



## The place of hermeneutical reflection in liberal theories of ethics and politics<sup>1</sup>

## Hermeneutik refleksiyonun liberal etik ve politik kuramlardaki yeri

Erdal İsbir<sup>2</sup>

### Abstract

The Habermas-Gadamer debate focused on the task and scope of hermeneutics has constituted on the claim of that understanding and interpretation is a linguistic inter-subjective interaction not an intellectual subjective activity. Hermeneutical reflection, rose from this interaction, has a critical task that illuminates pre-conditions of subject in the process of understanding and interpretation. The emphasis of this study is on the ethical and political effects of this task, but not on the debate of whether this critical task has a linguistic restriction. Even though Gadamer, Habermas and Ricoeur have properly remarked that the critical task of hermeneutical reflection founded on self-consciousness is practical, none of them had improved theories of ethics and politics referring this practical task. In this study, I will discuss the place and the importance of the hermeneutical reflection in the discourse ethics of Apel, in the pragmatic relativism of Rorty, and in Taylor's the ethics of authenticity and the politics of recognition. Those theories found on the task of hermeneutical reflection, which exalts individuality, therefore they are liberal theories. Exposing hermeneutical effects on those theories that are a result of "the linguistic turn" will indicate the practical value of hermeneutics. In addition, I will mention that those liberal theories can involve some dangers and aims to justify asking whether a hermeneutical theory of ethics and politics is necessarily "liberal".

### Özet

Hermeneutik refleksiyonun işlevi ve kapsamına odaklanan Gadamer-Habermas tartışması, anlam ve yorumun, öznenin bir zihinsel bir etkinliği değil de özneler arası dilsel bir etkileşim olduğu kabulü üzerinden yürütülmektedir. Anlama ve yorum sürecinde öznelerarası etkileşimle ortaya çıkan hermeneutik refleksiyonun, öznenin kendi ön-koşullarını aydınlatan eleştirel bir işlevi vardır. Bu çalışmanın odak noktası, bu işlevin dilsel sınırlar içinde olup olmadığı tartışması değil, bu işlevin etik ve politik kuramlardaki etkisidir. Gadamer, Habermas ve Ricoeur, hermeneutik refleksiyonun öz-bilinci kuran eleştirel işlevinin pratik olduğunu belirtmiş olsalar da, bu pratik işlev üzerinden etik ve politik bir kuram geliştirmemişlerdir. İşte bu çalışma, Apel'in söylem etiğinde; Rorty'nin pragmatik rölativizminde, Taylor'un sahicilik etiği ve tanınma politikasında, hermeneutik refleksiyonun nasıl bir yere sahip olduğunu göstermek amaçındadır. Bu etik ve politik kuramlar, hermeneutik refleksiyonun bireyselliği yükselten işlevine dayandığından, liberal kuramlardır. "Dile dönüş" olgusunun sonucu olan bu kuramlardaki hermeneutik etkilerin açığa çıkarılması, hermeneutiğin pratik değerini gösterecektir. Ayrıca liberal etik ve politik kuramların içerebileceği tehlikelere değinmek isteyen bu çalışma, hermeneutik temelli etik ve politik bir kuram liberal olmak zorunda mıdır sorusunun da haklılığın göstermek amaçındadır.

<sup>1</sup> This study, which mostly revised according to new assertions, is part of my doctoral thesis named "Reflection as a Critical Element from the Hermeneutic Tradition to Frankfurt School".

<sup>2</sup> Dr., Adnan Menderes University, Faculty of Art & Science, Department of Philosophy, [erdalisbir@gmail.com](mailto:erdalisbir@gmail.com); [isbir@adu.edu.tr](mailto:isbir@adu.edu.tr)

**Keywords:** Apel; Rorty; Taylor; the discourse ethics; the pragmatic relativism; liberal irony; the ethics of authenticity; the politics of recognition; hermeneutics; the hermeneutical reflection.

**Anahtar Kelimeler:** Apel; Rorty; Taylor; söylem etiği (tartışma etiği); pragmatik rölativizm; liberal ironi; sahicilik etiği; tanınma politikası; hermeneutik; hermeneutik refleksiyon.

[\(Extended English abstract is at the end of this document\)](#)

## Giriş

Kutsal metinlerin yorumu sorunuyla ortaya çıkan hermeneutik, Ast'ın yoruma genel bir izlek belirleme girişimiyle felsefi bir sorun olmaya başlamıştır. Ast, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas ve Ricoeur üzerinden felsefi bir geleneğe sahip olan hermeneutik, her durumda anlam ve yorumun olanağına, işlevine ve kapsamına odaklanmaktadır. Bu çalışmanın amacı, hermeneutik geleneğin izlediği düşünsel seyri ortaya koymak değil, anlama ve yorumun pratik birer etkinlik olarak kabul edilmesinden sonra hermeneutiğin etik ve politik etkilerine odaklanmaktır. Öznenin, anlama ve yorum sürecinde, her ne anlıyorsa aslında kendisini anladığına ve yorumladığına işret eden *hermeneutik refleksiyonun* pratik işlevi, ancak liberal etik ve politik kuramlar üzerinden araştırılabilir. Çünkü Heidegger, Gadamer, Habermas ve Ricoeur hermeneutik refleksiyonun, pratik bir işlevi olduğunu kabul etseler de bu pratik işlevden hareketle etik ve politik bir kuram geliştirmek amacıyla değildiler. Böylesi bir amaca sahip olan Apel, Rorty ve Taylor'un çabaları, bu bakımdan hermeneutik temelli etik ve politik bir kuram olabilir mi sorusuna da verilecek bir yanıt niteliğindedir. Peki, nedir bu hermeneutik refleksiyon ve nasıl bir etik-politik işleve sahiptir?

Öncelikle hermeneutik refleksiyonun işlev ve kapsamına ilişkin sorun, Gadamer-Habermas tartışmasıyla gün yüzüne çıkar. Öznenin öz-bilincini<sup>3</sup> kuran hermeneutik refleksiyonun, dilin sınırlarını aşır aşmadığı sorusu etrafında sürdürülen bu tartışma, hermeneutik refleksiyonun önyargılarımızı ya da ideolojik ilgilerimizi aydınlatan eleştirel bir işleve sahip olduğu kabulüyle sonuçlanır. Bu tartışmada, Gadamer ve Habermas'ı uzlaştırmaya girişen Ricoeur için, hermeneutik refleksiyon ne dilsel sınırlar içinde sanatsal ne de dilin sınırlarını aşan fenomenolojik bir işleve sahiptir. Daha ziyade, iletişim anında kişinin “kendisi olarak başkasıyla” karşılaşması ve kendini anımsamasıdır. Bu bakımdan refleksiyon, anlama ve yorumu varsaydığından hermeneutik, bastırılmış ya da unutulmuş olanı anımsattığından psikanalitik bir sorundur. Böylece Gadamer'in hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisini uzlaştıran Ricoeur, metin hermeneutiğinden eleştirel hermeneutiğe geçişi tamamlamıştır. Gadamer'in hermeneutiği, insanın özgürlüğünün, gelenekten kopmayla değil, geleneğin yeniden yorumlanmasıyla gerçekleşebileceğini, ideoloji eleştirisine hatırlatırken, ideoloji eleştirisi de bunun ancak yabancılaştırıcı mesafeyi, yani geleneğin dışından konuşmayı gerektirdiğine işaret eder. Bu bakımdan, Ricoeur, “geçmişini yorumlama yeteneği olmayan bir kimse, aynı zamanda, ilgisini özgürleşmeye somut bir şekilde yansıtamayandır” (Ricoeur, 1990:330) derken, eleştirel hermeneutiğin temel savını da ifade eder.

Buna göre, anlama ne sadece geleneğin sürdürülmesi ne de sadece ondan kopuştur, aksine *özgürleşmeye ilgi* temelinde kişinin kendi kendisini tanımasıdır. Bu nedenle Ricoeur için, hermeneutiğin evrensellik iddiası, dilde değil kişinin özgürleşmeye ilgisinde temel bulabilir (Ricoeur, 1988:225). Böylece hermeneutik sadece metine dayalı bir yorum ve anlama problemi olmanın ötesine geçmiştir. Gadamer, her ne kadar evrensellik iddiasında bulunsu da hermeneutiği

<sup>3</sup> Bu çalışmada, öz-bilinç, öz-belirlenim ve öz-farkındalık gibi kavramlar çok sık kullanılmaktadır. Ancak bu “öz” kavramı, “bir şeyin doğası” anlamında değil, öznenin ya da Ben'in “kendiliği” anlamında kullanılmaktadır. Yani bu kavramlar, bilincin, belirlenimin ve farkındalığın doğasını değil, öznenin ya da Ben'in kendi-bilincini, kendi-belirlenimini ve kendi-farkındalığını ima etmektedir.

anlama probleminin ötesine geçiremediği gibi Habermas da anlama probleminin ötesini, hermeneutik alanın dışında tutmuştur. Oysa Ricoeur'un metin hermeneutiğini, eleştirel hermeneutiğe dönüştürmesi, anlama probleminin etik ve politik yansımalarını da görünür kılmıştır. Böylece Ricoeur, Apel, Rorty ve Taylor'un liberal etik ve politik kuramlarına hermeneutik bir dayanak sağlamıştır. Ancak hermeneutiğin kendisini sorun etmeseler de hermeneutik kabullerle hareket eden bu üç düşünürün etik ve politik kuramlarının neden liberal olduğu yanıtlanması gereken bir sorudur. Hermeneutiğin etik ve politik etkilerine yoğunlaşan bu çalışma, bu bakımdan hermeneutik temelli etik ve politik kuramların, neden liberal olduğu ya da öyle görüldüğü sorusuna bir yanıt bulmaya ve bu görüntünün hermeneutiğe ne kazandırıp ne kaybettirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

### **Apel: Transandantal-pragmatik hermeneutik ve söylem etiği**

Geleneğin sınırları belirlense de onların aşılamayacağını kabul ettiğinden, Gadamer'in *ufukların kaynaşması* fikrinin nesnellik sorununa yanıt veremediği iddia edilir. Özellikle Habermas ve Apel için Gadamer bu konuda bir yanılsama içindedir. Çünkü hem Habermas hem de Apel için geleneğin sınırları bir kez fark edildiğinde, onların dışına çıkmamak, ideolojik olacaktır. Gündelik dil, uzlaşmayı amaçlayan iletişimsel eyleme olanak verdiği gibi ideolojinin de taşıyıcısı olduğundan, yapılması gereken, geleneğin sınırlarınca belirlenen ideolojik dil kullanımını eleştirel olarak ortadan kaldırmaktır. İşte Apel için, bunu, ancak transandantal-pragmatik bir hermeneutik başarabilir. Apel'in Gadameri anlam modelini, rasyonel söylem ilkesiyle birleştirerek ortaya koyduğu bu hermeneutik, *gerçek bir mutabakatı* varsayan iletişimi garanti altına almak amacıyla. Heidegger ve Gadamer'de "düşünmemizin [...] geçerliliğinin öznelerarası koşullarına ilişkin" tatmin edici bir yanıt bulamayan Apel, bu yanıtı, Kant'ta bulur. Kant'a dönüşünün, Heidegger ve Gadamer'i reddetmek anlamına gelmediğini açıkça ifade eden Apel'in amacı, "bilginin geçerliliğinin koşullarını", "dünyanın anlamının kurulmasının zamansal ve tarihsel şartlılığına" bağlamaktır (Apel, 2005:435-436). Böylece Apel, dilsel koşullara yaptığı vurguyla transandantal felsefeyi hermeneutik bir dönüşüme uğrattığı gibi bilginin transandantal koşullarına odaklanmasıyla da hermeneutiği transandantal-pragmatik bir dönüşüme uğratmıştır (Apel, 2005:434-435).

Dilthey'in hermeneutiği bir yöntem olarak geliştirme girişimini, Kant'a yapılmış bir katkı olarak gören Apel (2005:456), transandantal aklı, sadece olanaklı bilimin değil aynı zamanda iletişimde amaçlanan mutabakatın da koşulu olarak kabul eder. Apel için, söylem etiği de transandantal aklın bu koşullarında temellenir (Apel, 2001:4). Apel'in ifadesiyle, "dönüştürülmüş bir aşkınsal felsefe çerçevesinde, normatif olarak hedefi belirlenmiş bir konsensüs oluşturmaya yönelik bir düzenleyici ilkeyi varsayan *aşkınsal yorumsama*, aynı zamanda *etiğin iletişimde temellendirilmesi* için de bir köprü oluşturabilir" (Apel, 2005:461). "Metodolojik solipsizmi", "dil kusursuzluğunu" ve "bilgiyi tek bir kalıba indirgemeyi" birbiriyle bağlantılı gören (Held, 1980:302) Apel, gündelik dilin kusursuz olmadığını kabul ettiğinden, bilginin tek bir biçiminin geçerli olduğunu iddia etmez. Bu nedenle onun öncelikli amacı, gündelik dilin semiyotiğine uygun bir doğruluk ölçütü geliştirmektir. Bu noktada Apel, sözcüklerin anlamını "pragmatik bir maksimde" arayarak, *kendinde şeyin bilinmezliğine* sapanan Kantçı felsefeyi düze çıkardığından Pierce'in *pragmatik doğruluk* ölçütünü benimsemektedir. Gerçeğin anlamı, artık dilin semiyotik kullanımıyla ilgilidir ve bu ilgi "kendinde şey" ile "gerçeğin bilinmezliğini" özdeşleştirmeyi engellemektedir (Apel, 2005:448). Gündelik dilde, bir şeyi belirleyen her söz edimin pragmatik bir değeri vardır. Apel'e göre, iletişimde bu pragmatik değer *mutlak evrensellik iddiasında olmamalıdır*. Evrensellik iddiasından vazgeçme, söylemin arkasındaki pragmatik değer, başka bir deyişle "gerçek bir iletişimin çatısı altındaki öznel niyetlerin" sorgulanmasını gerektirmektedir. İşte Apel'e göre bunu ancak pragmatik bir dönüşüme uğratılmış hermeneutik başarabilir (Apel, 1994:54).

"Transandantal pragmatigi ve hermeneutiği içeren, transandantal semiyotiğin bakış açısıyla" bakıldığında, "*öznel niyet, dilsel eğilim ve şeylere referans fikirleri*" ile "anlamın anlaşılması", aynı derecede önemlidir. Söylem ya da metnin öznel niyetini açığa çıkaran hermeneutik

refleksiyon (Apel, 1994:78), bir çarpıklığın düzeltilmesidir ve söylemin dışında şeylere referansla bunu gerçekleştirdiği için de transandantaldır. Hermeneutik bir yeti olarak transandantal refleksiyon, iletişimde, stratejik rasyonelleşme argümanlarımızı meşrulaştırmaktadır (Apel, 1994:232-233). Bu konuda Apel'in analitik geleneğe yoğun vurgusu, onun, anlama ve açıklama arasındaki gediği kapatmak amacıyla olan Ricoeur'e yakınlığının belirtisidir. Refleksif öz-anlamayı, analitik açıklama modeliyle birleştirmek amacıyla olan Apel için, ancak bu başarıldığında refleksiyon eleştirel bir işleve kavuşabilir. Çünkü refleksif anlama, yani öz-anlama aynı zamanda kişinin kendini belirlemesidir ve bu zorunlu olarak anlamının yanında açıklamayı da gerektirmektedir. Daha açık ifadesiyle, nasıl her bilme bir “ben bilinci” taşıyorsa, her anlama da bir öz-anlamadır ve bir öz-belirleme olması dolayısıyla, bir açıklama olarak dile getirilir.

Öznenin kendisini açıklaması, kendi kararlarını nesneleştirme ve rasyonelleştirme problemini içerdiğinde etik bir problemdir (Apel, 1996:10). İşte bu problemde temel bulan söylem etiği, “sistemin normal işleyişinde [...] stratejik olmayan insani etkileşimler alanında olanaklıdır” (Apel, 1979:187). Konumuz açısından üzerinde durulması gereken, öznenin normatif olarak ortaya koyduğu söylemin, semiyotik koşulları değil, bir bilgi olarak söylemin doğrulanma biçimidir. Apel'in bu doğrulama biçimi konusundaki başarısı, Popper referanslıdır. Ona göre, Popper'in bilimsellik ölçütü ancak sosyal bilimlere uygulandığında anlam kazanır ve anlama-açıklama karşıtlığını aşabilir. Öyle ki sosyal bilimlere ancak bu şekilde normatif bir temel kazanabilir (Apel, 1996:293-294). Bu temel, *öz-yanlışlamayı* olanaklı kılan, *öz-karşılaştırma* ilkesidir (Apel, 1996:311-312). Öz-karşılaştırma, pragmatik dilsel araçları kullanan bir doğrulama biçimidir ve en önemli özelliği, hermeneutik anlama ya da tartışma sürecinde, ortaya çıkan performatif çelişkileri göz önünde bulundurmasıdır. Performatif çelişkiler, sabit kalan konuşma eylemlerine ilişkindir (Habermas, 1991:80) ve tartışma içerisinde ortaya konulan bir iddiayı, tersi bir iddiayla yanlışlama çabasıdır. Eleştirilebilir olmak anlamında rasyonellik, bir söylemin doğrulanabilir değil yanlışlanabilir olmasıdır.

Apel'in bu yaklaşımı, ahlaki ilkeleri ya da argümanları yanlışlayarak, tartışmayı ya da iletişim sürecini sürdüren bir yöntemdir. Normatif bir ilkeyi, öznerlerüstü ahlaki bir hakikate göre değerlendirmeyen bu yöntem, ahlaki öznelarası koşullara indirger. Taraflardan birinin diğerini zorladığı, bu nedenle uzlaşmayı amaçlamayan stratejik tartışmalarda işlevsiz kalan (Habermas, 1991:86) bu yöntem, uzlaşmayı amaçlayan iletişimsel tartışmada ikna edici bir güce sahiptir. Samimi bir tartışmanın ikna edici gücü, söylem etiğinin dayanağıdır. Apel'e göre ahlaki doğruluğu, öznelarası koşullara indirgeyen söylem etiğinin, vazgeçilmez üç varsayımı vardır: iletişimin her bir tarafının aynı haklara sahip olması; “söylemdeki çözüm önerilerinin” herkesin uyması gereken bir ahlaki ilke olması ve ahlaki ilkenin “gerçek dünyaya uygulanması” (Apel, 2005:466). Araçsal, yani vazgeçilebilir olmayan bu koşullar, iletişimin rasyonel koşullarıdır (Apel, 2001:15-16). Apel'in bu koşulları, *sorumluluk* duygusuyla temellendirmesi, söylem etiğinin, *sorumluluk etiği* olarak kabul görmesini sağlamıştır. Öyle ki Apel için bu sorumluluk etiği, batı liberalizminin eksikliğini kapatacak politik bir yöne sahiptir. Samimi bir iletişimi gerçekten politik alana taşıyacak olan sorumluluk etiği (Apel, 2001:77), “etik ölçütlerin önceden varsayımına bağlı olan” ve her bir özneyi aynı derecede bağlayan bir mutabakat, başka bir deyişle hermeneutik bir ortak anlayışı amaçlamaktadır (Apel, 1996:11). Hermeneutik bir çabanın ürünü olan ortak anlayış, ilkin kişinin kendisine ve daha sonra muhatabına karşı bir sorumluluk yaratığından, hem iletişimseldir hem de refleksiftir (Apel, 1996: 19). İşte sorumluluk etiğinin en büyük başarısı da bir kimsenin kendisi hakkındaki yargılarının, nesnel olmadığının mantıksal bir çürütmeyle değil, samimi bir iletişim sürecinde ulaşılabilecek ortak bir anlayışla gösterilebileceğini kabul etmesidir.

Apel'e göre, bir tartışmada, argümanlar, ancak onları belirleyen dilsel sınırların ötesinde iş gören bir transandantal refleksiyonla doğrulanabilir (Apel, 1996:94). Transandantal refleksiyonu belirleyen, kişiyi kendi sınırlarını aşmaya zorlayan bir “özgürleşim stratejisidir”. Bu konuda Habermas'ın ideoloji eleştirisine yakın duran Apel (1996:51) için de iletişim sürecinde kendimizi geleneğe açmak zorunda olsak da onun otoritesine boyun eğmek zorunda değildir (Ormiston, Schrift, 2002:29). Kişiyi boyun eğmeye değil de eleştiriye yönelten özgürleşme ilgisidir ve bu ilgi

Apel'e göre bilişsel değil dilin semiyotikliğine bağlı pragmatik bir ilgidir (Apel, 1996:105). Dilin transandantal pragmatikliği olan semiyotik, daha açık deyişle, kişiyi iletişim sürecinde hem gizleyen hem de görünür kılan sözedimler, "meta-dilin sonsuz aşamalı sistemi" (Apel, 1996:33) içindedirler. Meta-dil, analitik saf dil gibi dünyayı sabitlemediği aksine değişken koşullu anlamlara izin verdiğinden hermeneutik bir boyuta sahiptir. Dili anlamın kurucusu ve taşıyıcısı olarak belirleyen, anlamı da her yorumda değişen bir şey olarak kabul eden ve böylece iletişimin olanağını gösteren hermeneutikliğe yakınlığını gizlemeyen Apel (1994:11-27; 2005:459), dilin bu hermeneutik boyutunun pragmatik olduğunu iddia etmektedir. Bu konuda, Peirce dışında, Searle ve Austin'e referanslarda bulunan Apel'e göre (1994:61-64) anlam ancak pragmatik değeriyle belirlenmelidir. Bu pragmatik değer de, sözün sadece anlamın taşıyıcısı olmasında değil, aynı zamanda bir edimin başlatıcısı olmasında gizlidir. Yine de her söz, eylem yönlendirici işlevinden dolayı bir edim olsa da, söz edimlerinin etikle ilişkisi dolaylı ve sınırlı gibidir (Ricoeur, 2002:27). Searl'un söze içtenlik ve bağlayıcılık ilkelerini eklemesi, sözedim ve etik arasındaki ilişkinin doğrudan ve belirleyici olduğunu gösteren Apel'in söylem etiğinin önemli bir kaynağıdır.

"Olanaklılığın pragmatik koşullarını" sadece bilginin değil aynı zamanda eylem ve deneyimin koşulları olarak kabul eden (Bowie, 2003:256) Apel'e göre, sadece bir ben-bilinci damgasıyla bu koşulları taşıyan bir söz, iletişimsel uzlaşmayı amaçlayabilir. Analitik gelenek de sözün bu hermeneutik özelliğini göremediği için, teori ve pratik ilişkisine kördür (Held, 1980:303; Apel, 1996:11). Dile gelen her söz pratik bir boyuta sahip olduğundan, özneye öz-bilinç kazandıran hermeneutik bir değeri vardır. "Söylediğim şey olmak" biçimindeki bu hermeneutik değer, söylem etiğinin sorumluluk ilkesiyle bambaşka bir görüntüye kavuşmaktadır. Apel'e göre politik zorlukların üstesinden gelmek zor olsa da, söylem etiğinin dayanağı olan eleştirel self-refleksiyon kişinin özgürleşmeye ilgisini canlı tutarak (Apel, 1996:106), politik uzlaşmayı zorlayacaktır. Fakat bu zorlama kişinin, muhatabını değil kendisini zorlamasıdır. Başka bir deyişle, eleştirel refleksiyon, politik sorunların çözümünde bir yöntem olmaktan ziyade, iletişim sırasında, kişinin, kendisini yanlış anlamasını ve açıklamasını engelleyen ve böylece onu uzlaşmaya hazır hale getiren terapistlik bir işleve sahiptir (Apel, 1996:131). Kişinin kendisini sadece onaylamasını değil aynı zamanda kendisine bir mesafe alarak kendisini olumsuzlamasını da sağlayan transandantal-pragmatik refleksiyon, stratejik olmayan iletişim biçimine kök salmış etik rasyonelliğin ve hermeneutikğin ortak koşuludur (Apel, 1996:159, 329). Çünkü iletişim sürecinde, sadece öz-bilince sahip bir kişi, ortak bir anlayışa ulaşmayı isteyebilir ve sadece bunu isteyenler, argümanlı bir tartışmayı mutabakatı amaçlayan bir müzakereye dönüştürebilirler (Apel, 1996:336). Apel, buna argümanlı tartışmanın "hermeneutik bir tartışmaya yükseltilmesi" der. Çünkü iletişimde zorlukları, refleksiyonla açık kılmak ve onları aşarak ortak bir anlayışa ulaşmak, hermeneutik bir süreçtir (Apel, 1979:202).

Anlama sürecinin refleksif özelliğini vurgulamış olsalar da Heidegger ve Gadamer'in refleksiyonun transandantal işlevini reddettiklerini düşünen Apel'e göre (2005:440), bu işlev, konuşmayı bir iletişime yükselttiği gibi (Apel, 1996:163) hermeneutikliği de etikle uzlaştırmaktadır. Çünkü anlama sürecinde zorunlu olarak içerilen hermeneutik ön-anlamlar, iletişimsel eylemde "etik olarak uygun transandantal-pragmatik" koşullardır. Bu koşulların mutabakatın normatif koşullarına dönüşmesi, sözün samimiyetini; konuşmacı ile dinleyici eşitliğini ve ikisinin de ortak bir anlam dünyasına sahip olmasını gerektirmektedir (Apel, 1994:70). Argümanlı bir tartışmanın samimi bir iletişime dönüşmesi, "transandantal refleksiyonun, nedensel araştırmanın pragmatik bağlamına" ve "anlamın nedensel kuruluşunun öznel koşullarına" dönüşünü içermektedir (Apel, 1979:54). Başka bir deyişle, hermeneutik refleksiyonun, tartışma sırasında dile getirilen argümana ilişkin işleyişi, nedensel bir araştırmadır ve amacı onun pragmatik içeriğini ortaya koymaktır. Bu kapsam olarak dilin dışına çıkan ama yeniden dile dönen bir işleyiştir (Apel, 2001:46). Bu girişim, işlev olarak transandantaldır, çünkü "bir kimsenin kendi düşüncesinin geçerliliğinin koşulları üzerine bir refleksiyonun Kantçı yöntemini takip etmektedir"; kapsam olarak hem dil dışı hem de dilseldir, çünkü "argüman olarak düşüncem" hem sentetik bir içerikle hem de "dil kamusal kullanımıyla" anlam kazanmaktadır (Apel, 1994:64-65).

Dilin kullanımına ilişkin transandantal bilgimiz, aynı zamanda düşünce ve eylemdeki niyetlerimizin koşuludur. Dili kullanma biçimimiz, kendimizi betimlediğimiz söz edimlerinin performatif işlevini yerine getirmesi bakımından refleksif bir bilgiyi gerektirmektedir. “Transandantal semiyotik düzeyde, refleksif bilgi, evrensel hakikat iddiası aracılığıyla, öz-imalı varsayımların biçimini elde etmektedir” (Apel, 1994:117). Başka bir deyişle, bir şeyin bir şey olarak anlaşılmasına eşlik eden transandantal hermeneutik refleksiyon, Ben’in kendisini dilsel olarak ifade etmesinin koşuludur ve bu koşul her tür bilginin olduğu gibi, kendilik bilgisinin de kamusal geçerliliğini belirlemektedir (Apel, 1979:238). Ancak etik olarak rasyonel bir düzeyi ifade eden mutabakat, tarafların kendisini ortak bir anlama sahip sözlerle ifade etmesini zorunlu kılmakta ve kendilerini başka bir şekilde anlatmasına izin vermemektedir (Apel, 1996:166). Bu nedenle, Apel’in söylem etiği, dilin ironik kullanımına izin vermez. Apel’in bilişsel bir temelde ortaya koyduğu söylem etiği, normatif bir ilkenin öznelarası geçerliliğini amaçladığından rasyonel bir doğrulama yöntemidir. Ancak, “[bu] iletişimsel eylem ya da etkileşim modeli, [...], karşılıklı olmayan amaçsal-rasyonel bir eylem modeline indirgenemez” (Apel, 1979:236). Böylece, normatif bir ilke, öznenin pratiğini belirlediğinden, başka bir ifadeyle, tartışma sırasında transandantal-pragmatik argümanlarla akıl yürüten bir kimse, “normatif bir pratiğe” katıldığından (Habermas, 2001:77), onun rasyonel geçerliliğin amaçlayan söylem etiği, iyi yaşam fikrini, ideal bir iletişim topluluğu fikrine dönüştürmektedir ve bu nedenle, söylem etiği, de-ontolojik bir çaba gibi görünmektedir (Apel, 1996:192-193). Gadamer, hermeneutiğin gerçek bir pratik değer kazanmasını Apel’in bu çabasına bağlasa da (Gadamer, 1990) gerçekten, dilin ironik kullanımına izin vermeyen, argümanlı bir tartışma biçiminin, ideal bir iletişim topluluğunun amacını yerine getirip getiremeyeceği kuşkuludur. Apel’in doğru biçimde ortaya koyduğu gibi, saf bilincin düştüğü solipsizm tehlikesi, ancak transandantal refleksiyonun, dilsel bir dönüşüme uğratılmasıyla, yani öznelarası bir işlevi yerine getirmesiyle aşılabılır (Apel, 1996:146). Ancak bu işlevin, belirli bir dil kullanımını mı yoksa her bir öznenin kendisini otantik bir tarzda ifade edebileceği bir dil kullanımını mı gerektirdiği sorusu, Apel’de değil Rorty’de yanıt bulmaktadır.

### **Rorty: Pragmatik rölativizm ve liberal ironi**

Apel’in hermeneutiği gibi pragmatik bir epistemoloji kurmak isteyen Rorty, hakikat tutkusunu bir yana bırakıp “üzerinde uzlaşılabilen inançlara atıfta bulunan” doğru kavramını öne çıkarmaktadır. “İnançların, doğru olmaksızın üzerinde uzlaşılabilir şeyler olduklarını söylemek, herhangi bir kişinin daha iyi bir düşünce bulabileceğini söylemektir” (Rorty, 2002:47). Rorty için hakikat, nesneye uygun mutlak bir belirlenim değil, öznelarası uyumla ortaya çıkan, bilişsel olmayan ve bu nedenle değişebilen bir belirlenimdir (McDermid, 2003:63-64, 141-146). Bu, hakikatin insan ürünü dilsel bir belirlenim olduğunu ve insanın varlığından ayrılamayacağını kabul etmektir (Rorty, 1989:3-7). Bu bakımdan pragmatik bir epistemolojiye sahip bir bilim, “rasyonaliteye” uyma fikrini bir yana bırakıp, her paradigmayı genel bir amaç için değil, belirli bir amaç için kullanmalıdır. Bu noktada Khun ve Dewey’i referans alan Rorty’e göre, *yöntem sorununu* da anlamsızlaştıracak olan bu amaç (Rorty, 1982:193), ancak hermeneutik ile gerçekleşebilir. Çünkü hermeneutik rasyonellik, iletişimdeki tarafların her birinin “kendi ifadelerini” ortaya koyarak ortak bir anlayışa ulaştırmayı amaçlamaktadır. Bu ortak anlayış, *episteme* değil *phronesis*’dir (Rorty, 1979:317-320). Bu açıdan bakıldığında, Rorty’nin çabası, pragmatik bir epistemoloji kurmaktan çok hermeneutiği, epistemolojinin yerine koyma girişimidir. Rorty için iletişimde tarafların çoğulculuğu nasıl ki ortak bir anlayışa ulaşmak konusunda zengin bir olanağı ifade ediyorsa, bilimin rölativizme kapı açması da o derece bir zenginlikle sonuçlanabilir. Bu nedenle rölativizm sadece iletişimin değil bilimsel bir araştırmanın da özelliği olmalıdır. Felsefe de artık doğaya ayna olmaktan, yani zorunlu bir hakikati elde etme arzusundan vaz geçip, özü olan konuşmaya dönmelidir.

Rorty’nin rölativizme kapı açan girişiminin konumuz açısından önemi, bilimsel sonuçları değil, içerdiği *olumsallık* fikridir. Olumsuzluk, kendi kendimizi hermeneutik olarak kavrama biçimiyle ilgilidir. Bu ilgiden dolayı, Rorty, dilin, benliğin ve ait olunan toplumun olumsuzluğunu

göstererek, onları *kutsallık* ve *mutlaklıktan* arındırmak ve böylece *liberal kültürün rasyonelliğini* temellendirmek amacındadır (Rorty, 1989:65). Liberal kültürün rasyonelliği, geleneğe bağlılığı ifade eden irrasyonelliğin karşıtıdır. Bu noktada Gadamerci hermeneutiğe mesafeli yaklaşan Rorty için, rasyonellik, metodolojik bir ölçüt değil uygarlaşmanın amacıdır. “Böyle anlaşıldığında, rasyonel olanla irrasyonel olan arasındaki ayrımın, özellikle de, bilimler ile sanatlar arasındaki farklılıkla hiçbir ilgisi yoktur. Bu yoruma göre, rasyonel olmak yalnızca, herhangi bir konuyu [...] dogmatizmden, tepkisellikten ve haklılık iddiasındaki öfkeden kaçınacak tarzda tartışmaktır” (Rorty, 2002:42). İşte rasyonel olumsuzluk, *kamusal* ile *öznel* ilişkilendiren bir teori arayışından vazgeçtiğimiz ve *öz-yaratım* ile *dayanışmanın* kendilerine has bir değere sahip olduklarını kabul ettiğimizde, “şeylerin nasıl görüldüğünü” (Rorty, 1989:xv) açıklamaktadır.

Rorty için öz-bilinç ya da öz-yaratım, hermeneutik refleksiyonla ilgilidir. Bu da ironik bir yetidir, çünkü benlik bilincini ortaya çıkarsa da bilinçdışı şöyle bir ihtiyaçla işlemektedir: “tesadüfen ona verilen kör damgayla uzlaşmak ve marjinal kalsa bile, bu damgayı kendisine ait terimlerle, yeniden betimleyerek, kendisi için bir benlik yaratmak” (Rorty, 1989:43). Hermeneutik refleksiyonun bu ironik işlevi, “kendisine verilen kör damgayı” silmeksizin ya da mevcut toplumsal koşulları altüst etmeksizin, onlara, kendi “nihai sözcük dağarcığıyla” (Rorty, 1989:73) uyum sağlamak amacıyla olduğundan liberal bir tavidir. Başka bir deyişle, ironi, toplumsal ilişkileri bozmak yerine, kişiyi yaşamının irrasyonel yönleriyle yüzleştiren ve böylece onu özgürleştiren refleksif bir yetidir. Sadece ironik refleksiyon, benliğin, dilin ve toplumun olumsuzluğunu gösterip kişiyi insan olmanın gereğini yerine getirmeye yönlendirebilir. Rorty için “kendi olumsuzluğuyla yüzleşen” liberal ironist, bir kimsenin başkasını aşağılamasının ve başkasına acı çektirmesinin son bulması umudunu arzuya dönüştüren ve onunla yüzleşendir. Yine de olumsuzluğu gereği, “neden zalim olunmamalı?” sorusuna verilen yanıtın mutlak teorik bir dayanağı olmayacaktır (Rorty, 1989:xv).

Rorty’e göre, olumsuzluk, her bir kimsenin “kendi sözcük dağarcığına” dayalı metaforik bir kullanımı olanaklı kılan gündelik dilden kaynaklanmaktadır. Nedensellik, dünyayı farklı sözcük dağarcıklarıyla nasıl farklı şekillerde betimlediğimizi açıklayamadığından, düşüncelerimiz doğrulanamazlar (Bowie, 2003:59). Bir sözcük dağarcığıyla ifade edilen bir dünya betimini olanaklı kılan koşullar, mantıksal koşullar değildir (Bowie, 2003:171). Düşünme pratikten ayrıldığı için (Bowie, 2003:127), düşüncenin doğrulanması, pragmatik bir süreçtir ve dilin olumsuzluğuna sıkıca bağlıdır. Bu süreç, bir şeyi orijinaliyle değil başka bir şeyle karşılaştırmaktır (Rorty, 1989:80). Bu diyalektik süreç, betimlemeyi, “önergeleri birbirinden çıkarma” olarak değil, “sözcük dağarcıklarını karşılaştırma” girişimine dönüştürür (Rorty, 1989:78). Bir sözcük dağarcığının eleştirisinin başka bir sözcük dağarcığını gerektirmesi, ironinin diyalektik içeriğini işaret eder. Ironist, başka sözcük dağarcığıyla karşılaştığında, kendinden kuşku duyan, her argümanın bu kuşkuyu çözemeyeceğinin farkında olan ve diğer sözcük dağarcıklarının en az kendi sözcük dağarcığı kadar başarıya yakın olduğunu kabul eden kimsedir (Rorty, 1989:73). Bir teoriye ihtiyaç duymadığı gibi, bir teori peşinde de olmayan ironistin yöntemi, mantıksal çıkarım değil, diyalektik bir açıklama modeli olan *yeniden betimleme*dir (Rorty, 1989:78, 96-97).

Freud’un benliğin narsist köklerine ilişkin tespitleri, bir kimsenin hem nasıl vefakâr bir anne ya da baba hem de bir toplama kampında acımasız bir gardiyan olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Bu nedenle Rorty’e göre, benliğin olumsuzluğu, Freud’un tespitleriyle gösterilebilir (Rorty, 1989:32). Bu noktada eleştirel teorinin aksine psikanalizden bir toplum eleştirisi çıkmayacağını düşünen Rorty için psikanalizin yegâne başarısı, evrenselden somut olana, yani zorunlu hakikatlerden, benliğimizin olumsuzluğuna dönmemizi sağlamış olmasıdır (Rorty, 1989:34). Benliğin olumsuzluğu, öz-bilincin elde edilmesi için askıya alınması gereken bir varoluşun olmadığı anlamına gelmektedir. İnsan varoluşunun bağlı olduğu öz-bilinç, yaratılan ama kendisi değil nedenleri keşfedilebilir bir durumdur (Rorty, 1989:27). Rorty’e göre paradoks gibi görünen bu durum, “dil oyunları” kavramıyla açıklığa kavuşabilir. Buna göre, “bir kimsenin kendisini bilir hale gelmesi, kendi olumsuzluğuyla yüz yüze kalmasıyla; kendi nedenlerinin izlerini sürmesiyle, yeni bir dil yaratmasıyla, yani yeni metaforlar üzerine düşünmesiyle özdeşir” (Rorty, 1989:27). “Dünya

kendi varlık nedenlerimiz olan inançlar” sunabilir bize, ama “bize konuşacağımız bir dil vermez”. Bize hangi dili konuşacağımızı diğer insanlar söyler. Bu nedenle, hangi dil oyunu içinde bulunacağımız keyfi olmadığı gibi “varlığımızın derinliklerinden gelen bir zorunluluk” da değildir (Rorty, 1989:6). Dolayısıyla, “benlik” ile “dünya” arasındaki ilişki, bilinçle değil dille kurulur (Rorty, 1989:10). Dilden önce hiçbir bilincin olmadığını ifade eden bu kabul, Rorty’i hermeneutik ile Wittgenstein’i uzlaştırır bir konuma yerleştirmektedir. Buna göre, insanın öz-bilince sahip olması, bir dil oyunu içinde, kendini anlamlı bir varlık olarak ifade edebilmesi demektir (Rorty, 1989:18). İnsan bunu, sadece kendisinden önceki insanların yaptığı, metaforik dil kullanımlarını taklit ederek başarır (Rorty, 1989:20-22).

Rorty’e göre dilin özünü ifade eden şey, bilinci kurması ve onu değiştirmesi değil, bir topluma katılmamızı sağlamasıdır (Rorty, 1979:185). Dilsel olarak içinde bulunduğumuz topluluğun diğer üyeleriyle, dilsel bir mübadeleye girdiğimizde ancak bir bilinç elde ederiz. Bireylerin düşüncelerini karşılıklı aktarmaya izin veren, dilin metaforik anlatımı olanaklı kılmasıdır. Fakat ironiyi ifade eden bu dil kullanımı, “oyunu oynayanları” ortaklaştırmamakta aksine farklılaştırmaktadır. Öyle ki Rorty için *ortak duygu* (common sense), yaşamı, kendi ve çevresinin aşına olduğu nihai sözcük dağarcığıyla, sanki “yaşam her zaman öyleymiş ve öyle kalacakmış” gibi bilinçsizce betimleme durumunu ifade ettiğinden, *ironinin* karşıtıdır (Rorty, 1999:51; 1989:74; Williams, 2003:72). Bu nedenle, ortak duyguya bağlı bir kimse, metafizikçi, ironist, nominalist ve tarihselcidir. Her şeyin “bir doğası” olduğunu kabul etmeyen ironist, “kendi zamanını, [hatalı olmanın ölçütünü sunmaksızın] yanlış bir kabile içinde doğup doğmadığını, kendisine yanlış dil oyunları öğretilip öğretilmediğini düşünmeye harcamaktadır” (Rorty, 1989:75). Konuşmayı nihai bir bilme tarzı olarak kabul etmediğinden ve ortak bir anlayışı amaçlamadığından, ironistin bu kuşkusu (Rorty, 1989:75), hermeneutikten uzaktır. Bu noktada, dilin asli unsurunu diyalog olarak değil de söz söyleme olarak kabul eden Rorty, özellikle Heidegger’e mesafeli yaklaşmaktadır. Dilin ontolojik bir doğası olduğunu düşünen Heidegger’in aksine onu pragmatik bir araca dönüştüren Rorty (Caputo, 2002:107-198), Derrida’nın etkisiyle dilin yapıbozucu işlevine yoğunlaşarak, onu geliştirilebilir öznel bir sözcük dağarcığı olarak görmektedir. Rorty’nin burada görmezden geldiği şey, bir sözcük dağarcığı olarak kavransa da dilin, yalnızca bir diyalogla ilerleyebildiğidir. Ona göre sözcük dağarcıkları birbirlerini tamamlamak için değil birbirlerini çürütmek için bir dil oyununda karşılaşılırlar. Bu noktada sorulması gereken, o halde insanları ortaklaştırarak toplumsallaştıran nedir?

Rorty’e göre içinde bulunduğumuz toplum, olumsal bir birlikteliktir. Bu birliktelik “kendi olmamıza” izin verdiği ölçüde idealdir ve dayanışmayı olanaklı kılan bir refleksiyona sahip olduklarında ancak liberal ironistler bu birlikteliği başarıyla kurabilir (Rorty, 1989:61). İronik refleksiyon, bireyin duyarlılığını, “başkalarının acılarına yönlendirdiğinde”, dayanışmayı yaratmaktadır. Başkalarının “onlar” olarak değil de, “bizden biri” olarak görülmesini ifade eden dayanışma, öncelikle başkalarının ve kendimizin ne olduğuna ilişkin bir betime dayanmaktadır (Rorty, 1989:xvi). Bu bakımdan, insanları ortaklaştıran şey, dil değil, acı yetisi ve çekilen acılara yönelik hassasiyettir (Rorty, 1989:92, 177) ve bu acı ve hassasiyet hiç de dilsel değildir. Acı çeken kurbanın dili yoktur. “Sözcükleri bir araya getiremeyecek kadar fazla acı çeken [...] kurbanların durumunu dile kaydetme işi, onlar adına başkaları tarafından yapılmak zorundadır”. Bu nedenle “ezilenlerin sesi” ya da “kurbanları dili” gibi söylemler gerçek değildir (Rorty, 1989:94). Çocuk örneği üzerinden acının, dil öncesi bir “his” olduğunu ama dilini “acıyı bilmeyi” sağladığını ifade eden Rorty (1979:154), “his” ile “bilmek” arasında yerinde bir ayırım yapsa da “dilsel bir ortaklığa sahip olmadığımız bir kimsenin acısını nasıl hissedebiliriz” sorusuna tatmin edici bir yanıt vermez. Toplumsal kurum ve pratiklerin baskısı ile bireyselliğimizin ötekiler üzerindeki baskısı olmak üzere iki tür zalimlikten bahseden Rorty (1989:141), ilkinin değil ikincisini sorun edinmektedir. Ona göre başkasına baskının yarattığı acının, empatiyle üstesinden gelinir. Bu *acıma* durumu, *iyiyi bilmeyi* değil, *başkalarının iyi olarak neleri kabul ettiğini bilmeyi* “erdemli bir eylemin” koşulu olarak görmektedir (Rorty, 1989:22). Rorty öz-farkındalığa sahip liberal ironistin bunu başaracağını iddia etse de, bu ikinci tür zalimliğin ironinin yapısından kaynaklandığının farkındadır. İronin bu zalimce



yönü, sözcük dağarcıklarıyla kurulan dünyanın başkaları tarafından bozulabileceğini göstermesidir. Bir çocuğun oyununu bozmaya benzeyen bu durum, zalimce görünse de başkasını güçsüz bırakmak değil güçlendirmek amacındadır (Rorty, 1989:89-90). Liberal ironistin hiç de zalim olmayacağı konusunda pek iyimser olan Rorty'e göre, "ironinin çok az bir kamusal yararı" olsa da (Rorty, 1989:120) bu yarardan politik bir tavır çıkarılamaz. Liberalleri, ironi ile politikayı ayrı tutmaya çağıran Rorty'e göre (1989:120-121), liberal ironistin politik olarak yapabileceği tek şey, her hakikat ve sahicilik girişimini *özelleştirerek*, zulmetmekten kaçınmasıdır (Rorty, 1989:65). Hakikat girişiminin özelleşmesi, olumsuzluk gereği, tek bir iyinin değil, her düşünen ben için ayrı bir iyinin olması demektir (Rorty, 2007:93).

Liberal toplumun kahramanı olan ironistler, hakikatin kendi çağlarının ve toplumlarının öz-imgesindeki mihenk taşlarına (Rorty, 1989:53) başkaldıran güçlü şairler ve ütopyacı devrimcilerdir (Rorty, 1989:60). Reformcu ile devrimci arasında hiçbir fark gözetmeyen Rorty, liberal ironistin, toplumsal imgelerin, zulmün nedeni olabileceğinin farkında olduğunu açıkça belirtse de bu imgeleri kaldırarak zulme son vermenin politik bir tavır gerektirip gerektirmediği konusunda suskundur. Rorty'e göre, bu konuda insanın yegâne görevi, gelecek için kendi tasarımlarını yönetmek ve gelecekte olabileceklere kapıyı kapatmamaktır. Çünkü "bizi olanaklı" kılanlar, neyi olanaklı kılmakta olduklarını bilemezlerdi ve dolayısıyla eserlerinin birer aracı olduğu amaçları betimleyemezlerdi ama biz bunu yapabiliriz" (Rorty, 1989:55-56). Rorty için bu amaç, toplumu bir arada tutan bir *umut* (Rorty, 1989:86) ve sosyal bilimlerin görevi de bu *toplumsal umutları* kurmak olmalıdır (Rorty, 1982:203-204). Böylesi umutlar, herkesin öz-yaratımına olanak sağlayan (Rorty, 1989:84) ve ideal güç kullanımından ziyade rıza yoluyla, devrimden ziyade reform yoluyla, yeni pratikler için öneriler getiren, mevcut dilsel ve diğer pratiklerin özgür ve açık kılınması yoluyla kurulan" (Rorty, 1989:60) *liberal topluma* özgüdür. Yine de Rorty'e göre, herkes olumsuzluğu göremediğinden ve bu nedenle bireysel bir amaç için başkasının kendisini gerçekleştirmesine zalimce engel olduğundan (Malachowski, 2002:133-134), *bir umut olarak liberal toplum*, her zaman ütopyiktir. Rorty'nin deyimiyle, "özerklik, tüm insanların içlerinde barındırdıkları ve toplumun bunları bastırmaya son vererek salıverebileceği bir şey değildir. Özerklik, belli insanların öz-yaratım aracılığıyla, ulaşmayı umdukları ve aslında birkaç kişinin başarabildiği bir şeydir" (Rorty, 1989:65).

Pragmatik rölativizmi temellendirmek için, metaforik dil kullanımını öne çıkaran Rorty'e göre, sorumluluk etiğinin sınırları içinde iş gören hermeneutik refleksiyon, ancak bir iddiayı nesneleştirmenin aracı olabilir. Bu konuda Apel ve Habermas'a mesafeli duran Rorty için, her iki düşünürün çabası kişinin *özgünlüğünü doğallaştırmaktır* (Rorty, 1979:379-381). Ona göre, özellikle Habermas, özel olana ilgi duymaksızın kamusal olanı temellendirme girişiminde bulunduğu için ironist olmayan bir liberaldir. Habermas ile kendisi arasında politik değil felsefi bir fark gören Rorty için *iletişimsel eylem* ile *dünyayı şüirleştirme* aynı politik girişimlerdir (Rorty, 1989:66-67). Erken Alman romantizminin dünyayı romantikleştirme çağrısını hatırlatan dünyayı şüirleştirme girişimi, romantik ironiyi, liberal ironiye dönüştürerek, onun bozguna işlevini pragmatik olumsuzluğa indirgemıştır (Williams, 2003:79). Ortak anlayışa ulaşmayı, toplumsal yarara bağlı bir pratik olarak kabul (Gutting, 2003:49-52) pragmatik yaklaşım, bunun koşulunu bireyin kendisini başkasından farklılaştırmasına bağlamaktadır. Herkesin kendine özgü bir yaratımı olan sözcük dağarcıklarıyla (Rorty, 1982:162) dile getirilen hakikatler mutlak değil, hermeneutik refleksiyon ürünü kurtarıcı hakikatlerdir, başka bir deyişle doğrulanabilir inançlardır (Rorty, 2007:90).

Benliğin olumsuzluğu, kurtarıcı hakikatlerin yadsınabilir olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Başka bir deyişle, kendi kendimizi reddederek kendi kendimizi doğru bir şekilde yorumlayabiliriz. Bu, etik ve politik bir boyutu olan hermeneutik bir sorundur (Rorty, 2002:51-52). Etik bir boyutu vardır, çünkü iletişim sürecinde "bizim görevimiz", başkasının kendisini açıklamasına "ayrıcılık olduğu için değil", "bizim gibi insan olduğu için" izin vermek ve onu dinlemektir (Rorty, 1989:202). Rorty için bu görev, özel yanımızı öncelikle kamusal sorumluluğumuzdur (Rorty, 1989:194). Çünkü sadece kendi benliğinin olumsuzluğunun farkında olan ve bu bakımdan öz-bilince sahip bir kimse, "bizden biri" duygusunu, "çünkü o da insan"

duygusuna yükseltebilir. Liberal bir ilerleme anlamına gelen bu yükseltme (Rorty, 1989:190-193), bizi başkasının ufkuna açarak dogmatik olmaktan alıkoyan tarihsel hermeneutik bilincin başarısıdır. Bu konuda Gadamer'e yakınlığını gizlemeyen Rorty için *dayanışmayı* ifade eden bu *kaynaşma* halı, “ortak bir mülkiyet ya da paylaşılmış bir güce” değil de “ortak tehlike duygusuna” dayandığından, Tanrı ile bir olma fikrinin seküler biçimidir (Rorty, 1989:91). Bu ortak tehlike duygusu benliğin ortadan kaldırılması kuşkusudur.

Ortak tehlike duygusunu, toplumsal dayanışmanın temelini koyarak Hobbes, Rousseau, Locke ve Kant gibi erken liberal düşünürlerle aynı konumu paylaşan Rorty'e göre, demokratik kurumların bu tehlike karşısındaki tutumlarına ilişkin kuşku ile alternatif arayışlar birbirinden farklıdır. Bu ayırım, kamusal özelden; acıya duyarlılığı, yaşamsal anlam arayışından ve liberal alanı, politik alandan farklılaştırmaktadır (Rorty, 1989:198). Bu, ironiyi liberal bir yeti olarak kabul eden Rorty'nin düşüncesi içinde paradoksal bir durumdur ve özgürlüğü pragmatik bir durumu indirgemektedir. Bu bakımdan realizme, rölativizmle karşı koymanın, özgürlüğü nasıl temellendireceği kuşkuludur (Taylor, 2003:179-180). Gerçekten de Rorty, kendi olumsuzluğunu görmesini sağladığı için hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevine eşlik eden ironiye değer verse de olumsal öz-belirlemelerin etik ve politik etkilerini tatmin edici bir şekil de ortaya koyamaz. Hatta öyle ki Rorty için olumsuzluğumuzu gösteren eleştirel refleksiyon, toplumsal tercihlerimizi, etik ve politik tavırlarımızı belirlememektedir (Rorty, 1989:54, 69). Böylece Rorty, hermeneutiği, kendimize ilişkin dogmatik bir belirlenime karşı çıkışmaya davet eden ve sadece ironi yetisine sahip liberal kimselerin yerine getirdiği bir çağrı olarak alır. Hermeneutiğin aynı zamanda “zaten anladığımız, fakat o ana kadar söze dökemediğimiz bir şeyi söze dökmek” olduğunu göremeyen Rorty, hermeneutiğin çağrısını doğru ama eksik kavrar (Caputo, 2002:120-121). Derrida'nın etkisiyle, hermeneutiğin “yeniden ele geçirme” işlevini ve bu nedenle yeni bir yaşam sağlama olanağını görmemektedir (Rorty, 2002:123). Daha açık bir deyişle, öz-bilinç sahibi bir kimse, ahlaki ve politik olarak sadece başkasına acı çektirmemekten değil aynı zamanda acılara neden olan çarpıklıkları düzeltmeyi istemek ve bunun için çabalamaktan da sorumlu olmalıdır. Çünkü öz-bilinç sahibi bir kimsenin, kendine özgü bir sözcük dağarcığıyla dile getirdiği belirlenimler, gerçekliği sadece bozmamakta, aynı zamanda o kimseye de bir sorumluluk yüklemektedir. İşte özgürlüğü de bir ilke olarak belirleyen bu *öz-bilinç-sorumluluk* ilişkisini, Taylor doğru bir biçimde kavramaktadır.

### **Taylor: Sahicilik etiği ve tanınma politikası**

Taylor'a göre “mutlak bir epistemoloji özgürlüğün kalbidir” (Taylor, 2003:179-180). Bu nedenle yapılması gereken, onun örtük sorunlarından kaçmak değil, doğruluğa ilişkin belirlenimlerin dışına çıkarak onu yeniden temellendirmektedir (Taylor, 2003:158). Taylor için epistemolojinin yeniden temellendirilmesi, amaçlarımızı, arzularımızı, eylemlerimizi, kısacası yaşamamızı gerektiren anlama etkinliğinin yeniden temellendirilmesidir (Taylor, 2003:163). Etiğin ve politikanın amacının “iyi yaşam” olduğunu kabul eden Taylor, modern dünyada tek bir iyiden söz edilmeyeceğinin farkındadır (Abbey, 2000:12). Bu konuda rölativizm ile realizm arasında bir konumda bulunan Taylor'a göre, “modern felsefenin gururu olan” klasik epistemolojinin darlığı, Descartes'a kadar giden köklerdeki refleksiyona dönüşle aşılabılır (Taylor, 1995:1-10). Öz-yaratım, yani bireyin kendisi olma özgürlüğü, modernliğin kaynağı olduğundan, böylesi bir epistemoloji eleştirisi, modernliği sorgulayacağı gibi öz-yaratımın etik ve politik boyutunu da ortaya koyacaktır.

Modernliğin ihtişamına aldanmak yerine köklerindeki sıkıntıları ele alan Taylor, onu hem sefalet hem de ihtişam boyutlarıyla kavrar (Taylor, 1991:120-121). Benliğin oluşmasında, kendimize ve başkasına karşı sorumluluğumuz konusunda derin yarıklara neden olan (Taylor, 1989:495-496) *modernliğin sıkıntıları*, ilk zamanlar modernliğin kazanımları olarak yorumlanan *bireysellik*, *araşsal aklın öncelliği* ve *özgürlük* ilkelerindeki düşüş ve çöküşleri ifade etmektedir (Taylor, 1991:1-7). Modernliğin sıkıntıları, bireyselliğin benciliğe; belirli bir amaca ulaşmak için en ekonomik yolu belirleyen araçsal aklın, teknolojik hegemonyaya (Taylor, 1991:4-5) ve

özgürlüğünde bir tutsaklığa dönüşmesidir. Taylor'a göre "modern rasyonalizmin refleksif dönüşü" (Taylor, 1993:320), modernliğin bu sıkıntılarını ele almayı gerektirmektedir. Bu dünyanın her nasılsa öyle olmadığını, her zaman bir anlam bağlamı içinde var olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir (Taylor, 1993:321). İşte bunu bize gösteren ve böylece bizi "modern epistemolojinin köleliğinden" kurtaran Heidegger'in ontolojik hermeneutiği olmuştur (Taylor, 1993:333).

Taylor'un özne-nesne ayırımını ortadan kaldıran hermeneutik kabulle temellendirdiği (Dreyfus, 2004:52-55) epistemoloji, modern bireyin hapsedildiği "demir kafesi" yıkarak onu yeniden özgürlüğüne kavuşturma hevesindedir. Bireyin özgürlüğe kavuşturulması, demokratik toplumun da bir despotluğa dönüşmesi tehlikesini (Taylor, 1991:112) bertaraf edecektir. Çünkü "kendi içine kapanan birey", "özel yaşamın keyfini çıkarırken", öz-yönetimini belirleyen toplumsal araçların işleyişine karışmamaktadır (Taylor, 1991:9). Kendi öz-yönetimini belirleyen toplumsal araçlara katılan birey, gerçek anlamda özgürdür. "bireylerin kendilerini toplumla özdeşleştirmekte zorlandığı" parçalanmış toplumlar, ortak amaçların olmadığı ve bu nedenle "bireylerin kendilerine döndüğü" toplumlardır (Taylor, 1991:117). Ortak amaç ve umutların olmadığı bir toplum, "bireysel mutluluk" için dönüştürülebilir bir yapı olacaktır. Küçük grupların ya da bilinçli bireylerin her direnişi, "demokratik politikanın çarklarınca" ezildiğinden, bireyselliğin ve araçsal aklın modern toplumda yarattığı "demir kafes", bir umutsuzluk hissi yaratmaktadır. Ama Taylor için, insanın "kendini belirleme özgürlüğü" her zaman var olduğundan, "gerçekten tutsak değilizdir" (Taylor, 1991:98-99) yeter ki ahlaki seçimlerimizin doğasını *öz-yönetim* belirlesin. Yine de bu, modernliğe yönelik eleştiriyi gölgelememelidir (Taylor, 1991:12).

Modernliğe yönelik eleştirinin odak noktası, onun tek bir biçiminin olduğunu kabul etmemektir. Belirli bir etik kavrayışın egemenliği, batılı biçim dışında bir modernliği kabul etmemizi engellese de, Taylor'a göre batı uyarlığı, modernliğin sadece bir biçimidir (Taylor, 2004:2). Bu konuda modernliğin, yegâne ölçütü, bireyin öz-kavrayışına ve öz-yönetimine izin vermesidir (Taylor, 2004:1-2). Modernliği, *bürokratik devlet*, *serbest piyasa ekonomisi* ve *teknolojik ilerleme* olarak tanımlamak bir yanılgıdır ve batı modernliğini bir ideolojiye dönüştüren budur (Taylor, 2004:182-183). Bu yanılgı, Taylor'un ifadesiyle, "Avrupa'yı taşralaştırarak" düzeltilebilir. Avrupa, "umut ettiğimiz çok biçimli dünyanın bir taşrası olarak" anlaşılmalıdır. Ancak bu koşulla, "karşılıklı anlamının inşası başlayabilir" (Taylor, 2004:195-196) ve birey, kendi "demir kafesini" kırarak ötekiyle ortaklaşabilir. Karşılıklı saygı ve hizmete dayanan bu ortaklık modernliğin idealidir. Bireysel haklar ve özgürlük bu idealin merkezidir (Taylor, 2004:20-21) ve onların korunması yine bireysel imgelemin sorumluluğudur (Taylor, 2004:23). Bireyin kendisine ve yaşadığı topluma ilişkin refleksif düşünceleri çoğunlukla teorik olmadığından Taylor, bunlara "imgelem" der. Öznelerarası ortak pratiklere meşruiyet kazandıran refleksif düşüncenin (Taylor, 2004:23), toplumsal bir imgeleme dönüşmesi, kamusalılığı ortaya çıkarmıştır (Taylor, 2004:69-82). İşte yapılması gereken modern toplumsal imgelemin *ilerleme*, *devrim* ve *ulus* gibi anlatılarına (Taylor, 2004:175-183) aldanmadan, hermeneutik refleksiyonu yeniden öne çıkarmaktır. Çünkü toplumsal ortak anlayış, ancak bireyin hermeneutik refleksiyonla kurduğu öz-hassasiyeti gerektirmektedir (Taylor, 2004:24). Böylece "bireyin kendisi olma pratiğiyle" ilgisinden dolayı Taylor'un modernlik eleştirisi, hermeneutik temelli (Smith, 2004:30-32) etik ve politik bir kuramla sonuçlanır: *sahicilik etiği* ve *tanınma politikası*.

Taylor'a göre toplumsal varoluşumuzu ilahi bir ahlakın değil de liberal bir ahlakın belirlemesi "büyük bir kopuştur" ve *sahicilik etiği* ile *tanınma politikası* bu kopuşu tamamlayacaktır. Baş failin toplum ya da belli bir grubun olduğu ilahi ahlak anlayışının (Taylor, 2004:52-53) aksine liberal ahlakın baş faili bireydir. Sahicilik etiği ve tanınma politikası bireyin gerçek özgürlüğünde temellendiğinden, bireyin yükselişini tamamlamaktadır. Bireyin önceliğini, toplumun önceliğine tercih eden (Abbey, 2000:105) Taylor'un asıl odaklandığı şey, bireyin bir toplum içinde varoluşunu kurarken kullandığı ahlaki güçtür. Başkasının ahlakına ve yaşama idealine bir saygıya dayanan bu liberal güç, yine de rölativizm tehlikesini içerdiğinden *ortaklaşmamaya* ve *duyarsızlaşmaya* neden olabilmektedir (Taylor, 1991:17-19). İşte Taylor için etiğin temel alacağı *sahicilik ideali*, bu tehlikeyi

ortadan kaldıracaktır. Çünkü sahicilik ideali, bireysel ahlaki tutumları ve davranışları tartışılabilir kılacaktır ki, bu tartışmalar, bireyin aslında bir “demir kafeste” olmadığını gösterebilir (Taylor, 1991:23).

Kendimizle ve başkasıyla kurduğumuz etik ilişkinin sahici olmasını talep eden bu ideal, bireyin “kendisini belirleme özgürlüğüne” tutunduğu için liberal bir ilkedir (Taylor, 1991:25-27). Sahicilik idealiyle tamamlanmış liberal etik ilke, bireyin kendisini merkeze konumlandırmasını ve belirli bir ahlak anlayışı ya da yaşam tarzını özgürce benimserken (Taylor, 1991:81-82), diğerlerine saygıyı ihmal etmesini engelleyecektir. Sahicilik, özgürce seçilen ahlak anlayışı ya da yaşam tarzına, sadık olmayı ifade eder. Öyle ki Taylor için kendisine sadık kalmayan biriyle, tartışmak ve ortaklaşmak olanaksızdır (Taylor, 1991:32). Bireyin kendisine sadık olması refleksiftir (Taylor, 1991:26) ve bireyin özgünlüğünü ifade etmektedir. Böylece kendi kendisini yorumlayan *hermeneutik özneyi*, kendi kendisine sadık kalan *etik özneye* dönüştüren Taylor’a göre “bireyin kendisine sadık olması”, “kendi özgünlüğüne karşı dürüst olması” ve “kendi olma olanağını” gerçekleştirmesidir (Taylor, 1991:29). Bireyin kendisi olmasıysa, “özgünlüğünü içerdiği şeyi belirlemek”, yani “başkalarından farklı olan anlamını bulmak” demektir (Taylor, 1991:35-36). Bireyin öz-kavrayışı ve öz-belirlenimi, tarihsel olduğundan, bireyin yegâne görevi, kendisini mutlaklaştırması değil kendisine sadık kalmasıdır. Bu bakımdan tarih-üstü etik bir ilke olarak öne çıkan sahicilik ideali, herkes için geçerli olduğundan meta-etik bir konuma sahiptir (Abbey, 2000:10). Yine de sahicilik etiğinin önemi bu konumunda değil, ahlaki anlayışların tartışılıp uzlaşılabilmesini görmesindedir. Peki, bu konuda Taylor’un sahicilik etiğini, Apel’in söylem etiğinden ayıran şey nedir?

Sahicilik etiği, ahlaki anlayışların bir öz-yorumlama olduğunu kabul ederek bunların dil dışı bir mantıkla değil dilsel bir tartışmayla ortaklaşabileceğini kabul etmektedir. Bu ortaklaşma, ahlaki anlayışların doğrulanması ya da yanlışlanmasıdır. Taylor’a göre, böylesi tartışmalarla, toplumsal imgelemi dönüştüren ve biçimlendiren ahlaki düzen (Taylor, 2004:28-29), *paylaşılan bir iyiye* dayandırılabilir. Ahlaki anlayışlarda, bireyin öz-anlayışını yükseltecek rasyonellik (Taylor, 1995:36), böylesi tartışmalarla gerçekleşebilir. *Paylaşılan iyi* kavramıyla, “insanların ortak bir ilgiye sahip oldukları yerde [...] çakışan iyiden daha farklı ve güçlü bir şeyi” kast eden Taylor’a göre bir şeyi iyi yapan onun paylaşılan değeridir (Taylor, 1985b:96). İyiyi paylaşma, “modern kavramlarımızın arkasındaki ahlaki şüpheliliği” de (Taylor, 1995:34) ortadan kaldıracaktır. Yine de hiçbir zaman nesnel bir koşulu olmasa da ahlaki bir eylemin paylaşılan iyiye dayanması, onu “daha geniş ve derin” bir temele oturtacaktır (Taylor, 2004:28). Gadamerci bir noktadan hareket eden Taylor için, ahlaki bir anlayış, her zaman verili bir ufuk içinde olanaklıdır ve bu ufuk, ne seçimle ne de tercihle elde edilir (Taylor, 1991:39). Açık bir deyişle, insan kendisine verili bir ufuk dâhilinde, kendi öz-yorumuyla kendisini ifade eder ama onun bu ifadesi her zaman içinde bulunduğu ufku yansıtmaktadır. Liberal sahicilik etiğine göre, yapılması gereken herkesin kendi ufkundan hareket ederek ortak bir iyi bulmasıdır. Modern toplumsal yaşam için, ortak ahlaki anlayışları ifade eden paylaşılan iyiler, Taylor’a göre toplumsal normlara yansıtılmalıdır (Taylor, 1985b:101). Bu bakımdan onların bir teori aracılığıyla tanımlanması gerektiğini düşünen Taylor (1985b:107), bu görevi, sosyal bilimlere verir. Paylaşılan bir iyiyi açıklayan bir teori (Taylor, 1985b:109), sadece pratikleri sarsmaz ya da güçlendirmez, aynı zamanda bireyin öz-kavrayışını da dönüştürür (Taylor, 1985b:99). Her bir taraf için değil herkesi için bir şey belirttiğinden, “bizi” bir birliğe dönüştüren “ortak bir anlayış çürütülemez” (Taylor, 1995:139). Bu anlamda ortak anlayışın teorileştirilmesi, aslından sadece eleştirel refleksiyonla yanıt bulacak pratik bir sorundur (Taylor, 1985b:91).

Taylor için, liberal ahlaki özne, hiç de zorunlu olmayan bir ufuk ya da sınır içinde iyiyeye yönelip, bu yönelimini ahlaki anlayışlara dönüştürür. Bu ahlaki anlayış, onun sadece dünyayı açıklama biçimi değil aynı zamanda öz-anlayışdır. Açık ya da örtük, bu ahlaki anlayış, onun gerisindeki resimdir (Elshtain, 2004:128). Özne, bu resim sayesinde kendisini ortaklaştırabilir ve ahlaki anlayışını toplumsal bir pratiğe dönüştürebilir (Taylor, 2004:165). Bu bakımdan hermeneutik refleksiyon, bir öz-anlayış kurduğu ve toplumsal bir imgeleme dönüştüğü için hem aktiftir hem de tefekkür halindedir (Taylor, 2004:167). Başka bir deyişle, hermeneutik refleksiyon aracılığıyla birey, kendisini paylaşılan bir iyiye göre içten belirlerken, bu öz-belirlenimi bir anlatıya

dönüştürmektedir. Birey yaşamını anlatarak kendisini elde eder (Taylor, 1991:58-59). Yaşamın anlatıya dönüşmesi, yine yaşamın bir zorunluluğudur. Çünkü yaşam, her bireyi, kendisini, kendi özgünlüğüne göre belirlemesi için, ötekilerle ilişkiye ve onlarla ortaklaşmaya zorlamaktadır. Bu nedenle yaşamın temel karakteristiği karşılıklı konuşmaya dayalı olmasıdır (Taylor, 2001:33-34). Bu konuda Herder'i referans alan Taylor'a göre, anlatisallığı olanaklı kılan dil, “şeyleri tasarlayan bir kelimeler düzeni demek değildir; daha ziyade o, öz-farkındalığın aracıdır. Biz bu refleksiyonu ancak konuşarak gerçekleştirebiliriz. Konuşmak, bir öz-belirlenimin ifade edilişi değil, aynı zamanda gerçekleştirilmesidir (Taylor, 1985a:228-229; 1995:173; Abbey, 2000:56, 67) ve bu, başkalarının öz-belirlenimini gerektirmektedir. İnsanın bir “demir kafes” içinde başkalarından yalıtık bir biçimde kendisini bilemeyeceğini düşünen Taylor, sahicilik etiğini tamamlayan bir ilke olarak *tanınma politikasını* bu zorunluk üzerinden temellendirir.

Karşılıklı konuşmayı, tarafların birbirini *tanınması* koşuluna bağlayan bu politika, bireyin sahici davranmasını gerektirmektedir. Çünkü ancak *sahici* olan bir kimse, *tanınmayı* talep edebilir. Başkasıyla iletişimi zorunlu kılan varoluşumuz, başkasının bizi benlik sahibi bir varlık olarak tanınmasını arzular. Bu karşılıklı tanınma arzusu, başka ahlaki anlayışlarla karşılaşmayı gerektirdiğinden bir *tolerans sorunu*nu içermektedir (Elshtain, 2004:137). Başkası tarafından tanınma arzusuna, Ricoeurcu ifadeyle dostlarımız tarafından belirlenme isteğinin eşlik ettiğini düşünen Taylor'a göre, öyle ki, kimliğimizin sevdiğimiz insanlar tarafından belirlenmesini engellemek, çoğunlukla acı verebilir (Taylor, 1991:35). Başka bir deyişle, “bu ben değilim” dediğimiz bir anda, bir dostun tavsiyesine kulak asmamak, öz-güvenden yoksun sorunlu davranışlara neden olabilir. Bu bakımdan, “tanımama ya da yanlış tanıma, zarar verici olabilir, insanı çarpıtılmış ve indirgenmiş sahte bir varoluşa hapsederek baskıya dönüşebilir” (Taylor, 1995:225). Bu tehlikeyi bertaraf etmek, insani saygının ya da haysiyetinin gereği olarak başkalarını, hak ettikleri biçimde tanımayı gerektirmektedir (Taylor, 1995:226). Bu benliğimizin başkasına karşı sorumluluğudur (Taylor, 1985a:15). Başkasını hak ettiği gibi tanıma sorumluluğumuz, hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevinin zorunlu sonucudur. Çünkü refleksiyonla ulaştığımız öz-bilinç, sadece kendimiz için iyi olanın belirlenmesi değil aynı zamanda bu belirlenime körce bağlı olmaksızın mesafe koyabilmektir (Pinkard, 2004:195-196). Bireyin öz-belirlenimine karşı bu eleştirel tutumu, başkasının ahlaki anlayışlarının da en az kendisinininkine kadar doğru olabileceğini kabul etmek demektir. İşte birey ancak bunu başardığında, kendi önyargıları ve tepkileriyle yüzleşebilir (Kerr, 2004:95).

Ahlak konusunda, neyin daha arzulanabilir olduğunu bize söyleyen refleksiyon (Taylor, 1985a:23-24), insanın kendisine ilişkin radikal bir belirlenime dönüştüğünde, ona bir tanınma isteği ve sorumluluk yüklemektedir (Taylor, 1985a:42-43). Taylor'un buradaki vurgusu, kesinlikle bu değerlendirmelerin, iletişimin ötesinde olduğuna yönelik değildir. Aksine bir kimse, kesin ve güçlü bir öz-belirlenime sahip olduğunda başkasını eleştirebilir. Bu eleştiri başkasıyla karşılaşmadır ve ancak böylesi bir karşılaşma, bizim hatalı olduğumuzu gösterecek olan yeni bir refleksiyonu harekete geçirerek, ahlaki bilgelige olanak sağlayabilir (Mulhall, 2004:108). Bu öz-belirlenim bireyin kendisi için iyi olanı amaçladığından, pragmatik değerlendirmelerdir. Bu bakımdan, modernliğin faydacı tutumu, “bizi, karşıtlıkların niteleyici dilini terk etmeye teşvik etmekte” ve sorunları niteleyici ya da tahakküm yaratıcı olmayan bir dille çözmeye zorlamaktadır (Taylor, 1985a:21). Daha açık bir ifadeyle, başkasını ya da toplumu, kendi dilimizde değil ortak bir dilde anlayabiliriz (Taylor, 1985b:125-126). Rorty gibi, dilden, kelime dağarcığını anlayan Taylor, bu hermeneutik tespiti, Herder üzerinden açıklar. Buna göre, “dil hislerimizi sadece anlatmamakta, onları daha açık kılmakta ve tanımlamaktadır [...], böylece onları dönüştürmektedir” (Taylor, 1985a:71). Herder'in başka dilsel kültürlere saygıyı öğütleyen çağrısını, başka bireylere saygıya indirgeyen Taylor için ancak böyle bir saygıyla, “etnik merkezli bir yansıtma biçiminden” kaçınabiliriz (Taylor, 1985b:126).

Bu saygı, *empati* gibi görünse de değildir, çünkü empati, ortak anlayışa ulaşmak için yararlı olsa da zorunlu değildir (Taylor, 1985b:117). Anlamayı araçsallaştırma tehlikesi içeren empatinin (Taylor, 1989:499-500) zorunlu bir koşul olması, bireyin kendi öz-belirlenimini ortadan kaldırması

anlamına gelecektir. Oysa sadece tarafların öz-belirlenimleriyle katıldıkları bir tartışma, ortak bir anlayışı amaçlayabilir. Taylor'un bu konuda vurguladığı şey, anlamada, tarafların kendi benliklerini değil, niteleyici dillerini bir yana bırakarak, ortak bir dil kullanmaları gerektiğidir. Bu konuda Apel gibi düşünen Taylor için, sadece ortak bir dil kullanımı, başkasıyla ya da başka kültürlerle karşılaşmamızı ve sadece bu karşılaşma “etnik merkezli bakış açımızı”, yani “kendi düşünme ve eyleme biçimimizi yegâne yol olarak görme eğilimimizi” sarsabilir (Taylor, 1985b:129). Taylor'a göre, yaşadığımız çağın ahlaki sorunlarını yaratan, modern benliğin sıkıntısı (Taylor, 1989:521), işte bu *etnik merkezli bakış açısıdır*. Bu nedenle, bireylerin öz-belirlenimlerini düzeltmek (Taylor, 1985b:94) amacındaki toplumsal teorilerin geçerliliği, etnik merkezli bir bakış açısını bertaraf edip etmediğine bağlıdır.

Etnik merkezli bakış açısı, *özgürlük* ile *insan hakları* arasındaki ilişkiyi belirsizleştirmek pahasına araşsal yaşam ile günlük yaşam iç içe geçirir (Taylor, 1989:504). Sadece kendine karşı gerçekten sorumluluk duyan özgür bir kimseden, başkasının haklarına saygılı olması beklenir. Bir takım kurumsal pratiklerin bütünlüğü olan toplum, bireyin öz-belirlenimi olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğinden (Taylor, 1985b:93), birey etnik merkezli bakış açısını bırakıp, başkasını, kendisine özgü bir benliğe ve kimliğe sahip olan bir birey olarak tanımalıdır. Taylor için, her birey bunu başarabilir, çünkü insan öz-yorum yeteneğine sahip dilsel bir hayvandır. “İnsanın öz-yorumlayıcı bir hayvan olduğunu söylemek, sadece zorlayıcı bazı eğilimleri, kendisini refleksif bakış açısına göre biçimlendirmek demek değildir, daha ziyade, öz-yorumlarla kendisini, [...] kurmak demektir” (Taylor, 1985a:72). Ahlaki bir varlık olduğu için de insan, öz-yorumlarını sahicilik ideali ve başkasını olduğu gibi tanıma ilkesi gereği, yeri geldiğinde değiştirebilmelidir. Ahlaki bir varlık olmak, “bir kimsenin kendi yaşam koşullarına ilişkin refleksif farkındalığı gerektirmektedir” ve refleksif olarak farkından olduğum şey, doğrularımın başka insanların doğrularıyla uzlaşabildiğidir (Taylor, 1985a:103).

Ortak bir anlayışı amaçlayan hermeneutik refleksiyonun, etik ve politik boyutuna işret eden Taylor, demokratik insani bir yaşamın nasıl yaşanması gerektiğini göstermek ister. Bu konuda, bir kimsenin kendi öz-belirlenimini mutlaklaştırmaması gerektiğini (Abbey, 2000:19-20) ısrarla vurgulayan Taylor, politik çoğulculuğa hermeneutik bir dayanak bulur. Bireyin öz-farkındalığı olan bu dayanak, bireyi kendisine ve başkasına *sahibi* ve *sorumlu* davranmaya yöneltir. Taylor'un politik çoğulculuk anlayışı, her bireyi, kendi öz-belirlenimi ve kültürüne göre, yani kendi gerçekliğinde anlamayı öğütlediğinden, realizm karşıtı değildir. İnsanın kendi ahlaki anlayışı, epistemolojik olarak öncelikli ve ayrıcalıklı olsa da, insan olma onuru, başka ahlak anlayışlarını reddetmeyi değil dinlemeyi gerektirir. Yani bir şeyin kendi özgün tarihsel koşullarında anlaşılması gerektiğine yönelik hermeneutik kabul, Taylor için *etik bir erdem* ve *özgürlükçü liberal bir tavırdır*. Bunun etik bir erdem olması, “ahlaki tepkilerimizin dizgesine ve derinliğine yeniden bakmak konusunda bizi cesaretlendirmektedir” (Kerr, 2004:93). Böylesi bir bakış, ahlaki anlayışımızın öncelikli ve ayrıcalıklı olduğunu, fakat kesinlikle mutlak ve üstün olmadığını bize gösterir. Taylor'un bu hermeneutik bakışı (Pinkard, 2004:197-199), ortak anlayışın nesnel sınırlarına ilişkin kuşkucu bir bakıştır (Smith, 2004:36-37). Anlama problemi teorik değil pratik bir sorun olarak kabul edildiğinde, bu kuşku aşılabılır bir durumdur. Anlamanın pratik yapısı, gerçekliği ancak belirli bir dilin tanımlayabileceği anlayışını reddederek, dillerin çokluğunu öne çıkardığından, Taylor'un anti-epistemolojisi, gerçekliğe karşı çoğulcu bir dirençtir (Dreyfus, 2004:79).

## Sonuç

Anlama ve yorumu, “her zaman bir şeyin bir şey olarak kavranması” biçiminde kabul eden hermeneutik, böylesi bir kavrayışın ön-koşullu olduğu iddiasına dayanmaktadır. Heidegger'in *ön-anlama*, Gadamer'in *önyargı*, Habermas'ın *ilgi* dediği bu ön koşullar, *anlamı* yorumla keşfedilen bir şey değil, yine yorumla kurulan bir şey olarak belirlemektedir. Anlamın, her yorumda başka bir biçimde ortaya çıktığını işaret eden bu hermeneutik iddia, “sadece yorumların yorumları vardır” sözünde ifade bulur. Yorumların çokluğu durumu, sadece herkesin aynı şeyden farklı bir şey anlamasından değil aynı zamanda bir kişinin de aynı şeyi her seferinde farklı anlamasından

kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan anlama ve yorum sürecinde, öznenin daha önce kendisinin belirlediği anlamları değiştiren bir refleksiyon işlemektedir. Verili bir anlamı sadece dönüştürmeyen aynı zamanda öznenin varoluşunu da belirleyen bu *hermeneutik refleksiyon*, öz-bilinci keşfeden *teorik bir etkinlik* değil öz-bilinci kuran *pratik bir etkileşim*dir. Bu, öznenin her anlama ve yorum sürecinde, kendisi dışında bir şeyle, dilsel bir iletişime geçtiğini ve bu iletişimle kendisini yeniden kurduğunu göstermektedir. Özneyi her anlama ve yorum sürecinde kendisiyle yüzleşmeye zorlayan bu durum, hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevidir. İşte Apel'in *söylem etiği*, Rorty'nin *pragmatik rölativizmi* ve Taylor'un *sahicilik etiği* ve *tanınma politikası*, bu eleştirel hermeneutik refleksiyonun, kişinin başkasıyla karşılaştığı etik ve politik ilişkilerde nasıl role sahip olduğunu göstermektedir.

Ricoeur'un hermeneutik refleksiyona tutunan edim söz kuramını, söylem etiğine dönüştüren Apel, ortak bir dil kullanımını varsayar. İletişimin taraflarının özgünlüğüne izin vermeyen bu ortak dil, anlamın farklılığına ve tarihselliğine izin veren hermeneutik bir dilden ziyade, bir şeyin her durumda aynı şekilde ifade edildiğini kabul eden analitik bir dildir. İnsan yaşamının tarihselliğine bağlı etik ve politik sorunlara analitik bir çözüm sunmak son derece ütöpiktir. Çünkü stratejik güç ilişkilerinin belirlediği bu alanlarda, uygulanabilir nesnel ortak bir anlayışa ulaşmayı amaçlayan etik bir tartışmanın yeri son derece sınırlıdır. Diğer bir deyişle, iktidarın ideolojik aygıtlarının yarattığı öznelerüstü sorunların, farklı dil kullanımını kabul etmeksizin öznelere bireysel bir sorumluluk yükleyen bir söylem etiğiyle aşılabileceği haklı ve yerinde bir sorudur. Bu özneleri *eşitlemek* değil *aynılaştırmaktır*.

Farklı dil kullanımına, daha doğrusu dilin ironik kullanımına izin vererek Apel'i aşan Rorty ise, hermeneutik refleksiyon ile yaşam arasındaki ilişkiyi, *pragmatist rölativizm* ile kurmaktadır. Dilin ironik kullanımını özneleri ortaklaştırmayan aksine farklılaştıran bir unsur olarak öne çıkaran Rorty, romantik ironiyi, *liberal ironiye* indirgerken romantik ironinin toplumsal düzenin mutlaklaştırıcı kurumlarını "havaya uçurma" (Schlegel, 1971) öğüdünü de göz ardı etmiştir. Bu nedenle, liberal ironistin, politik değil, bireysel bir tavrı vardır. Dayanışmanın tarihsel olarak kurulan bir şey olmasını doğru bir tespitle (Rorty, 1989:xv) kabul etse de Rorty, insan olmak bakımından başkasıyla dayanışmayı, demokratik kurumların tutumuna ilişkin kuşkudan bütünüyle ayırmanın içerdiği tehlikenin farkında değil gibidir. Demokratik kurumların işleyişine ilişkin politik bir tavır takınmayan liberal ironistin pragmatist tavrı, *bireyselliği*, *bireyciliğe*, *özgürlüğü* de olağanüstü durumlarda ortadan kaldırılabilecek *pragmatik bir tutuma* dönüştürme tehlikesini içermektedir. Bu tehlikenin farkında olan Taylor, Rousseaucu bir tutumla, bir yurttaşın politik bir tavra sahip olmasını zorunlu görür ve bu tavra ilişkin *sahicilik etiğini* ve *tanınma politikasını* geliştirir.

Taylor'un sahicilik etiği, Apel'in söylem etiğini hatırlatsa da, iletişim sürecinde ulaşılan ortak mutabakatın, tarafların birbirlerini "oldukları gibi" tanımasını gerektirmesi ve bireylere bir sorumluluk yüklemesi, sahicilik etiğini, söylem etiğinden ayıran temel noktalardır. Hermeneutik refleksiyonla ulaşılan ortak anlayışların sosyal bilimlerden tarafından teorileştirilmesi ve böylece demokratik yasalara yansıtılması gerektiğini düşünen Taylor, bireyi öz-bilince ulaştıran hermeneutik refleksiyonu özgürlükle ilişkilendirir. Gerçekten de hermeneutik refleksiyonla öz-bilincini kuran bir kimse, ancak özgür bir birey olarak etik ve politik bir etkileşime girebilir. Bu ilişkiyi doğru bir biçimde kavrayan da Taylor'un serbest piyasa ekonomisini özgürlüğün kaçınılmaz bir koşulu olarak görmesi (Taylor, 1991:109-110), bir çelişki gibidir. Toplumsal zenginliğin adaletsiz dağılımını engelleyen demokratik bir mekanizmanın olmaması durumunda, *eşitlik* ile *özgürlük* ilişkisini bozan serbest piyasa ekonomisi, *eşitliği* demokratik bir ilke olmaktan çıkarıp arzulanır bir hayale dönüştürürken *özgürlüğü* de ekonomik bir serbestliğe indirger. Taylor'un tanınma politikası çerçevesinde düşünüldüğünde, demokrasinin, mutlak ahlaki bir iddiayla uyum sağlamadığı kabul edilebilir ancak "ben bilincine" sahip bir kimsenin ya da bir kültüre sahip bir halkın, başka bir kimse ya da halk tarafından kabul edileme ve tanınma talebinin, mutlak bir talep olup olmadığı yanıt verilmesi gereken bir sorudur. Demokratik anayasalar, karşılıklı tanımayı garanti altına alsın da politik alanda söz konusu olabilen ortak amaçlar, bu tanınma politikasını bir sürdürmeye veya kavgaya, yani bir *zorlama politikasına* dönüştürebilmektedir. Özellikle, *eşitlik*,

kimlikler üzerinden kurulduğundan böylesi bir sürtüşme ya da kavga kaçınılmaz olmaktadır. Demokratik bir anayasa, bireylerin, kültürlerin ya da kimliklerin eşitliğini garanti altına alabilir ancak ahlaki olarak sadece “benliklerin” eşitliğinden bahsedilebilir. Kültür ya da kimliklerin eşitliği ile benliklerin eşitliği, demokratik bir toplumda birbirinden ayrılamaz. Başka bir ifadeyle, bir kimseye benliğinden dolayı duyulan ahlaki saygı, onun ırkı ya da cinsel yönelimi nedeniyle bir aşağılamaya dönüşmez. Bu nedenle de etğin her zaman politik bir yönü vardır ve olmalıdır da.

Sonuç olarak Apel’in dilsel ahlaki argümanların doğrulanma yöntemi olarak geliştirdiği söylem etiği, Rorty’nin pragmatik rölativizminin dilin farklılaştırıcı ironik işlevine tutunması ve Taylor’un samimi ve sorumlu bir dil kullanımına bağlı sahicilik etiği ve tanınma politikası, hermeneutik bir “dile dönüş” olgusunun sonuçlarıdır. Bilgisel geçerliliğin dilsel olduğu ve öznelarası bir iletişimle kurulduğu kabulüne dayanan bu “dile dönüş” olgusu, öznenin iletişim sürecinde iş gören hermeneutik refleksiyonunun eleştirel işlevini de felsefi bir sorun olarak ortaya çıkarmıştır. Apel, Rorty ve Taylor’un bu sorunun etik ve politik etkilerini göstermeleri, politikayı “dostça ile hiyerarşik olanın birleştirilmesi düşü” ve bu düş içinde kaybolunan bir labirent biçiminde tanımlayan Ricouer’u aşan çabalarıdır. “Ahlaki olan” ile “politik olanın” nerede birleşip nerede ayrıldığı sorusuna, liberal bir açıdan yaklaşan bu üç düşünür, demokrasinin *bireysellik*, *özgürlük* ve *eşitlik* gibi felsefi ilkelerini sarsmak pahasına hermeneutik refleksiyonun belirli bir işlevine odaklanmaktadır. Oysa nasıl ki bir toplumun bu ilkelerden birini yüceltip diğerini bastırması bir fikir olarak demokrasinin kendisine zarar vermeyip, o topluma zarar veriyorsa, liberal kuramların hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevini ideal bir sınıra sıkıştırılmaları da hermeneutiğin değil o kuramların eksikliği gibidir. Çünkü hermeneutik refleksiyon, sadece bireyselliği öne çıkaran, onu yükselten bir işlev sahip değildir, aynı zamanda bireyleri ortaklaştıran, bir kurucu işleve de sahiptir ve bu ikili işlev birbirinden ayrılmaz. İşte bu ikili işlevden hareketle, bireyin kendisine karşı sorumluluğunu temellendiren liberal teoriler dışında, bireyin başkasına karşı sorumluluğunu da temellendiren etik ve politik kuramlar geliştirilebilir.

### Kaynakça

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- Apel, K. O. (1979). *Understanding and Explanation, A Transcendental-Pragmatic Perspective*. (trans., Georgia Warnke). Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press.
- Apel, K. O. (1994). *Selected Essays, Volume One: Towards a Transcendental Semiotics*. (ed., Eduardo Mendieta). New Jersey: Humanities Press.
- Apel, K. O. (1996). *Selected Essays, Volume Two: Ethics and Theory of Rationality*. (ed., Eduardo Mendieta). New Jersey: Humanities Press.
- Apel, K. O. (2001). *The Response of Discourse Ethics*. Leuven: Peeters.
- Apel, K. O. (2005). “Güncel Bir Kant Dönüşümünün Temel Perspektifi Olarak Aşkınsal-Pragmatik Düşünüm”. (çev., Şebnem Sunar). *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito Özel Sayısı*, Sayı:41-42. 2005, ss.: 434-475. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bowie, A. (2003). *Introduction to German Philosophy, From Kant to Habermas*. Cambridge: Polity Press.
- Caputo, D. J. (2002). “Varlık Düşüncesi ve İnsalığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty”. (çev., Hüsamettin Arslan). *İnsan Bilimlerine Prologomena, Dil, Gelenek ve Yorum*. (der., Hüsamettin Arslan). ss.: 99-121. İstanbul: Pradigma Yayınları.
- Dreyfus, H. I. (2004). “Taylor’s (Anti-) Epistemology”. *Charles Taylor*. (ed., Ruth Abbey). pp.:52-83. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Elshtain, J. B. (2004). “Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition: The Self Contested”. *Charles Taylor*. (ed., Ruth Abbey). pp.:127-139. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1991). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (trans., Christian Lenhardt and Sherry eber Nicholson). Cambridge, Massachusetts: The MIT press.



- Habermas, J. (2001). *Justification and Application, Remarks on Discourse Ethics*. (trans., Ciaran Cronin). Cambridge, Massachusetts: The MIT press.
- Heldi D. (1980). *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*. London, Melbourne, Sydney: Hutchinson.
- Gadamer, H. G. (1990). "Reply to My Critics", *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. (ed., Ormiston, G. L. And Schrift, A. D.). pp. 273-297. Albany: State University of New York Press.
- Gutt,ng, G. (2003). "Rorty's Critique of Epistemology". *Richard Rorty*. (ed., Charles Guignon and David R. Hiley). pp.: 41-60. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Kerr, F. (2004). "The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology". *Charles Taylor*. (ed., Ruth Abbey). pp.:84-104. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Malachowski, A. (2002). *Richard Rorty*. Acumen Publishing.
- Mcdermid D. (2006). *The Varieties of Pragmatism, Truth, Realism, and Knowledge From James to Rorty*. London, New York: Continuum.
- Mulhall, S. (2004). "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy". *Charles Taylor*. (ed., Ruth Abbey). pp.:105-126. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (2004). "Taylor, 'History' and the History of Philosophy". *Charles Taylor*. (ed., Ruth Abbey). pp.:187-213. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1988). *Time and Narative, Volume 3*. (trans., Kathleen Balamey, David Pellauer). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1990). "Hermeneutics an the Critique of Ideology". (trans. Jonh B. Thompson). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (ed., Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift). pp.:298-334. Albany: State University of New York Press.
- Ricoeur, P. (2002). *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*. (çev. Atakan Altınörs). Bursa: Asa Kitapevi.
- Ormiston, G. & Shrift, A. D. (2002). "Hermeneutiğe Giriş". (çev., Hüsamettin Arslan). *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. (der. Hüsamettin Arslan). ss.: 2-60. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Pinkard, T. (2004). "Taylor, 'History' and the History of Philosophy". *Charles Taylor*. (ed., Ruth Abbey). pp.:187-213. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences and Pragmatism, Essays: 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge Universty Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. England: Penguin Books.
- Rorty, R. (2002). "Dayanışma Olarak Bilim". (çev., Hüsamettin Arslan). *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler, İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*. (der., Hüsamettin Arslan). ss.: 39-55. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy and Cultural Politics*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press
- Schlegel, F. (1971). *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*. (trans., Peter Firchow). Minneapolis: University of Minnesota.
- Smith, N. (2004). "Taylor and the Hermeneutic Tradition". *Charles Taylor*. (ed., Ruth Abbey). pp.:29-51. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985a). *Human Agency and Language*. Cambridge, London, New York, Melbourne, New Rochelle, Sydney: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985b). *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self, The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press
- Taylor, C. (1993). "Engaged Agency and Background in Heidegger". *The Cambridge Companion to Heidegger*. (ed., Charles B. Guignon). pp.:317-336. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2003). "Rorty and Philosophy". *Richard Rorty*. (ed., Charles Guignon and David R. Hiley). pp.: 158-180. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Williams, M. (2003). "Rorty on Knowledge and Truth". *Richard Rorty*. (ed., Charles Guignon and David R. Hiley). pp.: 61-80. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

### **Extended English Abstract**

#### **Introduction**

This study that dealt with ethical and political effects of hermeneutics, specifically has inquired the place and the importance of *hermeneutical reflection* in liberal theories of ethics and politics. The purpose of this kind of investigation is to explain whether theories of ethics and politics that developed based on the *critical* task of hermeneutics are or not necessarily liberal? The task and scope of hermeneutics that manifested by the debate between Gadamer and Habermas, has designated both of the understanding and the interpretation as an intersubjective linguistic interaction not as a subjective activity. In the process of this *hermeneutical interaction*, the reflection constitutes the self-consciousness and collectivity at once. I will ask such a question: which one of these dual tasks of hermeneutical reflection does underline on the basis of the discourse ethics of Apel, and also both of the pragmatic relativism of Rorty and Taylor's the ethics of authenticity and the politics of recognition?

#### **Apel: The transcendental-pragmatic hermeneutics and the discourse ethics**

The critical task of hermeneutic reflection is able to individuals can reach *consensus* in the linguistic interaction or communication by illuminating their own subjective circumstances. Apel has transformed this critical task into *a procedure of justifying arguments*. The discourse ethics developed as a procedure by Apel, is based on a method that individuals justify their claims through it during the communication. This method is a *transcendental pragmatic hermeneutics*, which includes both of circumstances of Kantian transcendental knowledge and semiotic criteria of Pierce's pragmatic truth, beside the model of communicative understanding. This method includes the problem of objectification and rationality of individual decisions, so that it has an ethical aspect. Thus, Apel reduces morality to *intersubjectivity*, by the discourse ethics. The place that hermeneutics united to ethics is the communicative action aimed to consensus. For Apel, reaching a consensus is required to use a common language. Even though this usage can rescue individual from the danger of solipsism, whether suppressing authentic use of language is or not able to legitimate consensus is a basic problem. In other words, the communication, which not allows me to authentically express myself, can purpose to reach consensus? The answer of this question, which related to ironic use of language, can be searched in Rorty's notions such as the *pragmatic relativism* and *liberal irony*.

#### **Rorty: The pragmatic relativism and the liberal irony**

The focus of this part is that Rorty's attempt to establish the pragmatic relativism as a new epistemology which is indeed the transposition of hermeneutics to epistemology. For Rorty, who has put forward the concept of *compromised truth*, the possibility of this concept is related to the act of *phronesis*. This act of phronesis is a pragmatic and hermeneutical reflection that indicates to us that our

benefits are contingency. Pragmatic and hermeneutic reflection liberates individuals from dogmatic and ideological contexts of meanings; therefore it's a *liberal power*. According to Rorty, the ethical thing expected from any liberal individual, who has self-consciousness, is that he must not persecute someone. This ethical expectation is a *social hope*, but not a political manner. Rorty, who says that individuals must liberate and differentiate themselves from others by their own authentic use of language, has specified such question, how have individuals been collectivized or socialized to each other's? The answer of this question is non-linguistic: Sensibility to pain of others. Thus, Rorty distinguishes the public sphere from the private sphere, the liberal manner from the political manner, the sensibility to pain of others from the looking for meaning of life. In this respect, hermeneutics is an *ethical responsibility* of suppressing to any dogmatic or ideological self-determination. The assertion of this part is that Rorty has had regarded as an only task to the dual task of hermeneutical reflection, that collectivizes individuals while differentiates them from each other's. For this reason, the relation between the self-consciousness and responsibility established by Rorty has dangers of transforming both of the individualism to the selfishness and the responsibility to the toleration. Taylor, who has purposed to found the freedom, using hermeneutical reflection, has properly established this relation.

### **Taylor: The ethics of authenticity and the politics of recognition**

This part of the paper explains *the ethics of authenticity* and *the politics of recognition*, and focuses to Taylor's transformation on the founding a new epistemology to the criticism of modernity. Taylor, like Rorty, thinks that the epistemology must be found by hermeneutics and emphasizes that this is required to *a critique of modernity*. Only a hermeneutical epistemology can designate to self-understanding and self-determination as the only criterion of the modernity. If this criterion should be understood as allowing individuals to realize their own freedom, it will be meant that there has not an only mode of modernization. The ethics of authenticity and the politics of recognition have a hermeneutical basis; therefore they have rooted in self-understanding and self-interpretation. When individuals have become independent from others, they will not desensitize to each other's, if the ethics of authenticity properly operates. Thus, Taylor has transformed the *self-interpretive hermeneutical subject* to *the authentic ethical subject* and in this way, distinctively from other liberal thinkers, has indicated the responsibility to recognize others. Namely, if having an authentic self is *an ethical responsibility*, recognizing to others is *a political one*. For Taylor, this responsibility notion will eliminate the ethnocentric perspectives underlying *the conflicts of modernity*.

### **Conclusion**

In this part of the paper elaborates questions that asked above, it's claimed that Apel, Rorty and Taylor who had established their own theories of ethics and politics, have exalted individuality by referring to the one task of hermeneutical reflection which constitutes self-consciousness. Since the ethical and political problems have not been individual, these liberal theories of ethics and politics have based on the individuality exalted. Thus, they could be mostly seen utopic about the solution of these problems. Therefore, the discourse ethics of Apel has involved the danger of transforming the equality to the sameness. In addition, the pragmatic relativism of Rorty has involved the danger of transforming the individuality to the selfishness, and Taylor's the ethics of authenticity and the politics of recognition have involved the danger of transforming the freedom to the freeness. In conclusion, it has been explained these dangers and whether the utopic aspect of these liberal theories do or not trivialize hermeneutics. Can other theories of ethics and politics be established referring to the inseparable dual tasks of hermeneutical reflection? Lastly, it has been emphasized the legitimacy of this question.