren ya da betimleyen ve doğru ya da yanlış oldukları ileri sürülebilen önermelerden oluşmuş bir bütündür." (Lyotard, 1984:18)

Lyotard 'bilgi'den yalnızca bilimsel bilginin anlaşılmasına karşı çıkarken, bilimsel bilgiyi başka bir bilgi türü karşısında ortaya koyar:

"Bilimsel bilgi, ilkin, bilginin bütününün temsilcisi değildir; bilimsel bilgi daima, başka bir bilgi türüne -sadelik amacıyla anlatı diyeceğim bir bilgi türüne- ek olarak varolmuş ve bu tür bilgiyle rekabet ve çatışma halinde kalmıştır." (Lyotard, 1984:7)

Alıntılarda da görüldüğü gibi, Lyotard'a göre, bilimsel bilgi ve anlatı bilgisi, "bilgi"nin iki ayrı türüdür; Lyotard, 'bilimsel bilgi'den "gösterici ifadeler"i anlarken, 'anlatı bilgisi'nden, en geniş anlamıyla "bir şeyin nasıl yapılacağını bilme"yi anlar. Burada, 'bir şeyin ne olduğunu bilme' ile, 'bir şeyin nasıl yapılacağını bilme'nin, "bilgi" adı altında, yanyana getirildiğini görüyoruz; bu ikisi, hem "bilme'nin farklı biçimlerine, hem de ürün açısından bakıldığında, "farklı türden" ürünlere işaret eder (ilkine "bilgi" ikincisine "tecrübe" demek mümkündür).

Açıktır ki, Lyotard bilimsel bilgiden -hatta gösterici ifadelerden- sözederken, bilginin hakkında olduğu şeyi, "objenin özelliği"ni dikkate almamakta; bir ifadenin gösterici bir ifade olmasını, bilimsel "bilgi" olması için yeterli bir "önkoşul" saymaktadır. Öte yandan, tüm gösterici ifadelerin bilime atfedildiği bir bilgi anlayışıdır bu. Bu bilgi anlayışında, gösterici

ifadeler taşıyan bir felsefe metninin bilimsel bir metin olduğu kolaylıkla öne sürülebilir. Ne var ki, ileride de açıklanacağı gibi, Lyotard'ın felsefe anlayışına göre böyle bir tehlike yoktur; çünkü felsefenin zaten -belirli bir anlamda- "objesi" yoktur.

Anlatı bilgisinden Lyotard'ın ne anladığı, gene kendisinin verdiği bir örnekle daha iyi anlaşılabilir. Bu örnek, Cashinahua yerlilerinin anlatılarıdır. Cashinahua yerlilerinde anlatılan belli başlı öyküler vardır; anlatıcı bu öykülerden birini anlatmaya, önce kendi adını söyleyerek başlar, ardından da "ben (bir Cashinahua ismi) bu öyküyü 'den (bir diğer Cashinahua ismi) işittiğim gibi anlatacağım" der. Öykü bitirilirken aynı şey bir kez daha dile getirilir: "ben (yukarıdaki ilk isim) bu öyküyü 'den (yukarıdaki ikinci isim) dinlediğim gibi anlattım". (Lyotard, 1984:20)

Lyotard'a göre bu tipik örnekte, anlatılan öyküler, o toplulukta "yapılabilecek" olan şeyleri belirlerken (bunları, o topluluktaki değer yargıları olarak da anlamak mümkündür), bu öykü anlatma biçimi de, o toplulukta, anlatıcının anlatıcı olma yetkisini nasıl kazanacağını ve dinleyenlerin sıraları geldiğinde nasıl anlatıcı olabileceğini gösterir. Öykülerin içerikleri o toplumun "yapılabilir"lerini; öykü anlatma biçimiye, bu yapma sınırlarından en temel olanını, konuşmaya ilişkin yetkiyi kazanma biçimini öğretir. Lyotard'ın deyişiyle:

"anlatılar yetki ölçütlerini belirlerler ve/veya bunların nasıl uygulanacağını canlandırarak gösterirler." (Lyotard, 1984:23)

Kısacası, anlatı bilgisi, bir topluluğa hem neyi yapmasının "iyi" -ve neyi yapmasının "kötü"- olduğunu söyler, hem de kimin anlatıp kimin dinleyeceğini söyler.

Lyotard'a göre bu yapı, tüm anlatıların kaçınılmaz

olarak başvurduğu bir yapıdır. Üyelerinin sayısı ne kadar çok olursa olsun, bir topluluktaki anlatılar, hem bir yandan o topluluğun anlatı, dolayısıyla da olanaklı "yapma" dağırcığını -gene o topluluğun anlatılarına dayalı olarak- genişletirler; hem de öte yandan bu anlatıların yeniden üretilmesinin dinleyen-anlatan ayrılığına ya da hiyerarşisine dayalı koşullarının oluşmasını sağlarlar.

Ancak anlatıların bu işlevi yalnızca anlatı bilgisi için geçerli bir işlev değildir; bilimsel bilgi, hep horgördüğü peri masallarına, bu masalların "işleyiş"-lerini gizliden gizliye uygulayarak katılır:

"Bilimsel bilgi, kendi bakış açısına göre hiç de bilgi olmayan bir başka bilgi türüne, anlatıya başvurmaksızın, doğru bir bilgi olduğunu bilemez, bilinmesini sağlayamaz." (Lyotard, 1984:29)

Bilimde de, anlatı özel bir grup içinde dolaşıma sunulur; bilimin anlatıları ise öncelikle kuramlardır (ama, Lyotard'a göre bilim, kuramlardan ibaret değildir). Kuramlar, Cashinahua yerlilerinin paraleli olan özel tartışma grubuna (ya da öğrencilere), anlatıcı konumunda olan bilim adamı tarafından sunulurlar.

Tıpkı anlatılarda olduğu gibi, bilimde de bir şeyin nasıl yapılacağını bilme kuralları, "bilimsel olma"nın, bilimsellik sınırları içinde kalarak konuşmanın kuralları, bu yetkiyi kazanmanın koşulları vardır. Öyküsüne, o öyküyü kimden öğrendiğini söyleyerek başlayan yerli gibi, bilim adamı da meşruluk referanslarını göstermek durumundadır.

"Başlangıcından beri yeni dil oyunu, kendi meşruluğu sorununu getirir: bunu yapan da Platon'dur." (Lyotard, 1984:28)

Lyotard'a göre, "Bilimde meşrulaştırma sorunu, Pla-

ton'dan beri, kanun koyucunun meşruluğuna sıkı sıkıya bağlıdır." (Lyotard, 1984:8) Üstelik Platon, bilimde meşrulaştırma ile "kanun koyucu" ("meşrulaştırma"- "meşrulaştıran") arasındaki ilgiyi ilk kez ortaya koymakla kalmaz, *Politeia*'nın 6. ve 7. kitaplarındaki "mağara allegorisi"nde, "cevabı -en azından cevabın bir kısmını- anlatı formunda" (Lyotard, 1984:28-29) ortaya koyarak, bilimsel bilgide anlatı işleyişine başvurmanın yanı sıra, doğrudan doğruya "anlatı"ya da başvurmanın örneğini verir; Lyotard'a göre, bu, "anlatılara özlem duyma"dır.

Bilimde anlatıya başvurulmasının, anlatı bilgisinin -bilimsel bilgi için de cazip olan- bir özelliğiyle, "ritm"le ilgili olduğunu düşünen Lyotard'ın "ritm"e ilişkin görüşlerinin gerisinde Walter Benjamin'in görüşlerini bulmak mümkündür. "Ritm"den ne anlaşıldığı, Benjamin'in cümleleriyle açıklanacak olursa;

"anlatıcılık her zaman hikâyeleri tekrarlama sanatı olmuştur... Dinleyici hikâyeyi dinlerken kendini ne kadar unutursa, dinledikleri hafızasında o kadar yer eder. Kendini anlatının ritmine kaptırdığında hikâyeleri öyle can kulağıyla dinler ki, kendini, hiç zorlanmadan onları yeniden anlatırken buluverir." (Benjamin, 1993:84)

Bilimin anlatılara başvurmasının, anlatılara "özlem duyması"nın ardında, anlatıların böyle bir özelliğe, "ritm"e sahip olmasının da yattığını ileri sürer Lyotard. Ne var ki, doğrudan doğruya anlatıya başvurmanın ne demek olduğu -bu başvurmanın ardındaki "neden" ne olursa olsun- ancak bilimin meşrulaştırma sorunuyla, bilimin kendine özgü meşrulaştırma biçimiyle birlikte düşünüldüğünde açıklık kazanacaktır.

Bu söylenenlerle, Lyotard için -ve "anlatılar krizi"nin ne olduğunun anlaşılması için- son derece önemli olan bir kavramın, "meşruluk" kavramının incelenmesi gerektiği ortaya çıkar. Bilimsel bilgi ile anlatı

bilgisi, "meşrulaştırma biçimleri" bakımından ayrılırlar; bilimsel bilgi, anlatı işleyişine "göre" işler, ama anlatıların meşrulaştırıldığı biçimde meşrulaştırılmaz.

Ama öte yandan, Lyotard'a göre, Platon'un "mağara allegorisi"nde de görüldüğü gibi, bilimsel bilgide, doğrudan doğruya "anlatı"lara -anlatı işleyişine değil de "anlatı"ya- başvurulması da sözkonusudur. "Modern dönem", bu "anlatı"ya başvurmanın özel bir şekil aldığı, sonuçta da, bir "anlatılar krizi"nin ortaya çıktığı bir dönemdir. Yani, "meşrulaştırma", Lyotard'ın modernliği ve postmodernliği açıklarken ve bu ikisi arasındaki farkı ortaya koyarken başvurduğu temel kavramdır.

Bilimsel bilgi ile anlatı bilgisinin nasıl işlediği sorusuna bağlı olarak bu iki bilgi türünde meşrulaştırmanın nasıl sağlandığı sorusunu soran Lyotard, anlatı bilgisinin meşrulaştırılmasına ilişkin olarak şunları söyler:

"Anlatı bilgisinin kendini meşrulaştırma sorununa öncelik vermediğini ve kendisini, tartışmaya ve kanıta başvurmaksızın, kendi aktarımının pragmatikliğiyle onayladığını söylemişim." (Lyotard, 1984:27)

Başka bir deyişle, anlatılar, yapmakta olduğunu yapma olgusuyla meşrulaştırılır (Lyotard, 1984:23); oysa bilim, meşruluk kazanmak için "tartışma"ya ve "kanıtlama"ya başvurmak zorundadır. Öte yandan, işleyişinde anlatı işleyişine bağlı kalan bilimsel bilgi, kendini meşrulaştırma araçlarını -yani tartışma ve kanıtlamayı- anlatı bilgisine uygular:

"Bilim adamı, anlatı ifadelerinin geçerliliğini sorgular ve bunların hiçbir zaman tartışmaya ya da kanıta dayalı olmadığını görür. Bunları farklı bir zihniyete ait [şeyler] olarak sınıflar." (Lyotard, 1984:27)

Bilimdeki bu iki meşrulaştırma aracının "nasıl" -anlatı işleyişinin öğeleri bakımından "nasıl"- kullanıldığı Lyotard'a göre, bilim alanında modernlik öncesini -klasik dönemi- ("geleneksel bilgi"yi), modernliği ve postmodernliği ayırmayı mümkün kılar. Anlatı işleyişindeki öğelerden "birine" ağırlık verildiği durumlarda ve bu öğelerden hiçbirine ağırlık verilmediği durumda, bu iki ölçütün kullanılma biçimleri başka başka olacaktır.

3) "KLASİK BİLİM"DE MEŞRULAŞTIRMA

Lyotard'a göre, anlatı işleyişinin öğeleri açısından düşünülecek olursa, klasik dönemin bilimsel bilgisinde, diğer iki öğeye, yani "anlatıcı" ile "dinleyenler"e göre üstünlüğü olan öğe "anlatılan"dır, "gönderi"dir, kuramdır. Önemli olan, gerçekliğin kuramda dile getirilene uygun olduğunu kanıtlamaktır.

Bunun iki kuralı vardır. İlkinde, bir kural olarak "söylediğimi kanıtlayabilirim, çünkü gerçeklik benim söylediğim gibidir" uslamlamasına değil, "kanıtı üretebildiğim sürece gerçekliğin benim söylediğim biçimde olduğunu düşünmek mümkündür" uslamlamasına dayanılır. İkinci kuralda metafizik bir kuraldır: Söylenilenin işaret ettiği gerçeklik -gönderi gerçekliği- "çelişkili ya da tutarsız bir kanıtlar çokluğu sağlayamaz". Bir başka deyişle: "Tanrı aldatıcı değildir". (Lyotard, 1984:24)

Her iki kuralda da ortak olan temel nokta, kanıtlama ve tartışma süreçlerinin kullanımında, söylenenin (kuramın) gerçekliğe uyduğunu gösterme peşine düşülmemesi; gerçekliğin söylendiği gibi olduğunu göstermek

üzere kanıt aranmasıdır. Bu tersine çabanın doğal sonucu, kanıtı gerçeklik-söylenen ilişkisinin uygunluğunda aramak, bunun yerine kanıt üretme peşine düşmek, sonuçta da söylenenin doğruluğunu, hakkında konuşulanla ilgisi olmayan kanıtlara -ikinci kuralda da aşkın kanıta-dayandırmaktır.

Bilimin meşrulaştırılmasında kullanılan iki araç, tartışma ve kanıtlama, klasik bilimde gerçekliğin söylendiği gibi olduğunu göstermek için kullanılır; tartışma ve kanıtlama, "klasik bilim"de bu "hedef"e yönelirler. Klasik bilim, bu kendisine özgü hedefiyle, "anlatılan"ı önplâna alan işleyişinden ötürü sahip olduğu "anlatılanın gerçekliğe uyduğunu gösterme" hedefiyle, modern ve postmodern bilimden ayrılır.

Klasik bilimsel bilgide, bilim adamının (anlatıcının) kendi kuramına (anlatısına) meşruluk kazandırmak için, tartışma ve kanıtlamayı, "gerçekliğin kurama uyduğunu gösterme" hedefine göre kullanması ve hedefinin niteliğinden ötürü, "kanıt" olarak gerçekliğe ait olan bir şeyi değil de, hedefine ulaşmayı sağlayan "herhangi bir şeyi" -bu arada "aşkın kanıtları" da- kullanması, bu "bilgi"nin kendisine özgü meşrulaştırılma biçimidir.

4) "MODERN BİLİM"DE MEŞRULAŞTIRMA

Modern bilimin meşrulaştırma biçimini görmek, modern söylemin özelliği hakkında söylenenlerin (1. altbölüm) açıklık kazanmasına ve "anlatılar krizi"ni hazırlayan koşulların, başka bir deyişle "büyük anlatılar"ın nasıl birer "büyük anlatı" olduklarının anlaşılmasına yarayacaktır.

Modern bilimin özelliği, bu kez de, anlatı işleyişinin bir başka ögesi olan "anlatıcı"nın diğer iki öge karşısında ayrıcalık kazanmasıdır. Bu ayrıcalık, anlatıcılararası bir uylaşım olarak ortaya çıkar. Klasik bilimde olduğu gibi modern bilimde de meşrulaştırma araçları, söylenenin gerçekliğe uyup uymadığına bakmak için kullanılmaz. Klasik bilimde, gerçekliğin söylenene uygun olduğunu kanıtlamak üzere, sözkonusu "gerçeklik" dışındaki kanıtlara başvurulurken; modern bilimde de gerçeklik ile söylenenin uygunluğu konusunda belirleyici olan, bilim yapanlar arasındaki özel bir tür "uylaşım"dır:

"O halde, ifadenin doğruluğu ve bu ifadeyi dile getirenin yetkisi, yetki sahibi olmak bakımından eşitlerden oluşan bir kollektivitenin onayına sunulur. Öyleyse eşit olan insanları yetiştirmek gerekir." (Lyotard, 1984:24)

Modern bilimde uylaşım konusu olan şeyler, aynı zamanda, bilimsel bilginin doğrudan doğruya "anlatı"ya başvurusuyla da yakından ilgilidirler. Yukarıdaki alıntı kullanılarak açıklanacak olursa, "bir grup insan" (bilim adamları) hem önermelerin doğruluğunu hem de bunları dile getirenlerin (meslekdaşlarının) yetkisini ortak onayla ("uylaşım"la) belirlerken, bu uylaşımalarında, hep bir anlatıya ya da bir anlatıdan gelen bir "ilke"ye -söz gelişi "bir bilimsel önerme, ancak ve ancak evrensel bir oluşturma sürecinde yeralıyorsa bilgidir" (Lyotard, 1984:38) gibi bir düşünceye- başvururlar. Bu düşünce ise, Lyotard'a göre, spekulatif bir düşüncedir ve dayanağı, böyle bir sürecin varolduğuna duyulan inançtır, bu inancın da gerisindeki "ilke"dir.

Bu nedenle, yani modern bilimde "uylaşım"ın hep bir anlatıyla ilgi içinde olması nedeniyle, modern bilim sözkonusu olduğunda, "modern söylem"e ve "büyük anlatılar"a, "üstanlatılar"a bakmak gerekir. Çünkü, "modern söylem" ya da "büyük anlatılar", modern bilimin,

-anlatıcısının önplânda olmasından ötürü- "uylaşım"la meşrulaştırılmasında, doğrudan doğruya başvurulanan anlatılardır ve modern bilim, hem anlatının işleyişi, hem de "anlatı" (hatta kimileyin de "anlatılan") bakımından bu söyleme, bu üstanlatılara tabidir.

Modern bilimin tabi olduğu modern söylem, Lyotard'a göre, iki temel üstanlatının -ve bunları belirli şekillerde birleştiren ikincil üstanlatıların- aktarıldığı üstsöylemdir. Bu iki temel üstanlatı, "Aydınlanma" ve "speklatif felsefe"dir. Lyotard bu anlatıları, getirdikleri temel ilkelerle de, yani Aydınlanma ile gelen "özgürleşme" ve spekulatif felsefeyle gelen "ussallık" ilkeleriyle de anar, adlandırır.

Bu iki ilkeyi ortaya atan anlatılar, yalnızca bilim için -ya da bir başka alan için- değil, tüm insan etkinlikleri için de kuşatıcı-totaliter anlatılardır. İlkeler hakkındaki uylasma, yalnızca bilim adamları arasındaki -ya da, sözgelişi, yalnızca politikacılar arasındaki- bir uylasma değildir; "özgürleşen"ın ve "ussal olan"ın insanlık ve insanlık tarihi olmasından ötürü, "herkesi" kapsayan bir uylasmadır.

Bilimin yüzyıllardan beri yargıladığı ve kurtulmaya çalıştığı şeye, yani "anlatı"ya işaret eden bu iki ilkenin ve bunların ardındaki iki üstanlatının, modern söylemin iki temel bileşeni olarak incelenmesi gerekmektedir; çünkü "anlatılar krizi", bu iki üstanlatının -ve bunlardan türetilen ikincil üstanlatıların- girdiği krizdir.

1) Modern Söylemin İlk Bileşeni Olarak Aydınlanma

İlk anlatı olan "Aydınlanma" ya da "insanlığın özgürleşmesi" anlatısı, temelde, Fransız Devrimi'nin

idealleri ile Aydınlanma düşüncesinin bir birleşimi olan politik bir anlatıdır. Anlatılanın -Öykünün- kahramanı, kölelikten ve sınıf baskısından kurtarılması hedeflenen "halk" ile, kendi aklını kullanamama durumundan kurtarılması hedeflenen "insanlığın" bir birleşimidir.

Bu iki kahraman arasında uzun boylu bir fark gözetilmez Lyotard'a göre; çünkü, halkı özgürleştirme yükümlülüğüyle ortaya çıkan "ulus devletleri" uzun vadede tüm "insanlığın" da özgürleştirilmesini sağlayacaktır. Devlet bu misyonu eğitim kurumları aracılığıyla gerçekleştirir:

"Devletin, 'ulus' adı altında, 'halkın' eğitimini ve ulusun ilerleme yoluna girmesini sağlamayı ne zaman doğrudan doğruya yüklense, özgürlükler anlatısına başvurduğu görülüyor." (Lyotard, 1984:32)

Başka bir deyişle, devlet, eğitim kurumları aracılığıyla halkı eğiterek, özgürleşme idealini gerçekleştirmeye çalışır.

Bu anlatıya, anlatı işleyişinin öğeleri açısından bakılacak olursa: anlatılanın (Öykünün) kahramanı olan halk ya da insanlığın, öyküde öngörülen "hedef"e, yani özgürleşmeye ulaştırılması için, anlatıcı konumunda olan devlet, aynı zamanda dinleyenler grubunu da oluşturan halk ya da insanlığı eğitir.

Bu anlatı, Cashinahualar'ın anlatısıyla karşılaştırıldığında, bir üstanlatı olarak Aydınlanma'nın, üstanlatı olmayan bir anlatıdan farkı açıklık kazanacaktır:

	Anlatıcı	Dinleyen	Anlatılan
Cashinahua anlatısı	bir yerli	diğer yerliler	o topluluğa ait bir öykü
Aydınlanma anlatısı	devlet	halk-insanlık	özgürleşme öyküsü

İlkin, yukarıda (1. altbölümde) modern söylemin temel özelliği olarak belirtilen şey, anlatıcının bir üstanlatıcı olması özelliği ortaya çıkar; Aydınlanma anlatısında, yerlilerin anlatısındaki belirli bir tek anlatıcı yerine bir üstanlatıcı, bir "tüzel kişi", "devlet" vardır. Eğitim kurumları aracılığıyla devlet halkın eğitimi üzerinde sözsahibi olduğunda, bu kurumlardaki tek tek gerçek kişiler, Cashinahua öykülerinin anlatıcıları gibi tek tek anlatıcılar değildir artık; devlet adına konuşan, üstanlatıcının sözcüsü olan bir anlatıcıdır.

İkincileyin, dinleyenler grubu bütünselleştirici bir ad taşır; Cashinahua öyküsü o yerel grubun-birimin sınırları içinde kalan dinleyiciler için anlatılırken, grup üyesi olmayanlar (örneğin İspanyollar) anlatılanın (öykünün) ilgi sınırları dışında kalırken, Aydınlanma anlatısı mümkün olan en geniş sınırlara değin dinleyen grubunu genişletme peşindedir. İnsanlık ortak paydasında toplanan, dinleyicisi bütün insanlar olarak belirlenen ve anlatılanı (öyküyü) bu bütünselleştirilmiş grubun tamamına ulaştırmayı ödev edinmiş bir anlatıdır bu.

Üçüncüleyin, anlatının dinleyicileri, anlatılanın kahramanı olarak da katılırlar anlatıya. Cashinahua anlatısında da anlatılanın ve öyküdeki kahramanın dinleyenlerle bir ilişkisi vardır; ama bu ilişki, tek tek kahramanların "yapıp etmeleri" ile o topluluğun değerleri arasında kurulur. Oysa Aydınlanma anlatısında öykünün kahramanı da tek bir kahraman değildir, bütünselleştirilmiş, evrensel bir kahramandır.

Dolayısıyla öyküden çıkan kıssadan hisse, belirli koşullar altındaki bir kahramanın eyleminden ya da eylemlerinden çıkan bir kıssadan hisse değil, her zaman her yerde ve herkes için çıkarılması "beklenen" bir kıssadan hissedir. Öte yandan yerlilerin anlatısında öykünün

kahramanı ile dinleyenler ayrılmıştır; Aydınlanma anlatısındaysa öykünün kahramanı aynı zamanda öyküyü dinleyendir. Bu özellik, Aydınlanma anlatısını farklı bir noktaya daha ulaştırır. Dinleyenlerden, öyküyle amaçlanana ulaşmaları beklenir; dinleyicilerin böylesi bir ödevi vardır.

Görüldüğü gibi, Lyotard Aydınlanma'yı, anonim bir anlatı gibi görmekte ve herhangi bir anlatıdan, ancak bir "üstanlatı" olmakla ayrıldığını düşünmektedir.

Bu anlatının bilimle ilgisi açıktır.

"Meşrulaştırma anlatısının iki temel versiyonunu inceleyeceğiz.... Bunlardan ilkinin öznesi, özgürlüğün kahramanı olarak insanlıktır. Bütün halkların bilim hakkı vardır. Eğer toplumsal özne, henüz bilimsel bilginin de öznesi değilse, bu, onun, rahipler ve tiranlar tarafından engellenmiş olmasından ötürü böyledir. Bilim hakkı yeniden kazanılmalıdır." (Lyotard, 1984:31)

Bütün insanların hakkı olan bir şey olarak görülmesinin yanı sıra, "bilim" in, özgürleşmeyi sağlamada da önemli bir rolü vardır.

"Eğer imparatorluk politikası, yüksek öğretim kurumlarını devlet kadrolarının ve ardından da sivil toplumun filizleneceği yer olarak görmüşse, bu, bir bütün olarak ulusun, bu kadroların etkili olacağı yönetimler ve meslekler aracılığıyla yeni bilgi alanlarının halka yayılması sayesinde özgürlüklerini kazanacağını düşünülmesinden ötürü böyledir." (Lyotard, 1984:31-32)

Alıntılarda söylenenler özetlenecek olursa, önce yöneticilerin, ardından da yöneticiler aracılığıyla tüm ulusun, bu ulusun özgürleştirilmesi için, yeni bilgi alanlarından haberdar olmasının sağlanması; zaten herkesin sahip olduğu, ama rahip ya da tiranlarca engellenmiş olan "bilim" hakkının, özgürleşme adına yeniden kazanılması gerekmektedir. "ilke", "özgürleşme"dir.

ii) Modern Söylemin İkinci Bileşeni Olarak Spekulatif Felsefe

Modern söylemin ikinci temel bileşeni olan ve kaynağını Hegel'de bulan spekulatif felsefe, Aydınlanma anlatısı gibi politik bir anlatı değildir; adından da anlaşılacağı üzere "felsefi" bir anlatıdır.

Bu kez anlatılan öykü, *Geist*'in (tin) kendini gerçekleştirmesinin öyküsüdür; öykünün kahramanı *Geist*'tir. *Geist*'in kendisini rasyonel bir şekilde gerçekleştirmekte olmasından ötürü de, "ilke", "ussallık"tır. Anlatıcı, *Geist* adına üniversitedir. Dinleyenlerse, bu kez, özgürleşme kahramanı olan "halk" gibi, doğrudan doğruya öyküye katılan bir dinleyici grubu değildir; "akıl sahibi varlıklar"ın bütünü olarak "insanlık"tır. Dinleyenlerin anlatılanla ilişkisi dolaylı bir ilişkidir; bağlantı ussallık ile insanın "akıl sahibi" olması arasında kurulmuştur.

Lyotard, 1807-1810 tarihinde kurulan ve

"dünyanın genç ülkelerinde yüksek öğretimin örgütlenmesindeki etkisi ondokuz ve yirminci yüzyılda hatırı sayılır ölçüde" (Lyotard, 1984:32)

olan Berlin üniversitesini, Aydınlanma anlatısının anlatıcısı olan "devlet"in benzeri bir anlatıcı olarak görür.

Ancak üniversite, halkın temsilcisi olan devletten farklı olarak, halkın ya da genişletilmiş biçimiyle insanlığın değil, *Geist*'in temsilcisidir; bir üstanlatıcı olarak, *Geist* adına konuşur. Spekulatif felsefede eğitim kurumlarına başvurma biçimi, Aydınlanma anlatısında eğitim kurumlarına başvurma biçiminden farklıdır;

"Üniversitelerin gerçekleştirdiği en önemli işlev, 'bilgiler bütünü' serimlemek ve bütün bilginin hem temellerini hem de ilkelerini görünür kılmak'tır. Çünkü, 'speklatif Geist olmaksızın yaratıcı bilimsel kapasite de yoktur.' Burada spekulasyon, bilimsel söylemi meşru- laştırma söyleminin taşıdığı addır. Okullar işlevseldir; üniversite ise spekulatiftir, yani felsefidir. Bu felsefe, labratuarlarda ve üniversite öncesi öğretimde tek tek bilimlere bölünmüş olan bilgilerin birliğini yeniden kurmalıdır; felsefe bunu, ancak bilimleri Geist'in oluşumundaki anlar olarak birbirine bağlayan -dolayısıyla da bilimleri ussal bir anlatıda, dahası bir üstanlatıda birbirine bağlayan- bir dil oyununda başarabilir. Hegel'in Ansiklopedisi (1817-27), Fichte ve Schelling'de sistem ideası biçiminde bulunan bu bütünselleştirme tasarısını gerçekleştirmeye girişecektir." (Lyotard, 1984:33-34)

Bu ikinci anlatının, spekulatif felsefenin öyküsü Geist'in gelişiminin öyküsüdür; bu kez öykünün kahramanının insanlık değil de Geist olmasından ötürü, Aydınlanma anlatısında ortaya çıkan durum, yani öykünün kahramanı ile dinleyenlerin aynı olması, bu anlatıda görülmez. Bu kez dinleyici konumunda olan "akıl sahibi varlıklar" -insanlık-, öykünün ancak birer yan ögesi olarak, Geist'in kendisini gerçekleştirmesinin zorunlu piyonları olarak öyküye katılabilirler.

"Geist'in evrensel bir 'tarihi' vardır, Geist 'hayattır'.... Alman İdealizminin Ansiklopedisi hayat olan bu öznenin 'tarihinin' öyküsüdür." (Lyotard, 1984:34)

Modern söylemin ikinci temel bileşeni olan spekulatif felsefenin -ya da Geist'in kendisini gerçekleştirmesi anlatısının-, üzerinde uylaşmaya varılmış olan ilkesi ussallıktır ve/veya -Geist'in kendini rasyonel bir şekilde gerçekleştirmesi, aynı zamanda bir "ilerleme" olduğu için- ilerlemedir; Geist kendisini rasyonel bir şekilde gerçekleştirir, "ilerler".

Modern söylemin temel bileşenleri olan bu iki anlatıda, öyküler, bütünselleştirici birer öyküdür: anlatıcı, ilkinde devlet ikincisinde üniversitedir; anlatılan öykünün kahramanı, ilkinde "insanlık" ikincisinde de "Geist"tir; dinleyen her iki öyküde de -farklı temellerde olsa da- insanlıktır. En önemlisi, her iki öyküde de anlatıcıya anlatıcı olma yetkisini veren, dinleyene de anlatılan öyküye belirli bir biçimde katılma ve anlatıcıya boyun eğme zorunluluğunu getiren şeyin, ilkelerin hakkında tam bir uyuşmaya varılmış ilkeler olmasıdır; uyuşım tamdır, çünkü anlatıların hedef dinleyicisi "insanlık" gibi bütünselleştirilmiş bir gruptur.

Anlatıların işleyişi açısından bakıldığında, bu iki anlatıda önplânda olan öge, Aydınlanma ve spekulatif felsefenin sürekliliğini ve ilkelere mümkün olduğunca uyulmasını sağlama işini üstlenen anlatıcıdır; bu anlatıcı, anlattığı öykünün kahramanının özelliği ("bütün" insanlık) sayesinde, ilkeler hakkındaki uyuşımı tüm dinleyenlerden "beklenen" bir uyuşım kılar. İşte, modern söylemin üstanlatıcısı, böyle bir anlatıcıdır.

Bu iki üstanlatının bilimle, bilimin meşrulaştırılması açısından yakın bir ilgisi vardır. Modern bilimsel bilgi, bu iki üstanlatıya dayanmaksızın ortaya çıkamaz; bilim ya "özgürleşmek için bilmek" ya da (Geist'in rasyonelliğine bağlı olarak) "ussallaşmak için bilmek", yani Geist'ı/n ilerlemesini/ bilmek için bilmek "adına" yapılır.

Temel özelliği bir şey adına olmak olan -yani doğrudan doğruya anlatıya başvuru- bu bilimde, bilimsel bilginin meşrulaştırma araçları da, ilkenin (adına bilim yapılan şeyin) gerçekleştirilmesini sağlayacak bir uyuşuma varılması için kullanılır. Başka bir deyişle, modern bilimsel bilgide tartışma ve kanıtlama, özgürleşmeye ya da ussallığa ve/veya ilerlemeye hizmet

edecek bilginin "nasıl ortaya konulacağı" konusunda uyuşma varılmasını sağlarlar. Kaldı ki, daha önce (20. sayfa) verilen örnek düşünülecek olursa, zaten doğrudan ya da dolaylı olarak bu ilkelere dayanmayan önermeler, "bilgi" olarak kabul edilmezler. Birer meşrulaştırma ölçütü olan tartışma ve kanıtlama, modern bilimsel bilgide meşrulaştırmayı, hem bu iki üstanlatının anlattığı öyküye katılarak -öykülerde öngörülen amaçlara hizmet edecek bilgilerin "nasıl ortaya konulacağını" söyleyerek-, hem de işleyiş bakımından bu üstanlatıların işleyişine bağlı kalarak, yani bilgi ortaya koymanın nasıl yapılacağını "uyuşma"la belirleyerek sağlar.

Kısacası, modern bilimde meşrulaştırma araçları, hem doğrudan doğruya üstanlatıların öyküleriyle hem de üstanlatıların anlatı işleyişleriyle ilgi içindedirler. Bu iki biçimde anlatıya dayanma özelliği, "ilkelere (özgürleşme ve ussallık ve/veya ilerleme) hizmet edecek bilginin nasıl ortaya konulacağı konusunda uyuşmaya varmak" şeklinde birarada özetlenebilir.

Lyotard bu noktayla ilgili olarak, doğrulama ve yanlışlama kuramlarına değinir. Modern bilimde, meşrulaştırma araçlarının nasıl bir uyuşma peşinde olduğu konusunda fikir verebilecek örneklerdir bunlar. "Doğrulama" ve "yanlışlama" gibi, nasıl bilim yapmak gerektiği konusundaki bir uyuşmanın -ya da uyuşma çabasının- ürünü olan ölçütlerin ardında, "bilimsellik nasıl sağlanır?" sorusu -ve kaygısı- vardır; üstelik bu "bilimsellik", bir şey adına olan, bir şeye hizmet eden bir bilimselliktir.

Görüldüğü gibi, modern söylemin ilki politik bir anlatı, ikincisi de felsefi bir anlatı olan bu iki temel bileşenin modern bilimle ilişkisi ikili bir ilişkidir; bilimin meşrulaştırılmasında, bu iki üstanlatıya hem içerik (anlatılan) hem de form (anlatı işleyişi)

açısından bağlanılır. İçerik yönünden bakıldığında, bilim adamı yaptığı işi hep birtakım ilkeler adına yaptığı savıyla sunar: O, özgürleşmeye ya da ilerlemeye hizmet eden pozitif bir kahramandır. Bilim adamları, keşiflerini televizyonda ya da gazetelerde ilerleme öyküsünün bir adımı olarak tanıtırken, "anlatı oyunu"nın kurallarıyla oynarlar (Lyotard, 1984:28).

Meşrulaştırmadan "bir kanun koyucunun, bir kanunu bir norm olarak ilan etmeye yetkili kılındığı süreci" (Lyotard, 1984:8) anlayan Lyotard, bilimsel söylemle uğraşan bir kanun koyucunun, bir ifadenin bilime dahil olup olmadığına karar verirken, "belirli koşulları" gözönünde tuttuğunu söyler (Lyotard, 1984:8). Meşrulaştırma araçlarının kullanılma biçimine de işaret eden bu "belirli koşullar", klasik bilimde, gerçekliğin söylenene uyduğunu göstermek üzere, sözkonusu gerçeklik dışında kanıtlar arama iken, modern bilimde hakkında uyuşuma varılmış prosedürlerdir.

Elbetteki modern söylem bu iki temel bileşeni farklı biçimlerde biraraya getiren ikincil üstanlatılara da sahiptir. Lyotard'a göre Kant, her iki anlatıyı da pekiştiren düşüncesiyle, akla ve özgürlüğe ayrı ayrı yönelen sistemiyle, her iki anlatı için de en önemli felsefi dayanağı sağlamıştır. Öte yandan, bu iki anlatıda kaynağını bulan Marxizm ve uzantıları, pozitivizm ve Frankfurt Okulu gibi akımlar da vardır.

"Anlatılar krizi", üstanlatıların girdiği bir krizdir. Bu krizin kaynağını, modern meşrulaştırma biçiminin inanılabilirliğini yitirmesinde görür Lyotard. "İnanılabilirliğin" nasıl yitirildiğini görmekle, anlatılar krizinin nasıl ortaya çıktığı da açıklanmış olacaktır.

5) MODERN MEŞRULAŞTIRMA BİÇİMİNİN İNANILIRLIĞINI
YİTİRMESİ YA DA "ANLATILAR KRİZİ"

Uyulaşmayla ürettiğini -"anlatılan"ını-, uyulaşmanın genelliğinden, bütünselleştiriciliğinden ötürü, her yere, her teke -ve Geist'in kendini gerçekleştirmesi anlatısında her zamana, tarihin bütününe- yükleyen modern söylemin ya da büyük anlatıların ortadan kalkması, modern söylemin bu birbirine bağlı iki özelliğinden kaynaklanır: Uyulaşımın tamlığı ve anlatılanların bütünselleştiriciliği. Modern söylemin bileşenlerinin ortak özelliği, aktarılan öykülerin hep bir bütünü -Geist anlatısında ve buna dayanan anlatılarda da hep "bütün" bir sistem-sunması, bir "yapıntı"nın gerçekliğe yüklenmesini gerektirir.

Temel ilkeler, birer gereklilik olarak sadece geleceğe konulmuş birer amaç, birer ideal olmakla kalmazlar; bu ilkelerin gelişme maceraları geçmişe dayanırılır, tarihte izleri aranır -tarihe de yüklenirler (Lyotard, 1989: 314-323). Tarihteki olaylar, tarihin söylendiği gibi olduğunu ("özgürleşmenin tarihi" ya da "Geist'in gelişiminin tarihi" olduğunu) göstermek üzere "yorumlanır"lar; bu öykülerin "gerçek" olduğunu göstermek için, yorumlanarak birer "kanıt" haline getirilirler. Yorum ise, (Yapı-sökme Bölümünde de görüleceği gibi) gerçekliğe bir söylemle bakmadır. Sonuçta, kanıtlama öylesine yetkinleşir ki, artık gerçekliğin yerini, gerçekliğin nasıl olduğunu söyleyen öyküler, yani "yapıntı"lar alır.

Bu yapıntıların gerçeklik adına sunuluyor olması önemli bir sakınca taşır; bunlar bütünselleştirici anlatılardır, dolayısıyla aykırı olanın, o anlatı için yanlışlayıcı olanın, "öteki"nin bastırılması -ya da bir şekilde anlatıya dahil edilmesi- gerekir (Lyotard,

1985:137).

Hem üstanlatıların sorunu hem de üstanlatıların yarattığı sorun, gerçeklikte, öyküye uymayan bir ögeyle (örneğin, "ilerleme" ilkesini tanımayan bir grupta) karşılaşıldığında başlar. Çünkü, ilkin üstanlatı açısından bakılacak olursa, gerçeklikte olan bir şey, anlatının öyküsünün "gerçek" olmadığını ortaya koymaktadır. İkindileyin, üstanlatıların yarattığı sorun açısından dile getirilirse, üstanlatıların gerçekliğe müdahalesi -anlatı zorbalığına varan bir müdahale- bu noktada başlar.

Gerçeklik ile anlatılan örtüşmediğinde, anlatılan için "öteki" olan ortaya çıktığında, gerçekliğe müdahale etme, onu anlatılana uygun kılma zorunluluğu doğar. "Öteki" kimi zaman "uygarlığın götürüldüğü" bir vahşi kabilesidir, kimi zaman "ortadan kaldırılması" gereken bir ırktır, kimi zaman da "tedavi edilen" delilerdir. Bu gruplar, uyuşmanın ve anlatılanın aslında genel, "evrensel" olmadığını, insanlığın her üyesinin -yapısı gereği- uyuşmaya zorunlu olarak katılmadığını; tersine, anlatma yetkisine sahip olanın meşruluk kazanma sürecine -herhangi bir nedenden ötürü- katılmayanların da olabileceğini (böylece de uyuşmanın ve anlatının genel geçerliliğini yitireceğini) açığa vururlar (Lyotard, 1990:78). Sonuçta da söylemin müdahalesine uğrarlar.

Bu grupların, bir anlatı için "öteki" olanın bastırılmasının yolu, bunları bir şekilde anlatılan öykünün bir parçası gibi, öyküde "zaten" yeralan birer öge gibi sunmaktır. "Öteki" hep, anlatılana aşılması gereken bir engel, öyküde karşılaşılan bir yan öge olarak anlatılana eklenir; eklenmekle kalmaz, bu "aykırılıklar" konusunda "ne yapılacağı" da anlatı tarafından belirlenir. "Öteki"nin bu şekilde bastırılması, bu çalışmanın Üçüncü Bölümünde de anlatılacağı gibi, "adalet"le ilgili

bir sorundur; başka bir deyişle, anlatının gerçekliğe müdahalesi, 'adaletsizlik' denilen şeyi ortaya çıkarır.

Anlatıya eklenen gerçekliğe ait öge, anlatılan öykü ile türdeş değildir; anlatılarda, tamamıyla yapıntı olan ve gerçekliğe yüklenenle, gerçeklikte olanın öyküye katılmış hali, gerçeklik açısından bakıldığında, aralarında önemli bir fark ve bağdaşmazlık olan öğelerdir.

Ancak, Lyotard'a göre, üstanlatılara duyulan güvenin yitirilmesi, "öteki"nin anlatılana, sanki öykünün bir parçasıymışcasına eklenmesinden kaynaklanmamıştır. "Öteki"ni söylemde kapsama çabası hala sürmektedir; özellikle de Frankfurt Okulu'nda.

Bu güven kaybı, üstanlatılara hiçbir şekilde eklene-meyen, ne yapılsa yapılsın, anlatılarda hep "öteki" olma özelliğini koruyacak olan "olaylar"a dayalıdır.

"...Auschwitz,..felsefi, Hegelci spekulatif söylem türünün yitip gitmiş gibi görüldüğü bir uçurumdur; çünkü 'Auschwitz' adı bu türün kabulünü, yani her gerçek olan ussaldır ve her ussal olan gerçektir kabulünü geçersiz kılar. Budapeşte 1956, (Marxist) tarihsel materyalizm türünün yitip gitmiş gibi görüldüğü bir başka uçurumdur; çünkü bu ad, bu türün kabulünü, yani tüm proleterler komünisttir ve tüm komünistler proleterdir kabulünü geçersiz kılar. Bindokuzyüzaltmışsekiz, demokratik liberal söylem türünün (cumhuriyet dialogunun) yitip gitmiş gibi görüldüğü bir uçurumdur; çünkü bu ad, bu türün kabulünü, yani politik topluluğu ilgilendiren herşeyin parlamenter temsil oyununun kuralları çerçevesinde söylenebileceği kabulünü geçersiz kılar. Dünya ekonomisinin 1974'ten beri acısını çektiği ve daha da çekeceği dünya ekonomisinin aşırı kapitalistleşmesi krizi, Keynes sonrası politik ekonomi söylem türünün kabulünü geçersiz kılar." (Lyotard, 1989:393)

Yüzyılımızın ilk yarısında yaşanan iki büyük savaş ve ardından gelen böylesi "olaylar", "ilerleme",

"özgürleşme", "uygarlaşma", "refaha ulaşma" gibi pekçok ilkenin, bağlı oldukları anlatılar ve önkabullerle birlikte, güvenilirliğini yitirmesine neden olmuştur. Ne var ki, Lyotard'a göre, pekçok üstanlatının böylesi uçurumlarda yitip yokolmasına rağmen, hala modern söyleme belbağlayan, uylasım ilkesinin kurtarılması için gayret gösteren, modernizmi tamamlanmamış bir tasarı olarak görenler de vardır. Frankfurt Okulu'nun eleştirel modeli ve bu modelin dayanağı olan "sınıf çatışması" düşüncesi için şunları söyler Lyotard:

"Fakat, bölünme ilkesinin toplumsal temeli olan sınıfların çatışmasının tüm radikalliğini kaybetme noktasına gelmesiyle, teorik dayanağını kaybetme tehlikesine maruz kaldığını ve insan, akıl, yaratıcılık ya da -Üçüncü Dünya veya öğrenci gençliği gibi- bir toplumsal kategori adına yapılan protestolarda, bir 'ütopya' ya da bir 'umut' konumuna indirgendiği olgusunu örtbas edemeyiz." (Lyotard, 1984:13)

Modern söylemin çöküşü, bu söylemi oluşturan üstanlatıların yitip yokolmasına neden olan, ilkelerin genel geçer olmadığını gösteren "olaylar"ın gerçeklikte ortaya çıkmasına bağlıdır. Ancak ortadan kalkmakta olan şeyin önemi belirtilmelidir. Önemli olan, şu ya da bu anlatının şu ya da bu olayla temelini yitirmesinden öte, modern söylem formunun (üstanlatıların işleyiş biçimlerinin) güvenilirliği hakkında kuşkuya düşülmüş olmasıdır. Artık anlatıcıyı önplâna alan anlatı biçimi, anlatıcının anlatma yetkisine sahip olmasını sağlayan uylasım ve uylasım dayanan meşrulaştırma tarzı zan altındadır. Bu, otoritelerin sorgulanmasından öte bir anlam taşır; otorite olma konumunun gerçeklikle ilgisinin sorgulanmasıdır sözkonusu olan.

"Anlatılar krizi", modern söylemin meşrulaştırma biçiminin, gerçeklikte ortaya çıkan olaylardan ötürü sorgulandığı ve bu sorgulama sonucu "totaliterliği"nin nerelere varabileceğinin görüldüğü, bu nedenle de büyük

anlatıların terkedildiği, çöktüğü bir dünyada "anlatılar"ın girdiği krizdir; ama, "anlam kaybından" yakınanlar olduğu gibi, modern söylemin artıkları üzerinde yükselen yeni bir üstanlatıyı destekleyenler de vardır. Lyotard, sonuçları hala yaşanmakta olan -hatta bir anlamda içinde olduğumuz- bu krizi, 'postmodern durum' adını verdiği bir "durum" olarak görür.

6) POSTMODERN DURUM

Genel kanıların aksine, Lyotard "postmodern durum" dediği durumu, modernizm karşısında bir kurtuluş yolu olarak önermez. Lyotard'ın "postmodern durum" saptaması, modern söylemin inanılabilirliğini yitirmesiyle başlayan bir anlatılar krizine ve bu krizin sonuçlarına ilişkin bir saptamadır.

İlkin Lyotard'ın postmodern bilimin temel özelliği olarak vurguladığı noktayı belirtmek, bu krizin nasıl bir kriz olduğunu anlamaya yardımcı olacaktır.

Anlatılana öncelik veren klasik bilimden ve anlatıcıya öncelik veren modern bilimden farklı olarak, postmodern bilimde anlatı işleyişinin öğelerinden hiçbirine ayrıcalık tanınmaz; ne anlatıcı ne anlatılan ne de dinleyenler önplândadır. Yukarıda da (1. altbölüm) değinildiği gibi, "dil oyunu"dur sözkonusu olan.

Lyotard'ın küçük anlatı (*petit récit*) adını da verdiği dil oyunu, kendisini bir oyun olarak, ne işleyiş ne de anlatılan bakımından herhangi bir başka anlatıya bağlanmaksızın ortaya koymasından ötürü, öncekilerden oldukça farklı bir meşrulaştırma tarzı gerektirir. Ne gerçeklik hakkında söylenenin kanıtlarını gerçekliğe

dayanmayan bir kaynaktan devşirmek ne de uylaşımla ulaşılan otorite konumunda üretilenleri -gerek bilim gerekse de politika alanında- gerçekliğe yüklemek ve bir adım ilerisinde gerçekliğe müdahale etmek, bu yeni bilim yapma tarzı için uygun bir meşrulaştırma biçimidir.

Yeni meşrulaştırma ölçütü işlevsellik, verimlilik ya da performativitedir; bilimin yeni ölçüsü "işe yarar olmak"tır. İşte sorun bu noktada başlar: işe yararlık kime hizmet edecektir, bilim kimin işine yarayacaktır ve nasıl bir "işe" yarayacaktır? Lyotard'ın buradaki temel kaygısı, bilimin kim tarafından, "nasıl" denetleneceğine ilişkin bir kaygıdır.

Bir yandan teknik bir gelişme olan bilgisayarlaşma, tüm bilimsel etkinliklerin vazgeçilmez parçası -hatta koşulu- olma yolundadır. Bilimi verimlilikle meşrulaştırılan teknik bir dil oyunu haline getiren şey, bilgisayarların her adımında tek tek bütün bilimlere eşlik eder hale gelmesidir.

Artık bilim adamının bir nesne hakkında bilgi ürettiği, "keşif"te bulunduğu doğru değildir; bilim adamının nesnesiyle ilişkisi, gitgide, araya giren başka alanlar lehine kopmaktadır. Bilim adamı ya diğer çalışma alanlarında araştırma yapan meslekdaşlarıyla -özellikle de her araştırma alanına ayrı bir şekilde eşlik eden bilgisayarlılarla- işbirliği yapacak ya da bu çalışma alanlarının gerektirdiği donanıma tek başına sahip olacaktır; ama, ikinci seçenek, Lyotard'ın Wittgenstein'-dan aldığı "varoşlarla genişleyen kent" benzetmesiyle de açıkladığı gibi, gitgide olanaksız hale gelmektedir.

Wittgenstein'a göre,

"Dilimiz eski bir kent olarak görülebilir: küçük sokak ve meydanların, eski ve yeni evlerin, bu evlere çeşitli dönemlerde yapılan ilavelerin bir

labirenti; bu labirent, düzgün ve düzenli caddelere ve birörnek evlere sahip yeni bir sürü semtlerle kuşatılmış durumdadır." (Lyotard, 1984:40)

Lyotard'a göre kent gitgide genişlemekte,

"Eski kentin varoşları kurularak, eski dil oyunlarına yeni dil oyunları eklenmektedir: sembolik kimya ve küçük sayı hesaplarının sembolleştirilmesi gibi. Otuzbeş yıl sonra listeye, makina dillerini, oyun kuramı matrislerini, müzikte yeni notalama sistemlerini, mantığın gösterici olmayan formlarını sembolleştirme sistemlerini (temporal mantık, deontik mantık, modal mantık), genetik kodların dili ve fonolojik yapıların grafiklerini de ekleyebiliriz.

Bu patlama hakkında karamsar bir izlenim de edinebiliriz: Bu dillerin hepsini konuşan biri yoktur; bunların evrensel bir üstdili yoktur; sistem olan özne tasarısı bir başarısızlıktır; özgürleşme tasarısının ise bilimle hiçbir ilgisi yoktur; hepimiz, şu ya da bu bilgiler pozitivizmine batmış durumdayız; büyük alimler bilim adamlarına dönüşmüştür; araştırmanın azaltılan görevleri, hiçkimsenin hakim olamadığı parça parça görevlere dönüşmüştür." (Lyotard, 1984:41)

Öte yandan, bu hepsine birden hakim olmanın gitgide zorlaştığı araştırma birimleri, işlevsellikle meşrulaştırma adına bilgisayar diline aktarılabilir olmak zorundadırlar.

"Bilgiler ancak enformasyon niceliklerine dönüştürülürse, bilgi yeni kanallara uydurulabilir, işlevsel olabilir. Bilginin kurulmuş yapısında, bu biçimde çevrilebilir olmayan herşeyin ortadan kaldırılacağı ve yeni araştırma yönünün, rastlantısal sonuçların bilgisayar diline çevrilebilir olması koşuluna bağlanacağı öndeyisinde bulunabiliriz. Bilginin 'üreticileri' ve kullanıcıları, bulmayı ya da öğrenmeyi istediklerini, bu dillere çevirme imkanlarına sahip olmak zorundadırlar ve sahip olmak zorunda kalacaklardır da..... Bilgi-işlem hegemonyasıyla birlikte, belirli bir mantık ve dolayısıyla hangi ifadelerin 'bilgi' ifadeleri olarak kabul edileceğini belirleyen bir buyruklar kümesi kendini kabul ettirmeye çalışmaktadır." (Lyotard, 1984:4)

Böylece, bir yandan küçük araştırma alanı birimlerinin çokluğuyla, öte yandan da bu alanların tümünde meşrulaştırma adına teknik dil oyununa, bilgisayar diline çevrilebilirliğe başvurulmasıyla yeni bir bilim yapma anlayışı, postmodern bilim ortaya çıkar. Yukarıda dile getirilen bilim adamlarının işbirliği yapma zorunluluğu, 'dil oyunu' terimi dikkate alındığında açıklık kazanır. Bilim adamı oyunu tek başına oynayamaz; oyunu oynayacak eşlere, diğer bilim adamlarına ihtiyacı vardır; ayrıca, oyuna katılanlar tarafından geliştirilebilir olan oyun kuralları, bu geliştirmede hep teknik dil oyununun temel ölçütü olan işlevsellik uyma peşinde olacaktır. Başka deyişle, artık sözkonusu olan, "teknik dil oyunları çokluğu"nun sağlanmasıdır.

Sorun, bu dil oyunlarının, bütünselleştirici bir üstanlatının yokluğunda, sırf birer tüketim nesnesi olarak dolaşıma sunulmakta olmasıdır.

"Bilgiyi sağlayanların ve bilgiyi kullananların, sağladıkları ve kullandıkları bilgiyle olan ilişkileri, mal üretici ve tüketicilerinin, ürettikleri ve tükettikleri mallarla olan ilişkisinin aldığı biçimi -bir [ekonomik] değer biçimini- alma eğilimindedir ve bu eğilim gitgide artacaktır. Bilgi satılmak üzere üretiliyor ve satılmak üzere üretilecek, yeni bir üretimde değerlendirilmek üzere tüketiliyor ve böyle tüketilecek; her iki durumda da amaç mübadeledir. Bilgi kendinde bir amaç olmaktan çıkmakta, 'kullanım-değeri'ni yitirmektedir." (Lyotard, 1984:4-5)

Postmodern bilimde bilgi, artık anlaşılabilir "bilgi" değildir: "Bilgi", ilkin anlatı işleyişinin, bu işleyişin herhangi bir ögesine ağırlık verilmeden kullanılmasıyla bir dil oyununa dönüşmüştür; ardından, yeni yeni çalışma alanlarının ortaya çıkışıyla -ve mevcut alanların "görevleri"nin azaltılmasıyla-, hepsine birden hakim olmanın -ya da hepsini birden "oynamanın"- olanaksız olduğu bir "dil oyunları çokluğu" doğmuştur;

öte yandan, bu dil oyunları çokluğunun ürünleri, artık birer "mal" olarak görülmekte ve yeniden üretimde kullanılmak üzere tüketilmektedir -"bilme"nin yerini "bilgi üretme", "öğrenme"nin yerini de (bilgiyi) "kullanma" almıştır.

Fakat, en önemlisi, üç adımda (bilimde anlatı işleyişinin değişimi, bilimde dil oyunları biçiminde ortaya çıkması ve bilginin ticari bir "mal"a dönüşmesi) özetlenen bu değişime de yol açan bilgisayar teknolojisinin bilim üzerindeki etkisidir. Meşrulaştırma ölçütü verimlilik olan teknik dil oyunu, bilgisayarlar aracılığıyla bütün araştırma alanlarına girmiştir ve artık, verimlilik bilimin de meşrulaştırma ölçütü olmuştur. Dil oyunları çokluğu, tek tek bütün oyunların bilgisayar teknolojisine bağlı olduğu, bu nedenle de teknik dil oyununun meşrulaştırma ölçütünün -verimliliğin- benimsendiği, verimliliğin yeniden üretimde kullanılabilirlik olarak anlaşılmasından ötürü, "verimli ürünler verme" peşine düşülen bir oyunlar çokluğudur.

Tüm bunlar gözönüne alındığında, Lyotard'a göre, artık bilimden değil teknolojiden, bilgiden değil "enformasyon"dan sözedildiği açıktır. Yeni bilgi artık "bilgi" değil, "enformasyon"dur.

Lyotard'ın "enformasyon"a ilişkin görüşleri, W. Benjamin'in, daha yüzyılımızın başlarında dile getirdiği "enformasyon"a ilişkin düşüncelerini hatırlatmaktadır; çağımızda insanların kendi "deneyim"lerinin ortadan kalktığını ve buna bağlı olarak, artık bilginin değil, "deneyim" zahmetine katlanmaksızın elde edilebilir olan "enformasyon"un değer kazandığını düşünen Benjamin, enformasyona ve enformasyon üreten "teknolojiye" ilişkin olarak şunları söyler:

"... artık uzaklardan gelen bilgi değil, bizi en yakında olup bitene ulaştıran enformasyon kabul görüyor. enformasyon, anında doğrulanabilir olma iddiasını taşır. Enformasyonun önkoşulu, 'kendinde ve kendi için anlaşılabilir' görünmesidir." (Benjamin, 1993:82)

"... teknoloji de doğanın değil, doğayla insan arasındaki ilişkinin denetlenmesidir. Tür olarak insan evrimini binlerce yıl önce tamamladı; tür olarak insanlık ise gelişmesine ancak şimdi başlıyor. Teknolojide, insanlığın kozmosla temasının, halklar ve aileler içindeki temasından farklı ve yeni bir biçim kazandığı bir '*physis*' düzenleniyor." (Benjamin, 1993:76)

Benjamin'in, önkoşulunun "kendinde ve kendisi için anlaşılabilir görünme" olduğunu söylediği enformasyon, Lyotard'ın, enformasyonun yeniden üretimde kullanılabilirlik özelliği olarak gördüğü "verimlilikle" ne kastettiğini anlamaya yardımcı olabilir. Dar -ya da daraltılmış- çalışma alanlarında, diğer alanlara, Benjamin'in deyişiyle "uzaklara" bakmaksızın üretilen ve o dil oyununun kurallarıyla "anında" doğrulanabilen, verimli olması amaçlanan enformasyon, bilginin yerini almıştır. Enformasyonları üreten teknoloji de, bilimin yerini almıştır.

Teknoloji sözkonusu olduğunda, Benjamin'in "insanın doğayla ilişkisinin yeni bir biçim kazandığı bir '*physis*'in düzenlenmesi" olarak açıkladığı soruna Lyotard da katılır; Lyotard'a göre postmodern bilimin varabileceği en korkutucu sonuç, yalnız bilimde değil, politika da dahil olmak üzere her tür etkinlikte verileri -ve öngörülen sonuçları- sağlayan şey olan gerçekliğe teknolojiyle hakim olmanın mümkün olmasıdır. Teknoloji, dil ile gerçeklik ilişkisine -ya da insan ile doğa ilişkisine-, gerçekliğin zararına olmak üzere, müdahale etmekte; bu müdahale, gerçeklikte varolduğu gözardı edilen "insan"ın da zarar görmesine neden olmaktadır.

Görüldüğü gibi, Lyotard'a göre, bu yeni bilim yapma

tarzı bir öncekinden daha umut verici değildir. Çünkü, modern bilimin gerçekliğe hakim olmasından farklı olan, ama aynı derecede korkutucu sonuçlara varabilecek olan bir bilim anlayışı sözkonusudur. Bir tüketim nesnesi haline gelen bilimi, kimin ne yolda tükettiğini ve tüketeceğini denetlemek olanaksız hale gelmiştir:

"Zaten, son birkaç onyıl içinde ekonomik güçler, 'çokuluslu şirketler' olarak adlandırılan kapitalin dolaşımının yeni formları sayesinde, devlet güçlerinin istikrarını tehlikeye sokma noktasına ulaşmışlardır. Bu yeni dolaşım biçimleri, yatırım kararlarının, kısmen de olsa, milli devletlerin denetiminden çıkmasını beraberinde getiriyor. Bu sorun, telematik ve bilgisayar teknolojisinin gelişimiyle birlikte, eskisinden daha dikenli bir sorun haline gelme riskini taşımaktadır. Sözgelimi IBM gibi bir firmanın yeryüzünün yörüngesinde bir kuşak işgal etmek ve iletişim uyduları ya da veri bankası uyduları fırlatmak üzere yetkili kılındığını farzedelim. Bunlara kim yanaşabilecektir? Hangi kanal ya da verinin yasak olduğunu kim belirleyecek? Devlet mi? Yoksa devlet sadece diğer kullanıcıların arasında bir kullanıcı mı olacak? Yeni yasal sorunlar ve bunlarla birlikte 'kim bilecek' sorusu ortaya çıkacaktır." (Lyotard, 1984:5-6)

Tüm bunların bir senaryo, ama gerçekleşmesi muhtemel bir senaryo olduğunu söyleyen Lyotard'a göre tehlike, yeni bir üstanlatının yaklaşımakta olmasıdır. Bu üstanlatı "güç" anlatısıdır ve bu anlatı, modern söylemin meşrulaştırmasında başvurulmuş ilkeleri tamamen ortadan kaldırmak zorundadır. Çünkü, "güç" anlatısı, özgürleşme ya da ussallık gibi ilkelerden zarar görecektir. Güç anlatısının meşrulaştırılmasında, "en az girdi ile en yüksek çıktı" arasında kurulan denklemin sınırlarını zorlamak olarak anlaşılan verimlilik ölçütüne başvurulacaktır.

Güç söylemi, yeni bilime bilgisayar teknolojisinin getirdiği meşrulaştırma ölçütünü -"verimliliği", "işlevselliği"- en az girdi ile en yüksek çıktıyı sağlama" şeklinde yorumladığında (kaldı ki, "verimlilik",

yukarıda da değinildiği gibi, bilginin "mal"a dönüşmesine izin verdiği için bu yoruma da elverişlidir), artık bir üstanlatı olarak ortaya çıkmaya hazırdır. Bu yeni anlatı hakkında, "güç" söylemi hakkında şunları söyler Lyotard:

"... bilimsel iletiler...., amacın artık doğruluk değil, işlevsellik, yani girdi/çıktı denklemi-
mindeki en iyi imkanı elde etmek olduğu başka bir
dil oyununun denetimi altına girmektedir. Devlet
ve/veya şirket bu yeni amacı doğrulamak için,
idealist ve hümanist meşrulaştırma anlatılarını
terketmek zorundadır: Günümüzde, araştırmalara
para desteği verenlerin söylemindeki tek
inandırıcı amaç güçtür. Bilim adamları, teknis-
yenler ve araçlar doğruyu bulmak için değil, gücü
arttırmak için satın alınmaktadırlar.

Sorun, güç söyleminin nelerden oluştuğunu ve
bir meşrulaştırma sağlayıp sağlayamayacağını
belirlemektir." (Lyotard, 1984:46)

Sorunun ilk bölümünün yanıtını, güç söylemini
desteklediğini düşündüğü "ileri-kapitalist" ekonomik
sistemi çözümleyerek veren Lyotard, sorunun ikinci -ve
daha önemli- bölümünün, yani güç söyleminin nasıl
meşrulaştırılabileceği sorusunun yanıtını da, bir
üstsöylem olarak işlemeyi hedefleyen güç söyleminin,
modern söylemle ilgisini inceleyerek verir. Güç söylemi,
bir bakıma, bilim alanında, modern söylemde yarım
bırakılanın tamamlanmasını sağlayarak meşruluk kazanır.
Yani, modern bilimin gerçekliğe müdahalesini uç noktaya,
gerçekliğe hakim olmaya vardırır.

Güç söyleminin, meşrulaştırma için attığı ilk ve en
önemli adım, bilginin yeni biçimini, "bilgi"nin artık
"bilgi" değil, "enformasyon" olduğunu gözardı etmektir;
çünkü, enformasyon bir üstanlatıda kullanılmaya elverişli
değildir. Enformasyon, öncelikle, bir "dil oyunu"nun
ürünüdür; "ortaklaşa" oynanan bir oyunun ürünü olmasından
ötürü, meşrulaştırma araçlarından kanıtlamaya değil,
"tartışma"ya dayanır. Oysa, modern bilimde, "tartışma"
ancak "uylaşım"ın bir uzantısı olarak yeralmakta; bir

üstanlatıya "bağlanma" hep kanıtlamalarla sağlanmaktadır. Oysa, ileride "bilgisel söylem" konusunda da değinileceği gibi, "kanıtlama", diğer tüm söylemler üzerinde bir yetkiye sahip olduğu düşünülen bilgisel söylemin ayrılmaz parçasıdır. Dolayısıyla, "tartışma" aracına dayanan enformasyon, bir üstanlatıda kullanılmaya elverişli değildir. Eğer güç söylemi, bir üstanlatı olarak ortaya çıkacaksa, öncelikle malzemesi olan enformasyonları, bir anlatıda kullanılmaya elverişliymiş gibi, yani enformasyon sanki kanıtlama ölçütüne dayanarak meşrulaştırılıyormuş gibi sunmak zorundadır.

Bunun yolu da dil oyunlarını mümkün olduğunca teknolojiye bağımlı kılmaktır: Enformasyonların, teknoloji aracılığıyla gerçeklikte doğrulandığını -kanıtlandığını-; bilgisayar teknolojisiyle enformasyona dönüşen bilginin, "bir bütün olarak teknoloji" aracılığıyla gerçeklikte kanıtlandığını göstermektir. Oysa enformasyon, aslında, üretildiği dil oyununun kurallarıyla "anında" doğrulanır; doğrulanması için oyun dışı bir dayanağı gerektirmez. Diğer yandan, bu "gerçeklik", artık teknolojinin hakim olduğu bir "gerçeklik"tir; güç ile teknoloji arasındaki ilişkide "kullanılan" gerçekliktir.

" 'Gerçeklik' bilimsel tartışmada kanıt olarak kullanılan delilleri ve aynı zamanda da, sonuçlarla birlikte hukuki, ahlaki ve siyasal bir yapının öncüllerini ve buyruklarını sağlayan şey olduğundan ötürü, 'gerçekliğe' hakim olmakla bu oyunların hepsine hakim olunabilir. Bu da tam teknolojinin sağlayabileceği bir şeydir. Teknolojiyi pekiştirmekle gerçeklik de 'pekiştirilir' ve buna (gerçekliğin pekiştirilmesine) göre artan adil ve haklı olma şansı da pekiştirilir. Karşılıklı olarak, eğer bilimsel bilgiye ve karar verme yetkesine sahip olunursa, teknoloji en etkin şekilde pekiştirilir." (Lyotard, 1984:47)

Teknolojinin hakim olduğu "gerçeklik", Lyotard'a göre, yalnızca bilimde doğruluğun kanıtlanmasını sağlamakla kalmaz; "bilimsel bilgiye ve karar verme

yetkisine (Lyotard'ın başka yerlerde verdiği adla "güce") sahip olma" ile "teknolojiye sahip olma" arasındaki karşılıklı ilişkide, teknolojiyle hakim olunan gerçeklik, bunlara sahip olanların işlerine gelen "adaleti" ve "haklılığı" sağlayan araçtır. Başka bir deyişle, teknolojiye sahip olan, bir bütün olarak gerçekliğe -yani hem doğaya hem de toplumsal gerçekliğe- hakim olur. "Güç sadece iyi performativite değil, iyi doğrulama ve iyi yargıdır da." (Lyotard, 1984:47)

Bu noktada, Lyotard'ın görüşlerinin, bazı bakımlardan Frankfurt Okulu'daki bir ortak görüşle benzerlik gösterdiğini görüyoruz. Bu benzerlik, H. Marcuse'nin şu saptaması yardımıyla ortaya konulabilir:

"Vurgulamaya çalıştığım şey, bilimin kendi özgün yöntemi ve kavramları yüzünden, doğaya hükmetmenin, insanlara hükmetmeyle bağlı olduğu bir evren tasarladığı ve teşvik ettiğidir -üstelik bu evrenin bütünü için tehlikeli olma eğilimi gösteren bir bağ. Bilimsel açıdan kavranmış ve zaptedilmiş haliyle doğa, bireylerin yaşamalarını sağlayan ve iyileştiren ve aynı zamanda onları aygıtın efendilerine tabi kılan teknik üretim ve yıkım aygıtında yeniden görünür; rasyonel hiyerarşi, toplumsal hiyerarşiyle böyle kaynaşır. Durum böyle olunca, ilerlemenin yönünün, bu tehlikeli bağı çözebilecek şekilde değiştirilmesi, bizzat bilimin yapısını, bilim tasarısını da etkileyebilir. Hipotezleri, rasyonel karakterlerini yitirmeden özünde farklı bir deneyim ilişkisine doğru (sukûna kavuşmuş bir dünyada) gelişirler; bunu takiben bilim doğanın, özünde farklı kavramlarına ulaşır ve özünde farklı olguları saptar. (Habermas, 1993:35; Marcuse 1967:180)

Lyotard, doğayı zapteden ve bilimle yer değiştiren teknolojinin "doğaya hakim olmanın, insanlara hakim olmaya bağlı olduğu bir evren tasarladığı ve teşvik ettiği" ve bunun evren için önemli bir tehdit olduğu konusunda, burada Marcuse'nin temsil ettiği Frankfurt Okulu'nun görüşüne katılır. Ancak, "ilerleme"nin yönünün değiştirilmesi ve bilimde buna bağlı bir değişikliğin

yapılması, Lyotard'ın Frankfurt Okulu eleştirisinde de genelde karşı olduğu şeye işaret eder.

İlkin "ilerleme", Frankfurt Okulu'nun modernite tasarısını tamamlamaya çalışırken -inatla üstanlatı-larının düştüğü ve yokolduğu uçurumu kapatmaya çalışırken-, bilgide ortaya çıkan dönüşümü kendi söylemlerinin içine almak için kullandıkları bir kavramdır. Frankfurt Okulu'nda, "ilerleme" gibi bütünselleştirici bir başlık altında, teknolojinin modern bilimden farkının görmezden gelinebilmesi sağlanmaya çalışılır. Teknolojinin modern bilimin yapısına uyduğu yanılısaması, teknolojinin "ilerleme"nin bir basamağı gibi görülmesi ve gösterilmesiyle pekiştirilir.

Oysa, modern bilim ve teknoloji tamamamiyle ayrı yapıdadır; ikincisinin ilkine "göre" anlaşılması, ilkine "uygun kılınması", teknolojinin en korkutucu biçimiyle modernlik tasarısının tamamlanmasında kullanılmasına, güç söyleminin egemen kılınmasına yarayacaktır.

Lyotard'a göre Marcuse, "rasyonellik"ten vazgeçme-mekle, yeni bilime eski yapıyı yüklemeye çalışmaktadır. "Rasyonel karakterini" yitirmeme, modern bilime ait bir özelliğin yitirilmemesi demektir; bu özellik, modern bilimdeki anlatı işleyişinden ötürü, "uylaşımsal"dır. İşte, en başta uylasımsal olmaları nedeniyle, "rasyonel karakterini koruyan hipotezler" postmodern bilime uymaz-lar; uygun kılınmaları için, yeni bilim yapma biçiminin -yukarıda anlatılan biçimde, yani, "tartışma" ürünü olan enformasyonların gerçeklikte "kanıtlanma"sıyla- bozulması gerekir.

Bu alt bölümde söylenenler özetlenecek olursa:

1- Postmodern bilim, bir dil oyunları çokluğudur. Bu dil oyunlarında, anlatı işleyişinin öğelerinden hiçbirine öncelik verilmez.

2- Gitgide artan ve bu artışla birlikte sınırları daralan, birer "birim"e dönüşen yeni araştırma alanları, yeni dil oyunları bilime eklenmektedir.

3- Öte yandan bilgisayarlaşma tüm bu alanlara eşlik etmeye başlamış ve bilgisayarlaşmayla birlikte gelen "teknik dil oyunu" bu alanların kaçınılmaz tamamlayıcısı haline gelmiştir. Teknik dil oyununun meşrulaştırma ölçütü, yani "verimlilik", "işlevsellik", postmodern bilimde, dil oyunları çokluğunun meşrulaştırma ölçütü olarak benimsenmiştir.

4- Böylece, bilimde "doğru" bilgilere ulaşma yerine, işlevselliği, verimliliği sağlama peşine düşülmüş; "bilgi", yeni bilgilerin üretilmesinde kullanılmak üzere piyasaya sürülen bir ürün -enformasyon birimi- haline gelmiş; bilim ise, yeniden üretimde tüketilmek üzere üretilen enformasyonların bu çarktaki dolaşımını sağlamak üzere, teknolojiye dönüşme sürecine girmiştir.

5- Postmodern bilimin kendine özgü meşrulaştırma biçimi, yeni bir üstanlatının kurulabilmesi adına gözardı edilmektedir. Dil oyunlarında meşrulaştırma aracı "tartışma" -dır, "kanıtlama" değildir; meşrulaştırma ölçütü olan işlevsellik, "tartışma"ya dayanır, "kanıtlama"ya değil. Ancak, modern söylemin ve modern bilimin işleyişine uymayan bu meşrulaştırma tarzı, modern söylemin "işleyişini" örnek alan güç söylemi tarafından yadsınmaktadır. Dil oyunlarının da kanıtlama aracıyla meşrulaştırıldığı yanılsaması, güç söyleminin, enformasyonları kanıtlamak üzere teknoloji aracılığıyla gerçekliğe hakim olunmasından kaynaklanmaktadır.

Bu yeni üstsöylem, modern söylemden daha tehlikelidir; çünkü "güç" ilkesi, "özgürleşme", "ilerleme", "ussallık", "refah" gibi ilkelerin yapamadığı -ve yapamayacakları- şeyi, yani yetkin bir totaliterlik sağlamayı gerçekleştirebilecek durumdadır. Çünkü "güç" ilkesi, herhangi bir öyküye dayanmaz, öykünün "hedefi" olarak gösterilemez; dolayısıyla öyküye ya da öykünün hedefine uymayan bir "olay" tarafından ortadan kaldırılması sözkonusu değildir. Güç söylemi, modern söylemi yalnızca işleyiş biçimi bakımından örnek alır, meşrulaştırma tarzı bakımından değil; başka bir deyişle, meşrulaştırma için öykülere değil, işlevsellik ölçütüne başvurur. Bu ölçütle, her alanda her şeyi yapmak -ya da "yaptırmak"- mümkün gibi görünmektedir. Enformasyonla çalışan bir makine ile bilim adamı arasında büyük bir fark yoktur; tıpkı işlevini yerine getirmekle, kendisinin belirlemediği hedefine ulaşan, ama "kendi hedeflerini belirlemesi" olanaksız olan bir "sibernetik makina" (Lyotard, 1984:16) gibi, "hakikati bulmaya değil, gücü arttırmaya zorlanan" (Lyotard, 1984:46) bilim adamı da, "performativiteyi en üst sınıra çıkartmak"tan, "verimlilikten" başka bir hedef tanımayacaktır. Bilim alanı bir yana,

"Toplumsal sistem için, performativitenin en üst sınıra ulaştırılmasının, her durumda, en iyi hedef olduğu nasıl garanti edilebilir?" (Lyotard, 1984:16)

Bütün bunların yanısıra, modern söylemin anlatı işleyişi, anlatıcının yetkisine dayanan söylem biçimi, güç söyleminde kullanıldığında ve işlevsellik ölçütüyle birleştiğinde, bir söylemin "buyruğu altına giren" gerçeklik, modern söylem karşısındaki avantajını da kaybedecek, bir anlatı olmadığının "olaylar" aracılığıyla ortaya çıkması şansı da kalmayacaktır. Çünkü, gerçeklik, artık, anlatıların öyküsünde şöyle ya da böyle olduğu "söylenen" şey değildir; teknolojinin "kullandığı"

şeydir. Bu "kullanma", bir anlatıda kullanmadan farklıdır; Lyotard burada doğrudan doğruya "kullanma"yı kasteder.

İşte postmodern durum böylesi bir durumdur; anlatılar kriziyle başlayan ve hala bu krizin, sonuçlarıyla birlikte yaşandığı bir durumdur. Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı kitabının "Giriş" bölümün en başında şöyle der:

"Bu çalışmanın objesi, en yüksek derecede gelişmiş toplumlarda bilginin durumudur. Bu durumu betimlemek üzere 'postmodern' sözcüğünü kullanmaya karar verdim. Bu kelime Amerika'da sosyologlar ve eleştirmenler tarafından kullanılmakta; ondokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana, edebiyat, güzel sanatlar ve bilimde oyun kurallarını değiştiren dönüşümlerin ardından kültürümüzün durumunu ifade etmektedir. Elinizdeki çalışma, bu dönüşümleri anlatılar krizi bağlamına yerleştirmeye çalışacaktır." (Lyotard, 1984:xxiii)

Lyotard'ın çalışmasını "en yüksek derecede gelişmiş toplumlar"la sınırlamış olması, görüşlerini, bilginin global durumuna değil, o toplumdaki durumuna ilişkin kılması açısından önemlidir.

7) ÇÖZÜM ÖNERİSİ

Lyotard, çizdiği bu tablo karşısında hazır reçeteler sunmaz. Zaten çözüme, büyük ölçüde sorunu görmekle ulaşılabilir. Çözüm, modernite tasarısının, modern söylemi oluşturan üstanlatıların gerçeklik tarafından yanlışlanmasından ötürü bu anlatılar çerçevesinde tamamlanamamasının ardından, başka bir yolla, yeni -ve öncekinden daha pekin- bir söylem tarafından tamamlanmaya çalışıldığını görmekte ve bu tamamlanmayı engelleyebil-

mekte yatar.

İlk adımda, bilginin büyük bir dönüşüm geçirdiğini ve artık ne geleneksel ne de modern bilgiyle hiç de aynı şey olmadığını, buna bağlı olarak bilimin de benzer bir dönüşüm geçirdiğini görmek gerekir. Artık bilimin modern bilimden farklı olduğunu, bir dil oyunları çokluğu haline geldiğini (ve bunun getirdiği her şeyi, "bilgi" yerine "enformasyonların" üretildiğini, meşrulaştırma biçiminin, aracının, ölçütünün yeni olduğunu) kabul etmek gerekir. Dil oyunları çokluğu, "kendisi" olarak tanınmadığı, eski anlatı işleyişine uydurulmaya çalışıldığı sürece, karşılaşılabilecek sorunlar, kültürel yaşamdaki "kolaj" ve "eklektiklik" görünümünden ve bilimdeki "güçlünün söylediği doğrudur" durumundan kurtulamamanın ötesinde, gerçekliğin bütünüyle teknolojinin egemenliği altına girmesi boyutuna varacaktır.

Lyotard'ın kültürel yaşamdaki "kolaj" ve "eklektiklik" görünümüne ilişkin görüşlerinin sıklıkla yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Lyotard'ın bu konudaki görüşleri, kendi tümceleriyle şöyle özetlenebilir:

"Eklektiksizm çağdaş genel kültürün sıfır derecesidir: Reggae dinlenir, bir western seyredilir, öğleyin Mc Donald's'da, akşama da yerel mutfaklar'da yemek yenir, Tokyo'da Paris parfümü sürülüp Hong Kong'da 'retro' elbiseler giyilir; bilgi televizyon oyunlarının konusudur. Eklektik çalışmalar için kitle bulmak kolaydır." (Lyotard, 1984:76)

Lyotard'ın belki de en yaygın olarak bilinen cümlesi, bu cümledir. Ne var ki, genellikle, bu cümlenin tamamı değil, bir kısmı, "reggae dinlenir, bir western seyredilir, öğleyin Mc Donald's'da, akşama da yerel mutfaklar'da yemek yenir, Tokyo'da Paris parfümü sürülüp, Hong Kong'da 'retro' elbiseler giyilir" kısmı, bağlamından kopartılarak, yani öncesi ve sonrası budanarak sunulmakta ve Lyotard sanki bu eklektikliği savunu-

yormuş gibi, dahası postmodernliği böyle savunuyormuş gibi sunulmaktadır. Tümcenin öncesi ve sonrası hesaba katıldığında, bunun bir yanlış anlama olduğu açıkça ortaya çıkıyor.

Kültürel yaşamdaki "eklektiklik" bir yana, bilim sözkonusu olduğunda, elbetteki, yalnızca "durumu görmek", gerçekliği, tamamiyle teknolojinin egemenliği altına girmekten korumaz, bu tehlikeyi ortadan kaldırmaz. Lyotard, çareyi "eğitim"de bulur; böylece, sorunu çözme yolunda sorduğu ilk soruyu "nasıl bir eğitim?" sorusunu cevaplar.

Daha önce de değinildiği gibi, eğitim kurumları, modern söylemle birlikte üstanlatıların aktarıldığı merkezler, üsler haline gelmiştir; söylemin meşrulaştırılmasının, uylaşımın pekiştirilmesinin hizmetinde olan kurumlardır bunlar. Modern söylemin iki temel bileşenine bakılacak olursa, ilkin Aydınlanma anlatısında politik bir anlatının aktarılıp yeniden üretilmesine, ikincileyin de spekulatif felsefede, felsefi bir anlatının aktarılıp yeniden üretilmesine hizmet eden, temelde eğitim kurumlarıdır (ikinci anlatıda "üniversite"dir). Başka deyişle, üstsöylemi pekiştirmenin yolu eğitim kurumlarından geçer.

Modern üstanlatıların uğradığı güç kaybı eğitim kurumlarını da etkilemiştir. Öncelikle postmodern bilgi-ya da enformasyon- açısından bakıldığında, artık bilgi üretmenin, hele hele aktarmanın gerçekleştirildiği biricik yerin hiç de eğitim kurumları olmadığı görülür.

Bilginin bilgi olma "niteliği"nin yerini "niceliğin", bol ve verimli enformasyonun alması, gene bilgisayarlaşmayla ilgilidir. Olabildiğince bol enformasyonun dolaşıma sunulması, çoğaldıkça sınırları daralıp birer birime dönüşen araştırma alanlarının bilgisayar teknolo-

jisiyle ilişkiye sokulmasıyla sağlanmıştır. Bilgisayarlaşma bilgiye, beraberinde gelen yeni dil oyununun -teknik dil oyununun- meşrulaştırma ölçütünü kazandırmanın yanı sıra, enformasyon üretimini arttırmaya da hizmet eder.

"Enformasyon sağlayan makinelerin verimli kılınmasının, bilgilerin dolaşımı üzerindeki etkisi, en az taşımacılık sistemlerinin insan dolaşımı üzerindeki, ardından da medyanın ses ve görsel imgelerin dolaşımı üzerindeki etkisi kadar olduğunu ve olmayı sürdüreceğini düşünmek akla uygundur." (Lyotard, 1984:4)

Trenlerin insan taşımacılığında, ses ve görüntü aktaran araçların iletişimde yaptıklarını, bilgisayarlar da bilgilerin aktarılmasında yaparlar; burada dikkat çekilen nokta, taşınan, iletilen, aktarılan şeylerin sayısındaki inanılmaz artıştır. Bu nokta ekonomiden bağımsız değildir. Nasıl insan taşımacılığından ve medyadan para kazanılıyorsa, bilgi aktaran teknolojilerden de para kazanılmaktadır; "teknoloji ile kâr arasındaki 'organik' bağ, teknolojinin bilimle birleşmesiyle daha da ilerlemiştir". (Lyotard, 1984:45)

Bilgi, artık, bir üstanlatıyı pekiştirme amacıyla eğitim kurumlarında üretilen birşey olmaktan çok, gücü arttırmak için mümkün olan her yerde üretilen birşeydir. İleri derecede gelişmiş toplumlarda hem ticari beklentilerle, teknoloji geliştiren özel şirketler paraca desteklenir, hem de ticari beklenti olmaksızın üniversitelerdeki araştırmalar ve bağımsız araştırmalar desteklenir (Lyotard, 1984:45). Bu iki destekten ilki dolaysız, ikincisi ise dolaylıdır; ikincisinin dolaylı olmasını şöyle açıklar Lyotard:

"bu [dolaylı destek], araştırmanın önemli, bundan ötürü de yüksek derecede kâr sağlayabilecek bir yenilik yaratması olasılığını arttırmak için, belirli bir zaman için boşa giden fonlarla desteklenmesi gerektiği ilkesine dayanır." (Lyotard,

1984:45)

Bu "araştırmaları destekleme", modern söylemde eğitim kurumlarının desteklenmesinden çok farklı bir nedene dayanır. Kısa ya da uzun vadede hedef, bilimi "sermayenin dolaşımında bir uğrak" (Lyotard, 1984:45) kılmaktır. Bilginin bu şekilde bir ticaret nesnesi haline gelmesi, eğitim kurumlarının geleneksel rolünü değiştirmiştir.

Modern söylemde "üstanlatı-uylaşım-doğruluk" arasında kurulan denklem, artık "zenginlik-verimlilik-doğruluk" arasında kurulur hale gelmiştir; buradaki 'doğruluğun' Lyotard için, ilk ifadede tam uylaşımın sağlanması, ikinci ifadede de tam verimliliğin sağlanması olarak anlaşılması gerektiğini hatırlatmakta yarar vardır, Lyotard, 'doğruluk'tan anlaşılacak olan şeyi anlamamaktadır. İlk denklemde eğitim kurumları denklemin ilk iki ögesi için hayati bir önem taşıırken, ikinci denklemde eğitim kurumlarının hiçbir ayrıcalığı, özel bir önemi yoktur. Başka deyişle, üstanlatı ve uylaşım ancak eğitim kurumları aracılığıyla yeniden üretilip, aktarılırken, zenginlik, yeni ölçütün "doğru"sunu, yani verimliyi üreten her kurumu ya da çalışma grubunu destekleyecektir.

Bu durumda, anlatılar krizine bağlı bir eğitim krizine de girildiğini söylemek mümkündür. Lyotard'a göre, bu kriz en açık biçimiyle felsefede ve felsefecilerin son birkaç onyılda durumlarında ortaya çıkar. Yeni bilim yapma biçimiyle yakından ilgili olan ve bilgideki dönüşümü etkin olarak tam merkezinde yaşayan üniversiteye bağlı bilim adamı, verimlilik ölçütüne ayak uydurmuş, "uzmanlaşma"da başarılı olmuştur. Ama -üniversiteye bağlı- felsefeci, geri plâna itilmiş, aşağılanmış; yayınevleri -para getirmeyen- felsefe kitaplarını yayımlamaktan kaçınmaktadırlar. Bu koşullar felsefeciyi üniversitelerin dışına çıkmaya, kurumları,

günlük yaşamı sorgulamaya zorlamıştır (Akay, 1991; Lyotard, 1984).

Ne var ki, ne yeni ölçütü benimseyip, etkinliğinin nereye vardığını -kimin işine yaradığını- sorgulamayan bilim adamı, ne de kurtuluşu bir an önce yeni ölçütle "işe yarar felsefe" yapmakta bulan felsefeci, sorunun çözülmesine katkıda bulunabilir.

Eğitim aracılığıyla bir çözüm getirilebilmesi için, ilkin, eğitimin hangi hedefe yöneldiğinin açıkça belirlenmesi gerekir. Enformasyona dönüşen bilginin, artık bilgi değil enformasyon olduğunun kabul edildiği, gerçek adının telaffuz edilebileceği bir eğitim sistemine -aktarım biçimine- gereksinimi vardır; aksi halde güç söylemi, bilgi ile enformasyon arasındaki bu ayrılığı eritebileceği, gizleyebileceği bir yetkinliğe ulaşacak, bunu da gerçekliği "kullanarak" yapacaktır.

Öyleyse, ilkin bilginin enformasyona dönüşümünü tam olarak gerçekleştirmeye yönelen, "tam enformasyonu" hedefleyen bir eğitim gereklidir. Bilgideki dönüşümün tamamlanması, bu dönüşümün hatalı bir şekilde yarı yolda durdurulmamasını ya da biçiminin bozulmamasını sağlayacaktır. Dönüşümün tamamlanmasının pratik koşulu, bilgiyi enformasyona dönüştüren araçların nasıl kullanılacağına, yani bilgisayar teknolojisinin yaygın olarak öğretilmesidir.

İlk adımda aykırı görünse bile, amaç, bir şey hakkında bilgi ortaya koymak değil, bir aletin nasıl çalıştığını ve -daha çok enformasyonla çalışabilmek üzere- o aletin olanaklarının nasıl arttırılabileceğini yaygın olarak öğretmektir. Ağırlık verilmesi gereken şey beceri geliştirmedir, bilgi ortaya koyma değil. Bir üniversitenin yaptığı iş ile bir veri bankasının yaptığı işin gitgide birbirine benzemekte olduğu günümüzde,

yarının ansiklopedileri olan (Lyotard, 1984:51) veri bankalarına ulaşabilme olanağına, yani veri bankalarına ulaşmanın önkoşulu olan donanımına sahip olmak, bilim adamı olmaya yeğ tutulacak bir şeydir.

Çünkü, bilginin enformasyona dönüşme sürecinin varabileceği bir nokta "terör"¹ iken, -bir ölçüde engelleyici olabilecek hümanizma, özgürleşme, ilerleme gibi ilkelerin yokluğunda- güç söyleminin önceki söylemlerden çok daha zorba bir şekilde kendisi için "öteki" olanı bastırması iken, bir diğer nokta da, herhangi bir söylemin "buyrukları"yla engellenmeksizin, herkesin aynı verilere ulaşma olanağına sahip olmasıdır.

"Bilgisayarlaşmanın bu yollardan ikincisine girmesi için izlenecek yol, -ilkece- çok basittir: halka hafıza ve veri bankalarına serbest giriş imkanı veriniz" (Lyotard, 1984:67)

der Lyotard.

Açıktır ki, bu "serbest giriş izni"ni vermek, ancak yukarıda belirtilen türden bir eğitimin eşlik etmesiyle bir anlam taşıyacaktır. Araçları kullanabilme becerisi, bu iznin verilmesiyle hedeflenen şeyin zorunlu tamamlayıcısıdır.

Elbetteki, eğitim kurumlarının tek işlevi becerilerin aktarılması ve geliştirilmesi olmayacaktır. Bu, eğitimin hedefine -"tam enformasyon"a- ulaştırılmasının ilk basamağıdır. Sıradan insanın "bilgi kullanıcısı" haline gelmesini sağlamak, tam enformasyona ulaşmada atılacak ilk adımdır.

1. Lyotard'a göre "terör", "toplumsal bağın, toplumsal ilişkilerin tahrip olması"dır; bilim alanında "terör", bilim adamlarına "işlevselliği" sağlamaya yönelik buyruklar verilmesiyle, bilim adamlarının, "bunu söyle ya da yap, yoksa bir daha asla konuşmayacaksın" tehdidine maruz kalmasıyla ortaya çıkar.

Günümüzün "aygıtları kullananlar ile bunlardan kâr edenler arasında" (Lyotard, 1984:52) kurulmuş biliminin oyununu bozmak için, yaygın eğitimin yöneleceği hedef, aygıtları kullanabilmeyi bir "ayrıcalık" olmaktan çıkartmaktır.

8) BİLİMDE EĞİTİM

Yeni dil oyununun işleyişinde, modern bilime ters düşen temel bir özellik vardır. Modern bilimde işleyiş uylaşmaya dayalıdır; hakkında uylaşmaya varılan şey, bilim yapma prosedürleridir (yanlışlanabilir kuram kurmaya çalışmak gibi). Doğruluk, bu prosedüre uyularak ortaya konulan gösterici (denotatif) önermenin özelliğidir.

Ancak teknik dil oyununun işleyişinde uylasma yoktur; küçük anlatıların, dil oyunlarının kurallarına uyanlar uylasma varmazlar, yalnızca o oyunun kurallarına uyarlar. Fark, modern söylemde, kuramların kuramını kurmaya, sistemler kuramına ulaşmaya çalışanların yaptığına bakıldığında daha açıktır. "Bir oyun"un, yalnızca o oyuna özgü kurallarını belirlemek ile bilimsel bilginin tümüne "buyurulan" bilimsel olma ölçüt ya da prosedürünü belirlemek temelden farklı işlerdir. (Lyotard, 1984:61)

İlkinde oyunun kuralları, oyuna "dışarıdan" getirilen birer buyruk, oyun dışı sınırlamalar değildir; o oyuna katılmak keyfidir, kurallar değiştirilebilir -bu da yeni bir oyuna geçmek demektir. Kurallar olduğu ve o kurallarla oyuna katılanlar olduğu sürece o oyun vardır. Oysa, kuramların kuramını yapmak, bilime "dışarıdan" bir ölçüt buyurmaktır; bilim yapan herkese böylesi bir buyruk

vermek, otorite konumu da hesaba katıldığında, tam da modern söyleme özgü bir iş yapmaktır.

Yeni bilimde "ilerleme"den değil, yayılmadan, parçalanmadan sözedilebilir ancak. Bu da iki şekilde olabilir: ya oyunda bir "hamle" yapılır ya da yeni kurallar keşfedilir -yani oyun değiştirilir (Lyotard, 1984: 43). Yeni bilimde bilim adamı, modern bilimdeki pozitif kahraman değildir artık; kuralları zorlayan, bir anda başka bir oyuna, başka kurallara geçebilen, bilime git-gide genişleyen bilinemezlik alanları katan, bilineni değil bilinmeyi üreten (Lyotard, 1984:60) paradokslarla çalışan negatif bir kahramandır; Lyotard'ın deyişiyle bir gerilladır, bir anarşisttir. Ancak Lyotard'ın "anarşist bilim adamı" Feyerabend'in "anarşist bilim"iyle karıştırılmamalıdır; görüldüğü gibi Lyotard'ın "anarşist"i "geleneksel"e karşı değil, "uylaşma" karşı savaşı, bir oyundan çıkar -yalnızca "çıkarmaz", oyunu "yıkamaz"- bir başka oyunu -başka kuralları- ortaya koyar.

Eğitim kurumları, yeni bilim yapma tarzının gerçekleştirilebileceği yerler haline getirilmelidir. Başka deyişle oyunların tanıtıldığı, ama bilimsellik ölçütleriyle bütünleştirilmeye çalışılmadığı, düşgücünün teşvik edildiği, ama "aykırı" olana, yeni oyunlara sınırların getirilmediği yerler olmalıdır.

Lyotard'ın eğitime ilişkin önerileri, bir şeyi "son sınırına ulaştırma" talebi olarak anlaşılabilir. Son sınırına ulaştırılması -tamamlanması- istenen şey, bilginin enformasyona dönüşme sürecidir; amaç da, hem muhtemel -ve bugün bile habercilerinin gözlenebildiği- bir üstsöylemin hem de bu üstsöylemle ilgisinde yalnızca "kâr"ın arttırılmasına hizmet eden bir bilimin elinden cephanesini almaktır.

Bu süreci "son sınırına ulaştırma" önerisinin bir

benzerini, bir başka çağdaş Fransız düşünürü olan Jean Baudrillard'da da bulmak mümkündür. Baudrillard'ın son sınırına vardırılmasını talep ettiği şey bir "sistem"dir; Lyotard'ın "postmodern durum" olarak adlandırdığı durumu andıran özellikler taşıyan bir "sistem"dir. Baudrillard bu talebi, son sınırına, en yetkin konumuna vardırıldığında, sistemin zaten kendiliğinden çöküş noktasına ulaşacağını düşünerek getirir (Baudrillard, 1988; 1990a). Öte yandan, iki düşünürün hareket noktaları arasında da bir benzerlik vardır; Lyotard, "söylem"den yola çıkarken, Baudrillard, "sembol"den yola çıkar. Lyotard'ın "gerçekliğin söylemin egemenliği altına girmesi"ne ilişkin düşünceleri ile Baudrillard'ın "sembollerin temelinde olan 'şey'in unutulmasına" ilişkin görüşleri arasındaki benzerlik, benzer hareket noktalarından yola çıkmalarının bir sonucudur.

9) POSTMODERN DURUM VE "GERÇEKLİK"

Lyotard'ın "postmodern durum"a ilişkin saptaması, düşünürün "anlatılar krizi" adını verdiği krizin ve bu krizin sonuçlarının birarada serimlendiği bir durum saptamasıdır. Bu saptamanın ne derecede "gerçeğe uygun" bir saptama olduğu tartışılmayacaktır; yalnızca, Lyotard'ın belirli noktalarda son derece önemli sorunlara parmak bastığını, ama bu işi, "gerçekliğe" bakarak değil, kendi anlatısını -malzemesi başka söylemler olan anlatısını- oluşturarak yaptığını söylemek yeterlidir.

Bu çalışmanın konusu açısından, Lyotard'ın postmodern duruma ilişkin saptamasında önemli olan nokta, Lyotard'ın bu saptamayı yaparken temel dayanağının ve temel kaygısının ne olduğunu; başka bir deyişle, postmodern durum saptamasının "temelinde" ne olduğunu

görmektir.

Lyotard'ın bu bölümde aktarılmaya çalışılan, anlatıya, anlatı işleyişine, anlatı işleyişi bakımından söyleme, bilgiye ve bilime ilişkin görüşleri, düşünürün, birbirinden tamamiyle farklı iki alan tasarladığını gösteriyor: Söylem ve gerçeklik. Lyotard'ın, bu iki alan arasındaki ilişkinin "ne" olduğuna, "nasıl" olduğuna ilişkin görüşleri İkinci Bölümde ele alınacaktır; ancak, sadece bu bölümde ortaya konulan görüşleriyle bile, Lyotard için, gerçeklik ile söylem arasında bir uçurum olduğunu söylemek mümkündür. Lyotard'ın, söylem-gerçeklik ayırımı ise "postmodern durum" saptamasını yaparken, temel dayanağını oluşturuyor.

Bilgi de dahil olmak üzere, bu bölümde sözünü ettiği her şeyin "söyleme" ait olduğunu düşünen Lyotard, bu nedenle, aslında "gerçekliği" değil, "söyleme ait şeyleri" konu edinmektedir. Dolayısıyla, Lyotard'ın gerçekliğe ilişkin düşünceleri, ancak söyleme ait şeylere ilişkin düşüncelerinden çıkartılabilmektedir. Ama, Lyotard'ın, postmodern durumun "gerçekliğin" zararına bir durum olduğunu belirtmesi, temel kaygısının gerçekliğe ilişkin bir kaygı olduğunu gösteriyor. Temel dayanağı ve temel kaygısı açısından bakıldığında, Lyotard için, -doğrudan doğruya konu edinmese de- gerçekliğin önemli bir kavram olduğu açıktır.

İlkin Lyotard'ın, gerçekliği bir yandan bir "nesneler bütünü", öte yandan da bir "toplumsal gerçeklik" olmak üzere, iki farklı bileşenden oluşan bir şey olarak tasarladığını söylemek mümkündür. Gerçeklik, bilgilerin nesneleri gösterirken ya da betimlerken işaret ettikleri yer olmanın yanı sıra, buyrukların -anlatılarına da öngörülen amaçlara ulaşılabilmesi için verilen buyrukların, hatta nasıl bilim "yapılması" gerektiğini söyleyen buyrukların da- bir şekilde "düzenlemeye", "değiştirmeye" çalıştığı

şeydir. Dolayısıyla, Lyotard'da, "gösterici ifadelerin işaret ettiği gerçeklik" ile "buyurucu ifadelerin işaret ettiği gerçeklik" ayrımı yapılabilir.

Bu iki dil oyununda, gerçeklikle farklı biçimlerde ilişki kurulur. Gösterici dil oyununun "iş", gerçeklikteki nesneleri göstermek ya da betimlemekken, buyurucu dil oyunu, "toplumda olup bitenleri" "değiştirmeye", Lyotard'ın deyişiyle "toplumsal bağın (mevcut) yapısı"nı, yani "toplumsal ilişkileri" değiştirmeye çalışır. Bu iki dil oyunuyla uğraşılan alanlardan ilki "bilim", ikincisi de "politika"dır. Gerçeklik açısından bakıldığında, buyurucu dil oyununun, son derece tehlikeli de olabilecek bir oyun olduğu açıktır; yaşanan büyük savaşlar ve kıyımlar, son tahlilde, buyurucu dil oyununun "yarattığı olaylar"dır (Lyotard'ın örneği olan 'Auschwitz' düşünülecek olursa, bu, bir yandan spekulatif felsefeyi yanlışlayan, ama öte yandan da bir üstanlatının "buyrukları"yla ortaya çıkmış olan bir "olay"dır).

Gösterici ifadeler -bilgiler-, bir büyük anlatı tarafından kullanılmadıkları sürece, gerçeklik açısından "tehlikesiz" bir dil oyununun ürünleridirler; ne var ki hem modern üstanlatılarda hem de "postmodern durum"da, gösterme "oyun"u buyurma "oyun"una bir şekilde bağlı kılınmakta, bilgiler buyrukların cephanesi haline getirilmektedir. Böylece, "gerçekliği değiştirme" özelliğinden ötürü, zaten potansiyel bir tehlike olan buyurma oyunu, gösterme oyununu da tehlikeli kılar. Bu tehlike, gerçekliğin tamamıyla "buyruklarla kurulan" bir şeye dönüşmesi tehlikesidir.

Modern söylemde gösterme oyunu, buyurma oyununa hep bir anlatı aracılığıyla bağlanmıştır; gerçeklikte ortaya çıkan kimi olayların, gerçekliğin anlatıdaki öyküde söylendiği gibi olmadığını ortaya koymasıyla, üstanlatının ilkeleri ve meşrulaştırma biçimi inanılabilirliğini

yitirmekle kalmamış, bu ilkelerle birlikte, bu ilkelere dayanan buyruklar ve bu ilkelere dayanılarak kurulmuş olan herşey, yani anlatının tamamı inanılabilirliğini yitirmiştir.

Ne var ki, modern üstanlatıları, anlatı işleyişi bakımından model alan, ama bir "öyküsü" olmayan, meşrulaştırmayı "verimlilik" ölçütüyle sağlayan "güç söylemi", gösterme oyununu da bu ölçütüyle buyurma oyununa tabi kılar. En düşük girdi ile en yüksek çıktıyı sağlamak, güç söyleminin gösterme oyununa verdiği buyruktur. Ne var ki güç söyleminde, bu buyruğu yerine getirecek bir gösterme oyunu olmaktan çıkan, bilgisayarlaşmanın yardımıyla da teknik dil oyununa dönüşen gösterme oyununun geçirdiği bu değişim de yadsınır. Çünkü teknik dil oyunu ve bu oyunun ürünleri olan enformasyonlar, "uylaşım"a dayanmadıkları için, bir üst söylemde kullanılmaya elverişli değildirler.

Böylece güç söyleminde bilim, artık gösterme oyununun oynandığı bir alan değil, teknik oyunun oynandığı alandır; artık, gösterici önermelerin, nesneleri göstermek ya da betimlemek için işaret ettiği "gerçeklik" de yoktur; yalnızca buyrukların verildiği -üstelik de, bu buyrukları "haklı" çıkartmak için, teknoloji aracılığıyla gerçekliğin kullanıldığı- bir "toplumsal bağ", bir "toplumsal ilişkiler ağı" vardır.

"Postmodern durum"da güç söylemi, anlatılar krizi nedeniyle modern üstanlatıların tamamlayamadığı şeyi, gerçekliği hem buyruk vermek hem de bunları haklı göstermek için söylemin "kullanabileceği" bir kaynak haline getirmeyi sağlayabilecek bir söylemdir.

Lyotard'ın, birbirinden tamamiyle farklı iki alanın varlığına, yani "söylem" ile "gerçekliğin" ayrılığına ilişkin bir kabulü olduğunu; temel dayanağının bu kabul olduğunu; "bu alanlardan birinin -söylemin-, diğeri -gerçeklik- üzerinde egemenlik kurması" biçiminde özetlenebilecek olan temel bir kaygı taşıdığını; bu kaygıdan yola çıkarak, "postmodern durum" adını verdiği durumu bir problem olarak ortaya koyduğunu; bu probleme bilim alanında "eğitime" dayanan bir çözüm önerisi getirdiğini söylemek mümkündür.

Lyotard'ın temel kabulü olan söylem ile gerçekliğin ayrılığı, "bilgi"yi ve anlatı işleyişi bakımından "söylem"i konu edindiğinde, düşünürü, "postmodern durum"a ilişkin görüşlerine ulaştırıyor. Ancak, Lyotard, "söylem"i yalnızca anlatı işleyişi bakımından değil, "yapısı" bakımından da inceler ve "söylemin yapısı"na ilişkin görüşlerinde, "postmodern durum" olarak dile getirdiği sorunu da kapsayan daha "genel" bir problemi ortaya koyar: Gerçeklikteki bir şeyin sunulması. Bu problemin daha genel olması, söylemin bir "kavramlarla sunma sistemi" olmasından kaynaklanır.

Lyotard, gerçeklikteki bir şeyin sunulmasını, "söylemin yapısını" konu edindiğinde, söyleme yapısı açısından bakarken inceler. Düşünürün söylemin yapısına ilişkin görüşleri de gerçeklik hakkındaki temel bir kaygıyla bağlantılıdır; ama bu kez "çözüm" bilim alanında değil, politika alanında aranır.

İKİNCİ BÖLÜM

GERÇEKLIK VE GERÇEKLIĞİN SUNULMASI

Lyotard'a göre "söylem", "bir 'kavramlar sistemi' aracılığıyla sunma"dır (Lyotard, 1975; Readings, 1991; Lyotard, 1983b). "Sunma", hep "bir şeyin" sunulması olduğu için, "sunma problemi", doğrudan doğruya, "söylem-gerçeklik" ilişkisine de -ya da "ayrılığına" da- bağlanan bir problemdir. "Bilgi"de olduğu gibi, bir şeyin "sunulması"nda da, konuya hep "söylem" açısından bakan, bilgiyi de sunulmayı da söylemle ilgili şeyler olarak gören Lyotard, "bilgi" sözkonusu olduğunda "anlatıların işleyişi" bakımından söylemi ele alırken, "sunulma" sözkonusu olduğunda, söylemi "yapısı" bakımından inceler.

Lyotard'ın, insan ürünü olan ne varsa hepsini, söylemle ilgili şeyler olarak görmesi, "söylem"in Lyotard için bir "anahtar kavram" olduğunu düşündürüyor. Bu da, kendisinden önce gelen iki Fransız düşünürün yaklaşımlarını hatırlatıyor. Althusser'de "ideoloji" ve Foucault'da "épistémé" ne ise, Lyotard'da da "söylem" odur; yani, insan ürünü olan herşey, diğer düşünürlerde "ideolojiyle" veya "épistéméyle" ilgili olduğu gibi, Lyotard'da da söylemle ilgilidir.

Öte yandan, Lyotard'ın söylemle gerçekliğin ayrılığını ısrarla vurgulaması ve hep "gerçekliğe" ilişkin bir kaygı taşıması, onu Althusser ve Foucault'dan ayırmakla kalmaz; bir başka Fransız düşünürü ve çağdaşı olan Jacques Derrida'dan da ayırır. Derrida, ilk bakışta Lyotard'ın -öte yandan da Althusser ile Foucault'nun yaptığına benzer bir şey yapar; onun da bir anahtar kavramı vardır: Yazı. Ancak Derrida "yazı"yı kullanarak, "metin dışı (diye bir şey) yoktur" yargısına varır (Derrida, 1976); ileride de görüleceği gibi, Lyotard'ın

şiddetle karşı çıkacağı bir yargıdır bu.

Diğer düşünürler ve onların anahtar kavramları bir yana, Lyotard'da "söylem" in -yapısı bakımından- ne olduğunu ve "gerçeklik" le ilişkisini görmek, gerçeklikteki bir şeyin sunulmasının niçin bir sorun olduğunu anlamak, düşünürün, belki de en temel sorun olarak gördüğü "adalet sorununa" ve bu soruna bir çözüm olarak getirdiği "felsefi politika" dediği şeye ulaşmayı sağlayacaktır.

1) SÖYLEMİN YAPISI

Dil sözkonusu olduğunda (buradaki 'dil', dilbilim ve göstergebilimin tüm insan etkinlik ve ürünleriyle eşleştirdiği "dil" dir), bakılabilecek -gerçeklikte olan- ve varlığı şüphe götürmez olan tek şey "tümce" (*phrase*) dir. Çünkü, "tümce" nin varlığından şüphe etmek bile, eninde sonunda bir tümce dile getirmektir.

Tümcelerle ilgisinde incelenebilir olan şey, "dil" değil, "söylem" dir. Dilbilimcilere ve göstergebilimcilere, ileride açıklanacak belirli bir noktada karşı çıkan Lyotard, "dil sistemi" ya da "gösterge sistemi" gibi birşeyin araştırılmasının olanaksız olduğunu düşünür. Çünkü "bir ideanın nesnesi olmak dışında 'dil' diye birşey yoktur." (Lyotard, 1988a:xii) Oysa "söylem" gerçeklikte yeralan, üstelik de varlığı şüphe götürmez biricik şey olan tümcelerle bağlanmasıyla kurulmuş bir "sunma sistemi" dir. Dolayısıyla Lyotard, çalışma alanını "söylem", "tümce" ve tümcelerle kurulmasını sağlayan "tümce rejimleri" yle¹ sınırlar (Lyotard, 1988a:xii).

1. Burada 'rejim', "zayıflama rejimi" ndeki 'rejim' anlamını taşır. Zayıflama rejiminde belirli bir beslenme

Lyotard'ın gerçeklikte "dil" diye bir şey olmadığını, dilin bir "ide" olduğunu ileri sürerken gözönüne aldığı şey, yapısal dilbilimin "dil" anlayışıdır. Yapısal dilbilimde "dil"den gerçeklikteki bir "dil sistemi"nin anlaşılıyor olmasının da, Lyotard'ın böyle bir sistemin gerçeklikte olmadığını söyleyerek "dil"in bir ide olduğunu söylemesinin de ardında, aslında aynı "kavram" anlayışı vardır. Yapısal dilbilimde öne sürüldüğü gibi, "dil" kavramının gerçeklikteki karşılığının bir "dil sistemi" olmadığı açıktır; ama, buna dayanarak gerçeklikte dil diye bir şey olmadığını söylemek de, "kavram" ile "gerçeklik" arasındaki ilginin, ancak dilbilimde kurulduğu gibi (yani, gösterenin, gerçeklikteki nesneyi değil, zihindeki kavramı -bir tür "imge"yi- imlemesi biçiminde) kurulabileceğini varsaymaktır. Kısacası, Lyotard, yapısal dilbilimin "dil" anlayışına katılmadığı, ama "kavram" anlayışına katıldığı için, "dil"in bir kavram değil, bir "ide" olduğunu önesürer ve çalışmasını "gerçeklikte olan"la sınırlamak adına, "dil"den değil, "söylem"den, "tümce"den ve "tümce rejimleri"nden söz etmeyi seçer.

Tümce rejimi, kendisine bağlı olarak kurulacak tümcelere kurulma kurallarını sağlayan bir kurallar öbeğidir. Her tek tümce, akıl yürütme, betimleme, hesaplama, sorgulama, gösterme, buyurma gibi bir tümce rejimine bağlı olarak, bu rejimin kendine özgü kurallarına uygun bir şekilde kurulur (Lyotard, 1988a:xii). Birinci Bölümde "dil oyunu" ya da "küçük anlatı" olarak anılan şeyin, bir başka açıdan, söylemin yapısı açısından bakıldığında aldığı addır "tümce rejimi".

programı izlenir; kimi gıdaları yasaklayan, kimilerini de serbest bırakan beslenme kurallarının paraleli olarak, tümce rejiminde de, bir tümcenin nasıl kurulacağına ilişkin kurallar vardır.

Tümce rejimlerinin özelliği, her bir rejimin kendine özgülüğü, başka bir rejime çevrilemez olması, rejimlerin heterojenliğidir. Başka bir deyişle, bu kural öbekleri, türdeş olmayan tümceler üretirler; çünkü tümcelerinin kuruluşlarını sağlayan kural öbekleri başka başkadır. Örneğin, gösterici tümce ile buyurucu tümce türdeş değildir. Farklı tümce rejimlerinden gelen tümceler birbirlerine çevrilemezler; "sunu"ları farklıdır:

"Bir tümce ,hatta en sıradan olanı bile, bir kurallar öbeğine (kendi 'tümce rejimine') göre kurulur..... Heterojen rejimlerden gelen tümceler birbirine tercüme edilemezler." (Lyotard, 1988a: xii)

Ancak, gerçeklikte tümceleri ne tek tek, ne de ayrı türdeş gruplar halinde buluruz. Gerçeklikte karşılaşılan, farklı rejimlere bağlı olan heterojen tümcelerin biraradalığı, kimi zaman da "bağlanmışlığı"dır.

İşte "söylem", tümcelerin bu "bağlanmışlık" durumunun adıdır. Ama bu, rasgele bir bağlanma, yani sadece "biraradalık" değildir; söylem, tümceleri belirli bir amaca göre birbirine bağlar, bu amaca ulaşma stratejisini belirler.

"Bir tümcenin rejimini belirleyen kurulma ve bağlama kuralları, söylem türlerinden gelen bağlantı biçimlerinden ayrılmalıdır. Wittgenstein'in da gördüğü gibi, tenis ya da satranç oyununu oluşturan kurallar öbeği, bir kazanma stratejisi oluşturan tavsiyeler öbeğinden başka bir şeydir." (Lyotard, 1988a:137)

Söylem türleri, "amaçlar"ın farklılaşmasıyla ortaya çıkar. Amacı "bilme", "öğretme", "doğrulama", "değerlendirme", "adil olma", "kanıtlama" olan farklı söylem türleri vardır (Lyotard, 1988a:xii).

"Bir söylem türü, tümcelerin bağlanmasında neyin sözkonusu olduğunu belirler: kandırmak, ikna etmek, alt etmek, güldürmek, ağlatmak vs...

Amaçlılık söylem türleriyle başlar, tümcelerle değil. Ancak, birbirlerine bağlandıkları anda, (en azından bir) söylem türü tarafından yakalanmışlar demektir." (Lyotard, 1988a:84)

Söylem türlerinden herhangi birine giren tek bir söylemin, türünden gelen genel amacı gerçekleştirmeye çalıştığı kendine özgü bir konusu olacaktır; yani "bilme" hedefine yönelen birçok söylemin herbiri kendine özgü "birşeyi" bilmek üzere tümcelerini birbirine bağlar.

Dolayısıyla, aynı söylem türüne dahil olan, ama hem kendine özgü konusu hem de kendine özgü tümceleri ve tümce bağlantılarıyla diğer tüm söylemlerden ayrılan, tamamıyla kendine özgü sayısız söylem vardır. Aynı konuya ilişkinmiş gibi görünen iki söylem, tümcelerini sıralamalarıyla birbirlerinden ayrılacaktır; sözgelişi aynı gösterici tümcenin, bir soru ya da bir betimleme tümcesine bağlandığı yerde iki ayrı söylem sözkonusudur (Lyotard, 1988a:31). Kaldı ki, aslında, aşağıda açıklanacak nedenden ötürü birbirinin eşi olan iki tümce de yoktur.

Tümce, gerek söylemdeki konumunu belirleyen özel bağlantıdan, gerekse de, bir söylemde dile getirilmediği durumlarda, öncesine ve sonrasına gelişigüzel bağlanmasından ötürü biriciktir. Bir tümceyi söylemek ve ardından yinelemek de aynı şeyi tekrarlamak olmayacak, tümcenin bağlandığı diğer tümcelerin farklılığından ötürü iki ayrı tümceyi dile getirmek olacaktır. Ayrıca, "hiçbir tümce ilk (tümce) değildir." (Lyotard, 1988a:136) Türünden gelen amacı kendine özgü tümce bağlantılarıyla gerçekleştiren söylemlerin böylelikle "teklik" kazanmasının yanı sıra, tümceler de ortaya çıktıkları bağlantının zorunlu olarak biricik olmasından ötürü "tek"tirler, biriciktirler.

Tümcelerin "biricikliğinin" gerekçesi açıktır:

söylemler "biriciktir", dolayısıyla her söylemin tümce bağlama düzeni de biriciktir; öyleyse bağlantıda "teklik" kazanan tümce de biriciktir. Söylemin bulunmadığı yerde de tümceler "biricikliklerini" korururlar. Çünkü, bağlantıların rastlantısal olması, aynı bağlantı ağının iki kez kurulacağı anlamına gelmez; bağlantının sözkonusu olduğu yerde "ayrılık" zorunludur; bağlanma zincirlerinin ortak bir zaman-mekânda birbirinin eşi kalarak uzaması olanaksızdır.

Buraya kadar söylenenlerde Lyotard'ı meşgul eden iki soru vardır: İlk soru söylemde, ayrı ayrı tümce rejimlerinden gelen heterojen tümcelerin birbirine bağlanmasına ilişkindir. Mademki tümcelerin birbirine çevrilemezliği, birbirlerine "kapalılıkları" sözkonusudur, bunların birbirlerine bağlanması nasıl mümkündür? Yukarıdaki örnek kullanılacak olursa, bir gösterici tümcenin bir buyurucu tümceye bağlanması ne demektir? Ortak bir amaca göre birbirinin ardısına dizilmiş olmak, türdeş olmayan, dolayısıyla ortak bir gönderisi de olmayan heterojen tümcelerin sıralanmasını açıklamaya yeter mi? (Lyotard, 1988a:xii)

Tümce sıralamasının söyleme özgü amaca göre yapılması, bu sıralamayı açıklamasa bile, söylemlerin "meşrulaştırılmasını" açıklayabilir.

Her söylem, yalnızca kendi işleyişiyle, kendine özgü tümce sıralamasıyla ve yalnızca kendisi için meşrulaştırılır. Kendi amacına ulaşmaya uygun bir tümce sıralaması yapmış olması, meşrulaştırılması için yeterlidir; ne meşrulaştırılması için başka bir söyleme başvurmaya gerek vardır ne de onun meşrulaştırılması diğer söylemler için bir ölçüttür.

Bu anlamda her tek söylem, meşrulaştırma açısından "kapalı" bir birimdir. Burada kastedilen, süreklilik

açısından bir "kapalılık" değildir, bir söyleme her zaman yeni tümceler eklenebilir; "kapalılık", bir söylemin meşrulaştırılması açısından, diğer söylemlerin meşrulaştırılmasıyla bir ilgisinin olmadığını ifade eder (Lyotard, 1988a).

Lyotard'ın bu nokta üstünde ısrarla durmasının nedeni, bütün söylemleri düzenleyen, bütün söylemlere kendilerini meşrulaştırmaları için bir ölçüt veren evrensel bir söylemin ya da söylem türünün varolmadığının anlaşılmasını gerekli görmesidir. Başka deyişle, hangi söylemin "meşru" olduğunu söyleyecek bir otorite yoktur; çünkü, hangi söylemin "meşru" sayılacağına ilişkin olarak söylenenler de, zorunlu olarak bir söylem formunu alacaktır. Türü ne olursa olsun -ister bilgisel bir söylem olsun, ister politik bir söylem olsun- tüm söylemlerin hakemliğini yapma yetkisine sahip olduğu savını taşıması, bu söylemi söylem olmaktan, yalnızca tümcelerini sıralayışıyla diğer söylemlerden ayrılan bir söylem olmaktan çıkarmaz (Lyotard, 1988a:xii).

Birinci bölümün Bilimde Eğitim altbölümünde değinilen, kuramların kuramını yapmak türünden bir çaba olur bu; bir söylem, nesnesini -"anlatılan"ını, "gönderi"sini- diğer söylemler olarak belirlemekle, o söylemlere buyurma yetkisini kazanamaz, söylem olma kuralının bir istisnası haline gelemez. Yapıca, yalnızca kendisi için meşruluk kazanan diğer söylemlerden farkı yoktur. Farkı, yalnızca içeriktedir, "anlatılanın" bütünselleştirici bir gönderi olarak belirlenmiş olmasıdır.

Bu durumda, başta sözü edilen iki sorundan ikincisine yaklaşılmış olur. Kendinde ve kendisi için meşrulaşan tek tek tümceler için "ayrılık" zorunludur; bunun bir adım ötesinde "çatışma" da zorunludur. Aynı konuya ilişkin(miş gibi görünen) iki söylem sözkonusu

olduğunda, ilkin iki ayrı söylemden ötürü "ayrılık", ardından da her ikisi de kendinde ve kendisi için aynı derecede meşru olan iki söylemin muhtemel "çatışma"sı gündeme gelecektir.

Bu noktada, Lyotard'ın, '*different*' sözcüğünü değil, '*differend*' sözcüğünü kullandığını belirtmek gerekir. Lyotard'a göre '*differend*',

"her iki uslamlamaya da uygulanabilir olan bir yargı kuralının yokluğundan ötürü, adalete uygun bir şekilde çözümlenemez olan (en az) iki taraf arasındaki çatışma"dır (Lyotard, 1988a:xi).

Bu sözcük, 'ayrılık' ve 'çatışma'yı birleştirmekte, her ayrılığın bir çatışmaya varabileceğini belirtmektedir. Derrida'daki "*différance*" ise, Derrida'nın ortaya attığı bir sözcüktür. Derrida'nın '*différance*'ı, düşünüre göre, Fransızca'daki '*différer*' fiilinin anlamıyla '*différence*' sözcüğünün anlamını birlikte taşımaktadır; yani ve 'erteleme' ve 'ayrılığı' birarada ifade etmektedir. Lyotard'ın kullandığı, Fransızca'daki '*differend*' sözcüğü için Türkçe'de önerilebilecek bir sözcük 'aytışma' -ya da ça tış ma hecelerinden türetilebilecek bir başka sözcük- veya bir harf değişikliğiyle üretilebilecek bir sözcük olabilir.

Evrensel bir söylemin ya da söylem türünün yokluğunda, herhangi bir şey hakkında yargıya varmak nasıl mümkün olacaktır? Bu soru, söylemler arasındaki çatışmaların nasıl çözümleneceğinden fazla bir şey sorar. Yalnızca iki söylemin çatışması durumunda, bu çatışmanın "adil" bir biçimde çözümlenmesinin olanaklı olup olmadığı değil; aynı zamanda herhangi bir şey hakkında yargıda bulunmanın da olanaklı olup olmadığı sorulmaktadır.

Lyotard, bu birbirine bağlı iki soruyu hangi

bağlamda ve ne gibi koşulların zorlamasıyla ortaya koyduğunu özellikle belirtir. Lyotard'a göre, evrensel söylemlerin, modern metafizik doktrinlerin düşüşe geçtiği, "ilerleme", "sosyalizm", "refah" gibi anlatıların yanlışlandığı, ama bir yandan da "yeni" takısıyla tekrar tekrar canlandırılmaya çalışıldığı, tüm bunlardan da artık belirgin bir bıkkınlık duyulduğu günümüzde (ki bu, bir bakıma "postmodern durum"un bir betimlemesidir), felsefe yapmanın zamanı gelmiştir. Ama bu, nasıl bir felsefe olacaktır? (Lyotard, 1988a:xiii)

Felsefenin iki düşmanı vardır: felsefenin dışındaki ekonomik söylem türü ve felsefenin bünyesinde olan akademik söylem türü (Lyotard, 1988a:xiii). Bu ikisi, bilimde eğitiminin nasıl olmasını gerektiğini tasarlarken de Lyotard'ı meşgul eden, farklı görünümeler altında yeni bilgi yapısının da düşmanı olan iki söylem türüdür.

Felsefe, ilkin, güç söyleminin temel bileşeni olma yolundaki ekonomik söylemin, bir üstsöylemin kurulmasına hizmet ettiğini bilmeli ve bir söylem olarak felsefe ile bu ekonomik söylem arasındaki "ayrılığı", "çatışmayı" ortaya koymalıdır. Öte yandan bu ekonomik söylem, "aygıt kullananlar ile bunlardan kâr edenler arasındaki oyunu" bozmaya yönelen yeni bilimsel eğitimin de karşısında olduğu bir söylemdir.

İkincileyin, bilim alanında, bu ekonomik söylemin ve bu söylemin "buyruklarıyla" kurulan ekonomi sisteminin kendiliğinden ortadan kaldırdığı üniversite-serbest araştırma kurumu (ve veri bankası) farkının paralelinde bir değişim felsefede ortaya çıkmamıştır. Felsefeciler üniversite dışına yönelmeye başlamış olsalar da, felsefeden kâr edilecek alternatif bir kurum olmaması, felsefede büyük ölçüde akademik söylem türünün devamını sağlamaktadır.

Felsefedeki akademik söylem, bilim alanındaki akademik söylemle karşılaştırılacak olursa, felsefede niçin akademik söylemin hala bir "düşman" olduğu ve bunun karşısında ne yapılabileceği açıklık kazanır. Bilim alanında, bilim adamına ölçütler veren ve bu ölçütlerin aktarılması üzerine kurulmuş olan akademik söyleme bağlı eğitim sistemi, bilginin yapısındaki dönüşümün, bilgiden "kâr" sağlamak için kullanılmasıyla sarsılmış, eğitim kurumları ile özel araştırma kurumları arasındaki fark bu nedenle ortadan kalkmıştır. Felsefedeyse, eğitim kurumları karşısında bir başka seçenek olmadığına göre, yapılacak iş, akademik söylemden, üstanlatı aktarımından kurtulmanın yolunu eğitim kurumlarında aramaktır. Bu, bilimde kendiliğinden başlayanı, -akademik söylemden kurtulmayı- felsefede ek bir çabayla başlatmak olur.

Bunun yolu, bir "felsefi politika" kurmaktan geçer. Felsefi politika, ekonomik sistemi güç söylemiyle bütünleştirmeye çalışan politikacıların politikasından ve üstanlatılardan destek alarak akademik söylemi sürdüren entellektüellerin politikasından farklı bir politikadır.

"Bir tümcenin bir diğerine bağlanmasının problematik olduğunu ve bu problemin politikanın problemi olduğunu göstererek, 'entellektüellerin' ve politikacıların politikasından ayrı bir felsefi politika kurmak gerekmektedir." (Lyotard, 1988a: xiii)

Felsefenin bir başka önemli görevi de, her söylemin yalnızca kendinde ve kendisi için meşrulaştırıldığını, bir söylemin meşrulaştırma biçiminin bir başka söylemde de meşrulaştırma ölçütü olarak kullanılmasının ya da söylemlerin birbirlerinin sınırlarını aşmasının "adaletsizliğe" neden olabileceğini görmek ve göstermektir.

Lyotard felsefeye yüklediği bu işi, kendi adına, gerçeklikle söylemin ilişkisini açıklayarak, söylemi ve söylem türlerini çözümleyerek, baskın kılınan bir söylem

türünün -bilgisel söylemin- diğer söylemlerin sınırlarını ihlalini eleştirerek örneklendirir.

2) GERÇEKLİK-SÖYLEM İLİŞKİSİ VE GERÇEKLİĞİN SUNULMASI SORUNU

Lyotard'ın yaptığı en temel ayırım, birşeyin "(var)olması" ile o şeyin (var)olduğunun "söylenmesi" arasındaki ayırımdır; varlık ile onun sunulması arasındaki ayırımdır (Lyotard, 1988b:18). Lyotard'ın bu ayırımı inceleme biçimi ise, önemli bir uçurumu kapatmaya, tasarımların -ardından da sunulmaların- nesnelerin gerçekliği karşısında ikincil olduğunu söyleyen naif realist kabul ile "herşey kültürle kurulur" savı arasındaki uçurumu kapatmaya yönelik bir çabadır.

Lyotard, ne geleneksel görüşün "önce dünya vardır, ardından onun sunulması gelir" savını, ne de kimi çağdaş kültür araştırmalarının "insan etkinliklerini ve dünya bilincini ortaya çıkaranın kültürel tasarımlama ve sunulmalar olduğu" savını destekler. Lyotard'ın çabası, yapısal dilbilimin ve göstergebilimin de desteğiyle bu savlardan ikincisini ortaya koyan çağdaş kültür araştırmalarını, belirli bir noktada, "gerçekliği" tasarımlama ve sunmanın özel bir biçimiymiş gibi gördükleri ve gösterdikleri noktada durdurmaya yöneliktir.

Bir varlığı tasarımlamak ve ardından sunmak ne demektir? Bir şeyin sunulması, tümce ve söylem düzeylerinde nasıl gerçekleştirilir? Varlık açısından, özellikle de gerçeklikteki bir varlık açısından bakıldığında, bir şeyin sunulmasının anlamı nedir?

İlkin, bir şey sunmanın nasıl gerçekleştirildiğine

tümce düzeyinde bakar Lyotard. Tümce, bir yanıyla gerçekliğe ait olan, gerçeklikte dile getirilmesiyle gerçeklikteki bir "olay" olma özelliğini taşıyan, ama öte yandan, bir şey "dile getirmesi"nden ötürü de "sunulma"-ya, tasarım alanına ait olan bir şeydir. Yani, gerçeklikte ortaya çıkmış haliyle, kendisi de bir başka tümcenin konusu olabilecek bir varlıktır, "sunulabilecek bir şey"dir; ama aynı zamanda da, bir "dile getirme"dir. İşte iki farklı varolma tarzının en açık şekliyle ortaya çıktığı durum budur (Lyotard, 1988a: 147).

"Gerçeklik halinde varolma" ile "sunulan bir şey olarak varolma" iki ayrı ve bağdaşmaz varolma tarzıdır. Bu iki varolma tarzının ayrılığından ötürü, gerçeklikteki bir şey ile onun bir tümceyle "sunulmuş" hali arasında da örtüşmezlik vardır; "bir şeyin olduğu gibi sunulması" varolma tarzlarının farklılığından ötürü olanaksızdır. Gerçek varlık o varlığın sunulmasında hep bir "sunulamayan", "dile getirilemeyen" olarak kalacaktır; gerçek varlık sunulmada hep bir "figür" olarak işler.

Lyotard'da "figür", sunma konusu yapılan gerçeklikteki bir varlığın, sunmada "dile getirilemeden" kalmış halidir. Bu özelliğiyle hem bir yandan sunma yasasını bozar, aktarımın gerçekleşmesini "dile getirilemezliği" nedeniyle engeller, hem de diğer yandan sunulmanın olanağının koşulu olan gerçek varlığa işaret eder; sunma hep "bir şeyi" sunmadır ve bir şeyin sunulabilmesi için, sunulan şeyin sunmada figür olarak bulunuyor olması gerekir. Gerçeklik halinde varolma ile sunulan bir şey olarak varolma arasındaki ilişki, figür aracılığıyla kurulur. "Gerçeklik halinde varolma-(figür)-sunulan bir şey olarak varolma" şeklinde de dile getirilebilecek olan bu ilişki, figürün aracılığıyla kurulan bir ilişkidir; figür, hem gerçeklikteki şeyin figürü olmasından ötürü gerçekliğe aittir, hem de sunmada sunulmadan kalan olmasından ötürü sunmaya aittir (Readings 1991; Lyotard,

1982; 1983a).

Söyleme, yani tümcelerin bir amaca göre sıralanmalarına gelindiğinde ise durum oldukça farklıdır. Söylem, yani birden çok tümce sözkonusu olduğunda, artık gerçek varlık-figür-sunma ilişkisi tümcede işlediği biçimde işlemez. Çünkü, tümceler ortak bir konu (ya da bir gerçek varlık) "etrafında" yeralmazlar, tümceler, tek bir ortak "nesneye" ilişkin değildirler, sunulan ortak bir varlık yoktur; tümceler "birbirlerinin ardısına" dizilirler, gerçeklikteki "şeye" değil, birbirlerine bağlanırlar, zincirlenirler. Gerçek varlık, her bir tümceden önce gelen tümcelerin ötesinde kalır; gerçek varlık zincirlenmenin ilk halkasıdır ve her yeni halka, ilk halkadan, aradaki halkalarla ayrılır. Böyle düşünüldüğünde, söyleme bir tümce eklemek, gerçek varlıktan bir adım daha uzaklaşmak ya da onu bir kez daha "ertelemek" demektir (Lyotard, 1990:10).

"Erteleme", Derrida'nın dil anlayışı için de önemlidir. Ancak, Derrida'da "erteleme" Lyotard'daki "erteleme"den farklıdır. Derrida "erteleme"yi, göstergelerin, hiçbir zaman gerçeklikteki varlığa ulaşmaksızın, hep birbirlerini göstermeleri olarak anlar (Derrida, 1976); sonsuzca "ertelenen şey", gerçeklikteki nesnedir, "erteleyen" ise, "gösterge"dir. Lyotard'daki "erteleme" ile karşılaştırılacak olursa, ilkin Lyotard, "gösterge"lerden değil, söylemdeki "tümce"lerden söz etmektedir; ikincileyin de, Derrida 'erteleme'den, "bir şeye (gerçeklikteki varlığa) varmayı erteleme"yi anlarken, Lyotard "bir şeyden (gerçeklikteki varlıktan) uzaklaşmayı" anlar.

Lyotard'a göre, söylemin, gerçeklikle ilgisinde böylesi bir ertelemeyle işlediğini söylemek yeterli bir açıklama değildir. Ortak bir konuya -nesneye- gerçeklikteki şeye" ilişkin olmayan tümcelerin birbirle-

rine nasıl bağlandıklarını açıklamak üzere, gene "figür"ün işleyişini hatırlamak gerekir. Söylemdeki tümceler de genel kurala uyarlar; herbiri gerçeklikteki bir şeyi sunar, her tümce "gerçeklikteki varlık-figür-sunma" formülüne uyar. Ancak, söylemdeki tümcenin figürü, "sunulamaz gerçek varlığı", diğer tümcelerle paylaştığı ortak bir varlık değildir; kendisinden önce gelen tümcedir, gerçek bir varlık olarak gerçeklikte -toplumsal gerçeklikte- ortaya çıkmış haliyle, kendisinden önceki tümcedir.

Böylece Lyotard, daha önce (66.sayfa) dile getirilen ilk problemin yanıtını vermiş olur. Türdeş olmayan tümce rejimlerinden gelen tümcelerin, söylemde birbirlerine bağlanmaları ancak böyle, yani birbirlerini "sunmalarıyla" mümkündür. Tümcelerin, gerçeklik halinde olan bir şeyi, "gerçeklikte ortaya çıkmış bir şey olarak kendilerinden önce gelen tümceyi" sundukları anlaşıldığında ve tümcelerin birbirlerine "içerikleriyle", "dile getirdikleriyle" bağlanamayacağı görüldüğünde, "heterojen tümce rejimlerinden gelen heterojen tümceler birbirine nasıl bağlanabilir?" sorusu da yanıtlanmış olur.

Öte yandan Lyotard söylemi "kavramlarla sunma sistemi" olarak da anar. Burada "kavram", alışlagelen biçimde değil, Saussure'den gelen anlamla da bütünleşmiş olarak "anlam birimi" olarak kullanılır ("kavram"ın gerçeklikteki "tekler"le ilişkisi ise, hiç dikkate alınmaz). "Anlam", Lyotard'a göre, bir tümcede sunulan içeriğe ilişkindir; çoğunlukla da sunulan nesne ile sunulan içerik -anlam- arasındaki fark gözden kaçırılır. Oysa "olan (*quid*) ile onun anlamı ya da içeriği (*quod*) arasındaki ayırım" (Readings, 1991:xviii) en temel ayırımdır. "Anlam birimi" kuralı, bu ayırımın örtbas

edilmesine, gerçeklikteki nesnenin yalnızca dil ona bir anlam birimi, bir içerik, bir kavram atfederse işaret edilebilir kılınmasına neden olur.

Lyotard, bir yandan, "olan" ile onun "anlamı"nı -gerçeklikteki varlık ile kavramı- birbirinden ayırmakta ve bu ikisinin, dilbilimciler tarafından karıştırılmasına karşı çıkmaktadır; ama öte yandan, söylemin bir "kavramlarla sunma sistemi" olduğunu söylerken de, dilbilimcilerle aynı "kavram" anlayışını paylaşmaktadır. Lyotard'ın itirazı, olan ile onun anlamının karıştırılmasına yöneliktir, bu karıştırmanın ardındaki "kavram" anlayışına değil. Lyotard, gerçeklikteki nesnenin zihindeki kavrama indirgenemeyeceğini söyler, ama, "kavram"ın zihindeki imgeye indirgenemeyeceğini, kavramın anlam birimi olmadığını söylemez.

Lyotard'a göre, sunulan nesne ile içerik arasındaki farkın gözden kaçırılması, Saussure'ün ve ardından gelen dilbilimcilerin, gönderi adı altında, gerçeklikteki nesneyi zihindeki kavrama indirgemiş olmalarından kaynaklanır. Saussure'de gösteren, gerçekliğe değil, zihindeki kavrama gönderide bulunur (Saussure, 1966). Böylece gerçeklikteki nesne, sözgelişi, Saussure'ün meşhur örneği kullanılacak olursa, "gerçek ağaç", kavranabilir olduğu sürece, bu kavranabilir haliyle bir göstermenin, gönderide bulunmanın konusu olabilir.

Böylece, gerçekliğin sunmadaki belirleyici rolü, "figürlüğü", her sunulmanın olanağının koşulu olma özelliği bir yana, kendisi de yadsınmış olur. Dilbilim, gerçeklik halinde varolmanın, sunulan bir şey olarak varolmaya "bağlı" kılınmasına yolaçar.

Lyotard'ın dilbilime bu eleştiriyi getirirken kaygısı, gerçeklikte, anlam birimi haline gelemeyecek şeylerin de varolduğu ve gerçekliğe kendisi dışında bir

varolma "koşulu" getirilmesinden ötürü, böylesi varlıkların sonsuza değin insana yabancı kalacak olması değildir. Sorun, aslında gerçeklikteki hiçbir varlığın, kendine özgü varolma tarzından ötürü, anlam birimi denilen şeyle -kavramla-, yani bir başka varolma tarzına -sunmaya- ait olanla çakışamaz olduğunun görülmemesinden; dolayısıyla, zihindeki imlenen kavram ile gerçeklikteki varlığın tam çakışmasının mümkün olduğunun düşünülmesinden ve buna dayanarak da, dile getirilebilmenin gerçekliğin koşulu kılınmasından kaynaklanmaktadır.

Gerçeklik, başka hiçbir koşul gerektirmeksizin kendi başına vardır ve sunulmalarında kendisi olarak, tüketilmiş olarak yeralamaz; gerçeklikteki şey, sunulmada yalnızca bir figürdür, sunmanın olanağını sağlayan bir figürdür.

Lyotard, gerçeklik-kavram ilişkisini, söylem düzeyinde ele alırken de, Saussure'ü ve dilbilimi eleştirir.

Saussure, "dilnin bir farklılaştırma sistemi" olmasını, dilnin farklılaştırma işlevini tamamiyle "imleme sisteminin içinde" açıklar. Dildeki biricik farklılık, bir gösterenin ya da bir kavramın dildeki diğer tüm gösterenlerden ya da kavramlardan farklı olmasıdır; örümcek ağı benzetmesi kullanılacak olursa (Harland, 1988), her tek gösteren ya da gösterilen -kavram-, örümcek ağının bir gözüdür; bir gösterenin ya da bir kavramın belirli bir birim haline gelebilmesi için, örümcek ağının diğer gözlerinden, kendisini çevreleyen, ona sınır çizen diğer gözlerden farklı olması gerekir (sözceliği, 'taş' ve 'yaş', 't' ve 'y' seslerinin ve harflerinin farklılığı nedeniyle iki ayrı gösterendir, iki ayrı birimdir).

Öte yandan, Saussure'e ve yapısal dilbilimcilere göre, dilde işaret edilen şey, gerçeklikteki nesne

değildir; gösteren-gösterilen ilişkisinde, "gösterilen" gerçeklikteki nesne değil, bu nesnenin zihindeki kavramıdır. Bu da, yapısal dilbilimdeki "farklılaştırma sistemi"ni, büsbütün kendi içine kapalı bir sistem haline getirir. Çünkü, bu görüşte "farklılık"tan anlaşılan şey, yalnızca, bir "gösteren"in ya da bir "kavram"ın, diğer gösteren ve kavramlardan farklı olmasıdır. Oysa, Lyotard'a göre, çok daha temel bir farklılığın görülmesi gerekir; aslında "farklılık"tan, öncelikle, "gerçeklikteki şey" ile "kavram" arasındaki temel farklılık anlaşılmalıdır; kavramlar arasındaki farklılıklar, bu temel farklılığın yanında ikincildirler. Yapısal dilbilim, işaret edilen şeyin, zihindeki kavram olduğunu söylemekle, farklılığı kapalı -yani gerçekliğe kapalı- bir "yapı" içindeki, dilin yapısı içindeki öğelerin birbirlerinden farklı olması olarak görür; gerçeklik ile sunma (yani, gerçeklik ile "kavramlarla sunulması") arasındaki temel farklılığı gözden kaçıır.

Lyotard'a göre farklılık, ilkin "dilde" değil, söylemde ve tümcede sözkonusudur. Gerçeklikte 'dil' gibi bir anlam biriminin, dil kavramının yüklenebileceği bir nesne yoktur; "dil" gerçeklikte hiçbir şeye gönderide bulunmaz. "Dil" bir söylem tarafından üretilmiş, bir kavramlarla sunma sisteminin parçası olan bir şeydir; söylemin gerçeği erteleme -gerçeklikten uzaklaşma- özelliğinin bir sonucudur. Gerçeklikteki şey ile onun sunulması arasındaki farklılık sözkonusu olduğunda bakılacak yer, söylem ve tümcedir (Lyotard, 1988a).

Tümcenin gerçeklik-dille sunma farklılığı açısından özelliği, figürün tümcedeki işleyişi düşünüldüğünde açıklık kazanacaktır. Tümcedeki "sunu", dile getirilen şeyden "farklı"dır; figürün işleyişi bu farklılığa dayanan bir işleyiştir. Farklılığın sözkonusu edileceği yer, bir söylem ürünü olan 'dil'in, gerçeklik halinde varolmanın dile getirilme koşuluna bağlandığı böyle bir

sistem tasarısının iç işleyişi olamaz. "Dil sistemi"nde, söylem ürünü olan bir sistemde, zaten herşey gene söylemseldir; varolma tarzı bakımından "farklılığın" sözkonusu edileceği bir farklılaşma zemini yoktur.

Farklılık, ancak, varolma tarzları başka başka olan şeyler arasında sözkonusudur; farklılık, sunulmada figürün işleyişinde, gerçeklik ile sunma arasındaki ilişkide vardır (Lyotard, 1971:165).

Kavramların sistemleştirilmesine, yani söyleme gelindiğinde de benzer bir durum görülecektir. Söylemi kuran tümce dizisinde de, gerçek varlık ile onun sunulması arasındaki farklılığa dayanan bir işleyiş vardır. Her tek tümce, ardından gelen tümcenin sunduğu "şey"dir, ardından gelen tümcenin "figürü"dür. Tümceler, gerçeklikteki varlıklar olarak kendilerinden sonra gelen tümcelerin figürleri olduklarında, gerçeklikteki varlık ile onun sunulması arasındaki farklılık, söylemde de ortaya çıkmış olur.

Kısacası, gerçeklik halinde varolma ile sunulan bir şey olarak varolma açısından bakıldığında, "farklılık"-tan, dilbilimde anlaşılan şey anlaşılmayacaktır; farklılığın dil sistemi içindeki bir farklılaşmayı değil, gerçeklik halinde varolma ile sunulan bir şey olarak varolma arasındaki temel farkı dile getirdiği görülecektir. İşte "sunma", Lyotard'a göre, bu iki varolma tarzı arasındaki bu farklılıktan ötürü bir "problem-dir"dir; yapısal dilbilim, bu problemin çözümüne ulaşamadığı -ve dili kapalı bir sistem, bir yapı olarak görmesi nedeniyle de ulaşamayacağı- gibi, gerçeklik halinde varolmayı sunulan bir şey olarak varolmaya bağlı kılmakla, gerçekliği sunulabilirliğe indirgemekle, "gerçeklik"le ilgisinde "sunma"yı daha da çetrefil bir sorun haline getirir.

Lyotard, bir şeyin "sunulması"nın nasıl mümkün olduğu sorusuna, tümcelerin ve söylemlerin gerçekliği "nasıl" sunduklarına bakarak bir cevap verir. Bu cevapla, "sunma"nın, her zaman gerçeklikteki bir şeyi sunma olduğunu hatırlatır; yapısal dilbilimin, bu gerçeği gözden kaçırarak, "bir şeyi sunma"yı kendi başına -kendi içinde-, açıklamaya çalışmasını hatalı bulur.

Lyotard'ın çabası, gerçeklikteki şey ile onun sunulması arasındaki "farklılık" aracılığıyla dilbilime gerçekliği hatırlatmak, gerçekliği yeniden kazandırmaktır. Bu çaba, bu altbölümün başında belirtilen hedefe, geleneksel naif gerçekçi tutum ile herşeyi -bu arada "gerçekliği" de- kültüre ya da dile bağlayan kimi çağdaş kültür araştırmalarının görüşü arasındaki uçurumu kapatmaya yöneliktir.

Bu noktada Lyotard'ın "yöntem"i olan "yapı-sökme" de ("*déconstruction*") önem kazanmaktadır ¹. Çünkü, Lyotard'ın yukarıda özetlenen Saussure ve yapısal dilbilim eleştirisinde de kullandığı bu yöntem, düşünürün, gerçekliğe ulaşmanın yolu olarak gösterdiği bir yöntemdir. Lyotard'da "yapı-sökmenin gerçekten bir 'yol' olup olmadığı" sorusu bir yana, bu yöntemden ne anladığını görmek, düşünürün "gerçeklik" anlayışını bir başka yönden görmeye yarayacaktır.

1. '*Déconstruction*' karşılığı olarak kullanılan 'yapı-sökme' terimi, Berna Moran'ın *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* adlı eserinden alınmıştır (Moran, 1991:182); '*déconstruction*' Türkçe'de 'yapıbozum' ve 'yapıçözüm' terimleriyle de karşılanmıştır.

3) LYOTARD'DA "YAPI-SÖKME"

Aslında bir "edebiyat eleştirisi yöntemi" olan yapı-sökme, sadece edebiyat metinlerinin değil, felsefe metinlerinin de "okunmasında" ve eleştirilmesinde kullanılan bir yöntemdir. 'Yapı-sökme'yi Derrida ortaya atmıştır; bu yöntemin felsefede kullanılmasının ilk örneklerini veren de, gene Derrida olmuştur. Yapı-sökme, bir edebiyat eleştirisi yöntemi olan yapısalcılığın eleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Ne var ki, yapı-sökme yöntemini kullananlar -ister edebiyat alanında olsun, ister felsefede olsun-, bu yöntemden aynı şeyi anlamamaktadır. (Hatta çoğu kez yapı-sökme bir "eleştiri" yöntemi olarak değil, bir yaklaşım olarak, sözgelisi bir "tarih yaklaşımı" olarak karşımıza çıkmaktadır.)

Bu, öncelikle, yapısalcılıktan aynı şeyin anlaşılmasından, yapısalcılık eleştirisinde aynı kabullerden yola çıkılmamasından; dahası, yapısalcılara, özellikle de Saussure'e, Derrida'nın da yaptığı gibi, kendi söylediklerinden "farklı şeyler söyletmeye çalışmak"tan kaynaklanır. Aşağıda da görüleceği gibi, yapı-sökme, bir metnin "söylemediği"ni yakalamaya yönelik bir yöntemdir. Lyotard, metnin söylemediği şeyi, "metnin ne yaptığına bakarak" ortaya koymaya çalışırken, Derrida da, metnin söylemediği şeyi, söylemiş olabileceği şeyleri sıralayarak ortaya koymaya çalışır. Ortaklık, farklı anlamlarda da olsa, bir metinde "söylenmeyenleri", o metni kullanarak söylemektir.

Lyotard'da yapı-sökmenin ne olduğunu görmek için, öncelikle bu düşünürün yapısalcılıktan ne anladığını, yapısalcılığı neden eleştirdiğini görmekte yarar vardır. Lyotard'a göre yapısalcılık, bir önceki altbölümde de

değiniildiği gibi, gerçeklikte olmayan, söylemle ortaya konulan bir "yapı"nın incelenmesidir; sözgelişi, Saussure'ün yapısal dilbiliminde, "dil sistemi" incelenmektedir. Yapısalcılıkta gerçekleştirilen iş, bu farzedilen yapının çözümlemesini yapmak; bu yapının nasıl işlediğini açıklayan "kesin kuralları" bulmaktır. Böylece, "farzedilen bir yapının", "bir söylemle ortaya atılan bir yapının" -sözgelişi "dil sistemi"nin kurallarını aramak gibi hatalı bir iş yapılmış olur.

Ancak, farzedilen yapı, aynı zamanda "bütünselleştirici" bir yapıdır; bütünselleştirici olmasının anlamı, yapısal çözümlemede, yalnızca bu yapıya ait olduğu düşünülen şeylerin değil, bu yapının "dışında" kalanların da o yapıda bir "yere" oturtulmasıdır. Örneğin Saussure, yapısal dilbilim görüşünde, "gösterilen"in "gerçeklikteki nesnelerin zihindeki kavramı" olduğunu ileri sürmekle, "gerçekliği" de "dil sistemi"nin bir parçası haline getirmiştir. "Gerçeklik" gibi, varolma tarzının farklılığından ötürü, "kurmaca" bir yapının zorunlu olarak dışında kalan bir alan, bu kurmaca yapının, sistemin bir "parçası" haline getirilmiştir.

Lyotard yapısalcılığa yönelik bu eleştiriyi, yapısal dilbilim metinlerini, özellikle de Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'ni "okurken", yapı-sökme yöntemine başvurarak getirir. Lyotard, bu metindeki kavramlar sisteminin "yapısını sökerek", bu kavramlar sistemiyle, aslında "ne yapıldığını" söylediğini ileri sürer. Lyotard'a göre, Saussure'ün metninde yapılan, gerçekliğin kurmaca bir sisteme tabi kılınmasıdır; bu, Saussure'ün kurduğu kavramlar sisteminin temel taşları olan kavramların (örneğin "farklılık") sorgulanmasıyla, bu kavramlarla nerelere varıldığının gösterilmesiyle ortaya konulmuştur.

Ancak yapı-sökme, pekçok çağdaş düşünür ve edebiyat

eleştirmeni için olduğu gibi Lyotard için de, yalnızca yapısalcılık eleştirilerinde kullanılmakla kalmamıştır; Lyotard yapı-sökmeyi her türden metni okurken, metinler aracılığıyla gerçekliğe ulaşmanın mümkün olduğu bir yöntem olarak görmektedir. Çünkü yapı-sökmeyle bir metnin kavramlar sisteminin en ince detaylarına girmek mümkündür; bu da, bir kavramlar sistemindeki figürlerin yakalanmasını sağlayabilir. Bir söylemin kavramlar sistemini çözümlmek, o söylemdeki tümce zincirlenmelerini, bu zincirlenmelerin ilk halkalarına ulaşmak üzere, temelde yatan figürleri yakalamak, söylemde dile getirilmekten kalana -kayıp objeye- tanıklık etmek üzere izlemek demektir. Bu da, figür aracılığıyla, bir söylemin yapısını sökmektir; söylemi yoketmek değildir (Lyotard, 1988a:283). (Ne var ki, figürleri yakalama amacı güdülmeksizin bir metnin yapısı sökülebilir; aşağıda da değinileceği gibi, bunun örneği Derrida'nın yapı-sökme anlayışıdır.) Lyotard'ın deyişiyle:

"En derinlerde saklanmış kategorilerin altüst edilmesini beraberinde getiren dilin eklemellenmelerinin yapısını sökmek, onaylayıcı (*Bejahung*) bir çalışmadır; onaylamadan, kendini dilin 'önce'sine koyan ham onaylama değil de, ikincil, dilin açıkta bıraktığını tekrar kapayan, dilin birbirinden ayırdıklarını biraraya getiren, dilin belirgin kıldıklarını karıştıran bir yeniden onaylama anlaşıldığı sürece." (Readings, 1991; Lyotard, 1971:296)

Lyotard'ın bir okuma yöntemi olarak yapı-sökmeyi kullanmasının bir nedeni daha vardır. Lyotard'a göre okuma, farklı biçimlerde gerçekleştirilebilen bir etkinliktir. Yapı-sökme, bu okuma biçimlerinden birine, bir metinde ortaya konulan kavramlar sisteminin, başka bir söyleme, başka bir kavramlar sistemine başvurulmaksızın okunabileceği bir okuma biçimine -"bir performans olarak okuma"ya- elverişlidir. Bunun ne demek olduğunu anlamak için, Lyotard'ın okuma biçimleri ayırımına bakmak gerekir (Readings, 1991).

İlkin, bir metinde ortaya konulan kavramlar sistemini, bu sistemde sunulana, bu metnin güdümünde kalarak okuma biçimi olan "mimetik okuma"dan sözeder Lyotard. Bu okuma biçiminde, metnin söylediğine karşı taklitçi bir sadakat vardır; okurun "taklit" ettiği şey, metindeki kavramlar sisteminin dışına çıkmaksızın, bu sistemin kurulmasında atılan adımlardır. Bu, metindeki söylemin hedefine bu söylemle birlikte varmak -ya da bu söylem hedefine varamıyorsa, varamamak- demektir. Bu okuma biçiminin, söylemdeki figürlerin yakalanabileceği bir okuma biçimi olamayacağı açıktır; çünkü, bu okuma biçiminde okur, söylemde kavramlar sistemi aracılığıyla kurulan bütünlüğün, "söylemsel bütünlüğün" peşine düşmüştür, figürün ve gerçeklikteki şeyin değil.

İkincileyin, bir metni başka bir metne "göre" okuma, bir söylemi başka bir söylemin kavramlar sistemine göre değerlendirerek okuma gelir. Bu okuma biçiminde, okunan metnin "söylemsel bütünlüğü"nün peşinde değildir okur; metinde söylenenleri ister onaylama, ister yerme amacıyla olsun, metindeki kavramlar sistemini bozmaya, parçalamaya yönelmiştir. Ne var ki bu parçalama, yapı-sökmadaki gibi, detaylara, en ince ayrılıklara, en derinlerde saklanmış kategorilere ulaşan "onaylayıcı" bir çalışma değildir, daha çok söylemi yoketmeye yönelik bir parçalamadır. Çünkü sözkonusu söylem, bir başka söylem aracılığıyla parçalanır, bir başka söylemin ölçüt edinilmesiyle okunur, bir başka söylemde "çözülür", "eritilir". "Yorumlar", "açıklamalar", eleştiri kuramlarına göre yapılan çözümlemeler bu okuma biçimine girerler.

Bu iki okuma biçiminin ortak özelliği, okumaya, farklı biçimlerde de olsa, söylemin eşlik etmekte olmasıdır; bunlar söylem alanında kalan okumalardır.

Bu ikisinin dışında, üçüncü bir seçenek daha vardır. Ne mimetik okumadaki gibi metindeki söylemi tekrar kuran,

o söyleme katılan okumanın ne de başka bir söylemi ölçüt edinerek metindeki söylemi değerlendiren (değer atfeden) okumanın, söylem alanında kalan okuma biçimleri olmalarından ötürü gerçekleştiremeyecekleri bu okuma biçimi, "bir performans olarak okuma"dır¹. "Performans"ın özelliği, söylem alanında değil, en genel anlamıyla bir şey "yapma" olmasından ötürü, gerçeklik alanında olmasıdır.

Söylem alanında okuma ile bir performans olarak okuma ayırımı, Lyotard'ın temel ayırımı olan söylem-gerçeklik ayırımının bir başka görünümüdür. Okurun, hep figürleri yakalamak üzere okuması, figürlere ulaşmak üzere söylemin tümcelerini izlemesi, figürleri açığa çıkarmak üzere kavramlar sisteminin detaylarına inmesi (yani bir metnin yapısını sökmekle uğraşması), gerçeklik-figür-sunma ilişkisine, sunma yönünden değil, gerçeklik yönünden yaklaşmayı gerektirir. Çünkü, sunmadaki figür, gerçeklikteki bir şeyin figürüdür. Eğer söylem alanından gerçeklik alanına geçmek isteniyorsa, söylemdeki figürler aranacaktır; eğer figürler aranacaksa, bunların neyin figürü olduğu ancak gerçeklik alanında -performansla- bulunabilir, söylem alanında -bir söylemi taklit ederek ya da yorumlayarak- değil.

Lyotard'a göre "metne karşı adil olmak" ancak böyle sağlanabilir. Ne mimetik okumada, okunan metindeki kavramlar sistemine bağlı kalmak, yazarın -anlatıcının- sadık bir okuru -dinleyicisi- olmak, ne de okunan metindeki söylemin bir başka söyleme göre onaylanıp onaylanmayacağını söylemek, metnin "yaptığına" bağlılık

1. Lyotard 'performans'tan, Türkçe'de de, bir sanatçının sahnede sanatsal bir etkinlik gerçekleştirmesi anlamında kullanılan "performans"ı anlar.

göstermez, "söyleme" bağlı kalır. Yapı-sökme figürlerinin bulunabileceği bir yöntem olduğu için, metnin yaptığına, bir performans ortaya koyarak bakmanın -ve metne karşı adil olmanın- mümkün olduğu bir yöntemdir.

Lyotard, bu okuma biçiminden, söylemle "keyfince oynayabilme"yi anlamaz. Söylem de tek tek tümceleriyle, metin olarak gerçeklikte yer alır, gerçek bir varlıktır. Metnin "yaptığına" bakmak, metnin aslında ne yaptığına, gerçeklik açısından bakmaktır; okurun söylemlerle "keyfince oynaması", ancak ikinci tür okumada, "bir başka söyleme göre okuma"da mümkündür. Söylemi söylem düzeyinde değil, gerçeklik düzeyinde incelemek, metnin yaptığına bağlı kalındığı için, zaten, "yorumlama" denilen şeyi yapmaya elverişli değildir -"yorumlama" için, hep bir başka söylemin ölçüt edinilmesi gerekir. (Ne var ki, Lyotard'ın Saussure'ü "okuması" gözönüne alındığında, Saussure'ün metnin gerçeklikte ne yaptığı söylenirken, Saussure'ün metninde söylenmeyenlerin, yapı-sökme ile "bulunup çıkartılması", Saussure'e "bir şeyler söyletmek" olarak da anlaşılabilir.)

Figürlere bakmak, "gerçeklik"te kalarak bir performans ortaya koymak, yalnızca "okuma"da sözkonusu olan birşey değildir. "Eylemenin" sözkonusu olduğu her yerde, söylem düzeyinde kalmaksızın, bir söyleme dayanmaksızın eylemde bulunmak mümkündür; bu, ileride de değinileceği gibi, politik performansla ve "adalet" kavramıyla ilgili bir konudur.

Lyotard'ın "yapı-sökme" anlayışı, Derrida'nın, retoriğe ve pluralizme varan "yapı-sökme" anlayışından çok farklıdır. Lyotard'a göre, Derrida'daki yapı-sökme, metindeki figürleri ve figürsel işleyişi hesaba katmamasından ötürü, gene bir performans olarak ortaya konmasına rağmen, metni taşıdığı figürlere değil, mümkün olan her yere ulaştıran bir yöntemdir. Bu anlamda,

Derrida'nın yapı-sökme uygulamasında metne karşı adil olma söz konusu değildir.

Çünkü, herşeyden önce Derrida için yapı-sökme, "gösterenler arasındaki karmaşık ve çok yönlü bir bağıntılar ağı"nı "sökmeye" yarar; bu "ağ"da gerçeklik, yalnızca gösterme oyununun işlemesi için varkılınmış bir şeydir; gerçeklik, gösterme oyununda uğranılan bir basamaktır, gösterenler arasındaki karmaşık ilişkiler ağının bir ögesidir yalnızca. Dolayısıyla, aslında gerçeklik diye bir şey, Derrida'nın deyişiyle "metin dışı" (denilebilecek bir şey) yoktur.

Derrida, "gerçekliğin", gösterenler "ağının" bir parçası olduğunu, gösterme oyununda bir "uğrak" olduğunu; göstergelerin -gerçeklikteki bir gösterilene hiç varılmaksızın- sonsuzca birbirlerine bağlanabileceklerini; gerçeklik hakkında söylenebilecek herşeyin, gerçekliğe hiç bakılmaksızın da söylenebileceğini önesürer. Derrida'ya göre, 'varolma' denilen şey, metinlerdeki geçici "bulunma"lardan başka bir şey değildir (Derrida, 1976). "Bulunma"dan, metnin hakkında olduğu şeyin, metnin yazıldığı anda "orada bulunması"nı anlayan Derrida, metnin yazıldığı zaman ve mekânda "bulunan"ın, metnin okunduğu zaman ve mekânda artık ortadan kalkmış olacağını, bu nedenle de okurun, metin yazılırken gözönünde tutulan "bulunmayı", asla bir daha yakalayamayacağını öne sürer. Bundan ötürü, bir metnin, okuyana, okunduğu yer ve zamana göre değişen pekçok "anlamı" olacaktır; çünkü, hep başka başka "bulunan"lara ilişkin bir metin olarak okunacaktır.

Derrida, bir metnin, gerçeklikteki gösterilene gidilmeksizin, gösterenlerarası ilişkilerde nasıl okunacağını göstermek üzere, yapı-sökmeyi, yazar, filozof ve düşünürlerin metinleriyle "oyarken", kendi savlarını onlara "söylettirmeye" çalışırken kullanır; bunun bir

örneği, Derrida'nın Rousseau'nun yazılarını "okuma"sıdır. Böylece Lyotard'ın performans dediği alanda kalarak, ama metni figüründen de kopartarak, hatta figürün -yani gerçeklikteki nesnenin figürünün- metinlerden bağımsız bir varlık olmadığını ileri sürerek, "metne karşı adil olmama"nın bir örneğini sunar.

Derrida'ya göre, nesnelerin, o nesne hakkındaki tasarımlamalardan ve söylenenlerden bağımsız olarak gerçeklikte varoldukları düşüncesi bir yanılsamadır; nesneler, insanların "dilde" ortaklaşa oluşturdukları, ortak "biçimler"dir, dilde gerçekleştirilen farklılaştırmaların ürünleridir. Sözcük gibi "nesne" de bir gösterendir aslında (gerçekliğin, gösterenler arasındaki ilişkilerdeki bir öge olmasından ötürü, 'ağaç' sözcüğü gibi gerçeklikteki bir ağaç da bir "gösteren"dir).

Derrida'nın bütün bunları söylerken, hedefi, "metafizikten kurtulmak"tır; metafizik yapılmasına neden olduğunu düşündüğü alanın, yani "varlık alanı"nın dil dışında varolmadığını, "metin dışı" (denilebilecek bir şeyin) olmadığını ileri sürerek, metafizikten kurtulmanın yolunu gösterdiği kanısındadır. Lyotard'a göreyse, her yere dili koymak, metafizikten kurtulmanın yolu değildir; tersine metafizik yapmaktır (Readings, 1991:6; Lyotard, 1971:14).

Derrida'nın, bir metnin gerçeklikle ilişkisi kurulmaksızın, gösterenlerarası ilişkilerde yapı-sökmeye nasıl okunabileceğine ilişkin pekçok "okuma örneği" vardır. Bunlardan biri de, Platon'un *Phaidros* dialogunun yapısını sökerek okumasıdır. Derrida'nın, bu dialoğu, Platon'un ("yazı" konusunda kullandığı) "*pharmakon*" benzetmesindeki '*pharmakon*' sözcüğünü, hem 'zehir' hem 'deva' anlamlarıyla, bunların da ötesinde -türetilebilir gördüğü- oyuncuların kullandığı 'kozmetik', 'festival', 'büyücü' ve 'günah keçisi' anlamlarıyla ayrı ayrı okuduğu

bu çalışmasında, artık ortada Platon'un metni yoktur. Platon'un söylemiş olabileceği şeylerin çokluğu vardır. Lyotard'a göre, bu çalışmada, bir metnin figürü aracılığıyla gerçekliğe bağlanmasından çok farklı bir çaba vardır; gerçekliğe bakılmaksızın, metnin demiş olabileceklerinin ne kadar çok çeşitlendirilebileceği gösterilir.

Lyotard'ın kapatmaya çalıştığı uçurumun, naif realist görüş ile bazı çağdaş kültür araştırmaları arasındaki uçurumun bir yanında, yani çağdaş kültür araştırmaları tarafında, "gerçeklikten kopma"ya, dahası gerçekliği tasarımlananlara ve dile getirilenlere -sunulmasına- bağımlı kılmaya, indirgemeye varan böylesi görüşler yer alır.

Lyotard, bu uçurumu kapatmak üzere, yalnızca dilbilimi ve göstergebilimi eleştirmekle kalmaz; öte yandan, E. Husserl'in "fenomen"e ilişkin görüşleri ile dilbilimin ve göstergebilimin gerçeklik anlayışlarını (Saussure ve Derrida'nın gerçeklik anlayışlarını) karşı karşıya getirir. Aslında bu karşılaştırmada, Husserl'in söyledikleri ile, Saussure ve Derrida'nın söylediklerinden çok, Lyotard'ın Husserl'in görüşleri ile Saussure ve Derrida'nın görüşlerinden yola çıkarak söylediklerinin karşılaştırıldığı görülür. Başka bir deyişle, Lyotard, Husserl'in eserleri ile, Saussure ve Derrida'nın eserlerini yapı-sökmeyle okumakta, bu düşünürlerin metinlerinde "yapılanları" karşılaştırmaktadır.

Bu karşılaştırmada, Lyotard'ın özellikle üzerinde durduğu iki kavram vardır: "uzam" ve "zaman" (Readings, 1991). Lyotard, fenomen alanındaki uzam ve zaman ile metindeki uzam ve zamanın ölçüdeş olmadığını göstermek üzere, Husserl'in fenomenolojisinden yola çıkarak, dilbilim ve göstergebilimin uzam ve zaman anlayışlarını eleştirir. Amacı, fenomen alanındaki uzam ve zamanın,

metinlerdeki uzam ve zaman için figür olarak işlediğini ortaya koymaktır. Gerçeklik ile söylemin farklılığı, örtüşmezliği, fenomen alanındaki -gerçeklikteki- uzam ve zaman ile metinlerdeki -söylemdeki- uzam ve zamanın da farklılığını, örtüşmezliğini getirir.

Dilbilim ile göstergebilimde, uzam ve zamanın da "dil sisteminde" ya da "göstergelerarası ilişkilerde", farzedilen "yapılara" indirgenmesi sözkonusudur; uzam ve zamanın metinlerdeki (örneğin tarih metinlerindeki) "sunuluşu"nu, "gerçek" uzam ve zamanla karıştırmak, gerçeklikte ortaya çıkan "olaylar"ın, söylemlerle değerlendirilmesini getirecektir (bu, Birinci Bölümün 5. altbölümünde dile getirilen bir soruna, "gerçeklikteki bir olay"ın, sanki bir anlatının bir parçasıymış gibi sunulmasına işaret eder). Oysa, gerçeklikteki olayların, "bir performans olarak okuma"da olduğu gibi, söylem alanında değil, gerçeklik alanında görülmesi gerekir.

Öte yandan, unutulmuş bir nokta daha vardır: Metindeki uzam ve zaman, ancak, gerçek uzam ve zamanın metinde figür olarak işlenmesiyle ortaya çıkabilir. "Uzam" bir yana, "zaman" sözkonusu olduğunda, tarih metinlerine bakılacak olursa, bu durum rahatlıkla görülebilir.

Bir olayın gerçeklikte ortaya çıkış "zamanı" ile, tarih metinlerinde, kronolojik bir dizilişte ya da bir söylemde bir olayın "zamanı"nın sunulması arasında açık bir bağdaşmazlık vardır. Bir yanda olayın ve olay zamanının biricikliği (fenomenolojideki deyişle, paranteze alınmış hali), öte yanda da genel bir tarih içinde bir "an"a indirgenmesi, biricikliğini kaybetmesi, bir bütün içine yerleştirilmesi -söylemler sözkonusu olduğunda, bir "anlam" taşır hale getirilmesi, sözgelişi, bir olayın "bir dönüm noktası olarak sunulması"- vardır (Lyotard, 1990; 1991).

Ne var ki tarih metinlerinde, geçmişin aktarılması, bu iki farklı "zaman" biraraya getirilmeksizin, "anakronik" olunmaksızın gerçekleştirilemez. Lyotard, tarih metinlerinin "anakronik" olmasından, iki farklı "zaman"ı, olayın gerçek zamanı ile kronolojide sunulduğu "zaman"ını biraraya getirme zorunluluğunu anlar. Tarih metinlerinde, bu iki heterojen "zaman"ın birlikte bulunmasından kaçınmak mümkün değildir (Lyotard, 1988a).

Tarih metinlerindeki bu özellik, Derrida'nın savının yanlışlığını göstermeye yeterlidir. Derrida'ya göre, her tür metin gibi tarihçilerin metinleri de, gerçekliğe, gerçeklikteki olaylara işaret etmezler. Lyotard'a göreyse, tarih metinlerinin, geçmişini aktarabilmesi için "anakronik" olması zorunludur; olayın "gerçek" zamanı olmaksızın, tarih metinlerinde, bu "zaman", bir figür olarak işlemeksizin, ortaya "tarih metni" diye bir şey çıkamaz. Ne olaylar kendi başlarına "tarih" olurlar ne de tarih metinleri, tarihin sunulması, gerçeklikteki olay zamanı olmaksızın ortaya çıkabilir; sunulacak bir "şey" (gerçeklikteki bir şey) yoksa, onun sunulması da yoktur.

Lyotard'ın, yapı-sökmeye, fenomenolojiden yola çıkarak vardığı nokta, gerçekliği bir "yapı"nın bir ögesine indirgeyen çağdaş görüşlere, gerçekliği hatırlatmaktır. Bunu da, gerçekliğin -fenomenlerin-, "gerçek" uzam ve zamanın -fenomen alanındaki uzam ve zamanın-, farzedilen bir yapının bir ögesi olmak şöyle dursun, böylesi yapıların tasarlanabilmesinin koşulu olduğunu göstererek yapar. Lyotard'a göre, en genel başlık altında toplanacak olursa, bir "sunma" olan her şeyin, eninde sonunda bir şeyin sunulması olduğunun unutulması, çağdaş görüşleri, hem gerçeklikten uzaklaştırmış, hem de, dil sistemi, kültür sistemi, gösterge sistemi gibi kurmaca yapıların bütünselleştiriciliğinden ötürü, bu görüşlerin, gerçekliği herhangi bir "yapı"nın bir ögesine indirgemesine neden olmuştur.

"Sunma"nın ne olduğunu görmek, bu görüşlerin gerçekliği ortadan kaldırmasına engel olmaya yarayacaktır. "Sunma", hep gerçeklikteki bir şeyin sunulmasıdır; ama, gerçeklikteki bir şeyin nasıl sunulduğu görülmediği sürece, gerçekliğin sunulmaya bağlı kılınmasının önüne geçilemez.

Gerçeklik halinde varolma ile sunulan bir şey olarak varolma arasındaki köprü, gerçeklikte olanın, sunulmada bir figür olarak işlemesiyle kurulur. "Doğanın yitirilişiyle başlayan dil"in (Readings, 1991:30; Lyotard, 1971: 293) karşılığında ödenen bedel, sunmada, gerçeklikteki nesnelerin, gerçeklikte oldukları gibi değil, söylemlerdeki birer figür olarak gösterilebilir olmalarıdır (Lyotard, 1983:a).

Gerçekliğin yokedilmesini engellemek için, hem gerçeklik ile sunma arasındaki ayrılığın kabul edilmesi, hem de sunmada "gerçeklik halinde varolma" ile "sunulan bir şey olarak varolma"nın nasıl biraraya geldiğinin görülmesi gerekir. Gerçeklik ile sunma arasındaki ayrılığı kabul etmeyen, gerçeklikteki nesnenin "gerçeklikte olduğu gibi" sunulabileceğini düşünen geleceksel görüş ile sunmada iki ayrı varolma tarzının nasıl biraraya geldiğini görmeyen kimi çağdaş görüşler arasındaki uçurum, gitgide gerçeklik aleyhine açılmaktadır.

Bu sorun, Birinci Bölümde dile getirilen sorunla, yani "gerçekliğin haklı çıkmak için kullanılan" bir kaynak haline getirilmesi sorunuyla da yakından ilgilidir. Çünkü, kimi çağdaş görüşlerde gerçekliğin, onun sunulmasına tabi kılınması, gerçekliğin, toplumsal ilişkilerde verilen buyrukların haklı çıkarılması için

kullanılmasına zemin hazırlamaktadır.

Lyotard'a göre bu sorun, ancak, "gerçekliğin sunulmaya tabi kılınması"nın da, "gerçekliğin kullanılması"nın da, sonuçta söylemlerle "yapılan" işler olduklarının görülmesiyle; bir söylemin bu noktalara nasıl vardırılabilirdiğinin açıklanmasıyla -bir söylemin hem diğer söylemlerin sınırlarını nasıl ihlal ettiğini, hem de "gerçeklik" ile "söylem" arasındaki sınırın ortadan kaldırılmasında nasıl bir rol oynayabileceğini görmekle-; bu durum karşısında "söylemle eylememe"nin ve söylemle yapılanların yarattığı "adaletsizliği" gidermenin nasıl mümkün olabileceğini görmekle çözülebilecektir.

Bütün bu sorunlar, bir söylem türünün, "bilgisel söylem"in incelenmesini gerektiriyor. Çünkü "gerçeklik" ile "söylem" arasındaki sınırın ihlal edilmesinin ve "adaletsizliğin" ardında çoğu zaman bu söylem türü yatmaktadır Lyotard'a göre.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"ADALET" VE FELSEFİ POLİTİKA

"Söylem"i, hem söylemlerle aktarılan anlatıların işleyişi bakımından, hem de "yapısı" bakımından inceleyen Lyotard, bu iki incelemenin sonunda ortaya koyduğu birbirine bağlı sorunları, "adalet"le ilgili görür.

İlkin, modern üstanlatılar ve onları anlatı işleyişi bakımından model alan güç söylemi, öncelikle bütünleştirici anlatı işleyişinden ötürü söylemler arasındaki sınırların ihlal edilmesine (sözcelişi "bilim"ın türlü anlatılara bağlanmasına ve "gösterme oyununun" "buyurma oyununa" bağlanmasına), ardından da gerçekliğin "haklı çıkmak için 'kullanılması'na", yani söylem ile gerçeklik arasındaki sınırın aşılmasına neden olmuştur. "Postmodern durum"da, gerçekliğı bu şekilde kullanmanın yolu teknolojiye, dolayısıyla da zenginliğe-güce sahip olmaktan geçer; yani, teknolojiye hakim olan, teknoloji aracılığıyla gerçekliğe de hakim olacak ve gerçekliğı kullanarak toplumsal ilişkileri düzenlemek üzere verdiği buyrukları haklı çıkaracaktır (Lyotard, 1984). Böylece, "adalet", güçlü olanın denetimine bırakılmış olur; ortaya çıkan şeyin de "adaletsizlik" olması kaçınılmazdır.

Öte yandan, soruna bir başka açıdan da, söylemin yapısı açısından da bakılabilir. Söylemin yapısı gözönünde tutulduğunda, tüm söylemlerin birer "sunma" olduğu ve gerçeklik-söylem ilişkisinin, gerçeklik-sunma ilişkisi olarak da incelenebileceğı görülür. Bu incelemede, dilbilim ve göstergebilim gibi kimi çağdaş araştırmalarda, gerçekliğin "kullanılmasına" zemin hazırlayan, "gerçekliğin sunulmaya tabi kılındığı" yaklaşımların ortaya atıldığı görülür; bu tür yaklaşımlarda "gerçeklik", varolduğı farzedilen "yapı"lara bağımlı, bu

"yapı"larda ortaya çıkan bir alan gibi gösterilmektedir. Dolayısıyla, gerçekliğin kullanılmasıyla ortaya çıkan "adaletsizliğe" de bir zemin sağlanmış olur.

Söylemler arasındaki sınırların ihlal edilmesiyle başlayan ve gerçeklik ile söylem arasındaki -ya da gerçeklik ile onun sunulması arasındaki- sınırın aşılmasına varan sorun, doğrudan doğruya "adalet"le ilgili bir sorundur.

Bu durumda, ilkin, söylemler arasındaki sınırların aşılmasına, ardından da gerçeklik ile söylem arasındaki sınırın aşılmasına neden olan bir söylem türünün incelenmesi, "adaletsizliğe" nasıl yol açtığıнын görölmesi gerekmektedir.

Ancak, Lyotard'a göre, "adaletsizliğin" nasıl ortaya çıktığını açıklamak yeterli değildir; "adalet nasıl sağlanabilir?" sorusuna da bir yanıt vermek gerekir. Lyotard'ın bu soruya yanıtı "felsefi politikayla yargıya varmak"tır. Bu cevabın anlaşılması için de, gene bilgisel söylemin incelenmesi gerekmektedir.

1) BİLGİSEL SÖYLEM VE "ADALETSİZLİK"

İkinci Bölümün Söylemin Yapısı altbölümünde de belirtildiği gibi, Lyotard'a göre söylem türleri, söylemin koyduğu amaca göre birbirlerinden ayrılırlar. "Adil olma"ya, "bilme"ye, "buyurma"ya, "doğrulama"ya, "değerlendirme"ye (hatta, "ağlatma"ya, "güldürme"ye) vs. yönelme, peşisıra farklı söylem türlerini getiren farklı amaçlardır. (Lyotard, 1988a:129). Ancak burada, söylem türleri ile, Birinci Bölümde incelenen "anlatılar"ın aynı şey olmadığını, bir anlatının bilgisel söylem türünde

kurulabileceğini hatırlatmakta yarar vardır.

Ne var ki, bu söylem türlerinden biri olan bilgisel söylemin öne çıkması ve diğer söylemleri bir şekilde egemenliği altına alması, söylemin yapısının bir özelliğinin gözardı edildiğini gösterir. Bu özellik, her söylemi meşrulaştırma biçiminin, ancak kendisi için geçerli olan bir meşrulaştırma biçimi olmasıdır. Söylemler, kendilerine özgü meşrulaştırma biçimlerine, tümcelerini kendilerine özgü tümce bağlama kuralıyla bağlayarak ulaşırlar.

Lyotard'ın deyişiyle tümcelerin "bağlantısı zorunludur, bağlantının kurulma biçimi ise rastlantısaldır." (Lyotard, 1988a:29) Tümceler arasında bağlantı kurmanın zorunlu olduğu söylemde, bağlantıların kuruluş biçimlerini, söylemlerin amaçlarına uygun olan bağlama kuralları belirler. Bu kurallar, her söylemin kendisine özgü bir tümce evrenine sahip olmasını ve bu tümce evreninin başka söylemlerin tümce evrenlerinden farklı olmasını sağlarlar.

Lyotard'a göre, bir söyleme, tümceler arasındaki bağlantılarını kurarken, hangi bağlantının "doğru" olduğunu, hangi bağlantıyı kurması "gerektiğini", hangi bağlantıyı seçerse amacına ulaşacağını söyleyecek bir başka söylem yoktur. Çünkü, bir söylemin konusu, "diğer söylemlerin tümceleri arasında 'doğru' bağlantıların nasıl kurabileceği" bile olsa, sonuçta bu söylem de, bağlı olduğu söylem türünden gelen amacına, "kendine özgü konusunda" ulaşmaya çalışırken, yalnızca kendine özgü olacak tümce bağlantılarını kurmak zorundadır; bu bağlantılarla yine yalnızca kendine özgü olan tümce evrenini kuracaktır. Diğer söylemler için önerdiği tümce bağlama kuralı, kendi tümce evreninde ortaya konulmuş bir kuraldır; diğer söylemler bu evreni paylaşmayacaklardır. Başka bir deyişle, konusu ne olursa olsun, bir söylem,

bütün söylemler için geçerli olabilecek bir tümce bağlama kuralını, söylemin yapısından ötürü ortaya koyamaz.

Buna karşın, belirli bir söylem türünün, "bilgisel söylem" in, başka söylemler için bir ölçü kılındığını (bir ölçü olmadığını ama ölçü kılındığını) öne süren Lyotard, bunun nedeninin bilgisel söylemin bir özelliği olduğunu söyler. Bilgisel söylemde, "sunulan" ın -"anlatılan" ın ya da "dile getirilen" in-, gerçeklikteki nesnesiyle çakıştığı, bu nesnenin "gerçeklikte olduğu gibi" sunulduğu düşünülür. Bilgisel söylemin diğer söylemler için bir ölçü kılınması, otorite olarak görülmesi, bu söylemle, gerçekliğin ve gerçeklikte yeralan nesnelerin tam olarak açıklandığı kanısına dayanmaktadır (Lyotard, 1990).

Oysa, Lyotard' ın "figür" e ilişkin düşünceleri serimlenirken de değinildiği gibi, Lyotard' a göre, sunulan bir şey olarak varolma ile gerçeklik halinde varolma ayrılığından ötürü, ne tümceler ne de söylemler, tümcelerde ve söylemlerde bir figür olarak ortaya çıkan gerçekliği ve gerçeklikteki nesneleri, "gerçeklikte olduğu gibi" aktaramaz, tam olarak açıklayamaz; onları yalnızca "sunar". Bilgisel söylem de, bir "kavramlarla sunma sistemi" dir ve gerçeklikteki nesnelerin oldukları gibi sunulmasını sağlayan bir özelliğe, böyle bir ayrıcalığa sahip değildir.

Bilgisel söylem ile diğer söylemler arasında, "bir amaca uygun bağlama kuralını kullanarak tümcelerini sıralaması" açısından -yani söylemin yapısı açısından- hiçbir fark yoktur. Ne var ki, bilgisel söylemin kendine özgü amacı ve tümce bağlama kuralıyla kurduğu tümce evreni, gerçekliğin ve gerçeklikteki nesnelerin "gerçeklikte olduğu gibi" sunulduğu bir evren olarak gösterilir.

Bilgisel söylemin amacı, adından da anlaşıldığı gibi "bilme"dir. Bilgisel söylemin amacı olarak "bilme", aslında bir "bahse girme"dir. Bu bahsin konusu, gerçeklikteki nesnelerdir; bilgisel söylemde nesnelerin nasıl oldukları söylenerek bahse girilir ve bahsin kazanılması için, bu nesne hakkında söylenenlerin "kanıtlanması" gerekir. İşte bilgisel söylemin tümce bağlama kuralı da budur; bilgisel söylemde tümceler, girilen bahsi kazanmak üzere, nesneler hakkında söylenenleri "kanıtlamak" üzere birbirlerine bağlanırlar. (Lyotard, 1988a:3-31; 1990:7-13)

Bilgisel söylem, amacı "bilme", kendine özgü tümce bağlama kuralı da "kanıtlama" olan bir söylemdir; ne var ki, "bilgi", genel kanının aksine, gerçeklikteki nesnelerin nasıl ya da ne olduklarının söylenmesiyle değil, bu nesneler hakkında girilen bahislerin kazanılmasıyla, yani nesneler hakkında söylenenlerin kanıtlanmasıyla ortaya konulur. Çünkü, bilgisel söylem de gerçeklik-figür-sunulan formülüyle ifade edilen "yasa"ya, gerçekliğin söylemde ancak bir figür olarak bulunması yasasına uyar; gerçeklikteki nesne hakkında söylenen şeyin, bu nesneyle çakışması, "nesnesini tüketmesi" sözkonusu değildir. Nesne, bilgisel söylemdeki figürdür; aynı nesne hakkında farklı şeyler söyleyecek başka söylemler de olacaktır. Dolayısıyla, bilgisel söylemde yapılan iş, gerçeklikteki nesnenin nasıl olduğunu söylemek ve bunu kanıtlamak, yani "bahsi kazanmak"tır (Lyotard, 1990:10).

Bilgisel söylem türüne giren "bilim"e bakılacak olursa, bilgisel söylemin tümce bağlama kuralı olan "kanıtlama"nın nasıl kullanıldığı açıklık kazanacaktır. İlkin, klasik bilimde "kanıtlama", "gerçekliğin söylenene uyduğunu", kanıtlamadır ve gerçeklikte olmayan "kanıtlarla" yapılır (Tanrı gibi). Modern bilimde ise, "kanıtlama", hakkında uylaşmaya varılmış birtakım kanıtlama prosedürleriyle yapılır. Kanıtlama prosedür-

lerinin uylaşmaya dayanması, gerçeklik hakkında söylenenlerin uylaşmayla "doğru" kabul edildiği anlamına gelir.

Modern bilimde "kanıtlama"nın uylaşmaya dayalı olması, hatırlanacağı gibi, bilimin üstanlatılara dayanarak meşrulaştırılmasından kaynaklanır; modern bilimde, bilgisel söylemden gelen "kanıtlama" kuralı, modern üstanlatılardan gelen meşrulaştırma biçimine, "uylaşma"ya bağlı kalınarak kullanıldığında, ortaya kanıtlama prosedürleri çıkar (Lyotard, 1984).

Postmodern bilimde meşrulaştırma aracının kanıtlama değil, tartışma olması, bir yandan artık bilimde kanıtlama prosedürlerinin kullanılmadığını, öte yandan da, postmodern bilimi oluşturan dil oyunlarının, artık, bilgisel söylem türüne ait olmadığını ifade eder; kaldı ki, ürün de artık bilgi değil, enformasyondur. Modern üstanlatıların işleyişini model alan güç söylemi, üstanlatıların meşrulaştırılma biçimini, yani uylaşmayı da sürdürür; bu nedenle postmodern bilimin bu özelliklerini görmezden gelerek, bilimi hala uylaşmayla meşrulaştırılan, bu nedenle de kanıtlama prosedürlerinin uygulandığı bir bilgisel söylem gibi göstermeye çalışır (Lyotard, 1984).

Öte yandan, bilgisel söylem, yalnızca bilim alanında değil, felsefe ve politika alanlarında da kullanılan bir söylem türüdür; üstelik, politikada ve felsefede bilgisel söyleme başvurma, modern dönemde, felsefi ve politik iki üstanlatının bilgisel söylem türüne ait söylemler olarak ortaya çıkmalarından çok daha önceye dayanır.

Ancak modern dönem, bilgisel söylem türünün diğer söylem türlerinin yerini alması açısından büyük önem taşır. Çünkü, modern dönemde, felsefi ve politik söylemden de bilgisel türden söylemler olmaları, birer

bilgisel söylem olarak ortaya konulmaları beklenmiştir; bunun nedeni, modern üstanlatıların işleyişinin ve bunları meşrulaştırma biçiminin bilgisel söylemle ve bu söylemin tümce bağlama kuralıyla biraraya gelmiş olmasıdır.

Birinci Bölümde de söylendiği gibi, modern dönemde anlatılar, anlatıcıların birer üstanlatıcı olmasından ötürü üstanlatıdırlar. Anlatı işleyişi bakımından modern söylemin bu özelliği bilgisel söylemin özellikleriyle birleştğinde ortaya çıkan üstanlatılarda:

a) Gerçekliğin ya da gerçeklikteki nesnenin onun hakkında söylenenlerle tam olarak çakıştığı, söylenenin nesnesini tükettiği savı öne sürülür.

b) Bu sav, uylasma dayalı kanıtlama prosedürleriyle kanıtlanır.

c) Bu savın bir üstanlatıcı tarafından ortaya konulmasıyla, hem söylenenin hem de kanıtlamada başvuru-
lan kanıtlama prosedürlerinin anlatının bütünselleştirici-
ciliğine hizmet etmesi sağlanır.

Artık, söylenenin ne olduğu ya da bunun nasıl kanıtlandığı değil, bir üstanlatıcı tarafından söyleniyor olması ve üstanlatıda uylasmayla varılmış kanıtlama prosedürleriyle kanıtlanması önemlidir.

Üstanlatılarda, anlatılan, hiç de bilgisel söylemin yapısına uymaz; üstanlatılarda anlatılan bir "öykü"dür, oysa, bilgisel söylemde gerçeklikteki bir nesnedir. Böylece, gerçeklikteki nesnelere ilişkin olan -bunların nasıl oldukları konusunda bahse girilen- bilgisel söylem, Aydınlanma anlatısında ve spekulatif felsefede, bir bütün olarak gerçekliğin nasıl olduğunun söylendiği -bir öykü olmasına rağmen bir öykü gibi anlatılmadığı, bilgisel

söylemin bir ürünü gibi ortaya konulduğu- bir söylem türü haline gelmiştir. Üstelik bu anlatılar, "kanıtlanırlar"; bilgisel söylemden gelen kanıtlama kuralına, anlatılanın "gerçek" olduğunu göstermek üzere başvurulur.

Modern söylemde biri felsefi biri de politik bir anlatı olan iki üstanlatı, birer öykü olarak değil, bilgisel söylemin ürünleri olarak ortaya konulurlar; anlatılanların gerçekliğe uyduğunu göstermek üzere kanıtlanırlar: Felsefi söylem ile bilgisel söylem arasındaki ve politik söylem ile bilgisel söylem arasındaki sınır ortadan kalkmıştır.

Bu sınır karışıklığının bir yönü daha vardır. Modern söylemin üstanlatıcısı, aynı zamanda, bir bilgisel söylem ürünüymüş gibi ortaya konulan öykülerde öngörülen "hedef"lere ulaşılması için, "buyruklar" verir; buyrukların haklılığı gene "kanıtlanır". Böylece buyurma (dil) oyunu da, bilgisel söylemin egemenliği altına girer. Zaten bu noktada, modern üstanlatıların gerçekliğe müdahalesi başlamış olur (Lyotard, 1984).

"Anlatılar krizi"nde, anlatılardaki öykülerle birlikte, üstanlatıcının yetkesi ve öykülerin aktarılma biçimi de sorgulanmaya başlamıştır. Halk adına devletin, Geist adına üniversitenin ya da işçi sınıfı adına partinin konuşması ve bu gruplara buyruklar vermesi, anlatılanların -"gerçekliğin nasıl olduğunu söyleyen" ve söylediğini "kanıtlayan" öyküler olmalarına karşın- gerçeklikte yanlışlanmalarından ötürü sorgulanmaya başlanır. Kimi zaman, anlatılanın gerçeklikte yanlışlanmasına bile gerek yoktur; sözgelişi, komünist partisinin söylediği (işçilerin özgürleşmesi gerektiği), bunun söyleniş biçimi tarafından (otorite tarafından söylenmesi nedeniyle) baltalanır. (Readings, 1991:xxii; Lyotard, 1973:153)

İlk bölümde (5. altbölüm), üstanlatıların gerçekliğe müdahalesiyle ortaya çıkan olumsuz sonuçlara değinilmişti. Bu sonuçların bir ucu, söylem için "öteki" olanın, söylemin anlatıcısının egemenliğini ve öyküsünü tehdit edenin ortadan kaldırılmasına varır; "öteki"ni ortadan kaldırmak, kimi zaman da, söylemin yanlışlanmasına varır. Alman ideolojisinin Nazilikle, Naziliğin de Yahudi Soykırımı'yla ilgisi, gene aynı şekilde Hegel felsefesi ile Aydınlanma'nın komünizmle, komünizmin de 1956 Budapeşte olaylarıyla ilgisi düşünüldüğünde, ölen insanların yanı sıra, hem birer anlatı, hem de birer bilgisel söylem olan felsefi ve politik üstanlatılar da ortadan kalkar.

Üstanlatıların gerçekliğe müdahalesi, diğer yandan da, postmodern dil oyunlarının artık modern bilimden farklı olduğunu yadsıyan güç söyleminde, teknolojiyle gerçekliğe hakim olunması, gerçekliğin kullanılmasına varır. Bu hakim olma kısaca dile getirilecek olursa: daha ileri teknoloji-bu teknolojiyle gerçeklikte, hem doğada, hem de "toplumsal ilişkiler bütününde" daha yetkin "kanıtlama"-bu kanıtlamayla verimlilik ilkesinin buyruk vermek üzere pekişmesi-ilkenin pekişmesiyle daha yüksek verimlilik-daha yüksek verimlilikle daha ileri teknoloji.

Bu sonuçlar, bilgisel söylemin -özellikle de modern söylemle birleşmiş bilgisel söylemin- diğer söylem türleriyle ve gerçeklikle ilişkisinde ortaya çıkar. Politikada ve felsefede bilgisel söylem türüne başvurulması, hem bu söylem türlerinin hem de gerçekliğin zararına olmuştur. Öte yandan, güç söylemi, kendisi bir bilgisel söylem olmasa da, postmodern dil oyunlarını, -kendi işleyişlerinde doğrulanan ve doğrulanmaları için gerçekliğe başvurulması gerekmeyen dil oyunlarını- yadsımakta; yukarıdaki formülde de görüldüğü gibi, "kanıtlama"nın, verimlilik ilkesinin kabul görmesi için büyük önem taşımasından ötürü, bu dil oyunlarını, hala,

kuralı "kanıtlama" olan birer bilgisel söylem gibi görmeye ve göstermeye çalışmaktadır. Gerçekliğin, verimlilik ilkesini pekiştirmek ve bu ilkeye dayanarak verilen buyrukları haklı çıkartmak üzere, teknoloji aracılığıyla kullanılması, bilgisel söylem türüne girmeyen dil oyunlarının ürünlerinin, bilgisel söylem türüne ait ürünlere uygun olan süreçlere sokulmalarının ve kanıtlama prosedürlerine tabi tutulmalarının bir sonucudur.

Ne var ki, bu söylenenler, bilgisel söylemin "adaletsizliğe" nasıl yol açtığını açıklamaz. Adaletsizliği açıklayabilmek için çeşitli örnekler kullanan Lyotard'ın bir örneğini aktarmakta yarar vardır.

Bu örnek, herşeyden önce, heterojen söylem türlerinin çatışmaları durumunda, karar vermeye yarayacak evrensel bir yargı kuralının olmadığını göstermek (Lyotard, 1988a:xi) ve tüm söylemleri "düzenleyecek evrensel bir söylem türünün yokluğunda (ya da, yargının kaçınılmaz yanlılığında) ... düşüncenin onuru nasıl kurtarılacaktır?" (Lyotard, 1988a: xii) sorusunu yanıtlamak, özellikle de "yargının kaçınılmaz yanlılığı"nı açıklamak üzere verilmiş bir örnektir.

Lyotard, bu örnekte, II. Dünya Savaşı sonrasında kurulan, savaş suçlularının yargılandığı Nürnberg duruşmalarında, Nazileri savunan avukatların, gazodalarında işlenilen cinayetlerle suçlanan sanıkları nasıl savunduklarını ve bu suçlama-savunma-yargılama üçgeninin nasıl işlediğini inceler (Lyotard, 1988a:Nos 1-19).

Bu üçgenin bir ucunda davacı vardır; davacının savı, "gazodası diye birşeyin varolduğu"dur. İkinci öge, davacının savını çürütmeye çalışan savunmadır. Üçüncü öge

ise, savı ve savunmayı dinleyip, taraflardan "haklı" olanın hangisi olduğuna karar verecek olan "yargıç"tır, yargılama biçimidir. Bu üç temel öge, iki söylemin çatışmaya düştüğü her yerde varolmuştur.

Davacının savı, gerçeklikte varolan birşeyin varolduğunu "kanıtlamak" üzerine kurulmuştur. Savunma ise, hiç de bu öne sürülenin yanlışı olduğunu, "gazodası" diye birşeyin varolmadığını söylemez; yaptığı iş, davacının kanıtlama sürecine saldırıda bulunmaktır. Örneğin davacı savını kanıtlamak üzere "tanık"lara başvurduğunda, tanıkların tanıklığını geçersiz kılmaya çalışan bir uslamlama ortaya atar: Gazodası, tanımı gereği, girenin sağ çıkamayacağı bir yerdir; gazodasını gördüğün söyleyen varsa ya yalan söylüyordur ya da gazodası tanımlandığı gibi bir yer değildir. Böylece, gazodasının varlığına tanıklık edenin tanıklığı geçersizdir, dolayısıyla tanıklık yoluyla gazodalarının varolduğu kanıtlanamaz.

Burada, gazodasının varolduğunu söyleyenin, bu gerçeği kanıtlamak zorunda olması ve savunmanın gazodası gerçeğine değil de, bu savın kanıtlanmasına saldırması, davanın üçüncü ögesi olan yargılama biçiminin de sorgulanmasını gerektirir. "Gazodaları vardır" savının böylesi bir kanıtlama prosedürüyle (burada verilen örnekle ve buradaki "tanıklığa" dayalı biçimiyle sınırlandırılmış olarak) kanıtlanmasını istemek "doğru" olur mu? İlkın, davacının söylediğini tanıklarla kanıtlamasını istemek, ardından da bu kanıtlama sürecinin yürütölüşünü izlemek, bu konuda yargı vermek için gerekli bir prosedür müdür? Bu davada böylesi bir kanıtlama prosedürüne başvurulması "adil" midir?

Lyotard'a göre, "gazodaları vardır" savı, bilgisel söylemde ortaya konulan türden bir sav değildir; bilgisel söylemde, gerçeklikteki bir nesnenin ne ya da nasıl

olduğu konusunda "bahse" girilir ve kanıtlama bu bahsin kazanılması için yapılır. Oysa, bu örnekte, "gazodasının varolduğu" "bahis" konusu olabilecek bir şey değildir; hele, tanıklarla "kanıtlama" gibi, bilgisel söyleme ait bir kanıtlama prosedürüne tabi tutulması, tamamen yersizdir. Çünkü, "olanı bildirmek" ile "bir şeyin ne ya da nasıl olduğunu söyleyen bir savı kanıtlamak", çok farklı işlerdir. Sorun, mahkemede, bilgisel söylemin ve onun kuralı olan kanıtlamanın -kanıtlama prosedürlerinin-, "yargıya varmak" ve "çatışmaları çözmek" için, "her durumda" kullanılması ve davacıdan da davalıdan da bu söylem türüne uymasının beklenmesidir; mahkemelerde bilgisel söylemin resmi söylem haline gelmesi, her zaman adaletin yerini bulmasını sağlamaz, kimi zaman "adaletsizliğe" neden olur: gazodalarının kurbanları, mahkemede bir kez daha kurban durumuna düşerler.

Bu uç örnek, her zaman ve her durumda bilgisel söyleme dayanarak yargıda bulunmanın, adaletsizlikle sonuçlanabileceğini ima eder. Öte yandan Lyotard'a göre, bu duruşmalarda aklanan ve hüküm giyen nazi sayısındaki birincilerin lehine olan oransızlık, adaletsizliği "ima"dan daha güçlü bir biçimde hatırlatır.

Lyotard'a göre bu mahkeme örneğinde davacının başına gelenin benzeri, bilim alanında, modern bilgisel söylemde hipotezlerin de başına gelir (Lyotard, 1988a; 1990). Hipotezde gerçeklik hakkında "bahse girme" vardır; gerçeklikteki belirli bir nesnenin nasıl olduğuna ilişkin bir savdır hipotez. Ne var ki, bu savı önesürmekle iş bitmez; ardından gelen ilk soru, yani "bu doğru mudur?" sorusu, bilgisel söylemin tümce bağlama kuralının, kanıtlamanın ilk sorusudur (başka bir açıdan bakıldığında da, gerçeklikteki nesneden uzaklaşmanın, nesneyi "ertelemenin" ilk adımıdır). Tümcelerinin "kanıtlama" kuralına uyularak bağlanmasıyla kurulan hipotez, mahkemede davacının sokulduğu zorlu sınava sokulur; yani, girdiği

bahis ve temel savı değil, bunu nasıl kanıtladığı incelenir, kanıtlamasında bir gedik aranır.

Kanıtlama prosedürlerine saldırmak, temel sava dokunmaksızın, bu savdaki figürü, gerçeklikteki nesnenin (ya da "olay"ın) figürünü, "gerçek olan"ı hiçleştirmenin yoludur. Öte yandan, mahkemedeki davacının savı ile bilgisel söylemdeki ya da hipotezdeki sav -"bahse girme"- arasındaki farklılık, gerçeklikte olan bir şeyi bildiren -hatta bilinen bir şeyi "hatırlatan"- bir savın kanıtlama prosedür(ler)ine tabi tutulmasıyla ortadan kaldırılır. Bu farklılığın görülmemesi son derece sakıncalıdır; çünkü, hipotezde, kanıtlamada bir gedik bulunmasıyla yanlışlanan ve ortadan kalkan şey, gerçeklikteki bir şeyin nasıl olduğunu söyleyen bir savdır. Oysa gazodası örneğinde, kanıtlamanın çürütülmesiyle, doğrudan doğruya gazodasının varolduğu yadsınmış, "hiçe sayılmış" olur. "Gazodası vardır" savı, ardından gelen kanıtlama süreciyle, bir hipoteze dönüştürülür; ama kanıtlama sürecindeki bir gedik, hipotezin değil, "gazodası"nın yadsınmasına neden olur.

Bilimde (postmodern dil oyunları sözkonusu olmadığı sürece) bir hipotezin kanıtlanması sözkonusudur, bilimde kanıtlamanın gerekmediği söylenemez. Kaldı ki bu, Aristoteles'ten beri, Aristoteles'in bilimsel önermelerin kanıtlanmasını, varlık üzerine konuşmadan -*Organon*'u *Metafizik*'ten- ayırmasından beri (Lyotard, 1984:29) bilinir. Ayrıca ilk bölümde de söylendiği gibi, "kanıtlama" klasik ve modern bilimde -"tartışma" karşısında- öncelik verilen meşrulaştırma aracıdır.

Bir hipotezde, bilgisel söylem türünün ve bu söylem türünün tümce bağlama kuralı olan "kanıtlama"nın kullanılması gerekir. Sorun, "kanıtlama"nın, yalnızca belirli kanıtlama prosedürleriyle sınırlandırılması, belirli bir ya da birkaç kanıtlama prosedürünün bilimsel

olmanın koşulu olarak gösterilmesidir; modern bilimde, uylaşmaya dayanan kanıtlama ölçütleri -"doğrulama" ya da "yanlışlama" gibi ölçütler- kanıtlamanın nasıl yapılacağını söylerler. Başka bir deyişle, öne sürülen savın kanıtlanması, "bahsin kazanılması", belirli prosedürlerin kullanılmış olmasına bağlıdır.

Mahkeme örneğinin paraleli olan bir durum, modern bilimde hipotezler için de sözkonusudur. Belirli kanıtlama prosedürlerinin kullanılmasını "buyuran" bir yetke vardır; önce, "kanıtlama"da belirlenmiş prosedürlere, ölçütlere uyulması istenir, ardından da bu ölçütlerin "iyi" kullanılıp kullanılmadığına bakılır -yani kanıtlamada bir gedik olup olmadığı araştırılır.

Dava örneği ile modern bilimin hipotezlerinde Lyotard'ın gördüğü ortaklık, söylenenlerin kanıtlanması için hep belirli kanıtlama prosedürlerinin kullanılmasının istenmesidir; dava örneğinde "tanık" gösterilmesi, hipotezlerde de uylaşıma dayalı herhangi bir ölçütle kanıtlama yapılması istenir. Öte yandan, hem davada hem de hipotezde bilgisel söyleme başvurulduğunu düşünür Lyotard. Hipotezler sözkonusu olduğunda bilgisel söyleme başvurulması kaçınılmazdır; ancak, dava örneğinde, bilgisel söyleme başvurulması "adaletsizliğe" neden olur.

Lyotard'ın dava örneğiyle dile getirmeye çalıştığı asıl şey ise, "çatışan iki söylemden hangisinin haklı olduğuna karar verecek evrensel bir yargı kuralı olmadığı" ya da "evrensel bir söylem türünün yokluğunda, yargının kaçınılmaz olarak yanlılık göstereceği"dir. Dava örneğinde, bilgisel söylem ve bu söylemin tümce bağlama kuralı olan "kanıtlama", iki söylem arasındaki çatışmayı gidermek şöyle dursun, "adaletsizliğe" yol açmıştır; savunmaya, davacının kanıtlama sürecine saldırma -böylece de "gazodalarının varolduğunu" yadsıma- şansını

vermiştir. Lyotard bu örnekten yola çıkarak, söylemler arasındaki çatışmaları çözümlmek üzere başvurulmuş ve tüm söylemleri düzenleyecek bir yetke gibi görülen bir üstsöylemin -ya da evrensel bir söylem türünün-, sonuçta, ister davalının, ister davacının aleyhine olsun "tarafsız" olamayacağını söyler (Lyotard, 1988a:64).

Lyotard'a göre yargılar, bilgisel söyleme ya da evrensel bir söylem türü olduğu düşünülen başka herhangi bir söyleme dayanarak verildiğinde, "adaletsizliklerin" ortaya çıkması kaçınılmazdır; çünkü, yukarıda da denildiği gibi, tüm söylemleri düzenleyecek, tüm söylemlere ölçü olabilecek böyle bir söylem türü -Lyotard'ın deyişiyle evrensel bir söylem türü- yoktur¹: "Diğer [söylem] türleri üzerindeki egemenliği adil olacak hiçbir [söylem] türü yoktur." (Lyotard, 1988a:158) Bu durumda, söylemlere dayanarak yargı vermekten kaçınmanın yolunun bulunması gerekir. Lyotard, herhangi bir söyleme dayanmadan yargı vermenin felsefi bir politikayla mümkün olacağını düşünür.

Buraya kadar söylenenler dikkate alındığında, Lyotard'ın, bilgisel söylemin iki ayrı sınır karışıklığına neden olduğunu düşündüğü görülüyor. Bu birbirine bağlı iki sınır karışıklığı şöyle özetlenebilir: Bilgisel söylem ile politik söylem arasındaki ve bilgisel söylem ile felsefi söylem arasındaki sınırlar ortadan kalkınca, modern üstanlatılar ortaya çıkmıştır. Modern söylemin totaliterliğiyle birleşen bilgisel söylem, hem bütün söylemleri düzenleyen (evrensel) bir söylem türü olarak görülmüştür, hem de gerçeklik ile söylem arasındaki sınırın çeşitli biçimlerde, ama hep

1. Gerekçesi için bakınız: sayfa 67.

gerçeklik aleyhine ihlal edilmesine neden olmuştur. Gerçeklik, modern bilgisel söyleme ters düşenin "öteki"nin bastırıldığı yerdir; teknolojinin kullandığı kaynaktır; öte yandan, birer bilgisel söylem olarak ortaya çıkan yapısal dilbilim ve göstergebilimde gerçeklik, sunulmasına bağımlı kılınan bir varlık alanı olmuştur.

Gerçeklik ile söylem arasındaki sınırın ihlali, modern bilgisel söylemin, diğer bütün söylemleri düzenleme yetkisine sahip bir söylem olarak -evrensel bir söylem türü olarak- görülmesinden; yargıların verilmesinde dayanak olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa, ne modern bilgisel söylem ne de herhangi bir başka söylem türü evrensel değildir; evrensel olduğu düşünülen bir söylem, ona dayanarak -ona "göre"- verilen yargılardaki "yanlılık"tan ötürü adaletsizliğe yolaçma tehlikesini taşır. Hatta adaletsizliğin nedeni olan yanlılık, kimi zaman, dava örneğinde görüldüğü gibi, kanıtlamada belirli prosedürlerin istenmesinden kaynaklanan bir yanlılık da olabilir; bu prosedürün taraflardan birinin "işine gelmesi" olarak da anlaşılabilir. Modern bilgisel söylemin evrensel bir söylem olarak görülmesi ve yargılara varmak için bu söyleme başvurulması, yargıların bu söyleme "göre" verilmesinden ötürü "yanlılığa", dolayısıyla da gerçeklikte adaletsizliklerin ortaya çıkmasına neden olur (Lyotard, 1988a; 1990).

Öyleyse, "tarafsız" yargılara varmanın yolu bulunmalı, bilgisel söylemin kendine özgü sınırları içinde kalması -"yargıya varma"nın bu söylem türüyle yapılacak bir iş olmadığını göstererek- sağlanmalıdır.

2) FELSEFİ POLİTİKA

Tüm söylemleri düzenleme yetkisine sahip olduğu düşünülen bilgisel söylemin, aslında böyle bir özelliği, ayrıcalığı yoktur. Bilgisel söylem türünün kullanılabileceği alanının dışında kalan, bu nedenle de, bilgisel söyleme -ve onun tümce bağlama kuralı olan "kanıtlama"ya- başvurmanın gerekmediği alanlar vardır:

"Önesürdüğüm şey, sadece, sanatın da politikanın da -farklı biçimlerde olmakla birlikte-, bilgisel (söylem) denilen söylem türünün dışında kaldığıdır." (Lyotard, 1988b:21)

Lyotard'ın bilgisel söylemin dışında kaldığını düşündüğü iki alana, "sanat" ve "politika"ya ilişkin görüşleri paralellik gösterse de, burada, düşünürün sanat anlayışı değil, politika anlayışı incelenecektir. Çünkü, Lyotard'a göre, bilgisel söyleme, aslında politikanın işi ve problemi olan bir konuda, "yargıya varma" konusunda başvurulması, önceki bölümde değinilen sonuçları yaratır. Dolayısıyla Lyotard, politika görüşünde, "yargı verme"nin politikanın işi olduğunu ve "yargı verme"nin adaletsizliklere yol açmaması için nasıl bir politika kurulması gerektiğini göstermeye çalışır.

Önce Lyotard'ın yargı vermeden ne anladığı belirtmekte yarar vardır. Lyotard'a göre, söylemlerde heterojen tümce rejimlerinden gelen tümceler, söylemin hedefine ulaştırılması için, bu hedefe uygun bir tümce bağlama kuralıyla birbirlerine bağlanırlar. Bir tümcenin ardından hangi tümcenin geleceğine karar vermek, söylemlerin tümce bağlama kurallarına göre karar vermek demektir. Oysa, bilgisel söylemin diğer söylemlere egemen olması, bir söylemde, bir tümcenin ardından hangi tümcenin geleceğine karar verirken, bilgisel söylemin tümce bağlama kuralı olan kanıtlamaya başvurularak bu kararın verilmesi demek-

tir.

Öte yandan, her söylem, kaçınılmaz olarak, kendine özgü konusunda ve ait olduğu söylem türünün hedefi doğrultusunda birtakım yargılara ulaşacaktır; her söylem, söylem türünden gelen hedefe uygun olarak kendine özgü alanında ne bulduğunu -ne keşfettiğini- söyleyen yargılar ortaya koyar ve bu yargılar, söylem türlerinin -yani hedeflerin- farklılığından ötürü, farklı türden olur. Söylemlerde ortaya konulan yargılar, bir söylemde tümcelerin bağlanmasıyla ortaya çıkarlar; "bir söylemde ortaya konulan yargı" bir söylemin tümce zincirinin ulaştığı son halkadır (Lyotard, 1989: 393-411).

Ancak, aynı konu hakkında, farklı söylemler, farklı yargılar ortaya koyduğunda ne olacaktır? Söylemin yapısından ötürü, tüm söylemleri düzenleyecek bir söylemin olmadığı düşünülürse, çatışan iki söylem hakkında yargıda bulunmak nasıl mümkün olacaktır? Bunun çözümü, bir söylem türünü, tüm söylemleri düzenleme yetkisine sahip kılmak olamaz; çünkü, böyle bir söylem, diğer söylemlere, kendi tümce bağlama kuralına uygun olarak kurulup kurulmadıklarını sorarak bakacaktır (Lyotard, 1988a:9). Bu da çatışan iki söylem hakkında, tarafsız olmayan yargılara varmak anlamına gelir. Çünkü, iki söylemin yargılarını yargılayan söylem, bu yargılardan, kendi tümce bağlama kuralına uyarak ortaya konulmuş olanına şans tanıyacaktır. Bu durumda, çatışan söylemler hakkında, çatışan söylemlerin ortaya koyduğu yargılar hakkında, bir söyleme dayanmadan karar vermenin yolunu bulmak gerekir.

Lyotard, bu yolun bir felsefi politika kurmaktan geçtiğini düşünür. Söylemlerde -tümcelerin bağlanmasıyla- yargılara varılması da, çatışan söylemler hakkında yargılara varılması da (ki bunlardan ikincisi bir "üstiş"tir), temelde politikanın alanına girer. Çünkü,

yargı vermenin temelinde bulunan şey, yani bir tümcenin ardından hangi tümcenin geleceğine karar vermek, söylemdeki hedefe ulaşmak için nasıl bir strateji izleneceğini belirlemek politik bir iştir.

"Bir tümcenin bir diğerine bağlanmasının problematik olduğunu ve bu problemin politikanın problemi olduğunu göstererek, 'entellektüellerin' ve politikacıların politikasından ayrı bir felsefi politika kurmak gerekmektedir." (Lyotard, 1988a: xiii)

Bu politikanın "felsefi olma"sından Lyotard'ın ne anladığı, az sonra açıklanmak üzere bir kenara bırakılacak olursa, ilkin Lyotard'ın entellektüellerin ve politikacıların politikasından ayırdığı politikanın nasıl bir politika olduğuna değinmek yerinde olur. Entellektüellerin ve politikacıların politikası¹, Lyotard'a göre, söylemlere dayanan politikalardır. Entellektüeller ve politikacılar, kararların verilmesinde, ayrı biçimlerde de olsa, bilgisel söyleme başvururlar; entellektüellerin akademik söylemi de, politikacıların ekonomik söylemi de, sonuçta, modern bilgisel söylemin çeşitlemeleridirler. Dolayısıyla, bu söylemlere başvurularak ortaya konulan politika, bilgisel söylemden bağımsız değildir.

Lyotard'ın bilgisel söylemden ayrı bir politika olacağını düşündüğü felsefi politikadaki "politika"nın özelliği, bir söyleme dayanılarak değil, bir "performans" olarak ortaya konulmasıdır. Burada performansın ne demek olduğunu anlaşılması için, Lyotard'ın "okuma"ya ilişkin görüşlerini hatırlamakta yarar vardır.

Felsefe açısından entellektüellerin ve politikacıların politikasından ayrı bir felsefi politikanın ne demek olduğu, 69 ve 70. sayfalarda açıklanırken, bu söylemlerin nasıl söylemler olduğuna değinilmiş; kastedilen söylemlerin "ekonomik söylem" ve "akademik söylem" olduğu söylenmiştir.

"Metin okuma" sözkonusu olduğunda, bir söylemin eşlik ettiği, söylem alanında kalan okuma biçimlerinin yanısıra (mimetik okuma ve bir söyleme göre okuma), bir okuma biçiminin daha olduğunu ileri süren Lyotard, bu üçüncü okuma biçiminin, metindeki figürleri yakalamak üzere, bir performans ortaya koyarak, yani söylem alanında değil gerçeklik alanında bir etkinlik gerçekleştirerek okuma olduğunu söyler. Bu son okuma biçiminde, metinde ne yapıldığına bakılır; metnin yaptığına bağlı kalınması, metne karşı adil olmayı sağlar.

Politika alanında da, tümcelerin bağlanmasına ilişkin politik kararlara, bir performans gerçekleştirilerek varılması mümkündür. Bu, tek bir konuşmacı -ya da yazar- kendi tümcelerini birbirine bağlarken de, başka başka konuşmacılar -ya da yazarlar- birbirlerinin tümceleri hakkında konuşurken de, gerçeklikte ortaya çıkan bir tümcenin figürünün yakalanmasını, bu tümcenin gerçeklikte ne yaptığıнын görölmesini gerektirir. Bir tümce ancak böyle görölürse, ardından hangi tümcenin geleceğine karar vermek, bir söyleme dayanarak verilmiş bir karar olmaktan çıkacaktır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, gerçeklikte ortaya çıkan metinler gibi, gerçeklikte ortaya çıkan tümcelerin de "okunması", bir tümceden sonra hangi tümcenin geleceğine "karar vermek üzere okunması" sözkonusudur; bir metindeki figürleri yakalamak üzere, metne söylem alanında değil, gerçeklik alanında bakılabileceği ve gerçeklikte ne yaptığı göröllebileceği gibi, bir tümcenin figürünü yakalamak üzere, tümceye söylem alanında değil, gerçeklik alanında bakmak ve gerçeklikte ne yaptığı görmek de mümkündür. Bir metnin okunması sözkonusu olduğunda "bir performans olarak okuma" olarak ifade edilen okuma biçimi, "politik bir performansla tümceleri bağlama"nın önşartına, bir tümcenin ardından gelecek tümcenin ne olduğuna karar verebilmek için, önce sözkonusu tümcenin gerçeklikte ne yaptığı görmek de denk düşer (Lyotard, 1985).

Bir tümcenin figürünü yakalamak, bir tümceye söylemde değil, gerçeklikte bakmak, bu tümcenin ardından hangi tümcenin geleceğine ilişkin politik kararın bir performansla ortaya konulmasına yarayacaktır. İster tek bir konuşmacı sözkonusu olsun, ister başka başka konuşmacılar sözkonusu olsun, gerçekliğe bakarak karar verme ile bir söyleme göre karar verme, tamamiyle farklı işlerdir (Lyotard burada "söyleme göre karar verme"yle "bilgisel söyleme göre karar verme"yi kasteder); bir söylemde, her tümceye gerçeklikle ilgisini görerek bakmak ve ardından gelecek tümceye bağlarken, önceki tümcenin gerçeklikle ilgisini unutmamak, varılan yargılar açısından da önemli bir sonuca ulaşacaktır. Böyle varılan yargılar, belirlenmemiş yargılardır; yani Lyotard "belirlenmemiş yargı"dan, "bilgisel söylem tarafından belirlenmemiş yargı"yı anlar).

Bilgisel söylem tarafından belirlenmiş yargılar ile tümcelerin politik bir performansla bağlanmasıyla varılan yargılar arasındaki fark, çatışmaların çözümünde de büyük önem taşır. Politik performansla varılmış yargılar, belirlenmemiş yargılar olmalarından ötürü, tarafsız yargılar olacaklardır. Başka bir deyişle, çatışan söylemlerin yargılarına, bilgisel söylemle -ya da başka herhangi bir söylemle- bakmamak, bu yargılara gerçeklikle ilgilerinde, figürlerine ulaşmaya çalışarak bakmak, bilgisel söylemde ne söylendiğine değil, nasıl söylendiğine bakılmasından ötürü (kanıtlama sürecine bakılmasından ötürü) doğan yanlılığı ortadan kaldıracaktır (Lyotard, 1988a).

Özetlenecek olursa, Lyotard, tümceleri birbirine bağlamanın problematik olduğunu ve bu problemin, politik bir problem olduğunu düşünür. Tümceleri bağlarken izlenecek politika, bilgisel söyleme dayanan -bilgisel söylemin tümce bağlama kuralını uygulayan- bir politika olabileceği gibi, herhangi bir söyleme dayanmayan,

gerçeklikte tümcelerin ne yaptığına bakarak belirlenen bir politika da olabilir. Söylemlerarası çatışmalarda, ikinci politika yapma biçimin benimsenmesi, çatışan söylemlere ve bu söylemlerle varılan yargılara "gerçeklikte" bakmayı, aslında ne yaptığını sorarak bakmayı sağlayacağı için, tarafsız olmayı da sağlayacaktır. Lyotard'ın bu politikayı, hem yargılara varmanın, hem de söylemlerde varılan yargıları değerlendirmenin bir yolu olarak önerdiği görülüyor.

Bu politikanın bir felsefi politika olması, felsefi söylem türünün, başka bir söylem tarafından belirlenmemiş yargılar vermenin mümkün olduğu bir söylem türü olmasından kaynaklanır. Lyotard'a göre felsefe, "kendi kurallarını aramakta olan bir söylem türü"dür, belirli tümce bağlama kurallarını uygulayan bir söylem türü değildir. Dolayısıyla felsefe, gerçeklikte "olan"ın, hep belirli bir biçimde, hep aynı kurala, belirli ölçütlere uyularak sunulduğu bir söylem türü değildir; konusuna göre, konusuna uygun tümce bağlama kuralını aramakta olan ve bu arayışta ortaya çıkan, "deneysel" bir söylem türüdür.

"Filozof.....felsefi söylemin temel bir kurala uyduğunu, yani kendi kuralını araştırmak zorunda olduğunu keşfeder. Ya da isterseniz, şöyle denebilir: felsefenin kuralı, felsefede mesele olan şeyin, felsefenin kendi kuralı olmasıdır. Tümcelerin nasıl kurulacağı ve bunların nasıl biraraya getirileceği edebiyatın da sorusudur: felsefe bu soruya, ne tür bir sunmanın bu tümce ve bu bağlamaları geçerli kılabileceğini bilmeyi ekler. Filozof, kendi söyleminin, yalnızca bu söylemin nasıl ortaya çıkmaya hak kazandığını anlamak için ortaya çıktığını keşfeder ya da yeniden keşfeder; öyle ki, onun söylemi bu keşiften önce ortaya çıkar ve bundan ötürü filozof herhangi bir ölçüt olmaksızın (yerleşik kuralların yokluğunda) şöyle şöyle bir ifadenin felsefi olduğuna ve böyle böyle bir durumun onun geçerli kılınmasına izin vereceğine karar verir. Felsefi söylem ölçütünü beklemektedir." (Lyotard, 1989:394)

Felsefe, bu özelliği, ölçütsüz -kuralsız- bir söylem olması nedeniyle, belirlenmemiş yargıların ortaya konulmasında politikaya eşlik etmesi mümkün olan tek söylem türüdür. Başka bir deyişle, belirlenmemiş yargılara politikayla varılır ve bu yargılar felsefi söylemle ortaya konulur. Zira politikanın gerçeklikte "yaptığı", söylem alanında ancak felsefi söylemle sunulabilir; çünkü felsefe, gerçeklikte ortaya konulan her tek politik performansı, bunların arkasındaki figürle birlikte sunmak için ayrı bir kural arayacaktır.

Felsefi politikanın bilgisel söylemden bağımsız olması nedeniyle, felsefi politikada gerçeklikteki olaylar, bilgisel söylemin sunma biçiminden çok farklı bir biçimde sunulurlar. Felsefi politika, gerçeklikteki "olay"ı, "olan"ı kavramlaştırarak sunmaz; gerçeklikteki nesnesine tanıklık eder. Çünkü, felsefi politikada, her tek olayın sunulmasında kullanılacak sabit bir kavramsal çerçeve, sabit bir kavramlar sistemi yoktur. Bu nedenle felsefi politikada "kavramlar"la değil, "adlar"la uğraşılır: Felsefi politikada "ad"la işaret edilen, gerçeklikteki biricik "olay"a, "ayrılığa", "çatışma"ya tanıklık edilir; bunları sunmanın, o ada özgü olan, o adla gösterilen gerçekliğe uygun olan sunmanın kuralı aranır; gerçeklikteki "olay"ın tekliği, biricikliği ortadan kaldırılmaz -yani, "olay", bir kavram haline getirilmez-, hazır bir kavramsal çerçeveye oturtulmaz.

Felsefi politikada, "unutulmaması gereken, ama söylemler aracılığıyla da, gerçeklikteki haline uygun bir şekilde hatırlanması da mümkün olmayan"¹ böylesi olaylara tanıklık edilecektir. Örneğin, 'Auschwitz' unutulmaması gereken bir olayın adıdır; ama bu olay, bir söylemle, bir kavramlar sistemiyle sunulamaz. Söylemle sunulduğunda,

1. Lyotard'ın bunun için kullandığı terim '*immemorial*'-dir.

artık gerçeklikteki biricikliğiyle hatırlanamaz; 'Auschwitz'e, ancak, tanıklık edilebilir (Lyotard, 1990:79-82). Lyotard'a göre, felsefi politika, ne bilgisel söylemin, ne de bir başka söylem türünün sunamayacağı böylesi olaylar sözkonusu olduğunda, gerçeklikteki olaya tanıklık ederek, unutulmaması gerekeni hatırlatır.

Öte yandan, "felsefi politika", diğer söylem türlerinde, özellikle de bilgisel söylemde gerçekleştirilemeyecek bir başka şeyin, "adil olma"nın da gerçekleştirilmesini sağlayabilir. Çünkü felsefi politika, yukarıda değinilen "tarafsızlık" özelliğinin yanı sıra, gerçeklikteki olaylara tanıklık etme özelliğinden ötürü, "adalet" in ne olduğunun söylendiği bir kavramlar sistemi kurmayacak, gerçeklikte "adil olma"nın gerektiği tek tek durumlarda, "adil olma"nın yolunu arayacaktır. Felsefi politikayla ilgisinde "adalet" in incelenmesi, Lyotard'ın temel kaygılarından birinin "adalet" olmasından ötürü, gereklidir.

3) "ADALET" VE "ADİL OLMA"

Lyotard'a göre, "dil" gibi, "adalet" de bir ideadır; bir ideanın nesnesi olmak dışında "adalet" diye birşey yoktur. "Adalet" adına söylenenler, "dil" adına söylenenler gibi, hep bir söylemle, bir kavramlar sistemiyle ortaya konulurlar. Lyotard'a göre, "dil" sözkonusu olduğunda, "dil sistemi" gibi gerçeklikte olmayan bir şeyi incelemek hatalıdır; aynı şekilde, "adalet" sözkonusu olduğunda, adaletin tanımlarıyla uğraşmak da hatalı olacaktır. Çünkü "adalet"le uğraşmak, adalet tanımlarını incelemeyi değil, gerçeklikte "adil olma"nın gerektiği durumları incelemeyi gerektirir.

Adil olmanın gerektiği durumlarda, tıpkı "okuma"da ve bir tümcenin ardından hangi tümcenin geleceğine "karar verme"de olduğu gibi, söyleme dayanılarak yapılacak bir şey değil, gerçeklik alanında ortaya konulacak bir "etkinlik" sözkonusudur. Söylem alanında, ancak, adalete ilişkin bir kavramlar sistemi ortaya konulabilir; bir etkinlik değil. Bu kavramlar sisteminin gerçeklikte de işleyen bir sistem gibi sunulması ve buna dayanarak (toplumsal) gerçekliğe adaleti sağlayacağı düşünülen buyrukların verilmesi, söylemle, söyleme dayanılarak yapılan bir iştir; adalet söylemleri, birer söylem olmalarından ötürü, gerçeklikte "adil olma"yı sağlayamazlar (Lyotard, 1985).

Lyotard'ın, adalet söylemlerinden sözederken, gözönünde bulundurduğu örnekler (Lyotard, 1988a:5), totaliter rejimlerin (komünizm ya da nazizim gibi) yanısıra, modern bilgisel söyleme bağlı kalan tüm adalet söylemleridir; burada, "adalet söylemlerini", adalet anlayışları ve adalet sistemlerinin bir birleşimi olarak anlamak mümkündür. Sözkonusu adalet söylemlerinin ortak özelliği, tasarladıkları "adalet"i, bir tasarı olan "adaleti" gerçekliğe yüklemek, dahası gerçeklikte bu adaleti sağlayan bir "sistem" kurmaktır. Bu, bilim alanında teknolojinin yaptığıının bir benzeridir; kaldı ki, zaten böylesi adalet tasarımları da, bugünkü haliyle teknoloji de aynı söylem türünü, modern bilgisel söylemi kullanırlar.

Ayrıca, "adil olma" bir yana, adalet ideası bile, bilgisel söylemde ele alınabilecek bir şey değildir. Çünkü bilgisel söylemde, gerçeklikteki bir nesnenin ne ya da nasıl olduğu konusunda "bahse girilir"; adalet ideası, gerçeklikte olan bir nesne değildir.

Modern bilgisel söyleme dayanılarak kurulan adalet söylemlerinde, adalet tanımına uylaşmayla varılır; bu

tanımın, meşrulaştırma ölçütü uylaşma olan bir söylemle, bir kavramlar sistemiyle ortaya konulduğunun farkına varılmaz, gerçeklikten çıkarsanmış bir şey gibi sunulur. Bu söylem için gerçeklik, zaten, bu söylemde "öyle olduğu varsayılan" gerçeklikle aynı şeydir, kendi tümce evreniyle aynı yerdir. Gerçekliğin kendi tümce evreniyle ölçüdeş olmadığı gerçeğini, tasarladığı ve sunduğu sistemle yadsır, gerçekliği kurduğu "yapı"ya tabi kılar. Böylece, "adalet" tanımını gerçeklikten çıkarsadığını savlamakla kalmaz, bu kavramın "gerçek olacağı" sistemi de kurar.

Adalet söylemleriyle, bu söylemlerdeki "adalet" tanımlarının "gerçek" olacağı sistemlerin kurulması, Lyotard'ın yapısal dilbilimde ve göstergebilimde karşı çıktığı şeyin, gerçekliğin varolduğu farzedilen yapılara tabi kılınmasının bir örneğidir.

Ne var ki, böylesi bir sistem için "öteki" olanın, bu uylaşımın dışında kalanın gerçeklikte ortaya çıkması, bu adalet söylemlerini de, adalet söylemlerinin bağlı olduğu üstanlatıları da yanlışlar; dahası, adalet söylemleriyle, bu söylemler için "öteki" olanların "bastırılması", "adaletsizliğin" gerçeklikte ortaya çıkmasına neden olur. Lyotard'a göre "öteki", gelişme, ilerleme, özgürleşme benzeri düşleri rezil edendir. Örneğin, Yahudiler, Araplar, eşcinseller, sanatçılar, evsizler, zenciler, kadınlar, anarşistler kısacası konformist olmayan her türlü grup, bir üstanlatı için "öteki"dir. Bu üstanlatılara bağlı olan adalet söylemleriyle kurulan sistemlerde, "öteki" olanın -böylesi grupların- "adaletsizliğe" uğradıkları sık sık görülür; çünkü, sistemin ve üstanlatının "gerçek" olduğuna inanılması için, sistemi ve üstanlatıyı yanlışlayan böylesi grupların ortadan kaldırılması gerekir (Lyotard, 1990).

Öte yandan, bir adalet söylemi ve bu söylemin dayalı olduğu üstanlatı için "öteki" olan "gruplar", "adaletsizliğe", çoğu kez, gene bir söylemle -söylem düzeyinde- karşı çıkarlar. Bu grupların kendi söylemlerini (feminizm ya da siyonizm gibi), modern bilgisel söyleme dayanarak kurmaları, uğradıkları "adaletsizliği" ortadan kaldırmayacağı gibi, yeni "adaletsizliklere" de yolaçabilir; çünkü, modern bilgisel söyleme göre kurulan bu söylemler de, kendileri için "öteki" olanı önce yaratacak, ardından da bastırmak zorunda kalacaklardır.

Lyotard'a göre, bütün bu söylenenler, "adil olma"nın, bir bilgisel söylemle gerçekleştirilebilecek bir şey olmadığına işaret eder. Metne karşı "adil olma"da olduğu gibi, genelde "adil olma" da, bir performansın gerçekleştirilmesini gerektirir; "adil olma", söylem-(ler)deki adalet(ler)in "gerçek kılınması"yla sağlanamaz. "Adil olma", "tarafsızlığı" ve "belirlenmemiş yargılara varma" özelliğini biraraya getiren felsefi politikayla gerçekleştirilebilir ancak. Gerçeklikteki ayrılıklara, çatışmalara, "olaylar"a, gerçeklikte bakmak -tanıklık etmek- ve bunlara ilişkin yargılara varırken, bir söylem tarafından belirlenmiş yargılara değil, her tek durumun gerektirdiği yargılara ulaşmak, felsefi politikayla yapılabilecek bir şeydir. "Düşüncenin onuru" ancak böyle kurtarılabilir.

Bilgisel söylem türüne dayanılarak ortaya konulan adalet söyleminin gereğini yerine getiren bir politika, adaletsizliğin ta kendisi olacaktır. Felsefi politika ise, "modeller olmaksızın adaleti dağıtma"yı (Lyotard, 1985:26) sağlayacaktır.

Felsefi politikanın işlerliğini sağlamanın tek koşulu, söylem ile gerçeklik arasındaki ayrılığın farkında olmak ve "gerçeklikteki farklılıklara karşı duyarlı olmayı" öğrenmektir.

"Gerçek olaylar olarak olaylara karşı duyarlı hale gelmek, bu olayların sessizliklerinin ya da gürültülerinin altında yatan sesi işitmede ustalaşmak, .. küçük farklılıkların algılanmasında derecesi yüksek bir incelmışliği gerektirir." (Lyotard, 1988b:18)

Bu incelmışlik,

"hem adalete hem de bilinmeyene duyulan arzunun aynı şekilde saygı göreceği bir politikanın taslağının" (Lyotard, 1984:67)

çıkarılmasını sağlar.

Lyotard'ın önerisi son bir cümleyle dile getirilecek olursa:

"Gelin, bütünselliğe karşı bir savaş başlatalım; gelin, sunulamayanın tanıkları olalım; gelin, farklılıkları etkin kılalım ve adın onurunu koruyalım." (Lyotard, 1984:82)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

LYOTARD'IN GÖRÜŞLERİNE TOPLU BİR BAKIŞ

1) MODERNİZM-POSTMODERNİZM TARTIŞMASINDA LYOTARD'IN YERİ

Modernizm-postmodernizm tartışması gözönüne alındığında ve bu tartışma, modernizmi savunanlar ile modernizm karşısında postmodernizmi savunanların tarafları oluşturduğu bir tartışma olarak anlaşıldığında, Lyotard'ın bu tartışmada "postmodernizmin tarafını tuttuğunu" düşünmek, Lyotard'ın modernizme ve postmodernizme ilişkin düşünceleri dikkate alınırsa, mümkün gibi görünmemektedir. Başka bir deyişle, Lyotard'ın -kendi anladığı biçimiyle- modernizme karşı çıkması, kendi "postmodernizm" anlayışına göre, onu bir "postmodern-ist" yapmaz.

Lyotard'ın "postmodernist" olması, ilkin, düşünürün postmodern söylem anlayışından ötürü olanaksızdır; Lyotard'ın anladığı biçimiyle postmodern söylem, işleyişi gereği, bir "izm" in kurulmasında zemin olarak kullanılmaya elverişli değildir. Lyotard'a göre "izm" ler, ancak modern söylemde olanaklıdır, ancak modern söylemin işleyiş biçimiyle ortaya çıkabilirler. Modern-izm, tüm "izm" lere kaynaklık eder; 'postmodern-izm' adı da, postmodern söyleme modern-izm yönünden bakılarak verilmiş bir addır.

Nasıl ki, Lyotard'a göre, "*cogito ergo sum*"daki "*cogito*"nun yerine başka bir şey konulması ve "*ergo sum*"un olduğu gibi bırakılması, "*ergo sum*"dan önce gelen ifade ne olursa olsun, modern söylemin işleyişinde kalındığını gösteriyorsa, bir "izm" in kendi alanı için belirli bir sunma biçimini buyurması da, bu biçimin, sonuçta bir otorite konumundan (o alandaki -meşru olması

istenen- diğer tüm sunmalara ölçüt olarak yetke sahibi üstanlatıcı konumundan) buyurulmasından ötürü, sunulan anlatı ne olursa olsun, karşı karşıya olunan işleyişin, modern söylemin işleyişi olduğunu gösterir. Bir "izm", belirli bir sunma biçimini meşrulaştırma ölçütü olarak buyurmasından ötürü, anlatıcının, dolayısıyla da uylaşımın önplânda olduğu bir söylem işleyişine, yani modernizme, modern söylemin işleyiş biçimine işaret eder. İdeolojiler "paylaşılan" ve "paylaşılması beklenen" birer anlatıdır, "izm"lerse "paylaşılan" ve "paylaşılması beklenen" birer sunma biçimidir; işleyişleri bakımından modern söyleme sıkı sıkıya bağlıdırlar.

Oysa postmodern söylemde bundan çok farklı bir özellik vardır. Lyotard'ın bir dil oyunları çokluğu olarak anladığı postmodern söylemde, dil oyunları yalnızca kendilerine özgü kurallarıyla oynanan, yalnızca kendileri için meşru olan, katılmanın keyfi olduğu oyunlardır. Bir dil oyununun kuralları, bir başka dil oyunun kurallarına göre belirlenemeyeceği gibi, bir oyunun kurallarının değişmesi, zaten başka bir oyuna geçilmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla, postmodern dil oyunlarında ya da küçük anlatılarda, tek bir sunma biçiminin tüm söylem türlerini meşrulaştırmada rol oynaması sözkonusu olamaz; ortak bir sunma biçiminin yokluğundan ötürü, aslında postmodern-izm diye bir şey de yoktur. Paylaşılan ve paylaşılması beklenen anlatılar ve "izm"ler, ne postmodern söylemin işleyişine uygun bir işleyişe sahiptirler, ne de hatalı olarak postmodern-izm olarak adlandırılan dil oyunları çokluğunun kendisi bir "izm"dir. Kendisi de bir "izm", hatta tüm "izm"ler için temel "izm" olan modernizmin karşısında postmodernizm, ne kendi başına bir "izm"dir, ne de bu dil oyunları çokluğundaki herhangi bir dil oyunu bir "izm" özelliğini kazanabilir.

Postmodern söylemin bir "izm" olmasına engel olan bu

özelliği, aynı zamanda, Lyotard'ın postmodern bilginin "yeni" ve farklı bir anlatı biçimi taşıdığının kabul edilmesini isterken de (Birinci Bölüm) vurguladığı özelliğidir. Yenilik ve farklılık, postmodern bilginin işleyişinin, anlatı işleyişinin öğelerinden herhangi birine öncelik verilmeyen bir işleyiş olmasından kaynaklanır. Bu yeni işleyişin tanınmamasından ve postmodern bilginin, güç söylemi gibi yeni bir üstanlatı aracılığıyla, eski -anlatıcının önplânda olduğu- işleyiş biçimine uydurulmaya çalışılmasından ötürü, eski üstsöylemlerden daha da zararlı olabilecek bir üstsöylemin yaklaşmakta olduğunu söyleyen Lyotard, bu durumu "postmodern durum" olarak adlandırır.

Lyotard için postmodern durum, postmodern söylemin modern söylemin yerini alması değildir; "postmodern durum", bilim de dahil olmak üzere, tüm alanlarda inanılabilirliğini yitirmiş olan modern söyleme, yeni bir üstanlatı aracılığıyla yeniden dönme, yeniden bir üstsöyleme bağlanma eğiliminin görüldüğü bir durumdur. Başka bir deyişle, anlatılar krizi ile teknoloji ve bilgisayar alanındaki değişmelerin bilgide yarattığı değişimin, tekrar modern-ist çerçeveye geri döndürülmeye çalışıldığı bir durumdur; bu geri döndürme çabası, bilim alanında kalan bir çaba değildir, tüm alanları tehdit eden bir tehlikedir. Bu çaba, en geniş anlamda, modern söylemin postmodern söylemi -kendisi için "öteki" olanı- baskı altına almadığı, ama, postmodern söylemin kendine özgü işleyişini görmezden gelerek, onu kendisine dahil kılabilceği yeni anlatısını -güç söylemini- kurmakta olmasıdır.

Görüldüğü gibi Lyotard, postmodernizm ve postmodern durum adı altında, belirli bir "izm"i -belirli bir yapma ya da gerçekliği görme biçimini- savunmamaktadır. Ona göre, zaten, postmodern-izm diye bir şey olamaz. Başka bir deyişle, modern söylemi sakıncalı bulması, bunun

karşısına bir başka söylemi koyduğu anlamına gelmez. Talebi, yalnızca, hep birarada yaşayagelmiş olan, ama modern (denilen) dönemin iki temel üstanlatısı ve bunları farklı şekillerde birleştiren diğer üstanlatıları tarafından, diğer tüm anlatıların bir daha ortaya çıkmamak üzere bastırılmasına karşı çıkılması; üstanlatıları ortadan kalkan modern söylemin, hala kullanılan işleyiş biçimine bağlı kalan yeni bir üstsöylemin kurulmakta olması tehlikesine karşı dikkatli olunmasıdır.

Lyotard'ın ortaya koyduğu bu talep, yaygın kanının tersine, modernizm-postmodernizm tartışmasında bir adım olarak anlaşılmadığında ve Lyotard'ın postmodern-ist olmadığı - 'postmodern'den ne anladığıyla birlikte- anlaşıldığında, Lyotard'ın temel çabasının, bir "sınır çizme" çabası olarak adlandırılabilceği açıkça görülür.

Lyotard'ın sınır çizme çabasından sözedilirken iki ayrı şey birarada kastedilmektedir. İlkin, söylemler arasındaki bir sınırdır sözkonusu olan; ikincileyinse, söylem ile gerçeklik arasındaki, "söylemle yapılanlar" ile "gerçeklikte yapılanlar" arasındaki bir sınırdır.

2) "SINIR ÇİZME" VE LYOTARD'DA SINIR ÇİZME

"Sınır çizme" örneklerine bakıldığında, görülebilecek en temel ortak özellik, "sınır çizme"nin, birbirlerinin alanına girmesinin sakıncalı olduğu düşünülen şeylerin, kendi alanlarında tutulmasına yönelik bir iş olmasıdır.

Buna göre, şu soru ortaya çıkar: Lyotard, ilkin söylemlerin birbirlerinin sınırlarını aşmasını, ardından

da "söylem" in "gerçekliğin" sınırına tecavüz etmesini engellemeye çalışırken, nasıl, ne çeşit sınırlar ortaya koyar? Zaten varolan bir sınırı mı vurgulamaktadır? Yoksa, ülkeler arasında çizilen sınırlara benzer bir sınır mıdır getirdiği? Lyotard'ın iki "sınır çizme" si ayrı ayrı ele alındığında bu sorulara açık birer cevap bulunabilir.

Lyotard'ın bu iki yönlü sınır çizme çabasının ilk kısmında, "bir söylemin tümce bağlama kuralını diğer söylemler için de tümce bağlama kuralı kılmaya çalışması" şeklinde özetlenebilecek bir ihlal karşısında ortaya konulan bir sınır getirme çabası sözkonusudur. Bu ihlalin nasıl gerçekleştiği hatırlanacak olursa: Bir anlatıda anlatı işleyişinin anlatıcı ögesi önplâna çıktığında, bu anlatı, bir yandan anlatısını, mümkün olan en geniş grubun öznesi olduğu bir öykü kılmayı, öte yandan da üstanlatıcı konumunu, bu en geniş grubun uylaşımını kazanacak bir ilkeyle sağlamlaştırmayı başarıyorsa, bu anlatı, yetkin meşrulaştırma tarzını diğer anlatılar için de bir ölçüt olarak sunacaktır; dolayısıyla, diğer anlatıların, içerik ve anlatının işleyişi bakımından -ve diğer söylemlerin de tümce bağlama kuralı bakımından- katılacağı bir "büyük anlatı" haline gelecektir.

Burada bir tek sınırın ihlalinin fazla bir şey sözkonusudur. Tek tek söylemler arasındaki sınırların kalkmasının ötesinde, bir tek söylem türünün, söylem alanının tümünü işgal etmesi sözkonusudur. Varolan -ve olanaklı olan- bütün söylemlerin, kendileri olarak, yani kendilerine özgü tümce bağlama kurallarıyla -ve bütün anlatıların kendilerine özgü öyküleri ve anlatı işleyişleriyle- ortaya çıkabilmesi için, bu işgalci söylem türünün "kendi sınırlarına çekilmesi", yani yalnızca diğer söylem türleri arasında bir söylem türü olduğunun görülmesi ve asıl alanının sınırları içinde kalması, tutulması gerekir.

Lyotard'ın çizmeye çalıştığı ikinci sınır ise, gene aynı söylem türü ile gerçeklik arasındaki bir sınırdır; Lyotard'ın buradaki çabası, söylemin gerçekliğin sınırına tecavüz etmesini engellemeye yönelik bir çabadır. Genel olarak bir söylemin gerçekliğe müdahalesi olarak görülebilecek olan bu ikinci sınır ihlali, anlatılarda, gerçeklik sunulurken dile getirilenlerin, gerçekliğe aitmiş gibi görülmesiyle başlar (örneğin, "insanlık ilerler"), bir söylem için "öteki" olanın, aykırı olanın söyleme dahil kılınmasıyla, öykünün içindeymiş gibi sunulmasıyla sürer ve gerçekliğin büsbütün söyleme bağlı kılındığı noktada, gerçeklikte eylemenin yerini söylemle eylemenin almasıyla uç sınırına varır.

Bu ihlalin önlenmesi için, söylemin varolma biçimi ile gerçeklik halinde varolma biçiminin birbirinden ayrı olduğunun farkında olunması, söylemin kendi varolma tarzının ötesine geçmesine engel olunması, bunun için de söylemde tümceleri birbirine bağlamanın her adımında "felsefi bir politika"yı gerektiren bir iş olduğunun bilinmesi gerekir.

Bu iki "sınır çizme" arasındaki temel fark, ikinci "sınır çizme"de varolan bir sınır vurgulanırken, ilkindeki sınırların, yani söylemlerarası sınırların, Lyotard tarafından konulmuş olmasıdır. Başka deyişle, söylemle gerçeklik arasındaki sınır ya da dille dünya arasındaki sınır, "doğal" bir sınırken, söylemler arasındaki sınırlar, daha farklı bir yere bakılarak ortaya konulmuş, devletler arasındaki sınırlar türünden sınırlardır.

Sınırların türleri arasındaki farklılığın nereden kaynaklandığını görmek için, Lyotard'ın hareket noktasını dikkate almakta yarar vardır. Lyotard'ın hareket noktası -aynı zamanda da anahtar kavramı- "söylem"dir; bu hareket noktasının özelliğinin ne olduğuna bakılırsa, Lyotard'ın

sınırlandırmasında hedeflediği yere varıp varamadığını görmek ve varamıyorsa bunun nedenini de söyleyebilmek mümkün olacaktır.

3) LYOTARD'DA HAREKET NOKTASI OLARAK SÖYLEM(LER)

Lyotard'ın hareket noktasının söylem olması, düşünürün, gerçeklikten ayrı bir varolma tarzıyla, ama gerçeklikte ortaya çıkan bir şey olarak tek tek söylemlerle ve buna bağlı olarak da "söylem" kavramıyla uğraştığı anlamına gelmez; görüldüğü gibi, Lyotard, "söylem" kavramı açısından değil de bir başka açıdan söylem(ler)le uğraşmaktadır.

Bu altbölümde, Lyotard'ın tek tek söylemlere yönelişinin, "teklerden kavrama ulaşma"daki "tekler"e bakıştan farkını vurgulamak üzere "söylem(ler)" ifadesi kullanılmıştır; aşağıda daha iyi görüleceği gibi, Lyotard, "tek tek söylemler-söylem türleri-söylem kavramı" ayırımını dikkate almayan, 'söylemler'le, hem tek tek söylemlerin, hem söylem türlerinin, hem de söylem kavramının kastedildiği bir görüş ortaya koyar. 'Söylem(ler)' ifadesi, Lyotard'ın tek tek söylemleri, söylem türlerini ve söylem kavramını, aralarında ayırım yapmaksızın birarada incelediğini belirtmek için kullanılmaktadır.

Lyotard'ın "söylem nedir?" sorusundan çok, "söylemler nasıl işler, söylemlerin yapısı nedir?" sorularından hareket ettiğini; "söylem" kavramından çok, söylem(ler)in işleyişini incelediğini; bir "nelik" sorusundan çok, bir "nasıllık" sorusuna ağırlık verdiğini ve bunları yapmak için de söylem(ler)i "okuduğunu" söylemek mümkündür.

Lyotard'ın yaptığı iş, herşeyden önce, "bilme etkinliği"nden farklı bir işe işaret eder. Lyotard, tek tek söylemler-söylem türleri-söylem kavramı ayırımını yapmaksızın, söylem(ler)i kendi çalışmalarında ve bu çalışmalar için okur. Lyotard'ın eserlerinde, tek tek söylemler ve söylem türleri, "söylemin işleyişine" ilişkin sonuçları çıkartmak üzere okunurlar; "söylem" in ne olduğunu bilmek üzere okunmazlar. Lyotard, gerçeklikteki söylemleri, söylem kavramına ulaşmak, söylemin ne olduğunu bilmek ve söylemek; ardından da söylem türleri arasındaki ayırımları söylem kavramının bilgisine dayanarak yapmak üzere incelemeyi. Gerçeklikteki söylemleri ve -söylem kavramının bilgisine dayanarak birbirinden ayırılmamış olan- söylem türlerini, söylemin işleyişine ilişkin bir "öykü"nün, kendi görüşünün malzemesi olarak kullanır. Dolayısıyla, gerçeklikteki söylemlerle ve söylem kavramını bilmekle değil, söylemin nasıl işlediğine ilişkin bir "öykü"yü kurmakla uğraşır; söyleme ilişkin bir bilgi değil, söylem(ler)in işleyişine ilişkin kendi görüşünü ortaya koyar.

Bir örnekle açıklanacak olursa: Bir doğa araştırmacısı¹, sözgelişi bir sualtı araştırmacısı, gezilerinde, konusuna ilişkin veriler toplamak üzere, "bilmek" üzere-yine sözgelişi bir balık türünün "neden" yokoldüğünü "bilmek" üzere- araştırma yapar. Ama, bu araştırmacıyı izleyen, aynı ekiple aynı yerlere giden televizyon programı yapımcısı, araştırmacıyla aynı işi yapmaz; araştırmacının "yaptıklarını", bir televizyon programı oluşturmak üzere, malzeme olarak kullanır, bu araştırmayı "anlatır" -üstelik de, kendi seçtiklerini anlatır. Araştırmacı, aynı zamanda, televizyon programının yapımcılığını da üstlenebilir; yapılan iki ayrı işi bir tek kişi görebilir. Ne var ki, araştırmacının bir senaryo

1. Bu örnekte, adı böyle bir "söylenti"ye karışan, araştırmacı ve araştırmalarının televizyon programlarının yapımcısı Kaptan Cousteau' dikkate alınmıştır.

oluşturması ve araştırmalarını bu senaryonun öğeleri haline getirmesi tehlikesi de vardır. Lyotard'ın yaptığı işi buna benzetmek mümkündür.

Lyotard, gerçeklik ile söylem arasındaki temel ayırımı, üstelik de bir sınır çizme talebi ve amacıyla birlikte vurgular; tümceler ve söylemin gerçeklikte ortaya çıktıklarını, ama "dile getirme"ler olmalarından ötürü, aynı zamanda başka bir varolma tarzına ait olduklarını söylemesine karşın, söylemleri, gerçeklikte ne olduklarını ortaya koymak için değil, anlattıklarını nasıl anlattıklarını incelemek için ele alır. Böylece de, gerçekliğe ilişkin değil, söyleme ilişkin bir ürün ortaya koymuş olur; Lyotard'ın eserleri söylem(ler) hakkındaki metinlerdir.

Temel kabulleri gözönünde tutulduğunda, Lyotard'ın, gerçeklikteki söylemlere bakılarak ulaşılmış bir söylem kavramıyla uğraşmaması, temel sorusunun, ya da eninde sonunda ulaştığı ya da cevapladığı sorulardan birinin "söylem nedir?" sorusu olmaması ve ortaya koyduğu ürünün, söylemin "metinlerde" ortaya çıkan gerçekliğine bakmadan, söylem(ler)i anlatan bir ürün olması (Lyotard'ın kullandığı anlamda değil de, "bir şey 'üzerine' olan" anlamında bir "üstsöylem" olması) herhangi bir tutarsızlığa işaret etmez.

Çünkü Lyotard'a göre, gerçeklik sunulamaz; gerçeklikteki söylemlere bakarak söylem kavramının bilgisine ulaşmaya çalışmak, gerçeklikteki söylemleri "kavramlaştırarak sunmak" olacaktır. Gerçeklikteki söylemler, bu şekilde -yani kavramlaştırarak sunmada- "oldukları gibi" sunulamazlar. Kavramlarla uğraşılmasına karşı çıkmayan, ama, gerçekliğin, kavram sistemleriyle değil, "adlar"la ele alınmasının daha doğru olacağını düşünen Lyotard, "söylem"i de bir kavram olarak görmek ve göstermekten kaçınır. Bunun yerine, söylem kavramının hiç hesaba

katılmadığı, bu nedenle tek tek söylemler ile söylem türleri arasındaki ayırımın da dikkate alınmadığı bir görüş ortaya koyar Lyotard. Gerçekten de, Lyotard'ın söylem görüşünde "söylem", kavram olarak değil, tek tek söylemlerin "adı" olarak, örneğin 'güç söylemi' ya da 'bilgisel söylem' gibi adlarla ortaya çıkar. Böylelikle de, "söylem kavramı"na bakmamak, "güç söylemi" ile "bilgisel söylem"ın farkının görülmemesine, "bir söylem" ile bir "söylem türü"nün yanyana getirilebilmesine neden olur.

Ne var ki, söylem kavramına bakmamak, söylemin ne olduğu bilinmeksizin söylem üzerine konuşmak, Lyotard'ın temel kabullerine ters düşme de, varmak istediği hedefe ulaşmasına engel olur. Hedef, söylemler arasındaki sınırların belirlenmesini sağlamak ve (hatta bundan öte) söylemin gerçeklik sınırını ihlal etmesini engellemekse, gerçeklikteki söylemlerden yola çıkarak söylem kavramına ilişkin bir bilgi ortaya koymaya çalışmak yerine, söylem(ler)in işleyişine ilişkin bir görüş ortaya koymak, bu hedefi gerçekleştirmek için ne kadar elverişlidir?

Başka bir deyişle, Lyotard'ın vardığı nokta, yani söylemin gerçekliği hiçe saymasını önlemek için, tümcelerın bağlanması herşeyden önce politik bir sorun olduğunu görerek bir felsefi politika kurmak, tümceleri birbirine bağlamada bir söylem tarafından belirlenmemiş yargılarla hareket etmek, Lyotard'ın bir "ide" olarak anmanın yanı sıra bir "arzu" olarak da andığı "adaletin" sağlanmasına ne kadar yarayabilir? Bir söylem tarafından belirlenmemiş yargıların adaleti sağlanmasının garantisi var mıdır? Adaletsizlik, her zaman, yargıları söylemlerin belirlemesinden mi kaynaklanır? Belirlenmemiş yargıların da adaletsizliğe yol açabileceği düşünülemez mi?

İlkin, söylem kavramına değinmeyen bu söylem anlayışının, ilk "sınır çizme"de, yani söylemlerarası

"sınırları çizme"de işe yarayıp yaramadığı sorulabilir. Lyotard'ın kendi sınırları içinde kalması gerektiğini, diğer söylemler için tümce bağlama kuralının kullanılmasını istediği söylem "türü" bilgisel söylemdir. Ancak, Lyotard'ın söylem türlerinin ayırımını nasıl yaptığına bakıldığında, bu talebi ilk andaki kadar açık görünmemektedir. Çünkü, Lyotard'da söylem türleri ayırımı, söylemlerin farklı hedeflerine bakılarak yapılır; farklı hedefler söylem türlerini belirlemede ölçü olarak alındığında, bilgisel söylemin yanısıra, "halk şarkıları", felsefedeki tek tek yazım teknikleri, Alman İdealizmi, Aristoteles'in *Metafizik*'i tek tek bilimsel kuramlar vs. de Lyotard tarafından birer söylem olarak adlandırılırlar.

"Söylem"e bakılmaması, "söylem"in ne olduğunun sorulmaması, en başta, böyle bir sorun yaratır. Ortada, sınırlarının bilinmesi, birbirlerinin alanına girmemesi beklenen söylem türleri yerine, "bir hedefe göre tümceleri bağlama" gibi söylemin nasıl işlediğine bakılarak söylenmiş bir ölçüt ve bu ölçütün kullanılmasıyla, söylem türlerinin tek tek söylemlerden ayrılamaz hale geldiği bir söylemler yumağı vardır. Her şey söylem olmakla kalmaz, her tek söylemin de bir söylem türü olduğu rahatlıkla savunulabilir hale gelebilir.

İşte, Lyotard için "söylem"in anahtar kavram olması bu noktayla ilgilidir. Bu anahtar her kapıyı açmaktadır; "söylem" hem tek tek söylemleri, hem söylem türlerini, hem de söylem kavramını(n tanımını) birarada dile getirebilir gibi görülen bir anahtardır.

Benzer bir şey, Lyotard'ın bilgi anlayışında da sözkonusudur. "Bilgi", anlatı bilgisi ile bilimsel bilginin yanyana getirilmesini mümkün kılan bir yönden görülür, yani "nelik" yönünden değil, "nasıllık" yönünden. Anlatı bilgisi ile bilimsel bilgi, sırf nasıl

işlediklerine bakılarak, bilginin iki türü olarak ayrılırlar; bu iki "şeyi" bilgi yapan şeyin ne olduğu değil, bunları bilgi kılan işleyiş söylenir. Ama, acaba, işleyişlerine bakılarak iki tür olarak yanyana getirilen bu iki "şey", bilginin ne olduğu düşünülerek bakıldığında da bilginin iki türü olarak yanyana gelebilecekler midir? Belli bir anlamda yanyana getirilebilseler bile, bilimsel bilginin ortaya koyduğu ürünün niteliği, sırf anlatının işleyiş biçimine uymakla (anlatıcıya, anlatılana ve dinleyiciye sahip olmakla), anlatı bilgisinin ortaya koyduğu ürünle aynı türden bir ürün mü olacaktır?

Hakkında konuşulan şeyin kavramını, ne olduğunu dikkate almaksızın, o şeyin işleyişiyle ya da türleriyle uğraşmak, Lyotard'da, söylemler, söylem türleri ve "söylem" arasında (aynı zamanda, bilgiler, bilgi türleri ve "bilgi" arasında da) önemli bir kargaşaya yol açmış gibi görünüyor. Lyotard'ın halk türkülerinin de, bilgisel söylemin de, "diyalogun" da birer söylem türü olduklarını söylemesinin yanı sıra, Aydınlanma'yı bir "anonim öykü" gibi incelemesi, böyle bir karmaşa olduğunun en açık örneğidir.

Bu ayırımları yapmamak, Lyotard'ın genel kabullerine aykırı değildir, ama saptadığı hedefe ulaşmasını engeller; ilk sınır çizme çabasının konusu olan söylemler-arası sınırlar, tek tek söylemler arasına mı yoksa söylem türleri arasına mı, yoksa tüm bunlar arasına mı konulacaktır?

Lyotard, bu sınır çizme çabasıyla, bilgisel söyleme dayanarak meşrulaştırılabilir olan şeylerin, sözgelişi bir inanç dizgesinin, bilgisel söylem yapısında ortaya konularak totaliterleştirilmesini, buyruklar verir hale getirilmesini engelleme peşindedir. Ama, "kavram", "türler" ve "tekler" arasındaki sınırların dikkate alınmamasından ve sadece totaliterliği doğuran işleyişin engel-

lenmesinin gözönünde tutulmasından ötürü, Lyotard'ın biraraya gelemeyecek şeyleri biraraya getirdiği de görülmektedir.

Böylece Lyotard, ilk sınır çizme girişiminde, aslında varolan sınırlardan sözetmek üzere yola çıkmışken, yeni yeni sınırları kendisi çizmek zorunda kalır. Söylem türleri arasındaki sınırlar, hiç de devletler arası sınırlar türünden değildir; ama söylemlerin sadece nasıl işlediğine bakıldığında bu "doğal" sınırlar ortadan kalkar, söylemlerin işleyişine göre gerçekleştirilen "sınır çizme"de, tek tek söylemler ile söylem türleri yanyana getirilerek, işleyişe göre "varolduğu farzedilen" sınırların peşine düşülür.

Lyotard'ın çizmeye -ya da vurgulamaya- çalıştığı ikinci sınıra, yani gerçeklik-söylem sınırına gelindiğindeyse, bu kez, "doğal" bir sınırın varolduğu farzedilen bir sınıra dönüştürülmediğini, ama sınırlandırmanın hedefi olarak konulan "adaleti sağlama"ya da ulaşamadığını görürüz. Yukarıdaki sorularda da dile getirildiği gibi, ne söylemler tarafından belirlenmemiş yargıların her zaman adaleti sağlama güvencesi vardır, ne de bir söylem tarafından belirlenmiş yargıların her zaman adaletsizliğe yol açmış olduğu ve olacağı söylenebilir.

Bu noktada, Lyotard'ın "kavram" anlayışının sorgulanması, Lyotard'ın "kavram"dan özenle kaçınmasının ardında nasıl bir kavram anlayışının olduğunun görülmesi gerekiyor.

"Kavram", Lyotard için, söylemin bir parçasıdır; söylem, bir "kavramlarla sunma sistemi"dir. Kavramın gerçeklikle ilgisine ise değinilmemektedir. "Kavramın", olsa olsa, gerçeklikteki varlığa "yüklendiği" düşünülebilir. Teklerden kavrama ulaşmanın bilgisel bir iş olarak görülmediği bir anlayıştır bu. Lyotard'ın, "bilgi"nin

sadece nasıllığına baktığı, öte yandan bir söylem türü olarak bilgisel söylemin ne olduğuyla değil yalnızca nasıl işlediğiyle uğraştığı hatırlanacak olursa, böylesi bir anlayışta, gerçeklikteki teklerden yola çıkarak bir kavram hakkında "bilgi" ortaya koymanın sözkonusu olamayacağı, hatta kavram bilgisi diye bir bilginin de olamayacağı görülür.

Lyotard'da "kavram", yapısal dilbilimin "kavram"ından başka bir şey değildir. Saussure'ün neyi kavram olarak adlandırdığı hatırlanacak olursa, kavram "gösterilen"dir; "gösteren", gerçeklikteki nesneyi değil, o nesnenin zihindeki "kavram"ını imler -"ağaç" örneği kullanılacak olursa, 'ağaç' sözcüğü tek bir ağacı değil, zihindeki ağaç kavramını imler; "gösterilen" zihindeki ağaç kavramıdır. Lyotard, Saussure'e ve yapısal dilbilimdeki "yapı" anlayışına karşı çıkmakla birlikte, yapısal dilbilimin "kavram" anlayışını kullanır. Bu haliyle "kavram", "zihindeki imge" olmaktan öteye gidemez.

Üstelik, kavramın bir "imge"ye indirgenmesi, Lyotard'da idelerle kavramların karıştırılmasına götürür. Lyotard, "adaletin" de "dil"in de ide olduğunu söylerken, bu kavram anlayışına göre konuşmaktadır. "Dil"in bir ide olduğunu söylemek, gerçeklikte -hatta yazılı metinlerde- ortaya çıkan tek tek dillerin varlığını görmemek, bunun ötesinde "dil"in bir kavram olduğunu görmemek demektir. "Dil" bir kavramdır, ama kavramdan sadece zihindeki imgeleri anlayan bir kavram anlayışıyla, ne gerçeklikteki tek tek dillerin "dil kavramı"yla ilişkisini kurmak mümkün olacaktır, ne de "dil" in ne olduğunun bilgisine ulaşılabilecektir.

Kaldı ki "bilgi", Lyotard için, bilgisel söylemde, gerçeklikteki nesnelerin nasıl olduğu hakkında bahse girilmesi sonucunda ortaya konulan tümcelerden başka bir

şey değildir; "bilgiler", bu bahsin kazanılması için kurulan bir bilgisel söylemin "işleyişindeki" tümcelerdir yalnızca. İşte, Lyotard'ın, "neliği" sormaksızın "yapıyı" soran söylem anlayışında, bilgilerin bir özelliği olan "doğruluğun" uyuşimsal bir şey olarak ortaya çıkmasının nedeni budur. Sırf işleyişe, "nasıl yapıldığı"na bakıldığında, kanıtlama ile ikna etme arasında bir fark kalmaz, çünkü "bilgiler"ın hakkında olduğu şeylerle, "objesi"yle ilgisi sorulmaz. Bir bilginin, nesnesine uygun olup olmadığını görmek üzere, nesnesiyle ilgisinde görülmesinin yerini, bu bilginin doğru olduğunun nasıl söylendiğine bakmak aldığına, "doğruluğun" yerini de, hakkında uyuşmaya varılmış "doğrulama prosedürleri" -ya da "kanıtlama prosedürleri"- alacaktır. Böylece, bilginin "uyuşimsal olduğu" gibi bir sonuca varılabilecektir.

Lyotard'ın "kavram"dan yapısal dilbilimin "kavram"ını anlaması, düşünürü, "söylem"i ve "bilgi"yi birer kavram olarak görmekten alıkoyar. "Kavram"a bakmamak için "işleyişler"e bakarak, hem "söylem-söylem türleri-söylemler" farkını, hem de bilgi türleri arasındaki farkı yok farzeder. Bunun ötesinde "kavram" ile "bilgi"nin nerede kesiştiğini, "kavram bilgisi"nin ne olduğunu, kavramdan zihindeki imgenin, bilgiden de bir söylem türüne özgü tümcelerın anlaşıldığı böylesi bir görüşte bulmak mümkün değildir.

"Bilgi"yi, onu bilgi yapanın ne olduğunu sormaksızın, sadece bilgilerin ortaya konulduğu söylem türünün işleyişi açısından ele almak, "bilme etkinliği"ni ve "bilgi"nin -ürünü söylemsel olsa da- temeli gerçeklikte olan yönünü, yani "objesi"ni gözden kaçırmaya yol açar. Lyotard'ın görüşlerinde, bilgiyi de kapsadığı düşünülen söylem alanı ile gerçeklik arasındaki gedik, genelde "kavramlar"dan -bu arada "bilgi kavramı"ndan da- kaçınılması nedeniyle, kapatılamaz. Lyotard'ın felsefi politika önerisinde, yani "tümceleri söylemlere göre

belirlenmemiş yargılarla, bunun da gerisindeki felsefi bir politikayla birbirine bağlama"da, "bilgi"nin gerçeklikle ilgisinin kurulmaması ve sadece bir söylem türüne özgü bir şey olarak görülmesi nedeniyle, bilgiden de bağımsız bir felsefi politika önerilmiş olur. Felsefi politikayla, tümceler, söylemlerden, bu arada "bilgiler"-den de, bağımsız olarak bağlanacak, "adalet" böyle sağlanacaktır. Ne var ki, bilgi eksikliklerinden kaynaklanan "adaletsizlik" için bir cevap bulunamaz bu görüşte.

Tüm çalışma gözönünde tutularak Lyotard'ın problemi özetlenecek olursa: Lyotard, ilkin, her söylemin yalnız kendisi için meşru olmasına karşın, bir söylem türüne özgü meşrulaştırma biçimine diğer söylemlerde de başvurulmasıyla, bu söylemin "meşru" -ya da "doğru"-söylem kurmanın ölçütü haline gelmesini bir sorun olarak görür. İkincileyin, böylesi bir meşrulaştırma biçimine sahip olan bir söylemin, gerçekliğe egemen olma, diğer söylemler gibi gerçekliği de kendi anlatısında baskı altına alma tehdidi taşıması, Lyotard'ın probleminin ikinci kısmını oluşturur.

Lyotard'ın problemi önemli bir problemdir. Geçer akçe kabul edilen bilimin, her türlü safsatayı satılabilir hale getirmek için bir kılıf olarak kullanıldığı; inançların bilgi adı altında destek topladığı; öndeyilerin deneme tahtası haline getirilmiş olan gerçekliğin, "ilerlemenin malzemesi" olarak da kullanıldığı; öte yandan bilim alanında yapılan tüm hataların faturasının "bilgi" kavramına çıkartıldığı; "bilgiler"in "göreliliğinin" tartışıldığı günümüzde, Lyotard'ın dikkat çektiği sorun, üstesinden acilen gelinmesi gereken bir sorun gibi görünüyor.

Lyotard'ın -bir anlamda "Anglo-Sakson bakış" ile Fransız Ekolü'nün bakışını birbirine yaklaştırmaya çalıştığını da düşündüren- görüşleri, sonuçta "ortak"

gerçekliğin zararlı çıktığı toplumsal ya da teknolojik uygulamalar hakkında önemli uyarılar getiriyor olmakla ve sorun hakkında yararlı veriler ortaya koyarak, çözüm için nasıl bir yol tutulabileceğine ilişkin ipuçları sunmakla birlikte; Lyotard, insan ürünü olan ne varsa hepsini, gerçeklikten, "söylem" adı altında kopartıyor olmasından ötürü, öngördüğü hedefe ulaşması mümkün görünmemektedir.

Öte yandan, Lyotard'ın gerçekliği yok farzeden, gerçekliğin nasıl sunulursa öyle olacağını söyleyen bir düşünür, bir "postmodern-ist" olmadığı unutulmamalıdır. Lyotard'ın çabasının temelinde "gerçekliği tekrar kazanmaya" yönelik bir çaba olması, Lyotard'ı, kanımızca, yüzyılımızın önemli düşünürlerinden biri yapmaktadır.



KAYNAKÇA

AKAY, Ali

- 1991 *Tekil Düşünce.*
İstanbul: Afa Yayıncılık.

ALTHUSSER, Louis

- 1972 *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx.*
(Trans.by: B. Brewster),
London: New Left Books.

- 1991 *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.*
(Çev: Yusuf Alp ve Mahmut Özışık),
İstanbul: İletişim Yayınları.

BAUDRILLARD, Jean

- 1983 *Simulations.*
(Trans.by: P. Foss - R. Patton -
P. Beitchman),
New York: Semiotext(e).

- 1988 *Selected Writings.*
(Edited by: M. Poster),
Cambridge: Polity Press.

- 1990a *Fatal Strategies.*
(Trans.by: P. Beitchman -
W.G.S. Niesluchowski),
New York: Semiotext(e).

- 1990b *Revenge of the Crystal.*
(Trans.by: P. Foss - J. Pefanis),
Sydney: Pluto Press.

BENJAMIN, Walter

- 1990 *The Origin of German Tragic Drama.*
(Trans.by: J. Osborne),
Manchester: Verso.
- 1993 *Son Bakışta Aşk.*
(Yayına Hazırlayan: Nurdan Gürbilek),
İstanbul: Metis Yayınları.

BENNINGTON, Geoffrey

- 1986 *Post-Structuralism and the Question of History.*
Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988 *Lyotard: Writing the Event.*
Manchester: Manchester University Press.

DELEUZE, G. ve F. GUATTARI

- 1990 *Kapitalizm ve Şizofreni I.*
(Çev: Ali Akay),
İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- 1993 *Kapitalizm ve Şizofreni II.*
(Çev: Ali Akay),
İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

DERRIDA, Jacques

- 1976 *Of Grammatology.*
(Trans.by: G.C. Spivak),
London: The Johns Hopkins University Press.
- 1978 *Writing and Difference.*
(Trans.by: A. Bass),
Chicaco: Routledge.

- 1982 *Margins of Philosophy.*
(Trans.by: A. Bass),
Exeter: Harvester Wheatsheaf.

FOUCAULT, Michel

- 1972 *The Archaeology of Knowledge.*
(Trans.by: S. Smith),
New York: Pantheon.
- 1992 *Ders Özetleri.*
(Çev: Selâhattin Hilav),
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HABERMAS, Jürgen

- 1988 *Legitimation Crisis.*
(Trans.by: T. McCarthy),
Cambridge: Polity Press.
- 1990 *On the Logic of Social Sciences.*
(Trans.by: S.W. NicholSEN -
J.A. Stark),
Cambridge: Polity Press.
- 1993 *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim.*
(Çev: Mustafa Tüzel),
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HARLAND, Richard

- 1988 *Superstructuralism.*
London: Routledge.

HASSAN, Ihab

- 1987 *The Postmodern Turn.*
Columbus: Ohio State University Press.

HELLER, Agnes

- 1990 *Can Modernity Survive?*
Cambridge: Polity Press.

HORKHEIMER, Max

- 1990 *Akıl Tutulması.*
(Çev: Orhan Koçak),
İstanbul: Metis Yayınları.

JENCKS, Charles

- 1987 *What is Post-Modernism?*
New York: Academy Editions/St. Martin's
Press.

LYOTARD, Jean François

- 1971 *Discours, figure.*
Paris: Klincksieck.
- 1975 "Beyond Representation."
(Trans.by: J. Culler),
The Human Context VII, 3, s.495-500.
- 1978 "Lesson Concerning the Secret
Nature of Languages."
(Trans.by: I. McLeod),
The Oxford Literary Review 3:1, s.35-37.

- 1982 "Presenting the Unpresentable: The Sublime."
(Trans.by: L. Leibmann),
Artforum, 20:8, s.64-69.
- 1983a "Fiscourse, Digure."
(Trans.by: M. Lydon),
Theatre Journal, 35:3, s.333-357.
- 1983b "Presentations."
(Trans.by: K. McLaughlin),
Philosophy in France Today
(Cambridge: Cambridge University Press),
s.116-135.
- 1984 *The Postmodern Condition:
A Report on Knowledge.*
(Trans.by: G. Bennington - B. Massumi),
Manchester: Manchester University Press.
- 1987 "Rewriting Modernity."
SubStance no.54.
- 1988a *The Differend: Phrases in Dispute.*
(Trans.by: G. Van Den Abbeele),
Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1988b *Peregrinations: Law, Form, Event.*
New York: Columbia University Press.
- 1989 *The Lyotard Reader.*
(Ed.by: A. Benjamin),
Oxford: Blackwell.
- 1990 *Heidegger and "the jews".*
(Trans.by: A. Michel - M. Roberts),
Minneapolis: University of Minnesota Press.

- 1991 *Phenomenology.*
(Trans.by: B. Beakley),
Albany: State University of New York.

LYOTARD, J.F. and J.L. THEBAUD

- 1985 *Just Gaming.*
(Trans.by: W. Godzich),
Minneapolis: University of Minnesota Press.

MORAN, Berna

- 1991 *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri.*
İstanbul: Cem Yayınevi.

READINGS, Bill

- 1991 *Introducing Lyotard.*
London: Routledge.

SAUSSURE, Ferdinand de

- 1966 *Course in General Linguistics.*
(Trans.by: W. Baskin),
New York: McGraw-Hill.

SILVERMAN, Hugh J.,

- 1989 (ed.) *Continental Philosophy II.*
London: Routledge.

VALERY, Paul

- 1992 *Eupalinos ve Öteki Söyleşimler.*
(Çev: Tahsin Yücel),
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

WAKEFIELD, Neville

1990 *Postmodernism, The Twilight of the Real.*
London: Pluto Press.

47 ZEKA, Necmi

1990 (Der.-Çev.) *Postmodernizm.*
İstanbul: Kıyı Yayınları, 1990.



EK: Jean François Lyotard'ın Fransızca, İngilizce ve Türkçe'de yayınlanan bazı eserlerinin listesi.

FRANSIZCA:

- 1954 *La phénoménologie.*
Paris: Presses Universitaires de France.
- 1971 *Discours, figure.*
Paris: Klincksieck.
- 1973 *Dérive à partir de Marx et Freud.*
Paris: Union Générale d'Editions 10/18.
- 1973 *Des dispositifs pulsionnels.*
Paris: Christian Bourgeois.
- 1974 *Economie libidinale.*
Paris: Minuit.
- 1977 *Instructions païennes.*
Paris: Galilée.
- 1977 *Rudiments païens: genre dissertatif.*
Paris: Union Générale d'Editions 10/18.
- 1977 *Les transformateurs Duchamp.*
Paris: Galilée.
- 1977 *Récits tremblants.*
Paris: Galilée.
- 1979 *Le mur du pacifique.*
Paris: Galilée.

- 1979 *La condition postmoderne: rapport sur le savoir.*
Paris: Minuit.
- 1980 *Sur la constitution du temps par la couleur
dans les oeuvres récentes d'Albert Ayme.*
Paris: Editions Traversiere.
- 1983 *Le différend.*
Paris: Minuit.
- 1984 *L'assassinat de l'expérience par la peinture:
Monory.*
Paris: Castor Astral.
- 1984 *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers.*
Paris: Galilée.
- 1985 (ed.) *La faculté de juger.*
Paris: Minuit.
- 1985 (et Chaput, Thierry) *Les immatériaux.*
Paris: Editions du Centre Georges Pompidou.
- 1986 *Le postmoderne expliqué aux enfants.*
Paris: Galilée.
- 1986 *L'enthousiasme: la critique Kantienne de
l'histoire.*
Paris: Galilée.
- 1987 *Que peindre? Adami Arakawa Buren (2 vols).*
Paris: Editions de la Différence.
- 1988 *Heidegger et 'les juifs'.*
Paris: Galilée.

1988 *L'inhumain: causeries sur le temps.*
Paris: Galilée.

İNGİLİZCE:

- 1963 "Adorno as the Devil."
(Trans. by: R. Hurley),
Telos, 19, pp.127-137.
- 1975 "Beyond Representation."
(Trans. by: J. Culler),
The Human Context VII, 3, pp.495-500.
- 1977 "Jewish Oedipus."
(Trans. by: S. Hanson),
Genre, Fall, 10 (3), pp.395-411.
- 1978 "Lesson Concerning the Secret Nature of Languages."
(Trans. by: I. McLeod),
The Oxford Literary Review 3:1, pp.35-37.
- 1982 "Presenting the Unpresentable: The Sublime."
(Trans. by: L. Leibman),
Artforum, 20:8, pp.64-69.
- 1983 "Fiscourse, Digure."
(Trans. by: M. Lydon),
Theatre Journal, 35:3, pp.333-357.
- 1983 "Presentations."
(Trans. by: K. McLaughlin),
Philosophy in France Today
(Cambridge: Cambridge University Press), pp.116-135.

- 1983 "The Dream-Work does not Think."
(Trans. by: M. Lydon),
Oxford Literary Review vol.6 no.1.
- 1984 *The Postmodern Condition*.
(Trans. by: G. Bennington and B. Massumi),
Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1984 *Driftworks*.
(Trans. by: R. McKeon),
New York: Semiotext(e).
- 1985 (and Jean-Loup Thébaud) *Just Gaming*.
(Trans. by: W. Godzich),
Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1987 "Rewriting Modernity."
SubStance no.54.
- 1988 *The Differend: Phrases in Dispute*.
(Trans. by: G. Van Den Abbeele),
Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1988 *Peregrinations: Law, Form, Event*.
New York: Columbia University Press.
- 1989 *The Lyotard Reader*.
(Ed. by: Andrew Benjamin),
Oxford: Blackwell.
- 1990 *Heidegger and "the jews"*.
(Trans. by: A. Michel and M. Roberts),
Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1991 *Phenomenology*.
(Trans. by: B. Beakley),
Albany: State University of New York Press.

TÜRKÇE:

- 1990 *Postmodern Durum.*
(Çev: Ahmet Çiğdem),
İstanbul: Ara Yayıncılık.
- 1990 "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap."
(Çev: Necmi Zeka),
Postmodernizm, s.44-58,
İstanbul: Kıyı Yayınları.

