

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

RICHARD RORTY’NİN SİYASET FELSEFESİ

YÜKSEKLİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Aygül ERÇİN**

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Hakan GÜNDOĞDU**

Ankara, 2012

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

RICHARD RORTY’NİN SİYASET FELSEFESİ

YÜKSEKLİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Aygül ERÇİN**

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Hakan GÜNDOĞDU**

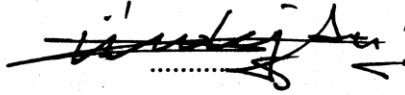
Ankara, 2012

ONAY

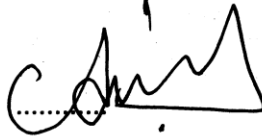
Aygül ERÇİN tarafından hazırlanan "Richard Rorty'nin Siyaset Felsefesi" başlıklı bu çalışma, 21.11.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Başkan Prof. Dr. Emel KOC.....



Üye Doç. Dr. Hakan GÜNDÜZ...



Üye Yrd. Doç. Dr. Cansu DEMİR

ÖNSÖZ

Postmodern söylemler, Büyük Anlatılar'ı eleştirirken, yıkmaya çalışırken, yerine yenilerini koymadıkları takdirde, içi boş, anlamsız bir yaşam alanı sunmaktan ileri gidemeyeceklerdir. Oysa Rorty kendisini bir postmodernist olarak ifade etmesine rağmen, bir yandan geleneksel söylemleri eleştirirken, diğer yandan bize bilgi, ahlak, felsefe ve siyaset gibi alanlarda farklı bakış açıları sunmaktadır.

Bu doğrultuda onun, bu tezin konusunu oluşturan siyaset felsefesi hakkındaki görüşleri ve özellikle "Postmodern Liberalizm Kuramı", karşımıza farklı bir bakış açısı sunan ve değişen dünyaya ayak uyduran bir anlayış olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla felsefi yönden bir pragmatist, siyasi yönden bir liberal olarak tanımlayabileceğimiz Rorty'nin, çağımızın siyasi düşünce zeminine önemli katkıları olacağı söylenebilir. Bu çalışmada onun siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerinin ve ürettiği pratik çözümün betimlenmesinin, günümüzde yaşanan birçok probleme yeni bir bakış açısı kazandıracağı düşünülmektedir.

Amerikan felsefesinin bu farklı ismi, Richard Rorty ile tanışmamı sağlayan, tez çalışmam boyunca yardımlarını benden esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Hakan GÜNDOĞDU'ya, beni sürekli destekleyen aileme ve hayat arkadaşım sevgili Efe ÇAĞLAR'a teşekkürü bir borç bilirim.

Aygül ERÇİN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

RORTY, FELSEFE VE SİYASET

1.1. RORTY'NİN HAYATI VE ESERLERİ	9
1.2. RORTY'NİN GELENEKSEL FELSEFEYE İTİRAZLARI	11
1.2.1. Epistemoloji Merkezli Felsefeye İtiraz	12
1.2.2. Mutlak Hakikat ve Temsili Dil Varsayımına İtiraz	18
1.2.3. Aydınlanmanın Mutlaklaştırılmasına İtiraz	23
1.3. RORTY'DE FELSEFE-SİYASET İLİŞKİSİ	27

İKİNCİ BÖLÜM

RORTY'NİN SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

2.1. OLUMSALLIK	32
2.2. İRONİ	34
2.3. DAYANIŞMA	35
2.4. DEMOKRASİ	38
2.5. İNSAN HAKLARI	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
RORTY'NİN POSTMODERN LİBERAL SİYASET ANLAYIŞI

3.1. İRONİST VE LİBERAL BİREY	50
3.2. LİBERAL TOPLUM	56
3.3. LİBERAL KÜLTÜR.....	60
3.4. KAMUSAL ALAN-ÖZEL ALAN AYRIMI	62
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	66
KAYNAKÇA	72
ÖZET	75
ABSTRACT	76

GİRİŞ

Amerikan felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Richard Rorty, düşüncelerimize, eylemlerimize ve varoluşumuza herhangi bir temel bulma girişimine karşı çıkan, kendisinden önceki felsefelerin bu girişimde bulunan temelci felsefeler olduğunu söyleyen ve bu yüzden geleneksel felsefenin söylemlerini eleştiren bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu eleştirileri toplum yaşantısına dair birtakım yeniden betimlemeleri de beraberinde getirmiştir.

Rorty'nin toplumsal hayatı yeniden betimlemesi genel olarak ifade edilecek olursa felsefi açıdan pragmatizmin ve tarihselciliğin; siyasi yönden ise liberalizmin etkilerini taşımaktadır. Bu akımlardan etkilenecek oluşturduğu liberal toplum taslağının, klasik, modern ve postmodern dönem olarak ayırabileceğimiz siyaset felsefelerinden postmodern dönemin özelliklerini taşıdığını söyleyebiliriz.

Rorty'nin postmodern liberal toplum taslağının dolayısıyla onun siyaset felsefesine dair görüşlerinin ele alındığı bu çalışmada, Rorty'nin düşüncelerine geçmeden önce siyaset, siyaset felsefesi ve siyaset felsefesinin tarihine dair tanımlamalarda bulunmak yararlı olacaktır.

Siyaset Arapça kökenli bir kelime olup “devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili görüş veya anlayış” şeklinde tanımlanmaktadır (T.D.K. Sözlüğü, 2005: 1780). Siyaset ile aynı anlamda kullanılan politika ise Yunanca'da “polis”, kent devletine verilen isimdir. Politika da devlet işleri anlamına gelmektedir. İdare etme, devlet işlerini ve toplum hayatını düzenleme etkinliği şeklinde tanımlanan siyaset; anayasa, demokrasi, devlet, bürokrasi, ideoloji, iktidar gibi pek çok konuyla ilgilenmektedir (Kışlalı, 1991: 7).

Siyaset felsefesi ise toplumsal ve siyasal hayatla ilgili problemlere birtakım çözümler bulmak üzere ortaya çıkan bir alandır. Siyaset felsefesinde hedeflenen, insani-toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine yönelik teorik bir zemin hazırlamaktır (Toku, 2003: 1). Bu açıdan bakıldığında siyaset felsefesinin ortaya çıkışının sebebi, insanların iyi hayatın ve iyi toplumun bilgisine yönelmeleridir denebilir.

Siyaset felsefesi, siyasi düşünceden, siyasi teolojiden, siyaset biliminden ve siyasi ideolojilerden farklıdır. Siyaset felsefesi bir siyasi düşüncedir; ama her siyasi düşünce bir siyaset felsefesi değildir. Çünkü siyasi düşünce siyasete yönelik kanaat ve bilgi ayırımına kayıtsızken, siyaset felsefesi kanaatlerin yerine bilgiyi geçirmeyi hedefleyen bir çabadır. Siyasi teoloji kutsal olduğuna inanılan öğretilere dayanılarak temellendirilen siyasi bir düşünceyken, siyaset felsefesi siyasi olana dair konularda rasyonaliteyi temel almaktadır (Toku, 2003: 2). Siyaset felsefesinin, siyaset biliminden farkı ise siyaset biliminin hem verili olandan, mevcut siyasal durumdan hareket etmesi hem de kendisine doğa bilimlerini rehber olarak görmesidir. Siyaset felsefesi ise kendisine doğa bilimlerini rehber olarak görmediği gibi verili olanlarla da yetinmemektedir. Siyaset felsefesi akli referans olarak olması gerekenin bilgisini elde etmeye çalışır. Bundan dolayı siyaset felsefesi, tek bir perspektiften siyasal olana bakan ideolojilerden de ayrılmaktadır (Toku, 2003: 3).

Siyaset felsefesinin tarihsel gelişim süreci, farklı niteliklerdeki siyasal formların da ortaya çıkışının tarihi olarak görülebilir. Felsefe tarihi içerisinde kendine yer bulan, bu farklı siyasal formlar ve bu siyasal formların taşıdığı nitelikler siyaset felsefesinin de kendi içerisinde iki döneme ayrılmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemleri klasik ve modern siyaset felsefesi adı altında ifade etmek mümkündür.

Modern siyaset felsefesi, siyasal alanla ilgili gerçek bilgiye ve en ideal siyasal formun bilgisine ulaşma gayretiyle, Sokrates'in öncülüğünü yaptığı yaklaşıma bağlı kalmış; ancak siyaset felsefesinin özü ve yöntemi sorununun çözümüne yönelik düşünceleriyle klasik siyaset felsefesinden farklılaşmıştır.

Klasik siyaset felsefesinin, dolayısıyla iyi yaşam ve iyi toplum oluşturma çabalarının, Sokrates ile başladığı söylenebilir. Sokrates insan davranışlarında belli bir düzenin bulunduğu ve akıllı insanların ortak değer ve gerçeklere ulaşabileceğine inanmaktadır (Göze, 1995: 16). Sokrates'in öğrencisi olan Platon'a göre insanın kavranabilmesi için siyasal yaşamın amacı ve özyapısı hakkında gerçek bir görüşe sahip olunması gerekir. Buna göre eğer genel yaşam kötü ve yozlaşmışsa özel yaşam gelişip, ereğine ulaşamaz. Dolayısıyla insanı kavrayabilmek için öncelikle, insanın içinde var olduğu toplumu kavramak gerekir (Cassirer, 1984: 73). İnsanı siyasal bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles ise insanı diğer canlılardan ayıran şeyin ortak bir görüşü paylaşabilmeleri olduğunu söyler* (Göze, 1995: 55).

Sokrates'in ardından Platon ve Aristoteles'in felsefeleriyle gelişen; Ortaçağ düşünce tarihinde İslam, Yahudi ve Hristiyan filozoflarca sürdürülen siyaset felsefesi geleneği, Machiavelli ile birlikte modernleşme dalgasının etkisine girmiştir. Machiavelli, skolastik düşüncenin tanrısal temellendirmelerine karşılık iktidar, güç ve yasa ilişkilerini dünyevi bir temelde açıklamaya çalışmıştır. Böylece siyaset felsefesi, Machiavelli, T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau gibi filozofların içinde yer aldığı dönemle birlikte yeni bir şekil, bir anlamda modern bir form kazanmıştır (Toku, 2003: 4-5). Ancak siyaset felsefesi en iyi yönetim biçimine ulaşma gayretini post modern dönem de devam ettirmiştir.

*Rorty'ye göre Sokrates, Platon ve Aristoteles'te dikkat çeken nokta; üç düşünürün de ortak bir insan doğasının varlığına vurgu yapmaları, insanların ortak bir değer etrafında birleşebileceklerini düşünmeleri ve insanın bireysel yanı sıra toplumsal yaşamı (kamusal yanını) bir tutmalarıdır.

Postmodern dönemde siyasete geçmeden önce kelimenin anlamına kısaca değinecek olursak; postmodernizm, moderniteye getirilen radikal bir eleştiri olarak görülebilir (Şener, 2005: 2).

Postmodernizm kavramı ve bu kapsamda yürütülen tartışmalar, genel olarak, teori alanında modernist sanat biçimleri ve uygulamalarından koptuğu iddia edilen mimarlık, felsefe, edebiyat, güzel sanatlar vb. alanlarında yeni bir dizi kültürel çalışmayı tanımlayan kültür biçimlerinin işaretleri olarak başlamıştır. Postmodernizm, modernizm sonrası ya da ötesi, öncü olma, bireyleşme, cemaatleşme anlamında kullanılmakta ve modern düşünceye ve kültüre ait temel kavram ve perspektiflerin soruşturulması, tartışılması ve hatta bunların reddi ile yürütülmektedir. Bu tartışmalar zamanla diğer birçok alanı ve disiplinleri de etkilemiştir (Çağlar, 2008: 371). Sonuçta bu süreç bir bütün olarak modernitenin sorgulanmasına dönüşmüştür. Bununla birlikte postmodernizm kendine özgü yeni bir dönem ya da modernizmin içinde bir süreç olarak da düşünülmektedir. Postmodernizm, bu anlamda kendine yönelik itiraz ve eleştirileri de içine alarak devam eden bir modernite soruşturması ve tartışması olarak görülmektedir. Postmodernlik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellikten; evrensel ilerleme ya da kurtuluş düşüncesinden, bilimsel açıklamanın meşruiyet kaynağı olan büyük anlatılardan ve temel gerçeklikten kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Bu düşünce tarzının ortaya çıkmasına kaynaklık edenler arasında; Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl ve Ludwig Wittgenstein sayılabilir (Eagleton, 1999: 9).

Postmodern düşünürler arasında ise Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Judith Butler, Gilles Deleuze, Thomas S. Kuhn, Gianni Vattimo, Slavoj Zizek, Paul Feyerabend, Jacques Derrida, Michel Foucault ve Richard Rorty yer alır (Çağlar, 2008: 373).

Modern ve postmodern dönemi iyi bir şekilde kavrayabilmek için, bu dönemlerde “gerçek” olgusuna nasıl bakıldığını değerlendirmek gerekir. Buna

göre modernitede insan aklına aşırı önem verilmektedir. Modern çağların en önemli kelimesi “akıl”, en belirgin özelliği de “akılcılık” olmuştur. Akıl, modernite açısından insanlığı değişmez, tek, evrensel “gerçek”e götürebilecek en doğru yoldur. Postmodernizm ise bu “gerçek” anlayışına karşı çıkmakta, mutlak gerçeği reddetmektedir (Bıçkı, 2011: 4). Postmodern düşünürler, “gerçek”in tek olduğu ve buna akıl yoluyla ulaşılabileceği yönündeki modern görüşlere karşı çıkarlar. Onlara göre gerçek tek değildir. Evrendeki herkesin kendi gerçeği vardır ancak bunların hiçbirisi “asıl, temel, ana gerçek” değildir. Bütün bunlar ya gerçektir ya da gerçek değildir. Yani, mutlak gerçek diye bir şey yoktur. Ancak mutlak gerçeğin olmaması, gerçek diye bir şeyin hiç olmadığı anlamına da gelmez. Sadece gerçek birden fazladır ve herkesin kendi gerçeği vardır. Buna bağlı olarak da evrendeki gerçek sayısı sonsuz olabilecektir (Türküne, 2005: 498).

Postmodernistlerin gerçek anlayışına bu şekilde karşı çıkmalarının temelinde yatan sebep, “gerçek” kavramının toplum üzerinde iktidar kurma amacıyla kullanılmaya uygun olduğunu savunmalarıdır. Mesela, Foucault gerçeğin iktidarla iç içe geçmiş olduğunu iddia ederek; “İktidar bilginin üretimi için zorunludur ve bütün toplumsal ilişkilerin doğasından ileri gelen temel bir özelliktir” der (Sarup, 1997:134). Foucault’ya göre gerçeğin iktidardan ayrılması mümkün olmadığı için kirlenmemiş, mutlak bir gerçeğin var olması imkansızdır. Foucault, tüm iktidar sahiplerinin kendi durumlarını meşru bir zemine oturtmak için gerçek kavramını kullandıklarını; yani gerçeğin iktidar sahiplerine meşruiyetlerinin kanıtlama noktasında hizmet etmekten başka bir işe yaramadığını iddia eder. Bu sebeple Foucault’ya göre iktidar ilişkilerini, baskı ve zorlamayı insan hayatından çıkarmak istiyorsak gerçeği tek, mutlak ve değişmez olarak kabul etmekten vazgeçmeliyiz (Türküne, 2005: 499).

Postmodernizm, hayatı bütünüyle açıklama ve kendi kriterleri doğrultusunda düzenleme iddiasındaki siyasal, dinsel ya da toplumsal tüm global ve bütünleştirici dünya görüşlerini “büyük anlatı” olarak nitelendirmekte ve bunların birey ve toplum üzerinde etkin olmasına karşı çıkmaktadır. Buna

göre Marksizm, Faşizm gibi ideolojiler ile Hristiyanlık ve İslamiyet gibi dinler, postmodern düşünürler tarafından aynı kapsamda değerlendirilmektedirler. Aslında postmodern düşünce bunların doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmayıp, bu fikirlerin her birine sahip olan insanların düşüncelerini ayrı ayrı değerli kabul eder. Tabi ki bunlara inanan insanların kendi görüş ve inanışlarını alternatifsiz tek model gibi göstermelerine karşı çıkar. Dolayısıyla postmodern düşünce evrensel bilgiyi ve köktencilliği reddeder (Türköne, 2005: 500).

Postmodern dönemin karakteristik özellikleri; kısımlılık, sadelik, görelilik, belirsizlik, benzerliklerin olmayışı, çoğulculuk, parçalanmışlık ve çok kültürlülük olarak ortaya çıkmaktadır. Burada çoğulculuk, benimsenmesi mümkün olan ilkelerin çeşitliliği anlamındadır. Fakat bu ilkeleri üstün bir ilkenin altında sıraya koymak mümkün değildir (Barry, 2004: 127).

Postmodernist bir siyaset ve siyasal kültür, modern siyasetten, onun öngörü kabiliyetinden, onun tekdüzeliğinden, geleneksel sadakatten, bürokrasiden, disiplinden, otoriteden ve mekanik çalışmadan hoşnutsuzluğu yansıtır. Farklılığı, düzenin bozulmasını ve yeniden düzenlemeyi, öngörülmezliği, özgürlüğü, meşruiyetsizliği ve güvensizliği, gücü ve doğallığı yansıtan bir siyasetin ortaya çıkmakta olduğunu vurgular. Postmodern bir bakışla siyaset ve siyasal kültür; özgürlükleri, farklılıkları, çoğulculuğu, hetorejenliği, farklı kimliklerin varlığını, yerelliği ön plana çıkarır. Ayrıca postmodern siyasetin genel yöneliminin liberal devlet olduğu söylenebilir (Sitembölükbaşı, 1997: 263).

Postmodern siyasetteki liberal düşünce ve devlet anlayışı farklılık, çoğulculuk ve katılımcılığı benimsemiş, özgürlüklerin sınırsız yaşandığı ve özgür düşünce akımlarının desteklendiği bir anlayış olarak, yeni bir siyasal kültür oluşturma fikrini sunmuştur. Azınlıkların varlığını pekiştiren, ulusalcılığı reddeden, etnik farklılıkları ön plana çıkaran, dil ve din birliği gibi bütünleştirici, güç birliği oluşturunca öğeleri kabul etmeyen postmodernler,

benimsedikleri liberal devlet anlayışıyla da fikirlerini desteklemektedirler. Çoğunluğun hakimiyetinin sınırsız olmadığı, herkesin hak ve hürriyetlerinin güvenceye alındığı, halkın ve onun seçtiği temsilcilerinin iradelerinin üstün tutulduğu, eleştiri ve sorgulama yollarının açık olduğu, devletin küçültüldüğü liberal demokratik bir devlet anlayışı esas alınmaktadır. Postmodernin değişime açık yapısı bu düşünce tarzıyla pekişmektedir. Eleştiriye açık, tek doğruya değil herkesin kendi doğrularının varlığını kabul eden hoşgörülü bir anlayışta eleştirinin kamusal alana taşınabilmesi demokratik bir siyaset ve kamusal tartışma alanına da zemin hazırlamaktadır (Türküne, 2005: 504).

Amerikan felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Richard Rorty, yukarıda bahsedilen postmodern siyaset anlayışının “büyük anlatılara” karşı çıkışını, “mutlak gerçek/doğru” tanımlamalarına yaptığı eleştirileri ve liberal tutumunu benimsemektedir. Kendisinin herhangi bir siyaset teorisi öne sürmek istemediğini belirten Rorty, amacının zulmü ortadan kaldırmak ve dayanışmaya dayalı bir toplum taslağı çizmek olduğunu belirtir.

Rorty'nin amacı; başkalarının acılarına duyarlı kişiler oluşturmaktır. Bu da ancak bakış açımızı genişletmemizle, hayata tek bir sözcük dağarcığından bakmamakla mümkün olabilecektir. Bunun için Rorty, tek bir “Hakikat” olduğu görüşünü savunan tüm söylemlere karşı savaş açmıştır ve bu yüzden temelcilik karşıtı olarak adlandırılmıştır. Rorty, hakikatin yerine özgürlüğü koymaya çalışır. Tek bir hakikatin olduğunu savunan görüşlerin, kamusal ve özel alanı birleştiren ve kamusal alan için özel alanı feda eden görüşler olduğunu söyleyen Rorty, bu yüzden kamusal ve özel alanın birleştirilemeyeceğini iddia eder. Ona göre her iki alanın talepleri de eşit ölçüde göz önünde bulundurulmalıdır. Rorty' nin çalışmalarında yapmaya çalıştığı bundan başka bir şey değildir.

Çalışmanın amacı; Rorty'nin zulmün ortadan kalktığı, dayanışmaya dayalı bir toplumun nasıl gerçekleştirilebileceğine dair düşüncelerini ortaya koymaktır.

Bu doğrultuda tezin birinci bölümünde ilk olarak Rorty'nin fikirlerinin oluşmasında etkili olduğu düşünülen yaşam öyküsü hakkında kısaca bilgi verilmiş ve onun siyaset felsefesinin şekillenmesinde etkili olan temelci felsefe karşıtlığına, geleneksel felsefeye itirazlarına değinilmiştir. Rorty'nin geleneksel felsefeye olan itirazları özde bu felsefenin epistemoloji merkezliliği, mutlak hakikat anlayışı, temsilci dil tasavvuru ve aydınlanma savunusu üzerine olmuştur. Bu itirazlardan sonra ikinci olarak Rorty'nin düşüncesinde siyaset ve felsefe arasındaki ilişki incelenerek, onun siyaset anlayışının temelci bir zemine dayanmadığı vurgulanmıştır.

İkinci bölümde ilk olarak Rorty'nin siyaset felsefesinde önemli bir yeri olduğu düşünülen olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramlarıyla ne kastettiği açıklanmış ve ardından bu kavramlardan hareketle ortaya koyduğu demokrasi ve insan hakları anlayışı betimlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise bu açıklama ve betimlemelerden yola çıkılarak, Rorty'nin, kendilerini sürekli yeniden betimleyen ironist ve liberal bireylerin oluşturduğu, içinde mutlak hakikat düşüncesine yer verilmeyen ve kamusal ile özel alanı birleştirme talebinden vazgeçilen toplum projesi ya da taslağı üzerinde durulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

RORTY, FELSEFE VE SİYASET

1.1. RORTY’NİN HAYATI VE ESERLERİ

Richard Rorty, 1931 yılında New York’ta doğmuş ve “anti komünist reformist sol” bir çevrede yetişmiştir. New York’un seçkin entelektüellerinden ve yazarlarından biri olan babası James Rorty, bir Troçkist’tir*. Rorty’nin Troçkist bir aile ve çevre içinde geçirdiği çocukluğunun ilk keşfi, insan hayatını anlamlı kılan yegâne şeyin sosyal adaletsizliği yeryüzünden silmek olduğudur. Nitekim Rorty, 15-20 yaşına gelene kadar Platoncu bir düşünceye sahip olmuştur (Kaya, 2006: XIX).

1946 yılında Chicago Üniversitesi felsefe bölümüne giren Rorty, 1949 yılında bölümden mezun olur. 1952 yılında *Whitehead’ın Potansiyalite Kavramını Kullanımı* isimli yüksek lisans tezini bitirir. Aynı yıl, Yale Üniversitesi’nde doktorasına başlar. Doktora tezini *Potansiyalite Kavramı* üzerine yapar. Rorty’nin Chicago ve Yale yılları, entelektüel gelişiminde ve akademik kariyerinde iki farklı evreyi temsil eder. Chicago yıllarında analitik felsefeye ihtida eden ya da onu öğrenme sürecinde olan bir öğrencidir. Yale yılları aynı zamanda onun ilk uyanış dönemidir. Bu uyanışın kahramanı *Tinin Fenomenolojisi*’nin yazarı olan Hegel’dir. Rorty, Hegel’de zihnini uzun yıllar meşgul eden şu iki soruya cevap bulur: Bunlar felsefenin ne olduğu ve ne için iyi olduğu sorularıdır (Kaya, 2006: XXI).

“Hegel’in edebiyat arayışına son verme ve yalnızca kendi zamanının çocuğu olma istekliliği, Rorty’ nin Dewey’i yeniden okumasına ve onu yeniden keşfetmesine vesile olmuştur. Platoncu felsefeden kopup Hegel, Dewey ve

*Troçkizm, Lev Troçki tarafından geliştirilen Marksist kuramdır. Troçki, öncü partinin gerekliliğini savunuyordu. Stalin’den ayrılan başlıca özelliği, ancak dünya çapında bir devrimin başarılı olabileceğini savunmasıydı.

Wittgenstein'a dönen Rorty, aynı dönemde Derrida aracılığıyla Heidegger okumaya yönelir." (Kaya, 2006: XXII).

Rorty, 1959 yılında doktorasını tamamladıktan sonra orduya katılır. İki yıl orduda görev aldıktan sonra, Wellesley Kolej'de hocalık yapmaya başlar. 1961'de Princeton Üniversitesi'ne geçer. Princeton yılları, Rorty'nin entelektüel evriminde ikinci bir kırılma noktasına işaret eder. Bu yıllarda Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* 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 başka yolları arasında bir yol olarak görmeye başlar (Kaya, 2006: XXII).

İlk kitabı 1967 yılında yazdığı *Dile Dönüş: Felsefi Metottaki Yeni Denemeler* adlı eserdir. Bu eser Carnap'tan M. Schlick'e, G. Ryle'den W. Quine'e analitik filozofların dil, anlam ve hakikat hakkındaki yazılarından oluşan seçkin bir antolojidir. Bu antoloji analitik düşünce tarihinde bir kopuşa işaret eder. Zira Rorty burada, analitik felsefenin sembolik mantığı kullanarak ve yeni ideal bir dil inşa ederek felsefeyi bilimsel hale getirme yönündeki çabalarının tümünün yararsızlığını ilan eder. Rorty'nin anladığı şekliyle "dile dönüş", felsefenin her noktasında yeniden formülasyonlar yapmayı ifade eder (Kaya, 2006: XXIII).

Rorty, Wittgenstein'ın metinlerini okumadan önce, analitik filozoflar gibi, felsefi problemlerin aslında dilin yanlış kullanımından kaynaklandığını düşünmektedir. Fakat daha sonra, ikinci dönem Wittgenstein'ın eserlerini okuyarak, mantıkçı empiristlerin bilimsel ve saf bir dilin önermelerinin gerçekliğe bire bir tekabül ettiği ve anlamın dil yoluyla açıklanabileceği düşüncesinden uzaklaşır (Kaya, 2006: XXIV).

Daha sonra Nietzsche, James, Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Kuhn ve Derrida'nın metinlerine yönelen Rorty 'epistemolojik güçlükleri yeniden düşünme' ve 'felsefede yeni formülasyonlar yapma' çabası içine girer. Onun

bu çabasının en kapsamlı, kışkırtıcı ve meydan okuyucu ürünü 1979'da yayımlanan '*Felsefe ve Doğanın Aynası*' dir." (Kaya, 2006: XXIV).

Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*'ndan sonra burada ortaya koyduğu iddialarının, özellikle de hakikat, temsil ve yöntem sorunuyla ilgili iddialarının bir uzanımı ve açılımı olarak görülebilecek başka çalışmalarda yayımladı. *Pragmatizmin Sonuçları* (1982), *Heidegger ve Diğerleri Üzerine Denemeler* (1991), *Objektivite, Relativizm ve Hakikat* (1991), *Hakikat ve İlerleme* (1998), onun bu çalışmaları arasında yer alır.

Bununla beraber Rorty'nin doğrudan siyaset felsefesi ile ilgili çalışması 1989'da yayımlanan *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eseridir. Rorty çalışma açısından da oldukça önemli olan bu kitapta kamusal amaçlar ile özel amaçları, gerçeklik ile adaleti tek bir vizyon içinde birleştirme yönündeki Platoncu arzudan kaçınmak gerektiği üzerinde durmaktadır. Kitabın can alıcı iddiası, böylesi Platoncu bir arzudan kaçınıldığı takdirde başka meselelerle olduğu kadar siyasetin meseleleriyle de iç içe olan "entelektüel hayatın neye benzeyeceği" hakkındadır (Kaya, 2006: XXIV).

Nitekim bu yüzdendir ki, Rorty'nin siyaset felsefesine dair görüşlerini anlama bakımından, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*'daki görüşleri aslında *Felsefe ve Doğanın Aynası*'ndaki geleneksel felsefe karşıtlığının doğal bir sonucu olarak ortaya çıktıkları için Rorty'de felsefe ve siyaset ilişkisine geçmeden önce bu karşıtlık ve itiraz üzerinde durmakta yarar vardır.

1.2. RORTY' NİN GELENEKSEL FELSEFEYE İTİRAZLARI

Rorty için felsefenin tarihi, "esasinda Grekler tarafından icat edilen, Descartes, Locke ve Kant'ın felsefelerinde doruğa ulaşan ve analitik felsefede farklı bir kılık altında yeniden karşımıza çıkan bir metaforun tarihidir: Ayna Metaforu" (Kaya, 2006: XXVI-XXVII). Rorty temsilci, özcü,

temel arayıcı felsefe olarak nitelendirdiği felsefelerin ortaya koyduğu ayna metaforunu eleştiriye tabi tutarak bu metaforun oluşturduğu düşünce yapısının doğurduğu sorunları göstermeye çalışır. Ancak Rorty'nin bu eleştirilerine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki; Rorty, modern felsefenin ve epistemolojinin temeli olan zihin, bilgi ve felsefe anlayışlarını eleştirmekle birlikte zihnin, bilginin ve felsefenin doğasıyla ilgili daha iyi ve daha doğru bir teoriye sahip olduğunu da düşünmez (Rorty, 2006: 114).

Rorty, klasik felsefe problemlerini yeni bir tarzda çözmeyi ya da zihin, bilgi ve felsefeyle ilgili yeni bir teori öne sürmeyi amaçlamaz. Tam tersine onun amacı; kendisinin de açıkça ifade ettiği üzere, “Dewey, Wittgenstein ve Heidegger’in anti-özcü tarihsel düşünce çizgisini devam ettirerek okuyucunun temellere sahip bir şey olarak bilgiye ve Kant’tan bu yana anlaşılmış olduğu şekliyle felsefeye beslediği güvenin altını oymaktır.” (Rorty, 2006: 13).

Daha önce de belirttiğimiz gibi Rorty, postmodern bir çizgide düşüncelerini ortaya koymuştur. Postmodern dönemin çok kültürlü, çok sesli, liberal, demokratik ve özgürlükçü dokusuna uygun bir anlayış geliştirmiştir. Bundan dolayı da klasik felsefe geleneğinin ortaya koyduğu değerleri eleştiriye tabi tutarak onları yeniden betimleme çabasındadır. Bu çerçevede Rorty'nin eleştirileri büyük ölçüde epistemoloji temelli felsefeye, zihnin doğanın bir aynası olduğu görüşüne yönelik olmuştur. Yine, klasik felsefenin dil anlayışı ve Aydınlanmanın mutlaklaştırılması da Rorty'nin eleştirdiği konular arasındadır.

1.2.1. Epistemoloji Merkezli Felsefeye İtiraz

Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde; “Epistemoloji merkezli felsefe” veya “Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe” diye atıfta bulunduğu ayna metaforu etrafında merkezileşmiş felsefeden analitik felsefeye kadar uzanan

temsilci, özcü ve temel arayıcı bir felsefenin detaylı eleştirisini sunar (Kaya, 2006: XXVI).

Rorty'ye göre “ayna metaforu” etrafında şekillenmiş felsefe problemleri adeta bir kısır döngü oluşturmaktadır. Felsefe tarihi boyunca sorulmuş sorular hep ezeli-ebedi problemlerle ilgili, özcü ve temel arayıcı bir nitelikte olmuştur. Rorty, bu ezeli-ebedi problemlerle ilgili disiplin olarak felsefe anlayışından kurtulmamız gerektiğini söyler ve bundan dolayı felsefe tarihinin bir analizini yapar. Rorty felsefe tarihi eleştirisine ayna metaforunun Aristotelesçi ve Descartesçi formlarını ayrıntılı olarak analiz ederek başlar. Çünkü Rorty'ye göre bu iki epistemoloji arasındaki farkın kavranması oldukça önemlidir.

Rorty'ye göre epistemoloji merkezli modern felsefe doğumunu Descartes'a borçludur. Çünkü Descartes felsefenin inceleme alanını yeniden belirlemiştir. Felsefenin inceleme alanının “zihin” olarak belirlenmesi oldukça önemlidir. Bu belirlemeyle felsefenin anlamı üzerinde bir sınırlama söz konusu olmuştur. “Yeni bilimsel dünyanın ruhuna uygun olarak felsefe, bundan böyle formel ya da final nedenlerin değil, maddi ve etken nedenlerin incelenmesiyle sınırlıdır.” (Kaya, 2006: XXVIII). Ayrıca Rorty'ye göre epistemoloji merkezli modern felsefenin amacı, herkesin üzerinde uzlaştığı ortak bir temel ya da evrensel bir şema bulmaktır.

Descartes ile birlikte zihin-beden arasındaki ayrıma bakış farklılaşmıştır. Descartes' tan önce filozoflar zihin ile beden arasındaki ayrımı, tümelleri kavrayan olarak akıl ile duyum ve hareketten sorumlu canlı beden arasındaki bir ayrım olarak kavramışlardır. Rorty bu durumu şöyle ifade eder:

“Descartes bir kez ‘düşünmeden başka bir şey olmayan’ ‘hissin’ ‘kesin anlamını’ icat edince, tümelleri-kavrama-olarak-akıl ile duyum ve hareketten sorumlu canlı beden arasındaki Aristotelesçi ayrımla temasımızı kesmeye başladık. Yeni bir zihin-beden ayrımı gerekli olmuştu –bilinç ve bilinç olmayan şey arasında bulunduğunu ilan ettiğimiz bir ayrım-. Bu insanın fakülteleri arasında yapılan bir ayrım değil, iki olay dizisi

arasındaki bir ayrımı: Öyle ki bir dizideki birçok olayın diğer dizideki birçok olayla paylaştığı pek çok karakteristik vardı, ama biri yer kaplayan, diğeri ise kaplamayan ‘tözdeki’ bir olay olduğu için birbirlerinden tümüyle farklıydılar. Bu insanın iki yönü, hatta parçaları arasındaki bir ayrımdan ziyade iki dünya arasında yapılmış bir ayrıma benziyordu.” (Rorty, 2006: 58-59).

Dolayısıyla Aristotelesçi düalizm, Descartes’ta olduğu gibi maddi ve maddi olmayan ya da zihinsel ile fiziksel arasında yapılan bir ayrımın ürünü değildir. Aristoteles’teki ayrım insan varlığının bölümleri arasındaki bir ayrımı ifade etmektedir.

Descartesçi modelde, zihin ile beden varoluşları için kendilerinden başka hiçbir temele ihtiyaç duymayan iki tözken; Aristotelesçi modelde, akıl tikellerde somut halde bulunan tümeli kavrayabilen bir yeti olduğu için bedenden ayrılabilir. Fakat Kartezyen modelde zihin, bedenden ontolojik olarak ayrı bir varoluşa sahip, mekansal olmayan bir kendiliktir (Rorty, 2006: 58-59).

Rorty’ye göre her iki model de ayna metaforuna dayanır. Fakat Aristotelesçi modelde bilginin öznesiyle nesnesi özdeş olduğu için, zihinde bulunan şeyler nesnelerin temsilleri değil, oldukları şekliyle nesnelerin kendileridir. “Aristotelesçi anlayışta akıl, içsel bir göz tarafından tahkik edilen bir ayna değildir. O, aynı anda hem göz hem de aynadır.” (Rorty, 2006: 53).

Dolayısıyla Aristoteles’ten nesnelerin bizatihi kendileri, Descartes’ta ise nesnelerin temsilleri söz konusudur.

“Tözsel kurbağa ve yıldız formları Aristotelesçi akla doğrudan girerler ve arada kurbağaların ve yıldızların aynalarda yansıtıldığı şekliyle değil de, tamı tamına kurbağalarda ve yıldızlarda var oldukları şekliyle bulunurlar. [Oysa] Descartes’ın– ‘modern’ epistemolojinin temeli haline gelen- anlayışında, ‘zihin’ de bulunan şey temsillerdir (Rorty, 2006: 53-54).

Aristotelesçi modelde ruhun yalnızca tümelleri kavradığı için bedenden ayrılabilir olan akıl yürüten parçası, Descartes ile birlikte yerini nesnelerin temsillerinin geçit resmi yaptığı iç mekan olarak zihne bırakmıştır. Rorty'ye göre, bu iç mekan nosyonu, Kartezyen zihni Aristotelesçi akıldan ayırmış olması açısından yenidir. Descartes dış dünyanın bilgisinin zihnin temsil aktivitesine ya da ayna tutma yeteneğine bağlı olduğunu göstermiştir, fakat geride halledilmesi gereken çok önemli bir problem bırakmıştır. İç alandan dış alana geçiş nasıl mümkündür? Temsillerimizin tam ve kusursuz olduğunu nasıl bilebiliriz? Rorty'ye göre zihnin icadı bizi iç temsil nosyonuna götürür, ancak epistemolojinin ortaya çıkışı için gerekli olan ikinci adım Locke' tan gelmiştir (Kaya, 2006: XXXI).

Locke, temsilin kesinliği ya da bilginin doğruluğu problemini zihnin işleyiş tarzına yönelik mekanistik bir açıklama getirerek çözmeye çalışmıştır. Rorty'nin ifadesiyle: "Locke epistemik olguları, epistemik olmayan olgular içinde kalmaksızın analiz etme teşebbüsü"nde bulunmuştur. Rorty burada Locke' un neden bir insanın bir inancı nasıl edindiği ile ilgili nedensel bir açıklamanın, kişinin söz konusu inancı haklı kılmasının bir işareti olması gerektiğini düşündüğünü sorgular. Ona göre bunun nedeni Locke ve on yedinci yüzyıl filozoflarının bilgiyi haklı kılınmış doğru inanç olarak düşünmemiş olmalarıdır. Locke bir şeyin bilgisini ilk ve asli bilgi formu olarak düşünmez. Bu yüzden bilgiyi kişiler ve önermelerden ziyade kişiler ve nesneler arasındaki ilişki olarak görmüştür (Rorty, 2006: 149).

Locke, Descartes'ın yeni bir biçimde icat ettiği zihni, bir "insan bilimi"nin –doğa felsefesine karşıt olarak ahlak felsefesinin- inceleme nesnesi haline getirmiştir (Rorty, 2006:144).

"Locke, yeni icat edilen Kartezyen zihnin işleyiş düzenine sahip olmasına rağmen, Kartezyen kesinliği elinde tutmaya muktedir değildi. Locke' un sensualizmi henüz bilimlerin kraliçesinden boşalan yeri dolduracak uygun namzet değildi" (Rorty, 2006:145).

Locke' un bu çabaları Rorty'ye göre epistemolojinin kendisini ortaya koyması için yeterli değildi. Locke' un düşüncelerini empirik öğelerinden arındırıp ona ben-bilincini kazandırma işini gerçekleştiren Kant olmuştur. Dolayısıyla Kant'a kadar felsefenin ben/kendi-bilinci (Rorty, 2006: 140) henüz kazanılmamıştı.

“Kant önce dış mekanı iç mekan içinde bir yere yerleştirerek, sonra da iç mekana ait Kartezyen kesinliğin daha önce dışta olduğu düşünülen mekanın yasaları için de geçerli olduğunu iddia ederek felsefeyi bilimin emin yoluna sokmuştur” (Rorty, 2006: 145). Böylece yalnızca kendi düşüncelerimiz hakkında kesinliğe sahip olabileceğimiz yönündeki Kartezyen iddiayı, düşünce gibi görünmeyen şey hakkında zaten önceden kesinliğe sahip olduğumuz olgusuyla uzlaştırmıştır. Rorty'ye göre felsefenin bilimden farklı bir disiplin olarak ortaya çıkması Kant ile gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla Descartes bize “temsil sürecinin içinde olduğu ayrı bir kendilik olarak zihin kavramı”nı, Locke “zihinsel sürecin anlaşılmasına dayanan bilgi teorisi”ni, Kant ise “saf aklın yargıçlar kurulu olarak felsefe nosyonu” nu miras bırakmıştır (Rorty, 2006: 10).

Rorty yukarıda çizilen epistemoloji temelli felsefe ya da geleneksel felsefeye karşı eleştirilerinde Wittgenstein, Dewey ve Heidegger'den beslenmiştir. Her üç filozofta Rorty'ye göre kariyerlerinin başında felsefeyi temel bir disiplin haline getirmeye çalışmışlardır. Ancak bu çabalarının aldatıcı olduğunu görerek on yedinci yüzyılın bilgi ve zihin nosyonlarını terk etmişlerdir. Rorty'ye göre Wittgenstein, Dewey ve Heidegger, özsel zihinsel süreçler tarafından mümkün kılınan ve genel bir temsil teorisi yoluyla anlaşılır hale getirilen kusursuz temsil olarak bilgi nosyonunun terk edilmesi gerektiği noktasında tam bir ittifak içindedirler (Rorty, 2006: 12). Çünkü, üç isim de bilginin temelleri fikrini ve Kartezyen iddiaları önemsememişlerdir. Ayrıca Descartes, Locke ve Kant'ta ortak olan zihin nosyonunu da bir kenara

bırakmışlardır. Rorty'ye göre onlar bizi (Kuhn'un devrimci bilimi anlamında) "devrimci bir felsefe dönemine sokmuşlardır" (Rorty, 2006: 13).

"Rorty, Heidegger'den hakikat arayışı olarak metafiziğin kapsamlı tarihsel eleştirisini yapma amacını, Wittgenstein'dan dil oyunları nosyonunu, Dewey'den hakikat denilen şeyin her durumda sosyal bir pratik meselesi olduğu yolundaki pragmatik hakikat anlayışını" almıştır (Kaya, 2006: XXXV).

Rorty geleneksel felsefeye eleştirilerinde Wittgenstein, Dewey ve Heidegger'in dışında analitik filozoflardan da –özellikle Sellars ve Quine'den- yararlanmışır. Rorty, Sellars ve Quine'in karakterize ettiklerini düşündüğü epistemolojik davranışçı bir konum benimser. Epistemolojik davranışçı yaklaşıma göre, bilgi doğruya ayna tutma kapasitemizin ya da özel türde bir objeyle kurulan ilişkinin değil, önermeler arası ilişkiden doğan bir şeydir. Bilginin meşrulaştırılması, önermelerin ya da kelimelerin dış dünyaya tekabül edip etmediğiyle ilgili bir mesele değil, sohbet/söyleşi ve sosyal pratik meselesidir (Rorty, 2006: 177). Bu holistik ve pragmatist yaklaşıma göre hakikat "gerçeklikle temas" değil, Jamesçi anlamda "iddia edilebilirlik"tir (Rorty, 2006: 183). Dolayısıyla Rorty'ye göre bilgiyle ilgili kesinliğimiz, insani olmayan bir gerçeklikle kurulan dolaysız ilişkimizle ilgili bir mesele değil, kişiler arasındaki sohbetle/söyleşiyle ilgili bir meseledir.

Rorty, Sellars ve Quine gibi analitik filozofların görüşlerinden yararlanmakla birlikte bazı konularda onlardan ayrılmaktadır. Rorty'ye göre bu filozoflar Kantçı epistemolojiyi eleştirip onu bir kenara bırakmış olsalar da onun yerine dil felsefesini ya da empirik psikolojiyi koymuşlardır (Rorty, 2006: 180). Rorty ise hem geleneksel anlamda epistemoloji temelli felsefe ile hem de dil felsefesi ve analitik felsefe ile olan bağları tümüyle koparmayı amaçlamıştır.

"Analitik felsefe bir kez daha Kantçı felsefenin bir versiyonu; özde temsili zihinsel bir şey olarak değil, dilsel bir şey olarak

düşünmekte, “transandantal eleştiri”yi değil, dil felsefesini gözetmekte ya da psikolojiyi “bilginin temelleri”ni ifşa eden disiplin olarak düşünmekle seçkinleşen bir versiyonudur. Dil üzerine yapılan bu vurgu Kartezyen-Kantçı problematiği özde değiştirmemekte ve dolayısıyla felsefeye gerçekte yeni bir ben imajı kazandırmamaktadır. Zira analitik felsefe, araştırma ve dolayısıyla kültürün tamamı için hala daimi, nötr bir çerçevenin inşası işine bağlı kalmayı sürdürmektedir.” (Rorty, 2006: 14-15).

Rorty, epistemoloji merkezli felsefe anlayışına karşılık “Hermeneutik”i ön plana çıkarır (Rorty, 2009: 10-11). Burada Rorty, Gadamer’in görüşlerinden yararlanmıştır. Gadamer *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde hermeneutiğin, insana ilişkin geleneksel resimle örtüşen hakikati ele geçirme yöntemi olmadığını belirtir. Ona göre hermeneutik, epistemolojik geleneğin bir kenara atmaya çalıştığı insanlarla ilgili bir olgudur. Rorty’ye göre Gadamer’in hermeneutiğin en önemli özelliği, düşünmenin amacı olarak “bilgi”nin yerine *bildungs*’u, yani kendi kendini yaratmayı koymuş olmasıdır (Rorty, 2006: 365-366). Rorty, *bildungs* yerine burada “edifiye etme” terimini kullanır.*

Rorty’ye göre insanın kendisini sürekli olarak yeniden işlemlerini amaç edinen felsefe; söz dağarcıkları içinde tek bir söz dağarcığının biricik ve egemen olmadığını göstermeyi; söylemler arasında tek bir söylemin normal söylem haline gelerek, alternatif söylem ve tanımlamaların önünü kapatmasına engel olmayı amaçlamaktadır (Rorty, 2006: XLVIII).

1.2.2. Mutlak Hakikat ve Temsili Dil Varsayımına İtiraz

Rorty, Fransız Devrimiyle birlikte Avrupa’ya egemen olan bir düşünceden bahseder: “Hakikat bulunmaz yaratılır.” Rorty’ye göre devrim, bir gecede toplumsal kurumların nasıl değişebileceğinin bir kanıtıdır. Bu görüş

* Edifiye etme ile kastedilen, insanın kendisini sürekli olarak işleyerek ve tekrar tekrar inşa ederek geliştirdiği süreçtir.

Rorty'nin oluşturmaya çalıştığı ütopyacı politikanın entelektüeller arasında bir kural olmasını sağlamıştır. Ütopyacı politika; insan doğası ve Tanrı'nın iradesine dair tüm soruları bir kenara bırakarak şimdiye kadar bilinmeyen bir toplum biçimi yaratmanın hayalini kurar (Rorty, 1995: 23).

Yine aynı dönemde politikanın yanı sıra sanat da ön plana ıkmiş alanlardan biri olmuştur. Rorty'ye göre artık bir kimsenin kendi hayatını ya da kendi cemaatini nasıl anlamlı kılacağı konusundaki sorular din, felsefe ya da bilimin değil, sanatın ve politikanın yanıtlayacağı sorulardır. Rorty bu gelişmenin felsefeciler arasında bir ayrılığa yol açtığını söyler (Rorty, 1995: 24).

Kimi felsefeciler Aydınlanmaya sadık kalıp bilimi ön plana çıkartmışlardır. Bunlar akıl-akıldışı, bilim-din arasındaki geleneksel çatışmanın hala sürdüğüne inanmaktadırlar. Bu felsefeciler bilimin, hakikati yaratmaktan ziyade keşfettiğini düşünürler. Onlara göre politika ve sanat "hakikat" kavramının olmadığı alanlar için söz konusudur. Diğer felsefeciler ise bilimi, teknolojinin hizmetçisi olarak görürler. Bu felsefeciler, yenilikçi sanatçının, politik topyacının saflarına geçmişlerdir (Rorty, 1995: 24).

Dolayısıyla politika ve sanatı yadsıyıp Aydınlanma döneminde önemli olan bilime sadık kalan felsefecilere göre hakikat yaratılmaz, keşfedilir. Bilimin, teknolojinin hizmetçisi olduğunu düşünen diğer felsefeciler ise kendilerini politik ütopyacı ve yenilikçi sanatçının saflarına iterler. İkinci türdeki felsefecilere –yani bilimi yadsıyıp sanatı ve politikayı ne ıkaranlara- göre tıpkı bilim insanları gibi politikacı ve sanatçılar da insana ve dünyaya dair betimlemelerde bulunurlar; ancak onlar bu betimlemelerin dünyanın bir temsili olduğu görüşünü iddia etmezler. Buradan da anlaşılacağı gibi bilimi ne çıkaran ve temsil düşüncesini savunan felsefe ile sanat ve politikayı ne ıkarp temsil düşüncesinin anlamsızlığını savunan felsefe olmak üzere iki tür felsefe karşımıza çıkmaktadır. Rorty, ikinci türdeki felsefenin daha iki yüzyıldır var olduğunu söyler. Ayrıca ona göre bu türdeki felsefe varoluşunu Alman İdealizmine borçludur.

Kant, bilimi fenomenal dünya hakkındaki hakikate dahil etmeye çalışmıştır. Yine Hegel, şairin ve politik devrimcinin önerdiği hakikat türünü birinci derecede hakikat statüsüne yükseltmek istemiştir. Alman idealistlerinin bu çabaları felsefenin teoloji, sanat ve bilimden ayrı bir disiplin haline gelmesinde oldukça etkili olmuştur. Hem Hegel hem de Kant, hakikatin “orada, dışarıda” olduğu düşüncesini reddederler; ancak zihnin yaratılıştan gelen bir doğaya (felsefenin bu zihni bilebileceği bir doğaya) sahip olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Dolayısıyla Alman idealistlerinin bu çabalarıyla yalnızca yolun yarısı kat edilmiştir (Rorty, 1995: 25). Yani bilimsel hakikat bir yaratımken, zihin hakkındaki hakikat hala keşif meselesi olarak görülmektedir.

Rorty’ye göre İdealistler, “dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiası” ile “hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası” arasında tam bir ayırım yapamamışlardır. Rorty bu noktada bir ayırım yapılması gerektiğini söyler.

“Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayırım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekan ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümceler olmadığını yerde hakikatin de olmadığını, tümceler insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir.” (Rorty, 1995: 26).

Rorty’ye göre hakikat orada, dışarıda olamaz; yani insan zihninden bağımsız olamaz. Dünya orada, dışarıdadır; ama dünyaya dair betimlemeler orada, dışarıda değildir. Dolayısıyla yalnızca dünyaya dair betimlemeler doğru ya da yanlış olabilir, kendi başına dünya doğru ya da yanlış olamaz. Rorty’ye göre hakikatin keşfedilmesi ya da orada, dışarıda olduğu iddiası, bize, dünyanın kendine ait bir dili olduğunu düşünen bir çağın mirasıdır. Rorty, dünyanın konuşmadığını, onun bir dili olmadığını söyler. Ona göre

dünya bize bir dil önermez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir (Rorty, 1995: 27).

“Kuhn’un *Kopernik Devrimi* adlı kitabında savunduğu gibi, yeryüzünün evrenin merkezi olmadığına, çıplak gözle görülebilen davranışların mikroyapısal hareketlere dayanılarak açıklanabileceğine ve öndeyileme ve denetimin bilimsel teorileştirmenin temel amacı olması gerektiğine bazı teleskopik gözlemlere ya da başka bir şeylere dayanarak karar vermedik. Tersine, bir yüzyıl süren sonuçsuz bir karışıklıktan sonra Avrupalılar kendilerini yukarıda saydığımız iç içe geçmiş tezleri sorgulamaksızın kabullenecek tarzda konuşur buldular. Tıpkı bireylerin teist ya da ateist olurken, eşlerini değiştirirken ya da bir arkadaş çevresini bırakıp öbürüne geçerken katı birtakım ölçütler uygulamamaları ya da bu eylemlerin nedensiz edimlerin (*actes gratuits*) sonucu olmamaları gibi, bu büyüklükteki kültürel değişimlerde ölçütlerin ya da keyfi kararların uygulanmasının sonucu değildirler.” (Rorty, 1995: 28).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi bir dilden bir dile ya da bir teoriden başkasına geçişte, ölçütü, ne dünyada ne de kendi içimizde aramamalıyız. Bu tip ölçütler arama girişimi, dünyanın ya da insan benliğinin yaratılıştan gelen bir doğaya, bir öze sahip olduğunu düşünmenin bir sonucudur (Rorty, 2000: 71). Oysa Rorty’ye göre “yaratılıştan gelen doğa” diye bir şey olamaz. Yine ona göre “Orada, dışarıda keşfedilmeyi bekleyen hakikat düşüncesinden vazgeçmemiz gerekir.” demek, “Orada, dışarıda hakikat olmadığını keşfettik.” demek değildir (Rorty, 1995: 30).

Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinin birinci bölümünde, Donald Davidson’ın görüşlerinden hareketle “yaratılıştan gelen doğa” tezini çürütmeye çalışır. Rorty’nin bu konudaki iddiası şudur: Yalnızca tümceler doğru ya da yanlış olabilir. İnsanlar, içerisinde tümceler kurabilecekleri diller yaratmaları sayesinde hakikatler yaratırlar. Rorty, bu iddiasını kanıtlamak için Davidson’ın görüşlerini ele alır.

Davidson, dilin bir araç -temsilin ya da dışavurumun aracı- olduğu anlayışından kopan ilk sistematik dil yaklaşımını oluşturmuştur. Davidson’a

göre dil bir araç değildir (Eco, 2003: 117-118). Geleneksel görüşte Benlik ile Dünya arasında zihin ya da bilinç bulunmaktadır. Daha sonra zihnin yerine dil koyulmuştur; ancak bu sefer de zihin hakkında sorulan sorular dile yöneltilmiştir. İşte, Rorty'ye göre Davidson, bu ikilemden kurtulmamızı sağlamıştır. Davidson, hem benliğin hem de gerçekliğin yaratılıştan gelen doğalara, orada, dışarıda bilinmeyi bekleyen doğalara sahip olduğu görüşünü bir kenara fırlatabilmektedir (Rorty, 1995: 32-33).

Davidson'ın dil anlayışı ne indirgemeci ne de yayılmacıdır ve bu yönüyle Wittgenstein ile benzerlik gösterir. Her ikisi de alternatif sözcük dağarlarını, alternatif aletler gibi ele alır. Araç olarak dil anlayışından uzaklaşınca, dilin bir amacı olduğu düşüncesinden de uzaklaşılır. Bu düşünce Alman idealizminin, Romantiklerin ve Rorty'nin sunduğu ütopyacı politikanın ortak amacıdır (Rorty,1995: 40-41).

“Dil metaforik anlamlara sahip değildir.” (Rorty, 1995: 44). Bu iddia dili araç olarak düşünmemize son verme girişiminin bir parçasıdır. Pozitivistler ve Platoncu görüş, dilin metaforik kullanımına dair indirgemeci görüşü paylaşırlar. Onlara göre dilin metaforik kullanımı yararsızdır. Çünkü; dil, gerçekliği temsil etmek gibi bir amaca sahiptir. Romantikler ise tersine yayılmacı bir anlayışa sahiptirler. Romantikler metaforun ilginç, gizemli, harika olduğunu düşünürler. Dolayısıyla metaforik olan Platonculara ve pozitivistlere göre anlamsız görünürken, literal (düz) olan da Romantiklere anlamsız görünmektedir. Bunun nedeni, Platoncuların ve pozitivistlerin dilin amacının, dışımızda uzanan gizli bir gerçekliği temsil etmek olduğunu düşünmeleridir. Öte yandan Romantikler dilin amacının içimizde bulunan gizli bir gerçekliği dışa vurmak olduğunu düşünürler. Davidson ise dili, eski biçimleri öldüren, yeni hayat biçimleri olarak görür* (Rorty, 1995: 45).

*Rorty'ye göre pozitivistler, Galilei'nin bir keşif yaptığını düşünürken, Davidson, Galilei'nin belli amaçlar açısından daha önceki herhangi bir araçtan daha iyi işleyen bir aracı tesadüfen bulduğunu düşünür.

Rorty'nin genel iddiası şudur: Dünya bize alternatif metaforlar arasında seçim yapmamızı sağlayacak herhangi bir ölçüt sunmaz. Dilleri ya da metaforları “olgu” denilen dilin ötesindeki bir şeylerle değil, yalnızca birbirleriyle karşılaştırabiliriz.

Rorty'ye göre dillerin temsiller olduğu düşüncesini bir kenara bırakıp, dile yaklaşımımızda Wittgenstein ve Davidsoncı bir tutum takınırsak, dünya büründüğü kutsallıktan arınacaktır (Rorty, 1995: 48). Rorty'nin iddiası ancak böyle bir tavırla kabul edilebilir.

Rorty'ye göre hakikat, dünyanın kendisine müracaat ederek keşfedebileceğimiz bir şey değildir. Hakikat, tıpkı adil, iyi, güzel gibi, konuştuğumuz dil ya da söz dağarcıkları tarafından yaratılan şeylerdir. Alternatif söz dağarcıkları, alternatif hakikat adayları yaratırlar (Rorty, 1995: 33). Bunları içine doğduğumuz dil ve toplumun dışına çıkarak test etme imkanına sahip değiliz. Rorty'ye göre dili, bizim içimizde bir yerlerde keşfedilmeyi bekleyen, özgül bir doğaya sahip bir benlik ile gerçeklik arasında ilişki kurmaya yaran bir araç olarak görmekten vazgeçmeliyiz.

Özetlemek gerekirse; ona göre, hakikat tümcelerın ürünüdür. Tümceler, söz dağarcıklarına bağımlıdırlar. Söz dağarcıkları insanlar tarafından yapılırlar. Dolayısıyla hakikat de insanların ürünüdür. Rorty'nin iddiası budur. Bu iddia için yukarıda da söylediğimiz gibi dünyanın kutsallaştırılması fikrinden vazgeçilmelidir. Dil bir araç olarak görülmemeli ve bu konuda Rorty'ye göre Wittgensteinci bir yol izlenmesi gerekir.

1.2.3. Aydınlanmanın Mutlaklaştırılmasına İtiraz

Geleneksel felsefenin epistemoloji merkezliliğine, mutlak hakikat ve temsili dil tasavvuruna itiraz eden Rorty'nin, içinde tüm bunlardan önemli izler barındıran bir Aydınlanma anlayışına ve bu anlayışın mutlaklaştırılmasına

itiraz etmemesi düşünülemezdi. Fakat tarihsel bir dönem olarak Rönesans ve Reform ile on yedinci yüzyıl bilimsel devriminin bir ürünü olmakla beraber, modern hayat görüşünün ve düşünüş tarzının oluşmasında etkili olan Aydınlanma tam olarak nedir?

Zaman zaman dini hoşgörü, insan hakları, insanın kendi kararlarını kendisinin vermesi, eleştirel düşünme yöntemi gibi temel düşüncelerle özdeşleştirilen Aydınlanma, hakim rengi geleneksel otorite sistemine ve ortodoksiye (özellikle de dine) karşı derin bir şüphecilik ve insanoğlunun iyiliğine götürecek bilim ve tekniklerde sınırsız başarılar elde etmede insan aklının ve zihninin gücüne güçlü bir inanç olan, ortak bir ruh hali ve dünya karşısında alınan bir tavır olarak tanımlanabilir (Erdoğan, 2006: 16).

“Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap”ında Kant, Aydınlanmayı insanın kendi kusuruyla içine düştüğü erişkin olmama durumundan kurtulması olarak tanımlar (Erdoğan, 2006: 18). Erişkin olmama, kişinin başkasının yönlendirmesi olmadan aklını kullanamamasıdır. Kant’ın bu tanımı aydınlanmışlığı bireysel özerklikle temellendirmekte ve özerkliği aklın bağımsız kullanımına bağlamaktadır. Buna göre aydınlanmamış insan, aklını kullanmak, kendisini kendi aklıyla belirlemek yerine din ve gelenek gibi faktörlerin otoritesine teslim olan insan anlamına gelmektedir. Böylece Aydınlanma düşüncesinin odağında, Kant’ta en belirgin şekilde ortaya çıkan “akla güven”in yer aldığını söyleyebiliriz.

Aydınlanmayı daha iyi anlayabilmek için Aydınlanmanın tarihsel bağlamına, hangi şartlarda ve nasıl ortaya çıktığına kısaca değinmemiz gerekiyor. Aydınlanma, Newton’un kozmolojisi ve metodolojisinin genel meselelere uygulanması olarak görülebilir (Erdoğan, 2006: 18). Aydınlanma düşünürlerinin eserleri on sekizinci yüzyılda yoğunlaşmış, “Aydınlanmaya özgü dünya görüşü ve düşünüş tarzı bu dönemde şekillenmiştir, ama bu dönüşüm şüphesiz birdenbire ortaya çıkmamıştır.” (Hampson, 1991: 30). Aydınlanma paradigmasının fikri ve bilimsel hazırlığını sağlayan, tabiat

bilimlerinde on yedinci yüzyılda gerçekleşen gelişmelerdir. On yedinci yüzyılda bilginin deneysel temelde gelişmesi bilinmeyen zamanla keşfedilebileceğine olan inancın pekişmesine yol açmıştır. Başta astronomi olmak üzere fen bilimlerindeki ilerlemeler insan tabiatına ve insanın evrendeki yerine ilişkin geleneksel anlayışları önemli ölçüde değiştirmiştir. Bu değişikliğin özünü insan tabiatı hakkındaki iyimser görüşle, insanın maddi ve toplumsal dünyayı istediği yönde değiştirebileceğine ve kendi kaderini belirleyebileceğine dair inanç oluşmuştur (Hampson, 1991: 32-33).

Aydınlanma düşüncesine göre, doğa, içinde hiçbir uyumsuzluk bulunmayan bir kozmostur. Dolayısıyla ne yapılması, nasıl yaşanması gerektiği, neyin insanları adil, akılcı ve mutlu yapacağı gibi soruların her birinin doğru cevabının, bunların hepsi olgularla ilgili olduğundan, diğerlerinin doğru cevaplarıyla uyumlu olması zorunludur. Onun için tamamen adil, erdemli ve doyuma ulaşmış bir toplumun yaratılması artık hayal değildir (Erdoğan, 2006: 21). Ama bu ancak, “ortaçağ karanlığı”nın arkasında yatan önyargılardan ve hurafelerden arınmış bir zihinle, akılcı ve bilimsel bir zihinle başarılabildi. Bu aynı zamanda geleneklere körü körüne bağlılığın da terk edilmesini gerektirmekteydi. Artık öteden beri var olan otoritelerin sorgulanması gerekmekteydi; felsefi düşünmeyle sınanmayan otoriteler kabul edilemezdi (Hof Im, 2004: 140).

Aydınlanma düşünürlerinin hepsinin paylaştığı bir tanım yapmak mümkün olmasa da düşünürlerin söylemlerinin ortaklığından hareketle Aydınlanma düşüncesinin unsurlarını sıralamak mümkündür. Buna göre Aydınlanma; mekanik evren ve toplum tasavvuru, akla güven, ilerleme, insanilik ve iyimserlik şeklinde ilkeleştirilebilir (Erdoğan, 2006: 21-22). Başta da belirtildiği gibi Aydınlanmanın en önemli unsuru akla verilen önemdir ve Rorty'nin ağır eleştirilerine maruz kalan özellikleri arasında da akıl ve akla duyulan güven bulunmaktadır.

Aydınlanma düşünürleri doğru bilginin yegane kaynağının akıl olduğuna inanmış, aklın gücüne sonsuz bir güven beslemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre akıl yoluyla elde edilemeyecek bir bilgi bulunmamaktadır. Aklı doğru kullanarak sadece fiziki evrenin değil, beşeri evrenin de hakikatine ulaşılabileceğini düşünmüşlerdir. Bu inancın bir sonucu olarak, Kıta Aydınlanmacıları geleneği bir hurafe olarak görmüş, örf ve adetlere güvenen ve tarihsel emsallere atıfta bulunan her türlü inanca düşmanlık beslemişlerdir. Akla aşırı güvenin bir sonucu olarak “evrensel doğrular”ın varlığı üzerinde ısrar edilmiştir. Kısaca, Aydınlanma evrenselci bir zihniyet ve paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı, evrensel bir “insan doğası”nın var olduğu düşüncesi gibi, “doğal haklar” doktrininin de Aydınlanmayla mantıki bir ilişkisi vardır (Erdoğan, 2006: 22).

Rorty, her türlü, evrensel doğruların peşinde iz süren düşüncelerden, insan doğası tanımlamalarından uzak durmak isteyen bir düşünür olarak Aydınlanmanın bu tarz söylemlerini eleştirmektedir. Ayrıca akla verilen önem, insan aklının çözemeyeceği hiçbir problemin olmadığına duyulan inanç da onun eleştirdiği noktalardan olmuştur. Aydınlanmaya yönelttiği eleştirilerin yanı sıra Rorty, aslında Aydınlanmayla başlayan laikleşme sürecinin, büyük bir sürecin ilk adımı olarak görülmesi gerektiğine inanmaktadır.

Ona göre 17. ve 18. yüzyılda önem kazanan bilimsel rasyonellik, Aydınlanmanın ilk aşamasında hayati derecede önem taşımıştır. Ancak artık Aydınlanmanın rasyonelliği terk edilmelidir. Rorty, rasyonalizmin retoriği terk edilirse Aydınlanmanın tamamlanacağını öne sürmektedir (Bacon, 2010:127-128). Dolayısıyla Rorty’ye göre artık Aydınlanmanın referansından kurtulmamız gerekir. Çünkü ona göre Aydınlanmanın serbest bıraktığı güçler, Aydınlanmanın kendi kanaatlerini zayıflatmıştır. O, bu noktada Adorno ve Horkheimer’a katılmaktadır.

Adorno ve Horkheimer’ın, Aydınlanmanın “çözüşürücü rasyonellik” dedikleri şey, Aydınlanma düşüncelerinin son iki yüzyıl boyunca kazandıkları

zafer esnasında, on sekizinci yüzyılın sorgulamaksızın kabul ettiği “rasyonellik” ve “insan doğası” düşüncelerinin otoritesini baltalamıştır (Rorty, 1995: 93). Adorno ve Horkheimer’a göre “Nihai olarak Aydınlanma sadece toplumsal birliğin sembollerini değil, aynı zamanda bu sembollerin ardılarını, evrensel kavramları tüketmiş ve metafizikten geriye hiçbir şey bırakmamıştır. Aydınlanmanın karşısında kavramların durumu endüstri tröstleri karşısında emekçilerin durumuna benzer: Kimse kendini güvende hissetmez.” (Rorty, 1995: 94).

Dolayısıyla Rorty’ye göre başlangıçta Aydınlanma gerekli bir hareket olsa da artık kendi kendisini zayıflatmış ve referansına ihtiyaç duyulmayan bir hareket haline gelmiştir. Aydınlanmayı tanımlayan ilkelerden biri olan aklın, mutlaklaştırılmasına itiraz eden Rorty, tıpkı doğanın aynası (felsefe tarihi) imajıyla bağlarını koparmaya çalıştığı gibi, Aydınlanma rasyonalizminin de bir kenara bırakılması gerektiğini ifade eder. Bu yönüyle de Rorty’nin aydınlanmayı sorunsallaştıran bir postmodernist olduğunu söyleyebiliriz. Funda Günsoy Kaya’nın sözleriyle:

“Evet, Rorty bir postmodernisttir. Aydınlanmanın evrenselciliğini, rasyonalizmini, özcülüğünü reddeder ve bütün meta-anlatılara karşı çıkar. Ama bir anti-modernist değildir. Çünkü bilgi kavramını, insani eylem ve umut kavramlarına bağlar.” (Kaya, 2006: XXVIII).

1.3. RORTY’DE FELSEFE-SİYASET İLİŞKİSİ

Rorty’ye göre temelci felsefe, Batı siyaset düşüncesinin yukarı tırmandıktan sonra bir kenara attığı bir merdivendir. Temelci felsefe, 17. yüzyıldan itibaren, Batı’nın demokratik yapılarının inşa edileceği zemini hazırlamakta önemli bir rol oynamıştır. Bunu, siyaset düşüncesini laikleştirerek –Tanrı’nın istencinin nasıl uygulanacağına dair soruları insanların nasıl daha iyi bir hayat süreceklerine dair sorularla ikame ederek-

yapmıştır. Temelci felsefeciler, insanların dinsel vahiyleri, en azından politik amaçlar için bir kenara bırakıp, kendi başlarındaymış gibi –ihtiyaçlarına karşılık verecek yasaları ve kurumları şekillendirmekte, yeni bir başlangıç yapmakta özgürmüş gibi- davranmalarını önermiştir (Rorty, “*Demokrasi ve Felsefe*”, 2008).

Rorty’ye göre başlangıçta felsefe, Batı’nın laikleşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Fakat batı siyaset düşüncesinin demokratik zeminini oluşturmada yapıcı bir görevi olan felsefenin durumu günümüzde önemini yitirmeye başlamıştır.

“Bugünlerde politika önden gidip kılavuzluk ederken, felsefe politikanın arkasından gidiyor. Kişi önce politik görüşünün ne olacağına karar veriyor ve sonra, eğer böyle bir merakı ve ilgisi varsa, felsefi destek arıyor. Ama böyle bir merak tamamen kişinin isteğine bağlı ve oldukça ender görülüyor. Batı entelektüellerinin büyük bölümünün felsefi bilgisi sınırlıdır ve bu pek de umurlarında değil. Onlara göre, politik görüşlerin felsefi inançları yansıttığını düşünmek, köpeğin kuyruğunu değil, kuyruğun köpeği salladığını düşünmekle eşdeğer.” (Rorty, “*Demokrasi ve Felsefe*”, 2008).

Dolayısıyla Rorty’ye göre felsefe, politika açısından oldukça önemsiz durumdadır. “*Demokrasi ve Felsefe*” adlı makalesinde Rorty, bunun nedenini ele alır ve Rorty, bu konudaki fikirlerinin Amerika için geçerli olduğu kadar tüm Avrupa demokrasileri için de geçerli olduğunu belirtir.

Rorty’ye göre siyasi problemler, temel dini inançlarla ya da felsefi ilkelerle çözümlenemez. Rorty, bu durumu açıklamak için Amerika’daki sağ ve sol kanat arasındaki çatışmadan hareketle bir örnek verir:

“Sağcılar solcuları bireysel özgürlüğün yeşerebilmesi için hükümeti küçük tutma ihtiyacını idrak edemeyen duygusal sersemlemeler –yükrekleri kan ağlayan liberaller- olmakla, solcular da sağcıları kalpsizlikle –kendilerini, kızını okul arkadaşları gibi iyi giyinmesini sağlayacak parayı kazanamayan bir ebeveynin yerine koyamamakla ya da bunu istememekle- suçlarlar. Bu tür

polemik yaratan atışmalar pragmatik bir düzeyde sürdürülür ve bunun için teolojik ve felsefi karmaşıklıklara gerek görülmez.” (Rorty, “Demokrasi ve Felsefe”, 2008).

Rorty’nin bu ifadeleri ona göre geleneksel temelci felsefenin niçin pratik-pragmatik mahiyet arzeden siyasal problemlere işlerliği olan mutlak çözümler üretemeyeceği hakkındaki görüşünü çok iyi ortaya koyar. Rorty, kendisi gibi temelcilik karşıtı felsefe profesörlerinin, felsefeyi Platon ya da Kant kadar önemsemediklerini söyler. Çünkü Rorty’nin kendisinin de dâhil olduğu bu filozoflar grubuna göre, ahlaki dünyanın felsefi düşünümle ayırt edilebilecek bir yapısı yoktur. Rorty ve onun gibi düşünen felsefe profesörleri kendilerini bir şekilde Hegel’in takipçisi olarak görürler.

“Tarihçiyizdir”, der Rorty, “çünkü Hegel’in ‘Felsefe düşüncede yakalanmış zamandır.’ tezine katılırız. Bana göre Hegel bu teziyle, genelde insanların toplumsal eylemlerinin, özelde de siyasi kurumların somut tarihsel durumların bir sonucu olduğunu ve bu durumların yol açtığı ihtiyaçlara göre değerlendirilmeleri gerektiğini söylemektedir. İnsanlık tarihinin dışına çıkıp, şeylere sonsuzluğun açısından bakmanın imkanı yoktur.” (Rorty, “*Demokrasi ve Felsefe*”, 2008).

Felsefe tarihi, tıpkı sanat ve edebiyat tarihi gibi, felsefi öğretileri ve sistemleri üreten toplumsal durumların bağlamında ele alınmalıdır. Dolayısıyla Rorty’ye göre felsefe, kalıcı hakikatlerin dereceli olarak biriktirilmesi anlamında bir bilim dalı değildir (Rorty, “*Demokrasi ve Felsefe*”, 2008).

Rorty, felsefenin siyaset açısından artık önemli olmadığını düşünmektedir (Göker, 1998: 7). Rorty, 2004 yılında *Tahran Kültürel Çalışmalar Merkezi*’nde demokrasi ve felsefe ilişkisi üzerine yaptığı konuşmasını şu şekilde bitirir: “Eğer biz temelcilik karşıtları haklıysak, toplumu felsefi temeller üzerine oturtma girişimi tarihsel kayıtlardan ders çıkarma girişimiyle ikame edilmelidir.” (Rorty, “*Demokrasi ve Felsefe*”, 2008).

Dolayısıyla felsefi temeller, insanın dışında var olan bir hakikatin olduğunu iddia eden temelci felsefeler, günümüz siyaset ortamında ve demokratik yapılarında, problemlerin çözümü açısından işlevsel görülmemektedir.

Rorty, eleştirdiği temel arayıcı, özcü, Kartezyen-Kantçı felsefenin yerine sohbet/söyleşiye dayanan bir felsefe tablosu oluşturmaya çalışmıştır. Bu yeni felsefenin görevi bilginin temellerini, yaratılıştan gelen ortak insan doğasını ya da insanın veya tarihin dışında bulunan bir hakikati –ister epistemolojik zeminde olsun, ister siyasi açıdan olsun her türlü hakikat-bulma girişiminden oldukça uzaktır. Hakikati keşfetme ya da ortak bir insan doğası olduğu düşünceleri epistemoloji temelli felsefeden miras kalmıştır. Oysa Rorty’ye göre hakikat bulunmaz, yaratılır. Her dönemin insanları kendi tarihsellikleri içinde, yaşadıkları toplumun özelliklerine göre birtakım dil oyunları ya da söz dağarcıkları oluştururlar. Dolayısıyla Rorty, mutlak hakikat denilen bir iddianın peşinde koşmaz. Çünkü her söz dağarcığı kendi hakikatini yaratacaktır (Rorty, “*Demokrasi ve Felsefe*”, 2008).

Bu noktada Rorty’ye kendisinin vardığı bu sonucun onu epistemolojik ve siyasal rölativizme götüreceği gibi bir itirazda bulunabilir. Ancak O, bu eleştirilere, kendi siyaset felsefesinin de dayanağını teşkil eden, olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramlarından yani postmodern liberal siyaset anlayışının dayanağı olan kavramlardan hareketle cevap verir. Rorty’e göre olumsuzluk keyfilik anlamına gelmez sadece benliğin, dilin ve toplumun tarihselliğine işaret eder.

Zaten Rorty’nin klasik anlamda bir siyaset felsefesi ortaya koymadığı açıktır. Rorty, siyaset felsefesinin temel sorularından olan “Devlet gerekli bir kurum mudur?”, “Devlet hangi şartlar altında ortaya çıkmıştır?”, “İktidar kaynağını nereden alır?” gibi soruları sormaktan oldukça uzaktır. Onun için *temeller* değil *keşfetmek* değil *yaratmak* önemlidir. Dayanışma duygusu sayesinde insanlar demokrasi içinde hem kamusal alanda bir arada olabilirler hem de bireysel olarak yetkinleşip özgürlüklerini ve haklarını kazanabilirler.

Dolayısıyla, çalışmanın ikinci bölümü, Rorty'nin postmodern dönemin yapısına uygun olarak tasarlanmış siyaset felsefesinin zeminini oluşturan olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramlarından hareketle inşa ettiği demokrasi ve insan hakları anlayışı üzerinde duracaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

RORTY’NİN SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Postmodern liberal anlayışın en yetkin temsilcilerinden olan Rorty, postmodern toplum anlayışını haklı çıkarmak için olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramlarından hareket eder. Rorty’nin amacı; insanın hem bireysel hem de toplumsal tarafının önemli olduğuna vurgu yaparak birinin diğeri için feda edilmediği liberal bir toplum taslağı ortaya koymaktır. (Rorty, 1995: 17).

Rorty, ortaya koyduğu bu amaç doğrultusunda liberal toplumların yeni bir yapılanmaya gereksinim duyduğunu vurgulayarak, bu yapılanmada demokratik özgürlüklerin ve bireyselliğin daha çok desteklenmesi, topluma hükmeden mutlak ve kesin değer yargılarından kaçınılması, tarihsel olumsuzluk bilincinin çok iyi anlaşılması ve toplumun acımasızlık ve işkence gibi kısıtlayıcı öğelerden tamamen kurtulması gerektiğini ifade eder.

Bu bölümde Rorty’nin temalcilik karşıtı siyaset felsefesinin söz konusu iddiasının ana dayanağı olan olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramları ile onun demokrasi ve insan hakları anlayışı betimlenip analiz edilecektir.

2.1. OLUMSALLIK

Rorty olumsuzluk kavramını, kişiliğin, bireyin içinde bulunduğu tarihsel, ekonomik, sosyal ve psikolojik koşullar tarafından belirlenmesi anlamında kullanmaktadır (Rorty, 1995: 16-17). O, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinde bireysel özgürlüğün evrensel metafizik felsefi hakikatlerle değil, olumsuzluk zemininde sağlanabileceğini savunur ve olumsuzluğu, dilin olumsuzluğu, benliğin olumsuzluğu ve liberal bir cemaatin olumsuzluğu olmak üzere üç başlık altında inceler.

Dilin olumsuzluğu konusunda Rorty, daha önceki bölümlerde de bahsedildiği gibi Wittgensteinci bir yol izler. Rorty dili, kesin bilgi veren bir alan olmaktan çıkartarak öznenin kendisini ifade etmesinin bir aracı haline getirir. Böylece dil, sürekli yenilenen, özneye tabi ve onun kendisini ifade etmesinin, yeniden yaratmasının aracı olan metaforların hammaddelerini, sözcükleri içeren bir alan haline getirir. Dolayısıyla Rorty, dilin dünyayı temsil eden tek bir bütün olduğunu reddederek, dili sadece betimlemeye yarayan olumsal sözcük dağarcığı olarak görür (Rorty, 1995: 36-37).

Dillerin temsiller olduğu düşüncesini bir kenara bırakarak dile yaklaşımımızda Wittgensteinci olmak, dünyayı kutsallığından arındırmaktır, diyen Rorty, hakikatin tümcelerinin bir özelliği olmasından dolayı, tümcelerinin kendi varoluşları için sözcük dağarcıklarına bağlı olmalarından dolayı ve sözcük dağarcıklarının da insanlar tarafından yapılmalarından dolayı sonuçta hakikatin de insan ürünü olduğunu söyler. Ona göre sözcük dağarcıklarının birbirinden daha üstün ya da daha doğru olduğu söylenemez. Bu da dilin olumsuzluğunun göstergesidir (Rorty, 1995: 47).

Dil konusunda Wittgenstein'in yanı sıra, Davidson'ın görüşlerinden de etkilenen Rorty, Davidson gibi dilin bir temsil ya da dışavurum aracı olduğu anlayışını reddetmektedir. Rorty, dili bir araç olarak görmez. Ama bu, dilin toplumda bir işlevi olmayacağı anlamına gelmez. Diller, iletişim araçları, toplumsal etkileşimin yollarından biri, bir kimsenin diğeriyle ilişki kurmasının yolu olma işlevlerini sürdürecektir. Araç olmayan bir dilin amacı da olamaz. Amacı olamayacağını kabul edince de dilin tesadüflerle oluşumuna razı olmak gerekir. O halde dil ve kültür, binlerce küçük mutasyonun sonucunda ortaya çıkan bir olumsallık olarak görülmektedir (Rorty, 1995: 48).

Rorty, dilin olumsuzluğunun yanında benliğin olumsuzluğuna da vurgu yapar (Afşar, 2010: 72). Rorty, benliğin ortak, evrensel ya da "ben" in dışında bir nedene bağlı olmadığını söyler. Ona göre benlik, olumsal olarak ortaya çıkmış diller içinde oluşmaktadır (Rorty, 1995: 57).

Rorty'nin düşüncelerinde olumsuzluğun rolü oldukça büyüktür. Olumsuzluklarının bilincinde olan birey, metafizik ve teolojik hakikatten kurtulacak ve özgürleşecektir. Ortak bir hakikati değil de özgürlüğü arayan insanların nasıl birlikte yaşayacakları sorunsalının yanıtını Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* kitabının, “*liberal bir cemaatin olumsuzluğu*” adlı alt bölümünde tartışır. Burada Rorty, liberal ve ironist kavramlarını açıklayarak “postmodern liberal toplum taslağı”nın çerçevesini çizer. Bu konu çalışmanın daha sonraki bölümlerinde ele alınacaktır.

2.2. İRONİ

Rorty, ironiyi sağduyunun karşıtı olarak tanımlar. Ona göre sağduyu, her şeyi kendilerinin ve çevrelerindeki insanların alışkın oldukları nihai sözcük dağarı bazında bilinçsizce betimleyenlerin düsturudur (Rorty, 1995: 115). Nihai sözcük dağarını Rorty, şu şekilde açıklar:

“Tüm insanlar eylemlerini, inançlarını ve yaşamlarını haklılaştırmak için kullandıkları bir dizi sözcük taşırlar. Bunlar dostlarımıza olan övgülerimizi ve düşmanlarımıza olan nefretimizi, uzun vadeli projelerimizi, en derin özkuşkularımızı ve en yüksek umutlarımızı formüleleştirirken kullandığımız sözcüklerdir. Bunlar kimileyin ileriye, kimileyin geriye yönelik olarak yaşamlarımızın öyküsünü anlatmakta kullandığımız sözcüklerdir. Bu sözcüklere bir kişinin nihai sözcük dağarı diyeceğim.” (Rorty, 1995: 113).

Nihai sözcük dağarını bu şekilde açıklayan Rorty, metafizikçilerin, sağduyuya bağlı olduklarını söyler ve ona göre metafizikçiler her şeyi sorgulamaksızın kabul eden kişilerdir (Rorty, 1995: 115).

Rorty'nin postmodern toplum taslağını oluştururken, ideal birey olarak çizdiği çerçevede “ironist” özelliklere sahip olmak oldukça önemlidir. İroni, bireyin kamusal değil, özel ya da mahrem alanına hitap eder. Rorty, ironist bireyin birtakım özelliklerinden bahseder. Bu özellikler, çalışmanın “Liberal ve

İronist Birey” kısmında ayrıntılı olarak açıklanacaktır. Ancak Rorty’nin ironizminin anlaşılması açısından burada ironist bireyin özelliklerinden kısaca bahsetmek doğru olacaktır.

İronistler her şeyden önce, kendilerini betimlerken başvurdukları terimlerin değişmez nitelikte olmadığını bilirler ve bu yüzden kendilerini gereğinden fazla önemsemezler. Onlar kendi söz dağarlarının, benliklerinin olumsuzluğunun ve kırılabilirliğinin farkındadırlar (Rorty, 1995: 114).

İronist, hiçbir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşünür. O nedenle ironist, belli bir dönemdeki nihai sözcük dağarında “adil”, “bilimsel” ya da “rasyonel” gibi bir terimin ortaya çıkmasının adalet, bilim ya da rasyonelliğin özünü bulmaya yönelik Sokratik bir soruşturmanın bir kimseyi kendi döneminin dil oyunlarının çok ötesine götüreceğini düşünmeyi gerektirmediğini düşünür ve kendi köksüzlüğünü kendisine sürekli hatırlatır (Rorty, 1995: 116).

Rorty, “ironist” kavramını Amerikan siyaset bilimcisi Judith Shklar’dan aldığını söyler ve ironist sözcüğünü, kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsuzluğuyla yüz yüze gelebilen ve bu merkezi inanç ve arzuların, tesadüfün ötesine geçen bir dayanağı olmadığını kabul eden kişiyi anlatmak için kullanır.

2.3. DAYANIŞMA

Rorty, insan dayanışmasının, geleneksel felsefedeki anlamını, yani “her birimizin içinde, aynı şeyin diğer insanlardaki mevcudiyetine yankı veren bir şey [insanlığın özü] olduğu” (Rorty, 1995: 263) fikrini kabul etmez. Rorty, dayanışmanın bu geleneksel anlamına karşı çıkar. Çünkü Rorty, daha önce de belirtildiği gibi “insanlığın özü”, “ortak bir insan doğası” gibi bizi metafizik

temellere götüren geleneksel felsefenin temelci ifadelerinin karşısına olumsuzluk düşüncesini koyar.

Rorty, bize tarihin ve kurumların ötesinde bir şey istememeyi önerir. Ancak insanlar bir inanca, olumsal tarihsel koşullardan başka hiçbir şeyin yol açmadığının farkında oldukları halde, bu inancın, eylemleri belirlemeye devam edebileceğini düşünmektedirler. Rorty'nin önerdiği liberal ütopya tablosu, "görecelik" suçlamasının gücünü kaybettiği, "tarihin ötesinde ayakta kalan bir şey" nosyonunun anlaşılabilir hale geldiği, ama bir insan dayanışması duygusunun bozulmadan kaldığı bir toplum taslağıdır. Rorty'ye göre dayanışma duygusu, önceden paylaşılan bir şeyin kabulünden çok, başkalarının yaşamlarının ayrıntılarıyla kurulan yaratıcı bir özdeşleşme meselesi olarak yaşayan kişiye aittir (Rorty, 1995: 264).

Rorty, insan dayanışması hakkındaki fikirlerini, Wilfrid Sellars'ın "biz niyetler" düşüncesinden yola çıkarak izah eder. Bu düşüncenin temelinde "bizden biri" nosyonu bulunmaktadır. Buna göre insanların birbirlerini bizden biri olarak düşünmeleri sayesinde bir topluluk, bir "biz" duygusu oluşturulabilir. Rorty, Sellars'ın "bizden biri" düşüncesinin, daha önce "onlar" olarak gördüğümüz kişileri de içine alacak şekilde genişletilebileceğini ileri sürer (Rorty, 1995: 265).

Buna göre dayanışma duygumuzun en güçlü olduğu durum, dayanışmada bulunduğumuz insanların "bizden biri" olarak düşünülmesidir. Burada "biz", insan ırkından daha sınırlı ve yerel bir anlam taşımaktadır. Dayanışma duygusunu, "o da bir insan" yaklaşımı ile açıklamak yetersiz kalmaktadır. İnsanların ortak paylaşımları (aynı sendikaya üyelik, meslektaş olma, aynı semtte oturma vb.), ortak noktaları "bizden biri" olarak dayanışma duygusunu oluşturmada etkili olmaktadır.

Rorty, dayanışmanın Hristiyan dinine veya Kantçı rasyonellik anlayışına dayandırılmasına itiraz eder.

Hristiyanlara göre yaratıcı özdeşleşmenin daha kolay olduğu kişilere kendini yakın hissetme eğilimi, kabul edilemez bir durumdur ve günahtır. Onlara göre Tanrı'nın çocuklarından birine duyulan yükümlülük, bir diğerine karşı duyulan yükümlülükten daha fazla olduğu sürece kutsallığa ulaşamaz. Kant'a göre ise bir insana karşı dayanışma duygumuz, o insanın bizden biri olmasına değil, rasyonel bir varlık olmasına bağlıdır. Kant, başka bir kişiye yapılan bir iyiliğin (o kişinin bir akraba, bir komşu ya da bir yurttaş değil, yalnızca rasyonel bir varlık olarak düşünülmediği takdirde), yalnızca görev hatırına yapılan bir eylemin tersine, ahlaki bir eylemin, görev hatırına yapılan bir eylem sayılmadığını söyler (Rorty, 1995: 266).

Oysa Rorty'ye göre dayanışma duygusu, hangi benzerlik ve farklılıkların bize çarpıcı geldiği meselesidir (Rorty, 1995: 267) ve bu durum olumsal olan nihai sözcük dağarcığının bir fonksiyonudur. Ona göre “biz” duygumuzu, daha önce “onlar” olarak düşündüğümüz insanlara genişletmeye çalışmalıyız. Tarihsel olumsallık temelinde “öteki” olarak gördüğümüz insanları “biz” olarak görmeye başlayarak insani dayanışmayı arttırabiliriz.

Rorty, insan dayanışmasının ahlaki ilerlemeyi arttırdığını söyler. Ancak burada Rorty'nin dayanışma ile vurgulamak istediği, tüm insanlardaki ortak olan bir benliğin, insani özün tanınması değildir. Rorty'nin düşüncesinde dayanışma, daha çok, acı ve aşağılanma açısından benzerliklerle karşılaştırıldığında, giderek daha fazla geleneksel farklılığı (kabile, din, ırk, adet vb. farklılıkları) önemsiz görebilme yeteneği olarak ele alınır. Bunun için de bizden son derece farklı insanları “biz” sınıfına dahil ederek düşünmek gerekir. İşte Rorty'ye göre ahlaki ilerleme ancak bu şekilde mümkün olabilecektir.

“İnsanlara karşı, yalnızca insan oldukları için yükümlülüklerimiz var.” cümlesinin doğru yorumu Rorty'ye göre, biz duygusunu mümkün olduğu kadar genişletmeye çalışmakta yatar.

“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 (ve belki de son olarak, bu süre boyunca bizim kirli işlerimizi yapan hizmetçilerin) dahil edilmesi- belirlediği yönde ilerlemeye teşvik eder (Rorty, 1995: 272).

Rorty’ye göre marjinal insanları, “onlar” olarak düşündüğümüz insanları, “biz” olarak görmeye başlarsak dayanışma duygumuzu sahip olduğumuzdan daha kapsamlı hale getirebiliriz. Bunun için de onlarla aramızdaki benzerlikleri fark etmeye çalışmalıyız. Eğer söz konusu sloganı doğru yorumlarsak, bu slogan bizi daha kapsamlı bir dayanışma duygusu yaratmaya sevk edecektir.

Rorty’nin liberal toplum projesini ortaya koyarken mihenk taşları olarak gösterilebilecek “olumsallık, ironi ve dayanışma” kavramları görüldüğü gibi onun felsefesinde oldukça büyük bir öneme sahiptir. Rorty, özel alanda bireyin, özgür olması gerektiğine vurgu yaparken, kamusal alanda dayanışma duygusunun tarihsel olumsuzluk çerçevesinde ve ahlaki gelişmeye götüren bir liberalizm çerçevesinde gelişmesini gerekli görmektedir. Rorty, kamusal alanda dayanışma ile özel alanda özgürleşme arasında bir denge kurmaya çalışır. Ona göre toplumsal dayanışma, insani özün tanınmasından değil, başka insanlarla empati kurarak, onları olumsuzlukları içinde, farklılıklarıyla “biz” olarak görebilme yeteneğinden doğar. Rorty’ye göre toplumsal dayanışma, olumsuzluklarının bilincinde olan bireylerin yetkinleşerek dayanışma duygusunu ilerletmeleriyle mümkün olacaktır.

2.4. DEMOKRASİ

Rorty, “*Demokrasi ve Felsefe*” adlı makalesinde, demokrasiye dair fikirlerini daha çok ABD’den örnekler vererek açıklamaya çalışmaktadır.

Rorty'ye göre ABD'de olduğu gibi Avrupa ülkelerinde de demokrasi kelimesi zamanla iki farklı anlama sahip olmuştur. Buna göre demokrasinin dar anlamı, gücün, seçilmiş yetkililerin elinde olduğu bir yönetim sistemine işaret etmektedir. Rorty, bu anlamdaki demokrasiye “anayasacılık” adını verir. Demokrasi kelimesi daha geniş anlamdaysa, toplumsal bir ideali, yani fırsat eşitliğini işaret etmektedir. Buna göre demokratik bir toplum, bütün çocukların hayatta eşit şanslara sahip olduğu, hiç kimsenin fakir doğmuş olmak veya atalarının köleliği veya kadın olmak veya eşcinsel olmak yüzünden zorluklarla karşılaşmadığı bir toplumdur. Rorty, bu anlamda demokrasiye ise “eşitlik” adını vermektedir (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty, anayasal demokrasinin teolojik veya felsefi temeller üzerine inşa edildiği fikrini kabul etmez. Rorty, demokrasinin dini temeller üzerine inşa edildiğini düşünenlerle (sağ görüşlüler), felsefi temeller üzerine inşa edildiğini düşünenler (sol görüşlüler) arasındaki ayrıma dikkat çeker. Teolojik ve felsefi temeller yerine, Rorty, demokrasinin tarihsel deneyimler içerisinde şekillendiğini ve şekillenmeye devam edeceğini iddia eder.

Rorty'ye göre sağcılar ve solcular arasındaki tartışmalarda, aslında kendilerinin iddia ettikleri gibi dini inançlar veya felsefi ilkeler konu edilmez. En fanatik köktenciler bile, der Rorty, Amerikan hükümetinin vergi ödeyenlerin parasını fakir çocukların eğitimi için kullanmaması gerektiğini İncil'den pasajlarla gerekçelendirmeye çalışmaz. Soldaki muhalifleri de, vergileri bu amaçla kullanma gerekliliğinin Kant'ın “saf aklın mahkemesi” adını verdiği şey tarafından dikte edildiğini iddia etmezler. Rorty'ye göre bu iki kutup arasındaki tartışmalar çok daha pragmatik bir düzeyde yürütülür. Bu tartışmalarda kullanılan argümanlarda, taraflar evrensel geçerliliğe sahip ahlaki yükümlülüklerle değil, tarihsel deneyimlere başvururlar (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty'nin burada özellikle vurgulamak istediği demokrasi için geleneksel felsefenin gereksiz olduğudur. Ona göre demokrasi ya da daha

geniş anlamda siyaset alanında var olan tüm belirlenimler tarihsel deneyimlere dayanır ve pragmatik bir çerçevede ele alınır. Rorty'nin olumsuzluk düşüncesi burada da kendisini göstermektedir.

Rorty, bu konuda Hegel'in sıkı bir takipçisi olmuştur. Hegel, toplumsal eylemlerin ve siyasi kurumların somut tarihsel durumların bir sonucu olduğunu ve onların bu durumların yol açtığı ihtiyaçlara göre değerlendirilmeleri gerektiğini söyler. Rorty ve onun gibi temelcilik karşıtı filozoflara göre insanlık tarihinin dışına çıkıp, şeylere sonsuzluğun açısından bakmanın imkanı yoktur (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty, Hegel'den önceki Batılı filozofların çoğunun evrenselci ve temelci filozoflar olduğunu söyler. 18. yüzyıldan önce Batılı düşünürler, insan hayatını bir yapboz bulmacayı çözme girişimi olarak görmüşlerdir. Buna göre insan hayatı yapboz bir bulmaca, filozof ise bu bulmacadaki parçaları yerine oturtmakla görevli kişi olarak kabul edilmekteydi (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty, bu düşüncüyü temelinden sarsan üç önemli olaydan bahseder. Bunlardan ilki, Amerika ve Fransa'daki devrimler başta olmak üzere 18. yüzyılın sonunda gerçekleşen demokrasiye yol açan devrimlerdir. Rorty'ye göre felsefe çevrelerinde zaman zaman demokrasinin felsefi temellere sahip olup olmadığı ve bu temellerin neler olabileceğine dair tartışmalara rastlanmaktadır. Rorty'nin gereksiz bulduğu bu tartışmaların nedeni, ona göre, 18. yüzyılın demokrasiye yol açan devrimleri gerçekleşirken, din ve felsefe arasındaki kavganın oldukça büyük bir öneme sahip olmasıdır (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

18. yüzyılda ruhban sınıfı "iman"a önem veriyor ve feodal ve monarşik kurumların tarafında yer alıyordu. Ruhban sınıfı karşıtları ya da devrimciler ise imanın yerine "aklı" koymuşlardır. Rorty, o dönemde Spinoza ve Kant gibi seküler filozofların çalışmalarının, devrimsel siyasal etkinliklere ön ayak

olacak entelektüel iklimi yaratmada büyük rol oynadıklarını düşünür (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Bir Aydınlanma rasyonalisti ve *Virginia Din Özgürlüğü Yasası* ile *Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi*'nin yazarlarından biri olan Jefferson, aklın ahlaki ve siyasi konularda rehberlik edebileceği konusunda Kant'la hemfikirdi. Jefferson bildirmede şunların önemine dikkat çekmişti: "Biz şu gerçeklerin apaçık olduğu görüşündeyiz: Bütün insanlar eşit yaratılmıştır, yaratıcıları onlara vazgeçilemez bazı haklar vermiştir. Bu haklardan bazıları; yaşama, özgürlük ve refaha erme haklarıdır." (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty, Habermas gibi günümüzdeki bazı filozofların da Spinoza, Kant ve Jefferson gibi düşünürlerle benzer bir görüşü savunmasına yani felsefenin ahlaki ve siyasi bir rehber olarak yeterli olduğu fikrini savunmasına itiraz eder (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty'ye göre Amerika'da ve genel olarak Batı'da, solcu entelektüellerin çoğu, demokrasinin böyle temeller üzerine inşa edildiğini kabul ederler. Onlar da -tıpkı temelci filozoflar gibi- ahlaki ve siyasi hakikatlerin kültürler üstü ve tarih dışı olduklarını ve insan aklının ürünleri olduğunu düşünürler. Rorty ise bu görüşlere karşıdır:

"Ne var ki, biz temelcilik karşıtı filozoflar Aydınlanma rasyonalizmini, dini kendi silahlarıyla –insanlık tarihinin ötesinde ve üzerinde olan ve tarih hakkındaki yargılara varabilen bir şey olduğunu varsayarak- ait etmeye yönelik başarısız bir girişim olarak görürüz. Bizler, haklı olarak, demokratik toplumların, feodal toplumlardan, eşitlikçi toplumların ırkçı veya cinsiyetçi toplumlardan daha iyi olduğunu öne sürerken, kıstas alabileceğimiz, neyin 'daha iyi' olduğunu gösteren kültürler üstü bir kriterin olmadığını öne süreriz. Okuma yazması olan iyi eğitilmiş seçmenler tarafından özgürce seçilmiş görevliler tarafından yönetilmenin, rahipler ve kralları tarafından yönetilmekten daha iyi olduğuna şüphemiz yoktur ama bu iddianın gerçekliğini monarşi ve teokrasi taraftarı bir insana ispatlamaya da çalışmayız. Tarih okumak, bu kişiyi, görüşlerinin

yanlış olduğuna ikna edemiyorsa, başka hiçbir şeyin edemeyeceğinden şüpheleniriz.” (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty'ye göre geleneksel felsefeyi temelinden sarsan ikinci olay ise, edebiyat ve sanatta, toplumsal gelişmeye en çok katkı sağlayacak olanın filozoflar değil, şairler olduğunu ileri süren romantik harekettir. Üçüncü olay ise Darwin'in insan türünün kökenine dair açıklamalarıdır (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008).

Rorty, bu üç olayın sonucunda temelcilik karşıtı felsefenin ortaya çıktığını söyler. Bu bakış açısına göre insan doğası diye bir şey yoktur. Çünkü insanlar kendilerini toplumsal eylemde bulunurken oluştururlar. “Nasıl şairler şiir üretirse, insanlar da kendilerini üretir.” (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008). Bu düşünceye göre devletin doğası ya da toplumun doğası diye bir şey olamaz.

Rorty bu düşüncenin bir sonucu olarak Aydınlanmadan bu yana ahlaki alanda bir ilerlemenin yaşandığını söyler. Bu ahlaki ilerleme aynı zamanda demokrasi anlayışında da değişiklikler ortaya çıkarmıştır. Rorty'ye göre bir ülkenin ahlaki açıdan ilerlemesi o ülkede demokratik seçimlerin yapılıyor olmasıyla değil, “kötü muamele gören vatandaşların mağduriyetlerini ifade etme şansına sahip olmalarıyla” (Rorty, *Demokrasi ve Felsefe*, 2008) ilgilidir.

Rorty, 2004 yılında *Tahran Kültürel Çalışmalar Merkezi*'nde yaptığı “*Demokrasi ve Felsefe*” isimli konuşmasında bu fikirlerin ABD'nin tarihsel olumsuzluğundan yola çıkılarak ifade edilmiş olsalar da, Avrupa ülkeleri ve diğer ülkeler için de geçerli olduklarını söylemiştir. Buna göre demokrasinin sağlanabilmesi için sadece yöneticilerin seçimle belirlenmiş olması yeterli değildir. Her anlamda özgür, eşit imkanlara sahip ve söz sahibi bireylerin bir arada yaşadığı bir toplum oluşturabilmek önemlidir.

2.5. İNSAN HAKLARI

Rorty, insan hakları konusunda, kimlerin bu haklara sahip olduğu noktasında bir ayrım yapıldığına dikkat çeker. Rorty, “insanlar” ifadesinin ve dolayısıyla birtakım haklara sahip olan kesimin daha çok “bizim gibiler” anlamında kullanıldığına işaret eder. Bu ayrım, insanlar ile hayvanlar arasındaki sınırın, “tüysüz iki ayaklılar ile diğer canlılar arasındaki sınırla özdeş olmadığına” inananların yaptığı bir ayrımdır. Rorty’ye göre Sırpların Müslümanlara bakışı ya da zencilere yapılan muameleler hep bu ayrımdan kaynaklanmaktadır. Bu ayrıma göre bizim gibi olmayan ama insana benzer bir görünümde dolaşan hayvanlar vardır ve bunlar “insan hakları” kapsamından oldukça uzaktırlar:

“Bizler burada, tehlikeden uzak ve müreffeh demokrasilerde, Sırp işkenceci ve tecavüzcülere karşı, onların kendi kurbanları olan Müslümanlar karşısında hissettiklerini hissederiz: Onlar bizden çok hayvana benziyorlar. Fakat tek mil güruhlarca ırzına geçilen Müslüman kadınlara yardım etmek için, otuzlu yıllarda Naziler Yahudilere eziyetin keyfini çıkarırken yaptığımız gibi, çok az şey yapıyoruz. Burada, daha güvenli olan ülkelerde, ‘Balkanlarda bu hep böyle olmuştur.’ şeklinde atıp tutarız... Yargımıza göre Sırplar ve Naziler hayvandırlar; çünkü yırtıcı etoburlar da böyle hayvandırlar işte. Toplama kamplarına sürüklenen Müslüman ve Yahudileri de hayvan olarak görürüz; çünkü bir hayvan sürüsü de işte böyle hayvanlardan oluşur. Bu hayvan türlerinden hiçbiri, bize pek benzememektedir ve insanların, hayvanlar arasındaki kavgalara müdahale etmelerinin bir anlamı olmadığı da açıktır.” (Rorty, “*İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık*”, 1994).

Dolayısıyla insan ile hayvanlar arasında yapılan ayrım, kendimizi diğerlerinden ayırmak için başvurduğumuz yollardan birisidir. İnsan olmanın bir başka kriteri olarak Rorty, yetişkinler ile çocuklar arasında yapılan ayrıma ve cinsiyet ayrımına dikkat çeker. Buna göre cahil ve hurafelere inanan insanlar çocuklara benzetilir ve bunlar bizim gibi, gerçek insan olmaktan oldukça uzaktırlar. Onların gerçek bir insan, bir yetişkin olabilmeleri için iyi bir eğitime tabi tutulmaları gerekir. Eğer böyle bir eğitim gerçekleşmezse bizim gibi insanlarla aynı kategoride anılamazlar:

“Siyahlar, Birleşik Devletlerdeki ya da Güney Afrika’daki beyazların sık sık söyledikleri gibi, çocuklara benzerler; bu nedenle, siyah erkeklere –hangi yaşta olurlarsa olsunlar- ‘Boy’ [çocuk] diye hitap etmek uygundur. Kadınlar, erkeklerin sık sık söyledikleri gibi, kendilerinde daima bir çocukluk taşırlar; bu nedenle, onların eğitimi için para harcamamak ve onlara iktidar yolunu reddetmek uygundur.” (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*, 1994).

Rorty, insanın özünü –tüysüz iki ayaklılarda ortak olan şeyleri- açıklamak için felsefe tarihinde birçok çabanın ortaya koyulduğundan bahseder. Örneğin Platon, insanlar ile hayvanlar arasında büyük bir farklılık olduğuna inanır. İnsanlar hayvanlardan farklı olarak özsel bir unsura sahiptirler ve bu özsel unsura saygıdan dolayı, insanlar birbirlerine karşı iyi davranırlar. Nietzsche gibi Anti-Platoncular ise insana ait bu özsel unsura ve insanların başkasına devredilemez haklara sahip oldukları fikrine karşı çıkarlar. Halbuki Rorty’ye göre Platon ve Nietzsche arasındaki “kendimize has özümüz” sorunu artık önemini yitirmiştir. Rorty, bunun yerine kendimiz hakkındaki anlayışa nasıl ulaşabileceğimiz sorusunu sormamız gerektiğini söyler (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*, 1994).

“ Bizler ‘İnsanın Özü Teorileri’ni ciddiye almaya ve ontolojiyi, tarihi veya davranış araştırmalarını yaşamın düsturu olarak ilan etmeye öncellerimizden daha az meyilliyiz. Bizler ayrıca ‘Biz Kimiz?’ şeklindeki ontolojik soruyu ortaya atma eğiliminden de oldukça uzağız; çünkü tarihsel veya etnolojik araştırmanın, bize sadece bir dersi, yani muazzam bir dönüşüm yeteneğine sahip olduğumuzu öğretebileceğini kavradık.” (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*, 1994).

Dolayısıyla Rorty, insanı Platoncular gibi yalnızca akıllı ya da Nietzsche gibi yalnızca gaddar bir varlık olarak değil; uyum yeteneğine sahip, biçimsel değişime uğrayabilen, kendi kendini biçimlendiren bir canlı olarak görür (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*, 1994).

Rorty, insanları hayvanlardan ayırt eden şeyin; akla sahip olması, yetişkin olması, beyaz olması, kısacası “bizim gibi olması” şeklinde

tanımlanamayacağı üzerinde durur. Rorty'ye göre bu dünyanın tarihsel bağlamlı olguları –yani kültür şartlanımlı olguları- dışında başka hiçbir şey, ahlaki tercihler için insanları hayvanlardan ayırt edecek önemde olamaz (Rorty, “*İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık*”, 1994).

Rorty'ye göre insanların *Helsinki İnsan Hakları Bildirisi*'nde sayılan haklara gerçekten sahip olup olmadıkları sorusunu ortaya atmanın hiçbir yararı yoktur. Aslında bu tezi ortaya atan Arjantinli hukukçu Eduardo Rabossi'dir ve Rorty, onun bu görüşlerinden yararlanarak “insan hakları kültürü” düşüncesini ortaya koyar. Bu düşünceye göre “dünya artık dönüşüme uğramış, insan hakları köktencililiğinin modası geçmiş ve önemsiz hale gelmiştir.” İnsan hakları konusunda önemli olan tarihsel bağlamlı olgulardır (Rorty, “*İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık*”, 1994).

Rorty, Rabossi'nin köktenci projelerin -Platon ve Kant gibi filozofların düşüncelerinin- artık geçerli olmadığı tezine katılır ve kendi görevinin insan hakları kültürünün üstünlüğünü, kültürü aşan bir şeylere dayanmak suretiyle kanıtlamak yerine, ona daha çok özgüven ve etki kazandırmak olduğunu söyler. Peki insanların *Helsinki İnsan Hakları Bildirisi*'nde yer alan haklara gerçekten sahip olup olmadıkları sorusu neden önemini yitirmiştir? Ahlak felsefesi neden önemsiz hale gelmiştir? Rorty'ye göre bunun sebebi, Darwin'in ortaya koyduğu fikirlerdir. Kant'tan sonra Darwin, insanların özel bir unsura sahip oldukları konusunda entelektüellerin akıllarını çelmiş, bizleri olağanüstü yeteneklere sahip akıllı hayvanlar olduğumuza inandırmıştır (Rorty, “*İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık*”, 1994). Rorty, burada Darwin'in başarıya ulaşmasının neden nispeten kolay olduğunu sorar ve şunları söyler:

“Darwin'in nispeten kolay elde edilmiş zaferi ile bilginin yerine umudu ikame etme konusunda artan eğilimimiz, en iyi, Avrupalılar ile Amerikalıların 19. ve 20. yüzyıllarda refah, eğitim ve boş zaman konusunda muazzam bir artışı yaşamış olmalarıyla açıklanabilir.” (Rorty, “*İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık*”, 1994).

Rorty'ye göre Fransız Devrimi, köle ticaretinin sona ermesi gibi olaylar, insanların değişebilir olduklarını göstermiştir. Ona göre kendi kendimizi yeniden biçimlendirme imkanımızın olduğunun ne kadar fazla farkına varırsak, Darwin'i gerçek doğamız hakkındaki yeni bir teorinin temsilcisi olarak değil de, gerçekten ne olduğumuzu sormaya hiçbir şekilde ihtiyacımız olmamasının nedenlerini zikreden bir yazar olarak görmemiz o kadar kolay olur. Rorty'ye göre yapmamız gereken Kant'ın "İnsan nedir?" sorusundan vazgeçip, onun yerine, "Torunlarımızın çocuklarına bir dünya yaratmak için, ne gibi hazırlıklar yapabiliriz?" sorusunu sormaktır.

Rorty'ye göre temelci felsefedeki "İnsanın tarih dışı derin doğası hangisidir?" anlamında algılanan "İnsan nedir?" sorusu, "Biz, akıllı hayvanız; yani sadece hissedebilen değil, ayrıca bilebilen hayvan." şeklinde cevaplanmaktadır. Halbuki Rorty'ye göre bu sorunun cevabı: "Bizler, onlara nazaran çok daha yüksek ölçüde birbirimiz için hissedebiliriz." olmalıdır. Böylece –hakikat ya da akıl olarak nitelenen- tarih dışı bir kudretin varlığına olan inancımızı kırabilir ve temelciliği (köktenciliği) aşabiliriz (Rorty, *"İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık"*,1994).

Köktenci filozoflardan Platon'a göre; dikkatlerini, hepsinde ortak olan bir özelliğe, yani akla çekmek suretiyle, insanları birbirlerine karşı sevecen olmaya yöneltmek mümkündür. Ancak Rorty, ortak insan doğasının Naziler ya da Sırplar üzerinde çok etkili olmayacağına dikkat çeker:

"Öfkeli genç Nazi kavgacılar, Yahudiler arasında çok sayıda zeki ve kültürlü kişinin bulunduğunun farkındaydılar; fakat bu, sadece böyle Yahudileri pataklamaktan aldıkları zevki arttırmıştır. Bu tür insanları, Kant'ı okumaya yöneltmek bir işe yaramaz. Çünkü her şey, kimin aslında insan olarak (yegane önemli anlamında, yani akli eylemin, ilgilinin bizim moral topluluğumuza aidiyetiyle eş değer olduğu anlamda eylemli akli varlık olarak) görüldüğüne bağlıdır." (Rorty, *"İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık"*,1994).

Dolayısıyla Rorty'ye göre Kant'ın akla sahip varlıklara saygı duyulması gerektiği ve tüm insanlarda aklın ortak olduğu fikri insanların birbirlerine zulmetmemeleri için, diğerlerini de “bizim gibi insanlar” olarak görmesi için yeterli bir kriter değildir. Çünkü insanlar kendi ailelerini ya da soylarını aşacak genişlikte bir ahlaki topluluk olma anlamını kabul etmeyi oldukça riskli bulmaktadırlar. Beyazların siyahlara, erkeklerin kadınlara, Sırpların Müslümanlara ya da heteroseksüellerin homoseksüellere karşı daha sevecen olmalarını sağlamak ve türümüzün, bir insan hakları kültürünün egemen olduğu, “küresel toplum”da kaynaşmasına katkıda bulunmak için Kant'a dayanmak; onlara, “Sizde ortak olan şeyin –insanlığın- bu değersiz farklılıklardan daha önemli olduğunu anlayın.” demek hiçbir işe yaramaz. Çünkü bu insanlar kendileriyle akraba olmayan bir kimseye kardeş gibi, bir zenciye bir beyaz gibi davranmaları önerildiğinde, kendilerini ahlaki açıdan rencide edilmiş hissederler. Onları rahatsız eden şey, kendi anlayışlarına göre insan olmayan kimselere, insan gibi davranmaları gerektiği şeklindeki taleptir (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*, 1994).

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. Rorty, başkalarının haklarına saygı duyan gençleri ne kadar fazla yetiştirebilirsek, insan hakları kültürünün de o kadar güçlü ve global 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 (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*, 1994).

Köktencilere göre bu insanlar hakikate ve ahlaki bilgiye sahip olmadıkları için mağdurdurlar. Oysa Rorty onları, güvenlik ve duygudaşıktan yoksun oldukları için mağdur olarak görür. Rorty'ye göre güvenlik; kişinin

başkalarından farklı olması ve buna rağmen toplum içerisinde herhangi bir dışlanma ya da tehlike durumuyla karşılaşmamasıdır. Duygudaşıktan kastı ise duygu ortaklığıdır. Rorty, duygudaşlığın, “Bosna’daki soykırımla ilgili televizyon programlarını izledikten sonra bizde daha fazla yaygınlaşmış olan tepkiler” olduğunu söyler (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*,1994). İşte bu güvenlik ve duygu ortaklığının eksik olması kişiyi ve yaşam şartlarını etkilemekte dolayısıyla Rorty’ye göre onu mağdur duruma düşürmektedir.

Rorty, insan hakları bilincinin yaygınlaşması konusunda rehberlik edebilecek isimler olarak David Hume ve Anette Baier’i sayar. Hume, temel ahlaki gücün, yasaları belirleyen akıl değil, aksine duygudaşlık olduğunu söyler. Baier ise, bizleri, hem gerçek bir öze sahip olduğumuz şeklindeki Platoncu tasarımdan, hem de ahlaki olmanın akılcı olduğu şeklindeki Kantçı tasarımdan kurtarmak istemiştir. Ayrıca “yükümlülük” yerine “güven”i temel ahlaki kavram olarak koymaya çalışmıştır.

“Bu kavram değişiminin başarılı olması; insan hakları kültürünün yaygınlaşmasını, ahlak yasasının gerekleri konusundaki gelişen bilince bağımlı bir şey olarak değil, aksine Baier’in ifadesiyle ‘duyguların bir ilerlemesi’ olarak görmek anlamına gelecektir. Bu ilerleme bizler ile tamamen değişik olan insanlar arasındaki benzerliklerin, farklılıkları tesviye edeceğini anlama konusunda artan yetenekten ibarettir.” (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*,1994).

Rorty’ye göre bu benzerlikler oldukça küçük ve yüzeysel (anne, baba ve çocuk sevgisi gibi) benzerliklerdir. Bu benzerlikler, insanlar arasında ilginç farklılıklar yaratmayan benzerliklerdir.

Rorty’ye göre insanları başka insanlardan ayıran özsel bir unsur yoktur. İnsanı insan yapan onun yalnızca akıllı olması, hissedebilir ya da bilen bir varlık olması değildir. İnsan yalnızca daha duyarlı bir varlıktır. Duyarlılık ise bizim gibi olmayanları, bizim milletimizden, soyumuzdan, ailemizden ya da sosyal sınıfımızdan olmayanları da “bizim gibi insanlar”

olarak görüp, onları dışlamamaktır. İnsanlar birbirlerine Kant'ın söylediği gibi ahlaki bir yükümlülüğten dolayı yardım etmemelidirler. Zira Rorty'nin verdiği örnekte de görüldüğü gibi Sırplar ya da Naziler üzerinde Kant'ın ya da Platon'un söylediği türden, ortak insani özümüzün, aklın ya da ahlaki yükümlülüklerin çok fazla etkisi olmamaktadır (Rorty, *“İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”*, 1994).

Yapılması gereken daha önce “onlar” olarak görünen insanları “bizim gibiler” haline dönüştürebilmektir. Bu sınır ne kadar çok genişletilirse insan hakları kültürü de o denli yaygınlaşacaktır. Rorty, bu sınırın genişletilebilmesi için başkalarının haklarına saygılı, duyarlılık sahibi bilinçli nesillerin yetiştirilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. İhtiyacımız olan tek şey bizim gibi olmayan insanlarla aramızdaki, aslında ilginç benzerlikler yaratmayan küçük benzerlikleri bulup, onları da bizden biri olarak görmektir. Yani daha fazla duyarlılık, başkalarının haklarını görmezden gelmemizi engelleyecektir.

Rorty'nin buraya kadar çizmiş olduğu çerçeveye dayanarak onun bir postmodernist olduğu sonucuna varabiliriz. Postmodernizmin karmaşık ve çok kültürlü yapısına uygun olarak demokrasi ve insan hakları kavramlarını tanımlayan Rorty, bu görüşlerinden hareketle postmodern liberal bir ütopya ortaya koymaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümü onun bu ütopyasının betimlenmesine ayrılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RORTY’NİN POSTMODERN LİBERAL SİYASET ANLAYIŞI

Rorty hakkında yazılanlara bakıldığında onun postmodern liberal siyasi projesinin bir ütopya olduğunun, hatta görecelik suçlamasına muhatap olacak türden bir ütopya olduğunun söylendiği görülür. Gerçekten de onun projesinin bir ütopya olarak nitelendirilmesinin ne kadar doğru olduğu tartışmaya oldukça açık bir konudur. Dünyamızın 21. yüzyılda geldiği noktada insan dayanışmasını ortak umutlara dayandırmak ya da insanları “biz” paydasında birleştirmek, “onlar” kavramını saf dışı bırakmak oldukça zor görünmektedir. Sonuç kısmında bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunduğumuz için çalışmanın bu üçüncü bölümünde onun olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramlarından hareketle ortaya koyduğu postmodern liberal siyasi projesi veya taslağının betimlenmesiyle yetinilmiştir.

Rorty’nin postmodern liberal siyaset anlayışının önemli amaçlarından biri, içinde kamusal ve özel alan ayrımının tam olarak gerçekleştiği liberal bir toplumun ve kültürün yaratılmasıdır. Böyle bir amaca ise ancak liberal ironist bireylerle ulaşılabilir. Onun postmodern duruma uyarlanmış liberal siyaset anlayışının merkezinde her şeyden önce “ironist liberal” birey bulunur.

3.1. İRONİST VE LİBERAL BİREY

Rorty tasarladığı liberal toplumunda özgürlüğün, eşitliğin, adaletin ve dayanışmanın sağlanabilmesi için “liberal ironist” olarak adlandırdığı bir insan tiplemesinden bahseder. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinde bu tiplemenin çerçevesini çizen Rorty, toplumdaki dayanışmanın, ortak bir insan doğası gibi geleneksel felsefe içinde şekillenmiş söylemler üzerinde değil insanların tümünde ortak olduğunu düşündüğü bir acı, bir duygu; aşağılanma duygusu etrafında gerçekleşeceğini söyler (Rorty, 1995: 140). Rorty’nin bu

düşüncelerine geçmeden önce “liberal” ve “ironist” kavramlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Rorty, liberali şöyle tanımlar: “Liberal, zulmün yapabileceği en kötü şey olduğunu düşünen kişidir.” (Rorty, 1995: 17). İronist ise kendisini betimlerken başvurduğu terimlerin değişmez nitelikte olmadığını bilen ve bu yüzden kendisini gereğinden fazla önemsemeyen böylece kendi söz dağarcığının, benliğinin, olumsuzluğunun ve kırılganlığının farkında olan kişidir. Ayrıca ironist, hakikat arayışında değildir ve düşüncelerine tarih-üstü bir temel bulmaya çalışmaz (Rorty, 1995: 114). Dolayısıyla ironistin kim olduğunu tanımlayan üç özellikten söz edilebilir:

1. İronist, karşılaştığı insanlardan etkilendiğinin farkındadır ve bu yüzden kullanmakta olduğu söz dağarcığının değişmez nitelikte olmadığını bilir. Bundan dolayı da kendi söz dağarcığının doğruluğu hakkında sürekli kuşku duyar.
2. Kendisinin kullandığı sözcük dağarı içerisinde ifade edilen bilgilerin bu kuşkuları yok etmeyeceğinin farkındadır.
3. Kendi sözcük dağarının gerçekliğe başkalarınıninkinden daha yakın olduğunu, kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünmez (Rorty, 1995: 114).

Rorty’nin liberal ironistini daha iyi anlayabilmek adına onun ironist ile metafizikçi arasında yaptığı ayrıma bakmamız gerekir. Ona göre metafizikçiler, kendi söz dağarındaki terimlerin gerçek bir öze sahip bir şeye göndermede bulunduğunu düşünürler. Metafizikçi tek bir hakikat kabul eder, bunun ötesini sorgulamaz ve sağduyuya bağlıdır (ki daha önce de belirtildiği gibi sağduyu ironinin tam tersidir). Metafizikçi, yeni betimlemeler yapmaz, o daha ziyade eski betimleri analiz eder. Bunun tersine Rorty, ironistin bir nominalist ve tarihselci olduğunu söyler. İroniste göre “gerçek öz”, “esas doğa” diye bir şey yoktur. İronist, köksüzlüğünü kendi kendisine sürekli hatırlatır. İronist, kendi dönemindeki dil oyununa (sözcük dağarına) odaklanır

ve temeller bulmaya çalışmaz (Rorty, 1995: 115). Ayrıca ironist eski betimleri analiz yoluyla değil yeniden betimleme yoluyla düşüncelerini ortaya koyar.

“Metafizikçi, bir kimsenin tartışmalı görüşlerini savunmak için argümanlar –tartışma götürmez öncüllerden hareket edecek argümanlar- sunmasının kaçılmaz bir görev olduğunu düşünür. Ironist ise bu tip argümanların kendi içlerinde iyi ve açıklayıcı aletler olarak yararlı olduklarını, ama sonuçta bunların da insanların pratiklerini değiştirmelerini sağlama tarzlarından daha fazla bir şey ifade etmediklerini düşünür. Ironistin tercih ettiği argüman biçimi, ikna birimini bir önermeden ziyade bir sözcük dağarı olarak alması anlamında diyalektiktir. Başvurduğu metot çıkarımdan ziyade, yeniden betimlemedir” (Rorty, 1995: 120).

Bu yeniden betimleme yoluyla ironistler, kendilerini ellerinden gelenin en iyisi kılmayı ummuşlardır. Dolayısıyla eski sözcük dağarı ile yeniden betimlenerek ortaya koyulan sözcük dağarı arasında karşılaştırma yaparlar. Rorty, böyle bir karşılaştırmının ise edebiyat eleştirisini çağrıştırdığını söyler. Buna göre bir edebiyat eleştirmeni ele aldığı kitabın gerçek anlamını açıklamayla uğraşmaz ya da kitabın edebi değerini tartışmaz. Aksine bu insanlar kitapları, başka kitapların bağlamına yerleştirmeyi amaçlarlar. Rorty, işte bunun gibi ironistin de kendi sözcük dağarıyla başkalarınınkini kıyasladığını söyler. Ancak burada sözcük dağarları arasında seçim yapmamızı sağlayacak hiçbir ölçüt bulunmamaktadır. Kendi sözcük dağarımız hakkındaki kuşkularımızı ancak tanışıklıklarımızı genişleterek çözüme kavuşturabiliriz. Rorty’ye göre bunu yapmanın en kolay yolu ise kitap okumaktır (Rorty, 1995: 122-123).

Rorty’ye göre ironistler yalnızca içinde yaşadıkları çevreyi tanımaya saplanıp kalmazlar. Yabancı ailelerle, cemaatlerle, kültürlerle tanışıklık kurmaya çalışırlar ve kitaplara yönelirler. Ironistler bu yüzden edebiyat eleştirmenlerini okur, takip eder ve onları ahlak danışmanları olarak kabul ederler (Rorty, 1995: 123).

Rorty, edebiyat eleştirmenlerinin ahlaki hakikate ulaşabilmiş olduklarından dolayı değil, çeşitli sözcük dağarları arasında gezinip durmalarından ötürü ahlak danışmanları olduğunu söyler. Edebiyat eleştirmenleri daha çok kitap okudukları için tek bir sözcük dağarına takılıp kalmazlar. Dolayısıyla Rorty'ye göre eleştirmenler, okudukları birbirine zıt kitaplar arasında bir senteze ulaşabilecekleri ve böylece ironistleri de ulaştırabilecekleri için ahlaki alanda oldukça önemli kimselerdir. (Rorty, 1995: 124).

Edebiyat eleştirisi, Rorty'nin düşüncesinde oldukça genişletilmiş bir anlama sahiptir. Rorty, edebiyat eleştirisini, bir kişinin nihai sözcük dağarına adaylar sağlaması muhtemel olan her kitabı içermesi anlamında (Rorty, 1995: 125) kullanmaktadır. Bu çerçevede edebiyat eleştirmeninin görevi de değişmiştir. Rorty şöyle ifade eder:

“Edebiyat sözcüğü şimdilerde ahlaki bir içeriği olan –bir kimsenin neyin olanaklı ve önemli olduğu konusundaki duygusunu değiştirebilen- neredeyse hemen her kitabı kapsar. Bu terimin uygulanmasının bir kitaptaki edebi ‘nitelikler’ le alakası yoktur. Bugün eleştirmenden bunun gibi nitelikleri arayıp yorumlamasından ziyade ahlaki örnekler ve danışmanlar patikasında revizyonlar önererek ahlaki düşünümü kolaylaştırması ve bu patika içerisindeki gerilimlerin yumuşatılacağı ya da gerektiği yerde keskinleştirileceği yollar önermesi beklenmektedir.” (Rorty, 1995: 125).

Rorty, demokratik kültürlerde temel arayıcı felsefenin ya da metafiziğin değil edebiyat eleştirisinin öne çıktığını söyler. Edebiyat eleştirisinin bu durumu, entelektüeller arasında ironistlerin oranının metafizikçilere göre artmasıyla paralel olarak gerçekleşmiştir. Rorty'nin toplumsal dayanışma için edebiyat eleştirisini kendisine yöntem edinen ironist düşüncesi, Habermas tarafından eleştirilmiştir. Habermas, ironist düşünme çizgisinin toplumsal umudu tahrip ettiğini düşünür (Rorty, 1995: 126).

Rorty, Habermas'ın bu düşüncelerine karşılık ironizmi ve edebiyat eleştirisini savunur. Rorty'ye göre ironist düşünme çizgisinin kamusal yaşam ve politik sorunlarla bir alakası yoktur (Rorty, 1995: 127). Rorty'ye göre Habermas, ironist düşünme çizgisinin yürüttüğü türden Aydınlanma ve rasyonellik düşüncesi eleştirisinin, liberal toplumun üyeleri arasındaki bağları çözdüğünü düşünür. Oysaki Rorty, ironist düşünme tarzının bizim kamusal yaşamımızla değil, özel yaşamımızla ilgili olduğunu ve toplum içerisinde oluşan bağları etkilemeyeceğini ileri sürer.

Rorty'ye göre liberal ironist bireylerden oluşmuş bir toplumu bir arada tutan şey, toplumsal örgütlenmenin gayesinin herkesin kendi yeteneklerine göre en iyi özyaratım şansına sahip olmasına izin vermek ve bunun için gerekli koşulları sağlamaktır. Rorty'ye göre bu koşulların oluşması evrensel olarak paylaşılan bir temele; insan hakları düşüncesine ya da insan doğası fikrine değil insanların kendi inanç ve isteklerini karşılaştıkları insanların ve kitapların ışığında yeniden betimlemesi yoluyla gerçekleşecektir (Rorty, 1995: 129).

Görüldüğü gibi Rorty'ye göre liberal bir toplumda bir arada olmayı sağlayan felsefi düşünceler, ortak insan doğası, Aydınlanma umutları ya da akıl değildir. Ona göre toplumları bir arada tutan şey başta da belirtildiği gibi, ortak söz dağarcıkları ve zulmün azalacağına, aşağılanmanın yok olacağına dair duyulan ortak umutlardır.

Peki, böyle bir ideal liberal toplumda, Rorty'nin ironist birey taslağı, insan dayanışması, toplumların bir arada olması, ortak umutlar ya da ortak söz dağarları fikirleriyle uyumlu mudur? Daha açık bir ifadeyle bir kimsenin ironist olması liberal olmasıyla çelişmez mi?

Rorty, bireyin ironist olmasının gereği olan alternatif sözcük dağarlarının farkında olma özelliğinin, kamusal eylemlerde de etkili olduğunu söyler. Dolayısıyla ironistin insan dayanışmasına dair duygusu, ortak bir

mülkiyet ya da ortak bir güce değil, ortak bir tehlike duygusuna dayanır. “Liberal ironist, insanların aşağılanma konusunda ortak bir hassasiyetleri olduğunun tanınmasının ihtiyaç duyulan tek toplumsal bağ olduğunu düşünür.” (Rorty, 1995: 138). İnsanı “aşağılanabilir bir şey” olarak görmek, ironistin toplumdaki dayanışmayla uyumu problemini ortadan kaldırmaktadır.

“...bir liberal olduğum için, nihai sözcük dağarımın kamusal eylemler gibi eylemler açısından anlamlı olan kısmı, üzerinde edimde bulunma olasılığımın söz konusu olduğu tüm insanların aşağılanmasında başvurulabilecek tüm yolların farkında olmamı gerektirir. O nedenle liberal ironist sadece kendi açısından değil, alternatif nihai sözcük dağarlarını kullanan insanların fiili ve olası aşağılanmalarını anlayabilmek için de alternatif nihai sözcük dağarlarıyla olabildiği kadar çok tanışık olmaya ihtiyaç duyar.” (Rorty, 1995: 139).

İronist kendisini insanlarla birleştiren şeyin, ortak bir dil olmayıp sadece acı (özellikle de aşağılama) karşısındaki hassasiyet olduğunu düşünür. Bu çerçevede ıstırap karşısında neden hassas olmamız gerektiği önemli değildir. Rorty burada önemli olanın nedenler üretmek değil, ıstıraba karşı farkındalığın artması olduğunu söyler. Bu farkındalığın artmasını sağlayan rasyonellik, Tanrı ya da hakikat sevgisi değil, “imgelemsel özdeşleşme becerisi”dir (Rorty, 1995: 140). İronist kendisinin, başkalarının fiili ve olası aşağılanmasını tasavvur etme yeteneğinin ve önleme arzusunun – cinsiyet, ırk, kabile ve nihai sözcük dağarı farklılıklarına rağmen- başka bir yeteneğinden ya da arzusundan daha gerçek ya da merkezi olduğunu düşünmez (Rorty, 1995: 141).

Rorty’nin liberal ironisti, farklı söz dağarlarından edindiği alternatif tanımlarla, hali hazırda kullanmakta olduğu söz dağarının, sorgulayarak oluşturduğu şüphelerini yok edemediğinin farkında olan, gerçeğe diğer insanlardan daha yakın olduğunu düşünmeyen, çevresindeki tüm diğer söz dağarlarının farkında olup kendi gerçekliğini yeniden betimleyebilen ideal bireydir. Liberal ironist, hem tarihselci hem de nominalist olarak gerçekliğe, doğruya, bilmeye ve tüm metafiziksel genellemelere eleştirel gözle yaklaşır.

Rorty'ye göre liberal ironist, kendisini daha rahat tanımlayıp gerçekleştirebileceği genel tanımlardan arınmış kendi söz dağarını bulmaya çalışmalıdır. Bu çerçevede liberal ironistleri bir arada tutacak olan şey asla büyük harfli anlatılar olmayacaktır. İnsani dayanışma ancak acı ve aşağılanmaya karşı duyarlılıkla mümkün olacaktır.

3.2. LİBERAL TOPLUM

Rorty, liberal toplumun kurum ve kültürüne farklı bir sözcük dağarından bakmaya çalışır. Rorty'ye göre Aydınlanma rasyonalizminin sözcük dağarı, liberal toplumun demokratik ortamının oluşmasında başlarda yararlı olmuş olsa da, artık demokratik toplumların korunması ve ilerlemesinde yetersiz kalmaktadır. Rorty hakikat, rasyonellik ve ahlaki yükümlülük nosyonlarından ziyade metafor ve kendi kendini yaratım nosyonları üzerine kurulu bir sözcük dağarının liberal toplumun oluşturulması amacına daha uygun olduğunu iddia eder. Dolayısıyla Rorty, liberal toplumun umutlarını rasyonalist ve evrenselci olmayan bir tarzda yeniden formülleştirmeye çalışır. Bu çerçevede Rorty, liberal toplum kültürünü yeniden betimler.

Ona göre liberalizm kültürü şu üç şeyden uzak durmalıdır: İlk olarak liberal bir kültür kutsallıktan hiçbir iz barındırmamalıdır. İkinci olarak liberal bir kültürde “hakikate adanma” diye bir düşünceye yer yoktur ve son olarak böyle bir kültürde insanların sorumlu tutuldukları gayri insani güçlerin olduğunu söyleyen anlayışa da yer olmayacaktır (Rorty, 1995: 79).

Rorty'ye göre 21. yüzyılın liberal toplumları, en yüksek umutlarını dile getirdikleri sözcük dağarının olumsuzluğunu yani kendi vicdanlarının olumsuzluğunu kabul eden ve yine de vicdanlarının sesine sadık kalan çok sayıda insan üretmiştir. Bunu Rorty, “olumsallığın kabul edilmesi olarak özgürlük” şeklinde ifade eder. Yani liberal toplumun üyelerinin başlıca erdemi, olumsuzluğun kabul edilmesi olarak özgürlüğün kabul edilmesidir. Rorty, böyle

bir toplumun kültürünün, metafizik ihtiyacımızı ortadan kaldıracağını iddia eder. Liberal bir toplumda tek amaç özgürlüktür ve böyle bir toplumda ideallerin gerçekleşmesi, bütün fikirlerin bir söyleşi ortamında serbest ve açık şekilde karşılaşması yoluyla olacaktır (Rorty, 1995: 81).

Kendi olumsuzluğunun farkına varan ve ancak bu şekilde özgür olabilen bireylerin oluşturduğu bir toplum taslağı sunan Rorty, bu noktada görecelilik suçlamasıyla karşı karşıya kalabilir. Nitekim keskin bir liberalizm eleştirmeni olan Michael Sandel böyle bir suçlamada bulunmaktadır:

“Eğer bir kimsenin kanaatleri ancak görelî olarak geçerliyse, bunlar niçin yılmaz bir şekilde savunulsun ki? ...ahlakî evrende, özgürlük ideali değerlerin nihai kıyaslanamazlığına, ona rakip olan diğer ideallerden daha mı az maruzdur? Eğer öyleyse, özgürlük idealinin ayrıcalıklı konumu nereden kaynaklanmaktadır? Ve eğer özgürlüğün ahlakî olarak ayrıcalıklı bir statüsü yoksa özgürlük de sadece birçok değerden biriye, o vakit liberalizm hakkında ne söylenebilir?” (Rorty, 1995: 81).

Rorty, Sandel’in bu eleştirisi ve iddialarını yok sayar. Nasıl Tanrı’nın olmadığını düşünen bir insan için günah işlemek diye bir şey yoksa Sandel’in yönelttiği görecelilik eleştirisi de Rorty’nin düşüncesinde o denli geçersizdir. Çünkü Rorty’ye göre eylemlerimizi ahlakî açıdan ayrıcalıklı kılacak olan ya da değerlerimizin kaynağı olan bir üst noktadan –mesela Tanrı ya da mutlak hakikat gibi bir temelden- hareket etmeyiz (Rorty, 1995: 81-82).

Rorty’ye göre önemli olan “Nereden biliyorsunuz?” –ki bu soru geleneksel görüşe aittir- sorusu değil, “Niçin bu tarzda konuşuyorsunuz?” sorusudur. O, tarihin içerisinde, tarihin olumsuzluğu içinde şekillenmiş bir dilden, sözcük dağarından, ahlaktan, kültürden, felsefeden... bahseder. Tarihin dışında en tepede bulunan mutlak varlık, hakikat nosyonu gibi metafizik anlatılara kulak asmaz. Dolayısıyla bu anlatıların ışığında şekillenmiş sorular, Rorty’ye göre önemsizdir. Ona göre “mutlak geçerlilik”

hakkında değil, zalimliğin ve adaletsizliğin azalıp azalmayacağı konusunda endişe etmeliyiz (Rorty, 1995: 87).

Liberaller, mantığın egemen olduğu ve retoriğin yasadışı ilan edildiği bir toplumdan kaçınırlar. Rorty, bu durumu şöyle ifade eder:

“Fiillere karşıt olarak sözcükler bakımından, zora karşıt olarak ikna bakımından her şeyin mubah olması liberal bir toplum düşüncesinde temel önemdedir.” (Rorty, 1995: 88).

Liberal bir toplum değerlerine temeller aramaz. Çünkü temel arayışı, bizi, geleneksel görüşe hapseder. Dolayısıyla liberal bir toplumun kültürü, bir temeller dizisinden ziyade yeniden bir betimlemeye ihtiyaç duyar. Liberal toplumun bir temele ihtiyacı olduğu görüşü -gayri insani bir otorite sağlaması bağlamında dinsel ihtiyacın bir kalıntısı olan- Aydınlanmanın bir sonucudur (Rorty, 1995: 88).

Rorty'ye göre Aydınlanmayla birlikte din adamının yerine bilim adamı geçmiş, her şey “ nesnel”, “metodik” ve “mantıksal” çerçeveden ele alınarak insani olandan uzaklaşmıştır. Aydınlanmanın bu tavrı o zamanlar işe yaramıştır ama artık yararlı değildir. Dolayısıyla Aydınlanmanın bilime ve bilimsel metoda yaptığı vurgu artık geçerliliğini yitirmiştir. Rorty'ye göre artık dikkatlerimizi Aydınlanmadan ayırıp, sanata ve ütopyacı politikaya yöneltmeliyiz (Rorty, 1995: 88-89).

Dolayısıyla Rorty, çağdaş entelektüellerin sanat ve siyasete daha fazla -bilimden daha fazla- önem verdiğini vurgulamaktadır. Bunun bir sonucu olarak Rorty, liberal bir toplumun beraatı için sanata ve siyasete, edebiyata ve politikaya yönelmemiz gerektiğini söyler.

Liberal toplumların kahramanları Rorty'ye göre güçlü şairler ve ütopyacı devrimcilerdir*. Liberal bir toplum, gerçekleştirmek istediklerini zorbalıkla değil, rıza yoluyla yapar. Dolayısıyla liberal toplumun üyeleri devrimden değil, reformdan yanadır. Böyle bir toplumun Rorty'ye göre özgürlükten başka hiçbir amacı yoktur (Rorty, 1995: 99).

Bu toplumun üyeleri, sahip oldukları ahlakın, dilin, kimliğinin her neyse o olmalarını, onların Tanrı'nın iradesine ya da insanın doğasına yaklaşmalarına borçlu olmadıklarını, tam tersine, Tanrı'dan ziyade güçlü şairlerin ve devrimcilerin kendilerine özgü biçimde konuşmalarına borçlu olduklarını bilirler.

Liberal bir devletin yurttaşı dilini, vicdanını, ahlakını ve en yüksek umutlarını olumsal ürünler olarak, bir zamanlar tesadüfen üretilen metaforların literalleştirilmesi olarak görür. O, ancak bu şekilde ideal liberal devlete uygun bir vatandaş haline gelir. Bu devletin yurttaşları hakikati keşfetme peşinde olan koruyucu ve kollayıcılar (yöneticiler) istemez. Rorty, ideal liberal bir devletin yurttaşı hakkında şunları söyler:

“...bu kimse toplumun kurucu ve dönüştürücülerini, kendi dilinin ve böylece ahlakının kabul gören yapıcılarını kendi fantezilerine uyan sözcükleri, toplumun geri kalanının belli belirsiz hissedilen ihtiyaçlarına kazara yanıt veren metaforları kazara bulan insanlar olarak görmeye yetecek denli sağduyusal bir Freudçu olacaktır. Bu kimse, toplumun bizzat cisimleştireceğini umduğu erdemleri en bariz bir şekilde örnekleyen akademik sanatçı ya da normal bilim adamı/kadını değil, devrimci sanatçı ya da devrimci bilim adamı/kadını olduğunu kabul etmeye yetecek kadar sağduyusal bir Bloomcu* olacaktır.” (Rorty, 1995: 100).

* Burada Rorty'nin “ütopyacı devrimci” ifadesini, ifadenin geçtiği bağlam dikkate alındığında, düşüncelerini zorbalıkla ya da güç kullanarak savunmadan ziyade yenilikçi olma anlamında kullanıldığı söylenebilir. Aksi kabul edildiğinde Rorty'nin düşüncelerinin çelişkili olduğu görülmektedir. Çünkü Rorty, liberal toplumun üyelerinin isteklerini zorbalığa vurgu yapan devrimlerle değil rıza yoluyla gerçekleştirdiğini belirtir.

* Harold Bloom 1930 New York doğumlu Amerikalı bir edebiyatçı, şair ve eleştirmendir. Daha çok “Etkilenme Endişesi” adlı eseriyle tanınan Bloom'a göre güçlü bir şairin doğması, o şairin, başka bir şairi okumasıyla gerçekleşir. Bloom bir anlamda şiirsel etkilenmeyi tarif ederek bir teori ortaya koymuştur. Ona göre şiir tarihi şiirsel etkilenmeden ayrı tutulamaz. Bloom'un bu görüşlerinin Rorty'nin liberal toplumunun yurttaşı olan liberal ironist karakteri ile örtüştüğü görülmektedir.

Görüldüğü gibi Rorty, liberal devletin yaratıcıları olarak devrimci sanatçıyı ve devrimci bilim insanını görmektedir. Onun liberal ütopyasının insanı, kendi ahlaki tartışmalarının, dilinin, vicdanının olumsuzluğu duygusuna sahip bir insan olacaktır. Bu insan “liberal ironist” insandır.

Rorty’ye göre liberalizmin yeniden betimlenmesi gerekmektedir. O, bunu, şöyle ifade eder: “Liberalizmin, bir bütün olarak kültürün (Aydınlanmanın umduğu gibi ‘rasyonelleştirilebilmesi’nden ya da ‘bilimselleştirilmesi’nden ziyade) ‘şiiirselleştirilebileceği’ umudu olarak yeniden betimlenmesine ihtiyaç duymaktayız.” (Rorty, 1995: 89). Dolayısıyla Rorty, bilim ve akıl vurgusunu; şiire, sanata kaydırarak liberalizmi ve liberal toplumu yeniden betimlemeye çalışmıştır.

Rorty’nin liberal bir toplumu yeniden betimlerken yapmak istediği demokrasiye yeni felsefi temeller bulmak değildir. Zira Rorty’ye göre felsefi bir temel Aydınlanma rasyonalizminin sözcük dağarına aittir. Rorty’nin amacı ise demokrasinin temellendirilmesi değil, demokrasinin pratiklerinin ve hedeflerinin yeniden betimlenmesine yöneliktir. Rorty’nin yapmak istediği rasyonel temeller bulmaya yönelik arayıştan farklı olarak, sadece, liberal kültür ile daha eski kültürel yaşam biçimlerinin karşılaştırılması, bu kültürler arasındaki farklılığa işaret edilmesidir.

3.3. LİBERAL KÜLTÜR

Rorty’ye göre ideal liberal bir siyasal birim, “rahip, bilge, hakikat arayıcısı, mantıksal-nesnel bilim adamından” ziyade Bloom’un “güçlü şair”lerinden oluşmalıdır. Böyle bir kültür, Aydınlanmanın sözcük dağarını bertaraf edecektir. Bu kültür, “görecelilik” ve “irrasyonalizm”in esiri olmayacaktır. Böyle bir kültür, kendisine felsefi temeller aramayacaktır, aksine temeller arama düşüncesinden vazgeçecektir. Rorty’ye göre bu kültür, Wittgensteincidir. Wittgenstien’a göre sözcük dağarları insanların yaratması

sonucunda oluşmuştur ve bu sözcük dağarları gelecek kuşakların, toplumların, bilimsel teorilerin vs. yaratılmasında başvurulacak alet-edevatlardır (O, burada amaç olarak dil anlayışından alet olarak dil anlayışına geçişe vurgu yapmaktadır). İşte liberal kültür böyle bir kabulün sonucunda oluşacaktır (Rorty, 1995: 90).

Bu kültür –şiiirselleştirilmiş kültür-, tek bir hakikatin peşinde değildir. Aksine çeşitli ve renkli yapıntıların yaratılmasını amaçlayan bir kültürün peşindedir. Bu yeni ideal liberal kültürde, felsefi temeller ne kadar güçlüyse kültürel hayat biçiminin de o kadar güçlü olduğu fikrinden vazgeçilecektir. Böyle bir liberal toplumun haklılaştırılmasında söz konusu olan sadece, öbür toplumsal örgütlenme girişimleriyle tarihsel bir karşılaştırma yapılmasıdır. Böyle bir toplumun yurttaşlarının ise daha önce de belirtildiği gibi “ironist” olması gerekmektedir.

Rorty’nin liberal ironist, liberal toplum, liberal kültür kısacası liberal ütopya ile gerçekleştirmeye çalıştığı şey, evrensel geçerlilik arayışına son vermek ve çoğullukla birlikte yaşamaya yönelik isteği arttırmaktır. Buna göre insanlar arasında özgürce yapılan bir anlaşma, ortak amaçların (eşit yaşam şansları, zulmün azaltılması vs.) nasıl gerçekleştirileceğine yönelik bir anlaşma olmalıdır. Ancak bu ortak amaçlar, bireyin amaçlarını yok etmemeli, biz-bilincinin giderek artmasına yardımcı olurken, özel amaçların radikal çeşitliliğini ortadan kaldırmamalıdır. Bu liberal ütopyada var olan kültür, kişinin özel alanı ile kamusal alanını birleştirmeye çalışmaz. “Benim şiiirselleştirilmiş kültürüm” der Rorty, insanın kendi kendisini yaratma tarzının, başka insanlara duyduğu yükümlülüğü ortadan kaldırmadığı bir kültürdür (Rorty, 1995: 109).

Rorty, zulmü azaltmak, rızaya dayalı bir yönetim gerçekleştirmek ve tahakkümden arınmış bir iletişimi mümkün kılacak kurumları oluşturmak için bir anlatı ortaya koymaya çalışmıştır. O, bu anlatının, gerçekliğe tekabüliyet olarak hakikat düşüncesinin yerine, özgür ve açık hesaplaşmaların sonucunda neye inanılmışsa onun hakikat sayıldığı bir ortamı hazırlayacağını

düşünür. Tek bir hakikatin olduğu fikri Rorty'ye göre insanın kamusal ve özel alanını birleştirmeyi zorunlu kılar. Bu yüzden Rorty, daha önce de belirtildiği gibi geleneksel hakikat nosyonuna karşı çıkar ve hakikatin yerine özgürlüğü koyarak insanın kamusal ile özel alanının asla birleştirilemeyeceğine vurgu yapar. Bu doğrultuda onun kamusal ve özel alan ayrımına değinmek yerinde olacaktır.

3.4. KAMUSAL ALAN-ÖZEL ALAN AYRIMI

Rorty'nin olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramları ile çizmeye çalıştığı tablo ya da sözcük dağarları, dil oyunları, tarihsellik kavramı ile anlatmaya çalıştığı, kamusal alan ve özel ya da mahrem alanın ayrı olduğu dolayısıyla da bu alanları birleştirme çabalarından vazgeçilmesi gerektiğidir. Kamusal ve özel alan ayrımının altında aslında ortak insan doğasına ya da mutlak hakikat düşüncesine yapılan vurgu bulunmaktadır. Oysa daha öncede ifade edildiği gibi Rorty, bu tür geleneksel felsefi söylemleri eleştirmekte ve bu çerçevede temelcilik karşıtı görüşlerini ortaya koymaktadır. İnsanları ortak bir paydada buluşturmanın yolunu akılda, Tanrı'da, ortak insani özümüzde ya da hakikat düşüncesinde aramayan Rorty, bunların aksine insanın özel alanda bir "ironist", kamusal alanda ise bir "liberal" olabileceğini söylemekte ve bunun toplumsal bağları ya da insani dayanışmayı olumsuz yönde etkilemeyeceğini savunmaktadır. Onun oluşturmaya çalıştığı postmodern liberal toplumunda kamusal ve özel alan tamamen birbirinden ayrıdır.

Buna göre özel alanda kendi kendini yaratma, özerklik arzusu, kamusal alanda ise cemaat ya da dayanışma arzusu ön plana çıkar. Rorty'ye göre özel alan kişiye özgü kendi kendini alt etme projeleri, kendi kendini yaratma ve özerklik anlayışı ile bağlantılı olarak tanımlanırken, kamusal alan başka insanların ıstırabını dindirmeyle ilgili faaliyetlerle, zalimliği en aza indirme ve toplumsal adalet için çalışma girişimleriyle ilgili olarak tanımlanır.

Peki, nasıl olurda bir arada yaşarken başkalarına dair bir kaygı, umursama, gözetme, aşinalık duymak için evrensel, genel-geçer bir temelden bahsetmeyebiliriz? İşte bu sorunun yanıtı bizi kamusal ve özel alanın birbiri için feda edilmesine gerek olmayan bir toplum taslağına ya da ütopyasına götürür.

Rorty, bir arada yaşama zorunluluğumuzun doğal bir sonucu olarak kamusal ile özel yaşam arasında hep bir gerilimin olduğundan bahseder. Bu gerilim hep özel alanın kamusal alan için feda edilmesiyle sonuçlanmıştır. Rorty'ye göre "kamusal yaşamın normlarını evrensel, genel-geçer bir hakikat oluşturur" fikri, özel alanın feda edilmesine yol açmaktadır. Buna karşılık Rorty, özel alanın feda edilmesine gerek olmayan bir toplum arayışına girmiştir. Rorty, bu arayışında önce kamusal yaşamın temellerini oluşturan düşünceleri gözden geçirir. Bu gözden geçirme, Hegel ya da tarihselcilik öncesi temel oluşturma çabaları ile tarihselcilik sonrası temel oluşturma çabalarına yönelik olmuştur (Camcı, 110).

Tarihselcilik öncesi temel oluşturma çabalarında karşımıza Descartes ve Kant çıkmaktadır. Rorty'ye göre hem Descartes hem de Kant, evrensel, genel-geçer bir norm oluşturabilme yetisinin arayışında olmuşlardır. Kant, Descartes'tan farklı olarak daha laik bir özneye vurgu yapmış olsa da, temellendirme arayışları Kant'ta da devam etmiştir. Dolayısıyla dış dünyanın mükemmel kesinlikte bir tasarımına ulaşılabileceği düşüncesi sürmektedir. Rorty'ye göre Descartes ve Kant'tan sonra analitik felsefeciler ve Wittgenstein'in ilk dönemdeki düşünceleri yine yukarıda bahsedilen çizgide devam etmiştir. Sadece burada bilinç yerine dil geçmiştir ve dil, dünyanın mükemmel kesinlikte bir resmini çekmemizin bir aracı olmuştur. Ayrıca içsel tasarımların yerini mantıksal yapı almıştır. Dolayısıyla evrensel, genel-geçer temel arayışı Wittgenstein'da da sürmüştür (Camcı, 111).

Tarihselcilik sonrası temel oluşturma arayışlarında ise Nietzsche ve takipçilerinin, felsefenin kutsal bir üst otoriteyle olan bağlarını kopardıklarını

görürüz. Yani artık evrensel geçerliliği olan tek bir hakikat olduğu fikrinden uzaklaşmıştır. Nietzsche, kamusal alan için özel alanın feda edilmemesi gerektiği fikrine bir anlamda ön ayak olmuştur. Ancak Rorty, Nietzsche'nin mutlak hakikat fikrinden kaçarken, kendisinin "üstün insan" gibi büyük harfli hakikatlerin peşine düştüğünü söyler (Camcı, 112).

Kamusal ve özel alan ayrımı konusunda Rorty'ye yöneltilebilecek belki de en önemli soru hiçbir temel olmaksızın kişinin kendi kendini yaratması nasıl mümkün olacaktır? sorusudur. Rorty'ye göre bu, Freud ile mümkün olabilecektir. Freud'a göre bizi belirleyen şey, yaşamımızın ilk yıllarında deneyimlediğimiz şeylerdir. "Dolayısıyla Freud, ahlaki eylemin kökenini olumsal deneyimlerin bir sonucu olarak düşünmüştür. Böylece ilahi ya da laik ama ayrıcalıklı bilincin özgür seçimi ciddi bir tehdit almıştır. Çünkü Rorty'ye göre özneyi, olumsallıklara bağlı gelişmiş eylemlerimizle oluşan bir biçimde tanımladığımızda onun ayrıcalıklı konumunu yok etmiş oluyoruz" (Camcı, 112). Rorty'ye göre Freud bize benliklerimizin ve eylemlerimizin olumsallığını göstermiştir. Böylece davranışlarımıza evrensel, genel-geçer bir temel arama girişiminden vazgeçilmiştir (Rorty, 2010: 2).

Rorty'nin kamusal-özel alan ayrımına bağlı olarak şekillenen toplumsal dayanışma düşüncesinde, edebi eserlerin, özellikle de romanların rolü oldukça büyüktür. Bu anlamda Rorty'ye göre iki tür romandan bahsedebiliriz. İlk tür romanlar özerkleşmeye yardım eden, bireyin olumsallıklarını içeren romanlardır. İkinci tür romanlar ise başkaları ile olan ilişkilerimizi, eylemlerimizin başkaları üzerindeki etkilerini irdeleyen, daha az zalim olmamıza yardım eden romanlardır. Bunlar liberal umutla (kamusal alanla), ironi (özel alan) uzlaşmasını içerir. Rorty, özel-kamusal alan ayrımını reddederek bireyleri bir araya getiren unsurlar ve ortak tehlikelerin ne olduğu ile ilgilenir. Dolayısıyla kitaplar, liberal ironisti, toplumsal umudun temeline, yani zalimliğe karşı olma duygusunun tüm bireylerde ortak olduğu düşüncesine götürecektir. Romanlarda betimlenen karakterler, insanlara dayanışma için yol gösterecektir. İnsanlar bu karakterlerle özdeşleşerek,

onlarla empati kurarak, acı ve zulme karşı duracaklardır. Böylece Rorty'nin postmodern liberal toplum ütopyasında, dayanışma sağlanmış olacaktır (Rorty, 1995: 203-204).

Rorty, kamusal alan-özel alan ayırımına vurgu yapan *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinde toplumsal dayanışmanın aynı söz dağarcığını paylaşmakla değil acıya ve zulme karşı duyarlı olmakla gerçekleşebileceğini belirtir. Bu duyarlılık, Rorty'ye göre "Benim inandığım ve arzu ettiğim şeye inanıyor ve arzu ediyor musun?" sorusunu "Acı çekiyor musun?" sorusundan ayırmayı gerektirir. Ona göre bu soruların ayırt edilmesi, "Kamusal soruların özel sorulardan; acıya ilişkin soruların, insan yaşamının anlamına ilişkin sorulardan; liberal alanın ironist alandan ayırt edilmesini" ve böylelikle "tek bir insanın ikisi de olmasını mümkün kılar." (Rorty, 1995: 275).

Görüldüğü gibi Rorty, dayanışmaya ve kendi kendini yaratmaya tamamiyle eşit yaklaşmaktadır. Ancak bu iki alanın asla birbirleriyle uyum içinde olamayacaklarını da kabul etmektedir. Bu yüzden Rorty'nin ideal bireyi, bir taraftan kamusal alanda, sosyal ve politik (yani toplumu ilgilendiren) konularda etkin rol üstlenmeli, diğer taraftan özel alanda, kendini daha doğru tanımlayabileceği, gerçekleştirebileceği ve geliştirebileceği bir sözcük dağarcığı veya tanımlama biçimi geliştirmelidir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Felsefe tarihinde İlkçağ'da Sokrates, Platon ve Aristo ile başlayıp Rönesans'a kadar devam eden klasik siyaset felsefesi, Machiavelli ve Hobbes ile birlikte modern formunu kazanmasına karşın, en iyi yönetim biçimine ulaşma gayretini sürdürmüştür. Dolayısıyla siyaset felsefesi tarihine baktığımızda düşünürlerin hep tüm insanlar için en ideal siyasal ve toplumsal yapılanmaya ulaşma gayreti içinde olduklarını görürüz.

Oysa siyaset felsefesi içinde "tüm insanlar için ideal olan bir yapı" arayışı, hem tarihselciler hem de Rorty tarafından eleştirilmiştir. Tarihselciler mutlak doğru ve mutlak iyi gibi değerlendirmelere imkan vermeyen bir düşünce ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla onlara göre evrensel bir doğruluk iddiasında bulunulamaz. Tarihselciler gibi Rorty de mutlak doğrular, tek hakikat, Tanrı, akıl, ortak insan doğası ya da ortak insani özümüz gibi söylemleri kabul etmez. Bu bağlamda Rorty'nin, postmodern bir siyaset anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

Postmodernizm, anlam itibarıyla tartışmalı bir kavram olsa da, postmodernizmi, moderniteye getirilecek radikal bir eleştiri olarak görebiliriz. Postmodernizm, hayatı bütünüyle açıklama ve kendi kriterleri doğrultusunda düzenleme iddiasındaki siyasal, dinsel ya da toplumsal tüm global ve bütünleştirici dünya görüşlerini "büyük anlatı" olarak nitelendirmekte ve bunların birey ve toplum üzerinde etkin olmasına karşı çıkmaktadır.

Postmodern bir bakışla siyaset; özgürlükleri, farklılıkları, çoğulculuğu, heterojenliği, farklı kimliklerin varlığını, yerelliği ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca postmodern siyasetin, genel yöneliminin liberal devlet olduğu söylenebilir. Rorty de bahsi geçen postmodern siyaset anlayışının "büyük anlatılar"a karşı çıkışını, "mutlak gerçek/doğru" tanımlamalarına yaptığı eleştirileri ve liberal tutumunu benimsemektedir.

Kendisinin herhangi bir siyaset teorisi öne sürmek istemediğini belirten Rorty, amacının zulmü ortadan kaldırmak ve dayanışmaya dayalı bir toplum taslağı çizmek olduğunu belirtir. Rorty bu amacını gerçekleştirirken geleneksel felsefeye ağır eleştirilerde bulunur. Bu eleştiriler, tüm bir felsefe tarihini kapsamakla birlikte daha çok ortak bir insan doğasından bahseden, insanları “Tanrı”, “Akıl” ya da “Mutlak Hakikat” gibi büyük harfli anlatılara ve metafizik temellere yönlendiren, dili dış dünyanın bilgisine ulaştıracak bir araç olarak gören, bilgi hakkındaki kesinliğimizi zihnin dış dünyanın bilgisini yansıttığı fikrine dayandıran, insanın kamusal ve özel yanını birleştiren, kamusal alan için özel alanı feda eden yani kişinin özgürleşmesini bir anlamda engelleyen her türlü evrensel doğruların peşinde koşan tüm temelci felsefelere yöneliktir.

Temelci felsefeler Rorty’ye göre, siyaset için önemsizdir. Çünkü ona göre insanın dışında var olan bir hakikatin olduğunu iddia eden temelci felsefeler, günümüz siyaset ortamında ve demokratik yapılarında, problemlerin çözümü açısından işlevsel görünmemektedir. Rorty bu çözümü, onun siyaset felsefesinin temel dayanakları olan olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramlarıyla açıklamaya çalışır.

Olumsuzluk kavramı; kişiliğin, bireyin içinde bulunduğu tarihsel, ekonomik, sosyal ve psikolojik koşullar tarafından belirlendiğine vurgu yapan bir anlam taşımaktadır. Rorty, bireysel özgürlüğün, evrensel-metafizik-felsefi hakikatlerle değil, olumsuzluk düşüncesiyle sağlanabileceğini savunur. Olumsuzluklarının bilincinde olan birey, metafizik ve teolojik hakikatlerden kurtularak özgürleşecektir.

Rorty’nin düşüncesinde ironi kavramı insanın özel yanına vurgu yapan bir anlam taşımaktadır. Rorty, oluşturduğu “ironist” tiplmesiyle kendi kendisini sürekli yeniden inşa eden, olumsuzluğunun farkında olan, düşüncelerine ve eylemlerine insan dışı bir temel bulmaya çalışmayan bir karakter ortaya koyar.

Rorty'nin siyaset felsefesinin bir diğ er önemli unsuru olan dayanışma ise ona göre insani  z n tanınması değil, başka insanlarla empati kurarak, onları olumsuzlukları içinde, farklılıklarıyla “biz” olarak görebilme yeteneğidir. Olumsuzluklarının bilincinde olan bireyler yetkinleşerek dayanışma duygusunu ilerletecek ve toplumsal dayanışma mümkün olacaktır.

Rorty'nin liberal toplum projesini ortaya koyarken mihenk taşları olarak gösterilebilecek olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramları, görüldüğü gibi onu felsefesinde oldukça büyük bir öneme sahiptir. Rorty,  zel alanda kişinin  zg r olmasını, kendi kendisini yaratmasını gerekli görürken, kamusal alanda da dayanışma duygusunun liberalizm anlayışını kapsamında gelişmesini gerekli görmektedir. Dolayısıyla Rorty, kamusal alanda dayanışmayı, özel alanda ironiyi ön plana çıkararak siyasal bir varlık olarak insanın kamusal ve özel alanını dengelemeye çalışır.

Rorty'nin siyaset felsefesine dair düşüncelerinde özellikle vurgulamamız gereken nokta; onun klasik anlamda (Platon, Aristo gibi) bir siyaset felsefesi ortaya koymadığıdır. Rorty, siyaset felsefesinin temel sorularından olan; “Devlet gerekli bir kurum mudur, devlet hangi şartlar altında ortaya çıkmıştır, iktidar kaynağını nereden alır?” vb. soruları sormaktan oldukça uzaktır. Çünkü onun için temeller değil, keşfetmek değil, yaratmak önemlidir. Siyaset felsefesi alanında Rorty, insanların kamusal alanda dayanışma duygusu ile bir arada olabileceklerini savunurken aynı zamanda kendilerini gerçekleştirebileceklerini de söyler. Bu  er evede Rorty'nin ortaya koyduğ  liberal siyaset anlayışında, demokrasi ve insan hakları kavramları da farklı bir içerik kazanmaktadır.

Buna göre Rorty, demokrasinin dini ya da felsefi temeller üzerine inşa edildiğ  fikrini kabul etmez. Felsefi ve dini temeller yerine Rorty, demokrasinin tarihsel deneyimler içerisinde şekillendiğini ve şekillenmeye devam edeceğini ifade eder. Ona göre demokrasi ya da daha geniş anlamda siyaset alanında var olan tüm belirlenimler, tarihsel deneyimlere dayanır ve pragmatik bir

çerçevede ele alınır. Dolayısıyla Rorty'nin olumsuzluk düşüncesi burada da kendisini göstermektedir. Ayrıca ona göre demokrasinin sağlanabilmesi için sadece yöneticilerin seçimle belirlenmiş olması yeterli değildir. Her anlamda özgür, eşit imkanlara sahip ve söz sahibi bireylerin bir arada yaşadığı bir toplum oluşturabilmek önemlidir.

İnsan hakları konusunda ise Rorty, insanları diğerlerinden ayıran ayrıcalıklı bir unsurun olmadığını, insanı insan yapan şeyin onun yalnızca akıllı olması ya da bilen bir varlık olmasıyla değil diğerlerinden daha duyarlı olmasıyla açıklanabileceğini belirtir. Duyarlılık ise bizim gibi olmayanları, bizim milletimizden, soyumuzdan, ailemizden ya da sosyal sınıfımızdan olmayanları da “bizim gibi insanlar” olarak görüp, onları dışlamamaktır. Rorty'ye göre insanlar birbirlerine Kant'ın söylediği gibi ahlaki bir yükümlülüğün dolayısı ile yardım etmemelidirler.

Yapılması gereken daha önce “onlar” olarak görülen insanları “bizim gibiler” haline dönüştürebilmektir. Bu sınır ne kadar çok genişletilirse insan hakları kültürü de o denli yaygınlaşacaktır. Rorty, bu sınırın genişletilmesi konusunda başkalarının haklarına saygılı, duyarlılık sahibi bilinçli nesillerin yetiştirilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla daha fazla duyarlılık, başkalarının haklarını görmezden gelmemizi engelleyecektir.

Demokrasi ve insan hakları kavramlarını farklı bir şekilde ele alan Rorty, bu görüşlerinden hareketle liberal toplum taslağını ortaya koyar. Rorty'nin bu liberal toplum taslağında “liberal ironist” karakteri oldukça önemli bir yere sahiptir.

Rorty'nin liberal ironisti, kullanmakta olduğu söz dağarcığını karşılaştığı insanların söz dağarcıklarıyla sürekli karşılaştıran, kendi söz dağarcığının gerçeğe başkasından daha yakın olduğunu düşünmeyen, kendisini sürekli yeniden betimleyen ve zulmün yapabileceği en kötü şey

olduğunu düşünen ideal bireydir. Liberal ironist, gerçekliğe, doğruya, bilmeye ve tüm metafiziksel genellemelere eleştirel gözle yaklaşır.

Yurttaşlarının liberal ironistlerden oluştuğu böyle bir toplumda başlıca erdem Rorty'ye göre, olumsuzluğun kabul edilmesi olarak özgürlüktür. Yani liberal bir toplumda tek amaç özgürlüktür ve böyle bir toplumda ideallerin gerçekleşmesi bütün fikirlerin bir söyleşi ortamında serbest ve açık şekilde karşılaşması yoluyla olacaktır.

Bu liberal toplumun kültürü ise şiirselleştirilmiş bir kültür olacaktır. Bu kültür, tek bir hakikat peşinde koşmaz; aksine çeşitli ve renkli yapıntıların yaratılmasını amaçlayan bir kültürdür.

Rorty'nin liberal toplum taslağı ile gerçekleştirmeye çalıştığı şey, evrensel geçerlilik arayışına son vermek ve çoğullukla birlikte yaşamaya yönelik isteği arttırmaktır. Buna göre insanlar arasında özgürce yapılan bir anlaşma, ortak amaçların (eşit yaşam şansları, zulmün azaltılması vs.) nasıl gerçekleştirileceğine yönelik bir anlaşma olmalıdır. Ancak bu ortak amaçlar, bireyin amaçlarını yok etmemeli; biz-bilincinin giderek artmasına yardımcı olurken, özel amaçların çeşitliliğini ortadan kaldırmamalıdır. Bu liberal toplumda var olan kültür, kişinin özel alanı ile kamusal alanını birleştirmeye çalışmaz.

Rorty'nin siyasi hayata dair söylemlerinin altını çizdiği çok önemli bir nokta vardır: İnsanlar acı ve zulmü; yabancıları, bize benzemeyenleri, bizim kültürümüzden olmayanları ya da aynı dili konuşmadığımız kişileri “bizden biri gibi” görerek alt edebilirler. Bu dayanışma ortamında aynı zamanda kişi, özgürlüğünü de gerçekleştirebilecektir. Burada en büyük rol, insanların belki de olaylara karşı bakış açılarını değiştirmelerinin nedeni olan televizyon programlarına, haberlere, radyo, sinema ya da okuduğumuz kitaplara düşmektedir.

Başkalarının hayatlarına ne kadar tanıdık hale gelirsek acı içinde olan insanları görmezden gelme olasılığımız da o kadar düşük olacaktır. Günümüzde yaşanan birçok problemin çözümünde Rorty'nin -oldukça iyimser bir bakış açısıyla çizdiği- liberal toplum taslağı, etkili bir "ütopya" olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Rorty'nin genel olarak düşüncelerine baktığımızda tutarsızlıkların olduğu da dikkat çekmektedir.

Öncelikle Rorty, temelcilik karşıtı bir filozof olarak her türlü temel arama girişimlerine karşı çıkmaktadır. Bu doğrultuda geleneksel felsefeyi temelci felsefeler olarak betimleyen Rorty, geleneksel felsefe içindeki "ortak insan doğası", "mutlak hakikat", "ortak insani özümüz" söylemlerini eleştirmektedir. Ancak insanların tek bir hakikat etrafında ya da büyük bir anlatı altında birleştirilemeyeceklerini söyleyen Rorty, postmodern liberal toplum taslağında insanlar arasındaki dayanışmanın ortak umutlara ve ortak söz dağarcığına dayandığını söyleyerek aslında bir çelişkiye düşmektedir.

Onun düşüncesinde göze çarpan bir başka tutarsızlık ise evrenselciliğe karşı çıkmasına rağmen postmodern liberal toplum taslağının ancak ironi ve liberalizmin evrenselleşmesi fikriyle gerçekleşebileceği düşüncesidir. Dolayısıyla Rorty, evrensel, genel-geçer ilkelerden kaçarken ortaya koyduğu liberal toplum ütopyasında eleştirdiği düşüncelerle karşı karşıya kalmaktadır.

Rorty'nin ortaya koyduğu postmodern liberal toplum taslağı, ironizm ve liberalizm dışında hiçbir evrensel ilkeye dayanmıyor gibi görünmektedir. Bu durumda Rorty'nin metafizik temellere dayanan evrensel bir ahlak yasasının varlığını da kabul etmediği söylenebilir. İnsanların sadece romanlarda ve gazete haberlerinde okudukları ya da televizyonda gördükleri olaylarla ve bu olayların karakterleriyle empati kurarak dayanışmanın sağlanacağını belirten Rorty, görecelilik suçlamalarından çok da uzak duramayacak gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

AFŞAR, Murat, “**Aristoteles ve Rorty’de Etik Politika İlişkisi**”, Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010

BACON, Michael; **Richard Rorty- Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, çev. Banu Özdemir, İstanbul, Sitare Yayıncılık, 2010.

BARRY, Norman, P.; **Modern Siyaset Teorisi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2004.

BIÇKI, Doğan; “**Modernizm Ve Postmodernizm**” (bkz. <http://www.isguc.org>), tarih: 11.10.2011

CAMCI, Cihan; “Kamusal-Mahrem Geriliminde Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 29, s. 110-113.

CASSİRER, Ernst; **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

ÇAĞLAR, Nedret; “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi**, Cilt 13, Sayı 3, 2008, s. 369-386.

EAGLETON, Terry; **Postmodernizm Yansımaları**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

ECO, Umberto; **Yorum ve Aşırı Yorum**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Can Yayınları, 2003.

EGYED, Bela, “Biz Temeldencilik Karşıtları”, **Cogito (Turkey)**, çev. Esen Ezgi Taşcıoğlu, sayı 54, 2008. (bkz. <http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-10-egyed-tr.pdf>), tarih: 20.10.2010

ERDOĞAN, Mustafa; **Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm**, Ankara, Orion Yayınevi, 2006.

GEUSS, Raymond; **Kamusal Şeyler, Özel Şeyler**, çev. Gülayşe Koçak, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

GÖKER, Emre, “Postmodernizme Israrla Hayır”, **Marksizm ve Gelecek**, Yaz 1998.

GÖZE, Ayferi; **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul, Beta Basım Yayım, 1995.

Hampson, Norman; **Aydınlanma Çağı**, İstanbul, Doğan Yayıncılık, 1991.

HOF, Im, U.; **Avrupa’da Aydınlanma**, çev. Ş. Sunar, İstanbul, Literatür Yayınları, 2004.

KAYA, Funda Günsoy, “Richard Rorty’ye Giriş”, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, Paradigma Yay., İstanbul, 2006.

KIŞLALI, Ahmet Taner; **Siyasal Sistemler**, Ankara, İmge Kitabevi, 1991.

RORTY, Richard; **Modernite Versus Postmodernite**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 1994.

RORTY, Richard, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık”, **Birikim**, çev. Mithat Sancar, sayı 67, 1994, (bkz. www.birikimdergisi.com), tarih: 20.10.2010

RORTY, Richard; **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, çev. Alev Türker, Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

RORTY, Richard; **Postmodernist Burjuva Liberalizmi**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Mavi Ada Yayıncılık, 2000.

RORTY, Richard; **Felsefe ve Doğanın Aynası**, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2006.

RORTY, Richard, “Demokrasi ve Felsefe”, **Cogito (Turkey)**, çev. Şeyda Öztürk, sayı 54, 2008. (bkz. <http://www.eurozine.com/pdf/2008-06-30-rorty-tr.pdf>), tarih: 03.10.2011

RORTY, Richard, VATTIMO G.; **Dinin Geleceği**, der. Santiago Zabala, ev. Rahmi G. gdöl, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009.

RORTY, Richard, “Freud ve Ahlak Düşüncesi”, **ETHOS**, ev. Banu Tümkiye, sayı 3, Temmuz, 2010, s. 1-27.

SARUP, Madan; **Postyapısalcılık ve Postmodernizm**, ev. Baki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

SİSTEMBÖLÜKBAŞI, Şaban; “Siyasal Kültür Paradigmaları Işığında Siyasal Kültürde Değişim Sorunu”, **S.D.Ü İİBF Dergisi**, Sayı 2, Isparta, 1997, s. 262-263.

ŞENER, Engin; “Postmodernizm Üzerine Kısa Bir Bakış”, **Felsefe Ekibi Dergisi**, Sayı 2, 2005, (bkz: www.felsefeekibi.com).

TDK, **Türkçe Sözlük**, 10. Baskı, Ankara, 2005.

TOKU, Neşet; **John Locke ve Siyaset Felsefesi**, Ankara, Liberte Yayınları, 2003.

TOKU, Neşet; **Felsefe Yazıları**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

TÜRKÖNE, Mümtazer; **Siyaset**, Lotus Yayınları, Ankara, 2005

ÖZET

ERÇİN, Aygöl, Richard Rorty'nin Siyaset Felsefesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012

Amerikan felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Richard Rorty'nin siyaset felsefesini konu alan bu çalışma, bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Tezin birinci bölümünde Rorty'nin siyaset felsefesinin şekillenmesinde etkili olan temelci felsefe karşıtlığına değinilerek, onun düşüncesinde siyaset ve felsefe arasında kurduğu ilişki incelenmiş ve Rorty'nin siyaset anlayışının temelci bir zemine dayanmadığı vurgulanmıştır.

İkinci bölümde Rorty'nin siyaset felsefesinde merkezi bir yeri olduğu düşünülen olumsuzluk, ironi ve dayanışma kavramlarıyla ne kastettiği açıklanmış ve ardından bu kavramlardan hareketle ortaya koyduğu demokrasi ve insan hakları anlayışı betimlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise bu açıklama ve betimlemelerden yola çıkılarak, Rorty'nin, kendilerini sürekli yeniden betimleyen ironist ve liberal bireylerin oluşturduğu, içinde mutlak hakikat düşüncesine yer verilmeyen ve kamusal ile özel alanı birleştirme talebinden vazgeçilen toplum projesi ya da taslağı üzerinde durulmuştur.

Sonuçta, başkalarının hayatlarına ne kadar tanıdık hale gelirsek acı içinde olan insanları görmezden gelme olasılığımızın da o kadar düşük olacağını öne süren Rorty'nin liberal toplum taslağı, etkili ve tartışmalı bir ütopya olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Sözcükler

1. Postmodern
2. Liberalizm
3. Olumsuzluk
4. İroni
5. Dayanışma

ABSTRACT

ERÇİN, Aygöl, Political Philosophy of Richard Rorty, Master's Thesis, Ankara, 2012.

The political philosophy of Richard Rorty who is one of the important philosophers of American Philosophy is mentioned in this study. It consists an introduction and three chapters and a conclusion.

In the first part of thesis, the link between political and philosophical side of his thought is examined by mentioning his anti-foundationalism that effects Rorty's political philosophy. And, it is emphasized that Rorty's political philosophy does not based on a foundationalist background.

In the second part, suchb concep is like Contingency, Irony and Solidarity which are considered at center of Rorty's political philosophy are explained and then his understanding of democracy and human rights which are revealed by these concepts are depicted.

In the third part, by using of these explanations and descriptions, It is discussed about his community project or draft which consists of liberal and ironist people who re-depicts himself/herself continuously, and which does not contain the idea of absolute truth, and waived request of combining public and private space.

As a result, Rorty's liberal society draft appears as an effective and controversial utopia which puts forward that the more we become familiar with lives of other people the more possibility of ignoring people who are in pain is so low.

Key Words

1. Postmodern
2. Liberalism
3. Contingency
4. Irony
5. Solidarity

