

Duygudaşlık ve Dayanışma: Richard Rorty'nin Yeni-pragmatist Biz Fikri

Sympathy and Solidarity: Richard Rorty's New-pragmatist Idea of Us

ÖZET

Richard Rorty, yeni pragmatizmin peygamberi olarak gösterilmiş Amerikalı filozoftur. Hatta bu felsefeye özgü radikal postmodern tutumuyla modern düşünce biçiminin temel iddialarını bir kenara bırakmak konusunda oldukça heveslidir. Bu yanıyları bazılarına göre diğer postmodern düşünürler gibi sadece yıkıp dökmüştür. Bu anlamda Rorty olumsuz sonuçların baş sorumlulardan birisi olarak gösterilir. Fakat bu çalışmada bu görüşün aksine Rorty'nin zalimliği tanımayla yayan ortak bir duygu olan acı üzerinden duygudaşlık fikri geliştirmeye çalıştığı iddia edilmiştir. Pragmatik bir yorumla daha fazla sayıda kimseyi "biz" olarak görmenin duyguya dayanan dilsel bir yolu yaratılmak istenir. Bu doğrultuda ona göre mutlak ilkeler olmasa da zalimlik tanınabilir ve bir tepki konulabilir. Ayrıca, özel ilgileri kamusal sorunlarla mutlaka birlikte düşünmek gerekli olmasa da bireyler hem kendilerini gerçekleştirebilir hem de başkalarını düşünebilirler. Kelimeleri kullanma ve eğretilmede güçlü bir pozisyona sahip özgün felsefi yöntem yeni dil oyunları aracılığıyla bu yönde tedavi edici bir etki yaratabilir. Nihayet çoğulculuğu ve hoşgörüyü öne çıkaran insan hakları kültürü dayanışmayı yaratabilir. Bu politik iddialar, Rorty'nin Postmodern Burjuva Liberalizmi adıyla anılan ütopyasının temel dinamikleridir. Bu doğrultuda bu çalışmada Rorty'nin siyasi projesi sözü geçen hedefleri etrafında tartışmaya açılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rorty, yeni pragmatizm, sözcük dağarı, duygudaşlık, insan hakları.

ABSTRACT

Richard Rorty is an American philosopher who has been portrayed as the prophet of the new pragmatism. Indeed, with his radical postmodern stance, characteristic of this philosophy, he is quite eager to discard the fundamental premise of modern thought. In this respect, some argue that, like other postmodern thinkers, he merely demolishes it. In this sense, Rorty is portrayed as one of the primary culprits behind these negative outcomes. However, this study argues that, contrary to this view, Rorty attempts to develop the idea of empathy through pain, a shared emotion that helps recognize cruelty. A pragmatic interpretation seeks to create a linguistic way of seeing a greater number of people as "us." According to him, cruelty can be recognized and responded to, even if there are no absolute principles. Furthermore, while it's not necessary to consider private interests alongside public issues, individuals can both realize themselves and consider others. A unique philosophical method, with its strong lexical and metaphorical stance, can have a therapeutic effect in this direction through new language games. Finally, a human rights culture that emphasizes pluralism and tolerance can foster solidarity. These political claims constitute the fundamental dynamics of Rorty's utopia, known as Postmodern Bourgeois Liberalism. Accordingly, this study opens up a discussion of Rorty's political project around its aforementioned objectives.

Keywords: Rorty, new pragmatism, vocabulary, sympathy, human rights.

GİRİŞ

Pragmatist teori felsefi konular açısından Amerikan kültürüne özgü yapısıyla Avrupa felsefesi kanonuna alternatif bir görüştür. Özellikle ekonomik sahada felsefi önerisi ve bu yönde pratiği düzenlemesi anlamında ciddi başarılarla sahiptir. Ayrıca sosyal düzenin işleyişi bakımından öncelik sonralık ilişkisini değiştiren bir bakış açısıdır. Genellikle pragmatistler, felsefi araştırmanın yararlı olabilmesi için uygulamayla yakın ilişki içinde olması gerektiğine ve bu uygulamaların sosyal normların kaynağı olarak hizmet ettiğine inanırlar. Analitik ve kıtasal felsefi geleneklere karşı güçlenen bir alternatif olarak pragmatizm, etik tartışmalar ve insan hakları hakkında yürütülen araştırmalar için oldukça uygundur. Ancak rolü yeterince takdir edilmemektedir. Bu makale pragmatist geleneğin önemli isimlerinden birisi olan Richard Rorty'ye odaklanmaktadır. Rorty (1931-2007), yeni pragmatizm olarak anılan geleneğin öne çıkan düşünürüdür. Hatta yaygın kanaate göre bu görüşle kastedilen Rorty'nin düşünceleridir. Açıkça belirtmek gerekirse yeni pragmatist görüşü kapsayacak veya kuşatacak kadar güçlü bir etkisi bulunmaktadır. Bunun yanı sıra çağının insanı olarak radikal postmodernist görüşleriyle bu felsefi akıma yeni bir çehre kazandırmasıyla tanınmaktadır (Hall, 1994).

Ferdi Selim¹

How to Cite This Article

Selim, F. (2025). "Duygudaşlık ve Dayanışma: Richard Rorty'nin Yeni-pragmatist Biz Fikri" International Social Sciences Studies Journal, (e-ISSN:2587-1587) Vol:11, Issue:9; pp:1684-1695. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17215538>

Arrival: 04 August 2025

Published: 27 September 2025

Social Sciences Studies Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

¹ Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sivas, Türkiye. ORCID: 0000-0003-2576-4499.

Pragmatist gelenek klasik felsefi düşünceye muhalif tavrıyla bilinmektedir. Bu yanıyla anti-özcü, anti-metafizikçi bir fikir olarak işe yarama, sorun çözme ve yarar veya haz gibi kriterleri bir görüşün değerini belirlemek için kullanır. Bu nedenle pragmatistler aşkın (doğa ve tarihi atlayan) bir kavramla ilişkilendirilen soyut ilkeler aramak yerine pragmatik doğruluk kavramına göre, teorilerin, görüşlerin ve bu çalışmada konu edinildiği gibi etğin ne işe yaradığını soruşturmayı tercih etmişlerdir. Uygulama odaklı yönelimi ve pratiğin çerçevesini belirlediği bir sosyal norm ağına işaret edilmesi nedeniyle pragmatizm özellikle araştırma için çok uygundur (Taylor, 2003).

Rorty, yukarıda ifade edildiği gibi pragmatist geleneğin önemli isimlerinden birisidir. Bu konumuna uygun bir biçimde yazıları özellikle belirli bir epistemolojik gelenek karşısında güçlü eleştirel bir yaklaşımı içermektedir. Modern felsefedeki baskın temaların ortaya çıkış ve kayboluşlarının ve hiyerarşik varoluş nedenlerinin teşhisinden başlayarak bu problemlerin ve aynı temaya bağlı tedavi reçetelerinin bir uyuşum ve bir dille programlanmanın sonuçları olduğunu iddia eder. Farklı bir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlı olan epistemolojik bu itirazlar, zihnin bütünüyle (evrensel) neden belirleyici olamayacağını kanıtlamak bakımından etkileyicidir (Rorty, 2006b). Bunun yanı sıra daha sonraki çalışmaları özellikle politik imaları etrafında bir kavram birliği ve buna dayalı anlam dünyası sunmaktadır. Bu makalede özellikle onun duygu temelli insan hakları kültürü ve bu kültürden filizlenen “biz” fikri doğrultusunda Kuzey Amerika ülkelerine özgü burjuva liberalizmi incelenmiştir. Bundan daha önemli olarak bir tür “dayanışma”ya odaklanan bu görüşün etkinliği ve Rorty’nin söylemlerine karşın ironik bir hedef olarak görünecek olsa da yaygınlaştırılır olup olmadığı tartışmaya açılmıştır.

Makalenin ilk bölümünde Rorty’nin tarihselci eleştirisi pragmatist ve postmodernist geleneğe dair uzanımları çerçevesinde incelenmiştir. Burada onun olumlu, sohbete dayalı yaklaşımını düşünmeden önce Kant’tan beri anlaşıldığı biçimiyle epistemoloji merkezli felsefi anlayışın altını oyan iddiaları kısaca tanıtılmıştır. Bu felsefi girişim felsefeyi hakikat, nesnellik ve gerçeklikle soyut bir ilişki kurmanın standartlarını belirleyen bir disiplin olarak değil de aksine belirli amaçlar için bir araç olarak görmek ve bilgiyi doğayla başa çıkmak için alternatifler yaratabilen türsel bir yatkinlik olarak anlamak bakımından devrimcidir. Kaldı ki, bu felsefi konum alıştan yola çıkarak makalenin ikinci bölümünde, Rorty’nin sosyal etkileşime dair farklı ve özgün yaklaşımı ve temel bir taahhülle motive edilen, liberal demokratik gelenek içinde müzakere kültürünü benimsemiş bireylerin eğitime odaklanan politik anlayışı değerlendirilmiştir. Ayrıca postmodern bir hümanite fikri ve anti-otoriterlik iddiası ile bir merkezizlik yaratılmış olduğu iddia edilmiştir. Sosyalleşme ve bireyselleşme arasındaki pragmatik denge dayanışmaya eğilimli entelektüel bireylerin varlığında bir davranışlar kümesi oluşturmak istemektedir. Rorty’nin insan haklarının farkına varmayı ve bu kültürü geniş bir topluluk için uygulanabilir göstermenin amaçlandığı araçsal felsefi iddiası her bir disiplinin eşit söz hakkına sahip olduğu söylemsel tecrübe kaynaklıdır. Özellikle bu anlatımda sempati ve ‘duygusal eğitimin’ oynadığı role, bu hakları konumlandıran ve olanağını artıran bireysel faillige vurgu yapılmıştır. Bu doğrultuda ahlaki davranışın eğilimini bir tür dışlanma biçimine dayandırmış olmanın ahlaki eyleme neden olması açısından önemine işaret edilmiştir. Bu noktada çok fazla sayıda erdemden ziyade zulmü tanımak ve tepki göstermek gibi dilsel bir tecrübe süreci öne çıkarılmıştır. Rorty, ilgili varsayımında dışlanma ikilemini şu şekilde anlamıştır: Sempati eksikliği ve aynı zamanda özerklik ve/veya onur eksikliği. Bu nedenle, bu felsefi görüş içerisinde yer aldığı biçimiyle sempati ve duygusallığın ana hatları araştırıldıktan sonra makalede, Rorty’ci teşhisin psikoloji yerine ifade gücünü temel alan varsayımları incelenmiştir. Ayrıca mutlak bir etik ilkenin benimsenmediği bu kültürel iklimde bireyler kişisel gelişimlerine önem vermeleri konusunda teşvik edilir. Buradan hareketle hem öz sevgilerini artırmak hem de sempati duygusuyla farklılıkları aşmanın imkânını yaratmak bakımından dayanışma duygusu geliştirilmiş olur. Duygularının farkında olan, bunu nasıl geliştirebileceğini ve ifade edebileceğini bilen insanlar sosyalleşme için hazırdırlar (Rorty, 2007).

O halde soru, Rorty’nin liberal insan hakları kültürüne ilişkin açıklamasının bu önemli sınava dayanıp dayanamayacağıdır. Bunu başarabilmesi için, onun ‘duygusal eğitim’ açıklamasının, liberalin, kendi varsayımı temelinde, kendinden görmediklerinin, ötekilerin duygusal hikâyelerini duymaya ikna edileceği ve daha sonra bu insanları motive edebileceği bir mekanizma sağla(n)ması gerekecektir. Rorty’ye göre burada temel dinamik, “insan hakları kültürünün ortaya çıkışının, artan ahlaki bilgiye hiçbir şey borçlu olmadığı ve her şeyi üzücü ve duygusal hikâyeler duymaya borçlu olduğu görülür” (Rorty, 2007; 2002). Bu nedenle Rorty’nin insan hakları açıklaması, ayrıcalıklı bireyleri harekete geçirecek ‘üzücü ve duygusal hikâyeler’ potansiyeline dönüşmeye başlar. Bu tür hikâyelerin somutlaşmış hallerini de dâhil ederek kültürel sevgilerini yeniden tanımlamak önemli bir sosyal eylemdir. Bu projeye sıklıkla yöneltilen alaycı karamsarlığı reddeden Rorty, duygusal hikâyelerin rolünden ısrarla söz eder. Nihayet bu çalışmada son olarak ‘farklı türden insanların birbirlerini yeterince iyi tanımlarını ve böylece kendilerinden farklı olanları yalnızca yarı insan olarak düşünmeye daha az eğilimli olmalarını sağlayan’ (Staples, 2011: 1014) dil oyunları çerçevesinde önerilen duygusal eğitimi ahlaki ve politik kabiliyeti çerçevesinde tartışmak amaçlanmaktadır.

Pragmatizmin Radikal Sınırlarında Bir Filozof: Richard Rorty

Pragmatist teorinin tek bir tanımından söz etmek güçtür. Bu akımın tarihini takip edenler için en az iki ana pragmatist felsefi görüş olduğu bilinmektedir. Bu tarihsel hikâyede Charles S. Peirce takipçileri kalmayan bir öncü filozofa düşmek pahasına kendi görüşlerini W. James’le ilişkili gelenekten ayırarak “pragmatizm” olarak adlandırmıştır (Haack, 2006). Bu nedenle en az iki farklı pragmatizmden söz edildiği gibi Lovejoy pragmatizmin on üç türü olduğunu iddia eder. Schiller ise pragmatist sayısı kadar pragmatizm olduğunu belirtir (Selim, 2023). Fakat yine de genel bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, pragmatistler teorik içgörünün pratik değere sahip olduğuna inanırlar. Bununla birlikte belirli bir yer ve zamanda gerçek dünyayla etkileşime neden olacak bir görüş kazandırmak bakımından işlevsel bir bakış açısı oluşturmak isterler. Bu anlamda felsefi açıdan dünyayı bilmek, gelenek ile birlikte kişinin onun içindeki failliğinden ayrı görülmemelidir (Legg ve Hookway, 2019). Devam eden ve zaman zaman tartışmalı anlaşmazlıklara rağmen, pragmatistlerin ortak bir amacı vardır. Onlara göre felsefi kavramlar pratikle bağlantılıdır, böylece teorik bir zemin inşa etmek veya bazı aşkın, mistik kavramlara karşılık gelmek yerine faydalı olmanın yollarını aramak öncelikli amaçtır. Gerçek, uygulamada belirir ve pratik bir tanıma sahiptir. Dışarıdaki bir yerlerdeki numenal alana denk düşen veya bunu inşa eden zihin faaliyeti değil pratikte fark yaratarak başarıya ulaştıran görüş gerçekliği karşılamaktadır. Bu nedenle klasik felsefi geleneğin aksine dünya hakkındaki görüşler sosyal normların yaratıcı kaynağı olarak hizmet eder. Şeyler keşfedilmekten öte yaratılır, uyarlanır ve uygulamada test edilirler.

Rorty, tek başına, pragmatizme özgü eleştiri kültürünün radikal ve son dönem temsilcisi olarak felsefi bir rönesans yaratmıştır. Ana akım epistemolojinin iddiasını pekiştiren düşünceleri ve dilin dünyaya “ayna tuttuğu” (Rorty, 1979) görüşünü yapıbozuma uğratma konusunda ısrarıyla bilinir. İlgili bu hamleyle felsefi bulmaca üretme ve bu dile özgü problemleri çözmeyle meşgul olan Rorty, felsefi gerilimlerin tarihsel doğuşuyla ilgilenmeyi tercih etmektedir. Bu fikir felsefi problemlerin ezeli ve ebedi olduğuna yönelik kanaate başlı başına bir muhalefettir. Dışarıda bir yerde veya içimizde (ruh, akıl veya zihin) bir yerde gerçekliğe denk düşen bir araştırmayı ima etmek yerine çeşitli kültürel sorunların tarihsel çözüm önerilerinin bir envanterini sunmaktadır. Felsefedeki çatlakların değişimine odaklanmak yoluyla problem çözerek değil, problemi çözerek (Ramberg, 2009), anlatımı kullanarak ve gerçek ampirik fenomenlerin araçları olarak yeniden tanımlamalar ve bu yönde spekülasyon varsayımlar yerine düşünce deneylerine başvurmaktadır. Klasik pragmatistler; Peirce, James, Dewey gibi çağdaş pragmatist Rorty de sistematik felsefi yaklaşımla karşılaştırıldığında pragmatizmi büyük ölçüde tedavi edici bir felsefi yaklaşım olarak ele almıştır. Felsefi bir girişim olarak pragmatizmi yeni sözcükler icat etmeyi ve verimli metaforlar ortaya çıkarmayı içeren bir proje olarak adlandırmıştır (Rorty 1979, 1991b). Pragmatizm dilsel dönüşüme daha fazla odaklanmak yoluyla yirminci yüzyılın sonlarında beşerî ve sosyal bilimlere yayılmış ve bu konudaki tartışmaları canlandırmayı başarmıştır (Rorty, 1992).

Rorty, inandığımız şeylere en azından her zaman ‘doğru’ oldukları için inandığımızı düşünmemiştir. Bunun yerine o düşüncelerimiz göz önüne alındığında, diğer inançlarımızla daha fazla uyum sağladığı için bazı inançlara sahip olabileceğimizi düşünmüştür. Ona göre toplumlarda tarihsel olarak kazanılmış sosyal konumlar ve tesadüfi bir bağlama dayalı spesifik normlar etrafında elde edilmiş davranış alışkanlıkları kararlarımızı belirlemek konusunda etkilidir. Gerekeçli normatif değerlendirmeler veya mutlak rasyonel eleştiri yerine, Rorty (2006a) liberal demokratik entelektüelde ahlaki ilerleme sorunuyla ilgilenir (Rorty 1979, 1991b, 1998). Rorty’nin tarihselci şüpheciliği, geleneksel epistemolojinin aşkın tutkularını sorgular ve belirli bir metafiziğe ve bilgi iddialarına “temel” veya nedenler sağlama arayışını araştırmanın tüm biçimlerinden uzaklaştırır (Rorty, 1979: 3). Bu, gerçekliğin tarih dışı, tarafsız bir “Tanrı’nın gözüyle görebilme” olasılığını reddetmeyi içerir. Bunun yerine, sosyal kabule dayanan ve zaman içerisinde statü kazanan çok sayıda görüş vardır. Normların yalnızca belirli bir bağlamda, yerde ve zamandaki faydaları değerlendirilebileceği için Rorty’ye göre (1979: 3), nihai ve kalıcı bir nesnellik noktasını tespit edecek bir kavram bulunmamaktadır. Burada aklın belirleyici rolünü ve çeşitli hakikat iddialarını yani “bilgiye ilişkin iddiaları garanti eden veya çürüten bir akıl kavramı” varsayımının bir kenara bırakıldığı kastedilmektedir. İdeal bir söz dağarcığı yoktur ve ideal kavramlardan veya zorunlu kavramlardan oluşmuş bir dünya görüşüne ulaşmak mümkün değildir (Rorty, 1989). Daha ziyade hangi sorunu çözmeye çalıştığımızı sormalı ve bunu çözmek için en yararlı kelimeler hangileridir bunun üzerine öneriler sunmalıyız.

Rorty ayrıca Wittgenstein’in (2001) bir araç olarak dil metaforunu benimsemiş ve bu görüşü temsil olarak hakikat fikrinin karşısına çıkarmıştır. Bunun yanı sıra Rorty, James’in hakikat kavramını ‘bizim için inanmanın daha iyi olduğu’ (kültürel ve politik projelerimizi ilerleten bir bilgi türü olarak) şey olarak benimsediğinde (James, 1907), Wittgenstein’in fikirleri pragmatist bir görünüm kazanır. Ayrıca Davidson’un dili kutsallaştırmaya yönelik denemelerin karşısında duran bir alet olarak dil görüşünü de benimser. Rorty’ye göre Davidson’un dil anlayışı hem indirgemeci hem de yayılmacı olmaması bakımından başarılıdır. Çünkü böyle bir durumda bilimsel iddia dahil bütün söylemler alternatif söz dağarcıkları olarak görülür. Nihayet evrensel bir anlatı olamayacağı inancı yer eder

ve söz dağarcıklarının nasıl işe yaradığının tartışıldığı pragmatik bir zemin mümkün olur (Rorty, 1995: 35). Buna karşılık, epistemoloji merkezli felsefi araştırma -Dewey'in çizgisinde- bir problem çözme etkinliği olarak anlaşılır ve Peirce'ta olduğu gibi kavramların eyleme yol gösterici olduğu varsayılır. Felsefeye hayat veren soru pragmatik bir sorudur ve yapılacak doğru şeyin ne olduğu meselesiyle ilgilidir. Nihayet şu söylenebilir ki, neyin yararlı olduğuna biz karar veririz. Bilgi iddiaları topluluklarımız içinde birbirimizle karşılaşmalarımıza dayanmaktadır. Bu iddialar sırasıyla belirli toplulukların tarihsel olarak yerleşik normları tarafından sınırlandırılmıştır. Bu şekilde Rorty (1998: 57), "her şeyi metafor yaratmayla bağlantılı dilsel bir dönüşüm etrafında düşünmeye ve böylece sorunları metafizikten kültürel alana taşımaya" çalışmıştır.

Edebi kültür ve Yeni Pragmatist Çoğulculuk

Modern kültür, felsefenin zirveyi temsil ettiği veya merkezde yer aldığı disiplinler arasında kurulan bir hiyerarşi ile karakterize edilir. Buna göre Felsefe, bilgi binasını ayakta tutan bir sütun veya bilim, ahlak, hukuk, politika ve sanat alanında yapılan hakikat iddialarını karara bağlayan bir yargı mercii olarak görülür. Çünkü felsefe bu iddiaya göre, herhangi bir bilginin hakikate ulaşmayı hedefleyebileceği kriterleri ayırt edebilir. Hegel, felsefe ile belirli bir bilgi ideali etrafında yükselen diğer disiplinlerin mahiyetini, ilişkilerini ilgili bu hiyerarşik düzen içerisinde anlamıştır. Ona göre bilim hakikate ulaşmak bakımından yeterli değildir ve hatta felsefenin yardımı olmadan varlığını sürdürmek bakımından güçlükler yaşayacak eksiklere sahiptir.

Yeni pragmatist tanımlamada felsefe, artık duyular üstü formlar dünyasına erişim kapasitesine önem veren bir bilgi türü değildir. Bu görüş geleneksel Batı felsefesinin yücelttiği değerler listesinin mutlak rolünün aksine farklı bir dünyanın gerçekleşmesi halinde neler olacağını hayal etmektir. Bu tavır kendi başına değer tanımazlık değildir. Olumsal ve çoğulcu bir dünyada dayanışmaya teşebbüs etmektir. Tekrar modern dünyaya dönülürse eğer, artık zorunlu olmayan düşünce ve değerler listesi bir kenara bırakıldığında şöyle bir yeni portre hemen çizilebilir. Hakikat, tarihin dışında ve evrensel değilse ve nesnel doğruyu bulmak mümkün değilse veya yalnızca siyasi çıkar ve amaçlara yönelik perspektiflerle karşılaşmak mümkünse ve yine felsefe temelde bir bilgi teorisi olmayıp kültürün tüm yönleriyle meşgul oluyor ve 'edebi-tarihsel-antropolojik-politik' bir yansıma haline geliyorsa ve eğer filozof 'çok amaçlı bir entelektüel' olursa o zaman felsefe tüm disiplinlerle aynı seviyede yer alır ve diğerleri gibi sıradan bir bilgi haline gelir (Rorty, 1982: 140-142). Bu anlayış ufkunda edebi kültür şu şekilde tanımlanabilir: Bilim, din ve felsefe dâhil olmak üzere tüm bilgi disiplinlerinin -edebi türler- farklı yazı türleri olarak ele alındığı bir sohbet. Sohbetinde olduğu gibi taraflardan herhangi birinin üstünlüğünün kanıtlanabileceği veya sıranabileceği tarafsız bir zeminin olmayışı iddiaların (kuramların) eş ölçülmezliği fikrine neden olmuştur. Bu nedenle felsefe dâhil tüm disiplinler insanlık tarihinin sohbetine katkı veren dil oyunlarıdır. Zaman zaman yalnızca biri diğerinden daha fazla kullanışlı olmuş ve öne geçmiştir. Yoksa Rorty'nin ısrarla iddia ettiği gibi, "dünya konuşmaz". Yalnızca dünyayı daha iyi anlamak için anlatılar yaratılır ve bu, basitçe bir dile programlanmaktan başka bir şey değildir (Rorty, 1989: 5; 1995: 27).

Bu dönüşüm kültürün bütünlüğüne yön veren kılavuzun değiştirilmesinden ibaret değildir. Bu, kültür mimarisinde ve onun yapı taşlarının iç organizasyonunda bir devrimdir. Bilimin ve metafiziğin hakikat üzerindeki yargı yetkisi inkâr edilirken, başka hiçbir disiplin buna hak iddia edemediği ve edemeyeceği demokratik bir katılım biçimi benimsenmektedir. Felsefenin ve bilimin bir zamanlar işgal ettiği yeri sanat, edebiyat ya da etik artık kaplamaz, aksine boş kalır ya da yok olur. Felsefe sonrası bir kültürün, tüm kültür alanlarının etrafında döndüğü bir merkezi felsefi fikrin kendisini kenara bıraktığı gerçektir. Bu iddiaya göre artık dikey hiyerarşi ortadan kalkar ve geriye yalnızca düz bir senaryo kalır. Felsefe de dâhil olmak üzere kültürün tüm alanlarının aynı temel üzerinde olduğu demokratik ve çoğulcu bir alan benimsenir. Kültür dikey bir örgütlenmeden yatay bir düzensizliğe doğru ilerledikçe bir dönüşüm, aslında bir altüst oluş meydana gelir (Rorty, 1982: xxxix).

Öte yandan edebi kültürün yapı taşları nesnel kavramlar ya da gerçekler değil, sözcükler ve sözcük dağarlarıdır. Edebi bir kültürün mensupları hakikate değil hayatı anlamak ve yorumlamak bakımından dile sahip olduklarına inanırlar. Yalnızca dünyaya dair izlenimleri sentezlemeye ve yaşamın her alanında belirlenmiş hedeflere ulaşmaya yarayan araçlar olarak anlaşılan sözcük dağarı vardır. Disiplinler yan yana olduğundan sanatçı, şair, romancı, filozof ve bilim adamı eşit derecede geçerli görüşler sunar. Din, bilim, felsefe ve sanat herhangi bir bilgiden daha fazla veya daha az nesnel ya da öznel değildir (Rorty, 1991: 32). Ancak bu dönüşüm, bilimi ve felsefeyi kültürün kapsamı dışında bırakmayı gerektirmez. Yeni pragmatist ya da postmodern filozof, Platon'un şairleri şehirden kovmasının karşılığını, bilim adamlarının ve filozofların sürgün edilmesiyle ödemez. Böyle bir yanıt, Platonculuk ve Modernite'nin şiire verdiği yanıtla aynı nitelikte olacaktır. Bilim, sanat, felsefe ve edebiyat yaşamın veya dünyanın farklı yönlerinin ortaya çıkardığı sorunlarla ilgilenen dil oyunları olduklarından hepsi meşru araştırma alanlarıdır (Rorty, 1982: xiii). Bir edebi kültürde bireyler ve toplumlar, karşılaştıkları sorunlarla yüzleşmek için yerel anlatıları kullanırlar. Edebi bir kültür içinde yaşayan nesiller, mevcut söz dağarcıkları arasında seçim yapar

veya yenilerini yaratırlar, ancak her yeni söz dağarcığının tarihten doğduğunu, olumsal ve sonlu olduğunu bilirler (Rorty, 1982: 148-150).

Üst anlatıların (her türlü büyük hikâyenin) yeni bir ahlaki yapının inşası için temel araçlar olarak benimsenmesi, çağdaş kültürde etkili olan bir dizi dürtüyü takip eder. İlk etapta, ahlaki öğrenme, kültürel değişim ve siyasi ilerleme görevlerinde hayal gücü ve sanatın, tartışma yapma kapasitesi kadar önemli güçler veya yetenekler olduğu hatırlanır. Bu tutum esasında Romantik öğretinin rasyonalist kökenli felsefeye karşı savaşında yeni mevziler kazanmak anlamına gelir (Rorty, 1989: 3,7). Buna ek olarak, Lyotard'ın güvensizliğinden sonra, Postmodern düşüncenin hemen hemen tüm akımlarına yayılan üst anlatılarda, kültürün dönüşümü için geriye kalan stratejilerden biri, her çağın hayal ettiği anlatıları ve dil oyunlarını taklit etmektir. Eğer modern kültürün iddiasının aksine ahlaki ilerleme temelde topluluğumuzun daha fazla sayıda insanla özdeşleşerek güçlendirilmesinden ibaretse, o zaman böyle bir proje, zamanımızın hayal gücünün, bireylerin ve toplumların sahip olduğu temsilin genişlemesine işaret eder. Bu süreç kolektif olduğu kadar bireyseldir. Hayal gücü ve sanat tarafından yönlendirilir. Bu bir 'estetik gelişme' ve 'estetik kendini yaratma' dinamiğidir (Rorty, 1991b: 13). Aydınlanma'nın ahlaki ilerleme konusunda, insan haklarına saygının ve adil toplumların inşası amacıyla kültürün rasyonelleştirilmesi projesi, kültürün şiirselleştirilmesi ile farklı bir çerçeveye dâhil olur (Rorty, 1989: 13). Moderniteyi şiirselleştirmek, onu anlatıyı kullanarak, öyküler anlatarak dönüştürmek anlamına gelir. Post-felsefi ya da postmodern kültür şiirseldir.

Sonuç olarak, bir edebiyat kültürünün ufkunda modern çağın duyarlılaştırılması görevi, hikâye anlatmakta en uygun olanaklardan birini bulur. Hakikat iddiasıyla karşınıza dikilen bir geleneğe şiirle karşılık verme fikri aptalca gelebilir veya çok zayıf ya da basitçe etkisiz bir strateji olduğu şüphesine düşülebilir. İnsan hakları mücadelesine dâhil olan ve karşı karşıya kaldıkları tarafların gücünü ve alınan riskleri bilenler ve ihlallerin vahşetini ve saçmalığını gözlemleyen sıradan vatandaşlar için bu tür hikâyelerle şiddete karşı çıkmak kulağa mantıksız veya safca gelebilir. Ancak yine de Rorty, bu şekilde düşünenleri, hikâyelerin barbarlıkla başa çıkmada zayıf olduğunu öne süren önyargıyı bir anlığına askıya almaya davet etmektedir (Barreto, 2011: 109-110). Rorty bu doğrultuda felsefeyi ve kendisi gibi filozofları şöyle betimlemektedir: “Benim gibi anlayışlı bir filozofun karşılaştığı zorluk kendini fizikçiden çok şairin yardımcısı olarak gören bu kişinin önerisi, bu önerinin bir şeyi doğru bulduğuna ve değilse düzelttiğine, benim felsefe konusundaki rahatsızlığımın olayların gerçekte olduğu gibi karşılık geldiğine dair imalardan kaçınmaktır” (Rorty, 1989: 7-8).

Pragmatist Politika

Felsefe nedir? Filozof ne iş yapar? Pragmatist düşünce için bir disiplin olarak felsefenin ve bu işle meşgul olan filozofun bir işlevinin olması gerekir. Rorty'ye göre, filozofların “insanlığın kendisiyle ne yapacağına dair süregelen sohbetine” katkıda bulundukları bir kültürel ortama katkı sunmak/vermekten öte görevleri olamaz (Rorty, 2007). Bu, ahlaki açıdan ilerici eyleme odaklanan filozoflar için kesinlikle kamusal bir rol olarak görülebilir.

Rorty, etik bir uygulama olarak insan dayanışmasının amacının zulmü önlemek olabileceği önerisiyle etik anlayışı daha çok bir tür tanıma problemine dönüştürür. Ayrıca bu yanılla bir iyi kavramı tespitinin ötesinde fiziksel, ekonomik ve etik acı biçimleri karşısında duyarlılık geliştirmek beklenir. Bu fikir, genellikle zulümden kaçınmayı zevk aramaya tercih ettiğimiz gerçeğine dayanmaktadır. Aynı zamanda bir sorun karşısında insani dayanışmayı bulabileceğimizi de bir umut olarak korumaktadır (Rorty, 1995).

Rorty, zulmün yalnızca fizyolojik acıyı değil aynı zamanda kendi deyişiyle zihinsel acıyı veya aşağılamayı da içerdiğini iddia eder. Esas olarak onun aşağılanmayla ilgilendiğini belirtmek hatalı olmaz. Ancak yoksulluğun neden olduğu fizyolojik acılar küresel etik açıdan ayrıca önemli görünmektedir. Yukarıdaki iddianın iki önemli nedeni vardır. İlki, yoksulluğun neden olduğu fiziksel acılar, normal fizyolojik özelliklere sahip insanlar için dayanılmaz olması anlamında temel acılardır. İkincisi, bu tür acıların azaltılıp azaltılamayacağı küresel dayanışma çabamızla doğrudan ilişkilidir. Dahası, Rorty'nin gündeme getirdiği küresel etik sorunuyla ciddi bir şekilde yüzleşmemiz gerektiği açıktır. Kısaca sorun ona göre, “mesafe” sorunudur, yani yakındakiler ile bilinmeyenler arasındaki ayrıma dayanan ahlaki bir sorundur (Rorty, 1995;1996b; 2008; Abe, 2014: 4).

Rorty'nin ahlaki yakınlığa dayalı etik önerisi bir çeşit ahlaki duygu kavramıyla öne çıkan Hutcheson ve Hume gibi filozofların görüşlerini çağrıştırmaktadır. Özellikle Hume'a referanslarıyla dikkat çeken bu etik görüş acıma duygusu özelinde sempati yeteneğini değerlendirmektedir. Fakat hemen şunu belirtmek gerekir ki, Rorty bu doğayı bir “öz”, “form” veya “doğuştan ortak bir doğa” gibi üst bir anlatıya dayalı teorik bir çerçevede incelemeyi. Ayrıca Shaftesbury ve Hutcheson ile başlayan bu gelenek için ahlaki duygu ve özellikle sempati duygusu iyiyle doğruyu ayırt etmek bakımından işlevsel bir duygudur. Başka bir araştırmanın konusu olacak kadar kapsamlı bir husus olan bu duygunun teorik tarihine yeni pragmatist Rorty'nin görüşlerinin farklılıklarını anlamak bakımından kısaca değinmek gerekli görünmektedir. Duyumu öne çıkaran bu felsefi öğretinin içerisine yukarıda sayılan düşünürler

dışında pek çok başka isim eklenebilir. Ancak biz burada Rorty üzerinde bariz etkisi olması nedeniyle Hume'un görüşleri etrafında değerlendirmelerde bulunmayı tercih ettik. Bu görüş temelde ahlaki anlamda dayanışmaya yatkın olduğumuz iddiası üzerinde ilerlemektedir. Buna göre başkalarının duygularına karşı hassas ve ilgili olma kapasitesi adalet duygusu gibi diğer ahlaki duyguların nedeni olabilir. Dolayısıyla bu psikolojik doğa başkalarını düşünmeye ve onların acılarını paylaşmaya neden olan alturist eylemlerin kaynağı olarak düşünülmektedir. Fakat bu görüş alternatifsiz değildir. Mandeville ve Hobbes gibi filozoflar, insan soruşturma konusu edildiğinde onun egoist bir doğası olduğundan söz etmişlerdir (Mandeville, 1924; Hobbes, 1996). Hume da Mandeville ve Hobbes gibi, duyarlı olduğumuz karanlık tutkuların, Shaftesbury'nin savunduğu kardeşlik duygusu ve sosyallik kadar, insan doğasında derin köklere sahip olduğunu düşünmüştür. Yine o, Mandeville gibi tüm tutkularımızın izini küçük bir dizi temel psikolojik ilkeye dayandırmıştır. Bireysel benliklerimizin, onları besleyen ve ayakta tutan toplumsal yaşamın, tam anlamıyla hastalıklı olmasa da ahlaki açıdan belirsiz, sıkıntılı ve çoğu zaman derinden rahatsız edici niteliklerle pekiştirildiğini savunur. Kendimizi başkalarının gözünden görme ihtiyacımız ve başkalarıyla birlikte olmaktan aldığımız haz, kendimizi beğenmekten kaynaklanmasa bile bizi bir araya getirebileceği kadar kolaylıkla uzaklaştırabilir.

Hume, İnceleme'de sempatiyi dostluk, acıma veya iyilikseverlik gibi bir duygu ya da tutku olarak değil, insan psikolojisinin temel bir ilkesi ya da mekanizması olarak değerlendirir. Bu ilkeyle insan psikolojisinin oluşumunu ve duygularımızın işleyişini açıklamayı umar. Sempati, "düşünen bir varlıktan diğerine duyguların kolayca iletilmesi" şeklinde bir kapasite olarak değerlendirilebilir (Hume, 1973: 2.2.5.15; 1965). Bunun yanı sıra Hume, sempati duyan kişi ile sempati duyduğu nesne arasındaki ilişkiyi veya benzerliği, sempatinin psişik hareketi için temel hale getirir. Ona göre "bizim yakın birisiyle veya henüz herhangi bir nesne seviyesindeki bir şeyle kurduğumuz ilişki ne kadar güçlü olursa, hayal gücü de o kadar kolay geçiş yapar" (Hume, 1973: 2.1.11.5). O halde, belki de en ilkel biçimiyle bulaşma, başkalarının gözyaşlarını ve gülümsemelerini gözlemlemekten onların üzüntüleri ve sevinçlerine ilişkin fikirlere geçmemizi sağlayan daha karmaşık biçimlerde yer alan "çıkarımlar" için deneysel temeli ve kökü sağlar. Hume'un aklında buna benzer bir şey olabileceğine dair bazı kanıtlar Sorgulama'da ve diğer bazı eserlerinde de bulunabilir. Bu metinlerinde Hume, neşeli bir insanın ruhunu yakaladığımız anda yaşanan bulaşmanın aynı zamanda hayal gücümüzü harekete geçirerek bizi onların duygularını ve mizacını daha yakından tanımak için harekete geçirdiğini ileri sürer (Hume, 1973: 251, 386; 1968: 7.2). Hume, acıma duygusunu kendini beğenme ve küçümseme gibi zıt duygular üzerinden ele alır. O, bu yönde insan doğasında hayal gücü, yetiler, ilişkiler veya zorunlu ve olumsal bağlantılar, sevgi ve nefret gibi duygular ve bunların kökenleri üzerinde psikolojiye de kaynaklık edecek sistemli incelemeler yapmıştır.

Hume'un görüşleri etrafında şu sorular sorulabilir: Her ne kadar Rorty, bu tür bir doğayı reddetmiş olsa da bu görüşüyle üstü örtük bir ortak doğa veya türsel bir yatkınlık kabul etmemiş midir? Ayrıca psikolojik bir prensibe dayalı bu görüşün becerisini ifade gücüne, dilsel oyunlara veya metaforlara dayalı edebiyattan sağlayabilecek midir? Bu yönde güçlü eleştirileri detaylarıyla anmak mümkün olmasa da burada bu iddiaların varlığından ve Rorty'nin yanıtlarından kısa da olsa söz etmek gerekir. Bu soruyu veya açıkça ciddi bir eleştiri barındıran bu soruşturmaya Rorty şiddetle reddetmiştir. İmkânların dil aracılığıyla yaratılacağını düşünen Rorty'nin gözünde bu duygusal birlikteliği oluşturmak için tek bir makul ve gerçek yol yoktur. İnsanlar bunu çeşitli biçimlerde gerçekleştirebilirler. Önemli olan bireylerin başkalarını artık kendileri gibi acı çekebilen varlıklar olarak görmelerine imkân veren bir dil oyunu yaratmalarıdır. Bu yönde bir yatkınlığa dair kaynak felsefe değil gözlemlerdir. Bu iddia diğer çağdaş alternatif görüşlerin geride kalmasına neden olmuş gibi görünse de Rorty, bu görüşün de olumsal olduğunun farkındadır. Bu yorum onun iddialarına dair bir yumuşatma tekniği değildir. Onun burada tarafsız kalmaya çalıştığına dair şu açıklamaları değerlendirmelerin objektifliğini görebilmek açısından önemlidir:

"Benim ütopyamda insan dayanışması, "önyargıları" azaltma veya önceden gizli kalmış derinliklere inerek fark edilecek bir gerçek olarak değil de ulaşılması gereken bir hedef olarak görülecektir. Bu, araştırma yoluyla değil, hayal gücüyle, yabancı insanları başkalarının acıları gibi görebilme yoluyla başarılmalıdır. Dayanışma düşünerek keşfedilmez, yaratılır. Tanıdık olmayan diğer insanların acılarına ve aşağılanmalarına ilişkin belirli ayrıntılara karşı duyarlılığımızı artırarak yaratılır" (Rorty, 1989: xvi).

Belirli bir doğayı, bir özü kutsallığından arındıran bu görüş Rorty'nin Fransız Devrimi'nde olduğunu iddia ettiği gibi bir gecede bütün dil oyunlarının değişebileceği fikrini vurgular (Rorty, 1995: 23). Bu nedenle Rorty'nin ilgili iddiasına göre, felsefenin dışında bugün tarih ve edebiyat daha güçlü dayanışma formülleri sunmaktadır. Başka deyişle acı üzerinden geliştirilen bu dil oyunu bir gerçekliği keşfetmekten öte yaşam için bir tür adaptasyondur. Bu görüş belirli bir ahlaki kriter ile, örneğin basiret, sıradan bir karar arasındaki mutlak ve kesin ayrımı anlamsızlaştırır. Oluşturulan bu kültür ise şeyleri ve olayları tesadüfiliğin ve zamanın ürünleri olarak görmenin imkânını sağlar. Bu nedenle dayanışma ortak bir doğayı keşfetme yoluyla değil yeni eğretilmeler yoluyla

kurulabilir. Acıyı daha fazla insanın anlayabileceği veya hissedebileceği olanaklar dairesi (hermeneutik daire) içerisinde tanımlamak bu yönde ciddi bir atılımdır. Acı duygusu üzerinden yalnızca farklı sözcük dağarları arasında arabuluculuk gerçekleştirilebilir. Dayanışmanın birçok yolu olabilir. Duygudaşlık bu yolları keşfedebilmenin önemli araçlarından biridir.

Yukarıdaki ifadelerden, Rorty'nin insani dayanışmanın (zulümden kaçınmanın) başkalarının acılarına duyulan sempatiyle kaynaklandığı konusunda ısrar ettiği açıktır. Yani onun hareket noktası çoğu kimsede görüldüğü gibi insanların acılarına sempati duyduğumuz gerçeğine dayanmaktadır. Fakat Rorty'ye göre başkalarının acılarına sempati duymak, insan doğasına dayanan a priori bir ahlaki ilke değildir. Pragmatist Rorty, tarih dışı bir hakikatin varlığında ısrar eden ahlaki evrenselciliği reddeder. Başkalarının acılarına duyulan sempati evrensel bir gerçek değil, ampirik ya da sosyolojik bir olgudur (Mouffe, 1996: 42). Bu nedenle, Rorty'ye göre bizim sorunumuz, kendisinin “duygusal eğitim” dediği şey aracılığıyla başkalarının acılarına sempati duyma kapasitemizi nasıl geliştirmemiz gerektiğidir. Burada Rorty'nin yakın çevredekilere sempati duymanın bu zorluğun çözümünde yararlı bir yöntem olabileceği konusundaki ısrarının üzerinde durmalıyız. Bu durum aşağıdaki alıntıdan da açıkça anlaşılmaktadır: “Eğer kişi Baier'in tavsiyesine uyarsa, rasyonel egoistin “Neden ahlaklı olmalıyım?” sorusuna cevap vermemeyi ahlak eğitimcisinin görevi olarak görecektir. Ayrıca çok daha sık sorulan “Bir yabancıyı, akrabam olmayan bir insanı, alışkanlıklarını iğrenç bulduğum bir insanı neden önemseyeyim ki?” sorusuyla ilgilenmeye ikna edecektir. İkinci soruya verilebilecek cevap şudur: “Çünkü o sizin tanıdığınız veya yakınınız olabilir” veya “Çünkü annesi onun için üzülüyor” diye başlayan uzun, hüznü veya duygusal bir hikâyedir (Rorty, 1998: 185-186). Ancak onun önerisi yalnızca yararlı bir araç değildir. Bu aynı zamanda küresel adalet teorileri için de harekete geçirici bir protesto biçimidir. Rorty'nin sorusunun amacı nedir? Ahlaki ikilem, evrensel yükümlülük veya hakla ilgili bir adalet sorunu değil, yakın diğerleri/gruplar ile bilinmeyen diğerleri/gruplar arasındaki “ çatışan sadakatler” sorunudur (Abe, 2014: 5). Rorty'ye göre ahlaki ikilem şunu göstermektedir: “Yabancı şahitlik yaptığımızda doğru şeyi yapıp yapmadığımız sorusuyla eziyet görmeye başlamadan önce, onun ‘bizden biri’ olup olmadığına dair bir ilişkiyi soruşturan anlamlı bir alan yaratılır.” Ve bu “anlamlı alan arayışı” özellikle bazı durumlarda radikalleşebilir. Ancak işler gerçekten zorlaştığında bu tür bir gruba olan bağlılık zayıflayabilir veya tamamen ortadan kalkabilir. Böyle bir durumda bir zamanlar kendimiz gibi sandığımız insanlar dışlanabilirler. Sokağın aşağısındaki yoksul insanlarla yiyecek paylaşmak normal zamanlarda doğal ve doğru bir davranıştır, ancak bunu yapmak kişinin ailesine sadakatsizlik sayılacak bir kıtlık döneminde belki de geçerli değildir. İşler zorlaştıkça onlarla olan sadakat bağları zayıflar ve sırasıyla yakındakilerden uzaktakilere doğru sempati duygusu azalır ve dayanışmada aşınma artar” (Rorty, 2007: 42). Yine Rorty sempati duygusunun taraflılığını kabul ettiğinden şunları iddia etmektedir: “...dayanışma duygumuz, dayanışmanın ifade edildiği kişiler “bizden biri” olarak düşünüldüğünde en güçlü olur. Burada “biz” insan ırkından daha küçük ve daha yerel bir şey anlamına gelir” (Rorty, 1989: 191; Bacon, 2012: 116). Bu açıklamaların ardından yararlı bir önlem olarak diğerinin yaşamının “ayrıntılı bir şekilde tanımlanmasının” önemine vurgu yapar ve muhtemelen “biz olarak görülenler” yelpazemizin sınırlarını uzatarak “genişletilmiş sadakat olarak adalet” fikrini gerçekleştirmeye çalışır. Şu uzun alıntı Rorty'nin çözüm önerisi hakkında bir kanaate ulaşmak için gerekli görünmektedir:

“‘Bizim de insanlığa karşı yükümlülüklerimiz var’ sloganını benimsemenin doğru yolu, “biz” algımızı elimizden geldiğince genişletmeye çalışmayı kendimize hatırlatmanın bir aracıdır. Bu slogan bizi, geçmişteki olayların belirlediği yönde daha da ileriye gitmeye teşvik eder- bir sonraki şehirde yaşayan ailenin “bizim” arasına dahil edilmesi, sonra nehrin karşı tarafındaki bir grup bireyin, sonra dağların ötesindeki diğer ülkelerin ve sonra denizlerin ötesindeki inançsızların (ve belki de en sonuncusu, bunca zamandır bizim kirli işlerimizi yapan hizmetçiler) bizden biri olarak görülmesidir. Bu, devam ettirmemiz gereken bir süreç olarak önerilir. Dışlanmış insanlara, yani hâlâ içgüdüsel olarak “biz” yerine “onlar” olarak düşündüğümüz insanlara karşı uyanık olmalıyız. Onlarla benzerliklerimizi fark etmeye çalışmalıyız. Sloganı doğru yorumlamanın yolu, bizi şu anda sahip olduğumuzdan daha geniş bir dayanışma duygusu yaratmaya teşvik etmektir. Yanlış yol, bunun bizi böyle bir dayanışmayı tanımaya teşvik ettiğini, onu tanımamızdan önce var olan bir şey olduğunu düşünmektir. O zaman kendimizi anlamsızca şüpheli olan “Bu dayanışma gerçek mi?” sorusuna açık bırakırız. Benzer yorumla Nietzsche'nin, dinin ve metafiziğin sonunun, zalim olmama girişimlerimizin sonu anlamına gelmesi gerektiği yönündeki imasına kendimizi açık bırakırız” (Rorty, 1989: 196; Kohen, 2007: 127).

Rorty'nin söylemi aslında başka, uzak ve ötedeki kimselerin üstü örtük olarak bizden biri olmadığı ama “öyle görmeye çalışmalıyız” imasıyla bir katlanma (hoşgörü) cümlesine dönüşmeye başlar. Bu görüş bizi yalnızca “Aynı gemideyiz ve davranışlarımız herkesi etkiliyor” gibi pragmatist bir vizyonda buluşturabilir. Yine bu düşüncede sanki hiyerarşik bir sınıflama kendini hissettirir. Çünkü Rorty'nin daha uzakta kimselerden söz ederken seçtiği insanlar, modern anlatıdaki seçkin bir tasnifi anımsatır. Aksine yorumla bunu sunmuş olsa bile bu modern anlatıyı pekiştirmek olmaz mı? Bu nedenle Postmodern Burjuva Liberalizm'i adına uygun bir şekilde ‘bir beyaz veya bir seçkin’ için yazılmış izlenimi verir. Öncelikle bu tür insanları zulüm karşısında koruyalım gibi güçlü bir

algıyla hareket eden ancak duygudaşlığın daha önce ve köklü bağlarla ilişkisinden bahsedildiğinde bu felsefenin başlangıçta göz alan güçlü ışığı sönükleşiyor gibidir.

Rorty'nin dayanışma kültürü ve toplumsal bir tutkal olarak ileri sürdüğü en fazla bir tür eğilim (zorunlu ve ortak değil) olarak gösterilebilecek sempati herhangi klasik felsefi bir dayanak olmadan önerilmiştir. Radikal bir görüş olarak bu varsayım ilgili duyguyu güçlendirmek bakımından eksiktir (Abe, 2014: 8). Böyle bir felsefi imayı abartılı bulan Rorty için yapılabilecek tek şey “doğru yolu bulur gibi görünen (başarılı, yararlı) iddiaların sırtını sıvazlamaktır.” Yine de Voparil gibi düşünürlere göre Rorty'nin sempati yayma yöntemi sorunların üstesinden gelememiştir. Voparil, Rorty'nin önerdiği duygu siyasetinin bir sınırlamasına dikkat çeker: “Uzaktaki ve bizden farklı olan “başkalarına” yönelik sempatiye dayalı ilginin artması, yalnızca Kuzey Atlantik demokrasilerindeki şanslı kişilerin mevcut kimliklerini yeniden doğruladığı ölçüde geçerlidir ve bu oldukça sınırlı bir çaba olarak kalır” (Voparil, 2006: 102). Fakat burada Rorty'nin yakınlaşma fikrine şöyle bir katkı sunulabilir: “Ötekileri anlamının bir başka ve daha etkili yolu, uzaktaki diğerlerini “bizden biri” olarak görme yeteneğinden ziyade, onların yardımına gelme ihtimalimizi artıran etkili bir unsur olarak, onların acılarına tam bir gerçeklik kazandırabilme yeteneğini öne çıkarmaktır. Bu yetenek daha güçlü bir motivasyona neden olarak üzerine bir duygu siyaseti inşa etmek için daha sağlıklı bir zemin yaratabilir” (Voparil, 2006: 102). Bu hususta Voparil şöyle devam eder: “Eğer ilğimiz insanları başkalarının acılarına son vermek için harekete geçmeye motive eden şeyse, onların acılarının gerçekliğini algılamak, onları “bizden biri” olarak görmekten daha güçlü ve daha kolay ulaşılabilir bir şeydir” (Voparil, 2006: 104). Voparil'in de bu yöndeki ısrarının nedeni, Hume'un “gerçekliğin bizi eyleme geçirme bakımından gücü”ne işaret ettiği satırlarda aranabilir (Abe, 2014: 8-9). Nihayet Rorty'ye göre herhangi bir kimsenin yaşamını, başkalarını nasıl gördüğünü, onlarla özdeşleşme arzusu veya biçimini ve “biz” olgusunu ya da topluluk duygusunu anlamlandıracak din, felsefe veya bilimden öte sanat ve politikadır. Metafizik bir temel, ortak doğa veya ahlaki misyon başkalarıyla sempati kurmayı sağlamazlar. Bunu sanat ve edebiyat duygusal hikâyeler yoluyla başarabilir. Politikada burada bu yöndeki entelektüel umudu gerçekleştirecek ılımlı kamusal ortama zemin hazırlamalıdır. Bu görüşe bağlanan kimseler kendilerini veya toplumlarını bir ayna gibi temsil etme biçiminde öndeyide (prediction) bulunmak biçiminde değil de başka şekilde anlarlar. Onlar için hayal gücü akıldan daha değerlidir. Bu nedenle bu tür düşünceleri anlamsız görürler (Rorty, 1995: 25).

İnsan Hakları Kültürü

İnsan hakları kültürünü güçlendirmeye yönelik bir strateji olarak çağın duygusal eğitimi projesi, öncelikle bireylerin ve toplumların yabancıları duyma ve onların yaşam tarzlarına aşina olma kapasitelerini arttırmakla ilgilidir. Böyle bir kültürün geliştirilmesi, insan deneyiminin bir parçası olan çeşitli kültürler ve bakış açıları hakkında hikâyeler anlatılarak ilerletilebilir. Bu, çok farklı olan insanlarla benzerlikleri görme kapasitesini genişletmek ve farklılıklara çok fazla dikkat etmemekle ilgilidir. Böyle bir temas veya aşinalık, bizi bireyler ve topluluklar olarak oluşturan belirli sosyalleşme ve yetiştirme süreçlerinden (tarihsel, coğrafi ve kültürel olarak spesifik) doğan etnosentrizmi aşmamıza olanak tanır (Rorty, 1991: 14). Bu süreçte ‘insan olmanın birden fazla yolu ile tanıştıkça, hayal gücünün önemi fark edilir ve bu yolla kimlikler ve ‘bizim gibi insanlar’ olduğunu düşündüğümüz kişilerden oluşan grup genişletilir. Bu da bireysel ve kolektif kimliklerin daha kapsayıcı terimlerle veya aynı şekilde dışlayıcı olmayan bir biçimde tanımlanmasına yol açabilir (Rorty, 1998: 117). Başka bir deyişle, başkalarının birçok açıdan benzer olduğunu fark ettiğimiz bu süreç, onlarla ‘hayal gücümüze dayalı bir özdeşleşme’ yaşamamıza olanak tanırken, aynı zamanda bu özdeşleşme ‘kendimize dair algımızı’ genişletmemize de yol açar (Rorty, 1989: 190,196). Eğer böyle bir dönüşüm mümkün olursa o zaman bir kültürün üyeleri diğer toplulukların, alt kültürlerin veya azınlıkların üyelerinin kendilerine benzediğini düşünebilir ve hissedebilir. Rorty'nin ifadeleriyle bu deneyim şöyledir: “Dayanışma, tanımadığımız, başka insanların acılarının ve yoksunluklarının tikel ayrıntılarına duyarlılığımızı artırmamız sayesinde yaratılacaktır. Böylesi artmış bir duyarlılık, “onlar bizim gibi hissetmiyorlar” ya da “ıstırap her zaman olacaktır, öyleyse niçin onları ıstıraplarıyla baş başa bırakmayayım ki?” şeklinde düşünerek kendimizden farklı olan insanları marjinalleştirmemizi daha zorlaştıracaktır” (Rorty, 1995: 19).

Çağın şiirselleştirilmesi yoluyla duyarlılaştırılması, ikinci olarak, modern bireylerin acı çekenlere sempati duyma kapasitesinin, yani kendimizi istismara uğramış olanların yerine koyma yeteneğinin geliştirilmesinden oluşur. Sempati duygusunun geliştirilmesi, ‘diğer, yabancı türdeki insanların acılarına ve aşağılanmalarına ilişkin belirli ayrıntılara karşı duyarlılığımızı artırmaktan’ oluşacaktır (Rorty, 1989: xvi). Bu, aşağılanmanın veya zulmün hedefi olan insanlar hakkında hikâyeler anlatarak başarılabilir. Bunlar baskı altında olan ve içinde bulundukları kötü durum ve kırılganlık içinde gösterilen kişileri anlamak bakımından teşvik edici hikâyelerdir (Rorty, 1998: 127-129). Bu tür görüntüler, sözler ve sesler, insan hakları ihlallerinin mağduru olan diğer kişilerin acılarıyla yakınlaşmak üzere, başkalarının acılarına olan duyarlılığımızı uyandırabilir. İnsan hakları konusunda duygusal eğitim, bireylerin ve kültürün başkalarının acılarına duyarlı hale getirilmesi üzerine yoğunlaşmalıdır. Rorty bu

noktada çeşitli kültürel ürünlere işaret eder. Çizgi romanlar, dizi ve belgeseller ve daha başarılı olabilecek şekilde romanlar buna örnek gösterilebilir. Ona göre, Dickens'ın, Olive Schreiner'in ya da Richard Wright'ın gibi kurgular, bize daha önce ilgilenmediğimiz insanların katlandığı acı türlerinin ayrıntılarını verir. Choderlos de Lados, Henry James ya da Nabokov'un gibi kurgular bize ne tür zalimliklere muktedir olduğumuza dair ayrıntılar verir ve böylece kendimizi yeniden tanımlamamıza olanak tanır. İşte bu nedenle söz konusu araçlar metafiziğin, vaaz tarzının veya bilimsel incelemelerin yerini alan daha olumsal ve duygusal öğeler olabilirler (Rorty, 1989: xvi; 1995: 19).

Sempatinin geliştirilmesi, sizi 'insanları aşağılanmaktan korumaya' eğilimli kılan bir tutum, bir varoluş biçimi yaratır (Rorty, 1997: 42). Hikâyeler yalnızca acı çekenlere sempati duyma kapasitesini güçlendirmeye yardımcı olmaz. Ayrıca siyasi dayanışmaya dönüştürmek için bir eylem eğilimi veya hayati bir dürtü oluşturmaya da katkıda bulunabilir (Rorty, 1998: 134). Eğer ahlaki eğitim, diğer insanların kötü durumlarına karşı duyarlılığı artırarak geliştirilebilirse, o zaman 'ahlaki ilerleme daha geniş bir sempati meselesidir' (Rorty, 1999b: 82).

Hikâyeler son yüzyıllarda insan hakları kültürünün şekillenmesine katkıda bulunduğundan küçümsenecek bir sosyalleşme aracı değildir (Rorty, 1998: 118). Rorty, bu uzun vadeli kültürel sürecin bir örneği olarak romanların ve şiirlerin etkisinden söz etmektedir. O, 'Tom Amca'nın Kulübesi'nin Amerika Birleşik Devletleri kültüründe yarattığı etki gibi yaygın bir etkiyi öne çıkarmaktadır. Buna göre on dokuzuncu yüzyılda Harriet Beecher Stowe'un romanı güneydeki plantasyonlardaki yaşamı göstererek ülkenin dikkatini kölelik meselesine çekmiştir. Dönemin beyaz okuyucularının kalbine hitap eden roman, siyah köleleri şiddete ve aşağılamaya maruz kalan babalar, anneler ve çocuklar olarak, aynı zamanda beyazlar kadar insan ve hatta yakınlık duyduğumuz bir grup insanın olabileceği kadar iyi bir insan olarak tasvir etmiştir (Rorty, 1989: 218). Rorty başkalarına karşı davranışlarımızın onlarda nasıl bir etki bıraktığını anlamak açısından çeşitli eserlere referans vermeye devam eder. Örneğin ona göre, "Middlemarch'taki Bay Causaubon'la ya da Kasvetli Ev'deki Bayan Jellyby'yle özdeşleşerek, kendimizin ne yapmakta olduğunun farkına varabiliriz. Özellikle bu tür kitaplar, özerklik çabalarımızın, belirli bir tür mükemmelliğe ulaşma konusundaki özel takıntılarımızın, neden olduğumuz acı ve aşağılanmayı nasıl görmezden gelmemize neden olabileceğini gösterir" (Rorty, 1995: 204). Yine Dickens'ın, Olive Schreiner'in ya da Richard Wright'ın hikâye ve romanlarında olduğu gibi kurgular, bize daha önce ilgilenmediğimiz insanların katlandığı acı türlerinin ayrıntılarını verir. "Choderlos de Laclos'un, Henry James'in ya da Nabokov'un gibi kurgular bize ne tür zalimlikler yapabileceğimizin ayrıntılarını verir ve böylece kendimizi yeniden tanımlamamıza olanak tanır" (Rorty, 1991: 13; Barreto, 2011: 111-112).

Sonuç olarak hakların ve özgürlüğün öne çıkarıldığı bu görüş "özgürlüğe sahip çıkalım hakikat kendi yolunu bulur" şeklinde bir demokratik liberalizmi ima eder. Mouffe, Rorty'nin demokrasi ve haklar için kültürel mücadeleye ilişkin önerilerini bu anlamda şöyle değerlendirir: "İhtiyaç duyulan şey demokratik bir ahlakın yaratılmasıdır. Bu ise tutkuların ve duyguların harekete geçmesiyle, demokratik öznelerin ve demokratik irade biçimlerinin olanaklılık koşullarını sağlayan pratiklerin, kurumların ve dil oyunlarının çoğalmasıyla ilgilidir" (Mouffe, 1996: 5).

SONUÇ

Rorty, çok geniş bir felsefi formasyonla pragmatizme güçlü ve yeni bir vizyon kazandırmıştır. Wittgenstein'in "dilsel bir dönüşüme" işaret eden görüşlerinin güçlü potansiyelini Amerikan kültürünün felsefi ifadesi olan pragmatizmle başarılı şekilde birleştirmiştir. Bu felsefenin duygu esinli politik imaları demokrasi iklimi için gereklidir. Onun özellikle başkalarıyla ifade gücü üzerinden yaratmak istediği etkileşim sıkı ve sert politikaların gerekli olduğu ülkeler için olmasa da demokrasiyi benimsemiş ve bir yaşam biçimi haline getirmiş toplumlar için etkili olacağı söylenebilir. Ütopik veya hayalci olmak gibi sert eleştirilere rağmen yine de kendi başına insan haklarına saygıyı öne çıkaran "sempati duyma kapasitemizi başkalarının acılarına yoğunlaştırarak zulümden kaçınmalıyız" önerisi üzerine kuran bu görüş hermeneutik bir çözüm tipi sunmaktadır (Rorty, 1983). Rorty'nin deyimiyle bu, "duygusal bir eğitimin" eksiksiz uygulanması gerektiği anlamına gelmektedir. Ancak "mesafe sorunu"na aşırı derecede takılıp kalmış, hatta mesafenin azaltılmasını zulmü önlemek için bir "tedbir" olarak kullanmaya çalışmış olması kendi içinde görece sorunlu önerilerdir. Daha ziyade başkalarının şiddetli acılarına duyarlı olan "tarafılığın doğası" üzerinde önemli bir felsefi dil oyunu yaratmış ama bu konuda güçlendirici hiçbir unsur postmodern tutumu nedeniyle ekleyememiştir. Belirli bir etik prensibin diğerine üstünlüğü olmadığına göre en iyi ihtimalle duyarlılık geliştirilebilir ve çevremde bulunan insanlar nasıl davranıyorlarsa öyle davranabilirim. Bu sırada yakınımızdakilerin acılarını daha derinden hissettiğimiz için uzaktakilerin aynı ölçüde acı çektiği durumlarda bile yakınımızdaki "bizden biri" olan bu kimseleri daha fazla destekleyebiliriz. Ancak gerçekte bu tür durumlar çok sık meydana gelmez. Daha doğrusu, bu dünyadaki gerçeklik, insanların çektiği acının nicelik/nitelik farkının mevcut olduğu ve sempati yeteneğimizin bir tür tarafgirliğe sahip olduğudur. Bu nokta, Rorty'nin en büyük zayıflığını vurgulayabilir: Önerdiği özne tipi zalimliği tanımlama konusunda ne kadar yeterlidir? Ayrıca her şeyi yeniden ifade eden bu birey karşı saldırılara ne kadar dayanıklıdır? Kendi başına yeniden tanımlama zalimlik

sayılabilir mi? Hem kendini geliştirmeye odaklanan hem de kamusal alanda tecrübesini artıran Rorty'nin deyimiyle “liberal bir ironist”in, bazı insanları aşırı zalim bir hayata sürükleyen kendi kendini yaratma biçimine karşı çıkmak için yapabileceği ne kadar şey olabilir? Perry'nin belirttiği gibi: “Bu özne, “ironist”, Rorty'nin yaptığı gibi liberal bir toplumda “zalimliğin yaptığımız en kötü şey olduğunu” kesinlikle iddia edebilirken, “öteki” olan ve dolayısıyla toplumun dışında olan herhangi bir potansiyel suçluyu durdurmak için hiçbir yol önermemektedir” (Kohen, 2007: 112). Öyle görünüyor ki, Rorty'nin liberal ironisti, ancak o, “öteki” toplumdaki insanlar zulmü yaptıkları en kötü şey olarak gördüklerinde suçları durdurmak için harekete geçebilirler (Brandom, 2000). Peki, öteki bir toplumda yaşayan ve zulmün yaptıkları en kötü şey olduğu konusunda hemfikir olmayan insanların, yönetimlerin veya hükümetlerin elinde çeşitli zulüm biçimlerinin riskini göze alan liberalizm savunucuları ne olacak? (Kohen, 2007). Kohen'in eleştirileri haklı yanlarına rağmen, metafizik meseleleri ciddiye almak ve mutlak bir şekilde problemleri çözmek gibi bir iddiası olmayan bir görüş için biraz ağır bir eleştiri olabilir. Çünkü bu görüş hem yeni olanakları fark etmek ve kendini yeniden tanımlamak için hem de aslında sorunun paradigmatik bir görüş olduğunu hatırlatan terapötik bir söz dağarıdır. Muhtemelen Rorty de söylediklerinin (tıpkı eski öğretiler gibi) başkaları için aynı anlamı uyandırmayacağını farkındadır. Ama Sokratik anlamda rahatsız etmesi ve uyandırmak için onları dürtmesi anlamında teşvik edicidir.

Rorty, ironinin metafizikten daha fazla aşağılayıcı olmadığını iddia eder. Ona göre, “metafizikçi, bunu hayal gücü yerine rasyonellik adına yapsa da aynı zamanda yeniden tanımlar”. İronist, yeniden tanımlama süreci yoluyla, “metafizikçilerin sunduğu türden mutlak bir toplumsal mutluluk sunamaz”. İronist, herhangi birini veya herhangi bir şeyi özel olarak uygun gördüğü şekilde tanımlayabilir, ancak aynı zamanda bir liberal olduğu için “üzerinde hareket edebileceğim diğer insanların küçük düşürülebileceği tüm çeşitli yolların farkında olmalıdır.” Rorty buradaki ayrıma dikkat çekerek iyi bir iş çıkarmaktadır. Metafizikçi için kamusal hayatın özel hayattan ayrılmasına gerek yoktur çünkü o “şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair” hakikati bildiğine ve paylaşabileceğine inanmıştır. Nesnel hakikat kavramına erişimi olmayan ironist için, kamusal yaşam “belirli bir tür bilgi birikimi” ile karakterize edilir ve bu da diğer insanları neyin küçük düşürdüğü hakkında elinden geleni öğrenmesini ve belirli bu eylemlerden veya kamusal alanda yeniden tanımlamalardan kaçınmasını gerektirir. İronistin liberal olmaması için hiçbir neden yoktur. Ancak liberal metafizikçilerin bazen iddia ettiği anlamda “ilerici”, “gerçekçi” veya “mutlak” gibi ifadeleri barındıran olumsuzluğun sınırlarını aşan vaatleri de olamaz” (Kohen, 2007). Benlik denilen kör bir damganın dışında ironistler kendileri olmak bakımından etkilenmiş olmaktan korkarlar. Yersiz yurtsuz olmak hep kendi benliğini taşımak ve gelecekte bir yerde tamamlanması mümkün olmayan olanaklarıyla bir yerden bir yere taşımaktır. Bu bakımdan benliğin, dilin veya topluluğun olumsuzluğu insanlık dünyası için hep yeni eğretilmeler ve hep yeni duygudaşlık biçimleri kazandıracaktır. Bu bakımdan hayal gücüne dayalı şairane ve yaratıcı bu atılım insanların acılarını anlamak ve haklarına saygı duymak bakımından yararlı görünmektedir. Bu tutum varoluşçuluğun bir adım daha ötesine geçerek otantik olduğu düşünülen “kendine özgü taraflar gibi kişisel olumsuzlukların” abartılan anlamını bir kenara bırakmak yoluyla denkleştirici insani bir zemin önermektedir. Tam da burada birey tüm kabuklarından soyularak başkalarını anlamaya daha fazla çaba harcayabilecektir.

Fakat belki de bir güdü olarak “mutlak bir düzen veya en azından beklentilerin karşılandığı, öngörülebilir ve daha az kaygının olduğu dünya arayışı” kesin yanıtlar veren teorilere tutunmaya neden olmaktadır. Rorty'nin insan hakları kültürü bunun aksi bir durumda dayanışma umudunun daha güçlü olduğuna inanır. İnsan doğası nedir sorusu yerine yirmi birinci yüzyıl insanının demokratik sorunları nelerdir sorusunun ikame edilmesini ve bu sorularla ilgilenen bireyler yetiştirilmesini önerir. Bu bireyler kişisel gelişimin mutlaka başkalarının yararına katkı sunması gerektiğine inanmasalar bile kamusal olacaklardır. Bu görüş kendi başına buradaki insana ve onun acılarına odaklanmayı öneren ama bir kişiyi veya bir görüşü diğerinden üstün tutma konusunda çekimser kalan bir çizgide ilerler. Bireye odaklanan Rorty'nin, gücü ve yetkeyi her tarafa yaymak konusundaki çabası ayrıca önemlidir. İnsan hakları açısından sorunun Rorty'nin işaret ettiği gibi mesafe sorunuyla ilişkisi vardır. Örneğin Yahudilere karşı Hitler tarafından yürütülmüş olan soykırım sırasında tanıkların şahitlikleri sosyal yakınlıkların öteki denilen kimselerin bir insan hatta bizden biri olarak görmek bakımından etkili olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Rorty'nin duygusal eğitime işaret etmesi yerinde görünmektedir. Burada Kierkegaard, Heidegger, Wittgenstein ve Dewey gibi filozoflar ile Orwell, Nabokov ve Proust gibi şair ve romancıların katkıları küçümsenmeyecek kadar etkili olacaktır. Sonuç olarak başkalarını yakın bulmanın, haklarını tanımanın bir yolu olarak olumsuzluğun farkında olan, en derin inançlarının bir dil oyunu olabileceğini düşünen ve bu doğrultuda ötekiliği yalnızca bir tanımlama ayrımı olarak değerlendiren bireylerin tercihlerine bırakmak tedirgin edici görünür. En iyimser ifadeyle ütöpik bulunur. Ama ilk planda geri kalmış demokrasiyi benimsememiş ülkeler için olmasa da zengin demokratik ülkelerden başlayarak diğer ülkelerin politikaları ve uluslararası haklar için yararlı olabilir. Bu nedenle Rortyci felsefe geleceğe dair entelektüel umudu korumak bakımından bireylere özel ilgilerinin farkına varmalarının yanı sıra zalimliği tanımları için öneriler de bulunur.

KAYNAKÇA



- Abe, A. (2014). "The Approach to Global Ethic of Richard Rorty and its Critique". *Ars Vivendi Journal*, 6, 3-11.
- Bacon, M. (2012). *Pragmatism. An Introduction*. Cambridge. UK: Polity Press.
- Barreto, Joes M. (2011). "Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories". *Utrecht Law Review*, 7(2), 93-112.
- Brandom, Robert B. (2000). *Rorty and His Critics*. Massachusetts. USA: Blackwell Publishers Inc.
- Haack, S. (2006). *Pragmatism, Old&New: Selected Writings*. Amherst: Prometheus Books.
- Hall, David L. (1994). *Richard Rorty: Prophet and Poet of The New Pragmatism*. Albany: State University of New York Press.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. R. Tuck (Ed), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1965). "Of the standard of taste". *Of the Standard of Taste and Other Essays*. Indianapolis: Bobbiss-Merrill, 25-28.
- Hume, D. (1968). "Enquiry Concerning the Principles of Morals". H. D. Aiken (Ed), *Hume's Moral and Political Philosophy*. New York: Hafner Publishing.
- Hume, D. (1973). *A Treatise of Human Nature*. Oxford Clarendon Press.
- James, W. (1907). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. The University of Adelaide Library.
- Kohen, A. (2007). "In Defense of Human Rights: A Non-Religious Grounding". *Pluralistic World*. Routledge, 109-128.
- Legg, C. and Hookway C. (2019). "Pragmatism". E. N. Zalta (Ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Mandeville, B. (1924). *Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits*. Oxford University Press.
- Mouffe, C. (1996). "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy". C. Mouffe (Ed), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*. New York: Routledge, 1-12.
- Ramberg, B. (2009). "Richard Rorty". N. Zalta (Ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1983). "Postmodernist Bourgeois Liberalism". *Journal of Philosophy*, 80(10), 583-589.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). "The Priority of Democracy to Philosophy". *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 175-196.
- Rorty, R. (1991b). "Introduction". *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* (Çev.: M. Küçük ve A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rorty, R. (1997). "Justice as a Larger Loyalty." *Ethical Perspectives*, 4(3), 139-151.
- Rorty, R. (1998). *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope..* New York: Penguin Books.
- Rorty, R. (1999a). "Human Rights, Rationality and Sentimentality". Obrad Savic (Ed), *The Politics of Human Rights*. London: Verso, 67-82.
- Rorty, R. (1999b). "Ethics without Principles". *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rorty, R. (1999b). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rorty, R. (2002). "Postmodern Burjuva Liberalizmi" (Çev.: Y. Alogan). *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*. Ankara: Doruk Yayınları, 71-81.

- Rorty, R. (2006a). "Is Philosophy Relevant to Applied Ethics?". *Business Ethics Quarterly*, 16(3), 369-380.
- Rorty, R. (2006b). *Felsefe ve Doğanın Aynası* (Çev.: F. G. Kaya). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. *Philosophical Papers* 4. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2008). "Demokrasi ve Felsefe" (Çev.: Ş. Öztürk). *Cogito* 54, 260-270.
- Selim, F. (2013). *Radikal Bir Postmodernist Richard Rorty*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık.
- Staples, K. (2011). "Statelessness, Sentimentality and Human Rights: A Critique of Rorty's Liberal Human Rights Culture". *Philosophy and Social Criticism*, 37(9), 1011-1024.
- Taylor, C. (2003). "Rorty and Philosophy". C. Guignon ve J. Hiley (Ed), *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press 158-180.
- Voparil, C. J. (2006). *Richard Rorty: Politics and Vision*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations* (Trans.: G. E. M. Anscombe). Oxford: Basil Blackwell Ltd.