

**RİCHARD RORTY'NİN PRAGMATİK LİBERAL ÜTOPYASINDA
DİNİN İŞLEVİ VE GELECEĞİ SORUNU**

Ferhat Akdemir*

Öz

Richard Rorty geride bıraktığımız yüzyılda epistemolojiden ontolojiye, siyaset felsefesinden dil felsefesine kadar felsefenin birçok alanında adından belki de en fazla söz ettiren filozoflardan birisidir. Onun klasik temelci epistemolojiye yönelttiği eleştiriler ve her şeyi dil dolayımında anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı pragmatik epistemolojisi siyaset felsefesinden ahlak felsefesine, ontolojiden epistemolojiye kadar çok farklı bağlamlarda yeni tartışmalara ufuk açıcı niteliktedir. Bu çalışmada ise, söz konusu görüşler din felsefesi bağlamında ele alınacak ve iddia edilen görüşlerin dini inançların kaynağı ve misyonuna ilişkin düşünsel uzanımları irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Richard Rorty, Klasik Temelci Epistemoloji, Pragmatizm, Liberalizm, Din.

**THE PROBLEM OF THE FUNCTION AND THE FUTURE OF RELIGION
IN RICHARD RORTY'S PRAGMATICS LIBERAL UTOPIA**

31

Abstract

Probably, Richard Rorty was one of the philosophers who the most talked about him in many areas of philosophy from the ontology to epistemology, from the political philosophy to philosophy of language in the past century. His criticism of the classical foundationalist epistemology and his pragmatic epistemology that try to understand everything in the context of language are stimulating a new discussions in the political philosophy, moral philosophy, epistemology and ontology. In this study, this views will be discussed in the context of philosophy of religion and their intellectual extensions will be evaluated critically in the context the sources and functions of religious belief.

Key Words: Richard Rorty, Classical Foundationalist Epistemology, Pragmatism, Liberalism, Religion.

* Yrd. Doç. Dr. Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi, fakdemir@sinop.edu.tr

Giriş

Hiç kuşku yok ki Richard Rorty (1931-2007) modern dönemde pragmatik felsefenin sözcülerinden ve liberal dünyanın seçkin isimlerinden birisi olarak yirminci yüzyılın en etkili ve adından en çok söz ettiren filozoflarından birisidir.¹ Anglo-Amerikan dünyada doğmasına ve analitik gelenek içerisinde bir eğitim almasına rağmen Kıta Avrupası'nı da bilen, onun dili ve üslubuyla felsefe yapan bir filozoftur. Rorty'nin hem analitik hem de Kıta Avrupası ile olan bu ilişkisi onun entelektüel söyleminin paradoksal görünmesinin, dolayısıyla da anlaşılmasının zor oluşunun en önemli nedenlerinden birisidir. Anlaşılmasının zorluğunun bir diğer nedeni ise hakkında neredeyse aynı oranda güçlü karşıt yargılar bulunmasıdır. O, kimilerine göre, “filozof kılığına bürünmüş bir şarlatan”, “entelektüel bir züppe”, “alternatif bir ideoloji sunmaktan öte kendine özgü hiçbir teorik konumu bulunmayan bir propagandist”; kimilerine göre ise, “entelektüel bir süperstar”, “analitik felsefenin Troya atı” ve “iki bin beşyüz yıllık felsefeyi tersyüz eden devrimci bir filozof”tur.² Aldığı eğitimin ve felsefe yapma yönteminin çift yönlülüğüne ve kendisine ilişkin tasvirlerin çeşitliliğine bakıldığında Rorty’i anlamanın ne kadar zorlu ve sorunlu olduğu daha kolay anlaşılabilir. Hakkındaki bütün bu çelişen iddialara rağmen belki de gerçek olan tek şey var ki, o da yüzyıllar boyunca batının felsefe yapma geleneğini karakterize eden ve klasik temelcilik diye isimlendirilen epistemolojik anlayışa en keskin eleştirileri yönelten; bu eleştirilerden hareketle postmodern felsefeyi temellendiren bir filozof olmasıdır. Rorty kendisini pragmatik bir filozof olarak tanımlar. Hatta o, ikinci dünya savaşını takip eden yıllardaki saygınlık kaybının ardından pragmatizmi yeniden felsefi literatürde

¹ Santiago Zabala, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, *Dinin Geleceği*, (ed.) Santiago Zabala, (çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), s. 10.

² Rorty hakkındaki yakıştırmalar hususunda geniş bilgi için bkz. Richard Rorty, “Trotsky and the Wild Orchids”, *Philosophy and Social Hope*, (New York: Penguin Books, 1999), s. 3, 4.

tartışılır hale getiren ve yeniden gözden geçirilmesinde önemli rol üstlenen bir filozoftur.³ Ona göre pragmatik felsefenin görevi, “büyük ölü [temelci] filozoflar tarafından arkada bırakılan dağınıklığı toplama ve insanlığın öz imajında dünyevî tarihsel değişime katkı sağlama”⁴dır. Bu bağlamda kendisine biçtiği misyon ise bir anlamıyla, “enkaz-süpürücülüğü” (rubbish-sweeper)dür.⁵

Biz bu makalemizde Rorty'nin dine, dinî inançların kaynağına ve dinin bireysel/toplumsal yaşamdaki işlevine ilişkin görüşlerinin bir analizini yapmayı amaçlıyoruz. Bu analizi sağlıklı ve mümkün olduğunca doğru yapabilmek için önce onun genel felsefî sistemini anlamalıyız. Bu münasebetle makalemizde önce onun pragmatik ve liberal felsefesinin genel bir tanımını ve çözümlemesini yaptıktan sonra, bu sistem içerisinde dinin nereye oturduğunu, neye tekabül ettiğini anlamaya çalışacağız. Bu bağlamda, çalışmamız büyük ölçüde deskriptif bir yöntemle önce söz konusu felsefecimizin düşünce dünyasını çözümlemeye, anlamaya dönük olacaktır. Ardından da ulaşılan sonuçlar, özellikle dine ve dinî inanca ilişkin görüşleri bağlamında eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Dolayısıyla şimdi filozofumuzun pragmatik epistemoloji üzerinden klasik temelciliğe ve temsiliyetçi epistemolojiye yönelttiği eleştiriler ve liberal toplum projesinin analizine geçebiliriz.

Dilin/Benliğin Doğası ve “Doğru”nun Olumsuzluğu

Rorty'nin yanıt aradığı temel soru “doğru”nun/“doğru bilgi”nin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği sorusudur. Bir başka deyişle, biz bir bilginin doğru bilgi olduğunu nereden/nasıl biliyoruz ve dolayısıyla

³ Michael Bacon, *Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, (çev. Banu Özdemir, Ankara: Elips Kitap, 2010), s. 17.

⁴ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 132.

⁵ Deniz Kundakçı, “Rorty'nin Liberal Demokrat Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 14, (2012): 46.

doğru bilginin ölçütü nedir sorusudur. Aslında bütün felsefe tarihinin hikayesi bu soruya sunulan yanıtlar etrafında yazılabilir. Rorty bu soruya kendi yanıtını vermeden önce, ilkin felsefe tarihinde verilen diğer bir yanıtı inceler. Ona göre klasik felsefenin bu soruya verdiği yanıt, insan zihni ile dış dünya arasında bir uyum/mütekabiliyet olduğu ve doğru işleyen bir zihnin kendisine sunulan olay ve olguları olduğu gibi, “bileceği”dir. Bu anlayışa göre, “bilmek” bir temsil etme, gerçeği olduğu gibi yansıtma işlemidir. Burada zihne biçilen misyon dolayısıyla Rorty, onu bir aynaya benzetir ve bu türden bir epistemoloji anlayışını da “ayna metaforu” ile somutlaştırmaya çalışır.⁶ Bu metaforun tarihsel izleğini sürdürdüğümüzde ilk çağdan Platon’a, modern dönemden ise Descartes, Locke ve Kant’a kadar yol alırız. Rorty’e göre analitik felsefe geleneği bu üç büyük modern filozofun açtığı patikadan yol alan bir gelenektir. Onun bazen “modern felsefe”, bazen “epistemoloji merkezli felsefe” bazen de “Kartezyen-Lockecü-Kantçı felsefe” diye isimlendirdiği bu gelenek ve onun çeşitli varyasyonları hep ayna metaforu etrafında temsilci ve temel arayıcı bir felsefe olarak tarihte işlev görmüşlerdir. Aslında bu ayna metaforunun tarihteki serüveni, az önce de ifade ettiğimiz gibi felsefe tarihinin de serüvenidir. Rorty için felsefenin tarihi, “esasinda Grekler tarafından icat edilen, Descartes, Locke ve Kant’ın felsefelerinde doruğa ulaşan ve analitik felsefede farklı bir kılık altında yeniden karşımıza çıkan bir metaforun tarihidir: Ayna Metaforu.”⁷ Bu metaforu merkeze alan felsefenin temel amacı insânî bilginin değişmez ve kesin “temelleri”ni bulma çabasıdır. Yani modern felsefenin ana gayesi tarihten ve zamandan bağımsız, insânî ilgilerden arınık, bütünüyle saf ve soyut, mutlak ve evrensel gerçeği bulmaktır.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), s.139 vd.

⁷ Funda Günsoy Kaya, “Richard Rorty’e Giriş”, Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası* içinde, (çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), s. XXVI, XXVII.

Descartes, Locke ve Kant bu değişmez temellerin aynavârî özümüz olan zihinde yerleşik/mevcut bulunduğunu düşünüyordular.

İşte Rorty bu türden bir düşüncenin modern felsefeyi esir aldığını ve terkedilmesi gerektiğini söyler. Kendisine biçtiği felsefî misyon da öncelikli olarak bu felsefeye olan güvenin altını oymaktır. Şöyle der:

“Okuyucunun, hakkında ‘felsefî’ bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak ‘zihin’e, hakkında bir ‘teori’ bulunması gereken ve temellere sahip bir şey olarak ‘bilgi’ye ve Kant’tan bu yana anlaşılmiş olduğu şekliyle ‘felsefe’ye beslediği güvenin altını kazımaktır.”⁸

Descartes, Locke ve Kant gibi filozoflar Rorty’nin temelini kazmayı amaçladığı felsefenin en önemli üç temsilcisidir. Rorty’e göre, Descartes bize, “temsil sürecinin içinde oluştuğu ayrı bir kendilik kavramı olarak zihin kavramını”, Locke “zihinsel sürecin anlaşılmasına dayanan ‘bilgi teorisi’ni”, Kant ise saf aklın yargıçlar kurulu olarak felsefe nosyonunu” miras bırakmıştır:

Biz “zihinsel süreçlerin” anlaşılmasına dayanan bir “bilgi teorisi” nosyonunu on yedinci yüzyıla, özellikle Locke’a borçluyuz. Biz içinde bu “süreçlerin” vuku bulduğu ayrı bir kendilik olarak “zihin” nosyonunu yine aynı döneme, özellikle Descartes’e borçluyuz. Biz, kültürün geri kalanının iddialarını tasdik ya da reddeden bir saf akıl mahkemesi olarak felsefe nosyonunu ise on sekizinci yüzyıla, özellikle Kant’a borçluyuz; fakat bu Kantçı nosyon Lockeçu zihinsel süreçler nosyonunun ve Kartezyen zihinsel töz nosyonunun genel kabulünü varsayıyordu.⁹

Rorty’e göre, Anglo-sakson felsefe dünyasına hakim olan analitik felsefe bu Kartezyen-Kantçı geleneğin doğrudan mirasçısı ve yirminci yüzyıldaki analitik versiyonudur.

⁸ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 13.

⁹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s.10.

Analitik felsefe... Kantçı felsefenin bir versiyonu; özde temsili zihinsel bir şey olarak değil, dilsel bir şey olarak düşünmekle... dil felsefesini gözetmekle... seçkinleşen bir versiyonudur.¹⁰

O, temsil aracı ve ortamı olarak zihnin yerine dili ikâme etmiştir. Çünkü bu bilgiyi zihne sunan dildir. Yani nesne ile zihin arasındaki biricik ilişki aracı insânî yaratımımız olan dilden başka bir şey değildir. Ama felsefeye biçtiği misyon hâlâ aynıdır. Evrensel, soyut ve mutlak gerçekliklere ulaşmak. Dolayısıyla analitik gelenek de onun gözünde epistemoloji merkezli modern bir harekettir ve Kartezyen-Kantçı geleneğe yönelttiği eleştirilerden muaf değildir.

Şimdi Rorty'nin ayna metaforu üzerinden karakterize edilen bu uzun ve güçlü geleneğe yönelik eleştirilerine geçebiliriz. Rorty yukarıda çizilen epistemoloji temelli felsefe ya da geleneksel felsefeye karşı eleştirilerinde bir yandan Wittgenstein, Dewey, Heidegger ve Thomas Kuhn'dan diğer yandan ise, Davidson, Putnam, Quine ve Sellars'tan etkilendiği genel kabul gören, sıkça tekrarlanan ve Rorty'nin yazılarında da açık izleri bulunan bir kabuldür. Bunlar arasında özellikle, Wittgenstein ve Thomas Kuhn'un etkisi daha belirgindir. Ancak bu etkilere ve onların Rorty'nin felsefesini nasıl şekillendirdiği hususuna geçmeden önce, şu tespit yapılmalıdır ki, Rorty'e göre, insan zihninin/dilinin gerçekliği olduğu gibi yansıttığı iddiası büyük bir yalandır. Çünkü, gerçekliğin insan zihni dışında bir karşılığı yoktur. Gerçek(lik), insan zihninin dışında olan ve *algılanan* bir şey değil, aksine insan zihni tarafından *oluşturulan, üretilen* bir şeydir. Aynı şekilde “doğruluk” da “insani alanı aşan bir şeyin doğru temsili değil, insanların kendi aralarındaki “öznelerarası” linguistik konsensüsüdür.”¹¹ Bu konuda şöyle demektedir:

¹⁰ Rorty, *Felsefenin ve Doğanın Aynası*, s. 14.

¹¹ Zabala, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, s. 12

Hakikat orada, dışarıda olamaz –insan zihninden bağımsız var olamaz- çünkü tümceler bu şekilde var olamaz. Dünya orada, dışarıdadır, ama dünyaya dair betimler orada, dışarıda değildir. Yalnızca dünyanın betimleri doğru ya da yanlış olabilir. Kendi başına dünya doğru ya da yanlış olamaz.¹²

Rorty'nin bu temel tezinin arkasında yatan varsayım onun dilin doğasına, işlevine ve gerçeklikle ilişkisine dair görüşlerinde yatmaktadır. Ona göre, dilin doğası diye bir şey yoktur; dil veya zihin, sadece dünyayı, kendimizi ve birbirimizi betimlemekte kullandığımız birçok söz dağarına (vokabülerine) sahiptir. Bunlar da tabiatı itibariyle olumsal nitelikte olup, nihayetinde bir insan yaratımıdır. Rorty'nin ifadeleri ile, “dünya konuşmaz, sadece biz konuşuruz.”¹³ Bunun anlamı şudur: “Dünya, kendimizi bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir.”¹⁴ Dolayısıyla da gerçeklik dediğimiz şey aslında “özneler arası bir uzlaşım”dan başka bir şey değildir. Bir diğer ünlü postmodernist filozof Gianni Vattimo'nun ifadesiyle, “gerçeklik insanlar arasındaki tarihsel diyalogun bir sonucudur; gerçekliğin özüne rastladığımız için mutabık olmuyoruz, mutabık olduğumuzda gerçekliğin özüne rastladığımızı söylüyoruz.”¹⁵

Wittgenstein'in Rorty üzerindeki en büyük etkisi felsefi literatüre kazandırdığı “dil oyunları” kuramı olmuştur. Rorty felsefi kariyerinin başlarında pozitivistler ve analitik filozoflar gibi felsefi sorunların aslında dilin yanlış kullanımından kaynaklandığını düşünmekte idi.

¹² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), s. 26.

¹³ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 27.

¹⁴ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 27.

¹⁵ Santiago Zabala, “Diyalog: Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?”, *Dinin Geleceği*, (ed.) Santiago Zabala, (çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), s. 60. Vattimo'nun felsefesi ve post-modernist tezleri hakkında geniş bilgi için bkz. Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hemenötik*, (çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).

Fakat daha sonra Kant'ın dogmatik uykusundan Hume sayesinde uyanması gibi o da Wittgenstein'i okuyarak, mantıksal empiristlerin bilimsel ve pür bir dilin önermelerinin gerçekliğe birebir tekabül ettiği ve anlamın dil yoluyla açıklanabileceği düşüncesinin yanlışlığını görür ve böylece Wittgenstein gibi dilin gerçekliği yansıtan bir ayna olmadığı, aksine onun insânî amaçlar için tasarlanmış, problem çözümünde kullanılan bir alet kutusu olduğunu kabul eder. Konu ile ilgilenen herkesin bileceği gibi Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'ında geliştirdiği dil oyunu kuramında dili bir alet kutusuna, sözcükleri de bu kutudaki aletlere benzetiyor ve bir sözcüğün anlamını bir yandan onun oyundaki misyonu diğer yandan da problem çözmedeki işlevi belirliyordu. Onun içindir ki Wittgenstein “bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır”¹⁶ diyordu. Rorty de Wittgenstein'dan etkilenerek onun “dil oyununa” ya da “alet kutusuna” benzer “söz dağarı”nı felsefi literatüre kazandırır. Rorty'e göre bizim gerek kendimizi gerekse dış dünyayı betimlemek, tanımlamak için kullandığımız dilimiz, tarihsel olarak ortaya çıkmış olan “olumsal” söz dağarlarından ibarettir. Bu söz dağarlarından hiç birisi gerçekliğe tekabül etmesi açısından diğerlerinden daha “doğru” olmadığı gibi, bir söz dağarının diğerinden daha doğru olduğunu iddia etmenin de olanağı yoktur. Sadece onların göreceli olarak daha kullanışlı “metaforlar” ürettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda düşüncenin tarihi de doğruya ve hakikate gitgide daha fazla yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimleyerek –biraz da rastlantısal olarak- daha kullanışlı metaforlar üretmenin tarihidir.

Rorty'e göre epistemoloji merkezli Batı felsefesi de bir söz dağarıdır ve din, ahlak, sanat, doğruluk ve adalet gibi sözcükler bu söz dağarı içerisinde sadece farklı bir anlam kazanmaktadır. O sözcükler, daha başka söz dağarlarında daha başka anlamlar kazanabilirler.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998), s. 36.

Burada ise o, bu söz dağarlarının değişimi ve dönüşümü konusunda Thomas Kuhn'un "paradigma"sına müracaat eder.¹⁷ Hatırlanacağı üzere Kuhn, paradigma sözcüğünü felsefi jargona kazandırdığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli klasik çalışmasında, bilimin kümülatif olarak ilerleyen çizgisel bir karaktere sahip olmadığını, her bilimsel etkinliğin sadece bir paradigma içerisinde gerçekleştiğini ve aslında bilimsel ilerleyişin paradigmlar arası geçişten ibaret olduğunu iddia ediyordu. Bir paradigmanın bir diğerinden daha doğru olduğunu iddia etmenin de olanağı yoktu, o sadece kendisinden önceki paradigmların çözümsüz bıraktığı bazı soruları çözüyordu.¹⁸ Rorty de Kuhn'un etkisi ile bir söz dağarının diğerinden daha doğru olduğunu iddia etmenin olanaksız olduğunu söyler. "Alternatif dil oyunlarının örneklerini –eski Atina politikası karşısında Jefferson'ın politikası, Aziz Pavlus'un ahlaki sözcük dağarı karşısında Freud'unki, Newton'un jargonu karşısında Aristoteles'in ki, Blake'in deyimleri karşısında Dryden'kileri- ele aldığımızda, dünyanın bu dil oyunlarından birini öbüründen daha iyi kıldığını, ve bunlar arasında bir seçim yapmaya zorladığını düşünmek zordur¹⁹ demektedir.

Peki burada seçimi dünya değilse, kim yapmaktadır ve bu seçimin kriteri ne olmaktadır? Yani hangi dil oyununu ve sözcük dağarını seçeceğiz ve neden seçeceğiz? Rorty'e göre bu seçimi ne dünya, ne doğa, ne de Tanrı yapacaktır. Seçimi yapma görevi sadece ama sadece insana aittir. İnsan da bu seçimi katı rasyonel ölçütlerle yapamayacağı gibi salt keyfi duygulanımlarla da yapamaz. Hangi sözcük dağarını seçeceğiz ve buna bağlı olarak şeyleri nasıl anlamlandıracağımız, biraz da onların

¹⁷ Rorty, entelektüel evriminde Thomas Kuhn'un önemli bir işlevi olduğunu ve onun *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* isimli eserini okuduktan sonra, analitik felsefenin felsefe yapmanın yollarından sadece birisi olduğunu ve başka yolların da olabileceğini keşfettiğini söyler. Bkz. Richard Rorty, *Achieving Our Country*, s. 178'den Akt. Kaya, "Richard Rorty'e Giriş", s. XXIII.

¹⁸ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev. Nilüfer Kuyas, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2000), s. 321 vd.

¹⁹ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 27.

bizim hayatımızda işlevsel olarak ne ifade ettikleri, sorunlarımızın çözümüne ne kadar katkı sundukları, kısacası ne kadar kullanışlı oldukları ile ilgilidir. Doğrusu, Rorty'nin de içerisinde yer aldığı pragmatik epistemolojiye göre, “doğruluk, soyut, sözde metafizik bir sorun değil; her zaman somut fikir, ilişki ve olgulara işaret eden pragmatik bir sorundur.”²⁰ Bu noktada, Nietzsche'nin “hakikat gerçeklikle tekâbüliyet meselesi değildir, hakikat dediğimiz şeyler sadece yararlı yalanlardır” aforizmasına müracaat eden Rorty, gerçekliğe ilişkin önermelerin olguya karşılık geldiği, ona uygun olduğu için doğru olmadığını; bu yüzden bir önermenin ne tür bir gerçekliğe karşılık geldiği ya da bu önermeyi neyin doğru yaptığı konusunda merakla kapılmaya hiç gerek olmadığını söyler.²¹

Özetlemenin kaçınılmaz olarak içerdiği indirgemeciliğin ve sınırlamacılığın farkında olarak ifade etmemiz gerekirse, Rorty'e göre, bilginin ve gerçekliğin tek kaynağı vardır, o da dildir. İnsanın dilden başka bilgi edinme aracı yoktur. Dilin de insan ürünü ve olumsal olduğu dikkate alınacak olursa, insanlığın gerçek ve hakikat dediği şey de özünde üretilmiş olmak durumundadır. Doğru, öznel/insanlar arası dilsel bir konsensüstür. Bu durumda da insanın ve dünyanın üstünde, onu aşan ya da kuşatan mutlak doğruluk ölçütlerinden söz etmek mümkün değildir. Doğrusu bu yaklaşım, dil-gerçeklik ilişkisinden hareketle her ne kadar felsefi bir tez olarak ileri sürülse de onun sosyal ve siyasal sonuçlarının olacağı da aşıkardır. Çünkü Rorty'nin pragmatizmi, Bacon'ın ifadeleri ile epistemolojik alanda anti-temsalciliğin, toplumsal ve siyasal alanda ise otorite karşıtlığının bir formu gibidir.²² Bu nedenle şimdi, onun otorite karşıtlığı üzerine kurulu olan düşüncelerinin toplumsal ve siyasal sonuçlarına göz atabiliriz.

²⁰Celal Türer, “Pragmatizmin Doğruluk Evi”, *Bilimnâme*, XVII/2, (2009):184.

²¹Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, (Minneapolis: University of Minneapolis, 1982), s. 16.

²² Bacon, *Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, s. 38.

I. İronist birey ve Liberal Toplum

Bu yaklaşımın bireysel yaşamdaki karşılığı Rorty'nin isimlendirmesi ile "ironizm" olmaktadır. Rorty'e göre, "ironist" kendi nihai sözcük dağarının olumsuzluğunun kendisini ne ölçüde sınırladığının farkında olan; bu yüzden de mümkün olduğunca başka sözcük dağarları ile tanışıklık kurmaya çalışarak, kendisini inşa etmeye çalışan kişidir.²³ Rorty'nin deyişiyle ironistler, "kendilerini betimlerken başvurdukları terimlerin değişmeye maruz kaldığının daima farkında olmalarından ötürü kendilerini aslâ gereğinden fazla ciddiye almayan, kendi nihâi sözcük dağarlarının ve böylece benliklerinin olumsuzluğunun ve kırılabilirliğinin daima farkında olan insanlar"²⁴dır. Bu nedenle Rorty'nin ironisti, olumsuzluğunun yani toplumsal ve tarihsel bir ürün olduğunun bilincinde olarak kendi kendisini sürekli inşa eden, düşüncelerine ve eylemlerine insan dışı bir temel bulmaya çalışmayan bir karakterdir. Rorty burada ironiyi sağduyunun karşıtı olarak kullanmaktadır. Ona göre sağduyu, "önemli olan her şeyi kendilerinin ve çevrelerindeki insanların alışkın oldukları nihâi sözcük dağarı bazında bilinçsizce betimleyenlerin düsturu"²⁵dur. Bu noktada Rorty'e göre, metafizikçilerin sağduyunun en güçlü temsilcilerinden birisi olduğunu da söylemek gerekmektedir. Çünkü ona göre metafizikçi, "örneğin, adalet, bilim, varlık, ahlak, felsefe vb'nin esas doğası nedir?" sorusunun görünüşteki değerini kabul eden kimsedir. Metafizikçi kendi nihai sözcük dağarındaki bir terimin mevcudiyetinin *gerçek* bir şeye gönderme yaptığını varsayar."²⁶ Yani tam da ironistin reddettiği, reddetmek zorunda olduğu "ortak bir öz" ve "ortak bir doğa"nın var olduğunu kabul eder. Oysa ki, ironist "bir nominalist ve tarihselcidir. İronist, hiçbir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşünür. O

²³ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 114.

²⁴ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 114.

²⁵ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 115.

²⁶ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 115.

nedenle ironist belli bir dönemdeki nihâi sözcük dağarında “adil”, “bilimsel” ya da “rasyonel” gibi terimin ortaya çıkmasının adalet, bilim ya da rasyonelliğin özünü bulmaya yönelik ... soruşturmanın bir kimseyi *kendi döneminin dil oyunlarının ötesine götüreceğini düşünmeyi gerektirmeyeceğini* düşünür.”²⁷ Kısacası Rorty’e göre her türden bilgi toplumsal ve tarihsel koşulların ürünü olan insanın bir yaratımıdır. Bu bilgi belli bir tarihsel ve toplumsal kontekstte, Wittgenstein’in deyişiyle “dil oyunu”, Kuhn’un ifadesiyle belli bir “paradigma” içerisinde oluştuğu için, insana düşen görev bu bilginin evrensel bir gerçekliğe, hakikate tekabül etmediğini bilmesidir. Bunun bilincinde olan kimse de Rorty’nin deyişiyle “ironist” kişidir.

Ancak ona göre bu ironi kamusal ve siyasal bir tavır olamaz. Kamusal ve siyasal alan bireysel tercihlerin ve kişisel tavırların değil, ortak konsensüslerin ve ortak duyguların hakim olması gereken alandır. Bu nedenle, insana düşen görev “özel alanda ironist, kamusal alanda liberal” olmaktır. Çünkü bu anlamıyla liberalizm hem insanlara özel yaşamlarında kendilerini gerçekleştirme imkanı sunmaktadır, hem de toplumsal yaşamda bir bütünleşme duygusu üreterek duygudaşlığa neden olmaktadır. Rorty’nin liberalizminin özünde, bir; sınıfsız, kastsız, eşitlikçi, demokratik, kozmopolit ve küresel bir toplum üretmek²⁸ şeklinde sosyo-ekonomik içerimlere, iki; yeryüzünde acıyı azaltmak²⁹ şeklinde ahlakî içerimlere sahip iki temel ilkeye/umuda dayandığı söylenebilir. Bu liberalizmin “ütöpik” olarak nitelendirilmesinin nedeni de zaten onun, ifade ettiğimiz şekliyle bir umut/ideal üzerine temellenmesidir.

Onun liberalizminin ayrılmaz parçalarından birisinin duygudaşlık olduğunu söylemiştik; çünkü duygudaşlık insanların acılarını azaltmak için ihtiyaç duyduğumuz en temel insâni duygudur.

²⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 115. [Vurgu bize ait. F.A.]

²⁸ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. XII.

²⁹ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 140.

Duygudaşlığın en önemli işlevi Rorty’e göre, diğer insanları da kendimiz gibi görerek yeryüzünde zulmü azaltmaya hizmet etmesidir. İnsanları birleştiren asıl şeyin, “ortak bir dil olmayıp, *sadece* acı karşısında, özellikle de zalimlerin insanlarla paylaşmadıkları özel bir acı türü karşısındaki hassasiyet olduğunu”³⁰ düşünen Rorty, buradan hareketle, ilk çağlardan itibaren insanın “akıllı canlı” olarak tanımlanmasını reddeder ve onun akıllı değil, duyarlı ve vicdanlı bir canlı şeklinde tasvir edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü insana düşen görev aklını kullanarak insan, evren ve Tanrı hakkında gerçeği temsil ettiğini düşündüğü mutlak hakikatlere ulaşmak değil, yeryüzünden zulmü ve acıyı kaldırmak olmalıdır. İnsana “yaptığı en kötü şeyin zalimlik olduğunu” öğretecek olan da akıllı değil vicdanıdır. Bu bağlamda onun yaptığı şu tespit oldukça manidardır: “Bir ülkenin ahlâkî açıdan ilerlemesi o ülkede demokratik seçimlerin yapılıyor olması ile değil kötü muamele gören vatandaşların mağduriyetlerini ifade etme şansına sahip olmalarıyla” ilgilidir.³¹

Bu noktada Rorty felsefe ve siyaset yerine edebiyata ve güzel sanatlara özel bir önem atfeder. Onun edebiyatçıya veya edebiyat eleştirmenine biçtiği misyon iki açıdan önemlidir. İlkin, edebiyat eleştirmeni sadece tek bir söz dağarına takılıp kalmayan, okuduğu farklı ve çeşitli metinler sayesinde değişik söz dağarları arasında seyahatler yapabilen, haliyle kendisinin olumsuzluğunu en iyi anlayabilen kimsedir. Yani o ideal ironisttir. İkinci olarak ise edebiyat eleştirmeni belirli edebi metinler hakkında “doğru bilgiye” ulaşmak derdinde değildir. O daha çok, metne hakim olan duygu üzerine yoğunlaştığı için hemcinslerinin ruh dünyalarına girme, duygularına ortak olma onları en üst düzeyde anlama olanağına en çok sahip olan kimsedir. Zaten

³⁰ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 140.

³¹ Richard Rorty “Demokrasi ve Felsefe”, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito* 54, (2008): 270. Erişim Tarihi: 20/09/2013, <http://www.eurozine.com/articles/2008-06-30-rorty-tr.html>.

ihtiyacımız olan da budur. Bu nedenle, gelecekte dünyayı değiştirecek olanlar siyasetçiler ve felsefeciler değil ona göre edebiyatçılar ve sanatçılardır. Onlar Rorty'e göre liberal toplumun kahramanlarıdır. Onların kahramanlıkları, gerçekleştirmek istedikleri değişimleri zorla değil iknâyla, zorbalıkla değil rıza yoluyla, yani ortak konsensüsler aracılığıyla yapmalarındır.³² Bu bağlamda Rorty'nin felsefeye gelecekte biçtiği misyon üzerine de bir şeyler söylenebilir. Aslında ona göre felsefe bir araştırma alanı/yöntemi değil daha çok edebiyat gibi bir muhabbet aracı/ortamı olmalıdır. Felsefe ezeli ve ebedi hakikat iddialarının doğruluğuna ya da yanlışlığına karar veren bir "saf akıl mahkemesi" değil, kültürel ve edebî bir türdür³³; Rorty'nin Michael Oakeshott'tan aldığı ifade ile "insanlığın sohbeti içerisindeki bir ses"tir.³⁴ Buradan hareketle Rorty filozoflar için iki tür rol belirler. İlk rol, farklı söylemler ve dil oyunları arasında sohbet tesis ederek ve anlaşmazlıkları sohbetin içerisinde çözümlenerek aşmaya çalışmaktır. Bu Rorty'nin isimlendirmesi ile "Sokratik arabuluculuk"tur. Diğeri ise, amacı, farklılıkları korumak ve farklılıklar arasında bir uzlaşma sağlamak olmayan; aksine farklı dil oyunlarını ve söz dağarlarını tek bir söyleme ve evrensel bir rasyonaliteye dönüştürerek onların meşruiyetlerini sorgulamak olan kültürel denetçinin/Platoncu filozof kralın rolü.³⁵ Bu rollerden ilki hermenötik, ikincisi ise epistemolojinin rolüdür. Tercihini hemenötikten yana kullanan Rorty felsefenin rolünün artık muhabbet inşâ/icrâ etmek ve sorunları muhabbet içerisinde çözmek olduğunu düşünür. Bu noktada o siyasete de yeni bir misyon biçer.

Rorty doğrudan bir siyaset filozofu değildir. O, siyaset felsefesine ilişkin spesifik sorunlarla pek ilgilenmez. Daha çok siyasetin ve insanın

³² Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 99.

³³ Funda Ömer, *Richard Rorty ve "Felsefenin ve Doğanın Aynası*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s.73.

³⁴ Rorty, *Felsefenin Doğası ve Aynası*, s. 270.

³⁵ Rorty, *Felsefenin Doğası ve Aynası*, s. 324. Krş. Abdullatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, (Ankara: Lotus Yayınları, 2009), s. 169, 170.

problemlerini çözeceğine inandığı liberal bir ütopya önermektedir. Burada onun liberal sözcüğü ile kastettiği aslında siyasal ve ekonomik bir sistem değildir. O bu kavramı daha çok bir kültür ve anlayış olarak alır ve bunu bir “ütopya” olarak nitelendirir. Bu ütopya, herkesin olumsuzluğunun farkına vardığı dolayısıyla metafizik ve özcü iddiaların terk edildiği ve bu yolla herkesin bir değerinin özgürlüğünü onayladığı bir toplum projesidir. Buradaki özgürlük, liberal ideallerin gerçekleşmesi için herkesin fikirlerini Sokratik bir diyalog içerisinde değil, teklifsiz bir muhabbet ortamında serbest ve açık şekilde ifade edebilmesi anlamındaki özgürlüktür.³⁶ Bu projede özgürlüğün yanında dikkat çeken bir diğer olgu ise dayanışmadır. Ona göre, liberal kurum ve oluşumların amacı öncelikli olarak zulmü azaltmak, yönetilenlerin rızasına dayalı bir yönetim biçimi ve tahakküm ilişkisi içermeyen bir iletişim kurmaktadır. Bunun önkoşulu ise, -az önce değindiğimiz gibi- bir yandan teklifsiz bir sohbet ortamını tesis etmek; diğer yandan ise, diğerlerini de (ötekileri ve yabancıları) kendimiz gibi görerek onların duygularına ortak olmaya, sorunlarına çözüm bulmaya çalışmaktır.

Peki böylesi bir ortamda dinin görevi nedir? Onun liberal ütopyasında dine biçilen işlev nasıl tanımlanabilir? Şimdi bu sorulara yanıt aramaya geçebiliriz. Ama daha önce sormamız gereken bir diğer soru, daha önemli bir soru var gibidir. Onun pragmatik epistemolojisinde din nereye oturtulmakta, ya da daha doğru bir deyişle dinin epistemolojik temeli nereye/nasıl dayandırılmaktadır?

³⁶ Kanımızca burada diyalog ile sohbet arasındaki farklılığa işaret etmek yerinde olabilir. Rorty üzerine müstakil bir çalışma yapan Funda Ömer'in, Rorty'nin dilinde muhabbet ile diyalogun farklı anlam çağrışımlarına sahip olduğu, bu münasebetle, Rorty'nin kullandığı *conversation* sözcüğünün diyalog yerine sohbet/muhabbet şeklinde tercüme edilmesinin daha doğru olacağı şeklindeki tespiti yerinde görünmektedir. Ona göre, “diyalog, argümanların mübadele edildiği ve her zaman taraflardan birisinin diğeri karşısında üstünlük kurmaya ve argüman dizisinin istikametini belirlemeye çalıştığı bir konuşma şeklidir. Diyalogda konuşanların her ikisi de hakikat iddiasındadır. Oysa muhabbet demek hakikat iddiasında bulunmaksızın ve tümüyle gelişigüzel, samimi ve teklifsizce ötekine açıktır. Rorty'nin *conversation* ile kastettiği şey de budur.” Bkz. Funda Ömer, *Richard Rorty ve “Felsefenin ve Doğanın Aynası”*, s. 4

II. Seküler Dünya ve Tanrısız/Dinsiz Dindar

Rorty önerdiği liberal kültüre ilişkin konuşurken metafizik hakkında şöyle demektedir:

İdeal biçimi içerisinde liberalizm kültürü bütün bütüne aydınlanmış ve seküler bir kültür olacaktır. Bu kültür ister kutsallaştırılmış bir dünya, isterse kutsallaştırılmış bir benlik biçiminde olsun, kutsallıktan en küçük bir iz bile barındırmayan bir kültür olacaktır. Bu kültür yalnızca kutsallık düşüncesinden değil, ama aynı zamanda “hakikate adanma” ve “tinin en derin ihtiyaçlarının doyurulması” gibi düşüncelerden de vaz geçecek ya da bunları çok kesin olarak yeniden yorumlayacaktır.³⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Rorty’nin önerdiği liberal kültür her şeyden önce ve özellikle kutsallarından arınmış ve özcü, evrenselci iddialarından vazgeçmiş bir kültür projesidir. Aslında Rorty’e göre yirminci yüzyıl bu türden özcü iddialardan vaz geçişin ilk emarelerinin alındığı ve liberal toplum projesinin uygulamasına ilişkin ilk işaretlerin görünmeye başladığı bir yüzyıl olarak yorumlanabilir:

Günün birinde entelektüel tarihçiler, yirminci yüzyılın, felsefe profesörlerinin berbat sorular sormaktan vazgeçmeye başladıkları bir yüzyıl olduğunu fark edebilirler: “Aslında var olan nedir?”, “İnsan bilgisinin alanı ve sınırları nedir?” ve “Dil, gerçeklik ile nasıl ilişki kuruyor?” gibi sorular. Bu sorular felsefenin tarih dışı olarak yapılabileceğini varsayıyor.³⁸

Doğrusu o, sadece kültürün değil teolojinin de sekülerleşmesini istemektedir. Çünkü ona göre Tanrı’nın var olup-olmadığı, evren ve insanla ilişkisinin ne/nasıl olduğu, hangi teolojik sistemin evrensel gerçekliği ne ölçüde temsil edip etmediği gibi sorular da felsefe profesörlerinin yanıtsız soruları arasındadır. Ve devamında, bu

³⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 79.

³⁸ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 32.

sorulardan da vaz geçilecektir. Çünkü, Rorty'ye göre Kant'tan beri bildiğimiz aklın metafizik ikilemlerimizi çözmekteki başarısızlığı artık Kierkegaard, Barth ve Levinas gibi felsefeciler sayesinde çok daha fazla kimse tarafından kabul edilmektedir. Bunun doğal sonucunda ise, din için iki alternatif kalacaktır: "Din, ya ampirik araştırmanın başarısız bir rakibi ya da duygusal tatminin "sadece" bir aracı olarak kalacaktır."³⁹ Onun tercihi ikincisinden yanadır: "Dini ontoteolojiden korumak için evrensel öznelarası anlaşma arzusunu, diğer insâni ihtiyaçlar arasında sadece bir ihtiyaç, otomatik olarak diğer ihtiyaçlar üzerine yerleşmeyen bir ihtiyaç olarak düşünmemiz gerekiyor."⁴⁰

Dini bir ihtiyaç olarak gören ve toplumsal işlevleri açısından onu olumlayan Rorty, genel felsefî sistemi ile uyumlu bir tarzda, Tanrı'nın deneysel yolla kanıtlanamayacağını düşünür. "Ampirik kanıt mefhumunun Tanrı'dan söz etmek açısından ilişkisiz olduğu konusunda Hume ve Kant'a katılıyorum"⁴¹ diyen Rorty devamında, "Ne Tanrı'nın varlığını onaylayanlar ne de inkar edenler, görüşlerini destekleyecek kanıtı sahip olduklarını makul şekilde iddia edebilirler. Modern Batı'da dindar olmanın, gözlenebilir spesifik fenomenlerin açıklanmasıyla fazla bir ilgisi yoktur"⁴² demektedir. Bu noktada fikirlerine açıklık getirmek için Amerika'nın eski başkanı G. Bush'un bir konuşmasına gönderme yapan Rorty, Bush'un, "ateizm bir inançtır, çünkü argüman ya da kanıt yardımıyla ne doğrulanabilir ne de reddedilir" şeklindeki sözlerini onaylamakta, ve aynı durumun teizm için de geçerli olduğunu söylemektedir.⁴³

Doğrusu, insanlık tarihini epistemolojik ya da metafizik bir bağlama yerleştirmeyi reddeden Rorty'nin dinsel pozisyonunun ateizme

³⁹ Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", s. 41.

⁴⁰ Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", s. 41.

⁴¹ Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", s. 36.

⁴² Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", s. 36.

⁴³ Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", s. 36.

yakın duran bir agnostisizm olduğunu söyleyebiliriz. Ancak o, kendisinin bu şekilde din üzerinden ve dinî bir jargonla tanımlanmasından hoşlanmamaktadır. Kendi pozisyonunun epistemolojik ya da metafizik bir anlam içeriğine sahip olmaması, aksine politik bir duruşu ifade etmesi nedeniyle, onun, ateizm olarak değil “dinsel zümre/ruhban sınıfı karşıtlığı” (anticlericalism)* şeklinde tanımlanmasının daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili şöyle demektedir: “Kendi görüşümü karakterize etmek için ara sıra kullandığım ateizm yerine dinsel zümre karşıtlığı terimini kullansam diyorum artık. Çünkü dinsel zümre karşıtlığı epistemolojik ya da metafizik değil, politik bir görüştür.”⁴⁴ Başka bir yerde ise, kendi pozisyonunu Max Weber’den emanet aldığı bir kavramla “dinsel açıdan gayri musiki” olarak tanımlamaktadır: “Din meselesine gelince insan ton-sağırı olabilir, tıpkı müziğin cazibesinin farkına varamaması gibi.”⁴⁵ “Bizler kendimizi dinsel açıdan gayri musiki olarak adlandıranlarız.”⁴⁶ Nasıl ki kişi müzik kulağı olmadığı, müziğin cazibesinin farkına varamadığı durumda müzikle ilgilenmeme hakkına sahipse, ona göre,

* Fransız devrimi sırasında ortaya çıkan ve sonrasında bir hareket halini alan antiklerikalizm, kilisenin toplumsal etkisini ve işlevini reddetmeyi ve ruhban sınıfının, din adamları topluluğunun toplum üzerindeki etkilerine karşı olmayı ifade eden bir tanımlamadır. Yani kurumsallaşmış dinin toplumsal ve kamusal yaşama müdahale etmemesi anlamında laikliğin öncüsü olarak kabul edilebilecek hareket.

⁴⁴ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 36. Ona göre günümüzde sadece iki tür felsefecinin kendilerini ateist olarak tanımlamaya devam ettiklerine tanıklık etmekteyiz. İlki, kutsala olan inancın ampirik bir varsayım olduğunu düşünen; modern bilimin, bir zamanlar Tanrı’yı açıklamak için kullanılan fenomenleri daha iyi izah etmiş olduğunu varsayan felsefecilerdir. Bir doğa bilimcisi yeni bir bilimsel keşfin teizmi doğrulayacak bir kanıt sağladığını iddia ettiğinde bu tür felsefeciler hemen keyiflenirler. Çünkü, bu iddianın yanlışlığını göstermek onlar için kolaydır. Bu iddiaya on sekizinci yüzyıl doğa teologlarına karşı Hume ve Kant’ın kullandığına benzer, belirli bir deneysel veri ile zaman ve mekandışı bir varlığın mevcudiyeti arasındaki bağlantısızlık argümanına başvurarak rahatlıkla yanıt verebilirler. İkincisi ise bu türden teolojik ve metafizik meseleleri tartışma konusu edinmeyen ve dine politik gerekçelerle karşı çıkan felsefecilerdir. Rorty, kendisinin ikinci türden ateist olduğunu, bu nedenle de Tanrı karşısındaki pozisyonun pozitif bir ateizmden çok “dinsel zümre karşıtlığına” denk geldiğini düşünmektedir. Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 36 vd.

⁴⁵ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 33.

⁴⁶ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 37.

aynı şekilde Tanrı meselesine de kayıtsız kalma hakkına sahiptir. Buradan şöyle bir sonuca ulaşıyor. İnananlar ile inanmayanların birbirlerini küçümseme hakları yoktur. Aynı şekilde onların, kendi aralarındaki tartışmaya taraf olmayanları da eleştirmeye hakları yoktur. Şöyle demektedir:

Tanrı'nın mevcut olup-olmadığı konusuna oldukça kayıtsız kalabilen insanların, tutkuyla Tanrı'nın varlığına inanan ya da aynı tutkuyla onu inkar eden insanları hor görme hakları yoktur. Ne Tanrı'nın varlığına inananların ne de inanmayanların bu tartışmanın anlamsız olduğuna karar verenleri küçümseme hakları vardır.⁴⁷

Aslında ona göre bizim hakikat karşısındaki sorumluluğumuz doğru inançlara ulaşma sorumluluğu değildir; o daha çok, bir takım inançlarımızı diğer inançlarımızla ve bir bütün olarak inançlarımızı da başkalarının inançları ile *tutarlı* hale getirme sorumluluğudur. Rorty buna Habermas'tan alıntıladığı bir tanımlama ile "iletişimsel rasyonellik" der.⁴⁸ Ona göre bizler insan dilinden ve zihninden bağımsız bir gerçekliğin olup olmadığını ve eğer varsa ona nasıl ulaşabileceğimizi hiçbir zaman bilemeyebiliriz. Bu nedenle bizim inançlarımız konusundaki epistemolojik ve tabii etik sorumluluğumuz onların nesnel bir gerçekliği temsil edip etmediğini tespit etmek değil, o inançlara yönelik itiraz ve reddiyeleri sohbetin akışı içerisinde iletişimsel yöntemlerle bertaraf etmektir. Bu şekilde inançlarımız eleştirilerden ne kadar arınık olursa o ölçüde rasyonel kabul edilebilir. Rorty bu türden bir rasyonellik anlayışında "doğru"nun "inanmaya en fazla hakkımız olan şey olduğunu"⁴⁹ söyler. Hatta o, teolojik ve ontolojik nitelikli görülen dinî tartışmaların en nihayetinde "politik" bir mahiyet

⁴⁷ Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", s. 34.

⁴⁸ Richard Rorty, "Faith, Responsibility, and Romance", *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, (New York: Cambridge University Press, 1997), s. 85.

⁴⁹ Richard "Rorty, Faith, Responsibility, and Romance", s. 85.

içerdiklerini, dolayısıyla soyut teolojik tartışmalara girmektense, onların hayatlarımızdaki pratik karşılıklarını tartışmanın daha doğru olduğunu söyler. Ona göre, örneğin “bedensiz ve ruhsal varlıkların var olup-olmadıkları sorunu üzerine yapılan bir tartışma aslında metafiziğe ait bir tartışma olarak görünse de o en nihayetinde bir kültür politikası üzerine yapılan tartışmaya bağlanır.”⁵⁰ Bu münasebetle, Rorty’e göre, sözgelimi bir Müslüman öğrencinin üniversite kampüsünde başını örtüp örtemeyeceğini tartışmak, insana daha fazla mutluluk sağlayacağı için bu türden varlıkların mevcudiyetini tartışmaya tercih edilmelidir.⁵¹

Az önce de ifade ettiğimiz gibi onun din karşısındaki pozisyonu ve ona yönelik olumsuz tutumu teolojik ve metafizik bir mahiyet arz etmemektedir. O, genel politik duruşu itibariyle dine eleştirel yaklaşmaktadır. Bir başka yerde kendisini “çağdaş sekülerist” olarak niteler. Ancak onun sekülerizmi teknik anlamıyla bir ateizme tekabül etmez. O, ateistlerin “dinsel inanın irrasyonel olduğunu söylemelerine karşın, benim gibi çağdaş seküleristler” demektedir, “dinsel inanın politik açıdan tehlikeli olduğunu söyleyeceklerdir.”⁵²

Ona göre din, daha önce yaptığımız özel ve kamusal alan ayırımından hareketle söyleyecek olursak özel alana ait bir tercih ve inanç meselesidir. Ki bu birazdan değineceğimiz gibi, Rorty’e göre, dinin “özgürleşmesi” için de en uygun yoldur. Din gerek ileri sürdüğü nesnel ve evrensel gerçeklik iddiasından yoksun olması nedeniyle gerekse belli ölçülerde bir beğeni ve ilgi yani duygu konusu olmaya mahkûm olması nedeniyle, Rorty’nin ifadeleri ile, estetiğe daha çok benzemektedir. Bundan ötürü de kamusal alanla ilişkileri en aza indirilmiş bir özel alan kabulü olmak durumundadır: “Bizim görüşümüze göre, dine özelleştirildiği sürece –kilise kurumları, inananları politik önerileri

⁵⁰ Richard Rorty, *Philosophy as a Cultural Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 19.

⁵¹ Rorty, *Philosophy as a Cultural Politics*, s. 25, 26.

⁵² Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 37.

peşinden harekete geçirmeye çalışmadıkları sürece bir yaşama ve yaşatma politikasını izleme konusunda inananlar ve inanmayanlar hemfikir oldukları sürece- itiraz edilemez”⁵³ demektedir. Rorty bu konudaki görüşünü Amerikan tarihinden verdiği örneklerle de desteklemektedir. Ona göre kilise organizasyonları (ecclesiastical organizations) bazen doğrunun ve haklının yanında olabildikleri gibi, Gustavo Gutierrez ve Martin Luther King örneklerinde oldukları gibi kamusal alanda ürettikleri faydadan daha çok zarara neden olabilmektedirler.⁵⁴

Rorty dinin kurumsal mahiyetinden soyutlanarak özel alanla sınırlandırılmasının aslında din ile bilim, din ile devlet arasındaki vb. çatışmaları da sonlandıracağını düşünmektedir. XVIII. ve XIX. yüzyıllar ona göre, kurumsal anlamdaki din ve bilimin mücadele yüzyılları idi. Her ikisi de kültürel üstünlük iddiasında bulunuyordu.⁵⁵ İşte ona göre böylesi bir mücadelenin ya da benzeri bir kavganın yeniden yaşanmaması için din kamusal alandan elini eteğini çekmeli, kendi varlığını ve işlevini özel alanda icra etmelidir. Bu anlamda Rorty, örneğin, İsa'nın hakikat ve erk ile değil de sevgi ile ilişkilendirilmesi halinde militan pozitivist ateizm ile teizmin sembolist ve varoluşçu savunmaları arasındaki çekişmenin de durdurulabileceğini ileri sürmektedir.⁵⁶ Ayrıca böylesi bir durumda dinin felsefe tarafından yeniden keşfedilebileceğini ve daha iyi anlaşılabilceğini iddia etmektedir. Ona göre artık günümüzde, “metafizik meta anlatılar ortadan kalktığı [ve din özel alana çekildiği] içindir ki, felsefe dinin mümkünlüğünü yeniden keşfetmiştir ve bu yüzden felsefe, Aydınlanma eleştirisinin çerçevesinden bağımsız olarak, ortak bilincin dinsel

⁵³ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 37.

⁵⁴ Rorty'nin bu konudaki detaylı değerlendirmeleri için bkz. Richard Rorty, “Religion in the Public Square: A Reconsideration”, *The Journal of Religious Ethics*, 31/1, (2003), s.142.

⁵⁵ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 43.

⁵⁶ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 39.

ihtiyaçlarına yaklaşabilmektedir.”⁵⁷ Yani din dünyaya ve hayata ilişkin evrenselci ve nesnelci iddialarından vaz geçerek kendisini özel alana çekerse hem muhatap olduğu/olacağı eleştirileri çok kolay bertaraf edebilir ve dolayısıyla özgürleşebilir hem de insanların ruhlarındaki inançsal ve duygusal ihtiyaçlara daha doyurucu cevaplar verebilir.

Daha önce de değindiğimiz gibi Rorty dinin sadece özel alana çekilmesini değil aynı zamanda sekülerleşmesini de istemektedir. Sekülerleşmeyi Vattimo’dan alıntıladığı şekliyle “ortak dinsel deneyimin kurucu bir özelliği”⁵⁸ olarak gören Rorty, bu sekülerleşme sayesinde yine Vattimo’nun ifadeleri ile, “Hıristiyan vahyinin özü iyilikseverliğe dönüştürülebilir; geri kalan her şey ise, farklı tarihsel deneyimlerin ereksizliğine terk edilebilir”⁵⁹ demektedir. Sonuç olarak her türlü kutsallıktan arındırılmış liberal bir toplumda Rorty’e göre, din bir özel hayat unsuru olmalıdır. Kamusal alana müdahil olmadığı sürece bir sorun yoktur. Ayrıca din, hem özgürleşebilmesi hem de aslı fonksiyonunu icra edebilmesi için de özcü ve nesnelci doktrinlerinden vaz geçmeli, deyim yerindeyse Rorty’nin liberal toplum için önemini ısrarla vurguladığı dayanışmanın bir enstrümanı olarak işlev görmelidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Metin içinde de değinmeye çalıştığımız gibi, Rorty’nin öncelikli olarak epistemolojisi bir takım sorunlar içeriyor gibidir. Onun klasik epistemolojiye yönelik eleştirileri belli ölçü ve oranlarda haklılık taşısa da önerdiği çözüm çok fazla tatmin edici görünmemektedir. Şöyle ki, klasik temelci epistemolojinin ve onun özcü, nesnelci ve evrenselci iddialarının tartışmaya açık olduğu ve bu türden bir epistemolojiye eleştirel yaklaşılması gerektiği bugün düne nazaran daha fazla kimse tarafından kabul edilmekte ve dillendirilmektedir. Özcü ve evrenselci

⁵⁷ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 39.

⁵⁸ Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 39.

⁵⁹ Akt. Rorty, “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, s. 42.

iddialara kuşkuyla yaklaşma konusunda diğer postmodernistlerle birlikte Rorty'nin katkısı da yadsınamaz. Özellikle Aydınlanma ile zirve yapan bu evrenselci ve özcü iddiaların insanlığa tek doğru, tek gerçek ve tek hakikat dayattığı, dünyada daha farklı düşüncelere, inançlara ve yaşam tarzlarına karşı hoşgörüsüzlüğü tetiklediği doğrudur. Rorty'nin eleştirel epistemolojisini bu şekilde okuduğumuzda onun haklılığı/doğruluğu –kısmen de olsa- aşikar olmaktadır. Hele, modern dönemlerde bilginin iktidarlarla olan yakın ilişkisi ve Foucault'un da işaret ettiği gibi bilginin çeşitli güç odakları tarafından belli amaçlar doğrultusunda üretildiği,⁶⁰ ya da Lyotard'un dediği gibi modernizmin de bir meta-anlatı olarak insan zihnini formatladığı⁶¹ dikkate alınacak olursa Rorty'nin epistemolojik konularda özcülük ve evrenselcilik karşıtlığı daha bir anlam ve haklılık kazanmaktadır. Peki ama o yıkmak istediği epistemolojinin yerine ne önermektedir? Kanımızca yıktığından daha fazla sorun içeren bir epistemoloji. Onun “öznelerarası uzlaşımçılık” şeklinde ifade ettiği epistemolojisi doğruluğu dilsel bir konsensüse indirgemektedir. Ancak bu konsensüsün nasıl sağlanacağı kuşkuludur. Hatta John Rawls'ın da işaret ettiği gibi, belki de sahip olduğumuz özgürlük uzlaşım yerine ayrışımı tetikleyecek, çeşitliliği, farklılığı ve çatışmayı artıracaktır.⁶² Bu uzlaşım sağlansa bile hiçbir zaman herkesi kapsayan –ve Rorty'nin de reddettiği tarzda evrensel- bir uzlaşım olmayacağı için her durumda bazılarının dışarıda kalması mümkün ve muhtemel olacaktır. Mouffe'nin de ifade ettiği gibi, her tür uzlaşımın aslında iktidarı istikrarlı kılmanın bir yolu ve belirli bir otoritenin aracı olacağını dikkate aldığımızda her durumda susturulanlar, dışlananlar ve ayrımcılığa uğrayanlar kaçınılmaz olarak

⁶⁰Geniş bilgi için bkz. Michael Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*, (çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), s. 167 vd

⁶¹Detaylı bilgi için bkz. J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, (çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayıncılık), 1994.

⁶²Akt. Nicholas Wolterstorff, “An Engagement with Rorty”, *The Journal of Religious Ethics*, 30/1, (2003), s. 131.

olacaktır.⁶³ Bu açıdan bakıldığında toplumsal uzlaşılar üzerinden temellendirilmeye çalışılan pragmatik epistemolojinin ve onun doğal uzantısı olan liberal demokrasinin kendi hoşnutsuzlarını üretmesi ve zulmü azaltmak yerine artırması her halükarda muhtemel olacaktır.

Daha da önemlisi onun pragmatik epistemolojisi her türlü kuşatıcı ve kapsayıcı iddiaların karşısında gibidir. Postmodernizm karşıtı bir yazarın ifade ettiği ve kendisinden alıntılanan şu satırlar, insanın bütün referans noktalarını ortadan kaldıran, onu *rastlantısal*, doğruyu da sadece *uzlaşımsal* bir olguya indirgeyen Rortyvâri bir postmodernizm'e yöneltilebilecek olan eleştirilerin en belirgin formunu oluşturuyor gibidir:

Post-modernizmin meydan okumadığı hiç bir şey yok gibi. Epistemolojik varsayımları reddediyor, metodolojik uzlaşımları çürütüyor, bilgi iddialarına direniyor, hakikatin her türlü versiyonunu bulanıklaştırıyor ve politika önerilerini bir kenara itiyor.⁶⁴

Bundan ötürüdür ki, bazıları Rorty'nin epistemolojisini "yeni bir sofizm" olarak nitelemekten çekinmemektedir.⁶⁵ Hatta Rortyvâri bir pragmatik epistemoloji, Rosenau'nun ifadeleri ile, "ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam'ı, modern bilimi aynı derekeye indirir ve bunların bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren sözmerkezci, aşkın ve totalize edici üst-anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle

⁶³ Chantal Mouffe, "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, ed. Chantal Mouffe, (çev. Tuncay Birken, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), s. 24.

⁶⁴ Poulaine Marie Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, (çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1992), s. 19.

⁶⁵ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yansımaları*, (çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 42.

iter.⁶⁶ Ancak kanımızca insanın epistemik dünyasını ya klasik epistemoloji ya da Rortyvâri pragmatik epistemoloji arasında bir ikileme mahkum etmeye hakkımız yok gibidir. Bu ikisinin arasında daha ılımlı, daha yapıcı; insan akli ve vicdanı için daha tatmin edici üçüncü bir yol ya da yollar önerilebilir. Rorty’nin felsefesi en nihayetinde ütöpik olması münasebetiyle bir iyi niyet talebi olarak yorumlanabilirse, biz de onun reddettiği ve ileri sürdüğü epistemolojiler arasında ılımlı ve olumlu bir üçüncü yolu umabiliriz. Ayrıca, Rorty, nedendir bilinmez ama din söz konusu olduğunda temsiliyetçi görüşleri ve otoriter tavırları nedeniyle reddettiği Aydınlanma felsefecileri gibi davranıyor görünmektedir. Onun pragmatizmini Aydınlanmacı sekülerizmin radikalizasyonu olarak tanımlayan Nicholas H. Smith, Rortyci bir pragmatizmin aynen Aydınlanma felsefesi gibi dine buyruklar yönelttiğini ve dini, olduğundan daha farklı görünmeye sevk ettiğini söyler.⁶⁷ Smith’e göre, “Rorty’nin dinsel içeriği ‘yeniden-tanımlaması’ (redescription) öylesine radikaldir ki, o tanımdan, dinlerin içeriğine [mahiyetine] ilişkin geriye ne kaldığını görmek oldukça zordur”.⁶⁸

Diğer taraftan Rorty’nin özel ve kamusal alan ayrımı da bir takım tartışmalara açık gibidir. Bu ayrımın tanımları çok net, sınırları da kesin değildir. Daha da ötede ikisi arasındaki sınır biraz da ideolojik saiklerle çizilmiş izlenimini vermektedir. Bu konuya işaret niteliğinde, “kamusal/özel düalizmini, hem muğlak hem de ideolojik olarak doldurulmuş buluyorum”⁶⁹ diyen Woltersorff, bu ayrımın arka planında, Rorty’nin dine ve dindarlara ilişkin olumsuz kanaatinin yattığını söylemektedir. Rorty dinin demokratik toplumlar için tehlikeli olduğunu ve bu nedenle de özelleştirilmesi gerektiğini söylemektedir; ancak bu tehlikenin ne olduğu konusunda açık konuşmamaktadır.

⁶⁶ Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 23.

⁶⁷ Nicholas H. Smith, “Rorty on Religion and Hope”, *Inquiry*, 48/1, (2005): 76-98.

⁶⁸ Smith, “Rorty on Religion and Hope”, s. 76.

⁶⁹ Woltersorff, “An Engagement with Rorty”, s. 131.

Ayrıca din örneğinde olduğu gibi her tehlikeli olduğunu düşündüğümüz şeyi özelleştirecek ya da yasaklayacak olursak savunduğumuz sistemin ne kadar demokratik olduğu da tartışılır hale gelecektir. Ve de neyin kime göre tehlikeli olduğu da her zaman çok belli olmayabilir. Örneğin bir dindara göre de Rorty'nin pragmatizmi ya da özel-kamusal ayrımı sakıncalı ve tehlikeli olabilir. Bu münasebetle ve özel kamusal ayrımı üzerinden dini özel alana hapsetme konusundaki ısrarcı görüşleri nedeniyle Jeffrey Stout Rorty'yi "militan sekülarist" olarak niteler.⁷⁰

Rorty'e göre dinin özelleştirilmesi için iki temel gerekçe vardır. İlki, dindarların dinsel topluluğun dışındakilerle yürütülen politik tartışmalarda, kutsallıklarının tehlikeye gireceği endişesi ile iletişimi durdurmasıdır. İkincisi ise dinin özerkleşmesi/özgürleşmesi için özelleşmenin daha uygun bir yol olduğudur. İlk gerekçe aslında dinin özüne değil dindarların tavrına ilişkindir. Dolayısıyla bir düşüncüyü onun savunurları nedeniyle yasaklamak ne kadar yanlış ise dini de dindarların olgunlaşmamış tavırlarından dolayı özelleştirmek o kadar sakıncalı olabilir. Ayrıca her dindarın, işine gelmeyen durumlarda sohbeti sona erdirdiği aşırı bir genelleme olabilir. Mesela Woltersorff bu duruma işaret ederek ve "Evet, bazı insanlar için durum bu olabilir, ama bazıları için değildir. Benim için sonlandırmıyor!" diyerek,⁷¹ söz konusu genellenmenin yanlışlığına işaret eder. Eğer "sohbeti kesmek" gerekçesi ile taraflardan birisi muhabbet ortamından dışlanacaksa bu her taraf için söz konusu olabilir. Örneğin, nazizm, komünizm, milliyetçilik gibi felsefî ve ideolojik akımlar da aynı gerekçe ile özelleştirilebilir. Hatta insanların derinden bağlandığı hemen her şey özgürlük için bir tehdit olabilir; buna ironik olarak özgürlüğe derinden bağlılık da dahildir. Rorty'nin özel kamusal ayrımı üzerinden dinin

⁷⁰ Jeffrey Stout, "Rorty on Religion and Politics", s. 3. Erişim Tarihi: 26/9/2013, <http://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rorty%20on%20Religion%20and%20Politics.pdf>

⁷¹ Woltersorff, "An Engagement with Rorty", s. 131.

özelleştirilmesine ilişkin ileri sürdüğü ikinci gerekçe de tartışmaya açıktır. Dinin özgürleşmesinin tek yolu onun özelleşmesi, özel yaşama mahkum edilmesi değildir; aksine demokratik ve liberal toplumda dinlerin de diğer tercihler, kabuller ve dünya görüşleri gibi gerek özel alanda gerekse kamusal alanda yasalar çerçevesinde kendilerini ifade edebilmeleri ve yaşam olanağı bulabilmeleri onların özgürleşebilmeleri için daha uygun bir yol olabilir.

Her şeye rağmen Rorty’nin, geleceğin dünyasında dinsel çatışmaların son bulması, bir dünya barışının tesis edilmesi ve insanların ortak konsensüsleri çerçevesinde mutlu ve huzurlu bir yaşam sürebilmesi için ve daha da önemlisi dinlerin çeşitli siyasetlerin ve ideolojilerin aleti olmaması için özel hayata çekilmesi yönündeki teklifi yine de anlaşılabilir ve belli ölçülerde kabul edilebilir olabilir. Ancak, Rorty burada durmaz ve daha ötesine geçer. O, dinlerin herhangi bir şekilde hakikati temsil etmediğini, gerçekliğe tekabül ettiklerinin iddia edilemeyeceğini dolayısıyla dinlerin metafizik ve teolojik iddialarından vaz geçerek kendilerini ahlâkî bir yaşam formuna dönüştürmelerini istemektedir ki, sanırız bu, dinin doğasına uygun olmayan bir öneridir. Hangi dinin ne ölçüde gerçek olup-olmadığı sorunu bir yana –ki bu haddi zatında bir inanç sorunudur- dinlerin metafizik iddialarını terk etmeleri onların doğalarını inkar etmeleri anlamına gelecektir ki, bu durumda biz bir dinden değil, olsa olsa ahlâkî bir yaşam biçiminden söz edebiliriz. Rorty’nin önerdiği dini belki de, Zabala’nın bir yazısına başlık olarak koyduğu “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din” olarak yorumlamak en doğusudur.

Kaynakça

- Bacon, Michael, *Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, çev. Banu Özdemir, Ankara: Elips Kitap, 2010.
- Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yansımaları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michael, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Kaya, Funda Günsoy, "Richard Rorty'ye Giriş", Richard Rorty, *Felsefenin ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006: XVII-XXIV.
- Kuhn, Thomas S, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyas, İstanbul: Alan Yayıncılık, 2000.
- Kundakçı, Deniz, "Rorty'nin Liberal Demokrat Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 14, (2012): 43-64.
- Lyotard, J. F., *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayıncılık, 1994.
- Mouffe, Chantal "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, ed. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birken, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.
- Ömer, Funda, *Richard Rorty ve "Felsefenin ve Doğanın Aynası*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", *Dinin Geleceği*, (ed.) Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009: 32-44.
- Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük-Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

- Rorty, Richard, *Felsefenin ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Rorty, Richard, “Demokrasi ve Felsefe”, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito* 54, (2008): 260-271 Erişim Tarihi: 20/09/2013.
<http://www.eurozine.com/articles/2008-06-30-rorty-tr.html>
- Rorty, Richard, “Faith, Responsibility, and Romance”, *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, New York: Cambridge University Press, 1997: 84-102.
- Rorty, Richard, “Religion in the Public Square: A Reconsideration”, *The Journal of Religious Ethics*, 31/1, (2003): 141-179.
- Rorty, Richard, “Trotsky and the Wild Orchids”, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York, 1999: 3-22.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minneapolis, 1982.
- Rorty, Richard, *Philosophy as a Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rorty, Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Rosenau, Poulaine Marie, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1992.
- Smith, Nicholas H., “Rorty on Religion and Hope”, *Inquiry*, 48/1, (2005): 76-98.
- Stout, Jeffrey, “Rorty on religion and Politics, Erişim Tarihi: 26/9/2013
<http://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rorty%20on%20Religion%20and%20Politics.pdf>
- Türer, Celal, “Pragmatizmin Doğruluk Evi”, *Bilimnâme*, XVII/2, (2009): 165-185.

- Tüzer, Abdullatif, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, Ankara: Lotus Yayınları, 2009.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hemenötik*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Wittgenstein, L., *Felsefî Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998.
- Wolterstorff, Nicholas, “An Engagement with Rorty”, *The Journal of Religious Ethics*, 30/1, (2003): 129-139.
- Zabala, Santiago “Diyalog: Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?”, *Dinin Geleceği*, (ed.) Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009: 57-85.
- Zabala, Santiago, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, *Dinin Geleceği*, (ed.) Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009: 9-31.

Künye:

Akdemir, Ferhat, “Richard Rorty'nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Dinin İşlevi ve Geleceği Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi III*, (2013):31-60.