RORTY'NİN METAFELSEFESİ

Ferhat Onur*

RORTY'S METAPHILOSOPHY

ÖZ

Rorty'nin yazılarına baktığımızda, onun temel ilgisinin felsefe yapmaktan çok bir disiplin olarak felsefenin kendisine yönelik olduğunu, felsefeyi ıslah etmenin ve sıradanlaştırmanın zamanla onun için daha önemli bir hale geldiğini görüyoruz. Zira onun gözünde felsefe, geleneksel olarak anlaşıldığının aksine, ne varlık ve hayat hakkındaki hakikatleri keşfedip insan bilgisine temeller sağlayacak bir araç olabilir, ne de diğer disiplinlerin ve kültürel çalışmaların bilgi iddialarının geçerliliğini onayacak bir hakim olabilir. Onun pragmatizmine göre, felsefe en fazla bir yazın türü olabilir. Bu çalışmada Rorty'i bu fikre götüren sebepler ortaya koyulacak, bir epistemoloji olarak düşünülmediğinde felsefenin yararlı olabileceği gösterilecek ve nihayetinde Rorty'nin görüşlerinin felsefenin sona erdirilmesi olarak değil, bir başka metafor olarak görülmesi gerektiğine işaret edilecektir.
Anahtar Kelimeler: Metafelsefe, geleneksel felsefe, pragmatizm, hakikat, eğitici felsefe.

ABSTRACT

When we look at Rorty's writings, we see that his main concern is not towards doing philosophy but towards philosophy as a discipline and we see that with time it becomes more important for him to reform philosophy, to make it ordinary. For in his eyes, contrary to traditional understanding, neither philosophy can be an instrument which provides foundations for human knowledge via discovering truths about being and life, nor it can be a judge which ratifies the validity of knowledge claims of other diciplines and cultural studies. According to his pragmatism, philosophy can at best be a kind of literature. In this study,

* Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı, ferhatonur1982@gmail.com. Yazı geliş tarihi: 23.03.2016; kabul tarihi: 31.05.2016.

reasons will be presented which led Rorty to this idea and it will be shown that if not considered as an epistemology philosophy can be useful and finally it will be pointed out that Rorty's views shouldn't be seen as an end to philosophy but as another metaphor.
Keywords: Metaphilosophy, traditional philosophy, pragmatism, truth, edifying philosophy.

...

1. Metafelsefe ve Richard Rorty

Felsefe ile meşgul olan gerek profesyonel felsefecilerin ve gerekse genel okuyucunun çoğunlukla belli bir felsefi problemle veya belli bir filozofun görüşlerinin sonuçları ve tutarlılığıyla ilgilendiklerine, fakat bu problemlerin ortaya çıkma koşulları ve sebepleri üzerine ya da görüşleriyle alâkadar olunan filozofun motivasyonu ve tarihselliği üzerine çok fazla düşünülmediğine şahit oluruz. Ne var ki yaptığımız bu genelleme Richard Rorty (1931-2007) için kesinlikle geçerli değildir. Zira bu ikinci biçimdeki düşünüşün konusunu teşkil ettiği metafelsefenin, neredeyse Rorty'nin tüm yazılarında (özellikle 70'ler itibariyle) kendisine yer bulduğunu görüyoruz. Bununla birlikte Rorty'nin metafelsefesinin "felsefi problemlerin ve bu problemlere cevap vermede kullanılan metotların doğası üzerine bir araştırma"[1] olmaktan ziyade felsefenin neden var olduğu, hangi amaca hizmet ettiği, diğer entelektüel disiplinlerle olan ilişkisi, geleceği ve değeri üzerine bir konuşma olduğunu baştan belirtmemiz gerekmektedir. Hatta böyle ele alındığında Rorty'nin felsefesinin özünde metafelsefik bir proje olduğunu söylersek abartmış olmayız. *Trotsky and the Wild Orchids* (Trotsky ve Vahşi Orkideler) adlı meşhur otobiyografik makalesinde Rorty, bu görüşümüzü haklı çıkaracak şekilde şöyle söyler: "...40 yılımı felsefenin neye yaradığına dair kaygılarımı formüle etmenin tutarlı ve ikna edici yollarını aramakla geçirdim."[2]

Sözü edilen makalesinde Rorty, kendisini entelektüel anlamda güdüleyen şeyin ünlü şair W. B. Yeats'in (1865-1939) sözleriyle, "gerçekliği ve adaleti tek bir vizyonda tutmak" olduğunu ifade eder.[3] Başka bir deyişle Rorty, erken yaşlarından itibaren, kendileriyle ilgili esrarlı ve önemli bir şeylerin olduğunu düşündüğü vahşi orkidelere olan tutkusuyla, sosyalist bir aile ve çevre içinde büyümesinin sonucu olduğunu düşündüğü sosyal adaletsizlikle mücadele etme duygusunu bir araya getirmenin yollarını arar. Daha basite indirgendiğinde bu, teori ile pratiğin nasıl buluşturulacağı veya dünyayı sadece yorumlamakla kalmayıp onu nasıl değiştirebileceğimiz sorunudur. Bu sorunu

[1] Overgaard S., Gilbert P., Burwood S., *An Introduction to Metaphilosophy*, New York: Cambridge University Press, 2013, s. 4.
[2] Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, s. 11.
[3] *a.g.e.*, s. 7.

aşmada en bilindik yol, dinlerin sunduğudur. Zira dinler, beğensek de beğenmesek de, insanı belli bir ontoloji içerisine yerleştirip (ya da Heidegger'in tabiriyle onto-teoloji) bu ontolojiye uygun şekilde insan ve toplum hayatını düzenleyici yasalar koyma, davranış modelleri belirleme konusunda oldukça başarılıdırlar. Fakat dinsel eğilimi zayıf olan Rorty için bu yol tutulabilir bir yol değildir. Diğer alternatif ise dinsel bir tevazu gerektirmeyen Platonizmdir.[4] Özet olarak Platonizm, duyular dünyası (görünüş) ile duyular üstü dünya (gerçeklik) arasında bir ayrım yapan ve bu duyular üstü dünyaya ancak duyusal olmayan akıl ile erişilebileceğini, böylece pratik hayatın kendisine dayanacağı hakikatlerin veya temellerin ifşa edilebileceğini ileri süren bir doktrindir. Bilindiği üzere, bu felsefenin tuttuğu yoldur ve hakikati idrak edecek kişi de elbette filozoflardır. Dolayısıyla Rorty, ancak bir filozof olduğunda "Platon'un 'bölünmüş çizgi' sinin üstüne – bilge ve iyinin arıtılmış ruhunu Hakikatin ışığıyla yaydığı 'hipotezler ötesi', maddi olmayan orkidelerle dolu ilahi bir yere çıkabileceğini"[5] düşünür. Fakat böyle hipotezler ötesi, tüm hipotezlerin doğruluk değerlerinin belirlenebileceği, rasyonel kesinliğe sahip, tarafsız konumda olan bir yargıç kürsüsünün mevcut olmadığını anlamasıyla, epistemolojik bir araştırma olarak felsefeye karşı kuşku duymaya başlar ve felsefenin ne olabileceği ve neyi başarabileceğine dair metafelsefik bir soruşturmaya girer. Göreceğimiz üzere bu soruşturma onu felsefenin değeri açısından oldukça radikal sonuçlara götürecektir.

Profesyonel bir filozof olarak bu radikal sonuçları işaret eden ilk önemli işi, editörlüğünü de üstlendiği *The Linguistic Turn* adlı antolojiye yazdığı giriş bölümü (*Linguistik Felsefenin Metafelsefik Zorlukları*) olmuştur. Bu erken dönem (1967) makalesinde Rorty, dilin ve anlamın analiz edilerek geleneksel felsefe problemlerinin çözülebileceği düşüncesine karşı geliştirdiği şüpheci tavrıyla metafelsefeye olan ilgisini ortaya koymuştur. Bununla birlikte o, kariyerinin başlarında analitik felsefe topluluğunun bizatihi içerisinde yer almış, hatta *eleyici materyalizmin*[6] etkili bir savunucusu olmuştur.[7] Fakat analitik filozoflarda yaygın bir şekilde görülen savunmacı ve tartışmacı tarz, kavramsal analize dayalı, argümantatif felsefeye olan inancını iyiden iyiye yitiren Rorty'de zamanla yerini daha serbest bir konuşma biçimine bırakmıştır. Yine de Rorty'nin kullandığı vokabüler, analitik felsefe ekolüyle olan güçlü ilişkisi dolayısıyla bu ekolün söz dağarcığını yansıtır.

Analitik filozofların etkisinden başka Rorty'nin kendilerinden beslendiği diğer önemli kaynakların Amerikan pragmatizmi ve post-modern felsefe olduğu söylenebilir. Vatansever bir Amerikalı olduğunu gizlemeyen Rorty'nin felsefesinin pragma-

[4] F. W. Nietzsche'nin (1844-1900) Platonizmle Hristiyanlık arasındaki yakınlığa dikkat çektiği, "Hristiyanlık, halk için Platonizmdir" (1966, s. 3) sözünü hatırlayalım. Bu konuda Rorty, Nietzsche ile aynı çizgidedir.

[5] *a.g.e.*, s. 9.

[6] İnsan davranışını zihinsel haller ve bu hallere karşılık gelen zihinsel kavramlar şeklinde düşünen geleneksel anlayışın bilimsel psikolojiden elimine edilmesini tavsiye eden görüş (Rakova, 2006, s. 52).

[7] Guignon C., Hiley D. R., *Richard Rorty*, New York: Cambridge University Press, 2003, s. 61.

tizmden izler taşımaması elbette düşünülemezdi. Ne var ki özellikle 80'ler itibariyle bu izler belirginleşmiş ve o, pragmatizmin çağdaş felsefedeki en önemli temsilcisi olarak görülür olmuştur. Hem klasik pragmatistlerden (Pierce, James, Dewey) hem de neo-pragmatistlerden (Quine, Putnam, Davidson, v.d.) faydalanan Rorty[8], özellikle Dewey'i yirminci yüzyıl düşünürleri içerisinde kendisi için en önemli olanı olarak görmüştür. Zira ona göre Dewey, Yunanlıların ve Alman idealistlerinin gerçekliğin neliği üzerine metafizik kaygılarından açık bir kopuşu ve daha özgür toplumların ve bu toplumlar içerisinde birbirinden daha farklı bireylerin yaratılmasına yönelik felsefi çabanın simgesidir.[9] Fakat onun örnek aldığı Dewey'in "radikal ampirist olmayan bir pragmatist ve panpsişist (tümruhçu)[10] olmayan bir naturalist"[11] olduğunu unutmamak gerekir. Zira Rorty, ne deneyimin ne de başka bir özün bize epistemolojik dayanaklar veremeyeceğini düşünür ve bu düşünce onu postmodern filozoflara yaklaştırır. Kültürel rölativizmle özdeşleştirilen bir postmodern felsefi düşüncenin Rorty ile ilgisi olmasa da o, postmodern düşünürlerin J. F. Lyotard'ın (1924-1998) tabiriyle söylersek, "*meta-anlatı*lara olan güvensizliklerini", yani mevcut insani veya tarihsel durumu başlangıcı ve sonu belli büyük bir anlatı (bir teori, bir dünya görüşü, bir perspektif, vs.) içerisinde açıklamaya çalışan ve bu anlatıyı birtakım evrensel ve aşkın doğrulara dayandıran kalkışmalara şüpheci yaklaşımlarını paylaşır. Yine de Rorty'i bir postmodern olarak düşünmektense bir pragmatist olarak görmek daha isabetli olacaktır. Nitekim Rorty'e göre "pragmatizm, postmodernizmin tüm diyalektik avantajlarına sahip olmakla birlikte postmodernistlerin kendi içinde çelişkili maske düşürme retoriklerinden kaçınır."[12] Rorty, pragmatizmini özünde bir bilgi teorisi olarak gördüğü geleneksel felsefeye alternatif olarak sunar. Fakat böyle bir alternatifin neden gerektiğini göstermek için geleneksel felsefe ile ilgili neyin yanlış olduğunu ortaya koyması gerekecektir.

2. Geleneksel Felsefenin Açmazı

Rorty, antik Yunanda başlayan ve asli figürlerini Platon, Descartes ve Kant'ın oluşturduğu geleneksel felsefi anlayışın sözde felsefi problemleri çözmek bir yana bu problemlerin bizatihi yaratıcısı, kaynağı olduğunu iddia eder. Bu iddianın ortaya

[8] Rorty'e göre klasik pragmatistlerle neo-pragmatistler arasında iki temel fark vardır: Birincisi, klasik pragmatistler *deneyim* hakkında konuşurken, diğerleri *dil* hakkında konuşur. İkincisi, klasik pragmatistlerin bilimsel metodun inançların doğruluğunu teminat altına alabileceğini düşünmelerine karşın, diğerlerinin bu varsayımı zımnen terk etmeleridir (1999, s. 35).

[9] Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, s. 49.

[10] Gerçekliğin tüm birimlerinin birtakım zihinsel özelliklere sahip olduğunu ileri süren görüş (Rakova, 2006, s. 136).

[11] Rorty, R., *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics* içinde "Dewey Between Hegel and Darwin", Herman J. Saatkamp (der.), Tennessee: Vanderbilt University Press, 1995, s. 3.

[12] Rorty, R., *Truth & Progress: Philosophical Papers vol. 3*, New York: Cambridge University Press, 1998, s. 211.

atıldığı, Rorty'nin en önemli eseri olarak görülen *Philosophy and the Mirror of Nature* (PMN) [Felsefe ve Doğanın Aynası], felsefi problemlerin hakiki problemler olmadıklarını, başka bir deyişle, batı felsefe geleneğiyle aşinalığı olmayan kişilerin tefekkür ettiklerinde kolaylıkla karşılaşacakları evrensel ve zorunlu problemler değil, felsefeye bakıştaki çarpıklıktan kaynaklanan olumsal problemler olduklarını ileri sürer. Buna göre, felsefenin çağdaş dünyadaki yerinin doğru tespit edilebilmesi için öncelikle geleneksel felsefe aşılmalı veya bozuma uğratılmalıdır. Jaegwon Kim, Rorty'de bu geleneğin en temel öğeleri olarak üç temanın ön plana çıktığını uygun bir şekilde şöyle açıklar:

1. Doğruluğun/Hakikatin (truth) doğayla uygunluk ve bilginin bir *doğru temsillere sahip olma* meselesi olduğu, doğruluk ve bilgi hakkındaki Platonik öğreti.
2. Bilişsel aktivitenin vuku bulduğu, özel içsel sahne, "içsel ayna" olarak Kartezyen zihin öğretisi. Böylece bilginin temsil olarak düşünüldüğü Platonik öğreti, dış gerçekliğin *içsel temsili*ne dönüştürülmüştür. Kartezyen katkı, Platonik öğretiyi zihinselleştirmek olmuştur.
3. Bilimlerin, sanatların, kültürün ve ahlakın temellerini araştırmanın ve bu alanların bilişsel iddialarını değerlendirmenin felsefenin işi olarak düşünüldüğü felsefe anlayışı. Buna göre, bir epistemoloji olarak felsefe, tüm fiili ve olası bilgi iddiaları için *evrensel rasyonellik ve nesnellik standartları* belirlemelidir.[13]

Rorty, A. N. Whitehead'in (1861-1947) Platon'un felsefesinin içerdiği fikirlerin zenginliğine atfen sarf ettiği "Avrupa felsefi geleneğinin en sağlam genel tanımlaması, Platon'a yapılan bir dizi dipnottan oluştuğudur"[14] şeklindeki sözlerinin (ironik bir şekilde) bir doğruluk payının olduğuna işaret etmek istercesine yanlış yolda giden geleneğin kökünün Platon'da yattığını ileri sürer. Fakat o, bu cümlenin doğruluğunu, Platon'un zengin felsefesinden ziyade onun görünüş-gerçeklik ayrımına ve bu ayrımdan doğan epistemolojiye dayandırır.[15] Buna göre Platon, içinde yaşadığımız dünyayı, ideal ve gerçek âlemin aldatıcı bir tezahürü, soluk bir kopyası olarak görmüş, bu kopyanın bilgisi olarak duyular yoluyla elde edilen tikellerin ya da geçici şeylerin bilgisini akıl yoluyla elde edilen ebedi hakikatlerin içerildiği tümellerin ya da kalıcı şeylerin bilgisine kıyasla önemsiz kılmış, böylece aklı duyulara, zihni bedene, gerçekliği görünüşe üstün tutmuştur. Dolayısıyla insanı dünyanın bir parçası olarak değil, dünyayı bilen bir özne olarak konumlandırmış ve özne-nesne ikiliğinin tohumlarını atmıştır. Felsefeye ise diyalektik akılla gerçeğin bilgisine ulaşma, insan bilgisine temeller sağlama görevi vermiştir. Buna göre insan gerçekliği ne kadar doğru temsil ederse hakikate de (gerçek bilgiye, *episteme*ye) o kadar yaklaşmış olur.

[13] Kim, J, "Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy, Vol. 77*, Ekim 1980, s. 588-597.
[14] Whitehead, A. N., *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1978, s. 39.
[15] Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, s. xviii.

R. Descartes (1596-1650), felsefi rotasını, Platon'dan devraldığı bu epistemeyi elde etme arzusuna göre belirler. Fakat o bunun için iç dünyasına, zihninin içeriklerine yönelecek, kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilemeyecek, kesin ve tartışılmaz bilginin peşine düşecektir. Ve sonuç, meşhur zihin-beden problemi olacaktır. Rorty'e göre bu problem, Platon'la gündeme gelen evrenseller veya tümeller sorunsalının uzantısı niteliğindedir. Şayet zihin kusurlu ve değişken olan içinden mükemmel ve değişmez olanı *görebiliyorsa*[16] o takdirde mükemmel ve değişmez olana (idealara) yakın olmalıdır veya Rorty'nin deyişiyle "...görünmez paralellik görünür dağ sırtlarından ne kadar farklıysa, zihin de bedenden o kadar farklı olmalıdır" ve "Zihin ne kadar ince ise, paralellik gibi görünmez şeylerin görüntüsünü yakalamak için o kadar uygun olur."[17] O halde zihin, tıpkı idealar gibi maddi olmayan ve bu dünyayı aşan bir özelliğe sahip olmalı, dolayısıyla maddi olan bedenle aynı âlemi paylaşmamalıdır. Rorty'nin bir diğer ve daha önemli iddiası ise, zihin-beden probleminin 17. yüzyılda icat edildiğidir. Bunun sebebi, özetle, Yunanlıların duygulanımları fiziksel haller olarak görmelerine karşın Descartes ve diğerlerinin zihin kavramı içine dahil etmeleridir. Ona göre "Yunanlılarda 'bilinçli haller' ile 'bilincin halleri'ni, içsel yaşamın olayları ile 'dış dünya'nın olaylarını birbirinden ayırmanın bir yolu yoktur."[18] Fakat J. Tartaglia'nın da belirttiği gibi Yunan felsefesi özel bilişsel deneyime dair bir kavrayışı varsaymadan anlam vermemizin zor olduğu pasajlarla doludur.[19] Elbette modern dönemde kullanılan bilinç, zihin, yönelimsellik, vb. kavramların Yunanlılarda karşılığını bulmak zordur. Fakat zihinsel, bilişsel veya öznel içsel halleri kuşatan 'ruh' ile beden arasında bir ayrım yapıldığı çok açıktır. Bununla birlikte bu ayrımın bir probleme dönüştüğünü ileri sürmek de kolay değildir. Bunun sebebi belki de Yunanlıların zihin ve beden arasında veya öznel bilinç ile nesnel dünya arasında bir ayrım gözetmemeleri değil, bu ayrımı materyalistlerin veya fizikalistlerin baştan yok saymalarına benzer şekilde baştan varsaymaları, doğal görmeleridir.

Rorty'nin, zihnin Descartes'le birlikte ayrı bir ontolojik unsur olarak düşünülmeye başlandığı fikrini kabul etmek güç olsa da, "Kesin olarak bildiğimiz tek şey idealarımız olduğuna göre zihnimizin dışındaki bir dünyayı nasıl bilebiliriz?" veya "Zihnimizdeki ideaların dış gerçekliği doğru temsil ettiğini söyleyebilir miyiz?" veya daha kötüsü "Dış gerçeklik diye bir şey var mıdır?" gibi epistemik soruların Descartes'le birlikte

[16] Rorty, Platon'da (ve antik Yunanda) evrensel hakikatlerin bilgisini idrak etmenin *bir şeye bakma* anlamında düşünüldüğünü ve bu görme metaforunun *zihnin gözüyle bilme* olarak modern döneme aktarıldığını söyler (1979, s. 39)

[17] Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 39-40.

[18] *a.g.e.*, s. 47.

[19] Tartaglia, J., *Rorty and the Mirror of Nature*, New York: Routledge, 2007, s. 64. Tartaglia örnek olarak Platon'un diyaloglarından *Phaidon* 79c, *Sokrates'in Savunması* 40c-d ve *Sofist* 263e'yi gösterir. Tek tek pasajlar olarak örnekleri çoğaltmak mümkündür, fakat özellikle *Philebos* diyaloğunun önemli bir kısmında (32c itibariyle) kişisel deneyimi bildiren içsel duygulanımlardan, ruhsal etkilenmelerden, vs. sıkça bahsedildiğini görmemiz mümkündür.

felsefi soruşturmanın merkezine oturduğuna kuşku yoktur. Yine 'idea' kavramının Descartes öncesi felsefede kullanılmadığı şekilde, duygulanımlardan Tanrı fikrine kadar geniş bir yelpazede zihinsel nesneler veya içerikler anlamında kullanılması ve içsel bir sahnede sergilenen bu ideaların bir iç göz veya 'ben' tarafından gözlenmesi düşüncesinin Descartes'le başlayıp J. Locke (1632-1704) tarafından geliştirildiğini söyleyebiliriz. Zira "iç gözlemcisiyle böylesi içsel bir sahne antik ve ortaçağ düşüncesinin çeşitli dönemlerinde ileri sürülse de, bir problemin temelini teşkil edecek kadar uzun süre ciddiyetle ele alınmamıştır."[20] Rorty'nin 'doğanın aynası' tabirini kullanması da zihnin bu tasavvuru sebebiyledir. Buna göre, "geleneksel felsefeyi esir alan tablo, zihnin, bazısı uygun, bazısı öyle olmayan çeşitli temsillere sahip, saf, deneysel olmayan metotlarla incelenmeye müsait büyük bir ayna olarak görülmesidir."[21] I. Kant (1724-1804) da hem Platon'dan devraldığı görünüş-gerçeklik (fenomen-numen) ayrımını hem de Descartes'tan devraldığı zihin-beden ayrımını muhafaza ederek deneyimi ve bilgiyi mümkün kılan koşulları zihinden çıkartmış, gerçekliği bilmemizin imkansızlığını vurgulayarak aklın sınırlarını çizmiştir. Kant'ın aşkınsal yaklaşımı felsefeyi diğer ilimlerin üstünde bir statüye kavuşturmuş, onların bilgi iddialarını test eden bir hakeme dönüştürmüştür. Felsefe bunu, metafiziksel, sanatsal, bilimsel ve ahlaki önermelerin doğruluk değerini ölçecek rasyonel kriterler, evrensel ilkeler ortaya koyarak yapacaktır. Böylece Kant'la birlikte felsefenin kendi başına buyruk, profesyonel bir çeşit bilim haline gelmesi tamamlanmıştır.

Rorty'e göre felsefenin özünde bir bilgi teorisi olarak düşünülmesi Kant'tan bayrağı alan neo-Kantçılarda, mantıksal pozitivistlerde, fenomenolojistlerde, yapısalcılarda ve analitik filozoflarda da sürmüştür. Örneğin analitik felsefe, "temsilin zihinsel olmaktan çok dilsel olduğu, "bilginin temelleri"ni ortaya koyanın "aşkın kritik" ya da psikolojiden ziyade dil felsefesi olduğu düşüncesiyle sivrilen, Kantçı felsefenin bir başka türüdür."[22] Yine ona göre, 20. yüzyıldaki çoğu dil felsefeleri Kantçı felsefenin aşırı bir türüdür. Kant'ın, ondan önce de Platon'un büyük ölçekli olarak yapmaya çalıştığının küçük ölçekli olarak yapılmaya çalışılması, zamansız olarak doğru olanın uzay-zamana bağlı bir araçla (dil ile) yakalanma çabası, tarihsel süreç içinde art arda gelen yorumlamalara bir yenisini eklemek yerine tüm mümkün yorumlamaların yapısının aranması teşebbüsüdür.[23] Elbette bu, analitik felsefenin veya dil felsefesinin tümüyle yararsız olduğu anlamına gelmez. Nitekim Rorty, bu alanlarda yapılan felsefi araştırmalar sonucunda elde edilen bulguları geleneksel felsefeye karşı metafelsefik silahlar olarak kullanır. Daha sonra göreceğimiz gibi o, W. V. O. Quine (1908-2000), Wilfred Sellars (1912-1989) ve Donald Davidson (1917-2003) gibi analitik filozofla-

[20] Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 50.
[21] *a.g.e.*, s. 11.
[22] *a.g.e.*, s. 8.
[23] Rorty, R., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, s. 93.

rın argümanlarını temelci felsefe anlayışının altını oymakta işe koşar. Yine onun dil hakkındaki görüşleri genel olarak analitik felsefe üzerindeki etkisi bilinen L. Wittgenstein'in (1889-1951) ikinci dönem görüşlerini yansıtır. Nitekim "analitik felsefe hakkındaki tüm şüphelerime rağmen" diyor Rorty, "dilsel dönüşün hakiki bir felsefi ilerleme örneği olduğunu düşünüyorum."[24]

O halde bölümün başlığına tekrar dönersek, Rorty'e göre geleneksel felsefenin açmazlığının sebeplerinin, felsefeyi hakikati keşfetmenin bir yolu olarak görmesi ve böylece kendini bir süper-bilim olarak tanımlaması, doğruluğu ya dış dünyanın ya da zihnin içeriklerinin uygun temsili olarak ele alması, ortaya attığı problemlerin tarihsel ve kültürel kökenlerini görmezden gelip bu problemleri felsefenin kaderiymiş gibi yansıtması ve bilgiyi temellendirilmeye muhtaç bir şeymiş gibi düşünüp bu görevi felsefeye yüklemesi olduğunu söyleyebiliriz. Felsefeye dair bu tasavvurlar Rorty açısından birer açmaz teşkil etmektedir, çünkü bizleri sonu gelmeyen verimsiz tartışmalara sürüklemekte, nesnelliği ve doğruluğu uzay-zamanı aşan bir noktadan tesis etme çabası bizleri beyhude bir uğraşa sokmaktadır. Peki ama Rorty bize ne önermektedir? Bu kavramlar onun için ne anlam ifade etmektedir?

3. Nesnellik, Hakikat ve Bilim

Felsefeyle ciddi olarak ilgilenmeye başladığı yıllarda Rorty'nin zihnini kurcalayan öncelikli soru, kişinin kendi görüşlerini nesnel olarak tesis etmesinin mümkün olup olmadığı sorusudur. Nesnellikten kasıt, ileri sürülen fikirlerin iletişime giren öznelerin dışında, sosyo-kültürel bağlamın üstünde, nötr bir düzleme dayanıp dayanmadığıdır. Bu soruya "hayır" cevabı verdikten sonra geriye iki alternatif kalmaktadır: İlki, kişinin sahip olduğu fikirlerin birbirleriyle olan genel tutarlılığıdır. Ne var ki Rorty'e göre "tutarlılık bir çelişkilerden kaçınma meselesidir" ve Thomas Aquinas'ın (1225-1274) "Bir çelişkiyle karşılaşırsan, ayrım yap" tavsiyesine uyduğunuzda "felsefi yetenek büyük oranda bir diyalektik köşeden çıkmak için ayrımları gerektiği kadar çoğaltma meselesi" haline gelmektedir.[25] Diğeri ise, Rorty'nin atalarının tuttuğu yol olan pragmatizmdir.

Rorty, W. James (1842-1910) ve J. Dewey'in (1859-1952) yazıları göz önüne alındığında pragmatizmin üç unsurla karakterize olduğunu söyler:

1. "Hakikat/Doğruluk", "bilgi", "dil", "ahlâk" ve benzeri felsefi kuramsallaştırmaların konusu olan nosyonlara karşı anti-özcüdür (antiessentialist).
2. Ne olgular ve değerler arasında metafizik bir fark, ne ahlâk ve bilim arasında metodolojik bir fark, ne de -malı/-melinin (ought) doğruluğu ile –dır/-dirin (is) doğruluğu arasında epistemolojik bir fark görmez.

[24] Rorty, R. (1995), *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Herman J. Saatkamp (der.), Tennessee: Vanderbilt University Press, 1995, s. 53.

[25] Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, s. 10.

3. Araştırma üzerinde, iletişimsel sınırlamaların dışında, nesnelerin, zihnin, dilin doğasından kaynaklı, geniş çapta sınırlamalar olduğunu düşünmez.[26]

Rorty'nin özcülük karşıtı düşüncesini, dolayısıyla pragmatizmin anti-özcülük ile ilişkisini daha iyi anlayabilmek için yukarıda sözü edilen kavramların bazılarına değinmekte fayda var. Onlardan biri olan bilgi, Platon'un da *Theaetetus*'da tartıştığı tanımlamayla[27] genellikle *gerekçelendirilmiş doğru inanç* olarak tarif edilir ve bu tanımlama otomatik olarak 'doğru' ve 'gerekçelendirme' arasında bir farklılık olduğunu imlemektedir. Bu farklılık, gerekçelendirmenin koşullu ve doğruluğun ise koşulsuz bir karaktere sahip olmasıyla açıklanır. Eş deyişle, gerekçelendirme bağlama göreli olabilirken doğruluk bağlamla sınırlandırılamaz. Pragmatist Rorty içinse ikisi arasındaki tek farklılık "eski dinleyiciler ile yeni dinleyiciler arasındaki farklılıktır."[28] Buna göre bu farklılık, bir inanç gerekçelendirilmiş olsa bile doğru olmayabilir dediğimizde, bu inanca şu an bilmediğimiz veya farkında olmadığımız itirazların doğabileceğini kabul etmemizle ilgilidir. Örneğin şu anki ahlâki, bilimsel, felsefi inançlarımız bizim için yeterince gerekçelendirilmiş olabilir, fakat yeni verilerin veya paradigmaların gün yüzüne çıkmasıyla veya daha yaratıcı hipotezlerin ortaya atılmasıyla inancımız ileri gerekçelendirmelere ihtiyaç duyabilir. O halde Rorty'nin yaklaşımının doğruluğu gerekçelendirmeye indirgemek veya gerekçelendirmeler toplamı olarak görmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışının altında yatan sebep, şu varsayımdır: "Ulaştığınızda tanımayacağınız bir şeyi hedefleyemezsiniz."[29] Buna göre, gerçeklik hakkındaki iddialarımızın (ahlâki, bilimsel, metafizik önermelerin) doğruluğunu belirleme şansımız yoktur ve bu durum, kendilerine dayanacağımız uzay-zaman üstü, mutlak doğruların yokluğundan ziyade (veya bu tezden ayrı olarak)[30] böyle doğrular olsa bile iddialarımızın bu doğrularla örtüştüğünü bilmemizin epistemik imkânsızlığından kaynaklanır. Bir pragmatist için herhangi bir kavram hakkındaki tartışma pratik açıdan bir farklılık oluşturmuyorsa – ki epistemik imkânsızlık böyle bir farklılığın oluşmasını engellemek-

[26] Rorty, R., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, s. 162-65.

[27] Bkz. Platon, *Theaetetus*, 201d-210a.

[28] Rorty, R., *Rorty and His Critics*, Robert B. Brandom (der.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2000, s. 4.

[29] *a.g.e.*, s. 2. *Menon* diyaloğunda Menon Sokrates'e sorar: "Peki ama Sokrates, ne olduğunu bilmeden nasıl araştıracaksın? Hiç bilmediğin bir şeyi araştırmayı nasıl hedefleyebilirsin? Ona ulaştığında, aradığın şeyin o şey olduğunu nereden bileceksin?" (80e)

[30] Rorty'nin doğruluğun veya hakikatin varlığı ya da yokluğu üzerine argümanı şöyledir: "Hakikat, cümlelerin özellikleridir. Cümlelerin varlığı vokabülere bağlıdır. Vokabüler insanlar tarafından oluşturulduğundan hakikatte insan icadıdır." (1989, s. 21) O halde Rorty, hakikatin dil ile olan ilişkisini Wittgensteinci bir biçimde yorumlamaktadır. Buna göre hakikatin keşfedilebilir bir şey olduğunu ileri sürmek, dil ile gerçekliğin ve dolayısıyla zihin ile gerçekliğin örtüştüğünü söyleyen (one-to-one correspondence) temsilci öğretiye geri dönmek anlamına gelecektir. "Dünya oradadır, fakat dünyanın tanımları değil. Sadece dünyanın tanımları doğru veya yanlış olabilir. Dünya kendi başına – insanların tanımlayıcı aktiviteleri olmadan – doğru veya yanlış olamaz." (*a.g.e.* s. 5)

tedir – o takdirde söz konusu tartışma terk edilebilir. Rorty'e göre doğruluk/hakikat tam da böyle bir kavramdır: "'Doğru' kelimesinin anlamı hakkında veya doğruluğun doğası hakkında felsefi bir teoriye sahip olmak, 'tehlike' kelimesinin anlamı hakkında veya tehlikenin doğası hakkında felsefi bir teoriye sahip olmak kadar gereksizdir."[31] Buradan yola çıkarsak Rorty'nin pragmatizmi bir doğruluk teorisi olarak takdim etmediğini vurgulamamız gerekir. O, doğruyu, James'le birlikte, "inanmanın iyi olduğu görülen şey" olarak ve inancı da, C. S. Peirce'le (1839-1914) birlikte, "eylem alışkanlıkları" olarak tanımlar. Buna karşılık geleneksel görüş, inançları gerçekliğin temsili, doğruyu da bu temsilin gerçeklikle uyuşması olarak görmektedir. O halde iki yaklaşım arasındaki temel fark, geleneksel yaklaşımın dünyanın herkes tarafından kabul edilecek belli bir karaktere, görünüme veya varoluş tarzına sahip olduğunu düşünmesi, böylece doğruluğu özcü terimlerle ifade etmesi; pragmatist yaklaşımın ise, kişinin dünyanın nasıl olduğuna dair inancıyla kullandığı dil arasında istediği şekilde bir uygunluk sağlayabileceğini, dolayısıyla gerçeklikle uygunluğun belli bir biçiminin olduğunu varsaymanın anlamsız olduğunu düşünmesi ve böylece doğruluk hakkında anti-özcü bir tavır almasıdır.

Rorty'nin inançlar ve doğruluk hakkındaki bu düşüncelerinin bilgi anlayışındaki izdüşümü *epistemolojik davranışçılık* veya *psikolojik nominalizm* olarak adlandırılır. Aslında bu isimler pragmatist bilgi anlayışını tanımlayan kavramlardan başka şeyler değildirler. Rorty'nin Dewey ve Wittgenstein'de de ortak olduğunu düşündüğü bu anlayışa göre "rasyonelliği ve epistemik otoriteyi toplumun belirlediği sınırlara atfen açıklamak gerekir, ikinciyi (toplumu) birinciye (rasyonellik ve epistemik otoriteye) atfen değil."[32] Rorty, bu görüşünü desteklemek için özellikle Quine ve Sellars'ın argümanlarını kullanır. Quine'nin analitik-sentetik önerme ayrımına getirdiği eleştiriye göre, herhangi bir önermenin analitik sayılması, o önermenin içerdiği kavramların anlamlarından çok *inanç ağı*mızda yer aldığı pozisyon sebebiyledir. Örneğin, "Bekâr, evlenmemiş kişidir" dediğimizde, bu cümlenin bize mantıksal olarak zorunlu görünmesi, 'bekâr' ve 'evlenmemiş kişi' arasındaki doğal bağdan değil, bu sözcüklerin tüm söz varlığımız içindeki konumlanışındandır. İnançlarımız arasındaki ilişki değiştikçe bu konumlanış daha farklı bir hal alabilir. Buradan hareketle Quine bize, hiçbir inancımızın diğer inançlarımıza kıyasla özel bir yerinin olamayacağını, herhangi bir inancın doğruluğunu belirleyen şeyin o inanca dair fikirlerin gerçeğe uygunluğunun (bizimle şeyler arasında doğru aracılık edip etmediğinin) değil, inancımızın tüm inanç sistemimizle olan bütünlüklü uyumu olduğunu söyler. Sellars ise, dünyaya dair bilgimizin ve dili kullanma yeteneğimizin veya kapasitemizin, dolaysız duyusal deneyimde temellenmesi gerektiği ampirist görüşe (*verilmişlik miti*) saldırır. Sellars'a göre dünyaya dair farkındalığımız tümüyle dilseldir. Dünyayla olan nedensel etkileşimimizden dolayı

[31] Rorty, R., *Rorty and His Critics*, Robert B. Brandom (der.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2000, s. 4.

[32] Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 174.

birtakım ham deneyimler edinsek de bu deneyimlerin bilgi hüviyetine kavuşabilmesi ancak önermesel bir yapı içerisinde yer almasıyla mümkündür. Aksi takdirde bilgi iddialarının gerekçelendirilmesinden bahsetmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla bir deneyimin epistemik anlamda değerinin olabilmesi için, deneyime sahip kişinin zaten başlangıçta geniş bir kavram ağına sahip olması gerekir. O halde dilin deneyimde temellendiğini söylemektense deneyimin dilde temellendiğini söylememiz daha doğru olacaktır.[33] Rorty'nin Quine ve Sellars'ın görüşlerinden çıkardığı sonuç şudur: Gerekçelendirme, hâlihazırda mevcut olan kabullerimizden başka bir şeye referansla yapılamaz, dolayısıyla inançlarımızın ve dilimizin dışına çıkıp bilgi iddialarımızı test edebileceğimiz bir yol yoktur. Başka bir deyişle, "bir kimsenin herhangi bir şey için istediği felsefi gerekçelendirme ancak yaşayan gerçek insanların pratiklerine referansla yapılabilir."[34] Rorty için Quine ve Sellars'ın argümanları etkili olsa da, onların argümanlarını sınırlarına götüren ve düşüncelerini derinleştirip genişleten kişi Davidson olmuştur. Davidson, Quine'nin yukarıda bahsettiğimiz 'ampirizmin iki dogması'na (analitik-sentetik ayrımı ve indirgemecilik) bir üçüncüsünü ekler: *şema-içerik* (scheme-content) ayrımı. Quine'nin holizmi tüm inançlarımızı aynı ağın (inanç bütününün) bir parçası olarak görse de, bu ağı, gerçekliği iyi resmedenler ile iyi resmetmeyenler şeklinde tasnif etmekten de geri durmuyordu. Buna göre doğal bilimler dünyanın yapısını keşfetmede, dolayısıyla gerçekliğe yaklaşmada diğer disiplinlere veya kültür alanlarına göre daha başarılıdırlar. Fakat Davidson kavramlarla, dille (şema) nedensel olmayan bir şekilde eşleşen dünya (içerik) ayrımını reddederek Quine ve Sellars'in içine düştüğü bilimcilikten de kaçınır. Zira Rorty'e göre Davidson "herhangi bir doğal bilimin bizi inançlarımızın dışında bir görüş açısına taşıyıp bu inançların gerçeklikle olan ilişkilerini görmemizi sağlayacak bir 'gök çengeli' sunabileceğini düşünmez."[35] O halde, bilimsel dilin dünyayı *olduğu gibi resmettiğini* veya bize epistemeyi verdiğini, diğerlerinin ise kusurlu resmettiğini veya bize doxayı verdiğini söyleyerek metafizik iddialarda bulunmak yerine, bilimsel dilin dünyayı *tanımlamakta* diğerlerine kıyasla daha başarılı olduğunu, bu amaca daha iyi hizmet ettiğini, diğer dillerin de (sanatsal, dinsel, felsefi, vs.) daha başka amaçlara hizmet ettiğini söylemeliyiz. Rorty'e göre bir kere dilin insan zihni ile dış dünyayı birbirine bağlayan, nesnelerin ardında yatan gerçekliği açığa çıkaran ontolojik bir öğe olmadığını, sadece içinde bulunduğumuz çevreyle baş etmemizi sağlayan bir araç olduğunu ve insan zihninin çevreyle olan etkileşiminin temsili değil, nedensel olduğunu kabul ettiğimizde, herhangi bir entelektüel faaliyet alanını bir diğerine üstün tutmamız için elimizde bir neden kalmamaktadır.

Bilimlerin gerçeklikle temas kurmamızı sağladığı fikri, bilimsel gelişmelerin gittikçe artan bir şekilde dünyayı kontrol etmemize ve geleceği öngörmemize olanak

[33] Guignon C., Hiley D. R., *Richard Rorty*, New York: Cambridge University Press, 2003, s. 9-11.
[34] Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers vol. 1*, New York: Cambridge University Press, 1991, s. 157.
[35] *a.g.e.*, s. 9.

verdiği fikriyle paraleldir. Şayet gerçeklikte bir karşılığı yoksa nasıl oluyor da fizikçiler yaptıkları hesaplamalar sonucunda bildiğimiz anlamda bir parçacık fiziğinin devam edebilmesi için belli bir bozonun (Higgs bozonu) var olması gerektiğini söylüyorlar ve deney sonucunda söz konusu bozonun varlığı tespit ediliyor? Bu durumda gerçekten de evrenin yapısıyla veya işleyişiyle alâkalı bir olguyu keşfetmiş olmuyor muyuz? Bilim, evrenin kendisine uyduğu kuralları, yasaları ortaya çıkarmıyor mu? Rorty'e göre bilimin dünyayı kontrol etmek ve geleceği öngörmek konusunda iyi bir araç olduğunu söylememiz yeterlidir. Zira Thomas S. Kuhn'un (1922-1996) deyişiyle "'gerçekten orada' gibi ifadeleri oluşturmanın teoriden bağımsız bir yolu yoktur"[36] Bir bozonun varlığı hakkında konuşabilmemiz için bahsi geçen bozonun diğer atom altı parçacıklarla olan ilişkisini bilmemiz, ayrıca parçacık fiziğinin tüm fizik bilimi içerisindeki yerini anlamamız gerekmektedir. Buna göre Sellars'la birlikte tüm farkındalığın dilsel olduğunu kabul ettiğimizde bozon kavramını belli bir dil oyununun bir parçası olarak görmek durumundayızdır ve bizim bu dil oyununun dışına çıkıp kullandığımız dilin gerçeklikle ilişkisinin düzeyini belirlememiz mümkün değildir. Bu yüzden Kuhn ve Rorty, bilimi, katı gerçekleri, nesnel doğruları açığa çıkaran, bizi adım adım hakikate yaklaştıran dört başı mamur bir araştırma alanı olarak görmezler. Kuhn'un örneğiyle söylersek, elbette Newton'un mekaniği Aristoteles'in mekaniğine kıyasla ve Einstein'in mekaniği Newton'un mekaniğine kıyasla bir gelişmedir, fakat bu gelişme ontolojik anlamda bir gelişmeye değil, ikincilerin birincilerden daha iyi birer problem çözme aracı olduklarına işaret eder. Rorty'e göre rasyonellik, nesnellik, hakikat gibi kavramların bilimle özdeşleştirilmesinin ve bilim adamının – gerçekliğe kapı açtığı düşünüldüğünden – din adamının yerini almasının diğer akademik disiplinleri de bilimsel metoda benzer bir metodik rasyonelliğin peşine düşmesine yol açtığını düşünür.[37] Felsefe bu akıma kapılanların en başında gelmiş, felsefeyi bilimleştirme çabaları mantıksal pozitivistlerde, Russell ve Husserl gibi filozoflarda, birtakım dil felsefelerinde, kısacası temelci ve temsilci her felsefede kendini göstermiştir. Fakat Rorty'nin şu ana kadarki düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu felsefe için yanlış seçilmiş bir yoldur. Ona göre felsefe bir tür bilim olmadan da kültürel açıdan önemli roller oynayabilir.

4. Felsefe ve Filozofun Rolü

Alan Malachowski, Rorty'nin "geleneksel felsefi arenada yeni hareketler yapmak yerine bu arenayı yeniden tanımlamak, felsefenin ne olduğuna, neleri içerdiğine, ne şekilde yapılması ve hangi konularla ilgilenmesi gerektiğine dair felsefi kavrayışı-

[36] Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 3. Baskı, 1996, s. 206.

[37] Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers vol. 1*, New York: Cambridge University Press, 1991, s. 35.

mızı değiştirmek isteyen bir düşünür"[38] olduğunu söylerken oldukça haklıdır. Rorty, PMN'de, zihin-beden problemi hakkındaki çözüm önerilerini tartışmasının dahi "yeni bir tanesini tavsiye etmek için değil, neden böyle bir problem olmadığını göstermek için" olduğunu belirtir.[39] Adı geçen eserinde, tarihsel bir dekonstrüksiyon ile, felsefenin (özellikle analitik felsefe açısından) çağdaş dünyada içinde bulunduğu kısır halin müsebbibinin, kendisini Platon, Descartes ve Kant'tan miras aldığı dualistik tasavvurlardan (görünüş-gerçeklik, zihin-beden, özne-nesne, keşfetme-yaratma, v.b.) kurtaramaması ve en nihayetinde kendisini bir hakikat arayışı olarak tanımlaması olduğu teşhisini koymakla kalmaz, aynı zamanda bu felsefe anlayışından, yani epistemoloji olarak felsefeden kurtulduğumuzda yerine ne koyabileceğimize dair önerilerde de bulunur.

Nitekim Rorty, PMN'de alternatif bir felsefe anlayışı olarak *eğitici felsefe* (edifying philosophy) kavramını ortaya atar ve Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ile anılan hermenötik düşünceyle ilişkilendirir. Buna göre "(kendimizi veya başkalarını) eğitme girişimi, birbirleriyle kıyaslanamaz vokabülerler içinde birbirleriyle kıyaslanamaz amaçlar güden, kendi tarihimiz ve bir başka egzotik kültür veya tarihsel dönem arasında ya da kendi disiplinimiz ve bir başka disiplin arasında ilişkiler kurma hermenötik etkinliğinden oluşabilir."[40] Hermenötik bizi bazı inançlarımızın birbirleriyle kıyaslanamazlığı sebebiyle kendi diskurumuza çevrilemediği durumlarda muhatabımızı kendi diskurumuza göre değerlendirmek yerine muhatabımızın diskuru içerisinde düşünmeye çalışmaya sevk eder. Bu bakımdan filozofun rolü de farklı diskurlar arasında bir çevirmen gibi aracılık yapmak olacaktır. Bununla birlikte eğitme girişimi, "yeni amaçları, yeni kelimeleri veya yeni disiplinleri düşünme 'şiirsel' etkinliğini takiben, tanıdık çevremizi yeni bulduğumuz tanınmadık terimlerle yeniden yorumlama çabası olarak tabiri caizse hermenötiğin tersinden de oluşabilir."[41] Böyle düşünüldüğünde ise, filozofun rolü, daha sonra göreceğimiz gibi *kültürel politik*le ilişkili olacaktır. Her iki şekilde de eğitici felsefe *sistematik felsefe*nin karşısında yer alır.

Sistematik felsefe epistemoloji merkezlidir, dolayısıyla felsefenin temel amacının *bilme* olduğunu düşünür. Bilme tutkusunun arkasındaki itki, tüm diğer diskurları tek bir çatı altında toplayıp bilgi iddialarını değerlendirecek nesnel ölçütleri belirleme arzusudur. Bu nedenle felsefe kendisini evrensel doğruları, insanı ve dünyayı açıklamamızı sağlayacak özleri ortaya çıkarmaya yönelik bir araştırma programı olarak yapılandırır. Felsefi problemlerin uygun metotlara sahip olunduğunda çözülebileceğini düşünür ve bu şekilde o, özgün bir bilim (veya süper-bilim) olmaya çalışır. Buna karşılık eğitici felsefe kendini diğer diskurların üstünde görmez, fakat sadece bu diskurlardan biri olarak kabul eder. Diskurların nesnel bir zemine dayanıp dayanmadığıyla ilgilenmez, zira amaç diskurlar arası iletişimi sürdürmek, konuşmayı devam ettirmektir. Felsefenin

[38] Malachowski, A., *Richard Rorty*, Chesham: Acumen, 2002, s. 3.
[39] *a.g.e.*, s. 7.
[40] Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 360.
[41] *a.g.e.*

belli problemler etrafında yürütülmesinin sınırlayıcı olduğunu düşünür ve bu sözde problemleri geride bırakmayı yeni konuşma yolları üretilmesinin bir şartı olarak görür. Dolayısıyla terapötiktir, sırtımızdaki kavramsal yükü atmamıza ve böylece daha sağlıklı (veya hafif) bir iletişim kurmamıza olanak tanır. Bu görüşte felsefe yapmak, argüman çarpıştırmaktan ziyade görüş alışverişinde bulunmaktır. Böyle düşünüldüğünde artık felsefe profesyonel bir disiplin olmaktan çıkıp edebiyatın bir türü ya da bir yazın (literatür) tarzı haline dönüşür.[42] Rorty, sistematik filozoflar ve eğitici filozoflar arasındaki farkları şöyle özetler:

> Büyük sistematik filozoflar yapıcıdırlar ve argümanlar sunarlar. Büyük eğitici filozoflar tepkicidirler ve hicivler, parodiler, aforizmalar sunarlar. Tepki gösterdikleri dönem sonlandığında, çalışmalarının amacını yitireceğini bilirler. *Kasten* periferiktirler. Büyük sistematik filozoflar, sonsuzluk için inşa ederler. Büyük eğitici filozoflar kendi nesilleri için yok ederler. Sistematik filozoflar kendi konularını güvenli bir bilim yoluna koymak isterler. Eğitici filozoflar bazen şairlerin sebep olabildiği, zaten orada olanın uygun temsili olmayan, açıklanamaz ve zar zor tanımlanabilen, yeni bir şeylerin varlığını duyuran bir hayret duygusu için alanı açık tutmak isterler (PMN, s. 369-70).

Rorty'e göre Dewey, Heidegger ve Wittgenstein, eğitici filozofları güzel bir şekilde örneklerler. Bu üç filozof erken dönemlerinde sistematik felsefeye sempati duysalar da, sonraları bu ayartmadan kurtulmuşlar ve çalışmalarını "okuyucuya yeni bir felsefi program sağlamaktan ziyade, kendi felsefe yapma amillerini sorgulamayı"[43] teşvik etmek üzere kaleme almışlardır. Onlar, başat felsefi kuramlara yeni kuramlarla üstün çıkmak veya bu kuramları argümanlarla çürütme çabası içerisine girmek yerine bunları bir kenara bırakarak yeni düşünme yolları açmaya çalışmışlar, "bir de şöyle bakalım" demişlerdir. Rorty, onların mevcut felsefe algısını değiştirmek bakımından bizlere ne katkılar sağlayabileceklerini şu şekilde açıklar:

> Eğer Deweyci bilgi anlayışına sahip olursak... "gerekçelendirme"yi, "bilen özne" ve "gerçeklik" arasında bir alışverişten ziyade sosyal bir fenomen olarak göreceğimizden, nelerin bilgi sayılabileceğine dair kalıcı sınırlamaların olduğunu düşünmeyeceğiz. Eğer dilin aynadan ziyade araç olarak görüldüğü Wittgensteinci dil anlayışına sahip olursak, dilsel temsilin imkânının zorunlu koşullarını aramıyor olacağız. Eğer Heideggerci felsefe anlayışına sahip olursak, bizi başlangıçta düşünmeye sevk eden yabancılığa karşı açıklığı, "teknik" ve belli bir soruyla değiştirme girişimini, bilen öznenin doğasını zorunlu doğruların kaynağı yapma çabasında bir başka kendini aldatma girişimi olarak göreceğiz (PMN, s. 9).

Rorty, sistematik felsefe ve eğitici felsefe ayrımından farklı olarak *normal felsefe* ve *devrimci felsefe* şeklinde bir ayrıma daha gider. Bu ayrım, aslında, Kuhn'un normal bilim ve devrimci bilim ayrımının felsefeye uyarlanmış halidir. Bilindiği gibi Kuhn,

[42] Rorty, felsefe ve literatür arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasının J. Derrida'nın (1930-2004) dekonstrüksiyonu için de esas olduğunu düşünür. Buna göre Derrida, "genel, farklılaşmamış bir metinsellik" yönünde çalışmıştır. Onun çalışmalarında felsefe-literatür ayrımı, en fazla, tırmandıktan sonra atacağımız bir merdivenin parçasıdır (1991, s. 84-5).

[43] Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 5.

çoğu bilim adamının uzunca bir süre belli bir paradigma içinde çalıştığını, çalışmalar sırasında ortaya çıkan anomalilerin bu paradigmanın uygulayıcıları tarafından cari pratiklere uyumlu hale getirildiğini, fakat anomaliler uyumlu hale getirilemeyecek boyutlara veya yoğunluğa ulaşınca paradigma değişikliğine ihtiyaç duyulduğunu ve böylece bilimsel devrimlerin vuku bulduğunu iddia eder.[44] Kuhn'un bu tarihselci yorumunun altını çizdiği husus, paradigma değişikliğinin rasyonel karar alma mekanizmalarınca gerçekleştirilmediğidir. Rorty'de benzer şekilde zaman içerisinde görülen felsefi fikirlerdeki değişimin, örneğin epistemolojik ilginin yerini dil araştırmasına bırakması gibi eksen kaymalarının, entelektüel bir gelişimin göstergesi olmaktan ziyade tarihsel seyrin bir sonucu olduğunu düşünür. Buna göre herhangi bir felsefi görüşün tarihin belli dönemlerinde ağırlık kazanması veya ilgi çekmesi bu felsefi görüşün yayılmasında etkin olan imajlar ve metaforlara bağlıdır. Dolayısıyla rasyonel argümanların felsefi değişimi getirdiği düşüncesi kolaylıkla kabul edilebilir bir düşünce değildir.[45]

Normal filozofları ve devrimci filozofları, sistematik filozoflar ve eğitici filozoflarla birlikte düşündüğümüzde Rorty'nin aklında üç tip filozof olduğunu söyleyebiliriz: Devrimci eğitici filozoflar, devrimci sistematik filozoflar ve normal sistematik filozoflar. Buna göre örneğin, geç dönem Wittgenstein ve geç dönem Heidegger birinci sınıfa, analitik felsefenin kurucularından biri olarak görülen Russell ve fenomenolojinin geliştiricisi Husserl ikinci sınıfa, Sellars, Quine ve Davidson gibi filozoflar da üçüncü sınıfa dahil edilebilir.[46] Peki, Rorty'i nereye dahil etmeliyiz? Şimdiye kadar anlatılanlardan yola çıkarsak Rorty'nin devrimci eğitici bir filozof olduğunu söylememiz makul görünmektedir. Ne var ki Tartaglia, Rorty'nin bir filozof sayılmayabileceği ihtimalini de ortaya atarak, onun metafelsefik duruşunu ve PMN basıldıktan kısa bir süre sonra felsefeden kurumsal ayrılığını dikkate aldığımızda, bu ihtimalin Rorty açısından güçlü bir ihtimal olduğunu ileri sürer.[47] Gerçekten de Rorty'nin *Contingency*, *Irony and Solidarity* (CIS) adlı ikinci önemli eseri de dahil olmak üzere son dönem yazılarına baktığımızda klasik anlamda felsefeyi – çok zayıf bir biçimde PMN'de olsa da – bu yazılarda bulmak pek mümkün değildir. Fakat klasik anlamda felsefenin (argümantatif, objektivist, apolojist) tam da Rorty'nin geleneği kendisinden kurtarmak istediği bir forma sahip olduğunu ve yerine ikame etmek istediği ya da tavsiye ettiği felsefi tarzın (söyleşisel, eğitici, terapötik) felsefenin yeniden tanımlanmasının bir parçası olduğunu düşündüğümüzde, kendi tanımladığı şekliyle felsefenin hala Rorty'nin icra ettiği bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Yine de bu yeni haliyle felsefenin sosyal fonksi-

[44] Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 3. Baskı, 1996, s. 5-6.

[45] Kişinin inançlarını, felsefi görüşlerini, yaşama tarzını değiştirmesine neden olarak argümanlar görülebilir mi? Rorty, bazen bunun mümkün olabileceğini düşünse de bunu bir istisna olarak görür. Ona göre değişimin gerçekleşmesinin esas nedeni kişi için önceden değerli görünen birtakım inançların veya görüşlerin kullanışlılığını yitirmesi, görece önemsiz hale gelmesidir. (1999, s. 63)

[46] Tartaglia, J., *Rorty and the Mirror of Nature*, New York: Routledge, 2007, s. 210.

[47] *a.g.e.*

yonu olmayan[48], kişisel mükemmelleşme açısından önemli[49] ve "demokratik politiğin hizmetinde"[50] olacağını unutmayalım.

5. Rorty'nin Metafelsefesinin Politik Sonuçları

Felsefenin nasıl demokratik politiğin hizmetinde olacağını veya politik açıdan ne gibi bir fayda sağlayabileceğini konuşmadan önce, Rorty'nin *felsefi* görüşlerinin nasıl bir politik tavır gerektirdiğinden bahsetmemiz gerek. Pragmatist (anti-özcü, anti-köktenci, anti-temsilci), plüralist, rölativist (perspektivist ve holist) bir felsefenin politik düşünceye yansımasının 'liberal' bir yönde olacağı tahmin edilebilir. Fakat ne tür bir liberallik?

CIS'da Rorty, kendini *liberal ironici* olarak tanımlar. Rorty'e göre liberal insan zulmün yapılabilecek en kötü şey olduğunu düşünen insandır. İronici ise, kendi merkezi inançlarının ve arzularının olumsallığıyla yüz yüze gelebilen insandır. Biraz daha açarsak, bir kimsenin ironici olarak kabul edilebilmesinin üç koşulu vardır diyebiliriz: Birincisi, kişinin kendi kullandığı *son vokabüler*11 ile ilgili şüpheleri vardır. Çünkü karşılaştığı insanların veya kitapların son vokabülerleri tarafından etkilenme, dolayısıyla kendi vokabülerini revize etme ihtimali her zaman için mevcuttur. İkincisi, kullandığı vokabülerde oluşturduğu argümanların bu şüpheleri gidermeyeceğinin farkındadır. Üçüncüsü, vokabüleriyle yaptığı felsefenin gerçekliğe diğerlerinden daha yakın olduğunu düşünmez.[51] Buna göre liberal ironici, zulmün ve acı çekmenin sona ereceği, insanların başka insanlar tarafından aşağılanmasının bitebileceğini düşleyen, uman kişidir.[52] O halde Rorty gibi liberal ironiciler için 'bilme'nin yerini 'umut etme' alır. Zira onların örneğin, "Zulmetmek neden kötüdür?" sorusuna verecekleri, üst bir otoriteye (kategorik buyruk, ilahi yasa, evrensel ilke) dayandırdıkları cevapları yoktur. Zulmetmenin kötülüğü ileri bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan bir kabuldür. Kaldı ki pragmatik açıdan bu sorunun kimseye bir yararı da yoktur. Hiç kimse bu sorunun mutlak cevabını bilmekle daha zalim veya daha adil olmaz. Bu yüzden pragmatist soruyu şu şekilde değiştirir: "Zulmetmenin kötü olmadığını düşündüğümüzde ne gibi sonuçlarla karşılaşabiliriz?" veya "Zulmetmenin kötü olmadığı bir dünyanın kötü olduğu bir dünyaya göre insanoğlunun mutluluğu açısından daha tercih edilir olduğunu söyleyebilir miyiz?"

Rorty, tıpkı 'zulüm' örneğinde olduğu gibi, eşitlik, adalet, özgürlük gibi kavramları felsefi olarak temellendirmeye çalışan *felsefi liberalizm*in yerine, bu kavramları

[48] Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, s. 83.
[49] *a.g.e.*, s. 94.
[50] *a.g.e.*, s. 196.
[51] Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, s. 73.
[52] *a.g.e.*, s. xv.

mevcut sosyal gelenek, pratikler ve politik kurumlar içerisinde anlamlandırmaya çalışan *liberal demokrasi*yi benimser. Bu, demokrasinin felsefeye öncelikli olduğu anlamına gelmektedir.[53] Buna göre "ortak insanlık" veya "doğal insan hakları" gibi soyut kavramlar demokrasi için felsefi altyapı oluşturamaz. Tam tersine bu kavramlar demokratik toplumları ve kurumları varsayar. Demokratik toplumların oluşumunun tarihsel, sosyal ve ekonomik koşullarını görmezden gelerek gücünü insani özden alan birtakım prensiplerin demokrasiye can verdiğini söyleyemeyiz. Rorty'e göre toplumları birbirine bağlayan şey ortak vokabülerler ve ortak umutlardır, yoksa felsefi inançlar değil. Örneğin, politik özgürlükler hakkında konuşabilmek için insan olmanın ne demek olduğu üzerine bir birliktelik oluşması gerekmez. İyi ve güzel olan serbest tartışma sonunda elde ettiğimiz şeydir. ('Serbest tartışma', 'ideolojiden uzak' anlamında değil, daha çok 'çarpıtılmamış iletişim' anlamındadır ve çarpıtılmamıştan kasıt da demokratik bir düzende yapılan serbest etkileşimdir.) Yine insani dayanışma temelini insani bir özden veya var olduğu düşünülen bir insan doğasından almaz. Dayanışma daha çok insanlar arasındaki geleneksel farklılıkların önemini yitirmesi ve acı ve aşağılanmaya karşı duyarlılığın önem kazanmasıyla birlikte bir 'biz'in oluşmasına bağlıdır. Bu yüzden ahlâki gelişimi getirenler (insani dayanışmanın gittikçe artmasını sağlayanlar) felsefi ve dini tezlerden ziyade romanlar, etnografiler, dergiler, filmler, gazete yazıları ve diğer kültürel yayınlardır. Zira bu yayınların bize yabancı olanları bize yakınlaştırmakta veya bize dahil etmede kullandıkları dil daha tanıdıktır: Benzer acılar, benzer sevinçler, benzer maceralar, vd.

Şayet felsefe, demokratik prensiplerin evrenselliğini tesis etmede işimize yaramıyor ve sosyal bağlılıkların oluşturulması konusunda diğer kültürel araçların gölgesinde kalıyorsa, ne bakımdan demokrasinin hizmetinde olduğunu söyleyebiliriz? Rorty'e göre felsefe bu hizmeti *kültürel politiğe* katılarak gerçekleştirebilir. Kültürel politik, genel olarak, toplumsal diyalogun hangi kanallar üzerinden yürütüleceğine, hangi konuların tartışılıp tartışılmayacağına, hangi meselelerin daha önemli ve öncelikli olduğuna, ahlâki ve kültürel değişimin ne yönde olacağına dair dilsel pratikleri oluşturma ve geliştirme etkinliği olarak görülebilir. Buna göre felsefenin kültürel politiğe angaje olması, "kelimelerin kullanımında değişiklikler önererek ve yeni kelimeleri sirkülasyona sokarak tıkanıklıkları aşmak ve iletişimi daha verimli hale getirmek"[54] şeklinde veya "yeni inançlara (örneğin, kadınların ve siyahların beyazların düşündüğünden daha kapasiteli olduğu, mülkiyetin kutsal olmadığı, cinsel meselelerin tümüyle özel olduğu gibi) yer açmak için ahlâki vokabülerimizi yeniden dokumak"[55] şeklinde olabilir. Böyle düşünüldüğünde, felsefe, kendisini daha

[53] Rorty, bu düşüncesini J. Rawls'la (1921-2002) destekler. Bkz., Rorty, R., "The Priority of Democracy to Philosophy", *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers vol. 1* içinde, 1991, s. 175-196.

[54] Rorty, R., *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers vol, 4*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 124.

[55] Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, s. 196.

büyük ve imkânsız bir görevden (şeylerin içyüzünü öğrenme, nihai gerçekliğe uzanma) azat edip, daha küçük ve yararlı bir göreve (kavramsal repertuarımızı zenginleştirerek iletişimsel zorlukları aşma) adayabilir. "Felsefe diğer insani etkinliklerle – sadece doğal bilimlerle değil, aynı zamanda sanat, literatür, din ve politikayla da – etkileşime girdikçe kültürel politikle daha ilgili hale gelebilir ve böylece daha yararlı olur. Buna karşılık otonomluk için gayret ettikçe, daha az dikkat çekecektir."[56] Son tahlilde Rorty, felsefenin insani mutluluğa katkı yapacak bir rol almasını istemektedir ve bu da ancak felsefenin hermenötik ve kültürel politikle iştiraki sonucunda mümkün olabilecektir.

6. Rorty'den Sonra

Richard Rorty, hiç şüphesiz 20. Yüzyılın en önemli düşünürlerinden biridir. Öyle ki, "90'larda bir kimsenin Rorty'nin görüşleri hakkında fikir sahibi olmadan bir entelektüel olarak ciddiye alınmayabileceğini söylemek neredeyse abartı sayılmaz."[57] Rorty'nin yıkıcı eleştirilerinin hedefinde özellikle (bir bilimsel çalışma alanıymış gibi üniversitelerde öğretimi yapılan) disipliner felsefe olduğunu düşündüğümüzde, bu disiplinin profesyonel uygulayıcılarının Rorty'e söyleyecek bir şeylerinin olması bizi şaşırtmamalı. Netice itibariyle, bu insanların bir bölümü felsefe yaparak birtakım bilinmezlerin bilinir kılınabileceğini (örneğin, zihin-beden probleminin çözülebileceğini, Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğini, nihai gerçekliğin maddesel mi tinsel mi olduğunun açıklığa kavuşturulabileceğini, vb.) veya en azından önemli ölçüde aydınlatılabileceğini düşünerek işlerini yapıyorlar ve Rorty onlara kaba bir deyişle "boşuna uğraşıyorsunuz" diyor. Rorty'nin yazıları dolayısıyla felsefe bölümlerinin teker teker kapatılması pek ihtimal dâhilinde olmasa da, her şeyden önce, filozofun felsefeyle yapabileceği en iyi şeyin "sonuncu filozofu yeniden tanımlamak"[58] veya "yeni metaforlar üretmek"[59] olduğu kabul edilirse, bu tür bir farkındalık ile felsefe yapma şevki nasıl bir arada tutulabilir? Zira disipliner felsefe, felsefi problemlerin çözümünün ve belli konular hakkında nesnel doğrulara ulaşmanın mümkün olduğu düşüncesiyle yapılmaktadır. Belki de bu yüzden Rorty'nin görüşleri felsefi çevrelerden ziyade felsefe dışı alanlarda daha çok ses getirmiştir.[60]

[56] Rorty, R., *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers vol, 4*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. x.

[57] Gross, N., *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008, s. 336.

[58] Rorty'nin pragmatizmi, herhangi bir filozofun, kendisini, diğer filozofların erişemediği hakikatlere erişmiş olması anlamında "son filozof" olarak addetmesine müsaade etmez. Filozofun yaptığı, keşfedilmemiş hakikatleri ortaya çıkarmak değil, kendinden öncekilerin sorularını yeni yollarla tartışmak ve yeni sorular sormaktır.

[59] Rorty'nin felsefesinde, dil, gerçekliği olduğu gibi yansıtan bir çeşit ayna görevi yapmadığından, gerçeklik hakkındaki konuşmalarımız ancak birer metafor olabilir.

[60] Bu alanlardan bazıları yasal çalışmalar, uluslararası ilişkiler, feminist çalışmaları, yazın teorisi ve iş etiğidir. Daha fazla bilgi için bkz. Alan Malachowski, *Richard Rorty*, 2002, s. 184-86.

Hangi saiklerle yapılmış olursa olsun, Rorty'nin görüşleri, profesyonel filozoflar tarafından, bazıları geçiştirici, bazıları ciddi eleştirilere de maruz kalmıştır. Rorty'nin eleştirmenlerini burada tek tek ele alıp kimin haklı olduğunu belirlemek veya Rorty'i eleştirmenlerine ya da eleştirmenlerini Rorty'e karşı savunmak bu yazının amacı olmadığı gibi, daha detaylı bir çalışma gerektirdiğinden bu yazının hacmini de aşmaktadır. Bununla birlikte bu eleştirilerin yoğunlaştığı noktalardan kısaca bahsedebiliriz.[61] Bunlardan birincisi, Rorty'nin birçok filozofu kendi pragmatist davası için hatalı bir şekilde yorumladığıdır. Gerçekten de Rorty, felsefe tarihine ve literatüre hakim, analitik felsefe geleneğinin bir parçası olmasına rağmen kıta felsefesinden de beslenen, çok yönlü bir entelektüeldir. Fakat onun esas becerisi, tüm bu bilgiyi, yepyeni ve bütünlüklü bir okumayla bizlere sunabilmesidir. Öyle ki, bu okumalara samimiyetle şahit olan birinin felsefe tarihine bakışının değişmemesi veya pragmatizmi ciddi bir alternatif olarak görmemesi kolay değildir. Dolayısıyla Rorty'nin düşünürleri kendine mal etmesinin uygunluğu bir yana, mal etmenin hayli efektif ve zekice yapılmış olması bize göre kendi başına övgüye değerdir. Bir diğer eleştiri, Rorty'nin doğal bilimleri de, dünyanın dolaysız bir şekilde (nasılsa öyle) resmedilmesinin imkânsızlığı noktasında diğer kültürel ve akademik çalışma alanlarıyla aynı kefeye koymasıdır. Rorty'nin rol modeli Dewey gibi pragmatistler de dahil olmak üzere çoğu düşünür için bu konuda doğal bilimler ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Fakat Rorty, bu realist ayrıcalığı ne bilime ne de bir başka disipline sağlamak istememektedir. Ona göre "disiplinler veya kültürel etkinlikler arasında bir hiyerarşi tesis etmeye çalışmak, bir alet kutusu içindeki aletler arasında veya bir bahçedeki çiçekler arasında hiyerarşi tesis etmeye çalışmak kadar saçmadır."[62] Elbette Rorty bir idealist veya bir tür solipsist değildir, o sadece bilimin dünyanın yapısını keşfettiğini söylemektense dünyayı başarılı bir şekilde tanımladığını söylemenin daha yararlı olacağını düşünmektedir. Böylece bizi bir dizi çözümsüz problemle karşı karşıya getiren dualistik ayrımlara tekrar geri dönmemiş, bilimi rasyonelliğin paradigması olarak görmenin sonucu olan *bilimcilik*ten de kaçınmış oluruz. Ne var ki Rorty'nin karşıtları "Bilim dünyayı kontrol etmemize nasıl olanak tanıyor?" sorusunun bir açıklama gerektirdiğini düşünürler ve Rorty'de bu sorunun açık ve net bir cevabı yoktur. Son olarak, pragmatizmin bir tür rölativizm olduğu ve rölativizmin önermelerin doğruluk değerini belirleyeceğimiz nesnellik zeminini ortadan kaldırdığı klasik eleştirisinden söz edilebilir. Şayet rölativizm, "her görüş bir diğeri kadar doğrudur" şeklinde anlaşılıyorsa Rorty bir rölativist değildir. Rorty, nesnelliğin mümkün olduğunu fakat bu nesnelliğin özneler arasında sağlanan bir anlaşmadan başka bir şey olamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla Rorty, röla-

[61] Hali hazırda Rorty eleştirilerinin toplandığı görebildiğimiz kadarıyla iki derleme kitap bulunmaktadır. Bunlardan biri Herman Saatkamp'ın *Rorty and Pragmatizm* adlı kitabı, bir diğeri ise, Robert Brandom'un *Rorty and His Critics* adlı kitabıdır. Bu kitaplarda Rorty'nin kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar da yer almakta böylece bize daha kapsamlı değerlendirmelerde bulunma fırsatı sağlanmaktadır.

[62] Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999, s. 186.

tivistlerin eleştirildiği şekilde aklın veya sağduyunun karşısında değildir, fakat bazı modası geçmiş dogmaların, özellikle de felsefi olanların karşısındadır. Ne var ki onun dogma olarak gördüğü düşünceler karşıtlarınca sağduyu olarak nitelenir ve çatışma tam da bu noktada ortaya çıkar.

Rorty'nin bize sunduğu resmi, metaforik olarak değil de literal olarak alırsak, bildiğimiz anlamda felsefi etkinliği, yani insanın kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı *anlama* etkinliği olarak felsefeyi devam ettirmemiz pek mümkün değildir. Zira Rorty'nin resminde, kendi içinize ve dünyaya bakarak keşfedeceğiniz veya göreceğiniz, keşfettiğinizde tüm niçinlerin cevabını elde edeceğiniz, her şeyin size apaçık olacağı bir öz, bir ben (self), bir *arkhe*, bir giz ya da Derrida'nın deyişiyle "oyunun ötesinde tam bir mevcudiyet"[63] bulma imkânı yoktur. Nitekim olsa bile bu mevcudiyeti ortaya çıkarmak felsefenin işi değildir. Fakat Rorty'nin görüşlerini kendi tavsiyesine uyarak bir metafor olarak da düşünebiliriz. Böyle düşündüğümüzde Rorty'i süregelen filozoflar silsilesinin son halkalarından biri olarak görüp onu yeniden tanımlamanın yollarını arayabiliriz. Bunu yaptığımızda, yani Rorty'i ciddiye aldığımızda, klasik felsefe yapma alışkanlıklarımızdan kurtulmamız gerekebilir (belki retorik o kadar da kötü değildir), hatta felsefenin gözümüzdeki eski saygınlığı da yitebilir. Fakat felsefenin sonunun geldiğini düşünecek olmamız pek olası değildir.

> Bir dönemin sonuna gelip gelmediğimizi bilmiyorum. Sanırım bu, Dewey, Wittgenstein ve Heidegger'in gerçekten özümsenip özümsenmemesine bağlı. Belki ayna-imgesi ve "ana akım" sistematik felsefe devrimci bir dahi tarafından tekrar canlandırılır. Veya belki de Kant'ın ortaya koyduğu filozof imajı, ortaçağın papaz imajının gittiği yoldan gitmek üzeredir. Eğer bu olursa, filozofların kendileri bile, kültürün geri kalanına "temeller" veya "gerekçelendirmeler" sağlayan ya da diğer disiplinlerin doğru yerleri hakkında hüküm veren bir felsefe anlayışını artık ciddiye almayacaklardır. Buna rağmen hangisi olursa olsun, felsefenin "sonuna gelinmesi" tehlikesi söz konusu değildir (PMN, s. 394)

KAYNAKLAR

Gross, N.; *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

Guignon C.; Hiley D. R., *Richard Rorty*, New York: Cambridge University Press, 2003.

Kim, J.; "Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy, Vol. 77*, Ekim 1980, s. 588-597.g

Kuhn, T. S.; *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, 3. Baskı.

Malachowski, A.; *Richard Rorty*, Chesham: Acumen, 2002.

Nietzsche, F. W.; *Beyond Good and Evil*, Walter Kaufmann (çev.), New York: Vintage Books, 1966.

Overgaard S., Gilbert P.; Burwood S., *An Introduction to Metaphilosophy*, New York: Cambridge University Press, 2013.

[63] *a.g.e.*, s. xviii.

Plato; *Complete Works*, John M. Cooper (der.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
Rakova, M.; *Philosophy of Mind A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
Rorty, R.; *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
——; *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
——; *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989.
——; *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers vol. 2*, New York: Cambridge University Press, 1991.
——; *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers vol. 1*, New York: Cambridge University Press, 1991.
——; *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Herman J. Saatkamp (der.), Tennessee: Vanderbilt University Press, 1995.
——; *Truth & Progress: Philosophical Papers vol. 3*, New York: Cambridge University Press, 1998.
——; *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, 1999.
——; *Rorty and His Critics*, Robert B. Brandom (der.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2000.
——; *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers vol, 4*, New York: Cambridge University Press, 2007.
Tartaglia, J.; *Rorty and the Mirror of Nature*, New York: Routledge, 2007.
Whitehead, A. N.; *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1978.