

# Bir Kopuş: Yer Algısından Mekân Algısına Modernite Eşiği ve Modern Mekânsallığın Metafizik Karakteri

Ahmet EKER<sup>1</sup>



<sup>1</sup> PhD Student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of Journalism (ORCID ID: 0000-0002-0097-2972)

## Özet

Yer ve mekân kavramları güncel insan ve toplumsal deneyimin en tartışılan meselesi haline gelirken kavramların tarihsel serüveni içinde kırılmalar, kopuşlar genellikle belirsizleşmektedir. Özel deneyiminin ontik ve ontolojik niteliği bir dünyada olmaktır; bu nedenle insanın mekânsal deneyimindeki değişimlere paralel kavramsal anlayış çerçevesi de değişim göstermektedir. Bu nedenle, modern toplumsal formasyondaki değişimin mekân anlayışını etkilememesi söz konusu değildir. Bu çalışma, mekânın modern anlamlandırma çerçevesinin metafizik bir belirlenim tarafından inşa edilmekte olduğu; Hesiod, Platon ve Aristoteles ile çerçevesi çizilen Antik düşüncenin yer/mekân anlayışı ile Modernitenin eşiği olarak değerlendirilebilecek Galileo, Newton ve özellikle Descartes'in mekân anlayışında temel bir kopuşun belirginleştiği iddiasını taşımaktadır. Bu kopuşun tarihsel izleğini ve kavramsal bir haritalandırma çerçevesini fenomenoloji düşüncesi ekseninde açıklamayı amaçlamaktayım.

**Anahtar Kelimeler:** Mekân metafiziği ve yer, modernite, fenomenoloji, Descartes, Platon, Aristoteles, Heidegger, Merleau-Ponty

# A Rupture: The Threshold of Modernity from the Perception of Place to the Perception of Space and the Metaphysical Character of Modern Spatiality

## Abstract

While the concepts of place and space become the most discussed issue of contemporary human and social experience, breaks and ruptures in the historical adventure of these concepts often become unclear. The ontic and ontological character of this subjective experience is to be in a World, and the conceptual framework of human understanding also changes in parallel with the changes in the spatial experience of the human being. For this reason, it is out of the question that the change in the modern social formation does not affect the understanding of space. This study shows that the modern signification framework of space is being constructed by a metaphysical determination and bears a claim that a fundamental break has become evident in the understanding of space/place according to ancient thought which is framed by Hesiod, Plato and Aristotle, and the space understanding of Galileo, Newton, and especially Descartes, which can also be considered as the threshold of Modernity. I aim to draw the historical trajectory of this rupture and a conceptual mapping framework from a phenomenological perspective.

**Keywords:** Metaphysics of space and place, phenomenology, modernity, Descartes, Platon, Aristoteles, Heidegger, Merleau-Ponty

---

**Corresponding Author / Sorumlu Yazar**

Ahmet EKER

PhD Student, Ankara University, Graduate School of  
Social Sciences, Department of Journalism

**E-mail / E-posta**

ahmet.eeker@gmail.com

**Manuscript Received / Gönderim Tarihi**

April 15, 2022 / 15 Nisan 2022

**Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi**

November 23, 2022 / 23 Kasım 2022

**To Cite This Article / Kaynak Göster**

EKER, A. (2022). Bir Kopuş: Yer Algısından Mekân Algısına Modernite Eşiği ve Modern Mekansallığın Metafizik Karakteri, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 16, 189-211.

---

## **Bir Kopuş: Yer Algısından Mekân Algısına Modernite Eşiği ve Modern Mekânsallığın Metafizik Karakteri**

### **Giriş**

Günther Anders (2002) hep varolmama (*non-être*) halini ifade eden yokluktan veya varlık-olmayandan bahsettiğimizi ama söz konusu olanın varlık mekânında bir yokluk olduğunu savunur. Her zaman insanın kullanımı için bir yokluk, varolmama durumundan söz edildiğini ve bu pastoral yokluk zamanının artık bizim için bittiğini ifade eden Günther Anders için şimdi önümüzde duran şey, herkes için varlık-olmayan değil, hiç kimse için bir varlık-olmayandır. Sonların tarihini yaşadığımızı belki de tarihin, varlığını son kavramına borçlu olduğunu, bu nedenle son kavramının da bir sonun hazırlanmasına katkı sağladığını belirten düşünür şöyle der: “hiçbir şey bizim için ve sonsuza kadar garanti altına alınmamış ve sonsuza kadar da devam edecek değildi. Bugün, bu garanti çöktü” (2007). Yaşadığımız dönemin krizini anlamak için birçok ipucu veren Anders’in tespiti, yüzer gezer bir deneyim anında büyük bir ‘son’ olmadığını, fakat her şeyin bir tür sondan başladığına ilişkin sonların tarihini yaşamaya henüz başladığımızı ifade eder niteliktedir. Mekân ile ilişkinin öznel varlığın kurucu bir çerçevesi olarak belirginleştiğini düşündüğümüzde, bu ilişkilenenin belirli bir tarzının da sonundan söz edilebilir. Bu nedenle, yaşadığımız krizi bir bakıma önemli bir ‘son’a veya ‘son’ların henüz başladığı bir evreye girdiğimiz bir çerçeveden düşünebilmeliyiz: Belirli bir tür mekân ilişkisinde metafizik karakterin krizidir bu. Bu kriz, Platon ve Aristoteles ile çerçevesi çizilen Antik düşüncenin yer/mekân anlayışı ile Modernitenin eşiği olarak değerlendirilebilecek Galileo, Newton ve özellikle Descartes’in düşünceleri etrafında şekillenen önemli bir kesinti/kopuşun, etkisi hala devam eden bir mekân metafiziğini belirginleştirdiği anlamını taşır. Bu çerçevenin nasıl belirginleştiğini açığa çıkartan düşünce hattı ise Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty gibi fenomenoloji düşünürleri ile Henri Lefebvre, Soja, Elden, Massey gibi coğrafya ve toplumbilimi açısından önemli düşünürlerin kavrayışlarından oluşmaktadır. Yer ve mekân tartışmaları etrafında şekillenen teorik ilgi, coğrafyadan sosyolojiye, antropolojiden siyaset bilimine kadar çok boyutlu biçimlerde ifade edilmektedir, fakat temel mesele, mekâna dair tanımlar yelpazesinde hangi ön kabullerin hüküm sürdüğüne ilişkindir. Bu ön kabullerin tespiti, nasıl bir mekân metafiziği içinde öznelliğin radikal çerçevelerinin sınırlandırıldığını ve yaşadığımız krizin

de (Geiselberger, 2017) bunun bir uzantısı olabileceğinin işaretlerini saptamaya yardımcı olacaktır. Elbette, bir anlamda mekânın öneminin vurgulanması yeni bir şey değil. Tarihçiler, uzun zamandır doğal çevrenin tarım ve sanayileşme, uluslararası ilişkiler ve savaş gibi konular üzerindeki etkisini dikkate almışlardır ve Herder'den itibaren ulusal karakteri, bir halkın yaşam alanının sonucu olarak açıklamaya yönelik daha geleneksel girişimler de vardır. (Rohkramer ve Schulz, 2009, s. 1339). Yerin ileri sürülmesi veya yerin önemli olduğuna [*place matters* (Merrifield, 1993, s. 516-17)] ilişkin tartışmalar farklı disiplinlerde yeni gibi görünse de (Lefebvre, Soja, Elden, Massey) çağdaş fenomenoloji düşünürlerinin bu tartışmaları önceleyen bir müdahalesi söz konusudur. Fakat bu düşünürlerin ortak yönü, mekân ile insan varoluşu arasındaki ilişkide belirginleşen problemleri geleneksel girişimler çerçevesinde ele almanın toplumsal yaşantı ve insan edimi için insan ve yaşam-dünyası bütünselliğini tahrip etmesi üzerine odaklanmalarıdır. Dolayısıyla Platon, Aristoteles gibi Antik çağ düşünürlerinin mekân kavrayışlarından bir ayrılış ve bir dönüm noktası olarak en açık çerçevesini Galileo, Descartes ve Newton gibi düşünürlerin yaklaşımlarında bulan mekanik, matematiksel bir mekân tasarımı metafizik bir karakteri açığa çıkartmaktadır. İnsan deneyiminin ontolojik niteliği, bir *mekân ile ve mekân içerisinde* hareket etmeye yazgılı olmasıdır. İnsan varlığı, Heidegger'in ifadesiyle *dünya-içinde-varlık (being-in-the-world)* olarak mekân-bağımlı bir varoluştur (2018, s. 167-181). Bu yüzden, insanın/öznenin olmadığı bir mekân tahayyül dahilinde olabilir, fakat mekândan ve yerden bağımsız bir özne/insan deneyiminden söz edemeyiz. Heidegger'in şerhi burada önem teşkil etmektedir. Onun için, "dünyasız ne bir 'var' vardır, ne de salt özne verilidir" (2018, s. 185). Görüleceği üzere, temel şerh Kartezyen düşünce çerçevesinde gerçekleşen metafizik bir mekân tahayyülüne ilişkindir. Bu nedenle, mekânın insan varoluşunun temel deneyim çerçevesini belirlediği düşünüldüğünde, deneyimi belirleyen bu mekân ekseninin nasıl bir mekân tahayyülüne izin verdiği ve ne tür temel mekân karakterlerini öne çıkarttığını belirginleştirmek gereklidir. Dünya-içinde-varlık olarak insan varlığı (Dasein) toplumsal, kültürel ve mekânsal bir yaşam dünyası tarafından çevrenmekte ve dolayısıyla bu çevrenin sınırlarına da tabi olmaktadır. Bir mekâna kök salma duygusu ve sosyo-kültürel aidiyet, yaşam dünyasında söylemsel, temsili ve edimsel anlam çerçeveleri üretir. Bu anlam çerçeveleri belirli sınırlar çerçevesinde oluşmaktadır. Dolayısıyla makale, insan varoluşunun söylemsel, temsili ve edimsel anlam çerçevelerini oluşturan bir mekân metafiziğinin belirginleşme biçimi ile buna çağdaş fenomenolojinin düştüğü şerhler çerçevesinde bir kopuşu sorunsallaştırmaktadır.

## Mekân ve Yer Kavramını İncelemek İçin Temel Uğraklar

Yer ve mekân kavramlarına ilişkin anlamlandırmalar oldukça karmaşık bir hal alarak iç içe geçmiştir. Bu kavramsallaştırmaların fizikten coğrafyaya, geometriden antropolojiye hemen hemen bilimsel pratiğin çoğu alanında önemli işlevleri vardır. Kavramlara ilişkin temel metinlerden ilki olarak Hesiodos'un *Theogonia* adlı eseri sayılabilir. 'Yer-gök ve titanlar' adlı bölümde, her şeyden önce Khaos'un olduğunu ve ardından sağlam bir temel olarak Gaia, yani Toprak Ana'nın ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, okyanus ile dağların ve en belalı evlatlardan biri olan Kronos'un dünyaya geldiğini belirtir (Hesiod, 1988, s. 6-7). Bu erken mitolojik ifade, yeri, bir yandan zaman diğer yandan ise korku ve terör kavramları ile ilişkili tutmaktadır. Fakat Kronos ile Khronos ayrımını akılda tutmak gerekir. Yunan zaman tanrısı Khronos, Zeus'un Titan olan babası ise Kronos olarak bilinir. Gök yüzünü temsil eden Uranos'un yeryüzünü temsil eden Gaia ile birlikteliğinden doğan çocukların en küçüğü Kronos'tur. (Burn, 2017, s.16) Kronos, aslında zamanla ilgili olmayan mitolojik bir kahramandır; daha açık bir ifadeyle, zaman kavramı olarak Khronos ile özdeşleştirilmeye başlaması Hesiodos'tan sonra ortaya çıkmaktadır. Kronos çocuklarını yutup -ki karnında ölmezler- onların gelişimlerini kontrol edebilen ve zamanda geriye ileriye gidebilen mitolojik bir figürdür. Nitekim Kranz (1994, s. 11-17) mitolojik düşüncede dünyanın meydana gelmesi ile tanrıların meydana gelişinin eş zamanlı olduğunu ve bu mitolojik metinlerde gecenin her zaman gündüzden önce geldiğini belirtir. Dolayısıyla ebedi bir zaman anlamındaki khronos ile yeryüzü tanrılarında (Titan) biri olan Kronos karakterini karıştırmamak gerekir. Bir başka açıdan, Aristoteles *On the Universe* eserinde Zeus'u, hem Kronos'un hem de zaman'ın (chronus/khronos) oğlu olarak tarif eder (1991, s.18). Böylece Aristoteles zamanın (chronos) mitolojik bir kişiselleştirmesi olarak Kronos'u, 'Ebedi Zaman' anlamına gelen Chronos'un sembolik temsili ilan eder (Leach, 1971, s. 128). Fakat akılda tutulması gereken şey genel bir yer/mekân (spatio-temporal) fikrinin erken mitik ifadesi olarak Hesiodos anlatımı mekân ile kaos; boş, boşluk ve açıklık gibi ifadelerle açıklama eğiliminde olmasıdır. "...Yunanca cha-(cha-skein, chainein) kökünden türetilen 'kaos' kelimesi, 'yarılma', 'boşluk' anlamına gelen bir terör ve korku fikrini ifade eder" (Jammer, 2012, s. 8-9). Bu nedenle, "önce Khaos vardı" ifadesi Hesiodos (1988) tarafından formüle edildiğinde, kavram kargaşa ya da düzensizlik fikrine atıfta bulunmaz. Kranz (1994, s.11), Hesiodos'un mitlerinde bir uçurum gibi açılan boşluk olarak *khaos*'un yer ve gök yüzü tanrılarını öncelediğini ifade etmektedir. Boşluk, uçurum (abyss) ya da temelsizlik, köksüzlük (*groundless*) yeryüzünün mitik

ilk durumu olarak düşünülebilir. Platon'un yer fikrini açıkladığı *Timaios*'ta, *khora* kavramı da aynı eksen çerçevesinde şekillenmektedir. *Timaios* diyalogunda Platon, "kendi kendisine var olan her şeyin kesinlikle belli bir yerde bulunması, belli bir yeri olması gerektiğini, yeryüzünde de göğün altında da yeri olmayan hiçbir şey bulunmadığını" (Platon, 1943, s. 60) ifade eder. Olanın olduğu yer olarak *khora* (Platon, 1943, s. 57), varlık ve oluş ile birlikte besleyici bir niteliğe sahiptir. Besleyiciliği (*foster mother*) herhangi bir şey için 'yatak' olmasından; *olan* (to on) şeyin yuvası olmasından ileri gelir. Aynı zamanda, Platon için *khora bir nesnenin ismi değil, aksine bir niteliğin betimlenmesidir* (Platon, 1943, s. 55). *khora* burada uzamsal (*spatial*) bir hazne, toplanma yeri (*receptacle, dekhomenon*) olarak değerlendirilir (Adams, 2011, s. 43). Bunu daha net söylersek, *khora* yer (*place*), konum (*location*), mevki (*site*), bölge (*region*), yöre (*country*) gibi anlamlara gelmenin yanı sıra süt anne ya da toplanma yeri (*receptacle, dekhomenon*) anlamlarına da gelmektedir (Derrida, 1997, s. 16). İnsan edimine açık ve ona imkân veren bir yer olarak *khora*, bir yeri armağan etmek ya da birine verilecek şeyin verici bir öznesine ya da tutumuna gönderme yapmaz (Derrida, 2008, s. 33). Bu yer, toplumun kendini deneyimlediği bir hazne olarak tasarlanmaktadır. Burada önemli olan özellik, *khora*'nın bir toplanma yeri olma niteliğinin aynı zamanda bir toplumsal deneyim mekânı olarak belirme niteliğini de ortaya çıkartmasına ilişkindir. İnsan varlığı için bu yer, 'besleyici' bir mekân olarak biçimlendirilmektedir. *khora*'nın besleyici olması ise olan şeylerin (oluş) ancak bir yer içinde, mekânın olanakları çerçevesinde gerçekleşmesini ifade eder. Yer'in *kabul edici/alıcı* özelliği, bir yandan içi boş bir durumda olmasına diğer yandan da ona dahil olanların biçimini almasına işaret eder. Aristoteles ise yerin içi boş ve sonsuz bir formdan oluştuğunu düşünmez. Özellikle *Fizik* kitabının dördüncü kısmında, yer tartışmasına dair meselenin yeterince iyi soruşturulmadığını ifade eder. Herkesin yer (*place*) diye bir şeyin olduğunu ifade ettiğini ama bu yer denen şeyin ne olduğunu; 'yer nedir?' sorusunu Platon dışında kimsenin tam ifade etmediğini belirtir (Aristoteles, 2019, s.141). Platon'un pek çok diyalogunda yer kavramına ilişkin atıfları bulunmaktadır, fakat *Timaios* diyalogu, yer'in ne ifade ettiğini anlatması bakımından Aristoteles açısından önemli görünmektedir. İlk defa, "ortak yer" ve "özel yer" olarak işaretlenmiş bir yer anlayışıyla, *Topos* kavramı çerçevesinde karşılaşırız. Ona göre *topos*, "bütün nesnelerin içinde bulunduğu genel, ortak yer (*topos koinos*); bir de doğrudan nesnenin bulunduğu özel yer (*idios topos*)" (Aristoteles, 2019, s. 141) olmak üzere ikili bir çerçeveye işaret eder. Aristoteles'in bu ayrımı, Platon gibi yer'in (*khora*) madde ve formunun özdeş olması anlayışına karşı, yeni bir kavrayışa işaret eder. "Benimle birlikte hareket eden, doğal bir biçimde benimle bütünleşmiş ve benim

için gerekli kendi eşsiz yerim (*idios*) tek tür yer olamaz, Simplicus...başkalarıyla paylaştığım (*koinos*) yer diye bir şeyin de olduğunu ayırma gereksinimi hisseder. Bana özgü olmasa da işgal ettiğim ortak bir yer, başka bir şeye özgü olabilir” (Sorabji, 1992, s. 4). Platon, form ile maddeyi bir ve özdeş olarak tanımlarken, yer gibi fiziksel olan şeylerin dünyasını da biçimsel geometrik bir uzantıya dönüştürmektedir. Yani “geometrik form dünyası ile fiziksel cisimlerin dünyasını özdeş tutmakta” iken (Jammer, 2012, s. 14), Aristoteles her şeyin bir yerde olması gerektiğini ve bir yerde olmanın ise “hem madde hem de biçimden farklı bir şey olduğunu” söylemektedir (2019, s. 147). Antik Yunan düşüncesi açısından yer anlamına gelen *khora* kavramının yanı sıra ‘pou’ kavramsallaştırması da yer anlamı taşımaktadır. ‘Pou’ İngilizcede *where* veya *somewhere* (Morison, 2002) kavramlarının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Trendelenburg (2018, s. 358); yer (*lieu*) ve zaman (*temps*) ifadeleri olan *pou* ve *pote* kavramlarının zarf zamirleri olarak adlandırılabilceğini belirtir. Aristoteles’in yer anlayışı, bir tür, şeylerin kozmik alanda yer değiştirme meselesine içkindir. Doğada cisimlerin kinetik bir ilkeye sahip olduğunu, kinesis olarak devinimin (*motion*) de bir tür cisimlerin yer değişimi olarak incelenmesi anlamına geldiğini belirtir (2019, s.93-135). Morison için bu hareket, devinim (*motion*), bir yer değişimini ifade eder (2002, s. 12). Devinimi (*kinesis*) şey’lerin yer değişimi olarak kabul eden Aristoteles için “yer, boşluk ve zamandan bağımsız bir devinimden söz edilmesi imkansızdır” (2019, s.93). Bu noktada, Platon’un bir tür boşluk olarak tasavvur ettiği *khora* anlayışıyla arasına mesafe koyar. Aristoteles için bir şeyin var olması, onun bir yerle ilgili olması demektir (Morison, 2002, s.16). Bu durumda, bir yerde anlamında ‘pou’ (*somewhere*) kavramsallaştırması belirginleşir. Aristoteles, her şeyin bir yerde olduğunu (*somewhere*) ama evrenin bir bütün olarak bir yerde olmadığını (*not in some place*) çünkü onu çevreleyen hiçbir cismin bulunmadığını da ifade etmektedir (akt. Morison, 2002, s.17). Morison, Aristotelesçi yer anlayışının metafizik belirsizlik barındırdığını düşünür (2002, s.20). Aristotelesçi doğal yer öğretisine göre, temel bir kısıtlama olmaksızın doğada her bir elementin hedeflediği ve kendi yapısına uygun doğal bir yeri bulunur. Dolayısıyla her bir elementin kendi uygun yerini bulduğunda orada duracağını savunur. Bir başka metninde, nasıl ki şimdiki zaman hem geçmiş hem gelecek zamanla birleşen bir şey ise, “bir cismin parçalarının işgal ettiği pek çok yeri ve bu parçaların ortak sınıra sahip olduğunu görmek için, cismin kendi parçalarıyla tamamen aynı ortak sınıra ve ifadeye sahip uzamın parçalarını da takip edeceğini” savunur (Aristotle, 1938, s.39). Bu ifadede yer, her bir parçanın unsurları tarafından kapsanan bir toplam olarak düşünülmemekte (her şey bir yeredir ilkesi) iken onu çevreleyen hiçbir unsur bulunmaz. Pou (*somewhere*), her şey bir yeredir, aslında bir tür

pozisyon betimlemesidir. Bir-pozisyonda-bulunmak (Being-in-a-position) Grekçe, bir market yerinde bulunmak pou anlamındaki yer kavramını karşılar (Aristoteles, 1938, s. 5). Cismin parçaları belirli bir yer işgal eder ve yine bu parçalar belirli bir ortak sınırdaki (*boundary*) birleşirler (Kiernan, 2018, s. 684). Devinim halinde olan şeylerin konumu o şeylerin bir yerde olmasına, yani pou olarak karşılanan yer ifadesine denk gelmektedir. Bu noktada, Platon'un boş mekân (*receptacle* ya da *reservoir*) kavramsallaştırmasının tam tersi açığa çıkar ve Aristoteles şeyleri 'bir yerde' olmaya diker. Aristoteles için şeyin bir yerinin olması, yer işgal eden şeylerin sınırları ile yerin sınırının bir konumda (*location*) bir araya gelmesini ifade eder ve devinim yani *kinesis* olmaksızın olanaklı değildir. Bir şey/cisim bir yer işgal edebilir<sup>ii</sup> ama yerin kendisini ifade etmez. Bu noktada, akılda tutulması gereken temel unsur devinim olmaktadır. Nasıl Hesiodos için önce kaos varsa Aristoteles için de devinim olmaksızın bir yerde olmak söz konusu değildir. Diğer açıdan, "Aristoteles'e göre Platon madde ve uzamı aynı şey kabul etmektedir" (Karaman, 2019, s.129), oysa yer, hem madde hem biçimden farklı ve cismi saran bir şeydir (Aristoteles, 2019, s.147). Jammer için Aristoteles, *Kategoriler* ve *Fizik* adlı eserlerinde mekân ve yer olmak üzere iki farklı kavrama işaret etmektedir. Yer (*place*), *Kategoriler*'de mekân (*space*), *Fizik*'te ise *topos* anlamına gelir (Jammer, 2012, s. 17). Fakat Aristoteles her iki kelimeyi de ifade eden *topos* kavramını kullanır (Mendell, 1987, s. 207). Her şeyin bir yerinin olması anlamında *topos*, mekân anlamından ziyade yer ifadesini karşılar. Nitekim Bochner Antik Yunanlıların mekânı (*space*), yer ifadesini karşılayan *topos* olarak değerlendirdiğini belirtir (Akt. Malpas, 2018, s. 24). Ayrıca Antik Yunanlıların mekân (*space*) gibi bir kavrama sahip olmadığını belirten Heidegger, onların yer kavramını Kartezyen yayılım (*extension*) kavramına benzer biçimde anlamadıklarını ifade eder (Heidegger, 2000, s. 69-70).

### **Yer Algısından Mekân Algısına Modernite Eşiği**

Modernite gündelik yaşam pratikleri açısından yer meselesine bakışı köklü bir biçimde değiştirmiştir. On yedinci yüzyıl; toplumsal, kültürel, ekonomik değişikliklerin ortaya çıktığı bir zaman dilimi olmasının yanında yer ve mekân tartışmasına dair köklü değişiklik dönemi olarak da ifade edilmelidir. Yer kavramına dair anlayış, gittikçe matematiksel ve geometrik bir mekân anlayışına dönüşmüştür. Bu dönüşümde ise orta çağ mekân ve yer tasavvurunun etkisi önemlidir. İlk olarak, "Orta çağ mekân ve yer teorilerinin evrimini betimleyen soruşturmalar, Tanrı'nın ve ruhani varlıkların konumuna ilişkin soruları içerir" (Tiziana, 2019, s. 71). Yer



tartışması, özellikle tanrının evren üstü veya ötesinde olduğu; insani yer, mekân ve zaman niteliklerinin tanrısal varlığın niteliğini ifade edemeyeceği anlayışı üzerinden genel çerçevesini bulur (Augustinus, 2010). Oysa modernite ile birlikte coğrafi, fiziksel ya da geometrik niteliklere sahip yerin nasıl tanımlanacağını kendine yeten insan belirlemektedir. Bu yer tanımlama deneyimi bölünebilen, ölçülebilen bir mekân-zaman anlayışını belirginleştirir. Jammer bu dönüşümü, Aristotelesçi mantıksal-sözel soruşturma yöntemiyle Galileo'nun geometrik-matematiksel dilinin yer değiştirmesi olarak tanımlar (Jammer, 2012, s. 217). Özellikle Galileo'nun gökyüzünü gözlemlemek için kullandığı teleskopun icadı ile "insan duyuları ve insan bilgisi üzerine doğa tarafından -ya da tanrı tarafından- dayatılan tüm sınırlama" aşılmış oldu (Koyre, 1998, s. 74). Böylece tanrı merkezli bir yer tanımından insan merkezli mekân kavrayışına doğru önemli adım atılmıştır.

Modern mekân ve territorialité kavramının geliştiği eşik tam da bu noktadır. Nitekim bununla yakın bir ilişkisi bulunan harita, haritalandırmak (*map, carte, cartographe*) kavram kategorisi de Fransızca ve İngilizce literatürüne yaklaşık aynı yüzyıllarda girmiştir (Biggs, 1999, s.376-380). Böylece mekân ve *territorialité* ekseninde belirli türden ölçüm prosedürleri ile doğanın ve şeylerin açıklanmasına ilişkin yeni bilgi ve pratikler kümesi belirginleşir. Bilgi ve pratik deneyimi, teolojik kaynaklı olmaktan fiziksel ve matematiksel bir akıl yürütmeye evrilmiştir. Dolayısıyla yerlerin ilişki yapısı ve ona dair anlamlandırma ağlarına dair bu değişiklik, ilk olarak bilgi ve pratiklerde görünür olur. Moderniteyi karakterize eden şeyin bilgi ve pratik arasında bir ikilik olduğunu bunun da gündelik pratiklerde bir bölünmeyi ortaya çıkarttığını belirten Raffestin ve Bresso için de "modernite ilkesini ortaya çıkaracak olan bu karakteristik bölünme, on altıncı ve on yedinci yüzyıllar arasında gerçekleşir. Bu yüzyıllar arasında, kökeninde ...bir kırılma, süreksizlik, bir kriz" (Raffestin, Bresso 1982, s. 188) olan yeni ilişkiler yüzyılıdır. Bir yanda bilgi diğer yanda dünya veya doğanın olduğuna ilişkin bu etkin ayırım, modern bilimin de başlangıcı olan bu ikili anlayış çerçevesi, modernite ilkesinin de ortaya çıktığına işaret eder.<sup>iii</sup> Aynı dönem yine Whitehead tarafından özellikle ışık ile ses teorileri açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilir (2017, s.37). Zamana ilişkin de yeni bir anlayışın hâkim olduğu bu evrede Newtoncu bir çerçeveye sahip mutlak zaman anlayışı hâkimdir. Bu zaman "süresiz anların düzenli bir dizilimidir ve bu anlar bizim tarafımızdan sadece zamanı-düzenleyen bir ilişki olan ardışık ilişkideki *relata* olarak ve zamanı düzenleyen ilişki de anları ilişkilendiren şey olarak bilinir. Diğer bir deyişle, zaman kavrayışımızda her birinin bir diğerine işaret ettiği ilişki ve anları bir arada biliriz" (a.g.e, s. 44). Doğa, ardışık nesnelere toplandığı bir mekân teorisine, zaman da

yine ardışık ve ölçülebilir bir zaman teorisine dönüşmüştür. Mekân ve zaman meselesi geometrik noktaların birbiriyle ilişkisi üzerinden mekanik bir çerçevede anlaşılır. Newton için yer ve mekân mutlak ve göreceli olmak üzere iki çerçeveden değerlendirilmelidir. Ona göre,

Mutlak mekân (*absolute space*) doğası gereği dışsal hiçbir şeyle ilişkisi olmaksızın, her zaman aynı ve değişmez kalır. Bağlı/göreceli mekân (*relative space*), mutlak mekanların bazı hareketli boyutu ya da ölçümüdür; ki bu, duyularımızın cisimler açısından kendi pozisyonlarını belirlediği ve genellikle hareketsiz uzam (*immovable space*) açısından ele alınan; kendi konumu yeryüzü açısından belirlenen bir yeraltı, havai veya gökssel uzam boyutudur. Mutlak ve göreceli uzam; şekil ve büyüklük bakımından aynıdır; ancak birbirinden ayırtılamayacak düzeyde her durumda aynı kalmazlar (Newton, 1974, s. 6-7).

Bir yanda değişime uzak bir mekân diğer yanda da değişime dahil olan ve kendi pozisyonu da değişmeyen mekâna göre belirlenen bir sınıflandırma ile karşılaşırız. Değişmeyen mekân ve değişen mekân olmak üzere bu ikili açılım, yer kavramının da kendisine göre sabitlenebileceği ekseni oluşturur. Nitekim “yer (*place*) bir cismin işgal ettiği mekânın (*space*) parçasıdır; gerek mutlak gerek ise göreceli olsun yer mekana göredir. Yani ne cismin dışsal yüzeyini ne de durumunu değil, mekânın bir parçasını diyorum” (Newton, 1974, s.7). Yer mekânsal bir uzantıdır ve cisimlerin mekânda bir yer işgal ettiği, bölünebilir düzenlenebilir birim olarak karşımıza çıkar. Cisimler mekâna içseldir yer gibi, ama onlar mekân içinde bir yerdedir. Yer ve mekân gibi ikili bir perspektife sahip olan Newton, aynı zamanda mekânı da ikili bir bakış açısından ele almaktadır. Bu anlayışın bir yandan şeylerin sonsuz yayılımı anlamındaki mekân -bu mekân daha çok orta çağda tanrının yeri tartışmalarındaki sonsuz Tanrısal bir çerçeve- ile diğer yandan beden ya da nesnelere sınırlılığının doldurduğu sınırlı mekân arasında ikili bir anlayışı ileri sürer. Nitekim *Felsefi Yazılar*'da yer, cisim/bedenler tarafından doldurulan; cisim ise tüm benzer ya da farklı diğer cisim/bedenleri dışlayacak düzeyde yeri tamamen dolduran ve bu doluluğu sağlayan unsurdur. Sanki içine girilmesi imkânsız bir yapı gibi, der (Newton, 1685, s.13). Cisimler de dahil olmak üzere yer de mekânın (*space*) içinde ve onun bir parçasıdır ama kendisi değildir. “Ama burada sadece cisimler düşünüldüğünden ve nüfuz edilebilir şeyler olmadığından, [yeri] bir şeyin doldurduğu/içine yerleştiği\* mekânın (*space*) parçası olarak tanımlamayı tercih ettim” (Newton, 1685, s.13). Hareket ise (*motion*) yere atfedilen bir nitelik olduğu için mutlak mekân içinde değişen cisimlerin sınırlı alanı (*area*) olarak düşünülmektedir. Aynı zamanda hareket; geçiş, yer değiştirme (*translation*) ve göç (*migration*) kavramlarıyla ilişkilidir. Bu nedenle, Newton için hareket bir cismin bir yerden diğerine geçişi ya da yer değiştirmesi olarak

tanımlanabilir. Mekânı cisiminden ayıran ve hareketi de mekânın unsurlarıyla ilintili gören Newtoncu anlayış içinde mekân sonsuza kadar genişleyebilen bir nitelik taşır. Mekân her yöne sonsuz bir yayılıma sahiptir. Bunun nedeni ise herhangi bir limiti/sınırı, aynı zamanda o limitin ötesinde bir mekân olduğunu tasarlamaksızın düşünmenin imkansızlığıyla ilişkilidir (Newton, 1685, s.23).

### **Kartezyen Moment ve Mekân Kavramsallaştırması**

Modern düşüncenin en temel sorunsallarından biri mekân tartışması ile ilintilidir. Nitekim mekânın nasıl tanımlandığına ilişkin Newtoncu görüş keskin bir dönüşümü ifade eder. Bu nedenle Koestler “evren hakkındaki bilimsel düşüncelerin tarihi bir cümlede özetlenecek olursa, sadece on yedinci yüzyıldan önce görüşümüzün Aristotelesçi, bundan sonra ise Newtoncu olduğunu” (2013, s. 458) belirtir. Fakat bu anlayışın kilit başka bir düşünür Newtoncu mekân anlayışını öncelemektedir. İnsan varlığı ile mekân ilişkisinin nasıl düşünülmesi gerektiğine dair bu sorunun kilit düşünürü Descartes’tır. Özellikle Galileo ve Newton açısından mekânın geometrik ve matematiksel açıklaması, yeni bir ilişki tarzının ortaya çıktığını gösterir. Daha net ifade edilirse, Orta çağ boyunca hüküm süren Aristotelesçi *cosmos* tasarımı yerini Galileo ve Newtoncu matematiksel evrene (*universe*) bırakmıştır (bkz. Koyre, 2004, s. 155-56). İnsan merkezli bilginin, yani hakikatin restorasyon çağı olarak isimlendirilebilecek bu periyod bilginin insan zihni çerçevesinde keşfinin çağı olmuştur. Nitekim mekân ve yer kavramının modern güzergahının çoğu açıdan Kartezyen anlayıştan kaynaklanmasının nedeni düalist bir form ekseninde mekânın ‘parçalanması’ (fragmante) ilintilidir. Bu nedenle Newtoncu anlayıştaki böyle bir parçalanma (fragmante) ya da ikili mekân tasarımı Descartes’tan miras kalmıştır. Nitekim evreni matematiksel ve mekanik açıdan incelemek, modernitenin mekân anlayışıyla ilişkilidir ve “Newton’un da yarı-Kartezyen bir mekanikçi” (Walton, 2005, s. 22) olduğu vurgulanmalıdır. Matematiksel mekanikçi mekân anlayışı ekseninde “matematiksel evrenbilimin ilkelerini açık ve seçik olarak formüle eden Galileo değil, Bruno da değil, ama Descartes olmuştur” (Koyre, 1998, s. 81). Bu açıdan bakıldığında, *Thegonia*’da kaos ile birlikte düşünülen yer anlayışı yerini matematiksel ve düzenli bir evren (*universe*) tasarımına bırakmıştır. Bu kopuşu David M. Miller ile Palmerino “mekân metafiziğinden mekân epistemolojisine doğru bir geçiş” olarak değerlendirir (Palmerino vd. 2019, s.4; Miller, 2014, s. 19-21). Mekân temsilindeki bu değişim “sınırlı, kapalı ve hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir

*cosmos* temsilinin yıkılışını; yerini sonsuz bir evren (*universe*) tasarımına bırakmasını” temsil eder (Koyre’den akt Miller, D. M. 2014, s. 21). Bu ise mekân epistemolojisinde, mekân metafiziğinde ve mekân ontolojisinde köklü bir değişiklik anlamına gelir. İlk olarak özne, kozmik yer anlayışı için emsalsiz, kurucu bir ilişki vaadi ifade etmezken (Tuan, 2001, s.150) ben’in mutlak temellendirmesi olarak Descartes’çı düşünüyorum ediminin öznesi, mekânı öznenin temel belirleyeni olmaktan ziyade onun yayılımı (*extension*) ekseninde bir nicelik olarak değerlendirmektedir. Descartes’in mekân tahayyülü, açık ve seçik bir hakikat ilkesini temellendirme hedefiyle kesinlik çerçevesini kuracak mutlak bir öznenin hareket eder. Şüpheye mahal vermeyecek bir başlangıç noktası, aynı zamanda, mekân tahayyülünün analizine giden temel ve kurucu bir uğrak olarak karşımıza çıkar. Bu nokta Descartes’ın şu alıntısından hareketle belirginleşir:

Ne olduğumu dikkatle inceledim ve hiçbir bedenim olmadığını, içinde bulunduğum ne bir dünya, ne de bir yer olmadığını farz edebildiğim halde, bu yüzden kendimin var olmadığını farz edemediğimi; tersine, sırf başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünmemden, kendimin var olduğu sonucunun pek açık ve pek kesin bir şekilde çıktığını...ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer’e ihtiyacı bulunmayan ve maddî hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz (Descartes, 1984, s.33).

Mekân deneyimine ilişkin çerçeve Descartesçı mutlak özne tasarımının uzantısı, nesnesi olarak belirmektedir. Bu yüzden mekân, içi boş olarak doldurulabilecek bir tür sıklık seyrekliği (Tuan, 2001, s.51) derinlik, en vs. gibi niceliksel unsurları belirginleştirir.

*‘Düşünüyorum, o halde varım.’* Düşüncelerini düzenli olarak yönlendiren bir kimseye kendini gösteren ilk kesin hakikat düşünen öznenin varoluşuna, yani bireysel bir şeye ilişkin olmaktadır. Kuşkusuz söz konusu olan duyuların tanıttığı özelliklere benzer maddesel bir şey değildir: Ben, hala bir bedenim olduğundan kuşku duymakta ve onun bir hayal olduğunu düşünmekteyim (Beyssade, 1997, s. 72).

Bu noktada, bedenin mekânsal kuruluşu belirgin hale gelmektedir. Modernite çerçevesinde işleyen yer ve mekânın kullanımları arasında temel bir fark ortaya çıktığı belirtildiğinde, bir yandan yerin mekâna göre tanımlandığı diğer yandan mekân tanımının da zihnin pratik uzantısı haline geldiği ifade edilmektedir. Bu pratik uzantıdan kastedilen ise mekânsal olan ile insan zihni arasında bir ayırım yapılmasıdır. Mekân bedenin deneyim alanı ile ilişkilendirilirken zihin bu

mekânsal ilişkinin dışında konumlandırılır. Descartes için ben ile uzamlı olan şey (*res extensa*) arasındaki temel ilişkinin zihinsel bir etkinlik olarak belirginleştiği bu evren tasarımı, bedenın konumuna ilişkin mekânsal koordinatları ortaya çıkarır. Bir bedenın diğer insanların sahip olduğu bedenlerle konumlanması ile mekânsal konumlanması ve bir sonraki konumsal işleyişi, öznenin kendi zihni ve bedeni arasında bir hacim, uzantı ve şekli nitelik kazanır.<sup>iv</sup> Daha net ifade edilirse, bedenın kendisi zihnin doldurduğu mekânsal bir boyut olarak ortaya çıkar (Curley, 1993, s.164-66). Bu noktada, Descartes özellikle altıncı meditasyonda şunu belirtir:

Belki...bana sımsıkı yapışmış bir bedenim var, ama bir yandan yer kaplayan bir şey değil de yalnızca düşünen bir şey olduğum sürece kendimle ilgili açık ve seçik bir fikrim de olduğundan, diğer yandan düşünen bir şey değil de yalnızca yer kaplayan bir şey olduğum sürece bedenimle ilgili bir fikrim olduğundan, benim gerçekten bedenimden ayrı olduğum ve onsuz varolabileceğim kesindir. (2015, s.110)

Nihai olarak, Descartes ikinci meditasyonla başladığı özneyi temellendirme hedefinden altıncı meditasyonla birlikte mekansallığı da ayırmış olur (Descartes, 2007, s. 81-85; 2007, 52-58. madde). Bu tasarım olanağı, evrenin *merkezileşmiş uzamsal tasarımından (centered spatial framework)* yönelimli uzamsal bir evren tasarımına (*oriented spatial framework*) dönüşümle paralel işler. Nitekim Descartes için mekân, *spatial extensionları* olan içi dolduracak boş bir yayılım olarak belirginleşir. Bu nedenle mekân, belirli bir koordinat sistemi ile kartografyanın tercümesi ekseninde biçimlendirilen çeşitli nicelikler kesişimi olarak değerlendirilir. İlgili kesişim eksenlerini ise şöyle açıklamak mümkündür: Zaman ve mekân modern koordinat sistemi içinde alan ve hacmi olan, bir birim olarak ölçülebilen mutlak bir niceliktir (Tuan, 2001, s.51). Nitekim Descartes mekânı şöyle tanımlar:

Bu konuyu uzunluk, enlilik ve yükseklik ya da derinlikçe sınırsız olarak yayılımsal (*étendu*), parçalara bölünebilir, çeşitli şekil ve büyüklüklerde olan, her türlü hareket ya da yer değiştirmeye elverişli, sürekli bir cisim, ya da sınırsızca yaygın bir mekân olarak anlıyordum; çünkü, geometriciler objelerinin bütün bunlardan meydana geldiğini varsayarlar. (1984, s.36)

Bu noktada, paralel bir saptama yaparak mekân ile yer kavramları arasında bir ayırım olduğunu savunan De Certeau, mekânın yön rotasyonları, hız ve zaman değişkenleri arasında bir bileşke olduğunu belirtir. Bundan hareketle mekân, devingen parçaların kesişim noktalarından meydana gelir. Bu ise mekânın bir tür kendi içinde yer alan parçaların devinimsel birliği ile işlediğini ifade eder (1988, s.117). Mekânın içinde konuşlandırılmış hareket topluluğu olarak işleyen bu devinimsel birlikler, bir mekân geometrisi işlevi görmekte ve bu geometrik tasarım

mekân kullanımının toplumsal kullanımlarına dair (Jean-Didier, 2014, s. 3) netliği ifade etmekte yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle modern mekân tasarımının ana çerçevesi, bir yandan uzamsal şeylerin varlığı (*res extensa*) diğer yandan bunun bilgisine sahip bilinçli özne (*res cogitans*) arasındaki bölünmeden kaynaklı kopuşa işaret eder.

### Modern Mekansallığın Metafizik Karakteri ve Fenomenolojik Şerh

Descartes mekânsallığı, özne ve yayımlı şeyler çerçevesinde betimleyerek öznenin dışında kurulacak bir nesnel mekân şeklinde kavrar. Oysa bu düalist kavrayış fenomenoloji düşünürleri için, insan deneyiminin mekanla olan ilişkisini problemlili hale getirmektedir; çünkü bu çerçeve dünya sorununu ıskalar. Bunun en açık ifadesini Descartes'in şu ifadesinde bulabiliriz:

...ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer'e ihtiyacı bulunmayan ve maddî hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz (Descartes, 1984:33)

Kartezyen yer tahayyülü açıktır: Zihin kurucu bir çerçeveye işaret eden tözsel bir unsurken, mekân (*space*) yayılım/uzantılarına (*etendue*) göre üretilmiş niceliksel ve bilince dışsal bir unsurdur. Böylece özne ve nesne ayırımına dayalı düalist bir evren tasarımı formüle edilmiş olur. Bu noktada Descartes için de mekân bir boşlukla tanımlanmaz. O, boşluk yerine mesafe ya da iki şeyin birbirine göre aralığından, mesafesinden söz eder. Bu nedenle, Kartezyen mekânın uzanım/boyut niteliği (*dimensional space*) onu bir yakınlık ve uzaklık ilişkisinin odağı haline getirir. Bu yönüyle Platoncu anlayışın tersine Aristotelesçi kavrayışa yakın görünmektedir. Dolayısıyla mekânın yayımlısal karakteri onun bir koordinat ve ölçü meselesi olarak belirginleşmesine işaret eder. Mesafe ise noktalar arasındaki bir ölçüm ilişkisidir. Bu aşamada Kartezyen mekân tasarımına ilişkin Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, Descartes'in dünyanın ontolojik temel belirlenimini *extensio*'da görmekte olduğunu ve böyle yaparak yayılım/uzam ile uzamsallığı birlikte tesis ettiğini hatta onunla özdeş kıldığını belirtir. Onun için Kartezyen dünya ontolojisi hem çevreleyen-dünya hem de Dasein'in mekansallığını pozitif biçimde ileri sürmeye yarayan negatif bir hareket noktasını oluşturur (Heidegger, 2018, s.145). Bu negatiflik, insan varlığı ile mekân arasındaki ilişkinin epistemolojik düzeyi ile ontolojik deneyimi arasındaki temel ayrımıdır. Mekânsal bir deneyim haline dönüşen *Dasein*'dan söz eden Heidegger için *res*

*cogitans*'ın varlık tarzı, daha doğrusu zihinsel olarak düşünen bir şey olarak varolmanın, yani 'sum'un varlık anlamıdır. Bu nedenle,

Yeni Çağ'da felsefi soru sormaların başlangıcı kabul edilen *cogito sum*'u keşfeden Descartes, *ego*'nun *cogitare*'sini ... incelemişti. Halbuki Descartes, *cogito* kadar asli olduğu kabul edilen *sum*'u hiç ele almamıştır...Oysa buradaki analitik, *sum*'un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır. Çünkü *sum* belirlendiğinde ancak *cogitationes*'in varlık minvali kavranabilir olacaktır. (Heidegger, 2018, s.83)

Descartes açısından, insan zihni insan varlığının ve onun şeylerle kurduğu ilişkide temel belirleyen olduğundan, sorun dış dünya ve ötekilerle olan ilişkilerin zihin aracılığıyla nasıl kurulacağına ilişkindir. Böyle bir kavrayış, dünya ve insan varlığının dünya-içinde-olma deneyimine ilişkin geleneksel Kartezyen epistemolojinin doğal tutumudur. Descartes açısından, "varlığın yalnızca ve yalnızca iki biçimi vardır. Özne özbilinçtir, kendine saydam değildir ve hiçbir dışsallık, hiçbir karanlık gelip içine sızamaz. Nesne dışsallıktır, *partes extra partes*'tir ve hiçbir şekilde içsellik değildir, bağrında hiçbir duyumsanırılık doğamaz" (Barbaras, 2015, s. 328). Husserl tam bu akışa müdahale etmek için "...fenomenoloji, nesneleştirici bilimin başladığı yerde biter" (Husserl, 2003, s.83) ifadesini ileri sürerek mevcut bilimlerin krizine işaret eden eleştirel bir tespitte bulunur.<sup>v</sup> Bu yönüyle insan ve dünya ilişkisini kavramakta başarısız olan modern felsefenin krizi somut bir tespitte dönüşmektedir. Bu tespitin diğer çerçevesi, bedensel bir varlık olarak insan ve mekân ilişkisinde Kartezyen tasarımın bedeni ıskalamasıdır. Merleau-Ponty felsefesini incelerken Renaud Barbaras, Descartes'ın "*Res cogitans* ve *res extensa* sınıflandırılışında öz bedeninin deneyimine yer yoktur" (2015, s.328) saptamasıyla bedeninin zihinsel olana ikincil olarak değerlendirildiğine işaret eder. Oysa bedensel insan varoluşu bir yerde ve bir pozisyonda bulunma temelinde (Merleau-Ponty), bir dünya-içinde-varlık olarak (Heidegger) mekân-zamansal olmaya yazgılıdır. Örneğin Husserl için "düşünümünden önce kişi yönelimsel nesneyi algılar (*perceive*) ancak kişi yönelimsel edimi deneyimler (*experience*)" (Zahavi, 2003, s.88) ifadesiyle bilinç ve onu kuşatan çevrenin (*surrounding*) (Husserl, 1983, s.54-55), dünyanın refleksiyon açısından problemini bilincin yönelimselliğiyle gidermeye çalışır. Temel sorun, kendi içine kapalı bir öznenin yaşamın içkinliğinde dışarıdaki bilgiyi nasıl elde edebileceğine dair yanıtı ilişkindir ve bunun doğal tutum içinde karşılığı yoktur. Bütünüyle kendi bilinçli yaşamının içkinliği içinde yer alan bilgim, nasıl oluyor da dışımdaki dünyaya ilişkin nesnel bir anlamlılığa kavuşabiliyor sorusuna Kartezyen epistemoloji bilinç çerçevesi içinden herhangi bir cevap bulunamaz (Kockelmans, 2007, s.137). Bu nedenle, Kartezyen felsefenin temel

çerçevesi zihnin lehine mekânın tali olduğu bir mekân metafiziği inşasıdır. Fenomenoloji, bu metafizik tutumda insan deneyimi ile varoluşunun mekân ve zamansal doğası (*spatio-temporal*) arasındaki ilişkinin iskanması krizine işaret eder. Geleneksel felsefede insan deneyiminin mekânsal niteliği, bir algılama ve tecrübeden ziyade yersiz, bedensiz ve *buradalıksız* bir sorundur. “Özne, bu yaklaşıma göre ‘saf bilinç’ demektir. Kendisi kendine tamamıyla şeffaf olup çehresi söz konusu rasyonel dünyaya dönüktür. Özne, dünyayı bizatihi olduğu gibi yani nesnel olarak bilebilmektedir” (Kockelmans, 2007, s.124-25). Oysa fenomenoloji, insan varlığını Descartes gibi somut, maddi ve zamansal olan bir dünya deneyiminden yalıtılmak yerine, dünya-içinde-varlık olma halini, bilincin şeylere yönelimi, dünyanın algılanışı ile mekân-zamansal bir varoluş olarak ele alır. Bu noktada örneğin “çağdaş fenomenoloji dünyaya olan erişimimizi kendi hareketsel yönelimimiz ya da duyuşsal yönelimlerimiz tarafından gerçekleştirilmiş” olan niteliğini sorgulamaya açar. (Merleau-Ponty, 2015, s.358). Burada, öznel deneyimin bir yaşantı dünyasını anlamlı görmesi hem bedensel hem de perspektifi bir deneyimi ifade eder (Merleau-Ponty, 1983, s.53-56). Perspektif, bedensel deneyimin şeylere, nesnelere ve öteki öznelere ilişkin konumsal (*locational*) bir tecrübesini ifade eder. Böylece, örneğin bir şeyi görme, öznenin aynı zamanda görülüyor olduğuna ilişkin perspektifsel algısına işaret eder (Merleau-Ponty, 1968). Bu tarz bir perspektifsel algı Kartezyen özne açısından ifade edilemez. Nitekim ego-cogito olarak tasarlanmış Kartezyen kurucu öznenin asli dünyası Husserl için “aslında...bilinçli bir *cogito* içinde varolan... şeyden başka bir şey değildir” (Husserl, 2010, s. 86). Descartes için dünya, özne bilincinin dünyasıdır. Onun tasavvuru dünyasız bir öznenin olabileceği ama öznesiz bir dünyanın olmayacağı üzerinde şekillenir. Dolayısıyla bu tabloda mekânın tasviri bedensel bir varlığın yönelimsel, duyuşsal oluşuyla değil, bilincin içkin yasalarıyla ifade edilir. Geleneksel Kartezyen epistemolojinin aşkınsal tarafı, insan deneyiminin; algısal, duyuşsal ve dünya-içinde varoluşsal yanlarını törpüleyerek bir mekân tahayyülüne sahip olmasında yatar. Dolayısıyla fenomenolojik eleştirinin Husserl ile başlayan ilk şerhi, “ben düşünüyorum” a (*ego cogito*) yeni bir unsur ilave edilerek “ben düşünülene düşünüyorum” a (*ego cogito cogitatum*) dönüşür. Bu şu demektir: Tüm bilinçli farkındalıklar, yönelimsel farkındalıklardır (Kockelmans, 2007, s.129). Böylece mekân, aşkın bir zihnin uzantısı olmaktan ziyade içinde kendi deneyimlerini, geçmişini ve geleceğini algılayabileceği bir varoluş tablosu sunacak şekilde yaşam-dünyası deneyiminin kurucu çerçevesi olarak belirginleşir. Bu nedenle, örneğin Merleau-Ponty için mekânı parçalarının genişliğine, yüksekliğine ve derinliğine göre yan yana konmuş olarak tanımlamak söz konusu değildir. Bu şeylerin hepsinin birlikte-varolduğunu belirtir çünkü bedenimizin



dünyaya benzersiz şekilde tutunuşu içinde sarmalanmıştır (Merleau-Ponty, 2017, s. 373). Beden onun için mekânda yan yana konmuş organların bir araya toplanmasından ziyade bölünemez bir mahiyettir. Özne, bir bedensellik olarak belirginleşen fiziksel duyumsal bir tecrübenin odağıdır. Şeyleri mekânda algılayan ve bu algılamada kendinin algılayan olarak bulunmasını da kavrayan, bu bedensel-öznelliktir. Daha net bir ifadeyle, Merleau-Ponty bunu şöyle formüle eder: “Bedenimin benim için sadece bir mekân kesiti olması şöyle dursun, bedenim olmasaydı benim için mekân da olmazdı.” Aristoteles’in devinime ilişkin yankısını Merleau-Ponty’de de işitiriz. O da bedenin mekansallığının temel olarak edimsellikte, bir bakıma devinim çerçevesinde gerçekleşeceğini düşünür (2017, s. 152). İnsan varlığının mekân deneyimi varoluşsal bir kendini kurma, inşa etme pratiğine içkindir. Heidegger için insan varlığı (*Dasein*) gündelik pratiklerle meşgul olan dünya-içinde-varlık olarak ikamet edendir. Dünyada olmak *Dasein* için ikamet etmek demektir. Bu nedenle, *in-der-welt-sein* açıklaması dünyada bir varlığın ikamet pratiği açısından değerlendirilebileceğine işaret eder. Bu noktada, Heidegger’in ikamet etme ve inşa etme meselesini birlikte ele alması tesadüf değildir. Heidegger ikamet etmeyi (*dwelling*) basit biçimde coğrafi bir konumlanış olmaktan ziyade, mekânsal devinimin varoluşsal deneyimi olarak sürekli bir inşa etme-düşünme pratiğine içkin olarak nitelendirir. İkamet etmek, mekânda, insan varlığının kendini kurduğu bir etkinlik olarak inşa edilen (*building*) (Heidegger, 1996, s. 67-70) ev/yurt gibi anlamları barındırır. Bu noktada metafizik bir mekân, insan varoluşunun dünyada-bulunuş tarzında, yönelimsel deneyime el konması anlamına gelir; çünkü insan varlığı inşa etmek-ikamet etmek-düşünmek birlikteliğinden kopmuştur. Bunun sonucunda ise modern mekân insan varoluşu için bir köksüzlüğün deneyim alanı olmaktadır. İnsanın kendi deneyimine özgü koşullarda; ortak tarih, ortak tecrübe, gündelik yaşam alışkanlıkları, aidiyet örüntülerinde bireysel anlamlandırma repertuarı düzeyinde değil, bütünsel yaşam dünyası değişimi olarak bir köksüzleşme söz konusudur.

### Sonuç

Modern mekânın, nesnellik, dışsallık, hesaplanabilirlik gibi kategoriler üzerinden inşa edilmesi, bir yönüyle insan varoluşunu deneyimin mekânsal imkanlarından kopartmak/dışlamak anlamına gelir. Heidegger’in ifadesiyle çağdaş insan mekandadır ama ikamet eden anlamında değil. Bu yüzden mekân şu haliyle ‘şeylerin evrensel bağlantı kuvveti’ (Merleau-Ponty, 2017, s.331) olma potansiyelinden uzaktır. Dolayısıyla Heidegger’in, çağdaş insanın ikamet etme

deneyiminde ortaya çıkan soruna ilişkin vurgusu dikkate alındığında mekân ve insan varoluşunu iç içe kılan bağların kopması ile fark edilir hale gelen bir mekân metafiziğinin belirginleştiği söylenmelidir. Soyut ve matematiksel mekân (*space*) tasarımını insan deneyimi ve varoluşun yer/konumlarına (*location, place*) dayatmak, alan (*land*), yurt/ev (*home*) ile ülke (*country*) olan yerler üzerinde modern devletlerin hakimiyet alanını da (*territory*) çizmesini olanaklı kılan çerçeveyi ifade eder. Bugünkü kriz, soyut ve matematiksel mekân (*space*) tasarımının insan deneyimi üzerindeki tahakkümüyle ilintilidir. Stuart Elden bugün tam olarak bu durumda bir kayma olduğunu belirtir ve mekânın, artık tek bir ülkenin veya ulusun sorumluluk alanında olmadığını gittikçe bir bütün olarak dünyanın alanına, dünyanın kendisine dönüşen karakteri olduğuna işaret eder (Elden, 2005, s.15-6). Bu kayma bir krize işaret etmektedir; fakat bu krizin yörüngesinin kolektif bir yaşam-dünyasının sonsuz ritmine imkân tanıyan dönüşümü de yeşerttiği bir kenara not edilmelidir. Yaşadığımız krizin temel konusu; beden ve mekâna ilişkin mücadelenin nasıl şekilleneceği ile algılayan, tecrübe eden bir insan varoluşunun dünyaya yöneliminde nasıl bir yaşam-dünyası inşa edilebilir noktasına odaklanmaktadır. Mekân kavramı etrafında dönen tartışmalarda dünya-içinde-varlık olarak bir varoluş kaygısı taşımak insan eylemlerinin bir tür radikal başlangıca tahvil edilebilme potansiyelini de barındırmaktadır. Bu nedenle, mekânın Antik algılanışı ile modern mekân kavramsallaştırması arasında temel bir kırılmaya işaret etmek, neyin bittiğine ilişkin (Anders'ın metnin başındaki ifadesinden hareketle) yeni bir başlangıcın çerçevesini belirleme anlamını da taşımaktadır. Bugün modern mekân algısına içkin olan metafizik karakter, yaşam dünyasının her alanına sirayet etmiş bir krize işaret etmektedir. Krizin aynı zamanda bir olanaklılık ufkuna kapı araladığı düşünüldüğünde, sonların-sonu'ndan sonra nasıl bir başlangıcın yaşam-dünyasına tahvil edileceği etik, politik ve kolektif bir refleksin temelini oluşturur. Mekânsal olana ilişkin deneyim tüm bu unsurları barındıran bir varoluş mücadelesidir ve kriz her birine içkin, her birinin kendi alanında (*territory*) bir hükümlerlik çerçevesi bulur. Önemli olan soru bu krizin, nasıl bir öznel ve kolektif varoluş imkanına emanet edileceğidir. Tüm sonların-sonu aynı zamanda yeni bir başlangıç ufkunu da barındırma umudunu taşımamıza olanak verir. Mekâna kilitlenmiş insan varlığını, dünyada ikamet eden (*dwelling*) niteliğiyle ele aldığımızda (Heidegger, 2001, s. 144) sonlu, yitimli ve belirli bir dil ile bağlama kilitlenmiş varlık olarak değerlendiririz. Bu aynı zamanda yerleşik ve olgusal (*facticity*) bir yaşam dünyasının (Tonner, 2018, s. 2-4) kolektif failleri olarak mekâna tahvil edilebilecek başlangıçları ve mekânı metafizik bir kopuşun neden olduğu güncel krizden çıkartacak potansiyelleri de barındırır. Dünyanın içinde yaşadığı mevcut karanlık krizi, metafizik

bir mekân ile bu tasarım içinde eylemleri, tarihi, deneyimi gasp edilen mekân-zamansal (spatio-temporal) insan varoluşunun yaşantı mekânı arasındaki kriz olarak düşünmek gerekir.

#### ORCID ID

Ahmet EKER



<https://orcid.org/0000-0002-0097-2972>

#### **Declaration of Conflicting Interests**

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

#### **Çıkar Çatışması Beyanı**

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

## KAYNAKÇA

- Adams, S. (2011). *Castoriadis's ontology: being and creation*, New York: Fordham University Press.
- Anders, G. (2007). *Le temps de la fin*, Paris: L'Herne.
- Aristoteles (2019). *Fizik*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY.
- Aristotle (2002). *Categories and de interpretatione*, der. J. L. Ackrill, Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1991). On the universe, Çev. E. S. Forster, *The Complete Works of Aristotle vol-1*, der. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle (1938). *The categories; on interpretation; prior analytics*, Çev. H. P. Cooke, H. Tredennick, Londra: Harvard University Press.
- Augustinus (2010). *İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Barbaras, R. (2015). "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine", Çev. Gül Tonak, *Merleau-Ponty: Fikir Mimarları – 31*, der. Emre Şan, içinde, İstanbul: Say Yayınları: ss. 327-380.
- Beyssade, Jean-M. (1997). "Descartes: Felsefi bir Devrim mi?", Çev. Tülin Bumin, *Cogito Dergisi* 10, İstanbul: YKY.
- Biggs, M. (1999). "Putting the State on the Map: Cartography, Territory, and European State Formation", *Comparative Studies in Society and History* 41 (2), ss.376-380.
- Burn, L. (2017). *Yunan mitleri*, Çev. Nagehan Tokdoğan, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Curley, E. M. (1993). "Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas Meditations on first Philosophy in Focus", *Rene Descartes*, der. Stanley Tweyman, Londra: Routledge, ss.159-185.
- De Certeau, M. (2009). *Gündelik hayatın keşfi*, Çev. Lale Aslan Özcan, Ankara: Dost Yayınları.
- De Certeau, M. (1988). *The practice of everyday life*, Çev. Steven Rendall, Berkeley: University of California Press.
- Derrida, J. (2008). *Chora*, Çev. Didem Eryar, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Derrida, J. (1997). *Chora, Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*, der. Jeffrey Kipnis ve Thomas Leaser, New York: Monacelli Press, ss. 15-32.
- Descartes, R. (2015). *Meditasyonlar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Felsefenin ilkeleri*, Çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (1998). *Descartes: The world and other writings*, Çev. ve der.: Stephen Gaukroger, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1984). *Metot üzerine konuşmalar*, Çev. K. Sahir Ser, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Elden, S. (2005). "Missing the Point: Globalization, Deterritorialization and the Space of the World", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30(1), ss. 8-19.
- Elden, S. (2010). "Land, terrain, territory, progress", *Human Geography* 34(6), ss. 799–817.
- Geiselberger, H. (2017). *Büyük gerileme zamanımızın ruhu üzerine uluslararası bir tartışma*, Çev. Merisa Şahin, Aslı Biçen, A. N. Bingöl, Orhan Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve zaman*, Çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2001). "Building Dwelling Thinking", *Poetry, Language and Thought*, der. Albert Hofstadter içinde, New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to metaphysics*, Çev. Gregory Fried ve Richard Polt, Yale University Press.
- Heidegger, M. (1996). "İnşa Etmek Oturmak Düşünmek", Çev. Olcay Kunal, *Cogito Dergisi* 8, ss. 67-70.

- Hesiod (1988). *Theogony and works and days*, Çev. M. L. West, Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (2010). "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş", Çev. Kamuran Gödelek ve Taşkınır Ketenci, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6, ss. 71-92.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji üzerine beş ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Husserl, E. (1983). "The Considerations Fundamental To Phenomenology Chapter One", *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Çev. F. Kersten, Hollanda: Martinus Nijhoff Publishers, ss.51-63.
- Jammer, M. (2012). *Concepts of space: The history of theories of space in physics*, Massachusetts: Courier Corporation.
- Jean-Didier, U. (2014). "La Trace et le Territoire", *Actes Sémiotiques* 117, 3. Erişim adresi: <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5277>> (30/06/2014).
- Jones, Emma R. (2012). "The Nature of Place and the Place of Nature in Plato's Timaeus and Aristotle's Physics", *Epoché*, 16 (2).
- Kockelmans, J. J. (2007). "Edmund Husserl ve Fenomenoloji", Çev. Kaan. H. Ökten, *Cogito Dergisi* 50, ss. 111-141.
- Karaman, Y. (2019). "Ontolojinin Sınırları: Platon'un Khôra Kavramı", *Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kiernan, T. P. (2018.) *Aristotle dictionary*, New York: Open Road Media.
- Koestler, A. (2013). *Uyurgezerler: Bir bilim tarihi kitabı/ İnsanın değişen evren görüşünün bir tarihi*, Çev. Ekrem Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Koyre, A. (2004). "Galileo ile Platon" *Bilim Tarihi Yazıları* (6. Basım), Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Koyre, A. (1998). "Daha Önce Hiç Görülmemiş Şeyler ve Hiç Düşünülmemiş Düşünceler: Galileo ve Descartes", Çev. Aziz Yardımlı, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, İstanbul: İdea Yayınları.
- Kranz, W. (1994). *Antik felsefe: metinler ve açıklamalar*, Çev. Suad Y.Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Leach, E. R. (1971). "Cronus and Chronos", *Rethinking Antropology*, Londra Üniversitesi: The Athlone Press, ss. 124-132.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın üretimi*, Çev., Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Malpas, J. (2018). *Place and experience: A philosophical topography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Massey D. (2005.) *For space*, Londra: Sage.
- Mendell, H. (1987). "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place", *Phronesis*, 32 (1-3), ss. 206-231.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının fenomenolojisi*, Çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2015). "Görünür ve Görünmez Notlar", Çev. Ahmet Soysal, *Merleau-Ponty: Fikir Mimarları – 31*, der. Emre Şan, içinde, İstanbul: Say Yayınları, ss. 314-327.
- Merleau-Ponty, M. (1983). "The Relations of The Soul and the Body and the Problem of Perceptual Consciousness", *The Structure of Behavior*, Çev. Alden L. Fisher, Pittsburgh: Duquesne University Press, ss. 185-225.

- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible: Followed by working notes*, Çev. Alphonso Lingis, der. Claude Lefort, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'Œil et l'esprit*, Paris: Gallimard.
- Merrifield, A. (1993). "Place and Space: a Lefebvrian Reconciliation", *Transactions of the Institute of British Geographers, The Royal Geographical Society* 18 (4), ss. 516-531.
- Miller, David, M. (2014). *Representing space in the scientific revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morison, B. (2002). *On location: Aristotle's concept of place*, Oxford: Clarendon Press.
- Newton, I. (1974). "The Motion of Bodies", *Newton's Principia: The Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, 7, Çev. ve der. Andrew Motte, Berkeley: University of California Press, Vol. I, 1-29.
- Newton, I. (1685). "De Gravitatione", *Philosophical Writings/Cambridge Texts in the History of Philosophy*, (der. Andrew Janiak), Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon (1943). *Timaios*, Çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, İstanbul: Maarif Matbaası.
- Raffestin, C. ve Bresso, M. (1982). "Tradition, Modernité, Territorialité", *Cahiers de Géographie du Québec* 26 (68), ss. 185-198. <https://doi.org/10.7202/021557>.
- Palmerino, C. R., Bellis, D., ve Bakker, F. (2019). "Introduction", *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, Vol. 48, der. F. A. Bakker vd., Switzerland: Springer, ss. 69-91.
- Rohkramer, T.ve Schulz, F. R. (2009). "Space, Place and Identities", *History Compass*, 7(5), ss. 1338-1349.
- Sorabji, R. (1992). "Introduction", *Ancient Commentators on Aristotle/ Simplicius: Corollaries on Place and Time*, çev. J. O. Urmson, Londra: Bloomsbury, ss.1-11.
- Soja, E., W. (2019). *Postmodern coğrafyalar: Eleştirel toplumsal teoride mekânın yeniden ileri sürülmesi*, Çev. Yunus Çetin, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Trendelenburg, A. (2018). "Les Catégories d'Aristote", çev. Alain Petit, *Les Études Philosophiques* 2018/3 (N° 126), ss. 345-362.
- Tiziana, S-N. (2019). "Space and Movement in Medieval Thought: The Angelological Shift", *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, der. F. A. Bakker vd., Vol. 48, Switzerland: Springer, ss.69-91.
- Toulmin, S. E. (1992). *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tonner, P. (2018). *Dwelling: Heidegger, archaeology, mortality*, Londra: Routledge.
- Tuan, Yi-F. (2001). *Space and place: The perspective of experience (8. baskı)*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Urry, J. (1999). *Mekânları tüketmek*, Çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Walton, M. T. (2005). "Active Principle", *Encyclopedia of The Scientific Revolution From Copernicus to Newton*, der. Wilbur Applebaum içinde, New York: Taylor ve Francis E-Library.
- Whitehead, A. N., (2017). *Doğa kavramı*, Çev. Sercan Çalıcı ve Songül Köse, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*, California: Stanford University Press.

<sup>i</sup> bkz. Aristotle, 2002, 78. sayfa dipnotunda J. L. Ackrill yorumu. Ayrıca bkz. Jones, 2012, s.247-48

<sup>ii</sup> “Being somewhere is being in a place” ve “somewhere [*is*] in place” (Morison, 2002, s.17) (*is* vurgusu bana aittir).

<sup>iii</sup> On altıncı yüzyıla kadarki dönemde günlük yaşam, görev-yönelimliydi; hafta, çok önemli bir zaman birimi değildi ve mevsimler, ilgili panayır, pazarlar ve kilise takvimi zamansal örgütlenmenin temellerini oluşturuyordu. On altıncı ile on sekizinci yüzyıllar arasında bu durum, şu gelişmelerle birlikte değişmeye başladı: Evinde saate sahip olanların sayısında artış; kamusal alanlarda saat ve çanların kullanımında artış; üst ve orta sınıfların, etkinliklerin zamana göre planlandığı okullara katılmalarındaki artış; püritenlerin çalışmayı haftalık temelde örgütleme çabaları; işgünlerini ve ücret oranlarını hesaplama ihtiyacı gösteren bir para ekonomisinin artan gelişimi; ve halkın sözcük dağılımına ‘dakiklik’ teriminin girişi (Urry, 1999, s.35). Yine aynı dönemde “eski hanedana ait alanlar (*dynastic realm*), belirgin bir şekilde yeni bir çehreye, bölgesel devlete (*territorial state*) dönüştürüldü. Bu uzamsal rasyonalizasyon (*spatial rationalization*) harita üzerinde modellendi” (Biggs, 1999, s. 385) Benzer bir tespit için bkz. (Toulmin, 1992, s.7).

<sup>iv</sup> Descartes için mekansal özelliğe sahip olan cisimleri başka bir şey varsaymaya gerek kalmadan açıklayabilmeye dair dört temel nitelik bulunmaktadır: devininim, boyut, form ve cismin parçalarının tanzimi. (Bkz. Descartes, 1998, s.18).

<sup>v</sup> “Husserl’e göre modern felsefenin... başarısızlığının nedeni, onun temelinde yatan bilimciliktir. Bu anlayış ya Descartes ve Kant’taki gibi bir çeşit doğacılık halini ya da Hume ve Mill’deki gibi bir çeşit psikolojizm halini yahut Dilthey’daki gibi bir çeşit tarihselcilik halini almıştı (Bkz. Kockelmans, 2007, s. 124).”