



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Asadullah DANİŞH

RİCHARD RORTY'DE BİLİM VE SİYASET FELSEFESİ

Felsefe Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2020



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Asadullah DANİŞH

RİCHARD RORTY'DE BİLİM VE SİYASET FELSEFESİ

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2020

Akdeniz Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Asadullah DANİŞH' in bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Mustafa KAYA (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN (İmza)

Üye : Dr. Öğretim Üyesi. Ali Bilge ÖZTÜRK (İmza)

Tez Başlığı: Richard Rorty'de Bilim ve Siyaset Felsefesi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi :01/06/2020

Mezuniyet Tarihi : 25/06/2020

(İmza)  
Prof. Dr. İhsan BULUT  
Müdür

## AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Richard Rorty’de Bilim ve Siyaset Felsefesi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Asadullah DANİŞH



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU  
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Asadullah DANİŞH
Öğrenci Numarası	20165231019
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans ( ) Doktora ( ) Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Mehmet Fatih Doğruçan
Tez Başlığı	Richard Rorty'de Bilim ve Siyaset Felsefesi
Turnitin Ödev Numarası	1342500760

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 111 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 12/Haz/2020 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 3

alıntılar dahil % 5 'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:  
( x ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;  
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orjinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.  
( ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşılıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orjinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeleri aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orjinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

12/Haz/2020

(imzası)

Doç. Dr. Mehmet Fatih Doğruçan

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### EPİSTEMOLOJİDEN NEO-PRAGMATİZMİN İNŞASINA

1.1. Rorty'nin Biyografisi ve Eserleri .....	5
1.2. Epistemoloji Eleştirisi ve Ayna Olmaksızın Felsefe .....	9
1.3. Pragmatizmin İlkeleri.....	22
1.3.1. Natüralizm.....	25
1.3.2. Darwinizm.....	26
1.3.3. Enstrümantalizm.....	27
1.4. Yeni-Pragmatizmin İlkeleri.....	27
1.4.1. Hakikat ve Gerçekliğin Yıkılışı.....	28
1.4.2. Ben İmajının Yıkılışı .....	29
1.4.3. Dilin Önem Kazanışı .....	30
1.5. Postmodernizmin İlkeleri.....	31
1.5.1. Öznenin Yıkılışı.....	35
1.5.2. İrrasyonalizm.....	36
1.5.3. Hakikatin Yıkılışı .....	37

### İKİNCİ BÖLÜM

#### RORTY'DE SİYASET FELSEFESİ

2.1 Dil felsefesi .....	41
2.2. Felsefe ve Siyaset .....	49

2.2.1. Önce Demokrasi Sonra Felsefe .....	52
2.3. Din ve Siyaset.....	56
2.3.1. Siyasal Argümanın Yol Kapatıcısı Olarak Din .....	58
2.4. Felsefe ve Kültürel Politik .....	62

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### RORTY'DE BİLİM FELSEFESİ

3.1. Bilim Felsefesi ve Yöntem Olmadan Bilim .....	71
3.2. Epistemolojiden Hermenötiğe; Doğa Bilimi ve İnsan Bilimi Ayrımı .....	76
3.3. Rorty'de Güçlü Akıl Kuramı Eleştirisi .....	79
3.4. Rorty'de Zayıf Akıl Kuramı ve Dayanışma Olarak Bilim.....	83
<b>SONUÇ.....</b>	<b>93</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>102</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>106</b>

## ÖZET

Richard Rorty, “doğanın aynası” olarak adlandırdığı geleneksel felsefe anlayışını Platon’dan başlayarak Descartes, Kant ve diğer Analitik Felsefe düşünürlerine kadar takip ederek ciddi bir şekilde eleştirmiştir. O, felsefeye onarımcı bir yöntemle yaklaşarak zihin doğası ve özne-nesne ayrımı gibi geleneksel felsefenin sorunsallarının çözülmek yerine kenara bırakılması gerektiğini söylemiştir. Böylece epistemolojinin en çok tartışılan konusu olan “gerçeklik” kuramını dış dünyayı doğrudan yansıtma olarak değil toplumsal pratik olarak tarif etmiştir. Bu yaklaşım onun düşüncesinde pragmatizmi siyasallaştırmasına yol açmıştır. Böylece o, pragmatizmi politik liberalizmin gereksinimlerini elverişli hale getiren bir düşünce tipi olarak tanımlayarak pragmatizmin filozoflara tanıdık gelebilecek versiyonunu göstermiştir. Liberal demokrasinin aydınlanma rasyonalizminden ayrılma zamanının geldiğini düşünen Rorty, felsefenin demokrasinin üstünlüğünü garanti altına alabilecek evrensel ve değişmez argümanlar sunamadığını söylemiştir.

O, postmodernist ve pragmatist görüşleriyle bilim felsefesine de aynı yöntemle yaklaşmıştır. Bilim felsefesinde tartışılan kesinlik, nesnellik, yöntemsel gibi kuramlar çerçevesinde tarif edilen “güçlü akıl” kuramı yerine güç gerektirmeyen toplumsal sözleşme çerçevesinde tarif edilen “zayıf akıl” kuramını yerleştirmiştir. Böylece bilimi pozitivist ve mantıkçı pozitivist düşünürlerden farklı olarak ele alan Rorty, felsefe, bilim ve siyaset arasında pragmatik bir bağ kurarak insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Böylelikle, aydınlanma rasyonalitesini içermeyen bir bilimsel siyaset felsefesi inşa etmiştir.

**Anahtar kelimeleri:** Postmodernizm, Siyaset felsefesi, Bilim felsefesi, Dil felsefesi



## SUMMARY

### SCIENCE AND POLITICAL PHILOSOPHY IN RICHARD RORTY'S VIEWS

Richard Rorty has seriously criticized the traditional conception of philosophy, which he calls “the mirror of nature”, beginning with Plato and following it up to Descartes, Kant, and other analytic philosophers. He approached philosophy with a therapeutic method, saying that the problematics of traditional philosophy, such as the nature of mind and subject-object separation, should be left aside rather than solved. Thus, he described the theory of “reality”, which is the most debated subject of epistemology, as social practice rather than as a direct reflection of the outside world. This approach has led him to politicize pragmatism in his thinking. Thus, he demonstrated the version of pragmatism that might be familiar to Philosophers by defining pragmatism as a type of thought that makes the requirements of political liberalism conducive. Rorty, who thought it was time for Liberal democracy to depart from Enlightenment rationalism said that philosophy failed to present universal and immutable arguments that could guarantee the supremacy of democracy.

He approached the philosophy of Science in the same way with his postmodernist and pragmatist views. Instead of the “strong theory of rationality” described in the framework of theories such as certainty, objectivity and Methodism discussed in the philosophy of science, he placed the “weak theory of rationality” described in the framework of the social agreement that does not require power. Thus, he has constructed a scientific political philosophy that does not involve Enlightenment rationality.

**Keywords:** Postmodernism, Political philosophy, philosophy of Science, Philosophy of language

## ÖNSÖZ

Genel olarak siyaset felsefesi, “iyi ve kötü yönetimlerin öz, neden ve sonuçları nelerdir?” sorusuna cevap verme yönünde ileri sürülmektedir. Bu soru en az felsefe tarihi kadar köklü bir geçmişe sahiptir. Platon’un devlet kuramı ve Aristoteles’in toplumsal ahlak anlayışı, bu soruya cevap verme yönünde sunulan ilk siyaset felsefesi çalışmalarıdır. Ondan sonraki siyaset felsefecileri yani Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Locke ve Marx da aynı soruya cevap vermeye çalışmışlardır. Fakat bu çalışmalar bütün entelektüellerin kabul ettiği ve tarih dışı bir sonuç ortaya koymakta başarısız kalmışlardır ve bazı kültürel gelişmeler hariç yukarıdaki soruya hiçbir kesin cevap ortaya koyamamıştır. Ancak Richard Rorty, geleneksel felsefe anlayışlarını eleştirmekle birlikte böyle bir kesin cevap peşinde olmayı da hatalı görmüştür. Çünkü o, felsefeyi geleneksel ve inşa edici tarzda ele almayı bırakırken, siyaset ve bilim felsefesine onarımcı bir tarzda yaklaşmıştır. Böylece o, pragmatist ve post-analitik görüşleriyle bir bilimsel siyaset anlayışı ileri sürmüştür.

Böyle ise elinizde bulunan tez çalışması, yukarıda sorulan soruya alternatif cevaplar sunma peşinde değildir. Bununla birlikte Rorty’nin desteklediği siyasal tutumları inceleyen ya da onun siyaset ve bilim kuramlarına getirdiği tarifleri tanımlayan bir çalışma olarak da görülmemelidir. Bu tez çalışması Rorty’nin bilim ve siyaset felsefesine, kendisinin felsefeyi tarif ettiği yöntemle yani inşa edici tarzda değil onarımcı yöntemle yaklaşmıştır. Bu yüzden tez çalışması Rorty’nin dil, bilim, siyaset, bilgi kuramı, zihin doğası, akıl, gerçeklik ve epistemolojide tuttuğu pozisyonları üst üste koyarak onarımcı bir yöntemle nelerin yanlış ve nelerin doğru gittiğini göstermeye çalışmıştır. Böylece “kim gerçekliğe daha yakındır?” sorusunu geçersizleştirerek Rorty’nin metafiziksel rasyonellik içermeyen siyaset ve bilim anlayışı incelenmeye çalışılmıştır.

Akdeniz Üniversitesi öğretim üyesi ve tez danışmanım değerli Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN’a bu konuyu araştırmam için bana fırsat verdiği ve çalışma sırasında yardımlarını esirgemediği için müteşekkirim. Akademik çalışmalarımnda çeşitli konularda bana yardım eden Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN, Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR ve Prof. Dr. Hasan ASLAN hocalarıma çok şey borçluyum. Değerli kardeşim Emre DEMİR’E çalışmayı gözden geçirip Türkçe düzeltmelerini yapmaya vakit ayırdığı için aynı derecede müteşekkirim. Her daim yanımda olduğunu bildiğim sevgili aileme de sonsuz şükranlarımı sunarım.

**Asadullah DANİŞH**

**Antalya, 2020**

## GİRİŞ

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Amerikalı filozofları en çok şaşkınlığa düşüren, heyecan veren ve sarsan Richard Rorty, modern felsefenin karşıt akımları için yeni bir akım üreticisi olmuştur. Zihin doğası, dil, bilim, hakikat, ahlak ve siyaset gibi konularda tuttuğu tartışmalı pozisyonları, bazılarına göre yeni düşünme olanakları sağlarken, bazılarına göre de anlamlı ve aktif araştırma yolunun kapatıcısı olarak görünür. Amerika'nın 1930'lardaki ilerlemecilik kültüründeki övgüsü, kimilerine, sol akademisyenler için bir panzehir olarak görülürken, kimilerine saf bir politik yorum olarak görülür (Guignon ve Hiley 2003: 1). Kendisi, yazdığı özgeçmişinde onun hakkındaki yorumlarını şu cümlelerle ifade ederek eleştirel yazılarının kimleri hedefe aldığını belirtmiştir: “Çoğu zaman muhafazakâr kültür savaşçıları tarafından yazıları gençlerin ahlaki karakterini zayıflatan, rölativist, irrasyonalist, yapı bozucu (yapı sökümcü), alaycı, çokbilmiş entelektüellerden biri olarak anıldım.” (Rorty 2016: 102).

Rorty, pragmatik ve post-analitik yazılarıyla yirminci yüzyılın sonlarında Anglosakson felsefesine ait olan analitik felsefenin sonunun geldiğini ilan etmekle birlikte “bilgi mahkemesi” olarak tarif edilen felsefe akımını sert bir şekilde eleştirmiştir. Böylece analitik gelenekte büyüdüğü ve aldığı eğitimi kenara bırakarak ve Amerika'nın eşsiz geleneği olan pragmatizmi yeniden yorumlayarak, yeni bir pragmatizm tipi geliştirmiştir (Cevizci, 2012: 23).

Çoğu düşünür Rorty'nin anti-realist olduğunu iddia ederken, Rorty bu grup düşünürlerin anti-realizmi “anti-temsalcilik” (*anti-representationalism*) ile karıştırdığını söylemektedir. Ona göre Anti-temsalcilik, anti-realizmde ve realizmde bulunan sorunları ve tartışılan problemleri kenara bırakmaya çalışır ve temsil nosyonunun ya da maddenin hakikatinin felsefede herhangi bir yararlı rol oynadığını kabul etmemektedir. Bu yüzden Rorty'nin yazılarında, realizmin ciddi bir şekilde eleştirilmesi, onun anti-realist olduğu anlamına gelmez. Çünkü o Arrington'un da söylediği gibi sadece inançların gerçeği temsil edebileceği fikrini reddetmektedir. Bu yüzden o ne realisttir ve ne de anti-realist. Rorty, kendisi şöyle açıklıyor:

Bana göre realizm dünyanın gerçekten tek yöntemle kendiliğinde var olduğunu söyleyen bir görüş açısıdır. Bu anlamda anti realist olduğumu söyleyebilirim. Ancak bence bu meselenin daha çok bazı dünya tanımlamalarımızın uygunluk denilen bir ilişki tarafından yapıldığını düşünenler ve bu görüşü kabul etmeyenler arasındaki bir mesele olduğunu söylemek daha iyidir. Bu yüzden bu meseleyi realizm ve anti realizm bağlamında tanımlamak yerine uygunluk teorisinde gerçekliğin varlığı ya da yokluğu bağlamında tanımlamak daha iyidir (Rorty, 2013:25).

Rorty, zihinde olan bilginin dışarıda olanı doğrudan temsil etmesi görüşü “uygunluk teori”si adını verir ve bu teori üzerine kurulan bütün felsefi anlayışları eleştirme çabasıdır. Ancak o, bu teorinin yerini dolduran başka bir teorinin de sunulması gerekmediğini düşünür. Bu yüzen onun felsefesi onarımcı bir disiplindir. Onarımcı felsefe, geleneksel felsefe anlayışının tersine yeni bir görüş sunmak yerine farklı dil ve deyiş kullanarak felsefeyi iyileştirme çabasıdır. Onarımcı felsefe, inşa edici felsefenin tam aksine amaçlı olmayan bir disiplindir. Rorty, kendisinin tanımladığı felsefe disiplinini şu ifadelerle açıklamıştır: “Ben felsefenin amaçlı bir disiplin olmadığına inanıyorum. Bana göre felsefenin sosyal yararı kültürel değişimlerden haberdar olması ve yeni şeylerin yorumlanmasının konuşma yöntemlerini eşleştirebilmesidir” (Rorty, 2013: 22). Rorty’ye göre onarımcı felsefe modern düşünce hayatının hissedilmeyen bölümüdür. Ona göre az sayıda insan böyle bir bölümün araştırmaya değer olduğunu düşünmüştür. O, “Üniversitelerin felsefe toplulukları hariç, çoğu felsefe hocasının kültüre neler sunulabileceğine dair hiçbir imgesi yoktur.” demiştir (Rorty, 2007: 147). Bu yüzden Heidegger, Wittgenstein ve Kuhn’un yazılarından yola çıkan Rorty, onarımcı yöntem ile felsefeyi kamu ile uzlaştırmaya çalışmıştır.

Çalışmalarında sürekli aydınlanma geleneğini eleştiren Rorty, ilk yazılarında ve analitik felsefenin etkisinde yazdığı metinlerinde bile onarımcı yöneme eğilim göstermiştir. Ancak onun onarımcı yöntemi *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında kendini tamamen belli etmiştir. O, bu kitapta felsefi sorunsalların, nasıl bu sorunsalları ortaya atan dil oyunlarından meydana geldiğini göstermeye çalışmıştır. Böylece felsefi meselelerin, düşüncenin apaçık sonuçları değil, tarih ve kültürün sabit olmayan ürünleri olduğunu göstererek ilk onarımcı çabalarıyla felsefeyi kendi zincirinden kurtarmaya çalışmıştır. O, felsefe tarihini aynı felsefi meselelere alternatif çözümler dizisi olarak değil, Richard McKeon ve Robert Brumbaugh’un düşündüğü gibi birbirinden çok farklı çözümler dizisi olarak görmüştür. Bu yüzden Carl Hempel ve Rudolf Carnap’ın yazılarından bazı felsefi problemlerin sadece sözde-problemler olduğunu anlamıştır. Böylece o, bu sözde problemlerin içinde dile getirilen ve sözcük dağlarıyla inşa edilen varsayımların (problemin kendisi ciddiye alınmazdan önce sorgulanmış olması gereken varsayımların) bilinçsiz bir adaptasyonun ürünü olduğu fikrini kabul etmiştir (Rorty, 2006: 3).

Rorty, Wilfrid Sellars’ın “Verilmişlik Miti” (Mythe of the given)<sup>1</sup> eleştirisini okuduktan sonra modern felsefenin arkasında yatan çoğu varsayımdan kuşku duymaya başlamıştır. Sonra

---

<sup>1</sup> Wilfrid Sellars, (*Empiricism and the Philosophy of Mind*) (1956) adlı kitabında algıladığımız şeylerin bilgisinin algıya neden olan kavramsal süreçlerin ayrı olduğu düşüncesini eleştirmektedir. O, bu düşünceye “Verilmişlik Miti” ya da “Verilen miti” adını vermektedir ve bunu fenomenoloji ve duyu-veri bilgisinin teorilerine bağlı olduğunu düşünmektedir. Bakınız: <http://ditext.com/sellars/epm.html> (erişim tarihi: 03.06.2020).

da Quine'in dil-olgu<sup>2</sup> ayırımına yönelik yazılarını Sellars'ın yazılarıyla birleştirerek geleneksel ampirizm ve modern felsefe anlayışının varsayımlarını eleştirerek kendi onarımcı yöntemine daha fazla güven sağlamıştır.

Fakat kendilerini kültürün gözetmenleri olarak gören ve felsefe yoluyla “gerçekliğin doğası”nı açığa vurmaya hedefleyen geleneksel felsefenin kültür temsilcileri, Rorty'nin onarımcı yöntemine karşı çıkmışlardır. Rorty ise bu kültürü reddetmeye çalışmak yerine, felsefeyi kendisini onarımcı bir disiplin olarak tanımlamaya çalışmıştır. Böylece geliştirdiği yeni pragmatizmini ve felsefi düşüncelerini sadece entelektüellerin ve profesörlerin ilgi gösterdiği bir alan olarak değil, sıradan kamunun ilgi gösterebildiği bir alan olarak da tanımlamıştır. Böyle bir felsefe disiplini, geleneksel felsefenin ilgi alanından daha geniş ve açık siyasal sonuçlara neden olduğu için Rorty'yi felsefeden siyasete yönlendirmiştir. Alan Malachowski'nin<sup>3</sup> de anlattığı gibi Rorty'nin siyasete onarımcı yöntem ile yaklaşımı, Otto Neurath'un<sup>4</sup> dili reforme etme görüşüne benzemektedir. Neurath, yaşayan bir dilin yeniden inşa edilmesini denizcilerin geminin bozuk parçalarını denizin ortasında düzeltmesine benzetmişti; deniz ortasındaki geminin bütün parçalarını tek seferde değiştirme imkânımız yoktur fakat batmamak için çürük parçaları sırayla kaldırıp yerine sağlam parçaları yerleştirme imkânımız vardır.

Rorty de onarımcı yazılarında liberal bir toplumun iyileştirilmesi sürecinin böyle bir sorunla sınırlı olduğunu göstermiştir. Böylece o, sosyo-politik sorunların kademeli ve adım adım çözülmesi gerektiğini önermekle, her şeyi tek seferde iyileştirme ve her parçayı bir anda en doğru yerine koymaya aşırı derecede eğilim gösteren sol teori insicamlarına karşı alternatif bir görüş sunmuştur. Fakat o bu alternatif görüşün arkasında yatan hiçbir metafiziksel gerekçenin olmadığını belirtmiştir. O, demokrasinin felsefeden daha önce geldiğini söyleyerek, hayalindeki liberal ironisinde kendilerini kusursuz gerçekliğin temsilcileri olarak tanımlayan hiçbir bilimci, felsefeci ya da ilahiyatçının yeri olmayacağını imgelemiştir.

“Rorty'ye göre siyaset felsefesi nedir?” sorusuna cevap vermek için ilk olarak bu soruyu oluşturan iki alt soruya cevap vermemiz gerekmektedir: Birincisi Rorty'ye göre “felsefe nedir?”, İkincisi Rorty'ye göre “siyaset nedir”. Çünkü Rorty, Postmodern ve post analitik

<sup>2</sup> Aslında dil-olgu arasındaki ayırımın işaret ettiği ayırım, analitik-sentetik ayırımıdır. İlerleyen bölümlerde bu şekilde ele alınacaktır. Bakınız: sayfa 17.

<sup>3</sup> Alan Malachowski, Güney Afrika'da Stellenbosch Üniversitesi Uygulamalı Etik Merkezi'nde bir yazar ve felsefe okutmanıdır. Kitapları arasında *Richard Rorty* (2002) ve *The Cambridge Companion to Pragmatism* (2013) bulunmaktadır.

<sup>4</sup> Otto Neurath (1882-1945), Viyana Çevresi'nin bilimsel tutum ve Bilim Birliği hareketini savunan bir sosyal bilimci, bilimsel filozof ve maverick lideriydi. Bakınız : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/neurath/> (erişim tarihi: 08, 06, 2020).

görüşleriyle felsefe bilim ve siyasetin geleneksel temellerini yıkmaya çalışarak yeniden tarif etmiştir. Bu yüzden bu iki soruya cevap verme yolunda çalışmanın ilk bölümünde Rorty'nin epistemoloji eleştirisinden başlayıp yeni pragmatizmi nasıl inşa ettiği, pragmatizm, yeni pragmatizm ve postmodernizmin ilkeleri gibi konulara yer verilmiştir. İkinci bölümde Rorty'nin siyaset felsefesi ele alınmıştır. Fakat Rorty, hiçbir metafiziksel temele gerektirmeyen bir liberal demokrasi kuramı ileri sürme yolunda dil felsefesine yönlendirilmiştir. O, dil felsefesinde de “doğanın aynası” olarak belirlenen klasik epistemoloji görüşlerini kenara bırakmaya çalışmıştır. Bu yüzden analitik felsefedeki dile eğilimini övmüş olsa da epistemolojinin yerine dilin geçmesi hareketine karşı çıkmıştır. Böylece farklı bir dil felsefesi inşa eden Rorty “aydınlanma liberalizmini aydınlanma rasyonalizminden ayırma” (Mouffe, 2016: 14) zamanının geldiğini ilan etmiştir. Tez çalışmasında bu meseleler göz önüne alınarak ikinci bölümün ilk kısmında Rorty'nin dil felsefesine yer verilmiştir. İkinci bölümün diğer kısmında ise Rorty'nin “siyaset”ten ne kastettiği ve onun siyaset felsefesinin temellerinin incelenmesi yolunda felsefe, siyaset, din ve kültürel-politik gibi konulara yer verilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Rorty'nin bilim felsefesi üzerine durulmuştur. Rorty, Dewey, Wittgenstein ve Kuhn'un yazılarının etkisinde aydınlanma rasyonelliğine merkezi konumda yer vermeyen bir “bilim” felsefesi geliştirmiştir. Rorty'nin geliştirdiği bilim felsefesinde aydınlanma geleneğindeki “kusursuz akıl” ya da “güçlü akıl” kuramı eleştirilmiş ve yerine toplumsal dayanışmaya bağlı olan “zayıf akıl” kuramı anlam kazanmıştır. Böylece Rorty insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki farkı ortadan kaldırmakla bilimsel bir siyaset anlayışı ileri sürmüştür. Bu yüzden tez çalışması Rorty'nin dil, bilim ve siyaset felsefesini bir bağ içerisinde ele alarak, onun bilim ve siyaset felsefesinin temellerini incelemeye çalışmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### EPISTİMOLOJİDEN NEO-PRAGMATİZMİN İNŞASINA

#### 1.1. Rorty'nin Biyografisi ve Eserleri

Pragmatist, nominalist, liberal ironist ve post-analitik, kimilerine göre Amerika'nın en büyük filozofu olan tam ismiyle Richard McKay Rorty, 4 Kasım 1931'de birçok siyasi eylemde bulunan bir ailenin tek çocuğu olarak New York'ta doğar (Brown, Collinson ve Wilkinson 2001: 166). Amerika'nın entelektüellerinden ve yazarlarından biri olan babası James Rorty, solcu, reformcu ve Anti-Stalinci, eski bir Troçkist'tir. Rorty'nin anne ve babasının 1932'de Amerikan Komünist Partisi'nden ayrılıp, Troçkist olmaya karar verdiği olay, onun siyasi özgürlüğe dair geliştirdiği geniş algısına neden olur. Ebeveyni, Troçkist politikacılar oldukları için, erken yaşlarında Leon Troçky'i okumaya başlar ve 12 yaşındayken "Trotsky ve Vahşi Orkideler" (Trotsky and the Wild Orchids) adlı otobiyografik çalışmasında "birinin hayatını sosyal adaletsizliğe karşı feda ettiğini", zihnine imgeler (Landau, Szudek ve Tomley 2011: 319). Rorty, "Trotsky ve Vahşi Orkideler"deki kısa öz geçmişinde, nasıl bir genç olarak New Jersey'nin kuzey batısındaki çiçeklerle dolu tepelerde gezerek orkidelerin bayılıcı kokusunu kokladığını anlatıyor. Bu dönemlerde ebeveyninin eski evinden Stalin'e karşı Tortsy'yi savunduğunu anlatan bir kitap bulur.<sup>5</sup>

12 yaşındayken ailemin kitaplığında göze en çok çarpan iki kırmızı ciltli kitap buldum; *Leon Tortsy'nin davası (The Case of Leon Trotsky)* ve *suçsuz (Not Guilty)*. Bunlar Moskova davaları için Dewey Araştırmaları komisyonun raporlarını oluşturuyordu. Ben de iki kitabı aldım ve bir kitabı Kraffi-Ebing'in cinsel Psychopathia'sı gibi, hiçbir zaman bu kadar şaşkınlıkla okumamıştım. Ama diğer ailelerin çocuklarının Kutsal Kitabı hakkında düşündükleri gibi düşündüm: onlar kurtarıcı hakikati ve ahlak ihtişamı anlatan kitaplardı (Rorty 1999: 5).

Rorty, 15 yaşında çocukluğunun ilk keşfi (insan hayatını anlamlı kılan tek şeyin Sosyal Adaletsizliği, ortadan kaldırma) düşüncesi ile Chicago Üniversitesi'ne girer. Böylece genç Rorty'nin Üniversiteye götürdüğü ilk fikir bu olur: "Felsefenin amacı Trotsky'nin adalet rüyasını orkidelerin mavi güzelliği ile uzlaştırmaktır".<sup>6</sup> Rudolph Carnap, Leo Strauss, Mortimer Adler, Carles Hartshorne ve Richard McKeon, Chicago Üniversitesi'nde Rorty'ye ders veren

<sup>5</sup> Aktaran ile belirtilen alıntılar dışında İngilizce dilinden yapılan çeviriler bana aittir.

<sup>6</sup> <http://www.signandsight.com/features/1386.html> (Erişim Tarihi: 01. 10. 2019).

ünlü hocalardır. Rorty'nin Chicago yılları, yani (1946-1949) tarihleri arası onun tam Platoncu olduğu dönemdir. Bu dönemde Rorty'nin en önemli meselesi, “ahlaki” ve “felsefi” mutlaklarını felsefe yoluyla keşfetme ve “adalet” ile “gerçekliği” tek vizyonda tutma düşüncesidir. O dönemde Rorty'nin “gerçeklikten” kastettiği şey onun vahşi orkidelere duyduğu gizemli ve esrareniz duygularıdır. “Adaletten” kastettiği şey de Trotskist'lerin ve Sosyalistlerin inandıkları şeydir: güçsüzlerin, güçlülerin elinden kurtarılması.

On beşinci yaşımın tamamında Platonu okudum ve kendimi Sokrates'in “erdem bilgidir” iddiasında haklı olduğuna ikna ettim. Bu iddia kulaklarıma müzik olmuştu, çünkü kendi ahlaki karakterimden şüpheliydim ve yegâne yeteneğimin entelektüel olduğundan da bir şüphem vardı (Rorty 1999: 9).

Böylece Chicago yıllarında bir Platoncu olmaya ve felsefede önemli bir isim olmaya karar verir. Bu durumda Sokrates'in “erdem bilgidir” önermesi Rorty'ye ikna edici gelmeliydi çünkü ancak böyle bir durumda gerçeklik ile hakikat tek vizyonda tutulabilirdi. Rorty, kendisi de ikrar ettiği gibi eğer böyle bir ortamın filozofu olmayı tercih etseydi “(...) Platon'un düalizm idesinin üzerine – bilge ve iyiliğin ruhunu, hakikatin ışığıyla yaydığı hipotezler ötesi maddi olmayan orkidelerle dolu doğaüstü bir yere çıkacaktı” (Rorty, 1999: 9). Fakat o, Hıristiyanlar başta olmak üzere böyle bir isteğin herkesin isteği olduğunu fark ettiğinde ve bu yolun sonunda hiçbir sonuç beklenmediğini anladığında, bu Platoncu vizyondan ayrılmayı tercih eder. Ona göre Platon'un kastettiği amaç kendisine bile açık değildi.<sup>7</sup>

Platoncu filozofun inandığı şeye, karşılaştığı herkesi de ikna etmesini sağlayacak reddedilemez argümanı mı amaçladığını (Ivan Karamazov'un iyi olduğu türden bir şey) yoksa anlatılamaz türden özel bir mutluluğu mu amaçladığını (kardeşi Alyosha'nın sahip olduğu türden bir şey) hiçbir zaman anlayamadım (Rorty, 1999: 9-10).

Rorty'ye göre Platon'un amaçlarının ikisi de ilgi çekici amaçlardır ama ikisinin de nasıl uzlaştırılabileceği hiç anlaşılmamıştır ya da asla anlaşılmayacaktır. Rorty kendisini Platon'un tüm argümanlarının döngüsel olduğuna ikna ettiğinde, Platon ile olan irtibatını koparıp Sidney Hook'un tanıştırdığı pragmatizmin insanın durumuna daha yararlı olduğu fikrini kabul etmeye karar verir. Ancak o dönemde Chicago Üniversitesi, Nazilerin elinden kaçan Alman ve Avusturyalı filozofların yuvası olmuştu. Chicago Üniversitesi'nde felsefe ortamı, pozitivizm okulu gibi olmuştu. R. Carnap ve K. Hampe gibi ünlü filozofların etkisi, Dewey, James ve

<sup>7</sup> Rorty'nin Platon'un idealist düşüncelerine getirdiği eleştiriler bu bölümde sayfa 9'da daha detaylı bir şekilde açıklanmıştır.



Lovejoy gibi yerli filozofların çalışmalarını unuttur hale getirmişti. Pragmatizmin Nazizm'i çürütmenin hiçbir yolunu sunamaması fikri, Rorty'nin Chicago Hocaları için sadece bir alay konusu olarak görülürdü (Kaya, 2006: xx). Hatta McKen ve Hutchins (Rorty'nin Chicago hocaları), Dewey'in "ilerlemenin özünde kendisi, yegâne ahlaki hedeftir" sözünün Hitler'in faşizmini desteklediğini yorumlamıştı. Onlar, pragmatizmin ana fikrinin yani "insan doğası ve ezeli mutlakların eleştirisi"nin bizatihi faşizmi destekler nitelikte olduğunu söylemişti (Rorty, 1999: 8).

Rorty, 1949'da lisansını bitirir ve yüksek lisansına da Chicago Üniversitesi'nde, Hartshorne'un danışmanlığında devam eder. 1952'de *Whitehead's Use of the Concept of Potentialit* (Whitehead'ın Potansiyelite Kavramının Kullanımı) başlıklı tezini savunup doktora yapmak üzere Yale Üniversitesi'ne geçer.

Yale yıllarında Hegel'in *The Phenoenology of Sprit* (Tinin Fenomenolojisi) kitabı ile tanışır. Vahşi orkidelerin yerine geçen bu kitap, Rorty'nin yıllar boyunca felsefenin neye yaradığına dair kaygılarını formüle etmenin tutarlı ve ikna edici yollarını aramasında yardımcı olur.

Başlangıç noktam Hegel'in *Phenomenology of Spirit* adlı eserini keşfetmek oldu. Bu kitabı şöyle okudum: Felsefenin bir son filozofu yeniden tanımlama meselesi olduğunu kabul edersek, 'aklın kurnazlığı' bu tür bir yarıştan bile faydalanabilir. Daha adil, özgür, iyi bir toplumun kavramsal kumaşını dokumak için kullanılabilir. Felsefe, Hegel'in 'zamanı düşüncede tutulmuş' dediği şey olabilirdi. Zira kişi zamanını tutarak Marx'ın yapılmasını istediği şeyi yapabilir, dünyayı değiştirebilirdi. Dolayısıyla Platonik anlamda 'dünyayı anlamak' diye bir şey – zaman ve tarihin dışındaki bir konumdan anlama – olmasa bile belki de yeteneklerim ve felsefe çalışmak için hala sosyal bir kullanım alanı vardı (Rorty, 2016: 108).

Yale'de Platoncu gelenekten ayrılan Rorty, Genç Hegel'in sonsuzluk için çabalamayı bırakıp zamanın çocuğu olma istekliliğinin Platon'la yaşanan hayal kırıklığına bir tepki olduğunu hissettikten sonra tekrar Dewey'e döner. Dewey, Rorty için sadece Hegel'in kesinlik ve sonsuzluktan kaçınma öğreticisi değil, aynı zamanda Darwin'in ciddiye alınması gerektiğini öneren bir filozof olarak kabul edilir. Dewey'i yeniden keşfederken, Princeton'daki meslektaşı Jonathan Arac vasıtasıyla Derrida ile karşılaşır ve Derrida onu Heidegger'e götürür. Böylece Dewey, Wittgenstein ve Heidegger, "Kartezyen Geleneği" eleştirirken, ortak bir noktada birleştiğinde, Rorty'nin düşüncesinin ana kahramanları olurlar. Rorty, fikir oluşturma duygusunu şöyle ifade eder: "Düşünceler bir anda bir araya toplanmaya başladı. Kartezyen geleneğini Michael Foukault, Ian Hacking ve Alasdair Macintyre'nin Yarı Hegelci tarihçiliği ile bir araya getirerek eleştirmenin yollarını bulduğumu hissettim" (Rorty, 1999: 12).

1954'te Chicago ve Yale Üniversitesi'ndeki arkadaşı olan Amelie Oksenberg Rorty ile evlenir. Bu evliliğin sonucu bir erkek çocuğu olmasına rağmen 1972'de sona erer ve Rorty, Mary Varney Rorty ile evlenir ki bu evlenmenin sonucu da bir erkek çocuğu ve bir kız çocuğu olur. Rorty, 1956 yılında *The Concept of Potantiality* (Potansiyelite Kavramı) başlıklı doktora tezini, Paul Weiss'in danışmanlığında sunduktan sonra askere gider ve iki yılda askerliğini bitirdikten sonra Wellesley College'da akademisyen olarak çalışmaya başlar. Üç yıl Wellesley College'da çalıştıktan sonra 1961'de Princeton Üniversitesi'ne geçer (Kaya, 2006: xxii). Bir süre sonra babasının hastalığına düştüğünde, gençlikte depresyon yaşadığı için 1962-1968 yılları arasında yeniden doktor gözetimine alınır. Bu süreç içerisinde bir kitap yazmaya karar verir. R. Carnap, M. Schlick, W. Quine ve G. Ryle'in analitik felsefesinin dil, anlam ve gerçek yazıları hakkında bir ontoloji olarak yazılan bu kitabın başlığı *The Linguistic Turn* (Dilsel Dönüş)tür (Kaya, 2006: xxiii).

Rorty, gerçekliğin ve adaletin neden tek bir vizyonda tutulamadığını ve neden Platon'dan Kant'a kadar uzanan felsefi tartışmaların pek de ilerleyişinin görülmediğini gösterme amacıyla ikinci kitabını, 1979'da yayımlar. Rorty için bir anlamda başarısız bir Tanrı olarak görünen bu kitabın adı *Philosophy and The Mirror of Nature* (Felsefe ve Doğanın Aynası)dır (Guignon ve Hiley, 2003: 7).

Tekrar Dewey'e dönen Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında tarihselci Anti-Platonizm görüşünü açıkça ortaya atmıştır. Süregelen analitik felsefenin içindeki hareketlerin ciheti ve değeri hakkında okuduğu birçok filozofu çözümlmeyi başarmıştır (Rorty, 1999: 12). Ancak Nietzsche, Derrida, James, Dewey, Wittgenstein, Heidegger ve Kuhn'un metinleri etkisinde yazılan bu kitap, Rorty'nin ergenlik dönemindeki tutkuları hakkında bir şey paylaşmıyordu. "Geçen mevzular zihin-beden sorunsalları, hakikat ve anlam hakkında dil felsefesindeki tartışmalar, Kuhn'un bilim felsefesi, Trotsky ve orkidelerden hayli uzaktı" ve bu kitap, Rorty'ye ilk aşamada bu filozofların metinlerine yönlendiren sorular hakkında fazla yanıt veremiyordu (Rorty, 1999: 12). Böylece Rorty neyin yanlış gittiğini anlamaya çalışırken, gerçekliği ve adaleti tek vizyonda tutma düşüncesinin yanlış bir algı olduğunu ve böyle bir algının da tam bir Platonizm vizyonu olduğunu tedricen anladığını göstermek için, bir sonraki kitabını entelektüel hayatın nasıl olabileceği yolunda *Contingency, Irony and Solaidarity* (Olumsuzluk, İrony ve Dayanışma) başlığında yazmaya karar verir (Rorty, 1999: 13). Çocukluğunun kaygılarına cevap bulabildiğini düşünen Rorty, bu kitabını şöyle açıklamaktadır:

O kitap *Contingency, Irony and solaidarity* bireyin Trotsky'nin eşdeğeri bir şeyle, benim vahşi orkidelerime eşdeğer bir şeyi birlikte dokumamın gerektiğini savunmuyor. Bilakis, birey ahlaki

sorumluklarını, tüm gönlüyle, ruhuyla, zihniyle sevdiği her ne şeyle veya insanla (veya arzu ederseniz bireyin takıntılı olduğu şeylerle veya insanlarla) ne olursa olsun ilişkisini diğer insanlara mal etme dürtüsünden vazgeçmeye çalışmalıdır (Rorty, 2016: 110).

Rorty pankreas kanserine yakalandığında, Habermas'a gönderdiği bir mailde "kızım, fazla Heidegger okuduğum için kansere bulaştığımı söylüyor", demişti. O Derrida'ya işaret etmişti, çünkü Derrida da pankreas kanserinden hayatını yırttırmıştı. Rorty ve Derrida, ikisi de aşırı Heidegger okurlardı. Rorty vefat ettikten sonra Habermas onun hakkında şöyle bir yorum yazar: "Rorty için kutsal diye bir şey yoktu. Hayatının son günlerinde ona kutsal imajı sorulduğunda, Genç Hegel'i hatırlatan inatçı tanrıtanımay şöyle cevap verdi: Kutsallık duygum, bir gün gelecek türdeşlerimin tek yasası sevgi olan bir medeniyette yaşadığı gerçeğiyle iç içe olacaktır".<sup>8</sup>

## 1.2. Epistemoloji Eleştirisi ve Ayna Olmaksızın Felsefe

Muhafazakâr sol kültürüne ait olan düşünürler, Rorty'nin geleneksel felsefeye getirdiği eleştirileri, rasyonel ilerlemenin yolunu kapattığı ve felsefenin sonunu ilan ettiği ile yorumlamaktadır. Fakat Rorty kendini, onarımcı bir filozof olarak tanımlayarak, pragmatist düşünceleriyle epistemoloji olarak felsefe algısını eleştirerek, epistemoloji sorunsallarını kenara bırakan bir felsefe tanımlamaya çalışmıştır. Ona göre, filozoflar felsefeyi insan varlığının düşünme eylemine başladığı andan itibaren ortaya çıkan ebedi ve nihai problemler hakkında tartışan bir disiplin olarak görmüşlerdir (Rorty, 1971: 3). Bu problemlerin bazıları insan ve hayvan arasındaki farklılıklar çerçevesinde dönmüştür ve zihin – beden meselesinde kendini göstermiştir. Bazıları da gerçeklik oranı çerçevesinde dönmüştür ve "bilgi temeli" hakkındaki sorularda kendini göstermiştir (Rorty, 1971: 3).

Aydınlanma filozofları, bu sorunları ortadan kaldırmaya çalışırken, iki düşünce tipine yönlendirilmiştir. Birinci düşünce tipine göre hiçbir gerekçe ya da kanıtla gerekemeyen inançlar vardır ve filozofların görevi de bu tür inancılara ulaşmaktır. Bu düşünürlere göre öyle bir inanç sistemine ulaşmamız gerekiyor ki bütün bilgi sistemimiz bunun üzerine kurulabilsin. Bu düşünce tarzı "temelcilik" olarak tanımlanmaktadır. Temelcilik (*foundationalism*), "Bilginin son çözümlemeye, başka bir haklılandırma veya temellenmeye ihtiyaç duymayan temel inançlara dayandığını savunan" bir öğretilerdir (Cevizci, 2002: 1016). Bu görüş dünyaya dair bilgimizi, tartışılmaz, kendilerinden kuşku duyulmaz ve kesin inançların meydana getirdiği bir temele dayanmaktadır.

<sup>8</sup> <http://www.signandsight.com/features/1386.html> (erişim tarihi: 01. 10. 2019)

Ahmet cevizci (2002: 1016), temelciliğin “(...) biri Descartes’ın *ego cogitosu* veya düşünen öznesi, diğeri de İngiliz empirizminin zihin görüşü olmak üzere iki ayrı (...)” varyasyonunun var olduğunu söyler:

Tüm bilgi iddialarının deneyime ilişkin bilgiye dayandığını, tecrübenin bilginin temeli olduğunu, deneyimin böyle bir temeli halihazırdaki deneyimlerimle ilgili inançlar yanıştan bağışık olduğu ve deneyim alanı fiziki dünyadan ayrı ve yalnızca benim nüfuz edebildiğim bir alan olduğu için sağlayabildini savunan İngiliz temelciliği, zihnin temel olduğunu, zihnimle ilgili inançların kendi kendilerini temellendiren bir yapıda olduğunu öne sürer. (...) Descartesçı temelcilik ise, kesin ve açık bilginin tartışılmaz, sağlam temeli olarak *ego cogito*’yu, düşünen özneyi görür. Bu bağlamda Kartezyen temelcilik, tüm hakikatin temlini düşünen, tarafsız ve nesnel öznedeki bulma tavrını dile getirir (Cevizci, 2002: 1016).

Rorty’ye göre Klasik filozoflar, “zihin – beden” ayrımı ve “bilgi temeli” meselesinin çözüldükten sonra “zihin” hakkında bir şeyler keşfetme imkânının sağlanacağını düşünmüştür. Ona göre felsefe tarihinde, zihin meselesinin keşfedilmesi, “bilginin temeli”ni keşfetme imkanını doğurmuştur. Böylece nihai bir disiplin olarak felsefe, filozoflar için bilim, ahlak, sanat ve dinin bilgi iddialarını tasdik ya da reddetme teşebbüsü olarak kabul edilmiştir. Bu felsefe disiplini, bilginin sırrına özel olarak bağlı olduğunu ve bilginin temelleriyle doğrudan irtibat kurabildiğini iddia etmiştir.

Bu yüzden bu felsefe disiplini, anlama yetisine sahip olan bir özne olarak insanın “zihinsel süreçlerini” ya da “temsil etkinliğini” inceleyerek bu temellere ulaşabildiğini zannetmiş ve bilgiyi “zihnin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil etmek” olarak tarif etmiştir (Rorty, 2006: 10). Bu yüzden bu düşünürler ikinci düşünce tarzına yani “temsilciliğ”e yönlendirilmiştir. Temsilcilik (*representation*), genel olarak, bir nesnenin yerine bir başkasını koymaya dayanan fikir tarzıdır. Cevizci (2002: 1016), temsil kavramını “Bir şeyin, bir olgunun ya da nesnenin, dışsal bir gerçekliğin başka bir düzlemde, dil ya da düşüncede, aynen hiçbir anlam veya içerik kaybı olmadan yansıtılması ve betimlenmesi” olarak tanımlar.

İlk kez olarak Friedrich Nietzsche temsil nosyonunu yani “(...) özne-nesne, temsil eden-temsil edilen, gösterge-gösterilen ikiliğini varsayan (...)” düşünce tarzı ciddi bir şekilde eleştirmiştir (Cevizci: 2002: 1019). Ludwig Wittgenstein de resimsel anlam teorisi bağlamında temsilin doğası üzerine araştırırken dilsel görecilikle dilin indirgenemez çoğulculuğunun bir şeyi, bir gerçekliği temsil etmeyi imkânsız hale getirdiğini söylemiştir (Cevizci, 2002: 1019).

Rorty ise, bilginin “dışarıda olanın kusursuz bir biçimde zihinde temsil edilmesi” geleneksel tarifini, “zihnin doğanın aynası” kuramıyla yorumlar. Yani bu bakış açısına göre

insanın zihni bir “ayna”ya benzer ve doğayı doğrudan yansıtır. Zihnin bu işleyişi bir fotoğraf makinesinin işleyiş tarzına benzer. Dışarıda olan objenin, doğrudan kameranın ekranına yansması gibi bir faaliyettir. Bu düşünce biçimi bilgiyi “ifadeler ile nesnelere” arasında bir bağ değil “zihin ile nesnelere” arasında bir bağ olarak görmektedir. Rorty, bu meselenin tarih boyunca felsefede çözülmez tartışmalara neden olduğunu söylemektedir. Bu yüzden “zihni doğanın aynası” olarak görme, geleneksel epistemoloji tarzını kenara bırakmamızı önermektedir. Ona göre bu fikir tarzı ilk olarak Platon’un idesinde kendini göstermiştir. Rorty, Platon’un sabit ve tarih dışı idesini ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Bu konuda o, Karl Popper’in<sup>9</sup> Platon’a getirdiği eleştirileri ile aynı fikri paylaşmıştır. Popper de *The open society and its Enemies* (Açık Toplum ve Düşmanları) kitabında Platon’un “değişikliğin yıkılışın işareti ve değişmezliğin sağlamlığı işareti” olduğu fikrini “kapalı toplum”un destekçisi olarak nitelmiştir. O, Platon’un değişmez ve sabit nitelik olarak “gerçeklik” tanımının, onu değişmez ve sabit devlet ve adalet kuramına yönlendirdiğini ileri sürmüştür. Rorty de Platon’un düalist görüşlerinin sürekli bir döngü içerisinde olduğunu ve bu yüzden adalet ile gerçekliğin aynı vizyonda tutulmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüştür.

Rorty, modern felsefeye yeni bir düzen getirmek istemediğini açıklamıştır. Aynı zamanda *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında, uzun bir eleştiri dizisi vasıtasıyla geleneksel felsefenin düzenini de bozmaya çalışmıştır. O, bu kitapta “zihnin hakikatin kusursuz aynası” olmadığını ispat etmeye çalışmış, Platon’dan bu yana felsefenin yanlış yolda hareket ettiğini belirtmeye de gayret etmiştir. Rorty kendisini “onarımcı” (*Therapeutic*)<sup>10</sup> bir filozof olarak tanımlayarak, geleneksel felsefede tartışılan akıl, bilgi, insan doğası gibi platonik meselelerin çözülmek yerine kenara bırakılmasının daha yararlı olduğunu ileri sürmüştür (Rorty, 2006:13). O, bu onarımcı yöntemini Wittgenstein’den ve Jane Austin’den esinlenmiş ve felsefi metinlerin bir tarihsellik içerisinde olduğu konusunda ısrar ederek kendine ayrı bir onarımcı yöntem kurmuştur. Ancak bu onarımcı yöntemine ulaşmak için on yedinci yüzyıldan bu yana süren gelen, felsefe tarihindeki akımlara, tarihi – tanımlayıcı bir açıklamanın yazılması gerektiğini düşünmüştür (Rorty, 2006: 23-217).

Rorty, Heidegger ve Wittgenstein’in metinleri yardımıyla “ayna olmaksızın bir felsefe” inşa etme yoluna, Descartes’in rasyonellik felsefesindeki “zihin – beden” düalizminin eleştirisiyle başlamıştır. Ona göre modern felsefe geleneğini ortaya çıkışını Descartes’e

<sup>9</sup> Rorty, Platon’u eleştirirken, Karl Popper’in liberal düşüncelerine yaklaşmıştır. Ancak, onun bilim felsefesindeki, “yanlışlanabilirlik” tezini eleştirdiğini de göz önüne almamız gerekir. Bakınız: sayfa 76.

<sup>10</sup> “Therapeutic” terimi *Resimli Ansiklopedik Oxford Sözlüğü*’nde “tedavi bilimi” olarak çevrilmiştir (Oxford, “Resimli Ansiklopedik Sözlük”: 1734). Fakat burada Rorty’nin kendi felsefe yöntemi üzerine kullandığı “therapeutic” kelimesinin türkçe karşılığı olarak “onarımcı” terimi uygun görülmüştür.

borçludur (Kaya, 2006: xxvii). Descartes'in epistemolojik yaklaşımı, iki hareket kapsamında oluşmaktadır: metodik şüphe ve kesinlik arayışı (Magee, 2017: 84,87). Bu iki hareket birbirleri ile bir uzlaşım içerisindedir. Eski Grek kuşkuculuk düşüncesi “şeylerin gerçeğine ulaşma imkânımız var mı?” sorusunun çerçevesinde dönerken, Descartes'in devrimi, bu soruya başka bir düzen ile felsefi tartışmalarına sökmüştür: “zihnimizde olan bilgi, dış mekânda ya da şeylerde olan bilgiyi hangi oranda yansıtabiliyor?” Ya da dışarıda bir dünya, bireysel algılarımızın ötesinde bir dünya olduğuna inanmak için yeterli bir neden olabilir mi?

Descartes, bunun gibi sorular etrafında dönerken, “temelci” bir felsefe inşa etmiştir. Çünkü o, bu sorulara cevap verme yolunda “kesin bilgi”yi elde etme yolunu bulmaya çalışmıştır. Rorty de Descartes'in felsefi iddialarını, felsefeyi “bilgenin temeli” olarak tanımladığı için ve felsefeyi epistemoloji olarak kılmaya çalıştığı için temelci bir felsefe olarak değerlendirmiştir. Ona göre Descartes'in felsefi planı, iki yönden temelci niteliktedir: Epistemolojik açıdan, kesin bilgiye ulaşma isteğinde bulunması ve metafiziksel olarak bu kesinliğin modern fiziğin temeli olacağı umudunda olması. Fakat Rorty, Descartes'in epistemolojisinin iki yönünün, birbirinden hazmetmekte başarısız kaldığını ileri sürmüştür ve onun yeni şüpheli düşünce biçiminin, zihin hakkında bir kesinliği soyut bir biçimde araştırmasına yol açtığını iddia etmiştir. (Rorty, 1979: 137).

Rorty'ye göre Descartes öncesi filozoflar da zihin-beden ayrımını, tüm öncülleri kapsayan fakülte olarak akıl – duyum ve hareketten sorumlu canlı beden arasındaki bir ayrım şeklinde görmüşlerdi (Kaya, 2006: Xxviii). Bu yüzden “duygusal” algıyı zihne ait olan bir şey değil, bedene ait olan bir şey olarak görmüşlerdi. Ama Descartes bedene ait tüm alanları bir bilimsel – mekaniksel alana çevirmişti. Descartes sonrası çoğu filozof onun zihin-beden düalizmini reddederek sadece zihinsel-fiziksel ayrım yönlerini benimsemiştir. Descartes, zihin ile beden nosyonlarını ayırarak, epistemolojiye yeni bir kapı açmıştır ve böylece ismini kaba hatlarıyla modern felsefenin babası olarak yazdırmıştır (Kaya, 2006: xxvii).

Rorty, modern felsefenin ortaya çıkışının ikinci önemli adımının İngiliz filozof John Locke olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Locke, temsilin kesinliği ya da bilginin doğruluğu problemini zihnin işleyiş tarzına yönelik mekanistik bir açıklama getirerek çözmeye çalışmış ve bilgi sınırlarını insanın gücünü gösterme vasıtasıyla açıklamıştır (Kaya, 2006: xxxi).

Mehmet Fatih Doğrucan'ın (2020: 93) anlattığı gibi Locke, kavramların işleyicisinin aklın bir işleyenin de var olduğunu düşünmektedir. Locke'ta kavram olarak anlaşılan şey tek başına veya herhangi bir şeye tekabül eden idelerden ziyade, onların birbiriyle olan bağıdır. Bu bağlar kavramın tek başına ele alınması yerine birbirleriyle anlam kazanacağı bir başlangıç

sahasıdır. Bu bağ, Locke'ta Akıl ile dış dünyanın bağı veya akıl ile içeriğinin bağı olarak yanıtlanabilir.

Rorty, Locke'un kastettiği zihnin Descartes'in kastettiği zihin ile aynı olduğunu söyler ve ikisinin zihin algısını da “doğanın aynası” olarak tanımladığını iddia eder. “Doğanın aynası” olarak zihin algısı, Locke'un fiziğe ve deneye dayalı alanlara girme yolunu kapatmasına rağmen onun yöntemi sensualizm metoduna yakınlık göstermiştir. Böylece Locke, bilgiyi “kişiler ve objeler arasında bir bağ” olarak görmüştür. O, böyle bir bağın göz önüne alındığında “bilgi yetisi” diye bir gücün anlam kazanacağını iddia etmiştir. O, “bilgi yetisi”nin sadece özel bir grup objelerle mutabakat gösterdiğini düşünmüştür (Rorty, 2006: 147). Bu yüzden zihin, Locke'un düşüncesinde (bir balmumu tahtasına benzer ve bilgi edinme ise “objelerin bu tahtaya bıraktığı bir sürü izlenmeler”e)<sup>11</sup> benzer.

Kısa olarak “rasyonalizm” ve “sensualizm”in ne olduğunu açıklamak olursak, “(...)aklı merkeze alan düşünme faaliyetinin temelini rasyonalizm algıyı ya da duyumu merkeze alan düşünme faaliyetinin temelini sensualizm (...) gibi kavramlarla izah edebiliriz.” (Doğrucan, 2020: 90). Rorty'ye göre hem Descartes'in rasyonalizmi hem de Locke'un sensualizmi, “zihni doğanın aynası” olarak görmüş ve felsefe tarihini yanlış bir yöne sokmuştur. Fakat, bu iki filozofun da fikirlerinde böyle bir karışıklığın ortaya çıkış nedenini Rorty şöyle açıklamıştır: Locke'un bu hataya düşmesinin sebebi, bilgiyi meşrulaştırılmış haklı/doğru bir inanç olarak görememesidir. Çünkü Locke dâhil on yedinci yüzyıl düşünürleri bilgiyi insanlar ile ifadeler arasındaki bir bağ olarak görmek yerine, insanlar ve nesnelere arasında bir bağ olarak görmüşlerdir (Kaya, 2006: xxxı).

Rorty, İmmanuel Kant'ı rasyonellik geleneğinin son aşaması ve en olgun noktası olarak görmektedir. Kant, “transandantal idealizm” olarak adlandırdığı bir idealizm türünün kurucusudur. Transandantal idealizm, nesnelere insan deneyiminin, şeylerin insana nasıl görüldüğünden kaynaklandığını, yani özneye yönelik olduğunu ve olayları doğrudan algılayan hiçbir etkinliğin olmadığını belirtmektedir. Bu doktrin genellikle mekân ve zamanın sadece insan algıları olduğu ve mutlak gerçek kavramlar olmadığı, sadece insanların evreni algılama biçimleri olduğunu ileri sürmektedir (Martin, 1995: 17). Transandantal idealist olan biri, zaman ve mekânda ortaya çıkmayan nesnelere var olduğunu inkâr eder. Başka bir deyişle, nesnelere iki tür olduğunu reddeder: birincisi transandantal olan “kendiliğinden gerçek” nesnelere ve ikincisi “deneysel nesnelere” yani transandantal nesnelere etkisinin sonuçları olan duyuşsal adaptasyonlar (Hartnack, 1967: 109). Bu yüzden “transandantal idealist” olmayı iddia etmek,

---

<sup>11</sup> Yorum bana aittir.

yani transandantal realistler fikrini reddetmek. Çünkü transandantal realistler, dış dünya nesnelere doğrudan bizim duyularımıza değil, hissettiğimiz şeyin dış nesnelere içimizde yarattığı uyarlamalar veya alegoriler olduğuna inanmaktadır. Kant, kendi transandantal idealizmini şu ifadelerle açıklamaktadır:

Tüm fenomenlerin transandantal idealizminden, tüm fenomenleri kendimizdeki şeyler olarak değil, o zamana ve mekâna göre yalnızca kendi algılarımızın, kendi düşüncelerimizin veya koşulların yalnızca duysal algı biçimlerimiz olarak gördüğümüzü anlıyorum. Kendi içinde olduğu düşünülen eşyalar (Kant, 2008.: 369).

Rorty'ye göre İmmanuel Kant'ın transandantal idealizmi, Descartes'ın dogmatik rasyonelliği ve Locke'un doğa sensualizminden bir kaçış yolu olarak ortaya atılmıştır. Kant, idrak edebildiğimiz tüm dış mekânda ve iç mekânda bulunan deneye bağlı konuların, özümüzde idrak edilebilir konular olduğunu ileri sürmüştür. Rorty Kant'ın transandantal idealizmi hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Kant, önce dış mekânı iç mekân içinde bir yere (transandantal egonun kurucu aktivite alanına) yerleştirerek, sonra da iç mekâna ait kartezyen kesinliğin daha evvel dışta olduğu düşünülen mekânın yasaları için de geçerli olduğunu iddia ederek, felsefeyi bilimin emin yoluna soktu. Böylece, yalnızca kendi düşüncelerimiz hakkında kesinliğe sahip olabileceğimiz mealindeki kartezyen iddiayı, düşünce gibi görünmeyen şey hakkında zaten önceden kesinliğe – a priori bilgi – sahip olduğumuz olgusuyla uzlaştırdı (Rorty, 2006: 145).

Rorty'ye göre Kant insan bilgisini deneysel seviyeden a priori seviyeye yükseltmekle birlikte, felsefeyi epistemoloji kılmak için ve felsefenin kendi bilincine yeter hale gelmesine yardım etmek için üç şey daha yapmıştır: Birincisi felsefenin ana meselesini aynı oranda gerçek ama birbirine indirgenemez iki farklı temsil türü formal (kavramlar) ve maddi (sezgiler) arasındaki ilişkiler şeklinde olduğunu teşhis etmiştir ve böylece Grek Filozoflarının ve Ortaçağ Filozoflarının tartışmalarını bir mantıksal bağ içerisinde tutmuştur. İkincisi epistemolojiyi ahlaka bağlayarak, yeni ortak moral bilincine yer açmak için akli sınırlandırmıştır. Böylece epistemolojinin fizik yerine geçmesine yol açmıştır. Üçüncüsü de iddia ettiğimiz her şeyin kendi “kurduğumuz” bir şey olduğunu farz ederek epistemolojinin temel bir disiplin olduğunu belirtmeye çalışmıştır (Rorty, 2006: 146). Böylece Descartes'ten başlayan ve Kant'a kadar uzanan epistemoloji olarak felsefenin ilerleyişi, “şüphe nasıl kaldırılabilir?” sorusuna cevap verme çabasıyla ile devam ettirilmiştir ve felsefeyi sürekli “kusursuz aklın mahkemesi” olarak göstermiştir.



Böyle ise “bilgi” kuramı inşasını 17. yüzyılda Locke ve Descartes’e borçludur. Onların “zihin süreçleri”nin anlaşılmasına dayandırdığı düşünce biçimi, zaman içerisinde vuku bulan ayrı ve kendilik (entity) içerisinde “zihin” kuramını inşa etmiştir. Kant da 18.yüzyılda, felsefeye kendisini “kusursuz aklın mahkemesi” ve “her alanın kurucusu” olarak tarif etme imkanını sağlamıştır. Böylece felsefenin bilimin emin yoluna girmesine sebep olmuştur.

Fakat, Rorty’ye göre “aklın kusursuz mahkemesi” olarak felsefe anlayışı Kant ile sona ermemiştir. Bu felsefe anlayışı Neo-Kantçı’ların eserlerinde daha güçlü bir şekilde yansıtılmıştır. Nietzsche ve William James gibi düşünürler ara sıra böyle bir kültüre karşı çıkmalarına rağmen Neo-Kantçı’lar insan kültürün felsefi olarak temellendirilmesi gereken bir şey olduğunu varsayarak felsefeyi ilahi bir disiplin olarak göstermeye çalışmıştır. Rorty bu durumu şöyle açıklamaya çalışmıştır:

Felsefe entelektüeller için dinin yerine ikame edilmiş bir şey haline geldi. Felsefe, insanın dipteki son noktaya (telele) temas ettiği, bir entelektüel olarak kendi faaliyetini açıklayarak haklı kılmasına ve böylelikle de hayatının manasını keşfetmesine imkân sağlayan vokabülerini (sözcük dağarcıkları) ve kanaatlerini bulduğu kültür alanı idi (Rorty, 2006: 10).

Bu felsefe geleneği, 20. yüzyılın başlarında Russell ve Husserl gibi filozoflar tarafından ileri sürülmeye devam edilmiştir. Onların en önemli meselesi felsefeyi “dikkatli disiplin” (rigoros) olarak inşa etmektir. Ancak Rorty’ye göre onlar böyle bir disipline ulaşma umudunu çoktan kesmişlerdi. Çünkü o dönemde “(...) sekülerler, din idadilerini kendi yuvasına geri itmiştir ve artık filozof önder bir entelektüel olarak kendini hurafelere karşı insanın muhafızı görmekten vazgeçmiştir (...)” (Rorty, 2011: 45). Bununla birlikte yirminci yüzyılda şiir ve roman yavaş yavaş gençler arasında felsefe yerine geçmeye başlamıştır ve böylece insanlar felsefeye dikkatli bir disiplin olarak bakmamaya başlamışlardır. Böylece Wittgenstein, Heidegger ve Dewey gibi düşünürler felsefeyi yeniden biçimlendirmeye kalkmıştır. Rorty ise şu ifadeleri kullanmıştır:

Bunların her biri, kariyerlerinin başında felsefeyi “temel” bir disiplin haline getirmenin yeni bir yolunu – düşünce için yeni bir nihai bağlam formüle etmenin yeni bir yolunu – bulmaya çalıştı. Wittgenstein, zihincilikle ilişkisi olmayan yeni bir temsil teorisi inşa etmeyi, Heidegger bilimle, epistemolojiyle ya da kartezyen kesinlik arayışı ile hiçbir ilgisi bulunmayan yeni bir felsefi kategoriler dizisi oluşturmayı ve Dewey, Hegel’in tarih vizyonunun doğallaştırılmış yeni bir versiyonunu inşa etmeyi denedi. Her üçü de bu ilk teşebbüslerini aldatıcı bir çaba olarak, söz konusu felsefe anlayışını beslemek için kendilerine ihtiyaç duyulan nosyonlar (on yedinci yüzyılın bilgi ve zihin nosyonları) terk edildikten sonra belirli bir felsefe anlayışını korumaya yönelik bir teşebbüs olarak görmeye başladılar. Her üçü de, olgunluk dönemi

çalışmalarında Kantçı temel bir disiplin olarak felsefe konsepsiyonundan koştur ve zamanlarının hemen tamamını kendilerinin de bir kez yenik düşmüş oldukları bu baştan çıkarıcı eğilimlere karşı bizi uyarmakla geçirdiler (Rorty, 2006: 11-12).

Rorty, bu üç filozofun çalışmalarını “inşa edici” değil, “onarımçı” olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu üç filozof “kusursuz temsil olarak bilgi” nosyonunu kenara bırakmıştır. Bununla birlikte onlar, Descartes, Locke ve Kant’ın iç mekânda yer almakta olan, araştırma konusu olan ve böylece bilgi sürecine imkân veren “zihin” nosyonunu da kenara bırakmıştır. Fakat onlar “bilgi kuramı” ya da “zihin felsefesi” yerine yeni görüş de sunmadılar. Onların ortak yaptığı şey “epistemoloji” ya da “metafizik” gibi alanlara karşı argüman sunmak değil, onları görmezden gelmeleridir. Böylece bu üç filozof bizi Kuhn’un “bilimsel devrimi” anlamında yeni bir devrimsel felsefe dönemine yönlendirmiştir (Rorty, 1979: 5, 6). Bu dönemde “bilgi” Kartezyen – Kantçı geleneğinde olduğu gibi bilgi “insanlar ile nesnelere” arasında bir bağ ya da analitik filozofların düşündüğü gibi “ifadeler ile nesnelere” arasında bir bağ değildir. Bu dönemde “bilgi” dediğimiz şey Dewey’in söylediği gibi bir şeydir: “Sadece ona inanmak ikna edici ya da yararlıdır” (Rorty, 1979: 9). Rorty’ye göre bu yeni düşünce tarzında bilgi “kusursuz temsil” olarak değil, bir “sosyal pratik” olarak değerlendirilir. O, böyle bir düşünce tarzına “ayna olmaksızın felsefe” adını vermektedir. O da, temsil nosyonuna odaklı olmayan ve epistemolojiden kurtarılmış bir felsefe disiplini. Rorty bu disiplin için şu ifadeleri kullanmıştır:

Sohbet-söyleşi bir kez objeyle yüz yüze gelmenin yerini aldı mı, doğanın aynası olarak zihin nosyonu bir tarafa fırlatılabilir. O zaman, Aynayı meydana getiren temsiller arasında ayrıcalıklı olanları arayan disiplin olarak felsefe nosyonu anlaşılabilir hale gelir. Katıksız bir holizm, “kavramsal”, “apodiktik”, bilginin geri kalanının temellerini özenle seçip ayırt eden, temsillerin “saf bir biçimde verilmiş” ya da “pür kavramsal” olduğunu bildiren, ampirik bir keşiften ziyade bir “kanonik notasyon” sunan ya da “çerçeveler -üstü yaratıcı kategorileri” izole eden bir şey olarak felsefe nosyonuna yer vermez. (Rorty, 2006: 177)

Rorty’nin inşa etmeye çalıştığı “aynasız felsefe” disiplini, dil felsefesi ile derin bir bağ içerisindedir. Fakat o dil felsefesinde de “doğanın aynası” olarak gördüğü düşünce tarzını eleştirerek ve Wittgenstein’dan esinlenerek “aynasız bir dil felsefesi” inşa etmeye çalışmıştır. Michael Williams’a göre Rorty’nin modern felsefenin ilerleyiş anlatısı, onun görüşlerinin dile yönelik bir felsefe anlayışı arayışına yön vermiştir. Bu arayış Michael Dummett’un anlattığı arayışın tam tersidir (Micheal, 2003: 64). Dummett’e göre analitik felsefesinin kurucusu olan Frege’in felsefeye getirdiği yenilikler, Kant’ın felsefeye getirdiği yeniliklere göre daha

devrimcidir. Ona göre Descartes epistemolojiyi felsefenin ilkesi olarak ilan ederek felsefenin yeni sayfasını açmıştır. Kant ise Descartes'in felsefeye açtığı sayfaya daha karışık bir boyut kazandırmıştır. Ama felsefeye gerçek bir devrim getiren ve epistemolojinin rabbani makamını yıkan kişi Gottlob Frege'dir. Frege 'den sonra epistemoloji yerine, dil felsefesi ve anlam teorisi felsefenin ilkeleri olarak görülmeye başlanmıştır (Rorty, 1979: 137).

Fakat Rorty, Dummett'in inşa etmeye çalıştığı dil felsefesinin de “doğanın aynası”ndan kurtulamadığını söylemektedir. Ona göre Dummett, dil felsefesini, yıllar sonra bizim dönemde felsefenin bütün meselelerini bir araya getirebildiği ve “anlam teorisi” çerçevesinde çözebildiği için felsefenin temeli olarak görmüştür. Bu düşünce tarzında değişen tek şey “zihin” yerine “dil”in geçmesidir (Rorty, 1979: 236).

Rorty'ye göre 19. yüzyılın sonlarında, yani Frege'in felsefenin ilkesini dil felsefesine yönlendirdiği dönemde, felsefenin bilimsel natüralizme (scientific naturalism) genel olarak ve bilimsel psikolojiye (scientific psychology) özel olarak, düşme tehlikesi vardı (Rorty, 2011: 239). Ancak Frege'in dil felsefesine ve modern mantığa dönmesi, felsefenin normatif bir disiplin olduğunu ispat etmeye çalışması, ona matematiksel bir itibar vermiştir (Micheal, 2003: 64). Rorty, Frege'in Neo-Kantçı bir filozof olduğunu iddia ederek analitik felsefenin Kantçı hareketinin başka bir yüzü olduğunu belirtmeye çalışmıştır. O bu durumu şu şekilde anlatmıştır:

Analitik felsefe, bir kez daha Kantçı felsefenin bir versiyonu; özde temsili zihinsel bir şey olarak değil, dilsel bir şey olarak düşünmekle, transandantal eleştiriyi değil, dil felsefesini gözetme ya da psikolojiyi bilginin temellerini ifşa eden disiplin olarak düşünmekle seçkinleşen bir versiyondur (Rorty,2006: 14).

Rorty'ye göre, şema-içerik (*shame-content*) ayrımı Neo-Kantçı'ların felsefeye getirdiği en önemli icattır. Böyle bir ayrımı kabul etmek deneysel bilgiyi kavramlar ve sezgiler (*concepts and intuitions*) şeklinde birbirlerine indirgenemeyen iki yarı olarak görmek demektir. Bu modele göre “zihin” ya da “dil”, bilgiye verilerin bileşenleri analiz eder ve filozofun yapması gereken tek şey ise bu unsurların payını takip etmek ve inanç sistemimizde önceki elemanları görgüde belirlemektir. Rorty, şema-içerik ayrımı da zihni “doğanın kusursuz aynası” olarak gören aydınlanmanın mirasçılarının bir icadı olduğunu söyler. Rorty'ye göre felsefenin yirminci yüzyılda bize verdiği dersi, “şema” ile “içerik” arasında hiçbir mekanistik ayrım olmadığını göstermesidir (Micheal, 2003: 65).

Rorty, şema ile içerik arasında hiçbir mekanistik ayrımı olmadığını, Sellars'ın “verilmişlik metnin”e eleştirisi, Quine'in “analitik–sentetik”<sup>12</sup> ayrımına olan şüphesi ve Wittgenstein'in “açık tanıma ve özel dil”e eleştirisi vasıtasıyla ispat etmeye çalışmaktadır.

Bahis konusu eleştirileri kabul ettiğimiz ve böylelikle doğruluğun mihenk taşı olan bilinç alanında Descartes'ın başlattığı ayrıcalıklı kalemler arayışı olarak epistemoloji nosyonunu bir kenara attığımız takdirde, geriye epistemoloji için yapılacak bir şey kalıp kalmadığını soracak bir konumda oluruz. Kalmadığını ısrar etmek istiyorum (Rorty, 2006: 217).

Kant geleneğinin eleştirilerine insicam veren, 20. yüzyılın felsefesine giren bir tür metodolojik davranışçılık, bize sözcük dağarcığının (vocabulary) nasıl kullanılması, inançlarımızın ve teorilerimizin nasıl değerlendirilmesi konusunda yardımcı olmuştur. Böylelikle şema–içerik arasında bir farklılık olmadığını ispat etmek, bilgi edinme kaynaklarının ne olduğuna dair tüm geleneksel soruların kenara bırakılmasına yol açmış ve bunun içimize bağlı bir şey olduğuna değil, sosyal pratiğine bağlı bir şey olduğuna dair bir fikir tezi ortaya atılmasına yardımcı olmuştur (Rorty, 1979: 107).

“Descartes'ın kavramak istediği meseleleri – yeni bilimin Aristoteles'e üstünlüğü, bu bilimle matematik, sağduyu, teoloji ve moralite arasındaki ilişkileri – anlamak için, içten dışa, iç temsiller arasındaki ilişkilere değil, haklı kılmanın sosyal bağlamına dönmemiz gerekir” (Rorty, 2006: 217).

Rorty'ye göre bu harekete, son dönemlerde ortaya çıkan felsefi gelişmelere, bilhassa Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar* ve Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* eserlerinden kaynaklanan gelişmeler neticesinde destek verilmiştir.

Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında bilgi tarihinin akışına göz atarak epistemoloji olarak felsefeyi eleştirirken, zihin – beden ayrımı tasarımının felsefe tarihinin en büyük hatalarından biri olduğunu açıklıyor. Rorty'ye göre zihin–beden ayrımı Descartes tarafından açık bir şekilde gösterilir ve aynı zamanda iç mekân ile dış mekân arasındaki farklılık

<sup>12</sup> Analitik-sentetik ayrımı, önermelerin doğruluğunu göstermek için kanıtlara ihtiyaç duyup duymadıklarına dair yapılan ayırmada kullanılan kavram ikisidir. Modern felsefede “analitik” kavramı genellikle, doğrulukları ancak biçimleri aracılığıyla ya da kendilerini oluşturan terimlerin anlamları aracılığıyla bilinebilen önermelere uygulanır. Özne yüklem ikilisinden oluşan bir yargıda ya da önermede özne yüklemi “içeriyorsa” bu yargı ya da önerme analitik sayılır. Sentetik yargılarda ise yüklem, özne için de tanımlanmadan, mantık kurallarıyla uyumu yitirmeden, özneye ilişkiye girerek anlam kazanır. Örneğin, “Tüm cisimler yer kaplar.” önermesi analitik iken “Bazı cisimler ağırdır” önermesi sentetiktir. Analitik/sentetik ayrımını bugünkü oturmuş anlamıyla ilk kez dillendiren Kant'ın konuyu bu biçimde ortaya sermesindeki temel amaç, analitik yargıların yüklemelerinin daha baştan özneye düşünölmüş olduğunu göstermek istemesinde yatmaktadır. Bakınız: <http://felsefe-sozlugu.blogspot.com/2008/05/analitik-sentetik-ayrm.html> (erişim tarihi: 09. 06. 2020)

da gösterilir. Bu farklılık onun “temsilcilik” (representationism) görüşünün geliştirilmesine yol açar. Rorty’ye göre temsilcilik “Zihnin dış dünyaya doğru bir biçimde yansiyabilmesi, bilginin doğruluğunun yanıtı olması” bir düşünce tarzıdır. Ona göre Descartes bu meseleyi ibda eder ve Kant bunu farklı bir biçimde geliştirerek zihnimizin temsil gücünü sınırlandırma ile bu projeyi tamamlar (Rorty, 2006: 139-146).

Rorty, Descartes’ten başlayan temsilcilik (zihnin gerçeğin temsilcisi) görüşünü eleştirerek, bu mesele için daha sağlam bir yol bulmak yerine, bu filozofların hatalarını belirtmeye çalışır ve tüm bilgi edinme yöntemlerinin bir tarihsellik içerisinde olduğunu ve onların sunduğu meseleleri sadece tarihe başvurarak anlayabildiğimizi göstermeye çalışır (Rorty, 1979: 155).

Rorty, bilginin sonsuzluk içerisinde ve içimizin derinliklerinde olan bir şey olduğunu düşünen Kantçı filozoflara karşı, Heidegger, Wittgenstein ve Dewey’in görüşlerinden destek alarak pragmatik bir pozisyona çıkmaya çalışır.

Wittgenstein, Heidegger ve Dewey, özel 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. Çünkü her üçü de bilginin temelleri ve Kartezyen epistemolojik skeptiği cevaplama teşebbüsü çevresinde dönen felsefe nosyonuna itibar etmezler (Rorty, 2006: 12).

Bu üç filozof (Dewey, Heidegger, Wittgenstein), Descartes, Locke ve Kant’ın iç mekânda yerleşmiş, bilgiye imkân veren öğeleri ve süreçleri kapsayan, özel bir araştırma konusu olarak zihin kavrayışından ortak algısını da bir kenara bırakırlar. Bu onların zihin felsefesine ve bilgi teorisine alternatif teoriler sunmak istedikleri anlamına değil, olası alanlar olarak epistemolojiyi ve metafiziği kenara bırakmak istedikleri anlamına gelmektedir (Rorty, 2006: 12).

Heidegger, Wittgenstein ve Dewey’in Kartezyen–Kantçı geleneğinde tartışılan konulara karşı argümanlar sunulması gerektiğini reddederler. Çünkü onlara göre böyle bir işle uğraşmak skolastik pragmatik felsefeye karşı çıkmak gibi bir şeydir. Onun yerine düşünce hayatının imkanına göz atarak, 19. yüzyılın düşünce hayatından kalan sözcük dağarcıkların, 13. yüzyılın düşünce hayatından kalan sözcük dağarcıkları kadar gereksiz ve anlamsız olduğunu belirlemişler. Böylece yeni bir entelektüel hayat formunun imkanını sezmişler (Rorty, 2011: 47). Rorty’ye göre onlar böylelikle, Post-Kantçı kültürde, kendisini diğer disiplinleri meşrulaştıran ya da temellendiren hiçbir disiplin olmadığını tasavvur edebilme imkanını sağlamışlardır. Böyle bir kültürde, Kartezyen – Kantçı anlatılara karşı argüman sunmamıza gerek yoktur (Rorty, 2006: 13).

Rorty'nin felsefe tarihini gözden geçirmesinin amacı epistemolojiyi eleştirmektir. Bunun için Rorty, modern düşünürlerin kendilerinin fikir tarzını oluşturan ve Kartezyen–Kantçı geleneğe ait üç mirastan kurtulmasını sağlamaya çalışmıştır. Birincisi dış mekân ile iç mekân arasındaki bağ olarak hakikat kuramı, ikincisi bu bağı sağlayan deneyi gerekçelendirmeye muhtaç olma fikri, üçüncüsü ise iç mekân ile dış mekânın bağına belirterek hakikatin tarifini açıklayabildiği için ve hangi deneylerin iddialarımızın gerçeğini tespit ettiğini tayin edebildiği için felsefeye ihtiyaç duyma fikridir (Rorty, 2011: 47). Rorty buna karşı, hakikati haklı kılabilen hiçbir teoriye ihtiyaç duymadığımızı, haklı kılma ile deney arasında bağların olmadığını ve bunun sadece toplumun fikir iştikakına bağlı bir şey olduğunu pragmatik bir pozisyondan göstermeye çalışmıştır. Rorty'ye göre batı geleneğinde gösterildiği gibi felsefe bütün disiplinleri meşrulaştıran ve haklı kılan üstün ve ilahi bir alan değildir (Rorty, 2011: 47).

Rorty böylelikle Descartes, Locke ve Kant'tan, Frege ve Russell'e kadar devam eden epistemolojik olarak felsefenin izini takip ederek, onu baştan sona kadar silmeye çalışırken, onun yerine geçen bir alternatifin sunulmasına da karşı çıkmıştır. Bu yüzden o, Sellars ve Quine'in "epistemolojik davranışçılık" kuramını daha yeni ve daha iyi bir epistemolojinin eski olanın yerine geçmesinin mümkün olmadığını belirtmek için ele almıştır.

Rorty'ye göre epistemoloji ya da onun yerine geçebilen bir disiplinin gerekli olduğunu düşünen gelenek, filozofların oynayabileceği iki önemli rolü karıştırmıştır:

İlk, her şeyi bilen diletant (*diletante*), çok yönlü-pragmatik, farklı söylemler arasında Sokratik arabulucu roldür. Bu arabulucunun salonunda hermeneutik düşünürler, tabiri caizse, kendi-içine kapalı pratiklerin büyüyle yaşarlar. Disiplinler ile söylemler arasındaki uzlaşmazlıklar sohbetin-söyleşinin akışı içinde çözümlenir ve aşılır. İkinci rol, herkesin ortak temelini bilen kültürel denetçinin- insanların içinde yaşadıkları nihai kontekst (formlar, zihin, dil) hakkında her şeyi bildiği için, kendilerinin ne yaptıklarını bilip bilmemelerinin hiçbir önemi bulunmaksızın başkalarının gerçekte ne yaptığını bilen Platoncu filozof-kralın- rolüdür. İlk rol hermenötöğe ikincisi ise epistemolojiye uygun düşer (Rorty, 2006:324).

Fakat epistemolojisiz bir felsefenin tasavvur edilebilme imkânını Rorty şöyle açıklar:

Bir filozof olmanın ne demek olduğuna ilişkin mevcut nosyonlarımız tüm bilgi-iddialarını mukayese edilebilir kılma yönündeki Kantçı teşebbüse öylesine bağlıdır ki, epistemolojisiz bir felsefenin ne menem bir şey olabileceğini tahayyül etmek bile zordur. Daha genelde, şayet bilgiyle hiçbir suretle ilişkisi yoksa bir anlamda bir bilgi teorisi ya da bilgiye ulaşma metodu veya en azından çok önemli bir bilgi türünün nerede bulunabileceği konusunda bir ipucu değilse – herhangi bir aktivitenin felsefe adını alma hakkı elde edebileceğini tahayyül etmek zordur (Rorty, 2006: 364).

Rorty'ye göre felsefeyi epistemolojisiz görme imkânımızı engelleyen şey, insan özünü kusursuz ayna olarak gören ve bu özün görevinin başka özleri kusursuz biçimde keşfetmek olduğunu gören, Platoncu, Kantçı ve pozitivistlerin tasavvurudur. Rorty, epistemoloji olarak felsefe algısından kaçınmanın tek yolunun, insan özünün bu klasik tasavvurundan kurtulmak olduğunu düşünüyor (Rorty, 2006: 365). Bu tasavvurdan kurtulmanın yolu da pragmatik bir tavra sahip olmaktır.

Rorty'ye göre rasyonelliğin düalizmi, o dönemdeki düşünürlerin esrarengiz, gizemli ve açık olmayan bir şeye, yani ruha (*Soul*) inanmalarından kaynaklanır. Ruh meraklı bir şeydir. Ruh hakkında fazla bir şey söyleyemsek veya ruhun nasıl bir şey olduğunu tarif edemsek bile, çoğumuz yine de hepimizin derinliğinde böyle bir şeyin var olduğu inancına sıkı sıkıya bağlıyız. Sadece bu değil, bazılarımız bu şeyin temel benlik olduğunu “ben” ve aynı zamanda bir şekilde doğrudan hakikate bağlı olduğunu iddia ediyoruz. Descartes, ruh ile beden arasındaki ayrımı beyin epifizinde (*Pineal Gland*)da irtibat kurabildiği düşüncesinde idi. Rorty, *consequences of pragmatism* (Pragmatizm Sonuçları) (1982) kitabında, insanların kendilerini bir tür çift olarak görme eğilimini, “hakikatin” dilini kullanan derin bir benlik” olarak karşımıza çıkan bir ruha inanma eğilimini açıklamaya çalışmıştır. Rorty'ye göre böyle bir şeye sahip olduğumuzu kabul etsek bile, ruh insan tarafından icat edilen bir şeydir; ruh, bizim tarafımızdan dibimize koyulan bir şeydir (Landau, Szudek, ve Tomley, 2011: 316).

Geleneksel bilgi teorisinin iddiasına göre zihnin işleyiş tarzı fotoğraf makinesinin işleyiş tarzına benzer. Yani zihnimizdeki bilgi eğer doğayı doğrudan temsil edebiliyorsa o bilgi güvenilir ve kesin bilgidir, tıpkı fotoğraf makinesinin objeyi doğrudan gösterebildiği gibi. Rorty'ye göre “inançlarımız, dilimiz ve duygusal tavırlarımız, algılarımızı kendi ağı içerisinde tutmaktadır ve bunlar harmanladığımız bilgi ile doğa arasında doğrudan bir bağ kurmaya izin vermemektedir” (Landau, Szudek, ve Tomley, 2011: 317). Rorty, “bilginin doğanın kusursuz yansıması” ya da “zihnin doğanın kusursuz aynası” olduğu geleneksel felsefe düşünce tarzını çürüterek “bu tür bilgi edinme vizyonunun iki açıdan geçersiz” olduğunda ısrar etmektedir. İlk olarak, dünyaya ilişkin deneyimlerimizin doğrudan bize “verildiğini” varsayıyoruz ve yaşadığımız şeyin dünyanın nasıl olduğuna dair “ham veriler” (*raw data*) olduğunu varsayıyoruz. İkincisi, bu “ham veriler” toplandıktan sonra nedenimizin (ya da diğer bazı akıl fakültelerinin) daha sonra üzerinde çalışmaya başladığını, bu bilginin bir bütün olarak nasıl uyduğunu yeniden yapılandırıldığını ve dünyadakileri yansıttığını varsayıyoruz. Hâl bu ki “bilgi zihin ile doğa arasında bir değil, insanların paradedmatik faaliyetidir.

Rorty, “ham dataların” doğrudan bize verildiği düşüncesini “verilmişlik miti” (*Mythe of the given*) olarak tanımlamaktadır. O bu görüşü Wilfrid Sellars'tan almıştır. Sellars,

algıladığımız şeylerin bilgisinin algıya neden olan kavramsal süreçlerin ayrı olduğu düşüncesini eleştirmektedir. O, bu düşünceye “Verilmişlik Miti” ya da “Verilen miti” adını verir. O, bunu fenomenoloji ve duyu-veri bilgisinin teorilerine bağlı olduğunu düşünmektedir<sup>13</sup>. Sellars’a göre “Ham veri” diye bir şeye hiçbir zaman erişemeyiz; örneğin bir düşüncenin veya dilin dışında bir köpeği deneyimlemek mümkün değildir. Kavramsallaştırma ile bir şeyden haberdar oluruz ve kavramlarımızı da dil aracılığıyla öğreniriz. Bu yüzden algılarımız, dünyayı bölmek için dili kullandığımız alışılmadık yöntemlerle ayrılmaz bir şekilde birbirine karışıyor (Landau, Szudek, ve Tomley, 2011: 317).

Rorty, geleneksel “bilgi” teorisini eleştirerek, Wittgenstein’in “*dilsel dönüş*” görüşlerine eğilim göstermektedir. Fakat az önce geçtiği gibi analitik felsefe düşünürleri “zihin yerine dilin gerçeğin aynası” olduğu fikrini de reddetmektedir. Böylelikle dilin “gerçeği yansıtan bir ayna” olmadığını iddia eder. Bu ne zihnin işidir ne de dilin. Öyleyse, o, “gerçeklik nedir?” sorusuna John Dewey’in pragmatist bakış açısıyla cevap verir: Dewey için gerçeklik, “insan türüne yararlı olan şeydir”. Rorty’ye göre geleneksel epistemoloji geleneğindeki tartışmaları çözümlen tek yolu pragmatist bir pozisyonda durmaktır. Çünkü pragmatistler, bu tartışmaları çözmek için onları kenara bırakırlar. Pragmatistlere göre “üstün açıklama” diye bir şey yoktur. Bu yüzden “eşyanın anlamı hakkında yöntemimiz öznel mi yokse nesnel?” sorusunda da önemli bir şey yoktur. Rorty, pragmatistleri, “özne ve nesne “kuramlarını kenara bırakmamızı, yapabildiğimiz en yararlı şey olduğunu düşünenler olarak görür (Rorty, 2013: 58). Buraya kadar Rorty’nin Descartes’tan başlayan ve Kant’a kadar uzanan epistemoloji eleştirisini anlatmaya çalıştık. Ayrıca zihnin doğanın aynası olduğu, geleneksel bilgi teorisinin Rorty tarafından kenara bırakıldığı ve onun dilsel bilgi teorisine olan eğilimi üzerinde de durduk. Rorty’nin, analitik felsefedeki dilsel devriminde “zihin yerine dilin ve epistemoloji yerine dil felsefesinin” geçmesinin de “doğanın kusursuz aynası” geleneği olarak değerlendirildiğini açıklamaya çalıştık. Sonunda bilgi teorisinde nasıl pragmatizme başvurduğunu göstermeye çalıştık. Sonraki başlıkta pragmatizmin ne olduğunu daha detaylı bir şekilde açıklamak için pragmatizmin ilkelerini ele alacağız.

### 1.3. Pragmatizmin İlkeleri

Pragmatizm 19. ve 20. yüzyılda Anglosakson felsefesinde ortaya çıkan bir felsefi hareketin esas öğretisini anlatmaktadır. Bu öğretiye göre hayata yarar sağlayan, hayatı daha ileriye götürme isteğine açık bir katkısı bulunan her şey iyidir (Güçlü, Uzun ve Yolsal, 2002:

<sup>13</sup> <http://ditext.com/sellars/epm.html> (erişim tarihi: 06, 06, 2020)



1180). Bretrand Russell, öz geçmişinde “19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın ilk yarısında, Harvard Okulu ile rekabet eden bir felsefi okulun bulunması zor ve hatta imkânsızdı” demişti (Magee, 2011: 461). O dönemde Amerikan Okulu’nun en önemli filozofları C. S. Perice, William James ve John Dewey idi. Bu üç kişi “Amerika Pragmatistleri” olarak tanınmaktaydı. Pragmatizm, Amerikan Felsefesinin en önemli akımıdır. Yazılarının, akademik felsefenin ötesinde sonuçlar doğuracağını umut eden pragmatistler bile bunun bir akım olarak vurgulanmasını önemli görmekte-dirler. William James, kendi başlattığı akımın “Protestan Reformu ile karşılaştırılabilecek bir akım” olduğunu söylemiştir (Bacon, 2010: 11).

Mortaenbesser<sup>14</sup>, Bryan Magee<sup>15</sup> ile bir televizyon görüşmesinde Pragmatizm hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Çoğu entelektüel pragmatizmin sadece yarar nosyonu çerçevesinde dönen ve olgun olmayan bir disiplin olduğu iddiasındadırlar. Fakat bu iddia, pragmatizme karşı haksızlık etmektir, çünkü pragmatizm daha derin ve zarafetle incelenmesi gereken bir disiplindir. Pragmatizm, aprioriler, gerekçelendirmeler ve toplum politikasını kapsayan fikirler ortaya atmaktadır (Magee, 2011: 464).

Magee, Perice, James ve Dewey’in yani ilk Amerikan pragmatistlerin çalışmalarını şu düzende anlatmaktadır:

Perice bazı kavramların anlamı ve gerekçesi hakkında pragmatik bir anlatı sunmuştur, James, aynı temele bağlı bir görüş geliştirmiştir; Perice araştırma hakkında bir düşünce sunmuştur ve Dewey, Perice’in düşüncelerinin bazı yanlarını toplum ve siyaset felsefesine kadar uzatmıştır (Magee, 2011: 465).

Çoğu geleneksel filozof “bu doğru mu?” ya da “bu doğru olanı temsil eder mi?” diye sorar, ancak pragmatistler, bu eski felsefi soruları oldukça farklı bir şekilde ele alır ve bunun yerine şöyle bir soru sorarlar: “bunu doğru olarak kabul etmenin pratik sonuçları nedir?” (Landau, Szudek, ve Tomley, 2011: 316). Pragmatizm felsefesinde meseleler faktörler açısından değerlendirilir ve bu bilgi edinmenin faktörlere bağlı olduğunu ve “hakikat” ile anlamın bir başka faktörle ilişkili olduğunu kabul eden bir değerlendirmedir. Böylelikle pragmatistler, bilgi edinmenin bir “toplumsal aktivasyon” olduğu düşüncesini ileri sürmektedirler ve bu fikrin pragmatizmin asıl ilkesi olduğu düşüncesini savunmaktadırlar.

<sup>14</sup> Sidney Mortaenbesser (1921 - 2004) Columbia Üniversitesi'nde bir filozof ve profesördü. O, “*Dewey and His Critics*” (1977) adlı bir kitap yazmıştır.

<sup>15</sup> Bryan Edgar Magee (1930 - 2019), felsefeyi popüler bir kitleye getirmesiyle tanınan bir İngiliz filozof, yayıncı, politikacı ve yazardı.

Richard Rorty, ilk çalışmalarında pragmatist düşüncelerini çok belli etmese de *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabıyla açıkça pragmatist olduğunu ilan etmiştir. O, pragmatizmin anlaşılabilir, çok anlamlı ve çok çalışılmış bir terim olduğunu ve aynı zamanda, Amerika'nın entelektüel geleneğinin en önemli zaferi olduğunu iddia etmiştir (Bacon, 2010: 12). O, pragmatizmin iki yönlü olduğunu, birincisinin akademik felsefeye ve ikincisinin ise sosyal problemlere eğimli olduğunu söylemiştir (Bacon, 2010: 13). Rorty de diğer pragmatistlerde olduğu gibi, hakikat meselesine önem vermiştir. O, önce Sellars ve Perice'den ilham alarak hakikatin gerekçelendirme olduğu görüşüne ikna olmuş fakat sonra Perice'in geliştirdiği pragmatizmi bırakmış ve Dewey'in "anti-özcü" (*anti-essentialist*) pragmatizmini daha ikna edici görmüştür. Rorty'ye göre "hakikat", yansıtılmayan bir nosyondur bu yüzden hakikate pragmatizme bir bakış açısıyla bakmamız gerektiğini söylemiştir (Rorty, 1994:162). Ona göre James'in bize ısrar ettiği şey, hakikat nosyonu "ona inanmamız faydalıdır" şeklinde tarif etmemizi önermesidir. Aslında o bu ısrarla, hakikatin özünde metafiziksel ve klasik algımızı kenara bırakmamızı ve onun yerine araştırma imkanının nasıl değerlendirilmesine dikkat etmemizi önermiştir.

Rorty'ye göre klasik pragmatistlerin bize sunduğu şey, hakikat hakkında hiçbir meta anlatının olmadığı fikri ve böylece "eşya hakkında yöntemimiz "öznel midir?" yoksa "nesnel midir?" sorusunda da hiçbir önemli mesele olmadığı düşüncesidir. O, pragmatistleri özne (*subject*) ve nesne (*object*) arasında hiçbir ayırım olmadığını ispat etmeye çalışan düşünürler grubu olarak görmektedir (Rorty, 2013: 18). Rorty'nin geliştirdiği pragmatizm Hillary Putnam'ın geliştirdiği pragmatizme benzemektedir. O, kendi pragmatizminin Putnam'ın pragmatizminden farkını şu şekilde açıklamıştır: "Putnam anlam görüşünün sunulması projesinde, dile önem vermişti; ben ise ikinci Wittgenstein ile hemfikirim ve anlam hakkında metodik teorilerin bırakılması gerektiğini düşünüyorum (...)" (Rorty, 2013: 18). Bununla birlikte Rorty'nin ve Putnam'ın pozitivistlere karşı tepkileri de aynıdır: Hem Rorty hem de Putnam, Quine ve Morton gibi filozoflar vasıtasıyla analitik-sentetik, deneysel – teorik ve gerçek-değer arasında hiçbir fark olmadığına ikna olmuştur (Rorty, 1979: 263).

Pragmatizm, Kartezyen-Kantçı epistemoloji geleneğini tamamen kenara bırakır ve bununla birlikte "hakikat", "ahlak" ya da "bilgi" edinme nosyonları hakkında bir alternatif teori sunmaktan da kaçınmaya çalışır. Çünkü onlar Kant, Husserl ve diğer analitik filozofların, felsefeyi üstün, kusursuz ve başka disiplinleri meşrulaştıran bir disiplin hâline getirme çabalarının gereksiz olduğunu ve onların sunduğu argümanların döngüsel olduğunu düşünürler.

Pragmatistler, Kantçı geleneğin ahlakın özlü ve ayrıcalıklı olduğu fikrini kabul etmemektedirler. Onlar, "özlü ve ayrıcalıklı ahlaktan değil, ancak 'ahlak ötesi' diye bir şeyden

söz edebileceğini” söylüyorlar (Rorty, 2013: 20). Rorty’ye göre Kant günümüzde bile akademik sahnelerde ahlak felsefesi üzerinde en çok etkiye sahip olan filozoftur.

Kant’ı okuduğunuzda, ahlakı, özünün başka alanlarla fazla bağı olmayan ‘özlü, ayrı ve ayrıcalıklı’ bir şey olarak görmeye başlayacaksınız”. Fakat, Dewey, sürekli kitap yazmakla ahlak ile diğer alanlar arasında böyle bir ciddi ayrım yapmamıza gerek olmadığını göstermeye çalışmıştır. Hatta ahlak ile öngörü arasında ayrım yapmamıza gerek yoktur. Tüm ayrımlar, insanların sorunlarının çözümüne bağlıdır. Bu sorunların ciddi olmaya başladığı zaman ahlak, ciddi olmadığı zaman sağduyu olduğunu söyleyebiliriz (Rorty, 2013: 20).

Pragmatistlerin hepsi temel doktrinlerde aynı düşüncede değildir ve fikir farklılıkları da fikir ortaklıkları kadar geniştir. Buna rağmen burada Rorty’nin pragmatizminin daha iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için onun felsefesini etkileyen pragmatizmin üç önemli ilkesini yani Natüralizm, Darwinizm ve Enstrümantalizm’i anlatmaya çalışacağız.

### 1.3.1. Natüralizm

Natüralizm ya da doğacılık hakikaten var olanın doğal varlık dünyası oluşunu, var olan he şeyin doğal dünyanın bir parçası olup doğa bilimlerinin arayışıyla açıklanması gerektiğini öne süren yaklaşım ya da öğretisi anlamına gelmektedir (cevizci, 2012: 132). Natüralizm gerçek ve insan makamını birbirinden ayırt etmeyen bir felsefi görüştür. “Gerçek” kelimesi natüralizmde metafiziksel bir anlamda değil, doğa ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Natüralizm, bilimsel gelişme vasıtasıyla elde edilen “bilgi” yöntemine önem vermektedir. Bu yüzden bazen bilim ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Natüralizm, yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir kavramdır. John Dewey, Sellars, Ernest Nagel ve Sidney Hook natüralizmin ilk savunucularıdır.

Robert Audi (1999: 596) Cambridge Felsefe sözlüğünde natüralizmi iki görüş kapsamında anlatmaktadır: 1- doğa varlıklarına mensup olan her şey, doğa bilminde değerlendirilen her tür varlık. 2- bilimlerde kabul görünen haklı kılma ve açıklama yöntemi. Birincisi metafiziksel ve ontolojiktir ve ikincisi ise açıkça metodolojiktir.

Geleneksel felsefe, natüralizme karşı direnç göstermeye çalışırken, pragmatizm onu bir ilke olarak kabul etmiştir. Natüralistlerin en ciddi taraftarı John Dewey, doğanın arkasında hiçbir gayet ya da kutsal varlık olmadığını iddia ederek, Darwinci bir bakış tarzıyla natüralist düşüncelerini ortaya atmıştır. O, *Experience and Education* (Tecrübe ve Eğitim) kitabında aklın sadece doğada var olduğunu vurgulayarak natüralist felsefesini açık bir şekilde belli etmiştir.

Natüralistler arasında diğer ünlü isim William James'tir; Fakat James'in geliştirdiği natüralizm bilim alanını değil, ahlak alanını kapsamaktadır: Ona göre ahlaki sıfatlarımızın metafiziksel olduğunu değil, temel olarak natürel olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü ahlakın temeli Kant'ın a-priori ya da Platon'un temsili (*Platon shape*) ile anlatılabilen bir şey değil, natüralizm ile anlatılabilen bir şeydir. O, önsel bir ahlak temeli olduğunu reddederek ahlak da dahil her şeyin tabiatta var olduğu görüşünü savunmaktadır (William, 1919: 184).

### 1.3.2. Darwinizm

Darwinizm, insan türü ve başka tüm organik evrenin doğal, tedrici ve süreli bir evrim yöntemiyle varlığa geldiği ve bu sürecin belirleyici işleyişinin doğal ayıklanma olduğunu savunan bir düşünce tarzıdır (cevizci, 2012: 110). Darwinizm kavramı anlamı açısından Natüralizm kavramı ile bir bağ içerisindedir. Darwinizm kavramı olmadan Natüralizm kavramın anlatılması mümkün değildir. Darwinizm, natüralizm temelleriyle Kartezyen – Kantçı geleneğin “rasyonellik” düşüncesini reddetmektedir. Çünkü natüralizm ve Darwinizm, rasyonelliğin evrim teorisi ile anlatılan bir fikir tarzı olmadığını söylemektedir. Darwinizm rasyonelliğin doğa dışı ve tanrısal bir fikir tarzı olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşıma göre gerçek sayılabilen her şey doğa evrimi ile varlığa gelmiştir. Bu yüzden Darwinizmin sunduğu teori sistemi rasyonellik kuramını içermeyen bir görüş tarzıdır.

Darwinizm, kuramı natüralizm kuramı gibi pragmatistler için çok önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Pragmatizm Okulu'nun önemli isimlerden biri olan John Dewey, klasik felsefedeki ruh, zihin, nefis gibi metafiziksel unsurları reddederek, insanı, “doğa ve ortam ile uzlaşmak için sürekli çabalayan bir organizma” olarak tarif etmektedir (Shook ve Margolis, 2006: 60). Dewey, eğitim teorilerinde, öğrenmenin insanın doğa ile uzlaşma yöntemi olduğu fikrini ileri sürmektedir ve böyle bir meselenin zihnin doğal seleksiyonu olduğunu belirtmektedir. Rorty de felsefesinde Darwinizm kuramını ciddiye almaktadır. O, insan dili ve iletişim tarzlarının evrim sonucunda geliştiğini ve dil retorikleri arasında hiçbir metafiziksel temel olmadığı fikrini ileri sürmektedir. Ona göre Darwinizm, pragmatizm için bir başlangıç noktasıdır:

Bence o (Darwin) pragmatistlere, insan ruhunun metafiziksel gerekçelendirmesine hiçbir ihtiyacı olmadığına inanmamız için bir dinamik sağlamış ve insanın sadece zekâlı hayvanlar olduğunu kabul etmemize yol açmıştır. Darwin, filozoflara ve bilhassa pragmatistlere onun ortaya attığı tez ile karşılaşmasında yeni bir hedef sağlamıştır. Bence o, kendisi istemediyse de pragmatizmin gelişmesinin en önemli dinamiğidir (Rorty, 2013: 21).

### 1.3.3. Enstrümantalizm

Enstrümantalizm veya araçsalcılık, eşyaları tecrübe etmeye ve ilerideki sonuçları açıklamaya çalıştığımız zaman, düşüncelerin ve kavramlarla yargıların özel bir görevi uygulayan araçlar olduğunu ileri süren bir bilgi ve felsefi düşünce tarzıdır (cevizci, 2012: 39). Enstrümantalizm bilimsel teorileri anti-realist bir temelden incelemektedir. Bu kuram, teorik kavramları gerçeğe ya da hakikate referans etmemekte ve bu yüzden hiçbir ontolojik görüş de sunmamaktadır” (Audi, 1999: 438).

Dewey, pragmatik epistemoloji bağlamında, enstrümantalizme daha geniş bir anlam katmıştır. Dewey’in çoğu takipçisi onu enstrümantalizmin ilk tasarımcısı olarak görmektedir (Shook ve Margolis, 2006: 1). Dewey için enstrümantalizm, belirsiz durumun (*indeterminate situation*) sezgisine düzen getiren bir asıdır ve bu bilimin dikkat kaynağı olan hayvan kaynakları ve hayatta kalma transplantasyonunun ve sürekliliğinin tam Darwinci anlamını taşımaktadır (Shook ve Margolis, 2006: 8). Dewey’e göre fikirler, kavramlar ve hükümler, tecrübe ettiğimiz dünyada faaliyet gösteren ve geleceği açıklayan araçlardır. Dewey’in enstrümantalizm düşüncesinde “ifadeler”, araştırma aşaması içerisinde doğru ya da hata olarak değil, yararlı ya da yararlı olmayan diye ayırt edilebilen araçlar olarak görülmektedir (Güçlü, Uzun, Uzun, ve Yolsal, 2002: 87). Ona göre, düşüncelerin değeri, sadece ne kadar iyi bir enstrüman olmasına göre değerlendirilir ve düşünmek, eyleme geçmek için bir enstrümandır (Storig, 2013: 535). Dewey, enstrümantalizme, pragmatizme, hümanizme ve deneyciliğe aynı sırada yer vermektedir. O, enstrümantalist düşüncesinde, bilimsel ifadeler de dahil tüm ifadelerin pragmatik yargılar olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünce biçimine göre ifadelerin epistemolojisinin makamı ve davranışların ussal makamı, doğa ile uzlaşmanın kontrol ve ileriye görmenin öğeleridir (Audi, 1999: 438). Pragmatizmi yaşamın tüm alanlarına ve bilhassa eğitim alanına uygulamaya başaran Dewey, ifadelerin ancak yaşama yarar sağladığı durumda hakikat olarak kabul edildiği düşüncesini ileri sürmektedir.

### 1.4. Yeni-Pragmatizmin İlkeleri

Yeni-pragmatizm ya da (neo-pragmatism), 20. yüzyılın sonlarında Richard Rorty tarafından, geleneksel felsefe ve analitik felsefe anlayışına bir tepki olarak geliştirilen bir felsefi görüştür. Yeni pragmatizm, Evrensel ve insan-dışı hakikat hakkında konuşmamızın mümkün olmadığını savunan toplumsal ve pratik bağlamacılığın radikal bir şekli veya versiyonudur (Cevizci, 2002: 1124). Yeni-pragmatizm bir anlamda Amerikan felsefesinin yeni Rönesansı’dır; yeni pragmatizm, klasik pragmatizme eleştirel bir pozisyondan baksa da onun güncel şeklidir ve temelde onunla aynıdır. Hem klasik pragmatistler hem de yeni pragmatistler

insan yaşamının esasını pragma olarak görmektedir. Darwinizm ve natüralizm kuramları iki görüşün temeli olarak kabul edilmektedir. Örneğin Quine'in pragmatizminde doğacılık epistemolojisi savunulmaktadır.

Pragmatizm, günümüzde dil analitiği, eleştirel teori, pozitivism deneyciliği, fenomenoloji ve yapısalcılık gibi felsefi okulları ciddi bir şekilde etki altına almıştır. Hillary Putnam, Jürgen Habermas, Quine, Apel, Ako ve Richard Rorty, yeni pragmatizmin ünlü takipçileridir. Klasik pragmatizm ile yeni pragmatizm arasında benzerlikler olmasına rağmen farklılıklar da vardır. Rorty *Philosophy and Social Hope* (Felsefe ve Sosyal Umut) kitabında yeni pragmatistler ile klasik pragmatistler arasında iki temel fark olduğunu söylemiştir. Bu durumu, yeni pragmatistlerin dile daha fazla bağlı olmaları ve “bilimsel yöntem” diye bir şeyi kabul etmemeleri ile belirtmeye çalışmıştır:

Bu soruya cevabım, yeni pragmatizmin eski pragmatizmden sadece iki açıdan farklılık göstermesidir; birincisi yeni pragmatistler, (eski pragmatistlerin yaptığı gibi deneyim, zihin ya da bilinç) yerine dil hakkında konuşurlar. İkincisi biz yeni pragmatistler Kuhn, Hanson, Toulmin ve Feyraben'in eserlerini okuduğumuz için, “bilimsel yöntem” terimine karşı şüphe duymaktayız (Rorty, 1999: 95).

Böylelikle yeni pragmatizmi eski pragmatizmden ayırt eden şey, yeni pragmatistlerde bulunan iki özelliştir: 1- dile ciddiye almaları 2- bilimsel yöntemi kabul etmemeleri. Rorty, yeni pragmatizmin, dilsel öğeleri ile klasik pragmatizmi düzeltme çabasında olduğunu düşünmektedir. Ona göre dil felsefesi, pragmatizmi üç yönden düzeltmeye çalışmaktadır: birincisi geleneksel felsefesinin yöntemini ve hedeflerini reddettiği için Dewey gibi pragmatistleri takdir eder; ikincisi, inşa edilmemesi gereken şeyleri inşa ettiği için onları eleştirir; üçüncüsü ise dilin kullanımını ancak felsefenin ham maddesinin sağlanmasında mevcut olmasını kabul etmeleri. Bu yüzden analitik felsefe dile odaklandığı için pragmatizmin bazı görüşlerini James ve Dewey'den daha iyi savunabilmiştir (Saatkamp, 1955: 35). Rorty'nin pragmatizminin daha iyi anlaşılabilmesi için onun yeni pragmatizminin üç önemli ilkesinin yani gerçekliğin yıkılışı, ben imajının yıkılışı ve dilin önem kazanışının gözden geçirilmesinde fayda vardır.

#### **1.4.1. Hakikat ve Gerçekliğin Yıkılışı**

Rorty'nin neo-pragmatizminin ilkelerinden biri “uygunluk olarak hakikat”ın reddedilmesidir. Dewey, James, Derrida, Foucault ve diğer postmodern filozoflar gibi, Rorty de uygunluk olarak hakikati reddederek “hakikat diye bir şey var mıdır?” ya da “siz hakikate

inaniyor musunuz?” gibi soruların beyin karıştırıcı, gereksiz ve hiçbir şeye yararı olmayan sorular olarak görmektedir. Rorty diyor ki:

Doğru ya da doğru olmayan inançlar arasındaki farkın, zehirli ya da besleyici yemek arasındaki fark kadar önemli olduğunu herkes bilir. Buna rağmen gazetecilerin ve entelektüellerin bana her zaman ilk sorduğu soru şudur: siz hakikate inaniyor musunuz?” ya da “siz havalı postmodernistlerden biri misiniz?” bugün, bunun gibi sorular, eskideki şu soruların rolünü oynamaktadır:” Siz Tanrıya inaniyor musunuz?” ya da “Siz tehlikeli mülhitlerinden biri misiniz?” (Rorty, 2001: 1)

Rorty'nin insan dışı ve evrensel bir hakikatin olmadığı iddiası, onun post modern görüşünün bir göstergesidir. Onun postmodern düşüncesi, Kantçıların modernist ve rasyonalist düşüncelerine bir tepki şeklinde gelişmiştir. Kantçılara göre akıl ile keşfedilebilecek olan ve bizden ayrı evrensel hakikatin keşif meselesi, filozofların asli görevidir. Ama Rorty'ye göre filozoflar Hegel'den sonra bu yöntem nedeniyle felsefeye olan inancını kaybetmişlerdir (Rorty, 2013: 58).

Postmodern filozoflar, hakikatin yaşadığımız topluma bağlı bir şey olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Onlara göre hakikat, toplumlar vasıtasıyla yaratılan bir şeydir. Bu yüzden evrensel, tarih dışı ve gayri beşeri hakikat diye bir şey yoktur. Toplumlar çoğul biçimde ve farklılık içerisinde yaşadıkları için, hakikat de farklı toplumlar arasında farklı ve rölatif nitelikler olarak oluşmuştur. Bu yüzden Rorty, geleneksel epistemolojinin odak noktası olan kesinlik arayışı olan hakikat kavramı yerine, toplumlar arasında “özneler arası anlaşma” (*intersubjective agreement*) kuramını kullanmaktadır.

#### 1.4.2. Ben İmajının Yıkılışı

Pragmatistler, evrensel hakikatin var olduğunu inkâr etmekle birlikte, evrensel hakikati tespit edebilen rasyonel “ben” imajı da inkâr etmişlerdir. Çünkü aydınlanma döneminin en önemli ögesi olan rasyonel ben imajının asıl görevi evrensel gerçeği keşfetme meselesidir. Postmodern pragmatistler ise böyle bir görevde bulunan ben imajının var olmadığını iddia etmektedirler. Rorty'ye göre tarih dışı ve evrensel hakikatin peşine koşan bir rasyonel ben imajının peşine koşmayı bırakmak “tıpkı aydınlanma döneminin Tanrı peşine koşmayı bıraktığı gibi” bizim için daha yarar sağlayabilir. O, aydınlanma dönemi filozoflarının Tanrıya karşı tuttuğu pozisyonun doğru bir hareket olduğunu ancak onların yeterince ileriye gidemediğini söylemiştir. Ona göre 18. yüzyıl düşünürlerinin Tanrı kavramı ile davrandığı gibi, şu an bizim de doğa, hakikat, ben ve akıl ile aynı davranışta bulunmamız gerekiyor (Rorty, 2013: 102). Rorty (2013: 118), Gerçeklik ve ilerleme (*Truth and Progress*) kitabında basılan “Aydınlanma

ve Postmodernizm Arasındaki Süreklilik” (*The Continuity Between the Enlightenment and Postmodernism*) makalesinde insanüstü aklın postmodernistler için kabul edilmesinin koşullarını şu şekilde anlatmaktadır:

“Aydınlanma döneminde insanüstü akıl nosyonu, dini inançların yerine oturdu ve öyle olması da gerekiyordu. Ancak bu insanüstü akıl nosyonu, hakikat peşine koşan bir güç imgesinden vazgeçtiği zaman postmodernistler için kabul görülür hale gelebilir” (Rorty, 2013: 118).

Rorty, ona postmodern sıfatını vermekten nefret ettiğini söylese bile, aydınlanma döneminin rasyonelliğini inkâr etmekle postmodern filozoflar arasında yer almıştır. Kartezyen – Kantçı geleneğin zihin mirası, tarih-dışı hakikati bulmaya çalışan akıl nosyonu Foukault, Derrida ve Rorty gibi filozofların postmodern yazılarıyla ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Rorty Kartezyen-Kantçı geleneğin zihin nosyonunu *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında “ayna özlü” şeklinde imgelemektedir. Rorty, dışarıda olanı doğrudan yansıtan “ayna özlü” ben imajını Derrida, Foukault ve Wittgenste’in yazıları yardımıyla kenara bırakmaya çalışmıştır. Derrida ve Foukault da Kant’ın transandantal, esans ve ruhsal ben imajını kenara bırakmaya çalışmışlar ve yerine merkezi olmayan, pragmatik bir ben imajını yerleştirmeye çalışmışlardır. Ben imajının eleştirisi sadece postmodern filozoflara has bir özellik değildir. Ondan önce Nietzsche’nin de Darwinci bakışıyla ben imajını eleştirdiği görülmektedir. Yani hem postmodern filozofların ve hem Darwinci filozofların akıl, ben ve transandantal ego imajını kenara bırakmakta birleştiği iddia edilmektedir.

### 1.4.3. Dilin Önem Kazanışı

İngeleri kenara bırakma ve dil ile uzlaşma, modern felsefenin bir eğilimi olarak görülmektedir. Bu eğilim felsefe argümanlarında dilsel dönüş (*linguistic turn*) ismiyle analitik ve post-analitik felsefede kullanılmaktadır. Rorty’ye göre “dilsel dönüş, felsefi paradigmadan semboller paradigmasına geçmekten ibarettir” (Saatkamp, 1955: 217). Dilsel dönüşün mantıksal sonucu, nihai hakikatin keşfedilmesinin imkânsızlığının belirtilmesidir. Rorty, eşyanın yüce ve kusursuz hakikati ya da eşyanın yüce sıfatı diye bir şeyin olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre biz böyle bir hakikat hakkında konuşamayız ancak dünya hakkında konuşabiliriz; hakikat olan her şey, bizim nasıl vasıf ettiğimize bağlıdır ve bu vasıflar da toplumların kültürel yapılarına bağlıdır. Bu yüzden her bilgi, dilsel bir mesele olmaktan başka bir şey değildir (Rorty, 2005: 96). Hatta tecrübenin tarihselliğini analiz eden Hans-George-Gadamer de bilgi karşısında yorum ya da tavsifin dilbilimsel olduğu düşüncesinde, Rorty, Heidegger ve Derrida ile aynı fikirde olduğunu belirtmiştir. Onlara göre dil, modern felsefenin



en önemli meselesidir. Günümüzde “bilgi edinme” felsefenin odak merkezinden çıkmıştır ve yerini dil almıştır.

Rorty, analitik felsefe geleneği vasıtasıyla dilin önemini anlar ve daha sonra analitik filozofların dili hâlâ Kantçı anlamda kullandığını ispat ettiğinde ise onlardan uzaklaşır ve Heidegger, Derrida ve Wittgenstein vasıtasıyla dilin yeni anlayış versiyonunu benimser. Rorty, son kitaplarında ise dilin modern felsefede oynadığı önemli rolü göstermeye çalışmıştır. O, “Günümüzde işaret, sembol, dil ve söylem gibi kavramlar günün felsefi sloganı haline gelmiştir, nasıl ki geçen yüzyıllarda akıl, bilgi ve zihin gibi kavramlar günün felsefi sloganı hâlâ gelmişse” ifadelerini kullanarak dilin modern felsefede önemini belirtmeye çalışmıştır (Rorty, 1999: 64). Böylece o, dilin 20. yüzyıl felsefesinin asıl tartışma merkezi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Rorty “Analitik Felsefe ve Transformatif Felsefe” (*Analytic Philosophy and Transformative philosophy*) makalesinde “(...) analitik felsefeyi kabaca tartışmayı tecrübe tartışmasından dil tartışmasına yönlendirmiştir (...)” der.<sup>16</sup> Başka bir deyişle o, analitik geleneğin felsefeyi bilimsel bir disiplin hâlâine getirmeye çalışarak, onu Gustav Bergmann’ın “dilsel dönüş” olarak adlandırdığı yönüne yönlendirdiğini söylemeye çalışmıştır.

Dilsel dönüş, 20. yüzyıl felsefesinin en önemli özelliğidir. Bu özellik kendini Heidegger, Gadamer, Habermas, Derrida, Karnap, Air, Austen ve Wittgenstein’in yazılarında açıkça belli etmiştir. Amerika’nın felsefe okullarında dil felsefesi, bilim, politika ve kültür alanlarını büyük oranda etki altına almıştır; öyle ki bazıları “dil nasıl hakikate bağlanır?” sorusunun 20. yüzyıl Anglo – Amerika felsefesinin asıl sorusu olduğunu söylemiştir. Hatta Rorty dilin klasik pragmatizm ile yeni pragmatizmin ayırım noktası olduğunu ileri sürmüştür.

### 1.5. Postmodernizmin İlkeleri

20. yüzyılın ikinci yarısının “modernizm”in son noktası olduğu tartışmaları dünyanın her tarafında kültür ve düşünce sahnesinde yayılmaya başlar. Sanat ve kültür alanlarında modernizmin etkisinin azalıp azalmadığına dair polemikler ortaya çıkar ve Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rorty ve Lyotard gibi düşünürlerin felsefe sahnesine gelmeleriyle birlikte modernizmin sonunun ilan edilmesi patlak verir. Bütün bu işaretler sahneye çıkacak olan yeni bir dönemin habercisidir. Nihayet toplum ve politika teorilerinin öğretilerine yeni bir bakış açısıyla göz atan “postmodernizm”in başladığı kabul edilir.

Postmodernizm, modern felsefeye ve önyargılarına karmaşık bir tepkiler dizisi ile ilişkili ya da çoğu zaman felsefi bir hareketi karakterize eden temel doktrinler veya felsefi

<sup>16</sup><http://www.alet41.com/analytic-philosophy/2010/9/16/analytic-philosophy-and-transformative-philosophy.html> (erişim tarihi: 19. 04. 2019).

sorular üzerindeki anlaşmazlıklara karşı ortaya çıkan bir hareket olarak tanımlanır. Her ne kadar filozofların bu vizyonun tam olarak ne olduğuna dair kesin bir anlaşmaları olmasa da postmodern felsefe tipik olarak temelciliğe, özcülüğe ve realizme karşı bir kalkış olarak tarif edilir (Audi, 1999: 725).

1870’li yıllarda İngiliz ressam John Watkins Chapman, çizdiği resmin dönemindeki diğer resimlerden daha modern ve avangart olduğunu göstermek için “postmodern” ifadesini ilk kez kullanmıştır. Rudolf Pannowitz 1917’de *Die Krisi der Europaischen Kultur* adlı eserinde çağdaş Avrupa’nın nihilizmi ve değerlerin yıkılışını anlatmak için, bu terimi kullanan ikinci kişidir. 1947’de İngiliz tarihçi Arnold Toynbee, (*A Study of History*) kitabında ilkçağ (675-1075), ortaçağ (1075-1575) ve modern çağları (1475-1875) birbirlerinden ayırırken modern çağ sonrası dönemi adlandırmak için postmodern terimini kullanır ve böylece tarihin dördüncü aşamasını yani postmodern çağı belirtmiş olur (Best ve Kellner, 1998: 19).

Böylece 1950-1960’lı yıllarda bazı deneysel romanları nitelemek üzere sistematik olarak postmodern kelimesinin kullanım alanı daha da genişler. Bu yüzden bu terimi kapsayan tek bir tarif sunmak, bu terimin bütün kullanım alanını aynı anlamda kullanmak kadar hatalıdır. 20. yüzyılda batı modernizm hareketine bir tepki olarak ortaya çıkan bu terim, genel anlamda sanatsal ve sanatsal olmayan alanları kapsamakta ve felsefe, din, siyaset, kültür, toplum hemen her alanda bir dizi tutumu oluşturmaktadır. Örneğin 20. yüzyılda yani postmodern dönemde mimarlık sanatında, gotik stili, Eski Yunan stili ve Roma stili gibi klasik metotlara bir eğilim gösterilmiştir. İktisat ve siyaset alanlarında Foucault felsefesinin ana rolünü oynayan “anti-merkezli yönetim” (*decentralization*) ve bölgesel topluluklara önem verme tartışmaları, postmodernizmin bir eğilimi olarak görülmüştür.

Postmodernizm taraftarları geleneksel teori, politika ve kültürün ilkelerine aşırı derecede karşı çıkmıştır. Yeni ifadeler ve konularla uzlaşma ve bunlara sahip çıkma girişiminde bulunmuştur. Fakat postmodernizmi eleştirel bir bakışla değerlendirenler, postmodernizmin ya geçici bir istek, bir yeni ifade ve kültür-sermaye arayışı içerisinde oluşturulan aldatıcı bir icat olduğunu ya da sınırları tanımayan modern teorileri ve değerleri kopmaya çalışan başka bir tutucu ideoloji olduğunu söylüyorlar. Ancak postmodernizmin ortaya attığı sorunsallıklar, kolayca ortadan kaldırılmaya veya geleneksel kültür içerisinde çözülmeye karşı aşırı derecede direnç göstermiştir (Best ve Kellner, 1998: 14). Postmodernizmin ateşli savunucularından biri olan Ihab Hassan, 1987 yılında yayınlanan bir dergide günümüzdeki postmodernizmin kullanım alanının genişliğini ve derinliğini şu şekilde açıklamıştır:

Müşkülpesent akademisyenler, bir zamanlar postmodern sözcüğünü, kuraldışı yeni terimleri ortaya atmaktan çekindiklerinden, kullanmaktan kaçınmışlardı. Ama artık terim sinema, tiyatro, dans, müzik, sanat, mimari, felsefe, teoloji, tarih; yeni bilimler, bilgisayar teknolojileri ve çeşitli kültürel yaşam biçimlerindeki eğilimler için bir şifa haline almıştır. Gerçekten de postmodernizm, üniversite öğretmenleri için yaz seminerleri açan ulusal insani bilimler kurumu ulusal ödenek ayrılacak kadar güçlü bürokratik bir onay almıştır (Hassan'danakt, Callinicos, 2001: 13).

Felsefe alanında aydınlanma hareketinin ilkesini oluşturan nesnel bilginin akıl vasıtasıyla edinebildiğini inkâr etme düşüncesi ve temelcilik, özcülük, gerçekçilik, rasyonellik, özne ve ben gibi modern felsefenin en temel tasarımlarını soruşturma hareketi, postmodernizmin genel anlamıdır. Postmodern filozoflar evrensel, tümel, nesnel ve akılsal gibi terimleri kenara bırakmaktadırlar. Bununla birlikte postmodernistler, keskin kavramlar üzerine inşa edilmiş düalizmi yıkmaya amaçlayarak farklı dil ve deyiş stratejileri kullanmakta ve “dilın yaşamsallığı ile yaşamın dilselliği düşüncesini ileri sürmektedir” (Güçlü, Uzun, Uzun, ve Yolsal, 2002: 1151). Evrensel hakikatin yerine yerel ve tikel gerçeklerin dikkate alınması gerektiğini düşünen postmodernizm, bilgi ve hakikatin olumsal şartlara rölatif olduğunu düşünmektedir. Postmodernizm, ifadelerin çoğulluğuna vurgu yaparak temelcilik karşısında şüpheli ve rölativist bir pozisyonda durmaktadır (cevizci, 2012: 355).

Türk felsefeci ve yazar Ahmet Cevizci, postmodernizmin doğuşunda dört nedenin etkili olduğunu vurgulamıştır: bunun ilki şüphesiz aydınlanmayı tüm yönleriyle eleştiren postmodernizmin aydınlanmadan kopuşunun, Nietzsche, Heidegger, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın anti hümanizmi ve özneye yönelik eleştirisi tarafından hazırlanışdır. İkincisi Avrupa'nın 20. yüzyıldaki siyasi-tarihi olaylarının özellikle 1. ve 2 Dünya Savaşı'nın sahneye getirdiği sarsıntılardır. Üçüncüsü hem tarihsel hem de entelektüel bir faktör olarak, Marksizm'in insanı özgürleştirme, insanın yabancılaşmasına son verme ve insanlığı kurtarma ideolojisinin hem batı hem de doğu devletlerine getirdiği baskıcı ve totaliter rejimleridir. Dördüncü ise sanat alanıyla sanat teorisindeki gelişmeler, postmodernizmin ortaya çıkışında bir yol gösterici olarak görülür (Cevizci, 2002: 842).

Filozofların postmodernizme getirdiği açıklamalar oldukça farklıdır. Örneğin Lyotard 1979'da yayınladığı *the postmodern condition* (Postmodern Durumu) kitabında postmodernizmi modernizmin karşıtı olarak tanımlayarak, onu “büyük rivayetlere güvensizlik” olarak ifade eder (Callinicos, 2001: 16). Fredric Jameson “Postmodern, modern kapitalizmin kültürüdür” der; Jameson ve Harvey, postmodernin kapitalizmin daha yüksek aşaması olduğunu iddia ederek, sermayenin dünya çapında daha ileri düzeyde yer almasını sağlayan bir dönüm olduğunu ileri sürer (Best ve Kellner, 1998: 16). İhab Hassan “(...) postmodern statik

bilimine yeni bir tavidir (...)” der. Hassan, postmodernizm ile modernizm arasındaki farkları şu şekilde açıklamaktadır:

Postmodernizmde romantizm yerine parafizik, birleştiricilik yerine ayırıcılık, amaç yerine oyun, tasarım yerine rastlantı, bütünselleştirme yerine yapı-bozum, bütünlüğün yerine parçalanma, büyük anlatıların yerine küçük anlatı, metafizik yerine ironi, nesnellüğün yerine sübjektiflik ve belirlenmişlik yerine belirsizlik geçer (Hassan’danakt, Özsevinç, 2017: 137).

Lyotard’ın postmodernizmi “büyük anlatılara güvensizlik” olarak tarif ettiği gibi, Rorty de gerçekten *Felsefe ve Doğanın Aynası* ve ondan sonra yazdığı kitaplarında gerçeklik, rasyonellik, nesnellik, yöntemsel, kesin ve bilgi temeli gibi kavramları eleştirmekle, modernizm dönemindeki rivayetlerine itimatsızlığını açıkça göstermiştir. Ancak o, kendi felsefesinin postmodern terimleriyle değerlendirilmesini fazla beğenmemiştir. Postmodern kelimesinin “müphem ve anlamı belli olmayan bir terim” olduğunu vurgulamıştır. Gnosis gazetesinde bir görüşmede onun düşüncelerinin postmodern olup olmadığı sorulduğunda, Rorty şöyle cevap vermiştir:

Aslında postmodern kelimesi günün sloganı olmuştur, bence kullanılmaması daha iyidir. Öte yandan düşüncelerimin entelektüeller tarafından rölatif olduğu söylenir. Bence ne postmodernizmin ne de rölativizmin anlamı açık değildir. Buna rağmen bizim gibi filozofların sunduğu düşüncelerin değerlendirilmesi bunun gibi müphem terimlerin kullanımına bağlı olmuştur (Rorty, 2013: 31).

Richard Rorty, postmodern kelimesini çok hoş karşılamazsa da onun ortaya attığı düşünceler ve sorunsallar, ona postmodern filozofların listesinin en üst rediflerde bir yer vermiştir. Frans Ruitter Rorty’nin postmodern filozofları arasındaki pozisyonu şu cümlelerle açıklamıştır:

Bu fikre (postmodernizm)e, düşünce sonrası düşüncenin kademeli olarak vurgusunun kaymasına neden olan herhangi bir zemin varsa, Amerikan filozof Richard Rorty’nin bir sonraki aşamada belirlenmiş bir öncü olduğunu görebiliriz. Rorty’nin felsefesindeki belirsizlikler (bazıları çelişkiler söylenebilir) yeni bölgeleri keşfetmenin riskli bir iş olduğunu göstermiştir. Bu aynı zamanda felsefenin alındığı yolla da önerilmiştir. Onun “modernizm” felsefesinin iddialarına yaptığı eleştirileri, oldukça şiddetli tepkilere yol açmıştır (Ruitter’dan akt, Bertens ve Natoli, 2002: 279).

Aşağıda Rorty’nin felsefesinde etkili olan terimler ve onun postmodern düşüncesinde en çok öneme sahip olan, postmodernizmin üç önemli ilkesi yani “Öznenin yıkılışı”, “İrrasyonelizm” ve “Hakikatin yıkılışı” gözden geçirilmiştir.

### 1.5.1. Öznenin Yıkılışı

Toplumsal ve dilsel olarak merkezlesmiş (*decentered*) ve parçalanmış öznenin ön plana çıkarılması ve modern teorinin büyük çoğunluğunun soyutladığı rasyonel ve birleşik (*unified*) öznenin yıkılışı, 20. yüzyılın ikinci yarısında postmodernizmin en önemli hareketlerindedir. Bu yıkılış, modern insan düşüncesinin hemen her alanında geniş bir tartışma merkezi olmuştur. Bu “ben” ya da öznenin yıkılışına ilişkili ortaya çıkan polemikler, çoğunlukla temelcilik, rölativizm ve özcülük gibi sonu belli olmayan tartışmalar etrafına dönmektedir. Postmodern filozofların, yaptığı en önemli şeylerden biri, onların Descartes’ın ben ya da özne imajına getirdiği eleştiri ve bu imaja postmodern felsefede yer vermemeleridir. Bildiğimiz üzere Descartes, düşünebilen ben ya da (*cogito*) imajın icadıyla filozoflara yeni bir tartışma konusu açmıştır. Descartes sonrası filozoflar bu imajın epistemolojinin ilkesi olduğunu kabul ederek onu farklı tanımlarla felsefe alanında kullanmaya devam etmişlerdir. Ama postmodern filozoflar, Descartes’ın (*cogito*) ya da düşünce merkezli ben imajını felsefenin merkezinden çıkarmaya çalışmıştır.

Nietzsche’den bu yana özne gibi bir kavram önsel bir veri olarak değil, anlamlandırma süreçlerine bağlı bir kurmaca haline dönmüştür. Postmodern dönemde, anlamlandırmanın da dilden bağımsız olmadığı ve dilsel söylemlerin güdümünde gerçekleştiği düşünüldüğü için, dilsel anlamlandırmalardan bağımsız bir özne düşüncesi de imkânsız hala gelmiştir (Sayın ve Şen, 2003: 115). Rorty de dışarı olana karşı duran ve dışarıda olanı doğrudan içine yansıyabilen bir özne ya da ben diye bir şeyin var olmadığını düşünür. Rorty, modernizmin özne anlayışı gibi bir görüşü, “dünyanın kendine ait bir dile sahip bir varlığın yaratımı olarak görüldüğü bir çağın mirası” olarak görmektedir (Rorty, 1995: 26).

Postmodernistlerin metinlerinde bu merkezden çıkarma hareketi bazen “öznenin ölümü” ya da edebiyatta “yazarın ölümü” (*The Death of the Author*) olarak geçmektedir. Foucault, “Kelimeler ve Şeyler” adlı kitabında “yazar nedir?” sorusunun geçtiği kısımda, yazarın geleneksel anlayışına eleştirel bir yazı kaleme almıştır (Foucault, 2006: 225). O, bu kitapta “sosyal bilimde ve insan biliminde” anlaşılabilir bilgi edinme öznesi olarak insanın olumsal şartları üzerine bir araştırma yapmıştır. Foucault’nun tarif ettiği modernlik, tam anlamıyla 20. yüzyılda gerçekleşen insan bilimindeki keşfedilme ve anlatma kurallarının düzenlenmiş olmasına benzetilmiştir. Foucault, “güç” (*power*) ifadesinin, bu bilimlerin ortaya çıkışı için bir faktör olduğunu iddia ederek, bu bilimlerin araştırma yönteminin ve araştırma alanının nasıl belirlenmesinin diyalog ve konuşma yöntemi olduğunu ileri sürmüştür.

Foucault’nun böyle bir yöntemi kullanmasının amacı, farklı bilimlerin hümanizmadan ya da insandan farklı tariflerini belirtmektir. Örneğin psikolojinin insan tanımı duygu ve eylem

çerçevesindedir ama biyolojinin tarif ettiği insan fiziksel ve maddidir. Foucault, “(...)modernizm figürü, 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında insanın kim olduğunu tarif etmeye çalışır” der (Foucault, 2004: 32). O, modernliğin bu figürü, insanın bilimsel şeklinde anlatılması fikrinin insan varlığına etik bir kimlik getirmeye çalıştığı için değil, insan varlığının olumsal bir bilgi nesnesi olduğundan ziyade tüm ahlaki temelleri olarak tasarlamaya çalıştığı için ortaya çıktığı yanıtını verir. (Foucault, 2004: 32). Bu şekilde o, modernlik insan anlayışının ölümünü Vincennes Deneysel Üniversitesi’nde bir konuşmada şu sözlerle açıklar:

Kimin konuştuğunun ne önemi var? Bu ilgisizlik, çağdaş yazının belki de en temel etik ilkesidir. Yazarın silinmesi, eleştiri için, artık gündelik bir tema olmuştur. Ama önemli olan yazarın yok oluşunu bir kez daha saptamak değildir; yazarın işlevinin uygulandığı mevkileri boş yer – hem ilgisiz hem kısıtlayıcı olarak saptamak gerekir (Foucault, 2006: 225).

### 1.5.2. İrrasyonalizm

İrrasyonalizm, 19. yüzyılda aydınlanmanın, dünyanın akılsal ya da uyumlu bir bütün olduğu ve insanın akıl vasıtasıyla bu bütünü bilgi olarak keşfedebilme yeteneğine sahip olduğu düşüncesine karşı çıkan bir felsefi harekettir. İrrasyonalizm, Kantçı geleneğin insanın dünyanın işleyişini ve yapısını rasyonel olarak açıklayabileceği ve başkalarına aynı şekilde aktarabileceği olduğu fikrine tamamen karşı çıkar. İrrasyonalizm, insanın özünün rasyonel ve gelişmeci bir varlık olduğu fikri reddederek, rasyonellik geleneğinin insanın birikim kuvvetlerinin bilgisizliği yok edebilmesi ve yerine adalete dayanan bir kuram oluşturabilmesi fikirlerini ortadan kaldırmaya çalışır (Cevizci, 2002: 564).

İrrasyonalizm inanç, istek, niyet ve eylemi karakterize edebilen bir akımdır. İrrasyonalizm genellikle enstrümantal veya hedefe yönelik terimler vasıtasıyla açıklanır. İrrasyonalizm sadece postmodern döneme has bir akım değildir. Bu akım romantiklerden, egzistansiyalistlere ve ta postmodernistler ortaya çıkıncaya kadar, bir eleştirel sentez olarak hayatına devam etmiştir.

Ahmet Cevizci (2002: 564) felsefe sözlüğünde düşünce tarihi adına üç tip irrasyonalizmden söz etmektedir; birincisi Alman filozof Arthur Schopenhauer tarafından öne sürülen dünyanın bir anlamı ve amacı olmadığı, teolojik ve nihai bir kaynak tarafından yönetilmediğini düşünen “ontolojik irrasyonalizm”. İkincisi gerçekliğin anlamsız olduğu, akıl vasıtasıyla elde edilen bilginin şematik, soyut ve yetersiz olduğu, böyle bir bilginin nesnelere doğrudan irtibat kuramadığını ileri süren “epistemolojik irrasyonalizm”. Üçüncüsü, insan eylemlerinin akıl vasıtasıyla kontrol edilmediği, aklın yönetimci ve yol gösterici gücüne sahip

olmadığını iddia eden “ahlaki irrasyonelizm”. İnsanların yabancı ve anlamsız bir dünyada var olduğu ve onları sadece bu tarihe ve şu ana ait varlıklar olarak tasarlayan ahlaki irrasyonelizm, insan tepkilerinin üstün bir güç tarafından yönetilmediğini ve akıldışı olduğunu iddia etmektedir.

İrrasyonelizm eğilimi, Nietzsche başta olmak üzere Kierkegaard, Heidegger, Foucault, Derrida, Lyotard ve Rorty’nin eserlerinde açıkça kendini göstermiştir. Nietzsche’nin batı rasyonelliğine saldırıları, Heidegger, Derrida, Foucault, Lyotard gibi postmodern düşünürlerde büyük bir etki bırakmıştır. Postmodern filozoflar bazıları, üzerine bırakılan etki için Nietzsche’ye postmodernizmin babası lakabını vermiştir.

Rasyonelliğin evrensellik arzularının gerçekleşmesinin aydınlanma geleneğinin olduğu ve bu arzuların postmodern dönemde itibarını kaybettiği ve şu an hiçbir şeye yaramayacağı düşüncesinde tüm postmodern filozoflar hemfikirdir. Modernizm düşünürlerin akıl kuramının kuralları evrensel, mutlak, kaçınılmaz, tüm beşer toplumlarında aynı şekilde uygulanabilen ve tarih dışı olduğu fikri, postmodern filozoflar için artık geçersiz hale gelmiştir. Postmodernistlere göre, modernizmin evrensel ilkelerinin rasyonel olan bir toplumu oluşturma arzusunun totaliter ideolojisinin ortaya çıkmasına sebep olmasından başka bir yararı yoktur (Asgari, 2008: 176).

Rasyonel sekülerizm ve hümanizm kuramları çerçevesinde tarif edilen modern felsefe anlayışında insanın akli, toplumsal ve natürel hakikatlerin ötesine gidebilme ve onu keşfedebilme gücüne sahiptir. Ama Lyotard ve Foucault gibi postmodern filozoflar, modernizmin bu akıl anlayışına karşı çıkararak onu iptal etmeye çalışırlar. Lyotard’ın postmodernizmi “büyük anlatılara güvensizlik” olarak tarifi, aslında marksizmin ve Hegelci’lerin akılcılık anlatılarına saldırısı anlamına gelmektedir: Lyotard, modernizmin siyasal ve toplumsal anlatılarını eleştirerek, bölgesel ve küçük toplumlara bağlı olan anlatıların daha iyi çözüm yolları getirebileceğini ileri sürmektedir (Asgari, 2008: 176).

### 1.5.3. Hakikatin Yıkılışı

Postmodernizmin ortaya çıkmasıyla birlikte, kusursuz hakikat kuramı da anlamını kaybetmiştir. Rorty, *olumsallık, ironi ve dayanışma* kitabında şöyle yazıyor: “Son iki yüzyıldır hakikat vizyonunun keşfedilmesi yerine yarattığı tartışmaların önem kazanmaya başladığını görüyoruz” (Rorty, 1995: 23). Bu söz, aslında “hakikat” vizyonunun postmodernizmde ve pragmatizm öğretilerinde bir yerinin kalmadığını daha ciddi bir biçimde ilan etmesi anlamına gelmektedir. Rorty’ye göre “Kant’ın bilimi ikinci aşamada hakikat dünyasına fenomenal dünya hakkındaki hakikate ayırmak isteği ve Hegel’in doğa bilimini, kendisinin tinsel doğasının henüz

tam anlamıyla bilincinde olmayan tinin bir betimi olarak düşünme isteği ve böylece şairin ve politik devrimcinin önerdiği hakikat türünü birinci derecede hakikat statüsüne yükseltmek isteği” hakikatin dışarıda var olama vizyonunun yıkılışına doğru bir adımdır (Rorty, 1995: 25).

Fakat Rorty’ye göre, Alman idealistlerin “hakikatin dışarıda var olduğu vizyonu ortadan kaldırmaları”, onların yolun yarısına kadar geldiği anlamına gelir. Çünkü ona göre Alman idealistler “mekân ve zamanın hakikat olmadığı fikriyle mekânsal-zamansal evrenin var olduğunun nedeninin insanlar olduğu fikriyle karıştırmışlardı” (Rorty, 1995: 25). Ancak Rorty de dâhil olmak üzere tüm postmodern filozoflar dışarıda var olan hakikat vizyonunu tamamen kenara bırakmıştır. Rorty’ye göre hakikatin orada dışarıda ve insanın zihninden hariç olması, ancak tümcelerin orada dışarıda var olması takdirde kabul edilebilir. Tümcelerin orada dışarıda var olmadığı için ve insani toplumların kültür ve geleneğine bağlı bir şey olduğu için, hakikat de orada dışarıda değil, insani toplumların pratiklerinde var olmaktadır (Rorty, 1995:26).

Felsefi bir akım olarak postmodernistler, bilgi ve epistemolojiyi tekrardan tarif ederken, gerçeklik, hakikat, akıl, değer ve dilbilimin anlamı gibi kuramların bir tür rölativist kültür olduğunu ileri sürmektedirler. Postmodernistler, toplum ve tarih dışı hakikat diye bir şey olmadığı ve olan her hakikatin toplumsal ve dilsel olduğu, bu sebeple tarihin konusu olduğunu düşünmektedir. Böylece postmodernistler, hakikatin, toplumun dil, duygu ve geleneklerine bağlı olduğunu söylemekle birlikte, uygunluk olarak hakikat kuramını tamamen kenara bıraktığını söyler (Asgari, 2008: 177).

Postmodernistlere göre, hakikati dış dünya ile zihin dünyası arasında uygunluk olarak tarif etmek, bu tarifi kabul etmeyenlerin ise kurban edildiği anlamına ve böylece hakikat ile güç arasında bir bağ olduğu anlamına gelecektir. Foucault da bu meseleyi ciddiye alarak klasik filozofların transandantal hakikat üzerine hükümlerin imkân şartlarına odaklı olduğunu ve bu hakikatin bazen öznedede ve bazen nesnedede olduğu düşüncesinde olduğunu düşünmektedir.

Derrida’nın yapı-söküm görüşlerinde de Hegel’e karşı hakikatin kusursuz bilgi vasıtasıyla gerçekleşmeyip, metin ve alana bağlı olan pratikte gerçekleştiği ileri sürülmüştür. Yani Derrida’ya göre hakikat, toplumun kültürel şebekelerine bağlı bir şeydir. Buna rağmen Derrida, hakikatin yıkılışından söz etmek yerine hakikatin kendi şebekesinde yani toplumun kültür ve geleneğinde yerleştirilmesini önermektedir. O diyor ki “metinlerimde hakikatin değeri ve hakikate bağlı olan tüm değerler, tamamen kenara bırakılmayacak, belki de kendi ağlarına daha sağlam ve daha derin yerleştirilecektir” (Derrida, 1988: 146). Yani Derrida’nın amacı hakikatin kenara bırakılması değil, belki de hakikatin eski yapısının bozulması ve onun yeni şebekelere yerleştirilmesi ve ona yeni anlam kazandırılmasıdır. Derrida, Edmund Husserl’in



fenomonolojik hakikati, yani zihin için hazır olan şey olarak hakikat kuramını da reddederek, onun yerine metni ciddiye almıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### RORTY'DE SİYASET FELSEFESİ

Richard Rorty'nin felsefi hayatında savunduğu tek siyasal anlayış vardır: hükümet, millet ve bireyler arasındaki tüm ilişkilerde bireyin özgürlüğünü ön planda tutan “liberal demokrasi”. Rorty'ye göre liberal demokrasi, Batının modern dünyaya sunduğu en önemli hediyedir. O, bir dönem bütün vatanseverlik duygusuyla Amerikan toplumunun en ideal yönetim biçimini yani liberal demokrasiyi benimsemesinden gurur duyduğunu söylemiştir. Ona göre liberal demokrasi, aydınlanma döneminin en önemli sonucudur fakat “Aydınlanma liberalizmini aydınlanma rasyonalizminden ayırma zamanı gelmiştir” (Moufe, 2016: 14). Aydınlanma rasyonalizmi, evrenselci ve değişmez bir ahlak ve siyaset felsefesi ortaya koyma çabasıdır. Onlar, liberal demokrasinin rasyonel ilkelerini felsefe yoluyla açığa vurmaya çalışmaktadır. Onlar demokrasinin üstünlüğünü garanti altına alabilecek evrensel ve değişmez argümanlar getirme eğilimindedir. Rorty ise liberal demokrasiye duyduğu bütün olağanüstü duygularına rağmen felsefe ile siyaset yapmamamızı önermiştir. Bu öneri felsefenin siyaset ile hiçbir ilgisi olmadığı anlamına değil, felsefenin siyasetin temeli olamadığı anlamına gelir. Çünkü Rorty, epistemolojik olarak felsefe geleneğini çoktan kenara bırakmıştır. Bu yüzden Rorty şöyle demiştir:

Herkesin gözünde haklı çıkarılabilecek, onlara dayanarak demokratik siyaseti benimsemenin bir yükümlülük olduğu çıkarımında bulunabileceğimiz öncüller, siyasi olarak tarafsız öncüller bulmaya yönelik ümitsiz çabadan vazgeçmek zorundayız (Rorty'den akt, Moufe, 2016: 12).

Aydınlanma, demokrasinin rasyonel ilkelerini zihin ile insan doğası bağlamında aramaya çalışırken, analitik felsefe bu görevi dil felsefesi üzerinden sağlamaya çalışmıştır. Bu yüzden aydınlanma hareketinin bazı yönlerinin hâlâ ayakta tutulmaya değer olduğunu düşünen Apel ve Habermas gibi düşünürler, dil felsefesinden yola çıkarak evrenselci ahlak ve siyaset felsefesi anlayışını garanti altına almaya çalışmaktadır. Fakat Rorty'ye göre liberal demokrasi ilkeleri, olası dil oyunlarından bir tanesidir. Bu yüzden “bu ilkeleri destekleyecek, onları başka siyasi dil oyunlarına karşı garanti altına almak için ‘bağlam-bağımlı’ olmayacak argümanlar aramak boşuna demektir” (Moufe, 2016: 13).

Böylece Rorty temelci olmayan bir siyaset felsefesi ileri sürmektedir. Ona göre hem aydınlanmanın epistemolojik yaklaşımı hem de analitik filozofların dil felsefesi anlayışı demokratik ve liberal ilkelerimizi garanti altına almakta başarısız kalmıştır. Rorty bu meseleyi

açıklamaya çalışırken ilk adımda “zihnin doğanın kusursuz aynası” olduğu geleneksel epistemoloji fikir tarzını eleştirmiştir ve ikinci adımda Frege ve Russell gibi analitik filozofların dil anlayışlarını çürütmeye çalışmıştır. Bu yüzden analitik felsefeden farklı yeni bir dil felsefesi anlayışı Rorty’ye “aydınlanma liberalizmini aydınlanma rasyonalizminden ayırma” konusunda yardım sağlamıştır. Bu yüzden dil felsefesi Rorty’nin siyaset felsefesinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Rorty siyaset felsefesini iletişim alanından ayrı düşünmemektedir. Dil felsefesi yerine daha toptancı bir iletişim felsefesi öne sürmektedir. Bu yüzden bu meseleler göz önüne alınarak ikinci bölümde ilk olarak Rorty’nin dil felsefesi ele alınmıştır.

## 2.1 Dil felsefesi

Dil felsefesi tarihini İ.Ö. 1500’lü yıllara kadar dayandırabiliriz. Dilin ne olduğu ile ilgili tartışmalar “Vedalar’ın” dilin kutsallığı düşüncelerinde rastlanır. Sanskritçe’nin morfolojisi, Sanskritçe’nin fonolojisi ve dilin ne olduğu İ.Ö. 5. Yüzyılda Panini’nin Sanskritçe’nin kurallarını belirlemeye çalıştığı dönemlerde ele alınmıştır (Özcan, 2014:11). Şu anda da dil ile ilgili ilk akla gelen sorular şunlardır. “Dil nedir?” “Kelimeleri anlamlı kılan öge nedir?” “Kelimelerin anlamı nedir?” bu sorulara cevap vermek istediğimizde doğal olarak ilk akla gelen cevaplar bunlardır: “Dil, birbirimizle iletişim kurmak için kullandığımız bir işaretler sistemidir. Dil meselesi olarak iletişim, başkalarının ne düşündüğünü bilmemizi sağlama yoludur”. (Morris, 2007: 1).

Fakat 20. yüzyılda, dil meselesi ve dil sorunsallıkları bu tip soruların ve onlara aynı kaynaktan verilen cevapların ötesi bir yere çıkmaktadır. Günümüzde dil, felsefenin asıl tartışma merkezidir. Charles Taylor’ün de söylediği gibi “günümüzde artık felsefenin odak noktası epistemoloji değildir, onun yerini dil felsefesi almıştır (Wilson, 2004: 14). Rorty diyor ki “günümüzde işaret, sembol, dil ve söylem gibi kavramlar günün felsefi sloganı olmuştur, nasıl ki geçen yüzyıllarda akıl, bilgi ve zihin gibi kavramlar günün felsefi sloganıysa” (Rorty, 1999: 64). Rorty’ye göre klasik ve ortaçağ dönemlerinde “şeyler”, 17. ve 19. yüzyıllar arasında “ideler” ve 20. yüzyılda “sözcükler” felsefenin asıl meselesi olarak görülmektedir (Rorty, 1979: 263).

Dil felsefesinin önem kazanışı 20. yüzyılda, analitik felsefenin ortaya çıkışıyla başlar. Frege’in ve Russell’in felsefeyi “sembolleştirme” çabaları, dil merkezli bir analitik felsefenin ortaya çıkışına yol açar. Analitik felsefe tecrübe hakkında konuşmayı bırakıp, dil hakkında konuşmayı tercih eder. Rorty de (daha sonra ayrıldığı) analitik felsefe geleneğinin etkisi altında eğitim gördüğü için, dile daha fazla önem vermiştir. Gerçi dilin önem kazanışı sadece analitik felsefesinin özelliği değildir. Örneğin Heidegger, Derrida, Foucault ve diğer postmodern

filozofların yazılarında da dilin önemi açıkça yansıtılmıştır. Böylece dile önem verme eğiliminin 20. yüzyıl felsefesinin önemli bir özelliği olduğu söylenebilir. Hatta Rorty, klasik pragmatizm ile yeni pragmatizm arasındaki farkın “yeni pragmatistlerin tecrübe veya zihin yerine dili benimsemesi”, olduğunu söylemiştir (Rorty, 1999: 95).

Ancak Rorty, dil felsefesi dediğimiz disiplinin bilginin temeli olarak epistemolojinin yerine geçmesi düşüncelerini eleştirmeye çalışmaktadır. Bu yüzden o, “günümüzde ‘dil felsefesi’ olarak tanımlanan disiplinin iki kaynaktan ortaya çıktığını” söyler. Birincisi Frege’in bahsettiği problemler ve Wittgenstein’in *Tractatus*’ta ve Carnap’ın *meaning and Necessity* (anlam ve zorunluluk)’da ele aldığı meseleler dizisidir. Bunlar, anlam ve referans kavrayışlarımızın nicel mantığını kullanmak için nasıl tertip edileceği ve modülasyona dair sezgimizin nasıl korunacağı hakkında tartışılan problemlerdir. Bunlar, sezgilerimizi ikna edebilecek bir resim üretmek için “hakikat-doğru”, “anlam”, “zorunluluk ve “isim” gibi kavrayışların birbiriyle bağdaşma tarzını bulmaya çalışan problemlerdir. Rorty, bu tip problemler dizisine “saf dil felsefesi” adını vermektedir (Rorty, 1979: 257). Bu disiplinin, geleneksel felsefenin sorunsallarını ortadan kaldırma konusunda hiçbir kaygısı yoktur. Epistemoloji ile hiç ilgisi olmayan bir disiplindir.

Rorty’ye göre “dil felsefesinin ikinci kaynağı açıkça epistemolojiktir”: Saf olmayan dil felsefesi, Kantçı geleneğin felsefeye dayandırdığı sabit ve tarih dışı gerçeklik amacını kurma çabasıdır. Rorty diyor ki “saf olmayan dil felsefesi bizim için, klasik felsefenin kafa karıştırıcı meselelerine ilgi göstermeye çalışan yeni bir çalışma türü olarak görülür” (Rorty, 1979: 264). Ona göre “dilsel dönüş” hareketi, psikolojik olmayan bir ampirizmi yaratma çabasıyla ortaya çıkmıştır. Bunun için “felsefi sorular”, yeniden “mantıksal sorular” şeklinde canlandırılmıştır. Bu dönemki felsefeye, ampirik ve fenomenolojik vizyonlar, deneysel psikolojik genelleştirme olarak değil, mantıksal dil analitiği sonucu olarak sunulabileceği bir fikir tarzı hâkim olmuştur. Kant’ın Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük ile ilgili bilgi iddiaları hakkında sunduğu görüşler, dile bağlı görüşler olduğu fikri yaygınlaşmıştır. Felsefeyi bir tür dil analitiği hesaplamanın, Hume’un düşüncesindeki niteliği Kant’ın düşüncesindeki niteliği ile birleştirme imkânı yönündeki sanıyı artırmıştır (Rorty, 1979: 258).

Rorty ise anlatmaya çalıştığı iki dil felsefesi kaynağından uzak durmaya çalışmaktadır. Ona göre bu iki kaynaktan, Descartes’ın temelci felsefe geleneği yani kusursuz bilgi meselesini tartışmaya devam etmektedir. Bu yüzden o, Davidson’ın “dil nasıl çalıştığı sorusunun bilginin nasıl çalıştığı sorusu ile hiçbir alakası olmadığı” fikrine katılmaktadır (Rorty, 1979: 259). Epistemolojinin “dil” üzerine kurulmasının, epistemolojinin “zihin” üzerine kurulması kadar hatalı olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Wittgenstein’in ileri sürdüğü dil felsefesi Rorty için

daha makul görülmektedir. Ancak Rorty, Wittgenstein’ci filozofları da iki gruba ayırmaktadır: “onarımcı” Wittgensteincılar ve “pragmatik” Wittgensteincılar (Rorty, 2007: 161).

Onarımcı Wittgensteincılar, Wittgenstein’in “filozofların işi, sözcük dağıcıklarının metafiziksel işleyişini gündelik işleyişine indirmektir” iddiası ve “felsefe her şeyi sadece önümüze koyar hiçbir sonuç göstermez” iddiasını ciddiye almaktadırlar. Bu Wittgensteincılar *Tractatus’un* son bölümlerini ve 89-133 sayfalarını, Wittgenstein’in dil ya da başka bir alan hakkında hiçbir tez ya da görüş sunmadığını ve onun sadece onarımcı bir filozof olduğunu ispat etmek için yanıt göstermektedir (Rorty, 2007: 161). Bu Wittgensteincılar, *Tractatus’a* felsefi problemlerin soru şeklinde ortaya çıkmasının nedenine, dil mantığının yanlış anlaşılmasına dayandırdığı için önem vermektedir (Wittgenstein, 2008: 11). Onlar *Tractatus’u* dilin doğru çalışmasının şartlarına bir tepki olarak ya da gündelik dilin yerine mantıksal dili koymaya çalışan bir kitap olarak görmüyorsa da dilin mantıksal yapısını gündelik dile yaymaya çalışan bir kitap olarak görürler (Roosi, 2001: 26). Onlar, dilin sorunların çözüldüğünde felsefenin sorunların de çözüldüğünü düşündüğü için Wittgenstein’in bu sözüne sadıktır: “felsefi problemler, dil tatile gittiği zaman ortaya çıkar” (Wittgenstein’danakt, Doğrucan, 2020: 103). Rorty, Wren Goldfarb, Cora Diamond, James Conan ve diğer dilsel dönüş takipçilerini onarımcı Wittgensteinciler olarak görmektedir (Rorty, 2007: 163).

İkinci tip Wittgensteincılar ise Wittgenstein’in yazılarındaki hakikat ve bilgi kuramının pragmatik yanlarını değerlendirmektedir. Bu Wittgensteincılar, onun “felsefi meselelerin kökenleri” düşüncesini ve “felsefi teorilerinin aniden bırakılmasının gerektiği” düşüncesini, yani (onarımcı Wittgensteincıların önemsedığı düşüncelerini) tamamen kenara bırakmaktadır. Pragmatik Wittgensteincılar kahramanının değerini, onun *Tractatus’ta* geçen dil ve dil olmayan hakkındaki kötü görüşünü bırakmasında ve yerine “felsefi soruşturmalarda” daha iyi görüşe sahip olmasında görmektedir. Bu Wittgensteincılar, “dilini bilgi edinme aracı” olduğu fikrine tamamen karşıdırlar (Rorty, 2007: 162). Rorty, Quine, Davidson ve Sellars’ın dil anlayışlarına yakınlık gösteren pragmatist düşünürleri, pragmatist Wittgenstein’ciler olarak tanımlamaktadır.

Rorty, onarımcı Wittgenstein’cilerin felsefi anlayışlarında hâlâ temelci ve temsilci bir düşünce biçimi görmektedir. Onlar istemese de dili doğanın kusursuz aynası olarak görmektedirler. Bu yüzden Rorty, pragmatik Wittgenstein’ciler grubunda yer almaktadır. O, dile tarihsel bir pozisyondan bakarak, dilin hangi yanların gerçeğe bağlı ve hangi yanlarının bağlı olmadığı sorusunun gereksiz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Rorty “(...) dili bir pragmatik bakışla incelemek, metafiziğin anlamsızlığını değil, metafizik ile ilgilenmenin sadece zaman kaybetmek anlamına geldiğini belirlemek anlamına (...)” geldiğini söylemektedir (Rorty, 2007: 163). Ona göre eğer dile “temsilci” bakışla bakmayı bırakıp, yerine

toplumun pratiğine odaklanmayı düşünürsek, 17. yüzyılın felsefi sorunsallarını tamamen kenara bırakabiliriz.

Rorty'nin Wittgensteincıları onarımcı ve pragmatik gruplara ayırmaya çalışmasının amacı, pozitivistlerin “felsefi tartışmaların dil mantığının yanlış kullanımından kaynaklandığı” görüşünün ve analitik filozofların “felsefi meselelerin dilsel olduğu” görüşünün hâlâ Descartes – Kantçı “temelci” felsefe geleneğinin devamı olduğunu belirtmeye çalışmasıdır (Rorty, 2007: 163). Rorty'ye göre felsefi meseleleri dilselleştirmeye çalışmak, İmmanuel Kant'ın “metafizik” yerine “transandantal felsefeyi”<sup>17</sup> yerleştirmeye çalışması gibi bir şeydir ve bu fikir tarzı hâlâ felsefeyi bilimin emin yoluna sokmaya çalışan Kartezyen – Kantçı geleneğin yolunu devam ettirmeye çalışmaktadır. Felsefeyi dilselleştirme çabası “dilsel dönüş” hareketinin başlangıcında ortaya çıkmıştır.

Rorty'ye göre Kant, natürel ilahiyatçıların neden (*cause*) ve zat ya da öz (*substance*) sözcüklerini yanlış kullandığını belirtmeye çalışır. O, bu eleştiriyi zamansız ve mekânsız varlıkların özelliklerinin uyumsuzluğunu göstermek için ileri sürer (Rorty, 2007: 170). Kant bu uyumsuzluğun sözcüklerin doğru – yanlış kullanımında saklı olduğunu zanneder. Bu yüzden felsefe tarihinde nelerin yanlış ve nelerin doğru gittiğini anlayabilmek için genel bir “temsilci” düşünce olarak “transandantal” felsefenin ibda edilmesine gerek duyar. Rorty, “Kant'ın felsefi uyumsuzluklara getirdiği çözüm, kendi uyumsuzlukları kadar kafa karıştırıcıdır” der. Çünkü hem mantık ve hem de psikoloji olarak kabul ettiğimiz transandantal felsefe disiplini, bilimin emin yoluna çıkmak için, “özü içinde olan şey”e (*thing-in-itself*) bir öge olarak her zaman gerek duymuştur (Rorty, 2007: 171).

Fakat Kant bu ögeye ulaşmada başarısız kaldığında, onun yoluna devam eden “dilsel dönüş” hareketinin kurucuları mantık ile psikoloji arasında ayırt edici bir çizgi çizmek ile yeni bir disiplinin keşfini ilan etmiştir. “Dilsel felsefe” ya da “dil felsefesi” ya da “anlamın sistematik teorisi” olarak adlandırılan bu disiplinin, Kant'ın ulaşmaya çalıştığı ama ulaşamadığı tüm meselelere ulaşabildiğini zannetmiştir. Mantıkçı pozitivistler bu disiplin yardımıyla felsefenin bütün eski problemlerini çözmeye cesaret etmiştir. Ancak Rorty'ye göre artık mantıkçı pozitivistlerin hayal ettiği tüm felsefi meseleleri çözebilen bu disiplin, ikinci Wittgenstein'in *felsefi soruşturmalar* (Philosophical investigations) kitabında “felsefi meselelerin dilsel olmadığı” iddiasıyla yıkılmıştır. Ona göre, artık Wittgenstein'in “anlam peşinde değil, kullanım peşinde koşmalıyız” dediği söz, filozoflar arasında daha fazla önem kazanmıştır (Rorty, 2007: 172).

<sup>17</sup> Transandantal felsefe: Bakınız: aynı eser sayfa 10

Sellars'ın “dil öncesi bilgi diye bir şey olmadığı” iddiası ve Quine'in “analitik ifade diye bir şey olmadığı, tüm ifadelerin anlamlarını bilginin toplu yatağından ve başka ifadelerin ilişkisinden aldığı” iddiası, Rorty'nin düşüncesine dilin davranışçılık epistemolojisi anlayışına yol açmıştır ve böylelikle pragmatik dil felsefesi anlayışını benimsemiştir (Nori, 2011: 14). Rorty'ye göre pragmatistler dilin “anti temelci”, “anti temsilci” ve “anti görsel” yanlarına önem vermektedir çünkü şeylerin anlaşılması ile şeylerin kullanılışı arasındaki farkı ortadan kaldırma çabasındadırlar. Onlar Bacon'ın “bilgi güçtür” ifadesinden, “güç her zaman bilgiye hizmet eder” ifadesi sonucuna varmaktadırlar. Çünkü “X”i anlamak iddiası, X işini yapabilmek iddiasını ortaya koymak demektir” (Rorty, 1999: 50).

Böyle ise Rorty için dil, “sloganlar”, “işaretler” ve anlamlı “sesler” şebekesinden oluşan, canlı varlıkların istedikleri şeyleri elde edebilmesi için kullanılan araçtır. Rorty'nin bu dil anlayışı Darwincilerin dil anlayışı ile aynıdır. Rorty diyor ki “(...) dil benim gibi nominalistler için bir arabulucu değil, bir araçtır ve anlam sadece işaretlerin ve seslerin doğru kullanım kuralıdır” (Rorty, 1991: 126). Ona göre, insanların yiyecek ve cinsel ihtiyaçlarını karşılamak, çevrenin işleyiş tarzını anlamak, insan dayanışmasının bilincini güçlendirmek ve özel dilin geliştirilmesi vasıtasıyla merkezli olmayan bir ben yaratmak dilin gerçek görevidir. Böyle ise “ben acıktım” gibi önermeleri dile getirmekle, aslında içimizde olan duyguyu dışa vurarak paylaşmıyoruz, etrafımızdaki insanların bir öteki faaliyetimizin ne olacağını anlamasına yardımcı oluyoruz. Bunlar Descartes'ın “temsil evi”nde devam edilen insan bilgisi olaylarının anlatılması için kullanılan önermeler değil, davranışlarımızın başkalarının davranışları ile uzlaştırılması için kullanılan araçlardır (Rorty, 2005: 28-29).

Rorty'de dil, işaretler ve sesler şebekesi olarak tanımlanmaktadır; ama bu da insanın özüne ait bir şey değil, Darwin'in anlattığı evrim sürecinde gelişen bir şeydir. Rorty, Darwinci bir bakış açısı ile, insan dediğimiz canlıyı çevreden en iyi şekilde ilham alabilen zekâlı bir hayvan olarak görmektedir. Bu hayvan, evrim sonucunda geliştirdiği beyin ve dil aracılığıyla en az acı çekme ve en çok haz alabilme yöntemlerini bulmaya çalışmaktadır. Kelimeler, işaretler, diller ve inançlar, insan diye bir zekâlı hayvanın yarattığı araçlardır (Stroud, 1984: 104).

Rorty'ye göre böyle bir Darwinci gözüyle dile bakmak, birinci Wittgenstein'in ve analitik filozofların dilin gerçeğin temsilcisi olduğu anlayışını iptal eder. Dil, “şeyler ve araçlar arasındaki bağları açıklar ama şeyler ile zihin arasında bağ kurup şeylerin aynası olarak çalışmaz” (Rorty, 1999: 59). “Araçların manipüle ettikleri şeyle olan ilişkisi, mutabakat ya da temsil meselesi değil, sadece belirli bir amaç için yarar meselesidir”. Rorty şöyle örnek verir:

“Bir mide pompası insan doğasına stetoskoptan daha yakın değildir ve bir voltaj test cihazı elektrikli bir cihazın özüne tornavidadan daha yakın değildir” (Rorty, 1999: 65).

Öyle ise Rorty anlayışında dilde sabit değişmez ve tarih dışı özü diye bir şey yoktur. Dil olumsal bir şeydir. Rorty diyor ki: “Başka bir metotla değil böyle bir metotla sohbet etmemiz, tarihi olaylar vasıtasıyla belirtilen bir meseledir. Başka bir metotla sohbet etmemiz meselesi de mümkündür” (Rorty’denakt, Brandon. B, 2000: 35). 500 yıl önce, insanlar (aşai rabbani ayini) ya da Kutsal Eucharist’teki tasfiye ve tasfiyecilik meselesini merak ederken, bugün kimse bu konuyu merak etmez. Bu, eşyaların kendi içinde yer alan sorunlara ve sorulara daha da yaklaştığımız anlamına mı geliyor? Rorty’ye göre, cevap “Hayır”dır; “Olan tek mesele, bir konuşma şeklinin, başka bir konuşma şeklinin yerini almasıdır”. Belki de 500 yıl sonra “kuarklar” ve “kesikli dengeler” hakkında sohbet etmemiz, bugün özdeşleşme hakkında sohbet etmemiz kadar değişik ve anlaşılmaz görülür. Bu haleflerimizin gerçeğe bizden daha yakın olacağı anlamına mı gelir? Rorty’nin cevabı Bir kez daha “Hayır”dır. Ona göre bu sadece çağdaş bilimsel dil oyunumuz, başka dil oyunu tarafından ortadan kaldırılması anlamındadır. Ama bu dünyanın nasıl olduğuna dair iç görümüzün daha geliştiği nedeni gibi değil, dinazorların yerini memelilerin alması gibi olumsal bir olaydır (Guignon ve Hiley, 2003: 15). Diller, tarih boyunca değişir ve insanların bu tarihsellikten kaçınma imkânı yoktur. İnsanların yapabildiği tek şey, kendi döneminin meselelerinin incelenmesi ve yeni bir dönemin başlaması için hazırlanmasıdır (Rorty, 1995: 29).

Bu anlamda, “gerçekler” (*facts*) bizden ve inançlarımızdan ayrı ve dışarıda olan şeyler değil, dilimizin üretimleridir. Dışarıda olan şeylerin vasfı ancak dilimiz yoluyla mümkündür. Rorty’ye göre dünyanın bizden bağımsız olmasıyla hakikatin bizden bağımsız olması arasında da bir ayırım çizmemiz gerekir. Dünyanın bizden bağımsız olduğu ve bizim yaratımımız olmadığını iddia etmek, sağduyuya dayanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen sebeplerin sonuçları olduğunu iddia etmektir. Hakikatin bizden bağımsız olmadığını iddia etmek, sadece cümlelerin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını iddia etmek, cümlelerin dilimizin unsurları olduğunu ve dilimizin de bizim yaratımımız olduğunu iddia etmektir. Ona göre hakikat bizden ve zihnimizden bağımsız olamaz – çünkü cümleler bizden bağımsız değildir. Dünya bizden bağımsızdır ama dünyaya dair vasıflarımız bizden bağımsız değildir (Rorty, 1995: 26).

Böyle ise ona göre Dünya hakkında vasıflarımız doğru ya da yanlış vasıflarını alabilir ama dünya kendi başına doğru ya da yanlış olamaz. Rorty diyor ki “Hakikatin keşfedilmekten ziyade yaratıldığı imgelemi, sosyal ilişkilerin bütün sözcük dağarcıkları ve bütün sosyal kurumlar spektrumunun bir anda değiştirilebileceği imkânını göstermişti”. Bu öncül, ütopyacı



politikayı düşünürler arasında bir kural hâline getirmişti ve böylece “(...) ütopyacı politika hem Tanrı'nın iradesini hem de insanın doğasını soruşturmaktan vazgeçip şimdiye kadar bilinmeyen bir toplum şekli yaratma hayalini takip etmeye başladı” (Rorty, 1995: 23-24).

Rorty'ye göre hakikatin bizden ayrı ve insan dışı olduğu fikrini kabul etmek, aslında Kartezyen-Kantçı geleneğin “zihnin gerçeğin kusursuz aynası” olduğu görüşünün tuzağına düşmek demektir. Dil ile hakikat arasında bir düalizm olduğu fikri, Kartezyen-Kantçı geleneğinin zihin ile dünya arasındaki düalizm fikrinin mirasıdır. Kartezyen-Kantçı gelenekte “zihin” ya da “dil” bir içe sahiptir ve dışarıda var olan gerçekler karşısında durarak onu ayna şeklinde yansıtmaktadır (Rorty, 1991a: 12). Ama Rorty, buna karşı dil üzerine ikinci Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da düzenlediği düşüncesine katılmamızı önermektedir.

Wittgenstein'a göre sözcük dağarcıkları–bütün sözcük dağarcıkları hatta daha önemsedığımız sözcükleri içeren ve öz vasfımızı kapsayan sözcük dağarcıkları bile insan yaratımlarıdır. Dil, şiirler, ütopyik toplumlar ve gelecek nesillerin bilimsel görüşleri gibi insani buluşlar için bir araçtır (Rorty, 1995). Bu yüzden hakikat, sürekli olarak dilseldir- çünkü öz bilinç sürekli olarak dilseldir. Hakikat dilsel olduğu ve dil insan toplumları içinde yaratıldığı için, hakikat de insani bir yapıya sahiptir. Rorty'ye göre dilin yapısı şiirseldir ve hakikatin yansıtıcısı değil, yaratıcısıdır. Tarihi olumsuzlıklardan ayrı, tarafsız ve öngörüsüz hiçbir hakikat yoktur. Bu yüzden üzerine bir doktrin kurulabilecek hiçbir Arşimet noktası da yoktur. Öyle ise dilin dünya hakkında bize sadece tarihi ve olumsal vasıflar sunmaktan öte hiçbir hakikati yansıtabilme özelliği yoktur (Best ve Kellner, 2001).

Rorty'nin eleştirmenleri, onun “keşfetme ile “yaratmayı” aynı değerde tuttuğunu söylerler. Ancak Rorty diyor ki “hakikatin ve inançların keşfedilen bir şey olduğunu değil, dilin yaratımları olduğunu söylemek, onların alakasız yaratmalar olduğu anlamına değil, farklı sözcükler yardımıyla dışarıdaki dinamiklere karşı tepki gösterme anlamına gelir; bu yüzden yaratma ile keşfetmenin aynı değerde olduğu eleştirisi bu görüşü kapsamaz. Ayrıca inançlara temsiller olarak değil, pratik davranışlar olarak bakmak ve kelimelere temsil olarak değil, araçlar olarak bakmak, “yaratma durumda mıyım?” ya da “keşfetme durumda mıyız?” gibi soruları anlamsız kılar (Rorty, 2005: 30).

Hem Rorty hem de Davidson, gerçek dilimize olgular (*facts*) yardımıyla gerekçelendirme sunmadığımız görüşünü ileri sürmektedirler. Onlara göre olgular sadece dil vasıtasıyla anlatılabilir şeylerdir ve olgulara gerekçelendirme sunmak için dilden çıkmamıza gerek yoktur; aslında dilden çıkmak imkansızdır. Rorty, Sellars ve Quine'in “dil her şeyi kapsama özelliğine sahip olduğu” görüşünü paylaşır ve dil şebekesinden çıkabilme olanağımız olmadığını söylerler (Guignon ve Hiley, 2003: 13). Habermas, dilden dışarı çıkma imkânımız

olmadığı düşüncesini, “dilin büyücü şebekesi” adını verir; yani tümceler ve inançların sıldırımın ancak başka tümceler ve inançların yardımıyla gerekçelendirildiği bir şebeke. Ona göre “Tümceler ve inançların gerekçelendirilmesi ancak başka tümceler ve inançlar vasıtasıyla mümkün olduğu için, dilin büyücü şebekesinden çıkmamız da imkânsızdır” (Rorty, 1982: 40).

İnançların ve tümceler gerekçelendirilmesi, kullandığımız sözcük dağarcıklarına bağlıdır ve sözcük dağarcıkları metaforik özelliğe sahiptir. Rorty’ye göre sözcük dağarcıkların metaforik olduğunu kabul etmek, yeni kültürel davranış tarzının eski kültürel davranış tarzının yerini alabilmesi anlamına gelir. Sözcük dağarcıkların metaforik olması, sözcük dağarcıkların sürekli yaratım ve değişim içinde olması ve bizim sürekli daha ilginç alternatifler peşinde olmamız fikrinin sonucudur.

Dilin olumsal olma anlayışı, duyu ve bilincin olumsal olma anlayışının kabul olmasına yol açar. Dilin olumsal olma anlayışı ve duyunun olumsal olma anlayışı, fikir ve ahlak geliştiriliş sürecinin resmini daha çok hakikati anlama olarak değil, daha çok yarar sağlama metaforlar tarihi olarak bir anlayışa sahip olmamıza neden olur (Rorty, 2006a: 42). Bu yüzden Rorty “Hegel ve Wittgenstein gibi düşünürler, metafor yaratabilen düşünürler olduğu için muazzamdır” der (Rorty, 1991: 1).

Rorty böyle bir dil felsefesi ileri sürerek siyaset felsefesi görüşlerine yeni bir ışık tutmuştur. Diller toplumsal ve kültürel alanlarda yaratılır ve geliştirilir. Sözcük dağarcıkları insanların toplu eylemlerinin kolaylaştırılması ve onların faaliyetlerinin düzenlenmesi için bir araçtır. Böylelikle dil, insanların bir öteki eylemlerini tahmin edilebilir hale getirmekle insan örgütleri arasındaki uyumsuzluklar, tartışmalar ve çatışmalarını ortadan kaldıracaktır. Daha kararlı, adil ve üretken bir toplum geliştirebilir. Bu yüzden dil Rorty için bir sosyal pratiktir. Rorty, temsil kuramından uzak ve anti özcü bir dil felsefesi inşa etme çabasıdadır. O şu cümleleri kullanmıştır:

Benim argümanımda, gerekçelendirme tümcelerinin ya da idelerin (*ideas*) ve objelerin (*objects*) arasındaki özel bağlar değil, sosyal pratik ve sohbet/söyleş meselesidir. Bu yüzden Sellars’ın “verilmiş olan karşısında verilmiş olmayan” ve Quine’in “zorunlu karşısında muhtemel” hakkında getirdikleri eleştirilerin aynı içeriğe sahip olduğunu söylemek istiyorum. Bu argümanın en önemli dayanağı, inancın sosyal gerekçelendirilmesi olduğunu anladığımızda bilgiyi de anlarız ve böylelikle onu kusursuz temsil olarak görmeye ihtiyacımız kalmayacaktır (Rorty, 1979: 170).

Rorty’de dil hiçbir gerçeğin temsilcisi değildir. Dil sosyal ve kültürel bir anlam taşımaktadır. Dilin sosyal ve kültürel önemi, sosyal anlam ve bilgi aktarım sürecini ortaya

koymaktır. Dil, toplumların birbirleriyle uzlaşım sağlaması için farklı dil, deyiş ve davranış yardımıyla bir sonraki eylemlerini tahmin etmekte büyük bir önem taşımaktadır. Rorty, dilin Darwinci bir süreç içerisinde geliştiği, insanların dil vasıtasıyla cinsel ve yemek ihtiyaçlarını sağlaması ve bu dilin sosyal pratik vasıtasıyla gerçekleri yaratmasını iddia etmektedir.

Rorty, Sellars ve Quine'den ilham alarak dilin gerçeğin aynası olmadığını söylemekle, gerçeklerin insan yaratımları olduğunu söyler ve böylece anti temelci siyaset felsefesi görüşlerinin ilk adımlarını atar. O, ileri sürdüğü dil felsefesi ile üniversite dönemindeki kaygısına “felsefenin Hitlerci görüşüne karşı yürütebilecek bir aracı var mıdır?” sorusuna dilin enstrümantal ve olumsal olmasını ortaya koyarak Darwinci bir bakışla cevap vermiştir: “Felsefenin Hitlercilere ve diğer zorbalara karşı yürütebilecek hiçbir aracı yoktur” (Rorty, 2017: 7). Yani Rorty'ye göre felsefe ile siyaset yapmamalıyız.

Böylelikle o anti-temelci ve ütopyacı bir siyaset düşüncesi ileri sürmeye çalışmıştır. Böyle bir ütopyacı bakış açısında liberal demokrasi dahil bütün siyasal yönetimlerin arkasında yatan hiçbir ilahi ya da felsefi mesele yoktur. Bir gün liberal demokrasinin insanlara yarar sağlamayacağı tecrübe edildiğinde, toplum ondan vazgeçip onların gelişmesi ve dayanışmasına daha iyi yarar sağlayabilen bir disipline başvurabilirler. Tarih dışı ve insan üstü diye bir siyaset yöntemi yoktur. Çünkü Rorty için, hakikat, (*the true*) ve doğru (*the right*), felsefe diye bir disiplinle keşfedilen şeyler değil sosyal pratiğe bağlı olan şeylerdir (Rorty, 1979: 178). Bu yüzden Rorty'ye göre felsefe ile siyaset yapmamalıyız. Bu meseleyi daha iyi anlamak için Rorty'de felsefe ile siyaset ilişkisine göz atmamız gerekiyor.

## 2.2. Felsefe ve Siyaset

Filozofların felsefeye sunduğu tanımlamaları bir noktada birleştirmek, onların farklı felsefi görüşlerini bir noktada birleştirmek kadar zordur. Rorty diyor ki “felsefeyi ya (Parmenides, Platon, Aristoteles, Kant ve Hegel) gibi yazarların uzun listesi olarak ya da bir resmi okul grubu olarak tarif edebiliriz” (Rorty, 2013: 168). Birinci tarif geleneksel felsefe anlayışından uzak durmaya çalışan Derrida gibi yapı-sökümcü filozofları kapsamayacaktır. İkinci tariften de bir sonuç beklememeliyiz. Çünkü bu anlamda felsefe sadece “geneoloji” vasıtasıyla birbirine bağlanan farklı eylemler galonu olarak görülür. Fakat felsefe yaparken, tüm filozofların kullandığı ortak aracının ‘argüman’ olduğunu farz edersek, felsefe ile siyaset, siyaset felsefesinde uzlaşır. Eski Grek Felsefesi, doğa bilimi üzerine düşünmeyi bırakıp insan üzerine düşünmeye başladığında, siyaset felsefesi de ortaya çıkmıştır. Genelde Platon ve Aristoteles, ilk siyaset filozofları olarak tanımlanmaktadır. Ancak onların ve ondan sonra gelen siyaset felsefecilerinin sunduğu görüşler hiçbir zaman siyasetçiler tarafından dikkate

alınmamıştır ya da en azından siyasette uygulanmamıştır. İngiliz Felsefeci ve siyaset bilimcisi David Miller “Ne zaman ki bir Siyaset filozofu, siyasete doğrudan müdahale etmeye kalktıysa başarısız olmuştur” diyor (Miller, 2003: 9). Aristoteles, Makedonyalı İskender’in hocası idi ve Niccolo Machiavelli Floransa’da Medici ailesini danışmaya çalışmıştı. Hatta Thomas Hobbes’un, İngiltere İç Savaş’ı döneminde yazdığı (*Leviathan*) ve onun savunduğu monarşi yönetim şekline ne kralcılar tarafından ne de parlamento taraftarları tarafından ilgi gösterilmişti (Miller, 2003: 9). Buna rağmen Hobbes’un *Leviathan*’ı ya da Jean-Jacques Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* gibi siyaset felsefesi kitaplarının siyasi tutumlarına etkisini ya da Marx ve Engels’in *Komünist Manifesto*’sunun modern siyaset anlayışına verdiği yön ve etkiyi kimse inkâr edemez. Örneğin Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nin 1789’daki Fransız Devrimi’nde oynadığı rolün önemini hemen hemen hepimiz biliyoruz. Soyut siyaset felsefesinin önemini anlatırken Thomas Carlyle, Rousseau hakkında şöyle demişti: “Bir zamanlar Rousseau adında bir adam vardı. O, ide dışında hiçbir şey içermeyen bir kitap yazdı. Ama ikinci baskı, başta ona gülen kişilerin derileriyle ciltlendi” (Miller, 2003: 9).

20. yüzyıl, ideolojilerin uyanış dönemi olarak da görülmektedir. Bu dönemde farklı siyasal ideolojiler, farklı felsefi okulların desteğiyle ortaya çıkmıştır. Nasyonalizm, Marksizm, Komünizm, Sosyalizm ve Klasik Liberalizm gibi büyük siyasal ideolojilerin ortaya çıkışı, 20. yüzyılda dünya çapında büyük toplumsal ve siyasal devrimlere neden olmuştur. Bu ideolojilerin her biri, kendini haklı kılma amacıyla bir felsefi temele dayandırılmıştır. Rorty, bu ideolojilerin ortaya çıkışının nedenini, aydınlanma hareketinin hümanist ahlak gövdesinden ortaya çıkan (insan doğası) diye bir şeyin “Tanrı” ya da “din” yerine geçmesinde aramaktadır. Aydınlanma düşünürlerinin dayandığı şey insanlar arasında ortak ve değişmeyen özelliklerin var olmasını farz etmeleridir. Onlara göre bu ortak özellikler, minimum ahlak temeline neden olan (insanlık erdem) ile aynıdır. Bu insanlık erdemi toplumsal dayanışmaya neden olan niteliklerdir. Böyle bir bakış tarzı, onlara felsefeyi bilim yerine koymaya cesaret vermiştir. Ancak felsefi ideolojilerin değişmezlik fikri postmodernizmin ortaya çıkışıyla birlikte geçerliliğini kaybetmiştir. Öte yandan Engels ve Karl Marx’ın *Komünist Manifesto*’su gibi büyük ideolojilerin, planladığı yoldan çıkıp tam tersi sonuç verdiği tecrübe edilmiştir. Marksist fikirlerin etkisi altında, sosyalist devrimler, Marx’a göre, yaşanmaması gereken yerlerde ekonomik olarak nispeten gelişmemiş olan ve dolayısıyla sosyalist bir üretim biçimini benimsemeye hazır olmayan Rusya ve Çin gibi toplumlarda patlak vermiştir. Bu arada, daha ileri düzeyde yer alan kapitalist toplumlarda, bazı yerlerde oldukça istikrarlı demokratik hükümetler kurulmuştur. Hâl bu ki Marx bu toplumların sınıflandırılmış doğasını göz önüne alarak, imkânsız olduğunu düşünmüştü (Miller, 2003: 7). Hatta bazı ülkeler beklenmedik bir

şekilde faşist rejimlerin eline düşmüştür. Bunların hepsi postmodern dünyada sabit ve zorunlu ideolojilerin değişmezliğinin başarısızlık göstergeleridir.

Buna rağmen, aydınlanma döneminin yarıya bırakılmış projesini tamamlama rüyasını kafasında besleyen filozoflar hâlâ aydınlanma geleneğinin incelenmesi gereken bazı şeylerinin var olduğunu düşünmektedir. Bunların en önemlisi en azından Rorty'ye göre onun dostu Jürgen Habermas'tır. Yazar, filozof ve sosyolog Jürgen Habermas, Alman siyasetini ve düşüncesini liberalleştirilenlerin en önemli parçalardan biridir (Specter, 2012: 16). Habermas da Rorty gibi liberal demokrasinin ütopya toplumunu gerçekleştirmesi için çabalamıştır ama Rorty'nin tam tersine anayasal demokrasinin “evrenselci” ahlak ve hukukla bağlantılı olduğu fikrini savunmaktadır.

Ancak Rorty, Derrida ile birlikte Habermas'ın evrenselcilik, rasyonellik ve liberal demokrasi arasında zorunlu bir bağ olduğu düşüncesini reddetmektedir. Onlara göre anayasal demokrasinin akıl açılımında (*unfolding*), hukuk ve ahlakın evrenselci biçimlerinin ortaya çıkmasıyla bağlantılı bir uğraşı temsil etmez (Mouffe, 2016: 7).

Derrida ve Rorty'nin fikir temelleri ne kadar farklı olsa da aydınlanma döneminin temelci felsefesini çürütme çabasında birleşmiştir. Derrida'nın yapı-sökümü ve Rorty'nin neo-pragmatizmi geleneksel felsefe anlayışlarını sürekli dipten yadsımaya çalışmıştır. Rorty ve Derrida her ikisi de kendi tikel dile getiriliş koşullarını aşacak bir argümantasyon tarzının mümkün olmasını garanti altına alabilecek akıl gibi bir Arşimet noktasına ulaşılabileceğini yadsımıştır (Mouffe, 2016: 8).

Ancak aydınlanma ve rasyonalizmin temelcilik fikirlerini yadsımak, aydınlanma geleneği tartışmalarından ortaya çıkan demokrasi projeyi yadsımak demek değildir. Derrida ve Rorty'nin Habermas ile aralarındaki anlaşmazlık siyasette değil teoridedir. Habermas'ın liberal demokrasiye gösterdiği ilgi, Rorty ve Derrida'da da görülmektedir. Ancak onların Habermas ile farkı, demokrasinin felsefi temellere duyduğu ihtiyacı ve demokrasiyi gerekçelendiren rasyonel temelleri reddetmeleridir (Mouffe, 2016: 8).

Rorty ve Derrida'nın perspektifleri farklıdır ama ikisinin pragmatizm okuyuşunda anti temelci liberal demokrasiye bir eğilim vardır. Rorty “Derrida okuyanları” iki gruba ayırmıştır: Birinci grup Derrida'yı felsefenin geleneğine ilgi çekici ve ironik yazılar getirdiği için överler. İkinci grup onu, felsefeye dikkatli, sabit ve esrarengiz argümanlar sunduğu için överler. Birinci grup Derrida'nın şakacı, nazik ve sembolik (*figurativ*) yöntemine odaklanır ama ikinci grup onun idesini ve ortaya attığı gerçekleri dikkate alırlar. Rorty ise, birinci grup Derrida okuyanları dikkate almaktadır ve onlara benzer bir şekilde Derrida'ya yaklaşmıştır. Bu yüzden Rorty,

Derrida'yı dikkatli argümanlar sunabilen bir yazar olarak tanımlayanları, Derrida'yı yanlış okumuş entelektüeller olarak görmektedir (Rorty, 2013: 168).

Rorty, Derrida'yı ideoloji sunmayan bir filozof olarak görürken, kendisi de felsefenin siyasete hiçbir ideoloji sunmadığını söyler. O, Neurath'ın "hiç kimse mantıksal deneyciliği totaliter bir argümanı desteklemek için kullanamaz" (Neurath'dan akt, Gürsoy, 2017: 748) sözüne şöyle cevap vermiştir: "(...) hatırlanmalıdır ki hiç kimse mantıksal deneyciliği veya pragmatizmi, antitotaliter bir argümanı desteklemek için de kullanamaz. Epistemoloji ya da semantik önceliklerden siyasi sonuçlara giden argümantatif yol yoktur (...)" (Rorty'denakt, Gürsoy, 2017: 748).

Rorty ilk adımda felsefenin epistemolojiden kurtarılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre epistemolojiden kurtarılmış bir felsefe toplumsal ve kültürel bir eleştiri söyleminden farklı değildir. Rorty için felsefe bir kültürel politiktir. Bu kültürel politik siyaset arenasında kullanılan diğer araçların yanında yer almaktadır (Gürsoy, 2017: 748). Böyle ise Rorty'nın siyaset anlayışında önce demokrasi sonra felsefe yer almaktadır.

### 2.2.1. Önce Demokrasi Sonra Felsefe

20. yüzyılda demokratik olmayan yönetim sistemlerinin fazla yararlı olmadığı tecrübe edildiğinde, entelektüeller demokrasinin topluma düzen, yarar ve adaleti sağlama konusunda şu ana kadar en başarılı yönetim sistemi olduğuna ikna olmuştur. Ancak entelektüeller demokrasinin toplumsal ve siyasal yararı konusunda hemfikir olsa bile önceki başlıkta geçtiği gibi onların arasındaki fikir temelleri farklıdır. Bir kez daha söylemek gerekirse, aydınlanma geleneğinin etkisinden kurtulamayan Habermas gibi düşünürler, demokrasinin evrensel tarih dış ve değişmez felsefi yapıları inancıyla görüşlerini ileri sürmektedir. Rorty, Derrida ve Rawls gibi pragmatist düşünürler ise demokrasinin felsefi temellerinden daha çok, bu yönetim şeklinin sonuçlarına önem vermektedir.

Neyse ki Batıda birçok olayın aydınlanma iyimserliğini zayıflatmasına rağmen Habermas'ın (akıl)a olan güveni sabit kalmıştır. O, insanların akıl yürütme vasıtasıyla kişisel kazanım, önyargı ve dogmanın ötesine geçme potansiyeline sahip olduğuna inanmıştır. Rorty ise çocukluğunun "gerçeklik, felsefenin neresinde yer almaktadır?" sorusunun anlamsız olduğunu gördüğünde, felsefenin siyasetin neresinde yer almaktadır sorusuna şu şekilde cevap vermiştir.

Bütün o yıllar boyunca yaptığım okuma ve tartışmaların bana verdiği [tek şey], Platon'da yaşadığım hayal kırıklığını, yani felsefenin Naziler ve diğer kabadayılarla mücadelede hiçbir işe yarayamayacağına olan inancımı, daha detaylı (...) ifade edebilmemdi (Rorty'denakt, Gürsoy, 2017: 748).

Rorty, aydınlanmanın bütün ideolojik temellerini çürütmeye çalışırken, Rawls'ın Metafiziksel Değil, Siyasal Liberal Teorisi'ne (political not metaphysical liberal theory) döner ve "Demokrasi'nin felsefeye önceliği (*The Priority of Democracy to Philosophy*) yazısında "önce demokrasi sonra felsefe" fikrini ortaya koyar. Yani ona göre metafiziksel olmayan liberal demokrasinin taraftarları "Önce siyaseti ortaya koyar sonra bir felsefeyi buna göre uygularlar." (Rorty, 1991a: 384).

Rorty, bu görüşünü felsefenin hiçbir şeyin gerçeğini bulamadığı ya da hiçbir şeyin temeli olamadığı, ancak var olan şeyleri üst üste koyarak, değerlendirme ve yorumlama yolunu açabildiği fikrine dayandırır. Ona göre felsefenin işi sadece şeylerin nasıl birbirine bağladığını göstermektir. Filozof, tefsir bilimi (*Hermeneutics*) rolü esasıyla (edebi-tarihi-siyasi-antropolojik) bir dönme dolabına binerek ulaştığı her yere eleştirel ve entelektüel bir gözle bakar. O, (çok amaçlı) bir entelektüeldir (Nori. M, 2011: 21). Filozof her zaman hazirdir:

O, hızlı bir şekilde, Hemingway'den Proust'a ve Hitler'e, Marx'tan ve Foucault'dan Mary Douglas'a, Güneydoğu Asya'daki mevcut duruma Gandi'den Sophocles'e geçiyor. O (Filozof), tanım kümelerini, sembol sistemlerini, görme biçimlerini ifade etmek için sürekli önemli isimleri dile getiren kişidir. Onun uzmanlık alanı, büyük resimler arasında işlerin nasıl bir araya geldiğini ve görme girişimleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları görmektir... Ancak kendisi de onda tarih dışı hiçbir Arşimet noktası olmadığı için modadan düşmeye mahkûmdur (Rorty, 1982: xxxx).

Rorty'nin düşüncesinde demokrasinin uygulanmasında hiçbir felsefi ya da ideolojik temele ihtiyacı yoktur. Ona göre demokrasi sohbet – söyleşi sonucudur. Demokrasiyi haklı kılan şey, ideolojik ve felsefi temellerinin sadık ve gerçekliği değil, toplumlara sağladığı yarar ve işlevlerdir. Felsefeyi bu tarzda görmek yani felsefenin artık bir gerçeğin temsilcisi olmadığı fikri, aydınlanma dönemi filozoflarının siyaset ile dini uzlaştırmaya karşılaştığı zıtlıklardan ortaya çıkmıştır. Rorty diyor ki:

Thomas Jefferson, "komşumun 20 Tanrı olduğuna ya da hiç Tanrı olmadığına inanmasının bana hiçbir zararı yok" dediğinde Amerikan liberal siyasetinin tonunu belirtti. Onun örneği, siyasetin nihai önem taşıyan konulardaki inançlardan ayrılabilceği fikrini saygınlaştırmaya yardımcı oldu- bu tür konular hakkında vatandaşlar arasındaki paylaşılan inançların demokratik bir toplumun gerçekleşmesi için gerekli olmadığını belirtti... (Rorty, 1991a: 381).

Ancak Rorty, “aydınlanma döneminin entelektüellerinin daha ileriye gitmeyi planladığını” söylüyor. Onlar, dini inançların siyasal dayanışmada hiçbir olumlu rolü olmadığı için gereksiz ve çöp inançlar olarak tespit ederek kenara bırakılması gerektiğini düşünmüşlerdi. Fakat Jefferson, bu kadar ilerlemek istemediğini açıkladığında tekrar Amerikan liberal sınırlarını belirtti. “(...) O, dinin özelleştirilmesi, onun sosyal düzenle ilgisiz görülmesi, ancak bireysel mükemmellekle alakalı ve muhtemelen gerekli olduğunu düşünmeyi yeterli görmüştü.” (Rorty, 1991a: 381). Böylelikle Jefferson’un demokrasininin vatandaşları, “fanatik” olmadıkları sürece istedikleri kadar dinsel ya da dinsiz olabilirlerdi. Bu esasta onun liberal demokrasisinde, vatandaşların önemli meseleler ya da şu ana kadar onların yaşamının anlamını belirten inançlarını ya kenara bırakması ya da yumuşatması gerekiyor.

Rorty’ye göre Jefferson’un insanları ruhsal gelişim ile kamusal siyaset arasında uzlaştırmasında birbirine karşı olan iki farklı yüz vardır. Temelci yüze göre her insanın özünde sonradan edinme yoluyla gelmeyen toplumsal erdem için gerekli sezgisel inançlar vardır. Bu inançlar, tüm insanların özünde mevcuttur. Thomas Jefferson’un uzlaşmasının bir de pragmatik yüzü vardır. Bu yüzü de diyor ki bir kişinin vicdanında bir inanç ortaya çıktığı ancak toplumun ortak inancı olmasında başarısız kaldığı takdirde, kişi toplumun genel yararı adına özel inancını kurban etmek zorundadır.

Bir tartışma konusu olarak bu zıtlık, ancak bir (konu ya da eylemin) haklı kılınabilmesini hakikat ile aynı gören felsefi görüş tarafından ortadan kaldırılabilir. Yani insanın tarih dışı özünü ahlaki hakikat arasında koparılamayan bir bağ olduğunu düşünen aydınlanma geleneğinin (akıl) yargısı. Bu akıl yargısına göre, özgür argümanlar, ahlaki ve pratik sorulara tüm insanların kabul edebileceği bir cevap bulabilir. Bu görüş açısına göre tüm insan varlıklarının kabul edilmediği ahlaki inanç akıldışı “irrasyonel”dir (Rorty, 2014: 17).

Rorty’ye göre aydınlanma dönemi uzlaşısının akılcı haklı kılma geleneği günümüzde itibarını yitirmiştir. Günümüzdeki entelektüeller, mezhep, metroloji ve geleneğin tarih dışı diye bir akılsal gerçek ile uyuşmayan yanlarının var olduğu fikrini kenara bırakmıştır.

(...) Antropologlar ve bilim tarihçileri doğuştan gelen rasyonellik ile kültürleşme ürünleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırdılar. Heidegger ve Gadamer gibi filozoflar, bize insanoğlunu baştan sona tarihsel olarak görme yollarını gösterdiler. Quine ve Davidson gibi diğer filozoflar, aklın kalıcı gerçekleri ile tecrübenin geçici gerçekleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Psikologlar, vicdan ile sevgi, nefret ve korku duyguları arasındaki farkı ve dolayısıyla ahlak ve sağduyu arasındaki ayrımı ortadan kaldırmışlardır. Bunun sonucunda, Yunan metafiziği, Hristiyan teolojisi ve aydınlanma rasyonalizmi arasındaki ortak olan ben resmi silinmiştir: tözü olmayan sınırlar ile çevreleyen tarihsel bir doğa merkezi, insanlık onur ve erdem ortaya çıkmıştır (Rorty, 2014: 17).



Böyle bir ben resminin silinmesi, hakikat ile haklı kılma arasındaki köprüünün yıkılmasına yol açmıştır ve böylece aydınlanma uzlaşısının zıtlığını ortadan kaldırmıştır. Nihayetinde de liberalizmin toplumsal görüşünü iki gruba bölmüştür: temelci grup ve pragmatik grup. Rorty'ye göre Habermas ve Ronald Dworkin temelci grupta yer alırlar ama Derrida, Dewey ve Rawls pragmatik grupta yer alırlar. Temelci grubun üyeleri hiçbir metafiziksel görüş sunmaksızın insanların her zamanda ve her mekânda tarih boyunca böyle bir ahlak ve hukuk kuramlarına sahip olduğu düşüncesindedir. Ancak pragmatist grubun üyeleri hukuktan söz ederken metafiziğin sorumlulukları konusunda hiçbir kaygısı olmadan sadece onun iyi yanlarından yararlanmaya odaklıdır (Rorty, 2014: 8).

Ancak Rorty, sosyal teoride ayırt edilmesi daha az dikkat gerektiren üçüncü grubu da tespit etmiştir: hem aydınlanma döneminin bireysel rasyonalizmini hem de hukuk fikrini inkâr eden “communitarianlar”. Rabert Bella, Alasdair MacIntyre ve Michael Sandel bu grupta yer alırlar. Bu yazar grubu, liberal demokrasinin zararlı yanlarının yarar yanlarından daha ağır bastığını görürler. Onlara göre pragmatizm rasyonalizmin kaçınılmayan sonucudur. Onların gözünde pragmatizm communitarianin ahlak kuramlarını yerine getirme konusunda başarısızdır. Bu grup, siyasal kurumun felsefi temellerini ön planda tutmaktadır (Rorty, 2014: 22). Communitarianlere göre eğer aydınlanma döneminin liberal demokrasiye dayandırdığı gerekçeler yıkılırsa, liberal demokrasi de yıkılışa mahkûm olacaktır.

Rorty bu düşünce tarzına karşı Dewey'in pragmatizm yoldaşlarıyla birleşerek liberal demokrasinin aydınlanma gerekçelerine ihtiyacı olmadığını belirtmeye çalışmıştır. Rorty “liberal demokrasinin bazı yönlerden felsefi gerekçelere ihtiyacı var mı?” sorusuna Dewey ve Rawls'ın liberalizm üzerine çalışmalarını inceleyerek negatif cevap vermiştir.

Dewey'in pragmatizmini paylaşanlar, liberal demokrasinin iç içe felsefi açıklamalarına ihtiyaç duysalar da felsefi temelleri ve gerekçelerine ihtiyaç duymadıklarını söyleyeceklerdir. Bu görüşe göre, liberal demokrasinin filozofu, övmek istediği kurumlarla uyumlu bir benlik teorisi geliştirmek isteyebilir. Ancak böyle bir filozof, bu kurumları daha temel öncüllere atıfta bulunarak haklı çıkarmaz, tam tersi: İlk önce siyaseti ortaya koyar ve sonra ona uygun bir felsefe sunmaya çalışır (Rorty, 1991a: 384).

Dewey bize, liberal demokrasinin hiçbir felsefi temeli olmadan yoluna devam edebileceğini göstermiştir. Rawls ise Communitarianlerin politik kurumların insan doğası hakkında rasyonalizmin tam tersine (tarihsel benlik) özüne sahip olduğunu farz ettiği ve böylelikle Heidegger ve Hegel'in tarihsellik fikrini kapsayabilen benlik kuramına ihtiyaç duyduğu fikrini reddetme yolunu açmıştır. Rawls, (metafiziksel ve ahlaki hakikat tarayıcısı olarak felsefe nosyonunun) demokratik toplumlarda adalet ve siyaset kuramlarının temeli

olduğu fikrini reddetmiştir. Rorty'ye göre Rawls Bu yüzden kendimizi sadece (dini hoşgörü ve köleliği ortadan kaldırma) gibi yerleşik inançlara' sınırlandırmamıza ve daha sonra da 'bu inançların ötesinde yer alan temel sezgisel fikir ve ilkeleri tutarlı bir adalet anlayışı içinde düzenlemeye çalışmamızı önermektedir (Rorty, 1991a.: 385).

Rawls'ın liberal teorisini eleştirenler aydınlanmanın felsefi temellerinin güçsüzleştirilmesinden, liberal demokrasinin güçsüzleştirilmesi sonucunu çıkarmaktadır. Onlara göre aydınlanma filozoflarının liberal demokrasiye belirttiği gerekçeler ortadan kaldırılınca ortada liberal demokrasi diye bir şey de kalmayacaktır. Rorty ise aydınlanma döneminin felsefi temellerinin güçsüzleştirilmesi ile Rawls'ın anti metafiziksel liberal teorisi arasında hiçbir bağ görmemektedir. Tam tersine Rorty'ye göre aydınlanma düşünürlerinin liberal demokrasiye uydurduğu sadık temeller hala tartışmalı temellerdir ve şu ana kadar sadık ve gerçekliğini gösterememiştir. Bu yüzden Rorty'ye göre demokrasinin böyle bir temele ihtiyacı yoktur. Rorty post-modern filozoflarla birlikte "hakikati bulma yolu olarak felsefe" vizyonunun şu ana kadar "insan özü" konusunda, insan yaşamının anlamı, insan kaderi ve ahlaki kuramların ne olduğu konusunda şu ana kadar hiçbir tarih dışı hakikate ulaşamadığını söylemektedir. Onlara göre geleneksel felsefe her zaman bir tartışma ve birbirine karşı fikirlerin çatışma meydanı olarak yoluna devam etmiştir. 17. Yüzyıl yani batı kültürünün yaygınlaşmasıyla birlikte "insan özü" felsefenin asıl konusu olarak tartışma sahnesine girmiştir ve böylelikle Tanrı, dünya ve varlık yerini almıştır. İnsan özünün felsefenin asıl konusu olarak görülmesiyle birlikte filozoflar da hakikati bulma yolunda sürekli farklı felsefi tartışmalar ileri sürmeye çalışmıştır. Ama bu tartışmalar altında hiçbir hakikat olmadığı için şu ana kadar sabit hakikat diye bir şey üzerine uzlaşamamışlardır.

Böylece Rorty aydınlanma döneminin hakikat üzerine tartışmalarını kenara bırakmakla birlikte demokrasi arkasında duran bir hakikatin var olması hipotezini de bir kenara bırakır. O, demokrasiyi temellendiren bir felsefi argümanın var olduğu fikrini tamamen reddeder. O, "Nasıl ki Jefferson Tanrı doğası hakkındaki teolojik tartışmaları önemsiz gördü bizim de bir vatandaş ya da toplum bilimcisi olarak kendi doğamız hakkındaki felsefi tartışmaları önemsiz görme hakkımız vardır" der.

### 2.3. Din ve Siyaset

Sir Edwad Taylor'ın din tanımına göre "din, ruhsal güçlere inanmadır" (Evens, 1999: 9). Bu tanımlamanın arkasındaki anlam da fazla gizli değildir. Taylor'la birlikte birçok düşünür ilkel dinleri büyü, totem ve tabu gibi kavramlarla dolu inançlar olarak tanımlamaktadır. Fakat bazıları dinin bu kavramlardan farklı olduğu ve din gerçeğinin insanüstü ve doğadışı bir

hakikate bağılı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Dinin gerçeğini anlatmaya çalışan görüşler oldukça farklı ve karmaşıktır. Karşıt görüşlerin tanımlamalar arasında dini tam ve kapsayıcı bir şekilde tarif edebilen bir metin bulmak da oldukça zordur. Buna rağmen şu an Peterson, Hasker, Reicenbach ve Basinger'in (2013: 3) *Akil ve İnanç* adlı kitabında dinin iş görecekle ve geçici tanımlama teklifini önerebiliriz. Onlara göre "din, toplum ve birey düzeyinde tecrübelerle inşa edilmiş ve bir mutlak gerçeklik tasavvuru etrafında tesis edilmiş birtakım inançlar ve fiillerdir".

Din ve siyaset, insanlık tarihinde hem anlam olarak hem de yetki alanı olarak iç içe bir geçmişe sahiptir; insanların tikel yaşam tarzını bırakıp, toplumsal yaşam tarzı ile hayata devam etmeye başlamasıyla, onların yaşamına düzen ve istikrar getiren bir sürü kuralların uygulanmasına gerek duyulmuştur. Bu kurallar, insanların sınıflandırılmasına (*caste*) ve devletlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu sınıflandırma, tarih boyunca kural yazarlar ve kural uygulayanların sınıflandırmanın en üst kısmında yer almasını sağlamıştır. Bu kurallar, daha sonra ortaya çıkan devletlerde, değişmez, sabit ve ilahi bir yer kazanmıştır. Böylece bu devletlerde bir kişinin devletin kurallarına uymaması, Tanrı'nın kuralını uymaması anlamına gelmekteydi ve böylelikle kişinin dosyası ölüm cezasıyla kapatılıyordu.

Bu süreçte ister istemez devletin güç kaynakları din adamlarının eline düşer ve din adamları devletlerin iktidar sahibi olur. Tek Tanrılı dinlerde (İbrahim dinleri) ortaya çıkan hükümetler çoğu da din merkezli bir düzene sahiptir. Örneğin antik metinlerinde, Davut ve Süleyman hem peygamber hem de padişah olarak tanımlanmaktadır ve ortaçağda da kilise, otoritenin merkezinde yer almakta ve din adamları kendilerini insanların kişisel ve toplumsal davranışlarını kontrol etme hakkına sahip olan Tanrı memurları olarak görmektedir.

Ancak Rönesans döneminin başlangıcı ve insanların toplum, devlet ve din hakkında daha rasyonel düşünmeye başlamasıyla birlikte, devletlerin ve dinin yetki alanında sorgulamalar ortaya çıkar ve dinlerin insanların özel hayatı üzerindeki etkisi azalmaya başlar. Rorty'ye göre aydınlanma döneminin bize bıraktığı miras, toplumları akılsallaştırmaya çalışması ve düşünürlerin görevi de toplumun üyelerine daha az eski geleneklere, daha çok yeni gelenekler ve tecrübelerle dayanmasına teşvik etmesini önermesidir (Rorty, 1999: 168). Rorty "Karl Marx'ın "din kitlelerin afyonudur" sözünün, aslında "aydınlanma döneminin din ve kilisenin modern toplumun ortaya çıkışının engeli olduğunu görmesinin bir özetidir" manasına geldiğini söyler (Rorty, 2007: 4).

Aydınlanma hareketi, insanların özel ve kişisel hayatına akılsal bakmasına ve devletlerin kurallarını sorgulama hakkına sahip olmasını öğretmesiyle, seküler ve laik devletlerin ortaya çıkışına yol açmıştır. Buna rağmen, din çoğu entelektüeller, siyasetçiler ve bilim adamları için, ahlak ve maneviyatın kaynağı ve bir epistemoloji çeşididir. Bu yüzden

onlar için din argümanlarının siyasetten ayrılması, ahlaki bilgi kaynağının siyasetten çıkarılması anlamına gelmektedir. Bunun sebeple Stephen Cartar gibi ilahiyatçı düşünürler “dinin toplu ibadet geleneği” olduğu ve din argümanlarının siyasette önemli rol oynadığı düşüncesini ileri sürmektedir (Rorty, 1999: 168).

Ancak Rorty, siyasete müdahale eden dini tartışmaları, “kültürel politik” dengeyi bozan bir şey olarak görmektedir. Bu mesele bu bölümde ayrı bir başlık olarak “Kültürel politik”te açıklanacaktır. Fakat bundan önce Rorty’nin “dinin konuşma durdurucu” olduğu görüşünün açıklanması gerektiğini düşünüyoruz.

### 2.3.1. Siyasal Argümanın Yol Kapatıcısı Olarak Din

Protestan Kilisesi üyelerinden biri olan Stephen L. Carter, dini “toplumsal ibadet geleneği” olarak belirtmektedir. O, tasarladığı liberal toplumunda, tüm vatandaşların hiçbir dinsel dilin kısıtlanmadığı (hem dindarların hem de dindar olmayanların argümanlarını eşit derecede değerlendirebilen) bir “kamu meydanı” peşindedir. Ona göre din, toplum ve siyasetin ahlaki bilgi kaynağıdır. Bu yüzden siyasi tartışmalarda dindarların argümanları, dindar olmayanların argümanları kadar değere sahip olmalıdır. Rorty ise, 1999’da çıkardığı *philosophy and social hope* (felsefe ve sosyal umut) kitabında Carter’a karşı dinin kamu meydanından uzak tutulması gerektiğine dair bir görüş sunmaktadır. Ona göre dinin kamu meydanından ve siyasi tartışmalarından uzak tutulması, diyalog ve sosyal pratik yardımıyla ortaya çıkan liberal toplumların hayata devam etmesi için oldukça önemli bir önlemdir. Çünkü din, karşı diyaloglarda konuşma akımını durdurur ve siyasi tartışmalarda bir diyaloga son verme tehlikesi bulundurur.

Rorty, kendini defalarca bir ateist olarak tanımlarken, ateistlerin vicdansız olduğunu düşünenleri sürekli eleştirmiş. Ona göre din ile ahlak arasında hiçbir bağ yoktur. O, Platon’un Euthyphro diyalogundaki “bir mesele Tanrı istediği için mi ahlakidir? ya da ahlaki olduğu için mi Tanrı’nın isteğidir?” sorusunun anlamsız olduğunu düşünmüştür. O, Nietzsche, Russel, Dawkins ve diğer günümüzdeki ateistlerin dinin insan özgürlüğünü kısıtladığı, ahlak için yarar değil zarar getirdiği ve bu yüzden din ile ahlak arasında bir ilişki olmadığı, düşüncesini benimsemiştir (Yaran, 2012: 182).

Fakat Tanrı’nın varlığına ilişkin ahlaki nedenler, filozoflar tarafından çoğu zaman kabul görülmemiş olsalar da Tanrı tanıyanların en popüler nedenleri arasında yer almaktadır. Bu tür argümanların temeli akılsal olarak henüz olgun olmayan birçok insan tarafından kabul edilebilecek kadar basittir. Tanrı’nın bir şekilde ahlakın temeli olduğu ya da “İvan’ın, Karamazov kardeşlerine söylediği gibi, ‘Tanrı olmazsa her şeye izin verilir’ önermeleri temel

sezgi olarak farklı şekillerde geliştirilebilir (Quinn ve Taliaferro, 2005: 345). Fakat Rorty, Amerika'daki din bilimcilerinin bu fikir tarzına karşı çıkar. O, “biz (ateistler), sadece dindarların vicdana sahip olduğu fikir tarzından nefret ederiz” der.

Rorty'ye göre 1910'da insan doğası karşısında entelektüellerin düşüncesinde oluşan değişiklik, insanların sadece bedende özetlendiği ve ruhun bir anlamı olmadığı fikrinin yaygınlaşmasıdır. Bu fikrinsel değişim sonucunda ortaya çıkan Doğacılık, bu entelektüelleri insanların cinsel davranışlarının ahlak ile hiçbir ilişkisi olmadığı idesine ikna ettirmiştir (Rorty, 1999: 168). Fakat insanların zihnindeki “sonsuz ruh”un cinsel faaliyet vasıtasıyla yaralanma idesinin ortadan kaldırılması da o kadar kolay değildir. Çünkü beden ötesinde ruh varlığını betimlediğimizde, ilk akla gelen şey cinsel ilişki meselesidir. Ama Rorty'ye göre “bizim ruha değil, sadece karmaşık, güçlü ve savunmasız bir bedene sahip olduğumuzu kabul ettiğimizde, “kirlilik” (impurity) yavaş yavaş hem cinsel eylem işaretlerini ve hem ahlaki yankılarını kaybedecektir” (Rorty, 1999: 169).

Bu yüzden Rorty iki tip düşünür grubu birbirinden ayırt etmiştir: tipik-entelektüel-olanlar ve tipik-entelektüel-olmayanlar. Ona göre tipik-entelektüel-olanlar ile tipik-entelektüel-olmayanlar arasındaki fark; tipik-entelektüel-olanların “kirliliği” ahlaki bir kavram olarak görmemeleridir. Tipik-entelektüel-olanlar, dini insanların kiliselerde birlikte yaptığı geleneksel faaliyet olarak değil, “evde ve yalnızlıkta yaptığı faaliyet” olarak görürler. Tipik entelektüel olanlara göre din kamu meydanında değil, insanların özel hayatında kendini gösteren bir faaliyettir.

Rorty de dinsel tartışmaların toplum ve siyaset alanına girmesinin yanlışlığı konusunda tipik entelektüel olanlar ile aynı fikirdedir. Ona göre dinin toplumsal eylem olarak değil, bireysel eylem olarak görülmesi, dinin sosyal alanından geri çıkarılması, onun bireyselleştirilmesi ve dinsel tartışmalarının siyaset alanına girmesinin yanlış gösterilmesi, aydınlanma hareketinin dinsel meselelerle uzlaşmasının sonucudur. Buna rağmen Rorty'ye göre Amerika gibi ülkelerde, hâlâ açık bir Tanrıtanımazın seçimleri kazanma şansı azdır. O, diyor ki:

Biz (Tanrıtanımazlar), küfrümüzü saklamadan devlet işlerine girememe durumundan şikâyetçiyiz. Hala Amerika'da sadece dindar vicdanlıların cezalandırılmadan askeri hizmetlere itiraz edebildiği görülür. Bu yüzden dini isteklerinin biraz daha geri itilmesi gerekir. Ben teologların diğer insanlardan daha fazla saygıya sahip olmasında bir neden görmüyorum (Rorty, 1999: 169).

Rorty, dini tartışmaların Carter'ın beyan ettiği “kamu meydanı”ndan (the public square) uzak tutulması gerektiği düşüncesini ileri sürme çabasıdadır. Carter'a göre dinin kamu

meydanından geri çekilmesi, onun değerinin düşürülmesi anlamına gelir ve böylelikle insanlar dini sadece bir eğlence konusu olarak görecektir. Fakat Rorty diyor ki “Carter’ın görüşü, ancak tüm siyasal olmayan alanların değersiz olduğu varsayımıyla kabul görülebilir”. O diyor ki:

Aile ve aşk hayatımız, özel, gayri siyasi ve aynı halde değerlidir. Tanrıtanımazların, söylediği şiirler, Tanrı tanıyanların ibadetleri kadar özel gayri siyasi ve değerlidir. Şiir söylemek günümüzde çoğu insan için sadece bir eğlence konusu değildir. Şiir söylemek hem insanların özel yaşamına anlam kazandıran bir şey ve hem de insanların ondan hiçbir siyasi amaç gütmekten kullandığı bir şeydir. Öz mükemmeliyet yollarını bulma çabası hem ateistlerin ve hem dindarların istekleri olmasına rağmen ne değersizdir ne de bir çoğulcu demokraside, kamusal siyaset ile bir bağı vardır (Rorty, 1999: 170).

Bu parçadan çıkarılabilecek netice, Rorty’nin dini değersizleştirme çabasında olması değil, başka tüm özel ve aynı halde değerli alanlar gibi özelleştirme çabasında olmasıdır. Ancak dini özelleştirme meselesinin neden bu kadar ciddiye alındığı sorusuna Rorty şöyle cevap verir: “din meselesinin özel alana itilmesinin gerekçesi, farklı dinlerin takipçileri arasındaki siyasi tartışmalarda, konuşma-durdurucu olmasıdır” (Rorty, 1999: 171).

Rorty, Dewey ile hemfikirdir; Dewey diyor ki “İnsan meselesinde manevi, ahlaki ve istek olarak bir ideal demokrasi idesinin gerçekleşme imkanını, metafizikçi hristiyanların inandığı görüşten kopmadan asla tasavvur edemem” (Rorty ve Vattimo, 2005: 1)

Farklı dinler ve görüşlere sahip olan bir grup entelektüellerin kürtaj (*Abortion*) üzerine tartışmasını farz edelim; ilk elde tüm karşı görüşler, argümana dayandırabilecek bir ortak nokta bulma peşindedir, ama eğer tarafların birisi kendi dini görüşünü bu ortak noktanın temeli olarak ele alır ve “kürtaj Allah’ın hükmüyle haramdır” derse, o durumda tartışılacak bir mesele kalmayacaktır. Çünkü dindarlar, dini “ahlaki bilgi kaynağı” olarak görmektedirler ve diğerlerinin bu bilgi kaynağı görmezden gelme hakkına sahip olmadığı düşüncesini ileri sürmektedirler.

Carter, çağdaş liberal filozofların, çok farklı bakış açıları olan bireylerin, herkesin kabul edebileceği bir dizi diyalog sözleşmesine dayanarak, diyalog rekabetine katılabileceği bir konuşma alanı yaratma çabalarını eleştirmektedir. Ona göre tüm karşı diyalogların ancak bir ahlaki bilgi kaynağı üzerinden yürüdüğü zaman bir sonuç elde edilebilecektir. Fakat bir diyalogun tüm karşı tarafların kabul görüleceği öncüller üzerine yürütülmesi, dini bir öncül olarak görmezden gelmesi ve dindarlara haksızlık etmesi anlamına gelecektir. Rorty’ye göre

ise bu görmezden gelme “Thomas Jefferson uzlaşması”nın<sup>18</sup> asıl ögesidir. Bugünkü liberal filozoflara göre din-inançlıların bir din özgürlük tazminiyle dini özelleştirmeye hazır olmayacaksa bir ataerkil siyasal toplumu kontrol etmemiz imkânsız olacaktır (Rorty, 1999: 170\_171). Ama Carter’ın liberal filozoflara karşı sunabilecek bir argümanı yoktur. Carter tekrar dine dayanarak şöyle diyor:

Bir sohbeti sonlandırmanın veya bir tartışma başlatmanın en iyi yolu, eğitim seviyesi iyi olan bir uzman grubuna bu cümleyi söylemektir: siyasi bir pozisyonda bulunduğunuz için (tercihen kürtaj veya pornografiye karşı olmak gibi tartışmalı konular) hakkında konuşun, çünkü bilginizin gerekçesi Tanrının iradesidir (Carter’den akt, Rorty, 1999: 171).

Rorty’ye göre bu cümlenin dile getirilmesi, bir argümanın başlatılmasından daha çok durdurulmasına neden olur. Bu duruma bir kişinin bir gruba “hiçbir zaman kürtaj yapmam” ya da “bugünlerde hayatımdan sildiğim tek lezzet, pornografi okumayı terk etmektir” dediğinde, o grubun “bize ne, biz senin özel hayatın hakkında konuşmuyoruz, kamu siyaseti hakkında konuşuyoruz, bize ilgilendirmeyen şeylerle kafamızı karışma” cevabının önünü tamamen kapatacağıdır (Rorty, 1999: 171). Çünkü Rorty’ye göre gerekçesini dinden alan önermelerin muhatabı, tikel değil tümeldir, bu yüzden konuşma ve tartışmaya da gerek duymaz.

Carter, dindar olmayan insanların “kürtajın Tanrı iradesiyle haram olması” önermesine karşı tepkisini iyi gözle görmemektedir. O, dindar olmayanların “Tanrı iradesine inanmadığım için, dindarlık ve dinsizlik tartışmasıyla bir sonuç çıkaramadığımızı düşünerek kürtaj üzerine konuşmamızı devam etmek için ikimizin kabul gördüğü öncüller bulmamız gerekiyor” cümlesini küçümseyici ve değersizleştirici olarak değerlendirmektedir. Fakat Rorty “hatta bir Tanrı tanımaz, ’çok ilginç! Siz içten ve dürüst bir dindar olmalısınız’ diyerek, tartışmaya devam etse bile bir sonuç beklentisi içerisinde” olmamızın mantıklı olmadığını söyler (Rorty, 1999: 171). Böyle ise eğer dini öncüller siyasi tartışmalar ortamından kaldırılırsa, siyasi tartışmaların hangi öncüller üzerinde yürütülmesi gerektiği sorusunda, Rorty’den beklediğimiz cevap nedir?

<sup>18</sup> Toms Jefferson, (1726-1743), Amerika Birleşik Devletleri’nin üçüncü cumhur başkanı ve Amerika’nın dini özgürlük yasasının asıl yazarıdır. Onun 1777’de yazdığı “Virginia’da Bir Dinsel Özgürlük Yasasının kurulması” (*A Bill for Establishing Religious Freedom in Virginia*) dini uzlaşması 1786 yılına kadar Virginia’da kabul edilmemişti. Jefferson, bu dini özgürlük yasasında “doğanın ve Tanrı doğasının [insan]... ’ı hak sahabi” olarak gördüğünü söyler. O, Bu dini uzlaşmanın ilk paragrafında, bu haklardan birinin, düşünce özgürlüğü olduğunu ilan etmektedir. Jefferson’a göre, evrenin işleyişinde yadsınamaz bir şekilde görülebilen “Doğanın Tanrısı” insana dini inançlarını seçme özgürlüğü verir. Bakınız: <https://www.virginiahistory.org/collections-and-resources/virginia-history-explorer/thomas-jefferson> (erişim tarihi: 10, 06, 2020). Bu yüzden Jefferson diyor ki “komşumun 20 Tanrı olduğuna ya da hiç Tanrı olmadığına inanmasının bana hiçbir zararı yoktur.” (Jefferson’dan akt, Rorty, 1991a: 381).

Rorty'ye göre bu öncüller kesinlikle aydınlanma geleneğinin sunduğu rasyonellik değildir. Ona göre Carter kitabının en ikna edici bölümleri entelektüellerin, dindarların dini öncüller üzerinde hiçbir siyasi tartışmaya katılma hakkının olmadığı ve dinsizlerin aydınlanma geleneği öncülleri üzerinde tüm siyasi görüşleri sunma hakkına sahip olduğu düşüncesine itirazlarıdır. Rorty diyor ki:

Carter, dinsizlerin akılsal olduğu ve dindarların akılsal olmadığı fikir tarzını itibardan düşürme çabasında olması konusunda haklıdır. O, liberal teorinin, liberal geleneğinin ünlü filozoflarından herhangi birisinin iradesi ya da ABD Yüksek Mahkemesi, Tanrı iradesi karşısında ahlaki kararlar ile daha ilişkili veya yakın olduğunu ispat edemediği itirazında da haklıdır (Rorty, 1999: 172).

Rorty'ye göre sadece dini öncüller üzerinden hareket eden bir argüman ya da sadece o dinin öncüllerine Tanrı'nın iradesi olduğu için kabul görülebilen diyaloglar, dini diyaloglar olarak sayılmaz. Belki de başka birisi, dini sebepler için değil, insanlara mükemmellik yolunu gösterebilme gücüne sahip olduğunu düşündüğü için bu öncülleri kabul eder. Bu da bir inançtan öte bir şey değildir ve dini inançlardan farkı da yoktur, ta ki kamudan itimat oy kazanmayıncaya kadar. Rorty'ye göre kişilerin birisinin tartışma öncüllerini kiliseden elde etmesi ve diğerinin kütüphanede sevdiği yazarın kitabından elde etmesi arasında çok fark yoktur. Bu yüzden kamu meydanında da yeri yoktur.

Böyleyse Rorty'ye göre bir siyasi tartışma en iyi durumda ne dinseldir ne de dinsel olmayan. Bir liberal teori ne din öncülleri üzerinde kurulmalıdır ne de aydınlanma geleneği öncülleri üzerinde. Ona göre bir liberal teorinin göstermesi gereken şey, bir çoğulcu ve demokratik devletin “tekeli şiddet” (*Monopoly of violence*) hakkıyla alabileceği ahlaki kararın kamuoyuyla gerçekleştirilmesi ve orada Tanrı, bilim ya da aklın sözünü yansıttığını iddia edenin sesi, diğer toplumun üyelerinin sesiyle aynı ağırlıkta değerlendirme yapılmasıdır.

Öyleyse Rorty, John Rawls, Habermas, Dewey ve Peirce ile aynı fikri paylaşmaktadır. Onlara göre bir siyasi diyalogun değerlendirilmesi için temel alınabilen en iyi epistemoloji, insan yaşamın anlamı, yararı ve kişisel mükemmellik yolunu bulma konusunda temelden ve başlangıçtan farklı idelere sahip olan toplumdaki oy alabilen epistemolojidir (Rorty, 1999: 173). Rorty'ye göre böyle bir uzlaşma, ne kadar fazla görüşü ölçüm aracı olarak ele alırsa, o oranda görüşün kaynak değerini azaltacak ve pragmatik değerini artıracaktır.

#### 2.4. Felsefe ve Kültürel Politik

Rorty, bireyler, toplumlar ve uluslararası konular, tartışmalar ve ilişkilerde, nefret içeren kelimeleri kullanmaktan kaçınmayı öneren argümanlar üzerine “kültürel politik”



adını vermektedir. Çünkü ona göre böyle sözcükleri dile getirmekten kaçınmanın toplumsal ve siyasal amacı, örgütler ve toplumlar arasındaki tolerans duygusunu desteklemek ve çatışma ihtimalini azaltmaya çabalamaktır. Fransızların Germenleri domuz (*boches*) ya da beyazların siyahları “zenci” (*niggers*) isimleriyle çağırmasını kötü göstermeye çalıştığımızda ve bunun için hangi sözcükleri kullanmayı aradığımızda, kültürel politik eylemi gerçekleştirmiş oluruz. (Rorty, 2007: 3).

Ancak kültürel politik kavramının kapsamı Rorty için daha geniştir, sadece nefret içeren sözcüklerle özetlenmez. Rorty, kültürel politiği “kültürün büyüme noktası” olarak tanımlamaktadır ve Dewey’ci ruhu içinde filozoflara kültürel politiklerle müdahale etmeyi “temel atamaları” olarak görerek insan özgürlüğü konusunda daha fazla çaba sarf etmelerini önermektedir (Voparil, 2011). Bazıları, ‘kast’ ve ‘ırk’ sözcükleri kullanmama ve insanları şecere bilimiyle sınıflandırmamanın, ‘kimler, kimlerin atalarıdır?’ sorusunun dile getirilme ihtimalini düşüreceğini ve böylece ırktan kaynaklanan çatışmaların sona erebileceğini düşünmektedirler. Bazıları, ‘asil kan’ (*noble blood*), ‘karışık kan’ (*mixed blood*), ‘kast dışı’, ‘kabile içi evlilik’, ‘kirli’ (*untouchable*) ve bunun gibi sözcükleri dillerimizden silmekle, daha iyi bir yaşam ortamı yaratabileceğimizi söylemektedir. Böylelikle eş, işçi ya da resmi bir makama sahip olan insanlar arasındaki farklılıkların, ırk ve kan bağlarına göre değil, davranışlarına ve tavırlarına göre değerlendirebileceğimize yol açabildiğini düşünmektedir (Rorty, 2007: 3).

Rorty’ye göre insanlar arasındaki fizyolojik ve genetik farklılıkları inkâr edemeyiz ama bunların tek başına önceden düzenlenmiş bir evlenme kararının iptal olması ya da bir kişiye oy verip vermemesinin yeterli nedeni değildir. Ona göre sadece tıp ve muayene amaçlı genetik konuşmalara ihtiyacımız vardır. Bu yüzden farklı ırklar hakkında konuşmak yerine, farklı genler hakkında konuşmamız daha yararlıdır. Rorty, farklı ırklar arasında tartışmaktan kaçınma meselesinin bilimsel ya da felsefi diyaloglarda değil, siyasal diyaloglarda ele alınmasını uygun görmektedir. Çünkü ona göre ırk meselesinde ‘saf kan’ hakkında ‘gerçekten böyle bir şey var mıdır?’ sorusu “gerçekten böyle bir şey hakkında konuşmamız gerekiyor mu?” sorusuyla hemen hemen aynı değeri taşımaktadır (Rorty, 2007: 3). Yani çoğu zaman bir meselenin varlığı hakkındaki sorular, o meselenin yararlılığı hakkındaki sorular ile aynıdır. Ama bazı durumlarda böyle soruların aynı değerde ele alınması karışıklık yaratabilir. Örneğin, nötronlar hakkındaki konuşmalar, sürekli bir bilimsel mesele olarak görülmüştür bu yüzden radyoaktivite ya da atomun bölünmesi ihtimalinden kaygılı olan ve böyle bir şeyin insan neslinin geleceği için iyi olmadığını düşünen fizikçiler, bazıları tarafından bilim ile siyaseti karıştırmakla suçlanmıştır (Rorty, 2007: 4).

Burada Rorty, nötron ve ırk farklılığını onun istediği sorulara yol açtığı için ele alır:

Ne zaman siyasal ve toplumsal amaçlarımıza başvurmadan bir mesele hakkında konuşacağımızı söyleyebiliriz? Kültürümüzü nasıl (kültürel politik yer alan) ve (kültürel politik yer almayan) bölümlere bölebiliriz? Ne zaman bunlar hakkında konuşmamız uygun ve ne zaman uygun değildir?” (Rorty, 2007: 4).

Rorty, bu soruları önümüze koyarak dinin çağdaş toplumda oynaması gereken rolü hakkındaki tartışmaların önemini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre nasıl ki ırk ve kast hakkında konuşmak sosyal istikrar için kötüdür, din, Tanrı ve inanç hakkında konuşmak da aynı nedenler ile sosyal istikrar için kötüdür. “Çoğu insan, Tanrı hakkında konuşmamamız gerektiğini düşünüyorlar. Onların nedenleri de az çok ırk ve kast hakkında konuşmanın kötü olduğunu ispatlayan nedenler ile aynıdır” (Rorty, 2007: 4). Rorty’ye göre eğer ebediyet ve sonsuzluk, yaşam meselesi dini tartışmaların asıl konusu ise, kolayca acımasızlığa neden olabilir ve bu yüzden ona göre aydınlanma döneminin dine olumsuz bakışının özetinde Marx’ın “din kamu afyonudur” sözüyle hemfikir olmamız gerekiyor. Böyle ise biz tüm çaba ve enerjimizi ebediyet ve sonsuz yaşam imkânını sağlama amacıyla değil, bu dünyada insanların yaşamına mutluluk getirme amacıyla kullanmalıyız.

Rorty, din meselesini ele alırken tamamen kültürel politik bir pozisyondan ve pragmatik bir bakış ile Tanrı meselesine yaklaşır. O, Tanrı hakkında konuşmanın insanın mutluluk arama yollarını kapatan bir şey olduğu ve bu yüzden Tanrı hakkında konuşmayı bırakmamızın insan yaşamının mutluluğu için yararlı olduğu düşüncesindedir. Fakat ona göre ilahiyatçıların böyle bir bakış açısını kabul etmemesi normaldir, çünkü onlar gerçekten Tanrının var olduğu ve insan ruhunun sonsuzluğunun tartışılmaz olduğu fikrini savunmaktadırlar. Onlara göre Tanrı ya da sonsuz insan ruhu varlığının tartışmalı bir konu olduğunu farz etsek bile, bu tartışma dini inancın insan hayatına mutluluk getirip getirmediği konusunda değil, sadece meselenin varlığı hakkında devam ettirilmelidir. Çünkü meselenin fenomenolojisi kültürel politikten daha önceliklidir (Rorty, 2007: 4). Rorty ise kültürel politik meselenin fenomenolojiden öncelikli olduğu düşüncesini savunmaktadır. O şu ifadeleri kullanmaktadır:

Benim argümanımda kültürel politik, fenomenoloji yerini almalıdır. Ben William James’in görüşünü kabul eden pragmatistler ile aynı fikirdeyim. William James, John Stuart Mill ile birlikte insan hayatına en çok mutluluk getirebilen eylemin, en doğru ve en haklı olduğunu ileri sürmektedir. Yani onlar faydacılık ahlakı görüşünün savunucularıdır. James, defalarca şeylerin varlığına dair tüm soruların, insanın yaşamına daha iyi bir dünya yaratmasına yol açan sorularda özetlendiği sözü dile getirmeye eğilim göstermiştir (Rorty, 2007: 5).

William James, *The Will to Believe* (İnanç İradesi) kitabında diyor ki “eğer bir inanç insanın yaşamına mutluluk ve yarar sağlayabiliyorsa, herkesin bir dini inanca sahip olma hakkı vardır”. O, bunun da gerekçesini dini inancın iyi olmasında değil, insanların toplumsal yaşamına yarar sağlamasında saklı olduğunu düşünmektedir (James, 2017). O, “İnanç İradesi”nde dini inancın iyi olduğunu değil, sadece kötü olmadığını açıklamaya çalışmaktadır. Yani James, dinin fenomenolojisinden ya da onun gerçeğinin ne olup olmadığından daha çok, pratik yanına ve onun topluma yarar sağlayıp sağlamayacağını dikkate almaktadır.

James’in hakikat anlayışı, Rorty’nin hakikat anlayışı ile aynıdır. Onlara göre hakikat şeyler ve inançlar hakkında vasfımızdan ibarettir çünkü; önem kazanmış, toplum içinde itibarını ve yararını göstermiş ve bu yüzden toplumun kabul edilmiş gelenekleri arasında yerleşmiştir. Yani gelenekler, hakikat ve gerçeğe bağlı değil, tam tersine hakikat ve gerçek toplumun geleneklerine bağlıdır (Rorty, 2007: 6-7). Rorty diyor ki “hakikat diye bir şey var mıdır?” ya da ‘siz hakikate inanıyor musunuz?’ gibi sorular anlamsız, kafa karıştırıcı ve hiçbir şeye yararı olmayan sorulardır” (Rorty, 2001). Böyle ise Rorty için dinin gerçeği ancak topluma ne kadar yarar sağlayabildiğine bağlıdır. Eğer bir inancın topluma yarardan daha çok zarar getirdiği tespit edilirse, kültürel politığın görevi o inancı geçersiz hale getirme konusunda ciddi olmalıdır.

Bu mesele, fizikçilerin nitrojen bombasının elde edilebilme imkânı olup olmadığını araştırmasına benzer: Rorty diyor ki “Bilimcilerin, atomun bölünebilme imkânı üzerinde ya da zekâ ile cilt rengi arasındaki bağı üzerinde araştırma hakkı var mıdır? sorusu, ‘araştırma yolunu kapatma’ ya da ‘dünya yıkılsa bile gerçek peşinde ol’ cümleleri ile cevap alınabilen sorular değildir” (Rorty, 2007: 6). Rorty’nin bu cümlesi, Bretranda Russell’in 1995’teki BBC ile tarihi konuşmasında kullandığı şu sözlerine tam karşı noktadadır. “Bir felsefeyi okurken ya da bir meseleyi araştırırken kendi düşüncenize uygun olduğuna ya da insan nasılının geleceğine yararlı olduğuna bakarak değil, sadece ve sadece hakikat ve gerçeğin ne olduğuna bakarak kabul edin”<sup>19</sup>. Rorty de Russell’in sözünün birinci kısmını yani “bir görüşün kendi düşüncemize uygun bulunduğu için kabul edilmemesi gerektiği” önermesine katılır ama cümlenin ikinci kısmı yani “Bir düşüncenin sadece insan neslinin geleceğine yarar sağladığı için kabul edilmemesi gerektiği” önermesi Rorty tarafından kabul edilmez. Çünkü Rorty, hakikat kuramının toplumun kültürel politikası tarafından tayin edilen bir şey olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir araştırmamanın sonucu insanların toplumsal istikrarı için riskliyse, kültürel politik mantığımız böyle bir araştırmayı devam ettirmekten vazgeçmemizi önerir.

<sup>19</sup><https://www.brainpickings.org/2012/05/24/love-is-wise-hatred-is-foolish-bertrand-russell-1959/> (erişim tarihi: 24. 06. 2019).

Bazı kültürel politik düşünürlere göre psikologlar doğal durum ve genetik özelliklerin zekâ ile ilişkili olduğunu ispatlamaya çalışmamalı, çünkü böyle bir meselenin tespiti toplumsal yarar meselesi değil, toplumsal zarar meselesidir. Bu düşünürlerin anlayışı James'in hakikat anlayışı ile aynıdır. Fakat pragmatizme iyi gözle bakmayan bazı düşünürlere göre bilimcilerin zekâ ile genetik arasındaki bağı ya da nötrün bombasının elde edilebilme araştırmalarının önünü kapatmak, hakikate ulaşma yolunu kapatmak demektir.

Rorty, pragmatist olmayan Neo-Hegelci filozof Robert Brandom'un 'sosyal önceliği' (*the preority of the scosial*) görüşünü uygulayarak, bu anti-pragmatist düşünürlerin hakikat anlayışını geçersizleştirmeye çalışmaktadır. Brandom diyor ki "Her önerme ya da hüküm, dünya ya da hakikate karşı sorumluluk göstermek değil, toplumun üyelerine karşı sorumluluk göstermektir". Brandom, "Varlık ve Zaman'da Heidegger'in yeri" (*Heidegger's Categories in Being and Time*) makalesinde Heidegger'in yarı-pragmatist bakışını toplumsal önceliği fenomenolojisi yazısında belirtmeye çalışmaktadır. Brandom'a göre Heidegger'in elde olanın (*Zuhanden*) bulunana (*vorhanden*) ayrıcalığı düşüncesinde şöyle bir görüş yatmaktadır: "Tüm meziyet ve ayrıcalığa bağlı olan meseleler, özellikle epistemik ayrıcalık, sosyal pratiğe bağlı meselelerdir, nesnel gerçeklere bağlı olan meseleler değildir" (Rorty, 2007: 7).

Brandom, Heidegger'in iddiasını geliştirerek, sosyal kültürü üç sahada ele alır: Birinci sahada bireyin yetkisi üstünlüktedir, örneğin bireyin kendi duyguları ve fikirlerinden çıkardığı önermeler. İkinci sahada insani olmayan yani doğanın yetkisi üstünlüktedir, örneğin DNA analiz edici makinenin sanığın suçsuzluğuna veya cezalandırılmasına karar vermesi ya da bir makinenin bir bilimsel görüşünün kabul ya da reddedilmesini karar vermesi. Fakat toplumun yetkisi üstünlükte olan bir üçüncü alan da vardır. Bu saha, kararları diğer sahalara yönlendirmek yerine toplum yetkisiyle değerlendirir. Bu saha "kültürel politik" sahasıdır (Rorty, 2007: 7).

Brandom'a göre söylediğimiz önermeler ve hükümler, aslında toplumsal sorumluluğumuzun ön şartlarıdır. Böylelikle Rorty'ye göre Brandom'un bu görüşü, onu William James'in rakipleri ile 'insanları tabi kılabilen toplum dışı bir yetki, yani (Tanrı, hakikat ya da gerçek) gibi bir yetkinin var olup olmadığı' tartışmasında, James'in yanına koyacaktır.

Rorty'ye göre gelenek tarafından insan dışı varlığa verilmiş olan yetki sosyolojik olarak açıklanabilen bir meseledir ve sosyolojik olarak açıklanabilen meselenin, teolojik ya da felsefi olarak zaruri ve gizemli yetkilere ihtiyacı yoktur. Böylece Rorty Brandom'un tarif ettiği toplumun yetkisi üstünlükte olan alanı, yani kültürel politik sahayı öncelikli görür.

Sosyal fenomenolojinin önceliğini kabul edersek, o zaman Tanrı hakkında konuşmanın başka konuşma türlerine karşı yarar ve zarar meselesi olduğunu anlarız. Tanrı hakkında konuşmak, ırk hakkında

konusmak gibidir. Irk hakkında konuşmak yerine farklı sebeplerle ‘gen’ler hakkında konuşabiliriz. Yaratıcı Tanrı hakkında konuşmak yerine, (fizikçiler gibi) *Big Bang* hakkında konuşabiliriz. Başka amaçlar için, örneğin ahlak temellerini sağlamak için, Tanrı isteği yerine (Habermas gibi) ‘ideal iletişim koşulları altında fikir birliği’ hakkında konuşabiliriz. İnsan neslinin geleceği hakkında konuşurken ‘mahşer günü’ yerine (Marx gibi) laikçi sosyal ütopya hakkında konuşabiliriz. Bunun gibi örnekler az değildir (Rorty, 2007: 8).

Rorty bu sözleriyle din, Tanrı ya da nihai gerçek hakkında konuşmanın ırk hakkında konuşmak kadar sosyal yaşama zarar getirebileceğini açıklamaya çalışır. Ona göre bir insan grubunun Tanrı’nın yetkisi hakkında konuşması, çoğunlukla bir grubun yararı ve öbür grubun zararı hakkında konuşması anlamına gelir. Çünkü bu grupların gerçek, ahlak ya da Tanrı hakkında konuşmalarının temelleri farklı ve birbirleriyle çelişkilidir. Örneğin Müslümanlar Hindulara, Mormonlar Katolıklere, Tanrının yetkisini inkâr ettiğini söyler. Brandom’a göre Tanrının yetkisine başvurmak, bir geçersiz kurala sürekli başvurmak gibidir. Çünkü iddia eden yetkinin sözü üzerinde bir uzlaşma olmadığı müddetçe, yetkinin idesi anlamsızdır (Rorty, 2007: 9).

Brandom’a göre kültürel politik şehir içi oyundur. Bu oyunda her zaman birinin dine inanmadığı için sosyal fenomenolojinin önceliğini kabul etmediğini ve Tanrının her şeyden öncelikli ve insani toplumlara yetkili olduğu düşüncesini savunanları farz edebiliriz. Ona göre bu, insani toplumun “hakikat” ya da “tecrübenin” yetkisi altında olduğunu iddia etmek gibidir ve her türlü toplum üstü yetkiden söz etmek, kültürel politik oyunun içindeki gizli bir harekettir (Rorty, 2007: 9). Brandom’un amacı şehir oyununda böyle hareketlerin kaçınılmaz olduğunu göstermesidir. Ona göre şehir oyununda her zaman bunun gibi hareketler ile karşılaşma ihtimalindeyiz. Fakat Rorty’ye göre Brandom’un kültürel politığın şehir içi oyunu olduğunu söylemesi, bunu deneysel olarak keşfettiği anlamına gelmez. O, hatta anlamsal kesinlik yüzünü gösterdiğini de iddia edemez. O sadece sosyal fenomenolojisi önceliğinde yararlarının anlatılarıyla “kültürel politik” esasında bir görüş sunmuştur.

Rorty, Brandom metinleri yardımıyla sosyal fenomenolojinin önceliğini öne sürerek kültürel politığın, deney üzerinde etkisini ve deneyin kültürel politik yardımı olmadan hiçbir şeye yaramadığını göstermeye çalışmıştır. Rorty’ye göre deney, ” hakkında konuştuğumuz şey” (kültürel politik) ile, “gerçekten var olan şey” arasında ayırım koyabilen hiçbir yöntem sunamaz. Çünkü deney vasıtasıyla elde ettiğiniz önermenin kabul görülmesi, içinde yaşadığınız kültürün ona izin verip vermemesine bağlıdır. O diyor ki:

Aristoteles–Betlimoşçi kozmolojisinin iktidarını yıkan şey, Galileo’nun Jüpiter’in yüzeyindeki lekelerinin hareketleri (ki muhtemelen onun ayları gölgesinin sebebiyle oluşmuş) hakkındaki raporları değildir. Bu raporlara bu kadar önem kazandıran şey, onun Kopernikçi yoldaşlarının kültürel politik girişimler üzerindeki çabalarıdır (Rorty, 2007: 10).

Eğer bir kişi ormandan çıkıp tek boynuzlu bir at gördüğünü iddia ederse kimse onu ciddi almaz ya da birinin Tanrının kadın olduğunu tecrübe ettiğini iddia ederse herkes onun deli olduğunu söyler. Ancak bir kişi “Tanrının temiz bayram sabahında güneş çemberi içinde tecelli ettiğini gördüm” derse, Katolikler saygıyla onu dinler. Yani Tanrı hakkındaki söylentiler, ancak eski inançlara uygun düştüğü zaman toplum tarafından ciddiye alınabilir. Tanrı hakkındaki yeni söylentiler tek başına eski inançları ortadan kaldıramaz. Ancak kültürel politiğin tam girişimiyle uyum sağlayabilen raporlar ciddiye alınabilir.

Rorty’nin açıklamaya çalıştığı şey, kültürel politiğin tüm deneysel ya da deneysel olmayan raporlarımızdan öncelikli olmasıdır. Ona göre deney vasıtasıyla çözülebilen hiçbir mesele yoktur. Kültürel politik, kastlar arası evlenmenin iyi olduğunu ya da kötü olduğunu sağlayabilen koşullar yaratabilir. Bunun gibi Tanrı’ya inanmanın daha doğal olduğunu ve Tanrı’ya inanmamanın doğal olmadığını öne sürebilen hiçbir deneysel yol yoktur. Çünkü sosyal fenomenoloji deneyden önceliklidir, bu yüzden bir inancın toplum içinde kabul görülüp görülmemesini tayin eden şey kültürel politiğin arka planlarıdır. Öyle ise mantıksal olarak kültürel politiğin önerdiği şey, Tanrı var mıdır? ya da içinde bulunduğumuz toplum içindeki bazı bireyler Zombi olabilir mi? gibi sorular yerine, “Tanrı varlığı hakkında konuşmak gerekiyor mu?” ya da “Zombiler hakkında tartışmanın bir yararı var mıdır?” gibi sorulara önem vermektir (Rorty, 2007: 14).

Brandom’un sosyal fenomenolojisinin ısrar ettiği şey de ikinci tür soruların insan nasılına geleceğine daha faydalı olduğunu göstermeye çalışmasıdır. Rorty’ye göre Brandom’un sosyal fenomenolojisi önceliği düşüncesi ancak insanı dünyanın merkezinde tutan kavramlar ile ilgisi olmayan düşünürler tarafından kabul edilebilir. Ham hislerin bir türlü kusursuz tecrübe olduğunu düşünen David Chalmers ve Thomas Nagel gibi Descartesçiler ikinci tür soruları bizi salt hakikatten uzaklaştırıcı sorular olarak değerlendirirler. Fakat Brandom, Sellars ve Wittgenstein böyle bir ayrıcalık peşinde değildir. Onlar tüm bilginin dilsel olduğu ve böylece salt hakikat diye bir şey olmadığını düşünür. Nagel, Wittgenstein, Sellars ve Brandom’un “bilginin dilsel olduğu” düşüncesini kabul etmediği için bilgi alanının dillerimiz kapasitesinden daha geniş olduğu düşüncesindedirler. Rorty’ye göre hem Tanrı kavramını tutarlı ilahiyatçılar yöntemiyle kullananlar ve hem bilgi kavramını Chalmers ve

Nagel gibi üstün ve kusursuz kavramlarla kullananlar, rakiplerinin kusursuz bilgiyi inkâr ettiğini söylüyorlar. Bu grup düşünürler, Tanrının varlığını inkâr etmenin, toplumun ortak tecrübesini inkâr etmesi anlamına geldiğini düşünenler ile aynı fikir tarzına sahiptir.

Bazı dini inançlılara göre Tanrı'nın varlığının olmadığını hayal etmek bile büyük bir çürüklük ve bozukluğun gerekçesidir. Rorty'ye göre, Nagel de kişilerin zihinlerinin sosyal fenomenolojisini ciddiye alacak kadar güçsüzleşmesinin, aynı çürüklüğün gerekçesi olduğunu düşünmektedir (Rorty, 2007: 14). Rorty'ye göre Avrupa'nın aydınlanma sonrasında sürdürülen kültürel politik, Tanrı varlığının kesinliğini bir arada çoğaltabilir ya da azaltabilirdi, nasıl ki Tanrı varlığı hakkında sayısız deneysel raporları mevcuttur. Bu yüzden son yüzyıllarda insanlar Tanrının varlığı hakkında soru sormak yerine, böyle bir sorunun sorulmasının bizim için iyi olup olmadığı ve bunun gibi soruların hangi yaşam amaçlarımıza yarar sağlayabildiği sorulara takılırlar. Kısacası “Tanrı kavramının insanlar için ne yararı vardır?” sorusunu ciddiye alırlar, tıpkı Brandom'un sosyal fenomenolojisi önceliğini önerdiği gibi.

Rorty'ye göre Tanrının varlığı hakkında konuşmanın devam edilip edilmemesi sorusu, birbirine bağlı iki soruya bölünebilir; birincisi kişinin özel dini inanç hakkına sahip olup olamamasıdır; örneğin “Hiçbir kültür ve geleneğin anlayamayacağı dini inanca sahip olma hakkım var mı?” günümüzdeki çoğu entelektüeller bu soruya pozitif cevap verirler. Çünkü son iki yüzyılın kültürel politikası öyle bir düşünce ortamı yaratmıştır ki insanlar diğerlerinin anlayamayacağı şekilde şiir yazma ya da resim çizme hakkına sahip olduğu kadar değişik ve anlaşılmasız dini inançlara sahip olabilir. Rorty'ye göre dinin özel alana ait olması, düşünme eylemi, demokratik ve çoğulcu toplumların özelliğidir (Rorty, 2007: 25). Böyle bir toplumun tüm çabası, bireylerin kişisel yetenekleri ve kimliğini bilmesinin ortamını nasıl genişleteceği ve nasıl kişisel yaşam amaçlarına ulaşacağı sorularına cevap vermesidir. Bu toplumların üyelerinden istedikleri tek şey, John Stuart Mill'in “Kendine uygun gördüğü toleransı başkalarına da uygun gör” önermesini ciddiye almalarıdır.

Fakat bu toplumlar ikinci soruyla da karşılaşır: “Örgütsel dine karşı görevimiz nedir? Kiliselere karşı ne yapmalıyız?” Rorty'ye göre demokratik toplumların görevi, dini inancın özel ve kişisel olduğuna saygı gösteren siyasi grupları desteklemekle birlikte, dine karşı ciddi olmalarıdır. O diyor ki:

James ve Mill'e göre kiliseler ve dini örgütlerin faaliyetleri topluma zarar varmadığı sürece bir problem değildir. Ancak bu örgütlerin topluma açık bir şekilde zarar verdiği görülürse o zaman durum değişir. Son iki yüzyılın Batılı toplumlarının siyasal ve toplumsal tarihi bunun gibi sorunlarla doludur: Dini özgürlük ve Jefferson Virginia'sı, Fransa'da eğitimin laikleşmesi, Almanya'da kültür çatışmaları ve Türkiye'de kız öğrencilerin üniversite ortamında başörtü meselesi (Rorty, 2007: 26).

Rorty'ye göre bu meselelerin çözüm yolları farklı ortamlarda ve farklı zamanlarda farklıdır. Bu yüzden bu sorunların hepsine tek bir çözüm yolu göstermeye çalışmak ancak Nagel ve Chalmers gibi düşünürlerin sonuçsuz işidir. Rorty'ye göre en azından laikleşme, Virginia ve kızlarını başörtüsü gibi siyasi meseleler hakkında konuşmanın Tanrı hakkında konuşmaktan toplumun geleceği ve gelişmesi için daha yararlıdır.

Böylelikle Rorty, Wittgenstein, Sellars ve Brandom'un argümanlarını kabul etmekle, toplumun hangi geleneklerini kurup hangilerini bırakmak için dini tecrübeye başvurmamıza gerek kalmaz. Rorty diyor ki "Eğer Sellars'ın tüm bilgilerin dilsel olduğu doktrinini ve Brandom'un var olan nesnenin gerçek bir sortel olmadığı doktrinini kabul edersek, Tanrı hakkındaki çoğu geleneksel tartışmaları kenara bırakırız" (Rorty, 2007: 26). Rorty'nin kültürel politik görüşleri onun bilim felsefesi görüşlerine bağlıdır. Üçüncü bölümde Rorty'nin bilim felsefesini ele alarak bu meseleyi daha iyi anlayabiliriz.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### RORTY'DE BİLİM FELSEFESİ

#### 3.1. Bilim Felsefesi ve Yöntem Olmadan Bilim

Bilim nedir? sorusuna genellikle ilk olarak fizik, kimya, biyoloji ve bunun gibi alanları listeleterek cevap vermeye çalışıyorlar. Sanat, müzik, teoloji gibi faaliyetlerin de bilim olmadığını söylüyorlar. Bunun sebebi çoğu düşünürün bilim ile sözde bilim arasındaki farkın, bilimin dünyayı anlamak için kullandığı “yöntem”lere ve sözde bilimlerin de böyle yöntemlere sahip olmadığını düşünmeleridir. Bilimciler “yöntem”i, dış dünyayı anlamak için deney, gözlem ve hipotez gibi faaliyetler ve bu faaliyetler vasıtasıyla olayları kontrol ve tahmin etmek” olarak tarif ederler (Okasha, 2002: 13). “Bilimsel yöntem” taraftarlarına göre, insanlar kesin bilgiyi bulmak, doğayı kontrol etmek ve olayları tahmin etmek için bazı sabit ve değişmez yöntemlere gerek duymaktadırlar. Bu yüzden tarih boyunca düşünürler bilgi kuramına sonsuz, yıkılmaz ve emin temeller atılmış ve kesin bilgi kuramına sürekli eğilim göstermişlerdir. Bu eğilim, her zaman epistemoloji diye bir disipline gerek duymuştur. Böylelikle bilgi tarihinde, epistemolojinin her zaman gerekli ve ortadan kaldırılması imkânsız olduğu bir fikir tarzı hâkim olmuştur. Rorty’ye göre böyle bir epistemolojik düşünce tarzı sürekli bilgiyi “doğanın kusursuz aynası” olarak tarif etmiştir. Çok eski geçmişe sahip olan böyle bir bilgi tanımı modern bilim tarihinin ortaya çıkışına yol açmıştır.

Gerçi modern bilim 1500-1750 yılları arasında Avrupa’nın teknoloji devrimi döneminde ve bilim alanlarının akademik olarak özelleştirilmesi ile birlikte ortaya çıkmıştır ama bilimsel araştırma geleneği Platon’dan Descartes, Kant ve diğer analitik felsefe düşünürlerine kadar uzun bir tarihe sahiptir. Eski Grek’te dünya görüşü, “Aristotelesçi” bakış açısı etkisi altında dünyayı dört maddeden “toprak, su, hava ve ateş”ten oluştuğuna inanmaktadır (Okasha, 2002: 3). Bu bakış açısının en önemli parçası da Batlamyus’un “yer merkezli” (Geocentrism) görüşüdür. Bu görüş açısına göre “yer” evrenin merkezindedir ve “güneş” diğer gezegenlerle birlikte yer etrafında dönmektedir. Fakat 18 yüzyıllık üstünlükte olan bu bakış tarzı, Nicolaus Copernicus’un “Güneş merkezli” (*Suncenterism*) görüşüyle yıkılmıştır. Nicolaus Copernicus’un (*Geocentrism*) görüşüne itirazı ve “güneş merkezli” (*Suncenterism*) görüşünü sunması modern bilime yeni bir kapı açmıştır (Okasha, 2002: 3).

“Güneş merkezli” dünya görüşüne göre, “yer” diğer gezegenlerle birlikte “Güneş” etrafında dönmektedir. Copernicus’un “Güneş merkezli” dünya görüşü, dönemindeki teolojik dünya görüşü ve İncil yazıları ile açıkça çelişki içerisindedir ve bu yüzden insan varlığının üstün

makamını derinden sarsmıştır. Böylece Copernicus, modern bilimin ilk çerçevelerini çizmeye ve bilimdeki bilgi edinme biçimi ile teolojide bilgi edinme biçimi arasında önemli bir ayrım çizmeye başarmıştır. (Okasha, 2002: 4).

Copernicus'un iddialarından yüzyıl sonra onun "Güneş merkezli" görüş açısı herkesin kabul ettiği bir görüş olarak "normal bilim"e dönüşür. Copernicus'un görüşleri, Galileo (1564-1642) ve Johannes Kepler'in (1571-1630) gözlemleri ve deneyleri vasıtasıyla geliştirilerek modern fiziğin ortaya çıkışına bir adım daha yaklaşır. Kepler, Copernicus'un yıldızların güneş etrafında "dairesel" şeklinde döndüğünü reddederek, "eliptik" şeklinde döndüğünü göstermeyi başarır. Galileo ise, Aristoteles'in ağır şeylerin hafif şeylerden daha hızlı yere düştüğü görüşünü reddederek, hafif ve ağır şeylerin aynı hızda düştüğünü gösterir. Bir balonun küçük bir taştan daha yavaş düşmesi balonda kütle yoğunluğunun daha az olduğunu belirtir. Böylelikle, çoğu bilim adamları tarafından, Galileo Dünya'yı matematiksel olarak anlatabilen ilk kişi ve modern fiziğin babası olarak kabul edilir (Okasha, 2002:4-6).

Ancak bilimin ilerleyişi, Galileo'nin gözlemleriyle sonun herhangi bir aşamasına gelmez: Fransız filozofu Descartes (1596-1650), buna bağlı olarak "mekaniksel" bir felsefe sunar. Buna göre doğa çıplak maddelerden oluşmaktadır ve bu maddeler birbirleri ile çarpışarak birbirini etki altında bırakmaktadır. Bundan sonra bu görüş açısı modern bilimin temeli olarak kabul edilir ve Aristotelesçi dünya görüşünün tamamen sonlandırılması noktasıdır. Mekanistik felsefenin devamı olarak İsaac Newton, (1643-1727), sunduğu matematiksel fizik kuralları ile bilimsel devrimlerin zirvesine çıkar. Newton'un fizik kuralına göre her bir kütle başka kütle, ikisini birleştiren bir çizgi üzerindeki bir güç ile çekmektedir. Bu güç bu iki kütlelerin çarpımıyla doğru orantılı, aralarındaki boşluğunun karesi ile ters uyumludur (Okasha, 2002: 7). Newton, fizik kurallarını sayısal olarak tarif ederek bilime matematiksel düzen, dikkat ve kesinlik getirmeye başarır. Böylelikle bütün evrendeki kütlelerin hareketlerini tek yasa ile anlatılabildiğini gösterir.

Newton'un bilime getirdiği düzen ve kesinlik arayışı iki yüzyıl devam etmiştir. Çoğu bilim adamı, Newton'un doğanın işleyiş biçiminin gerçeği keşfettiğine ikna olmuştur. Bazıları da yapabildiği kadar diğer alanları da Newton'un kurallarına göre anlatmaya çalışmıştır. Bilimciler, Newton'un dünyanın gerçeğini doğru biçimde bulma yolunu gösterdiğini tamamen kabul etmiştir (Okasha, 2002: 7).

Copernicus'tan başlayan ve Newton'a kadar devam eden bilimin arka arkaya gelen başarıları, başka yandan da sürekli çelişkilerle yüzleşmesi bilim filozoflarının bilim ile bilim olamayan arasındaki farkının ne olduğu merakını daha da artırmıştır. 20. Yüzyılın ilk yarısında tümevarım yönteminin teorik ve uygulama çelişkilerini ortadan kaldırmaya çalışan Karl

Popper, bilimcilerin deney sonuçlarının genellenmesinde kullanılan istatistiksel yöntemler üzerinde çalışmalarının yöntemlerine ciddi eleştiriler sunmuştur. Popper, insan-bilim çalışmaları alanında gözlem oranının artırılması ile doğruyu bulma şansının artması arasında hiçbir ilişki olmadığını göstermeye çalışmıştır. O, bilimsel araştırmaların birer birer gözlemlerin genellenmesinden ortaya çıkarılan doğrulamacı yaklaşımın tam tersine, bilimsel çalışmaların herhangi bir olgunun doğru olup olmadığını gözlemek değil, yanlışlanabilir olup olmadığını kanıtlamaya yönelik bir görüş sunmuştur (Saruhan ve Özdemirci, 2011: 112). Karal Popper'a göre bilim ile sözde bilim arasındaki fark, bilimde yanlışlanabilirlik (Falsifiability) özelliğinin bulunması ve sözde bilimda ise bu özelliğin bulunmamasıdır. "Bir önerme ya da teori, eğer yanlış olarak tespit edilebilme kabiliyetinde ise "yanlışlanabilirlik" özelliğine sahiptir" ve eğer hâlâ yanlışlanmadıysa bilimsel önerme olarak kabul edilir (Okasha, 2002: 13). O şöyle örnek verir: "(...) bütün kuşların gagası sivridir önermesini binlerce kuşu gözlemleyerek doğrulamak yerine bir tane küt gagalı kuşu göstererek yanlışlamak daha doğru ve güvenilirdir" (Saruhan ve Özdemirci, 2011: 113). Böyleyse Popper, Sigmund Freud'un psikolojik görüşlerini ve Karl Marx'ın komünizm teorisini, yanlışlanabilirlik özelliğini taşımadığı için "bilim olamayan" teoriler listesine yerleştirir ve Newton'un çekim kurallarını, yanlışlanabilirlik özelliğini taşıdığı için bilimsel teorileri listesine yerleştirir.

Fakat bu ayrım da çoğu bilim adamı tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü Popper'a göre bir yanlışlanabilir hipotez yanlışlanamadığı sürece bilimseldir ve yanlışlığı tespit edildiği andan itibaren bilimsellik özelliğini de kaybeder. Buna göre bir tane de olsa küt gagalı kuşun gözlemlenmesi "bütün kuşların gagası sivridir" önermesinin bilimsellik özelliğini kaybetmesi anlamındadır. Ancak bilim tarihinde bilimsel önermeler yanlışlandığında, bilimsel önermelerin listesinden çıkarılmak yerine başka gözlemlenmelerle gerekçelendirilerek bilimsellik özelliğini çürütmeye çalışmıştır. 19. yüzyılda astrologlar, Uranüs'ün Güneş etrafında hareket biçiminin Newton'un çekim kuralları ile çelişkili olduğunu tecrübe ederler. Popper'ın bilim felsefesine göre bu gözleme sonucunda Newton'un fizik kurallarının bilimsellik özelliğini yitirmesi gerekirken, iptal edilmek yerine başka gözlemlenmelerle de gerekçelendirilmiştir. 1846'da iki astrolog Adams, İngiltere'de ve Lurnes, Fransa'da bu sorunu çözmeye çalışırken, Uranüs'ün yörüngesini etkileyen ve onun etrafında dönen diğer bir kütle var olduğu hipotezi ortaya koyar. Onlar gözleme sırasında, öngördüğü kütle yerine başka bir gezegeni yani Neptün'ü keşfeder ve Newton'un fizik kuralını Neptün vasıtasıyla gerekçelendirir (Okasha, 2002: 15).

Adams ve Lurnes'in çalışmalarını, elde ettiği başarıları ve yeni bir gezegeni keşfettikleri için bilimsel olmadığını söylemek onlara haksızlık olur. Ancak bu çalışma Marx ve Freud'un çalışmalarına benzer bir durumdadır. Popper'ın eleştirmenleri Freud ve Marx'ın

çalışmalarının, Newton'un çalışmalarından bu bakımdan çok farkı olmadığını söyler. Çünkü onlara göre Marx ve Freud da aynı şekilde teorilerini gerekçelendirebilir. Örneğin, Marx'ın taraftarları onun komünizm hipotezlerinin yanlış çıktığı ve komünizmin kapitalizm yerine geçemediğini toplumların rahatlık seviyesi ya da eğitim seviyesi ile gerekçelendirebilir (Okasha, 2002: 14-16). Durum böyle ise ve bu iki çalışma arasında bir fark görülüyorsa, Adams ve Lurnes'in çalışmalarının bilimsel olmasını söylemek, karşı tarafta ise Marx ve Freud'un çalışmalarının bilimsel olmadığı söylenmek bir haksızlıktır.

Samir Okasha'nın (2002) da belirttiği gibi, Popper'ın bilimsel ölçütleri kabul görmeyişi ile birlikte, "Bilimi, sözde bilimden ayıran ve tüm bilimleri bütünlük içerisinde tutan bir özelliği bulma imkanımızın var olup olmadığı" sorusu daha tartışılır hâle gelmiştir. Popper ve taraftarları böyle bir imkânımızın var olduğunu düşünmektedir. Onlara göre Einstein ve Newton'un hipotezleri açıkça "bilimsel" fakat Marx ve Freud'un hipotezleri açıkça gayri bilimseldir. Çünkü Einstein ve Newton'un hipotezleri kesin, nesnel, yöntemsel ve yanlışlanabilirdir.

20. yüzyılda, pozitivist ve mantıkçı pozitivist okulları metodolojik, bir bilim görüşü sunar. Olguculuk olarak tanımlanan bu akım felsefenin etkinlik sahasını kısıtlamış ve hatta ortadan kaldırmıştır. "Pozitivizm, felsefenin geçirdiği evrelerin sonucunda kümülatif bir ilerlemenin ürünü olarak da düşünülebileceği gibi, zıttı olarak felsefenin geçirdiği evrelerin yetersizliğinde yaşanan bir kırılmanın ürünü olarak da düşünülebilir" (Doğrucan, 2018: 121). Pozitivistlere göre bilim, içerik olarak farklı olsa bile tek temele dayandırılabilen bir karakterdedir. Bilimsel olan tek bilgi metodik olarak "deney" edilebilir bilgidir. Onlar için "nesnel", "kesin", "rasyonel" ve "yöntemsel" önermeler aynı anlamı taşımaktadır. Mantıkçı pozitivist yaklaşıma göre bilimin bazı gerekli, belli ve kesin kuralları vardır:

1. İçeriği, tekniği farklı olsa bile, bilimde temel olan kurallar üzerinde ortaklık vardır: bilim, nesnel, mantıksal ve sistemli bir karakter taşır.
2. Bilimin temelinde betimleme, açıklama, ilişkiler ve nedenler bulma veya bulgulara dayanarak ileriye tahmin etme gelişme ve ilerleme için önerilerde bulunma yatar.
3. Bilim betimleme yaparken kim, nerede ne zaman veya ne kadar sorularına yanıt arar ve ne olduğunu rapor eder.
4. Bilimsel açıklama yapılırken ilişkiler üzerinde durulur ve nedenler üzerinde çalışılır.
5. Öngörme, bilimin en arzu edilen amaçlarından biridir: öngörme, verilere dayanarak incelenen konuyla ilgili olarak gelecekte ne olabileceği hakkında tahminde bulunmaktır (Erdoğan, 2012: 26).

Ancak Richard Rorty, bu düşünce tarzını, yani bilimin sabit ve değişmez kurallarına sahip olduğu görüşü “zihni doğanın aynası olarak gören” bir geleneğin mirası olarak tanımlamaktadır. Ona göre Wittgenstein ve Kuhn gibi yazarlar böyle düşünce tarzına karşı bir pozisyonda durarak bilimde tam bir “tarafsızlık” ve “nesnellik” olmadığını belirtmeye çalışmıştır (Rorty, 1979: 321). Onlar, pozitivistlerin önce olgu sonra kuram fikrinin tam tersine, önce kuram sonra olgunun geldiğini söylemiştir. Böylece bilimde tek yöntem diye bir şeyin ve yöntem diye bir şeyin olmadığını iddia etmiştir (Sönmez, 2010: 184).

Wittgenstein’e göre “bilim” (*Science*) ile “sözde bilim” (*pseudo-science*) arasındaki ayrım, oyun ile oyun olmayan arasındaki ayrıma benzer: Bütün oyunları kapsayan ve onun vasıtasıyla tüm oyunları tarif edebilen ortak ve sabit özellikler yoktur; onun yerine çoğu oyunları kapsayan özellikler vardır. Ama tek bir oyunu göz önüne aldığımızda, onu oyun olarak kabul etmemize rağmen, başka oyunların özelliğini taşıdığını ve bazı oyunların özelliğini taşımadığını görüyoruz. Bilimde de durum böyledir; tüm bilimleri tanımlayabilen bir temel bulma imkânımız yoktur (Okasha, 2002: 17).

Rorty de *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında Kuhn, Gadamer, Wittgenstein ve Sartre’in yazılarının yardımı ile, tüm bilimsel söylemlerin tek bilgi biçimiyle değerlendirilebildiği ve anlatılabildiği geleneksel bilim görüşünü eleştirmektedir. Ona göre düşünürler tarih boyunca bütün bilimsel söylemleri tek yöntem içerisinde toplayarak aynı ölçümle anlatmaya çalışmıştır ya da bilgilerin farklılıkları ve çoğunluğuna bir rasyonel uzlaşım getirmek için onlara ortak bir temel aramıştır. “Platon ve eski filozoflar bu ortak temeli varlık kapsamında ararken 17. yüzyıl filozofları zihinde ve analitik filozofları dilde aramışlardır” (Nori, 2011: 16). Onlar, böyle bir ortak temelin ve bütün söylemleri bir araya toplayabilen bir kriterin olmadığı sürece Hobbes’un “*homo homini lupus*” (insan insanın kurdudur) dediği şeyin her zaman hâkim kalacağı ve “insanların diğer insanlara karşı savaş durumunun” ortadan kaldırılamayacağını düşünmüşlerdir. Bu ortak temelin keşfedilmesiyle birlikte rasyonellik, kesinlik, bilgi ve insani gelişime gereken bütün kavramlardan söz etme imkânının elde edilebileceğini farz etmişlerdir (Nori, 2011: 15). Böylece bu görüş tarzı, insan bilimi, doğa biliminden yöntemsel olarak farklı olduğu ve doğa biliminin rasyonelliğinin temsilcisi olduğu fikrini hâkim kılmıştır. Rorty, böyle bir düşünce tarzına karşı çıkarak, bilimde “kesinlik” ve “nesnellik” içeren bir “yöntem”in olmadığını vurgulamakla beraber “insan bilimi” ile “doğa bilimi” arasındaki ayrımı pragmatist bir yaklaşımla hafifletmeye çalışmıştır.

### 3.2. Epistemolojiden Hermeneutiğe; Doğa Bilimi ve İnsan Bilimi Ayrımı

Anlatıldığı gibi bilim tarihinde sürekli olarak doğa bilimlerinin, yöntem bakımından insan bilimlerinden farklı olduğuna dair bir görüş tarzı ileri sürülmüştür. Çünkü doğa bilimlerinde söylemler tek temele dayandırılabilirdiği ve bu temel üzerinden evrimleştiği özelliği düşünülürken insan bilimlerinde böyle bir özelliğin olmadığı düşünülmüştür. Böyle bir düşünce tarzına karşı çıkan Rorty, bütün bu düşüncelerin Thomas Kuhn'un "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) kitabı ile birlikte soruşturulmaya başladığını söylemiştir. Onun yorumladığına göre, Kuhn bu kitapta argümanlar ve söylemleri tek ölçümle anlatabilen hiçbir temelin olmadığını belirtmiştir. Kuhn batı düşünce tarihinin en sağlam ve aynı halde bazılarını gören en kötü değerlerinden olan "ilerleme" fikrini ve "ilerleme" fikrinin alt yapısını oluşturan "ampirist" bilim kültürünü baştan sona kadar varsayımlarını hedeflemiştir (Kuhn, 2008). Kuhn'un düşüncesinde, bilgi kuramı, bilim tarihinden elde edilen dotalar ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bilimin eleştirilmez, sabit ve kutsal bir pozisyonda olduğu fikrini yadsımıştır. Böyle bir şeyin de insani bir aktivite olduğunu belirtmeye çalışarak pozitivistin temel varsayımlarını yıkmıştır. Veysel Sönmez, *Bilim Felsefesi* (2010: 183) kitabında Kuhn'un pozitivistlere karşı pozisyonunu şöyle anlatmaktadır:

Pozitivistlere, mantıkçı pozitivistlere, Popper ve Lakontaos'a karşı olan Kuhn, bilimsel bilginin nasıl geliştiğini incelemiştir. Ona göre bilimsel bilgi pozitivistlerinin ve mantıkçı pozitivistlerin dediği gibi evrimleşerek, birikerek değil, tersine sıçrayarak, devrimle ilerlemiştir. Bilimsel bilginin birikimli (kümülatif) olarak değil, sürekli kesintilere uğrayarak yeni başlangıcın (bilim geleneğinin) farklı dünyalarda faaliyet gösterdiğini savunmuştur (Sönmez, 2010: 183).

Kuhn'a göre bilimin gelişme tarihini daha dikkatli bir biçimde göz önüne aldığımızda bilimin tek yol üzerinden ilerlediği ve evrimleştiği yerine, arka arkaya gelen büyük bilimsel devrimleri ve eski bilimsel paradigmalara yerini yeni bilimsel paradigmalara verdiğini görüyoruz. Bu yüzden o, bilimin pozitivistlerin düşündüğü gibi evrimsel bir süreç içerisinde değil, devrimsel sıçramalar vasıtasıyla ilerlediğini vurgulamaktadır. Kuhn, bilimin gelişmesini beş aşamada ele almaktadır: "paradigma öncesi, normal bilim, bunalımlar, devrimsel bilim ve tekrar normal bilime dönüş" (Sönmez, 2010: 185). O, "Bilimsel devrimlerin yapısı" kitabında en çok normal bilim ve devrimsel bilim kuramlarını dikkate almaktadır. Kuhn, normal bilim kuramını "(...) geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma (...)" anlamında kullanmaktadır. Ona göre "(...) bu başarılar belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere bir süre için temel kabul ettiği

bilimsel ilerlemelerdir” (Kuhn, 2008: 81). Devrimsel bilim ise Kuhn’a göre “(...) birikimci olmayan ama gelişimci bir sürecin parçaları”dır. Ona göre bilimsel devrimlerin en önemli özellikleri “(...) eski bir paradigmanın yerini, onunla bağdaşamayan bir yenisinin tamamıyla ya da kısmen almasıdır” (Kuhn, 2008: 185).

Rorty’nin bilim felsefesinde de Kuhn’un “normal” bilim ve “devrimsel” bilim kuramları, önemli bir yer tutmaktadır. Rorty’ye göre “normal” bilim, fenomenlerin neyin iyi bir açıklaması olduğu ve bir problemin çözülmesi için neyin gerekli olduğu konusunda bir fikir birliğine dayanarak problemleri çözme pratiğidir. “Devrimsel” bilim ise açıklamada yeni bir “paradigma” ve dolayısıyla yeni bir problem dizisinin ortaya çıkmasıdır. Rorty, normal bilimin, gerçek hayata, epistemoloji bilimcilerin rasyonel olmanın ne olduğu konusundaki fikrine yakın olduğu kadar yakın olduğunu söylemektedir. Ona göre normal bilimde, sadece herkes başkalarının söylediği her şeyi nasıl değerlendireceğini kabul etme konusunda belli normları vardır (Rorty, 1979: 320).

Rorty, Kuhn’un “normal” bilim (*normal science*) ve “devrimsel bilim” (*Revolutionary science*) kavramlarından yola çıkarak, “normal söylem” (*normal discours*) ve “normal olmayan söylem” (*ab-normal discours*) kavramlarını ortaya atmıştır. Ona göre “Bir söylem üzerine anlaşma yapabilmek için ortak ve belli normlar varsa, o “normal” söylemdir” (Rorty, 1979: 320). Bu söylemde, epistemolojiden bir değerlendirme ve ölçüm aracı olarak söz edebiliriz. Fakat Rorty, bunun insan bilgi temelini keşfettiğimiz anlamına değil, bir pratiğin yeterince devam ettiği için onu mümkün kılan anlaşmaların ve parçalara bölme konusunda toplum durumunun nispeten kolay incelenebilmesi anlamına geldiğini söyler. Öbür tarafta ise Rorty, normal olmayan söylemin bilimsel devrimler gibi üstün olan söylemleri sorgulamaya çalışan bir şey olduğunu söyler (Rorty, 1979: 320). Ona göre, normal olmayan söylemin sonucu her şey olabilir: anlamsız sözcüklerden düşünce devrimlerine kadar ve onu anlatabilen ve açıklayan hiçbir alan da yoktur, öyle ki “tahmin edilmeyen meseleler” ya da “yaratıcılık” meselelerini açıklayan hiçbir alan yoktur (Rorty, 1979: 320).

Rorty’ye göre “normal olmayan söylem”i “normal söylem” ölçümleriyle inceleyen bir alan da vardır; o da “Hermeneutik” bilimidir; Hermeneutik, bir sahnede gerçekleşen olayları anlamaya çalışan bir felsefe dalıdır; inceleme yapamayacak kadar yabancı olduğumuz için ona epistemolojik olarak gerekçelendirme getiremediğimiz sahneleri. Böylece Rorty, Hermeneutik görüşüyle Wilhelm Dilthey’in insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki yöntem açısından farklı olduğu görüşünü reddetme çabasıdadır. Rorty’ye göre “insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki farklılık, normal bilim ile normal olmayan bilimler arasındaki farklılık kadar rölatiftir” (Nori, 2011: 16).

Rorty'ye göre, anlaşılır bir söylem ile karşılaştığımızda kolayca epistemolojiye başvurup onun üzerine yetkili olan ölçümleri bulabiliriz. Bu ölçümlerin de toplumsal anlaşmalardan başka bir şey olmadığını ve başka hiçbir üstün gerçeğe bağlı olmadığını her zaman göz önüne almalıyız. Ancak anlayamadığımız bir söylem ile karşılaştığımızda “hermeneutiğe” başvururuz ve o söyleme anlamların ve varsayımların incelemesiyle yaklaşmaya çalışırız. Fakat bir meseleyi daha göz önüne almalıyız: Rorty'nin Hermeneutiği epistemolojinin alternatifi olarak görmemesi:

Hermeneutiği epistemolojiye “halef bir tema” ve epistemoloji merkezli felsefenin daha evvel dolduruş olduğu kültürel boşluğu dolduran bir aktivite olarak teklif etmediğini açıkça ifade etmek isterim. Sunduğum yorumda, “Hermeneutik” ne bir disiplinin ne epistemolojinin ulaşmayı başardığı türden sonuçlara ulaşmanın yöntemi, ne de bir araştırma programının adıdır. Tam tersine, Hermeneutik epistemolojinin çöküşünün bıraktığı kültürel alanının doldurulamayacağı umudunun – ifadesidir. (...)”yapısını” felsefenin ortaya koyabileceği daimî nötr bir çerçevenin bulunduğu nosyonu, zihnin karşı karşıya geldiği nesnelere ya da araştırmayı sınırlandıran kuralların her söylem veya en azından belirli bir konudaki her söylem için ortak nesnelere ya da kurallar olduğu nosyonudur. Bu yüzden epistemoloji belli bir söyleme yapılan her katkı aynı kriterlerle ölçülebilir – mukayese edilebilir olduğu varsayımı üstünde ilerler. Hermeneutik büyük ölçüde bu varsayımına karşı verilen mücadeledir (Rorty, 2006: 321-322).

Bununla birlikte Rorty, epistemoloji ile Hermeneutik arasındaki farkı, insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki fark ile de ilişkili olmadığını söylüyor:

(...) epistemolojinin ve hermeneutiğin kendilerine has alanları arasındaki sınır çizgisi, ne doğa bilimleri ile insan bilimleri ne de olgu ile teori ile pratik ve objektif bilgi ile değersiz (*squishier*) ya da daha şüpheli bir şey arasındaki farklılık sorunudur. Farklılık kesinlikle aşına olma sorunudur (Rorty, 2006: 327).

Böyle ise vuku bulan bir konuda bilgili olduğumuzda ve onu güçlendirmek, geliştirmek ya da diğer insanlara öğretmek istediğimiz için kodlama yaptığımız durumda, konu epistemolojik olur. Fakat vuku bulan konudan hiçbir şey anlamadığımızda ama buna itiraf edecek kadar erdemli olduğumuzda ve küstahlıkla ona karşı bir pozisyonda durmadığımızda, konu “hermeneutik” olur (Rorty, 1979: 321).

Rorty, insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki içerikte metafiziksel fark görenler yani ruh ve doğa farkı olarak görenlere karşı, bu iki alan arasındaki farkı da tamamen rölatif olarak anlatmaya çalışmıştır. Ona göre doğa dediğimiz şey o kadar rutin, tanıdık ve yönetilebilir olandır ki onu anlatmada kendi dilimize kolayca ve dolaysız olarak güveniyoruz. Ruh dediğimiz



şey ise o kadar yabancı ve kontrol edilemeyen bir şeydir ki; bizim dilimizin onu anlatmada yeterli olup olmadığını sürekli merak ediyoruz (Rorty, 1979: 352).

Rorty, Kuhn ile onun eleştirilenleri arasındaki anlaşmazlığı dış dünyada gerçek varsayılan bir şeyin keşfedicisi olarak bilimin argümantasyon modellerinin (politika ve edebiyat eleştirisi) gibi dallarının argümantasyon modelleri ile farklı olup olmadığı meselesinde görmüştür. Ona göre mantıkçı pozitivistin tarif ettiği “bilim felsefesi” ve Descartes’tan günümüze kadar epistemoloji geleneği, “doğanın aynasında tam ve kusursuz temeller elde etme prosedürünün pratik ya da estetik konularda uzlaşmaya varma prosedüründen derinden farklı olduğunu söylemek istemişler” (Rorty, 2006: 339). Fakat Rorty, Kuhn’un argümanlarından yola çıkarak bu iki alan arasında değerlendirme yaptıktan sonra, “doğa” bilim ile “insan” bilim arasındaki farklılıklarda, birini “epistemolojik” olarak değerlendirmek istediğimiz ve diğerini “hermeneutik” olarak değerlendirmek istediğimiz, “normal” söylem ile “normal olmayan” söylem arasındaki farktan başka hiçbir fark olmadığını görebileceğimizi söyler. Doğa bilimi, teknoloji ile sürekli bir uzlaşım içinde olup insan türünün doğaya egemenlik, onun olaylarını “tahmin” etme ve “kontrol” etme gücünü artırmıştır. İnsan bilimi ise eşyaların özünü anlama ve idrak etme meselesinde yetinmiştir. Rorty’ye göre insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki farklılıklar, aydınlanma döneminin doğa biliminin “kusursuz akıl kuramının” örneği olarak görülen düşünceden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Rorty, “güçlü akıl kuramı” diye adlandırdığı, kusursuz bilgi edinme yöntemini eleştirmeye çalışmaktadır.

### 3.3. Rorty’de Güçlü Akıl Kuramı Eleştirisi

Gördüğümüz gibi bir kültürel alan olarak doğa bilim nosyonu sürekli özel bir yöntemle sahip olduğu için gerçeğe doğrudan bağlı olduğu ve bu yüzden başka alanlardan farklı olduğu düşünülmüştür ve böylece “bilim felsefesinde” farklı tartışmalara yol açarak bu alanın gelişmesine neden olmuştur. Mantıkçı pozitivistler açık bir şekilde “bilim” (*Science*) ile “sözde bilim” (*pseudo-science*) arasındaki farkı ortaya koyduktan sonra başka insan faaliyetleri hakkında konuşmamıza gerek kalmadığını iddia etmiştir. Çünkü onlar insanın “rasyonel” bir varlık olduğunu ve dış dünyayı rasyonel olarak keşfedebildiğini iddia etmiştir. Doğa biliminin rasyonelliğinin en nihai noktası olduğunu kabul etmiştir. Bilimin insanların paradigmatik bir faaliyet olduğu kanısını ileri sürmüştür (Rorty, 1991a: 46). Genel olarak onlara göre bilimin “kesin bir gerçeğe” bağlı olmasının gücü, akıllı kullanma oranına bağlıdır. Kesin bilgi akılsaldır ve böyle bir kesin bilgi ancak doğa bilimi “yöntemiyle” elde edilebilir. Akılsal olmak da onlara göre “önceden düzenlenmiş, ayarlanmış ve metodik olarak keşfedilmiş faaliyetten ibarettir. Rorty’nin de belirttiği gibi onlar için “metodik”, “akılsal”, “bilimsel”, ve “kesinlik” kuramları

doğa bilimlerinde kullanılan aynı anlamı taşıyan kuramlardır (Rorty, 1991: 35). Rorty böyle bir bilimsel akıl kuramına “güçlü akıl kuramı” adını vermektedir ve böyle bir akıl kuramının ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmektedir.

Rorty’ye göre böyle bir bakış açısı, bilim ile gerçeklik arasındaki bağ ve bilimsel yöntem hakkındaki felsefi tartışmalar ve araştırmaların önünü kapatmıştır ve Fransız Bacon’un “bilimin insanın tahmin etme ve kontrol etme gücünü artıran bir kültürün başarılılığı” olduğu bilim tarifini hâkim kılmıştır (Rorty, 1991: 47). Bu görüş açısı, bir önermenin bilimsel olup olmadığını onun ileriye “tahmin” etme ve “kontrol” etmede ne kadar başarılı olup olmadığı oranına bağlı gördüğü için bilimi rasyonelliğin örneği olarak kabul etmiştir. Rorty’ye göre bilimden böyle bir tarif, tarihçiler ve insan bilimcilerin araştırma alanlarının rasyonel olup olmadığını şüpheye düşürmüştür.

Bilimsel yöntem kuramını savunanlar, ister istemez başka insan faaliyetlerinin akılsal olup olmadığını sorgulamaya kalkacaktır. Çünkü anlatıldığı gibi onlar doğa bilimden hariç başka insan faaliyetlerinin değişmez ve sabit yöntemlere dayalı olmadığını düşünmektedir. Ancak Rorty “güçlü akıl kuramı” diye adlandırdığı “evrensel” ve “kusursuz” akıl vizyonu, bilimsel yöntem ve temelci rasyonellik bakış açısına sadık kalmanın hiçbir yararı olmadığını düşünmektedir. Ona göre “evrensel” akıl ya da “bilimsel” yöntem gibi kuramlara bağlı kalmak aslında “insani olmayan objeler karşısında sorumlu” olan geleneksel insan tarifine bağlı kalma anlamına gelir. Böyle bir kültürde “Akıl, seküler toplumlarda Tanrı yerine geçen bir kavramdır”. Fakat Rorty, “insan türünün insandan hariç başka hiçbir şeye karşı sorumluluk duygusu hissetmediği” için böyle kuramları da kenara bırakmamızı önermektedir (Rorty, 1991: 35, 41).

Rorty, Thomas Kuhn’un etkisi altında sadece evrenselci bilimsel rasyonelliğe yani “güçlü akıl kuramına” karşı çıkmakla yetinmemiştir. O, Kuhn’dan daha fazla eleştirel görüşler sunmuştur. Bu yüzden, kendi pragmatizmine “Solcu Kuhnculuk” (*Left – wing Kuhnianism*) adını vermiştir (Rorty, 1991: 38). Ona göre “Bilimsel Devrimlerin Yapısı” kitabı ortaya çıktıktan sonra, filozoflar “bilimin” akılsal olup olmadığını sorgulamaya başlamıştır. Çünkü bilim adamları, “normal bilimde” (Normal Science) kullanılan yöntemin, başkalarının diğer insan faaliyetlerinde kullandığı yöntemlerden çok farkı olmadığını görmüştür. Bu yüzden Kuhn’un çalışması, akılsal ile akılsal olmayan arasındaki sınırları metodik ya da kriterial (*Criterion*) olarak değil sosyolojik olarak tarif etmiştir (Rorty, 1991: 48).

Rorty’ye göre, Kuhn farklı alanlarda epistemolojinin geleneksel düzenini yıkmıştır ve böylece bilimin başarı anahtarı olarak kabul edilen “bilimsel argümanlar kurallarını” (*Canons of Scientific Reasoning*) ortadan kaldırmıştır (Rorty, 1999: 176). Rorty de, bilimde başarı

anahtarı diye bir şey olmadığını belirterek insanın nasılının ileri bir tarihe oturup “sonunda gerçeği bulduk, artık başka bir iş yapmamıza gerek yok” diyebileceği bir ideal dönemin de gelmeyeceğini belirtmiştir. Bu iddialarla Rorty de Kuhn’un devrimsel bilim görüşlerine benzer bir düşünce tarzı ileri sürerek, birikimci bilim görüşlerini ciddi bir şekilde yadsımıştır. O, şu ifadeleri kullanarak meseleyi açıklamaya çalışmıştır:

Galileo’nun neyi doğru yaptığı ve Aristoteles’in neyi yanlış yaptığı? Ya Platonun doğru yaptığı ve Xenophon’un yanlış yaptığı şey? Ya da Mirabeau’da doğru ve Louis XVI’de hatalı olan şey nedir? sorusuna hiçbir verimli epistemolojik cevabın var olduğuna düşünmemeliyiz. Biz sadece ‘Galileo’nun iyi ve Aristoteles’in daha az iyi ideleri vardı’ diyebiliriz; Galileo, Aristoteles’in kullanmadığı yararlı bir terminoloji kullanmıştır. Galileo’nun yaptığı işin tek sırrı onun kullandığı terminolojilerdir – onun bu terminolojileri seçmesinin sebebi de onların “açık” olması ya da “doğal” olması ya da “sade” olması değildir. O sadece başkalarından daha şanslıydı (Rorty, 1982: 193).

Rorty’nin “güçlü akıl kuramı”na yani bilimin evrensel rasyonalizmine karşı çıkmasının amacı, bilimi geleneksel üstün pozisyondan daha düşük bir pozisyona indirmek değildir; onun amacı sadece böyle bir piramitin “gerçek” ve “kesinlik” gibi terminolojilere bağlı olmadığını anlatmaya çalışmaktır (Rorty, 1991: 186). O, hatta modern fiziğin elde ettiği başarıların övünmeyi hakkettiğini söylemiştir ve onun insan zihninin en iyi başarısı olduğunu belirtmiştir. Fakat o, bu başarılardan modern fiziğin evrensel, epistemolojik ve kesin gerçeğe bağlı olduğunu tespit etmememizi de ciddiyetle ikaz etmiştir. Hatta Rorty, bilimin “dünyamızı daha iyi yaşam ortamı”na dönüştürebildiği görüşünü de sıcak karşılamıştır. Bu yüzden onun karşı çıktığı tek şey, bilimi ilahi bir yere yükseltilmesi ve bilimcinin ruhaniyet hırkasını giyerek gerçeğin habercisi olarak gösterilmesidir (Rorty, 1991: 33, 34).

Rorty, “bilimsel yöntem” ve “bilimin başarı sırrı” gibi kuramları eleştirirken, bilim felsefesinde tartışılan “en iyi açıklama” (*the best explanation*) kuramını da eleştirmiştir. Karl Hempel ve Oppenheim ve diğer bilim düşünürler tarafından yürütülen “en iyi açıklama” argümanına göre, bir mesele üzerine farklı hipotezler ortaya atıldığı zaman, kabul edilir hipotez, en iyi, kapsamlı ve mantıklı şekilde açıklanabilen hipotezdir. Rorty’ye göre “en iyi açıklama” diye bir şey ne bilim alanında ne de diğer alanlarında yoktur. En iyi açıklama sadece açıklama yapanın amacına doğru giden açıklamadır (Rorty, 1991: 60). Bu yüzden Rorty’ye göre “en iyi açıklama” kuramı yanlıştır. Çünkü Tanrının ya da doğanın bizi dünyayı “ayna” olarak yansıtabilen robotlar olarak tasarladığı ve felsefenin de bize onları anlama imkanını sağlayabildiği fikri kökten yanlıştır. Gerçeğe ne zaman ulaşacağımızı ya da ne kadar yakın olduğumuzu gösteren hiçbir yöntem de yoktur (Rorty, 1982: 165-166). Böylece Rorty,

epistemoloji metodik “bilimsel rasyonalizmin” yıkılışının yolunu açarak, akılsal–akılsal olmayan arasındaki farklılıklar hakkındaki tartışmaların hiçbir yararının olmadığını iddia etmektedir. Ona göre akılsal ile akılsal olmayan arasındaki tartışmalar, bir dil oyunu içerisinde başkaları ikna etme meselesidir; çünkü değişen tek şey, inançlar ya da “değer – gerçek” (*value – truth*) hakkındaki anlaşmazlıklar değil, kullanılan “terminoloji” dizileridir (Rorty, 1995: 48). Böylece Rorty “akılsal” ile “akılsal olmayan” arasındaki farkı şöyle anlatmaktadır:

Eski dili konuşan ve onu değiştirme arzusu bulunmayanlar, sadece bu dili konuşmayı rasyonelliğin ya da ahlakın alamet-i farikası olarak görenler, başka metaforlara – radikallerin, gençliğin ya da avangardın oynadığı yeni dil oyununa – başvurulmasını tamamen “irrasyonel” olarak görecektir(...) Bunun tersine, yeni dili kullanmaya, yani metaforları literalleştirmeye çalışanların bakış açısından, eski dile yapışıp kalanlar “irrasyonel” olarak tutkunun, peşin hükmün, hurafelerin, geçmişin ölü pençesinin kurbanları olarak – görülecektir. (Rorty, 1995: 83).

Böyle bir durumda Rorty’ye göre her iki karşıt grupta da birbirlerini kötü gösterebilen bir ahlak psikolojisi, bir epistemoloji veya bir dil anlayışı ortaya koymaya çalışarak bu birbirine karşıt gerekçe–neden ayrımını himaye altına alacak filozoflara yaslanılacaktır (Rorty, 1995: 83). Rorty, bu argümanları üst üste koyarak “kesin akıl” ya da “güçlü akıl” kuramının müphem olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bilimde “mutlak kriter” (*Absolut Criteria*), idesini kenara bırakarak, “akılsal” ya da (*rasyonel*) kuramını “iç birleşim” (*Internal Coherence*) anlamına kullanmıştır (Rorty, 1989: 49). Başka bir deyişle Rorty’nin akıl anlayışında, inançların birleşimi ve uzlaşımı, inançlar şebekesinin düzen ve açıklama işlemini yapabildiği kadar kolaylaştıran bir temeldir.

Rorty’ye göre “birleşim”, “uzlaşım” ve “tam olma” konusunda, konu dışı miyarlar yoktur ve uzlaşmayan inançlar arasında seçim yapmak için matematiksel kurallar da yoktur (Rorty, 1982: 166). Örneğin genel olarak bir tarihinin bulgularının efsane olmadığını göstermek için, onun bulgularını gerçek yazılar, senetler ve dışarıdaki yapıtlar ve arkeolojik göstergelerle karşılaştırmak için bir hakem grubu kurmaya çalışırız. Ancak, bu hakemlerin kararlarının, onların yaşadığı dönem, okuduğu alan ve psikolojik arka planlarına bağlı olduğunu da göz önüne almalıyız. Göstergelerin de hakemlerin maruz kaldığı arka planlarının değiştiğini dikkate almalıyız (Rorty, 1996: 79-80).

Böylece Rorty, “güçlü akıl” kuramını yani evrensel, kesin ve yöntemsel “akıl” kuramını bırakırken, bir pragmatik bilgi edinme yöntemine başvurmuştur. Bu yüzden o rasyonellik kuramını meraklılık, açık zihinli olma (*Being Open*) ve “yaptırım uygulamadan ikna” kuramlarıyla tanımlamıştır (Rorty, 1991a: 62). Rorty böyle bir akıl kuramına, “hafif” ya da

“zayıf akıl kuramı” adını vermiştir. Bu kuramı “Dayanışma Olarak Bilim” başlığında anlatmaya çalışıyoruz.

### 3.4. Rorty’de Zayıf Akıl Kuramı ve Dayanışma Olarak Bilim

Geçen satırlarda anlatıldığı gibi Rorty, “güçlü akıl kuramı” yani kusursuz ve kesin akıl nosyonunu kenara bırakmakla birlikte yöntemsel ve evrensel kurallara dayalı bilim kuramını da kenara bırakır. Onun için doğa bilimi rasyonelliğin örneği değildir. Pozitivist ve mantıkçı pozitivistlerin sandığı gibi “bilim” (*Science*), “rasyonellik” (*rationality*) ve “gerçeklik” (*truth*) birbirleriyle bir bağ içerisinde değildir. Ve onun için bilim, “kesin” (*hard*) ve “nesnel” (*objektive*) gerçeğin üreticisi değildir. Fakat Rorty, bu iddialarla doğa bilimlerini değersizleştirme çabasında da değildir. O, bilimin ilahi olarak zannedilmesini önleme çabasıdadır; O, “(...) biz bilimin insan zihninde bir mekân olarak doğa ile karşılaşan bir disiplin ve bilimcinin gerçek tevazu (*humility*) arzusunu insan üstü yüzünde gösteren bir kişi olduğu düşüncesinin önünü kapatmalıyız (...)” ifadelerini kullanarak (Rorty, 2013: 138) akıl diye bir şeyi tamamen kenara bırakmak yerine, daha yumuşak ve toplumsal ahlaka dayalı bir akıl kuramı ortaya koymaya çabasıdadır.

(...) “ideal rasyonel kabul edilebilirliğin” alabileceği tek anlam “ideal bir topluluğa göre rasyonel kabul edilebilir” olmaktır ve hiçbir topluluk Tanrısal bakışa sahip olamayacağı için, bu ideal topluluğun tek anlamı şudur: Olmayı dilediğimiz halimizle biz – eğitilmiş, sofistike, hoşgörülü, zayıf/ yumuşak (*wet*) liberaller (Rorty’denakt, Gürsoy,2017: 748).

Rorty (1998: 186) *Truth and Progress* kitabında aklın üç anlamında kullanıldığını belirtmektedir: Birinci anlamda akıl, balıklarda amiplerden daha fazla, Homo Sapiens insanlarda Homo Rudolfensis insanlardan daha fazla, teknoloji dönemi insanlarda Neandertalardan daha fazla oranda bulunan bir düşünme organizmasıdır. İkinci anlamda akıl, insandan hariç başka hiçbir canlı varlıkta bulunmayan bir ekli niteliktir. Bu ekli nitelik başka tüm varlıkların gerçeğini keşfetme gücüne sahiptir. Geçen başlıkta anlatıldığı gibi Rorty “güçlü akıl kuramı” diye adlandırdığı bu akıl kuramını kenara bırakmaktadır. O, böyle bir aklın Darwinizm evrimi teorisiyle anlatılmadığını düşünmektedir. Aklın böyle bir anlayış, ancak Kartezyen–Kantçı “özcülük” (*essentialism*) kuramı içerisinde anlam kazanabildiğini söylemektedir.

Aklın üçüncü anlamı “siyasal–ahlaksal”dır. Rorty, aklın bu anlamını ciddiye almaktadır. Burada akıl, tolerans anlamında kullanılmaktadır; yani “başkalarıyla farklılığımızı anlamamız ve bu farklılıktan rahatsız olmamamız”. Başka bir deyişle farklı zevkler ve kişilikler ile tolerans

etmek ve insanların farklı davranışlarını anlayıp onları tahammül etmek. Böyle bir akıl versiyonu, güç vasıtasıyla değil, ikna vasıtasıyla ilerlemektedir; zorbalık ve çatışma eğimli değil, konuşma ve gerekçelendirme eğimlidir. Rorty, bu akıl kuramına “zayıf akıl kuramı” adını vermektedir. Ona göre batı düşünce geleneğinde bu üç akıl vizyonu çoğu zaman yanlışlıkla aynı anlamda kullanılmıştır. Bu yüzden onun için rasyonellik ya da akılcılık, insanüstü ve tarih dışı bir şey değil, toplumların “dayanışma”sına ve konuşma tarzına bağlı bir şeydir. Bu yüzden akıl kuramı, hakikati ne kadar doğru yansıyabildiği vasıtasıyla değil, toplumun normları vasıtasıyla değerlendirildiğini söylemektedir. O, böyle bir akıl kuramının sürekli pragmatik olarak güncelleme eyleminde olduğunu iddia etmektedir.

Rorty’ye göre eğer “rasyonellik” kuramını normların gerçekleştirilmesi ve olayların ne tarafa gittiğini önceden tahmin etmesi gücünde tarif edersek, insan bilimlerinin rasyonel bir faaliyet olmadığını kabul etmek zorunda kalırız. Çünkü, insan bilimleri araçlara değil amaçlara odaklıdır. Bu yüzden Rorty, insan bilimlerinin ilerleme faaliyetini değerlendirebilen ve önceden belirtilmiş olan hiçbir ölçümün olmadığını söylemektedir (Rorty, 2013: 139). O şu ifadeleri kullanmaktadır:

Eğer meselenin çözülmesi için hangi miyarlara muhtaç olduğumuzu önceden bilseydik, doğru amaçlar peşinde olup olmadığımız konusunda kaygılı olmazdık. Eğer toplum ve kültürün amaçlarını bildiğimizi farz etseydik, insan bilimlerine muhtaç kalmazdık; despot devletlerin muhtaç kalmadığı gibi. Amaçları sürekli güncelleme eylemi demokratik ve çoğulcu toplumların özelliğidir (Rorty, 2013: 140).

Fakat eğer “bilimsel olmak”, sadece miyarlara gerçekleşme süreci anlamında kullanılırsa, amaçların güncellenmesi irrasyonel olarak görülecek ve böylece insan bilimleri de irrasyonel olarak görülecektir. Bu yüzden Rorty güçlü akıl kuramına dayalı rasyonelliği bırakıp onun yerine “zayıf” akıl kuramına dayalı rasyonelliği benimsemiştir; yöntem, miyar, nesnellik ve kesinlik kuramlarına gerek duymayan bir rasyonellik. Rasyonellik bu anlamda “makul” ve “gerekçeli” bir faaliyettir: yani bir grup ahlaki erdemler; “(...) tolerans, başka insanların görüşlerine saygı, dinlemeye eğilim göstermek ve yaptırım değil ikna etmeye dayanmak (...)” böyle bir akıl kuramının özellikleridir (Rorty, 2013: 140). Rorty, bu özellikleri uygar toplumların kendi ilerleyişini sağlaması için kabul etmesi gereken erdemler olarak görmektedir. Bu anlamda o, rasyonel olma kelimesini “uygar” olma (*civilized*) anlamında kullanmaktadır.

Rorty, böyle bir rasyonellik anlayışının, insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki ayrımını hafifletme çabasında olduğu kanısındadır. Yani ona göre, “zayıf akıl” kuramı, ayırt etmeden hem doğa bilimini hem de insan bilimini kapsamaktadır. Bu yüzden Rorty, akıl kuramına enstrümantal bir tarif sunarak nesnellik, kesinlik gibi geleneksel epistemolojik kuramlardan

uzak durmaya çalışmaktadır. Böylece akıl kuramını tolerans (*tolerance*) ve ikna (*persuasion*) gibi ahlaki erdem sözcükleri içerisinde tarif etmeye çalışmaktadır (Rorty, 1991:37). Bu anlayışta bilimin rasyonelliği, “kesinlik” meselesi yerine “yaptırım uygulamadan anlaşma” (*unforced agreement*) meselesine önem vermektedir. Rorty, yaptırım uygulamadan anlaşma, kültürünün doğa bilimcilerin en değerli özelliği olduğunu söylemektedir. Ona göre insan bilimlerinin doğa bilimlerinden örnek alması gereken şey doğa biliminin yöntemi değil, doğa bilimcilerin “dayanışma” ve “yaptırım uygulamadan anlaşma” kültürüdür. Böylece bu anlayışta bilimcinin görevi kusursuz gerçeği bulmak değil yaptırım uygulamadan “biz” havzasını genişletmektir ve bilimsel gerçeklikle kesinliğin yüce yüzü değil bir “dayanışma” kültürüdür (Rorty, 2013: 143,144). Rorty, “dayanışma” kavramını şu ifadelerle açıklamaktadır:

Benim ütopyamda, insan dayanışması “önyargı”nın bir kenara bırakılmasıyla ya da önceden gizli olan derinliklerin deşilmesiyle ortaya çıkacak ve tanınacak bir olgu olarak değil, daha ziyade erişilmesi gereken bir hedef olarak görülür. Bu hedefe soruşturma yoluyla değil, hayal etme yoluyla, yabancı insanları ıstırap çeken yoldaşlarımız olarak görme konusundaki tahayyül yeteneği sayesinde erişilir. Dayanışma, düşünüm tarafından keşfedilen bir şey değil, yaratılan bir şeydir. Dayanışma, tanımadığımız başka insanların acılarının ve yoksunluklarının tikel ayrıntılarına duyarlılığımızı arttırmamız sayesinde yaratılacaktır.” (Rorty, 1995: 18-19).

Böyle ise dayanışma kuramı da Rorty için metafiziksel gerekçelerle ortaya çıkan bir şey değil başka insanların acıları ve yoksunluklarına duyarlılığı artırma yoluyla yaratılan bir şeydir. Ona göre böyle bir kuramın yaratılması “(...) onlar bizim gibi hissetmiyorlar ya da ıstırap her zaman olacaktır, öyleyse niçin onları ıstıraplarıyla baş başa bırakmayayım ki?..” şeklinde sorular sorarak bizden ayrı olan insanları aykırılaştırma durumuna getirmemizi daha zorlaştıracaktır (Rorty, 1995: 19). Bu şekilde Rorty, doğa aynası olarak görülen ve realist düşüncenin temelleriyle tanımlanan geleneksel “gerçeklik” kuramı yerine “dayanışma” kuramını önermektedir. O, kastettiği “dayanışma” kuramının da hiçbir realist unsura yer vermediğini ve bu kuramın da insan tarafından yaratılan diğer kuramlar gibi, pragmatik olarak yaratıldığını ileri sürmektedir.

Rorty, geleneksel düşünce tarzına karşı hakikatın fenomenlerin arkasında gizlenen bir şey olduğu değil, farklı kültürler arasında anlaşılabilir bir şey olduğu fikrini savunmaktadır. Bu yüzden o şöyle bir beklenti içerisindedir: “Biz, ‘değerin kesinliği’ (*objectivity of value*) ve ‘bilimin rasyonelliği’ (*rationality of science*) kuramları hakkındaki soruların aynı seviyede anlamsız olduğunu söyleyen bir kültürün gelmesini beklemekteyiz (...)” (Rorty, 2013: 145). Rorty, bilimin ilerleme faaliyetinin bir nokta ya da bir gerçeğe doğru hareket etmediğini

düşünmektedir. Bu yüzden bir bilimcinin son gerçeği bulduğunu iddia etmesinin ve artık istirahat zamanının geldiğini söylemesinin de mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre biz bilimlerin ve sanatların sürekli görüşler, hipotezler ve okulların izlemeye değer rekabet sahnesi olduğu meselesinden keyif almaktayız. İnsanın faaliyet amacı istirahat etme meselesi değil daha fazla ve daha verimli faaliyet etme meselesidir.

Bu yüzden Rorty, Thomas Kuhn'u "(...) doğa hakkında gerçek, nesnel ve kusursuz bir anlatının var olduğunu farz etmenin gerçekten bize bir yarar sağlar mı?" sorusunu sorduğu için övmektedir. Rorty'ye göre bu soru onun gibi pragmatistlere "öznel ve nesnel" (*subjective and objective*) meseleler arasındaki ayrımı tamamen kenara bırakmasında yardımcı olmuştur. Bu nedenle o, kendi pragmatizmine "Solcu Kuhn'culuk" (*left – Kuhnianism*) adını vermektedir. Rorty, solcu Kuhn'culuk adını Kuhn'un bilim görüşlerini ciddiye alan pragmatistler üzerine kullanmaktadır. Rorty'nin Solcu Kuhn'culuğuna göre "pragma"nın ya da faaliyetin, kendisi bilimseldir (Rorty, 2013: 143).

Rorty'nin eleştirmenlerinden biri olan Clark Glymour, onun Solcu Kuhn'culuğuna "yeni belirsizlik" (*new fuzziness*) adını vermiştir. Çünkü ona göre yeni Kuhn'cular, eleştirel rasyonelliğin ortaya koyduğu "özne–nesne, gerçek–değer," arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Rorty ise, Glymour'a karşı "(...) biz yeni belirsizler, 'kesinlik' idesi yerine 'yaptırım uygulamadan anlaşma' idesini yerleştiririz (...)" ifadesini kullanarak kendini savunmaya çalışmıştır (Rorty, 2013: 143). Fakat Rorty'nin eleştirmenlerine göre "yaptırım uygulamadan anlaşma" idesinin bir sorunu daha var: rölativizm. Rorty'nin eleştirmenleri ve rasyonelliğin pragmatik görüşünü aşırı derecede rölatif görenler, şu sorularla "yaptırım uygulamadan anlaşma" idesini sorgulamaktadır: "Yaptırım uygulamadan anlaşma kimler arasında?" "Bizim aramızda mı?" "Naziler arasında mı?" yoksa "Ayrı bir örgüt ve kültür arasında mı?". Rorty ise şöyle cevap vermektedir:

Elbette ki bizim aramızda! Bu cevap etnosantrik olsa da bizim kendi bilgi ve güdülerimize göre davranmamız gerektiği anlamına gelir. Başka kültürler tarafından önerilen inançlar ise önceden sahip olduğumuz inançlarla uzlaşma yolunda değerlendirilmesi gerekir. Öte yandan diğer milletler ve kültürleri kendimiz gibi araştırmanın birlik üyeleri olarak onlar arasındaki 'yaptırım uygulamadan anlaşma' öğelerini aradığımızı kabul ederek "biz havzasını" genişletmemiz gerekir (Rorty, 1991a: 38).

Fakat Rorty "yaptırım uygulamadan anlaşma" idesinin mümkün olan tüm insan toplumlarını "biz" havzasına almakta başarısız kalma ihtimalini de belirtmiştir. Ona göre "Bizi salt birlik ve sırf anlaşma seviyesinden 'kusursuz gerçeğe mutabakat' seviyesine yükselten hiçbir helikopter bulamayız" (Rorty, 1991:38). Bu yüzden o yapabildiğimiz tek şeyin böyle bir



ide ile “biz” havzasını genişletmeye çalışmak olduğunu ve böylece bu faaliyetten daha üstün bir faaliyete çıkmamıza gerek kalmayacağını iddia etmiştir.

Rorty’ye göre yaptırım uygulamadan anlaşma idesinin bazıları tarafından rölatif görülmesinin nedeni, bu idenin “araştırmanın bir gün özel bir noktaya ulaşacağı” fikrinin yadsınması ve hakikati dışarıda bir yerde keşfetmemizi beklemesi düşüncesini reddetmesidir. O, şöyle ifade etmiştir:

Biz pragmatistlere göre bu ikinci görüş açısı (hakikatin dışarıda bizi beklemesi görüşü) dinsel görüş açısından önceden seküler bir kültüre geçiş yapmanın gönül kırıcı çabasıdır. Rasyonel araştırmanın ‘özel bir noktaya gitmesi’ iddiasının hâlâ tutulmasının tek değeri, neden eski yanlış görüşlerinin kabul görülmesini gerekçelendirebilme iddiası ve böylece geri kafalı atalarımızın anlatılarının nasıl yeniden eğitilmesini anlatmaktır. Doğru bir yolda adım attığımızı söylemek de Kuhn’la birlikte eski anlatıların yeniden incelenmesini ilerlemelerin rivayetleri şeklinde söyleyebildiğimizi iddia etmektir (Rorty, 1991a: 38, 39).

Böyle ise Rorty’ye göre empoze etmeye değil, ikna etme, başkalarının inançlarına saygı gösterme, yeni ideler ve datalara meraklı olma özelliklerine dayanmak, bilim adamlarının tek üstünlüğüdür. Bu görüş açısına göre doğa bilimcilerin daha “kesin” olması, daha “yöntemsel” olması ya da daha “mantıklı” olması diye bir özellik, onları diğer insanlardan üstün kılmaz. Fakat onların dayanışma ve yaptırım uygulamadan anlaşma idesi diğer kültürler için değerlidir. Rorty “(...) bilim adamlarının eğitim aldığı okullar, çalıştığı bilimsel organizasyonlar ve laboratuvarlarını övmek için yeteri kadar sebeplerimiz vardır” diye ikrar etmiştir. Bu konuda Rorty “Bilimsel sendikalar ve kurumların başka kültürler için örnek” olduğunu söylemiştir (Rorty, 1991:39). Çünkü bu kurumlar “yaptırım uygulamadan anlaşma” idesini tam anlamıyla değilse de büyük oranda gerçekleştirmiştir. Ona göre böyle kurumlara başvurmak “özgür ve açık karşılaşma” (*a free and open encounter*) idesini ayrıntılı bir şekilde anlatmak demektir.

Rorty, özgür ve açık karşılaşma idesinde “gerçekliğin” “mağlubiyeti” diye bir meselenin olmadığını söylemektedir. O, böyle bir idede gerçekliğin “galibiyeti” klasik metafiziğin iddiası yani “insan aklıyla şeylerin doğası arasındaki bağ” anlamına geldiği diye bir meselenin de olmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu ide, kabul etmemiz gereken şeyin hangisi olduğunu anlamamız için yapabildiğimiz kadar hipotezlerin anlamını ve çok fazla gerekçelendirmeleri incelememiz gerektiğini önermektedir. Böylece Rorty bilim diye bir disiplinin başka disiplinler için “model” (*exemplary*) olmasının ancak bir “insanlık dayanışma”sı örneği olduğunu söylemektedir. (Rorty, 2013: 146). O şu ifadeleri kullanmaktadır:

Biz farklı bilimsel kurumlar ve toplulukların aldığı kararları, başka kültürlerin kendilerini yeniden düzeltebilmesi için verilen öneriler olarak görmeliyiz. Yasamacılarımız, 'milleti temsil etmiyor ve bir çıkara dayalıdır' ifadesini kullandığımızda ya da "sanat dünyası, modanın ve tarzın etkisi altındadır" sözünü söylediğimizde, aslında kültürümüzün bu yönlerini daha iyi seviyede olan yönlerle karşılaştırırız. Bize göre 'doğa bilimi' bu yönlerden (daha iyi seviyede olan yönlerden) ibarettir (Rorty, 1991a: 40).

Fakat Rorty, doğa bilimin iyi seviyede olmasını söylemenin, doğa biliminin başkalarının onu örnek alması gereken "yöntem"e sahip olduğunu söylemesi anlamına gelmediğini de sürekli belirtmeye çalışmaktadır. Ona "sosyolojinin" bilim olmadığını söylediğimizde, sadece sosyologların ya da "edebiyat eleştirmenlerinin" arasındaki anlaşma oranının "mikrobiyolojistlerin" arasındaki anlaşma oranından daha az olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Fakat bu da doğa bilimlerinin doğru yöntemi bulduğu anlamına gelmez. Ona göre, pragmatistler toplum ya da edebi metinlerin moleküllerden daha "uysal" (flexible) olduğunu ya da sosyologlar ve edebiyat eleştirmenlerinin hâlâ kendi modellerini bulamadığını iddia etmez. Sosyolojiden beklediğimiz tek şeyin "bilim" olduğunu da iddia etmez. Pragmatistlere göre, insan bilimleri doğa bilimlerinden farklı görülebilir ama bu farklılık metafiziksel ya da epistemolojik değildir. Bu farklılık sadece doğa bilimcilerin deney üzerinden şeylerin davranış tarzını kontrol ve tahmin edebildiğini gösteren şeyler, yani sosyologlar ve edebiyat eleştirmenlerinden beklemediğimiz şeyler şeylerdir (Rorty, 2013: 147,148).

Rorty'ye göre, Thomas Kuhn böyle bir pragmatist ayırımından bütün eğilimlerine rağmen geri çekilmiştir. O, "bilim neden yararlıdır?" sorusuna cevap bulma peşindeyken böyle bir karar vermiştir. Bu karar, Kuhn'u sol taraftarlarından uzaklaştırmış ve sağ taraftarlarına daha yakınlaştırmıştır. Kuhn'un eleştirmenleri, sadece "psikolojik" ya da "sosyolojik" gerekçelerin "doğa bilimleri neden şeyleri tahmin ve kontrol etme konusunda bu kadar başarılıdır?" sorusuna cevap verebilmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Rorty'ye göre, Kuhn da "Hume'un çatalı" (Hume's fork) yani "tümevarım"a dayalı olan dil oyunu işlevinin bütün gerekçesi ve yaşamımızın temelini oluşturduğu iddiasını paylaştığını iddia ettiği zaman bu eleştirmenlerine katılmıştır.

"Hume'un çatalı" insanın okuma ve araştırma alanının iki havzadan oluştuğunu ve önermelerin iki şekilde var olduğunu söylemektedir: birincisi "önceden gelen" (a priori) olarak edinilen, analitik ve gerekli olan önermelerdir. Yani, imgeler ve düşünceler hakkındaki önermeler. İkincisi ise "a posteriori" olarak edinilebilen Dünya ve günlük yaşam hakkındaki önermelerdir. Bu önermeler olumsal ve "sonradan" (a posteriori) olarak anlaşılabilen önermelerdir. Hume "neden ve sonuç" arasındaki geleneksel bağı koparıırken, "matematiksel önermelerin tecrübeden bağımsız olmalarına rağmen, tecrübeye uygulanmalarının modern fizik

bilimi için esas” olduğunu belirtmiştir. Böylece o matematik meselelerinin açıkça “a priori” olduğunu iddia etmiştir. Bu ayırım İmmanuel Kant’ın felsefesinde de görülmektedir. Kant “(...) modern bilim matematiksel önermelerin bilgisine dayalıdır (...)” demiştir (Kant’tanakt, Wood, 2005: 25).

Kuhn’un eleştirmenleri, “idealar” ve “olgular” arasındaki ayrımı, Hume’un çatalının asıl ögesi olduğunu düşünürken, Rorty, Kuhn’un, Hume’un çatalının “idea – olgu” ayırımına karşı çıktığı zaman, onun eleştirmenlerinin hoşuna gitmemeye başlayacağını söyler. Ona göre, Kuhn “deney neticesinde öğrenme akılcılığı inkâr edenlerin amacını hiç anlayamıyorum” ifadesini kullandığı zaman ve “deney neticesinde öğrenme için neden akılsal alternatiflerimiz yoktur?” sorusunun garip olduğunu söylediği zaman tekrar sol Kuhncular tarafından takdir edilmeye başlar. Pragmatistlere göre Kuhn’un bu pozisyonu Hume çatalının “idea – olgu” ayırımını hafifletmiştir. Günümüzde “dil – olgu”, “idea – olgu” ya da “zihin – olgu” şeklinde varlığı hâlâ devam eden bu meseleler, pragmatistler için terk edilmesi gereken bir konu olarak görülmüştür.

Biz pragmatistler, Wittgenstein, Quine, Goodman, Davidson ve diğer düşünürlerin şu ayrımlar olmadan bize nasıl geçinmeyi öğrettiğini düşünüyoruz. Az süre de olsa kişi bu ayrımlar olmadan yaşamayı denediyse, “bilgi edinme ve inanç” ya da “öznel ve nesnel” arasındaki ayrımlarını aramadan da çok iyi yaşayabildiğini anlayacaktır (Rorty: 1991:40).

Rorty’ye göre bir amaç olarak bu son ayrımlar, “yaptırım uygulamadan anlaşma” idesinin nispeten nadir gerçekleştiği havzalar ve daha yoğun gerçekleştiği havzalar arasındaki basit sosyolojik ayrımlar vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir. Bu yüzden o “(...) batı, bilimin başarılılıklarının gerekçesine eğilimimiz yeni batı siyaset başarılılıklarının gerekçesine eğilimimizden daha fazla değildir (...)” demektedir (Rorty, 2013: 149).

Rorty, “ideaların bağları” ve “olgular meseleleri” arasındaki ayrımının 17. yüzyıl felsefesinin “zihinde olmak” (*being in us*) ve “orada dışarıda olmak” (*being out there*) ve “özne”, “nesne” arasındaki ayrımı anlama çabasından ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre bu ayrımlara karşı pragmatistler, diğer varsayılan inançlara karşı çıkararak, kendi inançlarını bir araç olarak kullanarak bu son ayrımlardan kaçınmaya çalışır. Rorty, pragmatistlerin yegâne endişesinin iki hipotez arasında sadece seçim yapmak olduğunu iddia etmektedir ve onların bu hipotezler arasından birini haklı kılabilen bir şeyin var olup olmadığı konusunda hiçbir endişesi olmadığını söylemektedir.

Rorty, böyle bir pragmatik pozisyonu tutmanın bilim insanları “nesnelliğin değeri”, “bilimin rasyonelliği” ve “dil oyununun yararlılığının nedeni” meseleleri hakkındaki sorulardan

kurtaracağını söyler. Ona göre böyle bir pozisyonu tuttuğumuzda, bunun gibi teorik sorular yerine, “şimdiki değerler, hipotezler ve yöntemlerimizin tutulması mı daha yararlı? yoksa başka yeni hipotezler ve meselelerle değiştirilmesi mi daha yararlıdır?” gibi pratik sorular sorulacaktır (Rorty, 2013: 150). Ona göre böyle bir pozisyonu tuttuğumuzda, “nesnellik istemi”, sonunda diğer inançlara sahip olan kişilerle “özgür ve açık karşılaşma” esnasında yaptırım uygulamadan anlaşmayı kabul eden inançlar ile yerleştirilecektir. Rorty, pragmatistlerin, araştırmanın amacını kültürün bütün havzalarında (kaçınılmaz ihtilaflarına rağmen) yaptırım uygulamadan anlaşma kültüründen elde edilecek olan daha uygun uzlaşma ulaşma çabası olarak yorumladığını söylemektedir. Ona göre böyle bir havzada uygun sayılan uzlaşım da sezgisel kavramlarla değil “deney ve hata” vasıtasıyla tespit edilmektedir. Bu yüzden Rorty, “hiçbir sezgisel eğilimi olmayan modeller ve hipotezlerin var olduğu dünya pragmatistlerinin cennetidir” demiştir (Rorty, 2013: 151).

Fakat pragmatizmin eleştirilenleri, böyle bir pragmatik pozisyonu tutmanın, her düzgün görüşün bütün diğer görüşler kadar iyi olduğunun iddia edebildiğini söyler. Bu yüzden böyle bir pragmatist düşünce tarzının rölatif olmaya mahkûm olduğunu iddia eder. Rorty ise, John Dewey yazılarının yardımı ile, savunduğu cennetini rölatif suçlamalardan kurtarmaya çalışır. Ona göre “Dewey’in böyle bir cenneti yaratma çabasında olması ciddiyeti, onun sorumluluktan kaçması olarak yorumlanmıştır” (Rorty, 1991:41). Çünkü Dewey’in, ortak akıl idesini ortadan kaldırmakla “düşmanlarımıza karşı bizi silahsızlaştırdığı” söylenmiştir; Dewey’in eleştirilenlerine göre Dewey “Nazilere cevap vermek” için elimize hiçbir şey vermemiştir. Rorty ise eleştirilenlerine karşı Dewey’i şu yorumlarla savunur:

Biz (pragmatistler) “tutarlı ve tarafsız bir görüş bulmak için toplumlardan çıkmanın bir yolu yoktur” cümlesinden, “despot toplumlara karşı, liberal toplumlara gerekçelendiren hiçbir rasyonel yol yoktur” cümlesini çıkarmıyoruz. Çünkü pragmatistlerin vazgeçtiği tek şey bir grup tarih dışı kurallar olarak rasyonelliğe gerektiren argümanlar tipidir. Aslında bizim söylemek istediğimiz şey “ortak tümevarıma başvurarak “diyalog ve tartışma” yoluyla despotları yenme” şansımızın olmamasıdır. Ve despotların “ortak insanlık doğasının” onları otomatik olarak bu tümevarımlara yönlendirebildiği iddiasının da hiçbir yararı olmadığını düşünüyoruz (Rorty, 1991:41).

Rorty’ye göre “idea – olgu” ayrımı olarak Hume’un çatalının hayatımızda kaçınılmaz olduğunu düşünenler, insanların insan dışı bir hedefe odaklanması gerektiğini düşünmektedir. Yani insanların sürekli olarak “insanı olmayan bir gerçek karşısında sorumlu olması”nı düşünmektedir. Bu yüzden onlar, toplumların durumunun sıfatları olarak “yaptırım uygulamadan anlaşma” ve “açık ve özgür karşılaşma” idelerinin “dünya”, “Tanrı iradesi”,

“ahlaki kurallar”, “inançlarımızı kusursuz olarak açıklamaya çalışanlar” ve “bu inançları gerçekleştirmeye çalışanlar”ın yerini dolduramadığını düşünmektedir. Fakat Rorty, “Hume’ün çatalı” ve “orada dışarıda olanın karşısında sorumlu olma” idelerinin kenara bırakılabildiğini etmenin, insan toplumların ancak başka olası insan toplumlarla karşılaştırıldığı zaman kendi varlığını gerekçelendirebilmesi anlamında geldiğini açıklamaktadır (Rorty, 1991:42). Rorty, meseleyi daha açıklamak için şu soruları sormaktadır:

(...) özgür ve açık karşılaşma ve böyle bir karşılaşmaya destek ve izin veren toplum modeli, “hakikat ve iyilik için” mi yoksa “hakikat ve iyiliğin araması” için midir? bilimsel araştırmacılar ve demokratik siyasal kurumlar tarafından örnek olarak önerilen topluluklar, tek amaç için bir araç mı? yoksa böyle bir topluluğun kurulması mı gerek duyduğumuz tek amaçtır? (Rorty, 1991:43).

Rorty, bu soruların cevaplarını Dewey’in yazılarında aramaktadır: Dewey’e göre özgür ve açık karşılaşma, hakikat ve iyiliğin araması için değil, sadece hakikat ve iyilik içindir. Siyasal kurumlar ve araştırmacılar tarafından önerilen topluluklar da başka amaçlar için bir araç değil, böyle bir topluluğa gerek duyulması içindir. Rorty’ye göre Dewey bu iddiada haklı olsa da olmasa da Kuhn’un ‘irrasyonalist’ tartışmaları ve yeni belirsizlerin ‘rölativizmi’ (ki gereken tek amaçlardır) bu iddialarla sonuçlanan meseledir. (Rorty, 1991:43).

Dewey’e göre modern bilim sadece yeni bir umut ve yeni bir ibdadır; eskiden bulunmayan ve övülmesi gereken bir yaşam tarzıdır; eski retoriklerle gerekçelendirilmesi gereken şeyler değil, yeni retoriklerin ibda edilmesi gereken şeylerdir. Rorty’ye göre eğer Dewey’e bu iddiada eşlik etmeye kalkarsak kültür retoriğimiz ve özellikle insan bilimlerinin retoriği kendine Kuhn’cu bir düzen verecektir; böyle bir düzende paradigmalara ve yeni özel başarılarımız, “yöntem” diye bir şeyden daha önem kazanacaktır. “Kesin” olma hakkında daha az ve “yeni” olma hakkında daha fazla konuşulacaktır. Böyle bir düzende büyük bilimci, bir şeyi kusursuz ve kesin olarak gösteren kişi değil, onu yeniden güncelleyen kişidir. Bu yeni retorikler romantik şiirlerin kelime dağarcıklarına, eski Grek metafiziği, din ahlakı ya da bilimselliğinin kelime dağarcıklarından daha yakınlaşacaktır. Sonunda böyle bir düzende bir bilimcinin dayandığı tek şey diğer kariyerleriyle birlikte “dayanışma” kuramıdır. Ve böylece güçlü akıl söylemi ışığında bulanıklıklara karşı savaşma ve ondan ortaya çıkan ben imajının değeri daha da azaltılacaktır.

Rorty böyle bir dönemin ortaya çıkışını, “belirsizlerin yükselişi” (heyday of the fuzzy) adını vermektedir. Ona göre “belirsizlerin yükselişi” döneminde doğa bilimciler, nesnel, kesin ve ruhani (kusursuz) bir şeyin habercisi değildir. Toplum da kendini böyle bir yöntemin etkisi altında görmeyecektir. Bu dönemde “insan bilimi” unvanını taşıyan dallar, kendi yöntemleri

hakkında, sadece matematik, toplum mühendisliği ve heykeltçilik yöntemleri kadar endişelenecektir. Bu bilimlerin felsefi temelleri hakkında da o kadar az endişelenecektir. Çünkü bu dönemde bilim alanları, bahis konularını dünyayı birbirlerine bağlı bölümlere bölme şekline göre belirttiği fikri ortadan kaldırılacaktır. Onun yerine bu bilim dallarının bahis konuları, sınırları kendi üyelerinin zevkleri kadar değişken olan toplumlara işaret ettiği düşünülecektir. Belirsizlerin döneminde, ironik demokratik toplumlarda, kişinin kendi mahiyet ve alanının yeri hakkında ırk ve cinsiyetinin yeri kadar da endişelenmesine gerek kalmayacaktır. Çünkü Rorty'ye göre böyle bir dönemde kişi sonunda böyle bir özgürlük ve rahatlığı destekleyen daha büyük toplumlara sadık kaldığına inanacaktır. Bu toplumların amacı da “öz gelişme” (self-improvement), medeniyetin ilerlemesi ve korunmasından daha yüksek bir şey değildir. Böyle bir toplumda rasyonelliğin anlamı, kesinlik ve nesnelliğe eğilim değil, daha iyileşme ve ilerlemedir. Sonunda da böyle bir toplumda “karşılıklı sadakat” (reciprocal loyalty) en güçlü altyapıdır.

## SONUÇ

Richard Rorty, felsefe hayatında sürekli olarak hükümet, millet ve bireyler arasındaki tüm ilişkilerde bireyin özgürlüğünü ön planda tutan “liberal demokrasi”yi savunmuştur. Fakat Rorty, aydınlanma geleneği mirası olan “liberal demokrasi” anlayışının aydınlanma rasyonalitesinden ayrılması gerektiğini de ısrarla öne sürmüştür. Çünkü o, aydınlanma rasyonalitesinin tanımladığı felsefenin liberal demokrasiyi garanti altına alabilecek hiçbir şey sunmadığını iddia etmiştir. Bununla birlikte o, felsefenin kabadayılara, zorbacılara, oligarşilere ve Hitlerci politikacılara karşı hiçbir silahı olmadığını söylemiştir. O, demokrasinin felsefeden önce geldiğini belirterek önce siyasetin ortaya konulması ve sonra bir felsefenin buna göre uygulanması fikrini ileri sürmüştür.

Rorty, bilim felsefesine de aynı şekilde yaklaşmıştır. O, kesin, nesnel, rasyonel, yönetsel olarak tarif edilen geleneksel bilim anlayışı Heidegger, Wittgenstein ve Kuhn yardımıyla yıkmaya çalışarak, toplumsal pratik, özgür ve açık konuşma, güç gerektirmeyen anlaşma ve insan dayanışması çerçevesinde tarif edilen bir bilim anlayışı ileri sürmüştür. Böylece o, pragmatik bir yaklaşımla anti temelci bir bilim ve siyaset felsefesi ileri sürmüştür.

Tez çalışması bu konuyu incelerken, Rorty’nin felsefesine kendisinin felsefeyi tanımladığı gibi yani inşa edici değil onarımcı bir yöntemle yaklaşmıştır. Bu yüzden onun felsefeyi nereden başlayarak nereye kadar götürdüğünü göstermekle onun pragmatik siyaset ve bilim anlayışlarını açıklamaya çalışmıştır.

Rorty’nin başlangıç noktası epistemoloji olarak anlaşılan geleneksel felsefe anlayışına eleştirisidir. O, Platon’dan başlayarak, aydınlanma ve analitik felsefe düşünürlerine kadar devam eden “doğanın aynası” olarak tanımladığı felsefe anlayışına bir eleştiri dizisi oluşturmuştur. Onun bu eleştirilerden amacı yeni bir felsefe inşa etmek değil, felsefede gereksiz tartışmaların kenara bırakılması gerektiğini göstermektir. Ona göre felsefe tarihinde, zihin meselesinin keşfedilmesi, “bilginin temel”ini keşfetme imkânına yol açmıştır. Böylece nihai bir disiplin olarak felsefe, filozoflar için bilim, siyaset, ahlak, sanat ve dinin bilgi iddialarını tasdik ya da reddetme teşebbüsü olarak kabul edilmiştir. Bu felsefe disiplini, bilginin sırrına özel olarak bağlı olduğunu ve bilginin temellerine doğrudan bağlı olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden bu felsefe disiplini, anlama yetisine sahip olan bir özne olarak insanın “zihinsel süreçlerini” ya da “temsil etkinliğini” inceleyerek bu temellere ulaşabildiğini zannetmiş ve bilgiyi “zihnin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil etmek” olarak tarif etmiştir. Fakat,

Rorty'ye göre böyle bir felsefe disiplini ne kadar ilgi çekici olsa da 20. yüzyılda Wittgenstein, Dewey, Heidegger ve Kuhn gibi filozoflar tarafından ciddi bir şekilde soruşturulmuştur.

Rorty de bu filozofların metinlerinden yola çıkarak bilginin iddialarını tasdik etme ya da reddetme teşebbüsü olarak felsefe anlayışından ilk aşamalarda uzaklaşmıştır. Bu yüzden bilginin sırrına bağlı olan hiçbir disiplinin var olmadığını iddia etmiştir. Rorty'ye göre bilgi kuramının inşası 17. yüzyılda Locke ve Descartes'e borçludur. Onların “zihin süreçleri”nin anlaşılmasına dayandırdığı düşünce biçimi, bir süreç içerisinde vuku bulan ayrı ve kendilik (entity) içerisinde “zihin” kuramını inşa etmiştir. Kant da 18. yüzyılda “felsefeyi kusursuz aklın mahkemesi” ve böylelikle her alanın temelini kurucusu olarak tarif etme imkanını sağlamıştır. Böylece felsefenin bilimin emin yoluna girmesine yol açmıştır.

Fakat Rorty'ye göre böyle bir bilgi anlayışı sadece aydınlanma dönemine has bir düşünce biçimi değildir. Analitik felsefe düşünürleri de bu anlayışa benzer bir düşünce biçimi ileri sürmüştür. Bilgi kuramı aydınlanma döneminde zihin ile dış dünya arasında bir bağ olarak tarif edilirken, analitik felsefede dil ile dış dünya arasında bir bağ olarak tarif edilmiştir. Bu felsefe geleneği, 20. yüzyılın başlarında Russell ve Husserl gibi filozoflar tarafından ileri sürülmeye devam etmiştir. Onların en önemli meselesi felsefeyi “dikkatli disiplin” (*rigorous*) olarak inşa etmektir. Ancak Rorty, onların böyle bir disipline ulaşma umudu içerisinde olmasının artık bir şeye yaramayacağını belirtmiştir. Çünkü analitik felsefenin ortaya çıktığı dönemde seküler entelektüeller dini iddiaları geri itmişti, Postmodernistler büyük söylemlerin yapılarını yıkmıştı ve artık filozof önder bir entelektüel olarak kendini hurafelere karşı insanın muhafızı görmekten vazgeçmişti. Bununla birlikte 20. yüzyılda şiir ve roman yavaş yavaş gençler arasında felsefe yerine geçmeye başlamıştır ve böylece insanlar felsefeye dikkatli bir disiplin olarak bakmayı bırakmıştır. Bununla birlikte Rorty'nin kahramanları, yani Wittgenstein, Heidegger ve Dewey gibi düşünürler felsefeyi yeniden biçimlendirmeye kalkmıştır.

Rorty, bu filozofların çalışmalarını inşa edici değil onarımcı çalışmalar olarak tanımlamaktadır. Onarımcı felsefe, inşa edici felsefenin tam tersine felsefeyi dikkatli bir disiplin olarak tanımlamaktan şüphe duymaktadır. Bu felsefe anlayışı, felsefi sorunsalların bu sorunsalları ortaya atan dil oyunlarından meydana geldiğini göstererek her meselenin kendi tarihine ait olduğunu ileri sürmektedir. Bu disiplin, felsefi meselelerin düşüncenin apaçık sonuçları değil, tarih ve kültürün sabit olmayan ürünleri olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Onarımcı felsefe, filozofları sonsuz gerçekliğin habercileri olarak değil, farklı konuları üst üste koyarak nelerin yanlış ve nelerin doğru gittiğini uyararak açık zihinli ve aydın insanlar olarak tanımlamaktadır. Bu disiplinde filozof “tefsir bilimi” (*Hermeneutics*) rolü esasıyla (edebi-



tarihi-siyasi-antropolojik) bir dönme dolaba binerek ulaştığı her yere eleştirel ve entelektüel gözle bakmaktadır.

Rorty de böyle bir filozof olarak kendi bilim ve siyaset görüşlerini ileri sürmüştür. Hem siyaset hem de bilim görüşlerinde yapabildiği kadar kesinlik ve nesnellik içeren iddiaları yıkmaya çalışmıştır. Böylece, geliştirdiği yeni pragmatizmini tamamen siyasal olarak tanımlamıştır. Çünkü o, felsefesini sadece entelektüellerin ve profesörlerin ilgi gösterdiği bir alan olarak değil, sıradan kamunun ilgi gösterebildiği bir alan olarak tanımlamıştır. Böyle bir felsefe anlayışı, geleneksel felsefenin ilgi alanından daha geniş ve açık siyasal sonuçlara neden olmuştur. Böylece felsefeyi tamamen kültürel bir eleştiri söylemi olarak tanımlamıştır.

Rorty, felsefeyi bu şekilde tanımlarken liberal demokrasinin rasyonel gerekçeleri yerine toplumsal eylemine önem vermiştir. Ona göre aydınlanma dönemi rasyonelitesinin liberal demokrasiyi savunabilecek hiçbir silahı yoktur. O, Jürjan Habermas'ın tam tersine liberal demokrasiyi garanti altına alan şeyin aydınlanma rasyonelitesi değil toplumun ona verdiği itibar ve güven olduğunu düşünmüştür. Habermas da Rorty gibi liberal demokrasi ütopya toplumunun gerçekleşmesi için çabalamıştır ama Rorty'nin tam tersine anayasal demokrasinin “evrenselci” ahlak ve hukukla bağlantılı olduğu fikrini savunmaktadır. Ancak Rorty, Derrida ile birlikte Habermas'ın evrenselcilik, rasyonellik ve liberal demokrasi arasında zorunlu bir bağ olduğu düşüncesini reddetmektedir. Onlara göre anayasal demokrasinin akıl açılımında (*unfolding*), hukuk ve ahlakın evrenselci biçimlerinin ortaya çıkmasıyla bağlantılı bir uğraşı temsil etmez.

Derrida ve Rorty'nin fikir temelleri ne kadar farklı olsa da aydınlanma döneminin temelci felsefesini çürütme çabasında birleşmiştir. Derrida'nın yapı-sökümü ve Rorty'nin neo pragmatizmi geleneksel felsefe anlayışlarını sürekli dipten yadsımaya çalışmıştır. Rorty ve Derrida “her ikisi de kendi tikel dile getiriliş koşullarını aşacak bir argümantasyon tarzının mümkün olmasını garanti altına alabilecek akıl gibi bir Arşimet noktasına ulaşılabileceğini” yadsırmıştır.

Rorty, aydınlanmanın bütün ideolojik temellerini çürütmeye çalışırken, Rawls'ın Metafiziksel Değil, Siyasal Liberal Teorisi'ne (political not metaphysical liberal theory) döner ve “Demokrasi'nin Felsefeye önceliği” (*The Priority of Democracy to Philosophy*) yazısında “önce demokrasi sonra felsefe” fikrini ortaya koyar. Yani ona göre metafiziksel olmayan liberal demokrasinin taraftarları “Önce siyaseti ortaya koyuyor ve sonra bir felsefeyi buna göre uyguluyor”. Rorty'nin düşüncesinde demokrasinin uygulanmasında hiçbir felsefi ya da ideolojik temele ihtiyacı yoktur. Ona göre demokrasi sohbet-söyleşi sonucudur. Demokrasiyi haklı kılan şey, ideolojik ve felsefi temellerin sadık ve gerçekliği değil, toplumlara sağladığı yarar ve işlevleridir.

Nasıl ki felsefi argümanlar liberal demokrasiyi garanti altına alamaz, dini iddialarının da demokrasiyi garanti altına alabilecek bir argümanı yoktur. Rorty, bu konuda daha ileriye gitmiştir. O, siyasete müdahale eden dini tartışmaları, “kültürel politiğin” dengesini bozan bir şey olarak görmektedir. Protestan Kilisesi üyelerinden biri olan Stephen L. Carter, dini “toplumsal ibadet geleneği” olarak belirtmektedir. O, tasarladığı liberal toplumunda, tüm vatandaşların hiçbir dinsel dilin kısıtlanmadığı (hem dindarların ve hem dindar olmayanların argümanlarını eşit derecede değerlendirebilen) bir “kamu meydanı” peşindedir. Ona göre din, toplum ve siyasetin ahlaki bilgi kaynağıdır. Bu yüzden siyasi tartışmalarda dindarların argümanlarının, dindar olmayanların argümanları kadar değere sahip olması gerekir.

Rorty ise, 1999’da yayınladığı *Felsefe ve Sosyal Umut (philosophy and social hope)* kitabında Carter’a karşı dinin kamu meydanından uzak tutulması gerektiğine dair bir görüş sunmaktadır. Ona göre dinin kamu meydanından ve siyasi tartışmalardan uzak tutulması, diyalog ve sosyal pratik yardımıyla ortaya çıkan liberal toplumların hayata devam etmesi için oldukça önemli bir önlemdir. Çünkü din, karşı diyaloglarda konuşma akımını durdurur ve siyasi tartışmalarda bir diyaloga son verme tehlikesi altına alır.

Böyleyse Rorty’ye göre bir siyasi tartışma en iyi durumda ne dinseldir ne de dinsel olmayan. Bir liberal teori, ne din öncülleri üzerinde kurulmalıdır ve ne de aydınlanma geleneği öncülleri üzerinde. Ona göre bir liberal teorinin göstermesi gereken şey, bir çoğulcu ve demokratik devletin “Tekeli Şiddet” (*Monopoly of violence*) hakkıyla alabileceği ahlaki kararın kamuoyuyla gerçekleştirilmesi ve orada Tanrı, bilim ya da aklın sözünü yansıttığını iddia edenin sesi, diğer toplumun üyelerinin sesiyle aynı ağırlıkta değerlendirme yapılmasıdır. Rorty, John Rawls, Habermas, Dewey ve Peirce ile aynı fikri paylaşmaktadır. Onlara göre bir siyasi diyalogun değerlendirilmesi için temel alınabilen en iyi epistemoloji, insanın yaşamın anlamı ve yararı ve kişisel mükemmellik yolunu bulma konusunda temelden ve başlangıçtan farklı idelere sahip olan toplumdan oy alabilen epistemolojidir. Rorty’ye göre böyle bir uzlaşım, ne kadar fazla bir görüşün değerlendirme ölçüm aracı olarak ele alınırsa, o oranda görüşün kaynak değerini azaltacak ve pragmatik değerini artıracaktır.

Böyle bir pragmatik değere sahip olan siyasal uzlaşım Rorty’nin bilim anlayışlarına yakınlık gösterir. Rorty, felsefeyi kültürel politik olarak ele almıştır. Bu yüzden onun siyaset ve bilim görüşleri birbirleriyle iç içe ileri sürülmüştür. O hem bilim hem de siyasi görüşlerinde meselenin fenomenolojisi yerine kültürel politiğini yerleştirmeye çalışmıştır. Yani o, insan hayatına en çok mutluluk getirebilen eylemin, en doğru olduğunu ileri sürmektedir. Rorty, faydacılık ahlaki görüşünün savunucusudur. Ona göre yaptığımız en kötü eylem zalimlikdir. Kültürel politiğin görevi bu eylemi en aza indirmeye çalışmaktır. O kültürel politiği bu

şekilde açıklamaktadır: Bireyler, toplumlar ve uluslararasıdaki konuşmalar, tartışmalar ve ilişkilerde, nefret içeren kelimeleri kullanmaktan kaçınmayı öneren argümanlar “kültürel politik”ten ibarettir.

Rorty, ırk meselesinde “saf kan” hakkında (gerçekten böyle bir şey var mıdır?) sorusunun (gerçekten böyle bir şey hakkında konuşmamız gerekiyor mu?) sorusuyla hemen hemen aynı değerde olduğunu düşünmektedir. Yani ona göre çoğu zaman bir meselenin varlığı hakkındaki sorular, o meselenin yararlılığı hakkındaki sorular ile aynıdır. Ama bazı durumlarda böyle soruların aynı değerde ele alınması karışıklık yaratabilir. Örneğin, nötronlar hakkındaki konuşmalar, sürekli bir bilimsel mesele olarak görülmüştür bu yüzden radyoaktivite ya da atomun bölünmesi ihtimalinden kaygılı olan ve böyle bir şeyin insan neslinin geleceği için iyi olmadığını düşünen fizik araştırmacılar, bazıları tarafından bilim ile siyaseti karıştırdığına suçlanmıştır.

Rorty, Robert Brandom’un “sosyal önceliği” (*the preoritiy of the social*) görüşünü uygulayarak, bu anti pragmatist düşünürlerin hakikat anlayışını geçersizleştirmeye çalışmaktadır. Brandom’a göre her önerme ya da hüküm, dünya ya da hakikate karşı sorumluluk göstermek değil, toplumun üyelerine karşı sorumluluk göstermektir. Rorty ve Brandom, Heidegger’in sosyal pratiği görüşü ile hemfikirdir. Heidegger’e göre Tüm meziyet ve ayrıcalığa bağlı olan meseleler, özellikle epistemik ayrıcalık, sosyal pratiğe bağlı meselelerdir, nesnel gerçeklere bağlı olan meseleler değildir”.

Brandom, Heidegger’in iddiasını geliştirerek, sosyal kültürü üç sahada ele alır: Birinci sahada bireyin yetkisi üstünlüktedir, örneğin bireyin kendi duyguları ve fikirlerinden çıkardığı önermeler. İkinci sahada insani olmayan yani doğanın yetkisi üstünlüktedir, örneğin DNA analize edici makinesinin sanığın suçsuzluğunu veya cezalandırılmasını karar vermesi ya da bir makinenin bir bilimsel görüşünün kabul ya da reddedilmesini karar varması. Fakat toplumun yetkisi üstünlükte olan bir üçüncü alan da vardır. Bu saha, kararları diğer sahalara yönlendirmek yerine toplum yetkisiyle değerlendirir. Bu saha “kültürel politik” sahasıdır.

Rorty, Brandom metinleri yardımıyla sosyal fenomenolojisi önceliğini öne sürerek kültürel politığın, deney üzerinde etkisini ve deneyin kültürel politik yardımı olmadan hiçbir şeye yaramadığını göstermeye çalışmıştır. Rorty’ye göre deney,” hakkında konuştuğumuz şey” (kültürel politik) ile, “gerçekten var olan şey” arasında ayırım koyabilen hiçbir yöntem sunamaz. Çünkü deney vasıta ile elde ettiğiniz önermenin kabul görülmesi, içinde yaşadığımız kültürün ona izin verip vermemesine bağlıdır.

Rorty, kültürel politik anlayışıyla nesnellik, kesinlik, rasyonellik ve yöntemsellik çerçevesinde tanımlanan bilim anlayışına karşı çıkmaktadır. “Bilimsel yöntem” taraftarlarına

göre, insanlar kesin bilgiyi bulmak, doğayı kontrol etmek ve olayları tahmin etmek için bazı sabit ve değişmez yöntemlere gerek duymaktadır. Bu yüzden tarih boyunca düşünürler bilgi kuramına sonsuz, yıkılmaz ve emin temeller aramış ve kesinlik bilgi kuramına sürekli eğilim göstermiştir.

20. yüzyılda, pozitivist ve mantıkçı pozitivist okulları metodolojik bir bilim görüşü sunar. Onlara göre bilim, içerik olarak ne kadar farklı olsa da tek temele dayandırılabilen bir karakterdedir. Bilimsel olan tek bilgi metodik olarak “deney” edilebilir bilgidir. Onlar için “nesnel”, “kesin”, “rasyonel” ve “yöntemsel” önermeler aynı anlamı taşımaktadır.

Ancak Richard Rorty, bu düşünce tarzını, yani bilimin sabit ve değişmez kurallara sahip olduğu görüşünü “zihni doğanın aynası olarak gören” bir geleneğin mirası olarak tanımlamaktadır. Ona göre Wittgenstein ve Kuhn gibi yazarlar böyle düşünce tarzına karşı bir pozisyonda durarak bilimde tam bir “tarafsızlık” ve “nesnellik” olmadığını belirtmeye çalışmıştır. Onlar, pozitivistlerin önce olgu sonra kuram fikrinin tam tersine, önce kuram sonra olgunun geldiğini söylemiştir. Böylece bilimde tek yöntem diye bir şeyin ve yöntem diye bir şeyin olmadığını iddia etmiştir. Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında Kuhn, Gadamer, Wittgenstein ve Sartre yazıları yardımı ile, tüm bilimsel söylemlerin tek bilgi biçimiyle değerlendirilebildiği ve anlatılabildiği geleneksel bilim görüşünü eleştirmektedir.

Rorty’ye göre rasyonellik ve yöntemsellik çerçevesinde tanımlanan bilim anlayışı, insan bilimi, doğa biliminden yöntemsel olarak farklı olduğu ve doğa bilimin rasyonelliğin temsilcisi olduğu fikrini hakim kılmıştır. Rorty, böyle bir düşünce tarzına karşı çıkararak, bilimde “kesinlik” ve “nesnellik” içeren bir “yöntem”in olmadığını vurgulamakla beraber “insan bilimi” ile “doğa bilimi” arasındaki ayrımı pragmatist bir yaklaşımla hafifletmeye çalışmıştır.

Rorty, insan bilimi ile doğa bilimi arasında farklılıkların ortaya çıkışını pozitivistlerin bilimi tarih boyunca tek amaç üzerine geliştiği kesin bir disiplin olarak tarifinden kaynaklandığını düşünmektedir. O, pozitivistlere karşı Kuhn’un bilimsel devrimler anlayışına yaklaşım göstermektedir. Kuhn’a göre bilimin gelişme tarihini daha dikkatli bir biçimde göz önüne aldığımızda bilimin tek yol üzerinden ilerlediği ve evrimleştiği yerine, arka arkaya gelen büyük bilimsel devrimleri ve eski bilimsel paradigmalardan, yerini yeni bilimsel paradigmalara verdiğini görüyoruz.

Rorty, Kuhn’un “normal” bilim (normal science) ve “devrimsel bilim” (Revolutionary science) kavramlarından yola çıkarak, “normal söylem” (normal discours) ve “normal olmayan söylem” (ab-normal discours) kavramlarını ortaya atmıştır. Ona göre “Bir söylem üzerine anlaşma yapabilmek için ortak ve belli normlar varsa, o “normal” söylemdir”. Normal olmayan söylem ise üstünlükte olan söylemleri yani normal olan söylemleri sorgulamaya çalışan

söylemlerdir. Rorty'ye göre normal olmayan söylemin sonucu her şey olabilir: anlamsız sözcüklerden düşünce devrimlerine kadar ve onu anlatabilen ve açıklayan hiçbir alan da yoktur, nasıl ki “tahmin edilmeyen meseleler” ya da “yaratıcılık” meselelerini açıklayan hiçbir alan yoksa.

Fakat, Rorty'ye göre “normal olmayan söylem”i “normal söylem” ölçümleriyle inceleyen bir alan vardır; o da “Hermeneutik” bilimidir; Hermeneutik, bir sahnede gerçekleşen olayları anlamaya çalışan bir felsefe dalıdır; inceleme yapamayacak kadar yabancı olduğumuz için ona epistemolojik olarak gerekçelendirme getiremediğimiz sahneleri. Böylece Rorty, Hermeneutik görüşüyle Wilhelm Dilthey'in insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki yöntem açısından farklı olduğu görüşünü reddetme çabasıdır. Rorty'ye göre “insan bilimi ile doğa bilimi arasındaki farklılık, normal bilim ile normal olmayan bilimler arasındaki farklılık kadar rölatiftir”.

Rorty, Kuhn ile onun eleştirilenleri arasındaki anlaşmazlığı dış dünyada gerçek varsayılan bir şeyin keşfedicisi olarak bilimin argümantasyon modellerinin (politika ve edebiyat eleştirisi) gibi dallarının argümantasyon modelleri ile farklı olup olmadığı meselesinde görmüştür. Ona göre mantıkçı pozitivistin tarif ettiği “bilim felsefesi” ve Descartes'tan günümüze kadar epistemoloji geleneği, doğanın aynasında tam ve kusursuz temeller elde etme prosedürünün pratik ya da estetik konularda uzlaşmaya varma prosedüründen derinden farklı olduğunu söylemek istemişlerdir. Fakat Rorty, Kuhn'un argümanlarından yola çıkarak bu iki alan arasında değerlendirme yaptıktan sonra, “doğa” bilimi ile “insan” bilimi arasındaki farklılıklarda, birini “epistemolojik” olarak değerlendirmek istediğimiz ve diğerini “hermeneutik” olarak değerlendirmek istediğimiz, “normal” söylem ile “normal olmayan” söylem arasındaki farktan başka hiçbir fark olmadığını görebileceğimizi söyler.

Rorty, normal söylem ile normal olmayan söylem arasındaki farkı ortaya koyarken, geleneksel bilim anlayışındaki “güçlü akıl” kuramını da eleştirmiştir. Genel olarak, “akılsal” olmak “önceden düzenlenmiş, ayarlanmış ve metodik olarak keşfedilmiş faaliyetten ibarettir. Rorty böyle bir bilimsel akıl kuramına “güçlü akıl” kuramı adını vermektedir ve böyle bir akıl kuramının hiçbir anlam taşımadığını düşünmektedir. Ona göre “evrensel” akıl ya da “bilimsel” yöntem gibi kuramlara bağlı kalmak aslında “insani olmayan objeler karşısında sorumlu” olan geleneksel insan tarifine bağlı kalma anlamına gelir. Böyle bir kültürde “Akıl, seküler toplumlarda Tanrı yerine geçen bir kavramdır”. Fakat Rorty, “insan türünün insandan hariç başka hiçbir şeye karşı sorumluluk duygusu hissetmediği” için böyle kuramları da kenara bırakmamızı önermektedir.

Rorty'nin "güçlü akıl kuramı"na yani bilimin evrensel rasyonalizmine karşı çıkmasının amacı, bilimi geleneksel üstün pozisyonundan daha düşük bir pozisyona indirmek değildir; onun amacı sadece böyle bir piramitin "gerçek" ve "kesinlik" gibi terminolojilere bağlı olmadığını anlatmaya çalışmaktır.

Rorty, "güçlü akıl" kuramını yani evrensel, kesin ve yöntemsel "akıl" kuramını bırakırken, bir pragmatik bilgi edinme yöntemine başvurmuştur. Bu yüzden o rasyonellik kuramını meraklılık, açık zihinli olma (Being Open) ve "yaptırım uygulamadan ikna" kuramlarıyla tanımlamıştır. Rorty böyle bir akıl kuramına, "hafif" ya da "zayıf akıl kuramı" adını vermektedir.

Rorty, akıl kuramına enstrümantal bir tarif sunarak nesnellik, kesinlik gibi geleneksel epistemolojik kuramlardan uzak durmaya çalışmaktadır. Böylece akıl kuramını tolerans (tolerance) ve ikna (persuasion) gibi ahlaki erdem sözcükleri içerisinde tarif etmeye çalışmaktadır. Bu anlayışta Bilimin rasyonelliği, "kesinlik" meselesi yerine "yaptırım uygulamadan anlaşma" (unforced agreement) meselesine önem vermektedir. Rorty, yaptırım uygulamadan anlaşma, kültürün doğa bilimcilerin en değerli özelliği olduğunu söylemektedir. Ona göre insan bilimlerinin doğa bilimlerinden örnek alması gereken şey doğa biliminin yöntemi değil, doğa bilimcilerin "dayanışma" ve "yaptırım uygulamadan anlaşma" kültürüdür. Böylece bu anlayışta bilimcinin görevi kusursuz gerçeği bulmak değil yaptırım uygulamadan "biz" havzasını genişletmektir ve bilimsel gerçeklik ile kesinliğin yüce yüzü değil bir "dayanışma" kültürüdür.

Böyle ise Rorty'ye göre empoze etmeye değil, ikna etme, başkalarının inançlarına saygı gösterme, yeni ideler ve datalara meraklı olma özelliklerine dayanmak, bilim adamlarının tek üstünlüğüdür. Rorty bilim diye bir disiplinin başka disiplinler için "model" (exemplary) olmasının ancak bir "insanlık dayanışma"sı örneği olduğunu söylemektedir. Fakat o, doğa bilimin iyi seviyede olmasını söylemenin, doğa bilimin başkalarının onu örnek olarak kabul edilmesi gereken "yöntem"e sahip olduğunu söylemesi anlamına gelmediğini de sürekli belirtmeye çalışmaktadır. Ona göre "sosyolojinin" bilim olmadığını söylediğimizde, sadece sosyologların ya da edebiyat eleştirmenlerinin arasındaki anlaşma oranının "mikrobiyolojistlerin" arasındaki anlaşma oranından daha az olduğunu göstermeye çalışıyoruz.

Rorty, Dewey ile hemfikirdir. Dewey'e göre modern bilim sadece yeni bir umut ve yeni bir ibdadır; eskide bulunmayan ve övünmesi gereken bir yaşam tarzıdır; eski retoriklerle gerekçelendirilmesi gereken şeyler değil, yeni retoriklerin ibda edilmesi gereken şeylerdir. Rorty'ye göre eğer Dewey'e bu iddiada eşlik edersek, kültür retoriklerimiz ve özellikle insan bilimlerinin retorikliği kendine Kuhn'cu bir düzen verecektir; böyle bir düzende paradigmlar ve

yeni özel başarılarımız, “yöntem” diye bir şeyden daha önem kazanacaktır. Sonunda böyle bir düzende bir bilimcinin dayandığı tek şey diğer kariyerleriyle birlikte “dayanışma” kültürüdür.

Rorty böyle bir düzenin ortaya çıkışına, “belirsizlerin yükselişi” (heyday of the fuzzy) adını vermektedir. Ona göre “belirsizlerin yükselişi” döneminde doğa bilimciler, nesnel, kesin ve ruhani (kusursuz) bir meselenin habercisi değildir. Toplum da kendini böyle bir yöntemin etkisi altında görmeyecektir. Bu dönemde “insan bilimi” unvanını taşıyan dallar, kendi yöntemleri hakkında, sadece matematik, toplum mühendisliği ve heykelcilik yöntemleri kadar endişelenecektir.

## KAYNAKÇA

- Arrington, R. L. (2001). *A Companion To The Philosophers*. Blackwell, Massachusetts USA.
- Asgari, M. (2008). “talaqi postmodernizm ve pragmatizm der falsafa Richard Rorty”. *Marifati falsafi*,6 (2) 165-194.
- Audi, R. (1999). *The combridge Dictionary of Philosophy* (2 b.). Cambridge University Press, Combridge.
- Bacon, M. (2010). *Richard Rorty -Pragmatizm ve Politik Liberalizm* (1 b.). (Çev. B. Özdemir) Elips Kitap, Ankara.
- Bertens, H., ve Natoli, J. (2002). *Postmodernism the Key Figures*. blackwell publishers, Massachussetts USA; Oxford UK.
- Best, S. ve Kellner, D. (1998). *Postmodern Teori; Eleştirel Soruşturmalar*. (Çev. M. Küçük) ayrıntı, İstanbul.
- Brandon. B, R. (2000). *Rorty and his Critics*. Blackwell Publishers, Massachusetts.
- Brown, S., Collinson, D., ve Wilkinson, R. (2001). *One Hundred Twentieth Century Philosophers*. Routledge, New York, London.
- Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme Hayır*. (Çev. Ş. Pala) Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü* (5 b.). Paradigma, İstanbul.
- cevizci, A. (2012). *Felsefe Sözlüğü* (3 b.). Say yayınları, İstanbul.
- Derrida, J. (1988). *Limited Inc*. Northwestern university press, Evanston.
- Doğrucan, M. F. (2018). *Tarihsel Uğrak Noktalarıyla Felsefeden Bilime*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Doğrucan, M. F. (2020). *Medeniyet Dili Olarak Türkçe: Dilci Felsefe ile Başlangıç ve Yöntem Arayışı*, (2. b), Altınordu Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, İ. (2012). *Pozitivist Metodoloji ve Ötesi* (3 b.). Erk Yayınları, Ankara.
- Evens, E. (1999). *İlkelerde Din* (2 b.). (Çev. H. Portakal) Öteki Yayın, Ankara.
- Foucault, M. (2004). *Felsefe Sahnesi*. (Çev. I. Ergüden) Ayrıntı yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2006). *Sonsuza Giden Dil*. (Çev. I. Ergüden) Ayrıntı yayınları, İstanbul.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., ve Yolsal, Ü. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Guignon, C. ve Hiley, R. D. (2003). *Richard Rorty*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hartnack, J. (1967). *Kant's Teory of Knowledge*, (Çev. M. Hartshorne) Harcourt, Brack&World, İNC, New York.



- Jennifer, W. (2006). "William James's The Will to Beliefs and The Ethics of Self experimentation, Transactions of the Charles S. Peirce Society". *A Quarterly Journal in American Philosophy*, (42) 229-241.
- Kant, İ. (2008). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yıldırım) İstanbul: idea istanbul.
- Kuhn, T. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (8 b.). (Çev. N. Kuyaş) Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Landau, C., Szudek, A. ve Tomley, S. (2011). *The Philosophy Book; Big Ideas Simply Explained*. DK Publishing, London; New York; Melbourne; Munich; Delhi.
- Magee, B. (2011). *Filosofani Bozorg* (4 b.). (Çev. E. Foladwand). İntisharati Kharazmi, Tahran.
- Magee, B. (2017). *Felsefenin Öyküsü*. (Çev. B. Şener) Alfa, Landon.
- Malachowski, A. (2002). *Richard Rorty*. Routledge, London.
- Micheal, W. (2003). *Richard Rorty*. (Dü. C. Guignon, ve D. Hiley) Cambridge university press, Cambridge.
- Miller, D. (2003). *Political Philosophy; A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York .
- Morris, M. (2007). *An Introduction to the Philosophy of Language*. Cambridge university press, New York.
- Mouffe, C. (2016). *Yapı bozum ve Pragmatizm; Simon Chritchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty*. (Çev. T. Birkan) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Nori, M. (2011). *Richard Rorty: Felsefa ve Ayna\_i Tabiat "moqadama\_i Motaracim"*. Nashr\_i Markaz, Tahran.
- Okasha, S. (2002). *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Özcan, Z. (2014). *Dil Felsefesi*. Sentez, İstanbul.
- Özsevinç, Y. (2017). "Postmodern Üzerine". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (54) 135-142.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. ve Basinger, D. (2013). *Akıl ve İnanç; Din Felsefesine Giriş* (4 b.). (Çev. R. Acar) Küre Yayınları İstanbul.
- Quin, P., ve Taliaferro, C. (2005). *A Companion to Philosophy of Religion* (7 b.). Blackwell, Oxford.
- Roosi, J. G. (2001). *Analitik Felsefe*. (Çev. A. Altınörs) Paradigma, İstanbul.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy And The Mirror of Nature*. Princeton University Press, New Jersey.
- Rorty, R. (1982). *Consequence of Pragmatism*. University of Minnesota Press, USA.

- Rorty, R. (1991). *Essey on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, R. (1991). *The Priority of Democracy to Philsophy*. Combridge Universty Press, New York.
- Rorty, R. (1991a). *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge University Press, New York.
- Rorty, R. (1994). *Consequences of Pragmatism*. The Harvester Press, Brighton.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*. (Çev. M. Küçük, ve A. Türker) Ayrıntı yayınları, İstanbul.
- Rorty, R. (1998). *Truth and Progress*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy And Social Hope*. Penguin Books, New York.
- Rorty, R. (2005). *Falsafa ve Umid-i İjtimaii*. (Çev. A. Azarang) Nashr\_i Nay, Tahran.
- Rorty, R. (2006). *Felsefe Ve Doğanın Aynası*. (Çev. F. Günsoy Kaya) paradegma, İstanbul.
- Rorty, R. (2006a). *Pıshamad, Bazi ve Hambastagi*. (Çev. P. yazdanjo) Nashr Nay, Tahran.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Kultural Politics; Philosophical Papers Volume 4*. Cabridge University Press, New York.
- Rorty, R. (2011). *Falsafa va Ayinayi Tabiat*. (Çev. M. Nori) Nashri Markaz, tahrان.
- Rorty, R. (2013). *Hakikat\_i Postmodern*. (Çev. M. Asgari) İntisharat\_i Elham, Tahran.
- Rorty, R. (2014). *Olaviyeti Demokrasi Bar Falsafa (4 b.)*. (Çev. K. Dihami) Tarhi Now, Tahran.
- Rorty, R. (2016). Trotsky ve Vahşi Orkideler.(Çev. F. Onur) *Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 101-112.
- Rorty, R. (2017). *Falsafa Hamchon Siyasati Farhangi*. (Çev. N. Taqaviyan, ve B. Tahmasabi) Pejoheşkada mutaleati farhangi va ijtimai, Tahran.
- Rorty, Richard; Vattimo, Giani;. (2005). *The Fauter of Religion*. (Dü. S. Zabala) Columbia university press, New York.
- Saatkamp, H. (1955). *Rorty and Pragmatizm*. Vanderbilt University Press, Nashville.
- Saruhan, Ş. C., ve Özdemirci, A. (2011). *Bilim, Felsefe ve Metodoloji (2 b.)*. Beta, İstanbul.
- Sayın, M. ve Şen, Z., (2003) *Beden Yazısı I (2 b.)*, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Shook, J., ve Margolis, J. (2006). *A Companion to Pragmatism*. Blackwell Publishing, United Kingdom.
- Sönmez, V. (2010). *Bilim Felsefesi (2 b.)*. Anı yayıncılık, Anlara.
- Specter, G. M. (2012). *Habermas; Entelektüel bir Biyografi*. (Çev. İ. İlgar) İletişim, İstanbul.
- Storig, H. J. (2013). *Dünya Felsefe Tarihi (2 b.)*. (Çev. N. Epçeli) Say Yayınları, İstanbul.

- Stroud, B. (1984). *The significance of Philosophical skepticism*. Onford University Press, Onford.
- Trombley, S. (2016). *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*. (Çev. E. Çaça) Kolektif Kitap, İstanbul.
- Tunçel, A. ve Gülenç, K. (edi) (2017). *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* (3 b.). Doğu Batı, Ankara.
- Voparil, C. (2011). “Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others”. *Contemporary Pragmatism*, 8(1). 115–131.
- William, J. (1919). *The Will to believe and other Essay in Poular Philosophy*. Dover, New York.
- Wilson, R. A. (2004). “The Trouble with truth: Anthroopology's epşstemological hypochondria”. *Anthropology Today*, 20(5) 14-17.
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Cilt 5). (Çev. O. Aruoba) Metis, İstanbul.
- Wood, A. (2005). *Kant*. USA, UK, Blackwell Publishing, Australia.
- Yaran, C. S. (2012). *Din Felsefesine giriş*. Dem yayınları, İstanbul.

### İnternet Kaynakları

- Habermas, J., “ Philosopher, poet and friend”. <http://www.signandsight.com/features/1386.html> (Erişim Tarihi: 01. 10. 2019).
- Cat, J., “Otto Neurath”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/neurath/> (erişim tarihi: 08, 06, 2020).
- Güçlü, A. B., Uzun, E., Uzun, S. ve Yoksal, Ü. H., “Analitik-Sentetik ayrımı” <http://felsefe-sozlugu.blogspot.com/2008/05/analitik-sentetik-ayrm.html> (erişim tarihi: 09. 06. 2020).
- Rorty, R., “analytic Philosophy and transformative philosophy”. <http://www.aleth41.com/analytic-philosophy/2010/9/16/analytic-philosophy-and-transformative-philosophy.html> (erişim tarihi: 19. 04. 2019).
- Russel, B., “Love is Wise, Hatred is Foolish”. <https://www.brainpickings.org/2012/05/24/love-is-wise-hatred-is-foolish-bertrand-russell-1959/> (erişim tarihi: 24. 06. 2019).
- Sellars, W., “Empiricism and the Philosophy of Mind”. <http://ditext.com/sellars/epm.html> (erişim tarihi: 28. 05. 2020).

**ÖZGEÇMİŞ**

<b>Adı / SOYADI</b>	Asadullah DANİŞH
<b>Doğum Yeri-Tarihi</b>	Afganistan-05. 03. 1992
<b>EĞİTİM DURUMU</b>	
<b>Mezun Olduğu Lise</b>	Bamyan Merkez Lisesi
<b>Lisans Diploması</b>	Bamyan Üniversitesi
<b>İŞ DENEYİMİ</b>	
<b>Çalıştığı Kurumlar</b>	Save the Children 1.12.2015-15.03.2016 Bamyan Üniversitesi 15.03.2016-15.09.2016
<b>E-Posta</b>	asadullahdanesh@gmail.com