

Röportaj

Önay Sözer’le “Günümüzde Felsefe ve Türkiye’deki Durumu” Üzerine

Önay Sözer, 1936 yılında İstanbul’da doğdu. İstanbul Erkek Lisesinden sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk fakültesini bitirdi. Bir dönem, Almanya’da Husserl-Arşivinde (Köln) Ludwig Langrebe ve Hegel-Arşivinde (Bochum) Otto Pöggeler ile araştırmalarda bulundu. Türkçe, Almanca, Fransızca ve İngilizce olarak yazdığı bir çok makalenin yanında önemli uluslararası kollokyumlar düzenleyen Önay Sözer Alman İdealizmi, Fenomenoloji, Yorumbilgisi, Semiotik, Çağdaş Fransız Felsefesi üzerine çalışmakta ve şu anda Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde dersler vermektedir. Yayınlanmış kitapları ise şunlardır:

Berkeley’de Varlık ve Algı Sorunu, İstanbul, 1973

Edmund Husserl’ in Fenomenoloji’si ve Nesnelere Varlığı Sorunu, İstanbul, 1977

Anlayan Tarih. Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, İstanbul, 1981

Felsefenin Abc’si, İstanbul, 1992, 1995, 1998

Kadın ve Benzeri. Bir Kadın Ütopisi, İstanbul, 1993

Leere und Fülle- Ein Essay in Phaenomenologischer Semiotik, Münih, 1988

Mesut Keskin- Sizden başlayalım. Bize felsefeye ilginizin nasıl başladığını anlatabilir misiniz?

Önay Sözer- Felsefeye ilgim daha lise yıllarında başladı. Lise yıllarındaki felsefe öğretmenim Keyise İdalı’nın adını burada saygıyla anmak istiyorum. Onun kuşkusuz bende bu ilginin başlamasında belli bir etkisi olmuştur. Bunun da ötesinde daha o yıllardan başlayarak bana verilen ve böylece edindiğim bilgilerin ardında ya da temelinde ne bulunduğu sorusu benim kafamı kurcalıyordu. Bu bilgilerin içine yazını, edebiyatı da katıyorum. İşte felsefeye ilgi böyle başladı bende.

M.K- Doktora tezinizi hangi yıl yaptınız? İçeriği neydi?

Ö.S- Doktora tezimi 1966 yılında İstanbul Üniversitesinde verdim. Konusu “Berkeley’ de Varlık ve Algı Sorunu” idi. Şunu söylemeliyim ki beni o yıllarda idealizm sorunu ilgilendiriyordu. İdealizm, idealist düşünce beni bir yandan çekiyor bir yandan da bunun bazı tehlikeleri ve sakıncaları olduğunu görebiliyordum. O zaman idealizmle uğ-

raşmam gerekiyordu. Tipik bir idealist filozof olarak Berkeley’i seçtim ve tezimi onun üzerine yazdım; fakat bu tezimdeki analizlerim ve yorumlarım daha çok fenomenalizm doğrultusunda idi. Fenomenolojinin içerisine henüz o yıllarda girmemiştim.

M.K- Yanılmıyorsam 70’lerde Köln’de Husserl arşivinde 80’li yıllarda ise Bochum’da Hegel arşivinde çalışmışsınız. Almanya’da yaptığınız çalışmalar hakkında bize bilgi verebilir misiniz?

Ö.S- Almanya’daki çalışmalarımın- bugün onlara tekrar dönüp baktığımda- yavaş gelişen bir doğrultuyu izlediğini görebiliyorum. Bu çalışmalara ben Husserl’le başladım. Ondan sonra 80’li yıllarda Husserl’i bırakmayarak fakat eşit ağırlıkla Hegel felsefesine yöneldim. Benim için sorun Husserl’le Hegel arasında bir köprü kurmaktı. Bunun arkasında beni ilgilendiren önemli bir felsefî sorun vardı. Fenomenoloji beni tarih kavramı konusunda tatmin etmiyordu. Hegel diyalektiğinde bunu bulduğumu düşünüyordum, fakat Husserl’le Hegel’in bir çeşit arasını bulma denemesi yahut da bu ikisinin sorunlarını bir araya getirme denemesi beni o yıllarda bir hayli hüsrana sürükledi. Bunu da burada itiraf etmek zorundayım. Ancak 80’li yılların sonlarına doğru bu sorunun çözümünü yapısalcılıkta bulmayı denedim. Bu nedenle benim sorularım tam bir yanıt oluşturmasa bile en azından Husserl’le Hegel’i bir anlamda bir araya getiren Rus yapısalcısı Roman Jakobson’un görüşleri benim ilgi odağım haline geldi, ve ağırlıklı bir biçimde yapısalcılıkla ilgilenmeye başladım.

M.K- *Felsefenin Abc’si* (F.A) adlı kitabınızdan söz edelim. Neden *Felsefenin Abc’si*, başka bir deyişle böyle bir kitabı yazmaya iten neden neydi?

Ö.S- *Felsefenin Abc’si* Hürriyet yayınları arasındaki bir dizi içinde yer almıştı,bildiğiniz gibi. Dolayısıyla bu kitabı yazma eğiliminin başında, benden böyle bir şey istenmesi, yani pratik bir neden ya tıyor, ama bu pratik neden benim için bir düşünme dürtüsü haline geldi. Bu kitabın adının iki anlamlılığına dikkatinizi çekmek isterim. Türkçe’de abece alfabe anlamında kullanılıyor. (pars prototo) Demek ki (dizinin amacı da buydu) bu aslında bir anlamda felsefenin alfabesi yani bir çeşit felsefeye giriş, felsefeye başlangıç kitabıdır.

Beri yandan “a,””b,””c” alfabenin ilk harfleridir. Dolayısıyla buradan bir okuma anlamı da çıkarmak istiyorum. Benim açımdan bu kitabın başlığının ikinci anlamı felsefenin okunmasıdır ve son derece

amaçlı olarak bu kitapta okuma sorunsalına olabildiğince yer vermeye çalıştım. Bu kitabın benim için anlamı, felsefe ile okuma ilişkisini kendi çapında irdelemesidir. Belki konuşmamızın devamında okumadan ne anladığımı söyleyebilirim.

M.K- 1981’de yayınlanan Anlayan Tarih’ te (-A.T) dil tarih ilişkisini yorumbilgisi (Hermeneutik) açısından irdeliyorsunuz; fakat 1992’de yayınlanan *Felsefenin Abc*’sinde ise hermeneutik-tarihselci felsefeyi eleştirirken yapısalcılık sonrasının etkisi hissediliyor. Bu fikirlerinizin değiştiğinin bir işareti mi?

Ö.S- Bildiğiniz gibi bu iki kitap arasında on bir yıllık bir zaman ayırımı var. Burada sizin sorunuzda yaptığınız saptama doğru. Ben A.T’te sizin deyiminizle yorumbilgisel tarihselci bir felsefe eleştirisinden yola çıkıyordum; fakat bunun içinde de şüphesiz eleştirel bir tavır vardı. Kendimi bütünüyle bu görüşe teslim etmemiştim. Bu kitapta getirdiğim eleştiriye göz önünde bulundurmalısınız. Evet F.A ‘nde sizin deyiminizle yapısalcı sonrası bir etki ortaya çıkmış olabilir; fakat şunu da söylemeliyim ki A.T.’in bazı kaynaklarına bakarsanız bunlar Humboldt ve Whorf gibi bir takım kaynaklardır. Bunlar aynı zamanda yapısalcılığın da vazgeçemeyeceği kaynaklardır. Dolayısıyla buradaki geçişimin çok da sert bir şekilde cereyan ettiğini düşünmüyorum. Hatırlıyorum A.T.’ i bitirirken zaten yaklaşımındaki eleştirel tavır keskinleşmeye başlamıştı ve diyebilirim ki, yapısalcı bir takım okumaların içersine zaten girmiş bulunuyordum. Dolayısıyla salt yorumbilgisel, tarihsel bir yaklaşımdaki olası yanlışlarımı görmeye başlamıştım ve onlardan aynı zamanda uzaklaşıyordum. Dolayısıyla bunlar düşüncelerimdeki aşamalardır; böyle görmek istiyorum.

M.K- Kitabınızda “Aristotelesçilik 13.yüzyılın ve devamının, Descartesçilik 17. Yüzyılın, akılcılık 18. Yüzyılın, pozitivizm 19. Yüzyılın görüşüydü. Bu yüzyılı temsil edecek tek bir görüş gösterilemez”(F.A,s.17) diyorsunuz. 20. Yüzyıl için tek bir görüş gösteremememizin nedeni felsefenin kendi içindeki çeşitliliğinden mi, yoksa felsefenin dışında gelişen koşullardan dolayı mıdır?

Ö.S- Şüphesiz böyle bir soruya verilecek yanıt her ikisi de olmalıdır. Felsefe zamandır, çağdır; zamandan, çağdan hiçbir şekilde ayrılmaz. Felsefenin dışında dediğiniz koşullar aynı zamanda felsefenin içindedir bence. Burada dış ile içi kesin çizgilerle birbirinden ayırt etme olanağımız yok. Çağımızın çoktan beri bir içerden parçalanma (fragmentation) çağı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bura-

daki parçalanma dışardan bakıldıkta kuşkusuz bir çeşitlilik izlenimi de verebilir, yaratabilir. Dolayısıyla bu ikisi birbiriyle iç içe bağlantılı olan şeylerdir.

M.K- Felsefe zamandır derken neyi anlatmaya çalışıyorsunuz?

Ö.S- Felsefe kendi zamanıdır:Biliyorsunuz bu görüş Hegel'e kadar geri gidiyor. Ancak Hegel de bunu felsefe yalnızca çağından etkilenir, onun mutlak etkisini, mutlak damgasını taşır anlamında söylemiyordu. Burada benim söylemek istediğim şu: *Felsefe, çağını yeniden icat eder.*

M.K- F.A'nde "uygarlığımızın başarıları olarak gördüğümüz şeylerin ardında metafizik bir mirasın yattığını biliyoruz." (s. 61) demekle birlikte felsefenin yazgısını bilimlerin gelişmesinin temelinde yatan varlık, öz ve töz kavramlarının belirlediğini savunuyorsunuz. Felsefenin metafizikle ilişkisini daha açık kılmak üzere bunu biraz daha açabilir misiniz?

Ö.S- Ben felsefeyi metafizikle bir hesaplaşma olarak anlama eğilimindeyim. Bu hesaplaşmayı sizin de andığınız temel bir takım metafizik kavramlar açısından şöyle anlatabilirim:

Bilindiği gibi tüm varolanlar ile doğal nesnelere özün, özlerin ilişkisi Platon felsefesinde de halledilmemiş bir sorun olarak kalmıştı. Şüphesiz Platon'da öz kavramı çok kapsayıcı bir kavramdır. Platon'a göre yalnızca genel özler, kavramlar yoktur, tek tek bireysel özler söz konusudur. Özle tözün (yada tözlerin) ilişkisi üzerine getirilen böyle bir iddia felsefede bir çok itiraza yol açmıştı. Gerçekten de Platon, öz lere verdiği bu kapsayıcılıkla ne söylemek istiyordu? Özler tarafından tözün içerilmesi ne şekilde anlaşılmalıdır.? Özün tözden ayırımı nere dedir ki öz, tözün bir tekrarı olmasın? Bu güçlüğü Aristoteles'in nasıl bir çözüm denemesi getirdiğini biliyoruz. Aristoteles birincil tözler ile ikincil tözleri ayırt etmiş idi.

Zannediyorum ki, özle tözün ikiliği iddiası ve getirdiği sorunlar günümüz felsefesinde de devam etmiştir. Örneğin Husserl'in *Ideen I* kitabının daha başlangıç paragraflarında yer alan olgu ve öz ayırımı aslında Platonik kaynaklıdır. Görüyorsunuz metafiziğin malı olan bu iki kavram günümüz felsefesine kadar gelmiş bulunuyor. Metafizikten bağımsızlığını iddia eden (şüphesiz belli bir sınıra kadar) fenomenolojinin içinde yer alıyor. Bu ilginç bir noktadır. Buradaki ayırım, yani olguyla özün ayırımı Kierkegaard felsefesinden gelen bir takım etkilerle Heideg-

ger tarafından aşılmaya çalışılmıştır. Heidegger bu ayırımın karşısına bir “ilk başlangıç” kavramını dikti. Bu “ilk başlangıç” kavramını ise “Dasein”da buldu: Dasein’ın kendi kendisiyle olan ilişkisi,”varlık”ı so run haline getirmesi olarak tanımlandı. Böylece burada bu ikililik bir teke indirilmiş gözükiyordu. Böylece Heidegger kendi temel ontolojisi(Fundamental ontologie) yol açan bir hareket noktası elde etmiş bulunuyordu; fakat Heidegger’in “*Varlık ve Zaman*”da ileri sürdüğü görüşlerden bir tanesi ve temel bir ontolojiye ait olduğu söylenebilecek görüş bu olmakla birlikte aynı Heidegger bu görüşünü genişletmek ve tamamlamak üzere bir de varlıkbilimsel ayırım (*Ontologische Differenz*) kavramını getirdi. Bu kavram ise varlık ile varolanların ayrılığını dile getirirken “Dasein”ı ikisinin “ara”sına yerleştiriyordu. Görüyor sunuz metafizik kökenli olan bu iki kavram yani öz ve töz kavramı fenomenolojide ve Heidegger’in destrüktif felsefesinde çeşitli kılıklara giriyor demeyeceğim, fakat yeni bir takım sorunlara yol açıyor. Yeni sorunlara getirilen çözümlerin kendi içinden bir takım sorunlar ortaya çıkarıyor.

İşte metafizikle felsefenin ilişkisini bu noktada görüyorum. Yani metafizik bir yerde soruyla kendi içine kapanma eğilimini getiriyor; fakat tekrar sorunun açılması, soruyu ve metafizik tavrı birbirinden ayıran sorunun bizim için anlamlı kılınması metafizik yoluyla değil, felsefi düşünme yoluyla gerçekleşiyor. Bu metafizikle hesaplaşmadan ne demek istediğimi yeterince açıyor.

M.K- Yine aynı kitapta insanı Nietzsche’den esinlenerek “Doğası gereği bilmeyen” “Bilmemesi bilmesine üstün olan varlık” diye tanımladıktan sonra “Her bilinende bilinmeyi okumak felsefenin asıl ödevi”olduğunu belirtmekle neyi anlatmaya çalışıyorsunuz.?

Ö.S- Şimdi burada şüphesiz iki önemli kavram:okumak ve ödev kavramlarıdır.

Ödev bir sorumluluğu gerektiriyor. Ödev benim ödediğim bir şeydir, bir borcu öder gibi, sorumluluk burada ortaya çıkıyor. Sorumluluk daima bir borcun ödenmesi demektir. Ödev benim ödevimin gerektirdiği bir şeyi ‘başkası’na ilkin ödememdir. Şimdi bu ödeme nasıl oluyor? Bu ödeme bence okumak yoluyla oluyor, başkayı okumak yoluyla. Okumak nasıl bir ödemedir? Okumak bir kez nasıl öder? Okuma yoluyla nasıl bir şeyi, bir borcumu başkasına ödeyebilirim? Bu noktada başkasına “bilinen” ve “bilinmeyen” kavramlarına dikkat etmek gerekir,

okumak daima bir şeyi okumaktır. Buradaki bir şeyi isterseniz *intentional* bir anlamda anlayabilirsiniz. Ben bir şeyi okurum ve bu okuduğum şey benim için az çok bilinen bir şey olmalıdır. Hiç bilmediğim bir şeyi okuyamam. Örneğin bilmediğim dildeki bir kitabı okuyamam, okumam için en azından okuduğum metnin yazıldığı dili bilmeme gereksinim var. Ama bu dili bilmem demek dille birlikte bir çok başka şeyi bilmem gerekiyor (çünkü dil bir soyutlama değil), demektir. Şimdi buraya kadar her şey sanki yolunda gidiyor. Ama eğer okuma aynı zamanda bilinende bilinmeyenin ortaya çıkarılması ise, güçlük asıl burada başlıyor.

Bu ne demektir? Okuduğumuz şey diyelim ki (sözcüklerden kurulu) bir tümce, bir paragraf da olabilir. Sözcükler ard arda gelir fakat bir sözcükten sonra öteki sözcüğün gelmesi veya gelmiş olması değişti- rilemeyecek bir durum değil. Yani buradaki sıra hiçbir dilbilgisine göre mutlak ve apriori bir şey değildir, daima iki sözcük arasında bir “ara” vardır ve bu “ara” bir boşluktur.”Satır aralarını okumak” aslında sözcüklerin aralarını okumak demektir. Bu boşlukta yani arada bilinmeyen, yer almaktadır benim için. Okuma sırasında öyle bir an gelir ki bir bakarsınız şu iki sözcüğün arasına başka bir sözcük sokulabilir, konabilir. Sokulduğu anda o zaman kadar bilinmeyen bir şey birdenbire ortaya çıkar. İşte bu bilinende bilinmeyenin okunmasıdır. Bilinen, bilinmeyende tamamlanmayı beklemektedir. Şüphesiz buradaki tamamlanma sonsuzdur, sonsuza kadar gider. Okumak arayı, bilinmeyenin bilinende yarattığı o arayı, görmek ve onu doldurmayı denemektir. Kuşkusuz bilinmeyen son bir aşamada “başkası”dır. Ama asıl ilginç olan okumanın beni de “başkası” yapmasıdır, yabancılaşma anlamında değil, kendimdeki yabancıyla karşılaşma anlamında. Bu açıdan felsefenin ödevi bu türden bir okumadır. Bu okuma konusunu Felsefenin Abc’sinde ele almaya çalışmışım.

M.K- Modern felsefenin kurucusu Descartes ile başlayan özne nesne ikililiğinin 20. yüzyılda giderildiği söylenebilir mi? Yoksa bu ikilik hala devam ediyor mu?

Ö.S- Bence ortada garip bir durum var; sizin söylediğiniz özne nesne ikiliğiyle ilgili olarak. Özne nesne ikililiği yahut da düalizmi mutlak vazgeçilmez bir şey değildir aslında. Bu metafizik bir yapıdır, başka bir şey değil. Bunu mutlaklaştırmak, aslında tarihseli bir yerde durdurmak olur. Dünyayla insan ilişkisinin neredeyse özne nesne kavramları olmadan anlaşılamayacağını iddia etmek olur. Ama biliyoruz ki

Yunanlılar özne- nesne kavram ikilisine sahip değildiler ve bu dünyada yaşıyorlardı, bilim ve felsefe yapıyorlardı.

Demek ki, önce bu özne ve nesne kavram çiftinin vazgeçilmez bir kavram olduğunu iddia etmek yanlıştır. Buna karşın günümüzde bu kavram çifti üzerinde çok ısrar edildiğini görmekteyiz. Örneğin özellikle estetikle uğraşan düşünürler “özne ve nesne kavramları olmazsa bir sanat yapıtını nasıl anlarız, nasıl anlatırız” gibi sorular soruyorlar. Oysa belli felsefi görüşler tarafından bu ikicilik aşıldı, aşılmakla kalmadı, bunun aşılması da aşıldı. Yani garip durum bu, bir yanda bu ikici anlayışı ardımızda sürüklüyoruz, fakat öbür yandan da bunun aşılması da aşıyor, bambaşka görüşler ortaya çıkıyor. Aşılmanın aşılmasından söz ederken Heidegger’le Lévinas’ın ilişkisini kastediyorum. Özne nesne ikiliğinin, örneğin Heidegger’in “*Varlık ve Zaman*” adlı yapıtında şöyle aşıldığını görüyoruz:Heidegger’e göre öznenen değil her şeyden önce Dasein’dan söz etmeliyiz.

Dasein’ı Türkçe’ye ben “orada-varlık” diye çeviriyorum. Oradalık, Dasein’ın orada olması,(Almanca’da “da”;orada olma) onun her şeyden önce dünyada olduğunu gösterir. Dasein’ın ve yahut da İnsan diyebileceğimiz Dasein’ın dünyada olması eğer onun kendi yapısı içerisinde bulunuyorsa, onun kendi özüne aitse, o zaman birincil olan ilişki nesneyle olan bir ilişki değildir, ama dünyayla olan bir ilişkidir. Nesneyle olan ilişki -eğer bunun üzerinde hala ısrar edeceksek- bu temel ilişkiden yapılmış bir soyutlamadır. Dünyanın bir nesne olduğunu iddia edemezsiniz, bunu daima göz önünde bulundurmak gerek. Dolayısıyla Dasein’ın temel, biricik ve ilk elden ilişkisi dünyayla olan ilişkidir. Bu descartesçi ikiciliğin aşılma denemesidir.” Dünyada-Varlık” olarak Dasein aşkınlıktır.

Lévinas ise Husser’le başlayarak ve Heidegger’le devam eden aşkınlık(transendenz) kavramını yeniden ele aldı ve ‘başkası’na bağladı. Dolayısıyla eğer Heidegger’in çabalarıyla nesne özne ikiliği aşılmışsa bu bir kez daha aşıldı. Yani Heidegger’in “varlık”ı “başkası”yla aşıldı. Aynı zamanda bir araya getirme anlamına gelen bu aşılmanın nasıl bir aşılmaya getireceğini beklemek gerekir.

M.K- 20. yüzyılın önemli okullarından Frankfurt Okulunun felsefi düşünceye katkıları konusunda ne düşünüyorsunuz?

Ö.S- Frankfurt Okulu bildirdiği görüşlerle bir çok tartışmaya yol açtı. Frankfurt Okulunun görüşlerinin arka planında Hegel felsefe sinin bulunduğunu daima göz önünde bulundurmak gerekir. Frankfurt Okulu

bence ‘yeni bir Hegelciliktir’. Hegel felsefesinin günümüz sorunları açısından gözden geçirilmesidir. Frankfurt Okulunu arka planıyla değerlendirmek gerekirse ne söylemek gerekir? Bir yandan denilebilir ki Hegel’i tekrarlamakla Frankfurt Okulu Kierkegaard’la başlayan diyalim, -kuşkusuz sadece Kierkegaard’ın tekeli altında olmayan - bir Hegel eleştirisini teğet geçmiş olmaktadır. Bu eleştiriyle at başı gidememektedir. Beri yandan ise Frankfurt okulu çevresinde görüşlerini öne süren filozofların Hegel felsefesini günümüz toplumunun ve sanatının sorunlarına uyguladıklarını ve böylece Hegel felsefesi içinde kalarak onu bir aşma denemesine giriştiklerini de biliyoruz. Benjamin ve Adorno bu açıdan anılabilir. Bundan da ilginç bir takım sonuçlar ortaya çıkmıştır, bunu da göz ardı edemeyiz. Adorno çok daha Hegelci, ama Benjamin’in bütünüyle Hegelci olduğunu söylemek istemiyorum. Benjamin’in çok daha özgün bir takım görüşleri var. Bu doğrudan doğruya onun yazarlığından, sanatçı eğilimlerinden geliyor.

M:K- Heidegger tekniğe ilişkin açıklamalarında neyi göstermeye çalışıyor? Tekniğin her şeye hakim olduğu çağımızda Heidegger’in açıklamalarının etkisi ve başarısı konusunda neler söylenebilir?

Ö.S- Heidegger, teknolojiyle ilgili felsefesinde tekniğin varlık sorunuyla ilişki kurmaksızın anlaşılamayacağı iddiasını getirmiştir. Belli bir takım amaçlar için araç olarak görülen tekniğe bu anlamda ve ilkin gereken değeri, önemi, ağırlığı vermek gerekiyor. Şüphesiz teknik üzerine görüş öne süren sadece Heidegger değildir, teknik üzerine başka düşünenler de var. Heidegger’in tekniğe yaklaşımındaki özgün yanı gerçekten de teknik sorununun ancak varlık sorunuyla birlikte anlaşılabilceğini bize göstermeye çalışmasıdır. Ama Heidegger’de varlık sorunu aynı zamanda üstü örtünmüş olan noktanın getirdiği bir sorundur. Modern çağla birlikte insan özellikle varlıkla olan ilişkisinden kopmuştur. Teknik aslında bu kopmanın ve varlığı yanlış anlamının, varlığı varolan olarak görmenin bir sonucudur.

Kitabımda Heidegger’in görüşlerini belli bir noktadan eleştirmeye çalıştım. Heidegger’e göre tekniğin özü varlıktır. Tekniğin bir özü vardır ve tekniğin özü varlıktır. Oysa Heidegger’in belki tahmin edemeyeceği ölçüde büyük bir gelişme (çok kısa bir zamanda olan bir gelişme) gösteren bugünün teknolojisine baktığımızda bu bakış bize şunu göstermektedir: Eğer özle ilişkiye sokulacaksa şunu görmeli ve anlamalıyız ki, teknik kendi özünü birlikte getirmektedir. Yoksa tekniğin hazır bir

özü yoktur. Her şey aslında burada bir kez daha düğüm oluyor. Öz , varlık, öz ve töz kavramlarıyla ilgili büyük bir şaşkırtmanın içerisine girmiş bulunuyoruz.

Heidegger'in tekniğe ilişkin görüşlerinin bir hayli tartışıldığı ortadadır; fakat burada "başarı"dan neyi anladığımızı bilmiyorum. Belki şunu söylemek istiyorsunuz: Heidegger'in teknik konusunda işaret ettiği sorunlar, onlara getirdiği çözüm ve bu görüşün şansı nedir? Başarısı nedir? diye sormak istiyorsunuz. Bu konuda konuşmak zor. Yani Heidegger'in görüşünü bütünüyle reddetmek istemiyorum,Heidegger'in niyetlerini göz önünde bulundurarak...

Fakat gerçekten varlık ve doğa ,teknik yoluyla hem belli bir noktada toplanabilir hem de nasıl kendisine bırakılabilir, kendi haline bırakılabilir? Burada bir güçlük olduğu bence ortadadır. Teknoloji ne tür bir varlığı ve nasıl kendi haline bırakmamızı sağlayabilir? Hiç değilse teknolojinin bugünkü gidişi bunun tam tersini göstermektedir. Varlık sonuna kadar zorlanmaktadır; eğer varlıktan söz edeceksek. Onun için teknoloji özünü kendi getirmektedir;bu da karmaşıklık ve yaygınlıktır, belki de ortada hiçbir özün kalmayacağı,özün varlıkla bölüneceği o sınır-durumuna kadar. O zaman varlıkla Heidegger'in istediği biçimde olan bir ilişki teknoloji yoluyla nasıl kurulabilir? Bu büyük bir sorun oluşturuyor, burada önümü göremiyorum açıkçası....

M.K- Husserl ve Heidegger'in Fransız düşüncesine etkileri nasıl olmuştur?

Ö.S- İkinci Dünya Savaşından çıktıktan sonra Almanya'da kültür adına pek az şey kalmıştı. Yeniden açılan üniversitelere giden öğrenciler Husserl diye bir filozofun varolmuş olduğundan bile habersizdi. Bu konuda bazı canlı tanıkları dinledim, bazı Almanlarla konuşma fırsatını buldum. Onlar bana Husserl'in felsefesini ve görüşlerini Fransa'ya gittikleri zaman Paris'te onun yapıtlarının çevirilerini görerek yeniden tanıdıklarını anlattılar. Bu tabii çok ilginç bir olay...Şimdi sadece Husserl için değil,Heidegger için de geçerli olmak üzere denilebilir ki, Alman düşünürlerinin kitapları tam tozlanıp, hem de zamansız bir biçimde tozlanıp, rafa kaldırıldığı sırada Fransızlar imdada geliyorlar. Bu düşünürlerin kitaplarını çeviriyorlar, onlar üzerinde yeni tartışmalar açıyorlar ve Alman düşüncesini günümüz düşüncesi içerisinde canlı ve gergin tutmayı başarıyorlar.

Bu çok önemli bir nokta, ama bu Alman ve Fransız düşünürleri arasında bir anlaşma olduğunu göstermiyor, yani işin aykırı yönleri var.

Fransızlar bir anlamda Alman düşüncesinin kurtarıcıları durumundalar. Sartre ve Merleau-Ponty kuşağıyla başlayan müthiş bir Heidegger ilgisi var. Fakat öbür yandan da Sartre ile Heidegger'in ilişkisine bakın! İlkın kısa süren bir dostluktan sonra Heidegger, Hümanizm Üzerine Mektup kitabında Sartre'ın kendisiyle ilgili yorumunu bütünüyle reddediyor. Ve Sartre'ın Heidegger ile ilgili çeşitli yorumları bir yanlış anlama damgasını yiyor.

Şimdi Fransız ve Alman düşünürleri arasındaki bu gerginlik günümüzde de devam ediyor. Bundan hiçbir çözüme de varmıyorlar. *Ancak ortada olan bir doğru var, o da şu: Fransızlar Almanları okuyorlar, ama Almanların Fransızları aynı dikkatle okudukları söylenemez.*

M.K- Yapısalcılık nedir? Bir felsefi ya da bilimsel görüş mü? Yoksa bir yöntem mi? Bununla birlikte Yapısalcılık sonrasını Yapısalcılıktan ayıran, ondan farklı kılan noktalar nelerdir?

Ö.S- Yapısalcılığın felsefi bir görüş olduğunu F.A'nde vurguladım. En azından felsefi bir arka planı olduğunu söyledim ve bunu ortaya çıkarıp göstermeye çalıştım. Yapısalcılık sonrasının yapısalcılıktan ayırımı kuşkusuz her şeyden önce yapıların devingen kılınmasında ortaya çıkmaktadır diyebiliriz. Struktur (yapı) kavramı 'Synchronie' (eşzamanlılık) kavramıyla birlikte ele alınınca belli bir devinimsizliği, donmuşluğu birlikte getirmekteydi. Saussure'ün çalışmalarında bu böyledir. Yapısalcılığın çözemediği sorun tarih sorunuydu, yine Saussure'ün deyimiyle 'diachronie' sorunu...Yapısalcı-sonrası felsefenin deconstruction'u bu yapılara devingenlik sağlamakla birlikte bu yapıların yapısızlaştırılması anlamına geliyor. Bununla acaba tarih sorunu ('diachronie' sorunu) çözüme bağlanmış oldu mu? Bence hayır.

M.K- Bugün Türkiye'de felsefe çevrelerinde Derrida gündeme geldiğinde onu pek anlamadıklarını itiraf ediyorlar. Derrida'nın anlaşılmasını nasıl yorumluyorsunuz?Onu anlamak açısından“Metnin dışı diye bir şey yoktur” demekle Derrida neyi göstermeye çalışıyor?

Ö.S- Derrida'nın görüşlerinin arka planında Fenomenoloji, Heidegger ve Yapısalcılık vardır. Şimdi Derrida'yı anlamadıklarını söyleyen kimseler ya da çevreler Fenomenolojiyi, Heidegger'i ve Yapısalcılığı anladılar mı? İlkın bunu sormak gerekiyor. Bunun ötesinde Derrida'nın yazdığı metinlerin kendi zorlukları olduğu kesindir. Ama bu zorluklar aşılabilir zorluklar değil. Bu zorlukların kaynağında bence Derri-

da'nın felsefeyle retorığı, felsefeyle edebiyatı bu ikisinin buluşacağı bir noktada hem birleştirmesi hem de ayırması yatıyor.

Derrida ironik bir yazar,bunu göz önünde bulundurmak gerekir. Derrida'nın ironisini Derrida okumalarımızda daima hesaba katmak zorundayız. Bunlar Derrida'nın anlaşılmasını zorlaştırıyor. Derrida *“kartezyen” bir düşünür değil, Nietzschegil bir Levinasçıdır.* Onu anlama zorluğu buradan gelir.

Derrida'nın: “Metnin dışı diye bir şey yoktur” sözünü başka bir sözüyle anlamak ve düşünmek gerekir. Derrida'ya göre *“Her metnin dışı, içini böler.”* Aynı zamanda ayıran ve birleştiren bu bölme olmaksızın hiçbir metin Derrida'ya göre okunamaz ve anlaşılabilir. Dolayısıyla Derrida'nın burada söylemek istediği şey bir metin absolutizmi (mutlakçılığı) değildir. Ek olarak şunu söyleyebilirim: Derrida retorik ile felsefi düşünmeyi birlikte götürüyor,derken şunu kastettim: O retorığın kendisinde bir düşünme olanağını yakalıyor.

M.K- Modern-Postmodern tartışmasında ya da kutuplaşmasında siz kendinizi hangi konumda görüyorsunuz?

Ö.S- Modern-Postmodern tartışması üzerine 1992 yılında Varlık dergisinde benimle yapılan bir görüşmede bu konudaki düşüncelerimi söylemişim. O konuşmadan da ortaya çıkabilecek gibi, ben postmodernist değilim ve postmodern sözcüğünün sonuna bir “-izm” getirilmesini de yadırgayarak karşılıyorum. Orada bir postmodern duyarlıktan söz etmişim ve bunun çağımızla ilgili bir duyarlık olabileceğini söylemişim, bugünkü görüşüm de budur, postmodernist değilim, hala modernist eğilimlerim var.

M.K- Arendt'in postmodernistlerden farklı bir biçimde ortaya koyduğu Modernizm eleştirisinin günümüz felsefesindeki yeri ve önemi konusunda ne düşünüyorsunuz?

Ö.S- Hannah Arendt'in modernizm konusundaki eleştirisini bir açıdan şöyle özetleyebiliriz: Arendt'e göre çağımızın belirgin bir özelliği, insan eyleminin daha çok bir üretim olarak, bir yapma edimi olarak anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Biz aslında Arendt'in tanıladığı bu toplumsal patolojiyi yaşadık ve özellikle politik alanda yaşadık.

Politika alanında yani eylem alanında mühendis zihniyetinin hakim olması ve mühendislerin politikaya atılmış olmaları -ve ayrıca tabii atıldıkları ölçüde de destek görerek iktidara gelmeleri - aslında Arendt'in değindiği noktayı bence son derece ilginç, iyi bir şekilde örneklemek-

tedir. Burada kuşkusuz, bir karıştırma var. Eylem düşünmeyle ilgilidir, mühendisliğin ise her zaman düşünmeyle iç içe olduğu söylenemez.

Burada eğer politikanın onuru kurtarılma k isteniyorsa, politikanın ve politik eylemin mühendislikle özdeşleştirilmemesi gerekir; çünkü bu Arendt'in dediği gibi eylemin aletleştirilmesi sonucunu doğurur. Politikacı, belirsizlikleri düşünebilmeli ve hatta görebilmelidir. Bu ise yalnızca plan kuran bir kafayla gerçekleştirilemez.

M.K- *Anlayan Tarihin bir bölümünde “Batıdan bilimi alabiliriz, ama bilimin tarihsel gerçekleşme sürecini değil, ne de bununla ilgili batıdaki sorunsalı, bunalımı; eğer bilim hazır bir şey olarak alınmayacaksa, bilimle kendi dile bağlı düşünmemiz, kendi düşünmemiz neyse onu ilgisini kurabilmeli, bilimi kendi tinsel güçlerimizle uyuma sokabilmeliyiz” diye yazdıktan dönemin durumuna ilişkin şu dipnotu düşmüştünüz: “Bugünkü durum yani soyut bir pozitivizme zaman zaman lojistik’e tarihsel bağlamı yadsıyan ya da unutan bütün- izm’lere kayan tutum ve görüşler bunun tersini gösteriyor: Batıdan batı düşüncesini yadsıyıp sıfır noktasından başlamak isteyen öğretiler neyse onları alıyoruz, belki yalnızca onlar alınabilir de ondan.”(s,110) Şunu sormak istiyorum: kitabınızda o dönemin(1981) Türkiye’yle ilişkili tespitinizden 20 yıl sonra yani bugünün Türkiye’sinde hala aynı durumun devamından söz edilebilir mi? Ya da 20 yıl önce yaptığımız tespiti bugün için tekrarlamak yanlış mı olur?*

Ö.S- *Anlayan Tarih’in andığınız bölümünde, batıdan bilimi aldığımız konusunda söylediklerime bugün ekleyecek fazla bir şeyim yok, ancak bugün ve aradaki gelişmeler açısından bu sorunu genel olarak Türk kültürünün temelsizliği diye adlandırıyorum. Bizde büyük bir temel sorunu var. Bence temelsiz yaşamayı öğrenmeliyiz. Bu nasıl yapılabilir, nasıl olur? Bu ayrı bir sorun, bunun tartışmasına burada giremeyeceğim.*

M.K- *Türkçe’de özetleme girişiminin basit bir sözcük uydurma işlemi olarak görülemeyeceğini bunun Türkçe’nin kendi özgün dil ve düşünme biçimine bir dönüş anlamına gelmesi gerektiğini belirtiyorsunuz. Bununla ilişkili olarak felsefe alanında bir çok önemli kitabın çevirisini yapan kimilerince çeşitli biçimlerde eleştirilen İDEA yayımlarını nasıl değerlendiriyorsunuz?*

Ö.S- *Türkçe’de özellikle felsefe dilini özetleme kolay bir sözcük uydurma işlemi olarak anlaşılabilir. Buna her zaman karşı çıktım.*

Andığınız yayınevinin felsefe çevirileri konusunda büyük katkıları oldu son zamanlarda, fakat bu çevirilerin her zaman anlaşılır olmadığını da görüyoruz. Öyle sanıyorum ki çevirmenlerin Türkçe'nin kendi iç sesine, Türkçe'nin kendi motivasyonlarına çok dikkat etmeleri gerekir. Bu yapılmadıkça kavramlar sanki dilin içersine zorla yerleştiriyormuş gibi bir izlenim doğuyor. Burada kimseyi suçlamak istemiyorum. Daha önce buna benzer görüşlerimi de -İDEA yayınlarıyla ilgili olarak- bir gazete-
tede yazmıştım.

M.K- “Türkiye’den filozof çıkmaz”, ya da “Türkiye’den ünlü cerrah, mühendis, pratisyen çıkabilir; fakat teorisyen çıkmaz “ gibi düşünceler sık sık dile getiriliyor. Siz bu düşünceler konusunda ne düşünüyorsunuz?

Ö.S- Bu konuya zaten yukarıda Arendt’le ilgili sorunuz vesile-
siyle yanıt vermiş bulunuyorum. Türkiye’den filozof çıkmaması için bence hiçbir neden yok, fakat biçimsel düşünce özgürlüğü yanında (özgürlüğü) düşünmenin koşullarının hazırlanması gerek.

M.K- *Felsefenin Abc*’inde araç içinde Aydınlanmacı görüşe ilişkin “(örneğin bizde Atatürkçülüğün resmi ideolojisi haline gelen)” (s. 50) diye yazdınız. Bunu, burada biraz daha açabilir misiniz?

Ö.S- Aydınlanmacılığın, Atatürkçülüğün resmi ideolojisi haline gelme durumu özellikle batıdan sınırlı olarak ve daraltıcı bir biçimde Aydınlanmacı bakış açısının buraya getirilmesi ve onun dışındaki bir takım görüşlerin yoksa nmasındaki bozukluk olarak ortaya çıkıyor. Bu üzerinde durulması gereken son derece önemli bir konudur. Batı sadece Aydınlanmacı bir edebiyattan ibaret değildir. Aydınlanmayla birlikte giden, şüphesiz varlığını aydınlanmaya borçlu olan fakat onu eleştiren görüşler de var. Türkiye, bu görüşlere her zaman ulaşamıyor, yahut ta ulaştığında da yanlış yorumlar yapıyor, bunu kendini eleştirme olarak anlamıyor.

M.K- Son olarak Türkiye’deki felsefe literatürü konusunda ne düşündüğünüzü sormak istiyorum. Türkçe’de sözlük, tarih ve çeviri açısından felsefi literatürü durumunu nasıl görüyorsunuz?

Ö.S- Felsefede çeviri konusu Türk kültürü açısından son derece önemli. Bu konuda son derece değerli girişimler olduğunu biliyoruz. Çeviriler yapılmaya da devam ediyor. Fakat ortada klasikleri göz önünde bulunduran sistematik bir tavır yok. Eksiklerin neler olduğu nesnel bir bakışla saptanmış değil. Dolayısıyla çevrilecek metinlerin

seçimi rasgele bir şekilde, genel olarak modaya ve sağdan soldan gelen bir takım ilgilere göre yapılıyor. Felsefe sözlüğü ve Felsefe tarihi konusu ise bence çeviri çalışmasına bağlı. İyi çeviriler yapılmalı ki ortaya bu çevirilerin izinde –metinlerin tanınması koşuluyla- yeni Felsefe tarihi kitapları çıksın ve doyurucu Felsefe sözlüğü çalışmaları yapılsın.

05.02.2001