

Makale Geliş Tarihi | Received: 24.03.2018  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 19.06.2018

E-ISSN: 2148-9327  
http://philosophy.mersin.edu.tr  
Araştırma Makalesi | Research Article

## RICHARD RORTY'DE DAYANIŞMA UMUDU\*

Serpil DURĞUN\*

**Öz:** Rorty'nin liberal politik söyleminde, umut merkezi bir öneme sahiptir. İnsan dayanışmasının gitgide artmasına yönelik beslenen umutlu olmak teması, daha iyi bir dünyaya ve daha iyi insanlara duyulan inancı imlemektedir. Bu inanç, başka insanların acı çekiş ve aşağılanmalarına yönelik duyarlılığımızın artmasına, diğer bir ifadeyle "biz" duygusunun olabildiğince genişletilmesine yöneliktir. Söz konusu duygunun genişletilmesi daima, ötekini aynı-yapmayan ve ötekine resmi yollarla müdahale etmeyen bir dahil ediş biçiminde kendini gösterir. Böyle bir dahil edişte her bir kişi diğerine, "bizden biri" olarak davranır ve "bizden biri" olarak görülen kesimin sınırları gitgide genişler. Duyguların manipülasyonu eğitimi, söz konusu genişlemeyi mümkün kılar. Bu eğitimde sanat ve edebiyat ürünleri başat bir yer işgal eder. Böylece, Aydınlanmanın rasyonel kültürü, yerini Rorty'nin liberal ütopyasındaki kültüre –şiiresel bir hale getirilmiş kültüre – bırakır. Tam bu noktada, insan çabasıyla dünyanın daha yaşanılabilir bir yer haline getirilebileceğine inanma umudu ya da diğer bir ifadeyle umutlu olmak, Rorty'nin liberal ütopyasının Arşimet noktasını oluşturur. Bizim daha iyi dünyalar ve kişiler yaratma yeteneğimizin olduğuna ilişkin bir argüman olan umutlu olmak, gerçekliğin daima bizim aktif katkılarımıza, ilgi ve amaçlarımıza bağlı olduğunu savunur. Bu bağlamda, eğer umuda ve kendi ışığımızı inanırsak, Rorty demokratik değerlerimizin gitgide artacağına inanır. Çünkü demokrasi, politik ve etik neticelerin bir gelişmesi olarak anlaşıldığında, Rorty'nin liberal ütopyasının merkezinde etik dürtüyle kol kola olan umutlu olmak, demokrasi olarak belirir. Geleneksel felsefeye içkin olan 'itaat eden oyuncular' anlayışını kabul etmeyen Rorty, liberal ütopyasının odağına 'biz insanların fark yaratabileceğine' ilişkin düşünceyi yerleştirir. İşte, böyle bir farklılık yaratabileceğimizi sanmak düşüncesi, Rorty'nin liberal ütopyasında bir umut olarak karşımıza çıkar.

**Anahtar Kelimeler:** Dayanışma, Umut, Biz Duygusu, Demokrasi, Liberal Ütopya

---

\* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Muş Alparslan University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey  
[s.durgun@alparslan.edu.tr](mailto:s.durgun@alparslan.edu.tr)

Orcid Id: 0000-0002-7590-5600

Durğun, S. (2018). Richard Rorty'de Dayanışma Umudu. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 35-51.

\* Bu makale 9-11 Mart 2018 tarihinde İKSAD tarafından Mardin'de düzenlenmiş olan "İKSAD I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi"nde sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

## HOPE FOR SOLIDARITY IN RICHARD RORTY

**Abstract:** In Rorty's liberal political discourse, hope does have a central importance. Hopefulness, which is fed by the increase of human solidarity, implies faith and belief in a better world and better people. This belief is intended to increase our susceptibility to the suffering and degradation of other people, in other words to extend the "we-feeling" to maximum extent. Extension of this emotion always manifests itself in the form of an inclusion that does not unify the other and does not interfere with the other in official ways. In such an inclusion, each person treats the other as "one of us" and the limits of the segment considered as "one of us" gradually widens. Training of such manipulation of emotions makes this extension possible. Art and literature products occupy a dominant place in such training. Thus, the rational culture of the Enlightenment leaves its place to – a poetized culture - the culture in Rorty's liberal utopia. At this very point, the hope to believe that the world could be made a more liveable place by the human effort or in other words, by being hopeful, constitutes the Archimedes' point of Rorty's liberal utopia. He justifies that hopefulness and reality, which are an argument for our ability to create better worlds and people, always depend on our active contributions, attentions and goals. In this context, if we have faith in hope and our own light, Rorty believes that our democratic values will increasingly grow. So, once democracy is comprehended as a development of political and ethical consequences, hopefulness which is arm-in-arm with the ethical impulse in the heart of Rorty's liberal utopia emerges as democracy. Declining the 'obedient players' conception immanent to the traditional philosophy, Rorty places the notion of 'we, the mankind, can make the difference', to the center of the liberal utopia. Here, the notion of thinking that we can make such a difference emerges as a hope in Rorty's liberal utopia.

**Keywords:** Solidarity, Hope, We-feeling, Democracy, Liberal Utopia

### 1. Giriş

Bu çalışma, Rorty'nin liberal politik söyleminin merkezinde umutluluk temasının bulunduğunu serimlemeye yöneliktir. Aslına bakılırsa, umutluluk –meliorism– düşüncesi ilk olarak Rorty tarafından öne sürülen bir düşünce değildir. Bu düşüncenin arkasında Emerson, James, Dewey gibi pragmatistler bulunur. Rorty sadece bu düşünürlerin izinden giderek pragmatist düşünceye egemen olan umutluluk geleneğini devam ettirmiş, ancak söz konusu düşünceyi biraz daha ön plana çıkarmıştır. Bu noktada pragmatizmi, umutluluğun ciddi bir felsefi tarzı olarak gören Koopman (2006) için, umutluluk düşüncesi pragmatist felsefenin özünü oluşturmaktadır. Batı felsefesine egemen olan gerçekliğe ilişkin geleneksel düşüncenin yadsınıp, pragmatizm tarafından ciddi bir biçimde yeniden inşa edildiğinin altını çizen Koopman, bu inşa edişte umutluluğun felsefi kaynaklarının pragmatizm tarafından geliştirildiğini vurgular.

Nitekim felsefedeki heybetli gelenek –metafiziğin ve kutsalın desteklenmesi– Frege, Russell ve Husserl'le birlikte bir kenara bırakılmış; Peirce, James ve Dewey gibi klasik pragmatistlerle birlikte söz konusu gelenekten bir sapma baş göstermiştir. Quine, Davidson, Rorty ve Putnam gibi yeni pragmatistlerin linguistik çalışmalarıyla da, felsefe farklı bir yöne kaydırılmıştır (Nielsen, 1993).

Bu yön tarihin, toplumun, kültürün dışında yükselen ve keşfedilmeyi bekleyen evrensel, nesnel, mutlak olarak sunulan her türlü hakikati reddederek, doğruluk ve hakikati içinde yaşanan toplum tarafından oluşturulan ya da yaratılan dilsel yapılarla ilişkilendirir. Diğer bir ifadeyle, doğruluk ve hakikat denilen şey, öznel arası bir uzlaşma ve bu uzlaşmanın paylaşılması meselesi olarak görülür.

Postmodern ve pragmatist bir düşünür olan Rorty, böyle bir bakış açısını benimseyerek herkes tarafından kabul edilen evrensel bir temel bulma çabasında olan özcü, temelci, temsilci epistemoloji merkezli tüm felsefelere karşı çıkar. Bu karşı çıkışı, bilginin temelleri ve ortak zihin nosyonuna karşı oldukça mesafeli olan Dewey, Wittgenstein ve Heidegger gibi filozofların izinden giderek, anti-özcü bir tarihsel düşünceye tutunarak gerçekleştirir. Özellikle de Kant'tan beri yerleşmiş olan felsefeye duyulan güveni sarsmak gayreti içinde olan Rorty, Sellars ve Quine gibi analitik filozofların yöneliminde karşılaştığımız gibi, hakikati gerçeklikle bir temas olarak görmez, tersine kişiler arası söyleşiyle ilgili sosyal pratik bir bağlamla ilişkilendirir. Bu anlamda hakikat denilen şey, 'iddia edilebilirlikten' başka bir şey değildir ve bu bağlamda onun öncelikli ilgisi, Gadamer'in hermeneutiğinde olduğu gibi, insanın kendi kendisini inşa edip oluşturmasına yöneliktir (Rorty, 2006).

Esas olarak, "Aydınlanmanın mirasını, temelci bir felsefe anlayışını, hakim rasyonalist yaklaşımın temelini kökten tahrip etmek düşüncesi, Rorty'nin çalışmalarının ana içerimini oluşturur" (Mouffe, 2016, s. 7). Her türlü üst anlatılara karşı mesafeli olan Rorty, Aydınlanmanın insan doğası söylemlerini, akli taçlandırmasını ve rasyonalizmini sıkı bir şekilde eleştirir: Objektif doğruyu aramanın aklın kullanımıyla özdeşleştirildiğini ve doğa bilimlerinin rasyonalitenin paradigmatları olarak düşünüldüğünü öne süren Rorty, rasyonalitenin, metodolojik olmanın önceden tebliğ edilmiş prosedürlerini izleme meselesi olarak düşünüldüğünü vurgulayarak metodolojik, bilimsel ve objektif terimlerinin eşanlamlı terimler olarak kullanıldığını dikkat çeker (Rorty, 2002a).

Bu noktada Rorty, rasyonel'in metodik olmaktan uzak olan ve bu ilk anlamı kadar güçlü olmayan bir diğer anlamına yönelir. Bu anlamıyla rasyonel terimi, uygarlaşmış olmaya işaret ederek hoşgörü, dinlemeye gönüllülük, başka insanların düşüncelerine saygı gösterme, güç kullanma yerine iknayı öne çıkarma gibi uygar bir toplumun üyelerinde bulunması dilenen ahlaki erdemleri adlandırır ve bu haliyle rasyonel olma, "herhangi bir konuyu dogmatizimden, tepkisellikten ve haklılık iddiasındaki öfkeden kaçınacak tarzda tartışmak" (Rorty, 2002a, s. 42) anlamına gelir. Burada Rorty rasyonel'in birinci ve güçlü olan anlamından kaçınılması gerektiğini düşünür ve daha zayıf olan ikinci anlamına yakın durulmasını önerir.

Objektif ve subjektif arasındaki ayrımın "Hume Çatalı" olarak adlandırılan idea ilişkileri ve olgu durumları arasında yapılan ayrıma ya da diğer bir ifadeyle değer ile olgu arasındaki ayrıma paralel bir şekilde ortaya çıktığının altını çizen Rorty, çağdaş felsefede söz konusu olan ayrımın, dil sorunları ile olgu sorunları arasında yapılan ayrım şeklinde varlığını koruduğuna dikkat çeker. Bu ayrımı 17. yüzyıl çelişkilerinin özel bir durumu olarak gören Rorty (2002a), "orada sorumlu olmamız gereken bir şeyin bulunduğu

yolundaki sezgimizi izah etmek için, idea-olgu veya dil-olgu veya zihin-dünya ya da özne-nesne ayrımı benzeri bir şeyden medet ummak yerine, bu sezgimizi terk etmek gerektiğini" (s. 50) düşünür. Çünkü, ona göre bu sezgi, hem olduğumuzdan daha iyi olabileceğimiz düşüncesine zarar vermekte hem de diğer insanların fiili veya mümkün varlığını desteklememektedir. Bu nedenle pragmatistlerin, objektivite tutkusunun yerine, bir cemaatle dayanışma tutkusunu tercih ettiklerini vurgulayan Rorty (2002a), bu tutkunun, "insan cemaatlerinin kendi varoluşlarını yalnızca diğer fiili ve mümkün insan cemaatleriyle karşılaştırarak haklılaştırdıklarını" (s. 52) işaret ettiğini belirtir. Dayanışma tutkusunun peşinden gidenler, kendisini ve uygarlığı koruyup geliştirmeyi, zenginleştirmeyi amaç edinmiş daha büyük bir cemaate bağlılığı, tek nihai bağlılık olarak görürler. Dolayısıyla, Rorty için, insanın tutunacağı tek sağlam ya da kesin temeli, özneler arasındaki işte bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi oluşturur.

Objektif-sübjektif/olgu-değer keskin ayrımını çökertme çabasında olan ve objektiviteyi dayanışmaya indirgeme arzusunda olan Rorty, kendisini insani dayanışma duygusunun bir partizanı olarak nitelendirmekte ve bu duyguyu savunabilmek için ne metafiziğe ne epistemolojiye ne de nesnelere inançlar arasındaki mütekabiliyet denilen bir ilişkinin açıklanmasına ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra, insan türünün insan dayanışması duygusunu kendinde zaten barındırdığını ya da söz konusu duyguya girmeye yetenekli olduğunu tescil eden insani bilme/anlama yetilerinin açıklanmasına da ihtiyaç olmadığını öne süren Rorty, bu konuyu şöyle ifade eder:

Biz belirsizler, bu objektivitenin yerine, zora dayalı olmayan uzlaşmayı ikame etmek isteriz. Biz bütün bir kültürü, bir epistemolojik düzeye yerleştirmek ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, epistemolojik düzey ya da bilme-kavrama statüsü fikrinden kurtulmak isteriz. (...) baskıya dayanmayan uzlaşma, bize herhangi birinin istemesi muhtemel objektif hakikate giden yoldaki her şeyi verir: Yani, öznelerarası uzlaşmayı. (Rorty, 2002a, ss. 43-44)

Görüldüğü gibi, objektivitenin insanlar tarafından yaratılan bir şey olarak görülmesi, onun öznelerarası bir uzlaşma olması ve bu uzlaşmanın paylaşılması anlamına gelmektedir ve Rorty için böyle bir kabul, politik yaşantımız söz konusu olduğunda da geçerlidir.

## 2. Dayanışma Umudu

Rorty *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı çalışmasında, postmodern bir liberal söylem olarak modern politik yaşama ilişkin düşüncelerini ortaya koyar. Burada esas olarak Rorty'nin amacı, özel ve kamusal alanları birleştirmeye çalışmadan ya da birinin diğerine yeğlenmediği, her birini birbirlerini dışlamayacak bir şekilde yan yana getirme denemesidir. Onun bu denemesi, öncelikli olarak tarihselliği imleyen olumsuzluk kavramını açıklamasıyla başlar. Rorty'ye göre, dışarıda keşfedilmeyi bekleyen mutlak bir hakikat yoktur, hakikat denilen şey dilsel bir şeydir, yani içinde yaşanan toplumun insanları tarafından oluşturulan söz dağarcıklarına bağımlı olan tümcelerinin bir yaratımıdır. Ancak, bu hakikat mutlak değildir, farklı ya da olumsuz söz dağarcıkları olduğu müddetçe farklı ya da alternatif hakikatler de daima olacaktır. Bu noktada sadece, zaman zaman bazı sözcük dağarcıklarının daha 'kullanışlı' metaforlar

yaratıkları ileri sürülebilir. Böyle bir kabul, dilin olumsal olduğu, yani her toplumun kendi tarihselliği içinde kendi hakikatini/söz dağarcığını oluşturduğu anlamına gelir.

Rorty için dil gibi, benlik de olumsaldır. Özcü, temelci, temsilci olan epistemoloji merkezli felsefelerin savduklarının tersine, benliğin olumsal olduğunun kabul edilmesi bir 'esas benlik' olduğu düşüncesinin yadsınması demektir. Nitekim, Rorty benlik görüşünde, vicdan ve beğeniyi belirli hedefleri olan yetiler olarak değil, mizaca özgü inanç ve arzu grupları olarak ele alır. Bu noktada Rorty, benliğe ilişkin böyle bir düşüncenin gelişmesinde Freud'un katkısının büyük olduğunu vurgular. Çünkü, Freud'a göre benlik bilgisi denilen şey, tüm insan türünün paylaştığı öne sürülen insani öz ya da genel bir insan doğası değildir. Tam tersine, benlik bizi türümüzün diğer üyelerinden ayıran bizdeki irrasyonel etmenlerdir. Freud, psikanalizin "egoya kendi evinin bile efendisi olmadığını, ancak aklında bilinçten uzak bir biçimde olup bitenlerin kıt bilgisi ile yetinmesi gerektiğini kanıtlamaya çalıştığını" (Freud, akt. Rorty, 2010, s. 1) söyleyerek, gerçek benlik ya da insan doğasına ilişkin sorular sorulmasını zorlaştırmıştır. Böylece, insan kendisini ortak bir insan doğasının örnekleme olarak görmek yerine, olumsal ve özgün gereksinimlerin rastlantısal birlikleri şeklinde görerek yeni olasılıklara, yaratıcılıklara ve özgürlüklere doğru kendini açıklamıştır. Bu durum, türümüzün üyeleriyle paylaştığımız varsayılan gerçek benlik düşüncesinden ve bu benliğin ahlaki taleplerinin diğer tüm taleplerden öncel olduğuna ilişkin düşünceden kurtuluşu sağlamıştır.

Nasıl ki dilin ve benliğin olumsallığı söz konusuysa, liberal bir cemaat için de bir olumsallık söz konusudur. Rorty'ye (1995, s. 110) göre, böyle bir cemaat, düşünce ve eylemlerimizi biçimlendiren evrensel, nesnel epistemolojik ve teolojik dayanakların varlığını kabul etmek yerine; zulmü azaltmayı, tahakküm içermeyen iletişimi çoğaltmayı amaçlayan özgürlükçü ve hoşgörülü ilişkileri benimsemiş liberal kurumlar üzerinde yükselcektir. Rorty, hiçbir evrensel geçerlilik iddiasında bulunmayan kendi liberal cemaatinin bilimsellik ve akli öne çıkarmak yerine, şiirleştirilmiş bir kültürü benimsediğini vurgulayarak bu kültürü Aydınlanma kültürünün tam karşısında konumlandırır ve Dewey'den alıntılıdığı şu sözlerle liberal cemaatin şiirleştirilmiş kültürünü ortaya koyar: "İyinin belli başlı aracı imgelemdir, sanat ahlâklardan daha ahlâkidir; çünkü, ahlâklar statükonun ya takdisidir ya da takdisi olma eğilimindedir... insanlığın ahlâki peygamberleri, serbest koşuk ya da mesel yoluyla konuşmalar bile, daima şairler olmuştur" (Dewey, akt. Rorty, 1995, s. 110). Böylece, Rorty'nin liberal ütopyanın şiirleştirilmiş kültürünü benimseyen bireyler, evrensel ve nesnel olarak sunulan hiçbir dayanağı kabul etmeyerek olumsallıkların bilincinde olacak, düşünmenin ve toplumsal ilerlemenin hedefini hakikat olarak değil, özgürlük olarak göreceklerdir.

Bu noktada Rorty'nin "liberal ironist" olarak tanımladığı insan profili karşımıza çıkar. Siyaset bilimcisi Judith Shklar'ın liberal ölçüt olarak kabul ettiği "yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğuna inanan kişi" (Rorty, 1995, s. 209) düsturu, Rorty'nin kendi liberal söyleminde bir projeksiyon işlevi görür. O da aynı Shklar gibi, "yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen insanları" (Rorty, 1995, s. 17) liberal olarak

adlandırır. İronist ise, kendi yaşamını inanç ve eylemlerini haklılaştırmak için kullandığı nihai sözcük dağarcığının ve benliğinin daima olumsal, değişebilir olduğunu bilen ve bu nedenle kendisini gereğinden fazla ciddiye almayan kişiyi niteler. Bu kişi aynı zamanda tarihselci ve nominalisttir de. Evrensellik, nesnel zorunluluk, özcülük, temelcilik, temsilcilik gibi dayanaklara tutunarak hakikati aramaz, yüzü özgürlüğe dönüktür. İçinde yaşadığı toplumun kabul ettiği sözcük dağarcığının değişebilirliğinin farkındadır. İronist için farklı, olumsal, alternatif sözcük dağarcıkları vardır ve bunlardan hangisinin daha iyi ya da daha doğru olduğuna ilişkin bir ölçüt de bulunmamaktadır. Dolayısıyla, ironist dilin gerçekliğe tekabülîyeti gibi nosyonları da kabul etmez. Özetle Rorty, aşağıdaki üç koşulu sağlayan kişiyi ironist olarak tanımlar:

1. Kendisinin kullandığı nihai sözcük dağarcığının doğruluğuna ilişkin radikal ve süregiden kuşkuları vardır.
2. Kendi sözcük dağarcığı içinde oluşturulan argümanların bu kuşkuları gidermeyeceğinin farkındadır.
3. Kendi sözcük dağarcığının gerçekliğe başkalarınınkinden daha yakın olduğunu, kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünmez. (Rorty, 1995, s. 114)

Burada Rorty, 'insanlık' ya da 'rasyonel varlık' gibi soyutlamalarla, akıl denilen merkezi ve evrensel bir insani unsurun, ahlâki yükümlülüklerimizin kaynağı olan bir yeti olduğu düşüncesine dönüştüğünü ve Tanrı istencinin yerini insan aklının almasının modern demokratik toplumların yaratılmasında, demokrasilerin inşa edilmesinde çok da yararlı olduğunu, ama artık liberal ütopyanın gerçekleştirilmesi için bundan vazgeçilmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü, mahrem, paylaşılamaz ve tartışmaya açık olmayan bir niteliğe sahip olan özyaratımın; kamusal, tartışmaya açık ve paylaşılabilecek olan dayanışmayla bir araya getirmenin, bunları birleştirmenin teori düzeyinde bir yolu bulunmamaktadır. Ayrıca, ona göre solcu entelektüellerin özel ihtiyaçlarla toplumsal ihtiyaçların örtüşmelerini sağlama yönündeki çabaları da umutsuz bir girişimdir. Bu noktada yapılması gereken, "her ikisi de eşit derecede takdire değer olan bu güdülerin birbirinden ayrılmasıdır" (Rorty, 2011, s. 310). Bu iki alanın birbirinden ayrılması, felsefi geleneğin ya olağanüstü bir başarısızlık olarak görülmesini ya da oldukça önemsiz bir arasöz olarak görülmesini sağlayarak felsefenin politik ve ahlaki sorunların çözümünde önemsiz olduğunun anlaşılmasına neden olacaktır. Ne soyut felsefi ilkeler ne de teoloji bu tür sorunların çözümünde rehberlik yapamazlar. Çünkü, özel (özyaratım) alan ve kamusal (dayanışma) alan eşit derecede haklı taleplere sahiptir ve bunlar arasında bir kıyaslanma yapabilmek için ortak bir ölçüt de yoktur. Özel duygulanımlarımızla ve özyaratıma yönelik özel çaba ve güdülerimizle ilgili olan yaşamımızın özel yönü, başkalarına karşı sorumluluklarımızla ilgili olan yaşamımızın kamusal yönüyle daima rekabet halindedir ve birinin diğeri karşısında bir üstünlüğü bulunmamaktadır (Rorty, 1995).

Bu nedenlerden ötürü, modern politik yaşamda özel ve kamusal alanları birleştirmeye çalışmadan ya da birinin diğereine yeğlenmediği, her birini birbirlerini dışlamayacak ve eşit bir şekilde yan yana getirmeye çalışan Rorty'nin, liberal ütopyasında bu amacı

gerçekleştirecek olanlar ise, liberal ironistlerdir. Özel alanda kendi özyaratımlarını gerçekleştirebilen ve kamusal alanda da güçlü bir dayanışma duygusuna sahip olan liberal ironistler, her türlü önyargıyı bir kenara bırakıp insanların çektikleri ıstırabın azalacağına, bir insanın başka bir insan tarafından aşağılanmasının sona ereceğine ilişkin içlerinde daima bir umut barındırırlar. Zalimliğin korkunç bir şey olduğuna inanmakla birlikte bu inancı herhangi bir teorik dayanakla savunmazlar. Onlar insan dayanışmasını, bir insan doğası, özü ya da esas benlik şeklinde görmeyip, sadece erişilmesi istenilen bir hedef olarak belirlerler. Rorty bu hedefe ulaşmanın yolunu, aşağıdaki gibi ifade eder:

Soruşturma yoluyla değil hayal etme yoluyla, yabancı insanları ıstırap çeken yoldaşlarımız olarak görme konusundaki tahayyül yeteneği sayesinde erişilir. Dayanışma, düşünüm tarafından keşfedilen bir şey değil, yaratılan bir şeydir. Dayanışma, tanımadığımız başka insanların acılarının ve yoksunluklarının tikel ayrıntılarına duyarlılığımızı arttırmamız sayesinde yaratılacaktır. (Rorty, 1995, ss. 18-19)

Görüldüğü gibi, Rorty insan dayanışmasını, başka insanlarla aramızdaki acı çekme ve aşağılanmaya ilişkin benzerlikleri farkederek "biz" in sınırlarının daima olabildiğince genişletilmesi meselesi olarak görür. Bu mesele, "benim inandığım ve arzu ettiğim şeye inanıyor ve arzu ediyor musun? (bu aynı zamanda, 'biz'imle 'onlar'ın aynı nihai sözcük dağarcığını paylaşıp-paylaşmadığı sorusudur da) sorusunun, "acı çekiyor musun?" sorusundan ayırabilme yeteneğine ilişkindir. Rorty'ye göre, bu tür soruların birbirinden ayırt edilmesi, "kamusal soruların özel sorulardan, acıya ilişkin soruların insan yaşamının anlamına ilişkin sorulardan, liberal alanın ironist alandan ayırt edilmesini mümkün kılar" (Rorty, 1995, s. 275). Böylece, bir araya getirilmesi çok zor olan insan yaşamının kamusal ve özel yönleri aynı değer ve önemle yanyana durabilir. Diğer bir ifadeyle, tek bir insan hem liberal hem de ironist olabilir.

Rorty'nin liberal ütopyası, işte bu insan dayanışmasını tanımaya dayanır. Liberal ironist, yapabileceğimiz en kötü şeyin zalimlik olduğuna inanarak, bu dayanışmayı başka insanların acı ve yoksunluklarıyla yaratıcı bir şekilde özdeşim kurarak oluşturur. Bu noktada, tüm diğer insanlarla bir dayanışma duygusu hissetme yönünde ahlâki bir yükümlülüğümüz olduğuna ilişkin iddiaya karşı çıkan Rorty, söz konusu duyguyu ahlaki bir yükümlülüğe dayandırmadan, Wilfrid Sellars'ın bir ahlâki yükümlülük analizi olan, "biz-niyetler" doktrininden hareket ederek konumlandırmaya çalışır.

Rorty (1995, s. 265), Sellars tarafından öne sürülen "biz-niyetler" doktrinini, "bizden biri", "bizim gibi insanlar" (tüccarlar ve hizmetçilerin tersine), "bizim gibi bir Yunanlı" (Barbarların tersine), "Katolik bir dost" (Protestanların, Yahudilerin ya da ateistlerin tersine) gibi tabirlerde başvurulan bir nosyon olarak görmektedir. Bu nosyona karşı Rorty, "biz insanlardan biri" (hayvanların, bitkilerin ve makinelerin tersine) nosyonunu öne sürmekle birlikte, bunun Sellars'ın öne sürdüğü nosyonla aynı tür bir güce sahip olamayacağını da kabul etmektedir. Çünkü Rorty, "biz" in gücünün tipik olarak, yine ancak insanlardan oluşan bir "onlar" la karşılaştırma yoluyla karşıtlık oluşturucu nitelikte olduğunun farkındadır. Nitekim Rorty'ye (1995), göre, "dayanışma

duygumuzun en güçlü olduğu durum, dayanışmada bulunduğumuz insanların 'bizden biri' olarak düşünüldüğü ve 'biz' in insan ırkından daha sınırlı ve daha yerel bir anlam taşıdığı durumdur." (s. 66)

Yine de Rorty, dayanışma duygusuna tutunarak aramızdaki farklılıklardan dolayı "onlar" olarak nitelendirdiğimiz insanları, "biz" duygumuzun içine katabilme yeteneğimizin olduğunu vurgular. Burada Rorty, dayanışma duygusunu başka insanlarla aramızda var olan benzerlik ve farklılıklarla doğrudan ilişkili olarak görmekte ve bu ilişkiyi, her cemaatin tarihsel olarak olumsal olan nihai sözcük dağarcığına dayandırmaktadır. Bu bağlamda, ahlak alanında ilerlemeyi, insanlar arasındaki bu dayanışma duygusunun artması olgusuna bağlayan Rorty, söz konusu duyguyu daha önce belirtildiği gibi, Tanrı'yla, akılla, tüm insanlarda var olduğu öne sürülen ortak bir öze ya da insan doğasıyla değil; ırk, din, gelenek gibi farklılıkları önemsemeyen başka insanların da aynı bizim gibi acı çektikleri olgusunun tanınmasıyla ilişkilendirir. Böyle bir tanıma, bizden çok farklı olan insanları da "biz" sınıfına dahil edebilme yeteneğinin gelişmesine hizmet eder. Bu anlamda "biz" duygusu, etnosentrizmin dışına çıkarak, diğer bir ifadeyle gitgide genişletilerek daha kapsamlı bir dayanışma duygusunun oluşturulması süreci olarak insan dayanışmasına hizmet eder. Bu durumda insan dayanışması bulunmuş ya da keşfedilmiş bir şey olarak değil, tarih boyunca insanlar tarafından yapılmış ya da üretilmiş bir şey olarak anlaşılır.

Bu noktada Rorty, insan dayanışmasının arttırılmasında ve dolayısıyla politik yaşama ilişkin sorunların çözümünde felsefe ve teolojiye dayanmanın hiçbir yarar sağlamayacağını düşünür. Evrenselcilik ve temeldencilik karşıtı olan Rorty, insanlık tarihinin dışına çıkıp şeylere sonsuzluğun açısından bakmanın mümkün olmadığına inandığından dolayı, ahlaki dünyanın felsefi düşünümle ayırt edilebilecek bir yapısının olmadığını savunur. Bu nedenle, felsefeyi Platon ve Kant kadar önemsemediğini belirten Rorty, Hegel'in öne sürdüğü "felsefe, düşüncede yakalanmış zamandır" tezini benimsediğini vurgulayarak kendi gibi temeldencilik karşıtlarının, tarihçi olduklarını öne sürer. Çünkü Rorty'ye (2008) göre, Hegel'in bu tezi, hem toplumsal eylemleri hem de siyasi kurumları somut tarihsel durumların bir sonucu olarak görerek, toplumsal ve siyasi konuları bu durumların yol açtığı ihtiyaçlara göre değerlendirilmesi gerektiğini imlemektedir.

Hegel'in, Kant'ın kategorik buyruğuna yönelik olarak söylediği, tarihsel deneyim tarafından somut ayrıntılarla doldurulmadığı müddetçe boş bir soyutlama olarak kalacağına ilişkin görüşünü, kendi gibi temeldencilik karşıtlarının da benimsediğini söyleyen Rorty, ahlaki ilkelerin apriori ya da apaçık olarak nitelendirilemeyeceğini, söz konusu ilkelerin sadece belirli deneyim bütünlüklerini bir araya getirme yollarından başka bir şey olmadığını düşünür. Rorty için bir ahlaksal önermenin hem devrimsel siyasi çıkarımlar barındırıp hem de apaçık bir şekilde doğru olması hiçbir şekilde mümkün değildir. Dolayısıyla, ahlaki kesinlik Platon'un öne sürdüğü gibi matematiksel bir kesinlik değildir (Rorty, 2008).

Öte yandan, insan doğası ile sosyo-politik düzen arasında içsel bir ilişki olduğunu öne süren Yağanak'ın (2017) tersine, Rorty için böyle bir ilişki mümkün değildir. Toplum



içinde yaşayan her insan toplumsal eylemleriyle kendisini ve sosyo-politik tercihlerini oluşturduğu için, türümüzün diğer üyeleriyle paylaştığımız iddia edilen bir insan doğası da bulunmamaktadır: “Nasıl şairler şiir üretirse, insanlar da kendilerini üretir. Devletin doğasını veya toplumun doğasını kavramak gibi bir şey söz konusu olamaz. Sadece, görece başarılı ve görece başarısız, düzenin ve adaletin bir bileşimini oluşturmaya yönelik bir dizi girişim vardır” (Rorty, 2008, s. 8). Bu nedenle Rorty için, toplumu felsefi temeller üzerine oturtma çabası yerine, demokrasinin rehberliğinde tarihsel kayıtlardan ders çıkarılmaya bakılmalıdır. Aksi takdirde, bir toplumun ahlaki açıdan ilerlemesinin önü açılmaz. Demokrasinin felsefeye önceliğini savunan Rorty (2008), ahlaki açıdan ilerlemeye ilişkin şunları söyler:

Aydınlanmadan bu yana ahlaki ilerlemenin tarihi açıkça göstermiştir ki demokrasilerde önemli olan, ifade ve basın özgürlüğü olduğu kadar, kızgın vatandaşların iyi iş yapmayan seçilmiş görevlileri daha iyileriyle değiştirebilmesidir. Bir ülkede demokratik seçimler yapılıyor olabilir, ama kötü muamele gören vatandaşlar mağduriyetlerini ifade etme şansına sahip olmadıkça o ülke ahlaki açıdan bir ilerleme kaydedemez. (s. 10)

Kötü muamele gören vatandaşların mağduriyetlerini ifade edebilmesi ve onların bu ifadelerine karşı duyarlılık gösterip onları dikkate alabilme, diğer bir ifadeyle onları da ‘biz’e dahil edebilme/’bizden biri’ olarak görebilme, insanlar arasında üretilen bir şey olarak ancak dayanışma duygusunun artmasına bağlıdır. Söz konusu duyguyu arttıran şey olarak Rorty, vaaz, bilimsel inceleme, felsefi ya da dinsel tezlerden çok, romanlarda ve etnografyalarda yapıldığı gibi acının ve aşağılanmanın özel çeşitlerinin ayrıntılı olarak verildiği betimlemeleri görür. Bu betimlemeler, nihai sözcük dağarcığımızı genişletmemize hizmet ederler ve dolayısıyla ahlaki değişme ve ilerlemenin gerçek araçlarıdır. Bu bağlamda Rorty, çeşitli sözcük dağarcıkları arasında sürekli gezindiklerinden dolayı, özellikle edebiyat eleştirmenlerini ahlak danışmanları olarak görür (1995, s. 124). Rorty bu konuya ilişkin görüşünü aşağıdaki gibi ifade eder:

Başka insanları “onlar”dan ziyade “bizden biri” olarak görmeye başlama süreci, tanıdık olmayan insanların neye benzediklerini ayrıntılı bir şekilde betimlemeyi ve kendimizin neye benzediğini yeniden betimlemeyi gerektirir. Bu, teorinin değil, etnografi, gazete haberi, mizah, belgesel drama ve özellikle roman gibi türlerin üstlenmesi gereken bir görev. Dickens, Olive Schreiner ya da Richard Wright gibi yazarların kurmaca eserleri bizim daha önce aşına olmadığımız insanların ne tür ıstıraplara katlandıklarını ayrıntılarıyla anlatır. Choderlos de Lachos, Henry James ya da Nabokov gibi yazarların kurmaca eserleri bizzat kendimizin ne türden zalimlikler yapabileceğimizin ayrıntılarını verir ve böylece kendimizi yeniden betimlememize davetiye çıkarır. Ahlaki değişme ve ilerlemenin asli vasıtaları olarak vaaz ve bilimsel incelemenin yerlerini tedricen ama düzenli olarak roman, sinema ve televizyon programına bırakmasının nedeni budur. (1995, s. 19)

Bunun yanı sıra, Rorty insan haklarına ilişkin görüşlerini serimlerken de yine duygu ortaklığına tutunur. Aydınlanma ütopyasının arzuladığı bir şey olarak insan hakları kültürünün gelişip yayılmasında, Kant’ın “ortak insanlığımıza” ilişkin söyleminin, türümüzün insan hakları kültürünün egemen olduğu bir küresel toplumda

kaynaşmasına katkıda bulunmada hiçbir işe yaramayacağını düşünür. İnsanların böylesi bir şeyi asla tanımadığını savunan Rorty, "bizden biri" olarak düşündüğümüz insan kesiminin insan haklarına sahip olduğunu, bizden farklı olan insanları ise, insan olarak görmediğimizi dolayısıyla da o insanların söz konusu haklara sahip olmadıklarını düşündüğümüzü vurgular. İnsanlara, akraba olmadıkları kişilere de kardeş gibi, bir zenciye bir beyaz gibi, bir homoseksüele normal biri gibi davranmaları gerektiği söylendiğinde, kendilerini ahlâkî açıdan rencide edilmiş hissederek. Onları rencide eden şey, kendi anlayışlarına göre insan olmayan kimselere, insan gibi davranmaları gerektiği şeklindeki taleptir (Rorty, 1994).

Rorty için burada yapılması gereken şey, bizden farklı olan insanların da bize benzedikleri duygusunun uyandırılmasıdır. Rorty bu duyguyu uyandırmayı sağlayan kuvveti, 'hissetmek' olarak bize sunar. Bu argüman, ahlaki ilerlemeyi akla değil duygulara dayandırdığından, ahlaki yükümlülüğün mutlaklığında ısrar etmek gerekliliğinin insanları daha iyi yapabileceği şeklindeki yargının tam karşısında yer alır. Söz konusu argümanı benimseyen kimse, aklın gereklerine değil, duyguların direktiflerine bel bağlayarak başkalarını ezmekten veya başkalarının ezilmesine göz yummaktan kaçınır. Bu bağlamda Rorty, Kant'ın projesini, tükenmekte olan bir rasyonalist gelenek ile yeni, demokratik bir dünyanın -insan hakları fenomeni dünyası- vizyonu arasında arabuluculuk yapmaya çalışan aktüel olmayan başarısız bir girişim olarak niteler. Aydınlanma döneminde insan hakları kültürünün gelişip yayılması hedefine varmada, akıl yerine duyguyu öne çıkaran Hume'un, ahlâkî olmanın akılcı olduğunu savunan Kant'tan daha iyi bir danışman olduğunu düşünen Rorty, günümüzde ise, temel moral kavram olarak yükümlülük yerine güvenin algılanması gerektiğinin altını çizen Anette Baier'i en iyi danışman olarak niteler. Çünkü, yükümlülük yerine güven kavramının ikame edilmesi, insan hakları kültürünün yaygınlaşmasını, ahlâk yasasının gerekleri konusundaki gelişen bilince bağımlı bir şey olarak değil, tam tersine duyguların bir ilerlemesi olarak görülmesini sağlar. Böyle bir ilerleme, bizden çok farklı olan insanlar arasındaki benzerliklerin, onlarla olan farklılıklarımızı ortadan kaldıracağını anlaşılmaya hizmet eder. Rorty için başka insanlarla olan benzerliklerimizin kaynağını oluşturan şey ortak insani özümüz gibi soyut söylemler değildir, tam tersine insanla hayvan arasında büyük bir farklılık yaratmayan ana-baba-çocuk sevgisi gibi oldukça küçük benzerliklerdir.

Bu noktada Rorty, insanı karakterize eden şeyin akıl olduğuna ilişkin tasarımdan tamamen kurtulup, insan hakları kültürünün aktüel bir şekilde gelişip yayılmasına hizmet edecek olan yegane argüman olarak, enerjilerimizi duyguların manipülasyonuna yoğunlaştırma -bir duyarlılık okulu- imkanına olanak veren bir eğitimden geçmeyi önerir. Böyle bir eğitim duyguları manipüle edip, farklı kategorideki insanların, kendilerinden farklı olanları basit insan benzerleri olarak görmeye eğilimli olmayacakları bir şekilde birbirlerini yeterince iyi tanımalarına imkan verir. Bu eğitimde bireyin duyguları, kendilerini horlanmış ve ezilmişlerin yerine koyacakları şekilde manipüle edilir ve bireyler kendi kimliklerini ayırıcı olmayan kavramlar yardımıyla tanımlarlar. Başka insanların haklarına saygılı bireylerden oluşan nesillerin eğitimi, Aydınlanma ütopyasına gerçek anlamda ulaşabilmek için gerekli olan tek yoldur. İnsan

hakları kültürünün olabildiğince güçlü ve global olması bu tür gençlerin mümkün olduğunca fazla yetiştirilmesine bağlıdır. Böylece, “bizim gibi insanlar” duygusunun uygulama alanları olabildiğince genişler (Rorty, 1994).

Bu uygulama alanlarının genişlemesinde Rorty'nin tutunduğu birbirleriyle bağlantılı iki temel kavram çatısı güvenlik ve duygudaşlık (duygu ortaklığı) tır. Rorty için güvenlik, başkalarından farklı olmanın, öz saygı, öz değer duygusu bakımından önemsizleştiği derecede riskten uzak yaşam şartları üzerinden tanımlanabilir. Duygudaşlıktan ise, “Aiskhylos’un Persler’ini izledikten sonra Atinalılarda ve Tom Amcanın Kulübesi’ni okuduktan sonra beyaz Amerikalılarda önceye nazaran daha fazla yaygınlaşmış olan tepkileri” (Rorty, 1994) anladığını vurgulayan Rorty, söz konusu tepkileri Bosna’daki soykırımla ilgili televizyon programlarını izledikten sonra bizlerde daha fazla yaygınlaşmış olan tepkiler olarak nitelendirir. Bu tür tepkilerin artmasıyla, insan hakları kültürünün yaygınlaşmasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünen Rorty, söz konusu tepkilerin artmasına yönelik gerçek katkıyı, hüznü ve duygusal hikâyelerin okunup, görülüp dinlenilmesinin sağladığına içtenlikle inanır.

Ayrıca, bu tür tepkilerin yaygınlaşabilmesinde, ‘hayvanların sadece hissedebildiği, buna karşın insanların ayrıca bilebildiği’ şeklinde ifade edilen insanla hayvan arasındaki farka ilişkin düşüncenin yerine, ‘insanın hayvanlara nazaran çok daha yoğun ve yüksek ölçüde diğer insanlar için hissedebilme yetisine sahip olduğuna’ ilişkin düşüncenin geçmesini talep eden Rorty, bu talebi sevginin bilgiden daha önemli olduğunun anlaşılmasına yönelik bir talep olarak görür. Böyle bir talep aynı zamanda bizi, ahlaki ilerlemeye ya da insan hakları kültürünün yayılmasına hakikat veya akıl gibi tarih dışı bir unsurun hiçbir hizmette bulunmadığının, insan bilgisindeki artışın hiçbir katkısının olmadığını anlaşılmasına da sevk eder.

Görüldüğü gibi, burada Rorty'nin öncelikli amacı, ahlaki tercihlerimiz açısından, dünyanın tarihsel bağlamı/kültürel şartlanmaya dayanan olguları dışında kalan hiçbir şeyin, insanları hayvanlardan ayırt edecek önemde olmadığını göstermektir. Rorty, tarih dışı bir insan doğasında ısrar etmenin, moral tercihlerimiz bakımından hiçbir önem taşımadığını düşündüğünden, kendi kendimizi yeniden biçimlendirme imkânımızın var olduğunun olabildiğince farkına varılması gerektiğini savunur. Böyle bir farkına varma ise, her şeyden önce ahlakın sevgi, dostluk, güven, toplumsal dayanışma gibi hislerle hiçbir bağlantısının bulunmadığını düşünen Kant’ın mutlak moral yükümlülük düşüncesi bağlamında, insanın tarih dışı derin doğasını imleyen “insan nedir?” sorusundan vazgeçip, onun yerine “torunlarımızın çocuklarına bir dünya yaratmak için, ne gibi hazırlıklar yapabiliriz?” sorusunun ikame edilmesine bağlıdır. Ahlakımızı temellendiren ortak insani özelliği akıl veya rasyonellik olarak niteleyen geleneksel eğilimin aktüel olmadığını düşünen Rorty, insan hakları denilen şeyin bu türden aşkın şeylere dayanmadığına, insan haklarına ilişkin ahlaki tasarımlarımızdaki değişimin ve ilerlemenin duyguların manipülasyonu yoluyla gerçekleştiğine inanır.

Ancak tüm bunlara karşın, Rorty'nin liberal politik söylemine yönelik birtakım eleştiriler de söz konusudur. Onun liberal politik söyleminde karşımıza çıkan en önemli sorunsal, hem ironik hem de dayanışan bir toplumun nasıl olur da bir arada

bulunabileceğine ilişkindir. Bu nedenle, Rorty'nin politik söyleminin görecelik içeren liberal bir ütopya olduğu öne sürülmüştür.

Rorty'nin liberal politik söylemi bir ütopya olarak nitelendirilse de, bu ütopya insan dayanışmasının gitgide artmasına yönelik beslenen umutluluk teması merkezi bir öneme sahiptir. Nitekim ütopya ile umut arasında bir karşıtlık olmadığını göstermeye çalıştığı makalesinde Rorty (2002b, s. 150) ütopya'yı, "kişisel ve toplumsal dönüşüm projesine kılavuzluk eden ve daima gelecekle ilgili olan tasarım haritaları" olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, Rorty için ahlaksal ilerleme, bir ütopya amaç olarak saygınlığın kaybedilmemesi için çabalamak ve daha çok insanın daha çok mutluluğunu oluşturmaya çalışmak şeklinde belirir. Tam da bu nedenden ötürü Mill ve Dewey'nin takipçisi olduğunu belirten Rorty, ütopya politik düşüncenin insanları küçük düşürmemeye bir öncelik vererek, bütün iyi şeylerin elverişliliğini arttırmayı amaçlaması gerektiğini vurgular (Rorty, 2002b).

Kant'ın öne sürdüğü rasyonalite ve ahlaki yükümlülük gibi soyut bir nosyonu temele yerleştirerek böyle bir amaca ulaşılması, Rorty açısından mümkün gözükmemektedir. Çünkü Kant, ahlakı, akıl ya da insanlığın ortak özüne saygı -rasyonel saygı- gibi soyut bir erdeme dayandırarak, ahlakı acı ve aşağılanmayı fark edip onunla özdeşleşme yeteneğinden ayrı bir mesele olarak görmüştür (Rorty, 1995). Rorty'nin pragmatist gelenekten geldiği hatırlandığında, onu bu düşüncesi, kullanışlılık ve işe yararlılık gibi pratik ölçütleri dikkate almasıyla doğrudan ilgilidir.

Öte yandan, Rorty'nin kamusal alanla özel alan arasında katı ve keskin bir ayrıma gitmesi, söz konusu alanlar arasındaki gidiş gelişlerin karmaşıklığını görmemesine yol açmış ve bu durum öz-yaratımla adalet/dayanışma sorununu ekleme çabasında olan tüm girişimlere şiddetle karşı çıkmasına neden olmuştur. Nitekim, Rorty'nin, kendi kendini yaratma ve özerklik arzusunun hakim olduğu özel alan ile cemaat ve adalet arzusunun hakim olduğu kamusal alanları birleştirmenin hiçbir yolu olmadığına ve söz konusu alanların birbiriyle uzlaşmaz iki nihai sözcük dağarcığına sahip olduğunu kabullenmemiz gerektiğine ilişkin iddiası, Simon Critchley tarafından, benliği liberal ve ironist olarak bölümlenmenin, siyasi kinizmin koşullarını yaratıp-yaratmayacağı açısından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir (Mouffe, 2016, ss. 9-11).

Bir diğer eleştiri, Ernesto Laclau tarafından yapılmıştır. Laclau, Rorty'nin savunduğu liberal siyaset anlayışının bölük pörçük olduğunu söylemesine karşın, onun pragmatik yaklaşımını desteklemektedir. Bununla birlikte, Rorty'nin düşüncesine yön veren pragmatik öncüllerin sadece onun istediği türden bir liberalizme yol açmayacağını, bu öncüllerin aynı zamanda farklı siyaset tipleriyle de, sözgelimi radikal demokratik bir siyasi perspektifle de pekala bağdaşabileceğini düşünür. Nitekim Gray'in (akt. Geçit, 2016) de vurguladığı gibi, "tüm insanlar için iyi denilen şey, herhangi bir yaşamda gerçekleştirilemeyecek kadar çeşitlilik" (s. 310) gösterir. Dolayısıyla, Rorty'nin savunduğu liberal siyaset anlayışı demokrasinin nihai standartlarını sağlayan son uğrak olarak görülmemelidir. Ayrıca, Laclau, özel alan ile kamusal alan ayrımını demokratik siyaset açısından önemli görmekle birlikte, bunun özsel bir ayrım olmadığını öne sürer. Laclau için özel alan ile kamusal alanın taleplerinin bu kadar keskin ve katı sınırlarla

birbirinden ayrılmasına gerek de yoktur. Çünkü, “kişisel özerkliğin kamusal amaçlara yatırım yaptığı ve özel olanın da siyasileştiği düşünülürse bu ayrımın sürekli ihlal edilen istikrarsız bir sınır olarak sorunsallaştırılması ve tahayyül edilmesi gerekir” (Mouffe, 2016, s. 11).

Esas olarak, Rorty'nin pragmatizmi, Mouffe'nin (2016, ss. 12-13) de vurguladığı gibi, demokratik siyasete ilişkin önemli farkındalıklar ortaya koyar. Demokrasinin üstünlüğünü garanti altına almak isteyen Rorty, siyasi bakımdan, demokratik siyaseti benimsemenin herkes tarafından bir yükümlülük olduğuna ilişkin tarafsız öncüller bulmanın mümkün olmadığını düşünür. Çünkü, Rorty'ye göre demokratik ilkeler, olası bağlam bağımlı dil oyunlarından yalnızca bir tanesini tanımlarlar ve söz konusu ilkeleri destekleyip korumak, daima bağlam bağımlı olan argümanlarca yapılır. Bu düşüncesinin altında ise, özellikle Apel ve Habermas'a karşı yönelttiği, dil felsefesinden evrenselci bir ahlak felsefesinin çıkamayacağı inancı yatar. Rorty'ye göre, dilin doğasında, liberal demokrasinin üstünlüğünü tüm insanlarca haklı çıkaracak temel bir işlev bulunmaz. Buradaki konu, tamamen ortak arzu ve inançlarla ilgilidir, dolayısıyla demokratik ilerlemelerin rasyonaliteyle hiçbir bağlantısı yoktur. Bu bakış açısına göre, “demokratik eylem bir hakikat teorisine ve koşulsuzluk, evrensel geçerlilik gibi kavramlara değil, insanları başkalarına duydukları bağlılığın kapsamını genişletmeye, daha kapsamlı bir cemaat oluşturmaya ikna etmeyi amaçlayan çeşitli pratiklere ve pragmatik hamlelere ihtiyaç duyar” (Mouffe, 2016, s. 13).

Rorty'nin bu düşünceleri, onun politik söyleminin görecelikle suçlanmasına kapı aralar. Çünkü, Rorty için bir şeyin doğru olması daima ortak sözcük dağarcıklarımıza göre, normatif bağlamsallıkla ilişkilidir. Ancak bu kabul, tüm olumsal sözcük dağarcıklarına dayanarak öne sürülen doğru olma durumlarının aynı derecede geçerli oldukları anlamına da gelmemektedir. Rorty'nin görecilik anlayışı, Gürsoy'un (2014, s. 800) da belirttiği gibi, “karşıtların suçlanmasını güden bir tehlikeyi içermez, birey eylemlerinin gerekçesini verebilir, ama bu gerekçelendirme hiçbir zaman işbu eylemlerin varsaydığı normatif bağlamın dışından desteklenemez.”

Son olarak, Rorty (akt. West, 1998, s. 258) “kendi savunduğu postmodern ve postmetafiziksel duruşunun Derrida'ya yakın olduğunu” belirtir. Ancak, Derrida'nın karşıtlık, fark ve ayrım düşüncesiyle doğrudan ilişkili olan *Dekonstrüksiyon* düşüncesi, Rorty'nin liberal politik söylemini şekillendiren bir “biz” konsensüsünü imkansızlaştırır. Onun mutlak rölativizmi böyle bir konsensüsün mümkün olamayacağını imler. Çünkü Derrida'nın *Dekonstrüksiyon*'unda antagonizmaların ortadan kaldırılması, “istikrarlı bir sentez içinde eritilmesi ya da etkisiz hale getirilmesi nafi bir çabadır” (West, 1998, s. 255).

### 3. Sonuç

Rorty'nin liberal politik söylemine yön veren pragmatizmi, demokrasiye ilişkin temelde olmayan bir düşünme biçiminin geliştirilmesine hizmet eder. Demokratik siyasete sıkı sıkıya bağlılık gösteren Rorty'nin, Aydınlanma'nın rasyonalist ve evrenselci liberalizm anlayışını eleştirisi, demokrasinin felsefi temellere ihtiyacı olmadığını ve dolayısıyla

demokrasinin kurumlarını güvence altına alacak şeyin rasyonel temellendirme olmadığını düşünmesinden kaynaklanır. Aydınlanma liberalizmini, Aydınlanma rasyonalizminden ayırmaya çalışan Rorty, demokratik değer ve kurumlara yönelik bağlılığı oluşturmada, Aydınlanma rasyonalizmini bir engel olarak görür. Söz konusu bağlılığın oluşmasında ne sofistike rasyonel argümanlar ne de liberal demokrasinin üstünlüğüne ilişkin bağlam bağımsız hakikat iddiaları hiçbir işe yaramazlar. Rasyonalist ve evrenselci ahlâki söylemlerin demokratik ilerlemeye hiçbir katkısının olmayacağını düşünen Rorty, söz konusu ilerlemenin ancak hisler ve sempati sayesinde olacağına inanır. Bu nedenle demokratik ilerlemenin felsefi incelemelerden ziyade, *Tom Amcanın Kulübesi* gibi kitaplarla sağlanabileceğini savunur. Çünkü Rorty için demokratik değerler sadece, demokratik değerlerle özdeşleşerek beslenebilir. Bu özdeşleşme ise, çok çeşitli pratikler, söylemler ve dil oyunları yoluyla mümkün olabilen karmaşık bir süreci kendinde barındırır. Rorty'ye göre, ahlâk ve siyaset felsefeleri, sadece liberal demokrasinin evrenselliğini haklı çıkarmaya, liberal kurumların meşruluğunu sağlamaya yönelik tüm insanlarca benimsenebilecek rasyonel argümanlar ortaya koymaya çalıştıklarından dolayı yanlış soruyu sormaktadırlar. Çünkü, Rorty için sadece bağlamsal olarak, ortak sözcük dağarcıklarına göre bizim yaşam biçimimizi oluşturan şeyler olarak liberal demokratik ilkeler savunulabilir (Mouffe, 2016, ss. 7-14). Şüphesiz onun bu düşünceleri, demokrasinin kurumlarını güvence altına alacak olan şeyi, insan dayanışmasına, insan çabasına dayandırmasıyla yakından ilişkilidir.

İşte tam da bu noktada, insan çabasıyla dünyanın daha yaşanılabilir bir yer haline getirilebileceğine inanma umudu ya da diğer bir ifadeyle umutluluk, Rorty'nin pragmatist felsefesinin gerçeğini oluşturur. Bu noktada Koopman (2006), bir felsefi umut olarak pragmatizmi görmenin, onu doğrudan uygulanabilir çok değerli bir alternatif olarak görmek anlamına geldiğini vurgular. Pragmatizmin bu şekilde görülmesinin çok da yararlı olabileceğini öne süren Koopman, böylece pragmatizmi mantıksal pozitivizm ya da fenomenoloji gibi felsefi geleneklerden daha çok, bir kültür eleştirisinin formuna daha yakın görür. Pragmatizmi bir kültür eleştirisi, pragmatist filozofları da kültürün filozofları olarak görmenin, pragmatist umutluluğu, güncel kültürel problemlerle ilgili olarak görmemizi sağladığını belirten Koopman, umudun en güçlü ve en esnek görünümünü ancak pragmatizmde bulabileceğimize inanır.

Umutluluğu, plüralizm ile hümanizmin bir birleşimi olarak gören Kopman (2006), plüralizm ve hümanizmin aynı zamanda, pragmatist görüşün iki merkezi temasını oluşturduğunu öne sürer. Gerçekliğin çok çeşitli ve dünyanın da dinamik ve değişken olduğunu kabul eden plüralizm, gerçekliğin kendisine olasılığı uygular. Böyle bir yaklaşım, şeylerin daima farklı bir şekilde olabileceği düşüncesini doğurmakta ve böylece tek bir evren yerine plüralist bir evren anlayışı ortaya çıkmaktadır. Hümanizm ise, plüralizmin bir sonucu olarak belirir ve biz insanların bu plüralist evrene kesin bir şekilde katkı yaptıkları inancı, hümanizmin tezini oluşturur.

Plüralizm ile hümanizmin her ikisini birden kendisinde barındıran umutluluk tezi ise, bizim daha iyi dünyalar ve daha iyi kişiler yaratma yeteneğimizin olduğuna ilişkindir. Buradan çıkan sonuç, gerçekliğin bizim aktif katkılarımıza, ilgi ve amaçlarımıza bağlı

olduğudur. Plüralizm, daha iyi bir geleceğin mümkün olduğunu söylemektedir; hümanizm, insan enerjisinin olanaklılığından söz etmektedir; umutluluk ise, bizim çabamızla daha iyi bir geleceğin ve gerçekliğin oluşturulabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla, umutluluğun en iyi şekilde anlaşılabilmesi, onun ancak plüralizm ile hümanizmin bir kombinasyonu olarak görülmesiyle mümkündür (Koopman, 2006).

Bunun yanı sıra, umuda duyulan güven, kötümserlik ve iyimserliğin her ikisine de gerçek bir alternatif sunmaktadır. Çünkü, kötümserlik ve iyimserlik modern filozoflar tarafından daima, 'ilerleme ya da gerileme kaçınılmazdır' şeklinde ortak bir varsayım olarak paylaşılmıştır. Oysa, umutlulukta söz konusu olan düşünme modlarının tersine, gerilemeyi yavaşlatmak ve ilerlemeyi hızlandırmak için neler yapılabileceği üzerine odaklanılmıştır (Koopman, 2006).

Nitekim Rorty kendi pragmatizminde açık bir şekilde şu düşünceyi serimlemektedir: "Ne uysal bir iyimserlik rehaveti ne de kötümser bir şüphecilik; fakat bir tek umutluluğu yani, daha iyi bir dünyaya, daha iyi insanlara duyulan inancı biz yaratabiliriz; bilgiye kehanet şeklinde değil, iddiasız bir şekilde yaklaşarak, kendisini rehavete kaptırmadan güçlendiren cömert bir umutla sadece" (akt. Koopman, 2006, s. 110).

Rorty, umutluluğun olanaklılığına hizmet eden bir pragmatizm anlayışı yerleştirmeye çalışmış ve gerçeğin geleneksel kimliğini yadsımıştır. Rorty için gerçeklik, herhangi bir insan eyleminin dışında aranmaz ve haklı gösterilemez. Bu yüzden, ona göre insanlar, insansız otoriteye tutunmaktan vazgeçmelidirler; farklı bir yöne doğru hareket etme ihtiyacı vardır ve bunun için çaba gösterilmelidir. Bu bağlamda, eğer umuda ve kendi ışığına inanırsak, Rorty demokratik değerlerimizin artacağına inanır. Çünkü, demokrasi politik ve etik neticelerin gelişmesi olarak anlaşıldığında, Rorty'nin liberal ütopyasının merkezinde etik dürtüyle kol kola olan umutluluk, demokrasi olarak belirir. Geleneksel felsefeye içkin olan 'itaat eden oyuncular' anlayışını kabul etmeyen Rorty, liberal ütopyasının odağına 'biz insanların fark yaratabileceğine' ilişkin düşünceyi yerleştirir. İşte, böyle bir farklılık yaratabileceğimizi sanmak düşüncesi, Rorty'nin liberal ütopyasında bir umut olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak, Rorty'nin liberal politik söyleminde, umut merkezi bir öneme sahiptir. İnsan dayanışmasının gitgide artmasına yönelik beslenen umutluluk teması, daha iyi bir dünyaya ve daha iyi insanlara duyulan inancı imlemektedir. Bu söylemde, insan dayanışmasının artması, başka insanların acı çekiş ve aşağılanmalarına yönelik duyarlılığımızın artmasıyla, diğer bir ifadeyle "biz" duygusunun olabildiğince genişletilmesiyle mümkündür. Her ne kadar Rorty, felsefeyi ahlak ve siyaset için birincil bir rehber olarak konumlandıran Habermas'ı eleştirse de, Rorty'nin 'biz duygusunun genişletilmesi' düşüncesini betimlemeye uygun olduğunu düşündüğümüz Habermas'a (2017) ait şu sözlere yer vermek yanlış olmayacaktır. Söz konusu duygunun genişletilmesi daima, "ötekini aynı-yapmayan ve ötekine resmi yollarla müdahale etmeyen bir dahil ediş biçiminde kendini gösterir" (s. 221). Böyle bir dahil edişte her bir kişi diğerine, 'bizden biri' olarak davranır, ve 'bizden biri' olarak görülen kesimin sınırları gitgide genişler. Duyguların manipülasyonu eğitimi söz konusu genişlemeyi mümkün kılar. Bu eğitimde sanat ve edebiyat ürünleri başat bir yer işgal eder. Böylece,

Aydınlanmanın rasyonel kültürü, yerini Rorty'nin liberal ütopyasındaki kültüre - şiireselleştirilmiş bir kültüre- bırakır.

### KAYNAKÇA

Gürsoy, Ö. (2014). Richard Rorty. (A. Tunçel & K. Gülenç, Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde (ss. 783-802). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Geçit, B. (2016). Mustafa Çevik'in Müslümanca Demokrasi Düşüncesinin Eleştirisi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6(2), 296-312.

Habermas, J. (2017). "Öteki" Olmak "Öteki"yle Yaşamak: *Siyaset Kuramı Yazıları* (İ. Aka, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Koopman, C. (2006). Pragmatism As A Philosophy Of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty. *Journal of Speculative Philosophy*, 20(2), 106-116.

Mouffe, C. (2016). *Yapıbozum ve Pragmatizm* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Nielsen, K. (1993). Peirce, Pragmatism And The Challenge Of Postmodernism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 29(4), 513-560.

Rorty, R. (1994). İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlılık (M. Sancar, Çev.). *Birikim Dergisi*, 67, 56-68. Erişim adresi <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/4304/insan-haklari-akil-ve-duyarlik#.WkpVANJl9dg>

Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* (M. Küçük & A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rorty, R. (2002a). Dayanışma Olarak Bilim (H. Arslan, Çev. & Ed.), *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş* içinde (ss. 39-55). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Rorty, R. (2002b). Hope and The Future. *Peace Review*, 14 (2), 149-155.

Rorty, R. (2006). *Felsefe ve Doğanın Aynası* (F. Günsoy Kaya, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Rorty, R. (2008). Demokrasi ve Felsefe (Ş. Öztürk, Çev.). *Cogito*, 54, 1-12. Erişim adresi <http://www.eurozine.com/demokrasi-ve-felsefe/?pdf>

Rorty, R. (2010). Freud ve Ahlak Düşüncesi (B. Tümkeya, Çev.). *Ethos*, 3(2), 1-20.

Rorty, R. (2011). Habermas, Lyotard ve Postmodernite (M. Küçük, Çev. & Ed.), *Modernite versus Postmodernite* içinde (ss. 291-311). İstanbul: Say Yayınları.



West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya* (A. Cevizci, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Yağanak, E. (2017). Sosyo-Politik Düzenin Koşulu Olarak İnsan Doğası. *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 7(2), 445-451.