

WHITEHEAD VE HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE İNSANIN ANLAMI

Tuncay İMAMOĞLU (*)

Dil varlığın evidir.

Heidegger

Söz âdemde gizli değil, illa âdem sözde gizlidir.

Kabusnâme

Özet

İnsan, çağdaş felsefenin ele aldığı en önemli problem alanlarından birisidir. Çağdaş filozoflar, insan ve onun dünyadaki yeri ile ilgili yoğun düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bazıları, insanın evrende özgür bir şekilde varlığını sürdürdüğünü belirterek, Tanrı'nın varlığını insan özgürlüğü açısından uygun bulmayarak reddetmişlerdir. Bazıları da, insanın evrende özgür olduğunu kabul etmekle birlikte, bu özgürlüğün Tanrı ile çelişmediğini ortaya koymuşlardır. Bu düşünürlerden ilkine Heidegger, ikincisine ise Whitehead örnek oluşturmaktadır. Bu makalede bu iki düşünürün insan ile ilgili görüşlerini tahlil edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Whitehead, Heidegger, ölüm, Dasein, insan, varlık

The Meaning of Human Being in Theology of Whitehead and Heidegger

Abstract

Human being is one of the most important problems in contemporary philosophy. Contemporary philosophers concerned in human being and his place in the world. Some of them defend the absolute freedom of human being, because they see the existence of God contrasting with freedom. Also, others accept the freedom of human being, but they suggest this freedom will not contrast with the existence of God. Heidegger is an example of the first philosophers, Whitehead is an example of the second philosophers. In this article we will analyses the views of this two philosophers.

Key Words: Whitehead, Heidegger, death, Dasein, human being, existence

*) Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(e-posta: timam@atauni.edu.tr)

Giriş

Başlangıçtan bugüne insan, bilim ve felsefe yoluyla, içinde yaşadığı evrenin yapısı ve problemleriyle ilgilenmiş, bu problemlere cevaplar üretmiş, üretmiş olduğu bu cevapların sonucunda da yeni birçok problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak insan her defasında bu problemlerin kaynağını kendi dışında aramış, onların nedeninin bizzat kendisi olduğunu hep göz ardı etmiştir. Filozof veya düşünürler evrenin problemlerini çözmek için yoğun çabalarla bu konuda birçok çalışma ortaya koymasına rağmen, Modern döneme gelinceye kadar insanın kendisi üzerinde çok fazla bir şey söylenmemiştir. Karl Jaspers'in 'arzun ayağımızın altından kaydığı bir dönem' olarak nitelendirdiği modernlikle birlikte, doğa ve topluma karşı yabancılaşan ve yalnızlaşan insan modeli ortaya çıkmış ve bu da düşüncenin insan üzerine odaklanmasına neden olmuştur.

Modern dönemde kişinin, özgürce davranış olanaklarını yitirdiğinden ve kişiliğinin yabancılaştığından söz edilebilir. Kişiliği yabancılaştırmak, onu mekanikleştirmek, onunla oynamak; ona kârlı da olsa, kendine özgü olmayı, onu ancak bozabilecek olanı, asıl özgürlük görevinden alıkoyanı zorla kabul ettirmek demektir (Hızır, 1977: 38). Örneğin Carl Braig, modernliğin, "kendisine ait olmayan veya kendisine hizmet etmeyen her şeye karşı kör" olduğunu vurgulayarak modern dönemde öznenin özerkliğinin kendi kendine kurduğu bir hapishane haline geldiğini söylemektedir (Safranski, 2008: 44).

Modern dönemle birlikte insan merkeze alınmış; din, kutsal vb. her şey evrensel bir insan zihninin ürünü olarak görülmüştür. Postmodernite ve Postyapısalcılıkta ise modern dönemde yabancılaşan ve yalnızlaşan ve aynı zamanda da evrensel bir model olarak görülen insan anlayışı sorgulanmış ve bunun sonucu olarak da insanın kendisi üzerine yoğun düşünsel faaliyetler ortaya konulmuştur. 19. yüzyıla başlayıp günümüze kadar gelen süreçte insan üzerinde çokça kafa yorulmasının bir sonucu olarak, felsefi antropoloji adıyla bilinen bir yaklaşım tarzı ortaya çıkmış ve insan, bundan böyle felsefenin uğraştığı en önemli ilgi odaklarından birisi haline gelmiştir. Şunu öncelikle ifade etmeliyiz ki, felsefi antropolojinin ilk biçimleri Kant ve Herder'e kadar geri gitmektedir. Ancak onun ağırlık kazandığı dönem 19. yüzyıl olmuştur. Diyebiliriz ki, 19. yüzyıl ve sonrası dönemlerde biyoloji ve fizyoloji alanlarında önemli gelişmeler olmakla birlikte filozoflar, insanın biyolojik özelliklerinden çok, onun yalnızlığı ve yabancılığı, somut varlık bütünü, bu varlık bütünüde temelini bulan varlık koşulları ve fenomenleri ile ilgili düşünceler ileri sürmüşlerdir.

Whitehead ve Heidegger'de insan

19. ve 20. yüzyılın en önemli filozoflarından olan Whitehead ve Heidegger'in insanla ilgili yoğun çalışmalar ortaya koydukları bilinmektedir. Bu iki düşünürün insan anlayışlarında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Whitehead ve Heidegger'in insanla ilgili ortaya koydukları benzer düşünceler, bu iki düşünür üzerinde araştırma yapanların ilginç ve dikkat çekici değerlendirmeler yapmasına neden olmuştur. Örneğin Whitehead ve Heidegger'in insan anlayışlarını karşılaştıran Schubert Ogden, Heidegger antropolojisini, Whitehead'ın Tanrı anlayışına bağlayan akımın öncüsü olarak görülmektedir (Cobb,

Grifin, 2007: 97). Çünkü Ogden, insan süjeleriyle ilgili çözümlerinde Whitehead ve Heidegger arasında yoğun benzerliklerin bulunduğuna dikkat çekmiştir. Ogden'e göre, Heidegger, felsefesinde insana daha bütüncül bir açıdan bakarak, insan üzerine odaklanmıştır. Bu yüzden Ogden, herhangi bir tutarsızlık görmeksizin, varoluşçu düşüncenin önemli temsilcilerinden birisi olan Heidegger'i süreç teolojisi bağlamında değerlendirebilmiştir (Cobb, Grifin, 2007: 98). Kanaatimizce Ogden'in böyle bir sonuca ulaşmasının nedeni gerek Heidegger'in varoluşçuluğunda gerekse Whitehead'ın süreç düşüncesinde baskın olan dinamik insan anlayışıdır. Her iki düşünce sisteminde de insan, eylemlerini kendisine dışarıdan yapılan dayatma ve zorlamanın bir sonucu olarak değil, kendi özgür iradesiyle yapmaktadır. Whitehead'ın süreç felsefesinde insan ile Tanrı arasında sıkı bir ilişki olmasına rağmen, Tanrı, insana zorlayıcı emirlerde bulunan, onun iradesine baskı yapan bir varlık olarak değil, ikna edici bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Whitehead'ın organizm felsefesinde Tanrı, ikna edici bir konumda olduğu için (Whitehead, 1979: 245-247, 342vd) insan özgür bırakılmıştır. Whitehead "Tüm belirlenimlerin ötesinde yatan şeylerin mutlak özgürlüğü Galileo tarafından fısıldanmıştır" (Whitehead, 1979: 47) diyerek, varlıklar için özgürlüğün önemine işaret etmektedir. Ona göre, dünya sonsuz bir hürriyet içinde akıp giden bir yaratıcılığı, sonsuz imkânlarla sahip bir formlar sahasını göz önüne sermektedir. Bu formlar ve yaratıcılık Tanrı olmadan gerçek bir durum ortaya koyacak güçte değildir. Ancak Whitehead'a göre, Tanrı var olanlardan önce değil onlarla beraberdir. Yani Whitehead için Tanrı klasik teizmde olduğu gibi bir yaratıcı olarak görülmemektedir. Somutlaşma sürecinin öncesinde var olan ezeli objeler Tanrı tarafından yaratılmış şeyler değildir. Tanrı'nın doğası onlara gereksinim duyduğu gibi onlar da Tanrı'ya gereksinim duymaktadırlar (Whitehead, 1979: 257). Dolayısıyla Tanrı doğanın yaratıcısı değil onun koruyucusudur. Varlıkların gerçeklik kazanmalarında Tanrı ikna edici bir pozisyon üstlenmektedir. Aşağıda görüleceği gibi Heidegger nasıl ki insanın, olagelme ve açığa çıkmasını Varlık'ın kaderine bağlamakta ve bunda da insan özgürlüğü için bir sorun görmemekteyse, aynı şekilde Whitehead da varlıkların açığa çıkması ve gerçeklik kazanmasını Tanrı'ya bağlarken, bunu özgürlük için bir sorun olarak görmemektedir.

Whitehead'a göre, var olan her şeyin aktüel dünyası, sırasıyla dünyada her biri bir varlık olan varlıkların bir topluluğudur. Tanrı, Whitehead felsefesinde insan özgürlüğü için bir çelişki diye görülmediğinden, dünyadaki varlığın en üstün örneği olarak anlaşılmaktadır. Whitehead'a göre, Tanrı, kendi şuurumuzda gayelerimiz açısından kendi menfaatlerimize uygun olduğu sürece tarafsız olan uçlara doğru yönlendirilen dünyada bir fonksiyondur. Whitehead Tanrı'nın, varlığın gerçeklerinin ötesinden, varlığın değerlerine uzanması bakımından hayatta bir unsur olduğu kanaatindedir. Ona göre, Tanrı, kendimiz için değerlerin ötesinden, başkaları için değerlere uzanan gayelerimiz nedeniyle de bir unsurdur. Kısaca Tanrı, dünyada bağlayıcı bir unsurdur. Bizde ferdi olan şuur, Tanrı'da evrensel olandır. Tanrı, dünya değildir, fakat dünyanın değeridir. Olaylar düzenden soyutlanmada, bu değer, zorunlu metafiziksel bir fonksiyondur. Aktüel dünyada Tanrı, mümkün olan ile dünya içinde aktüel olan şeyi yüzleştirir ve böylece Tanrı, tüm

belirsizlikleri çözer. Bu, insanı, kavrayışın oldukça farklı bir bağlamına yerleştirmektedir (Whitehead, 1974: 151-152; Cobb, Griffin, 2007: 100). Varlıkların somutlaşma sürecinde Tanrı'nın anlamı büyüktür. Çünkü Whitehead'a göre gerçeklik kazanma süreci sadece ilk amacını Tanrı'dan alır ve daha sonra da kendi kendini gerçekleştirilmeye koyulur (Whitehead, 1979: 244-245). "Tanrı ve gerçek âlem, yeni somutlaşmanın ilk safhasını birlikte oluştururlar" (Whitehead, 1979: 245) diyen Whitehead, bu yüzden de Tanrı'nın bu özelliğini insan özgürlüğü için bir engel olarak görmemektedir. Çünkü Tanrı, yaratıklara zorlayıcı emirler veren bir tiran değil, onları sevgiyle ikna etmeye çalışan bir dosttur. İnsan iradesinin belirlenmemişliği ve insanın varlık aleminde oluşumunu tamamlamış bir varlık olmayıp her an yeni bir oluşum içinde varlık kazandığı şeklindeki bu anlayış, Heidegger'in varoluş felsefesiyle örtüşmektedir. Çünkü Heidegger'de de Varlık, kendisi için ve kendinde olduğu gibi açığa çıkar, gizini açar. Varlığın tarihi asla geçmiş değil, hep olmak üzeredir (Heidegger, 2002: 39). Varlık kendini açarak dile gelmekte olup, daima dile gelmeye de hazırdır. O olagelme ve kendisini sürekli olarak yeniden açma olduğu için, statik ve değişmez olarak adlandırılmaz (Heidegger, 2002: 92; Özlem, 1997: 9).

Bilindiği gibi, Heidegger felsefesinin merkezinde varoluşun özü öncelediği anlayışı bulunmaktadır. Bunu onun ifadesiyle söyleyecek olursak "*Dasein*'in 'öz'ü kendi varoluşunda yatar" (Heidegger, 2008: 44). Özün varoluşta yatması demek onun belirlenmemişliği anlamına gelmektedir. Varoluş özü öncelediğine göre, tıpkı süreç düşüncesinde olduğu gibi Heidegger felsefesinde de, verilmiş, önceden programlanmış ve donmuş bir insandan söz edilemez. Dolayısıyla Heidegger'in varoluşçuluğunda determinizm ve kaderciliğe yer yoktur. Heidegger'e göre, insanın varoluşuna Tanrı, toplum ya da onun kişisel geçmişi tarafından karar verilemez. Varolanların zuhuru, varlığın kaderinde bulunur. Fakat insanın böyle bir kaderle uyum içinde olabilmesi için, kendi özüne uygun düşeni bulması daima esaslı bir meseledir. Çünkü Heidegger, kendine özgü var oluşuyla, var olan olarak insanın, bu kaderle uyum içinde Varlığın hakikatine gözcülük etmesi gerektiğini ve insanın, Varlığın çobanı olduğunu ifade etmektedir (Heidegger, 2002: 57). Ona göre insan, olagelme ve açığa çıkma anlamında Varlık'ın kaderine bağlıdır. Ancak insanın Varlık'ın kaderine bağlı olması, onun tamamıyla belirlenmiş olduğu ve özgür olmadığı anlamına gelmez. Heidegger bu anlamda bir determinist ya da kaderci değildir. Gerçi insan Varlık'tan kopup gelen bir kader altında bulunur, fakat bu kader, eğer özgürlüğü insanın kendi kendisini yönlendirmesi olarak tanımlıyorsak, tam da insanı bunu gerçekleştirilmeye çağıran bir kaddedir. Heidegger düşüncesinde olgusal ya da normatif olarak insan için sabit, zamanüstü, ezeli ve ebedi olan ve insan varlığını yönlendiren önceden düzenlenmiş kurallar yoktur (Özlem, 1997: 9-10). Her durum eşsizdir. Buna göre insanın bir kurala başvuruyu seçmesi, onun sorumluluğu için bir seçimdir. İnsanı yönlendirmek için önceden belirlenmiş bir amaç bulunmamaktadır. Bu da geleceğin radikal olarak açık olduğu, insanın, geleceği, kendi kararlarıyla oluşturduğu ve onun gelecekte sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Heidegger'in varoluşçuluğundaki tüm bu söylemler, Whitehead'ın süreç felsefesinden de çıkartılabilir (Cobb, Griffin, 2007: 98).

Gerek Whitehead, gerekse Heidegger'de insan varlığı olumsal olduğu için, onun var oluşu, gizlilikten daima bir açığa çıkma yolu üzerinde seyretmektedir. Örneğin Heidegger, insanın her an açığa çıkma yazgısının hükmü altında olduğunu belirtmekle birlikte, bu yazgının mahkûm edici bir alın yazısı olduğunu söylemez. Tıpkı Whitehead'ın, Tanrı'nın ikna edici olmasının ve varlıkların Tanrı'nın bu iknasına kulak vermesinin onlar için mahkûm edici bir alın yazısı olduğunu söylemediği gibi. Varlıkların Tanrı'nın ikna ediciliğine kulak vermeleri, onların özgürlüğüne engel olmadığı gibi, Heidegger düşüncesinde de insan yazgıyı dinlediği, dolayısıyla itaatkâr değil de yalnızca yazgıya kulak verdiği ölçüde tam anlamıyla özgür olmaktadır. Özgür olanın özgürlüğünün yolu, ne başına buyrukluğun bağımsızlığından ne de uluorta yasalara bağımlı olmaktan geçer, özgürlük insanın yazgıya kulak vermesi (Heidegger, 1998: 31-32) ve kendini sürekli olarak atılmış olduğu dünyada açığa çıkarmasıdır. İnsan kendisini, dünyaya "atılmış" olarak deneyimler. Bu, *Dasein*'in dünyaya atılmışlığı ya da düşüşüdür. Bu anlamda düşüş, *Dasein*'in otantik kendi-olma imkânından ayrıлып dünyaya düşmesidir. Dünyaya düşüş, *Dasein*'in diğerleriyle hep beraber olması demektir. Bu düşüşe de *Dasein*'in otantik olmaması adı verilmektedir. Ancak Heidegger'e göre, otantik olmama *Dasein*'in dünya içinde olmadığı anlamına gelmemektedir. Otantik olmama müstesna bir dünya içinde var olma örneğini oluşturmaktadır. Heidegger düşüncesinde bu, öyle bir var olmadır ki, burada *Dasein* hem dünyaya, hem de başkalarıyla birlikte tümüyle *Dasein*'a tutkundur (Heidegger, 2008: 185-186).

Otantik ve otantik olmama gibi kavramların Heidegger'in yatılı okul yıllarında deneyimlediği yeni hayatın bir sonucu olduğu belirtilmektedir. Yatılı okul ile dışarıdaki neşeli şehir hayatı ve Katolik dünyası ile kentsoylu-liberal çevreler arasındaki gergin ilişkiden, Martin Heidegger'in henüz öğrenciyken bu iki dünyanın bir izlenimini edindiğini söylemek mümkündür. Çünkü bir yanda ciddi, ağır, ısrarlı, yavaş dünya; diğer yanda hızlı, yüzeysel, anlık zevkler peşinde koşan dünya. Bir yanda zorluklar, diğer yanda sadece iş bitiricilik, bir yanda kök salınırken, diğer yanda tutunamayan yaşamlar. İşte bütün bunlar, otantik ve otantik olmayan kavramları altında Heidegger'in felsefesinde kendilerine yer bulmuştur (Safranski, 2008: 40). Heidegger'e göre, otantik olmama kendisiyle bir olma demektir. Buna karşılık otantik varlık, kendisiyle bir olan ve kendisini kendisinde anlayan varlıktır. Otantik olmayan da varlıktır, ancak bu öyle bir varlıktır ki, onların içinde diğerleriyle birlikte olup nesnelere hayranlık duyar. *Dasein*'in dünyaya düşüşü, onun varoluşsal bir belirlenimdir. *Dasein*'in düşkünlüğünü çok daha saf ve asli durumdan aşığına düşüş olarak da anlamamız gerekir. Çünkü söz konusu asli durumla ilgili olarak otantik bir tecrübeye sahip olmadığımız gibi, ontolojik bakımdan da bu hususta herhangi bir yorum imkanımız veya rehberimiz bulunmamaktadır. Burada düşüş, *Dasein*'in var olma tarzının önsel durumudur. *Dasein*'in dünyaya düşüşü, onun dünyaya atılmışlığından başka bir şey değildir. *Dasein* dünyaya atılmış ve fırlatılmıştır. Fırlatılmışlık verilmiştir. *Dasein*'in bundan kaçışı yoktur. Fırlatılmışlık sadece olup bitmiş bir olgu olmayıp, henüz tamamlanmamış bir vakıdır. Fırlatılmışlık, varlığın kendi sonuna doğru fırlatılmış varlık olarak var olduğu olgusunun açığa serilişidir. Fırlatılmışlık, varlığını kendi varlığı içinde

söz konusu eden *Dasein*'a aittir. Burada *Dasein* fiilen var olmaktadır (Heidegger, 2008: 186-189; Çüçen, 1997: 49-50).

Heidegger'in düşüncesinde insanın fırlatılmışlığı sorununu, modern dünyanın içine atılan insanın yabancılaşması ve yalnızlaşması olarak okumak anlamlıdır. Bu fırlatılmışlığın Heidegger'in yaşamında çok önemli bir yeri vardır. Heidegger çocukluğunun geçtiği kırsal bir hayattan yatılı okul aracılığıyla modern hayata atılmış ve bu hayat içerisinde kendi yalnızlığını ve yabancılaşmışlığını hissetmiştir. Heidegger'in kendisini içine fırlatılmış olarak hissettiği dünya doğduğu ve çocukluğunu geçirdiği ve sürekli memnuniyetle geri döndüğü Messkirch değildir. Fırlatılmışlığı o, modernliğin meydan okumalarına karşı kendini korumuş olan bu memleketin dünyasından dışarı çıktığında, modern dünyayla ilk defa yüzyüze geldiğinde hissetmiştir (Safranski, 2008: 24-25). Heidegger'in felsefesi de zaten bu dünyada karşılaştığı yalnızlaşma ve yabancılaşmayla oluşmaya başlamıştır. Heidegger felsefesini modern dünyanın yalnızlık ve yabancılığını aşma denemesi olarak okuyabiliriz, çünkü ona göre felsefe yapmak, hayret etmekle başlar ve felsefenin bundan başka egemen bir başlangıcı da yoktur (Heidegger, 1995: 49). Onun ciddi düşüncelerle kafasını meşgul etmeye çalıştığı evre ise, hayret ve başlangıç evresi olan modernlikle ilk karşılaştığı dönemdir. Heidegger, çağının çürümüşlüğüne karşı akıl yürütür. Modern çağı, boğucu etki bırakan rutubetle, dışsal bir kültürün, hızlı tüketilen yaşamın, temelleri yıkan yenilik hırsının, anlık heyecanların çağı olmakla suçlamaktadır (Safranski, 2008: 48). İnsanın içine düştüğü bu modern dünyada kendi özgürlüğünü kazanması ve kendi özüne uygun eylemlerde bulunması önem arz etmektedir. Aslında Heidegger modern çağda yalnızlaşan ve her yönü ile kuşatılan insanı, bu yabancı dünyada anlam aramaya iter.

Heidegger düşüncesinde *Dasein*'in düşüşü onun temel varoluşuna ait olduğu gibi, *Dasein*'in otantik varlığına ulaşması da onun temel varoluş yapısına aittir. *Dasein*'in içine atıldığı bu dünyada varlığını ortaya çıkartan temel varoluşsal karakter ise korku ya da kaygıdır. Korku ya da kaygı daima *Dasein*'i kendi şuradalığı içindeki varlığı bakımından açığa vurur (Heidegger, 2008: 148-149; Çüçen, 1997: 50). Heidegger'de ölüm, varlıkbilimsel olanağı açısından kaygıda temellenmektedir. *Dasein*'in varlığı kendini kaygı olarak açığa vurmaktadır. Çünkü kaygı korkunun da önkoşuludur. *Dasein* kaygıya kapıldığında dünya içinde varlık olduğunu anlar. *Dasein*'in kendisi hakkındaki varoluşsal kaygısı veya endişesi sonucu kendinin dünya içinde varlık görmesine neden olur. Endişeyle yüzleşmek, dünya içinde varlık olmak demektir. Dünyayı kavramsal anlamının yerine, ontolojik anlamak için varlığın kendisinin de endişe duyması gerekmektedir. Endişe veya kaygı, bir şey yüzünden endişe veya kaygı değildir. Endişe, bir şey hakkında endişe duymaktır. Endişe *Dasein*'i bireysel hale getirerek onu dünya içinde varlık yapar. Böyle bir varlık da, anlayan ve kendi planlarına doğru yönelen tekliktir veya bireydir. Endişe ve kaygı sonucu kendi tekliğine ve bireyliğine kavuşan *Dasein*, kendi varlığının olanaklarını anlayan ve onları seçme özgürlüğüne sahip olan varlıktır. Endişe *Dasein*'i özgür yapar ve onu kendi varlığıyla yüzleştirir. Ruh durumu olarak endişe, dünya içinde varlığın temel yapısıdır. Dünya içinde varlıkta her zaman gizli ve saklı olan endişe, ne zaman ruh durumu olarak ortaya çıksa, *Dasein*'i onlardan ayırarak tekleştirir ve olanaklarını seçme

özgürlüğünü verir (Heidegger, 2008: 148-150; Çüçen, 1997: 51-52). Burada görüldüğü gibi Heidegger, insanın fırlatıldığı dünyada kendi varlığının bilincine varmasını sağlayan şeyin, onun duyduğu endişe ya da tedirginlik olduğunu belirtmektedir. İnsan, duyduğu bu tedirginlikle anlam arayışını sürdürmekte ve var olmaktadır.

Aynı şekilde Whitehead da insanın kendi varlığının bilincine, nasıl vardığını ortaya koymaktadır. Heidegger’de insan kendi varlığının bilincine duyduğu kaygıyla varırken, duyulan bu kaygı Whitehead’da yerini özsel ilişkiselliğe bırakmaktadır. Whitehead, insanın bu dünyada kendi varlığının bilincine varmasının duyduğu kaygı ya da endişeyle değil, insanın başkalarının hayatına katılmasıyla, onları etkilemesi ve onlardan etkilenmesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu anlamda Whitehead, modern bir çağda yalnızlaşan ve yabancılaşan insanın problemlerine çözüm getirebilmek için organik bir felsefeden söz etmektedir (Whitehead, 1979: 18, 25). Burada birey, ancak başkalarıyla organik bir bütünlük oluşturursa kendi benliğinin farkına varmakta ve kendini keşfetmektedir. Organik bir bütünlük içerisinde birey kendini başkalarıyla beraber hissetmekte ve onların hayatlarına katılmaktadır. “Amaçlarımız, kendi değerlerimizin ötesine, başkalarının değerlerine kadar uzanır” (Whitehead, 1974: 152) diyen Whitehead, organik bütünlüğe dikkat çekmektedir. Whitehead’ın süreç düşüncesi, bağımsızlığa üstün gelen bir fikir olarak fertlerin birbirlerine bağımlılığına öncelik tanımaktadır. Bu düşünce birbirine bağımlılığı sadece bir ideal olarak değil, ontolojik anlamda belirli bir özellik olarak tanımlamaktadır. Whitehead felsefesinde insan hayatının mükemmelliği, diğer bireylerle ilişkimizi artırmakla ve onlara bağımlı olduğumuzun bilincine varmakla anlaşılabilir (Cobb, Griffin, 2007: 26-27).

Şunu ifade etmek gerekir ki, her iki düşünür de, insanın anlam arayışını bu dünya ile sınırlandırmışlardır. Ancak onların yöntemleri birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Heidegger, daha seküler bir yorum ortaya koyarak evrenin merkezine Varlık’ı yerleştirmektedir. Whitehead ise, teolojik bir yorumu benimseyerek insanın anlam arayışını ve kendi varlığının bilincine varmasını Tanrı ve başka insanlar ile ilişkili olarak görmekte ve varlığın merkezine Tanrı’yı koymaktadır.

Gerek Whitehead gerekse Heidegger felsefesinde varlığımızın bu dünyayla sınırlı olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Heidegger’in varoluş düşüncesinde varlığımız, dünyada bir varlık olup, dünyadan başka bir ben ya da benden başka bir dünya bulunmamaktadır. Varlık olmazsa hiçbir dünya da olamaz. Varlık var değil, Vardır. O açıkta olma olarak Varlığı verir (Heidegger, 2008: 148-150; Heidegger, 2001: 18). Dünyada varlığın bir gerçekliği vardır. Varlığımız, sadece cisim ya da başlarımıza yerleşmemiştir. O dünyaya ait olduğu gibi, dünya da ona aittir. Kısaca yalnızca varlık vardır. Bu anlamda Heidegger’e göre varlık, bütün var olanları var olanlar olarak işaretlemekle var olagelmeyi ifade eder. Var olana göre düşünülendiğinde var olma, kendisini mevcudiyete bağlı olma olarak gösterir. Ancak artık bu var olmaya bırakmayı açıkça var olagelmeye imkân verildiği müddetçe düşünmeye çalışmalıyız. Heidegger düşüncesinde mevcudiyete bırakma, gizlememe, açıklığı sağlama anlamına gelmektedir. Buna göre gizli kalmamada, var olana bırakmada, var olmayı, yani varlığı veren bir verme yürürlüktedir (Heidegger, 2001: 18).

Heidegger'in bu düşünceleri de Whitehead'ın düşüncelerine paralellik arz etmektedir. Heidegger'de benlik, dünyadan soyutlanamadığı gibi dünya da benlikten soyutlanamaz. Aynı şekilde Whitehead düşüncesinde de, ne aktüel bir durum kendi aktüel dünyasından soyutlanabilir, ne de aktüel bir dünya aktüel dünya olan durumdan soyutlanabilir. Burada Whitehead, iki tür durumdan söz etmektedir: Aktüalitenin türü ve salt potansiyelliğin türü. Ona göre bu iki tür, birbirlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu anlamda aktüellik potansiyelliğin sembolü ve onun nitelendirilmesi olduğu gibi, potansiyellik de aktüelliğin nitelendirilmesidir (Whitehead, 1968: 70-72; Cobb, Griffin, 2007: 98). Fiziksel dünyada her bir durum, sınırlanmış bir fiziksel olaydır; bu sınırlanmış olma, Whitehead düşüncesine göre, hem zamanla hem de uzamla ilgilidir, ancak kendi tam uzamsal boyutlar gibi zaman-süre ile ilgili değildir. Aktüel durumlar, aktüel topluluğun aslı birlikleridir ve topluluk bu birliklerden ibarettir. Ancak her bir birlik, topluluğun diğer her bir üyesi için kendi mahiyetinde bir kaynağa sahiptir. Böylece her bir birlik, bizzat kendini her şeyi kuşatan evrende sunan bir mikro kozmostur (Whitehead, 1974: 89vd).

Görülüyor ki, varlığımızın bu dünya ile sınırlı ve bu dünyaya ait olduğu şeklindeki söylem hem Whitehead hem de Heidegger tarafından paylaşılan bir düşüncedir. Her iki filozof da var olan dünyanın gerçekliğinden kuşku duymamaktadır. Bu da onlar için bu dünyanın anlamlı olduğunu ve söylemlerinin bu dünyaya yönelik olduğunu göstermektedir. Whitehead'ın süreç felsefesinde dünya ve dünyadaki her şey bir oluş içerisinde her an kendini yenilemekte olup, dünya hep yeni bir gerçeklik olarak karşımıza çıkarken, Heidegger felsefesinde de insanın varoluşu bir zamansallık sürecinde ortaya çıkmaktadır. Her iki filozof da insanın bu dünyada bir oluş içerisinde varlık kazandığını ifade etmektedir.

Var olan dünya üzerinde çokça kafa yoran filozofların ölümle ilgili de ilginç görüşleri bulunmaktadır. Şunu ifade etmemiz gerekir ki, her iki filozof için de ölüm düşüncesi merkezi bir öneme sahiptir. Mesela Heidegger, insan ya da *Dasein*'i ölüme doğru varlık olarak betimleyip, onun, doğuştan ölüme tek bir varlık olarak insan varlığıyla ilgili düşüncesini vurgularken (Heidegger, 2008: 268-270) Whitehead, insan varlığını, bir anlar art ardılığı olarak betimlemektedir. Heidegger'e göre ölüm, her zaman ve her durumda *Dasein*'a aittir. Ölüm, *Dasein*'i var olduğu andan itibaren devralan bir varlık minvalidir. "Bir insana can geldiği andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur" (Heidegger, 2008: 261) diyen Heidegger, ölüm olgusunu, her zaman için ontolojik-varoluşsal olarak yorumlamaktadır. Ona göre *Dasein* oldukça ölüm, henüz olmayan olanak olarak her zaman vardır. Henüz olamayan, *Dasein* için önemlidir. *Dasein* için ölüm, henüz olmayan olgudur. Ancak henüz olmayan son, *Dasein*'a aittir ve yine bu *Dasein*'da gerçekleşecektir. *Dasein* kendi olgunluğuna ve sonuna kendi ölümüyle ulaşır (Heidegger, 2008: 256-261; Çüçen, 1997: 61).

Heidegger'in ortaya koyduğu bu insanın sonluluğu fikri, aydınlanma ideolojisine yönelik bir tepki olarak okunabilir. Çünkü aydınlanma tüm gölgelerin yok olup, insanlığın görkemli bir sırça köşkte ikamet edeceği bir geleceği öngörmekte, insanın anlamını gelecekte aramaktadır. Oysa Heidegger'e göre, insanın anlamını geleceğe yerleştirmek, buradaki insanları ve de şu ana kadarki tüm insanlığı anlamsız hale getirmektedir. Heidegger,

eğer insana bir anlam verilecekse onun burada ve şimdi olması gerektiğini bize göstermektedir (Barret, 2003: 274-275). Heidegger'e göre, ölümden sonra neyin var olup olmadığını yönetsel bakımdan anlamlı biçimde ve hakkıyla sorabilecek durumda olabilmek için ölümün ontolojik özünü tam olarak kavramış olmamız gerekir. Bu anlamda ölümün bu dünyasal ontolojik yorumu, her türlü ontik öte-dünyasal kurgulamanın önünde yatar (Heidegger, 2008: 263). Burada görülüyor ki, Heidegger, ölüm sonrası ile ilgili herhangi bir açıklamaya girmemekte, insanın ölüme kadar bir varlık olduğunu ortaya koymakta ve insanın anlamını gelecekte değil şimdide aramaktadır.

Daha önce gördük ki, Heidegger, insanın bu dünyaya atılmışlığını çok daha saf ve asli durumdan aşağıya düşüş olarak görmememiz gerektiğini, çünkü söz konusu asli durumla ilgili olarak ontik bir tecrübeye sahip olmadığımızı ve ontolojik bakımdan da bu hususta herhangi bir yorum imkânımızın bulunmadığını vurgulamaktaydı. Aynı şekilde Heidegger, ölüm sonrası ile ilgili de ontik bir tecrübeye sahip olmadığımızı belirterek, bu anlamda insanın başlangıç ve ölüm sonrasını reddeden her hangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Heidegger yalnızca başlangıç ve ölüm sonrasıyla ilgili herhangi bir tecrübeye sahip olunmadığı için, bu konu hakkında felsefi bir yorumun yapılamayacağını söylemekte ve bununla da bize felsefenin sınırlarını göstererek, bir anlamda insanı getirip din ve teolojinin kapısında bırakmaktadır.

Heidegger'deki bu ölüm düşüncesi Whitehead'da da önemli bir yer işgal etmektedir. Whitehead'a göre, yaşayan bizler, devamlı ölüyoruz. Onun kendi ifadeleriyle bizler, "süreklilik olarak yok oluyoruz." Şüphesiz bütün seriler, sona erer ve bu önemli bir düşüncedir. Ancak varlığımızın anlamı, sürekli yok olmanın daha temel gerçekliğinin dışlarında oluşmalıdır. Her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkisi vardır ve bu karşılıklı ilişki onların özünde bir dönüşümü içermektedir. Bu da yaratıcı ilerlemeyi ima etmektedir (Whitehead, 1968: 146; Cobb, Griffin, 2007: 99). Whitehead düşüncesine göre, tüm dünya yeni bir yaratma ortaya koymak için el birliğiyle çalışmaktadır. Tüm dünya yaratıcı sürece kendi fırsatlarını ve sınırlarını sunmaktadır. Burada yeni bir örneğin doğuşu, yeniliğe doğru bir akıştır. En genel anlamıyla zamanın geçmesi, ideler ile dünyanın yenilenmesidir (Whitehead, 1974: 109).

Diyebiliriz ki, Heidegger düşüncesinde 'şimdi' ne kadar önemli ise, Whitehead düşüncesinde de o kadar önemlidir. Whitehead'a göre, şimdi hem geleceğe yön vermekte hem de geçmişini içerisinde barındırmaktadır. Geçmiş, gelecek ve şu an arasında belirgin bir ayırım söz konusu değil, her bir an diğerleriyle anlamlı bir ilişki içindedir. Bir yandan geçiş zamanın önemini belirler. Bir olay diğerini takip eder. Geçmiş, ortaya çıkan bu olaylardan ibarettir; gelecek şimdi olan bir olaydır. Şimdi geçmişten etkilenir ve geleceği etkiler. Zaman, simetrik olmayan bir tarzda geçmişten şimdi vasıtasıyla geleceğe akar. Bu, zaman gerçeğinin ne bir inkarı, ne de onun döngüsellik hususunda herhangi bir öğretilidir. Her hareket yenidir ve tekrarlanmaz (Whitehead, 1979: 339; Cobb, Griffin, 2007: 20). Zaman kaçınılmaz bir akıştan başka bir şey olmadığından ve geçmiş ve geleceği de içine aldığından son derece önem arz etmektedir. Bu anlayış da bize Whitehead'ın her ne

kadar geçmiş ve geleceğe vurgu yapsa da tıpkı Heidegger gibi, insanın anlamını şimdide bulduğunu söylememize imkan vermektedir.

Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki Whitehead geleceğin önemsiz olduğunu asla söylemez. Heidegger’de gelecek, müphem bir konumdadır. O, gelecekte ortaya çıkan yeninin önemini göz ardı etmektedir. Bununla birlikte Whitehead için yaratıcılık, yeniliğin ilkesidir. Yaratıcı ilerleme, bu mutlak yaratıcılık ilkesinin her yeni duruma uyarlanmasıdır. Yaratıcı süreç, evrenin birliğinin bir formudur (Whitehead, 1979: 21; Whitehead, 1967: 179). Bu anlamda yaratıcı yenilik, açık olan geleceğin özüdür ve gelecek sadece insan kararlarının önceden belirlenmiş olmasından dolayı değil, radikal olarak yeninin beklenmemesinden dolayı bu açıklığa sahiptir (Cobb, Griffin, 2007: 100-101).

Whitehead düşüncesinde geçmiş, geçmişten gelen özgürlük düşüncesi için anlamlıdır. Uyumluluk ya da bir kimsenin geçmişini tekrar gündeme getirme eğilimi, yeni duruma uygun olmayan davranışları derinleştirebilir. Geçmişten kurtulmak, yeni durumda ortaya çıkan olasılığa cevap vermek olabilir. Bu, son derece önemlidir. Ancak Whitehead’a göre yeni olasılık, geçmişi yeni bir tarza katma fırsattır. Geçmişten aldığı unsurlarının bileşimiyle oluşturulamayan hiçbir an yoktur. Geçmişten kurtulmak geçmişi dışlamak olamazsa, şimdi tamamıyla anlamsız olacaktır. Çünkü Whitehead düşüncesinde şimdinin varlığı, geçmişle olan ilişkisiyle anlam kazanır. Yeninin gücü, geçmişten alınan unsurların daha büyük bir içeriğini mümkün kılmasıdır; aksi takdirde o, uyuşmazlığı kanıtlayacak ve her birini potansiyel katkılarından dışlayacaktır. Heidegger, geçmiş tarafından kontrol edilen ana sahip olmakla, belirleyici olan geleceğe izin verme arasında zıtlıkların olduğu kanaatindeyken, Whitehead, ne kadar çok etkin gelecek olursa, geçmişin potansiyel katkısının gerçekleşmesinin de o kadar tam olduğunu söylemektedir (Whitehead, 1967: 191-200; Cobb, Griffin, 2007: 101).

Whitehead ve Heidegger’in felsefesinde önemle üzerinde durulan bir başka konu bireyin başkalarıyla ilişkisi meselesidir. Her iki filozof için de bireyin başkalarıyla ilişkisi önemli olmakla birlikte onlar bu konuda farklı düşünmektedirler. Örneğin Heidegger’e göre, başka insan sadece dünyayı paylaşan biri olarak gözükür. Böylece başkalarıyla karşılaşmanın betimlemesi, kendini yine birinin her durumda kendinin olan oradaki varlığından yönlendirir (Heidegger, 2008: 123-136). Bu kaçınılmazdır; çünkü insanlar arasında gerçek olmayan içsel ilişkiler olabilir. Ancak Whitehead’a göre, benim kendi geçmiş ve geleceğimle ilişkimle başkalarıyla ilişkim arasındaki farklılık mutlak değildir. Muhakkak o, önemlidir. Ancak başkası, benim kendi varlığımın oluşumunda katkısız bir unsur olabilir ve ben başkasına katkıda bulunabilirim. Bizler, gerçek bir karşılıklı ilişkide birbirimize bağlanabiliriz. Whitehead, Heidegger tarafından mutlak gerçek olarak kabul edilen ve tamamıyla ölüm yalnızlığı üzerinde düşünerek gerçekleştirilebilecek olan her bir insanın yalnızca izolasyonunu kabul etmez. Bunun yerine Whitehead, her şeyden önce bizim toplum içerisinde var olduğumuzu ve o toplum içinde göreceli bir bağımsızlık oluşturduğumuzu onaylamaktadır. Whitehead, katılım ve bireyselliğin kutuplu olduğunu kabul etmektedir; çünkü biz bir topluluk içerisinde başkalarına ne kadar çok katılırsak, o kadar çok birey olabiliriz ve ne kadar çok birey olursak, o kadar zengin bir şekilde topluma katı-

labiliriz. Whitehead, topluluğu *nexus* kavramıyla ifade etmektedir. *Nexus* aktüel varlıklar arasındaki gerçek birlik olarak adlandırılmaktadır. Bu birlikte oluş, birliğe katılanlar kadar gerçekliğe sahiptir. Bu da, *nexus*'un sıradan bir birlik değil, karşılıklı katılım olduğunu göstermektedir (Whitehead, 1979: 18-20; Aydın, 2000: 44; Cobb, Griffin, 2007: 100). Bu anlamda Whitehead, doğuştan ölüme izole edilmiş kişisel kimlik anlayışını, bir yanılsama olarak nitelendirmekle Heidegger'den ayrılmaktadır (Cobb, Griffin, 2007: 100).

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Whitehead ve Heidegger, modern dönemde yalnızlaşan ve kendi özüne yabancılaşan insan problemi üzerinde durmakta ve onun özgürlüğünün yollarını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Yukarıda düşüncelerini ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz her iki filozofta da ortak noktalar bulunmaktadır. Örneğin her iki filozofun sisteminde de oluşa ağırlık verilmektedir. İki filozof da tüm gölgelerin yok olup, insanlığın görkemli bir sırça köşkte ikamet edeceği bir geleceği öngören ve insanın anlamını gelecekte arayan aydınlanma ideolojisinin aksine, şimdiye vurgu yapmakta ve insanın anlamını gelecekte değil şimdide aramaktadırlar. Her iki filozof için de ölüm kavramı önemlidir. Her iki filozof için de kendi kararlarını kendisi veren özgür insan ön plandadır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, iki filozofun da, modern dönemde insanın kendi eliyle kurduğu ve kendi özerkliğini yine kendi eliyle kısıkacına bıraktığı haphane-den insanı kurtararak, varlığına uygun eylemlerde bulunmaya çağırdıkları söylenebilir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet (2000), *Âlemden Allah'a*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Barret, William (2003), *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Ankara: Hece Yayınları.
- Cobb, Jr. John B, Griffin, David Ray (2007), *Süreç Teolojisi*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çüçen, A. Kadir (1997), *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Yayınları.
- Heidegger, Martin (2008), *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, Martin (1998), *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, Martin (2002), "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz yayınları.
- Heidegger, Martin (1995), *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali İrgat, İstanbul: Afa Yayınları.
- Heidegger, Martin (2001), *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kandı, Ankara: A Yayınevi.
- Hızır, Nusret (1977), "Batının İçinde Bulunduğu Bunalımlar", *Felsefe Kurumu Seminerleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özlem, Doğan (1997), "Heidegger ve Teknik", Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru* (içinde) çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları.

Safranski, Rüdiger (2008), *Bir Alman Üstat Heidegger*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Whitehead, Alfred North (1979), *Process and Reality*, Collier Macmillan Publishers, London.

Whitehead, Alfred North (1974), *Religion in the Making*, New York.

Whitehead, Alfred North (1968), *Modes of Thought*, New York.

Whitehead, Alfred North (1967), *Adventures of Ideas*, Toronto.