

PAPER DETAILS

TITLE: RICHARD RORTY ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AUTHORS: Mustafa ULUÇAKAR

PAGES: 229-247

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/850484>

RICHARD RORTY ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa ULUÇAKAR*

Öz

Bu çalışmanın temel amacı Rorty'nin, pragmatizm anlayışı ile klasik liberalizm üzerindeki yapılandırıcı etkilerini incelemektir. Çalışmada önce, Rorty'nin düşüncesinin felsefi özellikleri ile pragmatizme ilişkin çözümlemelerine yer verilmiştir. Daha sonra, Rorty'nin klasik liberalizm üzerindeki yeniden yapılandırıcı etkileri tartışılmıştır. Çalışmada Rorty'nin pragmatizminde, dine klasik liberalizmdekinden farklı bir kamusal işlev verildiği ve böylelikle dinin, cemaat yaşamı ötesinde bir siyasal toplum oluşturmada zorlanan toplulukların, ikna yoluyla liberal enternasyonalizmin yanına çekilebilmesine yönelik bir gereç olarak kullanılabildiği sonucuna varılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Rorty, pragmatizm, yapısökümcülük, görecelik, postmodern burjuva liberalizmi.

Abstract

An Evaluation on Richard Rorty

The main purpose of this study is to examine Rorty's perception of pragmatism and its reconstructing effects on classical liberalism. The study begins with philosophical foundations of Rorty's thoughts followed by his analysis of pragmatism. It then discusses his reconstructing effects on classical liberalism. The article concludes that religion is equipped with a different function that that of classic liberalism in Rorty's perception of pragmatism and thus, it can be used as a tool to get the communities having trouble to form a modus vivendi beyond "gemeinschaft" into the liberal internationalism.

Keywords: Rorty, pragmatism, deconstructivism, relativism, postmodern bourgeois liberalism.

* Dr., Angora Caddesi, 186-4, Beysukent, Çankaya-ANKARA, mulucakar@gmail.com

GİRİŞ

Bu çalışmanın temel amacı Rorty'nin, pragmatizm anlayışı ile klasik liberalizm üzerindeki yapılandırıcı etkilerini incelemektir. Çalışmada önce, Rorty'nin düşüncesinin felsefi özellikleri ile pragmatizme ilişkin çözümlemelerine yer verilmiştir. Daha sonra, Rorty'nin klasik liberalizm üzerindeki yeniden yapılandırıcı etkileri tartışılmıştır.

1. RORTY'NİN DÜŞÜNCESİNİN FELSEFİ ÖZELLİKLERİ

Postmodern liberalizm anlayışının özgün temsilcilerinden biri olan Rorty'nin, pragmatizm anlayışı ve klasik liberalizm üzerindeki yeniden yapılandırıcı etkileriyle postmodern burjuva liberalizmine önemli bir teorik statü kazandırdığı söylenebilir. Rorty'ye göre Plato'dan başlayan felsefe geleneği olumsuzlukla (contingency)¹ yüzleşmekten ve tarihten/zamandan kaçınmıştır. Oysaki felsefe başından beri tarihsel ve kültürel koşullar içerisinde gelişmiştir. Descartes, Locke ve Kant, doğa bilimlerinin başarılarını kanıtladığı, modernleşme süreçlerine paralel olarak sekülerleşmenin gündeme geldiği dönemlerde ortaya çıkmışlar ve tabiatıyla felsefenin; dinin değil de, bilimin konusu olduğu noktasında dönemin ilahiyatçılarıyla çelişmişlerdir. Keza 20'nci Yüzyıl'ın başından itibaren de entelektüeller döneminin ilahiyatçılarıyla benzer bir çelişme içerisine girmişlerdir. Ancak bu kez çelişki; dönemin entelektüellerinin "felsefenin, dinin veya bilimin değil siyasetin ve/veya sanatın ilgi alanında yer alabileceği" savıyla ortaya çıkmıştır (Rorty, 1980:4).

Rorty (1980: 369) kendisini pragmatik gelenek içerisinde görmekte, filozofları "sistematik" ve "geliştirici" şeklinde ikiye ayırmakta ve kendi konumunu da geliştirici felsefeyle² özdeşleştirmektedir. Bununla birlikte, O'nu tek bir felsefi konumla sınırlandırabilmek zordur. Zira Rorty'nin geleneksel felsefe eleştirisinin, farklı felsefi konum ve düşünürlerden beslendiği görülmektedir. Rorty felsefi eleştirilerine klasik liberalizmin insana ait ontolojik ön kabulünü³ sorgulayarak başlamakta ve bu sorguya paralel biçimde insana ilişkin yeni bir betimleme biçimi ortaya koymaktadır. O'na göre Plato'dan Kant'a kadar birçok filozof insanda, merkezi ve olumsal (contingent) olmayan bir öz ayırt etmeye çalışmışlar⁴ ve belirli siyasal düzenlemeler/toplumsal örgütlenmelerin haklılaştırılmasında (justification), insanda bulunduğu varsayılan bu unsura başvurulmuştur. Örneğin Plato, insanı diğer canlılardan ayıran vasıfların onu diğer varlıklardan daha farklı/üst bir ontolojik kategoriye yerleştirdiğini düşünmüştür.⁵ Hristiyan teolojisindeki farklı tefsirlerde ise, insanın "Tanrı'nın imajında" olduğu anlayışının ima ettiği iyi/üstün olma vasfı ile kötü/günahkâr vasfı bir arada var olmuştur (Niebuhr, 2004: 13-16). Nietzsche, insanı kendine özgü iğrenç ve tehlikeli bir hayvan türü olarak tarif

etmektedir.⁶ Rorty ise insanı; “arzulara ve inançlara sahip olan ve kendisini bu arzular ve inançlar yoluyla dışa vuran dinamik bir varlık” olarak tanımlamaktadır (Rorty, 1993: 114). İnsanı hayvanlardan ayıran üstün nitelikler bulunduğu savını yadsıyan Rorty’ye göre, insanda ilave olarak bulunan tek şey; dili kullanma yetisidir. İnsanlar birbirleriyle ilişkilerinde dili kullanarak kendilerini değiştirirler. Dolayısıyla dilin insanın kendisini yaratmasında anahtar bir rolü vardır (Rorty, 1993: 112).

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. Rorty (1995: 15)’ye göre tarihselciler “insan nedir?” sorusuna yanıt arayışlarında, “insan doğası” yaklaşımını bir yana bırakarak demokratik toplumun bir parçası olarak insanın, kendisi için belirlenmiş bir rolün yerine getirilmesinden öte bir işlevi olabilmesi imkânları üzerine kafa yormuşlardır. Böylelikle de “özgürlüğü” toplumsal ilerlemenin hedefi olarak görmemize yardımcı olmuşlardır. Rorty olumsuzluğu⁷ da, Hegel’ci tarihselciliğin⁸ bir ürünü olarak görmek ve tarihselcilerin görüşlerini toplumu tarih üstü dinsel, metafiziksel ve felsefi yapılardan arındırmak ve toplumu tarihsel bir liberal söylem üzerine oturtmak için kullanmaktadır. O’na göre liberal söylem yoluyla olumsuzluklarının bilincinde olan bireylerden oluşan bir toplum yapısı oluşturulabilecek ve doğruya ve iyiye bu bireylerin özgür etkileşimleri sonunda ulaşılacaktır.⁹

Rorty’ye göre Freud, Plato’dan beri süregelen merkezi ve insan doğasıyla özdeş tanımlanan benlik ve vicdanı, merkezsiz ve olumsal olarak görmüştür.¹⁰ Keza Kant ile karşılaştırıldığında Freud; Kant’taki akıl ve duyum ayırımını reddederek, akıl diye merkezi bir yetinin var olmadığını, ahlaki duyunun/bilincin ise evrensel olarak değil, tikel olarak, zamanın ve tesadüfün bir eseri olarak ortaya çıktığını öne sürmektedir. Bu yönüyle Freud’un evrenselden çok tikele/somuta vurgu yaptığını; insanın kendisinin yaratma gayretinin ise, ancak geçmişteki bazı tikelliklerden kurtulmasıyla mümkün olabileceğine dair tespitleriyle de, özel kamusal arasında ayırım yapılmasını olanaklı kıldığını düşünmektedir (Rorty, 1991: 143-163).

Aydınlanma düşüncesi dünyaya ait bilginizin temelindeki gerçekliğin ortak bir tutum ve akıl yürütmenin sonucu olduğu varsayımı üzerine bina edilmiştir. Rorty ise, bilgi ve hakikatin herhangi bir temeli olduğuna ilişkin aydınlanmacı rasyonalist ve pozitivist görüşü reddetmektedir. Kendisini bir “liberal ironist” olarak tanımlayan Rorty’ye göre, başka herhangi bir olgu gibi akıl da sosyolojik bir belirlenmeye tabi bir olgudur. Akıl, aydınlanma

geleneğinin ürünü, bu itibarla da göreceli bir kavramdır. Keza, akli savunmak aslında kendi tarihsel deneyimimizin, (Batı ve aydınlanma düşüncesi olarak da okunabilir), inanmamızı telkin ettiği bir dizi değeri savunmaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle de Rorty, konuya ironist bir bakış açısıyla yaklaşılmasını önermektedir. Rorty, ironist kişiyi şöyle tanımlamaktadır:

Bir ironiste göre, tüm insanlar ‘doğaları gereği bilmeyi arzular’ ya da ‘hakikat insan zihninden bağımsızdır’ gibi tümceler; sadece Batının yerel nihai sözcük dağarcığını oluşturmakta, onun amiyane bilgisini ve sağduyusunu aşılama kullandığı yavan sözcüklerdir... İronist entelektüeller, zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir düzene inanmayan kişilerdir... Herhangi bir olgu ya da olayın meydana gelmesi ya da gelmemesi tesadüfe ya da tesadüflere bağlıdır. Bunların kesin kuralları, doğa yasaları tarafından önceden belirlenmişliği yoktur. Doğa bilimleri dahi rastlantısallıktan tümüyle arınmamışken, sosyolojik bir yasanın toplumsal olgu ve olayları belirlemiş olduğu asla düşünülemez” (Rorty; 1995: 118-128).

Rorty’ye göre “büyük teoriler” (Comte’un, “üç hal kanunu”; Marks’ın, “toplumun gelişme yasaları”, vb.) geçerliliklerini yitirmeye mahkûmdur.¹¹ Keza bilgiye içerik kazandırılmasını ve metodolojik sorgulama düşüncesinin oluşmasını sağlayan Kartezyen düşünce de karşı çıkılması gereken bir düşünce biçimidir.¹² Buna karşın Rorty, yapısökümcüleri hem temel görüşleri hem de yöntemleri bakımından desteklemektedir. Zira O’na göre büyük düşünürlerin fikirleri ancak, yapısökümü yoluyla anlamlandırılabilir. Kişi, büyük klasik eserleri okuyarak da eğitilebilir ve felsefi dağarcığı zenginleştirilebilir. Zira felsefi metinler edebi metinlerden çok farklı değildir. O, filozofları okurken de; onların söylemlerini, toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine ilişkin dogmalar olarak görmemiştir. Örneğin özel yaşantısında, Nietzsche ve Heidegger’i okumuş; fakat onların iddialarıyla kendisi arasına ironik bir mesafe koymuştur.¹³ Rorty, yapısökümcüleri ve felsefi çerçevesi itibarıyla liberalizmi desteklemekle birlikte, Derrida, Foucault gibi yapısökümcüleri, yaşam felsefesiyle siyaseti birbirine karıştırdıkları için eleştirmektedir. O’na göre, siyasette de liberal olunmalı ve radikal yaklaşımlar desteklenmemelidir. Bu yaklaşım Rorty’yi, iddialı söylemler yerine daha çok alternatif söylem tarzlarını ya da imayı tercih etmeye yöneltmektedir.

Rorty moderniteyi sorgulamada da, “rastlantı”, “zaman”, “görecelilik” gibi temel kavramlara başvurmakta ve kavramları çoğu kere bilindik ve yerleşik anlamları dışında kullanmaktadır. Örneğin moderniteyi “imkânsızın mümkün olduğu bir düzen”, “insanlığın hayatına rastlantısallığı taşıyan modernite” olarak tanımlamaktadır. Meseleyi bu şekilde ortaya koyunca, evrensel genel geçerlilikleri tespit etmeye çalışmanın anlamı göreceli olarak önemini yitirmekte ve hakikatin peşinde koşmanın da, evrensel geçerlilikleri tespit

etmeye çalışmanın da anlamı önemsizleşmektedir. O'na göre, evrensel olarak doğru ve geçerli olan ya da olabilecek bir şey yoktur. Kullandığımız kavramların çoğu sadece belirli bir toplum için ve belirli bir zamanda/bağlamda değer taşımaktadır ve ancak o toplum için geçerliliğe sahiptir.¹⁴ Toplum, tarihsel deneyimleriyle söz konusu kavramlara belirli bir anlam atfetmiştir ve bunlar üzerinde uzlaşıya varmıştır. Söz dağarcığımız, inanç sistemlerimiz ve sahip olduğumuz değerler de rastlantısalıdır. Bu nedenle de bunların evrensel felsefi ölçütlerin birer türevi olmaları mümkün değildir.¹⁵

Özetle; Rorty'nin klasik felsefeye yönelik eleştirilerinin çıkış noktasını, insan doğası olarak tarif edilen ön kabulün reddi oluşturmaktadır. O'na göre, insanı hayvanlardan ayıran temel belirleyici unsur dildir. Keza toplumlar için de genel geçer vasıflar yoktur, toplumsal karakteristikler zamana/mekâna bağlı olarak ve rastlantısal bir biçimde tezahür eder. Bunları “akıl” ile açıklayabilmemiz mümkün değildir. Toplumlara uzlaşıya götürecek olan şey; ortak dil ve ortak umutların varlığıdır. Çözümlemelerinde soyağacı ve yapısökümü yöntemlerini kullanıyor olmakla beraber Rorty, bu ekolün ustalarını da liberal düşünce açısından tehlikeli addetmektedir. Zira O'na göre hiçbir önerme evrensel nitelikli değildir. Tarihselcilerin olumsalcı görüşlerini ise, toplumu tarih üstü dinsel, metafiziksel ve felsefi yapılardan arındırarak liberal söylem üzerine oturtmak için kullanmıştır. O'na göre, liberal söylem yoluyla toplum, olumsuzluklarının bilincinde olan bireylerden oluşacak ve doğru ve iyiye bu bireylerin özgür etkileşimleri sonunda ulaşılacaktır. Keza Rorty, Locke'tan Kant'a kadar devam eden epistemoloji anlayışındaki geleneksel özne-nesne ikilemine ve düşünce ile eşya arasındaki ya da önerme ile durum arasındaki birebir ilişki türü olarak gerçeklik fikrine karşı temelli bir eleştiri getirmektedir.¹⁶ Rorty bu eleştiri düzleminde “kullanılışlılık” fikrini ön plana çıkararak pragmatizme doğru kaymaktadır.

2. RORTY'NİN PRAGMATİZME¹⁷ İLİŞKİN ÇÖZÜMLEMELERİ

Doğan (2003: 1)'a göre “pragmatizmi bir cümle ile tanımlamak olası değildir. Çünkü pragmatizm, bir anlam teorisidir. Ancak, pragmatizm aynı zamanda bir araştırma teorisi bir gerçek teorisi ve bir etik teorisidir”. Pragmatizm eylemin kuramdan/öğretiden, deneyimin sabit ilkelerden/prensiplerden önemli olduğunu, kavramların anlamının sonuçları itibarıyla belirlendiğini savunmaktadır. Pragmatistlere göre bir kavramın anlamı, bir olayda, bir harekette veya bir denemede ortaya çıkar. Bir kavram hakkında ne düşündüğümüzün, ne tasarladığımızın önemi pek yoktur; o kavramın anlamı gerçek yaşamda, yani bireyin çevresi ile olan ilişkilerinde belirecektir. Deneyimlerimiz ve hareketlerimizin sonuçları bize bir kavramın gerçek anlamını öğretecektir. Örneğin, elimizi ateşin içine koyduğumuzda elimiz

yanacaktır. Yakıcılık ateşin niteliklerinden yalnızca biridir ve ateş hakkında bildiğimiz bütün nitelikleri bir araya getirdiğimizde ateşin tanımını elde etmiş oluruz. Peirce'e göre, bu deneysel yöntem, düşünce ve kavramları "semelerinden tanımak" olarak bilinen eski bir kuralın özel bir uygulamasından başka bir şey değildir. Peirce pragmatizmi "yalnız şu kadarını söyleyeyim ki, pragmatizm aslında ne bir metafizik kuramı ne de gerçekleri belirleme girişimidir. O sadece anlaşılması zor kelimelerin ve soyut kavramların anlamlarını bulma yöntemidir" (Peirce, 1978: 271-273) şeklinde tanımlamaktadır. James'e göre ise, "kavrama ve düşünme sadece eylem için vardır" (1975b: 92). Yani, kavramlara veya nesnelere göstereceğimiz tepkilerin yalnızca günlük yaşamımızda değil, dünyanın doğası, niteliği üzerinde de önemli etkileri olacaktır. James (1975a: 29) bir başka yerde de şöyle demektedir:

Bir nesne konusundaki düşüncelerimizde kusursuz açıklığı elde etmek için, o nesnenin ne gibi tasavvur edilebilir pratik etkilerinin olabileceğini, ondan ne gibi duyular beklememiz gerektiğini ve ne tür tepkiler göstermeye hazırlanmamız gerektiğini göz önünde bulundurmalıyız.

Pragmatistlere göre, kişiler ancak düşünce ve kanaatlerine çevreden gelen tehditler sonucunda kavramların anlamlarını sorgulamaya başlar ve belirli bir hareket tarzı benimsemeye yönelik bir araştırma eylemine başvururlar. Dewey'e göre, araştırma temel olarak çevredeki sorunlara çözüm bulunması çabasıdır: "belirsiz bir durumun kendi özellikleri ve ilişkileri açısından öyle belirgin bir duruma kontrollü olarak çevrilmesidir ki, ilk (belirsiz) durumdaki öğeler birleşik bir bütüne dönüştürülmüş olur" (akt. Thayer, 1968: 172). Pragmatizmin gerçek, doğru ve iyi kavramlarına ilişkin çözümlemelerinde, bir kanaat veya düşüncenin gerçek olup olmaması, doğruluğu ve/veya iyiliği, onun bizi bir deneyimimizden bir diğerine yönlendirmesindeki ya da yaşamımızdaki belirli bir sorunu çözmesindeki başarısıyla ölçülür (James, 1975a: 42). Aynı şekilde Dewey için gerçek, sorunlu bir durumu sorunsuz bir durum haline getirme halidir. (Morris, 1970: 64; Thayer, 1968: 195-199, Crabb, 1989: 71-72).

James (1975b: 141)'e göre, "bir etik felsefenin önceden dogmatik bir şekilde oluşturulması olası değildir". Pragmatizm, her sorunun kendine özgü nitelikleri olduğunu ve bu nedenle çözümü için değişik bir yol izlenmesi gerektiğini ve bireyin bu anlamda kendi çevresindeki değerlerin oluşturulmasına katıldığını savunur. Bu anlayışa bağlı olarak pragmatizmde bireyi belirli bir şekilde davranmaya zorunlu kılan hiçbir kurallar bütününe mevcut olabileceği savı reddedilir.

Ayrıca pragmatizmin radikal deneycilik ve bilimsel yöntemi, bir başka deyişle herhangi bir davranış kuralının kendi başarısını kanıtlamadıkça benimsenemeyeceğini savunur. Örneğin Dewey şöyle der: İyi ve iyi şeyler hakkındaki bütün ilke ve öğretiler varsayımlardan ibarettir. Bu ilke ve öğretiler, değişmez gerçekler değil, bunlara göre hareket edildiğinde doğacak sonuçlar aracılığıyla denenip kabul edilecek veya değiştirilecek düşünsel ürünlerdir (intellectual instruments) (Dewey, 1988: 221).

Bireyin işine ne geliyorsa onu yapmasını veya kendisini amaçlarına ne ulaştıracaksa onu uygulamasını salık verdiği basit bir etik kurama sahip olduğu inancının aksine, pragmatizm bireyin günlük yaşamında etik gelişmişliği yerleştirmeye çalışmıştır. Pragmatizm öncelikle, olay ve nesnelere yönelik amaç-araç ayrımı gibi ikili yaklaşımları reddetmektedir. Örneğin Dewey, amaç-araç sürekliliği fikrini geliştirmiştir. Buna göre, davranışlarımızın nihai amaçlarını değil, bize daha yakın olan amaçlarını açıklıkla görebiliriz. Bu amaçlara “görünen amaçlar” denir ve bunlar elde edilir edilmez, nihai veya diğer amaçlarımızın elde edilmesinde bir araç durumuna geçerler. Pragmatistler için etik davranış bireye, onun bireysel amaçlarına toplumun genel ve daha kapsamlı amaçlarından izole bir şekilde ulaşmasında yardımcı olunması değildir. Etiksel gelişmişlik bireyin hem kendisinin hem de toplumun bütün amaç ve değerlerini göz önünde bulundurmasını gerektirir (Doğan, 2003: 9).

Özetle, pragmatistlere göre bir düşünce, toplumsal yaşamımız için elverişli olduğu sürece “doğrudur”. “İyi”dir de diyebiliriz; çünkü pragmatizmde “doğru” sözcüğü “iyi” olduğunu ispat edebilen her şeyin adıdır. Doğru olan, belirli sebepler ölçüsünde aynı zamanda iyidir. Pragmatizm bir anlamda doğruyla iyiyi birleştirmektedir. Yani düşünceler, inançlar ve erdem, toplumsal yaşayışımız için elverişli olduğu sürece ve pratik fayda sağladığı hallerde doğrudur. Diğer bir deyişle, doğru olan düşünce, inanç ve erdemler pratikte doğrulanabilenlerdir (Özsoy, Gürsoy, 2007: 3). Pragmatistler bu çerçevede, kişiyi belirli bir şekilde davranmaya zorlayan etik değerler olduğuna ve/veya olması gerektiği düşüncesine de karşı çıkarlar. Onlara göre mademki gerçek ileride belirecektir ve insanlar bugün farklı şeylere inanıp farklı şekilde davranmaktadırlar, o zaman değişmez etik değerlerin olduğu savunulamaz. Kişiler kendi deneyimlerine göre bugün için geçerli olabilecek gerçeklere, yani kendi gerçeklerine ulaşacaklar ve onlara uygun etik değerler benimseyeceklerdir.

Rorty, görüşlerini esas itibarıyla Amerika’nın entelektüel geleneği içerisinde gördüğü pragmatizm çerçevesinde değerlendirmekle birlikte, O’nu kısmen esinlendiği analitik felsefe de dâhil bütün bir felsefe geleneğine karşı çıktığı ve böylelikle farklı bir pragmatizm tarzı geliştirdiği de söylenebilir. Rorty kendi “pragmatizm” anlayışını genel hatlarıyla üç temel özellik altında

formüle etmektedir. O'na göre pragmatizmin birinci özelliği anti-özcülüktür.¹⁸ İkinci özelliği, olan/olması gereken ayrımının reddidir.¹⁹ Rorty'nin pragmatizme atfettiği üçüncü özellik ise; pragmatizmin araştırmaya sınır getirmeyen özelliğidir (1982a: 162). Rorty'ye göre realizm nesnellığe yaslanırken, pragmatizm dayanışmaya vurgu yapmaktadır.²⁰ Dayanışma kavramında, belirli bir zaman ve mekân içerisinde yer alan bir topluluk vardır. Nesnellik kavramında ise, insanların beşeri olmayan gerçeklikle dolaysız bir ilişkisi söz konusudur (Rorty, 1985: 3).

Aydınlanma ile birlikte Newton'cu fizik bilimi düşünsel bir model olarak kabul görmeye başlamış ve çağın birçok düşünürü, toplumsal, ekonomik ve siyasi pek çok olay ve kurumu doğa bilimlerine referansla açıklamaya çalışmıştır. Siyaset kuramları ve bu bağlamda liberalizm de, gerçeğin, iyinin, doğrunun, insanların ne olduğuna/nasıl olduğuna dair nesnel bilgi anlayışı etrafında şekillenmiştir. Rorty için ise herhangi bir toplum kavramlara tarihsel deneyimleriyle değişen anlamlar atfettiğinden ve bu anlamlar üzerinde toplumsal uzlaşa sağladığından, söz konusu kavramlar ancak, o toplum için ve sadece o zaman diliminde geçerlidir. Keza söz dağarcığımız, inanç sistemlerimiz ve sahip olduğumuz değerler rastlantısaldır. Bu nedenle de bunların evrensel felsefi ölçütlerin birer türevi olmaları mümkün değildir. Toplumlara birleştiren, insan birlikteliğini mümkün kılan da işte bu ortak dil ve ortak umutların varlığıdır (Rorty, 1985: 4).

Yavuz (2000: 1)'a göre Rorty çözümlemelerinde; özellikle de görecelik ile pragmatizmi bağdaştırmaya çalışan yaklaşımıyla, Marksizm karşıtı bir duruş sergilemektedir. Zira Marks felsefeyi dünyayı değiştirmeye yönelik siyasal bir etkinlik (praksis) olarak görmektedir.²¹ Oysa Rorty, Marksizm'i, bir siyasal praksis olarak tutarsız bulmaktadır. O'na göre, Marksizm, "Feuerbach Üzerine Tezler" in pragmatizmi ile pozitivistimin bilimciliğinin, kendi içinde tutarlı olmayan bir terkipten ibarettir.²² Rorty'ye göre, felsefenin bir siyasal model üzerine inşa edilmesi söz konusuysa, bu modeli tutarlı biçimde savunan felsefe sistemi Marksizm değil, pragmatizmdir.

3. RORTY'NİN KLASİK LIBERALİZM ÜZERİNDEKİ YENİDEN YAPILANDIRICI ETKİLERİ

Rorty'nin klasik liberalizm üzerindeki yeniden yapılandırıcı etkilerini tartışabilmek için öncelikle, çok özet olarak da olsa, liberalizmi ön kabulleri açısından ele almak ve daha sonra postmodern söylemin klasik liberalizme bakışını karşılaştırmalı bir biçimde vermenin gerektiği düşünülmüştür. Zira ancak bu temel üzerine etik-politik mülahazalar oluşturmak olanaklı olabilecektir.

Locke (1996: 161) "insanın doğası gereği, mutluluk peşinde koştuğunu ve haz almaları gereken şeylere yöneleceklerini öne sürer. İnsan doğasının mutluluğa eğilimli oluşu Locke'a göre zorunlu bir dürtüdür. Ancak insanı mutluluğa götürecek nesnel bir etik söz konusu değildir. Her bireyin kavramları kendi akli yoluyla oluşacağından, iyi kavramı da bireylerin tercihlerine bağlı olarak değişmektedir (Locke, 1996: 163). Doğa durumuna tabi olan ve doğuştan iyi, eşit olan ve doğal haklara sahip olan insanlar, ortak çıkarlarla birbirlerine bağlıdır. Doğa durumuna uymak bireyleri mutluluğa götürür (1969: 4). Doğa durumuna uyulmaması, bireylerin güvenliğini tehlikeye sokmaktadır. Böyle bir durumda herkesin yasayı ihlal eden cezalandırma hakkı doğacaktır. Siyasal bir topluluk olabilmek için gerekli olan şey; doğa durumunda eksik olan uzlaşmazlıkların çözümü için ortak bir ölçüt, tarafsız bir yargıç ve cezalandırmayı ifa edecek bir güç bulunmasıdır. İşte bu yolla herkese ait olan cezalandırma yetkisi kamuya devredilmektedir (Locke, 1969: 50-51). Locke'a göre bireyler özgür eşit ve bağımsız olduklarından ancak kendi rızalarıyla siyasal bir erke tabi kılınabilirler. Doğa durumundan toplum durumuna geçilebilmesi için, diğer bir deyişle bireylerin doğal haklarını güvence altına almak için, bireylerin rızalarıyla uydukları bir toplumsal sözleşmeye gerek vardır (Locke, 1969: 56). Locke (1969: 118)'a göre bireylerin kendi rızalarıyla ve sözleşme yoluyla haklarını devrettiği devlet ve onun yönetici erki olan iktidar, bireylere karşı hakkaniyetli davranmak zorundadır. Devletin ve onu yöneten iktidarın kendi sınırlarını aşması durumunda yönetilenlerin direnme hakkı vardır.

Özgürlük ise, liberal kuramın olmazsa olmaz değerlerinden biridir. Liberalizmin bireye başkalarının müdahalesi olmaksızın içinde rahatlıkla hareket edebilmesi için bırakılan alanı anlatan yaklaşımı, siyasi literatürde "negatif özgürlük" olarak tanımlanmaktadır (Locke 1969: 15). Liberalizmin eşitlik anlayışı ise, daha çok formel bir eşitliktir. İnsanlar ontolojik anlamda eşit olup doğuştan eşit haklara sahiptirler. Bu, pratikte yasalar önünde eşitlik anlamına gelmektedir.

Liberalizmin adalet anlayışı usuli/sosyal adalet tanımlamalarından birincisine uygundur. Bu anlayışa göre adalet sadece bireylerin belirli kurallara uymalarıyla sağlanmaktadır. Diğer bir deyişle gelir/fayda dağılımı bir ölçüt olmayıp, devletin adaleti sağlamak için cebir tatbik etmesine de gerek yoktur. Adaletin kurallarının sağlanması bireysel tercihe bağlıdır ve otorite sadece formel anlamda bireyin bu hakkını güvence altına alır. Adaletin kurallarına uymayan bireyler bu eylemlerinden ötürü ve kendi rızalarıyla cezaya çarptırılırlar (Locke, 1969: 31).

Postmodern söylem, liberalizmin temel ön kabulü olan "insan doğası" yaklaşımını reddetmektedir. Şeylerin var olmaktan/verili olmaktan çok

kurulduğu ontolojik ön kabulünden hareket eden postmodern söyleme göre, yerel bağlamları ve tarihselliği ihmal eden bu türden genellemeler, herhangi bir grubun, kültürün çıkarı değil bütün insanların çıkarı gibi gerçeğe uzak önermelerde bulunan “meta anlatı”lardır. Keza postmodern söylem klasik liberalizmin, “bilginin deneyimle elde edileceğine” yönelik ön kabulünü de reddetmektedir. Zira ampirik epistemoloji bilim için kuşkuculuğu öngörürken, kendi kendinin kanıtı olan deneyden kuşulanmaz, diğer bir deyişle, deney bilgiyi haklı kılmada *a priori* kabul edilmekte ve evrenselleştirilmektedir. Postmodern söyleme göre ise, bilgi dil tarafından söylemsel olarak kurulmakta ve hatta belli iktidar ilişkileri içerisinde üretilmektedir. Postmodern burjuva liberalizmi de, liberalizm gibi, bireyden yola çıkmakta, ancak bireyi tarihselci bir bağlam içerisine yerleştirmekte ve her türlü tarih ve kültür aşırı metafizik tanımlamaya karşı çıkmaktadır (Evre, 2005: 118-138).

Rorty de, insanların bütün zamanlara özgü ortak özellikleri bulunduğunu varsayan insan doğası yaklaşımını reddetmektedir. Rorty’ye göre, insan doğası varsayımı dünyanın ve insanın kutsal bir yaratım olduğu metafizik kabulüyle de yakından alakalıdır. Böyle bir içkin doğa nosyonunu savunmak, aynı zamanda doğanın bir de kutsal bir yaratıcısı olduğu düşüncesini beraberinde getirmektedir (Rorty 1995: 47). Rorty’ye göre gerek kutsallık gerekse de kutsallıktan arınma tarihsel sürece bağlı olarak gelişir. Bireyin tapındığı her şey zamanın/tesadüfün şekillendirdiği söylemin bir sonucu olarak ortaya çıkar (Rorty, 1995: 49).

Rorty, Heidegger’in “dasein” (insan varlığı) kavramlaştırmasını “varoluşun olumsallığı” olarak kavramaktadır. O’na göre “insan benliği kavramı dil yoluyla yaratılmaktadır” (Rorty, 1995: 29). Rorty’ye göre; insanın hayvanlardan farklı bir dil yetisine sahip olması, her zaman ve her yerde aynı tarzda konuşacağı anlamına gelmemektedir. Tam tersine Rorty, insanın dil yetisiyle kendini sürekli yenileyebileceğine, geliştirebileceğine vurgu yapmaktadır (Evre, 2005: 151).

Rorty’ye göre, başta Locke olmak üzere diğer tüm 17. yüzyıl liberal düşünürleri, bilgiyi kişilerle söylemler arasındaki bir ilişki olarak değil, kişilerle nesneler arasında bir ilişki olarak ele almışlardır. Bunun sonucu olarak, örneğin Locke için, bir insanın inanca nasıl ulaştığının yanıtı, aynı zamanda o inancı nasıl meşrulaştırdığının da bir yanıtıdır (Rorty, 1980: 141). Kant ise, zihindeki temsilleri kavramlar ile sezgiler olarak ayırmakta ve ilk kez bilginin temelini nesnelerle ilişkiler bağlamında değil, söylemle ilişkiler bağlamında ele almaktadır (Rorty, 1980: 160).

Batı düşünce geleneğinde “gerçeği arama” merkezi bir konuma sahiptir. Oysa ki Rorty, gerçeği arayışta metafiziğe veya epistemolojiye ihtiyaç

duymamaktadır. O'na göre gerçek, "bizim için iyi olana inanmak" sözlerinde anlam kazanmaktadır. Keza Rorty de dâhil bütün pragmatistler için rasyonel olan, inandığımız şeyin doğru olmayabileceğini veya başka birinin inandığı şeylerin daha doğru olabileceğini ve/veya başka birilerinin bizim doğru saydığımız inançlara karşı çıkabileceğini kabul etmektir (Rorty, 1985: 5). Bu bağlamda daha objektif, daha bilimsel gibi nitelermeler yerine daha kullanışlı, daha kullanışsız, duyarlı, duyarsız, gibi nitelermeler yapmak daha doğru olacaktır (Rorty, 1982b: 203).²³

Rorty'nin etik-politiğinin kamusal/özel ayrımından yola çıktığı söylenebilir. Zira Rorty kamusal ile özele ait değerlerin tek bir düşünce sistemi, tek bir vizyon içerisinde savunulamayacağını düşünmektedir. Keza Rorty'ye göre liberalizm de bir kuram değil, diğer meta anlatılar gibi bir anlatıdır. Rorty'nin tasarladığı liberal ütopya açısından, örneğin, özerklik özel alana ait iken, dayanışma, işbirliği, adalet gibi değerler kamusal bir özellik taşımaktadır. Rorty bu iki alana ait değerlerin eşit derecede geçerli oldukları varsayımından hareketle, kamusal ile özel alanı "liberal ironist" olarak tasarladığı birey anlayışı çerçevesinde birbirine eklemektedir (Rorty, 1995: 17). Liberal ironist birey profilinin liberal yüzü, kamusal alana, ironist yüzü ise özel alana aittir. Rorty'ye göre insanlar gerek kendilerini ve düşüncelerini haklılaştırmak gerekse başkalarına ait öyküleri aktarmak için döngüsel olarak bir dizi sözcük kullanırlar. Rorty insanların döngüsel olarak başvurdukları bu sözcük dizinini, "nihai sözcük dağarcığı" olarak kavramlaştırır (Rorty, 1995: 114).

Rorty'nin öngördüğü ironist birey profili, ideal bir liberal toplum için geçerli olmakla birlikte, toplumun bütün bireylerine özgü değildir. Liberal ütopya toplumunda ironist olanlar entelektüel, olmayanlar ise nominalist ve tarihselci olacaklardır. Ironist bir kültür özel alana, nominalist bir kültür ise kamusal alana ait olacaktır. Ancak hem entelektüeller hem de entelektüel olmayanlar metafiziği reddedeceklerdir. Rorty'ye göre insanların dayanışma talebi ortak bir mülkiyetten çok, ortak bir tehlike beklentisinde yatmaktadır. Buna karşın metafizikçi liberaller, insanın neden zulme uğratılmaması, neden aşağılanmaması gereğini de insan doğasında, insanda içkin ortak ve genel iyi kavramında aramaktadırlar. Oysaki Rorty (1995: 138) toplumu bir arada tutan bağın, insanın aşağılanmaya ve zulme karşı gösterdiği ortak dil ve duyarlılık olduğunu düşünmektedir. O'na göre etik-politik bir yükümlülük olarak kavranan dayanışma anlayışı, hem liberal toplumların kendi içerisinde, hem de diğer toplumlarla bir arada yaşama arzusuyla tezahür eder. Zulüm/aşağılanmaya karşı duyarlılıktan mayalandığı değerlendirilen dayanışma; insan doğasından kaynaklanan, bilgiyle keşfedilen bir şey değil, duyguya dayalı olarak ve olumsal anlamda yaratılan bir şeydir. Bu bağlamda bireyler ancak dayanışma halinde birbirlerine karşı diğer etik yükümlülüklerini yerine getirebilirler. Diğer bir deyişle dayanışma duygusunun oluşabilmesi için yaratıcı bir duygusal

özdeşleşme olması gereklidir (Rorty, 1995: 265). Rorty'nin dayanışma anlayışında “öteki karşıtı bir “biz” kavramlaştırması yerine “bizden biri” kavramlaştırması hâkimdir. Bu yönüyle “biz” kavramı daha tikel bir anlama bürünmekte ve insanlık âlemi, bütün insanlar gibi tümel kavramlar reddedilmektedir. Rorty, dayanışma için insanlar arasında daha küçük topluluklara özgü aşinalıklar bulunması gerektiğine ilişkin yaklaşımını aşağıdaki örneklendirmeyle açıklamaktadır:

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 meslektaşlardı; ya birlikte bocce oynadıkları bir arkadaştı yâda küçük bir çocuğun annesi veya babasıydı (Rorty, 1995: 256-266).

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Rorty, bir insanla sırf insan olduğu için ve/veya doğuştan gelen ortak özelliklere sahip olunduğu 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 nosyonundan söz etmektedir (Rorty, 1995: 267). Ancak sözünü ettiği etik ilerleme, pozitivist anlayıştaki “düzen içerisinde ilerleme” kavramından farklıdır.

Toplumu biçimlendirmede etik yükümlülüklerin payını da teslim eden Rorty'nin dayanışma kavramlaştırması, evrenselci yükümlülükler üzerine bina edilmiş Kantçı görüşün de karşısındadır. Zira Rorty'ye göre, insan dayanışmasında benzerlikler kadar, hatta daha fazla, farklılıkların da rolü vardır. Esasen Rorty'ye göre dayanışma, diğerlerinin farklılıklarını benimseyip onları “bizden biri” olarak görebilme yeteneğidir. Rorty bu manada entelektüellere de kamusal sorumluluklar yüklemektedir. O'na göre entelektüeller felsefi veya dinsel tezler yerine, acı ve aşağılanmaya dayalı dayanışma arzusunu tahrik etmelidirler. Böylelikle insanlar aşağılanmaya, zulme daha duyarlı hale gelecekler ve bu durum o insanları kendilerinden farklı başkalarıyla dayanışma duygusuna sürükleyecektir (Rorty, 1995: 268). Rorty'nin insan dayanışmasına yaptığı vurgular, ilk bakışta onun, bireyi çoğunluğa tabi kıldığı izlenimi yaratmaktadır. Fakat Rorty bireyin gelişmesi meselesini tümüyle özel bir mesele olarak telakki ettiğini de sıkça yinelemektedir. Esasen çelişkili gibi görünen bu durumun Rorty'nin mantık kurgusu açısından izahı, onun kamusal ile özel arasında ayırım yapmıyor olması ile açıklanabilmektedir.

Etik-politik bir anlayış olarak adalet anlayışı da dayanışma anlayışına denk düşmektedir. Kamusal bir değer olarak ele alınan adalet, bireyin kendine ait sorumluluklarından çok başkalarına karşı sorumluluklarıyla ilgilidir. Rorty adalet kavramını dayanışma anlayışındakine benzer bir biçimde bireyin belli bir topluluğa karşı sadakat ilişkisi olarak düşünmektedir. Kantçı düşüncede her türlü etik yükümlülük ve bu arada adalet, akıldan kaynaklandığı cihetiyle evrensel bir değerdir ve neyin adil olup neyin olmadığına, akla müracaat etmek suretiyle karar verilebilir. Evrensel anlamda geçerli bir adalet kavramına da ancak akıldan türetilen ilkeler çerçevesinde ulaşılabilir. Yani bütün etik yükümlülüklerde olduğu gibi adalet kavramına ulaşma bağlamında da çatışma; akıl ile duygular arasında yaşanmaktadır. Kantçı evrensel adalet kavramına karşı çıkan Rorty ise, problemi bir sadakatler dizini ile diğer bir sadakatler dizini arasındaki uyumsuzluklar olarak görür ve evrensel etiğin gönderme alanını bütün insanlık/canlılar gibi soyut bir kategoriye indirgemez. O'na göre insan onuruna saygı fikri, bütün insanlar gibi çok geniş bir gruba sadakat duygusundan çok daha önemlidir. Etik yükümlülükler alanındaki esas çatışma da akıl ile duygular arasında değil, alternatif benlikler ile alternatif öz-betimlemeler arasındadır. Aklı otoritenin kaynağı olarak düşünmekten vazgeçip, onu sadece uzlaşmaya varmada yararlandığımız bir gereç gibi gördüğümüz takdirde, akıl duygu diktomisini de ortadan kaldırmış oluruz. (Rorty, 1995: 16).

Rorty liberal bir toplumda bireylerin hak ve özgürlüklerinin, insan doğasından kaynaklanmadıklarını, verili olmadıklarını, bunların tarihsel-sosyal süreçler içerisinde oluşturulduğunu savunmaktadır. Rorty bu alandaki çözümlemelerini, Arjantinli hukukçu ve felsefeci Eduardo Robossi'nin "insan hakları kültürü" terimini ödünç alarak sürdürmektedir. Rorty'ye göre Robossi'nin "insan haklarının modası geçtiğine" dair saptamaları doğrudur. İnsan hakları kavramı, akla başvuru yapan etik temellendirmeler sonucu, farklı bir deyişle, bir insanı diğerlerinden daha üstün tarihsel ve kültürel bir yaratı olarak gören türden bir kültürel olgu olarak ortaya çıkmıştır (Rorty, 1993: 117).

Rorty kuramları, dayanışma arayışından çok mükemmelleşme arayışları olarak görmektedir. Bu çerçevede Nietzsche, Heidegger, Derrida vb. kuramcılar kamusal açıdan değeri düşük düşünürlerdir (Rorty, 1995: 144). Rorty için kamusal açıdan değer taşıyan yapıtlar, insanın daha az zalim olmasını sağlamaya yönelik yapıtlardır. Bu türden yapıtlara verdiği somut örnekler; "Tom Amcanın Kulübesi", "Sefiller", "Kasvetli Ev", "Hemşire Carrie", "Yalnızlık Kaygısı" gibi yapıtlardır (Rorty, 1995: 203). Rorty'ye göre insanlar liberal umutları çerçevesinde birleştirilmelidir. Rorty buna "duygusal eğitim" adını vermektedir. Eğitimin amacı ise, "bizden biri" teriminin referans alanını genişletmektir. Eğitim sistemi bu amaca uygun olarak, hem yaygın hem de örgün bir tarzda kurulmalı, kamu ve liberal toplum/sistem tarafından sübvansede edilmelidir (Rorty, 1993: 127). Rorty'nin ideallerindeki liberal toplum kendi

umutlarını güç yerine ikna yoluyla gerçekleştirecektir. Bu süreç zamana ve mekâna bağlı, sürekli değişime açık bir süreç olacaktır (Rorty, 1995: 99-100).

Rorty'nin tahayyüllerinde bireyler özel yaşamlarında kendilerini geliştirmeye, yeniden yaratmaya, özerkleşmeye ve mükemmelleşmeye çalışırken, kamusal alanda yurttaşlar olarak, zulme, acıya ve aşağılanmaya karşı çıkacaklardır. Yurttaşları bir arada tutan ortak payda/umut aşağılanmaya, ayrımcılığa, zulme, baskıya karşı çıkış duyarlılığı olacaktır. Bu profilin yaratılmasında gazeteci, romancı, mizahçı, film ve televizyon yapımcısı gibi alanlarda uğraş veren aydın/sanatçılara görev düşmektedir. Rorty'ye göre inşası amaçlanan kültür "post-metafizik" kültürdür (Rorty, 1995: 110).

Rorty siyasi bakımdan gerekli gördüğü duygudaşlığı, Foucault, Derrida, Lyotard gibi postmodern düşünürlerde bulamamaktadır. Zira O'na göre bu düşünürler meta anlatılardan kaçınmak adına, "biz" duygusunu ıskalamaktadırlar. Liberal umutların savunulabilmesi için ise ortak umutlara, dolayısıyla bu ortak umutlar etrafında şekillenmiş bir "biz"e ihtiyaç vardır (Rorty, 1995: 104).²⁴ Bu çerçevede Rorty siyasi bakımdan gerekli gördüğü duygudaşlığı pragmatist düşünürlerde aramaktadır. Dolayısıyla Rorty'nin bakış açısından pragmatizm ile postmodern söylem, felsefi alanda büyük ölçüde örtüşmektedir. Siyasi açıdan postmodern düşünürlerle pragmatistleri ayıran asıl şey ise; postmodernist düşünürlerin aydınlanmanın umutlarına bakış açılarıdır. O'nun Dewey ile Foucault arasında yaptığı kıyas; bize bu çerçeveye ilgili açıklayıcı ipuçları vermektedir. Rorty, her iki düşünürün de aynı felsefi kaygılara sahip olduklarını, fakat mesele geleceğe yönelik umutlara geldiğinde bakış açılarının farklılaştığını, Dewey'in geleceğe ilişkin tahlillerinde ortak bir "biz" duygusuyla hareket ettiğini söylemektedir. Foucault ise derin bir duygu eksikliği içerisindedir (Rorty, 1982b).

Liberal değerleri etno-merkezci bir perspektiften ele alan Rorty açısından liberalizmin temellendirilmesi yerine, merkezsizleştirilmesi için ancak Batı düşüncesi ve Batılı toplum yapıları uygun bir zemin teşkil etmektedir. Çünkü Batı toplumları görece güvenli bir ortamda bulunmaktadır. Avrupa kültür çevresinin dışında kalan insanların etik-politik anlamda sağlam bir çatki oluşturamamalarının nedeni, bilimsel gelişime yeterince açık ve yeterince rasyonel olamamalarında değil, kabile yaşamı, cemaat yaşamı ötesinde bir etik-politik toplum oluşturamayacak kadar riskli bir dünyada (gemeinschaft) yaşıyor²⁵ olmalarıdır. Tabii ki bu durum Rorty'ye göre Batılı olmayan toplumların liberal değerleri hak etmediği anlamına da gelmemektedir. Yapılması gereken şey zora değil ikna yoluna başvurarak Batıda mevcut bu değerler halkasını Doğuya doğru genişletmektir (Rorty, 1993: 125).

Evre (2005: 205)'ye göre Rorty esasen, liberalizmin rasyonalist ve evrenselci haklılaştırma biçimine karşı çıkmaktadır. Bunu yaparken postmodern söylemle uyumlu anti-özcü bir biçimde, insanın bilgisinin akışkan olduğunu ve doğru bilginin ancak aynı dili konuşan, aynı tarihsel kültür gelişimini yaşayan toplumlarda olabileceği ön kabulünden hareket etmektedir. Rorty, liberalizmi tarihsel-toplumsal anlamda Batılı toplumlara özgü olma bağlamına oturturken, onu sadece Batılı toplumlarla sınırlı tutmamakta ve diğerlerinin bu topluma iştirak için ikna edilmeleri gereğini öne çıkarmaktadır. Bu noktada dili de insanlar arasında güvensizliği ortadan kaldırmaya uygun bir gereç olarak önemsemektedir. O'na göre liberal ütopyadan amaç "biz liberaller" gibi etik-politik bir topluluk oluşturmaktır (Rorty, 1989: 174). Keza Rorty'nin Aydınlanmanın değerleri dizininden sadece rasyonalizme karşı çıkması, aslında, onun Aydınlanma ile sorunu olmadığına da işaret etmektedir. Bu tespit esasen O'nun klasik liberalizmin etik-politiğiyle de büyük sorunları olmadığını akla getirmektedir. Gerçekten de dikkatli okunduğunda Rorty'nin karşı çıkışları liberalizmin temel değerleri dizinine değil, onun haklılaştırılma biçimindedir. Rorty, bir anlamda, liberalizmin kriz evrelerinde ona ilişkin umutların olanaklı hale getirilmesine yönelik bir yeniden betimleme gayreti içerisinde. Zira O'nun deyişle bu yeniden betimleme çabası, "bir eve payandalar eklemekten ya da evin etrafına engeller yerleştirmekten ziyade evin yeniden döşenmesi gibi bir şeye benzemektedir (Rorty, 1995: 78).

Keza Evre (2005: 372-375)'ye göre de, Rorty'nin savunduğu etik-politik değerler; dayanışma dışında, klasik liberalizmde de, bir ölçüde, karşılığını bulabilmektedir. Ancak Rorty, söz konusu değerlerin haklılaştırılması bağlamında klasik liberalizmden paradigma düzeyinde ayrılmaktadır. Evre (2005: 205), Rorty'nin, özele ilişkin değerlerin, klasik liberalizmin saptamalarında olduğu gibi bireyin bizzat kendisi tarafından yaratılabileceği, ancak bu değerlerin insan doğasından değil kültürden kaynaklanacağı değerlendirmesiyle klasik liberalizmden önemli ölçüde ayrıldığını düşünmektedir. Evre'ye göre Rorty'nin etik-politik bir değer olarak dayanışmayı savunması ve bazı değerleri kamusal alana yerleştirmesi ilk bakışta O'nun aynı zamanda komunitaryen bir perspektif taşıdığı izlenimi de vermektedir (Evre, 2005: 207).

Özetle Rorty liberalizmi, evrensel manada geçerli bir kuram olarak temellendirmek yerine, ona tarihsel ve kültürel benzerlikler taşıyan ve ortak bir dili konuşabilen belirli bir topluluk için geçerlilik kazandırmaktadır. Fakat bu geçerliliğin sınırları sabit tutulmamakta ve liberallerin, liberal olmayanlar ile sohbeti sonucu ulaşılabilecek uzlaşılarla doğru genişletilmelidir. Bu genişleme gayretinin, zora başvurmaması ve farklılıkları alabildiğince gözetmesi gerekmektedir.

SONUÇ

Bu değerlendirmeler ışığında, Rorty'nin pragmatizm anlayışının, dine klasik liberalizmden farklı bir kamusal işlev vererek onun siyasallaştırılabilmesine ve dinin cemaat yaşamı ötesinde bir siyasal toplum oluşturmada zorlanan toplulukların, ikna yoluyla liberal enternasyonalizmin yanına çekilebilmesine yönelik bir gereç olarak kullanıma ilham verebileceği sonucuna varılmaktadır.

Nietzsche “Tanrı öldü” derken, belki de, bütün “temelci” ideolojilere karşı ilan edilmiş bir savaşın kıvılcımlarını çakmıştır. Zira Tanrısız bir dünyada “iyi/kötü”, “doğru/yanlış” gibi zıtlıklar da ziyadesiyle anlamsızlaşmıştır. Daha farklı bir deyişle, postmodern söylem, “iyilik” ve “kötülük” gibi kategorilerin birbirinden ayırtılamaz olduğu söylemiyle bir yandan bu kavramların anlamlarını muğlaklaştırırken, diğer yandan da belirgin bir modernite karşıtlığı üretmiştir. Esasen postmodern söylem, Tanrıyı ve özneyi öldürürken ortaya çıkan boşluğu doldurmanın ve toplumu yönlendirmede farklı bir etik-politik değerler dizisinin geliştirilmesi gerekliliğinin de farkındadır. Ancak Hassan (1987: 180)’ın, “Tanrılarımızı öldürdük ve şimdi söylemimizi üzerine kuracağımız hiçbir şeyimiz kalmadı” sözleriyle ifade ettiği gibi, sözü edilen bu değerler dizisini geliştirmede zorlanmıştır. Bunun nedenini; emir ve yasaklar içeren türden kurallar koymanın ve bunları meşrulaştırmanın postmodern söylemle çelişmesiyle açıklayabilmek mümkündür. Zira postmodern etik bir anlamda, sistematik moral kodlara ve entegre edilmiş yaşam biçimlerine direnişle anlam kazanmakta, bu direniş de, tahakkümü, zorbalığı ve baskıyı doğuran meta anlatılara karşı güvensizliğe/karşı çıkmaya dayanmaktadır.

NOTLAR

¹ Olması kadar olmaması da mümkün bulunan, zorunluluk karşıtı olan şey; rastlantısal olan; ne zorunlu ne de olanaksız olan; olabilir de olmayabilir de olan (şey); mümkün.

² Rorty'nin kendisini ait hissettiği geliştirici düşünürler, tepkisel karakterli olup, taşlamalar ve aforizmalar üretirler. Rorty bazı yerlerde “post-felsefe” olarak da adlandırdığı bu anlayışı ve onun geleneksel felsefeden farklarını şu şekilde açıklamaktadır: “Bu felsefe pragmatik tarzda çalışır ve nafiye olduğu aşikâr geleneksel sorguları bir kenara bırakarak onların yerine daha yeni ve muhtemelen daha ilginç sorgulara yönelir” (Rorty, 1995,32).

³ Bu ön kabul; bireyi ruh ve beden bütünlüğü olan rasyonel bir varlık olarak gören ve bütün insanlara zamana bağlı olarak değişmeyen bir takım sabit özellikler atfeden, kısacası “insan doğası” olarak tarif edilen ön kabuldür.

⁴ Plato ve Aristo’da gerçek varlık tümeldir ve tümelin bilgisi de kavramdır. Buraya kadar tam bir Plato’cu olan Aristo burada ayrılmaktadır. O’na göre Plato idealar ile fenomen, tümel ile tikel arasında inandırıcı bir bağlantı kuramamıştır. Aristo’da idealar tek tek nesnelerin özüdür; onları varlıklarının/varoluşlarının nedenidir. O’na göre;

gerçek varlık fenomenlerin içinde gelişen özdür (oussia essentia) ve öz “hep olmuş olan” varlıktır.

⁵ İnsan, doğası gereği iyi ve seçkin olarak kabul edilmiştir. Keza Plato insanların, kendilerini hayvanlardan ayıran temel özelliğe duydukları saygının bir sonucu olarak, birbirlerine diğer varlıklara davrandıklarından daha iyi davrandıklarını belirtmektedir.

⁶ Daha fazla bilgi için bkz; Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2007) Nietzsche's Moral and Political Philosophy Richard Rorty, <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/#2>, erişilme tarihi: 28.01. 2014.

⁷ Olumsuzluğu, bireylerin kişiliklerinin, geçici tarihsel, ekonomik, sosyal ve psikolojik şartlar tarafından belirlendiğini veya olumlandığını öne süren, öğreti niteliğindeki bir kavram olarak tanımlayabiliriz. Hegel'den sonraki tarihselciler, insanların oluşturduğu bütün tanım ve kavramların zaman ve olasılığa bağlı olduğu savını ortaya atmaktadır.

⁸ Hegel'ci tarihselcilik, bireylerin tarihsel şartlar ve sosyalizasyon süreçleri tarafından şekillendiğini öne süren eleştirel düşünce biçimi olarak da tanımlanabilir.

⁹ Daha fazla bilgi için bkz; Kaplama, E. (2008) “Rorty’de Kamusal-Özel Alan Ayrımı”, <http://www.foreignpolicy.org.tr/arkaplan/eksensiz.html>, erişilme tarihi: 30.12. 2013.

¹⁰ Freud açısından benliğe ilişkin bilgi (self knowledge), yani kendimize ilişkin olarak etik anlamda bilmekle yükümlü olduğumuz şey, ortak insan doğası değil bizi başkalarından ayıran belirgin farklılıklardır.

¹¹ Rorty esasen diğer postmodernistler gibi bütün bu büyük teorileri birer “meta anlatı” olmaları nedeniyle reddetmektedir.

¹² Rorty’ye göre; nesnel/öznel, görünen/gerçek gibi kavramsal karşıtlıkların varlığında genel geçer bir doğrudan bahsedilmez. Keza Rorty bilimin felsefi açıdan önemli olduğunu da reddetmektedir.

¹³ Dahası Nietzsche ve Heidegger gibi filozofları, siyasi bir düşünür olarak kesinlikle kabul edilemez ve hatta tehlikeli olarak görür.

¹⁴ Kavramların, necessity (gereklilik/zorunluluk) sonucu olarak değil de, contingency (olumsallık/ tesadüf/rastlantı/önceden bilinmeyen/hesaplanamayan/akla gelmeyen) sonucu olarak ortaya çıktığını düşünmektedir.

¹⁵ Daha fazla bilgi için bkz; Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2007) Richard Rorty, <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/#2>, erişilme tarihi: 28.01. 2014.

¹⁶ Stanford Encyclopedia of Philosophy.

¹⁷ Türk Dil Kurumu, yabancı kelimelere Türkçe karşılıklar önerdiği bir eserde pragmatizmi “faydacılık, yararcılık,” pragmatik kavramını ise “faydacı, yararcı” kelimeleriyle karşılamıştır (TDK, 199:57). 20. Yüzyıl’ın ilk çeyreğinde özellikle ABD’de etkili olan “pragmatizm” en basit şekliyle, “düşüncelerin, politikaların değerlerinin yararlılıkları, işlerlikleri ve uygulanabilirlikleri çerçevesinde belirlenmesi” olarak da tanımlanabilir.

¹⁸ Yani gerçek, özü olan bir kavram değildir. Klasik felsefede gerçeğin özünün olmasından hareketle, bilginin veya rasyonalitenin, düşünce ile nesne arasındaki ilişkinin bir özü olduğu noktasına varılmaktadır ki bu yanlıştır.

¹⁹ Rorty, olması gereken doğru ile olan doğru arasında hiçbir fark görmemektedir.

²⁰ Rorty, realizm ile pragmatizmi “Solidarity or Subjectivity” başlıklı makalesinde karşılaştırmaktadır.

²¹ “Feuerbach Üzerine Tezler” adlı eserinde Marks şöyle demektedir: “Filozoflar sadece dünyayı değişik içimlerde yorumladılar; önemli olan onu (yorumlamak değil), değiştirmektir.”

²² Rorty, Marksizm’i, Husserl tipi “dünyayı yorumlayıcı bilimcilik” ile Dewey tipi “dünyayı değiştirici pragmatizm” arasında sıkışmış, tutarsız bir terkip olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir.

²³ Liberalizmi aydınlanmanın rasyonalizminden ayırarak ele almaya çalışan Rorty, bireycilik, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi liberal etik-politik değerleri, ilkelerden/prensiplerden çok umutlar olarak tanımlamaktadır.

²⁴ Buradaki biz kavramlaştırmasıyla, liberaller-inananlar gibi sınırlı grup kavramlaştırmaları kastedilmektedir.

²⁵ Doğu toplumlarının çoğunlukla aşağılanmaya, ayrımcılığa, zulme, baskıya bir biçimde yaşadıklarını ima ettiği değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Crabb, C.V. Jr. (1989) **American Diplomacy and the Pragmatic Tradition**, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Dewey, J.D. (1988) “The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action”, in Jo A. Boydston (ed.), **The Later Works**, 4, 1929, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Doğan, N. (2003) “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, **Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi**, 20(Ocak-Haziran), 83-93.
- Hassan, I. (1987) **The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture**, Columbus: Ohio State University Press.
- Evre, B. (2005) **Postmodern Söylemin Siyaset Kuramına Etkileri**, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- James, W. (1975a) **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking**, Cambridge MA.: Harvard University Press.
- James, W. (1975b) **The Meaning of Truth: A Sequel to “Pragmatism”**, Cambridge MA.: Harvard University Press.
- Kaplama, E. (2008) **Rorty’de Kamusal-Özel Alan Ayrımı**, <http://www.foreignpolicy.org.tr /arkaplan/eksensiz.html>, erişilme tarihi: 30.12. 2013.
- Locke, J. (1969) “Essay Concerning the True Original Extent End of Civil Government: Second Traite on Civil Government”, in E. Barker (ed.), **Social Contract**, London: Oxford University Press.
- Locke, J (1996) **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, (Çev. İ. Çetin), İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

- Morris, C. (1970) **The Pragmatic Movement in American Philosophy**, New York: George Braziller.
- Niebuhr R. (2004) **Human Nature of the Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation**, Westminster John Knox Press, 13-16.
- Özsoy, F., T. Gürsoy (2007) “Felsefe”, **Eksen ÖSS Dergisi**, İstanbul: Eksen Yayınları.
- Peirce, C.S. (1978) “Pragmatism in Retrospect: A Last Formulation” in J. Buchler (ed.), **The Philosophy of Peirce: Selected Writings**, New York: AMS Press, 269–289.
- Rorty, R. (1980) **Philosophy and the Mirror of the Nature**, Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982a) “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, “Consequences of Pragmatism: Essays 1972–1980”, in **Philosophical Papers**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R. (1982b) “Method, Social Science and Social Hope”, “Consequences of Pragmatism: Essays 1972–1980”, in **Philosophical Papers**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R. (1985) “Solidarity or Objectivity”, in J. Rajchman and C. West (ed.), **Post Analytic Philosophy**, New York: Colombia University Press.
- Rorty R. (1989) **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty R. (1991) “Freud and the Moral Reflection”, “Consequences of Pragmatism: Essays 1972–1980”, in **Philosophical Papers**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R. (1993) “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, in S. Sutte, S. Hurley (ed.), **On Human Rights**, New York: The Oxford Amnesty Lectures.
- Rorty, R. (1995) **Olumsuzluk İroni ve Dayanışma**, (Çev., M. Küçük, A. Türkeri), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2007) “**Richard Rorty**”, <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/#2>, Erişim Tarihi: 28.02. 2014.
- T.D.K. (1995) **Yabancı Kelimelere Karşılıklar**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 631.
- Thayer, H.S. (1968) **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc.,
- Yavuz H. (2001) “İslam ve Pragmatizm”, **Zaman Gazetesi**, 05.01.2001.