

Yeni Pragmatizm, Hermeneutik ve Postmodernizm

Funda ÖMER

Yaklaşık iki bin yıl önce Platon kral-filozofları ya da filozof-kralları, başka bir deyişle, iyinin ve doğrunun idesine mazhar olmuş bu biricik ırkı, *Devlet*'in gerçek sahipleri olarak selamlarken, sanatçıları ve bilhassa şairleri gerçeği çarpıttıkları ve yurttaşları moral bakımdan ahlaksızlığa sürükledikleri gerekçesiyle, kimi zaman kibar ve nazik kimi zaman sert ve alaycı bir dille *Devlet*'inden kovmuştu.¹ Çünkü, şairler, moral, epistemolojik ve toplumsal bilginin evrensel, tarih dışı, değişmez ve zorunlu temellerini sağlayan filozoflara karşıt olarak, illüzyon dünyasının ebedi sakinleriydiler. Platoncu evrende, şairler olsa olsa, kopyanın kopyasıyla meşgul olma anlamında, karanlığın gönüllü bekçileri olabilirlerdi. Fakat yaşadığımız yüz yıl, bir zamanlar Platon'un *Devlet*'inden kovduğu sürgündeki şairlerin ve peygamberlerin, "uçların peygamberlerinin", eve dönüş yüzüyüdür.² Nietzsche'den Heidegger'e, Foucault'dan, Derrida'ya uzanan bir çizgide filozoflar, farklı üsluplarla ve farklı amaçlarla da olsa, Platoncu geleneğe meydan okumak konusunda ittifak içindedirler.³ Bu yazıda ele alacağımız Richard Rorty, bu anti-Platoncu ittifakın Amerikalı üyesi olarak görülebilir.

Richard Rorty, hiç kuşkusuz, yirminci yüz yıl Amerikan felsefesinin yetiştirdiği en önemli filozoflardan biridir ve adı, Amerikan dünya görüşünün ve hayat tarzının felsefi ifadesi olarak kabul edilen bir felsefi akımın, yani *pragmatizm*'in "devrimci" karnadının en ilgi çekici ve önemli üyesi olarak anılmaktadır. Kendi ifadesiyle, o, görüşlerine, hem politik sağ, hem de politik soldan eşit ölçüde hücum edildiği için, "en iyi entelektüel konuma" sahip filozoflardan biridir. "Muhafazakar Kültür Savaşçıları"

1 Bkz., Platon, *Devlet*, X.kitap, özellikle, 605-607 ve aynı zamanda Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, çev. S. Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yayınları, 1992, ss.7-8.

2 Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*.

3 Bu konuda bkz., Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

onu, "rölativist, alaycı, irrasyonalist" biri olarak görürken, solcular onu, "aylak bir züppe", yeni pragmatizmini ise "Reagan çağına uygun" bir felsefe olarak görür.⁴

Richard Rorty, 1979 yılında yayınlanan *Philosophy and Mirror of Nature* [**Felsefe ve Doğanın Aynası**] adlı çarpıcı, provakatif ve meydan okuyucu kitabıyla, Amerikan felsefesi içinde büyük tartışmalara ve eleştirilere yol açmış bir filozoftur. Kitabın bu ölçüde yankı uyandırması ve büyük eleştirilere yol açmasının en büyük nedeni, muhtemelen, analitik felsefenin⁵ "içerden" eleştirisini yapan bir kitap olmasından kaynaklanır.⁶

Felsefe ve Doğanın Aynası, Richard Rorty'nin müteakip kitaplarında geliştirdiği felsefesinin nüvesini oluşturmaktadır ve bu anlamda söz konusu kitap, Rorty'nin *magnum opus*'u sayılabilir. Söz konusu kitapta Rorty, Kartezyen-Kantçı felsefenin ve bu felsefenin doğrudan mirasçısı konumundaki analitik geleneğin keskin bir eleştirisini sunar. Kitabın genel teması ve problematiği, özetlemek gerekirse, şudur; Descartes'tan

4 Richard Rorty, "Trotsky and the Wild Orchids", *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York, 1999, ss.3-4.

5 Felsefede, iki felsefe geleneğini birbirinden ayırt etmek mümkün görünmektedir. Anglosakson, analitik ya da Ada Avrupası olarak adlandırılan gelenek, Modern felsefede Bacon ve Hobbes'la başlayan fakat esas anlamında Locke'ta temellenen empirist yönelimli filozof ve felsefeleri içerir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, analitik felsefe nedir? sorusunun bizatihi kendisi halâ tartışılmakta olan bir sorudur. Bu yüzden, bu soruya verilen cevaplar da çeşitlilik göstermektedir. Sözün gelişi, analitik felsefeyi karakterize eden şey kimilerine göre metodu yani kavramsal analiz, kimilerine göre ise argüman ve meşrulaştırma ya da doğrulamadır. Hacker "eğer on yedinci ve on sekizinci yüz yıl felsefeleri akıl ve aydınlanma çağı olarak ve on dokuzuncu yüz yıl felsefesi tarihselcilik ve tarihsel ben bilinci çağı olarak karakterize edilebiliyorsa, o zaman bir dereceye kadar yirminci yüz yılın dil ve mantık çağı olduğu söylenebilir" der ve muhtemelen bu Analitik felsefe ile ilgili olarak söylenilebilecek en doğru şeydir. Açıkça görülebileceği gibi, tartışmalar analitik felsefe teriminin bizzat kendisinin ne olduğu etrafında dönmektedir. Kıta Avrupası Felsefesi ise Hegel, Marks, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Gadamer, Habermas, Derrida, Foucault, Lyotard ve Baudrillard gibi filozoflarla Hegelci İdealizm, Marksizm, Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel teorisi', Varoluşçuluk, Hermeneutik, Fenomenoloji, Yapısalcılık, Postyapısalcılık ve Postmodernizm gibi düşünce akımlarını içine alır. Follesdal'ın analitik felsefeyi karakterize eden şeyin argüman ve meşrulaştırma ya da doğrulama olduğu yolundaki tanımlamasını kabul edersek, Analitik felsefe, bilimsel aklın ilerlemeci yapısına, doğa bilimlerinin yöntemlerinin doğruluğu keşfetmede bircik yöntem olduğuna vurgu yapması ve doğruluk iddiasındaki diğer bilgi formlarını- ahlak, din, sanat vb- şüpheyle karşılaması ölçüsünde Aydınlanmanın doğrudan mirasçısıdır. Kıta Avrupası felsefesi ise Aydınlanmanın akla yaptığı aşırı vurguyu ve onun tek yanlı rasyonalitesini reddederek, sahnenin dışına itilen ve bilgisine doğa bilimlerinin yöntemleriyle ulaşılamayacağını düşündükleri tarih, estetik, sanat ve din alanına ilgi göstermiştir. Bu anlamda Kıta Avrupası felsefesi, Aydınlanmaya gösterilen bir tepkiler dizisidir. Bkz. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 1998, özellikle Giriş bölümü; Analitik felsefe hakkında, editörlüğünü Hans-Johann Glock'un yaptığı *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, adlı kitaba bakılabilir. Bu kitapta yer alan Dagfinn Follesdal 'ın "Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage In It?" ve P.M.S.Hacker'ın "The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy" başlığını taşıyan makaleleri özellikle, aydınlatıcıdır.

6 R. Rorty, "Philosophy in America Today", (*Consequences of Pragmatism*, s. 214-215) başlıklı yazısında, "1951'de analitik felsefeye yönelen ya da onu öğrenme sürecinde olan (benim gibi) mezun bir öğrenci, halâ çözülmeyi bekleyen bir dizi ayırt edici, spesifik felsefi problemlerin bulunduğu inanıyordu" der.

analitik felsefeye uzanan bütün bir felsefe geleneği, bilgiyi temsil aktivitesine ya da Rorty'nin kelimeleriyle, *ayna* imgesine dayandırmış ve felsefe bu yeni anlayış ile birlikte, kendisine gündelik hayatın problemleriyle ilişkisiz yeni bir misyon yüklenmiştir. Kant'tan bu yana felsefe, temsil aracı olarak zihin, temsil aktivitesinin kendisi ve dolayısıyla "kesin ve objektif bilgi" hakkında herşeyi bilen "temel" disiplin olduğu için, kültürün geri kalanı karşısında ayrıcalıklı bir statü kazanmış ve diğer bilgi iddialarını yargılayan bir "saf akıl mahkemesi", disiplinler üstü bir disiplin olarak görülmüştür. Fakat Rorty'ye göre, felsefe "kesin ve objektif" bir disiplin haline gelmiş, kültürün geri kalanından uzaklaşmış ve objektif olmak adına, hayatın pratik boyutu karşısında hiçbir söz söyleyemez hale gelmiştir. Başka bir deyişle, felsefe, Platoncu anlamda *idealar* katına ne kadar yükselirse, hayattan bir o kadar kopuk bir uğraş alanı olup çıkmıştır. Fakat Rorty'ye göre, *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nın amacı ya da morali, Dewey, Wittgenstein ve Heidegger'in anti-özcü, tarihselci ve terapatik düşünce çizgisini devam ettirerek, okuyucunun hakkında 'felsefi' bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak 'zihin'e, hakkında bir 'teori' bulunması gereken ve 'temellere' sahip bir şey olarak "bilgi"ye ve Kant'tan bu yana anlaşılmış olduğu şekliyle 'felsefe'ye beslediği güvenin altını kazımaktır.⁷

Richard Rorty, analitik felsefe geleneği içinde yetişmiş ve felsefi formasyonunu analitik felsefede almış bir filozoftur. Fakat Amerika Birleşik Devletlerinde egemen felsefeleştirme tarzı olan analitik felsefe içinde yetişmiş bir filozof olmasına rağmen, analitik felsefenin en keskin eleştirmenlerinden biri konumundadır. Rorty'ye göre, Kartezyen-Kantçı Batı epistemoloji geleneğinin ve bu geleneğin doğrudan mirasçısı ya da hatta varyantı konumundaki analitik felsefe, "insanı özelliklerden ve perspektiflerden" arınmış bilgi elde etme arzusunun karakterize ettiği, temsilci bir felsefe geleneğidir.⁸ Rorty, analitik felsefe ile Kartezyen-Kantçı gelenek arasında temelli bir ayrım yapmaz, daha doğrusu buna gerek duymaz. Ona göre, analitik felsefe Kantçı felsefenin bir varyantı konumundadır:

analitik felsefe "özde temsili zihinselden ziyade lingüistik diye düşünmekle, 'transendental eleştiri'den çok dil felsefesini gözetmekle ya da psikolojiyi 'bilginin temellerini' ifşa eden disiplin olarak düşünmekle seçkinleşen bir varyantıdır."⁹

Rorty'ye göre, analitik felsefe ile Kartezyen-Kantçı geleneği birleştiren şey, her ikisine de ortak olan tarihten kaçma arzusu ya da çabasıdır.¹⁰

Rorty, analitik felsefe içinde kalarak analitik felsefenin derin ve keskin eleştirisine girişen bir filozof olsa da, hiçbir zaman onun değersiz ve boş bir felsefe yapma tarzı

7 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 7.

8 Richard Rorty, "Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism", *Objectivity, Relativism and Truth*, ss. 2-3.

9 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 8.

10 Rorty gibi Searle'de, analitik felsefenin Locke, Berkeley, Hume ve Kant'ın transendental felsefesinin "doğal torunu/mirasçısı" olduğunu söyler. Hatta "metotlarının varsayımlarının ve temalarının çoğunun" Platon ve Aristoteles'e kadar geri görülebileceğini ifade eder. John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States", *The Blackwell Companion to Philosophy*, s. 2.

olduğunu ya da bir tarafa bırakılması gerektiğini söylemez. Rorty'nin yapmayı ümit ettiği şey sadece, analitik filozofların daimi problemler ihtiva eden doğal bir tür olarak felsefe anlayışıyla olan bağlarını koparmaktır.¹¹ Zira, Rorty'nin modern felsefeye ilişkin eleştirilerinin büyük bir kısmı, kendisinin de belirttiği gibi, analitik geleneğe mensup filozoflardan ödünç alınmıştır.¹²

Rorty, analitik felsefeye olan bağı ne kadar güçlü olursa olsun, Kıta Avrupası felsefesine de aynı ölçüde yakın durmaktadır. Onun Freud, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Derrida gibi kıta filozoflarıyla diyalogu ve onlara olan borcu, analitik gelenek içindeki herhangi bir filozoftan çok daha fazladır. Sözün gelişi, Rorty, Wittgenstein ile tanışmadan önce, pozitivistler ve analitik filozoflar gibi, felsefi problemlerin aslında dilin yanlış kullanımından kaynaklandığını düşünür. Fakat daha sonra, tıpkı Kant'ın dogmatik uykusundan Hume sayesinde uyanması gibi, Rorty de Wittgenstein okuyarak, mantıksal empiristlerin bilimsel ve pür bir dilin önermelerinin gerçekliğe birebir tekabül ettiği ve anlamın dil yoluyla açıklanabileceği düşüncesinin yanlışlığını görür.¹³ Wittgenstein'ı dil görüşünü takip ederek Rorty, dilin gerçekliği yansıtan bir ayna olmadığını, tersine insani amaçlar için tasarlanmış insan yapımı bir alet-edevat kutusu olduğunu düşünür. Bu tema, onun *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda, Descartes'tan Kant'a ve yakın zamanlarda Analitik felsefeye kadar uzanan temsilci ve temel arayıcı felsefeye ilişkin derin ve kapsamlı analizlerin ışığında geliştirdiği eleştirilerinde devam eder. Ancak, Rorty'nin entelektüel ya da felsefi muhabbetinin muhatapları, yalnızca analitik ve kıta geleneği içinde yer alan filozoflar değil aynı zamanda ve muhtemelen onlardan daha çok pragmatist gelenek içinde yer alan filozoflardır.

Rorty, felsefi problemlerin ezeli-ebedî, tarihsel kontektsten ve toplumdan bağımsız, zaman ve mekan-dışı problemler olduğu fikrini reddeder. Ona göre felsefi problemler tarihsel, belli bir vokabülerin¹⁴ sonucunda ortaya çıkan *optional* (tercihe bağlı)

11 Richard Rorty, "Philosophy in America Today", ss. 217-220.

12 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 7. Sözün gelişi, Frege'den "cümlemin minimal anlam birliği" olduğunu, Ryle'dan "içe bakışın ayrıcalıklı bir giriş tarzından ziyade öğrenilen bir davranış" olduğunu, Quine'dan, "analitik-sentetik ayrımının sürdürülemez bir ayrım" olduğunu, Sellars'dan verilmişlik nosyonunun bir mit olduğunu, Davidson'dan "kavramsal şema fikrinin empirizmin bir başka dogması olduğunu" ve Wittgenstein'dan "anlamaların kelimelerin kullanım kuralları" olduklarını öğrenmiştir. Bkz., Allen Hance, "Pragmatism as Naturalized Hegelianism: Overcoming Transcendental Philosophy", *Rorty and Pragmatism*, s. 101.

13 A.g.e.410

14 Vokabüler terimi, Rorty çevirmenleri tarafından Türkçe'ye "sözcük dağarcığı" olarak tercüme edilmiştir. Fakat, "sözcük dağarcığı" ile kastedilen şey vokabüler teriminin anlam ufkunu kuşatmadığı için, terim, bu çalışmada aynen kullanılmıştır. Zira Rorty'nin terminolojisi içinde vokabüler terimi, yalnızca bir kimsenin kendisini, başkalarıyla olan ilişkilerini, arzularını, amaçlarını vb tanımlarken kullandığı kelimeler deposu değildir; Kuhn'un paradigma ve Wittgenstein'in dil-oyunu kavramına benzer şekilde, her vokabüler dünyayı farklı tarzda tasvir etmemizi ve tanımlamamızı, hangi problemlerin önemli hangilerinin önemsiz olduğuna karar vermemizi sağlayan yaratılmış bir terimler evrenidir. İçinde cümlelerimizi formüle ettiğimiz alternatif vokabülerler, bize, dünyayı ve kendimizi anlamlandırmakta, tasvir etmekte ve tanımlamakta kuşatıcı perspektifler ya da bakış açıları sunarlar

problemlerdir.¹⁵ Filozof hem geçmişin entelektüel, politik ve toplumsal mirasından ve hem de çağın *aurasından* kopuk, kendi fil dışı kulesinde iş gören insan değildir; felsefe, Hegel'in ifadesiyle, "yalıtık bir mabet", filozoflar ise "yalıtılmış bir papazlar kastı" olamaz;¹⁶ felsefe ve filozof entelektüel bir vakumda yaşamaz: kendisini var eden bir toplumsal ve tarihsel kontekst içinde yaşar. Dahası ona göre felsefe büyük ölü filozofların geçit resmi yaptığı bir tören alanı da değildir. Felsefe ne bir monologdur, ne de monologun ürünüdür. Felsefeyi felsefe yapan diyalogdur. Monolog otoriter, diyalog demokratiktir. Felsefe, Cornelius Castoriadis'in belirttiği gibi, yaşayan filozoflarla ölmüş filozofların yüz yılların ötesinde bir araya gelerek gerçek anlamıyla tartıştıkları bir agora'da, bir felsefi demokraside mümkündür.¹⁷

Aslında modern Batı düşüncesine ve özellikle de modern epistemolojiye yöneltilen eleştirileri yirminci yüzyılın post-modern, post-yapısalcı ya da benzeri kategoriler altında tanımlanan önemli filozoflarında da görmek mümkündür ve bu anlamda modern epistemolojinin bilgi modeli için kullandığı biricik metafor, *ayna metaforu* değildir. Sözün gelişi, Delueze ve Guattari, Batı düşüncesinin ikinci bir metaforu daha olduğunu öne sürerler. Bu, ağaç metaforudur. Delueze ve Guattari'ye göre ağaç metaforu, botanikten teolojiye Batı epistemoloji geleneğini karakterize eder.¹⁸ Pasif öznenin ayna olarak zihninin sağlamış olduğu bilgi bir köke yani temele sahiptir. Ağaçtan çıkan bilgi dalları, meşruluklarını bu temelden ya da kökten alırlar. Dallardan serpilip yapraklar ise, "form, yasa, öz, hakikat, adalet, hak ve cogito" gibi adlar alırlar.

Çalışmamız açısından cevaplanması gereken temel soru, Rorty'nin modern felsefe eleştirisinin halihazırdaki "meydan okumalar" geleneği içinde nerede yer aldığı sorusudur. Rorty'nin, genelde post-modern diye tanımlanan "post-Heideggerci" ya da "sol Heideggerci" Jacques Derrida, "post-Nietzscheci" Michel Foucault ve J.F. Lyotard gibi filozoflarla paylaştığı ortak bir perspektif var mıdır? Rorty, bir post-modern midir?

Bu ve benzeri sorular, Rorty'nin Yeni Pragmatizminin Postmodernizm, Gadamerci Hermeneutik ve Heidegger'in Metafizik Eleştirisi ile ilişkisinin mahiyetini anlamamıza yardımcı olacaktır. Rorty'nin entelektüel ilgilerini bu tarzda kontekstüalize etme girişimi, birkaç nedenden dolayı gerekli ve yararlıdır; zira bu kontekstüalizasyon, (a)

15 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. xiii

16 Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Modernite", *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Kuçuk, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, ss. 160-161. Rorty, Habermas'ın aksine, felsefenin "yalıtık bir mabet" haline gelmesinin sorumlusunun Hegel değil, Kant olduğunu söyler. Daha yerinde bir ifadeyle, felsefenin "yalıtık bir mabet"e dönüşmesinden, Kant'ın kültürü üç alanlı (bilim, ahlak ve sanat) bir yamalı bohçaya dönüştürme projesi sorumludur. Zira, Rorty'ye göre, Kant'tan sonra modern felsefenin tüm çabası, Kant tarafından bir kez birbirinden ayrılan bilim, ahlak ve sanat alanlarını "aynı hizaya getirmek, birbirine sıkıştırmak ve yeniden ayrılmaya zorlamak" olmuştur.

17 Cornelius Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 94.

18 Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s.126. Ağaç metaforunun kaynağını Descartes'ın şu sözlerinde görmek mümkündür: "Böylece tüm felsefe bir ağaç gibidir:kök, gövde ve dallar, kökleri fizik ötesi, gövdesi fizik ve dalları da diğer bilimlerdir." Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1995, s. 45.

Rorty'nin "lingüistik dönüşüm"ünün "post-modern dönüşüm", "sofistik dönüşüm", "retorik dönüşüm" gibi çağdaş entelektüel dünyanın en önde gelen akımları ile paylaştığı ortak karakteristiklerin neler olduğunu görmeyi, (b) temel-arayıcı epistemoloji geleneğine yönelttiği eleştirilerini mevcut felsefi arenadaki benzer eleştirilerden ayırt etmeyi ve (c) Rorty'nin adı geçen akımlar ve filozoflar ile olan muhabbetinin gerçekte bir "monolog" olup olmadığını anlamamıza katkıda bulunacaktır.

Kuşkusuz, modern ve post-modern düşünce eğilimlerini, ayrıntılı olarak tasvir etmeye kalkışmak bu yazının kapsamını aşacak şeyler söylemek anlamına gelir. Zira, bu konu içerik bakımından ayrıntılı incelemeler gerektirecek kadar zengin ve uzun zaman gerektirecek kadar geniş bir literatüre sahiptir.¹⁹ Bu yüzden, burada, modern-postmodern tartışması bir kenara bırakılıp, Rorty'nin bu tartışmaların hangi tarafında yer aldığı ve benzer eleştiriler yönelten filozof ve felsefi konularla amaç ve vizyon bakımından ilişkisinin veya muhabbetinin mahiyetinin derecesinin ne olduğu ile ilgilenecektir.

Richard Rorty, doğayı yansıtan ayna olarak zihin ve bilgiye mutlak temeller bulma girişimi olarak felsefe anlayışının egemen olduğu Batı felsefe geleneğinin derin bir eleştirisini takdim eder. Kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, bu eleştirilerin büyük bir kısmı başka filozoflardan alınmıştır. Bu anlamda, post-modern adı altında farklı amaçlar ve üsluplarla da olsa, Batı felsefe geleneğinin eleştirisini sunan filozoflar, Kartezyen felsefenin gölgesinde yazan filozoflar olarak görülebilir. Modernite eleştirmeni filozofların en önemlileri, Habermas'ın da belirttiği gibi, "bir dönüm noktası olarak" F. Nietzsche, M. Heidegger, H.G. Gadamer, J. Derrida, M. Foucault, J.F.

19 Post-modern, post-yapısalcı ya da benzeri akımlar içinde yer alan filozoflar arasında, aklın hegemonyasına ve temel-arayıcı felsefi stratejilere karşı çıkmak konusunda ortak bir konsensus olduğu söylenebilir. Fakat, her felsefi anlatı ya da bir tarih inşa etme teşebbüsü, felsefe tarihi içindeki belli aktörlere, süreçlere, olaylara ve felsefi pratiklere tarihsel önem atfeder. Bu nedenle, temel ayrılık, moderniteyi karakterize eden şey(ler)in ne olduğu, bu sürece, eğer bir tarih düşmek gerekiyorsa, bunun hangi zamana rast geldiği ve modernliğin sonunun gelip gelmediği ile ilgilidir. Modernite denilen sürecin başlangıç tarihi konusunda, kimileri Gutenberg'in oynar matbaa harfini benimsediği 1436 yılını, kimileri Luther'in Kilisenin otoritesine karşı başlattığı isyanı, kimileri Otuz Yıl Savaşlarının sonunu, kimileri 1776 Amerikan ya da 1789 Fransız devrimini gösterir. Fakat, Toulmin'e göre, kritik soru şudur: "Modernitenin başlangıcını ve sonunu gösteren şey nedir?" Fakat, bundan daha önemli ve tartışmalı soru, Batılı entelektüellerin miras aldıkları felsefe, kültür ve toplumsal pratiklere bakışlarındaki değişimler, bizzat post-modern pratiğin günlük hayattaki veçhelerinden birine mi yoksa modernliğin kendine özgü totalleştirici, aynılaştırıcı mantığının genişlemesine mi işaret etmektedir? Harvey'in yaptığı gibi, Amerikan pragmatizminin canlanışını, bu fiili pratiğin değişmesiyle ilişkilendirebilir miyiz? Başka bir deyişle, sabit bir benliğe sahip olduğu düşünülen modern öznenin kurmaca bir kimlik veya dil ya da toplum tarafında inşa edilen belirsiz, bilinçsiz ve heterojen bir karakterle yer değiştirdiği sonsuz yorum ve farklılık içeren bir dünyada, pragmatist tavır, gerçekten de mümkün tek eylem felsefesi midir? Bu sorular, önemli fakat çalışmamızın kapsamını aşan sorulardır. Modernite ile ilgili olarak bkz., Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, USA, 1992, ss. 5-6; David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 68.

Liotard'dır.²⁰ Aralarındaki farklılıklara rağmen, Heidegger ve Gadamer hermeneutik, Derrida, Foucault ve Lyotard ise postmodern tarafta yer alır. Rorty'nin yeni pragmatizminin hem postmodernizm ve hem de hermeneutik ile yakın akrabalığı vardır. Fakat Rorty'nin hem adı geçen filozoflara ve hem de entelektüel konulara ilişkin yorumları, tartışma yaratacak kadar radikal ve farklıdır.

Liotard'ın "meta-anlatılara inanmazlık" olarak post-modern tanımı dikkate alındığında, Rorty'nin bizatihi kendisi, terimin Lyotardçı anlamında bir "postmodern" ya da kendi deyimiyle "postmodern burjuva liberali" olduğunu açıkça ilan eder.²¹ Fakat Rorty, temel arayıcı felsefeye ve Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirilerinde, diğer postmodern filozoflardan farklı bir konum benimser. Krishan Kumar'ın da belirttiği gibi, Rorty'nin entelektüel ya da felsefi konumunu ilginç hale getiren şey, tam da bu, "modernistler ile post-modernistler arasında bir patika açma" çabasıdır.²² Postmodern Rorty, Lyotard ile birlikte "meta-anlatıların ölümünü" ilan etmekten memnun görünürken, Deweyci Rorty, Aydınlanmanın politik ideallerinden vazgeçmeye istekli değildir. Rorty, post-modern eleştirinin gücünü elinde tutmak isterken onun "nihilistik ve kıyametçi sonuçlarını" reddeder.

Kumar'ın da söylediği gibi, bu tam da "Lyotard ile Habermas arasındaki farklılığı bozma'ya girişen cazip bir konumdur".²³ Rorty'ye göre, Lyotard ve Foucault gibi postmodernler, evrenselci, temel arayıcı, "özne felsefesi"nin tuzağına düşmemek adına, Aydınlanma rasyonalizmi ile birlikte Aydınlanmanın tüm politik ideallerini ve liberal siyaseti reddeden bir konum benimsemişlerdir.²⁴ Sözün gelişi, Foucault, tımarhanelerin, hastanelerin, hapihanelerin reformu gibi toplumsal reform çabaları hakkında yazmasına rağmen, onun "günümüz toplumunun sorunlarından yüzlerce ışık yılı uzağında yer alan bir bakış açısından yazıyor gibi bir hali vardır".²⁵ Rorty'ye göre, Foucault ve Lyotard gibi filozoflar, iktidara, modern örgütlenme tarzlarına ya da kurumlara yöneltilen eleştirilerin, zincirlerimize yeni bir zincir eklemekten ve zihinlerimizi biçimlendiren Weberci "demir kafesin" alanını genişletmekten başka bir işe yaramadığı yolundaki "Solun en budalaca düşüncelerinden birine" inanırlar.²⁶ Bu yüzden, bu filozoflar, herhangi bir konuyla ya da bir "biz" ile özdeşleşmekten ısrarla kaçınırlar. Rorty'nin bakış açısından, Foucault ve Lyotard gibi filozoflar, liberal olmayı reddeden fakat en merkezi inançlarının bile tarih ürünü olumsal inançlar oldukla-

20 Nietzsche ve Heidegger, özellikle önemlidir. Çünkü, onlar postmodern hareketi esinleyen en önemli düşünsel kaynaklar olarak görülürler. Bkz., Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, ss. 34-35.

21 Richard Rorty, "Postmodernist Burjuva Liberalizmi", *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995. Fakat Rorty, daha sonra terimin fazla muğlak olduğunu ve bu yüzden artık onu kullanmayacağını söyler. Bu konuda bkz., Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, USA, 1991, s. 1

22 Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. M. Küçük, Dost Kitabevi, 1999, s.213.

23 A.g.e., s.214.

24 Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", s. 154.

25 A.g.e., s. 165.

26 A.g.e., s. 165.

rını düşünceleri anlamında ironist olan filozoflardır.²⁷ Onlarda eksik olan şey, liberal siyasetin toplumsal umutlarına, amaçlarına ve ortak bir geleceğe inançtır.

Öte yandan, Habermas, evrenselci bir konumun liberal siyasete ve demokrasiye ilişkin toplumsal umutları korumak için zorunlu olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, Habermas, liberal siyaseti korumak adına, evrenselci felsefeden kopmaz.²⁸ Çünkü Habermas, hukuk ve ahlakın evrensel standartlarından vazgeçmenin, demokratik kurumları tehlikeye sokacağını ve toplumsal eleştiriyi imkansız kılacağını düşünür. Rorty'ye göre, Habermas, modern demokrasi ile rasyonalizm ve evrenselcilik arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğuna inanır.²⁹ Ona göre, Habermas'ın "çarpıtılmamış iletişim" dediği şey, Aydınlanma rasyonalizminin ve evrenselciliğinin güncelleştirilmesidir.³⁰ Foucault ve Lyotard'ın tersine Habermas, ironist olmayan bir liberaldir.³¹

Rorty, ne ironist fakat liberal olmayan Foucault ve Lyotard'ın ne de, liberal fakat ironist olmayan Habermas'ın konumunu benimser. Rorty, Aydınlanma rasyonalizminin eleştirisinin Aydınlanma ideallerinden vazgeçmeyi gerektirmediğini düşünür.

Bir kez daha, bu moral duygu Aydınlanma değerlerinin muhafaza edilmesi nin en büyük dileğimiz olduğu (tümüyle meşru) anlayışının bir sonucudur., bu değerlerin, Doğanın Aynası imgesiyle bağlarını koparmaya çalışacağım.³²

O, Foucault ve Lyotard ile evrenselci felsefenin, ortak bir insan doğasına sahip bulunduğumuz fikrinin terk edilmesi gerektiği noktasında uzlaşırken, onların "çocuklarımızın gelecekte nasıl olup da daha iyi bir dünyada yaşayabilecekleri hakkında önerilerde" bulunmaktan kaçınan tavırlarını reddeder.³³ Habermas ile Aydınlanma ideallerini koruma ve fikirlerin "çarpıtılmamış bir iletişim" ortamında "özgür ve açık" bir şekilde karşılaştığı demokratik bir topluma inanç konusunda uzlaşır.³⁴ Fakat böylesi bir toplumun felsefi temellendirmelere ihtiyaç duyduğu noktasında, Habermas'tan ayrılır.³⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi, Rorty kendisini postmodern burjuva liberali olarak tanımlar. Rorty'ye göre, post-modern burjuva liberali olmak, Zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumlarını ve uygulamalarını, mevcut toplumsal pratikleri kültür ötesi, tarih dışı ve toplumdaki bağımsız bir temele dayandırmaksızın Hegelci savunma girişimleridir.³⁶ Postmodern burjuva liberalizminin bakış açısından, demokratik kurumlara tarih dışı, nötr temeller bulma girişiminin bizatihi kendisi, kurtulma-

27 Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 101

28 Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", ss. 153-154.

29 Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, ss. 102, 110.

30 A.g.e., s. 108.

31 A.g.e., s. 101.

32 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, ss. 335-336.

33 Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", ss. 157-158, 165.

34 Richard Rorty, "Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism", *Objectivity, Relativism, and Truth*, s.1.

35 Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, ss. 107-109.

36 Richard Rorty, "Postmodernist Burjuva Liberalizmi", s. 73.

mız gereken Kantçı payandalardır. Ona göre Habermas'ın temeller ya da evrensel standartlar arayarak yaptığı şey, gerçekte, "kaşınmayan yeri kaşımadır".³⁷

Rorty'nin Derrida'ya yaklaşımı ise, Foucault ve Lyotard'a yaklaşımından daha sıcaştır. Foucault'yu "toplumsal düzenin serinkanlı bir gözlemcisi" olarak gören Rorty, onun eserlerinde derin bir duygu eksikliğinin bulunduğunu düşünür.³⁸ Derrida'yı ise, "duygusal, umutlu, romantik denecek ölçüde idealist bir yazar" olarak görür.³⁹ Rorty, Derrida'nın eserlerinin kamusal adeleti sağlamada pek az faydası olduğunu düşünmesine rağmen, onun Dewey'nin ütopyacı umutlarını paylaştığını düşünür.

.....Derrida en az Mill ya da Dewey kadar iyi bir hümanistmiş gibi görünür bana. Derrida yapıbozumu "gelecek olan demokrasi"yi muştuladığından bahsettiğinde, bu eski hayalcilerin hissettikleriyle aynı ütopyacı toplumsal umudu ifade ediyormuş gibi görünüyor. kadında erkeğin dost olabilecekleri bir zamana -fallogosantrik [fallus ve söz merkezli] metafizikle iç içe geçmiş "erkek eşcinselliğinin" ötesine geçmiş olduğumuz bir zamana ulaşmayı istediğini söylediğinde aynı türden bir ütopyacı umudu ifade ediyormuş gibi görünüyor.⁴⁰

Rorty'nin temel-arayıcı ve "epistemoloji merkezli felsefe" eleştirisi, Gadamerci hermeneutikle bir çok karakteristiği paylaşır. *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda bizi bir-cik kılan gizli, derin ve keşfedilmeyi bekleyen bir doğaya sahip olduğumuz fikrinden kaçınmamıza yardım ettiği için davranışçı, natüralist ve fizikalist bir konum benimseyen Rorty⁴¹, kitabın *Felsefe* adını taşıyan son bölümünde epistemolojiye karşı hermeneutik bir konum benimser. Fakat, Rorty, Heidegger'ci ve Gadamerci hermeneutiğin yeni ve tartışmalı bir yorumunu takdim eder. Mesela, John Caputo, Rorty'nin Heidegger'den temellük ettiği metafizik eleştirisinin aldatıcı ve gerçekte Heidegger'in düşüncelerine uzak olduğunu söyler. Onun hermeneutik yorumunun ise, ancak "gerçek hermeneutiğin gölgesi" olabileceğini ifade eder.⁴² Fakat, bu eleştirileri şimdilik bir kenara bırakıp, Rorty'nin kendine özgü hermeneutik yorumunu ele alalım.

Rorty'ye göre, hermeneutik, epistemoloji merkezli felsefeyi ve bu felsefenin insanın, görevi doğaya ayna tutmak olan bir öze, Aynavari bir öze sahip olduğu yolundaki klâsik insan resmini feshetme teşebbüsünün adıdır.⁴³ Bu teşebbüste, Rorty'nin önem verdiği en önemli isim ise, Gadamer'dir.⁴⁴

37 Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", s. 156.

38 A.g.e., s. 165.

39 A.g.e., s. 165.

40 A.g.e., s. 29.

41 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 373.

42 John Caputo, "The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty", *Hermeneutics and Praxis*, ss.248-249.

43 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 357.

44 Fakat Rorty'nin Gadamer'e yaklaşımı, müteakip kitaplarında önemli değişimler geçirmiştir. *Philosophy and the Mirror of Nature*'da, Gadamer'i, "doğa bilimleri" ile "insan bilimleri", bilim ile sanat, bilim ile politika gibi bilgi formları arasında yapılan ayrımların sahteliğini ve hermeneutik anlamının yalnızca "insan bilimleri" için değil "doğa bilimleri" açısından da aynı ölçüde geçerli olduğunu göstermesinden ötürü över. Fakat, daha sonra yazdığı bir başka metninde, "zayıf" ve "güçlü" tekstüalistler arasında ayrım yaparak, Gadamer'i zayıf tekstüalistler kategorisine dahil eder. Rorty'ye göre, zayıf tekstüalist, her

Rorty, hermeneutiği, epistemolojinin yerini alacak “halef bir tema” olarak düşünmez. Ona göre hermeneutik, ne bir disiplinin, ne epistemolojinin ulaşmayı başaramadığı türde sonuçlar elde etme metodunun ne de bir araştırma programının adıdır. Tam tersine, hermeneutik epistemolojinin çöküşüyle birlikte açılan kültürel alanın doldurulmaması— kültürümüzün sınırlama ve yüz yüze gelme talebinin artık hissedilmediği bir kültür haline gelmesi gerektiği— umudunun bir ifadesidir.⁴⁵

Hermeneutik görüş noktasından Rorty, kültürü, temeller üstüne inşa edilmiş ve yapısı ancak felsefe tarafından ifşa edilen bir şey olarak görmek yerine fikirlerin “özgür ve açık” karşılaşmasıyla mümkün hale gelen bir muhabbet ortamı olarak görmeyi önerir. Ona göre, muhabbet olarak kültür nosyonu hermeneutiğe, temellere dayanan kültür nosyonu ise epistemolojinin bilgi anlayışına karşılık gelir.⁴⁶ Rorty’ye göre, epistemoloji ile hermeneutik arasındaki sınır çizgisi, “doğa bilimleri”nin objektif, “insan bilimlerinin” subjektif olması ya da ilkinin olgulara ikincisinin ise değerlere karşılık gelmesiyle belirlenemez.⁴⁷ Ona göre, yapacağımız en iyi şey, hermeneutik ile epistemoloji arasındaki ilişkiyi, Kuhn’un devrimci bilim ile normal bilim arasında kurduğu ilişkiyi model alarak düşünmektir. Ona göre, epistemoloji, normal söyleme karşılık gelirken, hermeneutik normal bir söylemin görüş noktasından normal olmayan söylemin incelenmesidir— onu tanımlamakta ve dolayısıyla ona ilişkin epistemolojik bir yorum getirmekte hakkında halâ şüphelerimizin bulunduğu yerde sahneye çıkan şeyi anlamlı kılma teşebbüsüdür.⁴⁸

Ona göre, hermeneutik ile epistemoloji arasındaki fark, inceleme nesnelere ya da “tin” ile “doğa” arasındaki farktan kaynaklanmaz. Farklılık yalnızca, âşına olunan şey ile olunmayan şey arasındadır. Daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse, Rorty’ye göre, söylenen ya da olup biten şeyi tam bir açıklıkla anladığımız yerde epistemolojiye, anlamadığımız yerde ise hermeneutiğe başvururuz.⁴⁹ Rorty, epistemoloji ile hermeneutiği birbirine asimile ederek, aralarında hiçbir fark bulunmadığını söylemez. Ona göre, hermeneutik, dünyayla başa çıkma yollarından ve dünyayla olan ilişkimiz hakkında “tutarlı bir nedensel hikaye anlatma ihtiyacımızı gidermeye yarayan” açıklamalardan biridir.⁵⁰ Bu yüzden, Rorty, epistemoloji ile hermeneutiğin birbiriyle rekabet eden ve birbirine indirgenemez iki açıklama tarzı olmadığını, tersine birbirine yardım eden iki söylem formu olduğunu söyler.

Rorty, örneklerin gerçekliğe birebir tekabül ettikleri ya da gerçekliğin aynası oldukları takdirde, “objektif” ve “rasyonel” olabileceği görüşünü reddederek, objektivite ve rasyonelitenin, Kuhn gibi, belli bir araştırmacılar cemaatinin kolektif yargısının

metnin kendine özgü bir vokabüleri olduğunu düşünür ve onu keşfetmeye çalışır. Güçlü tekstüalist ise, yazarın gerçekte ne söylemek istediğini keşfetmeye çalışmak yerine, metne kendi vokabülerini empoze eder. Bkz. Richard Rorty, “Idealism and Textualism”, *Consequences of Pragmatism*, s. 151-153.

45 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 315.

46 A.g.e., s. 319.

47 A.g.e., s. 321, 346.

48 A.g.e., s. 320.

49 A.g.e., s. 321.

50 A.g.e., s. 341, 355-356.

ürünü olduğunu söyler.⁵¹ Önermeler, doğaya ayna tuttıkları ya da olgulara tekabül ettikleri için, doğru olmazlar. Önermeler, ancak başka önermeler ile ilişkileri içinde anlamlı ve doğru olurlar.⁵² Bu yüzden Rorty, bilimi aklın ve mantığın, objektifliğin ve evrenselliğin, zorunluluğun ve kesinliğin alanına, din, ahlak, büyü ve miti ise irrasyonelliğin ve subjektifliğin alanına havale eden ve bilim adamını “insanlığı kendi dışındaki bir şeyle temas halinde tutan kişi olarak” gören Aydınlanmacı ve pozitivist anlayışı reddeder.⁵³

İlk anlamda “objektivite”, eksiksiz bir biçimde tartışılan ve rasyonel tartışmacıların ulaştığı konsensus tarafından seçilen teorilerin sahip olduğu bir şeydir. Tam tersine subjektif mülahaza, rasyonel tartışmacılar tarafından dikkate alınmamış ya da alınmayan veya alınmaması gereken –söz konusu teorinin inceleme nesnesiyle ilişkisiz olduğu görülen ya da görülmesi gereken– bir mülahazadır. Bir kimsenin objektivite talep eden bir tartışmada, “subjektif” mülahazalarda bulunduğunu söylemek, kısaca, onun diğerlerinin konuyla ilişkisiz olduğunu düşündükleri mülahazalarda bulunduğunu söylemektir. Eğer, o kişi, bu *swadışı* mülahazalarda ısrar ederse, normal araştırmayı anormal söyleme dönüştürür –ya (amacını kaybederse) manyak ya da (kazanırsa) devrimci olur.⁵⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere, objektif ile subjektif olan arasındaki ayrım, araştırmacılar cemaatinin yargısına bağlıdır. Başka bir deyişle, belli bir konuda objektif olmak demek, o konuda araştırmacılar arasında varolan uzlaşmaya katılmak demektir. Bu anlamda, objektivite, sadece bir konsensusun ya da “bir konsensusa ulaşma umudunun” ifadesidir.⁵⁵ Bu yüzden, doğa bilimlerinin objektif, hermeneutiğin subjektif olduğunu söylemek aldatıcıdır. Rorty’ye göre, “açıklamanın”, insanın doğal fenomenleri tahmin ve kontrol etme amacına en uygun vokabüler olduğunu söylemek, “doğa bilimlerinin” objektif ve rasyonel “hermeneutiğin” subjektif olduğunu söylemek değildir. Bu, sadece “anlamanın” bu amacı gerçekleştirmekte “açıklamadan” daha az faydalı olduğunu söylemektir. Fakat, amaç, doğanın tahmini ve kontrolü yerine insan karakterinin değerlendirilmesi olduğunda, bu amaca uygun vokabüler, kuşkusuz “açıklama” değil, “anlama” olacaktır.⁵⁶

Rorty, *Geisteswissenschaften* (insan bilimleri ya da soft disiplinler) ile *Naturwissenschaften* (doğa bilimleri ya da “kesin” bilimler) ayrımını ve ilkinin metodunun “anlama”, ikincisinin ise “açıklama” olduğu yolundaki geleneksel görüşü reddeder.

Rorty’nin hermeneutik yorumu, bu noktada, hem Habermas, hem K. Otto-Apel ve hem de C. Taylor’ın yorumundan ayrılır. Newton ve Galileo’dan bu yana fizik bilimleri, kesinliğin ve doğayı “keşfetmenin” paradigması olarak gö-

51 A.g.e., ss. 325-326,331-332.

52 A.g.e., s. 159.

53 Richard Rorty, “Science as Solidarity”, *Objectivity, Relativity and, Truth*, s. 35.

54 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, ss. 338-339.

55 A.g.e., s. 335.

56 Richard Rorty, “Method, Social Science, Social Hope”, *Consequences of Pragmatism*, ss. 196-197.

rülmüştür. Bu anlayışa göre, doğa bilimlerinin inceleme nesneleri, anlamlar kompleksine sahip olmayan olgulardır. Başka bir deyişle, doğa dünyası “inşa edilmiş” bir dünya olmadığı için, yorumlamaya değil açıklamaya, yapmaya değil keşfetmeye tabîdir.⁵⁷ Diltheyci geleneksel hermeneutik anlayış, “anlamayı” insan bilimleri, “açıklamayı” ise doğa bilimleri alanına havale ederek, gerçekte aynı Aydınlanmacı anlayışı devam ettirir. Dilthey için temel problem, insan bilimlerini doğa bilimlerinin kesinliğine erdirmektir. Fakat, Rorty Habermas, Apel ve Taylor’ın devam ettirdiği Diltheyci ayrımları reddederek, hermeneutik ile epistemolojinin biri insan dünyasını ele aldığı için zorunlu olarak “anlama”, diğeri ise şeylerle ilgili olduğu için “açıklama” ya tabî, birbirine karşıt ve indirgenemez iki bilme yöntemi ya da tarzı olmadığını söyler. Gadamer’i takip ederek, Rorty, hermeneutik anlamamanın evrenselliği tezini savunur. Rorty’nin bakış açısından, doğa bilimleri de dahil, tüm anlama hermeneutik karakterdedir. Rorty’ye göre, tin ile doğa, açıklama ile anlama arasında *a priori* bir ayrım bulunduğu fikri, yanlışır.⁵⁸

Rorty’ye göre, doğaya ayna tutan, olgulara tekabül eden ve bu yüzden objektif olan doğa bilimleri ile yorumlama aktivitesiyle sınırlı, değerler alanına karşılık gelen ve bu yüzden sübjektif olan insan bilimleri arasındaki sahte ayrım, Aynavari Öz nosyonunu canlı tutmaktan başka hiçbir işe yaramaz. Başka bir deyişle, bilim ile bilim olmayan, rasyonel ile irrasyonel arasında yapılan pozitivist ayrım, insan zihninin gerçekliğe tekabül eden ve etmeyen parçaları arasındaki aynı Kartezyen ayrımı sürdürür.⁵⁹

Rorty’ye göre, Gadamerci hermeneutiğin en önde gelen meziyeti, düşünmenin amacı olarak “bilgi”nin yerine *bildungs*’u, yani kendi kendini yaratmayı –Kartezyen düalizme ve Kantçı “transendental inşa” nosyonuna düşmeden– ikame etmiş olmasıdır.⁶⁰

Rorty, eğitim ve *bildungs* yerine “edifiye etme/moral bakımdan terbiye etme” terimini kullanır. Heidegger, Gadamer ve Sartre gibi “edifiye edici filozoflar”, hakikat arayışını reddetmezler. Onlara göre, hakikat arayışı, diğer insani projeler kadar insani bir projedir.⁶¹ Rorty’ye göre, onların görmemize yardım ettikleri şey, mümkün ve gerçek olmakla birlikte, objektif araştırma arayışının kendimizi tanımlamanın pek çok yolu arasında sadece birini sağladığı ve bunlardan bir kısmının edifiye etme sürecini engelleyebileceğidir.⁶²

Hiçbir öze sahip bulunmadığımızı ve kendi kendimizi yarattığımızı öne süren Sartreci “varoluşçu” görüş noktasından, kendimize yönelik yeni tasvirlerde ya da yeni tanımlamalarda bulunmanın tek yolu, doğa bilimleri değıldir. Rorty’ye göre, şairler, romancılar, heykeltıraşlar, antropologlar muhtelif alternatif tanımlamalar sunarak,

57 A.g.e., ss. 191-195.

58 A.g.e., ss. 198-203.

59 A.g.e., s.s 194-195.

60 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, ss. 358-359.

61 A.g.e., ss. 360, 382.

62 A.g.e., s. 361.

kendi öz-imgemizi yaratmamıza katkıda bulunurlar. Bu anlamda, edifiye edici felsefenin amacı, vokabülerler içinde tek bir vokabülerin biricik ve egemen vokabüler, söylemler arasında tek bir söylemin normal söylem haline gelerek, alternatif vokabüler, söylem ve tanımlamaların önünü kapatmasına engel olmaktadır.⁶³

Rorty, hermeneutiği, hakikat arayışının yerine kendi-kendini yaratmayı ya da edifiye etmeyi ikame etmeye katkıda bulunduğu için kutlarken, hermeneutiği mümkün kılan şeyin epistemoloji olduğunu da ekler.⁶⁴

Son tahlilde, Rorty, bilgiye mutlak temeller aramak yerine, yeni muhabbet konuları ortaya atarak “insanlığın muhabbetini” devam ettirmeyi ve zenginleştirmeyi amaçlar. Hermeneutik ve edifiye edici filozoflar, felsefeyi araştırma olarak değil muhabbet olarak, filozofları görüş alış-verişinde bulduğumuz muhabbet partnerleri olarak görmemize yardımcı olurlar. Rorty’ye göre, edifiye edici filozoflar, felsefenin sonundan bahsetmezler; yaptıkları şey sadece, onu bilimin emin yoluna girmekten alıkoymaktır. Başka bir deyişle, felsefenin, kuru, sıkıcı, hayatla ilişkisiz, akademik bir uzmanlık alanına dönüşmesine engel olmaktadır.⁶⁵

Sonuç

“İlerleme güneşinin ufukta kaybolduğu”, güneşli on yedinci yüz yıl Avrupa resminin silinmeye yüz tuttuğu, entelektüel coğrafyanın sınırlarının yeniden belirlendiği bir çağda, Batılı entelektüeller neredeyse her gün yeni bir “post”a bürünüp, “modern” geleneği ve onu şekillendiren problematik ve temaları aşmanın (Hegelci anlamda, *aufgehoben*), dekonstrüksüyona uğratmanın ya da Richard Rorty örneğinde olduğu gibi, feshetmenin yollarını arıyorlar. Bu anlamda, yirminci yüz yılın entelektüel ve felsefi düşüncesine rengini veren hâkim temanın, “modernite” adı verilen sürecin doğası, meşruluğu ve hem entelektüel, hem de pratik alanda yarattığı sonuçlar ile ilgili tartışmalar olduğu söylenebilir. Modern felsefe ya da modern addedilen düşünme, yaşama ve felsefeleştirme tarzı, modern olana özgü ilkeler ve eğilimler, halihazırda, özellikle, çok genel bir ad altında, post-modernizm adı altında derin ve yoğun eleştirilere tabi tutulmaktadır.

Yirminci yüz yılın entelektüel ve felsefi ilgilerini karakterize eden şeyin, Montaigne’nin on altıncı yüz yıl için söylediklerine benzer şekilde, “şeyler hakkındaki teorilerden çok teoriler hakkındaki teoriler” olduğu söylenebilir. Gerçektende, yirminci yüz yılın felsefi düşüncesinin odağında yer alan temel ve göze çarpan meşguliyet, Batılı entelektüellerin miras aldıkları Batı entelektüel tarihini ve onu şekillendiren problematik ve temaları yeniden okumalarıdır. Fakat bu, hiç kuşkusuz, çağdaş filozofların “Platon’a düşülen dipnotlar” arasında bir-başka dipnot olduklarını ya da “güneşin altında yeni hiçbir şeyin olmadığı”nı söylemekten farklı bir şeydir. Eğer felsefe, Hegel’in ifadesiyle “kendi zamanını düşüncede tutmak” ise ya da Rorty’nin Hegel’den temellük ettiği bir ifadeyle, “kendi çağının düşüncede kavranılması” ise, Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze gibi filozoflar yalnızca kendi zamanlarını değil miras al-

63 a.g.e., s. 362.

64 A.g.e., ss. 365-366.

65 A.g.e., ss. 372, 378, 384-385.

dıkları geçmişi de düşüncede tutan insanlar olarak görülebilirler. Ünlü Amerikalı filozof Richard Rorty de, bu anlamda, zamanını ya da çağını düşüncede tutmayı amaçlayan biridir. Rorty, “kendi zamanını düşüncede tutmak” için, modern çağın kökeni ve kaderine ilişkin bir hikaye anlatır; tarihsel geçmişi yeniden inşa eder.

“Amerikanizmin Amerikan yorumu olan” pragmatizmin yaşayan bu en ünlü temsilcisi, hiç kuşku yok ki, temel-arayıcı felsefe dediği şeyin en güçlü muhaliflerinden biridir. Kuşkusuz Rorty’nin anti-Kartezyen ve anti-temsilci felsefi tavrı, post-modern, post-yapısalcı ya da benzeri akımlar içinde yer alan filozoflar tarafından da paylaşılır. Aydınlanma düşüncesinin eleştirmenlerinden biri olduğu doğrudur. Fakat, o hiçbir şekilde anti-Aydınlanmacı bir konumu benimsemez. Aydınlanma rasyonalizmini bir kenara bırakmak ve Doğanın Aynası imgesiyle olan bağını koparmak, zorunlu olarak onun liberalizm, bireycilik, özgürlük gibi politik ideallerini terketmeyi gerektirmez. Rorty’nin entelektüel konumunu Derrida, Foucault, Lyotard gibi “kendi zamanlarını düşüncede tutan” Kartezyanizmin diğer ünlü eleştirmenlerinden ayıran belirleyici özellik, onun bir “biz”e, “çocuklarımızın geleceğine” ve demokrasiye duyduğu güçlü inançtır. “Temellendirici” felsefelerin, derin problemlerle meşgul filozofların ve hatta pragmatizmin politikalarımızı değiştirmekte ve dünyayı, daha yaşanabilir bir dünya haline getirmekte faydası olabileceğinden kuşku duysa da, Rorty’ye göre, ütopyacı politikalar önererek, muhabbeti devam ettirerek ve kendimizi “bizim gibi olmayanlar”la karşılaşmaya sürekli açık tutarak zulme, ıstıraba ve aşağılanmaya karşı daha duyarlı insanlar haline gelebiliriz. Felsefe, en iyi durumda, hayal gücü yüksek, boş zamanı çok özel bir elit kesimin, filozofların yaptıkları şeydir. Hiçbir felsefe ve etik kural, karışık durumlarda ne yapmamız, neyi seçmemiz gerektiğini söyleyemez; başkalarının acılarına duyarlı olmamızı ya da onlara karşı sorumluluk duymamızı da sağlayamaz. Bu, kültürel terbiye ve alışkanlıkla ilgili bir meseledir. Yapmamız gereken tek şey, başka kültürlerle etkileşime açık olmak ve bu açıklığın, hem kendi toplumsal pratiklerimiz ve uygulamalarımızı, hem de bireysel hayat tarzımızı ve inançlarımızı test etmenin tek yolu olduğunu kabul etmektir.