



T.C.
SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

**RİCHARD RORTY’NİN RADİKAL POSTMODERNİZMİ VE
SİYASİ UZANIMLARI**

Doktora Tezi

Ferdi SELİM

Sivas
Ocak 2019

T.C.
SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

**RİCHARD RORTY'NİN RADİKAL POSTMODERNİZMİ VE
SİYASİ UZANIMLARI**

Doktora Tezi

Ferdi SELİM

Danışman
Prof. Dr. Ali TAŞKIN

Sivas
Ocak 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe Ana Bilim Dalı
Bilim Dalı :
Tezin Başlığı : Richard Rorty'nin Radikal Postmodernizmi ve Siyasi Uzanımları
Savunma Tarihi : 28/12/2018
Danışmanı : Prof. Dr. Ali TAŞKIN

Unvanı - Adı Soyadı

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Mehmet ÖNAL
Üye : Prof. Dr. Ali TAŞKIN
Üye : Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER
Üye : Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU
Üye : Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

İmza

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Ferdi SELİM tarafından hazırlanan "Richard Rorty'nin Radikal Postmodernizmi ve Siyasi Uzanımları" başlıklı tez, kabul edilmiştir./..../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL

Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

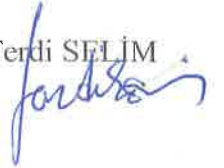
3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

23.01/2019

Ferdi SELİM



ÖNSÖZ

Felsefe söz konusu olduğunda en çok üzerinde durulan konulardan biri de felsefenin neliğine ilişkin tartışmalar olmuştur. Bu çerçevede, her çağın ya da her filozofun kendine özgü bir felsefe tanımlamasının olduğunu söylemek yanlış olmaz. Araştırmamızın temel konusunu da, felsefeyi bir “bilgelik sevgisi” olarak gören Richard Rorty (1931-2007)’nin bu yöndeki felsefe anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak, özellikle de böyle bir felsefe anlayışını siyasi uzanımları çerçevesinde tartışmak oluşturmaktadır.

Rorty’nin felsefesi postmodern ögeler içeren bir Pragmatizmdir. Günümüzde meydana gelen felsefi, bilimsel ve siyasi gelişmeler, bu konu üzerine son zamanlarda yapılan çalışmalar hem Pragmatizme hem de Postmodernizme dair düşüncelerin daha fazla gündeme gelmesine neden olmuştur. Rorty’nin fikirleri de bu anlamda bize pek çok şey anlatmaktadır. Klasik ve modern epistemolojinin, özelde de uygunluk kuramının anlamsızlığını iddia eden bir grup filozofun sembol ya da öncü ismi Rorty’dir. Günümüzde bir yandan Rorty ve postmodern gelenek hayranlıkla takip edilirken, bir yandan da bu düşünürler yoğun eleştirilerin odağında yer almaktadır. Bu nedenle Yeni Pragmatizm olarak da anılan bu felsefenin ülkemizin felsefi çevresinin dikkatine sunulması, günümüzün toplumsal ve siyasi sorunlarını yeniden yorumlamak ve farklı açılardan değerlendirmek anlamında önemlidir.

Tezimiz giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmamızın kapsamı, ele alınan konular ve bu konuların felsefi önemi üzerine bir değerlendirme yapılmıştır. Birinci bölümde, çağdaş felsefe içinde önemli bir yeri olan Rorty’nin felsefesinin daha iyi anlaşılması, onun kendine özgü Postmodern Pragmatizmini yeni kılan unsurların neler olduğunun görülebilmesi için Pragmatizmin ve Postmodern düşüncenin temel iddialarını ve öne çıkan temsilcilerinin görüşlerini sunmaya çalıştık. İkinci bölümde, felsefenin üç temel alanından birisi olan bilgi kuramına Rorty’nin bakışını, eleştirilerini ve hermeneutiğe kapı aralayan görüşlerini anlatmaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise, Rorty’nin siyasi düşüncelerini açıklayarak, konuyu eleştirel bir bakış açısıyla tartıştık.

Araştırmamızda kullandığımız yönteme ilişkin olarak da şunlar belirtilebilir: Rorty’nin felsefesinin epistemolojik kısmı iki ayrı yönde kendisini gösterir.

Bunlardan ilki modern epistemolojiye yaptığı itirazlar üzerine kuruludur. Rorty burada önemli iddialarda bulunur. Onun modern epistemolojiye itirazlarını ve Rorty'nin itirazlarına kendisinin çağdaşı veya yorumcusu olan Hilary Putnam, Richard Bernstein, Terry Eagleton, Chantal Mouffe, Charles Guignon ve Robert Brandom gibi düşünürlerin yaptığı değerlendirmeleri karşılaştırmalı olarak ele aldık. Bununla birlikte Rorty'nin eserlerini incelerken, yukarıda anılan düşünürlerin görüşleriyle yetinmeyip, olanaklar ölçüsünde başta Rorty'nin eleştirilerinin yoğunlaştığı filozofların eserleri olmak üzere, referans verilen kimi eserlerdeki alıntıları karşılaştırıp değerlendirmelere ve tartışmalara katıldığımız yerler de oldu. Bu nedenle filozofların görüşlerini, doğrudan kendi eserlerinden hareket ederek tespit etmekle birlikte, çok önemli bulduğumuz yorumcuların görüşlerini de göz ardı etmedik.

Araştırmamız, Rorty'nin felsefi anlayış olarak nerede durduğunu ve özgünlüğünü tespit etmek açısından kendi türü içerisinde değerli bir yere sahip olmakla birlikte Rorty hakkında Türkçe'de yeterince araştırma yapılmamış olması nedeniyle de önemli bir boşluğu dolduracaktır. Ülkemizdeki çalışmaların, Rorty'nin genellikle felsefesinin bir yönüne odaklanarak yapılmış olmaları, Rorty'nin Pragmatizm, Postmodern Liberalizm bağlantısında kurduğu felsefesinin tarihsel arka planına ve bilgi kuramsal temellerine yeterince açıklık getirmemeleri nedeniyle de özgün bir araştırma yaptığımız söylenebilir.

Doktora ders döneminin başlangıcından tez konusunun belirlenmesine, tezin içeriğinden biçimlenmesine, tez süresince ve tamamlandıktan sonra her metni dikkatlice okuyan ve düzeltmelerde bulunup, tezin bu hale gelmesine kadar her süreci takip eden, hemen her konuda şahsıma her türlü desteği veren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali TAŞKIN'a, Tez İzleme Komitesi'nde bulunan, değerli görüş ve önerileri ile bana yol gösteren değerli hocalarım Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER'e ve Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU'na sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, doktora öğrenimim sırasında dört yıl süre ile "2211-A Genel Yurtiçi Doktora Bursu" yoluyla maddi destek sağlayan TÜBİTAK'a da katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Ferdi SELİM

2019 Sivas

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
RİCHARD RORTY’NİN FELSEFESİNİN TEMELLERİ	9
1.1. Pragmatizm.....	9
1.1.1. Pragmatizm ve Tarihçesi	9
1.1.2. Pragmatizm Nedir?	11
1.1.3. Klasik Pragmatizmin Öncüleri.....	15
1.1.3.1. Charles Sanders Peirce.....	15
1.1.3.2. William James.....	22
1.1.3.3. John Dewey.....	28
1.2. Postmodernizm	34
1.2.1. Modernizm - Postmodernizm Tartışmaları	34
1.2.1.1. Modernizm.....	35
1.2.1.2. Kavramsal Betimleme ve Tarihsel Süreç.....	35
1.2.2. Postmodernite/Postmodernizm	40
1.2.2.1. Postmodernite/Postmodernizm Kavramı ve Tarihsel Oluşum Çizgisi ..	40
1.2.2.2. Lyotard ve Postmodern Durum.....	43
1.2.2.3. Postmoderniteye Farklı Yaklaşımlar	46
1.2.2.4. Postmodernizmin Değerlendirilmesi	49
İKİNCİ BÖLÜM	55
RİCHARD RORTY’NİN RADİKAL POSTMODERNİZMİ VE PRAGMATİK ANLAM GÖRÜŞÜ	55
2.1. Richard Rorty’nin Hayatı ve Eserleri	55
2.1.1. Hayatı.....	55
2.1.2. Eserleri	59

2.2. Geleneksel Bilgi Anlayışına Bir Eleştiri: Ayna Metaforu.....	63
2.2.1. Rorty'nin Gözünde Klasik Bilgi Anlayışları ve Eleştirileri.....	63
2.2.2. Rorty'nin Gözünde Modern Bilgi Anlayışları ve Eleştirileri	68
2.2.3. Rorty'nin Gözünde Analitik Bilgi Anlayışları ve Eleştirileri	76
2.3. Rorty'nin Ruh-Beden Ayrımına Yönelik Eleştirileri	80
2.3.1. Klasik Anlayışa Yönelik Eleştiriler	82
2.3.2. Modern Anlayışa Yönelik Eleştiriler	86
2.3.3. Çağdaş Anlayışa Yönelik Eleştiriler	89
2.4. Rorty'nin Pragmatik Anlam Görüşü.....	95
2.4.1. Hermeneutik ve Hakikat	101
2.4.2. Hermeneutik ve Eğitim	106
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	113
RİCHARD RORTY'NİN SİYASET ANLAYIŞI	113
POSTMODERN BURJUVA LİBERALİZMİ.....	113
3.1. Postmodern Liberalizmin Özellikleri ve Temellendirilmesi	113
3.2. Postmodern Liberalizmin Temel Öğeleri	117
3.2.1. Çoğulculuk ve Olumsuzluk	117
3.2.2. Sosyal Umut ve Özgürlük	123
3.3. Postmodern Liberalizmde Birey ve Toplum	127
3.3.1. Postmodern Liberalizmin İdeal Yurttaşı: İronist Birey	127
3.3.2. Özel, Kamusal Alan Tartışması ve Liberal İronist Birey	135
3.3.3. Liberal Toplumun Kurucu Unsuru Olarak Dayanışma.....	145
3.4. Postmodern Burjuva Liberalizmi ve İnsan Hakları	151
3.5. Postmodern Burjuva Liberalizmde Dinin Yeri.....	156
3.6. Postmodern Burjuva Liberalizminin Olanığı.....	160
SONUÇ.....	169
KAYNAKÇA	175
ÖZ GEÇMİŞ	197

KISALTMALAR

Age. : Adı Geçen Eser

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt Numarası

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Dr. : Doktor

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

Krş. : Karşılaştırınız

Prof. : Profesör

s. : Sayfa Numarası

S. : Sayı

Trans. : İngilizce'ye çeviren

UK : United Kingdom (İngiltere)

USA : United States of America (Amerika Birleşik Devletleri)

vb. : Ve Benzeri

vd. : Ve Devamı



ÖZET

Richard Rorty, Pragmatizmin çağdaş bir yorumu olan *Yeni Pragmatizmin* en önemli temsilcisidir. O hem unutulmaya yüz tutan Pragmatizmi yeniden canlandırmış hem de ona daha etkileyici bir görünüm ve çağdaş bir boyut kazandırmıştır. Bütün bu nedenler göz önünde bulundurulduğunda, onun Pragmatizm içerisindeki yeri ve değeri daha iyi anlaşılacaktır. Bunun yanı sıra Rorty'nin, postmodern, yapısökümcü ve analitik felsefe içerisinde de hatırı sayılır bir yeri vardır ve bu durum onu çağdaş tartışmaların merkezine yerleştirmektedir.

Rorty'ye göre, Platon tarafından başlatılan, Aristoteles tarafından sürdürülen; Descartes, Locke, Kant ve son olarak Analitik felsefe geleneğine sahip filozofların görüşleriyle gelişen geleneksel bilgi teorilerinin bir kenara bırakılması gerekir. Buna uygun olarak o, temsilci, özcü ve temelci felsefenin üzerine kurulan “geleneksel ayna olarak zihin metaforu”nun miadını doldurduğuna inanır. Felsefi problemlerin ezeli ve ebedi olmadığını aksine kültürel bir süreç ile günümüze geldiğini düşünen Rorty, hakikatin dil oyunu üzerinden oluşturulduğu radikal ve tarihselci bir felsefe anlayışına ulaşır.

Rorty'nin söylemlerinin gerçekleşebilmesi için politik bir düzene ihtiyaç vardır. Ona göre bu düzen özgürlükleri destekleyen liberal demokrasilerden başka bir şey değildir. Rorty, politik amacının daha önceki yıllarda, Platoncu bir tavırla siyaset ile ahlakı bir araya getirmek olduğunu belirtir. Çocukluk tutkusu da olan bu görüş, temelde, gerçeklik ve adalet ile beraber “kişisel öz yaratım” ve “kamusal ilişkiler”in, tek bir çatı altında toplanmasına dayanmaktadır. Onun politik düşünceleri, esasında bu çocukluk arzusunun gerçekleşemeyeceğine dair bir itiraftır. Bu yüzden o, iki alanı tamamen birbirinden ayırmaya ve farklı düşünceler altında bir düzen vermeye uğraşır. Başka bir deyişle Rorty'nin ideal siyasi düzen olarak gördüğü *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, Platon'un Devlet'inden uzaklaştırdığı şair tarafından takdirle karşılanan, kendini olumsuzluk içerisinde sürekli yaratan estetik/sanatkar bir birey tipi oluşturmanın yerel ve ütöpik bir denemesidir.

Anahtar kelimeler: Rorty, Ayna Metaforu, Sözcük Dağarı, Olumsuzluk, İroni, Dayanışma, Postmodernist Burjuva Liberalizmi.



ABSTRACT

Richard Rorty is the most distinguished figure of *New Pragmatism*, which is a contemporary interpretation of pragmatism. He both revived the long-forgotten Pragmatism and added a more effective perspective and a contemporary dimension to it. When all these reasons are taken into consideration, his position within the Pragmatism is to be understood much better. Furthermore, he has an important role in postmodern, deconstructive, and analytical philosophy and this condition places him in the center of contemporary debates.

According to Richard Rorty, traditional theories of knowledge, which were launched by Plato, followed by Aristoteles and improved by the ideas of Descartes, Locke, and Kant and lastly analytical philosophers, must be abandoned. Accordingly, he believes that “the traditional metaphor of the mind as mirror”, which is based on representative, essentialist, and foundationalist philosophy, is outdated. Rorty, who thinks that philosophical problems are never eternal or timeless but formed through cultural and historical process until these days, achieves a radical and historicist philosophical understanding in which the truth is composed by a language game.

In order that Rorty’s discourses are to be fulfilled, a political system is required. According to him, this system is nothing but the liberal democracy, which boosts the freedom. Rorty states that his political aim was to merge the politics and morality within a Platonist attitude in previous years. This view which is a dream from his childhood is, essentially, based on gathering “personal self-creation” and “public relations” along with truth and justice under a single roof. His political thoughts is a confession of failure in his childhood dream. For this reason, he struggles to divide two dimensions and put them in order under the different ideas. In other words, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, which is seen as an ideal political order by Rorty, is a local and utopic trial of forming an eternal self-creating esthetical/artistic individual in contingency, which appreciated by Plato’s dismissed poet from the State.

Key Words: Rorty, Mirror Metaphor, Vocabulary, Contingency, Irony, Solidarity, Postmodernist Bourgeois Liberalism.



GİRİŞ

Richard McKay Rorty (1931-2007), XX. Yüzyıl Amerikan felsefesinin ve Pragmatizmin çağdaş bir yorumu olan Yeni Pragmatizmin¹ öne çıkan isimlerinden biridir. O, genellikle Yeni Pragmatizmin en ilgi çekici üyesi olarak tanınır.² Rorty ve Putnam, Bernstein, Davidson gibi çağdaşları “yeni” ön eki içerisinde anılsa da esasında bu ayırım Rorty’yi işaret eden ve onun öne çıkarıldığı bir dönemin adıdır.³ Rorty, günümüzde yürütülen tartışmalarda ise, yalnızca Yeni Pragmatizmin değil, bilinen genel/Klasik Pragmatizmin sözcüsü olarak görülmüş, bu okula yöneltilen eleştirilerde de o hedef alınmıştır. Rorty’nin bu kadar hedefte olmasının en önemli nedeni, belki de Hollinger’in ifadesiyle kendisinin de içerisinde olduğu pek çok düşünürün, “Pragmatizmin bir daha savunulamayacağı ve savunulan halinin muhtemelen geçmişinden çok farklı görüneceği ve ikisinin aynı ismi bile paylaşamayabilecekleri” iddiasını çürütmesi ve hatta Pragmatizmi eskisinden iyi bir konuma getirmesidir.⁴ Hollinger’in Pragmatizmin bir daha savunulamayacağını iddia ederken yanıldığını söylesek de, yine de bir noktada haklı olduğunu görmek gerekir. O da Rorty’nin felsefesinin Pragmatizmin eski görünümünden uzak ve postmodern öğeleri ihtiva eden bir yaklaşım olduğu gerçeğidir. Rorty, postmodern tavrı ile

¹“Yeni Pragmatizm”, içerisinde Rorty’nin de yer aldığı, Pragmatizmin yeniden gündeme gelmesini sağlayan düşünce biçimi olarak ifade edilebilir. Bu dönem bilimciliğe ve teknokratik yönetim anlayışına karşı tavrı ile Pragmatizmin kendisini pozitivist ve teknolojik bağlarından kurtarmasına sebep olmuştur. Bu doğrultuda Pragmatizm yönünü sosyal bilimlere doğru çevirmiştir. Richard Rorty’nin 1979 yılında yayınlanan “Felsefe ve Doğanın Aynası” (Philosophy and the Mirror of Nature), 1982’de yayınlanan “Pragmatizmin Sonuçları” (Consequences of Pragmatism) ve 1989 yılında yayınlanan “Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma” (Contingency, Irony and Solidarity) adlı üç eser Pragmatizmin üçüncü ve son döneminin habercisi olmuştur. **Nelson Goodman, Hilary Putnam, Richard Bernstein, Donald Davidson ve Joseph Margolis** gibi önemli filozof ve düşünürler ile **Richard Pourier, Stanley Fish, Giles Gunn ve Cornel West** gibi edebiyat ve toplum eleştirmenleri Yeni Pragmatizm içerisinde yer alırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz: David A. Hollinger, “The Problem of Pragmatism In American History: A Look Back and a Look Ahead”, *Pragmatism From Progressivism to Postmodernism*, ed. Robert Hollinger, David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 20-23.

² David L. Hall, Rorty’yi “Yeni Pragmatizmin şairi ve peygamberi” olarak görür ve onun bu anlamda Yeni Pragmatizm içerisinde “şeyleri yeni kılan kimse” olduğunu ileri sürer. Bkz: David L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of The New Pragmatism*, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 15, 17.

³ Auxiewr Randall, “The Decline of Evolutionary Naturalism in Later Pragmatism”, *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism*, ed. Robert Hollinger and David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 181; Alan Malachowski, *The New Pragmatism*, Acumen, 2010,

⁴ Hollinger, *age.*, s. 31; Patrick Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 177.

felsefenin geleneksel sorunlarıyla kendine has üslubuyla ilgilenmiş ve özgün bir yorum sunmuştur. Rorty, hem Amerikan Pragmatist felsefesi hem de çağdaş felsefe içinde yeni bir tartışma açan bir entelektüeldir.⁵

Rorty, çağının düşünürü olarak radikal bir postmodern olmakla birlikte, onun felsefesinde Klasik Pragmatizmin doğrudan etkisi görülür.⁶ Nigel Warburton'un, **Pragmatizmin klasik pragmatistlerle son bulmadığı ve sonradan özellikle Richard Rorty ile hayat bulduğu** görüşü yerinde bir tespittir. Warburton, yaşamı boyunca Pragmatizmden Rorty kadar derinden etkilenmiş başka bir filozof görmediğini iddia eder.⁷ Bu etkinin oluşmasında, Klasik Pragmatizmin felsefeye ve onun temel disiplinlerine bakışta Postmodernizmden farklı olmaması etkili olmuştur. Tüm bu etkiye rağmen Rorty'nin felsefesinde öne çıkan temel öğeler ve felsefe yapma şekli düşünüldüğünde, Klasik Pragmatizmi tekrarlamadığı, bu akıma kendine özgü ve çağın sorunlarına cevap verecek bir çehre kazandırdığı yadsınamaz. Bu akımı, koşulların ve felsefi eğilimin analitik felsefeye kaydığı bir zamanda, tekrar hem akademinin hem de sıradan okuyucunun gündemine taşınması, Rorty'nin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Rorty'nin felsefe anlayışının bir başka önemli yanını Postmodernizme katkı sağlayan radikal düşünceleri oluşturur. Bu düşünceler, temelde Modernizmin “mutlak hakikat” arayışının yıkıcı etkilerinin sonucunda, XX. Yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadarki süreçte, bilginin rasyonel, değişmez temellere dayandığını savunan modern epistemolojiye yönelik eleştirisine dayanmaktadır.

⁵ Rorty'nin felsefi kimliği yalnızca Amerikalı değil, Avrupalı düşünürlerin de temel ilgi odaklarını da kapsayacak şekilde geniş bir içeriğe sahiptir. Dahası Rorty, geleneksel felsefenin temel tezlerini ve yaygın felsefe yapma tarzını reddettiğinden, felsefecilerin Rorty'yi değersizleştirme çabalarına sıklıkla rastlanır. Bkz: Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, s. xvii, 160; M. Judith Green, “On The Passing of Richard Rorty and The Future of American Philosophy”, *Contemporary Pragmatism*, ed. John Shook, Jr. Paulo Ghiraldelli, Vol. 4, S. 2, Rodopi, Amsterdam, 2007, s. 35.

⁶ Rorty'nin felsefesi ilk bakışta postmodernist ve pragmatist olarak adlandırılrsa da bu felsefenin çok geniş bir alana yüzünü döndüğü de gerçektir. Onun felsefi ilgisi Kıta Felsefesi, Analitik Felsefe geleneği gibi diğer köklü anlayışları da içerisine alacak kadar geniştir. Bu nedenle Rorty'nin düşünme tarzını özdeşleştirdiği, düşüncesini tanımlamakta kullandığı terimler listesi kolaylıkla genişletilebilir. Bu bağlamda onun felsefesi “nominalist”, “liberal ironist”, “postmodern burjuva liberalizmi”, “indirgemeci olmayan fizikalist”, “tarihselci”, “epistemolojik davranışçı”, “holist”...gibi bir dizi tanımlayıcı terim altında incelenebilir. Bkz: Charles Guignon, David R. Hiley, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 9, 66.

⁷ Nigel Warburton, David Edmonds, *Felsefe Muhabbetlerine Devam*, çev. Esra Nur Sözbilici, Maya Kitap, İstanbul, 2017, s. 214-216.

Modernizm, pek çok postmodernist düşünürün iddia ettiği gibi, Rorty için de umulan sonuçları doğurmamıştır. İçerisinde Rorty'nin de olduğu pek çok postmodernist düşünür, Modernizmin bu başarısızlığını katı, uzlaşmasız ve tarih üstü doğruluk anlayışlarına bağlamıştır. Yine bu düşünürler “öznel aklın” bu kadar öne çıkarılarak kutsanmasını ve daha vahimi araçsallaştırılarak siyaset, ekonomi, bilim ve din gibi çok geniş bir alanda tek otorite haline getirilmesini yaşanan olumsuzlukların sebebi olarak görürler.

Postmodernist filozofların modern düşünceye karşı çıkarken öne sürdükleri temel eleştirilerden bazıları, modern düşünürlerin temsilci, özcü, kısır ve döngüsel epistemolojik girişimlerle hakikate ulaşılabileceğine yönelik inanç ve açıklamalarıdır. Bu tür eleştirileri **Nietzsche, Lyotard, Heidegger, Foucault** gibi düşünürler önce de yapmışlardı. Ancak, Rorty'nin yorumları ve özellikle bu görüşlerinin toplandığı *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eseri anılan tüm bu filozofların iddialarından farklı, daha devrimci ve ikna edicidir.⁸ İşte Rorty çözümü güç bu epistemolojik soruna, Pragmatist ve Postmodern bir bakışla cevap ararken, öncelikle bu kadim felsefi sorunun süregelen tarihini eleştirel bir dille yeniden okumaktadır. Onun bu eleştirileri toplum yaşantısına dair birtakım yeniden betimlemeleri de beraberinde getirmiştir. Rorty'nin felsefesinin çıkış noktası “doğruluk sorunsalı”dır. Geleneksel felsefe, doğruyu/hakikati mutlaklaştırarak kendi çerçevesini çizmiştir. Rorty de geleneksel felsefenin yöneldiği bu merkezi probleme farklı bir paradigmayla yönelir. Problem şudur; “Biz bir bilginin doğru bir bilgi olduğunu nereden/nasıl bilebiliyoruz?” Rorty’ye göre tüm felsefe tarihi yalnızca bu

⁸ Bu kitap Bernstein ifadesiyle son yıllarda yayınlanmış en meydan okuyucu ve en önemli kitaplardan biridir. Bkz: Richard Bernstein, “Philosophy in The Conversation of Mankind”, *Hermeneutics and Praxis*, ed. Robert Hollinger, University of Notre Dame Press, Indiana, 1985, s. 54. Murphy'nin, Rorty'nin “temsilci anlayışa” yönelik eleştirilerini değerlendirdiği şu satırlarda ise, hem Rorty'nin hem de bu kitabın önemini görmek mümkündür: “...Basitçe dile getirmek gerekirse bu ifade, bir önermenin, eğer dünyada meydana gelen olayları doğru olarak yansıtıyor ise, doğru olacağını öne sürer. Richard Rorty tarafından **popülerize edilen** imgeyi kullanmak gerekirse, geçerli bilgi yalnızca, zihin gerçekliği aksettirecek şekilde eğitildiğinde elde edilebilir” Bkz: John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 11. Hüsamettin Arslan'ın yorumu da hem Postmodernizmi hem de Rorty'nin felsefesinin yerini ve değerini anlamak açısından bir hayli dikkat çekicidir. Onun yorumu ise şöyledir: “...Genellemeleri sevmeyenleri kızdırmak veya ayrıntıdaki kompleksliliği görmezlikten gelmek pahasına şöyle bir genelleme yapabiliriz: Postmodernizm, modern Alman düşüncesinin büyük dehalarının düşüncelerinin Fransızcaya iyi bir tercümesinden/yorumundan başka bir şey değildir. **Richard Rorty'nin Yeni Pragmatizmi bu kuralın istisnasıdır.**” Bkz: Hüsamettin Arslan, Murphy, *age.*, içerisinde, önsöz bölümü, s. 2.

soru etrafında açıklanabilir. Burada onun “**ayna metaforu**” anlayışı ile karşılaşmaktayız. Rorty, bu metaforik anlatımı modern epistemolojiyi tanımlamak için kullanmaktadır. Bu metaforla Rorty, geleneksel filozofların öne sürdüğü şekliyle, gerçekliği birebir yansıtan bir ayna olarak zihin anlayışını kasteder. O, modern çağın bu kullanımı Descartes’a borçlu olduğunu öne sürmekle birlikte, metaforun tarihinin Antikçağa kadar uzandığını belirtmiştir.⁹

Rorty, bilgi, ahlak ve siyaset gibi felsefenin alt disiplinlerinde zaman üstü ve ortak bir temel arayışının **Platon’a** kadar götürebileceğini söyler. Rorty’ye göre, Platon değişmez bilginin oluşa karşıt bir şekilde İdealar’da bulunduğunu öne sürmüş, bilginin saflığına ve gerçeklikle uygunluğuna bağlı olarak bir hiyerarşi kurmuştur.¹⁰ **Aristoteles** ise hocasının etkisiyle üst bir bilgi biçiminin olanağını sağlayan bir şekilde form kavramını varlığın özsel bilgisi olarak kullanır ve aklın etkin kısmının deneyimlediği şeylerden bu bilgiyi soyutlayabileceğini ileri sürer. İşte başlangıcı bu şekilde özetlenebilecek olan bu gelenek modern filozoflarca da devam ettirilmiştir. Bu noktada modernleri kadimlerden ayıran şey, bilginin temelini varlık üzerine değil bilinç ya da zihin üzerine kurmalarındır. Bu geleneğin öncü ismi sayılan Descartes’ın bilgi yorumunda zihin, nesnelere “açık ve seçik” bir şekilde kavrayabilecek, temsil etme, kavrama yetenekleriyle yüklü bir iç mekândır. Her ne kadar bilgi anlayışında temelde ayrılırsalar da, Locke, Descartes’ın etkisiyle zihnin incelenmesine yönelerek, temsilin kesinliği ya da bilginin doğruluğu problemini zihnin işleyiş tarzına yönelik mekanistik bir açıklama getirerek çözmeye çalışmıştır. Kant ise, her iki filozof ve temsil ettiği felsefi gelenek arasında bir sentez ile bilginin zihnin duyarlık denilen kısmına “Doğal Olarak Verilmiş”¹¹ (Naturally Given) çeşitliliğin, zihnin anlama yetisi denilen bir başka kısmı tarafından birliğe dönüştürülmesiyle mümkün olacağını ileri sürmüştür. **Tüm bilgilerimizi birbirine eklemeyecek, büyük bir sistem ihtiyacıyla, sonraki dönemde filozoflar zihin yerine dili tercih etmişlerdir. İdeal**

⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Kaya, Paradigma Yayınları. İstanbul, 2006, s. 12.

¹⁰ Rorty’nin, “Platon-Kant kutsal kanunu” olarak adlandırdığı bu felsefi geleneğin bir başka özelliği de, gerçeklik ve görünüşler ayrımı yapmak suretiyle, görünüşler çoğulluğunun üzerindeki birliğin ve tüm değişim içindeki değişmeyen gerçekliğin (sözde) zirvesine tırmanmak gayesiyle bir dikey görüş metaforuna başvurmuş olmasıdır. Bkz: Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 96; Kundakçı, *age.*, s. 61.

¹¹ Bu tabiri Rorty kullandığı için biz de bu şekilde kullanmak istedik. Bkz: Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. xxxii.

bir dil kurma isteğindeki bu anlayışa sahip isimler de, yine bir uygunluk ve temsil geleneği üzerinden bu amaca ulaşmak istemişlerdir. Bu anlamda gerçekliğin anlaşılıp anlaşılamayacağı, düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkiye yüklenirken, düşüncenin doğasının incelenmesinin bizi dilin doğasını incelemeye götüreceği tezi öne çıkmıştır. Örneğin bu anlayışın öne çıkan isimlerden Wittgenstein, erken dönem çalışmasında “resim kuramı” ile düşünce, dil ve gerçekliği birbirine uygun yapılar olarak görerek dil ve dünyanın örtüştüğünü iddia etmiştir.

Rorty, özellikle *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı meydan okuyucu eserinde felsefe tarihinin bu önemli ve etkin isimlerinin felsefelerini reddeder ve felsefede yeni yollar oluşturmak ister. Yine onun anılan eserinin girişindeki konuyla ilgili şu ifadeleri dikkat çekicidir: “... Bu kitabın amacı, okuyucunun hakkında “felsefi” bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak “zihin”e, hakkında bir “teori” bulunması gereken ve “temellere” sahip bir şey olarak “bilgi”ye ve Kant’tan bu yana anlaşılmuş olduğu şekliyle “felsefe”ye beslediği güvenin altını kazıdır.”¹² Bu bağlamda Rorty, aklın kılavuzluğunda hedef alınan ile varılan olgusal durum arasındaki farkın nedenini anlamaya, açıklamaya ve değerlendirmeye çalışmaktadır. O, öncelikle “aklın yüceleştirilmesine” karşı çıkar ve “doğru”nun, “iyi”nin ve “hakikat”in özneler tarafından keşfedilmesi düşüncesine eleştiriler yöneltir. Diğer bir ifadeyle Rorty’nin felsefesi “öznenin hakikati bir yansıma olarak zihninde tasarlayabilme gücüne sahip bir evrensel ben” olarak kabul edilmesine eleştirel bir şekilde yoğunlaşır. Rorty, bu söylem yerine “bu zihin durumları hakikatin, doğrunun ya da iyinin öznel bir yorumudur” ifadesini daha makul görür. O, bu bakış açısıyla hakikati değil de, olumsuzluğu, çoğulluğu ön plana çıkarmaktadır. **Rorty, felsefenin amacını aşacak şekilde bu tarz bir hakikat iddiası taşımamasını, bir tür dogmatiklik tehlikesinin ortaya çıkışı olarak görür ve felsefenin amacını yeniden tanımlamaya girişir.** Bu nedenle onun görüşlerinden söz ederken, geleneksel felsefeye olan eleştirilerine de mutlaka değinmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra bu tür söylemler, *Büyük Anlatılar* adı verilen evrensel düşünceleri yıkmaya çalışırken yerine yenilerini koymadıkları takdirde, içi boş, anlamsız bir yaşam alanı sunmaktan ileri gidemeyecektir. Rorty bir postmodern olarak anılsa da, eleştirilerinin

¹² Rorty, *age.*, s. 13.

yanı sıra, ahlak ve siyaset gibi alanlarda farklı ve özgün bakış açıları sunabilmektedir.

Rorty, analitik geleneğin etkisiyle dile yönelir fakat dili dış dünyayı resmedebilen bir şey olarak görmez. O, Wittgenstein'in "dil oyunları"¹³ kuramında öne sürdüğü şekliyle dilin kültürel ve geleneksel pek çok öge taşıdığına ve dünyamızı bulmuş olduğumuz bir dil içerisinde yarattığımızı yönelik düşüncelerini ödünç alarak "sözcük dağarı" kuramını geliştirir.¹⁴ Bu anlayışa göre, dilin bir doğası yoktur ve bizler yalnızca kendimizi, çevremizi, duygu ve düşüncelerimizi tanımlamak için bir dizi olumsal dilsel aletlere sahibizdir. Ayrıca sahip olduğumuz bu sözcük dağarlarından hiçbiri doğruya daha yakın veya ahlaki anlamda daha adil değildir. Rorty yine bir başka önemli düşünür Davidson'ın etkisiyle ise, dilin metaforlar aracılığıyla ilerleyebileceğini ve bu metaforlardan daha kullanışlı olanların ise kabul edilerek dünyayla başa çıkmakta kullanılan düşünce biçimlerine dönüştüğünü düşünür.

Rorty'nin felsefeyi, daha çok, tarihsel sorunlarla uğraşan bir disiplin olarak gördüğü ve modern düşünceye hâkim olan temel felsefi tespitleri tarihselci bir yaklaşımla ele aldığı söylenebilir. Zira Rorty, klasik felsefenin bütünüyle metafizik ve teolojik biçimde kurgulandığını, Hegel gibi tarihselci düşünürlerin, bu hâkim kurgunun aşılmasına önemli katkılar sağladığını düşünmektedir.¹⁵ Rorty'ye göre tarihselciler "insan nedir?" sorusuna yanıt arayışlarında, "insan doğası" yaklaşımını bir yana bırakarak, demokratik toplumun bir parçası olarak insanın, kendisi için

¹³ Wittgenstein, postmodern felsefe üzerinde derin etkiler bırakmış "dil oyunları" kuramında, bir ifadenin anlamını onun dildeki kullanımına bağlamıştır. Ona göre, herhangi bir ifadenin rasyonel veya irrasyonel, gerçek ya da gerçek dışı olduğuna, o ifadenin olguya denk düşüp düşmemesi değil, ancak belirli bir dilsel bağlam içerisinde kullanımına bakarak karar verebiliriz. Dilsel bağlam ise, belirli bir dil oyununun oynandığı belirli bir yaşam biçimi anlamına gelir. Çok sayıda ve çeşitli dil oyunları ve bu dil oyunlarının oynandığı birbirinden farklı yaşam biçimleri olduğundan, belirli bir dil oyununa ait kavramlarla ve ölçütlerle başka bir dil oyununu ne anlayabilir ne de değerlendirebiliriz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kant, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15, 24.

¹⁴ Bu terimin İngilizcesi "vocabulary"dir. Rorty'nin bu terimi sıkça kullandığı *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı kitabın tercümesinde ve Rorty üzerine yapılan akademik çalışmalarda genellikle "sözcük dağarı" kullanıldığı için biz de "sözcük dağarı"ni tercih ettik. Fakat bu terimi yalnızca bir kimsenin başkalarıyla ilişkilerini, inanç, duygu ve amaçlarını vb. ifade ederken kullandığı kelime hazinesi olarak görmemek gerekir. Bu terim, Rorty tarafından Wittgenstein'in "dil oyunu" ya da Kuhn'un "paradigma" kavramına denk düşecek bir şekilde kullanılmıştır. Sözcük dağarı, şeyleri deneyimlememizi veya dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan çağın ve kültürün yaratımı bir terimler dünyası olarak da görülmelidir.

¹⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 15.

belirlenmiş bir rolün yerine getirilmesinden öte bir işlevi olabilmesi imkânları üzerine kafa yormuşlardır. Böylelikle de “özgürlüğü” toplumsal ilerlemenin hedefi olarak görmemize yardımcı olmuşlardır. Rorty, tarihselcilerin olumsalcı görüşlerini ise, toplumu tarih üstü dinsel, metafiziksel ve felsefi yapılardan arındırarak liberal söylem üzerine oturtmak için kullanmıştır. Ona göre, liberal söylem yoluyla toplum, olumsuzluklarının bilincinde olan bireylerden oluşacak ve doğru ve iyiye bu bireylerin özgür etkileşimleri sonunda ulaşılabilecektir.¹⁶

Rorty, olumsuzluklarını kabul edebilen ideal bireyi “ironist” olarak tanımlar. Ironist, dilinin, benliğinin ve içerisinde bulunduğu toplumun olumsal olduğunun farkındadır ve işte bu nedenle kendini fazla önemsemez. Yalnızca daha fazla sözcük dağarıyla temasa geçerek, bir noktada kendisini sınırlayan tüm bu kültürel sınırları aşmak gayretindedir. Ironistler bunu yapmak için daha fazla sayıda kişi ile tanışmak yerine daha çok kitap okumayı tercih ederler. Çünkü Rorty’ye göre Nabokov, Orwell gibi düşünürler tanışık olamayacağımız şekilde farklı kişilerle ve toplumlarla bizi karşılaştırabilirler. Ayrıca bu tür entelektüeller yalnızca bize başka sözcük dağarlarını tanıtmaz, aynı zamanda başkalarının duygularını anlamamızı sağlayacak şekilde duygu birlikteliği sağlayabilirler. Rorty, bir motivasyon sunamasa da, burada duygu üzerinden “kamusal” alana yönelik tavsiyelerde bulunur. Kişilerin kötülükler karşısında artan duyarlılığı onları bir biz altında birleştirebilir. Rorty, bu noktadan şöyle bir sonuca ulaşır ki, bu Liberalizme doğrudan bir muhalefettir: “Liberal toplumların ilerlemesi, bir insan özüne ya da artan rasyonelliğe değil, daha fazla sayıda kişiyi biz olarak görebilmeye ulaştığımız ve ortak umutların çerçevesini çizdiği dayanışma fikrine bağlıdır.”¹⁷

Rorty’nin özellikle Liberalizme yönelttiği eleştiriler ve bu hususta oluşturduğu özgün terminoloji çağdaş siyaset tartışmalarının şekillenmesine önemli bir etki yapmıştır. Burada onun başarısı, politika ile Pragmatizm ve Postmodernizmi aynı potada eritebilme yeteneğinde saklıdır. Politika ile etik arasında kurulabilecek bağa, her türlü temelci ve özcü Büyük Anlatılara karşı duran Rorty, kendisine özgü bir teori kurabilmiştir. O, günümüz demokrasi tartışmalarına çözüm olarak, meşruluk

¹⁶Mustafa Uluçakar, “Richard Rorty Üzerine Bir Değerlendirme”, *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2014, s. 231.

¹⁷Rorty, *age.*, s. 267-271.

ve evrensellik iddiası taşıyan tek bir modelin yetmediğini kabul etmeyi ve farklı modelleri kabul edenlerin düşmanlaştırılmadığı, muhalif karakterlerin kabul edildiği “başka bir dünyayı mümkün” kılan söylemleri önerir. Ayrıca onun bu alanda öne sürdüğü görüşlerin ve ürettiği pratik çözümlerin, günümüzde yaşanan birçok probleme yeni bir bakış açısı kazandıracağı düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın ülkemizde yapılan çağdaş siyaset felsefesi tartışmalarına önemli bir katkı yapması hedeflenmektedir.

Özetle Rorty, günümüz dünyasını anlamaya çalışan ve farklı bir felsefe okuma tarzı olan önemli düşünürlerden birisidir. Belki de onu özgün yapan ve çağdaş isimlerden ayıran yanı bu farklı düşünce yapısıdır. Çünkü Rorty’yi biraz okuduğumuzda, epistemolojik gerçekliğin ya da hakikatin ayaklarımızın altından kayıp gittiği hissine günümüzde daha fazla eşlik etmekte olduğumuzu görürüz. Bunun nedenleri çok çeşitlidir. Ancak gelişen teknoloji, enformasyon ve bunların aktarımını sağlayan medya ve iletişim araçlarının en önemlileri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla amacımız, Rorty gibi evrensellik karşısında şüphe duyan bir postmodernist düşünürü anlamak olduğunda, tam da bu sebeple, burada genel olarak bahsettiğimiz modern felsefenin temel eğilimlerinin irdelenmesi, epistemolojik yaklaşımın bu düşüncede ne gibi temel taşlara sahip olduğunun gösterilmesi zorunlu hale gelir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi bu çalışmanın amaçlarından birisi moderniteden postmoderniteye geçişi betimlemek ve tartışmaktır. Çalışmamızın temel amacı ise çağdaş filozof Richard Rorty’nin görüşleri ışığı altında modernite ile postmodernite arasındaki bağlantıları ve kopuşları birlikte değerlendirerek, değişen insan ve toplum yaşamını anlamaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

RİCHARD RORTY'NİN FELSEFESİNİN TEMELLERİ

1.1. Pragmatizm

1.1.1. Pragmatizm ve Tarihçesi

Pragmatizm, XIX. Yüzyılın ikinci yarısında Amerika'da ortaya çıkan ve Amerikan kültürünün hâkim ruhunu ifade eden felsefi harekettir. Amerika, Pragmatizmin ana unsurları olan her türlü düşünceye kapı aralayan, farklı düşüncelerin filizlenmesine imkân tanıyan bir coğrafyadır. Bu felsefede Amerikan kültürünün derin izlerini görmek mümkün olsa da, Pragmatik düşüncenin asıl kaynağının Avrupa felsefesi olduğunu belirtmek gerekir. Kökten empirist yapısı, bilimselci ve faydacı yaklaşımı ile Pragmatizmin oluşmasında empirik karakterli İngiliz Faydacılığının etkisinin olduğu bilinmektedir.¹⁸ Fakat bu felsefeyi eklektik, sıradan ve Avrupa'yı tekrarlayan bir düşünce geleneği olarak görmek yanlış olur.¹⁹ Pragmatizm, tek bir düşüncenin sınırları içinde kalmayan bir yöntemdir. Pragmatik yöntem, sonuçları etrafında bir olayı değerlendiren bir felsefedir. Bu yönüyle de Pragmatizm çoğulcu bir özellik gösterir.²⁰

Pragmatizm, Amerika'da pek çok sosyal bilim ve yaşam üzerinde etkili olan bir düşünme şeklidir. Ekonomiden sosyal bilimlere, edebiyattan psikolojiye ve eğitimden siyasete kadar yaygın bir kullanımı vardır.²¹ **Pragmatizm tüm bu alanlarda Amerikan kültürünün bir ürünüdür ve modern felsefenin ön kabullerinden derin bir kopuşa işaret eder.** Bu bize Pragmatizmin temelde anlam teorisi olduğunu ama bu araştırmanın etik, hakikat ve siyaset kuramı olduğunu da gösterir. Diğer bir ifadeyle hem iyinin hem de doğrunun kuramıdır. Bu düşünce zıt

¹⁸ William James, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, Nabu Press, Charleston, 2010, s. 39; William James, *Pragmatizm*, çev. Tahir Karakaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 64; Charles Sanders Peirce, "Pragmatizmin Tanımı ve Tasviri", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Bilal Genç, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 57; John Dewey, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 41-42.

¹⁹ John Dewey, *age.*, s. 35.

²⁰ John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 7.

²¹ Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, s. 205.

görüşler arasında bağ kurmaya çalışan bir etkinlik olarak görülebilir. William James ile popülerlik kazanmış olmakla birlikte, bu felsefi oluşumun temelinde kurucusu Charles Sanders Peirce ve John Dewey gibi düşünürler de önemli bir yer tutmaktadır.²²

Amerika'nın politik ve ekonomik başarısında kayda değer bir yeri olduğu kabul edilen, sosyal bilimlerde de geniş bir yayılıma ve önemli sonuçlar elde edilmesine yarayan bu görüşün başlangıcı oldukça sönüktür. Pragmatizm, XIX. Yüzyılın sonuna doğru, Charles Sanders Peirce'ün "Metafizik Kulübü" olarak adlandırdığı yerde başlamıştır.²³ Başlangıcı sessiz olan bu mütevazı hareket önemli sonuçlar elde etme başarısını yakalamıştır. Hatta William James, kendisinin de içerisinde olduğu bu hareketi Protestan Reformu ile kıyaslanabilecek nitelikte bir felsefi hareket olarak görmüştür.²⁴

Pragmatizm, olaylara, olgulara farklı bir bakış açısı sunan ve bilimsel, devingen, bütüncül özellik taşıyan bir felsefi akımdır. Her konuda, her alanda görülen değişmeye ve gelişmeye yer veren bir düşünme tarzıdır. Bu felsefe teoriden çok pratiğe, eyleme, uygulamaya, sonuçlara önem verir; görülebilir etkilerle ve ucu açık bir süreç içerisinde anlamın ortaya çıkacağını öne sürer. Bu hareket felsefenin suni, teorik, pratiğe, yaşama katkısı olmayan tartışmalarını yersiz gören bir yaklaşım sergiler.²⁵

Klasik Pragmatizme göre bütün felsefi çıkarımlar, yaşanmış şeyler anlamına gelen "deneyim"den meydana gelmektedir. Bu nedenle deneyim Pragmatizm için temel bir kavramdır. Pragmatizm, düşüncenin, yüzünü eyleme ve geleceğe yönelten sonuçlarıyla ilgilenir. İleriye doğru bakan ve sabitliği kabul etmeyen bu anlayış içerisinde doğru, değer mutlak bir şekilde belirlenemez, tüm bunlar anlam çabası

²² Antohny Kenny, *Modern Dünyada Felsefe*, çev. Burcu Doğan, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 47

²³ Maurice Cornforth, *Pozitivizme ve Pragmatizme Karşı Felsefeyi Savunmak*, çev. Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009, s. 251-253; Harry K. Wells, "Pragmatizmin Kökeni", *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, çev. Tahsin Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 2003, s. 19-33.

²⁴ William James, *Letters of William James*, ed. Henry James, Vol. 2, Little Brown, Boston, 1920, s. 279; Morris Dickstein, "Introduction: Pragmatism Then and Now", *The Revival of Pragmatism: New Essay on Social Thought, Law and Culture*, Duke University Press, Durham, 1978, s. 123; Michael Bacon, *Richard Rorty, Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, çev. Banu Özdemir, Elips Kitap, Ankara, 2010, s. 11.

²⁵ John Dewey, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", s. 32; Sara Çelik, *Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe Seçme Yazılar*, çev. Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2016, içerisinde, önsöz bölümü, s. 9-10.

içerisinde değişime açıktır. Önermeler pratik sonuçları olduğu takdirde anlamlıdır. Olgularda ulaşılan gerçeklik olarak bilimsel doğru, yalnızca yaşamı kolaylaştırması ve uygulamada sorun çözmesi nedeniyle “doğru” niteliğini kazanmaktadır.²⁶

Pragmatizmde her tür düşünme problem çözmeyle ilgilidir. İnançlar gerçekliğe ilişkin tasarımlar olmayıp, sadece eylem alışkanlıklarıdır. Pragmatizm, insanın yaşadığı dünyayı kendi eylemiyle kendinin şekillendirdiğini varsayar. Yani burada insan, geleneksel epistemik varsayımdaki özne-nesne ilişkisindeki pasif konumda değil, aksine nesneyi (bilineni) de etkileyebilen aktif ve yaratıcı bir konumdadır. Pragmatizmde, öznenin “toplumsal olan” karşısındaki konumunun da tersine çevrildiği görülür. Kartezyen bilinç felsefesinde öznel toplumsalı oluştururken, Pragmatizmde, bilinç yani öznellik, sosyal ve fiziksel süreçlerde diyalektik olarak eylemden oluşmaktadır. Pragmatizmin analitik felsefenin dilsel dönüşümünden sonrasına tekabül eden evresinde, özne, dil aracılığıyla oluşmakta ve toplum dil aracılığıyla varlığını sürdürmektedir. İnsan yaşamı bu diyalektik süreçte, süreklilik ve süresizlik arasında daima yeni ve öngörülemez gelişmelerle karşı karşıyadır. Yeni gelişmeler karşısında ortaya çıkan problemlere zekâ ve bilinç hayatın devamını sağlayan çözümler sunarlar. Bilim sadece, düzeltici bir zihin ve eylem tasarımı olması nedeniyle topluma yararlı bir rehberdir. Pragmatizm doğruyu ve değeri, uygulamaya konulan teori ile eylemin sonuçlarında aynı anda bulmaktadır.²⁷

1.1.2. Pragmatizm Nedir?

Birçok felsefi kavram gibi Pragmatizm de tanımlanması ve sınırlarının çizilmesi güç bir kavramdır. Düşünce yaşamının çok boyutlu gelişmeler göstermesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan kavram kargaşası sözcüklerin belirli anlamlara sahip olmalarını engellemiştir. Pragmatizm kavramının belirsizliği büyük ölçüde değişkenliğinden ileri gelmektedir. Filozoflara göre zaman zaman değişen anlam, kavramın içeriğinin tam anlamıyla belirlenmesini de engelleyen bir etkendir.²⁸

²⁶ Çelik, *age.*, s. 10.

²⁷ David R. Maines, “Pragmatism”, *Encyclopedia of Sociology*, Vol 3, Macmillan, New York, 2000, s. 2217-2218.

²⁸ Kavramlara yüklenen anlamlar, tarih içerisinde toplumsal değişim ve kültürel etkileşimle değişir. Pragmatizm de bu tür bir değişim geçirmekten kendisini kurtaramamıştır. Pragmatik sıfatı için kullanılan “pragmatikoi”, Grekçede günümüzdeki kullanımından uzak ve farklı bir anlamda kişinin

Pragmatizmin kurucularının dahi neredeyse oluşumun ortaya çıkmasından bu yana kavram üzerinde anlaşamadıkları bir gerçektir. Hatta Peirce, “Pragmatizm” ile “Pragmatisizm” arasında bir ayrım yaparak, James ve Dewey’in görüşlerini Pragmatizm, kendi metodunu ise Pragmatisizm olarak adlandırır ve keskin bir ayrıma gider.²⁹ Bu hususta Lovejoy Pragmatizmin on üç türü olduğundan söz ederken,³⁰ ünlü İngiliz Pragmatist Schiller pragmatist sayısı kadar Pragmatizm olduğunu iddia eder.³¹ Bu nedenle, Pragmatizmin çeşitli dillerdeki karşılığına kısaca değinmek, değişik bakış açılarını da yansıtan kimi tanım ve açıklamalarla bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır.

Pragmatizm Yunanca iş, eylem, yapmak ve kılmak gibi anlamlar kazanan *pragma* (πράγμα) sözcüğünden türemektedir. Pragmatizm, İngilizcede Pragmatism, Almancada Pragmatismus, Fransızcada Pragmatisme, Osmanlıcada da Fiilîyatçılık sözcükleriyle karşılanmaktadır.³² Dikkat edilirse bu kelime, bize pratik sözcüğünü çağrıştırır. Pratik olan da fonksiyonel olan ve sonuç verendir. Bu açıdan Pragmatizm, bir yandan pratikalizm içerir, diğer taraftan da fonksiyonalizm.³³

Pragmatizmin, ilk bakışta benzer sözcüklerle karşılandığı ya da akademik literatürde birbirine yakın tanımların verildiği görülse de analitik bir yaklaşım bu

aktif yönüne vurgu yapan bir anlamda kullanılmıştır. Sokrates ise çağının siyasi meselelerine katılmadığını belirtmek için “ta politika pragmata” ifadesini kullanmıştır. Tamamen olumsal olan insanlık durumlarına anlam kazandıran, “pragmata” yani içinde bulunulan koşullardaki insan eylemleridir. Bu yönüyle kavram Sokrates ve Platon tarafından Sofistleri ve onların tutumlarını küçümsemek için kullanılmıştır. Antik Yunan’dan Roma’ya geçildiğinde “pragma” kavramının farklı anlamlar kazandığı görülür. Bu dönemde “pragmatikos” ya da Latince “pragmaticus” avukatları ve diğer hukuk adamlarını yani hukuk konusunda yetenekli kişileri tanımlar, dolayısıyla “pragma” bunların yaptığı işlerdir. Bkz: Harold Fowler, *Plato*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, s. 115; Kaufman-Osborn, Timothy V., *Politics/Sense/Experience, A Pragmatic Inquiry into the Promise of Democracy*, Cornell University Press, London, 1991, s. 9; Henry George Liddell, Robert Scott, *Grek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940; Semih Eker, *John Dewey’in Pragmatik Politik Düşüncesi ve Politikada Meşruiyet Sorunu*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2007, s. 13-14.

²⁹ W. T. Jones, “C. Sanders Peirce”, *Kant and The Nineteenth Century*, Harcourt Brace Jovanovich Inc. America, 1969, s. 263; Richard L. Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, 1995, s. 79-80; James Mark Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. 2, The Macmillan Company, New York, 1920, s. 321-323.

³⁰ Arthur O. Lovejoy, *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1963, s. 5.

³¹ Ferdinand Schiller, *Studies in Humanism*, Macmillan, Londra, 1907, s. 1-21.

³² Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 551; Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 730; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2016, s. 307; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 711.

³³ Shook, *age.*, s. 8.

kaba değerlendirmenin aksine kavramın ne olduğu konusunda tam bir uzlaşının olmadığını gösterecektir. Kavramın çok yönlü boyutlarının olması, sözlüklerin karşılık olarak verdiği açıklamaların zaman zaman yetersiz kalmasına ve nihayetinde kararsızlıklara yol açmaktadır. Çeşitli durumlardaki görünüm, anlayışlar ve kararlar genele varmayı sağlayamamaktadır. Örneğin; Pragmatizm maddesini kendisinin yazdığı *The Penguin Dictionary Of Philosophy*'de Rorty, Pragmatizmi şöyle tanımlamakta ve açıklamaktadır: "Pragmatizm, kısaca, bir önermenin doğruluğunu pratikteki başarısı ya da avantajlılığı üzerinden değerlendiren bir teori olarak tanımlanır. Pragmatizm, 1870'lerin erken döneminde Peirce'ün, 'inançların, gerçekliği temsil etmekten ziyade davranış alışkanlıkları olduğu' düşüncesi ile başlar. Bu görüş James'i doğru inancının ne olduğunu düşünmeye yöneltmiştir. James, başarılı bir eyleme götüren inancın ya da neyin yararlı olduğunu gösteren bir hakikat teorisinin ne olduğuna yönelik araştırma yöntemini pragmatik felsefenin gündemine taşımıştır. Dewey ise teori ile pratik arasındaki derin boşluğu farkederek, Darwinci bir görüşle bütün düşüncelerin bir problem çözme çabası ve insanın ise çevresiyle etkileşim içerisinde olan bir organizma olduğu fikrini ileri sürmüştür. Nihayetinde Dewey geleneksel felsefenin sorunlarının tarih dışı ve suni olduğunu iddia ederek, felsefeyi sosyal sorunlarla ilgilenmesi gereken bir disiplin olarak düşünmüştür."³⁴ *Cambridge Dictionary*'de ise Pragmatizm şu şekilde açıklanmaktadır: "Pragmatizm, teorisinin pratik ile olan ilişkisine vurgu yapan ve düşünmenin başlangıç noktası olarak yönelmiş eylemin (davranışın) neticesi yoluyla deneyimi ve doğanın devamlılığını kabul eden bir felsefedir. Yaşam (deneyim) organizmanın ve doğanın süregelen bir işlemdir. Örneğin, bütün öznel ve nesnel süreç içerisinde meydana gelir. Nesnelin gerçekliği deneyimden önce bilinmediğinden hakikat iddiaları sadece deneyimde belirlenmiş şartlar tarafından doğrulanmaktadır."³⁵

Kavramın Türkçe karşılığı tam olarak bulunamadığından kavram genellikle değiştirilmeden "Pragmatizm" olarak kullanılmış, kimi durumlarda ise "fayda" veya "yarar" kavramlarıyla karşılanmaya çalışılmıştır. Pragmatizmin Eski Yunanca'da

³⁴ Richard Rorty, "Pragmatism", *The Penguin Dictionary of Philosophy*, ed. Thomas Mautner, Penguin Books, 1997, s. 441.

³⁵ Audi, *age.*, s. 730.

“eylemek”, “yapmak”, “kılmak” gibi anlamlara gelen “pragma” sözcüğünden türemiş bir felsefe terimi olduğu belirtilir.³⁶ Doğruluğun, anlamın ve bilginin ölçütünün eylemlerin kendilerinde değil de onların yol açtığı pratik etkilerde ve uygulamalardaki sonuçlarda yattığını, önemli olanın insanın sorunlarını çözmelerine katkıda bulunmak olduğunu, eylemin bilgiye de düşünceye de ilkece öncelikli ve üstünlüklü bir konumda bulunduğunu savunan felsefe anlayışı olarak tanımlanır.³⁷ Cevizci ise Pragmatizmi, XIX. Yüzyılın sonlarında kurulmuş olmakla birlikte, yüzyılın ilk çeyreğinde, özellikle Amerikan düşüncesi üzerinde yoğun bir etki yapmış olan felsefe okulu olarak anmıştır. Bu felsefi okulu karakterize eden görüş olarak, bilgiyle eylemi belirli bir biçimde birleştirmesini görmüştür. Ayrıca bu yaklaşımın inançları, görüş, tez ve teorileri sonuçlarıyla, işe yararlığı açısından değerlendiren bir felsefi görüş olduğunu öne sürmüştür. O, Peirce, James gibi pragmatistler tarafından öne sürülen bu düşüncüyü, bilimsel teorilerin doğru veya yanlışın tek kriteri olarak değil de sadece birer alet olarak görüldüğü bir öğreti olarak tanımlamıştır. Bu şekliyle görüş, aletçilik (instrumentalism) olarak anılır ve daha genel olarak da John Dewey’in felsefesini adlandırmakta kullanılır.³⁸ Pragmatizmi, “zekanın esas fonksiyonunun bize eşyayı tanıtmak olmayıp, fakat onlar üzerinde pratik olarak etkide bulunmamıza, faaliyet göstermemize imkân sağlayan doktrin” olarak açıklayan Bolay ise kavramı, “pragmacılık” ve “başarıcılık”la karşılar.³⁹

Rorty, Pragmatizmi ‘sol kanat Kuhn’culuk’,⁴⁰ Hilary Putnam ise, “şeyleri ‘Tanrı Gözüyle’ görme isteğiyle baştan çıkmamış, yani şeyleri hiçbir öznel yargı ya da duygunun karışmadığı, nesnel bir şekilde temsil edebilme inancına sahip olmayan

³⁶Pragmatizm kavramının Eski Yunanca anlamıyla kullanımı kuruculardan James tarafından tercih edilir. Peirce, Pragmatizm kavramını Kant’ın Pragmatik kullanımından esinlenerek oluşturduğunu ve Yunanca anlamına referansla kullanmadığını açıkça belirtir. Peirce sanılan aksine kavramın oluşumunda, *Salt Aklın Kritiği*’nde Kant’ın pragmatik ile pratik arasındaki farkı anlattığı bölümlerin etkisini göstermiştir. Pratik, Kant’ın apriori ilkeleri ile ilgiliyken pragmatik kavramı tecrübeye dayanan, sanat ve tekniğin tecrübeye uygulanabilir olan kuralları ile ilgilidir. Bkz: Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2015, s. 476, 480, 489, 490; Immanuel Kant, *Ahlak Merafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995, s. 33, 35; John Dewey, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, s. 27.

³⁷ Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008, s. 1180.

³⁸ Cevizci, *age.*, s. 36, 709, 711.

³⁹ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s. 36.

⁴⁰ Richard Rorty, “Science as Solidarity”, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, United States of America, 1991, s. 38.

bir anti temsilci anlayış olarak açıklar.”⁴¹ James’e göre ise Pragmatizm, ‘Latin zihninin entelektüalizmine ve rasyonalizmine karşı geliştirilmiş Anglo-Sakson bir tepkidir’ ve insanın şeylerin ölçüsü olduğu, bireysel pratiğe göreli bir anlayıştır. ⁴² Heidegger, Pragmatizmin metafizik görüşün dışında kaldığını belirtir ve onu ‘Amerikanizmin Amerikan yorumu’ diye niteler. Clark Glymour çok daha sevimli bir şekilde onu “yeni belirsizlik” (new fuzziness) olarak tanımlamıştır.⁴³ Russell ise olumsuz bir tavırla Pragmatizmi şöyle tarif eder: “Ona değer verenlerin yaşamlarını çalar ve insanı onun tüm ihtişamını tasarladığı kâinattan mahrum ederek küçültür.”⁴⁴ Burada Rorty’nin ‘Amerikan entelektüel geleneğinin en büyük şöhreti ve şerefi’ olarak nitelediği Pragmatizmin hala tam olarak açıklanamadığını ve sınırlarının ya da çerçevesinin belirlenemediğini söylemenin yanlış olmadığı açıktır.⁴⁵ Pragmatizmin ne olduğu sorusu tüm canlılığı ile çözülmesi güç bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. O halde Pragmatizmin kurucularının görüşlerini açıklamak, bir felsefe yapma tarzı olarak Pragmatizmin felsefi karakterini ve Yeni Pragmatizme kadar uzanan düşünme çizgisini anlamamıza yardımcı olabilir.

1.1.3. Klasik Pragmatizmin Öncüleri

1.1.3.1. Charles Sanders Peirce

Pragmatizmin kurucusu olarak anılan ve bu öğretinin kurallarını, yöntemini belirlediği ifade edilen seçkin bir düşünür olan Peirce, 10 Eylül 1839’da Massachusetts’te doğmuştur. Max H. Fish, Peirce’ü Birleşik Devletlerin yetiştirdiği en sıra dışı ve orijinal filozof olarak niteler ve ülkedeki hiç bir üniversitenin onun

⁴¹ Hillary Putnam, *Realism with a Human Face*, ed. James Conant, Harvard University Press, London, 1992, s. 23; Richard Rorty, “Pragmatism as Anti-Representationalism” *Pragmatism: from Peirce to Davidson*, Westview Press, United States of America, 1990, s. 2; Kaya, *age.*, s. 17.

⁴²William James, *A Pluralistic Universe*, Longmans, Green and Co., New York, 1909, s. 113. William James’in buradaki açıklamalarına dikkat edilirse onun Pragmatizmi, Antikçağda yürütülen tartışmalara bir referansla Sofizme yakın bir konuma yerleştirdiği görülecektir. Yine bu anlayış doğrudan Protagoras’ın ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ söylemiyle de paralellik gösterir. Daha fazla bilgi için bkz: Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 441.

⁴³ Richard Rorty, “Science as Solidarity”, s. 38; Richard Rorty, “Dayanışma Olarak Bilim”, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilim, İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, der. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 43.

⁴⁴ Bertrand Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner, Lester E. Denonn, Routledge, London, 1999, s. 125-126.

⁴⁵ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 160; Kaya, *age.*, s. 17.

düzeyinde bir felsefe profesörü yetiştiremediğini iddia eder.⁴⁶ Peirce 1861'de Harvard'da master, iki yıl sonra Lawrence Scientific Scholl'dan kimya dalında bilim diploması alır.⁴⁷ Felsefeye akademik başlangıcı geç olsa da, Peirce'ün felsefeyle tanışması çocukluk yaşlarına kadar gider.⁴⁸

Peirce'ün felsefesi mantık üzerinde geliştirdiği yeni düşüncelere göre sürekli değişen bir felsefe olduğundan, onun felsefesi üzerine zaman zaman farklılaşan görüşler öne sürülür. Peirce'ün ilgisinin bilimden ahlaka, metafizikten epistemolojiye, ontolojiden dine kadar uzanması sebebiyle kendisine 'Amerika'nın Leibniz'i' denmiştir.⁴⁹ Nitekim A. N. Whitehead, 1936'da Amerika'yı, felsefenin gelişen merkezi olarak tasvir ederken, C. Peirce ve W. James'i Amerikan Rönesans'ının başlatıcıları olarak anar. Whitehead, William James'i Platon'a, Peirce'ü ise Aristoteles'e benzetir. Aynı şekilde Peirce'ün hayranlarından biri olan Philip P. Wiener ise Peirce için, "Amerikanın yetiştirdiği en becerikli, en derin ve en özgün filozoftur" der.⁵⁰

Pragmatizmin yaygınlaşması aslında James'in yazıları ile olmuştur. Peirce'ün, William James veya John Dewey'e oranla az tanınması, eserlerinin tamamlanamayışı ve yazılarındaki üslubun ağır oluşundandır. Nitekim James, Peirce'ün bu ağır dili nedeniyle yazdıklarını yalnızca filozofların anlayabileceği konusunda uyarıda bulunmuştur. Bu yüzden Guy W. Stroh, onu "filozofun filozofu" olarak niteler. Diğer taraftan Richard Rorty, felsefe ansiklopedisinde, Pragmatizm maddesinde, Peirce'ü seçkin, gizemli, verimli yazıları tutarlı bir sisteme zorlukla sokulabilecek bir filozof olarak niteler.⁵¹ Peirce'ü ön plana çıkaran ise, her ne kadar

⁴⁶ Peirce, *Semiotics and Pragmatism*, ed. Kenneth Lane Kenter and Christian J. W. Klosel, Indiana University Press, Bloomington, 1986, s. 309. Benzer bir görüş, Popper tarafından "tüm zamanların en görkemli filozoflarından biri" ifadesi ile yinelenir. Bkz: William James, *Pragmatizm*, s. 14; Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 9. Ayrıca Peirce'ün yaşamı ve eserleri hakkında daha detaylı çalışmalar için bkz: Vincent G. Potter, "Charles Sanders Peirce," *American Philosophy*, ed. Marcus G. Singer, New York, 1985; Max Fish, *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, Texas Tech Press, 1981.

⁴⁷ Shook, *age.*, s. 25, 28.

⁴⁸ Bruce Kuklick, *A History Of Philosophy in America*, Oxford, 2001, s. 134; Türer, *age.*, s. 14.

⁴⁹ Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 303.

⁵⁰ Türer, *age.*, s. 18.

⁵¹ Rorty, "Pragmatizm", s. 441; Türer, *age.*, s. 28. Peirce'ün felsefesi sabit doktrinlerden oluşmuş değildir aksine bu felsefe yeni tecrübelerin sonuçlarına açık ve teorilerini değiştirmeye hazırdır. Rorty'le aynı kanıda olan ve Peirce'ün düşüncelerinin kronolojik bir yapıda incelenmesi gerektiğini

sonradan aralarının açıldığı iddia edilse de, James olmuştur.⁵² James, yazılarında Pragmatizmin kurucusunun ve bu kavramı ilk kullananın Peirce olduğunu belirtir.⁵³

Peirce, 1878’de “Aylık Popüler Bilim” (Popular Science Monthly) adlı dergide “*Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?*” başlığıyla kaleme aldığı bir makalede, kavramlar konusunda oluşturulacak bir açıklığın, aynı zamanda anlamın oluşmasına da katkı sağlayacağına ilişkin bir tartışmayla dikkatleri üzerine çekmiştir. Bununla birlikte değişim ve yanlış anlaşılmalara öğreti, Peirce’ün zihninde olanın ötesine ve arzu edilenden farklı bir yere varmıştır.⁵⁴ Pragmatizm, Peirce’de de hem bir anlam, hem bir değer, hem de bir siyaset kuramıdır.⁵⁵ Onun daha sonraki yazıları arasında öne çıkan eseri *İnancın Sabitlenmesi*’dir. Bunun dışında Peirce’ün pek çok eseri kendisi tarafından yayınlanmamış ve ölümünden sonra toplu eserler şeklinde bir araya getirilerek yayımlanmıştır.⁵⁶

Peirce, belki de kavramın tanımlanmasındaki bu başlangıçtaki ayrılıklarından dolayı kuramın diğer önemli isimlerinden uzaklaşmıştır. Bu nedenle Peirce yazılarında genellikle Pragmatizmin yanlış anlaşılmasından yakılarak, Pragmatizmin kesinlik iddiasında olmadığını, yalnızca kavramların açıklanmasının bir yöntemi olduğuna işaret eder.⁵⁷ Peirce, Pragmatik yöntem etrafında oluşan pek çok düşüncenin de öncülerinden biri olmuştur. Semiyotik⁵⁸, yanlışlamacılık, kategoriler

düşünen Murphey’in de ana iddiası, bu felsefede sistematik bir yapının olmadığı yönündedir. Bkz: Murry Murphey, *The Development of Peirce’s Philosophy*, Hackett Publishing, Cambridge, 1993.

⁵² Türer, *age.*, s. 26.

⁵³ James, *Pragmatizm*, s. 61-62.

⁵⁴ Jones, *age.*, s. 263; Kirkham, *age.*, s. 79-80; Kundakçı, *age.*, s. 12.

⁵⁵ Bacon, *age.*, s. 11, 12.

⁵⁶ Cornelis de Waal, *On Peirce*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont, 2001, s. 3.

⁵⁷ Frederick Copleston, “The Philosophy of C.S. Peirce”, *A History of Philosophy, Volume VIII, Modern Philosophy: Empiricism, Idealism and Pragmatism in Britain and America*, Image Books, New York, 1965, s. 309; Sami Pihlström, “Peirce’s Place in the Pragmatist Tradition”, *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 34.

⁵⁸ Semiyoloji kavramı, Eski Yunanca semeion (gösterge), logia (söz, kuram) sözcüklerinin bileşiminden türemiştir. Semiyotik ise göstergeleri ve gösterge sistemlerini konu alan, bu sistemlerin anlamın kuruluşundaki rollerini, gösterge sistemlerinin yapısı ve işleyişini araştıran bilim dalının adıdır. Semiyotik terimi ilk kez John Locke tarafından kullanılmış olmakla birlikte, onun bağımsız bir disiplin ya da bilim dalı olarak ortaya çıkmasında, C. S. Peirce’ün ve özellikle de İsviçreli ünlü dilbilimci Ferdinand de Saussure’ün görüşlerinin etkisi fazladır. Peirce’ün bu alandaki özgünlüğü “gösterge” ile “simge” arasında yaptığı ayrıma dayanır. Bu ayrımda gösterge şeylerin gündelik dile yerleşmiş imleri ile doğal belirtilerini içine alacak şekilde kullanılmıştır. Örneğin: karabulutlar gelmekte olan yağmurun göstergesi, tütmeekte olan duman ateşin göstergesidir. Peirce simgeyi ise, üretilmiş gösterge olarak tanımlayarak, simgelerin yalnızca ya da temelde simgeledikleri anlamda kullanılıp öyle de anlaşılacak üzere üretilmiş göstergeler olduğunu söyler. Örneğin: güvercin barışın simgesiyken, mavi renk özgürlüğün simgesidir. Peirce, *Semiotics and Pragmatism*, s. 309; Umberto

anlayışı, fenomenoloji gibi geleneksel ya da çağdaş felsefenin köklü kuramlarında özgün görüşler ortaya koymuş ve bu alanlarda etkili olmuştur. Ayrıca Peirce'ün Frege ve Russell gibi isimlerle anılan modern mantığa giden yolda değerli katkılarının olduğunu ve özellikle onun 'ilişkiler mantığı'nın bu alana yön veren açıklamalar içerdiğini belirtmek gerekir.⁵⁹

Peirce, Pragmatizmi öncelikle anlaşılması güç, anlamları bulanık ya da belirsiz olan kavramları aydınlatmada bir yöntem olarak görür ve buradan yola çıkarak, "pragmatik maksim" dediği ilkeyi oluşturur. Buna göre anlamları bulanık olan kavramlar, koşullu önerme kalıpları içinde anlamları açık olanlarla adım adım yer değiştirilir ve kavramın anlamında gerçek bir açıklık sağlanıncaya dek bu işleme devam edilir. Bunun sonucunda kavram Descartesçı soyut bir açık seçikliğe değil, gerçek duyusal, olgusal, nesnel açıklığa yani pragmatik açıklığa kavuşur ve böylece pragmatik anlam da elde edilmiş olur, aksi halde pragmatik ilkeye göre, eğer kavramlarımızın nesnesini pratik anlamda kavrayamıyorsak o kavramlar bizim için anlamsız olur.⁶⁰ Peirce'ün bu kavrayış ve anlamlandırma üzerine söylediklerini bizzat onun yazdıklarından okumak daha sağlıklıdır. Örneğin o şöyle der: "Pratik semerelerini algılayabildiğin etkileri düşün; (çünkü) biz objeyi sahip olduğumuz kavramlarla algılarız. Öyleyse bu sonuçlara dair anlayışımız, objeye dair anlayışımızın tümüdür."⁶¹ Peirce, "How To Make Our Ideas Clear" (1878) adlı çok önemli makalesinde, açıklamakta olduğumuz bu anlam, inanç ve düşünme teorisini daha net açıklar. Ona göre, düşünmenin amacı, yeni alışkanlıkları tesis etmektir. Eğer insanoğlu alışkanlıklarını değiştirmeye ihtiyaç duymasaydı, düşünme hiçbir zaman gerçekleşmezdi. Hayatın aşağı formları düşünme yeteneğine sahip değildir, çünkü onların basit sinir sistemleri, çevresindeki olaylara otomatik alışkanlıklar ile

Eco, *Alımlama Göstergibilimi*, çev. Sema Rifat, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1991, s.50; Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s. 617.

⁵⁹ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü, Çağdaş Felsefe*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002, s. 478-479.

⁶⁰ Peirce, "Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?", *Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe Seçme Yazılar*, s. 64-65; Peirce, "İnancın Sabitleştirilmesi", s. 47.

⁶¹ Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings*, Vol. 2, ed. Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 132.

içgüdüsel olarak tepki verir. İnsanoğlu temel alışkanlıklar ile doğarken, aynı zamanda doğuştan bu alışkanlıkları değiştirme yeteneğine de sahiptir.⁶²

Peirce'e göre düşünme eylemi bir şüphe tarafından başlatılır. Bu şüphe, sonunda bir inanç durumuna ulaşabilmek için bir çaba göstermeye neden olur. Çünkü diğer canlılar gibi insan da, bir sorunla karşılaştığında davranışını değiştirme gereği duyar ve bunu kendine özgü bir şekilde düşünmeyle gerçekleştirir. İşte şüphe ve huzursuzlukla başlayan, bir inanca ve nihayetinde şüpheden kurtulmanın verdiği bir huzur durumuna ulaştıran bu çaba gösterme sürecine Peirce, araştırma adını verir.⁶³ Ona göre, düşünce edimi genel işleyişi bakımından salt bir araştırma edimidir; bir tek amacı vardır, o da inanç üretimidir. Çünkü bu inançlarımız bize eylem alışkanlığı kazandırır. Alışkanlıklar özel deneysel sonuçlara ulaşmak için verilen koşullar altında nasıl eylemde bulunmamız gerektiği hususunda kurallar olarak iş görürler.⁶⁴ Burada bir sorunun altını çizmemiz gerekir. Hangi inançların doğru kabul edileceği çözülmesi gereken bir husustur. Herkesin az çok farklılaşan eylem alışkanlıklarının olduğu bir gerçektir. Peirce burada nesnelere bizim bilincimizden bağımsız olarak taşıdığı ya da ürettiği niteliklerin duyulanabilir etkilerinin gerçeklik kavramının içeriğini oluşturduğunu iddia eder.⁶⁵ Buna ulaşmanın yolu ise bilimsel bir yöntem olan pragmatik yöntemdir. Ne var ki böyle bir doğruluğu bir anda ve tek başına ortaya koymak güçtür. Gerçekliği yansıtan doğruluklara ulaşabilmek için pek çok bilim insanının aynı alanda, çoğunlukla ortaklaşa çalışmalarına gereksinim vardır. Çünkü Peirce'e göre bilimsel yöntem bireyseliğin bir antitezini yansıtır. Onu öteki yöntemlerden ayıran en önemli yanı kolektif ve genele açık bir nitelikte olmasıdır.⁶⁶ Burada şunu ifade etmemiz gerekir, Peirce'ün anlam ya da kimilerine göre doğruluk kuramının daha iyi anlaşılması için bu alandaki söylediklerinin onun semiyotik

⁶² Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 43.

⁶³ Charles Sanders Peirce, "The Fixation of Belief", *The Philosophy of Pierce Selected Writings*, ed. Justus Buchler, Routledge&Kegan, London, 1956, s. 10; Charles Sanders Peirce, "How to Make Our Ideas Clear", *Charles S. Peirce: Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, Dover Publications Inc., New York, 1958, s. 121.

⁶⁴ Charles Sanders Peirce, "What Pragmatism Is", *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. V, ed. Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge, 1965, s. 255.

⁶⁵ Şöyle der Peirce: "Bizim doğrulukla kast ettiğimiz şey, araştırmacıların hepsi tarafından nihaî olarak hemfikir olacağı düşüncedir ve dolayısıyla bu fikirde temsil edilen nesne de gerçektir." Bkz: Charles S. Pierce, *Essential Pierce*, C I, ed. Nathan Houser, Christian Klosel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 139.

⁶⁶ Justus Buchler, *The Philosophy of Peirce Selected Writings*, Routledge&Kegan, London, 1956, s. x; Çelik, *age.*, s. 34-35.

kuramı ile birlikte düşünülmesi gerekir. Ayrıca Peirce'ün bilim, felsefe ve sanat gibi alanları kapsayacak semiyotik kuramı ile çerçevesi çizilmiş bir doğruluk kuramı öne sürdüğü söylenebilir.⁶⁷ Peirce'ün semiyotik kuramı, onun tüm kavrayış kuramını çözümlmek için temel ipuçları verir.⁶⁸ Onun semiyotik teorisinin başlangıcını kategorik anlam anlayışı oluşturur.⁶⁹ Peirce'ün bu kategorileri ilk yazılarında Nitelik, İlişki ve Temsil olarak, “What Is a Sing” (1894) adlı makalesinde ise, “his”, “tepki” ve “düşünce”, şeklinde ansa da sonraki yazılarda sıklıkla Birincilik, İkincilik ve Üçüncülük olarak adlandırmıştır.⁷⁰ Birincilik bireyin her türlü tecrübesindeki saf bir duyumu ya da his kategorisidir. Birey yalnızca pasif bir izleyici olsaydı bireyin bilinci tamamen bu kategori ile dolup taşardı. Fakat birey sanılanın aksine çevresiyle ilişkiye giren, tepki veren ve daha ötesi bir duyumu diğerleriyle karşıtlık, uyum vb. ilişkiler içerisinde oluşturan bir varlıktır. İşte ikincilik özellikle bu karşıtlığın ve çevreye tepkinin kategorisidir. İki nitelik beraberce bulunduğu, birbirleriyle ilişkilendirilen bu iki niteliğin tecrübesi, onların zıtlıklarını ve ihtilaflarını anlamamıza yardım eder. Artık onları, birbirlerine göre tanımlarız. Birinin diğerine benzemediği açıktır. Onlar birbirine karşı koyar ve eğer ilgimizi sadece birinin üzerinde toplarsak, diğeri ilgi alanımızı ihlal eder ve dikkatimizi dağıtır. Bir renk ancak diğeri bir renk ile arasındaki fark ayırt edildiğinde özel bir renk olarak tanımlanır. İkincilik, güç ve karşı koymayı anlamak için temeldir. Üçüncülük ise aslında bilinçte tam olarak ayrılamayan bu iki kategoriden özellikle ikincisinde bulunan birincilik özellikleri arasında aracı kategoridir. Örneğin bir arada gözlenen iki renk, onların ahengi ve birbirini hoş bir şekilde tamamladığına dair yeni bir

⁶⁷ Celal Türer, “Charles S. Peirce'ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi”, *Kaygı Dergisi*, S. 13, 2009, s. 72.

⁶⁸ Thilly, *age.*, s. 478.

⁶⁹ Peirce'ün kategori anlayışında doğrudan Kant'tan etkilendiğini söyleyebiliriz. Kant'a göre kategoriler, deneyin verilerini birbirine bağlar ve birleştirir. Kant'ın iddiasına göre her yargı; evrensel, tikel, bireysel, sınırlayıcı, kategorik, hipotetik, olumlu, olumsuz, sorunsal, assortik (yalın), apodiktik (zorunlu), disjonktif (ayırıcı) yargıdır. Bu kategoriler üçer yargı biçimini içine alacak şekilde nitelik, nicelik, bağlantı, modalite adı altında dört başlık altında toplanır. Peirce, Kant'ın kategori anlayışını, dünyayı nasıl oluşturduğumuzu açıklamanın bir yolu olarak görür. Fakat bu anlayışın düzeltilmesi gereken yönlerinin olduğunu belirterek, semiyotik kuramıyla iç içe olan kendi anlayışını geliştirir. Peirce'ün bu konu hakkındaki açıklamaları değiştiğinden kategorileri adlandırırken kullandığı kavramlarda zamanla değişmiştir. Peirce'ün geleneksel terimler yerine yeni kavramlar kullanması, onun tümüyle yeni bir metafizik kurma arzusunda olduğu yorumuna neden olur. Bkz: Charles Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1984, s. 74-75; Howard O. Mounce, *Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, Routledge, London, 1997, s. 7; Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 95-97.

⁷⁰ Shook, *age.*, s. 32.

tecrübeyi ortaya çıkarır. Üçüncülük dediğimiz aslında yeni bir tecrübeye ve bireyi bir düşünceye sevk eden bir kategoridir.⁷¹

Peirce'e göre düşüncelerimiz ne kadar varsayımsal ya da suni unsurlardan oluşsa da o, uzun vadede kesin bir yapıya ulaşır. Eğer araştırma uzun tutulur, bilgi yeterli olur ve pragmatik ilke takip edilirse, duyumları veya esas görüşleri ne kadar farklı ve şartlar ne kadar kendine özgü olursa olsun kişilerin kendi niteliklerinin ve özelliklerinin sınırlamalarından uzaklaşıp ortak bir sonuca varacaklarını söyleyebiliriz. Bu durum, bilimsel araştırma için de geçerlidir. Bilim adamları aynı problemlerle yeteri kadar uğraşırlar ve aynı basamakları takip ederlerse, nihai ve aynı sonuca varabilirler.⁷² Fakat Peirce ortak bir inanca ulaşma konusunda bilimsel metodu pek çok dış etkeni kontrol etmesi, sağlam bir yöntemle sahip olması ve araştırmanın kolektif yönünü gözetmesi nedeniyle ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir. Burada bilimsel metodu takip eden araştırmacılar topluluğunun nihai bir doğruyu kesinlikle keşfedebileceklerinden değil, yalnızca daha başarılı davranış biçimleri geliştirebileceklerine yönelik entelektüel bir umuttan söz edebiliriz.

Peirce'ün, kavramlara açıklık getirebilmek için bilimsel yöntem ve mantık kuramı etrafında bir sistem geliştirdiği söylenebilir. O, teknik bir araştırmaya dayanan bu anlayışta incelediği konuların pratik yönünü öne çıkarsa da, gündelik yaşam sorunlarıyla ilgilenmek istemez. Dewey, Peirce'ün pragmatizminin bütününde görülen, mantığa ve bilime sıkı sıkıya bağlı bu katı tavrına işaret ederek, onu toplumsal sorunlardan uzak bir mantıkçı olduğu gerekçesiyle eleştirir.⁷³ Dewey'e hayranlığını her fırsatta ifade eden Rorty, Peirce ve onun felsefesi hakkında Dewey ile aynı kanıdadır.⁷⁴ Rorty'nin bu konuyla ilgili görüşünü kendi ifadelerinden okuyalım, şöyle der: "Pragmatizm çok belirsiz ve muğlak bir kelimedir. Birçok kişi bu düşünceyi analitik gelenek içinde değerlendirmektedir; bu yanlış bir şey değildir. Ancak James ve Dewey'in önemi bu gelenekte göz ardı edilmiştir. Bu iki düşünür Kant'ın epistemolojisinden ayrı olarak düşünülmelidir. Onlar sık sık doğruluk, anlam veya başka teoriler ile birlikte anılmaktadır. Ancak onlar zaten teoriye karşıdılar. Bu

⁷¹ *Age.*, s. 32-33.

⁷² Tüerer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 60-61.

⁷³ John Dewey, "Amerikan Pragmatizmi'nin Gelişimi", çev. Celal Tüerer, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 7, 1996, s. 202.

⁷⁴ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York, 1999, s. xvi.

tür bir yanlış anlaşılmanın en büyük belirtilerinden biri Peirce'ün aşırı yüceltilmesidir. Peirce, dil konusundaki başarılarından dolayı diğer pragmatistlerin önüne geçmiştir. Peirce'ün en büyük katkısı, Pragmatizm kavramını ilk kullanan olması ve James'i etkilemesidir. O, Kant'ta olduğu gibi tarihsel olmayan (ahistorical) bir bağlamda epistemolojinin ve semantiğin keşfedilebileceğini düşünüyordu. Ancak James ve Dewey bu iddiaya karşıdır. Biz böyle bir karşı durmaya odaklanmalıyız.”⁷⁵

Tüm bu eleştirilere rağmen Peirce'ün bu felsefeye önemli bir katkısının olmadığını söylemek de haksızlık olacaktır. Onun pragmatik anlayışı yalnızca ardılı olan isimlerden farklı yönde gelişmiştir. Yine de Peirce'ün Rorty'nin anlayışına ilham verecek düşünceleri de yok değildir. Örneğin Peirce, geleneksel felsefede gözlenen metafiziksel önermelerin, Pragmatizm tarafından anlamsız ve saçma olduğunun gösterebileceğini düşünür.⁷⁶ Rorty, Peirce'e yönelik eleştirel tutumuna rağmen bu konuda Peirce ile aynı kanıdadır. Peirce'ün pragmatik bir tutum etrafında öne çıkardığı metafizik karşıtlığı, Rorty'nin felsefesinin hareket noktalarından en önemlisidir.⁷⁷ Ayrıca Peirce, tecrübeyi ön plana çıkardığı bilgi anlayışında insanların hem bir içe bakış hem de sezgi kuvvetine sahip olmadığını öne sürdüğünde de Rorty'le uzlaşır.⁷⁸ Her ne kadar Rorty, kendisini James ve Dewey'e daha yakın bir çizgide görmüş olsa da, Peirce, Rorty için bir “selef” olarak görülebilir.

1.1.3.2. William James

Amerikan Pragmatizminin geniş kitlelerce buluşmasını sağlayan ve öğretisiyle ismi neredeyse birlikte anılan William James, Pragmatizmi, “bakışı ilk şeylerden, ilkelerden, kategorilerden, varsayılan zorunluluklardan, son şeylere, sonuçlara, semerelere (meyvelere) ve olgulara çevirmek”⁷⁹ şeklinde tanımlamaktadır. James felsefesinin en etkin yönü ve özgünlüğü, bu felsefenin Amerikan halkının genel anlayışına uygun olması ve genel felsefi sorunlarla uğraşan ilk Amerikalı filozof

⁷⁵ Rorty, *age.*, s. 160-161.

⁷⁶ Charles Sanders Peirce, “The Essentials of Pragmatism”, *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, New York, 1955, s. 259.

⁷⁷ Richard Rorty, “Philosophy & Future”, *Rorty & Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics*, London, 1995, s. 200-201.

⁷⁸ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, V. 5, Harvard University Press, Cambridge, 1932, s. 265.

⁷⁹ James, *Pragmatizm*, s. 66.

olmasında yatar.⁸⁰ G. E. Moore, James'in bu yönünün de etkisiyle hiçbir Amerikan düşünürün göremediği ilgi ve sevgiye ulaştığını iddia eder.⁸¹ Fakat şu hususu da belirtmemiz gerekir ki; bu felsefe yalnız Amerika'da değil, bütün dünyada bilinen ve tartışılan felsefi bir öğreti olma başarısını göstermiştir.

James, Pragmatizm teriminin, eylem anlamına gelen Yunanca "pragma" kelimesinden kaynaklandığını, bu terimden de 'pratik' ve 'pratik olan' terimlerinin türediğini belirtir. O, "davranışın", her makul felsefenin gayesi ve hedefi olduğunu iddia eder. Yine ona göre, bir nesne hakkındaki düşüncelerimizi berraklaştırmak istersek, pratik etkileri değerlendirmemize dâhil etmemiz gerekir.⁸² James, Pragmatizmi yaptıkları bir kamp sırasında ağaç gövdesinde duran sincap üzerine yapılan bir metafizik tartışma bağlamında açıklamayı tercih eder. Bu anekdot sonrasında James, birbiriyle tezat teşkil eden metafizik meselelerin pratikte herhangi bir farkı yoksa onları tartışmanın da bir anlamı yoktur veya aralarında pragmatik olarak bir fark yoktur sonucuna ulaşmaktadır.⁸³ Yine ona göre, aralarında pratikte bir fark olmayan meselelerin tartışılması gereksizdir. Doğruluk, pratikte ortaya çıkan ürünle alakalı bir durumdur ve ortaya çıkan ürün de doğruluğun yüklendiği mevzunun anlamı olmaktadır.⁸⁴ James'de anlam, Peirce'de olduğu gibi kavranabilir pratik bir etki üzerinden değil de, "kavramın uygulanışının herhangi bir pratik fark yaratıp yaratmaması" ile açıklanmaktadır.⁸⁵

James'e göre, Pragmatizm, tarihte kısmen adı konmadan kullanılagelen bir yöntem olduğu gibi, dönem itibarıyla mevcut bazı düşünce yöntemleri ile de çeşitli yönlerden uyuşan bir felsefedir.⁸⁶ Pragmatizm, tikellere verdiği önemle Nominalizm'le, pratiğe atfettiği değerle Utilitarizm'le, kavramlar üzerinde kalan

⁸⁰ Ross Posnock, "The Influence of William James on American Culture", *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 322-342.

⁸¹ C. Edward Moore, *William James*, Washington Square Press, New York, 1965, s. 1; Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri, 1997, s. 8.

⁸² Önder Bilgin, "William James Pragmatizmine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, 2010, s. 164.

⁸³ James, *Pragmatizm*, s. 63; Samuel Enoch Stumpf, "Pragmatism", *Philosophy/History & Problems*, Mc Graw-Hill Inc., United States of America, 1994, s. 389.

⁸⁴ William James, *Faydacılık*, çev. Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003, s. 28.

⁸⁵ Nazlı İnönü, "Charles Sanders Peirce'ün Pragmatizmi", *Felsefe Arkivi*, S. 33, İstanbul, 2008, s. 40.

⁸⁶ James, *age.*, s. 26-27.

sözel çözümlenmeler ve metafizik soyutlamalara karşı takındığı tavrıyla Pozitivizm’le uyuşur.⁸⁷ Pragmatik düşünce dikkati öncüllerden sonuçlara kaydıracağı için, hangi kurama göre geliştirilirse geliştirilsin sonuç olarak ortaya çıkan ürün, o kuramın ölçütü haline gelmektedir. Pragmatik yönetime göre, sonucun, *nereden geldiği, hangi teoriye göre üretildiği* değil, *ne olduğu* önemlidir. Sonucu dikkate alarak yapılan değerlendirme, James’in pragmatik doğruluk teorisinin omurgası ve aynı zamanda ayırt edici özelliğidir. Ancak burada ifade edilmesi gereken önemli bir husus vardır; o da sonucun tek başına doğruluğun ölçütü olmayıp sadece bir araç olduğudur.⁸⁸ Onun, doğru olabilmesi için, ‘doğrulanabilir olması’, ‘diğer tecrübelerle maksimum uyum sağlaması’, ‘iş görmesi’, ‘tatmin etmesi’ ve ‘faydalı olması’ gibi çeşitli niteliklere de sahip olması gerekir.⁸⁹

James’e göre, insandan bağımsız bir doğruluk ve gerçeklikten bahsetmek mümkün değildir. Ona göre, insan doğruları keşfeden, gerçekliğin pasif bir izleyicisi değil, gerçekliği tanımlayan, ona şekil veren onun içini dolduran aktif bir öznedir.⁹⁰ Bu tavır geleneksel felsefenin düalizmine, zihin anlayışına karşı kuvvetli bir muhalefettir. Bu önemli bir kırılmaya işaret eder ve değerlidir. James’in şu cümleleri bu dönüşümü daha iyi açıklayacaktır: “İnsani düşünceden bağımsız gerçeklikten söz ettiğimizde, bir şey keşfetmek çok zor görünüyor. Çünkü bu anlayış gerçekliğin, son

⁸⁷ *Age.*, s. 22, 47. İtalyan pragmatist düşünür Papini, Pragmatizmin pek çok düşünceyle uyuşabildiğini ve bu teorisinin yönteminden başka hiçbir dogması ve doktrinin olmadığını çarpıcı bir metaforla anlatmıştır. Bu metafor özetle şu şekildedir: “Pragmatizm tıpkı bir oteldeki koridor gibi, kuramlarımızın ortasında yer almaktadır; sayısız odalar ona açılmaktadır; birinde tanrıtanımaz bir kişi, bitişiğinde dizleri üzerine çömelmiş Tanrıya yakaran bir başkası, bir üçüncü odada bir cismin özelliklerini araştıran bir kimyacı bulmak mümkündür. Bir dördüncü odada idealist bir metafizik sistem inşa edilirken bir diğer odada metafiziğin imkânsızlığı gösterilmektedir. Fakat hepsinin de koridoru aynı ve hepsi de odalarından çıkmak istediklerinde bu koridordan geçmek durumundadırlar.” Bkz: James, *age.*, s. 66; Sabri Düvenci, “Pragmatizm ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 20, S. 1, Ankara, 1987, s. 329.

⁸⁸ William James, *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York, 1950, s. 289; William James, “Pragmatik Doğruluk Anlayışı”, s. 228; Ellen Kappy Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 13.

⁸⁹ James, *age.*, s. 30, 31.

⁹⁰ Rorty’nin James’in doğru, inanç ve iyiye ilişkin düşünceleri hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: “Ben pragmatistlerin üç karakteristik özelliklerinden bahsedebileceğini düşünüyorum. Bunlardan birincisi, ‘ahlak, bilgi, hakikat, dil’ ve buna benzer konulara uygulanabilecek basit bir anti-özcülük düşüncesinin varlığını kabul ettikleridir. Bu tanımı, James’in doğruluğu, **‘inanç yolunda iyi olan şey’** olarak yaptığı tanımda görebiliriz. Bu durumu James’in, doğruluk, şeylerin özünün sahip olduğu bir nitelik değildir şeklindeki fazla derin olmayan açıklamasında bulabiliriz. Daha özel olarak, onun doğruluğu ‘gerçekle bir tekabüliyet’ olarak kullanmamasını gösterebiliriz. Pragmatizm bize teoriden çok uygulama ifadelerinin, düşünceden çok eylemin doğru hakkında yararlı bir şeyler söyleyebileceğini ifade eder.” Bkz: Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 162; Celal Türer, “Pragmatizmin Doğruluk Evi”, *Bilimname XVII*, S. 2, 2009, s. 178.

haliyle ve sonsuzluğa uzanan şekliyle karşımızda durduğunda ısrar eder ve düşüncelerimizin gerçeklikle örtüşmesi onlardaki tek ve analiz edilemeyecek nitelikteki erdeme bağlıdır. Bu durumda gerçekliğin deneyimlerimizle hiçbir bağlantısı kalmaz. Fakat gerçeklere olgulardan yola çıkarak ulaşırız; onlar tekrar olgulara katılırlar ve olgular yeni gerçekleri yaratırlar. Bu olguların kendisinin gerçek olduğu anlamına gelmez. Olgular vardır. Gerçek ise olgularla başlayan ve biten inançlarımızın fonksiyonudur.”⁹¹ İşte James’e göre, “Kendimize mal edebileceğimiz, doğrulayabileceğimiz, teyit edebileceğimiz ve kanıtlayabileceğimiz fikirler gerçektir.”⁹² Bu tanım Pragmatizmi dogmatik, mutlak hakikatler sunan bir felsefe olmaktan uzaklaştırır ve bu problemlerin pratik boyutunu unutarak yapılan tartışmaların anlamsızlığını gösteren bir anlayış haline getirir.

James’e göre, gerçeklik tecrübe ile ve tecrübenin içerisinde, belirli bir doğrulama sürecinin sonunda elde edilen, fikirlerimize ait bir niteliktir. James, tecrübeyi bir bütün halinde insanlığın tecrübesi olarak görür ve onu öznel nesnel diye ikili bir ayrıma gitmeden ele alır. Epistemolojideki özne-nesne ayrımı, James için asli olarak söz konusu değildir; çünkü bilgi, bilen ve bilinenden ayrılamaz. Bilenle bilinen, iç içe olduğu için ayrılmaz bir bütünün parçasını oluştururlar. Bu durumda doğruluk özne (*bilen*) ya da nesnede (*bilinen*) değil, tecrübenin kendisinde aranmalıdır. James’e göre, tecrübenin doğruluğu için, tecrübe üstü bir kaynağa ya da varlığa ihtiyaç yoktur. James için, tecrübe veya deneyim, herhangi bir fikrin doğruluğunun test edilebileceği tek yöntem ve zemindir.⁹³

James’in pragmatizminin başka bir önemli özelliği, hayatın tamamı için geçerli mutlak, kuşatıcı ve bütüncül bir anlayışın imkânsızlığını hatırlatan çoğulcu ve olumsal bilgi ve varlık görüşüdür.⁹⁴ James bu çoğulculuğun, sınırlı bir dünya ve

⁹¹ William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking; The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, Cambridge, 1978, s. 119; Kathleen M. Wheeler, *Romantizm Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011, s. 124.

⁹² James, *Faydacılık*, s. 103.

⁹³ James, “Pragmatik Doğruluk Anlayışı”, s. 229-230; Bilal Bekalp, “William James’in Pragmatizm Anlayışında Ahlakın ve Dinin Temellendirilmesi”, s. 5.

⁹⁴ William James, “The Types of Philosophical Thinking”, *A Pluralistic Universe*, Rockville, Maryland, 2008, s. 19; Michael R. Slater, “William James’s Pluralism”, *The Review of Metaphysics*, S. 65, 2011, s. 63-90.

zamanda var olan insanoğlunun “tecrübe”si ile inşa edildiğini ileri sürer.⁹⁵ James’in ifade ettiği gibi, insan dünyada yalnızca bir seyirci değil, değişen çevresine göre eylem alışkanlığını değiştirebilen ve hatta çevresini dönüştürebilen bir varlıktır.⁹⁶ Bunun aksine geleneksel felsefenin monizmi, duyguları özellikle değersiz görmesi nedeniyle insana dair pek çok yönü göremez. Bu yaklaşımda insan olumsuzluğuna açık herhangi bir boşluk yoktur. James bu yüzden, insan olumsuzluğuna, onun her türlü tecrübesiyle şekil almaya hazır çoğulcu bir yaşam biçimine olanak tanıyan ortam vaat etmiştir.⁹⁷

James’e göre tecrübe, aktif olarak amaca yönelmiştir. Düşüncelerimiz, davranışlarımızı kontrol etmeyi amaçlar ve bu yüzden tüm düşünceler, doğrudan ve dolaylı olarak nasıl hareket edeceğimiz konusunda kararlarımıza etki eder. İnsan tecrübesi, sıradan bir süreç değil, aksine yaratıcı bir süreçtir.⁹⁸ Yine ona göre, inançlar ya da düşünceler tecrübelerden elde edilirler ve yeni tecrübelerin öngörüsünü oluştururlar, bu yüzden, tecrübe gelecek tecrübelerin kontrolü altındadır. Tecrübe sürekli değişmeye açık olduğu için hakikatler de tecrübelerle bağlı olarak sonsuz bir değişim sürecine (*process of mutation*) bağlıdır.⁹⁹ James’in ifadeleriyle hakikatler, yuvarlandıkça bir yandan sarılan diğer yandan çözülen ip yumağı gibi çift yönlü bir hareketin ürünüdürler. Doğru fikir ya da inançlar mevcut olgulardan elde edilmelerine rağmen, tekrar yeni olgulara yönelik işlerler.¹⁰⁰

Görüleceği gibi James’in ‘tecrübe’, ‘hakikat’ ya da ‘gerçeklik’ gibi kavramları değerlendirmesi, geleneksel felsefenin değerlendirmesinden farklıdır. Tüm bu kavramlar ve özellikle gerçeklik, Peirce’ün öne sürdüğü gibi James için de öznen ve onun ilgi ve yöneliminden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Hakikat

⁹⁵ James’ e göre, dünya ne iyi, ne de kötüdür, ancak parçalarının onun gelişimi için yapabildiklerinin en iyisini yapma konusunda gelişim sağlanabilir. Bu konudaki başarı daha fazla çalışma oranı ile gerçekleştirilebilir. Eğer hiç kimse çalışmazsa başarısız olunacaktır, eğer herkes elinden gelenin en iyisini yaparsa, başarısız olunmayacaktır. Ve böyle bir dünyada insanoğlu, idealini gerçekleştirmede riske girmekte özgürdür. Frank Thilly, *age.*, s. 483.

⁹⁶ William James, “Monistic Idealism”, *A Pluralistic Universe*, Arc Manor, Rockville, Maryland, 2008, s. 24.

⁹⁷ James, *age.*, s. 24, 35; Kundakçı, *age.*, s. 24.

⁹⁸ Shook, *age.*, s. 80.

⁹⁹ William James, *Reflex Action and Theism*, Kessinger Publishing, 2010, s. 92; Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 6.

¹⁰⁰ William James, *Faydacılık*, s. 113; David Lapoujade, *William James Ampirizm ve Pragmatizm*, çev. Nusret Polat, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 15.

üzerine yaptığımız her bir eylem bir çıkarımı ya da daha açık bir ifadeyle bir yaratımı gerektirir. Hakikat, insan zihninin ve eyleminin bir ürünüdür.¹⁰¹ Bu açıkça geleneksel felsefenin temel çıkarımlardan birisi olan ‘zihnin gerçekliği tam ve kusursuz temsil edebileceği’ne bir karşı çıkıştır. Ve nihayetinde Dewey ve Rorty’nin de ifade ettiği gibi ‘bizim için kendisine inanmanın en iyi olduğu şey’dir.¹⁰²

James ve daha sonraki yüzyılda Wittgenstein’a göre bir fikrin anlamı, onun kullanımından ayrılmaz. Bir fikrin anlamını ifade etmek, benzer diğer fikirlerin listesini tekrarlamak değildir; bu durum, fikri özel somut problemler ve ilgiler bağlamında bir alet gibi kullanmaktır. James, kavramları kendi özel kullanımlarından soyutlamanın ve bu soyutlamaları önemli görmenin, elde edilecek sonuçları verimsizliğe ve karışıklığa götüreceğine inanır.¹⁰³

James’in epistemolojik bir değer olan *doğru* ile ahlaki bir değer olan *iyiyi* eşdeğer kavramlar olarak ele alması veya doğruyu bir iyilik türü olarak görmesi bilinçli bir tercihtir.¹⁰⁴ Dahası, doğrunun “iyiden farklı bir kategori değil, onun bir iyi türü” olduğu söylenir. Sokrates kadar James için de neye inanmamızın bizim için doğru olduğunu birbirinden ayıramayız. Şunu söyler James: “Doğru, bir inanç tarzında her ne kendisinin iyi olduğunu ispatlıyorsa onun adıdır ve belirlenebilir nedenlerle iyi de böyledir.”¹⁰⁵ James’in doğru yerine iyiyi kullanmasını pragmatik düşüncelerine gelecek eleştirileri hafifletmek amacıyla yaptığını söyleyenler olsa da, genel kanı onun epistemolojisi ile etiği arasında güçlü bir ilişki olduğu yönündedir.¹⁰⁶

Sonuç olarak Jamesci pragmatizm araçsal, arbulucu, metafizik karşıtı, geleceğe yönelik iyimser ve çoğulcu gibi öne çıkan özellikleri ile düşünüldüğünde bu

¹⁰¹ Wheeler, *age.*, s. 37.

¹⁰² George Cotkin, "William James and Richard Rorty: Context and Conversation", *Pragmatism from Progressivism to Postmodernism*, ed. Robert Hollinger, David Depew, Praeger Print, USA, 1995, s. 38.

¹⁰³ Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 42.

¹⁰⁴ Rorty, bu konuda James ile hemfikirdir. Bu anlayışı Pragmatik geleneğe has bir tutum olarak görür. Onun bu konudaki düşünceleri şu şekildedir: “Burada Pragmatizmin ikinci (diğer) niteliğine geldik: Pragmatizmde, olması gereken şeyin doğruluğu ile olan şeyin doğruluğu hakkında herhangi bir epistemolojik fark yoktur veya olgular ve değerler konusunda metafizik bir ayrım yoktur. Bkz: Rorty, “Pragmatism, Relativism, Irrationalism”, s. 163.

¹⁰⁵ Suckiel, *age.*, s. 42.

¹⁰⁶ Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, İmge Yayınları, Ankara, 2003, s. 214.

anlayışın Rorty'nin "Yeni Pragmatizmi" üzerindeki etkisi doğrudan görülecektir. İleride ele alacağımız gibi bu sözcükler ve yarattığı anlam dünyası, Rorty'nin sözcük dağarı içerisinde kimi zaman benzer kimi zaman farklı görevler alacak kullanışlı aletlerdir.

1.1.3.3. John Dewey

Amerika'nın önde gelen filozofu sayılan John Dewey, 1859'da doğmuştur. Russell onun yalnızca filozoflar arasında değil, eğitim, sanat ve siyaset alanında çalışanlar arasında da büyük bir nüfuza sahip bir filozof olduğunu söyleyerek bu değerlendirmeye katılır.¹⁰⁷ Dewey, yalnızca teori üreten bir filozof değil, aynı zamanda eğitimde reformlar ve ilerlemeci uygulamalar gerçekleştiren, siyasette ise liberal bir düzenin gelişmesi için adımlar atan bir düşünürdür.¹⁰⁸

Türkiye'de sıklıkla eğitim felsefesi ile anılan John Dewey, Pragmatizmi *araçsal* bir karakterde ele almış ve bu yönde bir kuram geliştirmiştir.¹⁰⁹ Bu özellikleri yanında "sosyal bir filozof" olarak da anılır. Dewey, Pragmatizmi genel felsefenin dışında sosyal durumlara, birey ve toplum hayatının belirlenimlerine uygulamaya gayret etmiştir. Dewey, Rorty'yi etkileyen filozofların başında gelir.¹¹⁰ Bu etki dolayısıyla Rorty, büyük filozoflardan ve döneminin felsefesinde etkin isimlerden söz ederken Heidegger ve Wittgenstein dışında Dewey'i anar.¹¹¹

Dewey'in görüşlerine geçmeden önce, onun siyasi, kültürel ve askeri alanda önemli, devrimci ve sarsıcı değişimlerin yaşandığı bir çağa tanıklık ettiği gerçeğini

¹⁰⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi, Modern Çağ, Yeni Çağ*, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınları, 1973, s. 485.

¹⁰⁸ Richard Rorty, "Trotsky and The Wild Orchids", *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York, 1999. Öne çıkan Dewey biyografileri için bkz: Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, New York, 1991; Alan Ryan, *John Dewey and The Hightide of American Liberalism*, Norton, New York, 1995.

¹⁰⁹ Dewey, kendi felsefesini genellikle *araçsalcılık* olarak ansa da, kimi zaman *empirik natüralizm* ya da *natüralistik empirizm* olarak farklı biçimlerde ifade etmiştir. Bkz: John Dewey, *Experience and Nature*, George Allen&Unwin Ltd., London, 1929, s. 1; Emre Öztürk, *Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 232.

¹¹⁰ Hatta Calinescu, Habermas ile Lyotard arasındaki tartışmada Rorty'nin çözümlerini överken şöyle der: "Habermas ile Lyotard arasındaki tartışmanın ayrıntı ve dolambaçları bizi burada ilgilendirmiyor. Temel sav ve karşı savları, berrak bir şekilde, **John Dewey'in müridinin liberal-pragmatist perspektifinden, Richard Rorty** tarafından özetlenmiş durumda." Bkz: Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, Küre Yayınları, İstanbul, 2010, s. 320.

¹¹¹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 11.

vurgulamak gerekir.¹¹² Yaşanılan bu hadiseler onun felsefeye bakışı üzerine derin etkiler bırakmıştır. Çünkü mevcut felsefenin tüm bu olgular karşısında kayıtsız kaldığını ve bir şey yapamadığını görmüştür. Bu olgu onu felsefenin en azından bir yönlendiricilik misyonu göstermesi, yapay problemlerden kopması ve daha çok pratik ve somut anlamda hayata uygulanabilir olması gerektiği düşüncesine götürmüştür.

Bu tarihi olayları ve Modernizmin sonuçlarını doğrudan gözlemleyen Dewey, bir çözüm sunmak için, modern dünyanın sorunlarını yaratan en belirleyici faktörü tespit etmek ve nihayetinde bu ihtiyaca cevap verecek bir felsefe oluşturma gayretindedir. Dewey için modern dünyanın bunalımının temelinde, büyük oranda, bilimsel bilgi ve onun ürünü olan teknolojiyle toplumsal değerler arasında oluşan çatlağın derinleşmesi yatmaktadır. O, insanın yaşadığı dünya hakkındaki inançları ile değerler ve davranışlarını yönlendiren amaçlar hakkındaki inançları arasındaki uyumun sağlanabilmesi için bütünlüğün yeniden kurulması gerektiğini iddia eder.¹¹³

Dewey, *araçsalcılık* adını verdiği anlayışı ile geleneksel gerçeklik ve doğruluk kavramını eleştirir. Profesyonel filozofların çoğunca anlaşılabilir biçimiyle doğruluk, durağan, eksiksiz ve ebedidir. Dinsel terminolojide o, Tanrı'nın düşüncelerine ve bizim rasyonel varlıklar olarak Tanrı'yla paylaştığımız düşüncelere özdeş tutulabilir.¹¹⁴ Dewey, felsefenin tarih üstü, her dönem için geçerli hakikat iddiasından vazgeçerek, eylemle bağını koparmayan ve bizzat yaşamın içerisinden çıkarılan insan tecrübesini konu edinmesini ister. Dewey'in gerçeklik anlayışı insanın dünyada konumlanışını ve onun algısını bir bütün olarak görme çabasıdır. Bu çaba, özneyi çevresinden yalıtık, dikotomik ve öz olarak tamamen birbirinden farklı bir şekilde ele alan geleneksel felsefeye bir itirazdır.

Dewey, filozoflarca öne sürülen bilgi görüşlerinin ya insanın hayal ve duygularını unuttuğunu ya da soyut ve yapay bir sonuca ulaştığını belirterek eleştirir.

¹¹² Dewey, Darwincilik ve Einstein'ın kuramlarını, atom bombasının keşfi ve uygulanmasını, siyasi anlamda 1917'de gerçekleşen Rus Devrimini, nasyonal sosyalizmin siyasal eylemlerini, askeri olarak I. Ve II. Dünya savaşları ile Pearl Harbor saldırısını görmüştür.

¹¹³ John Dewey, "From Absolutism to Experimentalism", *The Philosophy of John Dewey*, ed. John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 10; John Dewey, "İyinin İnşası", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Alparslan Doğan, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 291.

¹¹⁴ Russell, *age.*, s. 486-487.

Dewey, gerçeğin tam ve kusursuz temsilini sağlayan geleneksel anlayışta süjenin konumunu yalnızca algılama ve temsil etmek olarak görür ve bu anlayışı “seyirci bilgi teorisi” (spectator theory of knowledge) olarak adlandırır. Ona göre bu tür bilgi teorisini takip eden filozoflar insanı ve eşyayı sabit ve statik görmüş ve böylece bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi yalnızca bir temsil ilişkisine indirgemişlerdir. O, bu teorilerin insanın hep bir yönünü eksik bıraktığını ve tecrübenin çoğulcu ve devingen yapısını göremediğini iddia ederek, felsefede bir yeniden yapılanmanın yolunu açar. Dewey’e göre, “Felsefi yeniden yapılanma, geçmişin zengin deneyiminin ve yüzünü geleceğe çevirmiş mücadeleci zekânın sonuç veren bir tarzda birbiriyle karşılıklı etkileşiminin koşullarını belirleyebilir.”¹¹⁵ Dewey’in gözünde bu yeni anlayış, felsefenin geçmiş problemlerinin ya da ilgilerinin incelenmesi değil, bir “hayat tecrübesi”nin incelenmesidir. Dewey dünyayı veya daha dar anlamıyla kişinin çevresini, tamamlanmamış, belirsiz, yeniliklere her zaman açık ve hayal edilememiş imkânlarla dolu bir ortam olarak anlatır. Bu nedenle düşünce geçmişi ve şimdiki bir anlamda yönlendirir ve hatta yorumlayarak yaratır, gelecekteki olası olayları ise öngördüğümüz hedefler için daha yararlı olacak şekilde değiştiren ayırt edici eylemler doğurur. Başka bir deyişle düşünce, kişinin değişen çevre koşullarına uyum sağlamasını ve kendisini kuşatan gerçeğin değişirebilmesini sağlayan temel bir özelliğidir.¹¹⁶

Dewey’in “seyirci bilgi teorisi” adını verdiği bu anlayıştan kopuşu onun empirizmin duyu(m), tecrübe gibi temel kavramlarını kendine özgü yorumlamasına neden olmuştur. Örneğin geleneksel empirizm duyumu bilgilerimizin başlangıç ve neredeyse zorunlu ögesi olarak görür.¹¹⁷ Dewey ise duyumu bir uyarıcı, bir değişikliğin oluşturduğu huzursuzluk hali olarak açıklamayı tercih etmiştir. O, *Deneyim ve Usun Değişen Kavramları* adlı makalesinde duyumun bu felsefedeki yerini açıklayan şu örneği verir; “Sözgelimi not alan bir kişi, bu işi yaptığı sürece kalemin kâğıt üzerindeki ya da kendi elindeki basıncının duyumunu alamaz. O sadece var olan ve etkili bir düzenlemedeki bir uyarıcı olarak işlem yapar. Fakat eğer kalemin ucunun kırılmış ya da körleşmiş ise ve yazma alışkanlığı pürüzsüzce

¹¹⁵ Dewey, “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları”, *Pragmatizm Pratik Bir Felsefe*, s. 169.

¹¹⁶ Dewey, *age.*, 159-160.

¹¹⁷ Robert Duschinsky, “Tabula Rasa and Human Nature”, *Philosophy*, Vol. 84, 2012, s. 511-512.

görevini yapamıyorsa bir bilinç şoku meydana gelir, yani bir problem ya da yanlış giden bir şey olduğu hissi açığa çıkar. Bu duygusal değişim, işlemde gereksinim duyulan değişim için bir uyarıcı olarak işlev görür. Kişi kalemine bakar, ucunu sivirtir ya da cebinden başka bir kalem çıkartır. Duyum, davranışı yeniden ayarlamak için bir eksen görevi görür. O, daha önceki yazma sürecinde bir kırılmaya ve bir başka eylem tarzının başlangıcına işaret eder.”¹¹⁸ Dewey’in anlayışında artık bilgi, pratik ve katılımcı bir anlama ulaşmıştır. Bu gerçekliğin insanın aktivitesinden bağımsız bir şey olmadığı anlamına gelir. Dewey’e göre bilgi yine bir araştırmadır fakat bu araştırma ezeli ve ebedi hakikatleri keşfeden bir inceleme değil, sosyal ve pratik problemlerle başa çıkmayı sağlayan tecrübelerden oluşmuş bir çoğulculuktur.¹¹⁹

Pragmatist tecrübecilik bilginin değerini, mutlaklığına ya da rasyonelliğine değil, araştırmanın kendisine bağlar. Araştırmanın değeri Peirce’ün felsefesinde ilk defa anılmış ve bu düşünce içerisinde bilimsel bir anlam kazanmıştı. Peirce’de araştırmanın sınırı araştırma topluluğunun uzun sürede bulacağı sonuçlar üzerinden belirlenir. Dewey’de ise hem tecrübe hem de araştırma sosyal bir nitelik kazanır. Ayrıca doğa ve onunla birlikte olan, etkilenen ve etkileyen tecrübe ya da zihin de Darwinci bir bakışla sürekli gelişen yapılarıdır.¹²⁰ Dewey, kendisinin ‘doğruluk teorisinin’ garantili bir iddia olduğunu söyler. Bir iddiayı garantiye alan şey araştırmadır ve araştırma tarafından garanti edilen iddia araştırmaya sebep olan şüpheli durumu belirginleştiren veya “cevaplayan” bir durumdur. Bununla beraber şüpheli olan cevabın yeterliliğini ve ilişkisini belirler. Dewey, doğruluğun, araştırmanın ‘başarılı’ ve ‘tatmin edici’ sonucu olduğunu söyler.¹²¹

Dewey kendi kişisel çabasının, felsefeyi soyut ve kendisinin ayrıcalık atfettiği geleneksel problemlerinden uzaklaştırıp, onu özgürleştirmeye yönelik bir teşebbüsü ifade ettiğini belirtir. Onun bu teşebbüsündeki temel dinamik ise, felsefenin çağdaş yaşamın kritik ve güncel tartışmaları hakkında giderek konumunu yitirmeye başlamış

¹¹⁸ Dewey. *age.*, s. 160-161.

¹¹⁹ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1948, s. 22-23.

¹²⁰ John Dewey, *Experience and Nature*, s. 40-41; John Dewey, “Philosophy and Democracy”, *The Essential Dewey, Pragmatism, Education and Democracy*, ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1998, s. 75.

¹²¹ Dewey, “Giriş”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, s. 260.

olduğuna ilişkin inancıdır. Çağını anlamaya çalışan ve mevcut olanaklar dâhilinde bunlara yüzünü dönen bir insan düşünceci, Deweyci pragmatik felsefenin en önemli meselesidir. Dewey'in bu anlayışı, daha sonraları Rorty'nin Yeni Pragmatizminin, çağdaş felsefi problemleri değerlendirmesini de önemli ölçüde etkileyecektir. Rortyci pragmatizm benzer entelektüel kaygılarla, kendisini kuşatan yeni felsefi anlayışların etkisi altında daha geniş bir tartışma sahasına taşınmaya başlayacaktır.¹²²

Dewey'in metafizik karşıtlığı üzerinden aktarılabilecek ve klasik bilgi anlayışına derin bir itirazı barındıran görüşleri kadar değerli olan bir anlayışı da, klasik liberalizme yönelik eleştirileri ve nihayetinde kendine özgü *sosyal bireyi* üzerine kurduğu demokrasi anlayışıdır. Dewey'in, Locke'la birlikte başlatılan klasik liberalizme, bu anlayışa özgü bireyin doğasına, haklarına ve bu hakların temellendirilmesine ciddi ve yerinde itirazları vardır.

Liberalizmin en öne çıkan kavramı olan özgürlüğün ve onun nasıl tanımlandığının soruşturulması Dewey'in incelemesinin de başlangıç noktasıdır. Ona göre klasik liberal teorilerde özgürlüğün kaynağı olarak bireyin kendisi gösterilse de, gerçekte ön plana çıkarılan *akıl üstünlüğüdür*. Dewey'in kendi cümleleriyle bu hususu şöyle açıklayabiliriz: “ünkü, klasik gelenekte yasayla akıl, babayla oğul gibi birbirine bağlıdır. Bu özdeyiş yasaya özgürlükle ilişkisi olmayan bir kaynak ve yetki tanıdığı ölçüde, yani, kendi yasalarını belirleyen serbest koşullar bulunmadığını ileri sürdüğu ölçüde, bile bile olmasa da, totaliter devlete yönelir yine de.”¹²³ Bu çerçevede rasyonaliteye ve rasyonalite kaynaklı özgürlük ve otorite anlayışına mesafeli bir duruş sergileyen Dewey, özgürlüğü demokratik, çoğulcu bir geleneğin doğal bir sonucu olarak görür.¹²⁴

Dewey'e göre, asıl trajedi bu liberallerin siyasi değermezliğin ve mutlaklığın karşısında oldukları halde, önerdikleri bu sosyal anlayışın onları tam da istemedikleri böyle bir konuma götürmesidir. Ona göre eğer klasik liberaller tarihi rölativiteye maruz bırakılacak bir özel serbestlik yorumunu ileri sürselerdi, liberalizmi bütün

¹²²Klasik Pragmatizmin Rorty'nin gözündeki yeri, bu felsefenin onun üzerindeki etkisi için bkz: Rickard Donovan, “Rorty's Pragmatism and Linguistic Turn”, *Pragmatism from Progressivism to Postmodernism*, ed. Robert Hollinger, David Depew, Praeger Print, USA, 1995; Kundakçı, *age.*, s. 38.

¹²³ John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, çev. Vedat Günyol, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 28-29.

¹²⁴ Zafer Yılmaz, “John Dewey'in Liberalizmi: Birey/cilik-Toplum ve Özgürlük”, *Kaygı*, S. 12, 2009, s. 83.

sosyal şartlarda ve belirli bir insan doğası düşüncesi altında geçerli kılınan bir görüş altında sabitlemezlerdi.¹²⁵ Bu görüş beraberinde özgürlüğü, yaratıcılığı ve daha zengin hayat tarzları arayışının ürünü olacak ahlaki gelişmeyi imkânsız hâle getirmiş, çoğulculuğun önüne engeller koymuştur. Dewey'e göre geleneksel anlayış bireyi toplumdan soyutlayarak, dar bir çerçeveye sıkıştırıp yalnız bırakmıştır. Bir başka ifadeyle, geleneksel anlayış değişen şartları göz önüne almadan, belirlenmiş ilkelerden hareket etmiş ve bireyin yitimine neden olmuştur.¹²⁶

Dewey'in vurgu yaptığı toplum, bireylerin entelektüel ve ahlaki gelişimlerini sağlayan, liberal değerlerin hayat bulduğu bir toplumdur.¹²⁷ Böyle bir toplum, hak ve özgürlükleri güvence altına aldığı gibi sürekli değişmeye açık bir yapı sergiler. Sürekli değişmeye açık bir toplum oluşu onun planlı değil, sürekli planlanan bir toplum olduğunu gösterir. Planlı toplum değişmez kurallara sahipken, sürekli planlanan toplum, zamanın ve geleceğin sorunlarını çözecek en iyi yöntemlerin bulunması için sürekli incelemeler ve araştırmalar yapan bir toplumdur. Bu demokrasi anlayışı Rorty'nin değişmez hakikatlerin değil, ortak korku ve umutların ortak birleştirici etmeni olduğu demokratik, liberal kültür ütopyasında kendisini gösterir. Bu bağ, her şeyden önce ortak bir geçmişe ve geleneğe yapılan bir vurgudur. Dewey ve Rorty'de dini, felsefi vb. bağlılıklarımız ve inançlarımız toplumsal hayatımızın ve ilişkilerimizin asli belirleyicileri değildirler.¹²⁸

Sonuç olarak, Dewey'in geleneksel felsefeyi yeniden yapılandıran anlayışı ve bu anlayış içerisinde ileri sürdüğü tez ve tespitler, "arabuluculuk", "araçsallık", "temsilci bilgi anlayışının başarısızlığı", Rorty'nin felsefesinde doğrudan görebileceğimiz temalardır.¹²⁹ Öte yandan Dewey ve Rorty'nin demokrasi anlayışlarının pek çok ortak yöne sahip olduğu belirtilmelidir. Her iki düşünürün öne sürdükleri tezler ve özellikle farklı kültürler arasında yakınlaşma sağlama konusundaki çabaları benzer siyasi kaygılardan beslenir. Fakat Rorty, Klasik Pragmatizme çok şey borçlu olsa da, kahraman filozofları arasında Dewey'i saysa ve

¹²⁵ John Dewey, *Liberalism and Social Action*, Prometheus Books, New York, 2000, s. 41-42.

¹²⁶ John Dewey, *Human Nature and Conduct*, The Modern Library, New York, 1930, s. 60; John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, H. Holt and Company, New York, 1920, s. 21, 43.

¹²⁷ Daniel M. Savage, *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, and Self-development*, SIU Press, Carbondale, 2002, s. 93.

¹²⁸ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 175, Yılmaz, age., s. 86.

¹²⁹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 7; Rorty, "Philosophy & Future", s. 204-205.

yine ondan en yakın durduğu filozof olarak söz etse de, onu bu gelenekten ayıran yön yalnızca “tecrübe” yerine “dil”i temel olarak kullanması – lingüistik dönüm – ve “bilimsel yöntem”e önem veren pozitivist dönemden “post analitik” döneme geçiş değildir. Bu gelenekten, felsefe ile politikanın birbirine bağlı olduğu ve Amerikanizm ile Pragmatizmin özdeş olduğu anlayışını redderek ayrılır. Bu ayrımı Rorty, daha temel görerek Klasik pragmatistler ile Quine, Putnam, Davidson ve kendisinin de içerisinde yer aldığı “Yeni Pragmatistler” arasındaki ayrılığın göstergesi görerek genelleştirir.¹³⁰ O, bu ayrımı *Consequences of Pragmatizm* adlı kitabının derlemesinin yeniden basılan bir metninde, Dewey’in metafizikten zaman zaman kurtulamadığını belirttiği satırlarda açıklar. Rorty, Dewey’in geç de olsa *Experience and Nature*’da tecrübenin yerine artık kültürü geçirme çabasında olduğunu fakat onun bütün iyi niyetine rağmen bu kitapta da deneyim metafiziği bulmanın zor olduğunu ve bunun olsa olsa metafizik geleneğin tedavi edilmiş bir hali olabileceğini ileri sürer.¹³¹ Rorty’ye göre, Dewey sürekli cesur, yeni bir pozitif programdan¹³² bahsetse de, onun sunduğu ve sunması gereken tek şeyin geleneğin eleştirisi olması gerekliliğidir.¹³³ Rorty için Pragmatizm olumsal kültürel eleştiri düzeyinde kalmalı, bir hakikat kuramı ya da bir metafizik sistem inşa etmeksizin, tüm felsefi görüşleri insanlığın süregelen diyalogunda geçici birer uğrak olarak ele almalıdır.

1.2. Postmodernizm

1.2.1. Modernizm - Postmodernizm Tartışmaları

Postmodernizm çeşitli adlar, benzetmeler ve yakıştırmalar ile anılmıştır.¹³⁴ Bir kavramın ortaya çıkışının kesin tarihini saptamak hep güç olmuştur; incelenen

¹³⁰ Rorty, “Truth Without Correspondence to Reality”, *Philosophy and Social Hope*, s. 23-27.

¹³¹ Rorty, “Dewey’s Metaphysics”, *Consequences of Pragmatism*, s. 77.

¹³² Rorty, Dewey’in zihin-beden sorununun ötesine geçmemizi sağlayacak bir metafizik sistem için deli gibi uğraştığını, ama bunu yapmaya çalışırken kullandığı çoğu kavramı en az “kendinde şey” kadar gizemli hale getirdiğini iddia eder. Bkz: Rorty, *age.*, s. 80, 84.

¹³³ Rorty, “Pragmatism as Romantic Polytheism”, *The Revival of Pragmatism*, s. 30; Richard Rorty, “Dewey Between Hegel and Darwin”, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 294; Martin Jay, “Amerikan Pragmatizminde Deneyim Kültü, James, Dewey ve Rorty”, *Deneyim Şarkıları*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 376-377.

¹³⁴ Adlarının, kendilerini postmodern diye gören veya kendilerine postmodern denilen yazar, düşünür veya akademisyenlerle birlikte anılmasını istemeyenler bazen “yüksek modernite”, “postendüstriyel toplum” türünde kavramlara başvururlar. Ayrıntılı bilgi için bkz: Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, s. 3.

kavram Postmodernizm gibi tarihi boyunca tartışmalı ve karmaşık bir kavram olunca durum daha da güçleşmektedir.¹³⁵ Bu durumda, bireyden topluma hemen her alanda köklü bir değişimi ve dönüşümü ifade eden bu büyük hareketin, tanımlanmaktan çok, anlatılması ve açıklanması gerekir. Göreli ve üstü kapalı anlamlar içeren bu iddialı sözcüklerin kimi zaman gerçek anlamından çıkarılarak ölçsüz, yıkıcı yorumlara götüren “sloganlar” olarak kullanıldığı bir gerçektir. Postmodernizm konusunda gerçek anlamda bir tartışma henüz yapılmadı. Örneğin, bu metnin girişinde bile sözcüğün belirsizliği ve çok anlamlılığı üzerinde duruldu. Tarihsel döneme göre bir tanımlama yapmanın yanında, bir “arzu” ya da şimdiki zamanı yeniden değerlendirmek için bir “ruh hali” olarak anlatıldı.¹³⁶

“Post” her durumda, radikal bir kopuşu dile getiriyor olsa da, bir değişmeyi ifade eden “gerçekliği” izleyen, fakat ondan farklı bir “gerçekliğe” ve daha doğru düşünme biçimine atıfta bulunmak anlamına gelir.¹³⁷ Bu yeni düşünme biçimi ne kadar radikal olursa olsun şurası kabul edilmelidir ki, modernizmle iç içe, ondan hareketle ve onunla birlikte olmak durumundadır.¹³⁸ Bu, onun tanımı gereğidir. Bu nedenle Postmodernizmin anlaşılması için Modernizmin öne çıkan yönlerinin, ana öğelerinin açıklanması gereklidir. Kuşkusuz modern ve postmodern düşünce eğilimlerini ayrıntılı olarak açıklamaya kalkışmak bu çalışmanın asıl hedefinin gözden kaçırılmasına neden olabilir. Bu yüzden burada yalnızca bu öğretiyi ile ilgili ölçüsünde modernite, postmodernite üzerinde duracağız. Rorty’nin bu tartışmaların hangi tarafında yer aldığı ve benzer eleştiriler yönelten filozof ve felsefi konularla amaç ve vizyon bakımından ilişkisinin ne olduğu ile ilgileneceğiz.

1.2.1.1. Modernizm

1.2.1.2. Kavramsal Betimleme ve Tarihsel Süreç

Modern, sözcük anlamı olarak hep şimdiye gönderme yapar. En son olanı ve en yeni olanı anlatan bir sözcüktür. Buradan bu kavramın bir zaman meselesi olduğu, şimdikiyi betimlediği ve tarihte insanların veya toplumların kendi dönemlerini eskiden

¹³⁵ Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, s. 21.

¹³⁶Thomas D. Docherty, “Postmodernizm: Bir Giriş”, *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, çev. Yavuz Alogan, Doruk Yayınları, Ankara, 2002, s. 10.

¹³⁷Murphy, *age.*, s. 1.

¹³⁸Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 81.

ayrımak için modern kavramını kullandıkları görülecektir. Eski ile yeni arasında oluş(turul)an bu karşıtlıkta olumlu olanın, ilerlemenin ve daha iyi olanın yeniye, olumsuz ve geri olanın eskiyi tanımlarken kullanıldığı söylenebilir.¹³⁹ Bu anlamı ile Habermas gibi kimi düşünürlere göre hiç eskimeyen ve hep yeni olanı anlatır. Yine bu sözcükten türetilen modernlik, modernizm ve modernleşme kavramları da anlamsal olarak birbirine yakındır ve bu kavramlar bazı zamanlar birbirleri yerine de kullanılmaktadır. Fakat özsel, yapı ve kullanım olarak farklı anlamlara sahiptirler, bu nedenle bu kavramları da açıklamak gerekli görünmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi modernlik bir dönemin temel karakteristiğine gönderme yaparken, modernleşme bir eyleme, bir sürece gönderme yapmaktadır.¹⁴⁰ Geleneksel toplumların şimdiki yakalama ve modern olana yaklaşma sürecidir. Son olarak Modernizm ise bir düşünce şekline ve genel bir tutuma gönderme yapar. Bu genel tutum modern olana, daha yeni olana yönlendirme eğilimidir. Bu anlamda Modernizm bir inançtır ve aynı zamanda ideolojidir.¹⁴¹

‘Modern’in kavramsal bağlamı düşünüldüğünde bir süre ile sınırlandırılmayacak kadar derin tarihsel kökleri bulunduğu ifade edilebilir. Kavram bu kadar geniş tanım alanına sahip olsa da, özellikle tarihte bir dönemi “Modern Çağ” denilen ve siyasetten felsefeye, dinden ekonomiye, sanattan bilime hemen her alanda köklü bir değişimin yaşandığı Rönesans¹⁴² ve Reformasyon¹⁴³ hareketleriyle

¹³⁹Perry Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Çoşar, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s.78; Paolo Rossi, *Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri*, çev. Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi, Ankara, 2002, s. 43; Ercan Salgar, “‘İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihi Bir İnceleme”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 19, 2015, s. 312-313.

¹⁴⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1114.

¹⁴¹ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm Eleştirel Bir Giriş*, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırık Gece Yayınları, İstanbul, 2010, s. 185.

¹⁴² Rönesans, Fransızca *Renaissance*, “yeniden doğuş” anlamına gelen ve Avrupa kültür tarihinde XIV. Yüzyıldan başlayıp, XVII. Yüzyıla kadar uzanan bir dönemin adı olmuştur. Rönesans İtalya’da başlamıştır ve eski kültürlerle – özellikle Antikçağ – yeniden dönüşü ifade eder. Leonardo da Vinci (1452-1519), Michelangelo (1475-1564) ve Niccolo Machiavelli (1469-1527) dönemin öne çıkan isimleridir. Bkz: Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 7; Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, s. 112. Bunların ötesinde bu çağda düşünürlerin **yeni bir metot** arayışı içerisinde olduğu söylenebilir. Örneğin Rönesans ve onu izleyen modern dönem arasında bir köprü sayılan Francis Bacon’ın (1561-1626) bu konuda büyük katkısının olduğunu belirtmek gerekir. Bacon, bilimsel bir tutuma sahip olan “tümevarımı” ön plana çıkarsa da tümdengelimlin yeni bir şekli olan “hipotetik-tümdengelimli yöntemi” de kullanmayı bırakmamıştır. Bacon, doğru bir yöntemle artan bilginin insanı doğanın hakimi ve yorumlayıcısı yapacağına inanır. Bkz: Francis Bacon, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

başlayan bir tarih aralığını anlatmak için kullanılır.¹⁴⁴ Modernizm düşünsel anlamdaki kaynaklarını, felsefi ve fikri temellerini Aydınlanma düşüncesi ve onun öncesindeki Rönesans ve Reform hareketleri oluşturmaktadır. Rönesans ve Reform hareketlerinin, Tanrı'ya doğrudan itaat etmekle yükümlü insanın, nesne konumundan kendi aklıyla hareket eden özne konumuna geçmesine büyük bir katkısının olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴⁵ Ancak bu iki hareket geçmişten tamamen bir kopuş değildir, genel kanı her iki hareketin bu yönde bir oluşum olan Aydınlanma düşüncesinin önünü açtığı yönündedir. Fakat tüm diğer tarihi dönem ayrımlarında olduğu gibi Modern çağın başlangıcını ya da bitişini tespit etmek oldukça güçtür. Dönemlerin ayırt edici ve öne çıkan özellikleri vardır; ancak, bu dönemleri birden olup bitmiş, eskiyle yeni arasında bir geçiş dönemi yokmuş gibi değerlendirmede bulunmak hatalıdır.

Modernite, geçmişin bilinmedik semantik alanını yapılaştıran yeni bir dünya görüşünün mantığıdır. Modernizm artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir.¹⁴⁶ Hof'a göre, Modernizm, rasyonalizasyon, bilimsel gelişmeler, insanların daha önce yaşadıkları kapalı veya dinsel yaşamlarını ortadan kaldırmaya ve yerine bu dünyanın değerlerini, gökten indirerek, ayakları yeryüzüne değen bir medeniyet-kültür inşa etme çalışmaları olarak görülebilir. XIX. Yüzyıl, siyasal hareketleri, sanayileşme ve bilimin daha da kutsandığı bir yüzyıl olması bakımından Modernizmin yüzyılı olarak tanımlanabilir. Bu yönüyle, "Modernizm, Aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkan, insanları içinde bulunduğu bağnazlıktan, hurafelerden, geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlayan insan uygarlığının genellikle sanayileşme ve lâikleşme aracıyla uğradığı ekonomik, siyasal ve toplumsal bir dönüşümdür ve ilerleme olgusunu temel alarak insanlığın gittikçe

¹⁴³ Reformasyon dinde yenileşme ihtiyacına cevap veren bir hareket olarak görülebilir. Başlangıçta bu dönemde öne çıkan isimlerin Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin (1509-1564) gibi teologlar olması nedeniyle bu hareketi Katoliklikle, Ortadoksluk gibi iki önemli mezhep arasındaki bir çekişme olarak görmek mümkündür. Fakat bu hareketi yalnızca bu dar çerçeve içerisinde anlamlandırmak yanıltıcı olabilir. Bu hareket dinde toptan bir değişimi anlatsa da bir yönüyle bilimsel, bir yönüyle siyasi ve ekonomik ve bir yönüyle de felsefi bir değişimin birlikte yaşandığı bir dönemi imler. Bu hareketin bilim alanında öne çıkan isimleri şunlardır: Nicolaus Cusanus (1401-1464), Theophrastus Paracelsus (1493-1543), Nicolaus Copernicus (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1642), Giordano Bruno (1548-1600), Sir İsaac Newton (1643-1727).

¹⁴⁴ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni-Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, s. 116.

¹⁴⁵ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11.

¹⁴⁶ Hikmet Şahin, "Modern Sanatta Geleneğin Reddi", *Akademik Sanat*, 2016, s. 78.

daha iyi ve üstün amaca doğru hareket ettiğini kabul eder.”¹⁴⁷ Madan Sarup ise benzer bir yorumla modernleşmeyi, “genişleyen kapitalist dünya pazarının sürüklediği bilimsel keşifler ile teknolojik yeniliklerin, sanayideki ilerlemelerin, nüfus hareketlerinin, kentleşmenin, ulus devletin ve kitlesel siyasal hareketlerin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan sosyo-ekonomik değişimlerin çeşitliliğinin bir birliği” olarak tarif eder.¹⁴⁸

Modernizm temelde ister doğa bilimleri olsun ister toplum bilimleri olsun nesnellığe ulaşılabilceğini kabul etmektedir. Bu kabul dış gerçekliğin tek bir doğru temsil biçimi olacağı inancına dayanmaktadır. Bu durumda her soruya tek bir doğru yanıt bulunacağı da kabul edilmiş olmaktadır.¹⁴⁹ Gerçek, başlangıçta yeterli biçimde, yani tam bir nesnellikle temsil edilemese dahi zaman içinde bilimin gelişmesiyle buna adım adım yaklaşılabilecek ve mutlak gerçeğe tam olarak ulaşılabilir. Olmasa da çok yakınına gelinecektir.¹⁵⁰ Bu süreçte aklın hâkim bir otorite olarak, siyasetten eğitime, ahlaktan dine hemen her alanda değişik bir kullanım genişliğine sahip olduğu unutulmamalıdır.¹⁵¹ Modern öncesi dönemde, evrenin bütünü içerisinde, evrenin bir parçası olan ve insanın bütününe uyum sağlama aracı olarak görülen akıl, modern dönemle birlikte evreni dönüştürmenin biricik referans noktası olmuştur. Kendisini bütünün parçası olarak gören modern öncesi insan da, yerini hakikati kendisinden hareketle inşa etmeye yetkin görülen modern özneye bırakır.¹⁵²

Modern kavramının, dilsel yaşamı her ne kadar daha eski tarihlere kadar gitse de Aydınlanma ile beraber yeni bir anlam kazanmıştır. Modernite ise, Aydınlanma ile neredeyse eş anlama gelebilecek şekilde yakın anlamda kullanılmaktadır. Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan düşünsel gelişmenin çerçevesinde **hümanist**,

¹⁴⁷ Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 7; Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2009, s. 413-414.

¹⁴⁸ Sarup, *age.*, s. 188.

¹⁴⁹ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 11.

¹⁵⁰ https://www.academia.edu/29506528/Postmodernizm_Tart%C4%B1%C5%9Fmalar%C4%B1_%C3%9Czerine_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceler

¹⁵¹ Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayınları, İstanbul, 2007, s. 15.

¹⁵² G. B. Smith, *Nietzsche, Heidegger and The Transition to Postmodernism*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1996, s. 22; Mehmet Emin Şimşek, *Modernite, Postmodernite ve Bauman*, Belge Yayınları, İstanbul, 2016.

seküler, bilimci, rasyonel ve ilerlemeci bir görüş olarak ortaya konabilir.¹⁵³ Bu bağlamda Aydınlanma'yı bir tarihsel dönem olarak ele aldığımızda tarihte kapanmış bir zaman olarak düşünebiliriz.¹⁵⁴ Fakat Aydınlanma yalnızca entelektüel bir hareket değil, ışığını bütün insan etkinliklerine yansıtacak biçimde geniş bir alanı içerisine alan bir etkinlik, bir aydınlıktır.¹⁵⁵ Aydınlanmanın yüzünü geniş bir alana çevirmesine rağmen onun büyük ölçüde “geleneksel din algılamasına” bir tepki olarak doğduğu söylenebilir. Aydınlanmanın dinle birlikte diğer önemli konusunu ahlak oluşturur. Aydınlanma döneminin öne çıkan isimlerinin söylemlerine ve yazılarına baktığımızda bu durum açık bir biçimde anlaşılabilir.

Aydınlanma döneminin felsefe anlayışı, felsefenin artık bilimlerden apayrı metafiziksel kurgulamalara hizmet için değil, doğa bilimleri, matematik, tarih, hukuk, politika ve iktisat gibi alanların bizzat içerisinde bir öz olarak var olması inancına dayanıyordu. Fakat bu hususu bu dönemin tüm filozoflarını içine alacak şekilde genişletmemek gerekir. Böyle bir hareket adlarının mutlaka bu düşünceyle birlikte anılması gereken David Hume ve Immanuel Kant gibi filozofları dışarda bırakmak olacaktır ki, bu tutum uygun değildir. Aksine, Kant'ın insanların içerisinde bulunduğu olumsuz şartlardan kurtulması için gösterdiği şu hedef: “Sapare aude: “Kendi aklını kullanmak cesaretini göster” ifadesi, Aydınlanma döneminin bütün birikimini toparlayan ve sloganlaşan bir tanımlaması olmuştur.¹⁵⁶

Modernizmi ya da daha özelde Aydınlanma'dan söz ederken bilimin toplumsal ve kültürel konumundan söz etmek gerekir. Ortaçağ sonuna kadar Tanrı'nın iradesi tarafından teminat altına alınan doğa düzeni, modern düşünce ile birlikte yüce bir amaç olmaksızın, doğanın kendisinde başlangıçtan beri mevcut olan

¹⁵³ Cevizci, *age.*, s. 175-177; Yasin Aktay, “Kavramsal Açıda Modernizm ve Postmodernizm'e Bakmak”, *Modernizmden Postmodernizme*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, 2008, S. 138/139/140, Hece Yayınları, Ankara, 2008, s. 8-16

¹⁵⁴ Aydınlanma terimini ilk kullananlardan birisi olan Moses Mendelssohn, kavramın belirli kişi ya da zamanın dar kalıpları arasına sıkıştırılmayacak kadar uzun bir sürece işaret ettiğini belirtir. Fakat bu konunun uzmanlarının görüşlerine ve sözlüklere baktığımızda “dayatmacılığa, gelenekçiliğe, gericiliğe karşı akli kullanma olarak Avrupa'nın kültürel tarihinde ortaya çıkan 1680-1780 yılları arasında – kimi kaynaklar XVII. Yüzyılın ikinci yarısıyla XIX. Yüzyılın ilk çeyreğini – kapsayan bir akım olarak anlatıldığı görülür. Bkz: Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996, s. 150-151; Audi, *age.*, s. 266; Cevizci, *age.*, s. 88.

¹⁵⁵ Ulrich ImHof, *The Enlightenment*, trans. William E. Yuill, Great Britain, 1997, s. 7; Taşkın, *age.*, s. 16.

¹⁵⁶ Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, S. 11, s. 18.

mekanik düzenliliklerin bir sonucu olarak görülmeye başlanmıştır. Bilimin elde ettiği sonuçlar evrensel ve zorunludur; çünkü tam bir nesnellikle, deneysel ve matematiksel bir yoldan elde edilmiştir.¹⁵⁷ Modern döneme kadar olan süreçte insan, nihai olarak tabiatüstü bir nitelik arz eden evrenin düzenini ilahi kaynağın yardımı olmadan kavrayamazken, modern dünyada ise insan, kendi zihni yetenekleriyle evrenin düzenini kavrayacağına inanmaktadır. Modern düşünce bağlamında artık bu düzen doğal, kendiliğindedir. Akıl artık düşünmekten ya da insanî bir yeti olmaktan ötede, varlığı oluşturan bir unsur durumundadır. Modern insanın en temel göstergesi rasyonel olmasıdır, akılla açıklanamayacak, bir anlamda mantık dışı her şeyden uzak durmaktır. Bu durumda en çok dinsel inanışlardan kaçınmak gerekir.

1.2.2. Postmodernite/Postmodernizm

1.2.2.1. Postmodernite/Postmodernizm Kavramı ve Tarihsel Oluşum Çizgisi

Modernizm, Avrupa’da iktisadi, dini ve kültürel anlayış nedeniyle bozulan toplumsal düzene olumlu bir yön verme, herkes için daha iyi bir yaşam parolasıyla yola çıkmıştır. Fakat kimi düşünürün övgüyle bahsettiği bu ilerleme düşüncesi daha bu çağın başlangıcında Rousseau gibi filozoflarca bozulmanın da bir sebebi olarak görülerek eleştirilmiştir.¹⁵⁸ Aydınlanmanın kavramsal olarak kullanılmaya başlanmasına neden olan düşünürlerden birisi olan Mendelssohn da, “Aydınlanma Nedir?” adlı yazısında Aydınlanmanın doğurabileceği olumsuz sonuçlara dikkat çekmiştir. Ona göre Aydınlanmanın kötüye kullanılışı ahlak duygusunu zayıflatır; katılığa, bencillığe ve anarşizme götürür. *Zira bir şey mükemmelliğinde ne kadar asil ise, çürümesinde de o kadar çirkindir.*¹⁵⁹

Modern olarak düşünülen filozofların, daha özelde Aydınlanmanın başlangıç noktası, vaat ettikleri esasında kendi başına olumsuz değildir. Aksine Lyotard’ın da

¹⁵⁷Fırat Mollaer, “Moderniteden Postmoderniteye: Rasyonalite, Bilim, Kapitalizm”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, S. 21, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 79.

¹⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 11; Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012, s. 4.

¹⁵⁹ Moses Mendelssohn, “Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine”, çev. Ali Irgat, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, S. 11, İstanbul, 2010, s. 13-14; Sait Kar, “Din, Aydınlanma ve Eleştirisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 42, 2014, s. 187.

kabul ettiği gibi kendi postmodern isteklerine yakındır.¹⁶⁰ Zaten Modernizm bu iyimser havası ve insanı daha iyi ve daha rahat bir yaşama, insanca bir muameleye, iradi, dinsel ya da siyasi özgürlüğe ya da özerkliğe kavuşturacağı yönündeki inancı ile coşkuyla karşılanmıştır. Fakat her yeni hareketin olumlu gelişmelere zemin hazırladığı gibi, beklenmeyen hoşnutsuzluklara kimi zaman hayal kırıklıklarına bile yol açtığı görülmüştür. Bu büyük hareketin de böyle bir durumla karşılaştığını söylemek yanlış olmaz. Tarihsel olarak, yaşanan iki dünya savaşının, çevre felaketlerinin, sömürgeciliğin, sosyalizm ve faşizm gibi totaliter rejimlerin, Modernizmin vaatlerinin artık insanlığa mutluluk reçetesi sunamayacağını göstermiş olması da bu eleştiri geleneğini ortaya çıkaran sebeplerin arasındadır. Zaten Modernizme karşı geliştirilen eleştiri kültürü modernitenin yarattığı fikir tekeline ve toplumlarda yol açtığı acılara karşı bir protesto ve özgürleşim arzusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernitenin yol açtığı tekilliğe karşı farklılıkları, çoğulluğu ve kimlikleri öne süren bu yorumlar Postmodern dönem öncesine dayanır.

Günümüzde modern felsefe ya da modern kabul edilen düşünme, yaşama ve felsefeleştirme tarzına, modern olana özgü ilkeler ve eğilimlere, Postmodernizm adı altında derin ve daha yoğun eleştiriler yapılmaktadır. Postmodernizme göre modernitenin akılcılık, bilimsellik, eşitlik ve özgürlük idealleri çökmüştür. Modernitenin vaatleri sorgulanmış, toplumun akıl ve bilim yoluyla oluşabilecek kesin bir ilkesinin olmadığı görüşüne varılmıştır. Postmodernizme göre Aydınlanma düşüncesi ve onun mirası olan modernitenin büyük anlatıları iflas etmiş, bunların terk edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Postmodernizme göre dünyaya hâkim olan belirlilik değil belirsizliktir ve tek mutlak hakikat, tek yöntem, bilimsellik, ilerleme gibi idealler artık iflas etmiştir. Bunun yerine Postmodernizm hakikati göreceleştirerek farklı dil oyunları içinde çoğulcu bir hakikat anlayışı, tek doğru yerine birden fazla doğruların olabileceği, tek yöntem yerine farklı yöntemlerin, tek bilginin bilimsel bilgi değil farklı bilgi türleri de olabileceği düşüncesi ile modernitenin temel iddialarına karşılık olarak yerini almıştır.

Postmodernizm konusunda yukarıda anıldığı gibi uzlaşma noktalarından söz edilebilse de, Postmodernizmin önde gelen isimleri arasında öğretici, mizaç ve felsefi

¹⁶⁰ Douglas Kellner, "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", çev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara, 1993.

tutum bakımından farklılıklar olduğu bilinmektedir. Bu farklılıkların olduğu bir zaman diliminde homojen bir yapıdan söz edilip edilemeyeceği önemlidir kuşkusuz. Böylesine farklılıkların olduğu bir dönemi tek bir isim altında toplamının mümkün olup olmadığı da tartışılabilir. Bu farklılığın oluşmasında, Modern düşüncenin nasıl yorumlandığının, kritik bir yerinin olduğunu yeniden ifade etmek gerekir. Ayrıca tartışmaların siyasetten felsefeye, ekonomiden mimariye, dinden edebiyata kadar uzanması Postmodernizmin, kendisini tanımlayan insan sayısı kadar tanıma sahip olmasına neden olmuştur. Kavramın içeriğinin muğlaklığı ve çoğulculuğu tanım dünyasına da yansımıştır. Örneğin, kimi düşünürler, Postmodernizmi, “Batı uygarlığının bir reddi” olarak görürken, kimisi onu “Modernizmin bir devamı”¹⁶¹, kimisi “Kapitalizmin yeni bir aşaması ya da kabuk değiştirmiş bir hali”, kimisi de “anti-modern bir hareket” olarak değerlendirmiştir.¹⁶² Düşünürlerin bir kısmına göre ise Modernizmin “rafine edilmiş, ileri bir hali” iken, kimi onu bir “kolaj tekniği”, kimi de “tarihin sonunu ilan eden bir akım” olarak görür.¹⁶³ Bu hususta Bauman’ın düşünceleri ilgi çekicidir. O, Postmodernizmi, “modern entelektüellerin veya yasa koyucu entelektüellerin modernite sürecinde sahip buldukları statülerini kaybetmelerinin doğurduğu şartlara gösterdikleri tepkinin adı” olarak görür.¹⁶⁴

Murphy, ayrıntıları elden kaçırmak pahasına bir genellemeye başvurarak, XX. Yüzyılın son çeyreği ve XXI. Yüzyılın başının “postizm” adıyla etiketlenebileceğini ve artık postist bir çağda olduğumuzu ileri sürer.¹⁶⁵ Post-yapısalcılık, post-empirisizm, post-rasyonalizm, post-endüstriyel toplum adlandırmaları arasında giderek belirsizleşmeye başlasa da, Postmodernizm aslında merkezi bir kabule dayanır: “Aklın ölümü”ne. Akıl bir zamanlar “Batı uygarlığının en üst değeri” olarak kabul edilmekteydi. Hatta aklın taşıyıcısı olmak, eski Yunanlılarca Tanrısal olandan

¹⁶¹ Jürgen Habermas, “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, çev. M. Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 236-261; Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 48.

¹⁶² Fredric Jameson, “Postmodernizmin ya da Geç Kapitalizmin Mantiği”, *Postmodernizm*, der. Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 59.

¹⁶³ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu Mu?*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri, 1993, s. 13-52; Hasan Yıldız, “Postmodernizm Nedir?”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 13, Kütahya, 2005, s. 153.

¹⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular, Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay, Metis Kitap, İstanbul, 2003, s. 143; Zygmunt Bauman, “Modernite, Postmodernite ve Etik”, s.54.

¹⁶⁵ Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, s. 1.

pay almak olarak görülüyordu. Ama günümüzde Albricht Wellmer'a ait olan "Aklın ölümü" ifadesi kendi başına alındığında, Nietzsche'nin "Tanrı öldü"¹⁶⁶ ifadesinden daha fazlasını söyler: Burada aklın ölümü, tarihsel bir projenin, Avrupa Aydınlanmasının sonunu işaret eder.¹⁶⁷ Özellikle burada filozoflarca verilen tepkinin nedeni aklın daha çok araçsallaştırılmasına yöneltilmiştir.¹⁶⁸ Bu yeni anlayış içerisinde akıl, modern kent yaşamının ve çalışmanın bir ürünü olarak ve bunun içinde bulunan bireye bireysel kazancı gözetmesi gerektiğini söyleyen bir yetiye dönüşmüştür. Ross'un ifadeleriyle, "Modern dünyadaki başat rasyonalite biçimi araçsal rasyonalitedir. Araçsal rasyonalite en bariz haliyle piyasada, üretim sürecinde ve bunların her ikisini de kapsayan kapitalist muhasebe işlemlerinde mevcuttur. Araçsal anlamdaki akıl piyasa bireyinin davranışını biçimlendirir. Araçsal akıl genellikle yasayı ihlâl ettikten sonra da paçayı kurtarabileceğimizi fısıldar."¹⁶⁹ Ayrıca bu akıl toplumsal bir mühendisliğe soyunarak bireyleri ve toplumları belirler ve sınırlandırır. Bu durumu postmodern akılı da ön plana çıkararak en iyi açıklayan düşünürlerden Bauman'ın şu ifadeleri konuyu özetler niteliktedir: "Postmodern akıl, modern karşısına göre, dünyayı kesin sınıflara ayırma ve keskin bölümlere dağıtma umudundan (bırakın güdülenmeyi) kesinlikle daha az heyecan duyuyor."¹⁷⁰

1.2.2.2. Lyotard ve Postmodern Durum

Postmodernizmin felsefi bir söylem olarak düşünce tarihindeki yerini alışı da, 1979'da Jean François Lyotard'ın Paris'te yayımlanan "*La Condition Postmoderne*"

¹⁶⁶ Nietzsche, "Tanrı'nın ölümü"nü Modernizmin iflasının bir işareti olarak metafor olarak kullanır. O, Tanrı'nın ölümünün ardından insanoğluna değer atfedecek ve anlam verebilecek bir merkez fikri dahi kalmamıştır" diyerek, modern dönemin en sorunlu alanlarından biri olan değer problemine dikkat çekmiştir. Bkz: Patrick Roney, "Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' Üzerine", çev. Elis Şimşon, *Kaygı*, S. 20, Bursa, 2013, s. 308-309.

¹⁶⁷ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 9; Taşkın Ketenci, "Chaplin'in Gözlerindeki Şaşkınlık ya da Postmodern Akıl Eleştirisi", *Flsf Dergisi*, S. 4, Ankara, 2007, s. 61-62.

¹⁶⁸ Klasik Batı düşüncesinin önde gelen düşünürleri Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten itibaren akıl ve bilgi salt kendisi için istenilen şeylerdir. Aklın hiçbir pratik, çıkar kaygısı gütmeyen "neden"leri bilmeyi arzulaması, derin (refleksif) düşünme biçimi, filozof olmanın temel dayanak noktası olarak gösterilmiş, bu anlayış çoğu Modern filozof tarafından devam ettirilmiştir. Fakat bazı filozoflara göre Modern Çağda hepimizin uygun bulacağı bu anlayışın gerçekleşmediği tam aksine akıl, kısa hesaplar yapan, baskıcı, tahakkümcü bir yapı almıştır. Daha önce de andığımız gibi felsefe tarihinde bu yönde incelikli ve geliştirilmiş argümanlara Frankfurt Okulu'nun üyeleri sahiptir. Bkz: Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s. 145.

¹⁶⁹ Ross, *age.*, s. 59.

¹⁷⁰ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 238; Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Suha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.

(*Postmodern Durum*) adlı eseri ile olmuştur. Lyotard'ın bu eseri Postmodernizmin felsefi temelini oluşturan ilk düşünce ürünü olarak kabul edilir. Lyotard eserinde Modernizmi eleştirerek o döneme ait düşünce sistemlerinin “büyük anlatıların” artık geçerliliklerini kaybettiklerini ifade etmiştir. Lyotard açısından Postmodernizm, “büyük anlatı” denilen Modernizmin belirleyici, mutlakçı söylemlerine karşı bir savaştır.¹⁷¹ Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı kitabının son satırları, hemen bütün postmodernistlerin temel kaygısı olan bir değer, yani **farklılığın korunması** isteğini dile getirir: “Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulmayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılıp, adın onurunu kurtaralım.”¹⁷² Postmodernite, moderniteden farklılaşmadır ve Rasyonalizm, Kartezyenizm gibi büyük anlatılar karşısında geliştirilmiş bir tepkiler toplamıdır.¹⁷³

Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı eserinde Modernizme karşı dile getirdiği kuşku ve güvensizlik, sözü edilen anlatıların geçerliliğini kaybetmesine ve içinde bulunduğumuz çağın bu anlatıların önerdiği şekilde biçimlenmediğine kanaat getirmesinin bir sonucudur. Örneğin modern dönemde büyük bir anlatı olan bilimin ve pozitivist kuramların etkisiyle sınanabilir, deneyimlenebilir ölçütler kabul edilmektedir. Bilim alanında görülen hızlı gelişmeler ve ilerlemeler XVI. ve XVII. Yüzyıllarda başlayan doğrulanabilir olmayan ifadelerin bilgi statüsüne konulamayacağı anlayışı ile bu tür yarguların bilimin hatta felsefenin dışına itilmesine neden olmuştur. Günümüzde ise bilimin, aklın, bilginin, varlığın durumu değişim, belirsizlik, dil oyunu gibi postmodern söylemlerle farklılaşmıştır.¹⁷⁴ Lyotard, postmodern dönemde bilginin konumunun değiştiğini dile getirir. Bilginin değişen konumu, yeni bilgiler kazanmak anlamında değildir. Bilginin jeoloji, kimya, fizik, matematik, arkeoloji gibi özel bir alanında değil, bilginin kendisinde bir değişiklik anlamına gelir. Bu hususu en iyi ifade eden isimlerden birisi olan Lyotard'a göre postmodern durumu belirleyen temel ölçüt bilginin konumudur ve postmodern durumda artık yeni bir bilgi anlayışı ortaya çıkmıştır. Lyotard, postmodern çağa girildiğinde bilginin statüsünün değiştiğini bilginin artık satılmak

¹⁷¹ Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2013, s. 11, 13.

¹⁷² *Age.*, s. 98; Abdüllatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite, Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yayınları, Ankara, 2009, s. 339.

¹⁷³ Murphy, *age.*, s. 3.

¹⁷⁴ Lyotard, *age.*, s. 60.

için üretildiğini ve tüketildiğini ifade eder. Bilgi artık kendinde bir amaç olmaktan çıkmış ve artık kullanım değeri değişmiştir. Bilgi yapılarındaki bu değişim birçok sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel sorunları da beraberinde getirmiştir.

Lyotard'ın da içerisinde olduğu postmodernist düşünörlere göre bu yeni bilgi görüşü klasik epistemolojik doğruluk anlayışını yerinden etmiştir. **Başka bir söylemle Büyük anlatuların yıkımıyla birlikte bilginin meşruluk problemi ile yüzleştığı söylenebilir.** Çünkü bilgi kendisine meşruluk katan zeminden kopmuştur ve artık ortada bir *meşruluk krizi* vardır.¹⁷⁵ Bilginin meşruluğu modern dönem boyunca kesin bir sürecin ürünü olarak görülürken, postmodern dönemle birlikte bu sürecin kesinliği ve nesnelliğinden şüphe duyulmaya başlanmıştır. Özellikle, Modernizmle birlikte en üst seviyeye ulaşmış olan bilimsel bilginin kesinliği ve nesnelliğine yönelik anlayıştan Postmodernizmin etkisiyle daha çok şüphe edilmiştir. Açıkçası bilimsel bilginin diğer bilgi türlerine üstünlüğünün kaynağı olarak görölen kesinlik ve nesnellik özelliklerine duyulan şüphe bilimsel bilginin meşruluğunu sarsmıştır. Meşrulaştırmanın genelde kültür, ideoloji, ön yargı, yasa koyucular gibi diğer etkenlerden bağımsız nesnel ve kesin bir süreç olduğu düşünölmürken aksine Lyotard meşrulaştırmanın böyle saf bir süreç olmadığını iddia eder.¹⁷⁶

Lyotard'a göre gelişen teknoloji ve buna paralel olarak değişen toplum yapısıyla birlikte, en gelişmiş toplumlarda bilginin konumu yeniden inşa edilir. Postendüstriyel toplumlarda bilimsel bilgi geçerliğini üstanlatılardan değil, yeni söylemler, çokluklar veya yeni dil oyunları üzerinden kazanır. İşte Wittgenstein'ı takip ederek, bilimsel görüşlerin belirli bir sözcük dağarı içerisinde oluşturulduğunu ve meşruluğunu, kesinliğini de buradan aldığını ileri süren Rorty, Lyotard'la hemfikirdir. Lyotard ve Rorty yine benzer bir yaklaşımla bilimin üst bir disiplin olarak görülmesini ve otoriter yapısını eleştirirler. Her iki ismin uzlaştığı bu fikri Lyotard'ın deyimiyile şöyle açıklayabiliriz: "Bilim kendi oyununu oynar, diğer dil oyunlarını meşrulaştırmaya muktedir değildir. ...Her şeyin ötesinde, spekülasyonun

¹⁷⁵ *Age.*, s. 86. Bu hususta Niels Brügger'in yorumları için bkz: Niels Brügger: "What about the Postmodern? The Concept of the Postmodern in the Work of Lyotard," *Yale French Studies* 99, 2001, s. 77-92

¹⁷⁶ Lyotard, *age.*, s. 22; Chris Rojek, "Lyotard and Decline of Society", *The Politics of F. Lyotard*, ed. Chris Rojek, Bryan s. Turner, Routledge, London, 1988, s. 10.

varsaydığı gibi, kendisini meşrulaştırmaya muktedir değildir.”¹⁷⁷ Bilim, kendisine diğer bütün dillerin çevrilebildiği ve değerlendirildiği genel bir metadile sahip değildir. Daha özelden dil oyunu anlayışı içerisinde tüm dil oyunları gibi bilimin de kabulünün ölçütü bu dil oyununun neler yapabileceği, ne kadar başarılı olabileceği anlayışıdır. Lyotard burada “bilimsel bir yöntemin” olmadığından söz ederken, sadece bilimin/bilim adamının bu dil oyunlarını doğrulamakla sorumlu olduğunu ve yalnızca bu yönüyle diğer insanlardan/dil oyunlarından farklı olduğunu altını çizer.¹⁷⁸ Bilimin de içerisinde olduğu büyük anlatıların işlevsizliğini ilan ederken Lyotard’la hemfikir olan Rorty, söz konusu politika olduğunda, onun görüşlerinin kamusal problemler için hiçbir faydasının olmadığını öne sürerek Lyotard’dan ayrılır.

1.2.2.3. Postmoderniteye Farklı Yaklaşımlar

Bu dönemi anlamada değinilmesi gereken kişilerin başında şüphesiz Michel Foucault gelmektedir. O, postmodern ve postyapısalcılık teriminin günümüzde, özellikle toplum bilimleri ve felsefede yaygın olarak tartışılmasını sağlayan kişilerin başında gelir. Foucault, bilginin konumu, meşruluğu ve üretimi üzerine çalışmaları ve özellikle bilginin iktidarla ilişkisini sorgulamaya açması ile tanınan, dönemin öne çıkan düşünürlerinden birisidir. Foucault’ya göre, bilgi, iktidar araçlarıncı şekillendirilerek yayılmaktadır. Bu çerçevede o, bilimin iktidarın önemli bir uzantısı olduğuna dair çözümlenmelere yazılarında geniş ölçüde yer vermiştir.¹⁷⁹ Ona göre “İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar.”¹⁸⁰ Bu anlayış bilim dâhil üretilen bilginin, üreten kurum ya da toplulukla ilişkisinin sorgulanmasına neden olmuştur. Foucault zaman zaman bir iktidar tarihçisi olarak değerlendirilmiş olsa da, çalışmalarına yön veren temel güdünün iktidar analizi yapmak olmadığını söylemek gerekir. Foucault’nun iktidar biçimlerini

¹⁷⁷ Lyotard, *age.*, s. 90.

¹⁷⁸ *Age.*, s. 128-129, 138.

¹⁷⁹ Vedat Çelebi, “Michel Foucault’da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, S. 1, 2013, s. 515.

¹⁸⁰ Michel Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 35; Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 57.

analiz etmesine özne sorunuyla ilgileniyor olması gerekçe olarak gösterilebilir.¹⁸¹ Foucault‘ya göre, özellikle modern dönemde özerkliği sorgulanmayan, ezeli ve ebedi bir kategori olarak kurulmuş özne, iktidar ilişkileri içerisinde belirlenmiş bir üründür. İktidar ise burada, sık sık anıldığı biçimiyle salt baskıcı, negatif bir unsur değil, aslında bir “ilişki biçimi” olarak kavranmalıdır. Buna göre en yetkin şeklini devlette bulan klasik baskıcı veya otoriter iktidar kavrayışının karşısına Foucault, esasında toplumdaki tüm ilişkilerin birer iktidar ilişkisi olduğu iddiasıyla çıkar. Buna göre özne‘nin, iktidar ilişkileri içerisinde şekillenen ve bunlar aracılığıyla üretilmiş bir ürün olduğu söylenebilir.¹⁸² Foucault kısaca, Batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazma amacındadır. Bunu yapmak da çeşitli kimliklerin dayatılma biçimlerini ortaya koyacak, dolayısıyla bunların reddedilmelerini sağlayacak temeli inşa etmeye yarayacaktır. Burada, bir kimliğin sakıncalı ya da kabul edilemez olarak sunulduğu da, başka bir kimliği dayatmanın bir biçimi olarak karşımıza çıkacaktır.¹⁸³

Postmodernite deyince akla gelen bir başka önemli isim ise Alman filozof ve sosyolog Zygmunt Bauman’dır.¹⁸⁴ Bauman’ın bu konudaki düşünceleri onun modernite anlayışı üzerinden başlamaktadır. Bauman’a göre modernite bir akılcılık, kesinlik, düzen ve tek biçimcilik arayışıdır. Dolayısıyla modernite gelenek ve duygulara karşı aklın, belirsizliğe karşı kesinliğin, çeşitliliğe karşı tek biçimliliğin, karışıklığa karşı düzenin bir savaşıdır.¹⁸⁵ Akılla ulaşılan bilginin kesin olması, kuşkuya imkân tanımaması, insanların akla ve bilime olan güveninin daha çok artmasına neden olmuştur. Bilimsel çalışmalarda aklın kesin, doğru sonuçlar vermesi, aklın diğer alanlarda kullanımında da, güvenilir sonuçlar vereceği düşüncesine neden olmuştur. Bauman’a göre akla duyulan sonsuz güven, bir süre sonra tüm alanlarda akıl egemen bir güç olarak kendini göstermiştir.¹⁸⁶ Bauman,

¹⁸¹Rorty, Foucault’nun toplumsal kurumlar üzerine analizler yapmasına rağmen, onun “günümüz toplumunun sorunlarından yüzlerce ışık yılı uzağında yer alan bir bakış açısından yazıyor gibi bir hali vardır.” diyerek eleştirir. Bkz: Rorty, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, s. 165.

¹⁸² Foucault *age.*, s. 79.

¹⁸³ *Age.*, s. 68.

¹⁸⁴Dennis Smith, Bauman’ı “postmodernitenin bir peygamberi” olarak anar. Bkz: Dennis Smith, *Zygmunt Bauman Prophet of Postmodernity*. Polity Press, Cambridge, 1999, s. 135.

¹⁸⁵ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 34.

¹⁸⁶ *Age.*, s. 228.

modernitenin akıl ile toplumsal hayatı düzenleme çabasını ve evrensel bir topluma ulaşma arzusunu totaliter bulur. Ona göre bu totaliterizmi gerçekleştiren ise, Batı uygarlığıdır. Batı uygarlığı, bu amacına ulaşmak için “akıl”ı kullanır. Bauman, bu akıl türünün araçsal olduğunu düşünür.¹⁸⁷ Bauman’a göre bu araçsal aklın en olumsuz sonuçlarından birisi de “*Holocaust*”¹⁸⁸dur. Yani “*Holocaust*” modern uygarlığın bir defalık kesintiye uğraması değildir.¹⁸⁹

Bauman’a göre postmodern söylem aslında Batı uygarlığının kendi kendini tanımlaması olarak modernitenin inandırıcılığı ile ilgilidir. Postmodern söylem, modernite düşüncesinin içerdiği Batı toplumunun kendi kendisine atfettiği niteliklerin bugün geçerli olmadığı gibi, geçmişte de geçerli olmadığını üstü kapalı dile getirmektedir. Postmodernizm, insanların oluşturduğu dünyaya ya da insan deneyimine özgü nihai hakikat arayışlarının, sanatsal kendine güvenin estetik zeminine ve sanatın nesnel sınırlarına yönelik ilginin sonunu ilan eden bir epistemolojidir. Bauman her ne kadar postmodernliğe bir kurtuluş gözü ile bakıyor olsa bile kendini tamamen bu epistemolojiye terk ederek postmodern olarak ilan etmez. Bauman’a göre postmodernlik müphemliğin üstesinden gelmeyi hedeflediği tipik modern güdüden özgürleşme anlamına gelmektedir.¹⁹⁰

Bauman’ın Postmodernizmi özetleyen en özlü ifadesi şudur; “Bugün artık Anthony Giddens’in “geç modernlik”, Ulrich Beck’in “düşünümsel modernlik”, George Balandier’in “modernlikötesi” (surmodernity) dediği ve benim de (diğer pek çoklarıyla birlikte) “postmodern” dediğim bir zaman diliminde ve kendi dünyamızda yaşıyoruz (ya da, yaşadığımız dönem bizim “kendi dünyamızı” nasıl gördüğümüzü tanımlıyor).”¹⁹¹

¹⁸⁷Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular, Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, s. 139; Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 69-70.

¹⁸⁸ Yunanca “holos” ve “kaustos” terimlerinden oluşturulmuş, “bütünüyle yakılmış” anlamına gelen ve İkinci Dünya Savaşı sırasında Yahudilere yapılan katliamı anlatmak için kullanılan kavramdır. Bkz: Oğuzhan Göktoğa, “Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust”, *Bauman Sosyolojisi*, der. Zülküf Kara, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 209-226

¹⁸⁹Bauman, *age.*, s. 33-34.

¹⁹⁰Mustafa Kemal Şan, “Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog”, *Sosyoloji Dergisi*, S. 11, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 67.

¹⁹¹Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 32-33.

1.2.2.4. Postmodernizmin Değerlendirilmesi

Son olarak Postmodernizmin sonuçları üzerinde konuşmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Böylece hem Postmodernizmi hem de günümüz toplumunu daha sağlıklı değerlendirebileceğimizi umut ediyoruz. Ayrıca Postmodernizmin kimi düşünür tarafından olumsuz gösterilen yönlerinden söz ederek, konunun okuyucunun gündemine tartışılan yanlarıyla yeniden taşınması çalışmamızı tek yanlılıktan da kurtaracaktır.

Postmodernizmin en çok tartışmaya açılan yanı “göreceliğe” imkân tanıdığı yönünde ileri sürülen açıklamalardır. Günümüzde bazı düşünürlere göre postmodern durumun köksüz ve hızlı bir yanının olduğu ve muhtemelen postmodern düşüncenin en sevilen yanının da bu yüzeyselliği olduğu ileri sürülür.¹⁹² Sonuçta bu iddia, Postmodernizm içerisinde herşeyden önce sadece başkaldırının ve eleştirinin öne çıkarıldığı ve her zaman olumsuz olan tavrın yüceltildiği nedeniyle eleştirilmesine kadar varır. Çünkü bu eleştiriyi getiren düşünürlere göre Postmodernizm salt yıkıcıdır, herhangi bir sosyal, politik ve etik sistemi kurmak ve nihayetinde koruyabilmek için hiçbir temel sağlayamaz.

Postmodernizmi ve bu anlayış etrafında oluşan toplumu, bazı düşünürler, özellikle ekonomik gerekçelerle Modernizmin daha özde Kapitalizmin devamı olarak yorumlamışlardır. Söz gelimi ünlü İspanyol düşünür Unamuno, Postmodernizmi, Modernizmin tutucu bir aşaması olarak yorumlar ve kavramı bu şekilde kullanır.¹⁹³ Yine Unamuno gibi birçok çağdaş düşünür Postmodernizmi esas olarak Kapitalizmin yeni bir aşamasına işaret edecek şekilde kullanır. Sözü edilen bu yeni durumda emeğin üretime katılımı, pay alması ve örgütlenmesi esnekleşmiştir. Benzer düşünceye sahip olan Bernard Rosenberg, Postmodernizmin yeni bir kültürel oluşumu ifade ederek bir kitle kültürü olduğunu ileri sürer. Rosenberg, Kapitalizmin bütün dünyayı bütünleştirdiğini ve kitlesel kültürün de bunun sonucu olarak ortaya çıktığını iddia eder.¹⁹⁴ Marksist bir düşünür olan Frederic Jameson ise, günümüz

¹⁹²Oğuz Adanır, “Modern Dünyaya Özgü Bir Düşünce Simülakrı”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, S. 21, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, s.47.

¹⁹³Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 10.

¹⁹⁴Bernard Rosenberg, *MassCulture, The Popular Arts In America, The Free Press of Glencoe*, 1963; Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, s. 50-51.

toplumunun tüketim göstergelerinden hareketle, Postmodernizmi belli bir tarihsel gelişmenin aşaması olarak değerlendirir ve ona göre bu dönem “Kapitalizmin üçüncü dönemi ya da geç Kapitalizm”dir.¹⁹⁵ Postmodernizmin karşısında yer alan düşünürlerden birisi olan Eagleton da benzer şekilde, süreci postmodern olarak nitelenmek yerine “kapitalizmin yeni pazarlar bulma arzusuyla küreselleştiği” ve “sermayenin hareket alanını genişletmek için oluşturduğu ekonomik bir dönem” olarak görmektedir.¹⁹⁶

Günümüz toplumunu yukarıda ifade ettiğimiz özellikleri öne çıkararak eleştiren düşünürler arasında en öne çıkanı, kendisini hiçbir zaman postmodernist olarak tanımlamayan ama Postmodernizm denilince ilk akla gelen isimlerden birisi olan Jean Baudrillard’dır. O, Postmodernizm ile ilgili görüşlerini çağdaş toplum ya da tüketim toplumu kavramları üzerinden açıklamaya çalışır. Çağdaş toplum bir göstergeler toplumdur yani postmodern toplumdur. Çağdaş toplum tüketim nesnelere üzerinden insanlara neyi, nasıl, nerede ve ne zaman ne şekilde tüketileceklerini bildirir.¹⁹⁷ Baudrillard da yaşanan bu gelişmeleri Lyotard ve Foucault gibi enformasyon ve iktidar üzerinden analiz eder. Fakat Baudrillard’ın tutumu bu iki filozoftan uzaklaşır, o, bilgisayarlar, medya teknolojileri, tüketim göstergeleri ve yeni toplumsal ve iktisadi yapı üzerinden günümüzü değerlendirir. Şurası belirtilmelidir ki, Baudrillard, sürece olumsuz yaklaşır. Ona göre Batı toplumu ve kültürü çökmektedir. Kitle kültürü ve onun yarattığı gelişmeler, istikrarsızlığı da beraberinde getirmiştir. Modern dünya sona ermekte ve Batı medeniyetini büyük bir kriz beklemektedir.¹⁹⁸ Baudrillard, bu yönüyle zaten postmodernist entelektüeller arasında en fazla sivrilen düşünür olarak görülür.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Frederic Jameson, “Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı, *Postmodernizm*, der. Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 62-63.

¹⁹⁶ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 9.

¹⁹⁷ Tüketime çok yüksek boyutlara ulaşması nedeniyle Baudrillard bu toplumu “çöp sepeti uygarlığı” olarak adlandırır ve ironik bir ifadeyle “*bana fırlatıp attığın şeyi söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim!*” der. Bkz: Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 40. Nigel Watson ise bu durumu, Descartes’ın “düşünüyorum öyleyse varım” cümlesine gönderme yaparak, “alışveriş yapıyorum öyleyse varım” şeklinde ifade eder. Bkz: Nigel Watson, “Postmodernizm ve Yaşam Tarzları”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, Babil Yayınları, Ankara, 2006, s. 56.

¹⁹⁸ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İmge Kitabevi, Ankara, 2009, s. 298-299.

¹⁹⁹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 139.

Baudrillard'ın anlattığı yeni tüketim şeklinin anlaşılabilmesi için öncelikle *hiperrealite* anlayışının açıklanması gereklidir. Ona göre günümüz toplumunda artık hiperrealite egemendir. Görüntü ile gerçek arasındaki fark ortadan kalkmıştır.²⁰⁰ İletişim ağının genişlemesi, insanlara bu ağlar üzerinden işaretlerle belirli mesajların verilmesi, “gerçekliğin yeniden üretilmesi insanların olağanüstü uyumlu (hyperconformity) bir sessiz yığına” dönüşmesine neden olmuştur. Onun kendi tanımıyla, “bir köken yada bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığı ile türetilmesi hipergerçeklik ya da simülasyon” diye adlandırmaktadır. Baudrillard'ın bu kavramı geliştirme amacı ise, “günümüz dünyasının gerçek bir toplum olmadığını ve gerçekliğin yerini sembollerin, imajların ve somut olanın yerini sanal bir gerçekliğin aldığını ifade etmek istemesidir.”²⁰¹

Baudrillard'ın tanımladığı bu yeni toplumun oluşmasında görsel ve sosyal medyanın rolü bir hayli fazladır. Ortalama insanın algılama, öğrenme ve bilme süreçleri büyük ölçüde etkinliği fazlasıyla artan görsel medya tarafından belirlenmeye başlanmıştır. Bu medya, hızla ulus ötesi hale gelen sermaye tarafından denetlenmekte, yeni bir ideolojik yorum dünya ölçeğinde egemen hale gelmektedir.²⁰² Postmodern toplumda bireyin günlük aktivitesinin büyük bir bölümünü televizyon, internet ve cep telefonları gibi medya araçlarının belirlediği söylenebilir.²⁰³ Günümüzde sosyal medyanın ürettiği bilgilerin çoğumuzun tahmininden daha tedirgin edici bir düzeye ulaştığını belirtmek gerekir. Sosyal medya düşünüldüğünde, sahte haberlerin daha fazla bireye daha kısa bir sürede yayılması ana akım medyaya göre çok daha kolaydır. Bu ortamlar, aynı zamanda kullanıcılarına kendi hikâyelerini, haberlerini anlatabilmelerini ve içerik üretebilmelerini sağlayan yeni sosyallikler sağlamaktadır, böylece bireylerin içeriği doğrulanmamış haberleri dolaşıma girebilmektedir. Ayrıca yapılan incelemeler

²⁰⁰ Günümüzde bu hususta dünyanın pek çok yerinde yaşanmış örnekler görülmektedir. Örneğin, Tokyo'da yaşayan yirmi yedi yaşındaki bir genç, hayranı olduğu bir video oyunu karakteriyle evlenmek istemiş ve resmi makamlara bu yönde başvuruda bulunmuştur. Kuzey Kore'de ise evli bir çift, takıntı haline getirdiği bir sanal çocuk karakteri yetiştirme oyunu oynarken üç aylık gerçek kız çocuklarının açlıktan ölmesine neden olmuşlardır. Bkz: Mehmet Güzel, “Gerçeklik İlkesinin Yitimi: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisinin Temel Kavramları”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 19, 2015, s. 74, 75.

²⁰¹ *Age.*, s. 14.

²⁰² Şaylan, *age.*, s. 49.

²⁰³ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Showbusiness*, New York, 1985, s. 15; Şaylan, *age.*, s. 191.

facebook gibi sosyal iletişim kanallarında yanlış ya da yalan bilginin yayılmasının doğru olana göre daha yüksek bir orana sahip olduğunu göstermektedir. Bilginin bu durumu, bilgiyi üreten öznenin belirsizleşmesine ve nihayetinde sorumluluğun artık ortadan kalkmasına neden olmuştur. Hakikatin peşinde süregiden ve gerçekliği ortaya çıkarma amacını güden ‘bilgi’ süreçlerimiz, modern dönemde ele alındığı biçimiyle yalıtık bir özne-nesne ilişkisi etrafında üretilirken, böyle bir bilgi ilişkisi postmodern dönemde dağılmıştır. Oxford Sözlük’te, günümüzde yaşanan bu durum öne çıkarılarak bilgi bakımından *posttruth* bir dönemde olduğumuz ileri sürülmüş ve 2016 yılının kavramı olarak da bu sözcük seçilmiştir. Bu kavram, yalnızca disiplinler bir sorunu değil, gündelik tercihlerimizden siyasi kararlarımıza kadar tüm yaşamımızda bu şekilde eylemde bulunduğumuza işaret eder.²⁰⁴ Bunun dışında bilginin hızlı yayılımı ve bir eylem üretmesi de ayrıca sorunludur. Belki de küreselleşme dediğimiz, kültürü de içine alan yeni yapılanma, büyük bir hızla pratiğimizi ve ardından kültürel değişimleri de beraberinde getirmektedir. Bu yapılanma Batı’nın istediği tarzda şekillenerek ‘sunulanı tartışmaksızın kabullenip alan bireyler’ oluşturmuştur. Kimine göre tartışmacı, eleştiren, tepeden inme dikteleri kabul etmeyen anlayış, postmodernist yaklaşım olarak tanımlansa da günümüzde durum tam tersidir. Bu hususları ön plana çıkaran Anatoly Zotov, insanın benliğini, kişiliğini kaybettiğinden, iletişim teknolojileri sayesinde her an değişebilir bir varlık haline geldiğinden bahsetmektedir.²⁰⁵

Toparlamak gerekirse Postmodernizm, Modernizmin çelişkili modellerini göz ardı ederek gündeme gelmiştir. Fakat Modernitenin yıkıcı yanlarını aşmayı hedefleyen Postmodernizm, günümüzde tam da modernitenin bu yıkıcı yanının parçası haline geldiği iddiası ile tartışılmaktadır. Bu hususu göz önünde bulundurup, anti temelci, anti özcü postmodernist felsefenin sesini giderek daha güçlü duyurduğu, tepkilerin giderek azaldığı günümüzde hala özcü ve temelci karaktere sahip bir felsefenin katkılarını tartışmanın pek bir anlamı var mıdır? Bu soruya, Bauman’ın şu ifadeleri ile cevap verebiliriz: “Felsefenin görevi, bütün felsefi geleneğin söylediğinin tam tersine, insanlara belirsizlik içinde yaşamayı öğretmektir;

²⁰⁴ <https://journo.com.tr/yalan-haberler-google-ve-facebook-politika-degistirtiyor> Son erişim tarihi: 08.05.2018.

²⁰⁵ Anatoly Zotov, akt. Levent Doyuran, “Küresel Yeni Dünya Düzeninde Postmodern Söylem” *Ulakbilge*, S. 1, Ankara, 2013, s. 31.

yatırtmak değil, tedirgin etmektir. Her yerde ve her adımda, hiçbir şey olmazken ve her şey olurken, nedenli ya da nedensiz, en sıkı kabul gören yargılarla dalga geçmek ve paradokslar ortaya atmak gerekir. İşte o zaman kişi, olanı biteni görecektir.”²⁰⁶ Günümüzde yaygın felsefe yapma tarzının Postmodern anlayış etrafında şekillendiği düşünüldüğünde kendisinin de bu bakış açısının dışında tutulmaması gerekir. Postmodernizmin şeylere bakma hususunda bizlere yeni olanaklar sunduğu açıktır. Fakat bu akıma bütünüyle kendimizi kaptırarak, felsefenin belki de en önemli işlevi olan analitik düşünme biçimini, postmodern gerekçelerle reddetmek ne kadar sağlıklıdır. Felsefenin bu yönünü diğer vazgeçilemez özelliklerini koruyarak daha özgürlükçü, farklılığı ve çoğulculuğu içten benimseyen, totaliterlikten, tahakkümden uzak bir felsefe anlayışına ulaşabilmenin yollarını aramak pekâlâ amacımız olabilir.²⁰⁷

²⁰⁶ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, s. 110. Bauman’ın öne çıkardığı bu felsefi tutum, Bernstein’in Rorty’den bahsederken kullandığı gibi, “at sineği filozof tipi”nin tavrıdır. Sokrates’le birlikte anılan ve zaman zaman kimi filozoflarca da yapıldığı gibi sorgulayan, eleştiriler sunan, rahatsız eden filozof tipine bu ad verilir. Bkz: Richard J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge, 2002, s. 41; Richard J. Bernstein, *Ironic Life*, Polity Press, Cambridge, 2016.

²⁰⁷ Best, Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 49-50.



İKİNCİ BÖLÜM

RİCHARD RORTY’NİN RADİKAL POSTMODERNİZMİ VE PRAGMATİK ANLAM GÖRÜŞÜ

2.1. Richard Rorty’nin Hayatı ve Eserleri

2.1.1. Hayatı

Amerikan felsefesinin resmi öğretisi sayılabilecek Pragmatizmin ve *Postmodern Liberalizm* anlayışının en özgün ve yetkin temsilcilerinden biri olan Richard McKay Rorty, 4 Ekim 1931 yılında New York’ta doğmuştur.²⁰⁸ Çocukluğunu “Antikomünist reformist Sol” bir çevrede geçirmiş olan Rorty, “bu çevrede Amerikan vatanseverliğinin, dağıtıcı ekonomi anlayışının, antikomünizmin ve Deweyci Pragmatizmin kolaylıkla ve doğal bir biçimde birbirleriyle uyduğu” öne süren babasının ve aile dostlarının etkisini fazlasıyla hissetmiştir.²⁰⁹ Rorty’nin çocukluk yıllarına dair anılarında Antikomünist reformist Sol etkisini rahatlıkla görmek mümkündür. Bu etkiyi Rorty şöyle anlatır: “Moskova mahkemelerinde Dewey Komisyonu tarafından yürütülen soruşturmaların raporlarından oluşan *The Case of Leon Trotsky* ve *Not Guilty* çocukluğumun – 12 yaşında – önemli kitaplarındandır. Bu iki kitap göz alıcı kırmızı cildi ile ailemin kütüphanesinin en değerli yerini işgal ediyordu. Bu kitapları derinlemesine inceleyemesem de bu iki kitabı ailemin Kitab-ı Mukaddes’i olduğunu bilerek okudum.”²¹⁰ Bu etkinin baş mimarı, New York’un seçkin entelektüellerinden ve yazarlarından biri olan ve bu soruşturmalar için kurulan komisyona dâhil olarak Dewey’e Meksika’ya kadar eşlik eden, eski bir Troçkist olan babası James Rorty’dir.²¹¹ Rorty’nin Troçkist bir aile ve

²⁰⁸ Rorty’nin hayatı hakkındaki bilgilerin çoğu, kendi kaleminden “*Trotsky and the Wild Orchids*” (*Trotsky ve Vahşi Orkideler*) adlı otobiyografi esas alınarak verilmiştir.

²⁰⁹ Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, s. 61; Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. xix.

²¹⁰ Rorty, “Trotsky and The Wild Orchids”, s. 5.

²¹¹ Troçki, Bolşevik devrimci ve Marksist teorisyendir. Sovyetler Birliğinin ilk yıllarında önemli görevlerde bulunmuş ve 1917 Rus Devriminin önde gelen isimlerinden olmuştur. Stalin ile girdiği iktidar mücadelesini kaybetmesinin ardından sürgün edilmiştir. **Troçkizm** ise, Marksizm’in Troçki’nin bakış açısıyla yeniden yorumlanmasıdır. Bu yorumda özgürlüğün kazanılabilmesi için tek ülkede değil de, dünya genelinde ve sürekli bir devrimin gerekliliği öne çıkarılır. Ayrıntılı bilgi için

çevrede geçirdiği çocukluğunun ilk keşfi, insan hayatını anlamlı kılan yegâne şeyin sosyal adaletsizlikle savaşmak olduğudur. Bunu çocukluk yıllarının önemli tutkularından olan “vahşi orkideler” üzerinden aktaran Rorty, başarıma fırsatını bulamasa da en eski gayesinin “Troçkizm”i ve “vahşi orkideler”i uzlaştırma tutkusu olduğunu ifade eder.²¹²

Rorty, 15 yaşından 20 yaşına kadar Platoncu felsefeye ilgi duyar.²¹³ 1946’da Chicago Üniversitesi Felsefe Bölümüne girer. Burada eğitim aldığı hocaları arasında ünlü isimler vardır: Viyana çevresinin önemli ismi **Rudolph Carnap** (1891-1970), klasik siyaset felsefesi uzmanı ve politika filozofu olarak kabul edilen **Leo Strauss** (1899-1973), **Richard McKeon** (1900-1985), “süreç felsefesi” üzerine yazılarıyla tanınan Amerikalı filozof **Charles Hartshorne** (1897-2000) ve **Mortimer Adler** (1902-2001). Sonraki yıllarda Rorty’nin ana eğilimi olan Pragmatizm, Chicago Üniversitesindeki hocalarının küçümsediği felsefi bir öğretimdir. Bu isimlerin hedeflerinde ise sıklıkla Dewey bulunur. Adler’e göre bu felsefe rölatif, kaba ve kendi tezlerini çürüten bir anlayıştır. 1952’de Charles Hartshorne’nun danışmanlığında “*Whitehead’in Potansiyalite Kavramını Kullanımı*” başlıklı yüksek lisans tezini veren Rorty, aynı yıl Chicago’dan ayrılıp doktora yapmak için pragmatist geleneğin hâkim olduğu Yale Üniversitesine gider. Rorty’nin ifadesiyle Yale Üniversitesi, analitik öncesi bir felsefi anlayışa sahipti ve bu açıdan bakıldığında ABD’deki felsefe bölümlerinin en gerisiydi. Bölüm yıllar önce tasfiye edilmiş ve birkaç tane analitik felsefeyi savunan filozofla yeniden açılmıştı. O, bu

bkz: Lev Troçki, *Sürekli Devrim, Sonuçlar ve Olasılıklar*, çev. Ahmet Muhittin, Yazın Yayınları, İstanbul, 2007.

²¹² Bu tutku Rorty’de siyasi bir uzlaşma arayışı olarak görülebilir. O, *Trotsky ve Vahşi Orkideler* adlı eserinde bu durumu şöyle anlatır: “Zihnimdeki proje, Trotsky ile vahşi orkideleri uzlaştırmaktı. Yeats’de karşılaştığım heyecan verici bir ifadeyle dile getirmem gerekirse – ‘gerçekliği ve adaleti tek bir vizyon içinde bir araya getirmeme’ izin verecek entelektüel ya da estetik bir çerçeve bulmak istiyordum... Hem entelektüel ve tinsel bir züppe ve hem de bir insan dostu- hem bir münzevi ve hem bir adalet savaşçısı- olmanın bir yolunu bulmak istiyordum.” Bu tutkunun onun Platoncu felsefeye olan ilgisi süresince devam ettiğini ve bu amaçtan Hegel ve Dewey felsefesi ile yeniden karşılaşması ile vazgeçtiğini ifade etmek gerekir. Rorty, “Trotsky and The Wild Orchids”, s. 7; Funda Günsoy Kaya, “Richard Rorty’ye Giriş”, Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. xix.

²¹³ Rorty’nin otobiyografik eserinde verdiği şu örnek bu ilgiyi açıkça gösterir: “Eğer **filozof olursam, Platon’un ‘bölünmüş çizgi’ sinin üstüne – bilge ve iyinin artırılmış ruhunu Hakikatin ışığıyla yaydığı ‘hipotezler ötesi’, maddi olmayan orkidelerle dolu ilahi bir yere – çıkabileceğimi düşündüm.** Böyle bir yeri elde etmenin beyne sahip herkesin gerçekten istediği şey olduğu bana çok açık görünüyordu. Aynı zamanda, Platonizmin, anlaşıldığı kadarıyla yetersiz kaldığım Hıristiyanlığın talep ettiği o tevazu olmadan dinin tüm avantajlarına sahip olduğu da açıktı.” Rorty, “Trotsky and The Wild Orchids”, s. 9.

üniversiteyi kariyer yapmak için yanlış bir tercih olarak görse de bu tercihin oluşmasında Yale Üniversitesi'nin kendisine burs vermiş olmasının etkili olduğunu söyler. Çok farklı bir kariyere sahip olabileceği Harvard Üniversitesi'nin bu desteği kendisine sunmadığını da belirtir.²¹⁴ Rorty'nin Yale yılları onun fikri dönüşümünün yaşandığı yıllardır. O, burada James ve Dewey gibi Amerikan pragmatistlerini, Hegel'in tarihselci felsefesini, Wittgenstein'in dil felsefesini yeniden okuma fırsatı bulmuştur.²¹⁵ Hegel'in felsefesi, Rorty'de "zamanı düşüncede tutmak" anlamına gelir ve bu düşüncenin dünyayı değiştirebilmek için yeterli olabileceği duygusunu oluşturur.²¹⁶ Platoncu felsefeden kopup Hegel, Dewey ve Wittgenstein'a dönen Rorty, aynı dönemde Derrida aracılığıyla Heidegger okumaya da yönelir.²¹⁷ Rorty yine Yale yıllarında zihin felsefesi üzerine yazmaya da başlar. Buna analitikçi filozoflar arasında ilgilendiği ender isimlerden birisi olan Wilfrid Sellars'ın çalışmalarının büyük oranda bu alanla ilgili olmasını gerekçe gösterir.²¹⁸ Rorty, Yale Üniversitesindeki eğitimini Paul Weiss'in danışmanlığında yazdığı ve "*The Concept of Potentiality*" (*Potansiyalite Kavramı*) başlığını taşıyan, Aristoteles'ten Carnap'a kadar uzanan filozofların potansiyalite kavramına verdiği anlamın tarihsel bir incelemesini sunan doktora tezi ile tamamlar.²¹⁹

Rorty, 1959 yılında doktorasını tamamladıktan sonra orduya katılır ve iki yıl orduda görev yaptıktan sonra Wellesley Kolejinde akademik kariyerinin ilk görevine başlar. Rorty Wellesley'e gittiğinde, bütün meslektaşlarının Harvard'a gittiğini ve bunların sadece Quine değil, Austin konusunda da bilgilerinin güncel olduğunu görür. Bu yüzden Rorty de bu isimleri okuyarak kendisini analitik bir filozof olmak için donattığından söz eder. Burada geçirdiği üç yılın ardından 1961'de Princeton Üniversitesine geçer. Rorty, Princeton Üniversitesinin o dönem başarısını şu şekilde aktarır: "Harvard'dan şöyle mesajlar alırdık: 'Biz sadece iki numarayız, daha çok

²¹⁴ Richard Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı, Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, ed. Derek Nystrom-Kent Puckett, çev. Selda Arıt, Heretik Yayınları, Ankara, 2018, s. 72-73.

²¹⁵ Neil Gross, "Richard Rorty's Pragmatism: A Case Study in the Sociology of Ideas", *Theory and Society* 32, V. 1, 2003.

²¹⁶ Jonathan Salem -Wiseman, "Absolute Knowing and Liberal Irony: Hegel, Rorty and The Criterion of Progress", *International Studies in Philosophy*, Scholars Press, 1999, s. 139; Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 121.

²¹⁷ Rorty, "Trotsky and The Wild Orchids", s. 8-11.

²¹⁸ Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı, Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 73.

²¹⁹ Kaya, *age.*, xx-xxi.

çalışacağız'."220 Princeton yılları, Rorty'nin entelektüel gelişiminde ikinci bir kırılma noktasına işaret eder. Bu yıllarda Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseriyle tanışır. Rorty bu eseri okuduktan sonra, analitik felsefeyi, felsefenin güvenilir bir şekilde nasıl yapılacağına yegâne yolunu gösteren bir şey olarak değil de, felsefe yapmanın yalnızca başka bir yolu olarak görmeye başlar.²²¹ Rorty'nin Amerikan felsefe sahnesine çıkışı, Pragmatizmin popülerliğini yitirdiği ve analitik felsefenin Amerikan üniversite ve kolejlerine egemen olduğu bir döneme rastlar. Rorty, yazılarıyla pragmatist ruhu canlandırmaya ve genelde Amerikan felsefesini, özelde felsefe bölümlerini analitik felsefenin tekelciliğinden kurtarmayı amaçlar. Meslektaşlarını ve Amerikan entelektüellerini Pragmatizmi canlandırmaya davet eden Rorty, onları Amerika'nın Avrupa'dan değil, Avrupa'nın Amerika'dan öğreneceği çok şey olduğuna ikna etmeye çalışır.²²²

1982 yılına kadar Princeton Üniversitesinde bulunan Rorty, buradan 1998 yılına kadar görev yaptığı Virginia Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesine, sonra emekli olduğu 2005 yılına kadar çalıştığı Stanford Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümüne geçer.²²³ Rorty, felsefe profesörlüğü yerine beşeri bilimler profesörlüğünü tercih etmesine, felsefe bölümü toplantılardan sıkılmasını, biraz daha bağımsız olmayı istemesini ve beşeri bilimlerde okuyan öğrencilere felsefe öğretecek birine ihtiyacı olan bir dekanın teklifini; Stanford'a geçişine ise, edebiyatla ilgilenmesini neden olarak gösterir. Rorty'nin Stanford yıllarının onun Nabokov, Orwell gibi yazarları dayanışma için kullanılabileceği düşüncesinin oluşmasında önemli bir yerinin olduğunu da belirtmek gerekir.²²⁴ Rorty, 8 Haziran 2007 tarihinde

²²⁰ Rorty, *age.*, s. 72.

²²¹ Kaya, *age.*, s. xxii.

²²² John Patrick Diggins, *The Promise of Pragmatism*, The University of Chicago Press, USA, 1994, s. 407.

²²³ 1979-80 yılları arasında Amerikan Felsefe Derneği Doğu Bölümünün başkanlığını da yapan Rorty, akademik kariyeri boyunca pek çok ödül ve onur nişanı almıştır. Bunlardan bazıları 1973-74 yıllarında layık görüldüğü Guggenheim Vakfı ve 1981-86 yılları boyunca elde ettiği MacArthur Vakfı ödülleridir. Bunların dışında o, birbirinden farklı ve prestijli ödüllere de layık görülmüştür. Bunlar arasında Northcliffe Lectures at University College (1986), Clark Lectures at Trinity College (1987) ve Massey Lectures at Harvard (1997) gibi kurumlar tarafından verilen ödüller vardır.

<https://www.apaonline.org/page/presidents>; <https://plato.stanford.edu/entries/rorty/> Son erişim tarihi: 14.09.2018

²²⁴Rorty, *age.*, s. 77.

Kaliforniya Palo Alto'da üniversitedeki odasında pankreas kanseri nedeniyle ölmüştür.²²⁵

2.1.2. Eserleri

Rorty'nin ilk kitabı olan *The Linguistic Turn: Recent Essay in Philosophical Method (Dile Dönüş: Felsefi Metottaki Yeni Denemeler)*, 1967 yılında basılır. Bu eser, Rudolf Carnap'tan, Moritz Schlick (1882-1936)'e, Gilbert Ryle (1900-1976)'dan Willard Quine (1908-2000)'a kadar filozofların dil, anlam ve hakikat hakkındaki yazılarından oluşan seçkin bir antolojidir. Antolojinin uzun giriş yazısında Rorty, “gerçek felsefi ilerlemenin örneği” saydığı “dile dönüş”ü, “felsefi problemlerin ya dili reforme ederek ya da kullandığımız dili daha iyi anlayarak çözülebilecek problemler” olduğu şeklindeki tezini açıklar.²²⁶ Rorty bu eserinde, filozofların sembolik mantığı kullanarak, yani ideal bir dil inşa ederek, felsefeyi bilimsel hale getirme yönündeki çabalarının tümünün yararsızlığını ilan eder. Bu iddialı çıkış yalnızca tecrübeden dile geçişi ifade etmez; bundan daha önemli olarak geleneksel bilgi anlayışının neden olduğu epistemolojik güçlükleri yeniden düşünmek ve felsefede yeni başlangıç noktaları oluşturmak gerektiğini belirtir.²²⁷

Rorty'nin *The Linguistic Turn*'de ileri sürdüğü düşüncelerin geliştirilmiş halini içerisinde barındıran ve kendisinin akademik çevrelerce tanınmasına neden olan eseri *Philosophy and The Mirror of Nature (Felsefe ve Doğanın Aynası)* adlı eseri 1979'da yayımlanır. Rorty üzerine yaptığı bir çalışma ile tanınan Michael Bacon, bu eserin Pragmatizmin yeniden canlanmasına ve oluşmasına sebep olduğunu belirtmiş ve Pragmatizm üzerindeki etkisini Rawls'un “A Theory of Justice” (Adalet Teorisi) adlı eserinin öldüğü ilan edilen politik teorinin üzerinde yarattığı etki ile eş

²²⁵Richard Rorty'nin ölüm haberini *New York Times* gazetesi şöyle duyurmuştur: “Felsefe, politika üzerine özgün çalışmaları ile dünyanın en etkili çağdaş düşünürü olan Richard Rorty, 75 yaşında Kaliforniya Palo Alto'da cuma günü öldü. Eşi Mary Varney Rorty, Richard Rorty'nin ölüm sebebinin pankreas kanserinden kaynaklanan komplikasyonlar olduğunu söyledi.” Haberin devamında ise, Rorty'nin uzun yıllar Stanford Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde beraber çalıştığı ve aynı zamanda bölüm başkanı olan Russell A. Berman'ın düşüncelerine yer verilmiştir. Berman, Rorty için şu ifadeleri kullanır: “O, felsefeyi Analitik felsefe geleneğinin baskısından kurtardı ve onu bir insan olarak bizlerin bir ülke ve bir politik toplum içerisinde nasıl yaşamamız gerektiği üzerinde düşünmeye yöneltti.” Bkz: <http://www.nytimes.com/2007/06/11/obituaries/11rorty.html?ref=topics>
Son erişim tarihi: 12.12.2017

²²⁶ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 3.

²²⁷ *Age.*, s. 39; *Kaya, age.*, xxiii.

değer tutmuştur.²²⁸ Yine Amerikalı filozof Berel Lang ise, bu kitabın yayımlanış tarihini neredeyse bir dönüm noktası olarak görür ve Amerikan felsefesi üzerindeki etkisini şöyle anlatır: “...1979 ila 1989 arasındaki on yılda Amerikan felsefesi alanında önemli değişimler olmuştur ve Rorty’nin de bu süreçte merkezi bir isim olduğuna ve öyle olmaya devam ettiğine şüphe yok.”²²⁹ Meydan okuyucu bir tavrın görüldüğü bu eserde Rorty, felsefe tarihinin önemli ve etkin isimleri olan Platon, Aristoteles, Descartes, Locke ve Kant gibi filozofların felsefelerini reddeder ve felsefede yeni formülasyonlar oluşturmak ister. Rorty bu eseriyle yerleşik bazı felsefi inançlar karşısında “umursamaz” bir tavır takındığı gerekçesiyle özellikle sağ kanat düşünürler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Daha da ileri giden, *The Intercollegiate Review* adlı muhafazakâr bir dergi *Felsefe ve Doğanın Aynası*’nı “XX. Yüzyılın en kötü elli kitabından birisi” olarak seçmiştir.²³⁰

Felsefe ve Doğanın Aynası Rorty’nin felsefesindeki çeşitliliği ortaya koyan bir eserdir. Bu eserin önemli bir kısmı analitik felsefeye özgü terminoloji ve analitik literatür içinde tartışılan problemlere referansla yazıldığı için eser oldukça teknik ve profesyonelcedir. Yine eserin büyük bir bölümünde özellikle ayna metaforunun işlendiği kısımlarda ise Klasik Pragmatizmin, Wittgenstein’in ve Postmodernizmin derin izleri görülür. Bu nedenle eser de Rorty de çok tartışılır.²³¹ Rorty’nin hem analitik hem Kıta ve hem de pragmatist gelenekle eş zamanlı felsefi ilgisi, entelektüel konumunun farklı yorumlanmasına neden olur. Analitikçi filozoflar, onu kendilerine ihanet etmiş ve “ailenin sırlarını ele vermiş” bir üyesi olarak görürler.²³² Bu düşünürler *Felsefe ve Doğanın Aynası*’nın da “bu ihanetin resmi belgesi” konumunda

²²⁸ Bacon, *Richard Rorty, Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, s. 15.

²²⁹ Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı, Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 73-74.

²³⁰ Jeffrey O. Nelson, Mark C. Henrie, Winfield J.C. Myers gibi isimlerin editörlüğünü yaptığı bu yazıda, bu kitabın yalnızca felsefede değil, edebiyatta da yıkıcı bir etkisinin olduğu ifade edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz: “The Fifty Worst (And Best) Books Of The Century”, *The Intercollegiate Review*, Vol. 35, No. 1, 1999, s. 3-13; Guignon, Hiley, *Richard Rorty*, s. 29.

²³¹ Rorty hakkında birbirine zıt fikirlerin olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu kendisinin otobiyografik eseri olan *Trotsky ve Vahşi Orkideler*’de görmek mümkündür. Örneğin, Rorty kendisi için “entelektüel züppe” yakıştırmasının **Sheldon Wolin** tarafından yapıldığını belirtir. Bu görüşün benzer şekilde **Terry Eagleton** tarafından tekrarlandığını da ekler. **Harold Bloom**’un yorumuna göre Rorty, “günümüzde dünyadaki en ilginç filozoftur”. Yine onun düşünceleri, **Richard Bernstein** tarafından “eski Soğuk Savaş Liberalizm’inin daha modaya uygun şeklinin savunusu” olarak görülmektedir. Bkz: Rorty, “Trotsky and The Wild Orchids”, s. 3-4. **Neil Gross** ise, Rorty için “Amerikan elit entelektüeli” ve “akademik süperstar” yakıştırmalarını layık bulur. Bkz: Neil Gross, “Richard Rorty: *The Making of an American Philosopher*, University of Chicago Press, Chicago, 2008, s. 27, 169.

²³² Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of The New Pragmatism*, s. 2; Kaya, *age.*, s. 58

olduğunu ileri sürerler. Pragmatist felsefe tarafında da durum pek farklı değildir. Amerikan Pragmatizminin en ilgi çekici ve önemli filozoflarından biri olmasına rağmen Rorty'nin pragmatist filozoflarla ilişkisi de analitik geleneğe mensup filozoflarla olan ilişkisi kadar karışıktır.²³³

Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* başta olmak üzere çoğu eserinde belirli, kasıtlı ve kendine özgü bir üsluba sahip olduğu söylenmelidir. Rorty'nin kasıtlı dil seçimi, onun “epistemoloji merkezli felsefeyi” eleştirme projesinin ayrılmaz bir parçasıdır.²³⁴ Bernstein, Rorty'nin argümanlar öne sürmekten kaçınan bu tavrına “yumuşatma” tekniği adını verir.²³⁵ Bernstein bu tekniği şöyle açıklar: “Argümanlarının nüanslarını takip eden okuyucuda, bu tartışmaların çekirdeğine ulaştığını düşündüğü sırada aslında ortada (ulaşılmayı bekleyen) öz diye bir şeyin olmadığını keşfeder etmez yorgunluk ve kızgınlık baş gösterir.”²³⁶ Aslında bu strateji, Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası*'na yüklediği felsefi misyonu gerçekleştirmek için başvurduğu ve yazılarında kullandığı bir taktiktir. Rorty'nin kendi ağzından stratejisinin öne çıkan yönü şöyledir: “... Bir kimsenin bir şeylere dair yaptığı yeniden betimlemelerin karşılaştığı itirazların çürütülmesi büyük ölçüde başka şeyleri yeniden betimleme meselesi, bir kimsenin gözde metaforlarının kapsamını genişletmek suretiyle itirazların yanında dolanma meselesi olacaktır. O nedenle şöyle bir strateji izleyeceğim: İtirazcının eleştirisiyle dosdoğru çarpışarak seçtiği silahları ve çarpışma alanını kabul etmekten ziyade bu itirazların dile getirildiği ifadelerin kötü görünmesini sağlamaya çalışacak ve böylece konuyu değiştireceğim.”²³⁷ Stefan Collini ise bir yazısında Rorty'nin üslubunun önerdiği daha geniş entelektüel ve ahlaki tutumları büyük bir beceriyle somutlaştırdığını söyler. Collini, Rorty'nin teklifsiz, hoş, Amerikan deyişleriyle yüklü, bilinçli olarak

²³³Bernstein, Rorty'nin pragmatizminden övgüyle söz ederken, Susan Haack onu “Bayağı Pragmatist” olarak anar. Bkz: Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge, 1986, s. 77; Susan Haack, *Pragmatism, Old&New: Selected Writings*, Prometheus Books, Amherst, 2006, s. 21. Fakat Rorty hakkında en çarpıcı yorum Hall tarafından yapılır. Onun bu yorumu şöyledir: “Uzun zamandır kendilerini Pragmatizmin düştüğü sıkıntılardan kurtaracak bir peygamberi bekleyen pragmatist geleneğe mensup Amerikalı filozofların çoğu, Rorty'yi şöhret ateşiyle tutuşmuş biri olarak görürler fakat muhtemelen bu pragmatik imtiyazın kendinden mest olmuş gaspçısının, kendilerine kılavuzluk etmesi yerine, tarihte kaybolması gerektiğini hissederler.” Bkz: Hall, *age.*, s. 1.

²³⁴ Kathleen Wheeler, *Romanticism, Pragmatism and Deconstruction*, Wiley, New Jersey, 1993, s. xii.

²³⁵ Bernstein, “Philosophy in The Conversation of Mankind”, s. 55

²³⁶ *Age.*, s. 56.

²³⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 78.

geliştirdiği pragmatist dilin daha güçlü gibi görünen yargıları dağıtmak ve insani amaçları ilgi odağına çekmek istediğini ileri sürer.²³⁸

Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*'ndan sonra burada ortaya koyduğu iddialarının özellikle de hakikat, temsil ve yöntem sorunuyla ilgili iddialarının bir devamı ve açılımı olarak görülebilecek başka çalışmalar da yayımladı. *Consequences of Pragmatizm* (1982), *Essay on Heidegger and Others* (1991), *Objectivity, Realism and Truth*, (1991), *Truth and Progress* (1998), *Philosophy and Social Hope* (1999), *Philosophy as Cultural Politic* (2007), onun bu çalışmaları arasında yer alır.

Rorty'nin doğrudan siyaset felsefesi ile ilgili çalışması 1989'da yayımlanan *Contingency, Irony and Solidarity* (*Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*) adlı eseridir. Rorty, siyaset felsefesi için değerli ve özgün bir yeri olan bu çalışmasında “kamusal amaçlar” ile “özel amaçlar”ı, “gerçeklik” ile “adalet”i tek bir görüş altında birleştirme yönündeki Platoncu arzudan kaçınmak gerektiği üzerinde durmaktadır. Kitabın öne çıkan iddiası, böylesi Platoncu bir arzudan kaçınıldığı takdirde başka sorunlarla olduğu kadar siyasetin sorunlarıyla da iç içe olan “entelektüel hayatın neye benzeyeceği” hakkındadır. Bu eserde ayrıca Rorty, “felsefenin ne için gerekli” olduğu sorusuna cevap arar.²³⁹ Bu kitap, 1986 Şubatında, Londra'da verilen üç ve 1987 Şubatında, Cambridge'de verilen dört konferanstan oluşan iki konferans dizisini temel almaktadır.²⁴⁰ Ayrıca Rorty'nin bu kitabı feminist düşünceye vurgu yapmak için kadın egemen bir dille yazdığını söylemek gerekir.²⁴¹ O, böyle bir dile yönelmesinde ise eşinin büyük etkisinin olduğunu belirtir ve onun bu alana olan ilgisinin kendisini de bu tür kitaplar okumaya yönelttiğinden söz eder.²⁴²

²³⁸ Stefan Collini, “Giriş: Sonlu ve Sonsuz Yorum”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2003, s. 28; Kaya, *age.*, s. 60.

²³⁹ Kaya, *age.*, s. xxiv.

²⁴⁰ Rorty, *age.*, s. 11.

²⁴¹ Barbara Czarniawska, “Richard Rorty, Kadınlar ve Yeni Pragmatizm”, çev. Ahmet Murat Özkan, *Felsefe ve Örgüt Teorisi, Örgüt Teorilerinde Araştırmalar*, C. 32, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 366; Geertz ise, özellikle “kadın ironist” birleşimini, anlamı kuvvetlendirmek için zıt kelimelerin bir araya getirildiği bir ifade tarzı olarak görür. Bkz: Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988, s. 124.

²⁴² Nystrom, Puckett, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 52.

2.2. Geleneksel Bilgi Anlayışına Bir Eleştiri: Ayna Metaforu

2.2.1. Rorty'nin Gözünde Klasik Bilgi Anlayışları ve Eleştirileri

Richard Rorty'nin geleneksel epistemolojiye yönelik eleştirileri “ayna metaforu” üzerinden ilerler. Bu metafor, zihnin ya da analitik felsefede olduğu gibi dilin dış dünyayı resmettiği düşüncesine dayanır. Ayrıca bu metafor neyi bileceğimiz, zihnimizin nasıl çalıştığını araştırarak daha iyi nasıl bileceğimiz hususunda bir hakikat projesinden doğmuştur.²⁴³ Platon'dan Kant'a kadar bütün felsefeye hâkim olmuş ve gerçekliği birebir yansıtan bir ayna olarak zihin kavramına dayanan bu anlayış, Rorty tarafından şöyle açıklanır: “Geleneksel felsefeyi tutsak alan resim, bazıları tam ve kusursuz olan bazıları da olmayan çok çeşitli temsiller içeren, empirik olmayan saf yöntemlerle araştırılmaya elverişli bir büyük ayna olarak zihin resmidir. Temsilin tamlığı ve kusursuzluğu olarak bilgi anlayışı, ayna olarak zihin anlayışı olmadan kendini asla telkin edemezdi. Descartes ve Kant'ta ortak olan strateji, deyim yerindeyse tahkik ve tamir ederek ve cilalayarak daha tam ve kusursuz temsillere erişme stratejisi de anlamlı olmazdı.”²⁴⁴

Rorty'ye göre felsefe genelde belirli birkaç başlık altında incelenmiştir. Birincisi insani varlıklarla diğer varlıklar arasındaki farklılıklarla ilişkilidir ve bu zihin ve beden arasındaki ilişki ile ilgili soruları içerir. Diğer problem bilme iddialarının meşruluğuyla ilişkilidir ve bilginin temelleri ile ilgili sorularda ortaya çıkar. Bu temelleri keşfetmek, zihin hakkındaki bir şeyleri keşfetmektir veya zihin hakkındaki bir şeyleri keşfetmek, bu temelleri keşfetmektir.²⁴⁵ Bir disiplin olarak felsefe, bu yüzden bilim, ahlak, sanat veya din tarafından ortaya konan bilme iddialarını teminat altına alma veya bu iddiaların maskesini düşürme teşebbüsü olarak görülür. Filozoflar, bunun kişinin bilginin temellerine sahip olabildiğinde ve bu temelleri bilen varlık olarak insana bilgiyi mümkün kılan “zihinsel süreçlere” ya da “temsil etkinliğine” ilişkin bir araştırma ile yapılabileceğini düşünürler. Bilmek, zihnin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil etmektir; bu yüzden bilginin imkânını ve doğasını anlamak zihnin bu tür temsilleri inşa edebilme tarzını

²⁴³ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 137.

²⁴⁴ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 18.

²⁴⁵ *Age.*, s. 9.

anlamaktır.²⁴⁶ İşte Rorty, geleneksel filozofların bu şekilde, felsefenin yalnızca açıklayıcı, temsilci, soyut yönünü öne çıkararak onu üst bir akıl etkinliği olarak tanımlamalarının ve nihayetinde bu disiplini insanların gerçek yaşamlarından, yaşam pratiklerinden uzaklaştırmalarının büyük bir hata olduğunu düşünür.²⁴⁷ Rorty, bu anlayışın neredeyse istisnasız tüm geleneksel filozoflarda bulunduğunu öne sürer; çünkü böyle üst bir sestem konuşmanın, hakikati meşru kılmak adına yapılması gerekmektedir. Rorty, bazı eserlerinde ise bu görüşü “Tanrı gözü” ile bakmak deyimi ile eleştirir.²⁴⁸

Rorty’nin epistemolojik iddiaları geniş çaplı olup neredeyse tüm felsefe tarihine yöneldiğinden yalnızca Rorty’nin eserleri ile sınırlı kalmak doğru değildir. Bu yüzden Rorty’nin eleştirilerinin hedefinde olan felsefe tarihinin büyük isimlerinin kitaplarına Rorty’nin iddiaları bağlamında karşılaştırmalı olarak bakmak ve bu eserleri yeniden değerlendirmek gerekir. Öncelikle Rorty’nin iddialarını anarak konuyu tartışmaya açmanın daha uygun bir yol olduğu söylenebilir. Onun temel iddiaları şöyledir: “Kusursuz bir hakikat arayışı – gerçeği temsil edebilme – Greklere kadar geri götürülebilir. Böyle bir arayış aynı zamanda hem arayanı -filozofu- hem de bu temelleri kurmanızı sağlayan disiplini –felsefeyi- değerli kılıyordu. Bu görüş beraberinde akılsal uslamlamanın değerine ve önemine inanmayı ve ciddi zihinsel araştırmaya yönelmeyi gerekli kılmaktadır.”²⁴⁹

²⁴⁶ Rorty, *age.*, s. 9-10.

²⁴⁷ Guignon, Hiley, *Richard Rorty*, s. 31. Sokrates’in çok daha önceleri, o dönemin yalnızca soyut problemleriyle uğraşan, insana ve onun değerlerine ilgisiz bir felsefe anlayışına sahip “doğa filozofları”na yönelttiği haklı eleştiri burada hatırlatılmalıdır. Cicero, bu tavrı nedeniyle Sokrates’in “felsefeyi gökten yere indirdiğini” düşünür. Yine Platon’un diyaloglarında, Thales’in önündeki çukuru görmeyerek düşmesi, yalnızca metafiziksel problemlerle ilgilenmesi ve yaşamdan kopuk bir felsefe anlayışına sahip olması nedeniyle alaycı bir tavırla anlatılır. Bkz: Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 108.

²⁴⁸ Rorty’ye göre bu anlayış şöyledir: “Doğanın berrak Aynası anlayışı, kendisine ayna tutulan şeyden ayırt edilemez bir ayna nosyonudur ve bu haliyle aslında ayna olamaz. Zihni böylesine berrak bir ayna olan ve bunu bilen insan nosyonu, Sartre’in söylediği üzere, Tanrı imajıdır. Böyle bir varlık, onu tavrı almaya ya da tarifini yapmaya zorlayan yabancı bir şeyle yüz yüze gelmez... Bu görüş noktasından, sürekli söyleşi yerine mukayese etmeyi aramak – mümkün bütün tasvirleri tek bir tasvire indirgemenin yolunu bularak ilave yeniden tasvirler yapmayı gereksiz hale getirmenin bir yolunu aramak – insanlıktan kaçmaya teşebbüs etmektir.” Bkz: Rorty, *age.*, s. 84. Bu eleştiri, her ne kadar anlaşmazlıklara düşseler de Bernstein ve Putnam gibi filozoflar tarafından da yapılır. Putnam’ın bu husus üzerine görüşleri için bkz: Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 49-50, 216. Rorty’nin, Bernstein, Putnam ve Dewey’i de anarak yürüttüğü tartışma için bkz: Rorty, “Solidarity or Objectivity?”, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 24-29.

²⁴⁹ Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, s. 39.

Rorty'nin eleştirdiği felsefe yapma tarzına sahip olan ve anılması gereken ilk filozof Platon'dur. Platon'un diyalogları analiz edildiğinde çağının ötesinde epistemolojik iddialarla karşılaşırız. Örneğin, Platon'un *Theaitetos*'da bilginin "hesabı verilmiş doğru inanç" olduğu görüşünü tartıştığı; *Menon*'da ise bilginin "açıklayıcı bir akıl yürütmeyi içerdiğini" ifade ettiği görülür.²⁵⁰ Ancak Platon'un bilgi ile inanç arasındaki ayrımla ilgilendiği başka yazıları da vardır ve sonuçlarını daha dikkate değer bir çözümlemeyle ele almaktadır. Örneğin, *Devlet*'te, 'bilginin yalnızca bir açıklamayla desteklenen doğru inanç' olduğundan değil, aynı zamanda 'kesin' ve 'şaşmaz/yanılmaz' olmasından da söz etmiştir.²⁵¹ Ayrıca o, bilgi ve inancı farklı güçler veya yetiler olarak sınıflandırmış, böyle bir sınıflandırmadan da bunların farklı nesnelere sahip oldukları sonucunu çıkarmıştır. Platon, bilgi nesnelere inanç nesnelere arasında olduğu öne sürülen bu ayrımı bilginin "olana" bağlandığını, oysa inancın "olana" ve "olmayana" bağlandığını söyleyerek açıklamıştır.²⁵² Platon'un burada "gerçeklik dereceleri" veya "varoluş düzeyleri" hakkında bir görüş öne sürdüğü görülür. Bu görüşe göre Platon, bilgi nesnelere özel ayrıcalıklı bir konumda var olduklarını, oysa inanç nesnelere alacakaranlık bir dünyada var olmayla var olmama arasında sallanıp durduğunu öne sürmektedir.²⁵³ Bu nedenle, Platon'da doğru bilginin olanağının varolanın yapısı ve niteliğiyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Doğru ve kesin bilginin alanı, değişime kapalı, yalnızca akıl aracılığıyla kavranılacak idealar dünyasıdır ve bu alanın bilgisi sıradan insanın zihinsel meziyetlerinin uzağındadır. O, bu tür bilgiye ancak filozofun sahip olabileceğini düşünür. Platon'un bu düşünceleri, Rorty'nin,

²⁵⁰Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, s. 527; Platon, "Menon", *age.*, s. 183-184.

²⁵¹Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 187-188.

²⁵²*Age.*, s. 186; Eyüp Erdoğan, "Platon'da Bilgisizlikten Bilgiye Giden Süreç", *Kaygı*, S. 11, 2008.

²⁵³Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 96; Frank G. Verges, "Rorty and The New Hermeneutics", *Philosophy*, S. 62, 1987, s. 322. Protagoras, *Theaitetos* diyalogunda "bilginin bir bütün olarak yargı olduğunu söyleyemem, çünkü yanlış yargı diye bir şey vardır; ancak belki doğru yargı bilgidir. Yanlış yargı olanağı tartışmak gerekirse, var olmayı düşünmek de, tecrübe edilenden başka bir şeyi düşünmek de olanaksızdır." sonucuna ulaşır. Bununla birlikte Platon ise "anımsama" kuramına atıfta bulunarak "bilmeyi" daha önce görülmüş ve şimdi anımsanan bir kimseyi ya da bir nesneyi bilmek anlamında metafizik bir bağlamda kullanır. Başka bir deyişle bir kişinin zihninde her ikisi de var olan iki şeyi birbirine karıştırdığı ve birini diğerinin yerine koyarak düşündüğü zaman ortaya çıkan durumu bir yanlış yargılama türü olarak düşünür. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, s. 208-2017.

felsefenin filozoflarca üst bir akıl etkinliği olarak yapılandırıldığını öne sürdüğü yazılarını haklı çıkarır.²⁵⁴

Rorty'nin itirazının hedefinde olan asıl epistemolojik argüman ise “uygunluk” ya da “tekabüliyet” olarak adlandırılan doğrulama kuramıdır.²⁵⁵ Bu hususta onun temel iddiası, bu kuramın filozoflarca sıkça ve yanlış kullanıldığıdır. Rorty'nin özellikle ilk iddiası olan kuramın yaygın kullanımı kabul edilebilir bir açıklamadır. Felsefe tarihine baktığımızda uygunluk kuramı çoğu filozof tarafından tercih edilmiştir. Felsefe literatüründe yaygın olarak kullanılmış bu görüş, temelde düşüncenin eşyaya tekabül ettiğini, onu yansıttığını ifade eder.²⁵⁶ Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde akli bir ayna olarak gösteren filozoflara yönelttiği eleştirilerin hedefinde tam da doğayı yansıtan bir zihin, yani, tekabüliyet kuramı olduğu görülecektir. Rorty'nin esasında yapmak istediği, bu kuramı ilk kullanan Platon ve Aristoteles'ten itibaren tüm bu büyük filozofların, aklın ya da zihnin eşyayı olduğu gibi yansıtabilecek kadar kusursuz bir ayna olduğu inancının dayanağının ne olduğunu soruşturmaya açmaktır. Hatta o, bu anlayışın doğruluğu için başka bir inanca gerek duymadığından ilkelerinin döngüsel bir şekilde kendine dayandığını, başlangıcı bu şekilde olan bu anlayışın tarihsel bir süreçte bugüne geldiğini ve artık işlevini yitirerek geçersiz kaldığını göstermek ister.

Rorty'nin asıl iddiası olan bu kuramın geçersiz olduğu ifadesini değerlendirmek için yeniden kuramı ilk kullanan isimler olan Platon ve Aristoteles'in doğrudan kendi düşüncelerine yer vermek uygun görünmektedir. Platon, *Sofist Diyalogu*'nda ifadelerin doğruluğu - yanlışlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre, nasıl ki nesnelere bazıları birbirleriyle uyuyor ve bazıları uyuşmuyorsa bu durum dilsel işaretler için de geçerlidir. “İşaretlerin bir bölümü birbiriyle uyuşmaz; ama, birlikte uyum sağlayanları ise deyim (ifadeyi) oluştururlar. Bir deyim her ne olursa olsun bir şey'in bir deyim olmak zorundadır; aksi halde o, olanaksızdır.” Platon, her deyim kendi geçerliliği bakımından bir niteliğe sahip olması gerektiğini söyler. Bu

²⁵⁴Rorty'ye göre, Platon'un bu anlayışı ile oluşturduğu idea-görünüşler, değişen-değişmeyen, sanı-doğru gibi ayrımlar epistemolojik değil, metafizik ayrımlardır. Bkz: Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 158.

²⁵⁵Rorty, “Introduction: Relativism: Finding and Making”, *Philosophy and Social Hope*, s. xvii.

²⁵⁶William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, New York, 1996, s. 90.

nitelik, doğruluk veya yanlışlıktır. “Doğru cümle, üzerine söylendiği şey hakkında gerçek olan’ın varlığını ifade eder. Yanlış olan ise gerçek olan (varolan)’dan ayrı bir şeyi ifade eder. Bir başka deyişle, yanlış olan, varolmayan’ı var olan olarak ifade eder.”²⁵⁷ Uygunluk kuramı ilk açık ifadesini ise Aristoteles’in *Metafizik* adlı yapıtında bulur: “*Varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur.*”²⁵⁸ İşte Aristoteles’e göre, doğruya ulaşabilmek için aklın gösterdiğinden başka bir yola sapmamamız ve hangi konuda olursa olsun her zaman doğruluğa ilişkin hükümlerimizi akla dayandırmamız gerekir. Bağımsız bir biçimde sorgulayabilme, karar verebilme, görünüşün arkasındaki gerçekliği kavrayabilme gibi yeteneklere sahip olan akıl ve onun bu üst meziyetlerini etkin bir şekilde kullanmak anlamında rasyonellik, nesnel bir karar vermemizin en uygun yoludur. Aristoteles bu anlamda bize kazandırdığı bilgi göz önüne alındığında Felsefeyi en üste yerleştirir ve üst bir etkinlik olan bu disiplinin kuşatıcı, bir neden araştırması olduğu için de daha kompleks, bizden tamamen bağımsız ve herhangi bir etkide bulunamayacağımız bir “teoria” etkinliği olduğunu düşünür. Daha özelden Felsefe, hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz şeylerin özlerinin, doğalarının, mahiyetlerinin ne olduğunun incelenmesidir.²⁵⁹ Ross’un tespitiyle Aristoteles’in bu görüşü, nesnenin zihin tarafından hiçbir değişmeye uğratılmadığını ve dolayısıyla ortada hiçbir inşa etmenin söz konusu olmadığını ileri süren aşırı realizmdir.²⁶⁰

Klasik Dönem felsefe anlayışının mimarları olan bu filozofların düşünceleri ayrıntılarına girilmeden değerlendirildiğinde Rorty’nin geleneksel felsefeyi tarif ederken öne sürdüğü kanıtların önemi ve doğruluğu görülebilmektedir. Öncelikle Aristoteles’in anılan ifadeleri, nötr/tarafsız bir aklın varlığını ima eder. O zaman sorulacak olan ilk soru, tarafsız bir aklın, yani dilden, gelenekten, tarihten, üretim ilişkilerinden, bilinç dışı alandan bağımsız olan ve bağımsızca çalışan bir aklın mümkün olup olmayacağıdır. İkinci olarak, Aristoteles’in zihninde bütün hayat biçimlerinin üzerinde duran ve doğrunun ne olduğuna nesnel bir biçimde karar veren

²⁵⁷ Platon, “Sofist”, *Diyaloglar*, s. 616-617; Ömer Faik Anlı, “Doğruluğun Uygunluk Kuramı ve Bilimsel Açıklama Modeli Bağlamında Pozitivizm ve Hempel”, *Kaygı*, S. 17, 2011, s. 73.

²⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İzmir, 1996, s. 228.

²⁵⁹ *Age.*, s. 81-82.

²⁶⁰ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 211.

evrensel bir akıl idesi var gibidir. Sorulacak olan ikinci soru da, evrensel bir akılcılığın mümkün olup olmadığıdır.²⁶¹ Kabul edilmelidir ki, Rorty'nin de iddia ettiği gibi bu sorulara akıl kısır döngüye düşmeden cevap veremez ve hatta kendi meşruluğunu kendisi sağlayamaz. Yine bu hususta bilginin genelin ulaşımından uzak bir yere konulması ve bu keşif sürecinin entelektüel (aristokratik) kesimlerce yürütülebilmesi Rorty'yi ayrıca haklı kılan yönlerdir.

2.2.2. Rorty'nin Gözünde Modern Bilgi Anlayışları ve Eleştirileri

Rorty eleştirilerine Antikçağın bilgi anlayışlarına yönelterek başlasa da onun hedefindeki asıl düşünürlerin Descartes, Locke ve Kant olduğu bilinmektedir. Modern epistemolojinin en önemli doğrulama unsuru olan *temsiliyet* düşüncesinin Descartes ve sonrasında daha yoğun ve sistematik bir şekilde kullanıldığı söylenebilir. Antikitenin ve felsefenin iki büyük filozofu olan Platon ve Aristoteles, felsefeyi insan zihninin en üst etkinliği olarak tanımlamışlardı.²⁶² Bu anlayış modern bilgi anlayışı içerisinde devam ettirilmekle birlikte, modernleri kadimlerden ayıran temel şey, yalnızca insan varlığının farklı kısımları olarak görülen zihinle bedenin iki farklı ontolojik alan haline getirilmesidir. Modern düşüncede yalnızca zihin ile beden değil, dünyanın kendisi de zihinsel ve fiziksel olarak görülmüştür.

Bu iki felsefi anlayış arasındaki farklılığın oluşmasında bilimdeki gelişmelerin etkisi yadsınamaz. Bu nedenle kısaca Antikçağın etkisinin sürdüğü bilim anlayışının değişiminden ve bu değişimin modern felsefeye derin etkisinden söz etmek gerekir. Rorty'nin değişimde andığı Galileo ile başlarsak, Rorty de bu ismin ve takipçilerinin nesnelere Aristoteles'in düşündüğü gibi animistik, teleolojik ve antropomorfik olarak düşünmekten vazgeçerek bilinçsizce birbirlerine çarpan parçacıklar olarak düşünmelerini başarılı bulur. Galileo ve Newton gibi isimlerin çok daha iyi tahminlere ulaştıklarını ve takip eden yılların bu buluşları defalarca doğruladığını söyler. Yine onların evreni sonlu, planlanmış ve insani ilgilerle bağlantılı olarak düşünmekten çok sonlu, hissiz varlık olarak düşünerek, üzerinde çok daha iyi bir hareket imkânı elde edebilecekleri anlayışa geçtiklerini düşünür. Fakat Rorty, Galileo'nun doğa kitabının matematiğin diliyle yazıldığını söylemesini

²⁶¹ Tüzer, *Din ve Rasyonalite, Postmodern Bir Yaklaşım*, s. 103.

²⁶² *Age.*, s. 102.

ve hatta kendisinin yeni indirgemeci, matematiksel görüşünün hiç de tesadüfen başarılı olmadığına, aksine şeyleri gerçekte nasıllarsa öyle temsil ettiği için başarılı olduklarını öne sürmesine ise şiddetle karşı çıkar. Keza bu başarının ve sonrasındaki talihsiz söylemin modern felsefe diye adlandırdığımız geleneğin, “Bilim nasıl bu ölçüde başarılı olmuştur?” sorusunun cevabını da bu gelenekten almasına neden olmuştur. Bilimdeki gibi kesin ve matematiksel bir dil, daha önemlisi “yöntem” fikri, felsefecilerin felsefeyi emin bir yola sokmak için sorgusuz kabul ettikleri yeni felsefi araçlar olmuştur.²⁶³

Bilimdeki bu gelişmelerin etkisiyle Descartes da tümdengelimli bir yöntem olan matematik-fizik yöntemi yoluyla tamamen kesin ve doğru önermeler bularak felsefi sorunları çözmek istemiştir. Descartes’a göre matematik, zihnin doğruluğunu zorunlu olarak onayladığı analitik önermelere dayandığı, salt aracısız bilindiği için yanlışlık ve belirsizliğin her kusurundan uzaktır. O, diğer bütün düşüncelerimizin de aynı açık ve seçikliğe sahip olmasını istediğinden zihnin kendi içerikleri olan bu tür ilkelerden yola çıkmıştır. Bu nedenle Descartes, zihin içeriklerine yönelerek dış dünyadan yüz çevirir ve hatta zihnindeki cisimsel şeylerin imgesine güvenmeyeceğini söyler. O, düşünce ile hakkında doğrudan bilgi sahibi olduğumuz ölçüde bizde bulunan her şeyi ve böylece iradenin, anlama gücünün, hayal gücünün ve duyuların bütün işlemlerini anlar.²⁶⁴ İşte Descartes, “düşünüyorum, o halde varım”ı kendisinden kuşkulandırılması asla mümkün olmayan en temel ve en kesin gerçek (açık ve seçik) olarak ortaya koyar. Çünkü hiç kimse her şeyden kuşku duyduğu bir anda düşünmekte olduğundan kuşku duymaz. Bu, arada hiçbir vasıta olmaksızın sezgisel olarak kavradığımız en temel gerçektir. Dolayısıyla düşünürken var olmadığımızı varsayamayız. Descartes bu doğru sonucu, felsefenin ilk ilkesi

²⁶³ Bu etkilenmeyi Rorty şöyle açıklar: “Descartes bu nosyonları, Galileci düşüncenin – bazı nedenlerle Aristoteles tarafından aptalca görmezlikten gelinen düşünceler – doğal kesinliği ve apaçıklığı terimiyle açıkladı. Bu “kesinlik” nosyonuyla çarpılan Locke kompleks ideleri basit idelere indirgeme programıyla daha iyi bir şey yapabileceğini düşündü. Bu programın mevcut bilimle ilişkisini kurmak için o, nesnelere benzeyen düşüncelerle nesnelere benzemeyen düşünceler ayrımını kullandı. Bu ayrım bizi, Berkeley ve Hume aracılığıyla, Kant’ın söz konusu anahtarın yalnızca, biz farkında olmaksızın ona uyan kilidi inşa ettiğimiz için çalıştığı yolundaki daha tehlikeli tezine götürecektir kadar belirsizdi.” Bkz: Rorty, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, s. 368.

²⁶⁴ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2007, s. 25; Rene Descartes, “Tanrı’nın Var olduğunu ve İnsanın Zihni ile Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler”, çev. Medar Atıcı, *Cogito*, S. 10, 1997, s. 11.

olarak belirler.²⁶⁵ Fakat Descartes devamında aldatıcı bir Tanrı'nın olup olamayacağını sorarak aslında tekrar bir şüphe kapısı aralasa da, bunun Tanrı'nın salt iyi ya da mükemmel olan yönüne uygun olmayacağına kanaat getirerek bu düşünceyi terkeder.²⁶⁶ Ayrıca dış dünyanın bilgisinin olanaklı olabilmesi için Tanrı'nın bilinmesi de gereklidir. Tanrı'yı bilmek sayesinde, kendimin dışında bir varlığın bilincine ve hakikatine ulaşarak, dış dünya hakkındaki şüpheyi de aşmış olurum.²⁶⁷ Descartes, sonuçta şunları söyler: “Her şeyden önce, bir şeyi açık ve seçik olarak idrak ettiğimizi düşünür düşünmez, onun doğru olduğuna kendiliğinden inanırız. Eğer bu kanı ondan kuşku duymak için hiçbir sebep bulamayacağımız kadar sağlamsa, bizim için soracak başka soru kalmamış demektir. Akla uygun bir şekilde isteyebileceğimiz her şeye sahip olmuşuzdur.”²⁶⁸

Çalışmamız açısından Rorty'nin iddialarının değerlendirilmesi daha önemli olduğundan Descartes hakkında bu kısa ama öz bilginin yeterli olduğunu söyleyebiliriz. Rorty'nin, Descartes'ın pek çok yetimizi ya da yeteneğimizi zihin/ruh lehine genişletmesi nedeniyle bu anlayışın kendine özgü metafizik problemler doğurduğu iddiası, yukarıda anılanlar, onun genel felsefesi ve zihin felsefesinin gelişim seyri bir arada değerlendirildiğinde, yerinde bir iddia ve makul bir eleştiridir.²⁶⁹ Örneğin, Descartes'a göre, özneler bilgiyi zihinlerinde beliren 'ide'ler aracılığıyla edinirler. Bu idelerden bazıları doğuştan gelirken (örneğin Tanrı idesi), diğerleri (örneğin gözlemsel olanlar) deneyimsel olarak kazanılırlar. Descartes'ın *Meditasyonlar*'da açıkça bahsettiği gibi, insanın en iyi bilebileceği şey kendi zihinsel durumları, yani 'ide'leridir.²⁷⁰ Kartezyen felsefenin çözmesi gereken epistemolojik sorun, bu idelerin kendilerinin ötesinde bulunan bir gerçekliği doğru bir şekilde nasıl

²⁶⁵Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 99-100.

²⁶⁶Louis E. Loeb, “Kartezyen Kısırdöngü”, çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, S. 10, 1997, s. 83.

²⁶⁷ Descartes, Tanrı'nın açık ve seçik algılarda insanları yanılmalarına imkân vermeyen bir zihinsel yetkinlikle donattığını ileri sürer. Ancak Tanrı'nın varlığı bilininceye kadar en basit konularda yanılmadığımızı garanti edecek hiçbir şey yoktur. Başka bir deyişle, bu durumda açık seçik algılarımıza güvenemeyiz, ama açık ve seçik algılarımız olmadan da Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayız. Bu Descartes'ın içinden çıkamadığı, ciddi ve çözülmesi güç bir kısırdöngüdür. Bkz: John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 50.

²⁶⁸Descartes, *Meditasyonlar*, s. 25-26.

²⁶⁹Richard Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi,” çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, S. 10, 1997, s. 194.

²⁷⁰Rorty, bu anlayışın Kant'a kadar uzandığını şu ifadelerle açıklar: “Kant'ın içte neler olduğunu bildiğimiz takdirde, kesinliklerimizi, saf akıl mahkemesinin önünde meşru kılabileceğimiz hakkındaki iddiası, Descartes'ın 'zihin için onun kendini bilmesinden daha kolay bir şey yoktur' iddiasına kadar geri götürülebilir.” Bkz: Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 252-253.

temsil ettiğidir.²⁷¹ Descartes, ayrıca zihni temsiller içeren bir iç mekân olarak kurarak kendisine halledilmesi gereken çok önemli bir problem daha yaratmıştır: İç alandan dış alana geçiş nasıl mümkündür? İç temsillerimizin tam ve kusursuz olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu felsefenin yarattığı ve ardından pek çok büyük filozofu uğraştıran başka önemli problem ise töz problemidir. Zihni ve maddeyi iki ayrı töz olarak alan Kartezyen felsefe kendisine çözülmesi hiç de kolay olmayan bir başka sorun yaratır. Töz, tanım gereği varlığı için diğer bir şeye gereksinimi olmayandır. Descartes, ruh ve bedeni insan varlığında birlikte bulunan, her ikisi de yalnızca kendine dayanan ve daha önemlisi birbirinden çok farklı özelliklere sahip iki alan olarak düşünmüştür. Bu anlayış, bu iki alanın birbirlerini etkileyip etkilemediğinden tutun da acılar, hazlar ve ağrılar gibi pek çok algımızın yerinin neresi olduğuna kadar kendine özgü pek çok yeni felsefi problem oluşturmuştur. Yine Descartes'ın sonsuz töz olarak düşündüğü Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya girişmesi, Rorty'nin, Descartes'ın Skolastik gelenekten kopamadığı argümanını haklı çıkarır.²⁷² Ayrıca, Rorty'nin “Ayna Metaforu” argümanında zihnin ya içinde olan bir şeyleri (ideae innatae) temsil ettiği ya da bunları aracısız açık seçik bildiği ve yine filozofun ana özelliğinin kendinden kaim tümelleri bilmek olduğu yönündeki iddiası Descartes'ın felsefesi göz önüne alındığında yerindedir.²⁷³

Bilgi anlayışına farklı bir yön verdiğini söyleyebileceğimiz Descartes, bu anlayışı ile kendisinden sonra pek çok filozofu etkilemiştir. Bu filozoflardan en öne çıkanı bilgi kuramının meselelerine yer verilen ilk felsefe eserlerinden birisi olarak görülen *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı kitabın yazarı, İngiliz filozof John Locke'tur. Her ne kadar bu iki filozof bilginin kaynağı ve doğuştan düşüncelerin varlığı konusunda temelde ayrılırsalar da, Locke'un Descartes'ın ide tanımından doğrudan etkilendiği görülür. Hem Rorty'nin hem de Kenny'nin gösterdikleri gibi, ide sözcüğünün çağdaş kullanımı, Locke yoluyla Descartes'tan kaynaklanmıştır.²⁷⁴ Locke, bu etkili eserinde, bilginin olanaklarını, kaynaklarını ve sınırlarını

²⁷¹ Murat Baç, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23.

²⁷² Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 66.

²⁷³ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 41-42.

²⁷⁴ Kenny, *Batı Felsefesinin Tarihi, Modern Felsefenin Yükselişi*, s. 142; Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi” s. 188.

sorgulamakta; insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini araştırmaktadır.²⁷⁵ Bu araştırma zihnin ve onun konusu olan şeylerin bir incelenmesidir. Locke işte bir insanın düşünmesi sırasında anlığın nesnesi olarak ortaya çıkan her şeyin yerini tutacak en iyi terim “ide” olduğu için bunu tercih ettiğini söyler ve bu terimi çok kullandığı için de okurun affını ister.²⁷⁶ İde, bu görüş içerisinde “düşlem”, “kavram”, “tür” veya düşünme sırasında zihnin üzerinde kullanıldığı her şey ne anlama geliyorsa onları anlatmak için kullanılır. Locke’a göre bilgi, idelerimiz arasında bulunan bağıllık ve uygunluğun ya da zıtlık ve uyumsuzluğun anlaşılmasından başka bir şey değildir.²⁷⁷ Kısacası, zihnin idelerimiz arasındaki uygunluk veya uygunsuzluğu kavramasının sonucu olan bilgi, Locke'a göre, her zaman aynı kesinlik derecesine sahip değildir. Zihin, ideler arasındaki ilişkileri bazı durumlarda doğrudan, aracısız olarak kavrarken bazı durumlarda da birtakım aracı idelerin yardımına ihtiyaç duyar. İnsanın sahip olduğu bilginin açıklık ve kesinlik bakımından farklı derecelere ayrılması, zihnin ideler arasındaki ilişkileri farklı derecelerde kavramasından kaynaklanmaktadır.²⁷⁸ Rorty, Descartes gibi Locke’un da düşünce ile nesne arasındaki ilişkinin kimi zaman belirsiz olduğunu fark ederek “öznenin bilgiyi zihninde beliren ideler aracılığıyla edindiği” görüşünü ileri sürmesini, yalnızca Platoncu geleneğin bir iyileştirilmesi olarak değerlendirir. İşte Rorty’ye göre, Locke bilgiyi kişiler ile önermeler arasındaki bir ilişki olarak görmek yerine kişiler ile nesnelere arasındaki ilişki olarak düşündüğü için epistemolojinin yönü, hangi objelerin daha iyi temsil edilip, hangilerinin edilemeyeceği sorusuna ve buradan da anlama yetimizin temsil kabiliyetinin araştırılmasına çevrilmiştir. Böyle bir araştırma, yine Descartesçi çerçevede kalmış ve doğru bilginin ölçütü, yine temsilin tamlığı ve kusursuzluğu olarak belirlenmiştir.²⁷⁹

²⁷⁵Locke, zihnin nasıl çalıştığı, neleri ve nasıl öğrendiği ve nereye kadar bilebileceği araştırmasının bize en azından yeteneklerimizi ve başarılarımızı görmek açısından yararlı olacağını söyler. Çünkü ona göre insan zihnini ele almaya çok yatkın olduğu araştırmalarda başarıya götüreceği ilk adım, kendi anlığımızı yoklamaktan geçer. Bkz: John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 70.

²⁷⁶Age., s. 71.

²⁷⁷Age., s. 330.

²⁷⁸Age., s. 307.

²⁷⁹Locke, *Deneme*’de Rorty’nin eleştirilerine konu olan şu cümleleri kurar: “Zamanla zihnin duyum yoluyla edinilen ideler üzerindeki kendi işlemleri üzerinde düşünmeye başlar ve böylece benim düşünüm ideleri adını vereceğim, yeni bir ideler takımı biriktirir. Bunlar zihin dışında bulunan dışsal nesnelere duyularımız üzerinde yaptığı izlenimlerdir ve zihin üzerinde düşündüğü zaman kendi

Rorty'nin Locke felsefesinde tartışmaya açtığı başka bir konu ise zihnimize bulunanların analitik bir incelenmesi yapıldığında bütün bilginin nihayetinde deneyimle başladığına yönelik inançtır. Bu anlamda deney, bilginin tek kaynağıdır ve bileşik önermeler kendisini oluşturan atomsal parçalarına ayrıldığında bir deney verisine ulaşılması, önermenin doğrulanabilmesi için gereklidir.²⁸⁰ Yine bu anlayış içerisinde filozoflar, nesnelerin algılarımızda yansıtıldığı veya zihnin üzerine iz bırakan şeylerin bilgisinin pasif bir alıcısı olduğu düşüncesine ulaşmışlardır.²⁸¹ Bu hususa yönelik ilk eleştiriler, kendisi de bir empirist olan Hume tarafından yapılmıştır. Hume'un bu konuda empirizme itirazı şöyledir: "Ne denli sıklıkla gerçekleşse de tekil olarak olgu gözlemlerinden mantıken koşulsuz bir sağlamlıkta, genel önermelere varılamaz. Olgular arasında varolan ilişkiler, düşün kategorisinde "genellemeler" olarak sayıldığı sürece olgular arası bağlantılar ile düşüncelerin yarattığı bağlantılar karıştırılmaktadır. Tekil gözlemlerin, doğrulanmış ilişkilerin sürekli olarak doğrulanması, dolayısıyla tümevarım yoluyla genellemelere gidilmesi, bu ilişkilerin ileride de doğrulanacağına dair bir kanıt gerektirir. Fakat böyle bir kanıt yoktur; gözlem yoluyla biz ancak bir olgunun diğer olguyu izlediğine tanık oluyoruz, aralarındaki zorunlu ilişkiye değil. İki olgunun ters bir ilişki veya hiçbir ilişki göstermeyeceklerine dair elimizde hiçbir kanıt olmadığına göre, olgular arasındaki ilişki zorunlu değil, olumsaldır."²⁸² Hume, anlığa algılardan başka hiçbir şey sunulmadığı için bundan değişik algılar arasında bir birliktelik veya bir neden etki ilişkisi gözlemleyebileceğimiz, ama bunu hiçbir zaman algılar ve nesneler arasında gözlemleyemeyeceğimiz sonucunu çıkarır. O, ideleri veya algıları aşip "dışarı" çıkararak varlık alanının kendisine bakabileceğimiz düşüncesini akıl dışı bulur. Hume'un bu yerinde tespiti, esasında Rorty'nin "Kant'ın yalnızca yolun yarısını kattığı" şeklinde övgüyle söz ettiği felsefi tutumun öncüsü bir düşüncedir.

içgözleminin de nesnesi olacak olan içsel ve kendine özgü güçlerden doğan kendi işlemleri, daha önce de söylediğim gibi, bütün bilginin kaynağıdır." Bkz: *Age.*, s. 107.

²⁸⁰ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, s. 462.

²⁸¹ Locke, bu anlayışı şöyle açıklar: "(...) basmak (iz bırakmak) eğer bir anlamı varsa, belli doğruları algılanabilir kılmaktan başka bir şey olamaz. Çünkü bir şeyi zihne, zihnin onu algılamadığı biçimde basmak bana anlaşılabilir görünüyor. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme*, s. 64. Rorty ise bu durumu şöyle anlar: "Tabula Rasa üzerine bırakılan izin zihin tarafından algılanabilir olması ise *Tabula Rasa*'nın daima, hiç göz kırpmayan 'Zihnin Gözü'nün bakışı altında olması düşüncesini gerekli kılmaktadır. Bu durumda da bilgiyi tabletin kendisi değil, üzerinde iz bırakılmış tableti gözlemleyen Göz üretir." Bkz: Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 151.

²⁸² David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 38-39.

Rorty'ye göre Kartezyen felsefe, felsefe tarihine kendine özgü yeni problemler çıkarmış ve bunları çözümsüz bırakmıştır. Bizim de andığımız gibi bunlar iç alandan dış alana, idelerden nesnelere kendilerine nasıl geçileceği ve temsillerin kusursuz olup olmadığının nasıl bilineceği problemleridir. Rorty'ye göre Locke'un felsefesi bu kesinliği sağlayacak güçte olmadığından yeni ayrımlara ve anlayışlara ihtiyaç duymuş ama bu problemleri çözmeden bırakmıştır. Kant ise, önce dış mekânı iç mekân içinde bir yere (transendental öznenin kurucu aktivite alanına) yerleştirerek, sonra da iç mekâna ait Kartezyen kesinliğin daha evvel dışta olduğu düşünülen mekânın yasaları içinde geçerli olduğunu iddia ederek, felsefeyi "bilimin emin yoluna" çevirmiştir. Böylece o, yalnızca kendi düşüncelerimiz hakkındaki kesinliğe sahip olabileceğimiz anlamındaki Kartezyen iddiayı, düşünce gibi görünmeyen şey hakkında zaten önceden kesinliğe – a priori bilgi – sahip olduğumuz olgusuyla uzlaştırır.²⁸³ Kant, zihnin kendinden bağımsız bir dünyayı yansıtarak bildiğini söyleyen düşünceyi tersine çevirerek deneyimlediğimiz dünyanın zorunlu olarak bazı zihin kategorilerine uyduğunu öne sürmüştür.²⁸⁴ Kant'a göre bu türden zihin kategorileri zorunlu olarak evrenseldir. Kant'ın etkisiyle daha sonraki filozoflar ise dünyanın zihin kategorilerine uyduğu düşüncesini, dünyanın dilsel ya da kavramsal kategorilere uyduğu düşüncesiyle değiştirdiler.²⁸⁵

Rorty'nin iddiası, Kant'ın da Locke gibi Descartes'in etkisinden kurtulamadığı yönündedir. Çünkü Kant, kavram ve sezgi olarak nitelediği iki temel tasarımı "iç mekâna" yerleştirerek temsilci bilgi kuramını devam ettirmiş, o yine iç mekândan dış mekâna nasıl geçebileceğimiz sorusuna bir cevap aramıştır. Kant'ın bu soruya verdiği cevap Rorty için paradoksaldır. Çünkü Rorty'ye göre Kant dış mekânın iç mekânda ikamet eden temsilin sonucunda oluştuğunu düşünmektedir.²⁸⁶ Yine Kant temsilci felsefenin kendisinden kuşku duymadığı bir anlayışı, zihne dolaysız, doğrudan verilenler ve zihnin kendi etkinliği sonrasında ortaya çıkanlar ayrımını da korumaktadır. Klasik felsefenin ve Kant'ın aksine bu ayırım, ne deneysel ne de zihinsel bir işlemin verileri sonucunda elde edilebilirdi, ancak belli felsefi

²⁸³Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 137; Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 145.

²⁸⁴Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 38, 51.

²⁸⁵Rorty, *age*, s. 145-146; Michael Bruce, Steven Barbaone, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, çev. Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 234.

²⁸⁶Rorty, *age*, s. 155.

varsayımlardan ve belirli ön kabullerden yola çıkılarak anlaşılabilir bir felsefi dil oyununun sonucudurlar. Bütün bu felsefenin varsaydığı anlayış esasında cümlesel bilgiyi bir şeyi bilmekle karıştırır. Yine Rorty'ye göre Kant “yüklemeyi” (bir obje hakkında bir şey söyleme), “sentez” (temsilleri iç mekânda bir araya getirme) ile karıştırmıştır.²⁸⁷

Rorty'ye göre Kant, “cümlelerden bahsetmek yerine iç temsillerden söz ederek, eş zamanlı olarak bize konumuzun tarihini verdi; onun problemediğini sabit hale getirdi ve onu (ilk Kritik’te ustalaşmaksızın bir ‘filozof’ olarak ciddiye alınmayı imkânsız hale getirerek) profesyonelleştirdi. Kant bunu ‘bilgi teorisi’ anlayışımızı – filozofu bilim adamından ayırt eden şeyle ilgili anlayışımızı – C. I. Lewis’in ‘felsefi öngörülerimizin en eski ve en evrensel olanı’²⁸⁸ diye adlandırdığı şeyi yaparak inşa etti.”²⁸⁹ Rorty, sonuç olarak Kant’ın “bir şeyin niteliğini bilme” yerine temelde “bir şeyi bilme” olarak bir bilgi anlayışı yönünde yolun yarısını kat ettiğini öne sürer. Devamında o, eğer Kant bu yolda devam edebilseydi felsefe tarihinin nasıl olabileceğine dair şu akıl yürütmede bulunur: “Eğer Kant tekil önerme ile duyuya sunulanın tekilliğinin özdeş olmadığı fikrini doğrudan yeni bir bilgi anlayışına götürebilseydi, “sentez” kavramına ihtiyaç duymayacaktı. Böylece belki kişiyi cümleler üreten bir kara kutu olarak, bu yeni cümlelerin ortaya çıkışını da kişinin çevre ile olan ilişkisinde düşünebilecekti. Bu durumda “Bilgi nasıl olur?” sorusu, “Telefonlar nasıl olasıdır?” sorusuna benzeyecekti; bunun anlamı da “Böyle eylemleri yapan bir şey nasıl yapılır?” olacaktı. Ve epistemoloji yerine fizyolojik psikoloji, *De Anima* ve *Essay Concerning Human Understanding*’in meşru devamı olacaktı.”²⁹⁰

Özetle, Rorty'ye göre, biz “zihinsel süreçlerin” anlaşılmasına dayanan “bilgi teorisi” anlayışını XVII. Yüzyıla, özellikle Locke’a borçluyuz. Biz içinde bu süreçlerin vuku bulduğu ayrı bir kendilik olarak zihin kavramını yine aynı döneme, özellikle Descartes’a borçluyuz. Biz, kültürün geri kalanının iddialarını tasdik ya da

²⁸⁷ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 155; Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 152.

²⁸⁸ Rorty bu konuda Lewis’tan şu düşünceleri aktarıyor: “İdrak tecrübemizde iki unsur vardır; duyum gibi zihne doğrudan sunulmuş ya da verilmiş olan ile düşünce etkinliğini temsil eden form, inşa ya da yorum.” Bkz: Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 157; Clarence Irving Lewis, *Mind and the World Order, Outline of A Theory of Knowledge*, Scribner's Publishing, New York , 1956, s. 38.

²⁸⁹ Rorty, *age.*, s. 157

²⁹⁰ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 152.

reddeden bir saf akıl mahkemesi olarak felsefe anlayışını ise XVIII. Yüzyıla özellikle Kant'a borçluyuz. Fakat bu Kantçı anlayış, Lockeçu zihinsel süreçler ve Kartezyen zihinsel töz görüşünün genel kabulünü varsaymaktadır.²⁹¹ Rorty'ye göre, süregelen felsefi tartışmalar ve bu tartışmaların oluşturduğu geniş literatür filozof olmayı tüm bilgi iddialarını “mukayese edilebilir kılma” yönündeki Kantçı teşebbüse öylesine bağlamıştır ki, **epistemolojisiz bir felsefenin nasıl bir şey olabileceğini tahayyül etmek bile zordur.**²⁹² Bu geleneğe göre, bilgi iddialarını yargılamak amacıyla ortak bir esas olarak hizmet edecek temellerin var olduğunu reddettiğimiz takdirde, “rasyonalitenin gardiyanı olarak filozof” görüşü tehlikeye düşer.²⁹³ Bu nedenle Rorty, XIX. yüzyılda bilgi iddialarını “temellendiren” temel bir disiplin olarak felsefe anlayışının yeni Kantçıların eserlerince devam ettirildiğini ve bu felsefeye karşı Nietzsche ve William James'de olduğu gibi zaman zaman yükselen itirazların ise büyük ölçüde işitilmeden kaldığını düşünür. Sonuç olarak Rorty'ye göre felsefe, “Entelektüeller için dinin yerine ikame edilmiş bir şey haline gelerek insanın dipteki son noktaya (temellere) temas ettiği, bir entelektüelin kendi faaliyetini açıklayarak haklı kılmasına ve böylelikle de hayatın anlamını keşfetmesine imkân sağlayan vokabülerini ve kanaatlerini bulduğu kültür alanı haline gelmiştir.”²⁹⁴

2.2.3. Rorty'nin Gözünde Analitik Bilgi Anlayışları ve Eleştirileri

XX. Yüzyıl felsefesi içerisinde yer alan filozofların dil ve anlam araştırmalarına yönelik çalışmalara yoğunlaşması ile epistemolojik sorunların büyük bir kısmı dilsel sorunlar olarak görülmeye başlanmıştır. Bu anlayış etrafında, zihin ile dünya ilişkisi, dil ile dünya ilişkisi başlığı altında bir konuya dönüşmüştür. Bilginin oluşturulmasında zihnin rolünün ne olduğuna ve onun dış dünyayla ilişkisine dair sorular artık sözcük ile dünya arasındaki ilişkinin neliği üzerine sorulmaya başlanmıştır. Böylelikle Platon'dan bu yana tartışılan “göndergeci anlam kuramı”, “analiz düşüncesi” ile birlikte felsefenin ana konularından biri haline gelmiştir.²⁹⁵ Rorty'nin ifadesiyle analitik felsefe, “Araştırma ve dolayısıyla kültürün tamamı için hala kalıcı, tarafsız, mutlak bir çerçevenin inşası işine bağlı kalmayı sürdürür.

²⁹¹ *Age.*, s. 3.

²⁹² Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 364.

²⁹³ *Age.*, s. 323.

²⁹⁴ *Age.*, s. 10.

²⁹⁵ Anlı, *age.*, s. 31.

Çağdaş felsefeyi Descartes, Locke ve Kant geleneğine bağlayan şey insani aktivitenin (araştırmanın, özellikle de bilgi arayışının) araştırmanın sonucundan önce tecrit edilebilen bir çerçeve – a priori keşfedilebilir varsayımlar dizisi- içinde vuku bulduğu anlayışıdır.”²⁹⁶

Analitik gelenekte savunulan göndergeci anlam kuramında dil dünyayı betimleme aracı olarak görülür. Bu anlam anlayışında sözcük-dünya ilişkisi öne çıkarılır. Sözcük, anlamın taşıyıcısı olarak nesneye gönderme yapar. Cümleler, dünyadaki olguları ‘resmederler’. Bir başka deyişle, cümleler anlamlarını dünyayı resmetmeleriyle kazanırlar. O halde, dünyadaki bir olguyu resmetmeyen bir cümle anlamsız veya anlam dışıdır. Dünyayı resmeden cümlelerin empirik cümleler olduğu düşünülecek olursa sadece doğrulanabilir/yanlışlanabilir cümlelerin (deneyim cümlelerine indirgenebilir olan cümlelerin) anlam taşıyabileceği, bunun dışında kalan doğrulanamaz/yanlışlanamaz cümlelerin ise anlam dışı oldukları ortaya çıkmaktadır.²⁹⁷ Anlam, cümlenin içeriğinin olup olmaması ile ilgilidir. Mantıksal atomcu Russell’a göre bir cümleyi anlamak için hem cümlenin bileşenlerini hem de biçimini kavramak gerekir. Bir cümlenin bilgi iletmesi de bu yoldan gerçekleşir. Cümle, bilinen birtakım nesnelerin bilinen bir biçime göre bağıntılı olduğunu bildirir.²⁹⁸ Rorty’nin dile yönelik analizleri analitik geleneği takip eden filozoflardan farklıdır ve o, dilin gerçekliği ya da ona denk gelen temsilleri biçimlendirmeye yarayan bir şey olduğu anlayışını reddeder. Yine o, dilin iç dünyanın – zihin hallerinin, tinsel olanın - dışı vurumu veya bir dış dünyanın – fiziki şeyler ya da kendinde şey – temsili olmadığını açıkça ifade eder. Hiçbir teori, anlayış ya da kendi ifadesiyle hiçbir sözcük dağarı hakikati göstermede ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir. Ona göre dil, insanın içine doğduğu, kendisini ve çevresini betimlerken

²⁹⁶ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 8-9.

²⁹⁷ Bu türden anlayışa en uygun örnek olarak Wittgenstein’in birinci döneminde sahip olduğu düşünceleri gösterilebilir. Onun ilk döneminin eseri olan *Tractatus*’tan şu örnekler verilebilir: “Dil düşüncüyü örter.” (4.002), “Tümce gerçekliğin bir tasarımıdır” (4.021), “Tümce bir olgu bağlamının betimlenmesidir.” (4.023), “Tümce ancak gerçekliğin bir tasarımı olabilmesiyle, doğru ya da yanlış olabilir.” (4.06), “Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler.” (5.6), Daha fazla bilgi için bkz: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

²⁹⁸ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kalcı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 45.

kullandığı sözcük dağarlarının bir toplamıdır. Doğruluk ise dış dünyanın bir açıklanması değil, dış dünyaya yönelik yargıların bir niteliğidir.²⁹⁹

Rorty'ye göre analitik felsefe içerisinde yer alan filozoflar, felsefeden temel sonuçlar vermesini bilimsel bir görünüme kavuşmasını isteyerek onu bilimin hizmetine sunmuş ve hakikati elinde bulunduran bir disiplin olarak hayatın dışına itmişlerdir. Bilimsel bir yonteme ulaşması istenilen felsefe kendine yabancılaşarak insanı ve onun yaşayışını, değerlerini unutmuştur. Felsefenin kültür alanından çekilmesiyle filozof da döneminin rahipleri veya din adamları kılığına bürünmüş, halktan ve yaşamdan tamamen kopmuştur. Rorty'ye göre, Descartes'ın ya da Kant'ın endüstri devriminin henüz yaşanmadığı kültürel sekülerizmin başarılarının doğa bilimlerindeki başarılar sayesinde olduğu bu dünyada felsefeyi bilimsel kılma çabaları anlaşılabilir ama günümüzde böyle bir gereklilik kalmamıştır.³⁰⁰ Bugün gelinen noktada Rorty, idelerin yanı sıra, kelime ve cümlelerin de gerçekliğe karşılık geldiği ve hatta onları resmettiği türünde bir bilgi anlayışından şiddetle vazgeçilmesi ve cümlelerin dünyayla (olgularla) bağlantılı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir.³⁰¹ Rorty'nin öne çıkardığı şekliyle bu tavır şöyledir: “(...) epistemolojiye Quine-Sellars yaklaşımına göre, doğruluğun ve bilginin ancak zamanımızın araştırmacılarının standartlarıyla ve standartlarına göre yargılanabileceğini söylemek, insan bilgisinin düşündüğümüzden daha az yüce ya da daha az önemli veya düşündüğümüzden daha fazla ‘dünyadan uzak’ olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu yalnızca hâlihazırda kabul ettiğimiz şeye atıfta bulunmaksızın haklı kılma olarak görülebilecek hiçbir şeyin bulunmadığını ve tutarlılık dışında bir ölçüt bulmak adına sanılarımızın ve dilimizin dışına çıkmanın hiçbir yolu olmadığını söylemektir.”³⁰² İşte epistemolojinin bu “altın çağ”ının büyük gücünün kırılmasına Rorty'nin de metinlerinde andığı bazı analitik geleneğe sahip filozofların tartışmalarının etkisi bir hayli fazla olmuştur. Bu tartışmalar **Quine**'in *Deneyciliğin İki Dogması*, **Sellars**'ın *Verili Miti* ve **Davidson**'un yorumları etrafında devam ettirilmiştir. Rorty, eleştirilerinde felsefenin en önemli üç ismi olarak gördüğü

²⁹⁹ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 371-372; John Tambornino, “Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty”, *Polity*, Vol. 30, No. 1, 1997, s. 60.

³⁰⁰ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 5.

³⁰¹ *Age.*, s. 371-372; Kundakçı, *Pragmatik ve Post-Marksist Demokratik Siyaset Anlayışları: Rorty ve Laclau-Mouffe Örneği*, s. 59.

³⁰² Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 185, 186.

Wittgenstein, Dewey ve Heidegger'den yararlandığı ölçüde yukarıda andığımız analitik geleneğe sahip filozoflardan da yararlanır. Fakat hem Kant hem de Hegel'in felsefesinden bahsederken söz ettiği anlamda bu filozofların da yolun ancak yarısını katettiklerinin altını çizer.³⁰³ Rorty, bu düşünürlerin felsefenin Kantçı bazı temellerinden radikal bir biçimde ayrılırsalar ve yine her ne kadar eleştirel bir tutum içerisinde olsalar da bilim ile felsefe arasındaki ayrımı koruduklarını, felsefenin merkezi disiplini olarak mantığı ön plana çıkararak felsefenin dilden metafizik ögeleri temizlemesi gerektiği inancını devam ettirdiklerini ileri sürer.³⁰⁴ Rorty, analitik felsefeden kopamamış bu isimlerin temsilci bir zihin anlayışından vazgeçseler de onun yerine dil felsefesini ya da empirik psikolojiyi getirmek istediklerini iddia eder.³⁰⁵

Rorty'nin geleneksel felsefeye yönelik eleştirilerini esasında onun şu rahatsız edici sorusu ile bitirebiliriz: "Locke'u ve Hume'u okumamış biri, zihne çeşitliliğin 'Doğal Olarak Verilmiş' olduğunu, yani anlama yetisi onu birleştirmeye kadar "bir çeşitlilik olarak tasarlanamayacak" bir çeşitliliğin zihne sunulmuş olduğunu niçin düşünsün?"³⁰⁶ Bu soruya Rorty'ci anlamda şöyle bir cevap verilebilir: Kişi bu sözcük dağarına sahip değilse ne bunları düşünebilir ne de anlamlandırabilir. Rorty'ye göre bu konuşma şeklinin unsurları "sezgi", "algı", "izlenim", "sentez", "sentetik a priori", "görü" gibi kavramlar bu felsefeleştirme şekli içinde anlam kazanmış ve hatta geleneksel felsefenin miraslarını da alarak oluşturulmuştur.³⁰⁷ Bu sözcük dağarı içerisine girmek artık hantallaşmış bu dilin çözemediği ve kendisinin ürettiği suni problemleri tüm güçlüğüyle kucaklamak olacaktır ki; Rorty, bunun aksini savunur ve ona göre felsefenin artık bir görevi varsa o da Klasik felsefeyi ayna metaforu

³⁰³ Şöyle der Rorty: "Burada geleneğe ilişkin olarak ortaya koyduğum müstakil eleştirilerin büyük çoğunluğu **Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcom, Kuhn, Putnam** gibi **sistematik filozoflardan** ödünç alınmıştır. (...)Analitik felsefe içindeki zihin felsefesini Broad'tan Smart'a, dil felsefesini Frege'den Davidson'a, epistemolojiyi Russell'dan Sellars'a ve bilim felsefesini Carnap'tan Kuhn'a taşıyan diyalektiğin birkaç adım daha ileri götürülmeye ihtiyaç duyduğu konusunda okuyucuyu ikna etmeyi umut ediyorum. Bu ilave adımlar, öyle sanıyorum ki, bizi analitik felsefe ve gerçekte Kant'ın zamanından bu yana anlaşıldığı şekliyle felsefenin bizatihi kendisini eleştirme konumuna götürecektir." Bkz: Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 7-8.

³⁰⁴ Rorty, Quine'in analitik-sentetik, dil-olgu, kavramsal-empirik ayrımını reddetmesine rağmen, Kantçı zihne verilmiş olan ile zihnin postüla ettikleri arasındaki ayrımı koruduğunu, Sellars'ın ise, "Verilmişlik Miti" dediği ve Quine'in devam ettirdiği ikinci iddiadan vazgeçerek, Quine'in reddettiği ilk gruptaki görüşleri devam ettirdiğini düşünür. Bkz: Rorty, *age.*, s. 171; Kaya, *age.*, s. 77.

³⁰⁵ *Age.*, s. 164, 172.

³⁰⁶ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 161.

³⁰⁷ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 153; Rorty, *Felsefe Ve Doğanın Aynası*, s. 161.

çerçevesinde oluşturulan “iflaş etmiş” ve “kendini kandıran” metafizik geçmişinden kurtarmaktır.³⁰⁸

2.3. Rorty'nin Ruh-Beden Ayrımına Yönelik Eleştirileri

Felsefenin neredeyse ana kabullerinden birisi olan ruh ve bedenin farklılığı anlayışı, Descartes'la birlikte bu iki alanın birbirinden tamamen farklı iki dünya olarak anlatılması ile modern felsefenin önemli bir sorunu haline gelmiştir.³⁰⁹ XX. Yüzyılın başından itibaren sorun farklı şekillerde dil felsefesinden zihin felsefesine kadar taşınmış ve bu dönemde bilinen ile bilen arasındaki derin boşluk, artık daha ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu ayrımın sonucunun her ne kadar gerçek olguların keşfi olduğu varsayılmış olsa bile Rorty'ye göre teorik ve pratik bakımından durum bu değildir. Çünkü eğer bilginin edinilmesiyle deneyimin bir bağlantısı yoksa herhangi bir şey nasıl bilinebilir? Düalistik tarzda kavranan bilgi, kanaatlerle kirlenmemiş olabilir, fakat saflığı bozulmamış bir bilgi kavranabilir mi? Waldenfels, bu konuda ‘doks’a’nın değersizleştirilmesini felsefenin paradoksu olarak görür ve hakikatin keşfini, sorgusuz sualsiz geçerli, ancak muhtemelen bağlam dışı bir bilginin bulunması olarak değerlendirir.³¹⁰ Birbirinden çok farklı iki alan olarak görülen zihin ve beden anlayışı ve bu anlayış üzerine bir temsil etkinliği olarak kurulan bilgi görüşü modern felsefenin bir sonucudur ve esasen aralarında temel ayrılıklar olsa da bu görüşün tarihsel incelenmesi bizi Antikçağa götürür. Rorty'ye göre Antikçağda zihin ve beden birbirinden farklı olarak algılansa da bu problem “akıl problemi” olarak görülmelidir. Aristoteles’in anlayışında olduğu gibi bilmek “hilomorfik” bir yorumla hem bir göz hem de bir ayna gibidir. Burada hem temsillerin bulunduğu bir mekân anlayışı hem de tam bir karşıtlık yaratılmamıştır. Her ne kadar aklın yüceliği, özellikle “Faal Aklın” ayrılabilirliği, tanrısallığı tartışma konusu yapılsa da bu düşünceler modern zihin anlayışından farklıdır. “Akıl problemi”, bilgi ve dil ile ilgili konular etrafında oluşturulmuştur. Descartes'la

³⁰⁸Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, s. 39; Alan Malachowski, *Richard Rorty*, Biddles Ltd., Guildford and King's Lynn, United Kingdom, 2002; Kundakçı, *age.*, s. 62

³⁰⁹Descartes. *Meditasyonlar*, s. 23-24; Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 7, 8, 33.

³¹⁰Bernhard Waldenfels, “Despised Doxa: Husserl and The Continuing Crisis of Western Reason”, *Research in Phenomenology*, Vol 12, 1982, s. 23.

başlayan “bilinç problemi” ise beyin, ham hisler ve beden hareketleri etrafında merkezileşir.³¹¹

Rorty’ye göre, “akıl problemi” esasında bir sözcük dağarı içerisinde gelişerek “bilinç problemi”ne evrilmiş ve konular genişlemiştir. Rorty, bu sözcük dağarının gelişmesi içerisinde zihinsel olanın göstergelerinin değişse de, benzer kaygılarla oluşturulduğunu söyler. Söz gelimi kimi zaman zihin, “kendini ispat edilemezcesine/tartışılmazcasına bilme, imtiyazlara sahip olma” olarak, kimi zaman “bedenden ayrı var olma, mekânsal olmama, dünya içindeki herhangi bir nesneyle özdeşleştirilmeye elverişli olmama” anlamında kimi zamansa bir yetenekler silsilesi – tümelleri kavrama, dil kullanma, özgürce eylemde bulunma – olarak anlaşılmıştır.³¹² Felsefe tarihine baktığımızda zihnin yetenekleri arasından özellikle tümelleri kavrama yeteneği ön plana çıkarılarak kullanılmıştır. Rorty, zihinsel ve fiziksel ayrımının esasında tümel-tikel ayrımından beslendiğini ve bu ayrımın zihnin tümelleri kavrayan yönünün – soyutlamalar yapma, reflektif düşünme, genellemelere ulaşma – insana özgü ve üst bir yeti olduğu düşüncesini doğurduğunu ileri sürer.³¹³

Problemi ve tarihini kısaca özetledikten sonra Rorty’nin de sürekli tekrarladığı şu cümleyi hatırlatarak bu kadim sorunu tartışmak gerekir: “Her ne kadar ‘zihin-beden’ problemine getirilen çözümleri tartışıyor olsam da, bu bir çözüm öne sürmek için değil; **tersine neden bir problemin var olduğunu düşünmediğimi** aydınlatmak içindir. Yine, “referans teorileri”ni tartışıyor olsam da, bir referans teorisi sunmuyorum; tersine, yalnızca **böyle bir teori arayışının neden yanlış yola sevk edici** olduğu ile ilgili olarak telkinlerde bulunuyorum. Bu kitap, tıpkı kendilerine çok fazla hayranlık duyduğum filozofların eserleri gibi, **inşa edici** olmaktan ziyade **terapötiktir**. Önerilen terapi, yine de, referans çerçevelerini kısaca sorgulamaya çalıştığım analitikçi filozofların inşa edici çabalarına asalak olur. Bu yüzden burada söz konusu geleneğe ilişkin ortaya koyduğum müstakil eleştirilerin büyük çoğunluğu Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn ve Putnam gibi sistematik filozoflardan ödünç alınmıştır.”³¹⁴ Anlaşılacağı gibi, Rorty doğrudan zihin

³¹¹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 43.

³¹² Rorty, *age.*, s. 43.

³¹³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 82.

³¹⁴ Rorty, *age.*, s. 13.

felsefesi yapan bir düşünür değildir. Onun böyle bir araştırma yapmasının nedeni zihinle ilgili yaygın ama yanlış olan inançları bir kenara bırakmanın yolunu aramaktır. Bu nedenle o, hem zihin üzerine olan geleneksel sezileri hem de filozofların çağlar boyunca öne sürdükleri zihin kuramlarının hatalarını göstermeyi hedefler.³¹⁵ Bu amacı onun şu cümlelerinde doğrudan görmek mümkündür: “**Önce ‘zihinselle’ ne anlatmak istediğimizi sormadan zihin beden probleminden ya da zihinsel ve fiziki hallerin mümkün özdeşliği ya da zorunlu ayrılığından konuşmaya başlama hakkımızın olmadığını göstermek için yeterince şey söylemiş olduğumu ümit ediyorum. Neyin zihinsel olduğuna dair sözde sezgimizin özgül bir felsefi dil oyununa düşmeye/kapılmaya hazır oluşumuzdan başka hiçbir şey olmayabileceği kuşkusunu uyandırmış olmayı da umut ediyorum. Ben bu sözde sezginin belli bir teknik dil oyununa – felsefe kitapları dışında hiçbir yeri olmayan ve gündelik hayatın, empirik bilimin, ahlakın ya da dinin meseleleriyle uzaktan yakından hiçbir ilişkisi olmayan bir sözcük dağarına – hükmetme yeteneğinden daha fazla hiçbir şey olmadığını düşünüyorum.**”³¹⁶

2.3.1. Klasik Anlayışa Yönelik Eleştiriler

Antik Yunan’da ruh anlayışı, en belirgin ilk örneğini Pythagoras’ın öğretisinde kendisini gösterir. O, ruhun daha yüce, kendi başına var olan bir şey olduğunu öne sürer ve ruhun bedende zindanda olduğunu düşünür. Daha sonrasında Parmenides ve Sokrates gibi filozoflar da bu konudan söz etmiş olsalar da, ruh üzerine kapsamlı ilk araştırma Platon tarafından gerçekleştirilmiştir.³¹⁷ Rortyci anlamda bu kuramın bilimsel bir temelini olmadığını ve kendine özgü bir sözcük dağarı üzerinden seslendiğini belirtmek gerekir.³¹⁸ Platon’un bu kuramına göre ruh parçalı bir şekilde bir yanda iştahlarımızı, hazlarımızı ve duygularımızı barındıran güçlü ve kendi başına istenmeyen bir yönümüzü (içgüdülerimiz), diğer yanda ise

³¹⁵ Age., s. 41.

³¹⁶ Rorty, age., s. 28-29.

³¹⁷ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 205-206.

³¹⁸ Caputo’ya göre, Rorty ve yanısıra Heidegger, hem metafizik bir yanlış, yani kesinlik olarak hakikat anlayışının hem de saf ruh ya da zihin ile beden arasındaki metafizik karşıtlığın (düalizm) kaynağında Platon’u görürler. Bkz: John D. Caputo, “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, der. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 101.

erdemli, yüceliği amaçlayan kısmen daha altta duran bir yanımızı (irademiz) ve bu iki yönelimimizi kontrol etmesi, rasyonelleştirmesi ya da ehliştirmesi beklenen akıllı yanımızı barındıran ve bedene hapsolmuş, kendisinde kalıcı bilginin bedeninin varlığından önce bulunduğu daha değerli bir varlıktır.³¹⁹ Rorty'nin de andığı anlamda ruh idealardan yeryüzüne inmiştir ve tanrısal bir kaynaktan çıkmıştır. Akıllı yanımız hem ideaları kavrayabilme hem de içgüdülerimiz diyebileceğimiz hazlarımızı, duygularımızı, dürtülerimizi yönlendirme kapasitesine sahiptir. Tabii böyle bir akıllı başındalık, ya da akıllı yönetebilme filozof olmanın en belirgin işaretidir. Ruh daha sonrasında hareketin kaynağı ve akla sahip biricik varlık olarak görülür.³²⁰ Hepsinden de önemlisi ruh ölümsüzdür.³²¹ Platon, *Phaidon* diyalogunda, insanın içindeki çelişkiden ötürü süregelen çatışmasını bitirip mutluluğa ulaşmasının ruhun bedenden kurtuluşuyla mümkün olacağını ileri sürer ve şöyle der: “Evet, belki ölüm bizi amaca götüren dosdoğru yoldur. Çünkü ten, akıl ile beraber oldukça ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış buldukça amacımız olan şeyi, hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz”³²² Rorty'ye göre de Platon'da ruh/akıl, insanların ezeli ve ebedi hakikatleri bilmesini ve ideaları temaşa etmesini sağlayan, bizleri diğer canlılardan ayıran biricikliğimizin nedeni olan yanımızdır.³²³

Aristoteles, ruhu farklı parçalara ve yetilere ayırma, duyumu bir karşılaşma olarak görme gibi Platoncu yönelimleri takip edip bunları belirli ölçüde geliştirmişse de hocasından ayrılan bir teori ortaya koymuştur. Örneğin, Aristoteles'e göre ruh, daha iyi bir âlemden kopup kötülüğün yuvası olan bu evrendeki beden hapisanesine sürülmüş bir şey değildir. Aristoteles'te ruh (form) ve beden (madde) iki ayrı töz değil, tek bir tözün iki ayrı ögesidir. Aristoteles, ruhun yaşama sahip bir bedeninin aktüalitesi olduğunu söyler. Ruh, yalnızca canlı bedeninin formu ya da formel nedeni değildir, aynı zamanda bedendeki değişimin ve hareketin de nedenidir, daha önemlisi bedene ereksel yönelimini veren “amaç nedendir.”³²⁴ Aristoteles, ruhu hiyerarşik bir sınıflama altında inceler. Her alt tabaka üstteki için maddedir. En alttaki ruh

³¹⁹ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 62-63; John Burnet, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, Macmillan, London, 1968, s. 334-335.

³²⁰ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 56-57.

³²¹ Platon, *Phaidros*, s. 51-52.

³²² Platon, *Phaidon*, çev. Hüseyin R. Atademir, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s. 24.

³²³ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 40-41.

³²⁴ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Antik Felsefe*, s. 274.

'beslenme' yetisine sahiptir ve bitkiler, hayvanlar ve insanlar için ortakır; "duyu" yetisine sahip olan ruh hem hayvanlarda hem de insanlarda bulunurken, "akılsal" yönü olan ruh ise yalnızca insanlarda bir form olarak bulunur.³²⁵ Aristoteles akli ise etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırır. Duyulara bağımlı olan edilgin akıl, duyularla sağlanan verileri işleyip bunlara düzen verirken, kendi kendini yönetebilen etkin akıl ise deneyle elde edilebilen bilgileri evrenselleştirerek formun bilgisine ulaşabilir.³²⁶

Aristoteles'in ruh üzerine yaptığı açıklamalar önemli epistemolojik sonuçlar doğurmuştur. Bu hususta Rorty şöyle der: "Madde biçimli (hylomorfik) bir bilgi anlayışından nous'un "ayrılabilir" (khoristos), maddi olmayan karakterinin Thomasçı (ve belki de Aristotelesçi) bir yolla çıkarsanabileceğini biliyoruz. Bu anlayışa göre bilgi nesnesinin tam ve keskin temsillerine sahip olma değil, öznenin nesneyle özdeş hale gelmesidir. (...) Ne var ki Aristoteles'e göre zihin içindeki bir gözün baktığı ayna değildir; o, içimizdeki hem ayna hem de gözdür."³²⁷ Ayrıca hem Aristoteles'in hem de onun düşüncelerini takip eden filozofların gözünde zihin yalnızca dış dünyadaki nesnelere, ya da hakikati görebilmek için bir ayna ya da göz değil, aynı zamanda erdemli olmayı sağlayan bir yetiler alanıdır. Roger Bacon bu hususu şöyle açıklar: "...Aristoteles'in Etik'in ikinci kitabında söylediği gibi, kötü adam cahil olan adamdır. Her şey bir yana Gazzali'nin Mantık'ında söylediği gibi **günahlarla çirkinleşen ruh, nesne türlerinin kendisinde açık seçik olarak görülemediği pash aynaya benzer; oysa erdemlerle süslenen ruh, nesnelere şekillerinin çok net olarak görüldüğü iyi cilalanmış bir ayna gibidir.** İşte bundan dolayıdır ki, kendi durumlarında ruhları günahlardan bağımsız olmadığı sürece şeylerin nedenlerini algılayamayacakları sonucuna varan filozoflar, ahlak alanında erdemli olma adına çok emek harcamışlardır. ...Erdem, öyleyse zihni sadece ahlaki değil, bilimsel hakikatleri de kolaylıkla kavrayabilmesi için açıklığa kavuşturur."³²⁸ Ayrıca Aristoteles'e göre en yüksek düzeyde zihinsel olayların dahi açıklanmasında bedene

³²⁵ Ross, *Aristoteles*, s. 157.

³²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 167-175.

³²⁷ Rorty, "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", s. 187.

³²⁸ Roger Bacon, *Opus Maius*, trans. J. H. Bridges, Oxford, 1900, s. 290-291; Jones, *age*. s. 463.

ilişkin unsurların göz önüne alınması gerekmektedir.³²⁹ Aristoteles'te zihinsel aktiviteler, yine hiyerarşik bir şekilde duyu en alt bilgi formu olmak üzere sırasıyla hayal gücü ve en üstte akıl şeklinde sıralanır.³³⁰

Rorty'ye göre, Aristoteles, akılı bir şeyin formunu alma gücüne sahip olduğu ve bu vesileyle o şey haline gelmeksizin onu kendine malettiği için, aklın gerçekten de çok özel bir şey olması gerektiğini öne sürmekten kendini alamamıştır. Rorty'nin hem bu anlayışın Aristoteles gibi büyük filozofların görüşlerinde neden bu denli yer ettiğini hem de günümüze kadar neden devam ettirildiğini açıklayan şu düşünceleri konuyu özetler niteliktedir: “ Bir yanda Tanrı'nın yansıması olarak Yeni Platoncu bilgi yorumlarıyla diğer yanda yeryüzüne daha dönük Yeni Aristotelesçi hilomorfik soyutlama yorumları arasında gidip gelen çok çeşitli formlar içinde, tümelleri temaşa edebilmeye muktedir olduğu için cisimsiz bir şey olarak ruh kavramı, iki bin yıl boyunca Batılı filozofun ‘insanın neden biricik olduğu’ sorusunun cevabı olarak varlığını sürdürdü.”³³¹ Bu iddianın haklılığını felsefe tarihine baktığımızda görebiliriz. Rorty'nin bu değerlendirmesini ve tespitini daha iyi anlamak için Augustinus'un şu sözleri bize yardımcı olabilir: “Pek çok hayvanın, insanı, güçte başka fiziksel yeteneklerde kolayca geride bıraktığı açıktır. Öyleyse insan neyi sayesinde onlara üstündür ki, hiçbir hayvan onlara boyun eğdiremez oysa onlar pek çok hayvanı kontrolüne alır? Bu genellikle “ruh”, “akıl” veya “kavrayış” denilen şey değil midir?”³³²

Toparlamak gerekirse, Aristoteles'te evrenselleri maddede somutlaştıran bir yeti olarak akıl başka şeylerden “ayrılabilir”dir. Rorty'ye göre, Hristiyanlık gibi felsefe dışı ilgilere yardım almadıkça bu yetinin bedeninin sahip olduğu bir güç olarak mı, olgunlaşmış her insan bedeninde “ayrı ayrı” bulunan “bir töz” olarak mı, yoksa ne kadar insan ve melek varsa hepsinin bir şekilde paylaştığı “tek bir töz olarak” mı görülmesi gerektiğini söylemek güçtür. Bu güçlüğün farkında olan Aristoteles, birinci ve ikinci; Ortaçağ filozofları ise ikinci ve üçüncü seçenekler arasında gidip gelmişlerdir. Ama Aristoteles, ölümden kurtulma olanağını verdiği

³²⁹ Ross, *age.*, s. 93; Mustafa Kaya, “Aristoteles'in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 18, 2014, s. 93.

³³⁰ Aristoteles, *age.*, s. 159.

³³¹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 49.

³³² Augustinus, *İstencin Özgür Tercihine Üzerine*, çev. Metin Topuz, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 25.

için ikincisini çekici bulur.³³³ Rorty'ye göre, filozofların tercihleri değişse de, onlar benzer bir motivasyona sahiptirler, bu da tümelleri kavrayabilen zihnimizin sonunda eşyanın ilk ilke ve nedenlerinin bilgisine ulaşarak, İlk Akla (Tanrı'ya) benzeyebileceğine yönelik inançtır.

2.3.2. Modern Anlayışa Yönelik Eleştiriler

Antikçağda önemli yer edinen ruh-beden problemi Descartes'ta kendine özgü bir konu haline gelmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi değerlendirilen konular aynı olsa da, Descartes'la birlikte tartışma çok farklı bir yöne doğru gitmeye başlamıştır. Günümüz zihin felsefesine de şekil vermiş olan bu görüşün farkını anlamak için bu iki kuramın epistemolojik ayrılıklarını göstermek gerekir. Rorty'nin ifadesiyle bu temel ayrılık şöyledir: “Bu epistemolojilerin ikisi de kendisini Doğanın Aynasının hayallerine teslim eder. Ne var ki Aristoteles'e göre zihin, içteki bir gözün baktığı bir ayna değildir. O, içimizdeki hem ayna hem de gözdür. Retinada oluşan imgenin kendisi, 'her şey haline gelen zihin' modelidir. Oysa Descartesçı modelde zihin, retina imgelerinde modellenen kendilikleri gözden geçirir. Descartes'ın modern felsefeye temel oluşturan anlayışına göre zihinde bulunanlar temsillerdir. İçteki göz bu temsilleri onların gerçeğe uygunluğunu onaylayacak bir işaret bulmak için inceler. Fakat Descartes'ın bu tutumu Antikçağda görülmeyen kendine has bir sorun doğurmuştur. Antik dünyada kuşkuculuk bir ahlaki tutum sorunu, bir yaşam tarzı iken Descartes'ın *Birinci Düşünce*'si tarzındaki kuşkuculuk tamamen belirli, açık, 'profesyonel' bir sorundur. Zihinsel bir şeyin zihinsel olmayan bir şeyi temsil ettiğini nasıl bilebiliriz? Zihnin Gözünün gördüğünün bir ayna mı (hatta yamuk ya da büyümlü bir ayna) yoksa bir peçe mi olduğunu nasıl bilebiliriz?”³³⁴ Bu anlayışın temel iddiası, zihnin bilinen şey her ne olursa olsun ondan ayrı olduğudur. Çünkü aksi durumda, bu iki unsur aynı olduğu için gerçeklik zihne yansımayacaktır. Gerald Graff, bu durumu dünya düalistik olarak algılandığı zaman bir nesnenin “referans olma sorumluluğu vardır” diyerek açıklar.³³⁵

³³³Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, s. 189.

³³⁴ Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, s. 187-188.

³³⁵ Gerald Graff, *Poetic Statement and Critical Dogma*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, s. 25.

Wallace Matson “Neden Zihin-Beden Sorunu Antik Değil” adlı makalesinde bu iki görüş arasındaki temel ayrımı şöyle açıklar: “Yunanlılar zihin kavramından, hatta bedenden ayrılabilir bir zihin kavramından yoksun değillerdi. Ama Homeros’tan Aristoteles’e kadar zihinle beden arasındaki ayrım çizgisi, böyle bir ayrım yapıldığı zaman tabii, duyu algısının beden tarafında kalacağı şekilde çekiliyordu. Yunanlılarda zihin-beden sorununun bulunmamasının bir nedeni budur. Bir başka neden de, “Duyumun zihinle (ya da ruhla) ilişkisi nedir? gibi bir cümleyi Yunancaya çevirmenin çok güç, neredeyse olanaksız olmasıdır. Buradaki güçlük, filozofların kullandığı anlamdaki “duyum” sözcüğüne Yunanca bir karşılık bulamamakta yatar. “Duyum” felsefeye, doğayı ve hatta dışsal uyaranların varlığını kabul etmek zorunda olmadan, bilinçli bir durumdan söz etmeyi olanaklı hale getirmek için sokulmuştur.”³³⁶ Matson’un burada değindiği her iki nokta, Yunancada “bilinçli durum” ya da “bilinç durumu” – iç yaşamdaki olaylar – ile “dış dünya”daki olaylar arasında ayrım yapmanın hiçbir yolunun olmadığı söylenerek özetlenebilir. Descartes’a göreyse, zihin duyumu kapsar ve sadece insanlar gerçek duyuma sahiptir. İnsanlarda duyuma eşlik eden bedensel yetiler, hayvani bedenlerde de bulunabilir, fakat bir hayvanda acı, bilincin eşlik etmediği salt mekanik bir durumdur.³³⁷

Rorty’ye göre Descartes’ın getirdiği yenilik, bedensel ve algısal duyuların, matematik doğrularının, ahlak kurallarının, Tanrı fikrinin, bunalımlı ruh hallerinin ve bugün “zihinsel” dediğimiz her şeyin sözde gözlemin nesnelere olduğu tek bir içsel alan anlayışıdır.³³⁸ İşte Descartesçı zihin beden ayrımı temelde “bilinç ile bilinç olmayan arasında” yapılan bir ayrımın sonucudur. Zihin iç gözlemin erişebildiği her şeyin alanıdır. Dolayısıyla zihin sadece insanın anlamasını ve iradesini değil; onun görmesini, duymasını, hissetmesini, acısını ve hazzını da içerir. İşte Rorty’ye göre, Descartes’ın “düşünmeden başka bir şey” olmayan “duygu”nun “kesin anlamını” bulunca evrensellerin kavranması olarak akıl ile duyularla ve hareketle ilgili canlı beden arasındaki Aristotelesçi ayrımla bağlantımızı yitirmeye başladık. Hatta öyle ki,

³³⁶ Wallace Matson, “Why Isn’t the Mind- Body Problem Ancient”, *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul Feyerabend, Grover Maxwell, Minneapolis, 1966, s. 92-102; Rorty, *age.*, s. 188.

³³⁷ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 55.

³³⁸ Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, s. 188-189.

Descartes'in ruh ve beden anlayışı öylesine doğal ve olağandır ki, Aristoteles'in modeli bize tuhaf gelebilir.³³⁹

Rorty'nin haklı olarak ifade ettiği gibi beden ve ruhun başlangıçtaki kısmi ayrılığı tamamen farklı varlık alanlarına kadar uzanan bir karşıtlığa tarihsel bir dil içerisinde dönüşmüştür. Yine bu görüş kendisine has sorunlar çıkarmıştır. Bu durum düalist kendi sözcük dağarcığını kurmaya ve burada alternatif tanımlardan bahsetmeye zorlamıştır. Bu durum aslında temelde farklılaşan kuramlar öne sürdüğü düşünülse de, filozofları aynı sözcük dağarcığı içerisinde kalarak Spinoza gibi bir monizme ya da Leibniz gibi bir çoğuculuğa götürmüştür. Rorty'ye göre, Spinoza'nın çifte boyut teorisi, "neyin iki tasviri" sorusu, bu konumu daha da zor bir konum haline getirir.³⁴⁰ Bu sorunun cevabı daha güçtür. Örneğin bu soruya 'organizmanın iki anlamı/betimi' cevabını vermek bu kez de 'organizmalar fiziksel midir?' ya da 'organizmalar, hatta insani organizmalar, kendi parçalarının fiili ve mümkün eğilimlerinden daha da fazla bir şey midirler?' sorusu karşısında yeniden bir belirsizliğe düşecektir.³⁴¹

Görüleceği gibi, modern zihin anlayışı daha kompleks ve farklı tartışmaları da içeren bir şekle ulaşmıştır. Zihin denince akla ilk gelen şey onun fiziksel olmayan bir şey, daha doğrusu düşünme kapasitesine sahip bir şey olduğudur. Düşünme kapasitesine sahip olmak, bir zihin sahibi olmak için hem gerekli hem de yeterli koşuldur; çünkü eğer bir şey varsa bu şey, düşünme kapasitesine sahipse ya da bilinçli olma kapasitesine sahipse bunun mantıksal sonucu, hiç değilse bir zihnin var olduğudur. Fakat bu şekilde üstünkörü ve hızlı bir tanım versek de zihin felsefesiyle ilgilenenler bilir ki, yaşantımızda hissettiğimiz, farkına vardığımız, düşündüğümüz ya da irade ettiğimiz pek çok duygunun beden ve zihinden hangisinden kaynaklandığı hususunda kararsız kalırız. Zihin ve bedeni özdeş görmek, birini diğeri için nedeni saymak ya da her ikisi arasında bir analogi kurmak gibi denemelerin herbirisi farklı sorunlarla karşılaşmış, bu sorunları ya cevapsız bırakmış ya da tam ikna etmeyen cevaplar vererek beden ile zihin arasında hem mahiyet hem de ilişki konusunda ontolojik gedikler bırakmıştır. Rorty, haklı olarak zihinsel ve fiziksel ayrımının açtığı gediğin empirik yollarla kapatılamaz oluşu, bir zihin halinin bir

³³⁹ *Age.*, s. 189.

³⁴⁰ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 24-25.

³⁴¹ *Age.*, s. 25.

eğilime bir nörona benzer olduğundan daha fazla benzer olmadığı ve hiçbir bilimsel keşfin bir özdeşliği açığa çıkaramayacağı yolundaki Kartezyen sezginin değişmeden olduğu gibi kaldığını ileri sürer.³⁴²

2.3.3. Çağdaş Anlayışa Yönelik Eleştiriler

Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda çağdaş tartışmalarda öne sürülen teorilerde zihinsel olanın işareti olarak filozofların neler gördüğünü ele alır ve bunların çelişkilerini göstermek ister. Rorty'ye göre zihinsel olanın temel işaretleri, *niyetsel/yönelimsel olmak, mekânsal/uzamsal olmamak ya da cisimsiz olmak, bilgi sahibi olma kabiliyeti ve bedenden ayrı var olma kapasitesidir*. Bu farklı varsayımlar üzerinden ise yeni zihin teorileri ortaya atılmıştır. Bu teoriler arasından öne çıkanları, “tartışılmazcasına bilinen ham hislerin, zihin hallerinin varlığını kabul eden, zihin ile beden arasında ayrılıktan söz eden” **Düalizm/Neo Düalizm**, “iç hallerden söz etmenin belli tarzlarda davranma yönelimlerinden bahsetmenin yalnızca kısaltılmış ve muhtemelen yanlış yola sevk edici bir yolu olduğunu söyleyen” **Davranışçılık** ve “zihinsel olan şeylerle sinir sistemi arasında bir özdeşlik, neden-etki ilişkisi kuran hatta zihnin beyinin bir ürünü ya da sonucu olduğunu düşünen” **Materyalizm/Fizikalizmdir**.³⁴³

Rorty, tüm bu teorilere inanan filozofların Descartes'ın sözcük dağarcının ürettiği sorunlarla uğraştığını, çabaladıkça sorunların oluşturduğu bataklığa daha da çekildiğini ve hatta eski sorunları çözemedikleri gibi yeni sorunlar eklediklerini düşünür. Rorty'ye göre zihin-beden probleminden kurtulacaksa şu sorulara benzer soruları cevaplayabiliyor olmamız gerekir: “Acılar ve sınırların muhtemel özdeşliği hakkındaki nispeten önemsiz sorular nasıl oldu da, insanın hayvanlardan “türce farklı” olup olmadığı – insanın sadece değer sahibi olmaktan çok onur/yücelik sahibi olup olmadığı – sorusuyla her zaman karıştırıldı? İnsanların Locke ve Platon'un özel felsefi karışıklıklar yaratmaya başlamalarından uzun süre önce de bedenin öldükten sonra bile yaşamaya devam ettiğini düşündüklerini göz önünde bulundurursak, zihni yalnızca fenomenal ve niyetsel/yönelimsel durumların toplamı olarak ele almakla bir

³⁴² *Age.*, s. 24.

³⁴³ Daniel Dennett, *Aklın Türleri*, çev. Handan Balkara, Varlık Yayınları, İstanbul, 1999, s. 47; John Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Tural, Litera Yayınları, İstanbul, 2015, s. 99; Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 73.

şeyleri dışarıda bırakmış olmaz mıyız? Bilgi sahibi olma kabiliyetimiz ile zihinlere sahip olmamız arasında bir bağlantı yok mu ve bu, yalnızca kayıtlar gibi kişilerin de niyetsel/yönelimsel niteliklere sahip olduğu olgusuna atıfta bulunularak izah edilebilir mi?”³⁴⁴ Açıkçası Rorty bu soruların mutlak olarak cevaplanamayacağını farkındadır. O, bu tür çabaların soyutluğundan kurtarılarak tartışmanın toplumsal, kültürel düzeyde yapılmasını, öne sürülenlerin olumsal olduğunun farkedilmesini ve hatta buradan çıkarılan sonuçların insan yararına ve yaşamına uygun hale getirilmesini ister.³⁴⁵

Rorty'nin bu teorilere yönelik itirazını incelemeye zihnin niyetsel/yönelimsel olduğu argümanını öne süren teorilerde gözlemlediği çelişkilerden bahsederek başlayabiliriz. Rorty'ye göre, burada en az iki güçlük vardır. Bunlardan ilki, bazı zihinsel olguların, özellikle acı, ağrı, gıdıklanma gibi duyuların, yönelimsellik tiplerinden hiç birine uymamalarıdır. Ağrı duyumu ne bir şey “hakkında”dır ne de inançların ya da niyetlerin sahip olduğu gibi bir içeriği vardır. Onun özellikle acılar üzerinden yürüttüğü tartışma şöyledir: “Zihinsel olanı niyetsel/yönelimsel olan diye tanımlamaya yöneltilecek aşikâr itiraz, **acıların niyetsel olmadıkları** itirazıdır. Onlar herhangi bir şeyi temsil etmezler, onlar bir şey hakkında da değildirler. **Zihinsel olanı “fenomenal olan” diye tanımlamaya yöneltecek aşikâr itiraz, inançların herhangi bir şeye benzemedikleri itirazıdır.** Onlar fenomenal özelliklere sahip değildirler ve bir kişinin gerçek inançları her zaman göründükleri gibi değildir. **Acıları ve inançları birbirine bağlama teşebbüsü keyfi görünüyor. Onlar, kendilerini fiziki olarak nitelermeyi reddetmemiz dışında ortak herhangi bir şeye sahip gibi görünmüyorlar.**”³⁴⁶ Kelimeler düşünceleri, renkler ve biçimler ise imgeleri fenomenal hale getirir; fakat bunların her ikisi de ihtiyaç duyulan

³⁴⁴ Rorty, *age.*, s. 41.

³⁴⁵ Rorty bu sorunlardan kurtulmak için şu tarihsel yöntemi önerir: “Bütün bunlar güzel sorular; ancak şimdiye kadar söylediğim hiçbir şey onlara cevap vermemizi sağlamıyor. Öyle sanıyorum ki, düşünceler tarihi dışında hiçbir şey bu sorulara cevap vermeyi sağlayamayacaktır. Hasta nasıl ki sorunlarına cevap bulmak için geçmişini yeniden yaşamaya ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde felsefe de kendi sorunlarına cevap bulmak için geçmişini yeniden yaşamaya ihtiyaç duyar. Bu sorunları değerlendirirken modern jargonumuzu bırakmalı ve kitapları bize bu sezgileri veren filozofların vokabüleri içinde düşünmeliyiz. Wittgensteinci görüşüme göre, bir sezgi asla bir dil oyununa aşinalıktan daha az ya da daha fazla bir şey değildir; bu yüzden sezgilerimizin kaynağını keşfetmek için kendimizi oynarken bulduğumuz felsefi dil oyununun tarihini yeniden yaşamalıyız.” Bkz: Rorty, *age.*, s. 42.

³⁴⁶ *Age.*, s. 29.

niyet/yönelim anlamında bir şeye ilişkindirler. Rorty'nin bu konuyla ilgili bizzat kendisinin verdiği örnek bir zihin teorisine sahip olup olamayacağımız konusunda önemli ipuçları verecektir. Onun örneği şöyledir: “Eğer ben birdenbire ve sessizce kendi kendime ‘Aman Allahım, cüzdanımı Viyana’da kafedeki masanın üstünde unuttum’ dersem ya da eğer bahis konusu masanın üstündeki cüzdanın imajına sahipsem, o zaman Viyana’yı, cüzdanı, masayı vb. temsil ederim (tasarlarım) ve bütün bunlara niyetsel/yönelimsel objeler olarak sahip olurum. (...) Tam da İngilizce kelimelerle ‘Cüzdanımı Viyana’da kafedeki masanın üstünde unuttum’ düşüncesini aklından geçiren herkesin **bu düşünceye eşlik eden özdeş bir sinir olayları dizisine sahip olduğunu varsayın. Bu muhtemelen yanlış olmakla birlikte makul bir hipotez gibi görünüyor.** Fakat Viyana’da bir kafedeki masanın üstünde cüzdanlarını unuttukları inancını edinen bütün bu insanların bu olaylar dizisine sahip olması makul değildir; çünkü onlar kendi inançlarını oldukça farklı kelimelerle ya da oldukça farklı bir dilde formüle edebilirler. Bir Japon’un ya da bir İngiliz’in düşüncesinin aynı sinirsel karşılığa sahip olmak durumunda olması tuhaf olurdu.”³⁴⁷ Hatta aynı dili konuşan iki kişinin kavramları aynı duygu, düşünce ya da sinir olayları dizisi altında oluşturduğu söylenemez. Bunlardan birisi orayı hoş bir mekân olarak görüp farklı imgesel tasarımlar oluştururken bir diğeri böyle bir tasarıma ulaşmamış olabilir. Bu husus modern bilimin korku, heyecan, şüphe, umut gibi duygu ya da düşüncelerin farklı sinir ağları üzerinden oluşturulduğu açıklamasıyla birlikte düşünüldüğünde özdeş sinir olayları dizisine sahip olunduğu iddiası daha tartışmalı bir hal alacaktır.³⁴⁸

Rorty’ye göre, inançları ve acıları “zihinsel olan” içinde birbirine bağlama teşebbüsü, keyfi ve aldatıcıdır. Çünkü zihinsel olanı niyetsel/yönelimsel olarak tanımladığımız takdirde acılar niyetsel/yönelimsel şeyler olmadıkları için zihinsel sayılamazlar. Çünkü acılar herhangi bir şey hakkında olmadıkları gibi herhangi bir şeyi de temsil etmezler.³⁴⁹ Ayrıca acıları zihinsel olarak kabul ettiğimizde zihinsel olanın en önemli kriterlerinden birisi olan “mekânsal olmamaklık”la çelişeceğimiz gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır. Bir acıdan söz ettiğimizde onunla birlikte bir

³⁴⁷ Rorty, *age.*, s. 31-32.

³⁴⁸ Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, çev. Özge Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015, s. 15.

³⁴⁹ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 22.

uzvumuzdan söz ederiz. Fakat burada acının yerinin o bölge olmadığını, acının nedeninin orası olduğu itirazı yapılsa da böyle keskin bir ayrımın yapılamayacağını düşünmekteyiz. Acının bir zihin durumunu yoksa sinir uçlarından başlayarak kas ve dokular, sinir sistemi üzerinden kurulan anatomik, beyinsel bir süreç mi olduğu hala tartışmalıdır. Burada felsefecilerin biraz sezgisel, biraz da geleneksel bir kabul ile acılar, inançlar ve tutkular gibi birbirinden çok farklı bu durumları nasıl zihinsel haller olarak görebildikleri ve bunlarda ortak hangi öğeler buldukları ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Rorty'ye göre bunun cevabı açıktır ve o da “şüphe edilemezliktir” ve bu görüşün temelinde de yine en açık ve seçik olarak zihinsel hallerimizi bilebileceğimiz iddiasının sahibi Descartes vardır.³⁵⁰

Rorty, tüm bu teorileri dağıtmak için *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda ütopyik bir toplumdan söz eder. O bu toplumu, bir zihne sahip olduklarını bilmeyen bir topluluk olarak görür ve onlardan “Antipodyalılar”³⁵¹ diye söz eder.³⁵² Rorty'nin anlattıklarından Antipodyalıların bizim pek çoğunu bir zihne bağladığımız duyu, deneyim, hayal, isteme gibi yeteneklere sahip olduklarını fakat bunu bizim gibi ifade etmediklerini ve yine ölümsüz olduklarına inandıklarını öğrenmekteyiz.³⁵³ Fakat bu ölümsüzlük bedenden ayrılan bir “ruh” anlayışını gerektirmez. Ölümsüzlük, onlar için iyi insanların “cennette bir yere” ve kötü insanların gezegenin yüzeyinin altında bir tür mağara olarak atıfta buldukları yere doğru gizemli ve ani bir hareketi izleyen bedensel yeniden diriliş meselesidir.³⁵⁴

³⁵⁰ Rorty, *age.*, s. 54; Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 61.

³⁵¹ Rorty'nin bu halka Antipodyalılar adını “Yeryüzünün felsefe tarihinde Kartezyen düalizme karşı pek çok beyhude isyanlardan birini gerçekleştirmiş, merkezi Avustralya ve Yeni Zelanda olan, neredeyse tümüyle unutulmuş bir filozoflar okuluna atıfta” vermiştir. Bkz: *Age.*, s. 78.

³⁵² Rorty'nin bu topluluğu tanımlarken kullandığı ilginç ifadeleri şunlardır: “Uzakta, galaksimizin diğer tarafında bize benzeyen canlıların – evler ve bombalar yapan, şiirler ve bilgisayar programları yazan tüysüz iki ayaklı hayvanların yaşadığı bir gezegen vardı. Bu varlıklar bir zihne sahip olduklarından bihaberdirler. Bu varlıkların, “isteme”, “niyet etme”, “bir şeye inanma”, “korku hissi” ve “hayret hissi” benzeri nosyonları vardı. Ne varki onlar, bu nosyonların “oturma”dan, “soğuk alma”dan ve “seksüel bakımdan tahrik olmadan” bir hayli farklı zihin hallerine işaret ettiği anlayışına sahip değillerdi.” Bkz: *Age.*, s. 76.

³⁵³ John Searle ise Rorty'nin düalistik bir yapıya sahip olduğumuz argümanının bir dil oyunu altında oluşturulduğu iddiasını açıkladığı ütopyik argümanına bir örnekle destek verir. Onun örneği şöyledir: “Dalay Lama gibi doğulu dini şahsiyetler tarafından düalizmin benimseniyor oluşu, düalizmin geniş bir çekiciliğe sahip olduğunu gösterir. Fakat düalizm, deyim yerindeyse ‘çok kültürlülüğe sahip’ olsa da, **evrensel değildir. Afrikalı bir dostumun bana, kendi ana dilinde bizim düşündüğümüz şekilde ‘zihin-beden problemi’nin ifade bile edilemeyeceğini söylediğinde çok etkilenmişim.**” Bkz: Searle, *age.*, s. 63.

³⁵⁴ Rorty, *age.*, s. 77.

Rorty'ye göre bu insanlar dil, hayat, teknoloji ve felsefe bakımından bize çok benzeseler de, belki nöroloji ve biyokimyada teknolojik olarak önde olmalarından belki de teknolojik hamlelerin gerçekleştiği ilk disiplinlerin bu alanlar olmasından dolayı bizim doğrudan bir zihne bağladığımız şeyleri sinir halleri üzerinden anlatmalarıyla bizden ayrılırlar. Örneğin çocukları sıcak sobaya yaklaştığında anneleri “O, C-liflerini uyaracak” diye bağırırdı. Bakmaları için kendilerine zekâ gerektiren görsel illüzyonlar sunulduğu zaman onlar “Ne kadar tuhaf! Ona, kırmızı bir dikdörtgen olmadığını görebildiğim taraftan baktığım zaman hariç G-14 sinir demeti titreme ya da ürpertiye neden oluyor.” diyorlardı.³⁵⁵ Rorty, bu topluluk üzerinden bizim çoğu zaman epistemolojik bir yargıya ulaştırdığımız ifadeler için onlara özgü sinir durumlarından söz eder.³⁵⁶

Rorty, dünyada bulunan insanların bu bilgilere buraya bir dizi testler ve analizler yapmak üzere gönderilen ve içerisinde felsefecilerin de olduğu bir heyetten ulaştığını söyler. Bu grupta yer alan filozoflar, bir “materyalist” toplulukla karşılaştığını düşünür. Fakat yine de filozoflar birbirleriyle savaşan iki gruba ayrılırlar. Birinci grupta yer alan filozoflar “esnek fikirli” filozoflar, Antipodyalıların zihinlerinin olup olmadığı ile ilgili gerçek bir problemin olmadığı düşüncesindeydiler. Onlar, diğer varlıkları anlamada önemli olan şeyin onların dünya içinde olma tarzlarının kavranması olduğunu savundular. İkinci grupta yer alan diğer filozoflar ise Antipodyalıların zihin anlayışını kavrama konusundaki başarısızlıklarına, onların Varlığa kapalılıklarını ve yeryüzü düşüncesinin uzun zamandan beri yenik düştüğü günahlarından başışıklılıklarını gerekçe olarak göstermekteydiler. Rorty'ye göre bu tartışma sonuçsuz kalma durumundaydı. Çünkü Antipodyalıların kendileri de problemi değerlendirmek için okunması gereken zorunlu arkaplan metinlerini³⁵⁷ anlamada, tercüme etmede fazlasıyla sıkıntı çektiklerinden onlara da yardımcı olunamıyordu.³⁵⁸ Filozoflar arasındaki tartışma, birbirinden çeşitli boyutlara taşınır. Örneğin, bizim düşündüğümüz gibi acıların bir his raporları mı, yoksa Antipodyalıların düşündüğü gibi nöron raporları mı olduğu

³⁵⁵ *Age.*, s. 77.

³⁵⁶ *Age.*, s. 78-83.

³⁵⁷ Bu metinler, Platon'un *Theaetetus*, Descartes'ın *Meditasyonlar*, Hume'un *Treatise*, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, Hegel'in *Fenomenoloji*, Strawson'un *Bireyler* gibi eserlerden oluşur. Bkz: Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 80.

³⁵⁸ *Age.*, s. 79, 80.

konusundan, Antipodyalıların C liflerinin uyarıldığını düşünmekte veya T sinir halleri (anlamaya ya da ağızdan cümleler çıkarmaya eşlik eden sinir halleri) dizisi konusunda yanılmış olup olamayacakları konusuna kadar uzanır.³⁵⁹ Aslına bakılırsa Rorty'nin bu hayalî topluluk üzerinden mevcut zihin teorilerini tekrar tartışmaya açtığı bellidir. Materyalizm, Düalizm/Neo Düalizm, Davranışçılık aslında Rorty'nin gözünde Kartezyen dil oyunu içinde anlamlıdır. Yukarıdaki tartışmaların da gösterdiği gibi Rorty, “zihinsel olan” ile “fiziksel olan”ın değişmez bir ölçütünün bulunmadığına ve bu problemin her durumda metafizik argümanlar yoluyla çözümlendiğine inanır. Başka bir ifadeyle Rorty, ikinci grup filozofların iddialarının orada dışarda olanı ya da herkes için geçerli tarihsel bir şeyi keşfetmediğini, bu iddiaların bir dil oyunu içerisinde kendi gerçekliğini kurduğunu ve bu gerçeklik üzerinden yeni sorular ve cevaplar ürettiğini düşünür.³⁶⁰

Son olarak, zihin beden problemini feshettiğini ya da dağıtmış olduğunu düşünen Rorty, bu problemi akledilir olmayan, çözümsüz bir problem olarak görmek için yapılması gereken biricik şeyin, kendi adımıza, “nominalist” olmaktan ve “bireysel özellikleri kerameti kendinden menkul kendilikler” haline getirmeyi reddetmekten geçeceğini söyler. Nominalist, tarihselci ve olumsal olmanın bize kazandıracaklarını ise Rorty'nin şu iddialı cümlelerinde görmek mümkündür: “Bu takdirde, fenomenal oldukları için fiziki olmayan, kendilerine acı adı verilen kendiliklerin var olduğu fikriyle boşu boşuna vakit kaybetmeyeceğiz. Biz Wittgenstein’ı takip ederek “aldatıcı acı görünüşü” diye bir şeyin olmadığı olgusunu zihinsel diye adlandırılan özel bir ontolojik türle ilgili alışılmadık bir olgu olarak değil, yalnızca bir dil oyunu ile ilgili bir mülâhaza – insanların ağızlarından çıkan kelimeleri hissettikleri şeyin karşılığı sayma mutabakatına sahip bulunduğumuz mülâhazası – olarak ele alacağız. Bu “dil oyunu” görüş noktasından bir insanın her ne olursa olsun hissettiğini düşündüğü şeyi hissettiği olgusunun, Anayasanın, Anayasa mahkemesi olduğunu düşündüğü şey olduğu ya da topun eğer hakem onun öyle olduğunu düşünüyorsa, kirli olduğu olgusundan daha fazla ontolojik önemi yoktur. Yeniden Wittgenstein’ı takip ederek niyetsel/yönelimsel olanı yalnızca fonksiyonel olanın bir alt türü olarak ve fonksiyonel olanı da bir bakışta

³⁵⁹ *Age.*, s. 87-89.

³⁶⁰ Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 115.

gözlemlenebilir bir özellikten ziyade atfedilmesi bir bağlam bilgisine bağlı olan özellik türü olarak ele alacağız. Niyetsel/yönelimseli ise fenomenal olanla hiçbir ilişkisi olmayan bir şey ve fenomenal olanı da nasıl konuştuğumuzla ilgili bir mesele olarak görmeliyiz.”³⁶¹

Rorty, hem analitik hem de zihin felsefesine sert ve keskin eleştiriler yönelten bir düşünür olsa da hiçbir zaman bu iki geleneğin de değersiz ve boş bir felsefe olduğunu düşünmez. Hatta *Felsefe ve Doğanın Aynası*’nı bu geleneğe özgü bir üslupla yazdığını ve burada kullandığı argümanların büyük bir kısmını analitik gelenek içerisinde yer alan filozoflara borçlu olduğunu itiraf eder. Rorty’nin yapmayı ümit ettiği şey, her iki gelenekte de yer alan filozofların “daimi problemlerle ilgilenen felsefe” anlayışıyla olan bağlarını kopartmaktır.³⁶² Esasında onun bu durumu, bir analitikçi filozofun gözünden kendi içlerinden çıkmış bir aykırı ses, bir ihanet olarak görülebilir.³⁶³

2.4. Rorty’nin Pragmatik Anlam Görüşü

Rorty, bilimin etkisiyle felsefe de dâhil tüm disiplinlerde “rasyonalite”, “objektivite” ve “hakikat” kavramları etrafında teoriler kurulmasını hatalı bulur. Çünkü bu tür bir anlayış temsilci bir yaklaşıma kapı aralamış ve temsilin tamlığına göre bu bilgi kaynakları hiyerarşik bir şekilde kurgulanmıştır. Bu sınıflamada tepede yer alan disiplinlerin eksikliğinde diğer bütün şeyler hakkındaki bilgilerimizin olanaksız olacağı iddiası bu hiyerarşik anlayışın en temel doktrini haline gelmiştir.³⁶⁴ Analitik gelenek içerisinde yer alan filozoflar ise anılan temsilci zihin anlayışının yapısını dile aktararak devam ettirmiş, temsilin eksikliğini dili doğru kullanamamaktan ve gösteren gösterilen ilişkisinde betimlemelerin kusurluluğundan kaynaklandığını öne sürmüşlerdir. Rorty, bunun dışında Pragmatizm içerisinde yer alan düşünürlerin de artık deneyim metafiziğini kullanmaktan vazgeçip özellikle

³⁶¹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 40.

³⁶² Rorty, *Philosophy The Mirror of Nature*, s. 3-15.

³⁶³ Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of The New Pragmatism*, s. 2.

³⁶⁴ *Age.*, s. 212; Rorty, “Dayanışma Olarak Bilim” s. 39-40.

Dewey'in çoğu zaman yaptığı gibi kültüre, tarihe bağlı kalarak gelenek eleştirisini devam ettirmelerini ister.³⁶⁵

Rorty, Pragmatizmi, kurucularını fazlasıyla meşgul etmiş olan epistemolojik ve metafizik sorunlardan uzaklaştırmış, bilim ve edebiyat arasındaki sınır çizgisinin gerçekten silinmesi için ilk pragmatistlerin bilimsel yöntem inancının tüm kalıntılarından kurtarmıştır.³⁶⁶ Rorty, Dewey'in etkisiyle felsefe ile mühendislik arasındaki benzerliklerden daha çok, felsefe ile şiir arasındaki benzerlikleri ön plana çıkarır.³⁶⁷ Bunun sonucunda, önceki Pragmatizmin aktivist yönünün yerini, gerçekliği etkileme çabamızın olumsuzluğuna dair daha ironik bir farkındalık almıştır.³⁶⁸ Martin Jay, bu hususu kendine özgü üslubuyla şöyle dile getirmiştir: "Rorty, önceki pragmatistlerin hala yanıt aradıkları ebedi felsefi soruları anlamsız görüp bir kenara bırakmıştır. O, temelsiz yaşama cesareti olmayan düşünürler için deneyimin sahte bir çözüm, bir tür şifreli temelcilik olarak işlemesine karşı çıkmıştır. Melodiyi değiştirmenin deneyim şarkısını kurtarmaya yetmeyeceğini, şarkının repertuvardan tamamen çıkarılması gerektiğini ima etmiştir."³⁶⁹ İşte Rorty'ye göre, katı olgularla yumuşak değerler, hakikat ve haz, objektivite ve subjektivite arasında yapılan ayrımlar, işe yaramaz ve kaba araçlardır. Onlar kültürü parçalara ayırmaya elverişli değildir; çözdüklerinden çok daha fazla zorluk yaratırlar. Yeniden başlamak için bir başka dil oyunu bulmak çok daha iyidir. Ancak bunu gerçekleştirmek için önce doğa bilimlerini tanımlamanın yeni bir yolunu bulmamız gerekir. Bunu yapmak bir doğa bilimcisinin hatalarını ortaya çıkarma ya da değerini

³⁶⁵ Rorty'nin Klasik Pragmatistlerin deneyim metafiziği üzerinde ısrar etmelerini eleştiren ve bu felsefi anlayışın bir öneminin ve yararının olmadığına yönelik açıklamalarına James Kloppenberg, David Hollinger, Joseph Margolis ve David Lamberth tarafından itiraz gelmiştir. Örneğin James Kloppenberg, "biz tarihçilerin işi, tam da deneyimle bağlantı kurmaktır" demiştir. Bkz: James Kloppenberg, "Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking", *The Revival of Pragmatism*, ed. Morris Dickstein, Duke University Press, 1999, s. 84. Lambert ise Rorty'nin James'e yönelik eleştirilerinde 'katıksız çoğulculuğu' göremediği argümanını öne çıkarır. Bkz: David Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 213. Margolis bu iki isimden farklı olarak Rorty'nin girişimini Dewey ile Heidegger arasında bir ortak zemin bulma çabası olarak görür ve onun bu destek için başvurması gereken ismin Maurice Merleau Ponty olması gerektiğini ileri sürer. Bkz: Joseph Margolis, "Dewey in Dialogue with Continental Philosophy", *Reading Dewey*, ed. Larry Hickman, Indiana University Press, Indianapolis, 1998, s. 249; Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 78.

³⁶⁶ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 375.

³⁶⁷ Rorty, *age.*, s. 56.

³⁶⁸ Rorty, *Contingency Irony and Solidarity*, s. 41; Jay, *age.*, s. 375.

³⁶⁹ *Age.*, s. 376.

düşürme konusu değil, onu bir rahip olarak görmeyi bırakma meselesidir.³⁷⁰ Rorty, bu söylenenlerin ise eski bir sözcük dağarının ürünleri olduğunda ısrar eder. O, fazlaca kullandığı “biz” ifadesini yine kullanarak şöyle der: “Biz pragmatistler tıpkı diğer inançların değiştiği gibi ölçütlerin de değiştiğine inanırız ve yine herhangi bir ölçütü, muhtemel bir yenilenmeden korumamızı sağlayacak hiçbir mihenk taşı olmadığını da biliriz.”³⁷¹ Rorty’ye göre bilim, yalnızca insani dayanışmaya model sağlaması anlamında bir örnek teşkil eder. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Rorty’nin anlayışı pragmatist bir tutumla her türlü temsilci, özcü ve metafizik anlayışın karşısında yer alır. Bu anlayış “sohbet” ve sosyal pratik konuları ön plana çıkararak dil oyunlarının kurallarını anlamaya ve onu kullanmaya çalışan bir içeriğe sahiptir.³⁷²

Rorty’ye göre hakikat ancak dilde görülebilen ve dil içerisinde gelişen bir şeydir. Rorty’nin deyişiyle “Gerçeklik orada, dışarıda iken ona dair betimler orada, dışarıda değildir. Kendi başına dünya/gerçeklik, insanların betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya, doğru ya da yanlış olamaz.”³⁷³ Onun dilin bir iç dünyanın (zihinsel olanın, tinsel olanın) dışavurumu ya da bir dış dünyanın (fiziksel olanın, kendinde gerçeklik’in) temsili olmadığına dair savı, dilin kendisine referans aldığı bir belirlenim alanın ve töze bağlı bir doğasının olmadığı anlamını taşımaktadır.³⁷⁴ Rorty’ye göre dil dünyayı, kendimizi ve birbirimizi betimlemekte kullandığımız *olumsal sözcük dağarlarından* oluşan bir “sözcük dağarları” toplamı olarak anlaşılmalıdır. Rorty’nin “sözcük dağarları” kullanımını Wittgenstein’in “dil oyunları” kullanımını ile örtüşmektedir. Rorty, bize bütün ontolojik bağlarından koparılmış bir dil yoluyla metafizikten kurtulmanın yollarını göstermek ister. Rorty’nin deyişiyle, “Sözcük dağarları kuramı ile kelimeler de akıllı hayvanların geliştirdiği araçlardan bir tanesi olarak görülmelidir. Bu araç, ister silah ister çekiç ister inanç olsun, bunlar sadece araç kullanan organizmanın çevreyle etkileşiminin bir kısmıdır. Kelimeleri, çevrenin içsel doğasını temsil eden şeyler olarak görmekten ziyade onları, çevreyle başa çıkmada kullanılan aletler olarak çalıştığını görmek,

³⁷⁰ Rorty, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 40.

³⁷¹ *Age.*, s. 46-47.

³⁷² Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 170, 176.

³⁷³ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 26-27.

³⁷⁴ Ömer Faik Anlı, “Olumsuzluk ve Zorunluluk Kavramları Bağlamında Felsefe Tarihine İki Yaklaşım: Richard Rorty ve G. W. F. Hegel”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 8, 2009, s. 77.

insan zihninin gerçeklikle temas kurup kurmadığı sorununu reddetmek anlamına gelir. ‘Gerçeklikle temasın dışındaki varlık’ düşüncesi, Darwinci olmayan bir Kartezyen zihin resmini önceden varsayar. Bu şekilde anlaşılan zihin, evrenin geri kalanıyla nedensel olmaktan ziyade temsili bir şekilde ilişki kuran bir varlıktır. Dolayısıyla burada Kartezyen felsefenin kalıntılardan kurtulmak için, kelimeleri gerçekliğin bir temsili olarak görmeyi bırakıp, onları organizmayla çevreyi birbirine bağlayan nedensel şebekedeki ağlar gibi düşünmeye başlamalıyız. İnsan, dil ve araştırmasını bu biyolojik yoldan görmek, bizi, insan zihninin insan içine yerleşmiş olan dâhili bir şey olarak görmekten kurtaracaktır.”³⁷⁵ Bu açıklamaya göre, inançlar ve arzular bilincin dil öncesi modları ya da maddi olmayan şeylerin isimleri değildir. Onlar daha ziyade, cümlesel tutumlardır.³⁷⁶

Rorty, “sözcük dağarları” kuramı ile felsefe tarihinde gözlemlediği doğruluk/hakikat anlayışlarını ve bu anlayışların değişimini de açıklar. Ona göre felsefe tarihi sözcük dağarlarının değişiminden öte bir şey değildir.³⁷⁷ Bu noktada sözü edilen bu geçişlerin nasıl gerçekleştiği sorusu üzerinde durulmalıdır. Rorty’ye göre, gerçekliğin hangi dil oyununun oynanacağını önermemesinden yola çıkarak, hangi oyunun oynanacağını kararının keyfi ya da içimizdeki bir şeylerin dışı vurumu olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır. Bir başka deyişle, sözcük dağarı seçiminde nesnel ölçütlerin yerini öznel ölçütlerin, aklın yerini iradenin aldığı sonucuna varılmamalıdır. Sözcük dağarları arası geçiş gerçekleştikten sonra ölçütler ve seçim kavramları (keyfi seçim de dâhil olmak üzere) anlamsızlaşır. Rorty, sözcük dağarları değişimine tarihten önemli örnekler verir, şöyle ki: Rorty’ye göre, *Kopernik Devrimi* ile yeryüzünün evrenin merkezi olmadığına çıplak gözle görülebilen davranışların mikro yapısal hareketlere dayanılarak açıklanabileceğine, öngörünün ve denetimin bilimsel teorileştirmenin temel amacı olması gerektiğine, bazı teleskopik gözlemlere veya başka bir şeylere dayanarak karar verilmedi. Tersine, bir yüzyıl süren sonuçsuz bir karışıklıktan sonra Avrupalılar kendilerini yukarıda sayılan iç içe geçmiş tezleri sorgulamaksızın kabullenecek tarzda konuşur buldular. Buna göre belli sözcükleri kullanma alışkanlığı tedricen yitilir ve başka sözcükler

³⁷⁵ *Age.*, s. 35-36.

³⁷⁶ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xxiii.

³⁷⁷ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 42.

kullanma alışkanlığı da yine tedricen edinilir.³⁷⁸ Bir başka deyişle cümlelerin içerisinde formüleştirdikleri sözcük dağarlarına yöneltilen dikkat, dünyayı Aristoteles'in sözcük dağarından ziyade Newton'un sözcük dağarı ile daha kolay öngörmemizin dünyanın Newtoncu tarzda konuştuğu anlamına gelmediğini gösterecektir. Rorty'nin ifadeleri ile, “*Dünya konuşmaz, yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya, bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir.*”³⁷⁹ **Rorty için, bu sözcük dağarlarının birbirlerinden daha “doğru” olduğu söylenemez, ama bazıları daha “kullanışlı” metaforlar yaratırlar. Yani düşüncenin tarihi *Hakikat*'e giderek daha çok yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimleyen ve birçok rastlantı sonucu daha kullanışlı olduğu anlaşılan metaforların yaratılmasının tarihidir.**³⁸⁰

Rorty'ye göre dilin farklı ve özgün alanlara taşınması ancak metaforlarla olur. Dile metafor ögeler katmak, bilmenin her zaman bir tanıma, doğruluğun edinilmesinin ise önceden kurulu bir şemaya eldeki verilerin oturtulması sorunu olmadığı düşüncesini canlı tutmaktır. Rorty'nin ifadesiyle metaforlaştırma, “Belli bir uzamın belli bir bölümünü dolduran görgül bir şey olmaktan çok, mantıksal uzamın dışından gelen ses ya da o uzamın yapısını mantıkça ve felsefece belirgin kılmaktır. O, yaşamın nasıl dizgeleneyeceğine ilişkin bir öneri olmaktan çok, birilerinin yaşamını, daha doğrusu dilini değiştirmeye bir çağrıdır.”³⁸¹ Rorty, bu düşüncesini başka bir yerde ise şu şekilde açıklar: “Eğer eski problemleri yeni ifade etme ya da çözme yolları bulmaktan ziyade onları bir yana fırlatan bu yeni felsefi paradigmalara görüşünü benimserseniz o zaman ikinci (“saf olmayan”) dil felsefesi tipini, eski bir problematiği yeni türde felsefi bir aktiviteye bağlama yönündeki son nostaljik teşebbüs olarak görebiliriz.”³⁸² Bu değişimin en uygun yolu felsefeyi şiirin yoluna çevirmekten geçebilir.³⁸³ Rorty'ye göre dilde metafor üretmek insanları ilk bakışta

³⁷⁸ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 28.

³⁷⁹ Rorty, *age.*, s. 27.

³⁸⁰ Rorty, *age.*, s. 29.

³⁸¹ Richard Rorty, “Bilim, Eğretilen ve Siyaset Olarak Felsefe”, çev. İsmail Serin, *Felsefe Tartışmaları*, S. 24, 1999, s. 110-111.

³⁸² Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 270.

³⁸³ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, s. 246-247.

bu yargının yanlış olduğu düşüncesine götürebilir.³⁸⁴ Bununla beraber, söz konusu aynı cümleler daha sonra sözlük anlamları bakımından doğruymuş gibi düşünölmeye başlanır. Rorty'nin verdiği örnekler, söylenenlerde haklılık payı olduğunu açıkça gösterir. Onun bu konuda örnekler sunduğu cümlesi şu şekildedir: “Bir zamanlar, şimdi olduğu gibi, ‘İrmakların, şışelerin sözlük anlamları bakımından gerçekte ağızları yoktu.’ Daha da önemli bir olguyu ele alırsak ‘Aşk biricik yasadır.’ ya da ‘Dünya güneş etrafında döner’ sözlerini ilk defa söyleyen birisine verilecek genel karşılık, ‘eğretilmeli konuşuyor olmalısın’ olacaktır. Ama bir yüz yıl ya da bin yıl sonra bu cümleler sözlük anlamı bakımından birer doğru olmaya aday olurlar. Kanılarımız, bu doğrulara yer açmak için yeniden oluşturulur, bu arada cümleyi sözlük anlamı bakımından doğru kılmak için geçen süreç cümlede kullanılan sözcüklerin değişim sürecinden ayırtdilemez bir süreçtir.”³⁸⁵ İşte Rorty’ye göre, dünyaya dair betimlemeler doğru ya da yanlış olabilir, ancak dünya doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemez. Bu bahsedilen betimlemelerden her biri, birer alternatif dil oyunudur ve birini ötekinden ayırt etmeyi sağlayacak felsefi bir ölçüt ya da hiyerarşik bir ayırım da olanaklı değildir. İşte bu nedenle Rorty, bu anlayışa *sohbet* kavramı üzerinden anlam kazandırmaya çalışır.³⁸⁶ Rorty, insan benliği, kültürü ve yaşamı üzerine dil oyunlarının çoğulluğuna başvurarak sohbet etmenin aslında bir tür “alet edevat yapıcısı” olmak anlamına da geleceğinden bahseder.³⁸⁷

Gerçeklik ile görüngüler arasında yapılan metafizik bir ayırımla başlayan dünyayı temsil edebilme girişiminin tüm eski tür biçimleri yerine, daha çok ya da daha az kullanışlı idea ve tanımlamalar arasında bir ayırımı yerleştirirken, Rorty neye bakarak “daha az ya da daha çok” kullanışlı diyebilmektedir? Rorty’nin bu soruya yeni bir metafizik temel yaratma hatasından kaçınma adına “insanoğluna daha iyi bir gelecek yaratma gayesi ile daha çok ya da daha az kullanışlı olabilme” ölçütü dışında

³⁸⁴Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Basil Blackwell, New York, 1989, s. 335.

³⁸⁵ Rorty, “Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe”, s. 112.

³⁸⁶ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 4-6; Kundağcı, *age.*, s. 65.

³⁸⁷ Rorty’nin bu felsefi tavrı şöyledir: “Bizim tavrımız şudur: Bozulmamışsa onarma. Aklına bu işi daha iyi yapabilecek bir alet gelene kadar onu kullanmayı sürdür... ‘sorunsal bir durum’da – artık yaptığından emin olmadığın bir durumda – bulunduğun zaman sorgulamaya başlaman gerektiğini düşün.” Bkz: Richard Rorty, “Simon Critchley’ye Cevap”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 76; Rorty, “Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe”, s. 108.

bir cevap veremeyeceği ortadadır.³⁸⁸ **Zaten Rorty’ye göre felsefenin amacı da kesin ve değişmeyen evrensel bilgiyi keşfetmek değil, geçmişin üstesinden gelmek ve dünyasını dönüştürebilmesi için insanoğluna yardım etmektir.**³⁸⁹

Son olarak bu hususta Warburton’un yorumunu aktarmak uygun olur. Çünkü onun analizi hem yerindedir hem de birkaç cümleyle Rorty’nin görüşünü açıklar niteliktedir. Warburton’a göre Rorty’nin gözünde “Hakikat sadece, kendi yollarını buluyor gibi görünen cümlelerin sırtını sıvazlamamızdır”³⁹⁰ ya da ‘hakikat, konuştuğumuz insanların söyleyerek sizi kurtardığı şeydir; hakikat, sizin söylediğinizde karşınızdaki insanların onaylayıp ‘evet’ diyeceği şeydir.’ Rorty, hakikat hakkında söylenecek başka bir şey olmadığını iddia eder. Dolayısıyla hakikat üzerine dışlayıcı maddeci bir görüşü bulunmaktadır. Bunun nedeni, hakikatin çok ağır olması ya da hakikat üzerine iyi bir kuramın bulunmaması değildir. Rorty için hakikat kuramı aramak bile bir hatadır.”³⁹¹

2.4.1. Hermeneutik ve Hakikat

Rorty, doğruluk kuramlarına eleştiriler yöneltse de daha iyi bir epistemoloji kurmak gibi bir amacının olmadığını belirtir. Tersine Quine ve Sellars gibi filozofların içerisinde olduğu bir grup düşünürün yaptığı gibi Rorty de, bize karşı karşıya gelme ve sınırlama arzusundan vazgeçtiğimiz zaman şeylerin nasıl görüneceklerini göstermek ister. Temel arayıcı epistemolojinin bu alandan çıkarılması, kültürel bir boşluk oluşturmuş gibi görünebilir fakat Rorty bu boşluğu doldurmaya çalışan her türlü teşebbüse karşıdır. Bu hususta Rorty hermeneutikten söz eder ama konuya geçmeden varsayımlarının epistemolojinin terkedilmesi ile oluşan boşluğu doldurabilecek bir “halef tema” olmadığını altını özellikle çizer.³⁹² Rorty’nin yorumuyla hermeneutik, “Ne bir disiplinin ne epistemolojinin ulaşmayı başaramadığı türden sonuçlara ulaşmanın yöntemi ne de bir araştırma programının

³⁸⁸ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 27; Kundakçı, *age.*, s. 68.

³⁸⁹ Walter H. Mason, “Constructing a Plausible Narrative of Progress for Nursing: A Neopragmatist Suggestion”, *Nursing Philosophy*, V. 10, 2008, s. 7.

³⁹⁰ Rorty, esasında doğruluğu “gerçekliğe tekabül eden bir şey olarak düşünmekten ziyade serbest fikir piyasasında sonuçta galip gelecek bir şey olarak” düşünmemizi önerir. Bkz: Richard Rorty, “Bugün İçin Etik”, çev. Kemal Bakır, *Felsefelogos*, S. 62, 2016, s. 96.

³⁹¹ Nigel Warburton, David Edmonds, *Felsefe Muhabbetlerine Devam*, çev. Esra Nur Sözbilici, İstanbul, 2017, s. 215.

³⁹² Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 321.

adıdır. Tam tersine, hermeneutik epistemolojinin çöküşünün bıraktığı kültürel alanın doldurulamayacağı – kültürümüzün sınırlama ve karşı karşıya gelme talebinin artık hissedilmeyeceği bir kültür haline gelmesi gerektiği – umudunun ifadesidir.”³⁹³

Başka bir ifadeyle, Rorty’nin gözünde hermeneutik, büyük ölçüde zihnin karşı karşıya geldiği nesnelere ya da araştırmayı sınırlandıran kuralların her söylem için veya en azından belirli bir konudaki her söylem için ortak nesnelere ya da kurallar olduğu varsayımına karşı verilen mücadeledir. Bir başka deyişle, karşı çıkılan durum nesne ya da şey hakkındaki meseleyi karara bağlayacak bir ölçüt, bireyler arasındaki ve bireyle nesne ya da önermeler arasındaki karşılaşmayı nihayete erdiren veya birbirleriyle çatışır görünen her noktada meseleyi karara bağlayacak bir kurallar dizisi olarak anlatılan felsefi yaklaşımdır.³⁹⁴ Rorty’ye göre, bu geleneksel yaklaşım içerisinde doğa alanı “inşa edilmiş” olmadığından yorumlamaya değil, açıklamaya; yapmaya değil keşfetmeye uygunken diğer insani alanlar ise insan eli ile yapıldığından anlamaya uygundur.³⁹⁵ Bu görüşü takip eden Dilthey, Habermas ve Taylor, hermeneutiği doğa alanında elde edilen kesinliğe ve gerçekleştirilen başarılarla, insan bilimlerinde de ulaşılabilmenin bir yöntemi olarak görmüşlerdir.³⁹⁶ Rorty ise farklılığın yalnızca “aşına olma” sorunu olduğunu iddia eder. Ona göre, gerçekleşen şeyi tam olarak anladığımız fakat onu genişletmek, kuvvetlendirmek, öğretmek veya temellendirmek amacıyla kodlamak istediğimiz yerde epistemolojik oluruz. Meydana gelen şeyi anlamadığımızda hermeneutik olmamız gerekir.³⁹⁷ Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Yalnızca araştırma pratikleri üzerinde anlaştığımız yerde epistemolojik mukayese edilebilirliğe ulaşabiliriz ve bu bilim de dâhil tüm

³⁹³ *Age.*, s. 322.

³⁹⁴ *Age.*, s. 322.

³⁹⁵ Rorty, “Method, Social Science, Social Hope”, *Consequences of Pragmatism*, s. 196-197.

³⁹⁶ Rorty’nin bu üç filozofa da yönelttiği eleştiriler çağdaş yazarlar arasında tartışma yaratmıştır. Georgia Warnke, Rorty’nin Taylora yönelttiği eleştirilerin, Susan Hekman ise onun Dilthey için önerdiklerinin hatalı olduğunu düşünür. Bu tartışmalar için bkz: Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 144-145; Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Aslan-B. Balkız, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 213. Baert de, Rorty’nin hermeneutiğin sosyal açıklamalarda epistemolojiye öncelik tanıması gerektiği açıklamasını haklı bulurken, Taylor’ın zaten böyle bir öncelik tanımadığını düşünür. Onlar öznel anlamlardan, belirli bireylerin özelliklerinden değil, daha çok bireylerin içinde yer aldığı toplumsal matrisin kurucu unsuru olan özneler arası anlamlardan söz ettiğini belirterek Rorty’nin iddialarına katılmadığını söyler. Taylor’ın görüşleri için bkz: Charles Taylor, “Interpretation and The Sciences of Man”, *Understanding and Social Inquiry*, ed. F. R. Dallmayr, T. A. McCarthy, University of Notre Dame Press, 1977. Tartışma için bkz: Baert, *Richard Rorty ve Pragmatizm*, s. 198.

³⁹⁷ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 327.

alanlarda geçerlidir. Bu ölçüte, “insan bilgisinin doğası” hakkında bir şeyler keşfettiğimiz için değil, sadece pratik onu mümkün kılan şartları yeterince uzun süre yaşattığı için ulaşabiliriz. Rorty daha önceki bölümlerde andığımız gibi bilimsel disiplinlerden tutun da dine kadar bütün alanlarda öne sürülen varsayımların bir sözcük dağarı içerisinde yaratıldığını düşünür. Bu nedenle, **Rorty’nin bakış açısından doğa bilimleri de dâhil tüm anlama hermeneutik karakterdedir.** Ona göre, tin ile doğa, açıklama ile anlama arasında “a priori bir ayrım” bulunduğu fikri hatalıdır.³⁹⁸

Rorty’nin hermeneutik yorumu kendine özgü bir şekilde gelişmiş ve bu disiplin içerisinde yer alan Dilthey, Habermas, Taylor gibi düşünürlerin yanısıra Heidegger ve Gadamer gibi önemli temsilcilerinden de ayrılan bir görüş haline gelmiştir. Rorty’nin bu düşünceleri çağdaş yazarlar arasında tartışma yaratmıştır. Bu tartışmaları Rorty’nin eserlerinde verdiği açıklamalarla başlatıp, sonra diğer anlayış ya da yorumlarla genişletmemiz daha sağlıklı bir yol gibi gözükmektedir. Rorty’nin “hermeneutik” söz konusu olduğunda verdiği tanımlardan ilki şudur: “Hermeneutik, mümkün bir sohbetteki ilişkileri sohbetin konuşan muhataplarını bir araya getiren hiçbir disipliner matriksin bulunmadığını varsayan fakat **sohbet devam ettiği sürece uzlaşma umudunun hiçbir zaman kaybolmayacağı bir sohbetteki ilişkiler olarak görülür.**”³⁹⁹ Rorty sıklıkla kullandığı ve öne çıkardığı başka bir açıklamasında ise şunları söyler: “Hermeneutiğe göre rasyonel olmak, epistemolojiden – sohbe yapılan tüm katkıların yerleştirilmesi gereken özel bir terimler takımının var olduğunu düşünmekten – kaçınmaya ve **konuşan kişinin jargonunu tercüme etmekten ziyade geliştirmeye istekli olmaktır... Epistemolojiye göre sohbet zımni araştırmadır. Hermeneutiğe göre ise araştırma sıradan sohbettir.**”⁴⁰⁰ Bu hususta vereceğimiz son açıklama ise şudur: “Hermeneutik ise Oakeshott’ın ‘societas’ diye adlandırdığı şey etrafında toplanmış kişiler – **hayatları boyunca yolları beraber kat eden, ortak bir temel bir yana ortak bir amaçtan çok nezaketin bir araya getirdiği kişiler – olarak görür.**”⁴⁰¹

³⁹⁸ Rorty, “Method, Social Science, Social Hope”, s. 198-203.

³⁹⁹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 324.

⁴⁰⁰ *Age.*, s. 324.

⁴⁰¹ *Age.*, s. 325; Michael Oakeshott, “On The Character of a Modern European State”, *On Human Conduct*, Oxford, 1975.

Rorty'nin hermeneutiği doğrudan epistemolojinin reddi üzerine kurduğu ve bu alanda yer alan iddiaların bir kenara bırakılarak sohbeti ön plana çıkardığı görülecektir.⁴⁰² Fakat bu “ideal karşıtlar” olarak sembolize edilen iki yaklaşım, zorlama bir çıkarım olarak görülemez mi? Ya da bu iki alan Rorty'nin iddia ettiği gibi tam bir karşıtlık halinde midir? Bu sorunun farkında olan Rorty, Holizm ile hermeneutik arasında bulunduğu bağlantılara dikkat çekerek bunları çözmek ister. Karşıtların ilki olan epistemoloji ile tam ve kusursuz bilgi anlayışı, doğal olarak bazı temsillerin ya da bazı ifadelerin “ayrıcalıklı” ve “temel” olduğunu ileri sürer. Örneğin, bu anlayışa holist bir argüman olan temel unsurların içinde vuku bulunduğu yapı kavranılmadan anlaşılamayacağı düşüncesiyle itiraz edebiliriz. Rorty'nin şu ifadeleri kafa karışıklıklarını giderecek niteliktedir: “...Bu holist argüman çizgisi “hermeneutik daireden” hiçbir zaman kaçamayacağımızı ifade eder. Yani, parçalarını anlayınca kadar bütünü nasıl işlediği hakkında bir kavrayışa ulaşamayacak olsak bile, yabancı bir kültürün, pratiğinin, teorisinin, dilin ya da başka herhangi bir şeyin parçalarını, bütünü nasıl işlediğini anlamadıkça anlayamayacağımızı. Bu yorum nosyonu, anlamaya varmanın bir gösteriyi izlemekten çok bir kişiyi yakından tanımaya benzediğine imada bulunur.”⁴⁰³ Rorty'ye göre, temeller üstüne inşa edilmiş bir yapı olarak kültür anlayışı yerine bir sohbet olarak kültür anlayışı, bu hermeneutik bilgi anlayışıyla harfiyen örtüşür; çünkü yabancılarla sohbete açık olmak ve modelleri taklit ederek yeni bir değer ya da beceri kazanmak, **episteme değil, phronesis meselesidir.**⁴⁰⁴

⁴⁰² Rorty bu konuda şöyle düşünür: “Öyle sanıyorum ki, epistemolojinin ya da ona uygun bir halef disiplinin kültür için zorunlu olduğu görüşü, filozofların oynayabileceği iki rolü birbirine karıştırmıştır. İlki, **her şeyi bilen** (diletante), ikincisi çok yönlü pragmatik, farklı söylemler arasında **Sokratik arabulucu** rolüdür. Bu arabulucunun salonunda hermetik düşünürler, tabiri caizse, kendi içine kapalı pratiklerin büyüyle yaşarlar. Disiplinler ile söylemler arasındaki uzlaşmazlıklar sohbetin akışı içinde çözümlenir ve aşılır. Diğer rol, herkesin ortak temelini bilen kültürel denetçinin – insanların içinde yaşadıkları nihai kontekst (Formlar, Zihin, Dil) hakkında her şeyi bildiği için, kendilerinin ne yaptıklarını bilip bilmemelerinin hiçbir önemi bulunmaksızın, başkalarının gerçekte ne yaptığını bilen **Platoncu filozof kralın** – rolüdür.” Eğer epistemoloji olarak eski felsefe üstün, kanun niteliğinde bir söylem yaratmak istemişse, yeni hermeneutik yalnızca söylemlerin çoğulluğunun bilincine varmayı deneyecek ve *sivil diyalogu* canlı tutacaktır. Bkz: Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 315-316; Caputo, *age.*, s. 103.

⁴⁰³ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 325.

⁴⁰⁴ *Age.*, s. 326; Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, 1955, s. 67. Phronesis, pratik akıl yürütme tarzına işaret eder. Bu terimden, özel bir durumu yargılayan ya da o özel duruma yasayı uygulayan anlamında yine Latince ‘jurisprudencia’ terimi türemiştir. Kelimenin İngilizce karşılığı practical wisdom (pratik bilgelik)'tir; ancak bazı kaynaklarda Latince kökenli prudence (basiret, sağgörü, öngörü) kavramıyla karşılanmaktadır. Türkçe'ye zaman

Caputo, Rortyci hermeneutiğin epistemededen phronesise, kesin bilim olarak hakikatten sosyal sürece, tartışmadan sohbeta geçiş yapsa bile önerme söylemi dışında bir şeye ulaşamayacağını ve bunun Heidegger'in "sübjektivite" diye adlandırdığı şeye düşmek anlamına geldiğini iddia eder. Heidegger'den hareket ederek Caputo, asıl sorunun her birimizin dünyaya ve şeylerin kendilerine köklü bir biçimde bağlı olduğumuzdan konuşmamızın onların tecrübesinden uzak kalamayacağı düşüncesinde yattığını düşünür.⁴⁰⁵ Keza Caputo, Gadamer'de hermeneutiğin kesinlikle geleneğin ağırlığından ayrı değerlendirilemeyeceğini, bizim dünyaya, tarihsel geleneğe ve Varlık'a ait olmamız dolayısıyla da hermeneutik düşüncenin bu dünya içinde kendi Varlığıyla uğraşma tarzı olduğunu düşünür. Bu bağlamda, hakiki hermeneutik daire ise zaten önceden Varlık içinde ikamet ediyor olmamız, Varlığa ait olmamızdır ve hermeneutiğin görevi, önceden ait bulunduğumuz şeyle teması tesis etmektir. Fakat Rorty'ye göre de bu, "imtiyazlı nüfuz illizyonun" yalnızca bir başka şeklidir.⁴⁰⁶ Bu tespitlerinin ardından Caputo, Rorty'nin Heidegger'den aldığı metafizik eleştirisinin aldatıcı ve bağlamından uzaklaştırılmış olduğunu düşünür. Rorty'nin hermeneutik yorumunun ise "gerçek hermeneutiğin ancak gölgesi" olabileceğini ifade eder.⁴⁰⁷ Rorty ve Heidegger'in benzer kaygılarla hareket edip farklı sonuçlara ulaştığı kabul edilse de bu eleştiri biraz aşırı bulunabilir. Fakat diğer bazı filozoflarda olduğu gibi, Rorty'nin Heidegger'den ödünç aldığı kavram, teknik ve yöntemi kimi zaman yalnızca bir yönünü öne çıkararak kullandığı ve belirli bir amaç etrafında kendi felsefesine kattığı söylenebilir. İşte bu yöntem, Rorty'nin değerlendirmelerinde kimi zaman nesnellliğini yitirmesine ve çoğu yorumcunun Caputo gibi sert eleştirilerde bulunmasına neden

zaman aklıbaşındalık olarak da çevrilen kavram, her durumda pratik akıl yürütmeden basirete kadar uzanan ve aynı zamanda sağduyuyu da kapsayan, ama hiçbirine kolayca indirgenemeyen kendine özgü tarihsel, kültürel ve felsefî kökleriyle geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bkz: Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 119-120; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dphronesis> Son erişim tarihi: 18.09.2018

⁴⁰⁵ Martin Heidegger, "The Thinker as Poet", *Poetry, Language, Thought*, HarperCollins, New York, 2001, s. 1-14; Caputo, *age.*, s. 114.

⁴⁰⁶ Richard Rorty, "A Reply to Dreyfus and Taylor", *The Review of Metaphysics*, S. 34, 1980, s. 42; Caputo, *age.*, s. 115.

⁴⁰⁷ John Caputo, "The Thought of Being and The Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty", *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame Press, Indiana, 1985, s. 248-249.

olmuştur. Örneğin Susan Hekman, Rorty'nin Gadamer ve Dilthey'i yanlış anladığını iddia ederken, Georgia Warnke ise onun Taylor'a yönelik yorumlarını eleştirir.⁴⁰⁸

Rorty'nin görüşleri tartışılrsa da, onun şu hermeneutik tavrının giderek artan insan çatışmasını önlemek ve birbirimizi anlayabilmek için önemli bir dayanak noktası olduğunu düşünmekteyiz. Rorty'nin herbirimize önerdiği bu tavır şöyledir: **“...Eğer böyle bir ortak temel yoksa yapabileceğimiz şeyin tamamı, kendi görüş noktamızdan diğer görüş noktasının nasıl görüldüğünü göstermektir. Yani yapabileceğimiz şeyin tamamı, karşımızda yer alanlar hakkında hermeneutik olmaktır – söyledikleri tuhaf ya da paradoksal ya da tatsız şeylerin, söylemek istedikleri şeyden geriye kalanla nasıl tutarlı olduğunu ve söyledikleri şeyin kendimize özgü alternatif üslup içinde ifade edildiği zaman nasıl görüldüğünü göstermeye çalışmaktır.”**⁴⁰⁹ Tüm sorunların ya da çatışmanın sona erdiği objektif bir yer olmasa da ötekinin ifade ettiği şeyin bizim sözcük dağarımızda nasıl anlaşıldığını bir sohbet ortamında gösterebilirsek her birimiz daha mutlu ve dünya da daha yaşanılır bir yer olabilir. İşte hermeneutikte bir konuşmayı/diyalogu sürekli ayakta tutma, sahiden ve hakikaten öteki olan şeyi dinleme meselesidir.

2.4.2. Hermeneutik ve Eğitim

Bu bölümde son olarak Rorty'nin hermeneutiğin etkisiyle öne sürdüğü eğitim anlayışına ve bu anlayış içerisinde epistemolojinin yerine değinmek yararlı olacaktır. O, bu tür bir anlayışı sistematik felsefenin hakikat, ahlaki öz, uygunluk ve mukayese edilebilirlik gibi iddialarına karşıt bir anlayış olarak görür. Sistematik felsefenin tahtından edilmesinde bunu daha çok Kant'tan sonra sağlam bir yola girdiği düşünülen epistemoloji temelli felsefe olarak anlamalıyız, **Fizikalizm, Epistemolojik Davranışçılık** ve **Hermeneutik** gibi anlayışlarla önemli adımlar atılmıştır. Rorty'nin özellikle sonuncusunu, insanın düşünce uğraklarından birisi olarak kendini olumsal görmesi, sohbet üzerinden araştırmayı mutlak uzlaşma için değil birbirimizi anlamak için yalnızca bir yol olarak öne çıkarması, kültürü ve bizzat yaşananları bizi her ne isek o yapacak şeyler olarak görmesi nedeniyle kendi düşüncelerine uygun bulduğunu belirtmiştik. Hermeneutik “aynalar olmasa da felsefe

⁴⁰⁸ Hekman, *age.*, s. 215; Warnke, *age.*, s. 145.

⁴⁰⁹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 372.

olabilir” ya da Kuhn’un anormal biliminde kapı aralayan tavrıyla “metaforlarla felsefe” diyebilmektir.⁴¹⁰ Fakat metaforları kullanmanın ve şiire olanak vermenin bazı sakıncaları gözden kaçırılmamalıdır. Bu sakıncalardan en önemlisi kişinin kendisini ve çevresini yeniden “yaratma” ya da içerisinde bulunduğu dili destekleyen yargılar sunma hususunda Kuhn’un deyişle ne zaman normal ne zaman anormal olunacağına doğru karar verebilmek, sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü anormal söylem ortaya koymak “çılgınlıktır” ve bu “eğitim”le kazanılacak bir özelliktir. Rorty’nin ifadeleriyle: “Anormal söylemi kendimize has anormalliğimizin farkına varmaksızın yeniden yapma teşebbüsü, terimin en açık ve ürkütücü anlamıyla çılgınlıktır. **Epistemolojinin geçerli olabileceği yerde hermeneutik olmakta – kendimizi normal söyleme kendi saikleri açısından bakmaya yeteneksiz ve onu sadece anormal söylemimizden bakmaya yetenekli hale getirmekte – ısrar etmek çılgınlık değildir; ancak eğitim yoksunluğunu gösterir.**”⁴¹¹ Buradan Rorty’nin epistemolojiye kapı araladığı anlaşılmalıdır. Zaten Rorty, araştırmamız içerisinde de göstermeye gayret ettiğimiz gibi epistemolojinin yaşamdan ve tarihten uzak ve insanın sohbetine bir katkı sunmayan yapısını şiddetle reddeder. Yoksa bu gibi tutumlardan uzaklaştırılmış epistemoloji de insanın dünyayla başa çıkmasına yardımcı olabilecek yollardan birisi olabilir.⁴¹² Rorty, kişinin kendisini olumsal görmesini ve bu sayede sürekli kendini yaratmanın olanaklarını aramasını tavsiye eder. Fakat birey, kullanışlı bir dil oyunu içerisinde gelişmenin ve bu dilin gelişmesine de hizmet etmenin yollarını aramalıdır. Rorty, nüvelerini Gadamerde gördüğü bu düşünceyi şöyle anlatır: “...Gadamer, kendimizle ilgili yeni tasvirler üretmemizin yapabileceğimiz en önemli şey olduğu yolundaki “varoluşçu” sezgimizi uzlaştırmaya katkıda bulunur. O, bunu Bildung (eğitim, kendini şekillendirme) nosyonunu, düşünmenin amacı olarak “bilgi” nosyonunun yerine ikame ederek yapar. Farklı insanlar haline geldiğimizi söylemek, okudukça, konuştukça ve yazdıkça kendimizi “yeniden oluşturduğumuzu” söylemek, bu aktiviteler sayesinde doğru hale gelen cümlelerin bizim için daha fazla içtikçe, kazandıkça vb. doğru hale gelen cümlelerden daha önemli olduğunu söylemenin sadece çarpıcı bir yoludur.”⁴¹³

⁴¹⁰ *Age.*, s. 366.

⁴¹¹ Rorty, *age.*, s. 373.

⁴¹² Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 355-356.

⁴¹³ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 366.

Rorty, Gadamer'in de etkisiyle doğru olgular toplamanın sadece kendimizi ifade etmenin ve böylelikle dünyayla başa çıkmanın yeni ve ilgi çekici bir yolunu bulmaya hazırlık olduğunu düşünür. **Ona göre, şeyleri epistemolojik ya da teknolojik görüş noktasına karşıt olarak eğitime dayalı bir görüş noktasından dile getirme tarzı, doğrulara sahip olmaktan daha önemlidir.** Bu karşıtlık, esasında “klasik” eğitim ile “bilimsel” eğitim arasındaki geleneksel tartışmada içerilen ve daha önce Gadamer tarafından da dikkat çekilen bir karşıtlıktır.

Rorty'nin ifadelerinden anlaşılacağı gibi kendimizi yeniden oluşturmak bir eğitim olmakla birlikte hem ahlaki hem de bilgi bakımından yürütülmesi gereken holistik bir anlayıştır. Gadamer böyle bir gelişim için “bildung” kavramını tercih ederken Rorty, “edifikasyon/yetiştirmek”⁴¹⁴ kavramını kullanır. O, bu tercihinin gerekçesini ise şöyle açıklar: “‘Eğitim’ bir hayli yavan ve ‘bildung’ bir hayli yabancı görüldüğü için yeni, daha iyi, daha ilgi çekici ve daha yararlı konuşma yolları bulma projesi için “yetiştirme” terimini kullanacağım. **(Kendimizi ya da başkalarını) yetiştirme teşebbüsü, kendi kültürümüz ile egzotik kültürler ya da tarihsel dönemler arasında veya kendi disiplinimiz ile mukayese edilemez bir vokabüler içinde mukayese edilemez amaçlar peşinde koşan bir başka disiplin arasında hermeneutik ilişkiler kurma aktivitesinden ibarettir.** Fakat bunun yerine, deyim yerindeyse, hermeneutiğin karşıtlarınca izlenenler türünde yeni amaçlar, yeni kelimeler ya da yeni disiplinler yaratma ‘şiiysel’ aktivitesinden ibaret de olabilir: aşına olduğumuz çevremizi, yeni icatlarımızın aşına olmadığımız terimlerine göre yeniden yorumlama teşebbüsünden ibaret. Her iki durumda da, aktivite (iki kelime arasındaki etimolojik ilişkiye rağmen) inşa edici olmaksızın yetiştiricidir... Çünkü bizi yetiştirmeye yönelik her söylemin normal olmadığı, alışılmadık olanın gücünün bizi eski benlerimizin dışına çıkardığı, yeni varlıklar haline gelmemize katkıda bulunduğu varsayılır.”⁴¹⁵ Bu tavır Heidegger'de görülse de, dünyanın ve böylelikle kendi kendisinin objektif bilgisini elde etme teşebbüsünü, insanın kendi projesini

⁴¹⁴ Bu terimin İngilizcesi “edification”dır. Rorty terimi Gadamer'in ‘bildung’ kavramına benzer şekilde “kendini yetiştirme, kendine hâkim olma, bir tür özerklik, kendini gerçekleştirme, ahlakını yükseltme” gibi anlamlarda kullanmıştır. Bu görüşe göre, insan kendi kendini yetiştirmelidir. Ancak kişi bu süreçte bir parçası olduğu gelenekten yardım almak zorundadır. Çünkü içerisinde yetiştiği geleneği anlamalı, bu gelenekten ayrılıp ötekine yönelerek buradan elde ettikleriyle tekrar kendisine dönmelidir. Bkz: Deniz Soysal, “İnsan Bilimlerinde Bildung Kavramının Yeri” *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, 2006, s. 118-119.

⁴¹⁵ Rorty, *age.*, s. 367.

seçme sorumluluğundan kaçma teşebbüsü olarak gören Sartre'da daha keskindir.⁴¹⁶ Nesnellik arzusunu defetme teşebbüsü olarak göreceğimiz bu anlayış, aynı zamanda eğitimin ve normal araştırmanın sonuçlarının verdiği direktiflere indirgenmesine engel olma teşebbüsüdür. Diğer bir deyişle, anormal araştırmanın sırf bu yüzden kuşkuolu bir araştırma olarak görülmesine engel olma teşebbüsüdür.⁴¹⁷ İşte Hermeneutik görüş noktası, hakikatin önemini azaltarak onu eğitimin unsurlarından biri olarak görür. Bu ise yalnızca bir başka görüş noktasında durduğumuzda mümkündür. Sartre'ın ifadesiyle bu durum, kendimizi “kendisi için varlık” (pour-soi) olarak görececek bir noktaya gelmeden önce “kendinde varlık” (en-soi) olarak türdeşlerimizin yargılarında objektif açıdan doğru önermelerin tasvir ettiği bir şey olarak görmektir.⁴¹⁸ Ayrıca bu bakış açısı, kendini yetiştirmenin biricik yolunun orada dışarıda var olan şeyi bilmek, kendi özümüzü, özleri bilmek yoluyla gerçekleştirmek olduğu yolundaki görüşün aksine, bu düşüncenin de içerisinde yer aldığı tüm düşünce biçimlerini içinde kendimizi yetiştirebileceğimiz pek çok yoldan sadece biri olduğunu anlamamıza yardımcı olur.

Rorty, eğitim söz konusu olduğunda – bu devrimcinin ya da peygamberin eğitimi bile olsa – normal söyleme normal katılımın sadece bir proje, bir dünyada olma tarzı olduğu yolundaki “varoluşçu” teze uyarıcı ilave malzeme sağlayacak kültürlenme ve uyum ile işe başlaması gerektiği yolundaki bildik görüşü ileri sürer. Bu uyarıcı malzemedен sözetmek, anormal ve varoluşçu söylemin her zaman normal söylemden beslendiğini, hermeneutiğin mümkünlüğünün daima epistemolojinin mümkünlüğünden (belki de epistemolojinin aktivitesinden) beslendiğini ve kendini yetiştirmenin her çağda zamanının ve kültürünün sağladığı materyalleri kullandığını söylemekle eşdeğerdir.⁴¹⁹

Rorty, eğitim üzerinden geliştirdiği bu anlayışı filozofları değerlendirirken de kullanır. Örneğin ona göre, büyük sistematik filozoflar kurucudurlar ve argümanlar ortaya koyarlar. Kendini ve başkalarını yetiştiren filozoflar ise tepkiseldirler ve ironiler, parodiler, aforizmalar sunarlar. Onlar tepki gösterdikleri dönem sona

⁴¹⁶ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s. 284-287.

⁴¹⁷ Rorty, *age.*, s. 370.

⁴¹⁸ Sartre, *age.*, s. 33, 167; Rorty, *age.*, s. 372

⁴¹⁹ Rorty, *age.*, s. 373.

erdiğinde eserlerinin anlamını yitireceğini bilirler. Onlar kasten kenarda dururlar. Büyük sistematik filozoflar, büyük bilim adamları gibi, ebedilik inşa ederken aynı zamanda konularını bilimin emin yolu üstüne yerleştirmek isterler. Yetiştirici filozoflar ise kendi kuşakları adına yıkıp tahrip ederler. Bu filozoflar şairin kimi zaman neden olduğu hayret duygusuna yer açmak isterler.⁴²⁰ Yine bu filozofların yapmak istediği en önemli şeylerden birisi özlerin bilicisi olarak insan resminden kurtulmaktır. Bu çaba olgusal ya da değere dayalı şeylerin keşfedilmekten ziyade yaratıldığını öne sürerek olgu değer ayrımından kurtulma ve böylelikle “olguların keşfi”ni başka projeler arasında bir kendini yetiştirme projesi olarak görmemize imkân sağlar. Yetiştirici yazarlar bilmek istediğimiz her şey hakkında meşru inançlara sahip olduğumuz zaman bile, zamanın normlarına uyum göstermek dışında hiçbir şey yapamayacağımızı, sadece içinde dünyanın tasvir edilebileceği potansiyel olarak sınırsız sayıda dil oyunundan biri olabileceği yolundaki rölativist fikri de canlı tutarlar.⁴²¹

Rorty'nin ifadeleriyle kendini ve başkalarını yetiştirmeye olanak tanıyan felsefe, yalnızca anormal değil, aynı zamanda reaktiftir. O evrensel mukayesenin amaçlarının, ayrıcalıklı tasvirler dizisinin kerameti kendinden menkul kendilikler haline getirilerek sohbete son verme teşebbüslerine karşı bir protesto olarak anlamlıdır.⁴²² Yetiştirici filozofları sohbet partnerleri olarak görmek, onları ortak ilgi konuları hakkında görüş sahibi kimseler olarak görmeye alternatif bir şeydir. Bilgeliği, özleri temsil etmek için doğru sözcük dağarını bulmaktan oluşmayan bir şey olarak düşünmenin bir yolu, onu sohbete katılmak için gerekli pratik bilgelik olarak düşünmektir. Ayrıca bu filozoflar hiçbir zaman felsefeye son vermezler; ancak felsefeyi bilimin emin yoluna girmekten alıkoyan söylemlere katkıda bulunurlar.⁴²³ Rorty'nin anlatmaya çalıştığımız bu teşebbüsü de “felsefenin sonu” düşüncesine ulaşmaz. Onun yapmaya çalıştığı felsefe tarihinde gördüğümüz tüm felsefi teorilerin objektiflik, rasyonellik ve bilimsellik gibi ölçütler göz önüne alındığında birbirlerine üstünlüğünün olmadığını düşünmemizi sağlamaktır. Tabii, Rorty'nin bu düşüncesi yalnızca felsefeyle sınırlı kalmaz, bilim dâhil tüm anlatılar bundan az ya da çok

⁴²⁰ *Age.*, s. 376-377.

⁴²¹ Rorty, *age.*, s. 375.

⁴²² *Age.*, s. 385.

⁴²³ *Age.*, s. 380.

payını alır. O, tüm insan etkinliklerinde kültürün, tarihin ve diğer pek çok hesaplanamaz unsurun yer aldığı sarsıcı bir şekilde hatırlatır. Bu hususu, Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı kitabının sonunda kaleme aldığı şu düşüncelerle bitirebiliriz: “Ancak her ne olursa olsun felsefenin “bir sona ulaşması” tehlikesi yoktur. Ne din Aydınlanmayla ne de resim Empresyonizmle sona erdi. Platon'dan Nietzsche'ye uzanan dönem Heidegger'in öne sürdüğü tarzda özetlenerek “geride bırakılmış” olsa da hatta XX. Yüzyıl felsefesi bir dolup bir boşalan yararsız bir geçiş evresi olsa da bu geçişin diğer tarafında “felsefe” denilen bir şey olacaktır. Torunlarımıza temsil hakkındaki problemler hilomorfizmle ilgili problemlerin bize görüldüğü kadar eski ve modası geçmiş görünse bile, insanlar yine de Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein ve Heidegger okuyacaklardır. Bu şahsiyetlerin torunlarımızın yaptıkları sohbetler içinde ne tür bir rol oynayacaklarını kimse bilemez. Sistematik ve yetiştirici felsefe arasındaki ayrımın sonraki nesillere aktarılıp aktarılmayacağını da kimse bilemez. Muhtemelen felsefe, kişinin filozof olarak ben kimliği çözmek istediği problemlere göre değil, okuduğu ve tartıştığı kitaplara göre şekillenecek biçimde bütünüyle kendini yetiştirmek olacaktır. (...) İsrarla vurguladığım biricik husus, filozofların ahlaki endişelerinin modern felsefenin geleneksel problemlerine Batı'nın sohbeti içinde yer açmakta ısrar etmek yerine bu sohbeti sürdürmelerinin gerektiğidir.”⁴²⁴

⁴²⁴ Rorty, *age.*, s. 401-402.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİCHARD RORTY’NİN SİYASET ANLAYIŞI

POSTMODERN BURJUVA LİBERALİZMİ

3.1. Postmodern Liberalizmin Özellikleri ve Temellendirilmesi

Rorty yeni bir politika felsefesi ortaya koymayarak, içinde yaşadığı topluma özgü bir politik liberalizm anlayışını, bilgi teorilerine yönelttiği eleştirilerde kullandığı kavramlarla temellendirmeye ve savunmaya çalışır. O, kendi ülkesinin siyasi durumuna yönelik değerlendirmelerden yola çıkarak siyasi bir tavır alır. Bu nedenle Rorty’nin çıkarımlarının çoğu zaman yerel kaldığı ifade edilir.⁴²⁵ Ancak o, *Demokrasi ve Felsefe* adlı yazısında söylediklerinin büyük bir bölümünün kendi ülkesinin durumu hakkında olsa da, bu görüşlerin Avrupa demokrasileri için genellenebileceğini ileri sürer.⁴²⁶ Rorty siyasi görüşlerine Amerika’da ve dünya çapında demokrasiye duyulan ilgiyi ve memnuniyeti veri alarak başlar. O, bu düşüncenin devamında Aydınlanmanın özellikle siyasi ayağının benimsendiğini ve dünyanın neresinde olursa olsun insanların bu siyasal düzenin en uygun rejim olduğu konusunda hemfikir olduğunu iddia eder.⁴²⁷ Fakat bu inancının arkasından uzlaşmanın anayasal anlamda olduğunu, fırsat eşitliğinin hem Amerika’da hem de dünya genelinde henüz sağlanamadığını aksine zenginle fakir, kadınla erkek, siyahi ile beyaz arasındaki uçurumun açıldığını düşünür.⁴²⁸ Bir Amerikalı olarak Amerikanın yaptığı siyasi ya da sosyal yanlışlıklara, ya da ona özgü tabirle zalimliklere, yine dünyada gözlemlenen Yahudi ya da Müslüman katliamlarına temas ederek Aydınlanmanın, kendisinin de benimsediği siyasi projeyi klasik felsefi

⁴²⁵Bauman da Rorty’nin düşüncelerinin özellikle belirli niteliklere sahip ülkeler için daha uygun olduğu iddiasını eserlerinde tartışır. O, Rorty’nin kendi ülkesinin sorunlarından yola çıkarak **kampanya siyaseti** yaptığını düşünür. **Bu anlayışa göre, “olgunlaşma”, “artan/gelişen akılcılık”, “tarihin ileriye gitmesi” düşüncesi bir kenara bırakılır ve büyük kamyonların Alpler’den geçmesinin engellenmesi, Güneybatı Amerika’daki işçilerin sendikalaşması gibi yerel amaçlar için kampanyalar düzenlemek tercih edilir. Bauman’a göre, Rorty’nn bu düşünceleri parçalanmış dünya ve parçalanmış insan deneyimine uygun parçalanmış bir siyasi düşüncedir.** Bauman’ın bu görüşleri için bkz: Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 93-95.

⁴²⁶Richard Rorty, “Demokrasi ve Felsefe”, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, S. 54, İstanbul, 2008, s. 261.

⁴²⁷*Age.*, s. 261.

⁴²⁸Richard Rorty, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlık” çev. Mithat Sancar, *Birikim Dergisi*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 67; Rorty, “Demokrasi ve Felsefe”, s. 262.

yöntemlerle gerçekleştiremediğini öne sürer. Zaten Rorty'nin doğrudan ülkesindeki siyasi deneyimler üzerinden siyasi gerekçelerini sunması onun tarihselliğe, felsefenin şiirleştirilmesine yönelik eğiliminin ve yerel, kültürel bir teori öne sürme isteğinin ilk işaretleridir.

Rorty, demokratik bir yaşamın inşasında bir engel oluşturduğu gerekçesiyle metafiziği, ayıklanması gereken temel unsurlardan birisi olarak görmüştür. Çünkü Rorty'nin hayalindeki liberal toplumda geleneksel felsefenin aksine olumsuzluk, çoğulculuk, diyalog ve dayanışma öne çıkarılır. Yine bu bağlamda evrenselin yerini yerel, tümelin yerini tikel ve ortaklığın yerini farklılık alır.⁴²⁹ Bu görüş ile Rorty, ayrıcalıklı bir pozisyona yerleşmek isteyen politik hiyerarşi de dâhil her tür anlam hiyerarşisini reddederek, otokratik bir bakış açısıyla olan mesafesini korumuştur. Ona göre, temel arayışından, insan doğasına yönelik özcü kabullerden vazgeçerek, tarihsel bir bakışa sahip olduğumuzda liberal ve demokratik bir toplum gerçekleştirilebilir.⁴³⁰ Söz gelimi Klasik Liberalizmde öne sürülen “değerler hiyerarşisi”, merkezi bir kavram olarak kullanılan “insan doğası” ve liberal bireyin sahip olduğu şekliyle akıl, Rorty tarafından savunulamaz görülür. Fakat o, liberalizmin ilerleme, dayanışma, ekonomik refah gibi amaçlarını reddetmez ve bunları postmodern bir ütopya içerisinde gerçekleştirmenin yollarını arar.⁴³¹ Onun korumak istediği şey bazı yönleri törpülenmiş ya da çıkarılmış bir Liberalizmdir. Rorty'nin siyaset felsefesine yönelik değerlendirmeleri bu disiplin içerisinde kabul görmüş bazı köklü görüşlerin reddiyle sonuçlanır. Bunlar çok çeşitli ve geniş bir alana yayılsa da, temelde iki başlık altında toplanabilir. Birincisi modern felsefe veya Aydınlanma ile ön plana çıkarılan bir proje olarak, siyasi ideallerin gerçekleşmesi için epistemolojik temelli felsefenin gerekli olduğuna dair yorumların reddedilmesidir. Başka bir deyişle Rorty kendine özgü bir şekilde epistemolojik bir

⁴²⁹Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, s. 30; Özgür Gürsoy, “Richard Rorty”, *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 783-784; Alasdair MacIntyre, “Richard Rorty (1931-2007)”, *Common Knowledge*, Duke University Press, 14(2), Durham, 2008, s. 190.

⁴³⁰Rorty, “Ethics Without Principles”, *Philosophy and Social Hope*, s. 72.

⁴³¹Krishan Kumar'ın yorumuyla Rorty'nin buradaki konumu, **Lyotard ile Habermas arasındaki “farklılığı bozma”ya çalışan cazip bir konumdur. Ona göre bu konumu cazip kılan nokta, postmodern eleştirinin en ikna edici kısımlarını alırken daha nihilistik ve kıyametçi sonuçlarını kabul etmemesidir.** Bkz: Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara, 2013, s. 214.

analizin sonuçlarından yola çıkarak bir siyasi görüş öne sürmenin vazgeçilmesi gereken bir felsefi tavır olduğunu iddia eder.⁴³² Bu Neutrath'ın "Hiç kimse mantıksal deneyciliği totaliter bir argümanı desteklemek için kullanamaz"⁴³³ şeklindeki açıklamasını, "...hatırlanmalıdır ki hiç kimse mantıksal deneyciliği veya Pragmatizmi, antitotaliter bir argümanı desteklemek için de kullanamaz, epistemolojik ya da semantik öncüllerden siyasi sonuçlara giden argümantif yol yoktur"⁴³⁴ tezi altında bir adım daha ileri taşımaktır. Rorty'nin bu husustaki düşünceleri şöyle özetlenebilir: "Felsefe, dinden olduğu gibi politikadan da ayrı tutulmalı. Politikayı insan doğasına ve tarihin amacına ilişkin teoriler üzerine temellendirme çabası iyi olmaktan ziyade çok daha zararlıdır. Felsefe profesörleri olarak politik hareketlere öncülük etmenin bizim görevimiz olduğunu varsaymamalıyız, teorik disiplinlerden çok deneysel disiplinlerden biri olarak politikayı düşünmeliyiz."⁴³⁵ Bu düşünce kabaca aynı siyasi düşünceye sahip insanların felsefi anlamda çatışmaya düşebileceğini ve bütünüyle karşıt bir siyasi inanca sahip düşünürlerin benzer felsefi anlayışı benimseyebileceklerini öne sürer. Hatta Rorty, günümüzde kişilerin öncelikle siyasi tercihlerini yaptığını sonrasında felsefi bir konum aldığını belirterek, felsefenin ve daha özelden epistemolojik bir temelin önceliğine ve gerekliliğine itiraz eder.⁴³⁶ Fakat Rorty, epistemolojiden ve metafizikten kurtarılmış bir felsefenin farklı şekillerde siyasi zeminde kullanılan diğer araçlar gibi kullanılabileceğini iddia ederek felsefeye yeni bir konum ve görev yükler. Bu anlayış filozofların felsefeye kattığı bazı üstün yeteneklerin ya da hünerin ondan alınması anlamına gelir ki, böyle bir disiplin olarak felsefenin neler yapabileceği tartışmalıdır.

Rorty'nin temel itirazlarından bir diğeri ise, Antikçağda açıkça ifade edilen ve modern düşünceye de yeni bir söylemle dâhil edilen, "siyasi olan ile ahlaki olanın aynı anlayış altında incelenmesi gerektiği" düşüncesidir. Örneğin Platon'un "adil olmak niçin kişinin yararınadır" sorusunu yanıtlama girişimi, kendini gerçekleştirme

⁴³²Richard Rorty, "Cosmopolitanism without Emancipation: Response to Lyotard", *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 217; Kumar, *age.*, s. 213-217.

⁴³³Nancy Cartwright vd., *Otto Neutrath: Philosophy Between Science and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 111-125.

⁴³⁴Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, 1999, s. 39.

⁴³⁵ Thomas Mccarthy, "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatizm", *Critical Inquiry*, 16(2), 1990, s. 355.

⁴³⁶Rorty, "Demokrasi ve Felsefe", s. 260-261.

yolundaki bir çabayı bir toplumsallık duygusuyla birleştirmenin metafizik bir denemesidir. Aynı şekilde Aristoteles'in, "siyasi iyinin, bir kişi için istenen iyinin toplum lehine genelleştirilmesi" olduğu iddiası ve bu bağlamda insanı "zoon politikon" olarak görerek nihayetinde siyaseti, ahlakı da içeren kapsayıcı bir disiplin olarak kurması da böyledir.⁴³⁷ Böyle bir proje, ahlak ile siyaset arasındaki bağın mutlaklığına ve ayrılmazlığına işaret ederken, "insan doğası gibi temelci ya da özcü" kavramların kullanılmasına da neden olur. Günümüzde bu problem Jürgen Habermas, Hannah Arendt gibi filozofların görüşleri ile özel alan ve kamusal alan tartışması gibi teknik bir problem olarak çağdaş siyaset felsefesinin gündemine taşınmıştır. Rorty de, ahlak ile siyaset ya da günümüzdeki terminoloji ile ifade edecek olursak özel alan, mükemmelleşme çabaları, özerklik, özgürlük ile kamusal alan, dayanışma, toplumsal ilerleme gibi unsurların birlikte düzenlenmesine karşı çıkarak tartışmaya katılır. Rorty'nin buradaki amacını şöyle özetleyebiliriz: Hem iyi bir çalışan hem de iyi bir yurttaş olmanın, hem kendini gerçekleştirmenin hem de adil olmanın birbirleriyle kesin bir ilişkisinin olmadığı düşüncesinin yer ettiği fakat bu iki özelliği farklı bağlamlarda kendisinde bulunduran bireyler yaratmanın olumsal ama istenilebilir olduğu bir toplum kurabilmektir. Böyle bir ayrımın mümkün olup olmadığı ya da günümüz siyasetine katkısının ne olabileceği tartışılrsa da, Rorty'nin iddiaları bir kez kabul edilirse, siyasal organizasyonun, rasyonalizmin belirli bir biçimine dayanması gerektiğine ve hatta geleneksel felsefenin eski gücünü koruyabileceğine dair inanış yerinden edilebilir.

Rorty, ortak ilkeler var olmadıkça demokrasinin bir biçimde zayıfladığı fikrinden kurtularak, demokrasiyi bir "yaşam biçimi" olarak görmeyi önerir.⁴³⁸ Demokrasi bir yaşam biçimi olduğunda hiçbir dış gücün bu felsefe bile olsa bir tespitte bulunmaya ve bunu kabul ettirmeye hakkı olmayacaktır. Bu bakış süregelen felsefe anlayışında yer eden felsefenin "çekirdek sorulara" sahip olduğu, politik bir işlevinin olduğu ve hatta böyle bir işlevin eksikliğinin göreceliğe, düzensizliğe ve anarşizme neden olacağı düşüncesinin karşısındadır. Rorty'ye göre, epistemolojiden kurtarılmış bir felsefenin, kültürel ve toplumsal bir eleştiri söylemi olarak kültürel

⁴³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 10, 17, 22 vd.

⁴³⁸ Richard Rorty, "İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler" *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1998, s. 474.

siyasete denk ve siyasi alanda kullanılan diğer araçların yanında yer alması gerekir.⁴³⁹ Aslına bakarsanız son dönemde Aydınlanmanın iddia ettiği gibi felsefenin ve onun özellikle “evrensellik” ve “rasyonellik” varsayımlarının etkin, felsefenin toplumsal dönüşümde önemli bir güç olduğu, filozofun değer gördüğü bir durum tarihin hiçbir döneminde olmamıştır. Ayrıca Rorty’nin siyasi önerilerinin hem tadilatları hızlı ve pragmatik biçimde yapmak, eksiklikleri açığa çıkararak tamamlamak gibi çağdaş Amerikan liberal politika düşüncesinin temel özelliklerini taşıdığını hem de geleneksel politika felsefesinden politika bilimine yönelen siyasi tavrın bir örneği olduğunu söyleyebiliriz. Yine biz Rorty’nin demokrasiyi değişime ve yaşamboyu gelişime fırsat tanıyan yönüyle tanıdığı için çoğulcu ve olumsal bir görüşe ulaştığını düşünüyoruz. Bu sonuç onun dünya adı verilen sahnenin birer basit seyircileri değil de, etkin birer aktörleri olarak tanımladığı ideal bireyi ve demokrasi vaadinin de bu bireylerin etkinliğinin bir sonucu olduğu birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı olacaktır.⁴⁴⁰

3.2. Postmodern Liberalizmin Temel Öğeleri

3.2.1. Çoğulculuk ve Olumsuzluk

Rorty, sıklıkla belirttiğimiz gibi hakikatin dil içerisinde oluşturulduğunu düşünür ve siyaset söz konusu olduğunda da benzer bir kanıya sahiptir. Rorty, dili analitik felsefede olduğu gibi üst bir etkinlik alanı olarak görmez ama bu dilin toplumda bir işlevinin olmayacağı anlamına da gelmez. Diller, iletişim araçları, toplumsal etkileşimin yollarından biri, bir kimsenin diğeriyle ilişki kurmasının yolu olma işlevlerini sürdürecektir. Yine ona göre dil, insanın sadece kendisini ifade etmesini değil, topluma katılmasını sağlayarak, onu, sosyal bir varlık yapar. Dil yalnızca iletişim değil, yaratım aracıdır da. İnsan dil sayesinde yaratır, yarattığını iletir ve başkalarıyla paylaşır. Paylaştığı oranda da yaşadığı ortamı, yaşamının koşullarını kendisi ve diğerleri için uygun hale getirir. Bunu yaptığı oranda da "kendini de gerçekleştirir". Bu bağlamda Rorty, dili insan doğasının özü için yapay bir eklenti olarak görmektense, Wittgenstein gibi bir yaşam biçiminin

⁴³⁹ Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 71; Eduardo Mendieta, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, Stanford University Press, Stanford, 2006, s. 24.

⁴⁴⁰ Rorty, “Demokrasi ve Felsefe”, s. 269-270.

oluşturulmasında etkin bir araç olarak değerlendirir. Rorty dil, kültür ve tarihte bir amaç aramaktan vazgeçerek, bunların her birini binlerce küçük mutasyonun sonucunda ortaya çıkan olumsuzluklar olarak görmektedir.⁴⁴¹ Bu düşünce çizgisi bundan sonra hiçbir şeyi yarı kutsal olarak görmediğimiz, her şeye – kültürümüze, dilimize, toplumumuza, siyasi rejimimize – zamanın ve tesadüfün ürünü olarak bakmayı olanaklı kılar. Kısaca Freud’un ifadesiyle “tesadüfün kaderimizi belirlemeye değer olduğu”nu kabul etmek anlamına gelir.⁴⁴² Rorty’nin bu görüşü ile tarihe yöneldiğimizde, Fransız Devrimi hakikatin bir dil oyunu ile nasıl icat edilebileceğinin en açık örneği olarak değerlendirilebilir. Sözcük ve kavramların anlamlarının onların kullanımları olduğu iddiası, bu tür toplumsal olaylar bağlamında daha kritik bir değer kazanabilmektedir. Rorty’nin iddiasına göre Fransız Devrimi, toplumsal ilişkileri düzenleyen sözcük dağarlarının bir gecede ne kadar köklü bir değişime uğrayabileceği gerçeğinin zihinlerde yer etmesine neden olmuştur. Bundan daha önemli olarak bu devrim, bir şeyin dilleri ve toplumsal pratikleri değiştirmekle daha iyi ya da daha kötü, yararlı ya da yararsız kılınabileceğini ve yeniden betimlemenin daha önce var olmamış türde insanlar üretebileceğini bizlere göstermiştir.⁴⁴³

Rorty yalnızca dili değil, benliği de kutsallığından arındırmaya çalışarak, çevremizi paylaştığımız tüm canlı varlıklardan daha üstün bir doğaya, ortak ve üst yeteneklerle donatılmış, hakikati kavrayabilen bir zihne ve egoist ya da özgeci bir ahlaki mizaca sahip olduğumuz düşüncesinden de bizleri uzaklaştırmak istemiştir.⁴⁴⁴ Rorty’ye göre tarih dışı veya tarih ötesi bir insan özünün olabileceği anlayışı, bu özler bir kez keşfedildikten sonra, bu defa ona uygun bir moral yaşamın ne olduğunun tespit edilebilmesine ve hatta uyulması gereken kuralların ya da yapılması gereken davranışların ve ödevlerin bir listesinin oluşturulabilmesine imkân vermiştir. Bu hususta Rorty Kant’ın ahlaki bir sonuca ulaştığı benlik anlayışını da sorgulamaya açar. Ona göre Kant benliği numenal alan içerisinde düşünerek onu kutsallaştırmış

⁴⁴¹ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 48.

⁴⁴² Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 22.

⁴⁴³ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 23.

⁴⁴⁴ Richard Rorty, “Freud ve Ahlak Düşüncesi”, çev. Banu Tümkaya, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, S. 3 (2), 2010, s. 2. Freud’un anılan düşüncelerine ulaşmak için bkz: Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. James Strachey, Hogarth Press, London, 1966, s. 284-285.

onun aksine Freud ahlaki duyguyu bireye özgü bir biçime getirerek evrenselliğinden uzaklaştırmış ve olumsuzluğunu gösterebilmiştir. Freud'un düşüncesinde yeni olan şey nasıl olup da belli bazı durumların insanları belirli bazı duygu durumlarına sürüklediğine dair açıklamalarıdır. Freud, duyguların evrensel nitelikte olmadığını, insanın düzenli ve tutarlı bir bütün olmaktan ziyade birbirine tamamen zıt duygulara aynı anda sahip olabilen olumsuzlukların şekillendirdiği bir organizma olduğunu ileri sürmüştür. Rorty'ye göre Freud böylece salt ahlaki karar ile basiret – Aristotelesçi anlamda phronesis – ile karar vermek arasındaki keskin ayrımı bulanıklaştırarak ahlak ile basiretin farklı yetilerin hiyerarşik yetileri değil, benliğin yalnızca farklı adaptasyonları olduğuna insanları ikna etmiştir. Rorty'ye göre de, “insanlık” açık uçlu bir kavram olarak kabul edilmeli ve mevcut belirsizliği ile tamamlanmış bir özden çok gelecek vadeden bir tasarım olarak düşünülmelidir. Rorty, bizlere de böyle bir görüşü takip ederek, dilimizi ve benliğimizi bu tür kutsallıklar içeren metafizik geçmişinden kurtarmamızı önerir.⁴⁴⁵ Bu yolla birey hem doğa ve insan belirlenimciliğinin kaba bir ürünü olarak düşünülmeğe hem de çeşitli olasılıklar içinden kendisi için en makul olanı seçme hakkından mahrum bırakılmaktan kurtulmuş olacaktır.⁴⁴⁶

Rorty, olumsuzluk barındıran bir dili, benliği ve böylesi bir toplumu sosyal bir umut olarak anlatsa da, temelcilik karşıtlığı çoğu zaman duyguculuk ve irrasyonelizm ile özdeşleştirilir.⁴⁴⁷ Ama Rorty'ye göre bu psikoloji ve “insan doğası” düşüncesi, Darwin'den bu yana tartışılır bir hal almıştır. Rorty'nin bu suçlamalar karşındaki tavrını en iyi şekilde şu düşünceleri gösterir: “Bence biz, görecelikle suçlananlar bu ayrımları kullanmaktan vazgeçmeliyiz. Karşıtlarımız bu sözcük dağarından vazgeçmenin rasyonaliteden vazgeçmekle eş değer olduğunu ima ediyorlar – yani rasyonel olmanın tam da bu kelimelerin belirlediği ayrımlara uymak olduğunu... Biz pragmatistler ise şöyle yanıt veriyoruz: eğer rasyonalite ondan ibaretse, o zaman biz kuşkusuz irrasyoneliz. Ama hemen şunu eklemek lazım: o anlamda irrasyonel olmak argüman üretmekten aciz olmak demek olamaz. Biz sadece bir konuşma biçimini – Platon'dan miras kalan konuşma biçimi –

⁴⁴⁵Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 36.

⁴⁴⁶Richard Rorty, “A World Without Substances or Essences”, s. 52.

⁴⁴⁷Rorty, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 39.

reddediyoruz. Ama insanları ikna etmek istediğimiz görüşler Platonik dilde ifade bulamayacağı için; bu ikna çabalarımız geleneksel felsefe dilinde doğrudan argüman üretmek yerine, yeni konuşma biçimlerini telkin etme yolunu seçiyor”⁴⁴⁸ İşte Rorty’ye göre bu hususta yapılacak şey, akli bir hakikat kaynağı olarak, dili şeylerin gerçekte nasıl olduğunu temsil edecek bir araç olarak görmekten vazgeçerek, bunları insanların birbirine olan güvensizliğini ortadan kaldıracak birer araç olarak düşünmeliyiz.⁴⁴⁹ Bu değişimin bütünüyle olması için başka bazı değişikliklerin de olması gerekir. **Örneğin tahakküm edici bir toplumun – kamusal alanın özel alanı yok ettiği – özelliklerinden vazgeçerek bunların yerine özgürlük, hoşgörü ve dayanışma arayışının yer ettiği bir toplum anlayışı getirilmelidir.** Rorty, çözüm olarak, evrensel bir iddiası olan siyasî düşüncelere karşı her zaman ihtiyatlı olunması gerektiğini söyler. Ancak olabildiğince çok çeşitlilikte olan kapsamlı görüşlerle bir uyum içerisinde olunması gerekliliğine de işaret eder.⁴⁵⁰ Rorty’nin bu liberal toplumun yurttaşlarından beklediği temel davranış ya da tavır ise, “nominalist”, “tarihselci” ve “olumsal” olmaktır. Keza ona göre, liberal bir toplumun sağduyusu, her şeyin tarih ürünü, olumsal ve değişebilir olduğu inancını daha fazla yurttaşın yaşamına yerleştirebilmektir. Bu bireyler, olumsuzluklarının farkına varan, çoğulluğa kapı aralayan ve hatta ahlakın, içimizdeki kutsal bir parçanın sesi olarak değil de, ortak bir dili konuşan kişilerin oluşturduğu bir toplumun sesi olduğuna inanırlar.⁴⁵¹ Eğer filozofun bir görevi varsa, bu liberal birey sayısını artırmaya yönelik arabulucu ve ikna edici bir diyalog ortamını kurmak ve bu diyalogu canlı tutmak olabilir.⁴⁵² Zaten Rorty, Batı’da liberal toplumların ortaya çıkmasını da

⁴⁴⁸Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xvii-xix.

⁴⁴⁹Rorty, “İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler”, s. 474.

⁴⁵⁰ Rorty, liberal bir toplumda filozofların en fazla Rawls ve Nozick’in yaptığı gibi idealleştirmeler yapabileceğini söyler. O, Rawls ve Nozick’in yaptıklarını “sezgi pompaları” olarak değerlendirir. Bu yolla, söz konusu öğelerin daha merkezi bir rol oynamaları halinde bu uygulamaların daha tutarlı hale gelebileceği ima edilir. Rorty’ye göre, bu iki filozofun yaptığı yalnızca belli bazı uygulamaları diğerlerine karşı öne çıkarmaktan başka bir şey değildir. Rorty, “İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler”, s. 471.

⁴⁵¹ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 97-98.

⁴⁵² Richard Rorty, “Pragmatism as Anti-authoritarianism”, *A Companion to Pragmatism*, Blackwell Publishing, New Jersey, 2006, s. 257.

tarihsel bir olumsuzluğun ve farklı bir deyişle “mutlu bir tesadüfün bir sonucu” olduğunu hatırlatır.⁴⁵³

Rorty’ye göre benliğimize, bir üyesi olduğumuz bir topluluğa ya da yurttaşı olduğumuz topluma yönelik tasavvurlarımız olumsuzdur ve dilsel bir yaratım sonucudur. Rorty, söz ettiği bu yaratmayı, yeni eğretilmeler aracılığıyla modası geçmiş sözcüklerden kültürü kurtarmayı büyük filozofları yorumlamanın biricik uygun yolu olarak düşünür. Aksi durumda Rorty gibi bu pragmatist düşünürlerle göre, onun yapıtından yararlanamadığımız sürece büyük filozofun hiçbir toplumsal rolü ve siyasal işlevi olmayacaktır.⁴⁵⁴ Rorty’nin yaptığı işlem, yeni bir liberal retorik yaratmak için eskisinin sahip olduğu sözcük dağarcığının mevcut ihtiyaçlara cevap vermeyen felsefi kısımlarını atmaktır. Rorty’nin burada ortaya koyduğu siyasi görüşler ortak bir temel ya da bir hakikat arayışı değildir. Kişiler ya da toplumlar, atalarının oluşturduğu sözcük dağarcıklarının olumsuzluklarının farkında olmalı, onların tüm yapıp ettiklerini birer alet edevat olarak görmeli ve bunları yeniden betimlemenin olanaklarını bulmalıdırlar. Rorty’ye göre toplumu bir arada tutabilecek şey hep kendini yeniden betimlemekten, yeni özgürlük şiirleri yazmaktan ve tarihselci olmaktan geçer.

Rorty, sözcük dağarcıkları anlayışı ile bir yandan kişileri hakikat iddialarından vazgeçmeleri konusunda uyarırken bir yandan da farklı kültürlerin tanınmasını ve birlikte yaşayabilmesini sağlayan çoğulcu bir demokrasi inancının oluşmasına yardımcı olur. Karşılıklı olarak birbirimizi birer özne olarak kabul ettiğimizde birlikte ve farklılıklarımızla yaşayabiliriz. Bu noktada çokkültürlülük demokrasinin temelini oluşturan bir etken olarak görülmelidir. Rorty birbirinden çok farklı hayat biçimlerini yansıtan sözcük dağarcıklarını karşılaştırabileceğimiz bir zemin olmadığından yapabileceğimiz tek şeyin sözcük dağarcıkları arasında arabuluculuk yapmak ve çokkültürlülüğü devam ettirmek olduğunu söyler. Rorty’ye göre, bir kişi başka bir kültürle karşılaştığında o kültürün dışında olduğundan başka bir bilgisi yoktur. Bu anlamda farklı bir kültürle karşılaşıldığında yapılacak ilk iş, o kültürün sözcük dağarcığını inceleme ve iki kültürün sözcük dağarcıklarının farklılıklarının

⁴⁵³ Richard J. Bernstein, “Rorty’s Inspirational Liberalism”, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s.134.

⁴⁵⁴ Rorty, “Bilim, Eğretilme ve Siyaset Olarak Felsefe”, s. 116.

karşılaştırılması olacaktır. Bu, Rorty'ye göre farklı ufuklara ve uygarlıklara değer biçme ve anlama şansını arttıracaktır. Farklı kültürlerle karşılaşmak, nesnelere, insanların ve toplumların olduğundan daha farklı ve zengin bir şekilde betimlenebileceği, daha iyi bir gelecek vaadinin de her zaman mümkün olabileceği imkânını sunmaktadır. Çoğulculuğun bir uzantısı olan hümanizm ise, insanoğlunun dilini, benliğini ve toplumunu kutsamadan yalnızca kendinden hareketle bu çoğul gerçekliği zenginleştirebileceği inancına dayanmaktadır. Bu şekilde tanımlanan bir çoğulculuğun ve hümanizmin daha iyi bir geleceğin yaratılması umudunu daima saklı tutan bir iyimserliğe yol açtığı belirtilebilir. Böylece bireyciliği kaybetmeden farklı kimliklere ilişkin tanınma taleplerini dikkate alarak çoğulculuğu ve çoğulcu bir politikayı tesis etmeyi amaçlayan çağdaş liberal politika felsefesi ve davranışı ortaya çıkacaktır. O halde çağdaş liberal teoriler, hem bireyciliği, hem de farklı kültürlerin tanınma taleplerini gözeterek çoğulculuğu sağlamalı fakat bunları tesis ederken insanı içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşullardan soyutlamamalıdır. Çoğulculuğun vazgeçilmez olduğu böylesi demokratik bir toplumda ihtilaf ve birbirine indirgenemez olan felsefi, siyasi ve dinsel görüşler tüm uyumsuzluklarına rağmen bir “konsensüs”te buluşturulabilirler. Rorty'ye göre adalet de bu noktada paylaşılan bir kavram halini alır. Fakat Rorty'nin Aydınlanmanın ilerleme vaadinden vazgeçmeyerek bu düşünceleri bu şekilde bir dayanışma duygusu ile tamamlamaya çalışması tartışmalıdır. Çünkü onun bu tutumu çatışmayı devam ettirmek yerine kişileri ve kültürleri bir “biz” altına getirmesine neden olacaktır. Ayrıca uzlaşmaya bağlı bir dayanışmaya yapılmış olan bu ayrıcalıklı vurgu, bu defa farklı bir problemi gündeme taşımakta ve tarafları tarafından kirletilmemiş mutlak ve saf bir uzlaşmanın nasıl mümkün olabileceği sorunu ortaya çıkarmaktadır. Rorty'nin böyle bir sonuca sohbet yoluyla bir temellendirmenin zorunlu olarak barışçıl ve ideal bir süreç olacağına yönelik inanca sahip olduğu için ulaştığı görülecektir. Ancak Laclau'nun da işaret ettiği gibi, Rorty'nin temellendirmenin temelci bir yapıda olmamasının sanki sohbetin hep medeni bir karakterde olacağını ve hem çoğulculuğu hem de dayanışmayı her zaman koruyacak yönde ilerleyeceğini gerektirmiş gibi düşünmesi hatalıdır.⁴⁵⁵ Bununla birlikte Rorty'nin dayanışmayı siyasi bir hedef olarak göstermesinde, ötekileştirilmiş, bastırılmış kişilerin ya da toplulukların tanınmaktan

⁴⁵⁵ Laclau, “Rorty'nin Pragmatizmi”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 101; Kundakçı, *age.*, s. 69.

daha çok zulme uğramamaya ihtiyaçlarının olduğunu düşünerek bu hususu daha öncelikli görmesi de etkilidir.⁴⁵⁶

3.2.2. Sosyal Umut ve Özgürlük

Özgürlük, her çağda vazgeçilmez bir talep olarak her kişisel ve toplumsal eylemin güdüsü olduğundan, ilk felsefi metinlerden itibaren de filozofların ilgilendiği baş kavramlardan biri olmuştur. Her dönemde değer verilen bu kavrama özellikle Aydınlanma Çağı düşünürleri tarafından dönemin ruhuna özgü bir anlam kazandırılarak, bu çağın en önemli düşüncelerinden biri haline getirilmiştir. Bu nedenle Rorty gibi Modernizmle bir hesaplaşma içerisinde olan birçok postmodernist düşünür, özgürlüğün mahiyeti ve nasıl gerçekleştirileceği üzerine değerlendirmelerde bulunmaktan geri durmamıştır. Ona göre, insanları özgür ve özerk kılmak amacıyla yola çıkan Aydınlanmanın, evrensel akılcı ve bilimci politikalarının insanları gerçekten özgürleştirip, özgürleştirmediği konusu tartışmalıdır. Rorty, özgürlük gibi varoluşsal gerekliliklerin Aydınlanma düşünürlerinin akli totaliter ve baskıcı hale getirmeleriyle gerçekleştirilemediğini ve hatta Aydınlanmanın insanları hep hüsrana sürüklediğini öne sürer. Yine ona göre, insan doğasının ve aklın öne çıkarılıp duygunun unutulması, objektiflik adına değerlerin görmezden gelinmesi, epistemoloji merkezli felsefeyi insanın yaşam tecrübesinden uzaklaştırmış ve onun mutsuzluğuna neden olacak bir hale getirmiştir. Rorty modernliğin artık özgürleştirici bir güç değil, bir baskı kaynağı olduğunu ileri sürerken, Aydınlanmanın işbirliği, toplumsal katılma ve dayanışma gibi değerleri örten bir maske olduğunu düşünmüştür. Ona göre günümüzde filozofların özgürlük ya da kamu adına yapabileceği şey acıların paylaşılması ve zalimliğin azaltılmasıdır.⁴⁵⁷

Rorty, toplumsal ilerlemenin amacını doğruluk yerine özgürlük olarak belirlemiştir. Böyle bir amaç Rorty'nin hem epistemolojik iddiaları hem de siyasi alanda öne sürdüğü argümanları birlikte düşünüldüğünde her iki alanda da öne sürülenlerin birbiriyle tutarlı ve birbirini destekler nitelikte olduğu görülecektir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 46.

⁴⁵⁷ Richard Rorty, "Habermas Lyotard ve Postmodernite", *Modernite versus Postmodernite*, s. 263

⁴⁵⁸ Rorty yorumcuları arasında öne çıkan Guignon ve Hiley'in bu husustaki değerlendirmeleri şöyledir: "Epistemolojik bir temelcilik karşıtlığı, kendimizi tanımlama biçimlerimizi çoğaltmak ve insanlara daha fazla hoşgörü sağlayarak özgürleşmelerinin ve fırsatlarının yolunu açmak olan ahlâki amaçlarımızı destekler." Bkz: Charles Guignon, David Hiley, *Richard Rorty*, 2003, s. 22. Roy

Ona göre, siyasetçiler ya da siyasi mekanizma, Platon'un filozof kralının bireylere bilginin hakikatin ya da ahlakın ölçütünün ne olduğunu vaaz eden söyleminden vazgeçerek, yalnızca bireylerde bir umut ve özgürlük düşüncesi oluşturmalıdır. Rorty'nin "biz özgürlüğe göz kulak olalım hakikat ve iyilik kendisine göz kulak olacaktır" ifadesi düşünüldüğünde daha baştan onun rasyonel, özcü ve temsilci felsefe anlayışının uzağında olduğu görülecektir. Bu anlayış belirli bir öze sahip insan anlayışına ya da hakikatin çerçevesini çizdiği bir ölçüte bağlı değildir. Rorty'ye göre liberal politikanın tek meselesi, özgür tartışmanın sonucu her ne olursa olsun ona "doğru" ya da "iyi" denilmesinin yaygın olarak paylaşılan bir kanaat olup olmamasıdır. Rorty, özgür tartışma durumunu 'ideolojiden bağımsız' olmak anlamında açıklamayıp, daha demokratik bir tutumla basın, yargı kurumu, seçimler ve üniversiteler özgür olduğunda; toplumsal hareketlilik sık ve hızlı, yükseköğrenim yaygın, okuryazarlık evrensel olduğunda ne olup bitiyorsa ona işaret ederek anlatır. Rorty'ye göre ideal bir yurttaş bizim özgürlük şanslarımızın bizim öz yeniden betimlemelerimizden ancak arada sırada etkilenen tarihsel olumsuzluklara bağımlı olduğunu söylemek zorundadır.⁴⁵⁹

Rorty, özgürlük ve sözcük dağarları kuramı arasında derin bir bağ kurar. Bu bağlamda Rorty'ye göre, her şeyin yeni, muhtemelen kıyaslanamaz bir tanıma elverişli olduğu vurgulanmalıdır. Bireyler hem kendilerini hem de bağlı oldukları grupları tanımlayabilmeleri nedeniyle her daim özerk ve özgür olurlar. O halde özgürlük, hayal gücü ve metafor gibi anormal söylem kapasitemizi kullanmamızda sergilenir. İnsanın yeni ve anormal bir şekilde kendisini yeniden tanımlaması ile Harold Bloom'un ifadesiyle, kendi kendini "doğurur" veya "yaratır" ve bu şekilde kendini ve geleneğini aşabilir.⁴⁶⁰ Ayrıca yeni bir dilin yaratımı entelektüel ve ahlâki ilerlemeye yol açar. Rorty, "Sartre insanın özünün olmadığını, onun bir olanaklar varlığı olduğunu söylerken diğer tüm varlıklar için de bu yargının geçerli olduğunu

Bhaskar ise, bunun aksi bir kaniya sahiptir. Ona göre Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda bölümler arasında görülen felsefi gerilim, bu kitapla onun siyasi düşüncelerini içeren *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma* adlı eseri karşılaştırıldığında daha da gün yüzüne çıkar. Bhaskar'a göre, **Rorty bir yandan inatçı bir Humecü iken bir yandan yumuşak başlı bir varoluşçudur.** Roy Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak, Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş*, çev. Beyza Sumer Aydaş, NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, s. 247.

⁴⁵⁹Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 128.

⁴⁶⁰Bhaskar, *Gerçekliği Geri Kazanmak, Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş*, s. 262.

ekleseydi daha başarılı olurdu” derken olumsuzluk ve özgürlük alanını genişletmiştir.⁴⁶¹

Rorty’ye göre, siyasi mekanizmanın bir toplum için öngörebileceği ahlaki ya da sosyal ilerleme yalnızca kişilerin daha fazla özgür ve özerk olabileceği bir ortamın oluşturulmasıdır. Kişiler hem kendilerini, hem birlikte yaşadıkları kişileri anlamak, yeniden yorumlamak için ne kadar rahat bırakılırsa, bir duygusal birliktelik altında dayanışma sağlanabilir. Rorty’nin özgürlüğün sağlanabilmesi için öne çıkardığı duygu “sevgi”dir. Hatta o, bir yazısında “sevgi”nin kirletildiğini ya da kirletilebileceğini düşündüğünden Annette Baier’den ödünç aldığı bir sözcükle “uygun güven” anlayışını açıklar.⁴⁶² Rorty, Baier’i takip ederek, tüm ahlaksal gelişimimizin başladığı yerin aile, özellikle çocuğun annesine güveni olduğunu belirtir. Bu görüş, mevcut uygulamaların rekabet halindeki idealleştirmeler arasındaki tartışmalardan bir sapma olarak demokrasinin temelleri arayışını görmemize ve toplumsal ilerlemeye yardımcı olabilir.⁴⁶³ Rorty bu ilerleme fikrine katkı sağlayacağını düşündüğü bir de *ekonomik* ideale sahiptir. Bu ideal Rorty’ye göre, “sınıfsız, kastsız, eşitlikçi, demokratik, kozmopolit ve küresel” bir toplumun var olması umudundan başka bir şey değildir.⁴⁶⁴ Rorty, ideal bir toplumun sadece moral ve politik önlemlere bağlanarak gerçekleştirilemeyeceğini düşünür. Çünkü bütün bu idealler Rorty’ye göre, sınıf veya statüye bağlı bir gruplaşmanın ortadan kaldırıldığı bir toplum düşünde somut bir gerçeklik kazanabilir. Neticede statüye ya da ekonomik tabakalaşmaya bağlı bir tür toplumsal hiyerarşide, tüm kültürel şiddet türleri ve toplumsal ayrışmalar körüklenmeye açık bir vaziyettedir.

Rorty’nin özgürlük anlayışı bir “rahat bırakılma” halidir. Bu özgürlük anlayışı, onun klasik liberalizmin özgürlük anlayışından çok da uzaklaşmadığını gösterir.⁴⁶⁵ Buradan hareketle onun da, liberal bireyin yine liberal toplumsal kurum

⁴⁶¹Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, s. 361; Charles Guignon and David R. Hiley, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 22; Deniz Kundakçı, “Rorty’nin Liberal Demokratik Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 14, 2012, s. 45-46.

⁴⁶² Anette Baier, “Hume, the Woman’s Moral Theorist?”, *Woman and Moral Theory*, ed. Eva Kittay, Diana Meyers, Totowa, 1987, s. 40.

⁴⁶³ Rorty, “İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler” s. 474-475.

⁴⁶⁴ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xii; Kundakçı, *age.*, s. 118.

⁴⁶⁵ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers V. 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 75.

ve yapılar ile kendi benliği arasına belirli bir mesafe koymak yoluyla, bireysel kimliğini daha özgür bir şekilde tanımlayacağını düşündüğü söylenebilir. Özel amaçların hiçbir dış güç tarafından belirlenmediği, çerçevesi ya da sınırları çizilemeyen, yeniden betimlemelere açık bu negatif özgürlük iddiasının çalışma boyunca sık sık farklı yönleri ile birlikte değerlendirilen Rortyci özel, kamusal ayırımının da bir uzantısı olduğu ileri sürülebilir.⁴⁶⁶ Bireyin özel alanında kendisini gerçekleştirmek, imkânlarla sahip olmak anlamında bir özgürlüğe sahip olması, “bırakınız yapsınlar” vurgusunu hatırlatır. Fakat Rorty’nin bu söyledikleri tek başına değerlendirildiğinde bir sorun gözükme de, genel felsefi söylemleri dikkate alındığında bunun bazı problemler doğuracağı açıktır. Örneğin Rorty’nin klasik liberalizmin önemli projelerini eleştirirken rasyonalizme, özneye ve onun korunup yüceltilmesine vurgu yapan özgürlüğe hiçbir eleştiri getirmemesi tartışmalıdır. Rorty’nin bir değer ya da amaç söz konusu olduğunda bir üstünlük verilemeyeceği iddiası düşünüldüğünde, özgürlüğü ütopyik toplum anlayışının temeline nasıl yerleştireceği de tartışma konusudur.

Sonuç olarak, Rorty tüm üst anlatıların ve hakikat iddialarının bizleri özgürlüğümüzden ettiği inancından yola çıkarak bir iddiada bulunmuştur. Ona göre üst anlatılar asla doğrulanamazlar ve bizleri anlatımın çerçevesi içerisinde sıkıştırarak, bireysel özgürlüğümüzü elimizden alırlar. Yine Rorty’ye göre geleneksel felsefenin öne sürdüğü teoriler, içinde yaşadığımız çağı açıklamaktan uzak olduğu gibi yetersizdir de. Daha vahimi söz konusu bu teoriler etrafında oluşturulan hakikatler ahlaki ve politik alanda son derece sakıncalıdır. Çünkü bireysel ve toplumsal yaşamın merkezine bu türden hakikatlerin yerleştirilmesi, özgürlük için büyük bir tehdittir. Fakat burada şu soru bizi fazlasıyla rahatsız edebilir: Eğer felsefeciler, Rorty’nin tanımladığı şekliyle, “demokrasi ve özgürlüklerin birer hizmetkârı”⁴⁶⁷ iseler; nasıl olur da bu sadık hizmetkârlar felsefe olmadan etkin bir hizmet görebilirler? Bu bağlamda Rorty’nin temel motivasyonlarından birinin “zor” yerine; “ikna” olduğu belirtilmelidir. Rorty’ye göre zaten felsefecilerin en büyük misyonları da, özgürlükler ve bireyler arasında ikna ve uzlaşma yoluyla inşa

⁴⁶⁶ Critchley, “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”, s. 46.

⁴⁶⁷ Rorty, “Philosophy & Future”, s. 205.

edilebilecek bir arabuluculuk görevinin sorumluluğunu üstlenebilme cesaretidir.⁴⁶⁸ Bu düşünce yalnızca daha iyi bir dünya hayal etmektir. Umut meşrulaştırma, bilişsel konum, temeller veya başka şeyler gerektirmez. Belki de gerekli olan şey yalnızca pek çok kişiyi bu umut altında toplayabilmekten ve aidiyet duygusunu artırmaktan geçer.⁴⁶⁹ İşte özerk ve özgür olan bireyin çabasıyla dünyanın daha yaşanılabilir bir yer haline geleceğine inanmak anlamına gelen toplumsal umut Rorty'nin liberal ütopyasının en önemli hareket noktalarından birisidir. Bizim daha iyi yaşam biçimleri ve kişiler yaratma yeteneğimizin olduğuna ilişkin bu görüş, gerçekliğin daima bizim aktif katkılarımıza, ilgi ve amaçlarımıza bağlı olduğu düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda Rorty, kendi yeteneklerimize inandığımızda demokratik değerlerimizin genişleyip daha fazla kişiyi kapsayacağını iddia eder. Her ne kadar bu görüş tehlikeli görünmese de, her birimizin zihninde şu soru tüm gücüyle varlığını koruyacaktır: Hakiki bir umut, özgürlük ve uluslararası bir politika için üzücü duygusal hikâyelerden, tarihsel derslerden daha fazlasına ihtiyacımız var mı?

3.3. Postmodern Liberalizmde Birey ve Toplum

3.3.1. Postmodern Liberalizmin İdeal Yurttaşı: İronist Birey

Bütün insanlar eylemlerini, duygularını ve inançlarını haklılaştırmak için kullandıkları bir dizi sözcük taşırlar. Bunlar, dostlarımıza olan minnettarlığımızı, sevgimizi, zaman zaman kırgınlıklarımızı, düşmanlarımıza olan nefretimizi, uzun vadeli projelerimizi, en derin öz kuşkularımızı, kendimize dair yargılarımızı, en büyük umutlarımızı anlatırken kullandığımız sözcüklerdir. Rorty, bu sözcüklere bir kişinin “nihai sözcük dağarı” adını verir. Rorty için insanlar sözcük dağarcıklarıyla yüklü varlıklardır. Rorty'nin ifadeleriyle, “Bu sözcükler, üzerine kuşku bulutları çöktüğü vakit kullanıcısının başvurabileceği döngüsel olmayan bir argümana sahip olmaması anlamında “nihai”dirler. Kullanıcı dilde yol aldığı sürece bu sözcüklerle beraberdir; onların ötesinde yalnızca umutsuz pasiflik ya da güce başvurulması vardır. Nihai sözcük dağarcığının küçük bir kısmı “doğru”, “iyi”, “haklı” ve “güzel” gibi ince, esnek ve her yerde hazır bekleyen terimlerden oluşur. Büyük bir kısmı ise, “İsa”, “İngiltere”, “devrim”, “mesleki standartlar” ve “ilerici” gibi daha yoğun ve dar

⁴⁶⁸ *Age.*, s. 205.

⁴⁶⁹ Richard Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı, Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 78.

kapsamlı terimlerden oluşur. Zaten birey bu sözcükleri kullanırken işin çoğunu bu dar kapsamlı sözcükler görür.”⁴⁷⁰ Bu sözcük dağarları, kimine göre hakikate ulaşmamızı sağlayan ve doğuştan getirdiğimiz ilkeler kimine göre ise bizi iyiye ulaştıracak ahlak yasasının sözsel işaretleridir.⁴⁷¹ Hatta bu düşünceye sahip insanlar, bazı sözcük dağarlarını, görünüş ve gerçeklik ayırımından sıyrılarak gerçekliğe ulaşabilen, doğruyu, adaleti keşfeden mutlak ilkeler olarak görür. Fakat “ironist birey” bunun tersi bir tutuma sahiptir. Rorty’nin tanımıyla bir ironist şu üç özelliğe sahip olmalıdır:

1. İronistin, kendi sözcük dağarı hakkında radikal ve süregiden kuşkuları vardır.
2. Kendisinin şimdiki sözcük dağarı içerisinde ifade edilen argümanın bu kuşkuları ne garantileyeceğini ne de dağıtacağını idrak eder.
3. Kendi durumu hakkında felsefe yapma ölçüsünde kendi sözcük dağarının gerçekliğe başkalarınınkinden daha yakın olduğunu, kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünmez.

Bu bağlamda felsefe yapmaya eğilimli ironist bireyler sözcük dağarları arasındaki seçimin yansız olmadığını fark edebilen kişilerdir. Bu bireyler evrensel bir sözcük dağarının olamayacağını bildiklerinden kendilerini asla gereğinden fazla ciddiye al(a)mayan, kendi nihai sözcük dağarlarının ve böylece benliklerinin olumsuzluklarının ve kırılmalıklarının daima farkında olan insanlardır. Onlar yaşamımızda her türlü seçimin basitçe yeni sözcük dağarlarını eskisiyle karşılaştırarak yapıldığını kabul ederler.⁴⁷²

Rorty’ye göre, bir kimsenin dilini, vicdanını, ahlakını ve en yüksek umutlarını olumsal ürünler olarak, bir zamanlar kazara üretilen metaforların literalleştirilmeleri olarak görmesi, o kimsenin ideal bir liberal devletin yurttaşlığı için uygun düşen bir öz kimlik benimsemesidir. İşte bunun içindir ki, böyle bir ideal devletin ideal yurttaşı, toplumun kurucularının ve koruyucularının dünya ya da insanlık hakkındaki hakikati keşfetmiş ya da açıkça tasarlamış olan insanlardan

⁴⁷⁰Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, 1995, s. 113-114.

⁴⁷¹Rorty, “Pragmatism as Anti-authoritarianism”, *A Companion to Pragmatism*, s. 263; Rorty, “Pragmatism, Relativism, Irrationalism”, s. 166.

⁴⁷²Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 114.

ziyade şairler olduğunu düşünen bir kimse olacaktır.⁴⁷³ Kendisi bizzat bir şair olabilir ya da olmayabilir, kendine özgü metaforlar bulabilir ya da bulmayabilir, bunları bilince çıkartabilir ya da çıkartamayabilir. Ama bu birey kendi dilinin ve ahlak anlayışının içerisinde yaratıldığı sözcük dağarcığının kazara üretildiğinin, başka bireylerle ve toplumlarla tanışarak değiştirilebileceğinin farkındadır.⁴⁷⁴

İronistlere göre, başka bir kişinin dışında hiçbir şey bir kişinin, alternatif kültürden başka hiçbir şey bir kültürün eleştirisine hizmet edemez, çünkü bu kişiler ve kültürler vücut bulmuş sözcük dağarcıklarıdır. O nedenle kendi karakterlerimiz ya da kendi kültürümüz hakkındaki kuşkularımız ancak tanışıklıklarımızı genişleterek çözüme kavuşturulabilir ya da terkedilebilir. Bunu yapmanın en kolay yolu ise kitap okumaktır. İronistlerin zamanlarını gerçek canlı insanları anlamaktan ziyade kitapları, bu kitapta konu edilen kişileri ve olayları anlamaya harcamaları buradan ileri gelir. Bu hususu Rorty şöyle açıklar: “İronistler eğer yalnızca kapı komşularını tanırlarsa içerisinde yetiştikleri sözcük dağarcığına saplanıp kalmaktan korkarlar. O nedenle yabancı insanlarla (Alkibiades, Julien Sorel), yabancı ailelerle (Karamazovlar, Casaubonlar) ve yabancı cemaatlerle (Tötonik Şövalyeler, Nuerler, Sung’un mandarinleri) tanışıklık kurmaya çalışırlar.”⁴⁷⁵ İronistler, Rorty’nin Harold Bloom’un yazılarında bulduğu gibi özerklik peşine düşen insanlardır. Bloom’a göre özerklik insan olmanın çok çeşitli yollarının farkında olmak için, mümkün olan en fazla sayıda insanla duygudaşlık kurma meselesidir.”⁴⁷⁶ Sürekli okuyarak, tekrar okuyarak ve kitapları tekrar tanımlayarak ironist kendi nihai söz dağarcığını sabit olarak görmekten kaçınmayı umut eder.⁴⁷⁷ Bu nedenle İronist bireyler tamamen toplumla değil, daha fazla kendisini gerçekleştirmenin yollarını aramakla ilgilenirken tarihin ve değerlerin yorumlanması için bağımsız ve kişisel denilebilecek bir yorumu

⁴⁷³ Rorty’nin ironistin nasıl bir kişi olduğunu tanımlamasında Bloom’un etkisi fazladır. Örneğin Bloom’un “Fakat şairler ya da en azından en güçlü olanları, ille de en güçlü eleştirmenlerin okudukları gibi okumazlar şiirleri. Şairler ne ideal ne sıradan okurdurlar, ne Arnoldçudurlar ne Johnscu... **Şairler güçlendikleri zaman falancanın şiirlerini okumazlar, zira gerçekten güçlü şairler yalnızca kendi şiirlerini okuyabilirler.** Harold Bloom, *Etkilenme Endişesi, Bir Şiir Teorisi*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Eleştiri, İstanbul, 2008, s. 59.

⁴⁷⁴ Rorty, *age.*, s. 100.

⁴⁷⁵ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 123.

⁴⁷⁶ Richard Rorty, “Redemption from Egotism: James and Proust as Spritual Exercises”, *Telos* 3, 2001, 243-263., Bloom’un bu husustaki düşüncelerini görmek için bkz: Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of The Ages*, Macmillan, London, 1995, s. 31.

⁴⁷⁷ Bacon, *Richard Rorty, Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, s. 135.

tercih ederler. İronist, etrafında olanların farkındadır, onları sosyal hastalıkların ya da ortak problemlerin üstesinden gelmek için değil, kendi amaçları için kullanır.

Rorty'nin "ironizm" ve bu ironiye sahip bireylere yönelik açıklamaları fazlasıyla tepki çekmiş ve daha önemlisi birbirinden çok farklı yorumların oluşmasına neden olmuştur. Bu tartışma, Rorty'nin felsefesinde bir gerilim ve hatta çelişkiler olduğu yorumundan, ironist bireyin günümüze uygun en iyi tanımlanmış birey tipi olduğu inancına kadar uzanan geniş bir yelpazede yapılmıştır.⁴⁷⁸ Bunun farkında olan bazı önemli Rorty yorumcuları Rorty'nin ironi açıklamasının anlaşılması için yeni reçeteler önermişlerdir. Örneğin bu yorumculardan olan John Owens, Rorty'nin "ironist" açıklamasının iki projesinden söz eder, bunlardan ilkinin XX. Yüzyılın metafiziğini sonlandırma ya da Rorty'nin tabiriyle bir kenara bırakmanın çabasıdır. Bu çaba pek çok düşünürün sayısız girişimi nedeniyle artık pek kayda değer görülmez. Her ne kadar Rorty, farklılaşan yönler, özgün yorumlar ortaya koysa da, bu kanıdan kendisini kurtaramaz. Fakat Rorty'nin ikinci projesi "daha önce hiç hayal edilmemiş" bir şey yapma denemesi olarak tanımlanır ve bu "miras alınmış olumsuzluklar"dan özgürleşme çabasıdır.⁴⁷⁹ Owens bu anlayışın yeniliğinden övgüyle söz etse de, bu projenin gerçekleşmesinin zorluğundan söz etmekten de geri durmaz. Owens yaşamımızın pek çok olumsuzluğu devralınmış olduğuna göre bunlardan kurtulmak hem çok güç hem de uzun çabalar gerektiren bir iştir derken Rorty'nin projenin iki ayağının birbirini zorunlu kılıyormuş gibi konuşmasına itiraz eder. Örneğin Rorty, kişinin "Tek doğru tanım yerine alternatif tanımlardan oluşan ve genişleyen bir sözcük dağarcığını kabul ettiğinde" ironist olduğunu söyler, sanki böyle bir reddin ikincisini de benimsemek anlamına gelmesi

⁴⁷⁸ Örneğin MacIntyre, ironizmde pek çok yıkıcı yönün olduğunu iddia eder. Yine Haack de benzer şekilde ironizmi vurdumduymazlık olarak ele almaktadır. Bkz: MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London, 1999, s. 152. Michael Williams ise, ironist bireyin kendi söz dağarcığı dâhil tüm söz dağarcıklarına karşı "sürekli ve radikal bir kuşku" duyması ve kişiye bu kuşku durumundan kurtulacak hiçbir temel verilmediğinden Rorty'nin varsayımlarını aşırı bir kuşkuculuk olarak değerlendirir. Williams, Rorty'nin Pragmatizmin bir araştırma yöntemi olan yanlışlanabilirlik ile kuşkuculuğu birbirine karıştırdığını iddia eder. Bkz: Michael Williams, "Rorty on Knowledge and Truth", *Richard Rorty*, s. 76; Bacon, age., s. 137. Larmore ve Bacon ise Williams'ın aksine, Rorty'nin ironi açıklamasını "yaratıcılığın" ve "yansıtmacılığın" bir uyumunu gerçekleştirme çabası olarak görürler. Charles Larmore, *The Romantic Legacy*, Columbia University Press, New York, 1996; Brad Frazier, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, s. 102.

⁴⁷⁹ John Owens, "İroninin Yaptırımları: Rorty'de İroni, Otonomi ve Olumsuzluk", çev. Ayşe D. Temiz, *Cogito*, S. 57, 2008, s. 196.

zorunluymuş gibi. Oysa metafiziği reddetmiş biri olumsuzluklarıyla hayatını sürdürebilir veya sürdürmek isteyebilir.⁴⁸⁰ Yine Pragmatizm üzerinden düşünürsek eğer çevrele uyum içerisindeysem, davranışlarım makul görülüyor ve hatta takdir ediliyor, sözcük dağarcığım işlevsel, kişisel ve sosyal problemlerle baş etmemde başarılı ise. neden durup dururken onu değiştirmeyi ya da ötesine geçmeyi isteyeyim ki?

Rorty'nin ideal kişisi olan ironist birey üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı bu iki proje gerilim içerisindeymiş gibi gözükabilir. Rorty, ironistlerin neredeyse bir ömür boyu sürecek uğraşmalarını gerektirecek bir program ortaya koymaktadır. Burada, insanlık durumunun sonunun görüldüğüne, neyin her durumda yapmaya değer olduğunun önceden bilindiğine dair bu gizli iddia, tam da metafiziği hatırlatmaktadır. Kişinin kendini metafizikten ve dinden özgürleştirilmesi, fakat bir yandan da neyin yapılmaya değer olduğuna dair kapsamlı bir felsefi görüşü muhafaza etmesi nasıl mümkün olabilir? Bu hususta Owens'ın şu cümleleri ise bir hayli dikkat çekici: “ İronistler işleri bitince huzur ve sükûnete kavuşmayı ummuş olabilirler. Ancak böyle olmayacaktır. İroni göreve çağırır; ironizmin kendisi, ‘yaşam boyu süren bir ödevdir’. Tuhaf bir hükümdür bu; Rorty'nin bu hükme nasıl vardığını sormakta fayda vardır.”⁴⁸¹ Rorty'nin *Essays on Heidegger* adlı yazısında kaleme aldığı şu pasaj düşünüldüğünde Owens'ın yorumu haklılık kazanacaktır: “Tarih, ilk ironist kullanımda olan nihai söz dağarcığından kuşku duyduğunda başlar. Birinin ‘belki de konuştuğumuz biçimde konuşmak zorunda değiliz’ dediği an başlar ki bu yalnızca ‘şuna X yerine belki de Y demeliyiz anlamına gelmez. Şu anlama gelir: ‘Belki de X’in ve Y’nin içinden türediği dil oyununun kendisi yanlıştır; herhangi belirgin bir nedenden dolayı, ya da bildik bir ölçütü yerine getirmekte yetersiz kaldığı için değil, sadece, ne de olsa dil oyunlarından yalnızca bir tanesi olduğu için.”⁴⁸² Görüldüğü gibi bu açıklamalardan, ironistin tarihin başından beri bir kuşku ve rahatsızlık içerisinde olduğu ve buna rağmen aynı zamanda kendini ve toplumunu geliştirmek gibi bir ödevinin olduğu da anlaşılmaktadır. Fakat burada iki sorun ortaya çıkar. İlki, hiçbir motivasyona ve dayanağa sahip olmayan ironist neden böyle

⁴⁸⁰ Owens, *age.*, s. 206.

⁴⁸¹ *Age.*, s. 197.

⁴⁸² Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 46.

toplumsal bir rolü oynamaya kalkışın ki? İkincisi ve bizce daha önemlisi kendi dilinin dışına çıkabilmesi pek de mümkün olmayan birey kendi dünyasını nasıl betimleyebilsin ki? Rorty, İronist bireyin hazır bulmuş olduğu değerleri, kabilesinin ya da içerisinde bulunduğu toplumun değerlerini, “ya bizim konuştuğumuz söz dağarcığı başkalarını rahatsız ediyorsa, ya da eylemlerimizi, ahlaki davranışlarımızı daha iyi belirleyecek bir bağlam var mıdır?” gibi sorularla sorgulayarak kendisini sınırlayan dili aşabileceğini düşünür.⁴⁸³ Fakat böyle bir soru sormak kaç kişinin yapabileceği bir durumdur. Bununla birlikte kendi sözcük dağarcınızdan çıkararak, bunu başarabilmek de ayrıca zordur ki, bu kendimizi ve diğer sözcük dağarcılarını betimleyebilmek, bunlar arasında kıyaslama yapabilmek ve imgelem aracılığıyla bunu daha fazla kişi için anlamlı hale getirmek gibi bir dizi güç süreçten oluşur. Ayrıca metafizikçi dışında herhangi birinden böyle bir rahatsızlık duymasını beklemek ve metafiziğe kısmen de olsa kapı aralayan bu açıklamaları anlamlandırmak pek de kolay değildir.⁴⁸⁴ Klasik metafiziğin eleştirisinde Rorty’le aynı kanıda olan D. Z. Philips, Rorty’nin az önce değindiğimiz çabalarına karşı çıkar ve yalnızca birinci projede kalması gerektiğini yazar.⁴⁸⁵ Çünkü bu bakış açısından, dilimizi değiştirmeye çalışmamız, onun olumsuzluğunu basbayağı inkâr etmek olarak görülebilir.

İronist kendisine miras kalan eski bir nihai söz dağarcığından sıyrılarak tamamı kendisine ait bir nihai sözcük dağarcısını biçimlendirmeye çalışmaktadır.⁴⁸⁶ İronist bunların olumsuzluğuna değil devralınmış niteliğine, bir başkası tarafından tasarlanmış oluşuna itiraz eder. Fakat açıkçası kullanılan bir sözcük dağarcının daha önce kullanılıp kullanılmadığını bilmemiz neredeyse imkânsızdır. Zaten Rorty ironist bireyin tuhaf bir güvensizlik hali taşıdığını kendisi de ifade eder.⁴⁸⁷ Bu güvensizlik kısmen modernliğe özgü kaygılardan beslenir, kişinin kendi söz dağarcığı dışında

⁴⁸³ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 115-116.

⁴⁸⁴ Örneğin Rorty’nin sayılı filozoflarından olan Wittgenstein, tüm felsefenin bir dil eleştirisi olması, filozofun ise sadece dilin aktüel kullanım alanlarına yönelerek felsefenin sorunlarına eğilmesi gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle felsefe, zaten bildiğimiz şeyin yeniden düzenlenmesidir; aynı kütüphanedeki kitapların yeniden düzenlenmesi gibi. Bu nedenle Wittgenstein dilin ya da kültürün dışına çıkılamayacağını ve bu nedenle, Rorty’nin ikinci adımda söylediği gibi, eleştiriden öteye gidilemeyeceğini ileri sürer. Bkz: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 125, 222; Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1958, s. 44.

⁴⁸⁵ D. Z. Philips, “Reclaiming the Conversations of Mankind”, *Philosophy*, V. 69, 1994, s. 35-53.

⁴⁸⁶ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 146.

⁴⁸⁷ Age., s. 59.

kalan her şeyin başkasının söz dağarcığına teslim olmak anlamına geldiği durumda duyulan otonomi arzusu gibi.⁴⁸⁸ Bu kaygı şöyle de açıklanabilir, birey bulmuş olduğu sözcük dağarcığının, kendisinin oluşturmadığı kısımlarının, bir başkasının belirlenimi, yarattığı bir dünya veya keyfi bir icadıysa kişi özerkliğini kaybedecektir. Bir başkasının dünyasının parçası olmak ya da kendi dünyasını yaratmak seçenekleriyle karşı karşıya kalan ironist bireyin ikincisini tercih etmesi gerekecektir. Owens burada Rorty'nin başkalarının sözcük dağarcıklarının ötesine geçme itkisinin kendisi de devralınmış bir olumsuzluk olabilir mi? sorusunu sormadığını belki de sormadığını yazar. Fakat belirttiğimiz gibi bu durumun üstesinden gelmek zordur. Çünkü ironist kendisine bir dil vererek bir insana dönüştüren toplumsallaşmanın ona yanlış dil vermiş ve böylece onu hatalı türden bir insana dönüştürmüş olabileceği ihtimalinden endişe duyar. Bu endişe ironistin elinde hiçbir ölçütün olmaması ile iyice artar. Onun ayrıca izlediği bir evrensel geleneği ya da köklerinin olmadığı da hatırlatılmalıdır.⁴⁸⁹

Rorty'nin kendisinin ironizm anlayışına Laclau'nun yaptığı değerlendirmelere verdiği şu cevap ilginç ve bir anlamda yanlış yaptığının itirafıdır: "İroniye gelince, Laclau bu terimin ahaki cesareti betimlemeye uygun bir terim olmadığını söylemekte kesinlikle haklı. Ama *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*'da nihai sözcük dağarcıklarının olumsuzluğunu takdir etme adına verdiğim şeyi betimlemek için makul bir seçenek gibi görünüyordu. Fakat bu sözcüğün Laclau'nun 'düşüncesizce tarafsızlık' adını verdiği şey gibi imaları olduğunu kabul ediyorum, o yüzden belki de kötü bir seçimdi. Yine de artık bu sözcüğü kullanmış durumdayım. Tek yapabileceğim insanlara benim tanımımı hatırlatmak ve onlardan bu tür alakasız imaları dikkate almamalarını istemek."⁴⁹⁰

Tüm istenilir ve belki de pragmatist bir söylemle toplumsal bir soruna sebep olmayacak yanlarına rağmen Rorty'nin ideal bir birey olarak gördüğü ironistin yaşamda görülebilme olasılığı çok düşüktür. Bir insanın Tanrıya olan inancını, anne

⁴⁸⁸ Rorty'nin güçlü şairlerden birisi olarak gördüğü ve yazılarında sıklıkla andığı Harold Bloom bu korkuyu kendine has üslubuyla şöyle anlatır: "Çünkü bir insanı etkilemek ona kendi ruhunu vermektir. O, kendi doğal düşüncelerini düşünmez ya da kendi doğal tutkularıyla yanıp tutuşmaz. Erdemleri onun için gerçek değildir. Günahları, tabii günah diye bir şey varsa, ödünç alınmıştır. O, başka birinin müziğinin yankısı, onun için yazılmamış bir rolün aktörü olur" Bkz: Bloom, *Etkilenme Endişesi, Bir Şiir Teorisi*, s. 48.

⁴⁸⁹ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 116; Daniel W. Conway, "Thus Spoke Rorty: The Perils of Narrative Self-Creation", *Philosophy and Literature*, Vol: 15, No. 1, 1991, s. 103-110

⁴⁹⁰ Rorty, "Ernest Laclau'ya Cevap", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 121.

babasına olan saygısını, çevresindekilerle kurduğu etik ilişkinin yapısını, günlük eylemlerinden tutun da en keskin ve değişmez ritüllerini yerine getirirken gözettiği doğruluk ölçütlerini barındıran sözcük dağarının bir başkası tarafından yeniden betimlenmesi, olumsuzlanması en onur kırıcı hareketlerden birisi olarak görülebilir. Bir başkasının çıkıp, sözcük dağarınızın irrasyonel, hakikat ya da gerçek dışı veya işlevsiz, yararsız olduğunu iddia ettiğinde yaşadığınız hayal hırıklığı, psikolojik durum insana yapılacak en büyük zalimlikten birisidir.⁴⁹¹ İronistin en genel tavrı olan “yeniden betimleme genellikle aşağılar” ve yeni sözcük dağarına göre dünyayı betimleyenler daha baskın çıkıp diğerlerinin hayatlarını dayandırdıkları nihai dağarları geçersiz hale getirirler.⁴⁹² Ayrıca ironist bireyler kendilerinin de yerinden edilebilme korkusu veya özgün olamama güvensizliği içerisindedir. Belki bu durumun farkında olan Rorty ironist bireyin bu durumlar için en korunaklı kişi olduğunu ifade etse de, bu psikolojik durumu kaldırabilecek, hem tüm inançlarının olumsal olduğunu bilecek, hem bunun yeniden betimlenmesine kayıtsız kalabilecek hem de bu sözcük dağarlarını her şeye rağmen sonuna kadar savunabilecek bireyin olabilmesi tartışmalıdır. Ayrıca farklı bir açıdan baktığımızda bazı eylemleri ya da inançları sorgulama ve yeniden betimleme başarısızlıkla da sonuçlanabilir. Bu başarısızlık daha fazla zulme neden olmakla birlikte yeniden betimlenen bireyde çoğu zaman kalıcı, düzeltilemez sonuçlara, rahatsızlıklara neden olabilecektir. Bu tarz yeniden betimlemelerin daha büyük zulümlerin önlenmesi için kabul edildiğini ve Rorty’nin “Kaçınma kuralının tek istisnası, daha büyük zulümlerden korunmaktır” varsayımında bulunan Shklar’la aynı kanıda olduğunu düşünebiliriz.⁴⁹³

Tartışmayı şu soruyla bitirebiliriz: Bütün bunları kabul ettiğimizi düşündüğümüzde, neden bu projenin sonu şiiire ya da romanlara kapı aralasin ya da Nietzsche ile Platon arasında hiçbir orta yol olmadığına ima etsin ki? Oysa metafizikçi ile güçlü şair dışında çok fazla seçeneğin olacağı kısa bir araştırma ile görülecektir. Çünkü kendini metafizikten gerçek anlamda kurtarmış olanlar için

⁴⁹¹Owen bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “İronist, Rorty’nin tanımıyla, potansiyel olarak insanoğlunun en zalimidir. ‘Zalim olma’ dışında herhangi bir ahlaki prensibi olmayan Rortyci liberaller nasıl ironist olabilirler? Gerçekten de ironistler, nasıl ideal liberal olabilirler?” Daha fazla bilgi için bkz: J. Judd Qwen, *Religion and The Demise of Liberal Rationalism*, s. 88.

⁴⁹²Nystrom, Puckett, *age.*, s. 17.

⁴⁹³Judith Shklar, “The Liberalism of Fear”, *Political Thought and Political Thinkers*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 12. Micheal Bacon’da bu konuda benzer bir yorum getirmiştir. Bkz: Bacon, *Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, s. 148.

benimsenecek herhangi bir olumsuzluk kaldığından bahsetmek güçtür. Rorty, ironist açıklamalarında nedenler sunmaktan kaçınmaya çalışır, kabul edip etmemekte kararsız davranır, çoğu zaman konuyu kendine özgü üslubuyla lehine çevirmeye çalışır. Fakat kimi zaman onun bu tavrı da postmodern diğer teorilerin çoğunun yaşadığı hüsrana uğrar ve bazı yönleriyle eleştirdiği Batı felsefesinin bir devamı olmaktan kurtulamaz.⁴⁹⁴

3.3.2. Özel, Kamusal Alan Tartışması ve Liberal İronist Birey

Siyaset felsefesi tarihine baktığımızda Platon'dan başlayan gelenek, kendini gerçekleştirmek yolundaki bir çabayı daha üst bir değer olarak görmemiş ve bu yöndeki bir eğilimi hep bir topluluk duygusuyla birleştirmek istemiştir. Genellikle bu tür geleneksel düşünürler yalnızca bireysel gelişmeyi düşünen bir felsefi anlayışı tehlikeli bulurlar. Bu anlayışa sahip olan filozoflar adil ve erdemli olanın, hepimizin başkalarıyla ortak olan yönü olduğuna inanmamızı isterler. Yine bu düşünürler, kimi zaman insanın doğal, toplumsal bir varlık olduğundan, kimi zaman doğuştan bir öze sahip olarak ya onun iyiliğinden ya da kötülüğünden ve kimi zamanda hakikati elde edebilecek yapıda bir zihnin olduğundan söz ederek, ortak ve toplumsal bir bilinç oluşturmak istemişlerdir. İnsanın bu doğası onun bilgiye nasıl ulaşacağından, bu doğaya uygun ahlaki ilkenin ne olduğu ve yine bu doğaya uygun toplumsal yapının özelliklerinin ne olacağına kadar rasyonel ve inşa edici bir tavırla belirlenmiştir.⁴⁹⁵ İnsanın siyasi yerinin belirlenmesinde Rorty, Platon'dan modern felsefeye uzanan süreçte kamusal alanın özel alanı baskıladığını düşünmektedir. Modernizmle birlikte beklenenin aksine insanlar kamusal alanın ve bir çeşit toplum mühendisliğinin belirlenimi altında kalmıştır. Bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkan postmodernistler ise tersine bir tutum göstermişlerdir. Bu da özel alanın kamusal alanı işlevsizleştirmesine ya da en azından böyle bir tehdidin doğmasına neden olmuştur.

⁴⁹⁴ Owens, "İroninin Yaptırımları: Rorty'de İroni, Otonomi ve Olumsuzluk", s. 196-210.

⁴⁹⁵ Hayek, tek başına bir zihnin kompleks, çok boyutlu ilişkilerin olduğu bir sistem olan toplumu kurabilecek yapıda olmadığını ve toplum gibi anlaşılması güç bir mekanizmanın belirli bir merkezden emirler verilerek düzenlenemeyeceğini ileri sürer. Yine Hayek'in bu düşüncesine göre toplumun ahlaki anlayışını durağan değildir ve daha önemlisi toplumsal düzenin daha iyi işlemlerini sağlayan kurallar keşfedildikçe pek çok değer yargısı değişebilecektir. Bu kurallar araçlara benzerler ve bizden önceki nesillerin nasıl hareket ettiklerine ya da nasıl davrandıklarına dair bilgilerini barındırır. Hayek'e göre sosyal düzen, insanın bilinçli tasarımlarının değil, eyleminin sonucu oluşan kendiliğinden bir düzendir. Bkz: Friedrich August Von Hayek, *Hukuk Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, çev. Atilla Yayla, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1994, s. 22, 44, 57;

Rorty, toplumsal adalet arayışı ile bireysel gelişim sürecini birbirinden ayırmakta ve kamusal ile özel olanın birbiriyle değiş tokuş edilemeyeceğini düşünmektedir. Rorty'nin gözünde her iki alanın amaçları farklıdır. Bu amaçların ve bu iki alanın ayrımını şöyle yapar: “‘Özel olan’la, hayatın, kendimize karşı görevlerimizi yerine getirdiğimiz ve eylemlerimizin ötekiler üzerindeki etkileri konusunda kaygılanmadığımız parçasını, ‘kamusal olan’la da bu etkiler konusunda kaygılandığımız parçasını kastediyorum.”⁴⁹⁶ Bu nedenle Rorty'nin ideal toplumu olan “Postmodern Burjuva Liberalizmi”nde ideal tip olan yurttaş iki önemli yüze sahiptir. Bireyin bir yüzü özel alana dönüktür, kendi olumsuzluğun farkındadır, kendini sürekli betimleyerek kendi öz mükemmelleşmesinin yolundadır. Diğer yüzü ise toplumsal olana dönüktür. Rorty bu iki alanı birbirinden çok uzak sözcük dağarları olarak görse de, her ikisini de ayrı ayrı koruyarak bir kişinin hem ironist hem de dayanışmayı düşünen liberal olabileceğine inanır. Rorty ironist bireyin kendini sürekli yeniden betimlemesi gerektiği yönünde önerilerde bulunur, fakat başkalarını düşünmesi gerektiğine dair açıklamalarda bulunmaz. Rorty'nin bu keskin ayrımlar barındıran ifadeleri birbirinden farklı yorumlar almış, eleştirilmiş ve çoğu zaman yanlış anlaşılmıştır. Bu yorumlarda genellikle Rorty'nin özel/kamusal ayrımına iki şekilde itiraz edilir: İlki, kamusal alanı kurarken bir metafizikten vazgeçildiğinde kişileri, hem dayanışma hem de daha iyi bir toplum oluşturma yönünde motive edemeyeceğimiz yönünde yapılır. İkinci itiraz, Rorty'nin daha çok önemseydiği itirazdır ki, bu itiraz da, Rorty'nin savunmakta olduğu kamusal-özel bölünmesinin işlevsizliğine yönelik tezlerden oluşur.⁴⁹⁷

Rorty ilk itirazın tarihsel bir örnekle aşılabileceğini düşünür. O, Ortaçağ sonrası yeni bir siyasal düzene geçişte bazı tutucu kişiler tarafından benzer bir önyargının oluşturulduğunu öne sürer. Rorty, tarihsel örneğinde farklı umutların ya da inançların yer değiştirdiğini göstererek, bu önyargının kötü görünmesini sağlamaya çalışır. Rorty'nin tartışılacak bu tespiti şöyledir: “Diyelim ki bu varsayım doğru olsun, ama yanlış olduğunu düşünmek için de en azından bir mükemmel neden

⁴⁹⁶Rorty, “Ernesto Laclau’ya Cevap” s. 122; Rorty, farklı bir ifadeyle özel alanı şu şekilde de tarif eder: “ Özel alanı Whitehead’in din tanımı gibi bir şey olarak düşünüyordum: ‘Yalnızlığınızla ne yapıyorsunuz.’” Bkz: Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı, Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 81.

⁴⁹⁷ Bernstein, “Rorty’s Inspirational Liberalism”, s. 124-139; Elshtain, “Don’t Be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism”, *Richard Rorty*, s. 139-158; James Conant, “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell”, *Rorty and His Critics*, Blackwell Publisher, Massachusetts, 2000, s. 268-342.

var. Bu mükemmel nedeni dinsel inancın azalmasıyla bir benzerlik kurarak anlatabilirim. Bu azalma, özellikle de insanların ölüm sonrası ödüller alacakları düşüncesini ciddiye alma yeteneklerindeki azalma liberal toplumları zayıflatmamış hatta güçlendirmiştir. XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda birçok insan bunun tersini düşünmüştü. O insanlar Cennet umudunun ahlaki karakterin gelişimi ve toplumsal tutkalın sağlanması için gerekli olduğunu – örneğin bir ateisti mahkemede yalnızca gerçeği anlatacağına dair yemin ettirmenin pek bir anlamı olmadığını – düşünüyorlardı. Gelgelelim, gelecekteki ödül uğruna ıstıraba katlanmaya gönüllü olmanın bireysel ödüllerden toplumsal ödüllere, bir kimsenin Cennet konusundaki umutlarından torunları konusundaki umutlarına aktarılabilir hale geldiği görüldü.”⁴⁹⁸ Rorty, kişilerin umutlarının, değer yargılarının değişen sözcük dağarlarıyla birlikte değişebileceğini, toplumları bir arada tutan şeyin kalıcı ilkelerin olmadığını ve bu nedenle de ironinin dayanışma duygusunu zayıflatmayacağını iddia eder.

Rorty çözmek istediği ikinci iddiayı ise iki alt başlık altında inceler. İlkin ironist bireyin/filozofun kamusal yaşam için tehlike oluşturup oluşturmayacağı, ikincisi liberal olmayı zalimlik üzerinden tanımlayan Rorty’nin hiçbir ölçüt belirlememesine, bir motivasyon sunmamasına ve iki sözcük dağarı arasında hiçbir bağlantı noktası görmemesine rağmen kişileri bu yönde eylemde bulunmaya nasıl ikna edeceğidir.

Rorty, tehlikeli olduğu düşünülen filozofların Nietzsche, Derrida ve Foucault gibi filozoflar olduklarını söyler. O, bu filozofların görüşlerinin toplumsal umudu tahrip ettiğine yönelik söylemlere, bu filozofların yalnızca kamusal yaşam ve politik sorunlarla büyük ölçüde ilgisiz olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Rorty bu düşünürleri tehlikeli olarak görmese de, siyasi problemler söz konusu olduğunda bu isimlerin yararsız olduklarını düşünür.⁴⁹⁹ O bu noktada en fazla Foucault’yu eleştirir.⁵⁰⁰ Foucault’yu “özerkliğin şövalyesi” olarak gören Rorty, onun özel alanın sınırlarını çok fazla genişlettiğine inanarak bunu bir tehdit olarak gören düşünürlerle kısmen hak

⁴⁹⁸Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 130.

⁴⁹⁹ *Age.*, s. 127.

⁵⁰⁰Rorty, “Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers V. 2*, s. 198.

verebileceğine işaret eder.⁵⁰¹ Rorty benzer eleştirileri Derrida'ya da yapar ama bu iki filozof arasında şöyle bir ayırım yapar: “Derrida duygusal, umutlu, romantik denecek ölçüde idealist bir yazardır. Foucault ise çoğunlukla hiçbir toplumsal umuda ve hiçbir insani duyguya sahip olmamak için elinden geleni yapmaya çalışıyormuş gibi görünür.”⁵⁰² Aslında, Rorty Derrida'nın dünya ifşa edici bir ironist (world disclosing ironist) olarak taşıdığı önemi takdir ettiği halde, onun yapıtının siyasi içerimlerini sürekli olarak reddetmiştir. Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*'da yaptığı “özel ironist” ile “kamusal liberal” ayırımına göre, Derrida'yı “özel ironist” bir filozof olarak değerlendirmektedir. Ona göre Derrida'nın yapıtının kamusal bir faydası ve liberal bir toplumda siyasi hayata önerebileceği hiçbir şey yoktur.⁵⁰³

Rorty'nin ironist bireyin ya da daha özelde “ironist entelektüel”⁵⁰⁴in kamusal alan için bir tehlike oluşturmadığına yönelik tüm bu varsayımları kabul edilse bile, onun, filozofları “özel ironist” ve “kamusal liberal” gibi klasik bir metafiziksel, rasyonel bir tutumla yapılabilecek keskin bir ayırma gitmesi sıkıntılıdır. Rorty'nin bazı haklı kaygıları, her iki filozof tipinin ve daha fazla ilgilendiği alanın sözcük dağarı farklı olsa da yine de bu tavır iki alan arasındaki uçurumu arttırmaz mı? Ayrıca Derrida, Lyotard ve Foucault gibi filozofların, Platon, Marx veya Mill gibi filozoflar kadar güven veremediklerini ileri sürerek olayı “güçlendirme konusunda bir yeteneksizliğe” indirgemek ne kadar haklı bir yaklaşımdır? Rorty'nin bunu tam da kendisinin karşısında olduğu şekilde yapması işin daha ilginç yanıdır.⁵⁰⁵ Laclau

⁵⁰¹ Rorty, *age.*, s.194; Sezal Çınar Özkan, “Richard Rorty'de Kamusal Alan - Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, S. 23, s. 64.

⁵⁰² Rorty, “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 28.

⁵⁰³ Mouffe, “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 11.

⁵⁰⁴ Rorty'ye göre çağdaşımız olan bu yeni tür filozoflar, devrimci filozofların aksine moral anlamda sadece tavsiyelerde bulunan, bu nedenle öğretici; ironiye başvuran ve nihayet bireylerin gelişmesine katkı sağlayan bir mahiyette karşımıza çıkarlar. Rorty'nin deyişiyle, ironist entelektüel daha fazla sayıda kişiyle karşılaşması ya da Rorty'nin fazlasıyla önem verdiği şekilde daha fazla kitap okuması nedeniyle metafor üretmede, şiirselleştirmede, dugudaşlık ilişkisine girmede hepimizden daha yeteneklidirler. Rorty, bu filozofların doğuştan olmasa da, sonradan kazandıkları bir yeteneğe, duygusal bir yakınlaştırma kabiliyetine sahip olduklarını da sıkça dile getirir. Yine bu düşünürler, toplumları değiştiren, dönüştüren ve onlara yeni amaçlar, hedefler kazandıran kişilerdir. Başlıca işlevi özdeşleşme süreçlerine hizmet etmek olan modern entelektüelin ahlaki ilerlemeye en önemli katkısı, bu süreçlere uygun betimlemeler yapmaktır. İşte İronistler de bu nedenle bu düşünürleri okur ve onları basitçe olağanüstü genişlikte bir tanışıklığa sahip olmalarından ötürü ahlak danışmanları olarak kabul ederler. Bkz: G. Elijah Dann, *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, Newyork, 2006, s. 32; Richard J. Bernstein, “Rorty's Inspirational Liberalism”, s. 124-138; Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 124.

⁵⁰⁵ Rorty, *age.*, s. 137.

ve Mouffe'a göre, Rorty'nin bu ayrımı onun temelcilik karşıtı anlayışına hiç yakışmayacak derece rasyonalist bir ayrımdır. Bu tür bir ayrımın mevcut dünyada bir karşılığı olamaz. Bu ayrım ancak zihin yoluyla kurgulanabilecek türden bir ayrımdır ve kişisel özerklik ile kamusal alanın iç içe geçmiş amaçları birlikte düşünüldüğünde bu tarz keskin bölünme yaratmak pek olası gözükmemektedir.⁵⁰⁶ Pragmatist bir filozof olmasına rağmen Rorty'nin bu siyasi problemi tarihselliği içinde ele almaması, sanki bu iki alanın arasında hiçbir etkileşim yokmuş gibi düşünerek "bu böyledir" tarzında buyurgan bir söyleme başvurusu, haklı olarak onu aşkın ve rasyonalist eleştirilerine maruz bırakmıştır.⁵⁰⁷

Rorty'nin özel-kamusal alan arasında oluşturduğu bu ayrıma farklı eleştiriler de yapılmıştır.⁵⁰⁸ Örneğin, Simon Critchley, Rorty'yi kamusal ve özel alan arasında bu tarz bir ayrıma başvurarak bir çeşit "siyasi kinizm" yaratmakla suçlar.⁵⁰⁹ Kinik felsefesinin öne çıkan özellikleri düşünüldüğünde, Critchley'in hiç de haksız olmadığı söylenebilir. Örneğin, "mutluluk için erdemden kendisinin yeterli olduğuna inanan Kinikler, bir taraftan yaşamın temel ihtiyaç ve hazları karşısında kayıtsız kalmaya çalışırken; diğer taraftan da dünya ve onun meseleleriyle ilgilenmekten vazgeçmişlerdir."⁵¹⁰ Fakat bu eleştiri bir yanı sıra haklı görünse de, Rorty'ye göre böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü ona göre, ironist, tipik olarak çağdaş entelektüeldir ve yabancılaşmasını dile getirebilmesi için ona gerekli olan özgürlüğü veren tek toplum tipi liberal toplumdur. Ironistin liberal topluma yabancılaşan kişi olmasından onun zorunlu olarak antiliberal olması gerektiği sonucunu çıkarsamak yanlış olur. Ayrıca Rorty kimseye zorunlu olarak her iki alanı mutlaka birbirinden ayrı düşünmesi gerektiğini, ya da aksini yapmasını önermediğini ve hatta kişilerin

⁵⁰⁶ Mouffe, *age.*, s. 13.

⁵⁰⁷ Deniz Kundakçı, *Pragmatist ve Post-Marksist Demokratik Siyaset Anlayışları: Rorty ve Laclau-Mouffe Örneği*, s. 85.

⁵⁰⁸ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 34.

⁵⁰⁹ Simon Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel Ironist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 39.

⁵¹⁰ R. Bracht Branham, "Cynics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and Newyork, 1998, s. 1935; Kundakçı, *age.*, s. 89. Kinikler erdemden insanın içsel tam bir bağımsızlığını, kendini tanımlamada ya da gerçekleştirilmede mutlak olarak özgür olmayı ve her türlü dışsal güce bağlılıktan kişinin kendisini kurtarmasını anlarlar. Bunun yanı sıra hazdan kaçınan Kinikler, sürekli çalışmayı, kendine yetebilmeyi, gelişmeyi, güçlük ve sıkıntıyı kendilerine hedef edinirler. Bu tutumla birlikte ahlaka, sosyal değerlere ve özellikle devlete kayıtsız kalmayı tercih ederler. Kinik felsefesinin öne çıkan bu özellikleri ve Rorty'nin görüşleri birlikte düşünüldüğünde Critchley'in yorumlarında haklılık payı olduğu görülecektir.

birbirinden çok farklı olmalarından dolayı her iki alanda da çok çeşitli davranış biçimlerinin olabileceğini tahmin etmenin zor olmadığını belirtmiştir.⁵¹¹ Bunun yanısıra Rorty kamusal alan ya da özel alan için ayrı var oluş biçimleri önermediğini, ironist tavrın öncelikle özel alanda yerinin olduğunu, zaman zaman kendi ifadelerinde de keskin bir ayırımın oluşturulduğu anlamının çıkarılmasına rağmen ironist tavrın sınırlarının çizilemeyeceğini belirtir. Rorty, “metafizikçi”nin ahlaki bir güdü ya da yasa ile yapılmasını istediği şeyi duygudaşlık kurma yolu sağlamak ister ama duygudaşlık için yine bir ölçüt sunmaz ve bunun yaşamın içerisinde çıkarılabilecek bir durum olduğundan söz eder.⁵¹²

Rorty'nin özel-kamusal alan ayırımına yöneltilen başka bir eleştiri ise, bu iki alanın özelliklerini öne çıkaran sözcük dağarı arasında Rorty'nin hiçbir bağlantı noktası görmemesine rağmen kişileri bu yönde eylemde bulunmaya nasıl ikna edeceğidir. Rorty bu sorunu duygu temelli bir varsayım ile aşmak ister. O, belirttiğimiz gibi, özel ve kamusal alan arasında dilsel bir geçiş bulamasa da, burada acı üzerinden duygu temelli bir ilişki kurar.⁵¹³ O, tüm insanların bu duyguyu ortak olarak paylaştıklarını düşünür. Rorty'nin teorisinin en tartışmalı kısmı da burasıdır. Her türlü özcü, ortak bir temel öneren anlayışı şiddetle reddeden bir düşünürün bu tavrının dikkatli değerlendirilmesi gerekir. O acı kavramını şöyle anlatır: “Hepimizin zulmün azalmasını sağlamak ve acılara hassas olmaları bakımından insanları eşit kılmak doğrultusunda bir yükümlülüğümüz olduğu yönündeki düşünce, insanların içlerinde konuştukları dilden oldukça bağımsız bir şekilde saygı gösterilmeyi ve korunmayı hak eden bir şeyler taşımakta olduğu düşüncesiyle pek çok ortak yöne sahiptir. Bu düşünce ile önemli olanın dilsel olmayan bir yetenek, acı duyma yeteneği olduğu ve sözcük dağarlarındaki farklılıkların çok daha az önemli olduğu ileri sürülür.”⁵¹⁴ Rorty bu konuyu başka bir yerde ise şu şekilde açıklar: “Ama bir

⁵¹¹ Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı, Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 82.

⁵¹² Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 192; Mouffe, *age.*, s. 19-20.

⁵¹³ Rorty bu hususta şöyle düşünür: “Bu beni yukarıda sıraladığım itirazların ikincisine ve böylece bir kimsenin ironist olmasının liberal olmasına uygun olmayan bir yönü olduğu ve özel ilgiler ile kamusal ilgiler arasında yapılan basit bir bölünümün bu gerilimi altıtmeye yeterli olmadığı düşüncesine getiriyor. Toplumsal örgütlenmenin insan eşitliğini amaçladığı düşüncesi ile insanların basitçe vücuda bürünmüş sözcük dağarları oldukları düşüncesi arasında hiç değilse ilk bakışta bir gerilim olduğu söylenilerek bu iddiaya makul bir görünüm verilebilir.” Bkz: Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 139.

⁵¹⁴ Rorty, *age.*, s. 134.

kimsenin nihai sözcük dağarının merkezi, paylaşılan, zorunlu bir bölümü ile çevresel, özel mizaca özgü, isteğe bağlı bölümü arasında yapılan ayırım tam da ironistin yapmayı reddettiği ayırımdır. İronist kendisini insan türünün geri kalanıyla birleştiği şeyin ortak bir dil olmayıp sadece acı karşısında, özellikle zalimlerin insanlarla paylaşmadıkları özel bir acı türü (aşağılama) karşısındaki hassasiyet olduğunu düşünür.”⁵¹⁵ Rorty’ye göre toplumsal acılara tanıklık edebilmenin entelektüel araçlarına sahip özel bir birey olarak ironist, toplumun geniş kitlelerini etkileyebilme potansiyeline sahiptir. Bu söz konusu potansiyel, bireyler arasında tecrübe edilmemiş acılar karşısında belirgin bir farkındalık yaratarak, toplumun geri kalan kısmı için bir tür sempati ve duygudaşlık yaratılmasına da olanak sağlayabilir. Rorty, bu durumun kişilerde bulunan ve daha fazla insanla ve onların yaşamları ile tanışmak, daha fazla kitap okumak ile geliştirilebilir bir yetenek, bir duygu durumu olduğunu söyler. Bu yetenek hakikati kendi tarafınıza çekme ya da ‘tarihin hareketi’ni keşfetmeyle ilgili bir mesele değil, elinizin altındaki mevcut dilsel aletleri kullanabilme ve şansla ilgili bir meseledir. Rorty liberal ironistin, sevecen ya da şefkatli olmasını ya da başkalarını aşağılamaktan kaçınabilmesini sağlayacak şeyin yeniden betimleme olduğunu düşünür. Liberal ironist özel amaçlarını oluştururken tamamen rahat bırakılmak ister ama bu kişi aynı zamanda liberal de olduğu için insanların aşağılanması konusunda başvurulacak yolların farkında olması gerekir. Bu da alternatif dil oyunlarını kullanan insanların fiili ya da olası aşağılanmalarını anlayabilmek ve bunlarla tanışık olmakla elde edilecek bir hassasiyettir. Liberal ironist için bu ortak hassasiyet bir ‘ortak tehlike’ karşısında bir biz altında toplanabilme duygusuna neden olur.⁵¹⁶

Rorty, ironist bireyin liberal yüzünü acı duygusu ve zulüm üzerinden açıklar. Rorty’nin zalimlik üzerinden kurduğu liberal anlayışı Judith Shklar’dan ödünç aldığını söylemek gerekir. Shklar zalimliği yaptığımız en kötü şey olarak görür.⁵¹⁷ Yine onun zulüm tanımı şöyledir: “Zulüm günah fikrini önemsememektir çünkü günah, ortaya çıkan din tarafından kavranılır. Günahlar ilahi kuralları çiğnemek ve onlara karşı suç işlemektir... Ancak – zayıf bir insana korku ve ızdırap vermek için

⁵¹⁵ *Age.*, s. 140.

⁵¹⁶ *Age.*, s. 137-139.

⁵¹⁷ *Age.*, s. 264-265.

kasıtlı fiziksel acı çektirmek olan – zulüm bir başka varlığa yapılan tamamen yanlış bir davranıştır.”⁵¹⁸ Judith Shklar’ın güven kaynaklı kaygılar nedeniyle böyle bir düşünceyi öne çıkardığı söylenebilir. Shklar “korku liberalizmi” kavramsallaştırması ile ‘korku’ya ve ‘zalimlik’lere vurgu yaparak, ideal ya da adil bir toplum betimlemesinin aksine adaletsizlikleri ve zalimlikleri öne çıkardığı toplumlardan söz eder.⁵¹⁹ Rorty’nin bu bağlamda faydalandığı tek isim Shklar değildir. Rorty, Shklar’ın yanısıra Orwell ve Nabokov’un yazılarını ve bu yazılarda öne çıkarılan sosyal ve psikolojik öğeleri de kullanır. Rorty, bu iki ismin eserlerini, eylemlerimizin başka insanlar üzerindeki etkilerini farketmemize yardımcı olmaya yarayacak eserler olarak görür.⁵²⁰ Rorty’ye göre bütün bu yazarlar bize duygusal birliktelik üzerinden ahlaki bir dayanışma noktası, kamusal bir yetenek kazandırmak isterler. Fakat bunu ne içimizdeki bir ahlak yasasından, ne bir insan doğasından ne de rasyonel bir uzlaşından yola çıkarak yaparlar. Bu yazarlar bizi bu roman kahramanlarının acılarına tanışık kılar, hem kendimizi hem de toplumumuzu değerlendirmemize olanak tanırırlar.

Rorty’nin acı, aşağılanma, zulüm söz konusu olduğunda bunları tüm insanlarda ortak görmesi, kişilere bunları algılanmaktan tutun da özdeşlik kurmaya kadar uzanan bir çeşit yeteneklilik vermesi, bizzat onun karşısında durduğu genellemelere, bir öze ulaştığını düşündürür. Ayrıca Rorty’nin bu durumdan, sözcük dağarcıkları değişse bile ortadan kalkmayan bir şeyden söz edermiş gibi bahsetmesi sanki bunlar, orada, dışarıda keşfedilmeyi beklemektedirler algısının oluşmasına neden olmuştur. Örneğin Bernstein bunu bir çelişki olarak görür ve Rorty’nin bir sözcük dağarcığına göre zalimlik sayılan şeyin bir başka sözcük dağarcığına göre zalimlik sayılmayacağını da kabul etmesi ile kafa karışıklığını daha da artırdığını ileri sürer. Bernstein’ın şu sözleri tartışmanın içeriğini ve nedenini daha sağlıklı anlamamızı sağlayacaktır: “Şimdi zalimce işkence olarak adlandırdığımız şey,

⁵¹⁸ Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1984, s. 8.

⁵¹⁹ Judith Shklar, “The Liberalism of Fear”, *Political Liberalism: Variations on a Theme*, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 149-166.

⁵²⁰ Rorty, Nabokov’un *Lolita*, *Uğursuz Dönemeç* ve *Solgun Ateş* kitaplarını öne çıkararak bu yazılarında Nabokov’un zalimlerin psikolojik durumlarına yönelik derin tahlillerde bulunduğunu belirtir. Rorty Orwell’in *Hayvan Çiğliği* kitabından söz etse de asıl olarak 1984 yazısını öne çıkarır. Rorty’ye göre Orwell, bu kitabında özgürlüğü, ‘inandığınız şeyi zarar görmeden söylebilmek’ olarak tanıtır. Rorty, bu kitapların yanısıra *Tom Amcanın Kulübesi*, *Sefiller*, *Hemşire Carrie*, *Yalnızlık Kuyusu*, *Kara Çocuk*, *Kasvetli Ev* gibi diğer bazı kitapları da örnek verir. Bkz: Rorty, *age.*, s. 218.

yeniden betimlenebilir ve böylece artık zalimlik olarak görülmez. Bu nedenle zalimliği ortadan kaldırma talebi, nelerin zalimlik örnekleri olarak ele alınması gerektiğine dair somut bir tanımlama vermedikçe, boş bir soyutlama olarak kalacaktır. Yalnızca 'niçin zalim olmamalı?' sorusu değil aynı şekilde 'neden zıddını değil de bunu somut bir zalimlik örneği olarak ele alıyorsunuz?' sorusu da yanıtlanamaz olacaktır.”⁵²¹ John Kekes de benzer şekilde Rorty'nin liberali, “zalimliğin yapılan en kötü şey olduğuna inanan” olarak tanımlayan anlayışını çok genel ve belirsiz bir açıklama olarak görür. O, neden zalimlik yaptığımız en kötü şeydir de, terörizm, ihanet, soykırım, tiranlık ve diğerleri değildir? sorusunu sorar. Devamında Kekes, eğer düşünebildiğimiz en ciddi kötülükleri zalimliğin biçimleri olarak görürsek bu kez de liberalin kötülüğün yapılan en kötü şey olduğunu iddia edecektir ki buna herhalde kimsenin itirazı olamaz. Eleştirisinin sonunda Kekes ‘o halde kim liberal değildir’ sorusu ile bu ilkenin dayanıksız olduğunu gösterdiğini düşünür.⁵²²

Rorty'nin acı duygusu üzerinden bir duygudaşlık kurma çabası da çoğu yorumcu tarafından başarısız bulunur. Bu çabanın onun ironi açıklamasıyla ters düştüğü söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle onun ironi ile liberal arasında derin bir uçurum oluşturduğu iddia edilebilir. Bu eleştiri bireyin ironik yönü ile fazlasıyla estetize edildiği, ilgisiz tanımlandığı bu nedenle de bu bireyin iki arada bir derede bırakıldığı da söylenebilir. Örneğin çağdaş filozofu tanımlarken Rorty'nin estetize olmuş bir yaşam etiğinden bahsetmesi, yine başka bir pragmatist düşünür Richard Schusterman'ın bir dizi eleştirisine muhatap olmasına neden olmuştur.⁵²³ Schusterman'a göre, Rorty'nin açıklamalarının toplumun tamamının yer alabileceği demokratik bir düştten daha ziyade elit bir çevrenin sorunlarıyla ilgili görünmektedir. Benzer şekilde, İngiltere'nin önde gelen Marksist düşünürlerinden Terry Eagleton da Rortyci ideal toplumu, kendi inançlarına bile eleştirel yaklaşan ironist entelektüeller ile hayatı ciddiye almaya devam etmek zorunda kalan kitleler arasında bir uçurum yaratmakla suçlar. Eagleton, Rorty'nin yaklaşımını, “elitizmin yeni biçimi” olarak

⁵²¹ Richard Bernstein, "Rorty's Liberal Utopia", *Social Research*, Vol: 57, No: 1, USA, 1990, s. 63; Aydın Müftüoğlu, *age*, s. 185.

⁵²² John Kekes, "Cruelty and Liberalism", *Ethics*, 106(4), 1996, s. 834-844.

⁵²³ Schusterman, "Postmodern Ethics and the Arts of Living", s. 255; Kundakçı, *age*, s. 89-90.

adlandırıp, onu alaya alır.⁵²⁴ Ayrıca Terry Eagleton, Rorty'nin böylesine bir öz-ironi açıklamasını kendileri için fazlasıyla tahrip edici bulabilecek kitlelerin ise 'bayrağı selamlamaya ve hayatı ciddiye almaya devam edeceğini' söyler. Benzer düşünceleri ileri süren Sheldon Wolin, Rorty'nin sadece ait olduğu sosyete ve kültürel eliti önemseyen bir "züppe" olduğunu, aynı şekilde, siyahlara ve Amerikan toplumu tarafından bir kenara atılan diğer gruplara dair söyleyeceği bir şeyin olmadığını söyler.⁵²⁵ Raymond Geuss tarafından da ironist bireyin fazla estetize edildiği ve günlük yaşamın gerekliliklerinden ve sosyal ilişkilerden uzaklaştırıldığı düşüncesi ileri sürülmüştür. Geuss, temelcilik karşılığında Rorty ile hemfikir olsa da Rorty'nin geliştirdiği ironi kavramının temelcilik için yetersiz bir tepki olduğunu söyler. Geuss'un itirazı bununla sınırlı kalmaz ve Rorty'nin bu kavramı etkin kullanmadığını, ironizmin mümkün tek bir yolunun olmadığını göstermede de başarısız olduğunu belirtir.⁵²⁶ Amerikalı teolog Richard Neuhaus ise, Rorty'nin savunuculuğunu yaptığı 'ironici vokabüler'in 'ne demokrasi vatandaşları için bir kamu dili sağlayabileceğini, ne de sonraki nesle demokrasiye dair gerekçeleri iletebileceğini' söyler.⁵²⁷ Wolin de, çağdaş entelektüelin günümüzde yaşanan sorunlarla ilgili analiz yapması ve çözüm önerileri getirmesi gerektiğine vurgu yaparak, Rorty'nin ironist entelektüelinin aksine yalnızca kendini gerçekleştirmekle uğraştığını öne sürer. Bu entelektüelin bilişim ve iletişim alanındaki hızlı gelişmeler ve bunun getirdiği sorunlar karşısında sessiz kaldığını ve içine kapandığını iddia eder.⁵²⁸

Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma'nın yayınlanmasından on yıl kadar sonra Rorty bir röportajında, kamusal ve özel alan arasında bir ayırım yapılması konusundaki önerisini farklı bir şekilde ele almıştır. Bu röportajda Rorty, söz konusu iki alanı bir araya getirmek konusunda moral bir sorumluluğa sahip olmadığını iddiasını savunmaya devam ederken, herkesin nasıl davranması gerektiği konusunda pozitif olmasa da negatif ve terapötik bir nokta önermiş olduğundan dem

⁵²⁴ Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutlalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31.

⁵²⁵ Rorty, "Trotsky and The Wild Orchids", s. 1; Kundakçı, *age.*, s. 89-91.

⁵²⁶ Raymond Geuss, *Outside Ethics*, Princeton University Press, New Jersey, 2005, s. 25.

⁵²⁷ Rorty, *age.*, s. 101.

⁵²⁸ Sheldon Wolin, "Democracy in the Discourse of Postmodernism", *Social Research*, Vol: 57, No: 1, USA, 1999, s. 24-25; Aydın Müftüoğlu, *age.*, s. 184.

vurmaktadır.⁵²⁹ Buna göre Rorty, kendisinin savunmuş olduğu ayrımın olmazsa olmaz bir ayrım olarak ele alınmasından duyduğu rahatsızlığı ifade eder. Öte yandan insanların isterlerse kendi yaşamlarını özel/kamu hattı boyunca ayırmalarına izin verilmemesinin aslında ne kadar yanlış bir şey olduğunun altını çizer ve şöyle der: “Söylediğim hiçbir şeyin, kendini gerçekleştirmenin yalnızca özel alanda olabileceğini ima ettiğini düşünmüyorum. Bazı insanlar diğer insanlar içinde keyif almazlar -yalnızca kendi yalnızlıklarında mutlu olurlar; bazı insanlarsa tam karşıtımdan keyif alırlar. Bizlerin çoğu ise, ikisinin arasındadır.”⁵³⁰ Özetle burada Rorty, kamu bilincine sahip olma ya da olmama durumunun bir seçimden ibaret olduğunu, ancak kendini gerçekleştirmenin özel alan dışında da mümkün olduğunu belirterek, esasen düşüncelerini değiştirmiş ama bu ayrımı daha da belirsizleştirmiş görünmektedir.

3.3.3. Liberal Toplumun Kurucu Unsuru Olarak Dayanışma

Rorty'nin postmodern liberalizm üzerinden bir tür ütopya önerdiğini belirtmiştik. Bu ütopya, yapılacak en kötü şeyin “zalimlik” olduğunu duygudaşlık üzerinden aktararak, hakikat yerine olumsuzluğa ve nihayetinde özgürlüğe uzanan bir umut vaat etmiştir.⁵³¹ Bu vaadin nasıl gerçekleştirileceği önemli bir sorundur. Çünkü Rorty'nin bu hususta söylediklerinin zorluğu şöyle özetlenebilir: Zalimlikten kaçınma duygularını merkezileştiren, hem kişisel öz yaratımı hem de “biz” olma çabasını birbirine indirgmeden koruyacak yeni bir toplum oluşturabilmektir.⁵³² Bu liberal umudun korunabilmesi ve daha önemlisi gerçekleştirilebilmesi için “biz” kavramının daha açık olarak anlatılması gerekir.⁵³³ Dayanışma, Rorty için öteki ile özdeşleşerek olabildiğince fazla kişiye bunu yayabilmektir. Rorty, Aydınlanma'nın öncelediği “insanlık” ya da “tüm rasyonel varlıklar” ile hiçbir kimsenin özdeşleşemeyeceğine inandığı için “Biz, bizim bulunduğumuz yerden başlamak zorundayız” der.⁵³⁴

⁵²⁹Richard Rorty, *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2002, s. 62.

⁵³⁰Rorty, *age.*, s. 65.

⁵³¹Robert Talisse, “A Pragmatist Critique of Richard Rorty’s Hopeless Politics”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 39, 2001, s. 612-613.

⁵³²Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. xiv; Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 16

⁵³³Rorty, *age.*, s. 265.

⁵³⁴Rorty, “Bugün İçin Etik”, s. 98; Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 81-82.

Rorty her ne kadar ekonomik ilerlemeyi “burjuva liberal toplumlar” için önemli bir liberal gereklilik olarak korusa da, dayanışmanın gerçekleşebilmesi için bu talebe paralel olarak ve daha yoğun olarak etik bir talepte bulunur. Bu etik talep, her tür ayrımcılık, açgözlülük, eşitsizlik, ikiyüzlülük ve zalimlik karşısında artan toplumsal duyarlılık ve duygudaşlığın bir konusu olarak karşımıza çıkar. Yani bizler, giderek artan, geniş insan gruplarının kaygılarına ne kadar cevap verebilirsek, bu anlamda daha fazla kişiyi kapsayabilir ve moral olarak ilerlemiş sayılabiliriz.⁵³⁵

Rorty, dayanışma hakkındaki fikirlerini, Wilfrid Sellars’ın “biz niyetler”⁵³⁶ düşüncesinden yola çıkarak açıklar. Bu düşüncenin temelinde “bizden biri” anlayışı bulunmaktadır. Rorty, Sellars tarafından öne sürülen “biz-niyetler” doktrinini, “bizden biri”, “bizim gibi insanlar” (tüccarlar ve hizmetçilerin tersine), “bizim gibi bir Yunanlı” (Barbarların tersine), “Katolik bir dost” (Protestanların, Yahudilerin ya da ateistlerin tersine) gibi tabirlerde başvurulan bir anlayış olarak görmektedir. Hem Sellars’da hem de Rorty’de anılan kuram, insanların, birbirlerini bizden biri olarak düşünmeleri sayesinde ve genel iyiyi iyilikseverlik başlığı altında değil, bizden biri olarak ya da ahlaki bir bakış açısından istemeleri nedeniyle, bir topluluk, bir biz oluşturdukları kavramsal bir olgudur. Buna göre insanların birbirlerini bizden biri olarak düşünmeleri sayesinde bir topluluk, bir “biz” duygusu oluşturulabilir.⁵³⁷ Rorty’ye göre dayanışma duygumuzun en güçlü olduğu durum, dayanışmada bulunduğumuz insanların “bizden biri” olarak düşünülmesidir. Bu anlayışta “biz”, insan ırkından daha sınırlı ve yerel bir anlam taşımaktadır. Dayanışma duygusunu, “o da bir insan” yaklaşımı ile açıklamak yetersiz kalmaktadır. İnsanların ortak paylaşımları, ortak noktaları “bizden biri” olarak dayanışma duygusunu oluşturmada etkili olmaktadır.⁵³⁸ Yeterli miktarda güvenlik sağlandığında, Rorty kişinin sempatisini diğerlerinin acılarına ilişkin farkındalığın getirilmesiyle genişletilebileceğini ve böylece onların dramı ile tanımlanabileceğini belirtmektedir. Onun umut ettiği şey, artan güvenlikle durmadan genişleyen “biz” kavramını öz

⁵³⁵Richard Rorty, “Pragmatism as Anti-authoritarianism”, *A Companion to Pragmatism*, s. 257; Rorty, “Philosophy & Future”, s. 205.

⁵³⁶“Biz niyetler” bir tür ahlaki yükümlülük analizidir. Bu analizde ahlaki bir sözcük dağarcığının evrenselliği, benzer bir ahlaki niyetler kümesine sahip belli bir cemaat tarafından paylaşılmasına bağlıdır. Yani, bizim ahlaki sözcük dağarcığımız dünyayı bizim gibi gören bir cemaat için geçerlidir. Critchley, “Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, s. 43.

⁵³⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 265.

⁵³⁸ *Age.*, s. 266.

imgesinin merkezi olarak aramaya ilgi duyan birçok bireyin yurttaşı olduğu liberal toplumların ortaya çıkmasıdır.⁵³⁹ Rorty işte tam bu biz olma çabasında Nabokov, Orwell ve Dickens gibi yazarlara kilit görevler yükler. Bu yazarlar ya da düşünürler şimdiye kadar bazen aklımıza gelmeyen eziyet formlarının ayrıntılarını, sıradan gördüğümüz davranışlarımızın gerçekte kestiremediğimiz üzücü boyutlarının olduğunu görmemizi, başka bir zamansa diğerlerinin duygularını anlayabilmek, acıyı tanıyabilmek için ipuçları vererek ahlaki imgelemimizin sınırlarını genişletmemizi sağlarlar.⁵⁴⁰ Çünkü Rorty’ye göre dayanışmaya soruşturma yoluyla değil hayal etme yoluyla, yabancı insanları acı duyan yoldaşlarımız olarak görme konusundaki tahayyül yeteneği sayesinde erişilir. Dayanışma, zihin yoluyla keşfedilen bir şey değil, tanımadığımız başka insanların acılarının ve yoksunluklarının tikel ayrıntılarına duyarlılığımızı arttırmamız sayesinde yaratılan bir şeydir.

“Biz olmak” konusunu tartıştığı yazılarında Rorty, okuyucuya tarihten örnekler vererek biz olmanın daha yerel duyguların, inanışların ve pratiğin sonucu olduğunu göstermek ister.⁵⁴¹ Örneğin, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*’da özellikle insanlığa karşı işlenen ağır bir suç olan Yahudi soykırımını bağlamında dayanışma duygumuzu detaylı bir şekilde tartışır. Bu hususta onun düşünceleri şöyledir: “Önce şu Danimarkalılarla şu İtalyanları ele alalım. Yahudi komşularının insan oldukları için mi kurtarılmaya layık olduğunu söylüyorlardı? Belki bazen bunu da söylüyorlardı. Ama sorulduğunda, belirli bir Yahudi’yi korumak için neden riske girdiklerini açıklamak için çoğunlukla daha sınırlı terimler kullanıyorlardı. Çünkü o Yahudi Milanolu bir hemşeriydi ya da Jutlanderli bir hemşeriydi ya da aynı sendikaya üyeydiler veya meslektaşları; ya birlikte bocce oynadıkları bir arkadaştı ya da küçük bir çocuğun annesi veya babasıydı.”⁵⁴² Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Rorty, bir insanla sırf insan olduğu için veya doğuştan gelen ortak özelliklere sahip bulunduğu için dayanışmaya girmeyi savunmanın ikna edici olmadığını düşünmektedir. Yani “bizden biri” kavramı, ırktan/milletten daha sınırlı ve yerel bir anlam taşımaktadır. Ötekileştirmenin kaçınılmaz biçimde var olabileceğini teslim eden Rorty, bu noktada dayanışmanın ötekileri de kapsamına alacağı bir etik ilerleme

⁵³⁹ Bacon, *Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, s. 116.

⁵⁴⁰ Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 13.

⁵⁴¹ Richard Rorty, “Justice as a Larger Loyalty”, *Ethical Perspectives*, 4(2), 1997, s. 139.

⁵⁴² Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 265-266.

anlayışından söz etmektedir.⁵⁴³ Rorty'nin kendi ifadeleriyle etik ilerleme, “İnsanların asla özdeşleşemeyeceği – farklı dinlerden insanlarla, dünyanın farklı yerindeki insanlarla, tamamen ‘biz’den farklı gibi görünen insanlarla değil – ataları ile insanları özdeşleştirmelerine ilişkin hayali yetenekleridir.”⁵⁴⁴

Rorty'nin dayanışma konusundaki temel varsayımları, “bütün olarak insanlıkla özdeşleşme imkânsızdır” iddiası üzerine yükselmektedir. Fakat bu düşünce çoğu yorumcudan eleştiri almıştır. Örneğin, Norman Geras bu iddiaya katılmadığını belirtir ve aksini göstermek için Yahudi soykırımından Yahudileri kurtarak insanların kendilerinden olmayan insanlarla özdeşleşme içerisine girdikleri örneklerden söz eder.⁵⁴⁵ Rorty bu iddiayı “Bence ben davamı o sayfalarda çok fazla abarttım ve şimdi onlardan pişmanlık duyuyorum” diyerek kabul etmez.⁵⁴⁶ Rorty özdeşleşmenin genellikle yaşanmışlıklar üzerinden ilerlediği fikrinde ısrar ederken, bunun mutlaka böyle olması gerektiği iddiasından vazgeçerek ihtiyatlı davranır. *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*'nın son sayfalarında bu konu hakkında şu sonuca ulaşır: “...Özdeşleştiğimiz toplulukların ‘biz niyetler’inden başka hiçbir yükümlülük altında olmamamız, Sellars'ın iddiasının gücünü oluşturan şeylerden biridir. Bu etnosentrizmin üzerindeki laneti kaldıran bu türden en büyük grubun ‘insanlık’ ya da ‘tüm rasyonel varlıklar’ olması değil – ben, hiç kimsenin bu özdeşleşmeyi yapamayacağını ileri sürüyorum – kendini genişletmeye, hep daha geniş ve daha renkli bir ethnos yaratmaya adanmış bir ‘biz’in etnosentrizmi olmasıdır”⁵⁴⁷

Rorty'ye göre hakikat, hakkaniyet ve iyilik gibi kavramların evrensel bir meşrulaştırması olamaz. Yalnızca bu kavramların pratik bir anlam kazandığı sözcük dağarları etrafında birleşen ‘biz’ler arasında oluşmuş, bizim hakikatimiz ve bizim iyimiz vardır. Ahlâk ve başka değerlerimiz bizim yaptıklarımız, uzlaşıya varmış olduğumuz ve yapmakta olduklarımızdır, ahlâk dışı olan da bizim yapmadıklarımızdır. Bu bağlamda Rorty'nin etnosentrizm etrafında bize ait olan,

⁵⁴³ *Age.*, s. 267.

⁵⁴⁴ Richard Rorty, “On Moral Obligation, Truth and Common Sense”, *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*, ed. Josef Niznik, John T. Sanders, Praeger Publishers, 1996, s. 48.

⁵⁴⁵ Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, New York, 1995, Chapter 1.

⁵⁴⁶ Bacon, *Richard Rorty Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, s. 119.

⁵⁴⁷ Rorty, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, s. 275; Rorty, “Solidarity or Objectivity”, *Post Analytic Philosophy*, ed. John Rajhman, Cornel West, Columbia University Press, New York, 1984.

geleneğimizden gelen bir Liberalizm anlayışı ortaya koyduğu görülecektir. Rorty'nin biz açıklamasının tehlikeli yanlarından birisi de, bireylerin ve toplumun kendi içine kapanarak etnosentrizme olanak tanınmasıdır. Rorty'nin kendisi de, Pragmatizmin rölativizmden dolayı değil, etnosentrizmden, başka bir ifadeyle kendi cemaatini çok fazla ciddiye alması nedeniyle eleştirilebileceğini belirtir. Ama ona göre bu durum, “fiili ve muhtemel kültürlerle karşılaşmaya açık olmak ve bu açıklığı kendi öz imgemiz için merkezi hale getirmek” ile aşılabılır.⁵⁴⁸

Rorty'nin dayanışma ve biz olmak konusunda Batı'yı öne çıkaran açıklamalarını da görmek mümkündür. O, liberal olgunluğa ulaşabilmiş Batı toplumlarının pek çok konuda geri kalmış veya gelişmekte olan toplumlara örnek olabileceklerini düşünür. Örneğin o bir yazısında şöyle bir iddiada bulunur: “Şayet biz Batılılar türün üyeliği yoluyla yaratılan *evrensel yükümlülük* fikrinden kurtulabilir ve kendimiz ve diğerleri arasında bir güven ortaklığını inşa etme düşüncesini onun yerine ikame edebilirsek; bu tür bir ortaklığa katılmalarının avantajlarına Batılı olmayanları ikna etmek için daha iyi bir konumda olabiliriz”⁵⁴⁹ Fakat Rorty'nin özellikle Batı felsefesinin siyasi konularda yol göstericiliğini tartıştığı metinlerde bu aktardıklarımızın aksi düşünceleri de vardır. Örneğin o, Batı'nın himayesi altında bir biz düşüncesinin, rasyonaliteden beslenen eski tür evrensel anlayış nedeniyle olduğunu, fakat Batı'nın, Batılı olmayan toplumlara anlatmak için olsa olsa *öğretici* bir hikâyeden başka bir şey sunamayacağı düşüncesini ileri sürer.⁵⁵⁰ Bu bakımdan bir pragmatist olarak Rorty'nin iki farklı kültür arasındaki mesafeyi kapatmak için bir tür **arabuluculuğa** soyunmak dışında bir etkinliğin içinde olmayacağı da iddia edilebilir.⁵⁵¹ Ancak daha dikkatli bir şekilde irdelenecek olursa, tüm bu “arabuluculuk” yakıştırmalarına rağmen, Rorty'nin düşüncelerinde Batı'nın değerlerinin evrensel önderliğine ilişkin güçlü bir imge mevcuttur. Örneğin, Rorty, dinsel tolerans, kadınların eğitimi, homoseksüaliteye hoşgörü, farklı dinden kişilerin evlenebilmesi ve savaşa vicdani sebeplerle de olsa itiraz edebilme gibi çeşitli Batılı davranış tarzlarından bahsederken, bunların Batılı olmayanlar tarafından

⁵⁴⁸ Rorty, “Antirepresentationalism, Ethnocentrism and Liberalism”, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 2; Kaya, *age.*, s. 124.

⁵⁴⁹ Rorty, “Justice as Larger Loyalty”, s. 146.

⁵⁵⁰ *Age.*, s. 147.

⁵⁵¹ Rorty, “Philosophy & Future”, s. 204-205.

benimsenmesi gerektiği üzerinde durmaktan vazgeçmez.⁵⁵² Ona göre, “zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumları” üstü örtük bir şekilde de olsa, Batı’nın örnek hikâyesinin ideal bir fotoğrafı olarak betimlenir.⁵⁵³ Bu bakımdan Rorty’nin Batı evrenselliğine vurgu yapan bir liberal olarak nitelendirilmemesi için hiçbir neden yoktur.⁵⁵⁴ Ayrıca çatışmayı, siyasi arenaya taşımak yerine dayanışma düşüncesi ile dengelemeye çalışmak onun muhafazakâr yönünün ve hatta mevcut siyasi durumu korumak istemesinin işaretleri olarak okunabilir. Rorty’nin dayanışmayı üst bir değer üzerinden değil de yalnızca “biz” ya da Rorty için düşündüğümüzde “biz Amerikalılar” düşüncesinden kurmak istemesi de hem kolaycılığa kaçmak hem de dar ve etnik konuşmak anlamına geleceği yorumu yapılabilir. Bu eleştiri, Batı’nın böyle bir rol oynayacağına dair kanısı ile düşünüldüğünde daha kabul edilebilir bir hal alır. Fakat Rorty *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı* adlı röportajında Laclau ve Mouffe’nin iddiasının aksine damgalanmış, tanınmayan ya da ötekileştirilmiş grupların kültürlerinin tanınmasına değil, yalnızca itilip kakılmamaya ihtiyaçlarının olduğunu söyler.⁵⁵⁵ Bu bağlamda düşünüldüğünde Rorty’nin bir rahat bırakılma isteğini öne çıkardığını da söyleyebiliriz. Bu bakış, anlamanın güçlüğüne karşın öncelikle bir güvenli zemin ihtiyacının giderilmesine yönelik bir tutumdur.⁵⁵⁶

Sonuç olarak Rorty’nin liberal demokratik toplumların oluşturulmasını ve devam ettirilmesini bizzat liberal bireylerin eylemlerine bağladığı açıktır. Liberal ironist bireylerin çaba ve etkinliğinin kolektif karakteri ve bu karakterin toplumsal ortaklık vasıtasıyla şekillenen somut bir ifadesi olan “biz” anlayışı ve nihayet onun inşasında tarihsel olumsuzluğa yapılan vurgu Rorty’nin dayanışma anlayışının temel hareket noktasıdır. “Biz” düşüncesi, *moral anlamda ilerleme* ile de benzer şekilde, “daha fazla insanın mağduriyeti ve problemi üzerinden birleşebilen insan gruplarının sorunlarına cevap verebilme” yeteneği olarak anlaşılmalıdır. Kötü muamele gören

⁵⁵² Deniz Kundakçı, *Pragmatizm Versus Post Marksizm, Rorty ve Laclau-Mouffe Örneğinde İki Farklı Demokratik Siyaset Anlayışı*, Hiperlink, İstanbul, 2015, s. 119.

⁵⁵³ Rorty, “Postmodern Burjuva Liberalizmi”, *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, s. 73.

⁵⁵⁴ Bu iddiayı Robert Vallee daha ileri taşır ve Rorty’nin doğrudan Üçüncü Dünya ülkelerine, Birinci Dünya ülkelerinin himayesine girmelerini öneren bir düşünceye sahip olduğunu iddia eder. O, bu anlayışın devamında Rorty’nin bu geri kalmış ülkeler için Madonna dinleyip, pahalı beyzbol maçları izlemeleri gibi garip mutlu olma alternatifleri sunduğunu söyler. Bkz: Robert Vallee, “Discussion following Rorty’s lecture”, *Ethical Perspectives*, 4: 2, 1997, s. 149-151.

⁵⁵⁵ Rorty, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, s. 46.

⁵⁵⁶ Rorty, *age.*, s. 47; Ralph Waldo Emerson, *İnsanın Görkemi*, çev. F. Cihan Dansuk-Pınar Öztamur, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2013; Kundakçı, *age.*, s. 122-123.

vatandaşların mağduriyetlerini ifade edebilmesi ve onların bu ifadelerine karşı duyarlılık gösterip onları dikkate alabilme, başka bir deyişle onları da ‘bizden biri’ olarak görebilme, insanlar arasında üretilen bir şey olarak ancak dayanışma duygusunun artmasına bağlıdır. Dayanışma kültürü epistemolojik bir açıklamanın ya da rasyonel bir kararın işaret ettiği bir bağlama değil, çarpıtılmamış bir iletişim nasıl sonuçlanırsa onu doğru, haklı ya da adil kabul eden öznelerarası bir uzlaşya dayanır.⁵⁵⁷ İşte Rorty’nin liberal toplumları felsefi inançların bir arada tuttuğu ve toplumsal tutkalin böyle bir rasyonel temel olduğu düşüncelerine karşı çıkışına katılmakla birlikte felsefeyi siyasetten bu denli uzaklaştırmasını makul bulmuyoruz. Yine onun, “toplumları birbirine bağlayan ortak sözcük dağarları ve ortak umutlardır”, söyleminde haklılık payı vardır.⁵⁵⁸

3.4. Postmodern Burjuva Liberalizmi ve İnsan Hakları

İnsan hakları kavramı, her dönemde kendine yer bulmuş ve çoğu zaman devletlerin hukuk sistemleri tarafından korunan ilkeler olmuştur ve günümüzde pek çok sözleşme ve bildiri ile de korunmaya devam etmektedir. Ancak günümüz hukuk sistemleri aracılığıyla korunan bu haklara rağmen yaşanan insan hakları ihlalleri mevcut yaklaşımlardaki problemleri ortaya konulmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu durumun oluşmasında geleneksel felsefenin rolü olduğunu düşünen Rorty de, duygu eğitimi üzerinden anlatmaya çalıştığı görüşüne modern haklar teorilerini eleştirerek başlar.⁵⁵⁹ Rorty’ye göre klasik felsefe hakların dağıtımını açısından insanlar arasındaki farklılığı ya da eşitsizliği gidermek için hep aşkın ve metafizik temeller aramıştır. Bu bir insan doğası düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Platon ve Nietzsche tarih içinde farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. Platon, insanın hayvanlardan keskin bir şekilde ayrılan yönlerinin olduğunu ileri sürerek, insanın hayvanlardan farklı bir ontolojik kategoriye dâhil olup, saygı, terbiye edilme, akıllılık gibi kendine özgü niteliklere sahip olduğunu düşünmüştür.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 124; Serpil Durgun, “Richard Rorty’de DayanışmaUmudu”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, S. 2, 2018, s. 43; Kundakçı, *age.*, s. 116.

⁵⁵⁸ Rorty, *age.*, s. 131.

⁵⁵⁹ *Age.*, s. 123; Keith Topper, “Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription”, *American Political Science Review*, 89(4), 1995, s. 954.

⁵⁶⁰ Rorty insanla hayvan arasında temel bir kategori farkı görmez. O, “Bizi diğer hayvanlardan farklı kılan nedir?” sorusuna “Biz bilebiliriz ve onlar sadece hissedebilir” şeklinde yanıt vermektense insanları vazgeçirmeye çalışır. Böyle bir vazgeçiş ahlâksal yükümlülük duygusu fikrinin üstesinden gelmek

Nietzsche ise bunun aksine insanın düzeltilemez yönlerinin olduğunu, insanları birbirlerini öldürmekten, tecavüz ve iğdiş etmekten uzaklaştırma çabalarının, uzun vadede başarısızlığa mahkûm olduğunu savunmuş ve insan doğası hakkındaki aslı hakikatin, bizlerin emsalsiz bayağılık ve tehlikelilik türünden varlıklar olduğumuz sonucuna varmıştır.⁵⁶¹ Bu düşünceye sahip Nietzsche taraftarları “vazgeçilmez insan hakları” ve “kendine özgü özelliğe sahip olma” gibi kavramların türün daha güçsüz üyelerinin görece kendilerinden daha güçlülere karşı kendilerini korumak amacıyla oluşturulmuş, gülünç ve güçsüzlüğün göstergesi çabalar olarak görür. Rorty bu derin tartışmanın bir öteki oluşturabileceğini düşünür. İnsan olmanın ne olduğunu anlatmaya çalışan her rasyonel çaba başka belirlemeler yaratır ve yine farklılığımızı öne çıkaran varsayımlarla dolu başka hipotezleri ortaya çıkmasına, bu da çatışmanın giderek artmasına neden olur.⁵⁶²

Rorty’ye göre öncelikle bireylerin, ötekini kendinden biri, aynı cins – insan cinsi – içerisinde görmesi gerekir. Eğer bu bağ kurulamazsa insan hakları sayfalarca kâğıtları dolduran, rasyonel olduğu kadar içi boş kurallar olmaktan öteye gidemez.⁵⁶³ Tarihe baktığımızda evrensel hakikat iddiasında olan kuramların, insan hakları bildirgelerinin insanların farklılıklarına saygı duyma, farklılıkları koruma ve dolayısıyla özgürlüklere fırsat tanıma açısından verdiği kötü sınavlara tanıklık edebiliriz.⁵⁶⁴ Rorty, bunu hantallaşmış, işlevsiz hale gelmiş dil üzerinden bu hakları, rasyonel bir temel, değişmez bir insan özü üzerinden açıklamaya çalışmamıza bağlar.⁵⁶⁵ Rorty, sorunun geleneksel felsefede yapıldığı gibi rasyonel bir temel

konusunda yardımcı olacaktır. Rorty, bu yanıtın yerine “Biz onların yapabildiklerinden çok daha fazla birbirimiz için hissedebiliriz”i koymalıyız önerisinde bulunur. Bkz: Rorty, *age.*, s. 649.

⁵⁶¹ *Age.*, s. 56.

⁵⁶² Richard Rorty, “İnsan Hakları, Ussallık ve Duygusalılık”, çev. Görkem Birinci, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 66, 2018, s. 646.

⁵⁶³ Rorty bu konuda şöyle düşünür: “**Biz pragmatistler, insan hakları kültürünün ortaya çıkışının artan ahlâksal bilgiye hiçbir şey borçlu olmadığını, [bu kültürün] her şeyini üzücü ve duygusal hikâyeler duymaya, Platon’un tasavvur ettiği türden bir bilginin muhtemelen olmadığı sonucuna borçlu olduğunu savunuyoruz. Biz şunu savunmaya devam ediyoruz: Tarih-dışı denen bir insan doğasında ısrar ederek yararlı bir iş yapıldığı görülmediğinden, böyle bir doğa muhtemelen yoktur ya da en azından bu doğada bizim ahlâksal tercihlerimizle ilgili olabilecek hiçbir şey yoktur...** Bizler, Platon ve Kant gibi filozoflara çok minnettarız. Bunun nedeni onların hakikatleri keşfetmiş olmaları değil, kozmopolitan ütopyaların –bu ütopyaların ayrıntılarının çoğunda yanılmış olsalar da, onların kehanetlerini duymamış olsaydık kendilerine ulaşmak için hiçbir zaman mücadele vermeyebileceğimiz ütopyaların– kehanetinde bulunmuş olmalarıdır.” Bkz: Rorty, “İnsan Hakları, Ussallık ve Duygusalılık”, s. 648.

⁵⁶⁴ Rorty, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlık”, s. 56.

⁵⁶⁵ Rorty, “İnsan Hakları, Ussallık ve Duygusalılık”, s. 646-647.

sağlamakla çözülemeyeğini belirtir. Örneğin, Platon'a göre, dikkatleri hepimizde ortak olan bir özelliğe, yani akla çekmek suretiyle, insanları birbirlerine karşı sevecen olmaya yöneltmek mümkündür. Fakat Rorty'ye göre, Sırp katliamcılara birçok Müslümanın ya da kadının matematik, teknik veya hukuk konusunda bir yığın şey bildiklerini göstermek, pek işe yaramaz. Öfkeli genç Nazi kavgacılar, Yahudiler arasında çok sayıda zeki ve kültürlü kişinin bulunduğu farkındaydılar; fakat bu, sadece böyle Yahudileri pataklamaktan aldıkları zevki arttırmıştır. Bu tür kişilere, Kant'ı okumaya ve insanlara basit araçlar muamelesi yapmamak gerektiğini onaylamaya yöneltmek de bir işe yaramaz. Rorty'ye göre bu ahlak felsefesinin başlangıçta yanlış kurgulanmasının bir sonucudur. Örneğin ona göre ahlâk felsefesi, çok daha ortak bir meseleyi sistematik olarak görmezden gelmiştir: “Moral felsefe tüysüz iki ayaklıların oldukça dar bir aralığını ahlâken kusursuz gören ama bu aralığın dışında kalanların ıstıraplarına kayıtsız kalan –onları sözde insan olarak düşünen– kişilerin çok daha normal olan durumunu ihmal etmiştir. İnsan hakları temellendirmeciliğini arkamızda bırakmak için en iyi ve muhtemelen de tek argüman benim daha önceden önermiş olduğum argümandır: Böyle yapmak daha verimli olacaktır. Çünkü bu, enerjimizi duygularımızı yönlendirmeye, duygusal eğitime yoğunlaştırmamıza olanak verecektir. Böyle bir eğitim, farklı türden insanların birbiri hakkında yeterli düzeyde bilgilenmesini sağlayacak ve böylelikle insanlar kendilerinden farklı olanları sadece sözde-insan olarak düşünme yönünde daha az ayartılmış olacaklardır. Duygunun böyle kullanımının hedefi “aynı türden insanlar” ve “bizim gibi insanlar” terimlerine yapılacak referansları artırmak olmalıdır.”⁵⁶⁶ Rorty'ye göre yapılması gereken şey, bizden farklı olan insanların da bize benzedikleri duygusunun uyandırılmasıdır. O, bu duyguyu uyandırmayı sağlayan gücü ‘hissetmek’ olarak görür. Bu şekilde bireyler aklın gereklerine uyarak değil, duygularını takip ederek başkalarına zulmetmekten veya başkalarına zulmedilmesine göz yummaktan kaçınırlar. Rorty, insanı karakterize eden şeyin akıl olduğuna ilişkin anlayıştan tamamen kurtulup, insan hakları kültürünün gelişip yayılmasına hizmet edecek ve duyguların olumlu yönde kullanılmasına olanak veren bir eğitimden geçmeyi önerir. Bu eğitimde bireyin duyguları, kendilerini dışlanmış ve ezilmişlerin yerine koyacakları şekilde dönüştürülür ve bu şekilde bireyler kendi kimliklerini

⁵⁶⁶ Rorty, *age.*, s. 650-651.

ayrımıcı olmayan şekilde tanımlarlar. Başka insanların haklarına saygılı bireylerden oluşan nesillerin eğitimi, ahlaki ilerleme ve dayanışma için gerekli olan yollardan biridir.⁵⁶⁷

Rorty, gelişmekte olan ve hakların kültürle, duyguyla ve pratikle bağı koparmadan incelemeye çalışan umut verici yeni haklar teorilerinin olduğunu söyler. Rorty, bu yeni insan hakları kültürünün, Avrupalılar ve Kuzey Amerikalılar tarafından yaratıldığını iddia eder.⁵⁶⁸ Fakat bu öğretinin politik bir konumunun olduğunu belirtir. Ona göre, haklar fikri, son iki yüzyıl boyunca güç kazandı ve II. Dünya Savaşı'nın vahşetinden sonra uluslararası insan hakları sözleşmelerinin ilan edilmesi ile tartışılmaz bir olgu haline geldi. Bu anlamda Rorty, Holokost (Yahudi soykırımı) sonrası “insan hakları kültürü” oluştuğundan bahseder.⁵⁶⁹ O, bu ifadeyi, Arjantinli hukukçu Eduardo Rabossi'den ödünç aldığını belirtir. Rabossi, *İnsan Haklarının Natüralist Anlayışı* hakkındaki bir makalesinde, filozofların bu kültürü Holokost sonrası dünyanın yeni ve memnuniyet verici bir olgusu olarak algılamaları gerektiğini ileri sürer. Rabossi, filozofları, bu olguyu sorgulama veya derin boyutlarında araştırma ve bu olgunun sözüm ona “felsefi önşartları”ni ortaya çıkarıp temellendirme çabalarından uzaklaştırma isteğindedir. Rabossi'ye göre, Alan Gewirth gibi filozoflar, insan haklarının tarihî olgulara bağımlılığının sözkonusu olamayacağını iddia etmekle, yanlış bir yola girerler.⁵⁷⁰ Gerek Rabossi gerekse Rorty “insan hakları kültürü” anlayışları ile sevginin bilgiden daha önemli ve birleştirici bir güç olduğuna yönelik bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Aynı zamanda bu düşünürler ahlaki ilerlemeye ya da insan hakları kültürünün benimsenerek yaygınlaşmasına evrensel hakikat iddiası gibi tarih dışı bir unsurun ya da insan bilgisindeki artışın tek başına bir katkısının olamayacağını göstermek isterler.

Toparlamak gerekirse Rorty, “insan olmak” gibi daha genel kavramlardan vazgeçerek “insanlar arasındaki farklılıkların hoşgörüyü karşılanacağı bir biz altında toplanabilmenin” olanağından söz eder. Onun bu husustaki dikkate değer düşünceleri

⁵⁶⁷ Rorty, *age.*, s. 652.

⁵⁶⁸ *Age.*, s. 653.

⁵⁶⁹ Jose Manuel Barreto, “Rorty and Human Rights Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories”, *Utrecht Law Review*, Vol. 7, 2011, s. 95.

⁵⁷⁰ Rorty, *Truth and Progress*, s. 170-171; Rabossi'nin yazısına ulaşmak için bkz: Eduardo Rabossi, “La Teoria de Los Derechos Humanos Naturalizada”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, S. 5, Madrid, 1990, ss. 159-179.

şöyledir: “Bu slogan –insanlara karşı, yalnızca insan oldukları için yükümlülüklerimiz var, sloganı- bizi geçmişteki bazı olayların – ‘biz’in arasına yandaki mağarada yaşayan ailenin, daha sonra nehrin karşı kıyısındaki kabilenin, sonra dağların ötesindeki kabile konfederasyonunun, daha sonra denizler ötesindeki inançsızların dâhil edilmesi- belirlediği yönde ilerlemeye teşvik eder. Bu, sürdürmeye çalışmamız gereken bir süreçtir. Marjinal insanları, hala içgüdüsel olarak ‘biz’ değil, ‘onlar’ olarak düşündüğümüz insanları aramaya devam etmeliyiz. Onlarla aramızdaki benzerlikleri farketmeye çalışmalıyız.”⁵⁷¹ Yine Rorty’nin deyimiyle bu bakış tarzı bizi, “topluluğun erkeklere yapıldığı zaman uyandırdığı büyük tepkiyi kadınlar söz konusu olduğunda da uyandırdığı ya da bizim gibi insanlara yapıldığı zaman uyandırdığı gibi yabancılar söz konusu olduğunda da ortaya çıkardığı bir zamanın başlangıcına götürebilir.”⁵⁷²

Rorty’ye göre insan haklarına duyarlılık ancak bu hakların bilincinde olan ve kendisine benzemeyenleri ya da kendi soyundan olmayanları ötekileştirmeyen gençlerin, nesillerin yetiştirilmesiyle mümkün olacaktır.⁵⁷³ Rorty, başkalarının haklarına saygı duyan gençleri ne kadar fazla yetiştirebilirsek, insan hakları kültürünün de o kadar güçlü ve evrensel olacağını söyler. Aslında Rorty’ye göre zulmeden ve kötülük yapan, başkalarının haklarını çiğneyen, hiçe sayan insanlar, bizden daha az akıllı ya da daha az berrak düşünceli değildirler. Ona göre bu tip insanların sorunu, daha ziyade, içinde büyüdükleri şartlar bağlamında bizler kadar şanslı olmamalarıdır. Bu insanları akılsızlar olarak ele almak yerine, onlara mağdur muamelesi yapmamız gerektiğini söyler.⁵⁷⁴

Sonuç olarak Rorty’nin yaşamı ve entelektüel gelişimi izlenirse onun görüşlerinde derin bir hümanizm fark edilecektir. Çünkü Rorty’ye göre, kendimizden ve bir biz altında toplanabileceğimiz insanlardan başka dayanabileceğimiz ne bir otoriteye ne bir Tanrı’ya ne de bir öze veya doğaya sahibizdir. Bu nedenle o,

⁵⁷¹ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 272.

⁵⁷² Rorty, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”, s. 652.

⁵⁷³ Bu Rorty ile Anette Baier’in paylaştığı ve “duyguların gelişimi” ve duygusal eğitim” denilen bir görüştür. Bu görüşle çocuğun duygusal gelişiminin aile ve özellikle anne ile başladığı ve aileden itibaren duyguları önemsenen, zihinsel gelişimi kadar bu yönü de desteklenen çocukların ileride daha fazla duygusal benzerlik kurabildiği ve dayanışmaya daha yatkın olduğu anlatılır. Anette Baier, “Hume, the Woman’s Moral Theorist?”, *Woman and Moral Theory*, ed. Eva Kittay, Diana Meyers, Totowa, 1987, s. 40.

⁵⁷⁴ Rorty, *age.*, s. 56-57.

herhangi bir tanıdıklık ve ayağı yere basan bir ortak değer ve gelenek üzerinden bu birliği, hoşgörüyü ve bir saygı kültürünü sağlamanın yollarını arar. Bemstein'a göre bu tutum, Rorty'de sıklıkla tekrarlanan derin hümanizmadır.⁵⁷⁵

3.5. Postmodern Burjuva Liberalizmde Dinin Yeri

Batının tarihine baktığımızda hep bir ikili kültür geliştirildiğini söyleyebiliriz. Bu düalist anlayış hep ya birini özellikle yanlışlayarak ya da değersizleştirerek kendi hâkimiyetini kurmak istemiştir. Örneğin bu iki kültür, din ile bilim arasındaki çatışmadan başlayarak Batı kültürünü insan bilimleri ile doğa bilimleri, teizm ile ateizm, Avrupa felsefesi ile analitik felsefe arasında karşıt taraflara ayırmıştır.⁵⁷⁶ Fakat Postmodern anlayışın etkisiyle günümüzde böyle ayrımlara ulaşmak ve hatta buyurucu bir dille tüm insanlara seslenmek daha güçtür. Hiçbir büyük anlatıya olanak tanımayan Postmodernizm teorik anlamda dinin de böyle buyurucu, evrensel hakikat iddialarını tüm insanlığa çeşitli yollarla kabul ettirmesini hoş görmez. Özellikle dinin siyasi bir güç ve rant aracına dönüştürülmesi, toplum mühendisliğinde kullanılan bir iktidar ögesi olarak görülmesine de karşıdır.⁵⁷⁷ Ayrıca Rorty'ye göre kültür, kuşaktan kuşağa geçen bilgi idealinin yerini alarak, varoluşsal bir öz-yaratımla sonuçlanan, her zaman yeni kendini betimleme işleminden kaynaklanır.⁵⁷⁸ Kültür içerisinde yer alan, insanın kararlarında etkin olan bilim, din ve felsefenin ilişkisinin belirlenmesi konusunda artık bir hiyerarşi ya da birisinin daha rasyonel diğerinin ise irrasyonel ya da daha az rasyonel olduğunu belirtmeye hakkımız yoktur.⁵⁷⁹

Rorty, kutsallıklardan arındırılmış, din dahil hiçbir kurumun özcü ve evrenselci hakikat iddiasında bulunmadığı liberal bir kültür kurmak ister.⁵⁸⁰ Bu kültürde dinsel doğru da “inanmaya en fazla hakkımız olan şey” den öte bir

⁵⁷⁵ Richard J. Bernstein, “Richard Rorty's Deep Humanism”, *New Literary History*, V. 39, 2008, s. 13-27.

⁵⁷⁶ Santiago Zabala, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, *Dinin Geleceği*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 9.

⁵⁷⁷ Rorty, *Achieving Our Country*, s. 38; Richard Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler, Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, s. 282.

⁵⁷⁸ Zabala, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, s. 11.

⁵⁷⁹ Rorty, “Dinsel Zümre Karşılığı ve Ateizm”, s. 33, 35.

⁵⁸⁰ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 79.

ayrıcalığa sahip değildir.⁵⁸¹ Rorty'ye göre, ontolojik veya teolojik nitelikli görülen soyut tartışmaların sonuçta “politik” bir içeriğe sahip olduğu bilinmelidir. O, bu soyut tartışmalarda ısrar etmek yerine, bunların hayatımızdaki yerlerini değerlendirmenin daha faydalı olacağı kanısındadır. Rorty, yalnızca metazifik bir tartışma ile çözülebileceği düşünülen bir dini konunun ya da problemin esasında politik bir tutumla çözülebileceğini idda eder ve dini konuların politik tartışmalar içerisinde çözüme kavuşturulmasını daha yararlı ve etkili bulur.⁵⁸² Dinin ya da din kurumlarının kamusal rolünün ne olacağı, konsensüse dayalı bir demokratik toplumda bireylere neler söyleyebileceği tartışması ahlaki ilerlemenin de sağlanabilmesi için önemli bir politik eylemdir.⁵⁸³

Rorty'ye göre dinin kamusal alandaki sembolü Kilise gibi kurumlardır. Onun eleştirilerinin büyük bir kısmı da, bu kurumların toplumsal yaşam içindeki tutum ve söylemlerine yöneliktir. Rorty, ateizm açıklamasını bile politik bir bakış açısıyla, bir Tanrı'ya inanmama, ya da Tanrı'nın varlığına dair bir bilgi paylaşımından ziyade “dinsel zümre karşıtlığı”nı belirtmek isterken yapar.⁵⁸⁴ O, Kilise gibi dinsel kurumların ne tür politik görevlerinin olabileceğini, kamusal alanda yer alıp almamasını ve demokratik bir yaşam içindeki yerini tespit etmeye çalışır. Rorty'ye göre, yaptıkları tüm iyiliklere karşın, ihtiyacı olanlara ya da umutsuzluğa kapılanlara sağladıkları tüm ferahlığa karşın, Kilise kurumları demokratik toplumların sağlığı için tehlikelidir. Kilise kurumu altında kamusal alanda yürütülen organizasyonlar kimi zaman doğrunun ve haklının yanında olabilse de, çoğu zaman ürettiği faydadan çok zarara neden olabilmektedir.⁵⁸⁵ Ayrıca, Rorty'ye göre din özel alana ait bir tercih, inanç ve belli ölçülerde bir beğeni ve duygu meselesidir. Bu yönüyle de

⁵⁸¹Richard Rorty, “Faith, Responsibility, and Romance”, *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, Cambridge University Press, New York, 1997, s. 85.

⁵⁸²Rorty, *Philosophy as a Cultural Politics*, s. 25, 26.

⁵⁸³ Rorty'ye göre örneğin Jefferson, tipik teistlerin ya da ateistlerin paylaştıkları ahlaki bir yetinin, yurttaşlık erdemi için kâfi olduğunu varsayarken böyle bir politik düşünce içerisindedir. O, dini özelleştirmenin yeterli olduğunu, dine sosyal düzen açısından yararsız; fakat bireysel mükemmellik açısından yararlı ve muhtemelen asli olarak bakmanın yeterli olduğunu düşünmüştür. Jefferson'cu bir demokrasinin yurttaşları “fanatik” olmadıkları sürece istedikleri kadar dindar olabilirler ya da olmayabilirler. Bkz: Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth*, s. 175.

⁵⁸⁴ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 33-34, 37

⁵⁸⁵Richard Rorty, “Religion in The Public Square: A Reconsideration”, *The Journal of Religious Ethics*, 31/1, 2003, s. 142.

estetiğe daha çok benzemektedir.⁵⁸⁶ Rorty'ye göre, din, sadece bireysel kapasitelere bağlı olarak, günümüzde tam olarak özel alana ait bir soruna dönüşmüş olmayı başarmış olsaydı, bugün politik tutumları ya da adil savaşları meşrulaştırmak için dinden yardım beklemek daha zorlaşacaktı. O, Batılı sömürgecilerin, kendi baskılarını meşrulaştırmak için Hıristiyanlığı kullandıklarını iddia eder. Yine sorumluluk insani ilişkilere indirgenirse zayıflar ve yoksulların kendilerini, Yazgı'nın ya da tanrıların veya atalarına ait günahların kurbanları olduklarını düşünmekten ziyade, yeryüzünü paylaştıkları diğer insanların açgözlülüğünün kurbanları olarak görmeleri daha da kolaylaşacaktır.⁵⁸⁷

Rorty'ye göre, hakikat araştırmasının ya da Tanrı araştırmasının tüm insanlarda yer etmiş olduğu düşüncesi terk edilir ve her ikisinin de kültürel oluşum meselesi olmasına izin verilirse, bu tür özelleştirme, doğal ve yerinde gözükecektir. Rorty böyle bir durumda aşırı dindar insanlar, dinsel duygudan yoksun olanların tutumunu bir bayağılık işareti olarak düşünmeyi bırakacaklar ve diğer taraftan dinsel bir inanca sahip olmayan insanlar da, dindarların bu tür duygular taşımasının bir korkaklık işareti olduğunu düşünmekten vazgeçeceklerdir.⁵⁸⁸ Rorty'ye göre bunun en uygun yolu Tanrı'yı nihai bir temel olarak, gerçeğin mutlak metafizik yapısı olarak görmekten vazgeçerek sevgi ve iyilikseverlik bağlamında düşünmektir.⁵⁸⁹

Rorty, andığı ideal kültüre bağlı demokratik toplumun oluşturulmasından sonraki görevin, Kiliseyi, disiplinin yerini iyilikseverliğin alması gerektiğine ikna

⁵⁸⁶Rorty, "Objectivity or Solidarity?", *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 34-35.

⁵⁸⁷*Age.*, s. 26. Ayrıca daha fazla bilgi için bkz: Anindita Niyogi Balslev, *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*, Munshiram Manohar Lal Publisher, Yeni Delhi, 1991.

⁵⁸⁸Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", *Dinin Geleceği*, s. 43.

⁵⁸⁹Rorty, *age.*, s. 43-44. Rorty bu konuda İncil'den bir pasajı destek almak için kullanabileceğimizi söyler. Bu pasaj Korintlilere 1. Mektup 13'tür ve şöyledir: "İnsanların ve meleklerin diliyle konuşsam, ama sevgim olmasa, ses çıkaran bakırdan ya da çınlayan zilden farkım kalmaz. Peygamberlikte bulunabilsem, bütün sırları bilsem, her bilgiye sahip olsam, dağları yerinden oynatacak kadar büyük imanım olsa, ama sevgim olmasa, bir hiçim. Varımı yoğunluğumu sadaka olarak dağıtsam, bedenimi yakılmak üzere teslim etsem, ama sevgim olmasa, bunun bana hiçbir yararı olmaz. Sevgi sabırlıdır, sevgi şefkatlidir. Sevgi kıskanmaz, övünmez, böbürlenmez. Sevgi kaba davranmaz, kendi çıkarını aramaz, kolay kolay öfkelenmez, kötülüğün hesabını tutmaz. Sevgi haksızlığa sevinmez, gerçek olanla sevinir. Sevgi her şeye katlanır, her şeye inanır, her şeyi umut eder, her şeye dayanır. Sevgi asla son bulmaz. Ama peygamberlikler ortadan kalkacak, diller sona erecek, bilgi ortadan kalkacaktır. Çünkü bilgimiz de peygamberliğimiz de sınırlıdır. Ne var ki, yetkin olan geldiğinde sınırlı olan ortadan kalkacaktır. Çocukken çocuk gibi konuşur, çocuk gibi anlar, çocuk gibi düşünürdüm. Yetişkin biri olunca çocukça davranışları bıraktım. Şimdi her şeyi aynadaki silik görüntü gibi görüyoruz, ama o zaman yüz yüze görüşeceğiz. Şimdi bilgim sınırlıdır, ama o zaman bildiğim gibi tam bileceğim. İşte kalıcı olan üç şey vardır: İman, umut, sevgi. Bunların en üstünü de sevgidir." Bkz: <https://incil.info/kitap/1.+Korintliler/13> Son erişim tarihi: 15.03.2017

etmek olacağını söyler. Bu tutum aslında bu kültürün doğal bir sonucudur. Rorty'ye göre bu tutum hakikati nesnellikten ziyade iyilikseverlik olarak düşünmeye yönelik bir modern düşünce hareketine işaret etmek demektir.⁵⁹⁰ Kilisenin evrensel otoritesinden kurtulmanın yollarından birisi, herkesin dışarı çıkıp yeni bir Kilise bulmasıdır. Bu tür öneriler Harold Bloom tarafından da yapılır. Fakat bu öneri şiddetli eleştirilere muhatap olmuştur. Örneğin, özel Amerikan Kiliseleri kurulduğunda, kendi küçük Vatikan'ını geliştiriyor ve daha korkunç otoriter bir kuruma dönüşüyor diye eleştirilmiştir.⁵⁹¹ Rorty de, yazılarında sıklıkla yerel ve kendi kültür ve gelenekleri içerisinde karar verebilme imkânına sahip, topluma yol gösterici olması bağlamında kendi sözcük dağarı içerisinde gelişen Kilise kurumlarının varlığını önemli bulur. O, bu politik tutumu hepimizin önemseydiği pek çok değeri koruyan ve yaşatan demokratik toplumlar için yerinde bulur.⁵⁹²

Rorty, din söz konusu olduğunda temsiliyetçi görüşleri ve otoriter tavırları nedeniyle reddettiği Aydınlanma felsefecileri gibi davranıyor görünmektedir. Onun pragmatizmini Aydınlanmacı sekülerizmin radikalizasyonu olarak tanımlayan Nicholas H. Smith, Rorty'nin aynen Aydınlanma filozofları gibi dine buyruklar yönelttiğini ve dini, olduğundan daha farklı görünmeye sevk ettiğini söyler.⁵⁹³ Smith'e göre, "Rorty'nin dinsel içeriği "yeniden tanımlaması" öylesine radikaldir ki, o tanımdan, dinlerin içeriğine ilişkin geriye ne kaldığını görmek oldukça zordur."⁵⁹⁴ Bize göre de Rorty, dinin demokratik toplumlar için tehlikeli olduğunu söyler ama bunu haklı gösterebilecek hiçbir gerekçe öne sürmez.⁵⁹⁵ Onu özel alana hapsederek esasında özerkleştirdiğini ve daha fazla sorunu çözebilir hale geldiğini düşünür. Bize göre tam da burada kendi demokratik ve postmodern tavrından sapar, tehlikeli olarak gördüğü dine kamusal alanı kapatır ve burada söz hakkı vermez. İşte kişinin tehlikeli gördüğü bir sözcük dağarına böyle bir tutumda bulunması ne kadar demokratik

⁵⁹⁰ Richard Rorty, Gianni Vattimo ve Santiago Zabala, "Diyalog, Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?", çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, 2009, s. 61; William M. Curtis, *Defending Rorty, Pragmatism and Liberal Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, s. 224, 230.

⁵⁹¹ Rorty, Vattimo ve Zabala, *age.*, s. 73.

⁵⁹² Rorty, "Dinsel Zümre Karşılığı", s. 42; Zabala, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din", s. 27-29.

⁵⁹³ Nicholas H. Smith, "Rorty on Religion and Hope", *Inquiry*, 48/1, 2005, s. 76-98.

⁵⁹⁴ *Age.*, s. 76.

⁵⁹⁵ Nicholas Wolterstorff, "An Engagement with Rorty", *The Journal of Religious Ethics*, 30/1, 2003, s. 131.

olabilir, bu tartışılır.⁵⁹⁶ Bu tutumun Rorty gibi, ‘tehlikeli’ ya da ‘tehlikesiz’ gibi ayrımların bir dil oyunu içerisinde yaratıldığını düşünen bir filozof tarafından yapılması daha ilginçtir. Bunun yanısıra bir başkasının gözünde Rorty’nin söyledikleri pekâlâ tehlikeli olabilir. Rorty’yi bu yönüyle eleştiren düşünürler de yok değildir. Örneğin, kamusal özel düalizmini, hem muğlak hem de ideolojik olarak doldurulmuş buluyorum” diyen Woltersorff, bu ayrımın arka planında, Rorty’nin dine ve dindarlara ilişkin olumsuz kanaatinin yattığını söylemektedir.⁵⁹⁷ Yine Jeffery Stout, özel kamusal ayrımı üzerinden dini özel alana hapsedme konusundaki ısrarcı görüşleri nedeniyle Rorty’i “militan sekülerist” olarak niteler.⁵⁹⁸

Sonuç olarak Rorty’nin dini konularda böylesine katı bir tavra sahip olmasında esasında dindar kişilerin tutumları etkili olmuştur. Çünkü ona göre dinin ve dini kurumların etkisiyle dindarlar bazı hayati toplumsal ve siyasi görevlerinden vazgeçerler. Rorty bu hususta iki örnek verir. Bunlardan ilkinde göre, dindarlar, dinsel topluluğun dışındakilerle yürütülen politik tartışmadan inançlarının tehlikeye gireceğini düşünerek kaçınırlar. İkincisinde ise o, aşırı dini eğilimin, yerine getirilen işlerde bireyin kendi gücünün ve sorumluluğunun farkına varamamasına neden olduğunu öne sürer. Rorty, her iki tutumu da olumsuzluğun, dayanışmanın ve ilerlemenin önünde birer engel olarak görür.⁵⁹⁹ Bize göre Rorty’nin bu görüşleri bazı dindarların tavırlarından dolayı tüm inananların ve dinin bütününe yapılan bir genellemedir ki, bu kendi başına hem sorunlu hem de kolaycı bir yaklaşımdır. Fakat bu eleştiriler yerinde olsa da, o, dinin politikaya veya ideolojilere alet edilmemesini, din üzerinden savaşların yapılmamasını isterken, her türden dini düşünceye saygı duyulması ve bir konsensüsün sürdürülmesindeki ısrarıyla belli ölçülerde haklıdır.

3.6. Postmodern Burjuva Liberalizminin Olanığı

Platon’dan beri filozofların kendi görüşlerinin gerçekleşebileceği ütopyalar tasarlaması, tanıdık bir felsefi tavidir. Rorty de çağdaş bir ütopya

⁵⁹⁶Ferhat Akdemir, “Richard Rorty’nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Dinin İşlevi ve Geleceği Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, S. 3(2), 2013, s. 54-55.

⁵⁹⁷Woltersorff, “An Engagement with Rorty”, s. 131.

⁵⁹⁸Jeffrey Stout, “Rorty on Religion and Politics”, s. 3. Erişim Tarihi: 23.03.2018, <http://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rorty%20on%20Religion%20and%20Politics.pdf>; Akdemir, *age.*, s. 56.

⁵⁹⁹Nicholas Woltersorff, “An Engagement with Rorty”, *The Journal of Religious Ethics*, 30/1, 2003, s. 131.

önerir. Bu ütopya adı üzerinde bir liberalizmdir.⁶⁰⁰ Fakat belirttiğimiz gibi, Rorty'nin ütopyası Platon'un düşüncelerinden radikal şekilde ayrılır. Rorty'nin liberal toplumunun temel karakteristiği, ironist yurttaşları ve bu yurttaşların nominalist, tarihselci, olumsal gibi öne çıkan özellikleridir. Klasik liberalizm, temelde evrensel geçerli olduğu ileri sürülen iki kavram üzerine yükselir: insan rasyonelliği ve insan doğası. Rorty bu iki kavramı dışarıda bırakarak liberal bir toplum kurmak istegindedir. Bu istek temelde liberal demokrasinin dünya çapında uygulama alanı bulabilmesi isteginden doğar. O, liberal demokrasinin evrenselliğinin, rasyonellikten ziyade bir ikna ve ekonomik ilerleme meselesi olduğunu belirtir.⁶⁰¹ Rorty'ye göre yapabileceğimiz en iyi şeylerden birisi liberal toplumların sayısını artırmaktır. Onun bu varsayımı öne sürmesinde liberal yaşam biçiminin üstünlüğünü hiçbir şekilde sorgulamadan kabul etmesi etkilidir.⁶⁰²

Rorty, ideal pragmatist toplumun liberal bir toplum olması gerektiğini ileri sürmektedir.⁶⁰³ Bu toplum Rorty'ye göre şöyledir: “İdeal formunda, liberalizm kültürü aydın, sürekli, tepeden tırnağa bir kültürdür. Bu kültür içinde ne tanrısal toplum formunda ne de tanrısal benlik formunda bir tanrısal izi kalmıştır. Bu tarz kültürde, insanların sorumlu oldukları insan dışı güçler bulunduğu fikrine yer yoktur.”⁶⁰⁴ Yine ideal liberal toplum, belirli durumlarda bireylere eşit uygulamaların yapıldığı, iyi hakkında farklı görüşlere sahip topluluğun diğer üyelerinin özgürlüklerden yararlanmasının sağlandığı bir toplumdur.⁶⁰⁵

⁶⁰⁰ Rorty'nin liberalizmi eleştirel bir tutumla hem epistemolojik bir hataya hem demokrasi idealinin yetersizliklerine hem de çelişkilerine işaret edecek şekilde Bernstein tarafından “kurucu olmayan demokrasi” olarak, Mulhall ve Swift tarafından ise yine bezer kaygıyla “kurucu olmayan liberalizm” şeklinde nitelendirilmiştir. Bkz: Richard Bernstein, *The New Constellation*, Basil Blackwell, USA, 1991, s. 238S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, UK, 1992, s. 232; Richard Rorty, “Justice as a Larger Loyalty”, *Ethical Perspectives* 4, S. 2, 1997, s. 141.

⁶⁰¹ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 102.

⁶⁰² Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 175-197.

⁶⁰³ Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara, 2008, s. 13.

⁶⁰⁴ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 45.

⁶⁰⁵ Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, s. 75.

Rorty'nin liberalizm açıklaması, onun "ortak söz dağarcığı ve ortak umutlar" olarak adlandırdıklarına dayanmaktadır.⁶⁰⁶ O, bu toplumu tarihsel olumsuzluğunu öne çıkarmak için "postmodern burjuva liberalizmi" ifadesi ile adlandırmaktadır. Esasında Rorty, Zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumlarını ve uygulamalarını insan doğası, evrensel insan hakları gibi temeller kullanmaksızın Hegelci savunma girişimine bu adı vermektedir.⁶⁰⁷ Ona göre, bu siyasi mekanizmanın tüm kurumları ve uygulamaları belirli yer ve zamanın ürünleri olduğundan burjuvadır.⁶⁰⁸

Postmodern Burjuva Liberalizmi'nde başka insanların düşüncelerini değiştirme konusunda mantık ve retorik, felsefe ve edebiyat ya da rasyonel olan ve rasyonel olmayan metotlar arasında yapılan ayrımları kullanmanın pek anlamı yoktur. Çünkü bu topluluğa aidiyet hisseden bireyler, benliğin, kültürün ve toplumun diğer inanç ve değerlerinin tarihsel ve olumsal olduğunun farkındadır. Rorty'nin ideal toplumu öne çıkarılan bu yönler dikkate alındığında, toplum adına uygun bir şekilde postmoderndir. Yine Rorty'nin şu cümleleri burjuva liberalizminin neden postmodern olduğunu açıklar: "Postmodernist' terimini, postmodern tutum, "meta anlatılara güvensizlik" tutumudur diyen Jean-François Lyotard'ın bu terime yüklediği anlamda kullanıyorum. Metaanlatılar, noumenal benlik, Mutlak Ruh ya da Proletarya gibi varlıkların tanımlanmış ya da öngörölmüş faaliyetleri olan anlatılardır. Bu metaanlatılar, bazı çağdaş topluluklara sadakat göstermeyi ya da onlardan kopmayı haklı çıkarmaya çalışan öykülerdir. Ancak bu öyküler ne şu ya da bu topluluğun geçmişe yaptıklarına ilişkin tarihsel anlatılar ne de gelecekte ne yapabileceklerine ilişkin senaryolardır."⁶⁰⁹ Rorty'nin öne sürdüğü bu çağdaş ütopyanın temel özelliklerini kısaca hatırlattıktan sonra bu görüşe yöneltilen eleştiriler bağlamında bu siyasi önerinin olanağını, yeterliliğini tartışmaya açabiliriz.

Rorty'nin değerlendirmelerine göre, liberal demokrasiler, işleyişleri için vicdani konularda ortak inançlara ihtiyaç duymadıkları gibi, siyasal eylemlerin

⁶⁰⁶Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, s. 189; Bacon, *age.*, s. 190-191.

⁶⁰⁷ Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 86.

⁶⁰⁸ Rorty, *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, s. 73.

⁶⁰⁹ *Age.*, s. 74.

düzenlenmesi için de özel, ahlaki prensiplere gereksinim duymazlar. Bu nedenle, Rorty'ye göre umulabilecek en iyi şey, kamusal sorunları özel kaygılardan ayırt edebilecek kişidir. Rorty, liberalizmi liberallerin inşa ettiği ve paylaştığı bir birliktelik tarzı olarak görür. Bu birliktelik ortak umutların, tarihin belirlediği sözcük dağarının çerçevesini çizdiği bir dayanışmadır. Bununla birlikte liberal dayanışmayı bu şekilde hakikatin yerine koymak, bir takım tehlikeli sonuçlara yol açabilecektir.⁶¹⁰ Bu durumda üzerinde uzlaşa sağlanmış her şeyin doğru olabileceği sonucu çıkabilir. Bu nedenle bize göre sözcük dağarları üstü ölçütlerin olmaması sıkıntılı bir durum oluşturur. Rorty sözcük dağarı anlayışında kişilerin yanılabilirliğini fakat hep daha iyi bir sözcük dağarı oluşturabilme isteğiyle bu sorunu aşabileceğini sıklıkla hatırlatıp bir orta yol bulmak istemiştir. Bireyler sözcük dağarları ve daha çok bu sözcük dağarının imkân verdiği ölçüde biz duygusu içerisinde zulme karşı olabileceklerdir. Fakat biz duygusundan hareket ederek kötülüğe karşı durmanın belirli rasyonel ya da özcü ilkeler etrafında kötünün her daim belirli olduğu bir felsefe ile bunu yapmak karşısında daha iyi bir konumda olup olmadığı tartışmalıdır. Dünyayı ya da en azından etramızda yaşanılanları değiştirmeyi, sohbeti ön plana çıkararak yapabilecek durumda mıyız? Dayatmanın, birinin diğerine buyurucu üstünlüğünün olmadığı sohbeti, müzakereyi içselleştirebilmiş toplumlar muhakkak arzu edilen toplumlardır. Fakat liberal bir toplumu yalnızca bunun üstüne kurmak ve insanlığın ihtiyaç duyacağı yegâne dayanak noktası olarak göstermek sorunlar taşıyan bir yaklaşımdır. Örneğin Baert, Rorty'nin ideal bir toplumdan isteklerine ve oldukça parlak bir biçimde ifade edilen toplumsal ve siyasal görüşlerine olumsuz bakmanın zor olduğunu ileri sürdüğü yazısında, tüm istenilir argümanlarına rağmen bu anlayışın Yeni Pragmatizme olumlu bakanlar için bile yetersiz olduğunu ve bulanık siyasal gündeme fazla bir şey ekleyemediğini ifade eder.⁶¹¹

Rorty'nin siyasi önerilerinin bir hayli tartışma yaratan bir yönü de onun toplumu, siyasi mekanizmayı ve onu oluşturan unsurları bölük pörçük toplumsal mühendislik tipi üzerinden tanımlaması ya da kurmasıdır.⁶¹² Ayrıca bu toplumsal oluşum şekli özel ve kamusal alanları bütünüyle birbirinden ayıran ve bunun

⁶¹⁰Richard J. Bernstein, "Rorty's Inspirational Liberalism", s.129; Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 42.

⁶¹¹Baert, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizm Doğru*, s. 194.

⁶¹²Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 94.

üzerinde ısrar eden, pragmatik, kısa vadeli uzlaşmaları varsayan demokratik bir liberal ütopya türüdür. Critchley de, Rorty'nin özel alan ile kamusal alan arasında oluşturduğu derin uçurumun kabul edilemez olduğunu öne sürer.⁶¹³ Bize göre de böyle bir çaba ancak Rorty'nin ideal ütopyasında gerçekleşebilir. Her iki alanın birbirinden sorunsuz bir şekilde ayrılması, günümüz şartları ya da insanın önemli yanları ve hatta Rorty'nin sürekli başvurduğu tarih düşünüldüğünde pek de mümkün değildir. Ve yine bu sonuç Rorty'nin hiç de istemeyeceği gibi bireyin hem sözcük dağarcığının hem de olumsal dahi olsa benliğinin parçalanmasına, karmaşıklığına neden olacak ve onun holizmi ile çelişecektir. Teknolojinin ilerlediği, küreselleşmenin bütünüyle hissedildiği, kamusal alan ile özel alan arasındaki çizginin silinmeye yüz tuttuğu, kişisel özerkliğin kamusal amaçlarla ilişkili olduğu ve özel olanın da siyasileştiği düşünülürse, bu ayrımın sürekli ihlal edilebilecek istikrarsız bir sınır olduğu görülecektir.⁶¹⁴ Burada değerlendirmelerimizin Postmodern Liberalizme olduğunun fark edilmesi gereklidir. Rorty'nin pragmatik görüşlerinin mutlaka bir liberalizme neden olacağı inancına ulaşmamak gerekir. Zaten siyasi düşünce tarihine baktığımızda benzer pragmatik argümanlarla farklı siyasi sonuçlara ulaşan düşünürlerin olduğu da görülecektir.⁶¹⁵

Rorty'nin Liberalizm tanımıyla ilgili başka bir problem daha vardır. Bu problemi şöyle açıklayabiliriz: Eğer liberal, en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen biriye, o zaman burada örtük olarak bulunan “zalimliği en aza indirme çağrısı”nın bu felsefedeki yeri nedir? Bu ahlaki yükümlülüğün evrensel bir ilkesi ya da temeli olarak görülebilir mi? Critchley'e göre bu durum onun liberal tanımını, insan doğasına ilişkin evrensel bir olguda temellendirmesi demektir. Bunun metafizik bir tutumla kamusal alana özgü bir duygu olarak tespit edilmesi ayrıca sorundur. Bununla birlikte özel alanda ironist olmanın kamusal alanda kurulan ilişkileri ve acılar ve zalimlikler karşısındaki duyarlılığı çok az etkilemesi ilginç görünmektedir. Benliğin kamusal ve özel olarak ayrılmasının, imkânsız bir psikolojik duruma yol açtığı ortadadır. Bu bir yönün hep bastırılması ya da Critchley'in ifadesiyle “Milli

⁶¹³Mouffe, “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, s. 13.

⁶¹⁴ Aydın Müftüoğlu, *age.*, s. 163, 174, 189.

⁶¹⁵Yapıbozumu ötekinin etik deneyimine yönelik bir görüşle açıklayan Simon Critchley ve yapıbozumu hegemonya anlayışıyla ilişkilendiren Ernesto Laclau, benzer şekilde Chantal Mouffe ve siyasi düşüncelerini çok kültürlülük, tanınma ve farklılık kavramları üzerinden oluşturan Charles Taylor örnek olarak gösterilebilir.

bir maskenin ardına gizlenen Nietzsche” olmak anlamına gelecektir ki, bu da neredeyse tüm eylemlerimizi “mı” gibi yapmamıza neden olabilecektir.⁶¹⁶

Rorty kültürel, yerel, iknaya, ara buluculuğa ve ekonomik ilerlemeye bağlı bir yaklaşım tercih eder. Mouffee'nin yorumuyla, “Ona göre, demokrasi temelde insanların birbirine karşı “daha nazik” olmaları ve daha hoşgörülü davranmalarıyla ilgili bir mesele olduğu için, her şeyin insanların daha güvenli yaşam koşullarına sahip olmalarına ve başkalarıyla daha fazla inanç ve arzuyu paylaşmalarına bağlı olduğunu zanneder. Ekonomik büyüme ve doğru türden bir “duygusal eğitim” sayesinde, liberal kurumlar etrafında geniş bir konsesüs oluşturulabileceğine inanmasının nedeni de budur.”⁶¹⁷ Bu yorum yerindedir ve bize göre bu inancın sakıncaları vardır. Öncelikle bu görüş siyasi çatışmaların basite indirgenmesi, çatışmanın göz ardı edilmesine, ekonomik refahın her sorunun üstünü örtebileceğini ve hatta bunları çözebileceği umuduna dayanır ki her üç varsayımın da ciddi hatalar taşıdığı görülecektir. Rorty'nin inandığı gibi, demokrasi, kişilere daha fazla hak tanıdığı ya da “biz liberalleri”in genişleyip daha fazla sayıda insanı kapsar hale geldiği zamanlarda bile sorunsuz bir hal almayacaktır. Haklar birbirleriyle çatışacaktır; kaldı ki çatışan haklar arasında demokratik bir karşılaşma, mevcut iktidar ilişkilerine yönelik bir sorgulama olmaksızın gerçek bir demokratik hayat var olamaz. Demokrasilerde amaç çeşitlilik ve çatışma bağlamı içerisinde bir birlik sağlamaktır. Liberal bir demokrasi her şeyden önce çoğulcudur. Liberal demokrasinin, iyi anlayışındaki çeşitliliğini, giderilmesi gereken bir şey olarak değil, aksine korunması gereken bir yön olarak görmemiz gerekir. Bununla birlikte kamusal alandaki çoğul ve birbirine indirgenemez söylemler, duyguların yönetilmesini ve bu çerçevede duygudaşlık yaratılmasını güçleştirmektedir. Rorty'nin dayanışma uğruna farklılığı azaltan biz fikri, kişileri kendi içine kapatma, etnik bir merkez oluşturma ve kişinin ötekini kendisine benzetme tehlikesini her zaman taşımaktadır. Bireyin “bizden biri” duygusunu oluşturmak dışında hiçbir kamusal görevinin olmaması sorunludur. Bu tür bir siyasi önerinin aynı zamanda Rorty'nin geçiştirerek kabul ettiği gibi, yalnızca ekonomik refaha ulaşmış,

⁶¹⁶ Critchley, “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”, s. 47.

⁶¹⁷Mouffe, *age.*, s. 19-20.

demokratik duyarlılığın olduğu, eğitim sisteminin düzgün işlediği, tarafsız ve bağımsız yargı ve basın olduğu sınırlı sayıda ülkenin sorunlarını çözebileceğini düşünmekteyiz. Çünkü Rorty'nin varsayımları arasında böyle bir toplumun oluşturulması için kısmi ve bölük pörçük de olsa gerekli bir reformist tavır bulunsa da, bunun uygulanabilmesi için ne bir program ne de bir vizyon vardır. Bu sistemde Liberal ironist adını verdiği çağdaşımız entelektüele yalnızca ahlaki danışmanlık ve arabuluculuk görevi yüklenmiştir. Edebiyatın, romanların duyarlılık oluşturmadaki başarısından yola çıkılarak, yalnızca bunun üzerine bir siyasi anlayış ortaya koymak da problemlidir.⁶¹⁸ Bunlardan daha önemli olarak demokratik siyasi düzenin oluşturulmasında kullanılan tüm unsurların sağlanması ve sürdürülmesi, siyasi pratik açısından oy kullanma, hak arama, eşitliği ve adaleti sağlama, ekonomik istikrar ya da refah şiiresselle veya estetik bir yaklaşımla plansız ve programsız bir şekilde yürütülebilecek sıradan eylemler değildir. Ayrıca edebiyatın siyasette etkin bir araç olabilmesi için bize göre tüm bu demokratik gerekliliklerinin gerçekleştirilmiş olması gereklidir. Rorty'nin bu hareket noktası yalnızca hayalindeki ideal bir liberal toplumda etkili olabilecek siyasi fikirlerdir. Felsefi bakımdan bu eleştiriler yapılabilirken Rorty'nin bu yorumları haklı olarak kimi edebiyat kuramcıları tarafından da eleştirilmiştir. Örneğin Leypoldt Rorty'nin “bilişsel, ahlaki ve estetik türlerle ilişkin geleneksel edebi ayrımları bulanıklaştırdığını” iddia ederken, Marek Kwiek ise onun kitapları “özerkleşmemizi sağlayanlar” ve “zalimliği azaltarak dayanışmayı sağlayanlar” diye ayırarak edebiyatı araçsallaştırdığını söyler.⁶¹⁹

Rorty'nin liberalizmi tek çatı altında incelemesi ve bu nedenle liberalizmin tüm boyutlarına kendi görüşü içerisinde yer ver(e)memesi ayrı bir eksikliklerdir. Söz gelimi liberalizm söz konusu olduğunda ekonomik liberalizm, siyasi liberalizm gibi çeşitlerinden söz etmek mümkündür. Rorty'nin liberalizm tanımı ise siyasidir ve hoşgörüyü ve zalimlikten duyulan tiksintiyi pek tatmaksızın küreselleştirme süreci içinde olan ekonomik liberalizmi dikkate almaz.⁶²⁰ Örneğin bazı ülkeler ekonomik

⁶¹⁸Mouffe, *age.*, s. 21.

⁶¹⁹ Koray Tütüncü, Fatma Tütüncü, “Siyasi Tahayyüller, Ahlaki Normlar ve Edebi Anlatılar: Richard Rorty ve Martha Nussbaum'un Katkıları”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 20, 2015, s. 166.

⁶²⁰Nancy Fraser, "Solidarity or Singularity: Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy", *Praxis International*, S. 8, 1988, s. 257-272; Thomas McCarthy, "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism", *Critical Inquiry*, Vol: 16, No: 2, USA, 1989, s. 355-370.

anlamda liberal, ama siyasi anlamda bu özellikleri taşımayan bir devlet olmayı başarabilmektedir.⁶²¹ Ayrıca Rorty kimi zaman liberal teorilerde bile birbiriyle uzlaştırılmayan ya da çatışan pratiklerin varlığını unuttur gibi kimi zamansa hepimiz bir ve aynı liberal demokraside yaşıyormuşuz gibi düşünerek yazar. Onun bu tutumu, ideal ve rasyonel bir liberalizm ya da demokrasi tasarımı olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine Rorty siyasi farklılıkların oluşmasında felsefenin değil politik tavırların/reel politığın daha etkin olduğunu düşünür.⁶²² Bu düşünceden hareketle Rorty, çoğulculuğun ve farklılığın gerçekleştirilmesinde liberal demokratik toplumları gerekli görmektedir. Bu ilk defa Rorty'nin felsefesinde görülen bir durum değildir, aksine çoğu liberal düşünürün kabul ettiği bir düşüncedir. Liberalizmin savunulmasında kullanılan tezlerin yetersiz olduğunu iddia ettiği bir yazısında, Anne Phillips, Liberalizmin siyasi ve toplumsal pratik alandaki etkinliğine rağmen kuramsal yanının zayıf olduğunu, gücünü artık alışılmış olmasından ve en makulmuş gibi görünmesinden aldığını söyler.⁶²³

Rorty, görüşlerinin dünyayı daha adil kılacağını iddia etmese de, onun bu düşüncelerinden faydalanarak çok farklı noktalardan hareket eden temelci ve özcü öğretilerin değerlendirmesini yapabiliriz. Ayrıca, bir postmodern olarak Rorty, bu öğretilerin insanlığa ve toplumlara kazandırdıklarının ve kaybettirdiklerinin muhasebesini yapmamıza da neden olmaktadır. Esasında bu konuda söylemek istediklerimizi en iyi ifade eden isimlerden birisi olan Bauman'a sözü bırakırsak, onun yorumu şöyledir: "Rorty'nin önerisi, gerekli olan şeyi sunuyor: 'alternatif dünya' hareketlerinin mizahtan yoksun ve çirkin ciddiyetinin perdesini delip geçen faydalı bir ironi; fakat bu, tıpkı tüm yazgılarda olduğu gibi ciddiye alınan bir ironidir. Kampanya siyasetinin zaafı aynı zamanda onun gücüdür. Yanılsamaları yanılsama olarak almak; kısmi ve özel iyileşmelerin/ilerlemelerin gerçekten kısmi ve özel olduğunu, bunların sorunları yatıştırdığını fakat çözmediğini, bu iyileşmelerin hiçbirinin 'insanlığın adaletle giden uzun yolunun' tarihini bitirmeyeceğini ve ilerlemeleri nihai hedefine ulaştırmayacağını; adaletin, her iyileşmeden sonra tıpkı

⁶²¹Richard Bernstein, *The New Constellation*, Basil Blackwell, USA, 1991, s. 238, 249; S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, UK, 1992, s. 232-233.

⁶²²Bernstein, *age.*, s. 241.

⁶²³ Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, çev. Alev Türker, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 188-189.

bir öncesinde olduğu gibi daha fazlasını isteyeceğini ve daha fazla çaba talep edeceğini bilmek önemli bir şeydir. Bu adalet arzusu, tehlikelerin en korkuncuna karşı -yani, hedefine ulaşmanın verdiği iç rahatlığı ve ezeli ve ebedi tertemiz bir vicdan anlayışı tehlikesine karşı- ancak biz bütün bunları bildiğimiz zaman bağışık olacaktır.”⁶²⁴

Sonuç olarak, Rorty'nin pragmatizmi bize aklın sınırlarını hatırlatır. Bizi siyasi pratikler açısından düşünmeye yönelterek, demokratik bir yurttaş olabilmek için uğraşılması gereken gerçek problemlerle yüzleşmeye zorlar. Fakat Rorty'nin felsefesinin temel sorunlarından birisi siyasetin karmaşık yapısını ve çok boyutluluğunu tam anlamıyla görememesinden kaynaklanır ve bu da siyasi alanın doğası konusunda herhangi bir teorik araştırma yapmak istememesinin sonucudur. Fakat her türlü demokratik siyaset anlayışı, hatta Rorty'nin savunduğu gibi görünüşte bu denli felsefe karşıtı olan bir anlayış bile, zorunlu olarak siyasetin doğasına ilişkin belli bir felsefi yaklaşımı gerektirir. Aynı zamanda demokrasi gibi tartışmalı bir kavramın çok çeşitli anlamlarından birine ayrıcalık tanımayı zorunlu kılar. Rorty'nin iddialarına benzer bir ifadeyle söylersek, felsefenin kesinlikle yer almadığını varsayabileceğimiz hiçbir tarafsız konuşma zemini de yoktur.⁶²⁵

⁶²⁴ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, s. 97.

⁶²⁵ Mouffe, *Yapıbozum*, “Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, s. 17-18.

SONUÇ

İnsanın neyi bilip neyi bilemeyeceği sorusu ile başlayan epistemoloji odaklı hakikat arayışı XVII. Yüzyılın bilimsel çabalarıyla yeni bir evreye girmiştir. Eskinin akıl yürütmelere dayalı bilgi arayışı bu yüzyıldan itibaren deneyin de içerisinde olduğu evrensel bir “hakikat” arayışına dönüşmüştür. Bu yüzyıldan sonra, özellikle XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda insanın evren hakkında edindiği empirik ve inşa edici bilimle her şeyi bilebileceği ve her şeyin üstesinden gelebileceği gibi bir algı oluşmaya başlamıştır. Bu algıya dayalı inanç ve beklenti insanın gücünü aşan, çözümsüz olan her sorunu bilgisi ile çözeceğine dair bir beklentiye de dönüşmüştür. Sürekli olarak artan bilgi ve anlayışlardaki incelik birçok sorunu çözmeye yaramışsa da, “her şeyi bilmek”, “evrensel ilkeleri keşfetmek” daha ileri bir iddia ile “evrene hâkim olmak” gibi büyük idealler peşinde koşmak, ilk ortaya çıktığı zamandan itibaren eleştirilmeye başlanmıştır. Pozitivist bir bakış açısını da içeren ve çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu anlayış, tezimizin konusu olan Richard Rorty’nin de içerisinde olduğu postmodernist düşünürler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Rorty’nin özgün bir konuma sahip olduğu bu çok yönlü eleştiri faaliyeti sayesinde bu evrenselci anlayış büyük ölçüde gücünü yitirmeye başlamıştır. Bu bağlamda, tarafsız bir düşüncenin olamayacağı, düşüncemizin duygu, kültür, tarih gibi asli öğelerinden arındırılmasının mümkün olamayacağı gibi gerekçelerle yeni tezler geliştirilmiştir. Soyut ve salt felsefi görüşlerin insanların pratik sorunlarını çözmek bir yana daha da karmaşık hale getirdiğine inanan postmodernist düşünürler, çeşitli yöntemlerle bu gidişata dur demek istemişlerdir. Onların bu doğrultuda kullandıkları yöntemlerden birisi dil çözümlemesi olmuştur. Örneğin bu düşünürler dilimizin, benliğimizin ve inançlarımızın olumsal bir yapısı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dilin tecrübelerimizde kurucu öge olarak yer aldığı kabul edilmesi her türlü inancımızın belirli bir bağlamda doğruluk kazanacağı düşüncesinin doğmasına neden olmuştur. Bu konuda Wittgenstein’in “dil oyunları” görüşünden etkilenen postmodernist filozoflar farklı yaşam biçimlerine denk düşen ve içerisinde kişilerin inançlarını, davranışlarını haklı kıldıkları ölçütlerin bulunduğu farklı dil oyunlarının varlığını kabul etmişlerdir. Her dil oyunu, kendi rasyonellik, gerçeklik ya da anlamlılık ölçütünü belirleyerek farklı dünyalar tasvir etmiştir. Rorty de bu görüşü takip ederek “sözcük dağarları” anlayışını öne sürmüş ve inançlar için kesin,

değişmez ve güvenilir dayanaklar aramanın yersizliğini savunmuştur. Rorty'ye göre sayısız sözcük dağarcığı olduğundan kendimizi veya dünyayı eski, modası geçmiş bu geleneksel felsefi sözcük dağarcığı içerisinde tanımlamamız gerekmez.

Rorty'ye göre, “insan doğası diye bir şey yoktur çünkü insanlar kendilerini yaşarken, toplumsal eylemlerde bulunurken oluştururlar. Nasıl şairler şiir üretirse, insanlar da kendilerini üretirler.” Rorty, kendini yeniden tanımlamanın ya da gerçekleştirmenin önünde özcü ve temsilci metafizik anlayışı bir engel olarak görür. Bu anlayışın beden-ruh veya duyuşal-zihinsel gibi ayrımları gereklilik haline getirerek toplumsal umut ve beklentilerin tartışılmasını engellediğini düşünen Rorty, sürekli bir şekilde metafizik ile mücadele etmiştir. O, metafiziğin ayrıcalıklı anlam hiyerarşileri yaratmak yoluyla felsefenin otokratik bir görünüm kazanmasına neden olması, demokratik yaşam tecrübesiyle örtüşmemesi nedeniyle post-felsefi bir kültürü gerçekleştirmeye çalışır. Rorty, iddia edilenin aksine zihnin ve dilin gerçekliği yansıtan ya da ona karşılık gelen şeyleri resmetmeye yarayan bir yeti olarak değerlendirilemeyeceğini düşündüğünden, ortaya koyduğu “ayna metaforu” ile mutlak ve kusursuz bir temsilin olanaksızlığına dikkat çekmiştir. Rorty'nin geleneksel ve çağdaş epistemolojiye yönelik eleştirileri zaman zaman çok ağır ve radikal görünse de, pek çok noktada haklı olduğu inkâr edilemez. Bu hakkı teslim edilmelidir, ancak, Rorty gibi bir geleneksel felsefeye ciddi eleştiriler yönelten bir entelektüelin, eleştirdiği büyük filozofların düşüncelerinden ya da eserlerinden nelerin alınıp nelerin terk edilmesi gerektiğine ilişkin somut seçimler yapması beklenirdi, o bunu yapmamıştır. Yine onun hem tüm felsefe tarihini tek düze aynı metafor ve kendi savunduğu tarihselci felsefi tutumdan ayrılarak incelemesi hem de bir filozofun bir görüşünü alıp, bu görüşü ilgili filozofun tüm felsefesini değersizleştirmeye çalışması, Rorty'nin dikkat çeken eksikliklerinden biri olarak zikredilebilir. Örnek vermek gerekirse, Descartes'ın “düalizmi”, Locke'un “ide” anlayışı bazı haklı gerekçelerle Rorty'den önce eleştiriye tabi tutulmuştur; fakat bu eleştiriler, adı geçen filozofların akla yatkın görüşlerinin reddedilmesine sebep olmamıştır. Descartes, Rorty'nin eleştirilerini haklı çıkaracak kimi görüşleri savunmuş olsa da, onun yenilikçi ve doğalcı görüşleri ile felsefede modern bir dönemin öncülerinden olduğu gölgelenmemeliydi. Yine Kant'ın, Rorty gibi düşünürlerden çok önce bilginin, öznenin yetileri aracılığıyla oluşturulduğunu,

insanların yalnızca fenomenleri, başka bir deyişle algılarını bilebileceğini ve hatta bunun felsefenin skandalı olduğunu söylemiş olması göz ardı edilmemeliydi. Ayrıca bu büyük filozofların, akılcı felsefeleri ile eleştiri felsefesini ve kültürünü önemli bir noktaya taşıdıkları unutulmamalıdır. Bu anlamda rasyonellik bir bakıma, bir inancın kabul edilebilir ya da inanmaya değer olabildiğini gösteren bir ölçüt gibi durmaktadır. Bu nedenle aklın ön plana çıkarılması kendi başına sorunlu olmayıp, aklın tek buyurucu güç ya da ölçüt olarak kabul edilmesi, bir anlamda araçsallaştırılması sorunludur. Üstelik Rorty'nin hedefe koyduğu bu filozofların, böyle bir iddiada buldukları tartışılır. Ancak, Rorty'nin, Platon, Aristoteles, Descartes ve Kant'ın kendi çağlarında çok büyük işler yaptıklarını belirterek bir ölçüde haklarını teslim ettiğini, belirtmeden geçmemek gerekir. Rorty, “güneşin altında yeni şeyler var” derken belki haklıdır ama kastettiği şekilde “yeni” uğruna kadim olanı terk etmek gerekmezdi.

Rorty'nin, nesnellik yerine dayanışma gibi hem olumsal hem de içi doldurulmamış bir hedef belirlemesi, genel geçer hakikat arayışından uzaklaşmaya ve hatta göreliliğe neden olmuştur. Yine Rorty'nin yaşamla, pratikle bağı olmayan her tür soyut problemi kimi zaman yalnızca pragmatik ölçütler etrafında değerlendirmesi kimi zaman da bu konuları bir kenara bırakması tartışılmıştır. Bu düşünce en uç noktaya taşındığında toplumsal yaşamda vazgeçilmez yeri olan bazı değerlerin önemini yitirmesine ve hatta toplumsal çatışmalara neden olabilir. Fakat olumsallığa fırsat veren bu görüş belirli ölçülerde kalabilirse, kişileri, çoğulculuğu benimseyen, liberal ve demokratik değerleri gözetken kişiler haline de getirebilir. Böyle bir durumda hakikat, yalnızca kişilerin karşılıklı tartışmasının ya da sohbetinin bir ürünü olarak görülür.

Rorty, geleneksel felsefenin özcü ve temelci yönlerini reddetmekle birlikte, bir disiplin olarak felsefenin bir işlevinin kalmadığından ya da gereksiz olduğundan söz etmez. Aksine o, felsefeye yeni anlamlar yükler. Rorty, epistemoloji merkezli felsefenin insanı ilgilendiren hemen her alanda tek alternatif olarak öne çıkarılmasına karşıdır. Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı kitabında epistemolojinin bir yaratım olduğunu ve hatta tarihsel süreç içerisinde bugüne kadar geldiğini göstermek ister. O, her türlü dogmatizme karşı eleştirel bir tavra sahip olan ve tarihin her döneminde toplumu uyandırmaktan ve rahatsız etmekten geri durmayan bir disiplin olarak

felsefenin bir kenara bırakılmasından ziyade, ona çağdaş uygun anlam ve görevler yüklemenin gerektiğini vurgular. Başka bir deyişle Rorty, dönem dönem önden giderek kılavuzluk yapan bir bilgi ya da değer anlayışına dayanan her türlü sınıflamaya karşıdır. Ona göre yapılması gereken, insana içinde bulunduğu gerçeklikle mücadele edebilmesini ve diğerleriyle dayanışma gösterebilmesini sağlayacak tarzda birtakım eylem alışkanlıkları kazandırmaktır. Rorty, tarih üstü felsefi ölçütler aramak yerine, değişen koşullar ve ihtiyaçlar çerçevesinde yeni söz dağarcıklarıyla tanımlama ve betimlemeler yapmaya olanak sağlayan bir tür yaşam bilgeliği önermektedir. Bu nedenle felsefe, yaşamı, değişimi ve var olduğu toplumun kültürünü ve tarihini, değerlerini göz önünde bulundurarak, insanı bir bütün olarak anlamayı yeniden kendisine hedef edinmelidir.

Rorty'nin siyasi görüşlerini anlamak için onun demokratik liberal toplum anlayışından yola çıkmak gerekir. Bu toplumu tanımlayan en temel özellik, yurttaşlarının tarihselci ve nominalist olmalarıdır. Özel alanda ironist tutuma sahip, sürekli kendisini yeniden yaratmanın peşinde olan bu birey, ayrıca zulmün azalması, dayanışmanın sağlanması için de çaba sarf eder. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Rorty'nin, *Postmodern Burjuva Liberalizmi* olarak adlandırdığı çağdaş ütopyasının en zayıf noktalarından birisi birey anlayışıdır. Liberal ironistin bu tür bir toplumsallıktaki yeri ve konumu sorunludur. Rorty, olumsuzluk ve ironi kavramlarıyla bireyi içinde bulunduğu sosyal gerçekliğe bağlamak istese de, sonuçta ortaya çıkan şey, içeriği tam olarak belirlenmemiş ve daha çok kendi gelişimiyle ilgilenen bireydir. Başka bir deyişle, politik alanda ortaya çıkacak olan tüm etkinliklerin temelinde, olumsal psikolojik etkenler vardır. Bu durum politika açısından tartışmalı bir temeldir. Nitekim politik sorunlara karşı duyarsız olan bireyin öncelikli yönelimi, özel yaşamında kendi refahını sağlamak olacaktır. Bu yüzden kendi içine kapanan bireylerin bulunduğu bir toplumda çok az kişi politik eylemlere aktif olarak katılmak isteyecektir. Rorty'nin bu şekilde kendine özgü birey tipi olan "liberal ironist"ten söz etmesinin asıl nedeni özel ve kamusal alana ait sözcük dağarcıklarının teorik olarak uzlaştırılmayacağını düşünmesidir. "Teori düzeyinde kendi kendini yaratmayı adaletle bir araya getirmenin hiçbir yolu olmadığını" düşünen Rorty, kamusal özelden gerektiği şekilde ayırt edebileceğine inandığı birey tipi olarak liberal ironist sayesinde bu iki alanı hem korumak hem de toplumsal bir birliktelik sağlamak ister.

Öte yandan, sayıları çok az olan bu kişilerin sayılarının artacağı yönünde bir umuda sahip olan Rorty'nin sözcük dağarları etrafında ikna ve hoşgörü kültürü oluşturmaya çalıştığı söylenebilir. Rorty'ye göre “şans yaver gittiğinde ve özellikle de refah ve güvenlik arttığında bu tür insanların sayısı gittikçe artacaktır. Bazıları da hayal güçleri kısıtlı, literal düşünen, romantizmden uzak sıkıcı tipler olacaklardır. Her iki tür insandan da ne kadar çok olursa o kadar iyi olacaktır.” İşte toplumdaki her bireyin de bu iki yöne sahip olamayacağını, tüm inançlarının yanlış olabileceğine yönelik kuşkunun üstesinden gelinmesinin zor bir psikolojik durum olduğunu ve hep yeni metaforlar yaratma görevinin gerçekleştiremeyeceğini düşünen Rorty, bu görevleri yalnızca entelektüellere verir. Bu durumda Rorty, olumsuzluğun yarattığı kuşkudan doğan boşluğu doldurmaya çalışırken, sıradan insanın özgürlüğü konusunda, yani onu da kendisini yaratan birey olarak görme konusunda taviz verir. Sıradan bireyler, kendi otonomisinden vazgeçerek, ironist entelektüelin önerilerine uygun bir şekilde eylemde bulunacaklardır. Rorty'nin demokrasi anlayışı herkes için kabul edilebilir argümanlarla başlamış olsa da, zamanla bu görüş halkı dışarıda bırakan seçkin bir demokrasi anlayışına dönüşmüştür. Bu demokrasi anlayışı içerisinde liberal entelektüelin yeri, kendisine verilen diğer görevler ve değer düşünüldüğünde bu iddia daha fazla haklılık kazanacaktır.

Rorty'nin demokrasi anlayışı çerçevesinde bir dayanışma kültürü kurmaya çalıştığını belirtmiştik. Bu kültür içerisinde dayanışma, duygu birlikteliğinden doğar ve daha fazla sayıda kişiyi “bizden biri” olarak görmek umuduna uzanır. Bu tarz bir dayanışmanın, yerel bir düzeyden başlayacağı, en geniş ve küresel düzeye ulaşıncaya kadar devam edeceği öngörülmektedir. Fakat siyasi çatışmayı bir biz düşüncesi altında çözümlenmeye çalışmak kapalı bir topluluğa dönüşmek gibi istenmeyen toplumsal ve siyasi bir sonuca neden olabilir. Ayrıca bu tür bir siyasi tutumun mevcut iktidarı ya da düzeni korumanın bir yolu olabileceği ve bunun Rorty'nin en fazla karşı çıktığı şekilde zulmün artmasına neden olacağı da söylenebilir. Bunun yerine günümüzde giderek artan sayıda düşünürün önerdiği gibi, farklılığın siyasi temsiline sağlanması, farklı kimlikler ve kültürler arasındaki çatışmanın siyasi zeminde devam ettirilmesi yoluyla daha demokratik siyasi bir çoğulculuk gerçekleştirilebilir. Çoğulcu, liberal bir demokrasinin sağlanmasında edebiyatın ya da şiir, roman gibi sanat ürünlerinin dayanışmaya katkı yapabileceğini

düşünmekle birlikte, Rorty'den bu noktada ayrılarak, felsefenin mutlak üstünlüğünün ve öncülüğünün vurgulanması gerektiği düşüncesinde olduğumuzu belirtmeliyiz. Çünkü felsefe, insanların diyalog içerisinde yaşamasına olanak veren en uygun alandır. Felsefenin bütün görüş ve düşüncelere açık olması ve her türlü dünya görüşüne aynı yakınlık ya da uzaklıkta durması onun bu amaçla kullanılmasına katkı sağlar. Bu nedenle felsefeden yoksun olan siyasi, kültürel her tür ilişki kuru ve kısır kalacaktır.

Her ne kadar eleştirilse de Rorty'nin felsefenin çoğulculuğa, bu çoğulculuk içerisinde ortaya çıkan farklı yaşam tarzlarına ve bireysel hak ve özgürlüklere yaptığı vurgu ile çağdaş siyaset tartışmalarına önemli bir katkısının olacağı göz ardı edilmemelidir. Hakikat/gerçeklik ya da nesnellik arayışından vazgeçmek, uzlaşma mecburiyetinin olmadığı bir diyalogun, tartışmanın nihayetinde hoşgörü ve anlaşmanın oluşmasına fırsat tanıyabilir. Hatta postmodern bir düşünce zemininden doğan bu çoğulcu rasyonalite anlayışı bir yönüyle gerilim içerisinde olan siyasi, bilimsel ve dinsel söyleme yeni bir soluk getirebilir. Çoğulculuk, çağdaş liberal demokrasilerin vazgeçilmez değeridir. Çoğulcu olduğunu iddia eden bir liberal demokrasi, kamusal alanda boy gösterecek olan farklı değerleri, bu farklı değerler etrafında oluşan toplulukları ve bunların tanınma taleplerini göz önünde bulunduran, dikkate alarak gerekli düzenlemeleri yapabilen bir demokrasidir. Zaten Rorty'nin, zulmün insanların yaptığı en kötü şey olduğuna işaret eden ve ironiyi öne çıkaran siyasi önerisinin önemi, demokratik geleneklere uygun bir düşünce ve yaşam iklimi sunarak, demokrasi vaadinin gerçekleşmesine yaptığı katkıdan ileri gelmektedir.

Rorty, kimi zaman yalnızca refah içerisinde yaşayan gelişmiş burjuva toplumları için bir görüş ortaya koyduğu ve farklı demokrasileri anlayamadığı ve hatta liberal toplumsal öğeleri içselleştirememiş toplumları göz ardı ettiği için eleştirilir. Bu bağlamda yapılan eleştirileri haklı çıkaracak şekilde, Rorty'nin siyasi görüşlerinin daha çok gelişmiş ülkelere uygun olduğu söylenebilir. Rorty'nin demokrasiden uzak ve gelişmemiş ülkeler için neler yapılabileceğine ilişkin önerilerinin bulunmaması hep tartışılacaktır. Yine de, Rorty'nin önerileri dünyayı adil kılacak güçte olmasa da, özellikle demokrasiyi henüz tam olarak benimseyip kurumsallaştırmamış ülkeler için dikkate değer siyasi alternatifleri içerisinde barındırdığı umudunu taşımak gerekir.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W., HORKHEİMER, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- ADANIR, Oğuz, “Modern Dünyaya Özgü Bir Düşünce Simülakrı”, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, S. 21, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 43–50.
- ALSTON, William P., *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, New York, 1996.
- AKTAY, Yasin, “Kavramsal Açıdan Modernizm ve Postmodernizm’e Bakmak”, *Modernizmden Postmodernizme*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, 2008, S. 138/139/140, Hece Yayınları, Ankara, 2008, s. 8-17.
- AKDEMİR, Ferhat, “Richard Rorty’nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Dinin İşlevi ve Geleceği Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, S. 3(2), 2013, s. 31-60.
- ANDERSON, Perry, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- ANDERSON, Perry, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Çoşar, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- ANLI, Ömer Faik, “Olumsuzluk ve Zorunluluk Kavramları Bağlamında Felsefe Tarihine İki Yaklaşım: Richard Rorty ve G. W. F. Hegel”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 8, 2009, s. 71-91.
- ANLI, Ömer Faik, “Doğruluğun Uygunluk Kuramı ve Bilimsel Açıklama Modeli Bağlamında Pozitivizm ve Hempel”, *Kaygı*, S. 17, 2011.
- ANLI, Ömer Faik, “Bir Karşıt Bilim Tezi Olarak Dilsel Görelilik: Wittgenstein, Kuhn, Rorty, Feyerabend”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 15, 2013, s.145 - 170.
- ANLI, Ömer Faik, “Ussallık, Dil, Anlam ve Bilgi İlişkisi Bağlamında ‘Temelsiz’ Söylemlerin Karşıt-Tezleri”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, S. 2, 2015, s. 101-126.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İzmir, 1996.

- ARİSTOTELES, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2007.
- AUDI, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- AUGUSTINUS, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, çev. Metin Topuz, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- BACON, Francis, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.
- BACON, Michael, *Richard Rorty, Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, çev. Banu Özdemir, İstanbul, Sitare Yayıncılık, 2010.
- BAÇ, Murat, "Epistemoloji", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, haz. Nebi Mehdiyev, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 21-49.
- BAERT, Patrick, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.
- BAIER, Anette, "Hume, The Woman's Moral Theorist?", *Woman and Moral Theory*, ed. Eva Kittay, Diana Meyers, Totowa, 1987, s. 37-55.
- BALDWIN, James Mark, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. 2, The Macmillan Company, New York, 1920
- BAUDRILLARD, Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı, Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Emel Bora-Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev. Suha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

- BAUMAN, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular, Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay, Metis Kitap, İstanbul, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- BERMAN, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- BERNSTEIN, J. Richard, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge, 1986.
- BERNSTEIN, J. Richard, "Rorty's Liberal Utopia", *Social Research*, Vol: 57, No: 1, USA, 1990, s. 31-72.
- BERNSTEIN, J. Richard, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge, 2002.
- BERNSTEIN, J. Richard, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- BERNSTEIN, J. Richard, *Ironic Life*, Polity Press, Cambridge, 2016.
- BEST, Steven, DOUGLAS Kellner, *Postmodern Teori*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- BHASKAR, Roy, *Gerçekliği Geri Kazanmak, Çağdaş Felsefeye Eleştirel Bir Giriş*, çev. Beyza Sumer Aydaş, NotaBene Yayınları, Ankara, 2015.
- BLOCH, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.
- BLOOM, Harold, *Etkilenme Endişesi, Bir Şiir Teorisi*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Eleştiri, İstanbul, 2008.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
- BLACKBURN, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996.
- BRUCE, Michael, BARBONE Steven, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, çev. Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

- BUCHLER, Justus, *The Philosophy of Peirce Selected Writings*, Routledge&Kegan, London, 1956.
- CALINESCU, Matei, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, Küre Yayınları, İstanbul, 2010.
- CALLINICOS, Alex, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001.
- CAMCI, Cihan, “Kamusal-Mahrem Geriliminde Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık”, *Felsefe Dünyası*, S. 29, 1999.
- CAMCI, Cihan, “Mermiyi Isırmak, Rorty Popülist mi, Elitist mi?” *Felsefe Logos*, S. 32, 2007.
- CAPUTO, John D., “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum*, der. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 99-123.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- COLLİNİ, Stefan, “Giriş: Sonlu ve Sonsuz Yorum”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11-33.
- CONANT, James, “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell”, *Rorty and His Critics*, Blackwell Publisher, Massachusetts, 2000, s. 268-342.
- COPLESTON, Frederic, *Felsefe Tarihi, Yararcılık ve Pragmatizm*, çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları, İstanbul, 2000.
- CORNFORTH, Maurice, *Pozitivizme ve Pragmatizme Karşı Felsefeyi Savunmak*, çev. Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009.
- COTTINGHAM, John, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.
- CRITCHLEY, Simon, “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 37-64.
- CURTIS, William M., *Defending Rorty, Pragmatism and Liberal Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

- CZARNIAWSKA, Barbara, “Richard Rorty, Kadınlar ve Yeni Pragmatizm”, çev. Ahmet Murat Özkan, *Felsefe ve Örgüt Teorisi, Örgüt Teorilerinde Araştırmalar*, C. 32, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 365-383.
- ÇELGİN Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- ÇELİK, Sara, *Pragmatizm Pratik Bir Felsefe Seçme Yazılar*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2008.
- DANN, G. Elijah, *After Rorty: The Possibilities for Ethics and Religious Belief*, Continuum, Newyork, 2006.
- DENKEL, Arda, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- DENNETT, Daniel, *Aklın Türleri*, çev. Handan Balkara, Varlık Yayınları, İstanbul, 1999.
- DESCARTES, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- DESCARTES, Rene, “Tanrı’nın Varolduğunu ve İnsanın Zihni ile Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler”, çev. Medar Atıcı, *Cogito*, S. 10, 1997.
- DESCARTES, Rene, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2007.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2016
- DEWEY, John, *Experience and Nature*, George Allen&Unwin Ltd., London, 1929.
- DEWEY, John, *Human Nature and Conduct*, The Modern Library, New York, 1930.
- DEWEY, John, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1948.
- DEWEY, John, “From Absolutism to Experimentalism”, *The Philosophy of John Dewey*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 1-13.
- DEWEY, John, *Özgürlük ve Kültür*, çev. Vedat Günyol, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

- DEWEY, John, “Amerikan Pragmatizmi’nin Gelişimi”, çev. Celal Türer, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 7, 1996, s. 199-210.
- DEWEY, John, “Philosophy and Democracy”, *The Essential Dewey, Pragmatism, Education and Democracy*, ed. Larry A. Hickman, Thomas M. Alexander, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1998, s. 71-79.
- DEWEY, John, *Liberalism and Social Action*, Prometheus Books, New York, 2000.
- DEWEY, John, “Amerikan Pragmatizmi’nin Gelişimi”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, 27-44.
- DEWEY, John, “İyinin İnşası”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Alparslan Doğan, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 209-315.
- DEWEY, John, “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları”, *Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe, Seçme Yazılar*, İstanbul, Doruk Yayınları, 2016, s. 153-171.
- DICKSTEIN, Morris, “Introduction: Pragmatism Then and Now”, *The Revival of Pragmatism: New Essay on Social Thought, Law and Culture*, Duke University Press, Durham, 1978, s. 1-18.
- DIGGINS, John Patrick, *The Promise of Pragmatism*, The University of Chicago Press, USA, 1994.
- DOCHERTY, Thomas, “Postmodernizm: Bir Giriş”, *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, çev. Yavuz Alogan, Doruk Yayınları, Ankara, 2002.
- DOYURAN, Levent, “Küresel Yeni Dünya Düzeninde Postmodern Söylem” *Ulakbilge*, S. 1, Ankara, 2013, s. 10-35.
- DURGUN, Serpil, “Richard Rorty’de DayanışmaUmudu”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, S. 2, 2018, s. 35-51.
- DUSCHINSKY, Robert, “Tabula Rasa and Human Nature”, *Philosophy*, Vol. 84, 2012
- DÜVENCİ, Sabri, “Pragmatizm ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 20, S. 1, Ankara, 1987.
- EAGLETON, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

- EAGLETON, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- ECO, Umberto, *Alımlama Göstergebilimi*, çev. Sema Rifat, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1991.
- EGYED, Bela, “‘Biz Temeldencilik Karşıtları’, Richard Rorty’nin ‘Demokrasi ve Felsefe’ Makalesine Bir Yanıt” çev. Esen Ezgi Taşçıoğlu, *Cogito*, S. 54, 2008, s. 271-274.
- EKER, Semih, *John Dewey’in Pragmatik Politik Düşüncesi ve Politikada Meşruiyet Sorunu*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2007.
- ER, Sadık Erol, “Wittgenstein’i Rorty ve Irigaray ile Okumak”, *Beytülhikme*, S. 5, 2015, s. 169-189.
- FOUCAULT, Michel, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- FOWLER, Harold, *Plato*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- FRASER, Nancy, "Solidarity or Singularity: Richard Rorty Between Romanticism and Technocracy", *Praxis International*, S. 8, 1988.
- FRAZIER, Brad, *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.
- FUKUYAMA, Francis, *Tarihin Sonu Mu?*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri, 1993.
- GEERTZ, Clifford *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- GERAS, Norman, *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, New York, 1995.
- GEUSS, Reymond, *Outside Ethics*, Princeton University Press, New Jersey, 2005.

- GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- GILSON, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- GÖKTOLGA, Oğuzhan, “Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust”, *Bauman Sosyolojisi*, der. Zülküf Kara, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- GREEN, Judith M., “On The Passing of Richard Rorty and The Future of American Philosophy”, *Contemporary Pragmatism*, ed. John Shook, Jr. Paulo Ghiraldelli, Vol. 4, S. 2, Rodopi, Amsterdam, 2007.
- GRIPPE, Edward J., *Richard Rorty’s New Pragmatism*, Continuum International Publishing Group, New York, 2007.
- GROSS, Neil, “Richard Rorty’s Pragmatism: A Case Study in the Sociology of Ideas”, *Theory and Society* 32, V. 1, 2003, s. 93-148.
- GROSS, Neil, *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.
- GÜÇLÜ, Abdülbaki, UZUN, Erkan, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.
- GÜRSOY, Özgür, “Richard Rorty”, *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon’dan Zizek’e*, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 783-803.
- GÜZEL, Mehmet, “Gerçeklik İlkesinin Yitimi: Baudrillard’ın Simülasyon Teorisinin Temel Kavramları”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 19, 2015, s. 65-84.
- HAACK, Susan, *Pragmatism, Old&New: Selected Writings*, Prometheus Books, Amherst, 2006.
- HALL, David L., *Richard Rorty: Prophet and Poet of The New Pragmatism*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- HARTSHORNE Charles, *Creativity in American Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1984.

- HAYEK, Friedrich August Von, *Hukuk Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, çev. Atilla Yayla, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1994.
- HEIDEGGER, Martin “The Thinker as Poet”, *Poetry, Language, Thought*, HarperCollins, New York, 2001.
- HEKMAN, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Aslan-B. Balkız, Paradigma, İstanbul, 1999.
- HOFF, Ulrich Im, *Avrupa’da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004.
- HOLLINGER, David A., “The Problem of Pragmatism In American History: A Look Back and a Look Ahead”, *Pragmatism From Progressivism to Postmodernism*, ed. Robert Hollinger, David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995.
- HUME, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.
- İNÖNÜ, Nazlı, “Charles Sanders Peirce’in Pragmatizmi”, *Felsefe Arkivi*, S. 33, 2008, s. 31-41.
- JAMES, William, *Letters of William James*, ed. Henry James, Vol. 2, Little Brown, Boston, 1920.
- JAMES, William, *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York, 1950.
- JAMES, William, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking; The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, Cambridge, 1978.
- JAMES, William, *Faydacılık*, çev. Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003.
- JAMES, William, “The Types of Philosophical Thinking”, *A Pluralistic Universe*, Rockville, Maryland, 2008, s. 4-13.
- JAMES, William, “Monistic Idealism”, *A Pluralistic Universe*, Arc Manor, Rockville, Maryland, 2008, s. 13-22.

- JAMES, William, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, Nabu Press, Charleston, 2010.
- JAMES, William, *Reflex Action and Theism*, Kessinger Publishing, 2010.
- JAMES, William, *Pragmatizm*, çev. Tahir Karakaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- JAMESON, Fredric, “Postmodernizmin ya da Geç Kapitalizmin Mantığı”, *Postmodernizm*, der. Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994.
- JAY, Martin, *Deneyim Şarkıları*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- JONES, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Merafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.
- KANT, Immanuel, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim*, S. 11, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 17-21.
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2015.
- KAYA, Mustafa, “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 18, 2014, s. 91-98.
- KAYA, Funda Günsoy, *Richard Rorty ve ‘Felsefe ve Doğanın Aynası’*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001.
- KAYA, Funda Günsoy, “Richard Rorty’ye Giriş”, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- KEARNEY, Richard, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler, Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.
- KEKES, John, “Cruelty and Liberalism”, *Ethics*, 106(4), 1996, s. 834-844.

- KELLNER, Douglas, “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”, çev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara, 1993.
- KENNY, Antohny, *Modern Dünyada Felsefe*, çev. Burcu Doğan, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.
- KETENCİ, Taşkın, “Chaplin’in Gözlerindeki Şaşkınlık ya da Postmodern Akıl Eleştirisi”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 4, Ankara, 2007, s. 59-75.
- KIRKHAM, Richard L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, 1995.
- KLOPPENBERG, James, “Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking”, *The Revival of Pragmatism*, ed. Morris Dickstein, Duke University Press, 1999, s. 83-128.
- KUKLICK, Bruce, *A History Of Philosophy in America*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- KUMAR, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara, 2013.
- KUNDAKÇI, Deniz, “Rorty’nin Liberal Demokratik Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 14, 2012, s. 43-64.
- KUNDAKÇI, Deniz, *Pragmatist ve Post-Marksist Demokratik Siyaset Anlayışları: Rorty ve Laclau-Mouffe Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2014.
- KUNDAKÇI, Deniz, *Pragmatizm Versus Post Marksizm, Rorty ve Laclau-Mouffe Örneğinde İki Farklı Demokratik Siyaset Anlayışı*, Hiperlink, İstanbul, 2015.
- LACLAU, Ernesto, “Politika ve Modernitenin Sınırları”, *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, çev. Yavuz Alogan, Doruk Yayınları, Ankara, 2002, s. 81-103.

- LAERTIUS, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- LAPOUJADE, David, *William James Ampirizm ve Pragmatizm*, çev. Nusret Polat, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009.
- LARMORE, Charles, *The Romantic Legacy*, Columbia University Press, New York, 1996.
- LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004.
- LOEB, Louis E., “Kartezyen Kısırdöngü”, çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, S. 10, 1997, s. 83-105.
- LOVEJOY, Arthur, *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1963
- LIDDEL, Henry George, SCOTT, Robert, *Grek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940
- LYOTARD, J. F., *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013.
- MACINTYRE, Alasdair, “Richard Rorty (1931-2007)”, *Common Knowledge*, Duke University Press, 14(2), Durham, 2008, s. 183-192.
- MAGEE, Bryan, *Büyük Filozoflar, Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000
- MAINES, David R., “Pragmatism”, *Encyclopedia of Sociology*, Vol 3, Macmillan, New York, 2000, s. 2217-2224.
- MALACHOWSKI, Alan, *Richard Rorty*, Biddles Ltd., Guildford and King’s Lynn, United Kingdom, 2002.
- MALACHOWSKI, Alan, *The New Pragmatism*, Acumen, San Francisco, 2010.
- MARCUSE, Herbert, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010.

- MARGOLIS, Joseph, "Dewey in Dialogue with Continental Philosophy", *Reading Dewey*, ed. Larry Hickman, Indiana University Press, Indianapolis, 1998, s. 234-257.
- MATSON, Wallace, "Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient", *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul Feyerabend, Grover Maxwell, Minneapolis, 1966, s. 92-103.
- McCARTHY, Thomas, "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism", *Critical Inquiry*, Vol: 16, No: 2, USA, 1989.
- MOLLAER, Fırat, "Moderniteden Postmoderniteye: Rasyonalite, Bilim, Kapitalizm", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, S. 21, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 63-100.
- MOORE, Edward, *William James*, Washington Square Press, New York, 1965.
- MOSES, Mendelssohn, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine", çev. Ali Irgat, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, S. 11, İstanbul, 2010, s. 23-36.
- MOUFFE, Chantal, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- MOUNCE, Howard, *Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty*, Routledge, London, 1997.
- MURPHY, John W., *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- MÜFTÜOĞLU, Aydın, *Rawls, Rorty ve Taylor'ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivitenin Yeri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir, 2000.
- NAGEL, Thomas, *Zihin ve Evren*, çev. Özge Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015.
- OWENS, John, "İroninin Yaptırımları: Rorty'de İroni, Otonomi ve Olumsuzluk", çev. Ayşe D. Temiz, *Cogito*, S. 57, 2008.

- ÖZKAN, Sezal Çınar, “Richard Rorty’de Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 23, 2017, s. 57-84.
- ÖZTÜRK, Emre, *Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2016.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge, 1931.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Semiotics and Pragmatism*, ed. Kenneth Lane Kenter and Christian J. W. Klosel, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- PEIRCE, Charles Sanders, *The Essential Pierce, C I*, ed. Nathan Houser, Christian Klosel, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- PEIRCE, Charles Sanders, *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings*, Vol. 2, ed. Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- PEIRCE, Charles Sanders, “Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?”, *Mantık Üzerine Yazılar*, çev. Halit Yıldız, Öteki Yayınları, Ankara, 2004, s. 48-72.
- PEIRCE, Charles Sanders, “Pragmatizmin Tanımı ve Tasviri”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Bilal Genç, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 50-62.
- PEIRCE, Charles Sanders, “Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?”, *Pragmatizm, Pratik Bir Felsefe Seçme Yazılar*, çev. Sara Çelik, Doruk Yayınları, İstanbul, 2008, s. 63-93.
- PHILIPS, D. Z., “Reclaiming the Conversations of Mankind”, *Philosophy*, V. 69, 1994.
- PIHLSTROM Sami, “Peirce’s Place in the Pragmatist Tradition”, *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 27-57.
- PLATON, *Phaidon*, çev. Hüseyin R. Atademir, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
- PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.
- PLATON, *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

- PLATON, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- PLATON, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- POSNOCK, Ross, “The Influence of William James on American Culture”, *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 322-342.
- POTTER, Vincent G., “Charles Sanders Peirce”, *American Philosophy*, ed. Marcus G. Singer, New York, 1985, s. 21-41.
- PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- PUTNAM, Hilary, *Realism with a Human Face*, ed. James Conant, Harvard University Press, London, 1992.
- RONEY, Patrick, “Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine”, çev. Elis Şimşon, *Kaygı*, S. 20, Bursa, 2013, s. 93-110.
- RORTY, Richard., *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.
- RORTY, Richard, “Pragmatism, Davidson and Truth”, *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, (edited by Ernest LePore), Basil Blackwell, NewYork, 1989
- RORTY, Richard, “Pragmatism as Anti-Representationalism”, *Pragmatism: from Pierce to Davidson*, Westview Pres, USA, 1990.
- RORTY, Richard, “Science as Solidarity”, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, United States of America, 1991, s. 35-45.
- RORTY, Richard, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- RORTY, Richard, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Pres, 1992.
- RORTY, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, England, 1994.

- RORTY, Richard, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- RORTY, Richard; “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, *Modernite Versus Postmodernite*, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 1994, s. 262-282.
- RORTY, Richard, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”, *Birikim*, çev. Mithat Sancar, sayı 67, 1994
- RORTY, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- RORTY, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- RORTY, Richard, “Philosophy & Future”, *Rorty&Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics*, ed. Herman J. Saatkamp, Vanderbilt University Press, Nashville & London, 1995, s. 197-205.
- RORTY, Richard, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers Volume I*, Cambridge University Press, New York, 1997.
- RORTY, Richard, “Pragmatism”, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, ed. Thomas Mautner, Penguin Books, 1997.
- RORTY, Richard, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, S. 10, 1997, s. 187-197.
- RORTY, Richard, “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 27-35.
- RORTY, Richard, “Simon Critchley’ye Cevap”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 71-81.
- RORTY, Richard, “İdealleştirme, Temeller ve Toplumsal Pratikler” *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1998, s. 471-475.
- RORTY, Richard, *Truth and Progress, Philosophical Papers Volume III*, Cambridge University Press, New York, 1999.

- RORTY, Richard, “Bilim, Eğretilen ve Siyaset Olarak Felsefe”, çev. İsmail Serin, *Felsefe Tartışmaları*, S. 24, 1999, s. 108-126.
- RORTY, Richard, “Postmodern Burjuva Liberalizmi”, çev. Yavuz Alogan, *Postmodernist Burjuva Liberalizm*, Doruk Yayınları, Ankara, 2002, s. 71-81.
- RORTY, Richard, “Dayanışma Olarak Bilim”, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilim, İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, der. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 39-55.
- RORTY, Richard, “Pragmatistin Yolculuğu”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2003, s. 101-123.
- RORTY, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006.
- RORTY, Richard, “Demokrasi ve Felsefe”, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, S. 54, 2008, s. 260-270.
- RORTY, Richard, “Bela Egyed’e Yanıt”, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*, S. 54, 2008, s. 275-277.
- RORTY, Richard, VATTIMO G., *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009.
- RORTY, Richard, “Freud ve Ahlak Düşüncesi”, çev. Banu Tümkaya, *ETHOS*, S. 3, 2010, s. 1-27.
- RORTY, Richard, “Feminizm, İdeoloji ve Yapıbozum: Pragmatist Bir Bakış”, çev. Sibel Kibar, *İdeolojiyi Haritalamak*, der. Slavoj Žizek, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013, s. 341-352.
- RORTY, Richard, “Bugün İçin Etik”, çev. Kemal Bakır, *Felsefelogos*, S. 62, 2016, s. 93-107.
- RORTY, Richard, “Trotsky ve Vahşi Orkideler” çev. Ferhat Onur, *ETHOS*, S. 9(2), 2016, s. 101-112.
- RORTY, Richard, *Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı, Richard Rorty ile Bir Söyleşi*, ed. Derek Nystrom-Kent Puckett, çev. Selda Arıt, Heretik Yayınları, Ankara, 2018.

- ROSENBERG, Bernard, *MassCulture, The Popular Arts In America, The Free Press of Glencoe*, 1963.
- ROSS, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- ROSSI, Paolo, *Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri*, çev. Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi, Ankara, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.
- RUSS, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni-Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi, Modern Çağ, Yeni Çağ*, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınları, 1973.
- RUSSELL, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996.
- RUSSEL, Bertrand, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner, Lester E. Denonn, Routledge, London, 1999.
- RUSSEL, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, çev. V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.
- RYAN, Alan, *John Dewey and The Hightide of American Liberalism*, Norton, New York, 1995.
- SALGAR, Ercan, “‘İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihi Bir İnceleme”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 19, 2015, s. 311-324.
- SARTRE, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.
- SARUP, Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm, Eleştirel Bir Giriş*, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010.

- SAVAGE, Daniel, *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, and Self-development*, SIU Press, Carbondale, 2002.
- SCHILLER, Ferdinand, *Studies in Humanism*, Macmillan, Londra, 1907.
- SEARLE, John, R., *Zihin, Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Tural, Litera Yayınları, İstanbul, 2015.
- SHAFFER, Jerome, *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- SHAKLAR, Judith, *Ordinary Vices*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1984.
- SHAKLAR, Judith, "The Liberalism of Fear", *Political Thought and Political Thinkers*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- SHAKLAR, Judith, "The Liberalism of Fear", *Political Liberalism: Variations on a Theme*, State University of New York Press, Albany, 2004.
- SHOOK, John R., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2003
- SHOOK, John R., "Dewey'in Pedagojik İnançlarının Felsefi Bağlamı", çev. Celal Türer, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, S. 1, 2002, s. 113-131.
- SHUSTERMAN, "Postmodern Ethics and the Arts of Living", *Pragmatist Aesthetics, Living, Beauty, Rethinking Arts*, Rawman & Littlefield Publishers, 2000, s. 236-261.
- SLATER, Michael, "William James's Pluralism", *The Review of Metaphysics*, S. 65, 2011, s. 63-90.
- SUCKIEL, Ellen Kappy, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- SWIFT, Mulhall A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, UK, 1992.
- ŞAN, Mustafa Kemal, "Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog", *Sosyoloji Dergisi*, S. 11, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 63-90.
- ŞAYLAN, Gencay, *Postmodernizm*, İmge Kitabevi, Ankara, 2009.

- ŞİMŞEK, Mehmet Emin, *Modernite, Postmodernite ve Bauman*, Belge Yayınları, İstanbul, 2016.
- TAMBORNINO, John, “Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty”, *Polity*, Vol. 30, No. 1, 1997, s. 57-78.
- TAŞKIN, Ali, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- TAYLOR, Charles, “Interpretation and The Sciences of Man”, *Understanding and Social Inquiry*, ed. F. R. Dallmayr, T. A. McCarthy, University of Notre Dame Press, 1977, s. 3-51.
- TAYLOR, Charles, “Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription”, *American Political Science Review*, 89(4), 1995, s. 954-965.
- TEPE, Harun, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitapevi, Ankara, 2003.
- “The Fifty Worst (And Best) Books Of The Century”, *The Intercollegiate Review*, Vol. 35, No. 1, 1999, s. 3-13.
- THILLY, Frank, *Felsefenin Öyküsü, Çağdaş Felsefe*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.
- TROÇKİ, Lev, *Sürekli Devrim, Sonuçlar ve Olasılıklar*, çev. Ahmet Muhittin, Yazın Yayınları, İstanbul, 2007.
- TÜRER, Celal, *Charles Sanders Peirce’ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003.
- TÜRER, Celal, *William James’in Ahlak Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri, 1997.
- TÜRER, Celal, *William James’in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005
- TÜRER, Celal, “Charles S. Peirce’ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi”, *Kaygı Dergisi*, S. 13, 2009, s. 71-82.
- TÜRER, Celal, “Pragmatizmin Doğruluk Evi”, *Bilimname XVII*, S. 2, 2009, s. 165-185.

- TÜTÜNCÜ, Koray, “Richard Rorty’nin Liberalizmi Üzerine”, *Doğu Batı*, S. 65, 2013, s. 107-129.
- TÜTÜNCÜ, Koray, “Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: Alasdair MacIntyre ve Richard Rorty’yi Birlikte Düşünmek”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 16, 2013, s. 175-192.
- TÜTÜNCÜ Koray, TÜTÜNCÜ Fatma, “Siyasi Tahayyüller, Ahlaki Normlar ve Edebi Anlatılar: Richard Rorty ve Martha Nussbaum’un Katkıları”, *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 20, 2015, s. 161-179.
- TÜZER, Abdüllatif, *Din ve Rasyonalite, Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yayınları, Ankara, 2009.
- ULUÇAKAR, Mustafa, “Richard Rorty Üzerine Bir Değerlendirme”, *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2014, s. 229-247.
- WAAL, Corneils de, *On Peirce*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont, 2001.
- WALDENFELS, Bernhard, “Despised Doxa: Husserl and The Continuing Crisis of Western Reason”, *Research in Phenomenology*, Vol 12, 1982, s. 21-38.
- WARBURTON, Nigel, EDMONDS David, *Felsefe Muhabbetlerine Devam*, çev. Esra Nur Sözbilici, Maya Kitap, İstanbul, 2017.
- WARNKE, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Cambridge, 2003.
- WATSON, Nigel, “Postmodernizm ve Yaşam Tarzları”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, Babil Yayınları, Ankara, 2006, s. 45-57.
- WELLS, Harry K, *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, çev. Tahsin Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 2003.
- WESTBROOK, Robert, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, New York, 1991
- WHEELER, Kathleen M., *Romantizm Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

WOLIN, Sheldon, "Democracy in the Discourse of Postmodernism", *Social Research*, Vol: 57, No: 1, USA, 1999, s. 5-30.

YILDIZ, Hasan, "Postmodernizm Nedir?", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 13, Kütahya, 2005, s. 153-166.

YILMAZ, Özgür, "Richard Rorty Açısından Metaforun İşlevi", *Kutadgubilig*, S. 31, 2016, s.141-151.

YILMAZ, Özgür, "Geleneksel Felsefeye İki Eleştiri: Wittgenstein ve Rorty", *Kutadgubilig*, S. 32, 2016, s. 105-118.

ZELLER, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

İnternet Kaynakları/Linkler

<https://journo.com.tr/yalan-haberler-google-ve-facebook-politika-degistirtiyor>

Son erişim tarihi: 08.05.2018

<https://www.apaonline.org/page/presidents>; <https://plato.stanford.edu/entries/rorty/>

Son erişim tarihi: 14.09.2018

<http://www.nytimes.com/2007/06/11/obituaries/11rorty.html?ref=topics>

Son erişim tarihi: 12.12.2017

<https://incil.info/kitap/1.+Korintliler/13> Son erişim tarihi: 15.03.2017.

STOUT, Jeffrey, "Rorty on Religion and Politics",

<http://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rorty%20on%20Religion%20and%20Politics.pdf> Son erişim tarihi: 23.03.2018

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dphronesis> Son erişim tarihi: 18.09.2018

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Ferdi Selim

Uyruğu : T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 16.01.1984/ Sivas

e-posta: ferdiselim@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2010
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2013

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2011- ---	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü	Araştırma Görevlisi

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı KPDS (61)