idealkent
Kent Araştırmaları Dergisi • Journal of Urban Studies

Type: Research Article
Received Date: December 2, 2025
Accepted Date: September 14, 2026
Published: September 15, 2026
10.31198/idealkent.1833631

Heidegger'de mekân ve ötesi ya da kalbin mekânsallığı

Space and its beyond in Heidegger, or the spatiality of the heart

Muhammet İkbal Bakır[1]

[1]Asst. Prof. Dr., İbn Haldun University, School Of Humanities And Social Sciences, İstanbul, Türkiye

Citation:
Bakır, M.İ. (2026). Heidegger'de mekân ve ötesi ya da kalbin mekânsallığı. *İDEALKENT, 51*, e1833631.
https://doi.org/10.31198/idealkent.1833631

Open Access Statement:
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY). This license permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original author(s) and the source are properly credited. The original publication in *İDEALKENT* must be cited in accordance with accepted academic practice.

Review Note:
Evaluated by Double-Blind Peer Review

Ethics Reporting:
To report potential ethical concerns, contact: bilgi@idealkentdergisi.com

Similarity screening was conducted via intihal.net.

Öz

Bu makale, Heidegger felsefesindeki mekân fikrini anlamayı ve mekân kavramına dair yeni bir açılım önermeyi hedefliyor. Heidegger'i takip ederek onun genel olarak klasik felsefeye, özel olarak ise Descartes felsefesine yönelen eleştirisi üzerinden başlanıyor ki bu eleştiri, temelde dünya kavramının unutulmuş ve ihmal edilmiş olmasına ilişkindir. Heidegger'e göre ihmal edilen şey, dünyanın anlamlı bir bütün olarak düşünülmemiş olmasına yöneliktir. Bu anlamlı bütün, dünyanın mekânsallığı olarak düşünülür ve bu mekânsallığın tek tezahürü de değildir. Heidegger, aynı zamanda gereçlerin açtığı mekânsallıktan ve son olarak "Dasein"ın mekânsallığından bahsetmiştir. Bütün bu mekân biçimleri, bu makalede bir tür içkinlik ve bütünlük fikri üzerinden tartışılmaktadır. Başka bir deyişle Heidegger'in mekân anlayışının büyük ölçüde içkinlik fikriyle ilişkili olduğu iddia edilmektedir. İçkinlik meselesini takip ederek 'kalp' kavramı önerilmiştir ki onun varlığı, iç sıkıntısının ifşa ettiği bir mekân olarak düşünülmeye çalışılmaktadır. Bizzat Heidegger felsefesine ait olmasa da kavramın Hiedegger'de bir ölçüde ima edildiği yahut bu felsefede bu kavrama açık bir kapı ve boşluk bulunduğu iddia edilmektedir. Son olarak kalp, paradoksal bir mekân olarak yeniden düşünülmektedir ki bu onun hem tam bir içkinlik hem de tam bir aşkınlık olarak düşünülebileceğini ima etmektedir. Bu fikir, bizzat içkin mekân fikrinin imaları üzerinden ve özellikle Heidegerci "iç sıkıntısı" kavramından itibaren temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Heidegger, mekân, anlam, bütünlük, kalp.*

Abstract

This article examines the conception of space in Heidegger's philosophy and seeks to develop a new conceptual opening from within it. The discussion begins with Heidegger's critique of classical philosophy in general and Cartesian philosophy in particular, focusing on their failure to grasp the world as a meaningful and integrated whole. Against this background, the article approaches spatiality not as an abstract or homogeneous extension, but as a mode in which the world is disclosed. It first considers the spatiality of the world, then turns to the spatial relations articulated through equipment, and finally examines the distinctive spatiality of Dasein. These different dimensions of spatiality are interpreted through the interrelated notions of immanence and totality. The article argues that Heidegger's account of space is fundamentally shaped by an immanent understanding of human existence and its situatedness within the world. Building on this argument, it introduces the concept of the "heart" as a form of space disclosed through boredom. Although the heart does not belong explicitly to Heidegger's philosophical vocabulary, the article contends that his thought contains both the conceptual resources and the necessary openness for its elaboration. The heart is ultimately conceived as a paradoxical space in which complete immanence and complete transcendence coincide. This paradox is grounded in the internal implications of immanent spatiality and, more specifically, in Heidegger's analysis of boredom as an experience that suspends ordinary relations to the world while simultaneously revealing a more fundamental mode of openness.

Keywords: *Heidegger, space, meaning, totality, heart*

Giriş

Heidegger'de mekân meselesi, özellikle modern felsefede bulduğumuz mekân anlayışının ciddi bir eleştirisi üstüne kuruludur. Varlık ve Zaman'daki mekân tartışması buradan itibaren açılır. Heidegger açıkça Descartes'ın 'töz' (*substance*) anlayışını ele alır ve buradaki problemleri ortaya koymaya çalışır. Buna göre Descartes'ta aynı anda üç şey, birlikte töz olarak sayılırlar. Bunlardan en temeli, mükemmel olmak (*perfectum*) bakımından tanrıdır ki bu, yaratılmamış töz olmak bakımından gerçek manada ve kategorik olarak tözdür. Diğer ikisi ise yaratılmış tözlerdir ve bunların töz olmaklığı, birbirlerine nispetle olur (Descartes, 2007, s. 51). Üç şeye birden töz demenin problemlerine temas eden Heidegger, her birini töz yapan bir 'tözsellik'ten (*subsantiality*) bahsetmek zorunluluğuna değinir. Bu kavram, sanki tözü töz yapan özle ilişkilendirilmiş gibidir ve bu haliyle 'varlık olarak varlık' sorusuyla ilişkilidir. Böylece metafiziğin tanımına ve/ya onun en temel meselesiyle karşılaşmış oluyoruz. Bu sorunun cevabının, tıpkı klasik felsefede olduğu gibi, Descartes'ta da bulunmadığını ve üzerinin örtüldüğünü ima eder (Heidegger, 1996, s. 13).

Bu genel tartışmadan hemen sonra, hızlıca Descartes'ın bir töz olarak tanımladığı maddi varlığı (*res corpora, res extansa*) anlamaya ve eleştirmeye çalışır. Buna göre Descartes, maddi varlığı temelde doğada olan 'şey'ler olarak düşünmüştür ki burada 'şey'lik, üzerinde yeterince düşünülmeden ve anlaşılmadan yapılmıştır. İşte bu ihmal temelinde Descartes, doğal şeyler olarak ele aldığı maddi varlığı temelde uzamlı olmaya indirger ve/ya uzamı maddi varlığın zati sıfatına dönüştürür. Maddi varlığa ilişkin geri kalan her sıfat da uzamın bir modu olarak düşünülür, zira onlar ancak 'düşünen töz'ün tespitiyle vakidirler (Descartes, 2007, s. 53). Hâlbuki bir tek uzam, maddi varlıkta öznenin duyumsama yoluyla değil de aklıyla bulduğu şeydir. Aslında maddi varlıktaki temel sıfatın soyut ve matematiksel akıl tarafından teşhis edilebildiğini yahut maddi varlığın özünün eninde sonunda 'akli' olana ilişkin olduğunu anlamış oluyoruz. Bununla beraber maddi tözün zati sıfatının dahi akla ilişkin olanda bulunması, Descartes'ın kendi töz tanımıyla çeliştiğini içeriyor. Zira maddi varlığın özünün ancak akılla bilinebiliyor olması, basitçe özü itibariyle maddi varlığın da akli olmasıyla ilişkilidir. Hâlbuki ona maddi töz diyebilmemizin yegâne şartı, akli olandan tam ve mutlak bir biçimde ayrı olmasına dayalı idi. Böylece matematiksel uzamın özü itibariyle maddi olana mı, yoksa akli olana mı ilişkin olduğu sorusu, belirsiz kalır. Örneğin Kant, uzamı, basitçe matematiksel ve akli olana iliştirmese de özneye ait bir mesele olarak düşünmüştü (Kant, 1998, s. 160-161). Yine de bu tartışmanın Descartes'ta neredeyse hiç açılmadığını söylemek gerekir; zira o, uzamın kesinlikle maddi olanın bizzat özüne ilişkin bir şey olduğunu düşünmeye devam eder.

Bu makale, genel olarak klasik felsefenin mekân anlayışını yeniden düşünmeyi ve onun somut madde temelli mekân fikrini eleştirmeyi hedefliyor. Bunu yaparken Descartes, bir ölçüde bu klasik anlayışın bir temsilcisi olarak görülüyor ve eleştiri, büyük ölçüde Heidegger düşüncesini takip ediyor. Aynı şekilde Heideggerci anlamda bir fenomenolojik yöntemi takip etmeye çalışıyor. Bu bakımdan makale, başında Heidegger'in Varlık ve Zaman'da mekân kavramını tartışırken ele aldığı başlıkları bir ölçüde takip ediyor ki bu başlıklar, 'gereçlerin mekânı' ve 'dünya olarak mekân' olarak ifade ediliyor. Bu başlıklar, büyük ölçüde Heidegger felsefesinin bağlamı içinde tartışılıyor. Diğer yandan daha sonraki başlıklar, bir tarafıyla Heidegger'de ima ediliyor olsa da bizzat onun mekân düşüncesinde bulunamayacak yeni fikirler önermeye çalışıyor. Buna rağmen bu fikirler, Heidegger'in mekân analizinde kullandığı kavramsal çerçeve genişletilerek ve yeniden yorumlanarak yapılmaya çalışılıyor. En nihayetinde mekânın Heidegger'in işaret ettiği gibi somut olana ilişkin bir şey olarak düşünülmek yerine insana ve anlama dair bir fenomen olduğu öne sürülüyor. Aynı zamanda Heidegger'in de ötesine geçerek mekân kavramı, Heideggerci 'yakınlık' kavramından hareketle yeniden derinlik, insan ve kalp olarak düşünülmeye çalışılıyor.

1. Gereçlerin Mekânı

Bu temel eleştirilerden itibaren Heidegger, meseleyi dünya kavramına getirir ve bu kavramın, özel

olarak Descartes'ta ve genel olarak klasik felsefede hemen hiç dikkate alınmadığını yahut önemini anlaşılmadığını öne sürer. Özellikle Descartes'ın ancak 'doğal şeyler' yahut maddi varlık olarak düşündüğü durumun daha ciddi bir analize ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu analiz, şeylere ve nesnelere ilişkin önemli bir ayrıma dayanır: 'el-önünde-olanlar' (*vorhandenheit*) ve 'el-altında-olanlar' (*zuhandenheit*) (Heidegger 1996, s. 15-16). Buna göre 'el-önünde-olanlar', basitçe nesneleştirici temsil ilişkisini ima etmek bakımından bilimin dışsal bilme türünü ifade ederler. Bu bakış, nesneyi bağlamından koparıp onu kendi kapalı tekilliğine hapseder ve ona tahakküm eder. Bu tahakküm, her durumda dışsal aklın temsil kudretine dayanmak bakımından 'temsil metafiziği' diye kavramsallaştırılan gerçekliğe işaret eder. Elbette anlamayı kavramsal temsilde tezahür eden gerçekliğe indirgiyor olsa bile 'temsil metafiziği', nesneleştirici bilimsel bakışa nispetle daha açık bir anlama biçimi sunar. Yine de her ikisi arasında özleri itibariyle çok büyük bir yakınlık olduğu söylenebilir.

Heidegger, nesnelerle yegâne ilişki kurma biçiminin dışsal temsil olamayacağını ve nesnelerle kurduğumuz daha esaslı bir ilişki biçimimiz olduğunu iddia eder. Nesnelerle, onları kapatan dışsal temsil ilişkisinden evvel, bir çeşit 'kullanım ilişkisi' kurarız ki bu nesnelere gereç deriz. İşte Heidegger'in 'el-altında-olanlar' diye kavramsallaştırdığı nesne türü, gereçlere ilişkindir (Heidegger, 1996, s. 15). Heidegger, bu ilişkilenme biçiminde bambaşka bir şey bulur. Bulduğu şey, bu ilişkilenme biçiminin bir bağlamı ve anlamı işaret ettiğidir. Başka bir deyişle, gereçlerle muhatap olduğumuzda kendimizden tamamıyla ayırdığımız kapalı ve tekil nesnelerle muhatap olmuş olmayız; bilakis kendi aralarında bağlamsal bir bütünlük kurmuş anlamlı bir nesneler kümesiyle ilişkilenmiş oluruz.

Gereç olmak bakımından nesneler, basitçe kendileri olarak 'orada' anlamlı şeyler değildirler ve zaten anlamlı olan bu bütün ve bağlamla sonradan ilişki kurmayız. Başka bir deyişle gereçlerin ima ettiği ve ortaya çıkardığı anlam, zaten bizim onlarla kurduğumuz kullanım ilişkisi üstüne kuruludur. Bir ölçüde onlarda bulduğumuz anlam ve açıklık, onlara kattığımız anlamla ve onlara açılmamız ya da onların bize açılmasıyla ortaya çıkar. İşte bu anlam ve açıklık, bir çeşit 'genişlik' ve 'derinliği' ima eder. Bu genişlik ve derinlik, insanla (*Dasein*) ortaya çıkar. Heidegger'in bu incelemeyi gereçlerin mekânsallığı (*Räumlichkeit; spatialiy*) bağlamında yapmaya çalıştığı düşünülürse mekân tartışmasının da buradan itibaren başladığı anlaşılmış olur (Heidegger, 1996, s. 15-18).

Başka bir deyişle Heidegger, Descartes'ın kapalı ve dışsal nesne üzerinden ele aldığı ve matematiksel uzamla nihayetlenen düşüncesi yerine, mekânı gereçlerde temellenen bir bağlamsallık ve açıklık üzerinden düşünür. Bu durum, mekânın matematiksel bir uzam olarak düşünülmekten çok anlamla ortaya çıkan bir çeşit açıklık ve genişlik olarak anlaşıldığını gösterir. Örneğin Edward Casey (1998), Descartes'ın mekânı homojen, geometrik ve niteliksiz bir yayılım yahut uzama indirgeyen tavrının, modern düşüncede "yer" (*place*) duygusunun yitimiyle sonuçlandığını ve insanı dünyasız hale getirdiğini ifade etmiştir. Oysa Heidegger düşüncesi, uzamın altındaki bu unutulmuş "yer"i yeniden ifşa etmeye yönelir. Şu hâlde mekân, anlam ve derinlik ihtiva eden bir bağlamdan, başka bir ifadeyle, bütünlükten itibaren açılan ve anlaşılabilen bir şeydir. Buradaki bağlam ve bütünlük, bir çeşit yakınlığı da her durumda barındırır. Zira anlamlı bir düzen içinde bir araya gelmiş şeyler, aynı zamanda birbirine yakınlaştırılmış yahut birbirini kabul etmiş şeylerdir. Gereçlerin birbirine yakınlığı, basitçe dışsal ve uzamsal bir yakınlık değildir; bilakis özsel ve manevi bir yakınlıktır (Heidegger, 1996, s. 18). Gereçlerin bu manevi yakınlığı, Jeff Malpas (2006) tarafından bir çeşit "anlamsal" yakınlık olarak düşünülmüştür.

Bu makalede, bütünlük ve bağlam kavramlarından hareketle ortaya konulan bu mesele, Varlık ve Zaman'da jenerik bir kavram olan "yakınlaştırma" (*ent-fernung*; uzaklığı-giderme) kavramında daha gündelik bir örnek üzerinden ele alınır (Heidegger, 1996, s. 22-24). Bu kavramdan da yola çıkarak, mekân meselesini aynı zamanda yakınlık üzerinden düşünmeye çalışıyoruz. Elbette Varlık ve Zaman'da da açıkça ifade edildiği gibi bu yakınlık, kesinlikle uzamsal ve geometrik yakınlık değildir; özsel ve manevi bir yakınlıktır.

Belki burada gereçlerde bulduğumuz bu anlam ve bütünlüğü, daha derin bir şekilde düşünmemiz gerekiyor. Şöyle ki Heidegger'in de açıkça belirttiği gibi bir nesnenin gereç olması, onun bir anlam bütününe dâhil olması demektir ki gereç, ancak böyle bir anlam bütününe dâhil olarak olduğu şey olabilmektedir. Buna rağmen, her bir gerecin mensup oldukları bütün ve bağlam içinde eriyip yok oldukları anlamına gelmeyecektir; zira her birinin belli bir "işlevi" olması bakımından bir tür tekillikleri de var olmaya devam ettiği söylenebilir. Yine de burada ele alınan fikrin, Heidegger'deki gereç kavramına dayanan bir yorum olduğu unutulmamalıdır. Aynı yoruma binaen bu durum, iki yönlü bir var olma biçimi sunar: Gereç olmak için gereçlerin oluşturduğu bağlam içine dağılma ve ona işaret etme; işlevi üzerinden kendi tekil gereçliğine tutunma ve ona işaret etme. O halde mekânın, gereçlerin açtığı bağlam ve bütünlükte bulunduğu öne sürülebilir. Yine de bu bütünlüğü temel iki hareket içinde düşünmek gerekiyor: Bir tarafıyla gereçler toplamı ve onların işaret ettiği diğer durumlara işaret eden bir yakınlaştırma; diğer tarafıyla gereçlerin kendi tekil gereçliğine işaret eden bir uzaklaştırma. Daha açık bir ifadeyle burada, bir bütünlük ve bağlam oluşturmak için gereçlerin özleri itibariyle diğer gereç ve durumlara yakınlaşmaları ve ancak onlardan itibaren kendi varlıklarını ve tanımlarını kazanmasından bahsetmek gerekir. Bu ilişki, özsel bir yakınlık ilişkisi olmalıdır; gereçler, oldukları şey olma durumunu bu yakınlıktan alırlar. Diğer yandan bu yakınlığı, mutlak bir yakınlık olarak düşünemeyiz; çünkü bu durumda gereçlerin tekil ve spesifik "işlevleri" yok edilmiş olur. Bundan ötürü mekânı açan hareket, basitçe bir yakınlık ilişkisi olmaktan daha fazla bir duruma işaret etmelidir ki bu da uzaklıktır. Bu manada uzaklığın ima ettiği başka türlü bir mekân fikrinden bahsedebilir. Ancak bu tartışmayı 'dünyanın mekânsallığı' ve '*Dasein*'ın mekânsallığı' meselelerini tartıştıktan sonra yapmak daha uygun olacaktır.

2. Dünya Olarak Mekân

Bütünlük ve yakınlıktan itibaren mekânı açma denememizin ikinci kısmı, "dünyanın mekânsallığı" üstüne olacaktır. Heidegger, genel olarak klasik felsefenin, özel olarak da Descartes'ın, dünya kavramını tamamen ihmal ettiklerini ve/ya zorunlu olarak ihmal etmek zorunda olduklarını iddia eder. Buna göre Descartes, dünyayı, en iyi ihtimalle, uzamsal nesnelerin bir arada durduğu bir bütünlük olarak düşünebilecektir. Heidegger'e göre bu, onun dünyadaki var olanları sırf "el-önünde-varlık"lar olarak düşünmesinden başka bir şey değildir (Heidegger, 1996, ss. 22-24).

Kapalı ve "el-önünde-varlık" olmak bakımdan dünyadaki nesneler, kategorik olarak ayrı ve anlamsızdırlar. Bu bakımdan Descartes'ta, şayet dünya diye bir şey varsa, bu, kendi uzamsal varlıklarına gömülü nesnelerin bütününden ibarettir ki bunun gerçek bir bütünlük olduğu iddiası problemlidir. En azından Heidegger, bundan bir bütünlük çıkmayacağını düşünür. İşte bu kapalı ve anlamsız nesneler toplamı olarak yorumlanabilecek Kartezyen dünya fikrine karşı Heidegger, anlamlı ve açık olan bir dünya fikri önerir. Buna göre dünya, kategorik olarak anlamsız olan ve tarafımızdan temsili bir anlam katılabilecek bir temsili bütünlük değildir. Bilakis Heidegger'e göre dünya, zatı itibariyle anlamlı bir bütünlük olarak düşünülmelidir. Aynı şekilde dünya, bu anlamını içinde bulundurduğu anlamlı nesnelerden alır ki bunlara artık ne kadar nesne denebileceği bile meçhuldür. Bununla beraber dünya, dünya içindeki nesnelerin ifşa ettiği bütünlük ve anlamdan başka bir şey değildir. Zira dünya ve içindekiler, birbirinden ayrılamaz ve içinde nesne olmayan bir dünyadan bahsetmek mümkün değildir. Bu arada dünya, en çok da *Dasein*'dan yani insandan ayrılamaz; çünkü dünya, insanın dünyasıdır. Ancak dünyayı insanın kurgusuna yahut tamamıyla insanın temsiline kesinlikle indirgenemez. Çünkü "dünyası olmak" durumu, insana özsel olarak aittir. Yani dünyasız bir insandan bahsedilemez ve insan olmak "dünyası olmak" ya da "dünyada olmak" (*in-der-welt-sein*) demektir (Heidegger, 1996, ss. 12-18).

Şöyle ki dünya, insanın dünyasıdır, insanla kurulur ve böylece o, basitçe dünyada olanlara indirgenemez –bu olanlar, anlamlı var olanlar olsa dahi. Başka bir ifadeyle dünya, sadece orada var olanlara ilişkin değildir; insanın orada var olanlarla ilişki

kurma tecrübesini de kapsar. Hatta dünya, *Dasein*'ın kendi varoluşunu tecrübe etme biçimiyle ilişkilidir (Heidegger, 1996, s. 12). Buradan dünyanın basitçe nesnelerle –ne tür olursa olsun- düşünülemeyeceğini ve insanın dâhil olmadığı bir dünyanın olamayacağını anlıyoruz. Zira dünya, insanın kurgusuna indirgenemeyecek olsa da insanla birlikte "açılan" bir şeydir. Heidegger felsefesi içinde bu açılmanın insanla ilişkisi, en temelde kaygı (*Angst*) ve türleri üzerinden düşünülmelidir. İç sıkıntısı olarak da isimlendirilebilecek kaygı kavramı, büyük oranda *Dasein*'ın neredeyse mutlak yalnızlık içinde ve dünyasız kalarak tecrübe ettiği bir durumdur.

Bu durumda, insanın dünyasının temeli olarak düşünebileceğimiz tasa (*Sorge*) kavramına odaklanmak gerekir (Heidegger, 1996, ss. 39-40). Buna göre dünyayı içinde bulunan var olanlardan teşekkül eden anlamlı bir bütünlük olarak düşündük ki bu durum, özü itibariyle insanı merkeze alan yahut insandan itibaren açılan ve/ya ifşa olan bir bütünlük idi. İşte *Dasein* yahut insanla açılan bu dünya, temelde insanın tasası üzerinden açılır ve ifşa olur. Sanki insanın dünyada var olanlarla kurduğu tasa/endişe ilişkisi, onun içindeki nesneleri birbirine bağlar ve onlara anlam katar, dünya içindeki nesneleri, insan karşısında mutlak bir edilgenlik içine atamayacak olsa da. Böylece *Dasein*, varoluşuna mündemiç tasa üzerinden dünyayı açar ve/ya onunla karşılaşır. Bu, dünyanın basitçe insana ait olmadığı ya da onun kurgusu olmadığı anlamına da gelir. Yine de dünya dediğimiz bu anlamlı bütün, her durumda insana ait olan "açma" kabiliyetiyle ilgilidir. İnsan, tasa/endişe temelinde var olanlarla ilgilenir ve dünyada var olanları birbiriyle "ilgili" hale getirir. İşte bu birbirine "iliştirilmiş" var olanların oluşturduğu veya ifşa ettiği anlamlı bütünlüğe dünya diyoruz. Ancak bu iliştirme durumu, kategorik olarak ilişik olmayanların dışsal bir biçimde birbirine "iliklendiği" anlamına gelmez. Tasa/endişe temelinde ortaya çıkan bu ilgilenme ve ilişkili olma durumu, bir yakınlaştırma da demektir ki Greisch bunu şöyle ifade eder: "Neyi tasa konusu yapıyorsak, o şey bize yakınlaşır" (Greisch, 2003, s. 150). Daha da öte insan, ilgilendiği ve tasalandığı şeyleri sadece kendine yakınlaştırmaz; aynı zamanda birbirlerine de yakınlaştırır.

Böylece tasa ve ilgi içinden ifşa olan dünya, kendini bir açıklık olarak göstermiş olur (Heidegger, 1996, s. 28). Bu açıklık, var olanların pozitif bilim tarafından basitçe "el-önüne-varlık" olarak yakalandığı şekliyle basitçe kapalı nesne olmaktan fazla bir şey olmalarına işaret eder. Yani tasa ve ilgi temelinde var olanlar, basitçe nesne olmaktan çıkar ve birbiriyle ilgili ve birbirine açık şeylere dönüşürler. Bu açıklık o raddeye varır ki diğer var olanlar onların özlerine ve/ya tanımlarına kadar işler. Artık hiçbiri, kendinden itibaren var olabilir ve tanımlanabilir olamazlar. Her biri kendi halinde bir açıklığa dönüşür ve hep birlikte bambaşka bir açıklık oluştururlar ki buna dünya demek gerekir. İşte dünyanın mekânsallığı dediğimiz durum, buna ilişkindir. Yani *Dasein*'ın tasasında açılan dünya, mekândır. Böylece mekân, tasanın açtığı yere dönüşür ve bu yer, her durumda gerilimden itibaren açılır. Dünyanın bu tür bir "açıklık" (*lichtung*) olarak ifşa olması, Babette Babich'in (2014) ifadesiyle, varlığın duyulabilir hale geldiği bir ontolojik yankı alanıdır.

Şeyler, birbiriyle özsel ilişki kurduklarında aralarında bir mekân açılır ki özünde açıklık ve gerilim demektir. Özsel ilişki kurma durumunun *Dasein*'a ilişkin olması, bütün mekânsallığın insanla açıldığını da ima eder –elbette bu, mekânın insana indirgenebileceği anlamına gelmez. O halde açıklık olarak mekân, insandan itibaren tasa temelinde açılır. Tasa/endişe özü itibariyle gerilimle ilişkilendirilebilir. Açıklık olarak mekân, gerilmiş ve gerginleştirilmiş bir şey gibidir. Yine de kendini nihai kavram gibi gösteren "gerilim" üstüne söylenecek çok söz var. Şöyle ki tasa/endişe üzerinden açılan mekân/gerilim, bu mekânı açan varlıklara dair çok önemli bir ima içerir: Mekânı açan ve/ya mekânda açılan varlıklar, aynı anda hem kendileri olanlar hem de olmayanlar olarak var olurlar. Başka bir ifadeyle bir şey, ancak kendinin dışına işaret edebildiği ve işaret etmenin gerilimine dayandığı ölçüde diğer şeylerle ilişki kurabilir. İlişki kurmanın ve işaret etmenin gerilmek olduğu yerde mekân, her durumda ilişkili olmak, bağlamlı olmak ve böylece gerilimli olmaktan itibaren açılır. Bu durum, mekânı açan varlıkların çoktan kendilerinin dışına çıkmış olduğu anlamına gelir. Birbiriyle ilişkili şeyler, aslında kendini diğerine çoktan açmış şeylerdir. Bu onların aynı zamanda

hem kendi olan hem kendi olmayan oldukları anlamına gelir. Özellikle her bir şeyin, kendi şeyliğini bu ilişkiden itibaren kazandığı öne sürülebilir. Bu durum, mekânı açan ve/ya onda açılan şeylerin "ekstatik" bir şekilde var olmaları demektir.

3. Derinlik ve Yakınlık Olarak Mekân

Heidegger'in, 'ekstatik' olma haline dair *Dasein*'ın var olma biçimiyle ilişkilendirmesi (Heidegger, 1996, s. 65) temelinde şunu söyleyebiliriz: Dünya içinde var olanların birbiriyle ilişkili olma ve birbirine işaret etme durumu, her hâlükârda insandan itibaren ifşa olur. Zira hem işaret etme hem de ilişkili olma, özü itibariyle insanı ve ona ait endişe ve gerilime işaret eder. Bu, özü itibariyle mekân olarak dünyanın insanı ima ettiği anlamına gelir. Bundan ötürü dünya, insanın dünyasıdır. Dünya içinde var olanların ekstatik var oluşları, aynı zamanda dünya içinde olanların ve bizzat dünyanın anlamlı olması demektir. Aslında daha evvel "bütün" kavramının içerimleri üstünden varılan bu fikri, ekstatik olma durumundan itibaren yeniden düşünebiliriz. Başka bir deyişle ekstatik olma, temelde kendi olmak için kendi olmayana işaret etme gerçekliği üzerinden tartışıldı. Buna göre her türlü işaret etme, özü itibariyle anlam ve/ya mana denen şeye ilişkindir. Çünkü işaret etme, bir şeyin başka bir şeye –yani kendi olmayan bir şeye- işaret etmesi demektir. Bu, işaret eden şeyin kendinden başka ve fazla olana işaret etmesi anlamına gelir ki bu, tersinden, aynı zamanda işaret eden şeyin kendinden başka ve fazla olduğu anlamına da gelir. Özü itibariyle anlamın işte bu fazlalığa ilişkin olduğu söylenebilir. Zira işaret etmedeki bu fazlalık ve başkalık, her durumda derinlik ve açıklık ihtiva eder.

Aslında Heideggerci anlamda düşünüldüğünde "açıklık" kavramının temel göndermelerinden biri bu noktaya ilişkindir. Açıklık, bir şeyin kendinde var olabilir ve anlaşılabilir olmaması ve her durumda kendinin fazlasına ve başkasına işaret etmesi demek olmalıdır. Böylece anlam, anlamlı olan şeyin derinleştirilmesi ve/ya derinliğinin ifşa edilmesi olarak da düşünülebilir. Diğer yandan, derinlik, basitçe uzamsal ve matematiksel olanın derinliği olarak düşünülmemelidir. Özellikle niceliksel ve matematiksel olanın da kendi türünde bir derinliğe işaret ettiği açıktır. Buradaki derinlik, uzamsal bir mesafeliliğin ötesine geçemeyecektir. Şu hâlde bu tür bir derinlik, ancak yüzeysel bir derinliktir ve hakiki anlamda bir derinliğe işaret etmez. Uzamsal mesafede temellenen bir derinlik olduğu için ancak göreceli bir derinlik ihtiva edebilir. Uzamsal mesafe her durumda görecelidir –aynı mesafe bir ölçekte neredeyse sonsuz iken başa bir ölçekte neredeyse sıfır olabildiği gibi. Hâlbuki burada Heidegger'de bulunan derinlik, özsel ve manevi bir derinliktir.

Anlam ve derinlik ekseninde bulunan gerçeklik, mekân meselesindeki gerçeklikle oldukça paralel bir duruma işaret eder. Bu yakınlığın rastlantısal bir durum olmadığı öne sürülebilir. Daha evvel de bir ölçüde değinildiği gibi, anlam, derinlik ve mekân kavramları birbirleriyle oldukça ilişkili düşünülmelidir. Dünyayı anlamlı bir bütün olmak temelinde bir mekân olarak ele aldığımızda, mekânın anlamdan itibaren "açıldığı" belirtilmiştir. Buradaki açıklık, bir çeşit genişleme, derinleşme ve mesafeli olma olarak kavranabilir. Böylelikle gerçek manada mekânın neden anlam ve derinlikle ilişkili olduğu ve neden boş bir mekândan bahsedilemeyeceği anlaşılmış olur. Öyle ki buradaki boş olmama durumu, maddi olanın ötesine, anlamdan boş olmamaya işaret eder. Böylece mekân, her durumda anlamla doludur; öyle ki anlamın ve derinliğin olmadığı yerde mekândan da bahsedilemez. Başka bir deyişle mekân, ancak anlam ve derinlikten itibaren açılır. Bu durum, mekânı aynı zamanda mesafede temellenen bir açıklık ve yayılım olarak kavramak imkânı da verir. Yine de mesafenin basitçe homojen olanlar arasındaki uzaklık –matematiksel mesafe böyledir- olmadığını, aksine heterojen olmanın başkalık ve fazlalığa işaret ettiği yerde heterojen olanlar arasındaki bir mesafe olduğu söylenebilir. Böyle bir mesafe, özsel ve/ya manevi olması bakımından gerçek mesafe olarak anlaşılabilir.

Bu temelde düşünmek, basitçe uzamsal mekânı ve mesafeyi tamamıyla yok saymak ve göz ardı etmek anlamına gelmez. Heidegger'i takip ederek şunu söylemeliyiz: Temelde mekân ve mesafe, manevi ve metafiziktir; bilimin ve dışsal bilmenin temel aldığı uzamsal mekân ve mesafe, ancak bu manevi

ve metafizik mekâna dayanabilir; ancak bundan itibaren düşünülebilir olur, yani bilim, ancak insana ait metafizik ve/ya manevi imkândan itibaren açılır (Heidegger, 2003, s. 34-36). Bu, var olanları kapalı nesnelere (el-önünde-varlık) dönüştüren bilimin temsil edici anlama biçiminin de özü itibariyle insana ilişkin metafiziğe, böylece derinlik ve anlama dayandığını söylemektedir. Başka bir deyişle bilimin varlıkla ilişkilenme biçimi, her hâlükârda bir çeşit anlam ve derinlik ihtiva eder ya da bunlara dayanır ve bunları varsayar. Nesne temelli ve dışsal sebep-sonuç ilişkisi dahi bir çeşit anlamlandırmayı ve derinleştirmeyi düşündürür. Diğer yandan Heidegger'in de oldukça dikkatli bir şekilde tespit ettiği gibi bu anlam ve derinlik, metafizik olanda temellenir (Heidegger, 1996, s. 3). Yine de bilimin anlam ve derinliği (belki böylece de mekânı) basitçe bu nesnel kapalılığa hapsetmiş ve/ya ona münhasır kılmış olması, bir çeşit ihanet olarak da düşünülmelidir. Bu ihanet, özü itibariyle bilimi ve onun anlama biçimini mümkün kılan metafizik temelin bilim tarafından ya külliyen reddedilmesi ya da tamamıyla ihmal edilmiş olmasına ilişkindir.

Böylece insana has bir "mekânlaştırıcı" olma gerçekliğine işaret edilerek, mekânın basitçe orada ve dışarıda var olan bir şey olmadığı, ancak insandan itibaren açılan bir fenomen olduğu anlaşılır. Böylece bizzat *Dasein*, mekânlaştırır yahut mekânı açar; özü itibariyle mekânın insandan itibaren var olduğuna işaret ederek, bizzat mekânın kendisi olduğunu dahi ima eder. Heidegger, *Dasein*'ın bu mekânlaştırma vasfını ileri götürüp bizzat *Dasein*'ı mekânın kendisi sayma tedbirsizliğine düşmez. Yine de bunun Heidegger felsefesinde bir ölçüde görülebileceğini düşünüyorum ve bu iddiayı daha ileri götürmeyi deneyeceğim. Özellikle gereçlerden hareketle anlamı düşünmeye çalıştığımız yerde mekân açan bu anlamın temelde yakınlıkla ilişkili olduğundan bahsetmiş ve gereçlere ilişmiş bu yakınlığın insandan ödünç alındığını iddia etmiştik (Heidegger, 1996, s. 12). Bundan başka, bu yakınlık temelinde bütünlük ve anlamın, aynı zamanda, içkinlik (*immanence*) kavramıyla ilişkili olduğunu söylemek gerekiyor. Şöyle ki yakınlığa ve/ya yakınlaştırmaya dayanan bütünlük ve anlam, her durumda bir çeşit içkinlik ihtiva eder. Bir şeyin başka bir şeye bağlanması ve ilişkilendirilmesi üzerinden vaki olur. Mekânın da bu anlam ve bütünlükten hareketle anlaşılabileceğini düşünerek şunu söylemek gerekir: En temelde mekân da içkinlik üzerinden düşünülmektedir. En azından Heidegger felsefesi için bunun doğru olduğu iddia edilebilir. Mekân Heidegger'de, her durumda, bir anlam ve bütünlük alanı içerisinden düşünülmüştür ki doğrudan içkinlikle ilişkilendirilebilir.

4. İnsan Olarak Mekân

Dasein'ın mekânsallığı üstüne düşünmek, Heidegger felsefesinin çerçevesini aşabilecek izlere imkân sunabilir. Şöyle ki Heidegger düşüncesi içinde kalarak insanın mekânsallığı üstüne düşündüğümüzde mekânın bir içkinlik olması durumunun dışında bir imkân bulamıyoruz. Zira *Dasein* olmak bakımından insan, her durumda "dünyada olma" ve bir ölçüde "bütünlük içinde olma" durumundan itibaren düşünülür. Her ne kadar dünyanın içkinliği, basitçe dünyaya ait olmayan ve insanın ona bahşettiği ve/ya onda ifşa ettiği bir durum olsa da insan ve mekânsallığı, büyük ölçüde ancak bu içkinlik ve bütünlük içinden düşünülebilir. Bu durum, Heidegger felsefesi için daha geniş çerçeveli bir tartışmaya ilişkindir ve buna göre onun felsefesini bir tür içkinlik felsefesine iliştirir.

Özellikle anlamın da özü itibariyle içkinliğe, böylece bağlama ve bütünlüğe ilişkin olması, bu yargıyı mümkün kılar. Buna rağmen Heidegger felsefesinin hızlıca tam bir içkinlik felsefesi olarak tanımlanmaması anlamlı olabilir, özellikle Varlık kavramının ikircikli ve ele geçmez durumu, Heidegger'in bir ölçüde içkinliğin ötesine geçtiğine dair izler içeriyor. Buna göre Varlık ve Zaman'da Varlığın her durumda "var olanlara" indirgenmesine itiraz edilmesi, Varlığın bir tür aşkınlık olarak da düşünüldüğünü ele veriyor, onunla irtibatımızın her durumda içkinlikle ilişkili olmasına rağmen. Aynı durum, özellikle "Metafizik Nedir?" makalesinde çok daha doğrudan ve açık bir şekilde ifade edilir. Şöyle ki özellikle bu makalede Varlık olarak Varlık, bir çeşit "hiçlik" tartışması içinden açılır ve böylece Varlığın hiçlikten itibaren düşünülmesinin imkânlarına yoğunlaşılır; buradaki

Varlık ve Hiçliğin, Hegel'de olduğu gibi, basit bir diyalektik ikiliğin ötesinde kavramlar olduğu söylense bile (Heidegger, 2003, s. 53).

Bütün bunlar, Heidegger felsefesinin aşkınlık meselesini, çok açık konuşulmamakla birlikte, sürekli mesele ettiği ve bu kavram için kendinde sürekli bir yer ve boşluk tuttuğunu gösteriyor. Yine de Heidegger'in bu imasını sonuna kadar götürüp bu sonuçlarla yüzleşmekten kaçındığını söyleyeceğim. İşte bu noktada bu imaları, daha ileri götürüp bir ölçüde onun felsefi çerçevesini aşan bir tartışma yapmayı deneyeceğim. Bunu Heidegger felsefesinin geneli için de yapmak mümkündür, ancak bu yazı bağlamında, bu tartışmayı mekân kavramı bağlamında tutmaya çalışacağım.

Mekânı basitçe gereçlerin ve dünyanın mekânsallığının ötesinde bir yerde, özellikle bizzat insanda bulmanın imkânından bahsetmek gerekiyor. Diğer yandan böyle bir çaba, mekânı bütünün ve bağlamın ötesinde bir yerden tartışmanın imkânını da açabilir. Yine de böyle anlaşılan bir mekân, sadece bütünün ötesinde bir aşkınlık üzerinden düşünülebilir değildir. Daha açık bir ifadeyle Heidegger, mekânın insan için açıldığı ve ifşa olduğu bütünlükler üzerinden tartışır. Buna rağmen o, bizzat insanın da bir tür mekân olarak düşünülebilmesine imkân sunar. Her türlü mekân büyük ölçüde *Dasein*'ın ekstatik ve gerilimli var oluşu içerisinden açılır. İşte buradan hareketle bizzat insanın da bir mekân olarak düşünülmesinin mümkünlüğüne işaret ediyoruz. Bu mümkünlük bize mekânın bir ölçüde bağlamın ve bütünün dışında da düşünülebileceğini sağlar. Hâlbuki Heidegger'in fenomenoloji temelindeki düşüncesi, bu imkân üstüne eğilmez. Bu düşünce biçimi, *Dasein*'ın var olanlarla kurduğu tecrübe ilişkisine odaklanır ve her meseleyi ancak bu bağlam içinden açıldığı ölçüde tartışır. O halde bir ölçüde bizzat *Dasein* içinde kalarak bu meseleyi tartışmak, bir ölçüde bize Heidegger'in ötesine de geçme imkânı verebilecektir.

Şu hâlde insanın mekânsallığı hangi temelden itibaren tartışılmalıdır? Bir ölçüde Heidegger'e de bağlı kalarak mekâna dair şu söylendi: Mekân, bir tür gerilim ve açıklıktan itibaren açılır ki bu gerçeklik her durumda insana (*Dasein*) ilişkindir. Heidegger, bu açıklığı büyük ölçüde var oluş içinde ve var olanlarla ilişki içinde ortaya çıktığı haliyle düşünüyor ki bu onun açıklık ve gerilim hakikatinin –tabiri caizse- tezahürüne odaklandığı anlamına gelebilir. İşte, bizzat bu açıklığa odaklanmaya çalışıyoruz; yani özü itibariyle insanı bir açıklık ve gerilim varlığı olarak düşünmenin imkânına odaklanıyoruz. Bu, bir ölçüde bütünsel ve bağlamsal olmayan bir açıklık ve mekândan bahsetmek demektir. Yine de bu, göründüğü kadar basit bir temelden hareketle yapılabilir değildir. Açıklık olarak açıklık meselesi, garip bir paradoksa işaret eder her durumda. Şöyle ki açıklığı bir gerilim olarak düşündük ve gerilim, her durumda bir ikiliğe –bu durumda içeri-dışarı ve aynı-başka ikilikleri- işaret eder. Hâlbuki açıklık olarak açıklık, henüz hiçbir şeye açılmamış olanın yahut açılacak bir şeyi dahi olmayanın açıklığından bahsetmek demektir. Bu neredeyse kapalı olanın açıklığından bahsetmek gibidir. Bundan başka açıklığın ikilikle (böylece çoklukla) ve bütünle ilişki içerisinden düşünülebilir olması, onun büyük ölçüde içkinlik içinden düşünülmesi anlamına gelir. O halde çabamız, bir ölçüde aşkın bir açıklıktan, böylece aşkın bir mekândan bahsetmek olarak düşünülebilir. Şu hâlde açıklık olarak açıklık, "aşkın" bir açıklık ve mekâna işaret eder. Paradoks şudur: Tanımı gereği ancak "içkin" olanda ifşa olanın "aşkın" olması. Aynı paradoks, aynı zamanda böyle bir aşkın açıklığın düşünülmesi için de geçerlidir, zira düşünce, özü itibariye bir içkinlik işidir. Daha açık bir ifadeyle bir meseleyi düşünmek, o meseleyi o meselenin ilişkili olduğu diğer meselelere bağlamak ve onlara açmaktır. Böylece bir şeyi düşünmek, onu bir bağlama, bütüne ve bir içkinliğe yerleştirmektir. Şu hâlde düşünmeye çabaladığımız aşkın mekânı, basitçe onu içkinlik ve bütünden ayırarak düşünebilir değiliz. O halde bu, nasıl mümkün olabilir?

Bu imkân, tek başına insanın bir mekân olabileceği fikrinden itibaren açılabilir. Şöyle ki mekânı sadece *Dasein*'ın gereçlerle ve dünyasıyla kurduğu ilişkide bulmak, basitçe mekânı insanın dışında bir yerde bulmuş olmaya işaret eder. Hâlbuki Heidegger'in hem ima ettiği hem de Kant'ı takdir ettiği gerçeklik, mekânın tam olarak insanda açıldığı –en azından insandan itibaren açıldığı- fikriydi. İşte bundan ötürü mekânı bizzat insanda aramanın aynı za-

manda mekân olarak mekâna işaret eden bir tarafının da olacağı belirtilebilir. Bundan başka, gereçlerin ve dünyanın mekânsallığı bahislerinde sürekli kendini gösteren bir yakınlık ve uzaklık durumuyla karşılaştık. Buna göre mekânı büyük ölçüde yakınlıkla ilişkilendirmiş olsak bile mekânın basitçe yakınlığa indirgenemeyeceği söylenmişti. Zira mekânı açan yakınlık, aynı zamanda mesafe demek olması bakımından, bir uzaklığa da işaret ediyordu. Çok genel çerçevede aynı durum varlığın anlamı meselesi için de geçerlidir. Daha açık bir ifadeyle anlam, gerçek bir yakınlık ilişkisi üstüne kuruludur. Ancak bu anlamın yegâne imkânı, bizzat varlığın hep bir uzaklık olarak kalmasına dayanır. İşte bu iki yönlü hareketten itibaren denebilir ki mekân, bir yakınlık meselesi olduğu kadar bir uzaklık meselesidir de. Aynı şekilde mekân, bir içkinlik meselesi olduğu kadar bir aşkınlık meselesidir de. Zira bir açıklık olarak mekân, aynı zamanda mesafe demektir ve mesafe, yakınlık kadar uzaklığa da işaret eder. Açılan her mekân, -geometrik mekân bile- bu iki yönlülüğü zorunlu olarak bulundurur. Bu gerçekliği geometrik mekân bağlamında anlamak çok daha kolay olabilecekken düşünmeye çalıştığımız "manevi mekân" için bu hiç de kolay değildir. Burada geometrik olmayan bir yakınlık ve uzaklıktan bahsedilir; manevi yakınlık ve uzaklık ya da bu özsel yakınlık ve uzaklık olarak düşünülebilir.

Böylece bu özsel yakınlık ve uzaklık durumu, ancak meseleyi bir ölçüde bizzat insandan itibaren anlaşılabilir olacaktır. Aslında meseleyi bizzat insanla düşünmek ve/ya insandaki mekânları düşünmek demektir. Şöyle ki basitçe bir çeşit alet olarak düşünmeye yatkın olduğumuz birçok durum, mekânı ima eder ya da onu varsayar. Bu bakımından özellikle dil ve aklın bir tür mekânsallığa işaret ettiklerini yahut bir tür mekân açıcı olduklarını düşünmek gerekir. Buna göre hem dilde hem akılda yakınlaştırma ve uzaklaştırma durumu birlikte bulunur. İki veçheden düşünülebilir ki ilki, dil ve aklın imkânına ilişkindir. Bu durum, dilin ve aklın hem var olma zeminlerine hem de yönelimlerine işaret eder. Şöyle ki aklı ve dili mümkün kılan şey, onların var olanlara nispetle bir tür uzaklık olmaları gerçekliği üstüne oturur. Diğer yandan bu ikisi, var olanlara yakın olmaya ve onları özleri itibariyle yakalamaya yönelirler. Bu durum, sanki uzaklaşırken yakınlaşmayla ve/ya yakınlaşırken uzaklaşmaya işaret eder. Yahut, yakınlığın uzaklıktan itibaren uzaklığın ise yakınlıktan itibaren açıldığına işaret eder ki yakınlaşmaya yönelmiş bir uzaklık ve uzaklaşmaya yönelmiş bir yakınlık demektir. İşte dilin ve aklın var oluş imkânında bulduğumuz bu iki yönlü hareket, onların özleri itibariyle mekânı varsaydıkları veya bir ölçüde mekân oldukları anlamına gelir.

İkinci veçhe ise her birinin kendi içlerinde de aynı çift yönlü hareketi içeriyor olmaları durumudur. Buna göre, örneğin akıl, kendine ait olan kavramları birbiriyle ilişkilendirerek onları yakınlaştırırken tekil anlamını ifşa ederek aynı zamanda onları uzaklaştırır. Bu yaklaştırma ve uzaklaştırma, aklı bir mekân olarak açar ki bu, onun bir "örgü" yahut "gergi" olduğunu anlamına gelir. Aynı durum, dil için de geçerlidir ancak dilde fazladan bir şey daha vardır. Aklın yakınlaştırması ve uzaklaştırması, yine kendi içindeki kavramlara ilişkin olmak bakımından daha çok akıl içinde cereyan eden bir hadisedir. Hâlbuki dil aynı yakınlaştırma ve uzaklaştırmayı başkaları ve başka akıllar için de yapabilme imkânına sahiptir. İşte bu gerekçelere dayanarak, dil ve akıl da bir tür mekân olarak düşünülebilir, en azından mekânı varsayan fenomenler olarak.

Yüzeyselliğine ve dışsallığına işaret edilen algıların bile bir ölçüde mekâna işaret ettikleri yahut bir çeşit mekân açıcı oldukları dahi söylenebilir. Zira hem genel olarak algı fenomeni hem tek tek her algı, kendi biçimlerinde bir mekâna işaret ederler yahut kendi biçimlerinde birer mekândırlar. Çünkü onlar da tıpkı akıl ve dil gibi, bu uzaklaştırma ve yakınlaştırma diyalektiğine dayanırlar. Heidegger'in dahi duyumsamayı (*aestesis*) bir çeşit hakikat ifşası olarak düşünmesi (Heidegger, 1996, s. 7), anlatmaya çalışılan bu duruma işaret eder. Heidegger düşüncesinde hakikatin (*aleteia*) ifşa etmek olduğu dikkate alınırsa bahsettiğimiz yakınlaştırma ve uzaklaştırma, aynı zamanda hakikatin de diyalektiği –şayet diyalektik denebilirse- olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle her türlü ifşa, aynı zamanda bir örtmedir (Heidegger, 1996, s. 44) ki her türlü yakınlaştırmanın aynı zamanda bir uzaklaştırma olduğu

demektir. Aynı zamanda her türlü ifşanın ve hakikatin mekânı varsaydığı yahut mekânda temellendiği anlamına gelir.

Yine, mekânsız bir hakikatten yani aynı zamanda bir açıklık olarak düşünülemeyecek bir hakikatten de bahsedilemeyeceğini ortaya koyar. Bununla beraber; dilde, akılda ve bir ölçüde duyumsamada bulduğumuz yakınlık ve uzaklık, bizzat uzaklığın ve yakınlığın kendisine işaret etmez. Zira hem dilde hem akılda bulduğumuz mekânsallık, her hâlükârda yüzeysel olanda ve düzlemsel olanda sıkışmış gibidir. Bu düzlemsel olma durumu, dile ve akla ilişkin her bir kavramın varlık ve anlamlarını ait oldukları bağlamdan itibaren kazanıyor olmasına ilişkindir. Şu hâlde buradaki gerçeklik, akla ve dile ait kavramların neredeyse mutlak bir şekilde içkin ve bağlamsal olmalarına dairdir. Her ne kadar duyumsamada, dilde ve akılda bir tür bir mekânsallık buluyor olsak dahi bu mekânsallık, yüzeysel ve kapalı olmaktan ve böylece mekânsallığın özüne dokunmaktan uzaktır. Bununla beraber, yine Heidegger'i takip ederek şu söylenebilir: Bu düzlemsel bağlamsallık, her hâlükârda ancak özsel mekânı varsayarak yahut ona dayanarak mümkün ve anlamlı olabilir. Zira bu düzlemsel mekân biçimleri, mekâna iliştirmeye çalıştığımız aşkınlığı çok büyük ölçüde örter ve ihmal ederler. Şu hâlde mekâna ilişkin bu aşkınlığın gerçek zemini nerede bulunacaktır?

Sonuç Yerine: Kalp Olarak Mekân

Mekân olarak mekânın ne olduğunu ve böyle bir mekânın bir yerinin olup olamayacağı üstüne düşünmek gerekiyor. İlk olarak nesnede temellenen geometrik ve niceliksel mekândan, sonra duyumsama, akıl ve dilde bulduğumuz düzlemsel ve bağlamsal mekândan bahsedildi. Ancak her ikisinde de hem bir çeşit kapalılık ve içkinlik hem aşkınlığı ima eden ve var sayan bir gerçeklikle karşılaştık. Aşkın bir mekândan bahsetme zorunluluğu, aynı zamanda en yakınımızda bulunan her bir mekân biçiminin bizi yönelttiği ve bize dayattığı bir mesele olarak kendini gösterdi. Aslında mekân olarak mekân, bir çeşit "mekân metafiziğini" de ifşa eder –metafiziğin temel araştırmasının varlık olarak varlık olması dikkate alınırsa. Buraya kadarki tartışmada mekân kavramı en temelde yakınlık kavramı üzerinden açıldı, ancak büyük ölçüde mekânı açan elemanların yakınlığı üzerinden düşünüldü. Yine de mekânı açan bu elemanların yakınlığının prensip ve kaynağının ne olduğu hep örtülü kaldı. Diğer yandan bu yakınlığın insana ilişkin olduğu ve nesnelerin ve kavramların yakınlığının insandan itibaren kurulduğu söylenmişti (Heidegger 1996, s. 12). Onun için bu imkân insana ilişkin temel kabiliyetler –duyumsama, akıl ve dil- üzerinden düşünülmeye çalışıldı, ancak mekân olarak mekân yani aşkın mekân bunlarda bulunamayacağı iddia edildi. Şimdi bir adım daha atarak şu söylenebilir: Aslında bu kabiliyetlerde bulamadığımız şey, yakınlık olarak yakınlıktır yani yakınlığın bizzat kendisidir.

Buradan itibaren, mekân olarak mekânın da kalp olduğuna işaret ederek, yakınlık olarak yakınlık, "kalp" kavramı üzerinden yeniden düşünülebilir. Zira duyumsama, akıl ve dilin aksine kalp, düzlemsel ve basitçe bağlamsal olmayan bir mekânsallık açar, bizzat bağlamsal olanı koşulluyor olsa dahi. Başka bir ifadeyle kalbin mekânsallığı, birbirine iliştirilmiş kavram ve elamanlar düzleminden itibaren açılmaz. Bilakis onun mekânsallığı, neredeyse içeriksiz ve belirlenimsiz bir şekilde açılır ve ifşa olur. Bununla birlikte, bir mekân olmak bakımından kalp, elbette yakınlık ve anlamla ilişkilidir, ancak ne ondaki anlamın ne de yakınlığın bir bağlamı vardır. Bu, aslında kalpte ifşa olan anlam ve yakınlığın bağlamsız ve ifadeye gelemeyecek bir anlam ve yakınlık olabileceği anlamına gelir. Başka bir deyişle buradaki yakınlık, göreli ve ilişkisel bir yakınlık değildir –matematiksel, dil ve akılda ifşa olan yakınlığın aksine. Buna rağmen bu bağlamsız yakınlık, bir anlam ifade etmeye devam eder; çoğu zaman dil ve akla tercüme edilemeyecek bir anlam olsa da. Buradaki anlam, anlam dediğimiz şeyin sınırlarını zorlayarak paradoksal bir duruma varır. Anlam olmayan bir anlamdan bahsetmeye başlanır ancak her türlü anlamlı olma durumu, anlamını buradan itibaren alır. Bu, kalpte ifşa olan bağlamsız anlamın çeşitli bağlamlarda ortaya çıkan anlamları koşulladığına işaret eder.

Heidegger'den hareketle ve bir ölçüde onun da ötesine geçmeye yönelmiş olan kalp kavramının, aslında, bir ölçüde, bizzat Heidegger felsefesinde

içerildiği söylenebilir. Yine de bu kavramın doğrudan ve açıkça Heidegger felsefesine ait bir kavram olmadığını, ancak onun felsefesinden esinlenen bir yoruma ilişkin olduğunu hatırlatmak gerekir. Bu yorum, temelde bana ait olsa da bazı çağdaş Heidegger yorumcuları tarafından da takip ediliyor. Özellikle Julian Young'un (2002) ikamet-etme (*dwelling*) kavramından hareketle düşündüğü "ontolojik yer" (*ort*) bir bakıma önerdiğimiz kalp kavramının kipliğine işaret edebilir. Kalp, bir metafordan ve basitçe bir duygulanım merkezi olmaktan çok bir ontolojik "yer" ve/ya "mekân" olarak düşünülmelidir. Daha evvel de ifade edildiği üzere, Hiedegger'in felsefi yöntemi, meseleleri mekân, zaman, anlam ve "kalp" gibi özsel kavramlardan itibaren düşünmek yerine, aslında bu kavramları ima ve ifşa edebilecek fenomenolojik tecrübelere odaklanıyor. Bu bakımdan şayet önerilen kalp kavramı, Heidegger'den itibaren düşünülecekse bu, en temelde iç sıkıntısında (*Angst*) ifşa olan varlık tecrübesiyle ilişkilendirilmelidir.

Buna göre bu iç sıkıntısında *Dasein*, yani insan, neredeyse varlık olarak varlıkla temas etmektedir. Öyle ki burada insan, büsbütün dünyayı ve anlamı kaybeder. Varlık ve Zaman'da (Heidegger, 1996, s. 39) tecrübe, bir çeşit kendine kapanma ve kendi varlığıyla karşılaşma olarak tarif edilir. O halde burada *Dasein*'ın kendi varlığıyla karşılaşması, aynı zamanda bizzat varlıkla, yani varlık olarak varlıkla karşılaşması olarak düşünülmelidir. Aynı tecrübe, Metafiziğin Temel Kavramları (2001) kitabında, *Dasein*'ın mutlak yalnızlığıyla karşılaşması ve tutunmaya çalıştığı her şey tarafından reddedilmesi olarak düşünülür. İşte derin iç sıkıntısında ifşa olan mekânın kalp olabileceği söylenebilir. Tarif edilen iç sıkıntısı, bir çeşit halet-i ruhiye (*stimmung*; *tonality*) olması bakımından doğrudan kalbe işaret eder. Bundan başka, özellikle Heidegger'in "bulunuş" (*befindlichkeit*) temelinde düşündüğü (Heidegger, 1996, s. 29) ve basitçe bir "yan etki" olmaktan çok varlığın *dasein*a açıldığı bir ontolojik durum olarak halet-i ruhiye, bir yer ve/ya mekân olma gerçekliğiyle ilişkilendirilebilir ki kalp kavramı bu bulunuşun yeri ve mekânı olarak önerilmektedir. Bu tecrübede ifşa olan durum hem bir mutlak kapalılık hem de mutlak bir açıklık barındırır. İç sıkıntısı, insanı kapatması ve kendine sıkıştırması bakımından mutlak bir kapalılık durumu iken bizzat insanın kendiliğiyle ve bizzat varlıkla temasın yegâne imkânı olmak bakımından ise mutlak bir açıklıktır.

Yakınlıkla içkinliğin sıkı ilişkisi ekseninde şu söylenebilir: Kalp, aynı zamanda, içkinliğin kendisidir. Öyle ki bu haliyle o, içkinlik dediğimiz şeyin de sınırlarını zorlar. Bu, onun paradoksal durumunun başka bir yüzüdür. Şöyle ki yakınlık olarak kalp, içkinlik olarak içkinliği ve böylece içkin olmanın dahi anlamını yitirdiği bir durumu ima eder. Zira onun içkinliği, hiçbir bütünün ve hiçbir şeyin "içinde" ortaya çıkmayan bir içkinliktir. Böylece o, ancak kendinin içinde kendine içkin olmak gibi paradoksal bir fenomene işaret eder. İşte kalpte bulduğumuz bu yakınlık ve içkinliğe, "mutlak yakınlık" ve "mutlak içkinlik" diyebiliriz. Aynı paradoksu takip ederek başka bir şey daha söylemeliyiz: Yakınlığın sınırlarını zorlamak bakımından yakınlık, bir tür uzaklıktır; içkinlik olarak içkinlik ise bir tür aşkınlıktır. Böylelikle kalbin, sadece yakınlık ve içkinliğe değil, aynı zamanda uzaklık ve aşkınlığa ilişkin olarak düşünülebileceği söylenebilir. Öyle ki, artık burada, bizzat yakınlık, bir uzaklık olarak ve bizzat içkinlik, bir aşkınlık olarak var olur. Bu kalpteki yakınlığın ancak uzaklık olarak tecrübe edilebileceğini ima eder ki bu, buradaki yakınlığın bizim tarafımızdan sahip olunamayacak bir yakınlık olması ve bize ait olmadan bize ait olması demektir. Bu durum, bizim kalbi bazen özümüze en yakın olan ve hatta bizzat özümüzün kendisi olan olarak tecrübe ederken aynı zamanda bize en ait olmayan ve üzerinde en az söz sahibi olduğumuz olan olarak tecrübe etmemizde kendini gösterir.

Şu hâlde neredeyse mutlak içkinlik olarak tecrübe ettiğimiz kalp, aynı zamanda mutlak bir aşkınlık olarak gösterir kendini. Aslında bu yazının daha evvelki bölümlerinde mesele ettiğimiz ve büyük ölçüde anlamla ilişkilendirdiğimiz "derinlik" kavramını şimdi yeniden kalp dediğimiz bu paradoksal fenomenle ilişkilendirmeliyiz. Şöyle ki yüzeysel ve bağlamsal anlamın ötesinde –ancak onun dahi temelinde- bulunan bir anlamdan ve anlamın hakikatinin buna ilişkin olduğundan bahsedilmişti. Bu şekilde ifşa olan anlamı ise derinlik kavramından hareketle

düşünmüştük ve bu derinliği gerçek anlamda derinlik olarak ele almıştık –düzlemsel ve bağlamsal anlamın aksine. Kalpte bulduğumuz yakınlık ve içkinlik –ve böylece uzaklık ve aşkınlık-, anlamın bizzat kendisine işaret eder ve aynı zamanda derinliğin de bizzat kendisidir. Bu bakımdan düzlemsel ve niceliksel derinliğin izafi yahut göreli derinliğinin aksine kalpte bulduğumuz anlamın derinliği, mutlak derinliktir. Buradaki derinliğin kategorik bir derinlik olduğu ve hiçbir durumda sığlaştırılamayacağı anlamına gelir –niceliksel ve düzlemsel olanın aksine. Başka bir deyişle kalpte bulduğumuz derinlik, hep derinlik olarak kalır ve düzlemsel olanın –duyumsama, akıl ve dil gibi- bağlamına ve bir ölçüde yüzeyselliğine çıkarılamaz. Bu bakımdan bu tür bir derinlikte ifşa olan –şayet ifşa olabilirse ve buna ifşa denebilirse- anlamın dile dökülmeye çabalanması, her durumda bir ihanet ve utanç içerir. Basitçe utanç, ifşa edilemeyecek anlamın ifşa edilmeye çalışılmasına dairdir ve ihanetin anlam ve derinlik karşısındaki çaresizliğini ortadan kaldıramamış olması, utancı daha da büyütür.

Son olarak, Heidegger'i takip ederek mekânı, büyük ölçüde yakınlık ve içkinlik kavramları üzerinden düşünmeye ve açmaya çalıştık. Ancak düşünme, bizi öyle bir yere getirdi ki artık orada içkinlik olarak içkinlik, bir aşkınlığa ve yakınlık olarak yakınlık da bir uzaklığa işaret etmeye başladı. Bu durumun Heidegger'de bir ölçüde ima edildiğini ancak üzerine gidilmediği söylenebilir. Bu noktayı ancak bir paradoks olarak düşünebiliriz ve bu paradoksun merkezine kalp kavramını koymaya çalıştık. Böylece kalbe, içkinlik olarak aşkınlık ve/ya yakınlık olarak uzaklık diyebiliriz. Diğer y

andan kalbi, hakiki mekân olarak tartıştığımız ve anladığımız düşünülürse şu söylenmelidir: Mekân olarak mekân kalptir yahut kalp, bizzat mekândır. Bu, onun mekânsallığının niceliksel, bağlamsal ve belirlenimli olan her şeyin uzağında olduğu anlamına gelir –geometrik, dilsel ve akli mekânsallığın aksine. O halde kalp olarak mekân, uzaklık olarak yakınlığa ve yakınlık olarak uzaklığa işaret eder. Öyle ki neredeyse burada uzaklık ve yakınlık ayrımı çoktan ortadan kalkmıştır. Hiçbir "yayılımı" (*extension*) olmayan bu açıklığa "manevi mekân" diyebiliriz ki o, bundan fazlasını içerir. Elbette burada "manevi" olanın spesifik anlaşılma biçiminden bahsediliyor. Buna göre "manevi" olan hem somut ve maddi olanla hem soyut ve akli olanla bir çeşit asimetri ve heterojenlik ilişkisi temelinde düşünülür. Böylece her türlü anlam ve derinliğin dayandığı bu mekân, anlamın ve derinliğin sınırlarını da zorlamaktadır. Heidegger'in özellikle zaman meselesinden itibaren kavramsallaştırdığı ve bizzat *Dasein*'ın özüne iliştirmiş olduğu "ekstatik" olma durumu, bir ölçüde mekândan ve kalpten itibaren de tartışılabilir. Sahip olamadığımız bir uzaklık ve bizzat kendi özümüz gibi tecrübe ettiğimiz bir yakınlık olarak kalp, "ekstatik" bir mekâna ve insanın ve/ya *Dasein*'ın varoluş (*existence*) biçimine işaret eder. Böylece kalbe, mekân olarak mekân ve/ya "ekstatik" mekân denebilir.

Declarations

Funding: The author declares that this research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The author declares that there is no conflict of interest regarding the research, authorship, and/or publication of this article.

Ethical Approval: Ethics committee approval was not required for this study, as it is based on a literature review.

Ethics Statement: The author declares that scientific and ethical principles were followed throughout the conduct and preparation of this study, and that all sources used are duly cited in the reference list.

AI Disclosure: The author declares that artificial intelligence tools were used only for language editing and formatting purposes. All academic content, analysis, and interpretations belong to the author and were produced in accordance with scientific research and academic ethical principles.

References

Babich, B. (2016). *The hallelujah effect: Philosophical reflections on music, performance practice and technology*. Routledge.

Casey, E. S. (1998) *The fate of place: A philosophical history*. University of California Press.

Descartes, R. (2007). *Felsefenin ilkeleri*. (M. Akın, Çev.). Say Yay. (Orijinal eserin yayın tarihi 1644).

Descartes, R. (2008). *Meditations on first philosophy*. (M. Moriarty, trans.). Oxford University Press (Original work published 1641).

Gözel, Ö. (2020). Heidegger'de mekanın egzistansiyal anlamı. *Ethos, 13*(1), 77-96.

Greich, J. (2003). *Ontologie et temporalité, esquisse d'une interpratation intégrale de sein und zeit*. PUF.

Heidegger, M. (1996). *Being and time*. (J. Stambaugh, trans.). State University of New York Press (Original work published 1927).

Heidegger, M. (2001). *The fundamental concepts of metaphysics*. (W. McNeill and N. Walker, trans.). Indiana University Press.

Heidegger, M. (2003). *Metafizik nedir?*. (M. Ş. İpşiroğlu ve S. K. Yetkin, Çev.). Kaknüs Yayınevi.

Kant, I. (1998). *Critique of pure reason*. (P. Guyer and A. W. Wood, trans). Cambridge University Press. (Original work published 1781).

Malpas, J. (2006). *Heidegger's topology: Being, place, world*. MIT Press.

Young, J. (2001). *Heidegger's philosophy of art*. Cambridge University Press.