

Mekânı Yaşamak: Lefebvre ve Mekânın Diyalektik Oluşumu

*Living spatially:
Lefebvre and the dialectical generation of space*

Senem Kurtar^{1*}

¹ Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

Öz: Mekân, yaşamın tutsaklıklarından özgürleşmesinin tek yoludur. O, değişimin, ayrımın ve biçim vermenin canlı, üretken üyesidir. Bu nedenle, mekâna en kökensel yaklaşım, onun ölü, durağan ya da devinimsiz anlayışlarını bir kenara bırakmayı gerektirir. Mekân, özünde, organik, canlı ve değişken bir şeydir. Durmaksızın atan yaşamın nabzıdır. Bu bağlamda, modern kapitalist mekânın iç dinamiklerini ve oluşum an'larını tüm gizemi ve karmaşıklığıyla çözümleme çabasıyla son derece görkemli bir mekân felsefesi yapan Henri Lefebvre, gerek düşünmenin gerekse eylemin tarihinde mekânı bütünlüklü bir biçimde anlayıp düşünebilmenin ivediliğini gündeme getirmiştir. Mekânın algısı ve kavrayışını ön plana çıkartan ne-lik ve nasılık sorularının yanı sıra onu çok daha derinlikli olarak anlayıp yaşayabilmeyen kapitalist dünyadaki yoksunluğunu tartışan Lefebvre için, bu konuda temel sorun mekânın üretimidir. Lefebvre'nin algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân üçlemesini temel alan bu bildirinin amacı, onun mekânı boş ve içeriksiz bir kavrama ya da fiziksel bir nesneye indirgeyen yaklaşımlara yönelttiği eleştirileri eşliğinde mekânın kendinde ve yalıtılmış bir şey olmadığını; aksine devingen, canlı ve tarihsel olarak evrilen bir şey olduğunu tartışmaktır.

Anahtar Sözcükler: Mekân Felsefesi, Kapitalizm, Mekânın Üretimi, Kent, Gündelik Yaşam.

Abstract: Space is an only way that which the life liberates from its captivities. It is a productive member of the change, distinction and to give a form. Therefore the genetic approach to the space requires that setting aside it's death, static and motionless conceptions. Space is an organic, lively and changeable thing in it's essence. Non-stop beating pulse of life. In this context, Henri Lefebvre with his analyzing of all the mystery and complexity of space by exploring it's internal dynamics and the moments of the generation in modern capitalist space, makes an extremely magnificent philosophy of space. Therefore, the need to think and the act in a coherent perception of space on the urgency of thinking is brought by him. As well as what and how questions that emphasize the perception and understanding of space, Lefebvre discusses that the living and understanding space in much more in-depth is a basic lack of the capitalist world. For him, the main problem in this regard is the production of space. On the basis of Lefebvre's spatial triad that constitutes from perceived, represented and lived space, this presentation aims to articulate that in its origin space is a living, historically changing and transforming thing with his critical analysis of the traditional conception of space as an empty container or a physical object.

Key words: Philosophy of Space, Capitalism, The Production of Space, City, Everyday Life.

Mekân gibi özellikle içinde bulunduğumuz çağın tartışmaları açısından oldukça derin ve karmaşık bir sorun söz konusu olduğunda belki de ilk olarak şöyle bir soruyla işe başlanmalıdır: Mekânın kökeni ya da kaynağı nedir? Mekân yalnızca gözlerle görülen, ussal olarak kavranan bir şey midir? Yoksa arı, saydam ve yönlemsiz bir şey mi? Yaşantısallığı açısından bakıldığında daralan, büzülen, azalan bir şey mi? Bu soruların kaynağında mekânın hakikati gizlenmektedir. Çünkü mekân, sorularda sorgulanmakta olanın aksine sürekli olarak biçim değiştiren, başka mekânlara doğru akmakta olan ve dönüşen bir oluşumdur. Diğer yandan, biz, modern ve kente yazgılı insan varoluşu için mekân algısını en genel anlamda biçimlendiren mekânın daralan, azalan, yoksulu olunan bir şey olarak yaşanıp duyulmasıdır. Modern kentin ve artık tüm diğer şeylerden en temel ayrımı ve ayrıcalığı kentliliği olan insan varoluşunun mekân için olduğu gibi zaman için de geçerli olan bu yanılışı oldukça uzun bir düşünme tarihinin doruğu olarak açığa çıkan Modern Kartezyen düşüncenin uzantısıdır ve her alanında onun derin izlerini taşır. Zaman ve mekânın yaşantısallığı konusundaki bu kökensel sorun söz konusu yaşantısallığın tarihsel, toplumsal ve politik bir evrilme olduğunun anlaşılmasını sağlar. Başka bir deyişle, zaman ve mekânın yalnızca bir soyutlama olarak

* İletişim yazarı: S. Kurtar, e-posta: senemkurtar@gmail.com

değil, doğrudan yaşamın kendisinde gerçekleşen ve hatta bir hamle daha yaparsak, *yaşamın kendini oluşturan, onu yaratmakta ve de üretmekte olan oluşumsallığı* felsefe, edebiyat, toplumsal bilimler, pozitif bilimler, mimari, planlamacılık ve de matematik gibi pek çok alanda bir bütün olarak kavranamamıştır. Zaman ve mekân boş, biçimsel yani içeriksiz (buna yaşamsal olan her şeyden, tüm zengin edim ve olanaklardan arındırılmış da denilebilir) kalıplar olmadığı gibi *özne* olarak konumlandırılan insan varoluşundan bağımsız bir dış gerçekliğin bilgisini sağlayan *ön koşullar ya da kategoriler de değildir*. Bu ikili, birbirinden ayrı oluşumlar olmakla birlikte birbirine yazgılıdır da. Her ikisinin varoluşu birbirini gerektirir. Bu bağlamda, zamanı ve mekânı en bütünlüklü ve derinlikli kavrayış tarihsel koşulları, toplumsal oluşumları ve hatta bedeni de içerecek şekilde yeniden biçimlendirilmelidir. Bu köktenci düşünce, Henri Lefebvre'nin *mekân ve şehir felsefesinin devrimsel niteliğini* belirlemektedir. Lefebvre, zaman ve mekân arasındaki kesintisiz ilişkiyi kabul etmekle birlikte *mekânı öne çıkararak bu konuda özgün bir yaklaşım geliştirir*. Bu yaklaşım, söz konusu tarihsel koşulların tümüyle *mekânın üretim biçimine* ait olmasıyla ilintilidir.

Peki, mekânın üretiminin anlamı nedir ve böyle bir üretim nasıl gerçekleşir? Lefebvre'nin yanıtı en temel anlamda iki biçimdedir: Bunlardan ilki mekânın *toplumsal* üretimidir. İkincisi, *zihinsel* üretimidir. Ancak mekânın üretimini bir bütün olarak anlayabilmek için öncelikle Lefebvre'nin *Production de l'espace* (Mekânın Üretimi)'da bize nasıl bir *mekân anlayışı önerdiği ve hâlihazırdaki mekân algısı ya da kavrayışına eleştirel yaklaşarak bunu gerekçelendirme biçimi* çözümlenmelidir. Bu yapıtta, öncelikle mekânın yakın tarihe kadar *geometrik* bir şey olarak anlaşıldığı düşüncesi öne çıkarılır. Bu anlamda, mekân yaygın kullanımında *boş alan* düşüncesi uyandıran bir kavram gibi görülmektedir. Mekân kavramının bu yaygın kullanımı, kuramsal boyutunu *Euclides geometrisi*'nin sonsuz ve eş yönlü (*izotropik*) mekânında bulur. Lefebvre (1991a) buradan yola çıkarak, mekâna ilişkin en bilinen ve en yaygın anlamın matematiksel olduğu sonucuna varır ve bunu şu sözleriyle açıklar: *Matematiğin kendisini zorunlu ve kendi kendine yeten bir bilim olarak öne çıkarması sonucunda zaman ve mekân da payına düşeni alır. Matematik, zaman ve mekânı birbiriyle örtüştürerek bunlardan birinin bir diğerini indirgemesi bir çelişki olarak görmez. Bu yolla, durmaksızın belirlenemez, sonsuz ya da x-yönlü, topolojik, eğri, ...vs bir dizi yeni mekân üretilir* (3). Ancak matematiksel mekân tasarımı canlı, değişen ve devinen yaşamı kendi dinamiği içerisinde veremez. Zamanla fiziksel olanla toplumsal olan, matematiksel ile somut gerçeklik arasında kapatılamaz bir gedik açılır. Diğer yandan, kendini bilimler ve de matematiksel süreklilik olarak ayıran felsefe ya da batı metafizik geleneği mekân konusunda da kendi ayrımını ve özgünlüğünü ortaya koyar. Lefebvre (1991a) mekâna ilişkin doğrudan algı ve onu yönlendiren düşünsel ya da kuramsal kavrayışın batı felsefesindeki dönüm noktasını *Kartezyen mekân anlayışı olarak belirler* (1-2). Bu anlayış, felsefenin mekân konusundaki hem pratik hem de teorik *önyargısıdır*. Kartezyen mekân kavrayışı, bu düşüncenin babası olarak tanınan Descartes'ın *II. Meditasyon*'un daha en başında açıkça dile getirdiği *res cogitans* (düşünen şey) / *res extensa* (yayılmı olan şey) *ayrımına dayanmaktadır* (Descartes, 1996: 16). Bu türden ikiye bölmeler ve indirgemeler Kartezyen düşüncenin temel belirlenimidir. Böylece, *res extensa* yani yayılımı olan şeye indirgenen mekân, düşünme ediminde karşıya alınan, nesneleştirilen, durağan ve tasarlanabilen bir şeye dönüşür. Bunu biraz daha açık bir biçimde söylersek, Kartezyen düşünme biçimi için, mekân, *extensa* yani *yayılmı* olarak tasarlanan çizgiler, yüzeyler ve koordinatlar bütünlüğüdür. Ancak burada mekân felsefesinin gelişimi açısından şunu da ekmeden geçmek büyük bir haksızlık olur: Kartezyen mekân her ne kadar ikiye bölme, bölünenlerden her birini kendi sınırlarına indirgeme ve birini diğerinin üzerine yükseltme mantığına dayanmakta ise de mekân konusunda felsefi düşünme tarihi için bir dönüm noktasıdır (Lefebvre, 1991a:1). Lefebvre (1991a) bunu şöyle açıklar: *Aristoteles'ten beri mekân, zamanla birlikte adlandırma ve sınıflandırma yoluyla duyuların kesinliğini sağlayan birer kategori olarak anlaşılmıştır. Aristoteles için kategoriler varlığın kategorileridir ancak varlıktan soyutlama yoluyla kavramsallaştırılmış olduğundan mantıksal yapılarıdır da. Bu bağlamda, zaman ve mekân da varlığa ait ancak mantıksal şeyler olarak düşünülmüştür* (1). Diğer yandan, Aristoteles'te açık

olmayan bir şey vardır: *Zaman ve mekân birer kategori olarak ne işe yaramaktadır?* Bu sorun, aslında zaman ve mekân konusundaki tartışmaların temelidir. Bu tartışmaların temel anlamda şu iki sorunda birleşir: Zaman ve mekân yalnızca duyu verilerinin kesinliğini sağlayan *empirik araçlar* mıdır? Yoksa onlar duyu verilerini aşan *soyut genellemeler* midir? Aristoteles ve onun izindeki düşünme geleneği için bu açık değildir. *Kartezyen düşünceyle birlikte* ise mekânın *mutlağın* alanına girdiği görülür. Çünkü *res cogitans*'ın tam karşısına konulan *res extensa*, onun açmadığı bir şey olarak *tüm duyuları, beden ve cisimleri kuşatandır* ve bu anlamıyla belirginleşir. Ancak mekân konusundaki *belirsizlik* yine ortadan kaldırılamamıştır. Mekân tanrısal bir yüklem midir? Ya da var olan bir şeyin bütünselliğine ait bir düzen midir? Yani bir şeyin bir bütün olarak verilmesini gerçekleştiren şey mekânın ta kendisi midir? Tüm bu karmaşa *mekânın kaynağına, kökenine işaret etmektedir* ve bu konudaki tüm tartışmalar aslında *mekânın ne olduğu değil; nasıl kendini açtığını hedeflemektedir*.

Lefebvre (1991a) mekân konusundaki bu tartışmaların, Descartes'ten sonra dikkate değer ikinci düşünsel hamlesini Kant'ın mekân anlayışının oluşturduğunu belirtir. Ona göre, Kant, Kartezyen düşüncenin tamamlanmasıdır. Aristoteles'in kategori kavramını yeniden canlandırarak ona yepyeni bir form vermiştir. Ancak kategorilerin bu yeni formunda, mekân, zamanla birlikte anlamının arı kavramları yani kategorilerden biri değildir. Kant, Kartezyen dünya resmini zaman ve mekânı, *experientia* yani *deneyimin ya da dış dünyaya ilişkin bilgimizin ön koşulu* olarak betimleyerek tamamlar. Bu anlamda, zaman ve mekân hem kategori değildir yani tamamen ussal ya da usa ait değildir. Hem de tamamen empirik yani bize duyu verilerinin verdiği şeyler de değildir. Onlar, görüngüleri sınıflayarak bilginin oluşumunu sağlayan *a priori* yani önsel oluşumlardır (2). Sonuç olarak, mekâna ilişkin bu tartışmalar hem batı metafizik düşünme geleneğinin hem de ondaki duyulur olanla ilişki temelini yitirip mekânı tamamen matematiksel bir şeye indirgeyen bilimlerin derin bir açmaz içerisinde olduğunun tanıtıdır. Lefebvre (1991a) mekân kavramı ve bu kavramın düşünülmesindeki tüm bu derin ve tarihsel açmazı şu çarpıcı ve devrimsel nitelikteki soruyla noktalar: *Toplumsal yaşamın mekândaki açılımı nasıl olanaklıdır?*(3). Soruyu çarpıcı kılan, söz konusu tartışmaları açmaza düşüren ikilemi aşmaya yönelik olmasıdır. Çünkü mekânı yalnızca zihinsel bir şey olarak tasarladığımızda onu zihnin dışıyla yani dünyayla ya da doğayla nasıl ilişkilendirebiliriz ki? Bu, Descartes'ın *VI. Meditasyonu*'nda artık kesin olarak birbirinden ayırdığı *ruh / beden* ikilisini anımsatmaktadır (Descartes, 1996: 55). İkiye bölünen gerçeklik daima beraberinde bu ikili arasındaki ilişki sorununu getirir. Burada, ilişki keskin olarak ayrılmış parçalardan birinin diğerini tasarlaması ya da onu kendi varlığına dönüştürmesinden başka bir biçimde olamaz. Bu nedenle, Lefebvre temel sorusunu zihinsel, matematiksel, soyut mekânı değil; toplumsal mekânın olanaklılığını sorgulamada temellendirir. Onun *en büyük yeniliği ve devrimi mekân konusundaki açmazın yani bölünme, parçalanma, soyutlanmanın ötesine geçerek mekânı bütünlüklü olarak görebileceği bir yere kilitlenmiş olmasıdır*. Bu yer, *toplumsal mekân ve onun üretimidir*. Burada, üretim sözünün kullanılma nedeni, Lefebvre'de mekânın üretiminin daima toplumsal bir üretim olmasıdır. Bu anlamda, onun şu çarpıcı sözünde belirttiği gibi her *toplum kendi mekânının üretimi*'dir. Başka bir deyişle, *toplumsal mekân toplumsal bir üretimdir* (Lefebvre, 1991a: 26).

Mekânın üretimi, içi boşaltılmış, yalıtılmış, indirgenmiş mekâna *tarihselliğinde* ulaşmanın vurgusudur. Lefebvre (1991a) bu konuda, Heidegger'in *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman)'da başlayan ve daha sonraki yapıtlarında farklı biçimlerde açılan mekân yorumunu, mekânın tüm düşünsel ve tarihsel söylemi açısından bir dönüm noktası olarak betimler (121-122). Varlık ve Zaman'da, Heidegger (2002), *geometrik mekânı*, saat zamanı gibi indirgenmiş ve türevsel olması gerekçesiyle bir kenara bırakmakla birlikte, Descartes'ın *res extensa* olarak mekân anlayışının da eleştiril çözümlemesini yapar (122-124). O, *mekân ve insan varoluşu* arasındaki açılımı sorunsallaştırmayı önerir. Burada temel soru şudur: *İnsan varoluşuyla en doğrudan ve kökensel ilişkisinde mekân nasıl açığa çıkar?* O halde, mekânın yaşantısını bize bölünebilir, parçalanabilir, düzenlenebilir yüzeyler ya da noktaların veremeyeceği açıktır. Heidegger'e (2002) göre, *mekân ne özne olarak insan varoluşundadır ne de dünya mekândadır* (146). En arı anlamında mekân bir *soyutlama* değildir. Onu, düşünen

öznenin varlığından ve onda oluşmakta olan tüm şeylerden soyutlamak yalnızca türevselidir. Soyutlama önceden var olan, belirli bir mekân varsayımında olanaklıdır. Aksi durumda olanaksızdır. Heidegger (2002) köktenci bir yaklaşımla, mekânı insan varoluşunun en temel yapısı olan *In-der-Welt-Sein* yani dünya-içinde-varlık ile ilişkisinde çözümlenerek varoluşun dünya-içinde-varlığının kökensel anlamda *uzamsal* (spatial) olduğunu açığa çıkarır (146).

Lefebvre (1991a) Heidegger'in yorumunu *beden*'i öne çıkararak şöyle dönüştürür: Eğer mekânı yalnızca geometrik mekâna ya da öznenin düşünen, ussal varlığının dışında yayılımı olan bir alana indirgersek bu *durumda mekân algımız ile mekân tasarımı arasında kapatılamaz bir yarık açılacaktır*. Çünkü ilkinin yani mekân algımızın çıkış noktası bedendir. Burada, *beden bir ayrımdır; kendini ayırabilendir*. Bu nedenle de soyutlanmış, geometrik mekâna ve bu türden bir mekân anlayışının gerçekleşme yolu olan iktidar söylemine direnen tek şeydir (205). Sonuç olarak, bu ikili yani algılanan mekân ve tasarlanan soyut mekân daima bir çatışkı içinde var olur. Bu çatışkı özellikle kapitalizmin işleyişinde soyut olanın yani kuramsal olanın üretimi olan ideolojilerin ve dolayısıyla, iktidarın mekânının diğerini silikleştirmesi ya da yönlendirmesi sonucunda *yabancılaşma* olarak kendini yaşamın her sahnesinde duyurur. Lefebvre (1971) bunu şu çarpıcı sözlerle anlatır: *Hepimiz daha temkinli, kontrollü, daha sağlıklı olma yollarını araştırıyoruz, daha iyi nasıl yaşayacağımızı konuşuyoruz, nasıl daha modern giyinebileceğimizi ya da evimizi dekore edebileceğimizi yani kısacası nasıl birlikte var olacağımızı durmaksızın programlıyoruz* (107).

Toplumsal üretim ilişkilerinden, yasallaşmış ideolojilerin sunduğu bilgiye ve hatta teknolojik ütopyaya değin her şey *mekânın izdüşümüdür*. Bu, mimari, kentte yaşama dinamikleri, şehir planlamacılığı gibi bir dizi formda olabilir (Lefebvre, 1991a:9). Bunun anlamı açıkça, bir yerde, dönemde ya da durumda, iktidarın ürettiği mekânın yaşamın her alanını belirleyen tek şey olmasıdır. Lefebvre (1991a) şöyle açıklar: *Her ne kadar pek çoğu kapital ve kapitalizmin mekânla ilişkili pratik oluşumlarda etkili olduğunu yadsısa da; binalar yapmaktan, yatırım alanlarının yayılmasına ve emeğin bölünmesine kadar bu etki kendini duyurur* (10). Peki, *kapitalizm ve onun etkisi denildiğinde açıkça anlaşılan nedir?* Bazılarına göre, *para ve onun gücü, baskısı, yaptırımlarıdır. Yani ticari değişim değeri, girişimcilik, metalaşma ve onun her şeye yayılması ve her şeyin alınan ve satılabilen bir şeye dönüştürülmesidir*. Kapitalizmin tanımı bu biçimde yapılırsa etki kısmına da tüm bu dramın aktörleri girecektir: Ulusal ve çokuluslu kampanyalar, bankalar, sermaye sahipleri, devlet acenteleri... Her durumda çıplak olarak karşımızda duran şudur: *kapitalizmin birlikleri, ayrılıkları ve dolayısıyla kendi içindeki çelişkiler*. Onun, ticari kapital, sermayeci kapital ya da mülkiyetçi kapital gibi birçok yüzü vardır. Her biri kendi olanakları çerçevesinde pratik anlamda farklı roller oynar, fırsatlar sunar ve birbiri ile çelişir. Çünkü *bilginin yapısı ikilidir*. (Lefebvre, 1991a:10). Lefebvre burada diyalektik bir çözümleme yaparak gerçekliğin doğasındaki çelişkiye işaret etmektedir. Bunu şöyle anlatabiliriz: Eğer kurum ve düşünceler olarak kendini açığa çıkaran bir *hegemonya* yani üst sınıfın, iktidarın, güçlü olanın baskısı var ise bu durumda, bir yandan iktidara hizmet eden bir bilgi olmalı diğer yandan ona karşı çıkan ve onu olumsuzlayan bir bilgi olmalıdır. Bu anlamda, modern toplum baskıcı ve de özgürleştirici güçleri bir arada tutmaktadır. Modernliğin kapitalist üretiminde bir yandan özgürlüğün maddi ve teknolojik potansiyeli oldukça fazladır. Bunu biraz daha açıkça ifade edersek, özgürlüğün gerçekleşebileceği seçenekler sürekli artmakta ya da yeni biçimleri üretilmektedir. Diğer yandan, yabancılaşmanın özne ve nesnel etkileri tüm bu artmakta olan seçeneklere koşturarak şiddetlenmektedir. Bu, hem kapitalizmin en temel gerilimi hem de toplumsal yaşamın dönüşebilme olanağıdır (Gardiner, 2000: 77-78). Bununla birlikte, *burada mekân yalnızca edilgin bir locus da değildir* (Lefebvre, 1991a:11). Lefebvre bu konuda farklı bir açıklamaya gereksinim olduğuna dikkat çeker. Çünkü mekân bu karmaşık toplumsal ilişkilerde ve üretim biçiminde yalnızca fiziksel, uzamsal bir şey olarak anlaşılabilir. *Mekân, hâlihazırdaki üretim biçimine özgü bilgidir, eylemdir* (Lefebvre, 1991a:103-104). Burada sorguya açık olan, mekânın nasıl hizmet ettiği ve hegemonyanın onu nasıl kullandığıdır.

Tüm bu açıklamaların işaret ettiği, Lefebvre'nin mekân konusundaki yeniliğinin, mekânı çok yönlü ve bütünlüklü olarak anlama çabası olduğudur. O, mekâna ilişkin tüm

söylemleri ve de ayrımları bir arada görmeyi arzular. Bu söylem ve ayrımlar, fiziksel, zihinsel ve toplumsal mekân üçlüsünde belirlenir. Her birinin kendine özgü bir niteliği vardır. Örneğin, fiziksel mekân, enerji kavramıyla birlikte ele alınabilir ve bu bağlamda, mekânı anlatan onda meyın olup bittiğidir. Mekânda olup biten şeylerin gerçekliği de zamanla ilintilidir (Lefebvre, 1991a:22). Burada temel sorun bu üçünün birlikte işleyişini ve de üretimini hangi kavramla anlatabileceğimizdir. Lefebvre (1991a) bu kavramın bozmak, parçalamak ya da birbirinden koparmak olamayacağına işaret eder. Ona göre, üçlünün ayrımlarını onları bozmadan veremeyiz. Diğer yandan, bu kavramsal ayrımı yapan zihnin ta kendisidir. Onlar toplumsal yaşamın arenası olan gündelik oluşumlarda birbirini kuşatır, tamamlar, öngörür ve de destekler (14-15). Bu türden bir ayrıma gereksinimleri de yoktur. Kısaca, yaptığı tüm bu çözümlemelerle Lefebvre, mekânın diyalektik bir oluşum olduğunu ve bu oluşumu anlatan en uygun kavramın ise “mekânın üretimi” olduğunu temellendirme çabasıdadır. Çünkü *mekânın kökenine ilişkin bir arayış için başlangıcı ne soyut ve metafizik felsefi görüşler, ne mekânı her boyutuyla (yani düşlenen, kurgulanan, betimlenen) anlatan edebiyat ne de var olabilmesi için mekânı öngörme zorunluluğu olan mimari biçimlendiremez.*

*Ancak tüm bu anlatılanlar bir yana bırakıldığında ve mekânın üretimi sözüyle karşı karşıya kalındığında ilk izlenim sözün kulağa çok tuhaf gelmesidir. Çünkü mekân denildiğinde içi boş, soyut, evrensel, durağan ve ölü bir şeyi anlamaya o kadar alışmışız ki içinde bir şeyler olan, bir şeylerle dolu mekânı bile boş mekân tasarımına dayandırmadan yapamıyoruz (Lefebvre, 1991a:15). Lefebvre'nin mekânın üretiminde işaret ettiği üretim, yalnızca ekonomik şeylerin üretilmesi anlamında bir üretim değildir. Burada, üretim, *oeuvre* (aura) üretmek, şehir merkezleri, meydanlar, kurumlar ya da bilgi üretmek ve dolayısıyla toplumu oluşturan her şeyi üretmektir (Elden, 2004: 98). Diğer yandan, elimizde kalan ise şunlardan ibarettir: bir yanda soyut-matematiksel-zihinsel mekân diğer yanda ise doğrudan yaşanan, duyulur mekân. Tam da bu noktada, o, diyalektik oluşumun mucizevi üçüncü *an'*ına sıçramanın kaçınılmazlığını öngörür. Çünkü *mekân canlıdır. Yaşar ve yaşatır. Üretir ve de üretilir.* Bu, onun akışkan, değişken, karmaşık bir özü olduğuna işaret eder (Lefebvre, 1991a: 39). Modern kentin ve hızlı kentleşme sürecinin orta yerinde mekânın bu özsel niteliğini bütünlüklü olarak yakalayabileceğimiz tek yer *gündelik yaşamdır.* Lefebvre (1991a) bunu şu sözleriyle anlatır: *Gündelik yaşamda ve onun kendine özgü söyleminde oda, caddenin köşesi, pazar yeri dediğimizde tüm bunların anlamı gayet açıktır. Gündelik söylem bu alanları birbirinden ayırırken onları izole etmez. Yalnızca birbirinden ayırarak anlatır. Bu ayrımın temelinde ise belli bir amaç için kullanma ve mekân odaklı oluşum ve edimler vardır. Buradaki karşılıklı ilişkiler daima belli bir biçimde gerçekleşir (16).* Bu nedenle, gündelik yaşam yaygın anlayışında olduğu gibi depolama, sınıflama ya da düzenleme ve anlam ve değer dizgesine göre biçimlendirme alanı değildir. Sonuç olarak, Lefebvre'nin mekânın üretimi ile ulaşmayı arzuladığı, mekân üzerine genel ya da herhangi bir söylemin üretimi değildir. O, mekânın *genesis'*ini yani tarihsel ve toplumsal oluşumunu, onun etkin üretiminde açıklama çabasıdadır (Lefebvre, 1991a:17). Bu üretim, *ne bir şeyin bilgisini elde etmek adına soyutlanan mekânda ne de tarihsel, toplumsal çözümlemeler adına zamanın mekânı silikleştirerek öne çıkmasındadır.* Merrifield (2000) Lefebvre'nin tüm bu çabasını şu sözlerle açıklar: Lefebvre'nin devrimsel çabası, yalnızca mekânda şeyleri değil; mekânın üretimini ve mekân olarak açığa çıkan şeyleri çözümlemektir (178).*

O halde, modern çağın temel dinamiklerini belirleyen kapitalin ürettiği mekân nasıl bir mekândır? Lefebvre (1991a) kapitalin ürettiği mekânın en temel niteliğini çelişik olmasında bulur. Ona göre, kapital, yalnızca araçsal, nesneleşmiş bir mekân üretmez. Yani mekânı yalnızca hedeflerine, amaçlarına ulaşmak adına kullanmaz. Kapitalin gerçekliğinde mekân, tıpkı para ve metalar gibi somutlaşan soyutlamalardan biridir (100). O, daha önce de belirtildiği gibi, *bilgiye* benzer. Nesneyi de araçları da aşan bir yönü vardır. Bu nedenle, mekân bir üretimdir. Onu, yalnız, ayrık ve şizoid (içine kapalı, şizofren) bir bilinç gibi tasarlamak onun doğasını yıkmaktır (Lefebvre, 1991a: 24). Mekâna en kökensel yaklaşım, toplumsal olmalı ve onun toplumsal üretimine yönelmelidir. Çünkü toplum, mekânın *genesis'*i, formlar ve ritimlerden oluşan bir bütündür. Lefebvre'nin *spatial triad* olarak

adlandırdığı mekân üçlemesi yani doğrudan sorgulamadan yaşadığımız ve mekân odaklı pratiklerimizi, alışkanlıklarımızı biçimlendiren *algılanan mekân*, mekânın tasarımını, kuramsal ve soyut kavramlarını, mekânı planlama ve düzenlemeyi biçimlendiren *tasarlanan mekân* ve ayrıklı, köktenci, devrimsel, rutine ara veren sanat, belirsizlik ve us dışı olanı taşıyan *yaşanan mekân* yalnızca *diyalektik* bir oluşum değil bu üçlünün kendine özgü ritmini bir arada sunan bir *trialektiktir* (Lefebvre, 1991a:39-41). Bu üçlü modern kentin hakikati, insan varoluşu ve şehri birbirine yazgılayan özgürlük bilmesinin *yeni olanağıdır*. Çünkü sanayileşmeyle birlikte *şehirlerin parçalanması ve hızla kente, kentli yaşama geçiş beraberinde zaman ve mekân deneyiminin öne çıkmasını getirir* (Hubbord, 2006: 12). Bu nedenle, mekânın dönüşümü bireysel varoluşun, toplumun, iktidarın ve dolayısıyla tüm yaşamın dönüşümüdür. Aynı şekilde mekânın özgürlüğü de yani onu düzenlemek kadar kendiliğinden oluşmakta olan için de yer açmak tüm diğer oluşumların özgürlüğüdür. Tüm bu oluşumları bir araya getiren ve bir arada tutan hepsinin aynı mayadan, aynı kumaştan olmasıdır ve burada artık insanı ayrıcalıklı ya da üstün kılan bir şey de yoktur. İnsan, tarihteki tüm anlamlarını kapitalizmin hızlı gelişimiyle yitirmiş, onu kendi içine kapatan giysilerinden soyunmuştur. Bu nedenle, günümüzde insan olmanın anlamını ve de belirlenimini ne *homo sapiens*'in alet yapma ustalığı, ne de *homo faber*'in iş gücü ve emeği verebilir. Bununla birlikte, modern dünyada insan olmak artık Kartezyen düşüncenin *cogito me cogitare*'si ile de betimlenemez. Modern insanı anlatacak nitelikler, ayrıcalıklar, duygular, yaşantılar tüm bu belirlenimlerin sınırlarını olanaklı olduğunca genişletmeyi gerektirir. O, gündelik insan varoluşudur. Neşelenen, öfkelenen, hüzünlenen ve oyun oynayanır. Lefebvre bu çözümlmeleri yoluyla, *homo ridens* (gülen, coşkulu insan) ve *homo ludens* (oynayan insan) olarak insan varoluşunu öne çıkarmaktadır (Simonsen, 2005:3). Sonuç olarak, Lefebvre mekân üçlemesinin olgusal ayrımını modern kapitalizmde aşmayı hedefler ve bu konuda en verimli alanın gündelik yaşam olduğunu irdeler. Çünkü kapitalizmin tüm çelişkileri ancak orada görülebilir. O, bunu şu çarpıcı sözleriyle anlatır: *Gündelik yaşamın mayası belirsizliktir. O, kendi gerçekliğini tüketemez. Burada da diyalektik bir oluşum vardır: Bir yanda belirsizliğin göz alıcı sisi diğer yanda onun daima yeniden açığa çıkması için bu sisi dağıtan katı ve keskin nesnellik var* (Lefebvre, 1991b:18). Bu nedenle, gündelik yaşamın diyalektik yapısı çözümlendiğinde mekân üçlemesinin birlikte nasıl etkinleştiği de görülebilecektir.

Dönüşüm gündelik yaşamda gerçekleşir. Gündelik olanda başlar ve onda biter. Bundan başka bir var olma yolu yoktur (Lefebvre, 1991b:94). Gündelik varoluşunda insanı belirleyen ve temellendiren tek şey ise *bedenidir*. Böylece, Lefebvre'nin mekân çözümlemesi doruğuna *beden* olarak ulaşır. Lefebvre, tanınma, kendini bilinir kılma isteği temelinde bedeni oluşumsal bir şey olarak açıklar. Bu anlamda, beden yalnızca tarihsel soyutlama ve hızla görselleşmekte olan yani görüntüye indirgenmekte olan dünyanın konusu değildir. O, aynı zamanda, toplumsal eylemin ve oluşmakta olanın da bir parçasıdır. Bu bağlamda, beden oluşumsal ve de yaratıcı, çok yönlü, karmaşık, açık uçlu bir temeldir. Doğa, geçmiş, insan olmanın olanakları, mimikler, jestler, fiziksel davranışlar, gündelik yaşam etkinlikleri ve tümüyle toplumsal *praxis* alanıyla ilintilidir (Simonsen, 2005:2). Mekânın ürettiği ve mekân üreten olarak beden yalnızca yine bu mekânın belirlenimlerine konu olur. Mekânsal bedenini açığa çıkma niteliği yine mekândan gelir. Yani orada bekleyen ve kullanıma bırakılan, kullanıma geçen enerjiden gelir (Lefebvre, 1991a:195). Lefebvre'nin bu sözleri beden ve mekân arasındaki kökensel ilişkiye işaret etmektedir. Bu ilişki, mekâna ait oluşumların kentsel ya da çevresel sistemler ve ekonomik-politik yapı tarafından belirlenmeden önce arzu ve isteklerin açığa çıktığı, belirsizliklerin birleştiği bir mekândan kaynaklanmasıyla ilintilidir. Eğer mekânın yaşantısallığı ise temel alınan bu durumda bakışların ilk uğrağı gündelik yaşam, gündelik yaşamda da *beden* olacaktır. Beden, arzular, cinsellik, fizyolojik gereksinimler ve festivaller olarak kendini açarak gündelik yaşamın yoğun ve aşırı anlarını üretir. O, hem arzulayan, acı çeken, isteyendir hem de şeyleri manipüle eden mekanik bir işleyişe sahiptir (Lefebvre, 1991b:203). Bu anlamda, beden, biyolojik ve toplumsal arasında açılan gerilimin ta kendisidir. Cinsellik, kırılganlık, toplumsal roller, düşünsel boyut her biri aynı varoluşsal değerde bedenin karmaşık yapısında kendi ritimleriyle açığa çıkar.

“Mekân - benim mekânım- benim oluşturduğum anlatının bağlamı değildir. Aksine, mekân öncelikle benim bedenimdir ve dolayısıyla da benim tam karşıtım olan ötekinin, onun ayna-imgesi ya da gölgesidir... Mekân, bu ikisi arasında yer değiştiren bir kesişmedir” (Lefebvre, 1991a:184). Her yaşayan beden, hem mekândır hem de onun kendi mekânı vardır. Kendini mekânda ve o mekân olarak üretir. Kuramsal anlamda düşünüldüğünde bu şu anlama gelir: beden hem kalkış, çıkış noktasıdır hem de yazgının, sonun ta kendisidir. Beden tüm bu nitelikleriyle yaşanan deneyimlerin bir parçasıdır. *Bu deneyim modern yaklaşımlarda dilin mekanizmalarına, göstergelere ve soyutlamalara hapsedilmiş ama hiçbirinde tamamen ortadan kaldırılamamıştır* (Lefebvre, 1991a:195). Yaşanan deneyimlerin parçası olarak beden, pratik ve duyulur bir alandır ve bu alanda mekân kokular, tatlar, temaslar duyulup görülenler olarak algılanır. Bu nedenle, mekân insana bedeni kadar yakındır. Artık onu ne zihnin içinde ne de dışında aramanın bir anlamı vardır. Bu, yaşantıların daima canlı ve değişken olma durumudur. Zaman ve mekân, kendi ve diğerleri, yaşamın sunduğu fırsatlar ve tehlikeler, kadın ya da erkek herkesçe paylaşılan tüm bu şeylerin yaşanmasıdır. Adına modernlik denilen tüm bu söylem tek bir şeye işaret eder: *yaşantıların bütünlüğü*. Burada bir yandan kendimizi maceraya, güç ya da iktidara, eğlenceye, gelişmeye ve dünyanın ve kendi varlığımızın dönüşümüne izin veren bir çevrede buluruz. Ancak diğer yandan bu çevre, bizi sahip olduğumuz ne varsa bozmak ve de yıkmakla tehdit eder. *Modern çevreler, coğrafyanın, etnik yapıların, ulusun, sınıfın sınırlarını aşar ve tüm insanlığı bir araya getirir. Ancak bu birlik tümüyle paradoksaldir. Çünkü aynı zamanda bölünmeleri, ayrılmaları da içerir* (Hubbord, 2006: 12). Bizi, bitmek bilmeyen bir mücadele, çelişki, parçalanma, yenilenme, sıkıntı ve de belirsizlik içine bırakır. Lefebvre (1991a) modernliğin tüm bu çelişkilerini mekânın çelişkileri olarak çözümlenmekle mekânda durmak bilmeyen mücadeleye işaret eder (343). Mekân yaşamın gerçekleşmesine özgü mücadelenin yeri ve ta kendisidir. Bu nedenle, o politiktir ve en kökensel politika mekânın politikası olabilir. Lefebvre (1991a) bunu şu sözleriyle açıklar: *Mekân, bizi iktidara götürür. O, yaşamın temelidir. Daima bir buyruk, bir düzeni anlatır ve dolayısıyla bir o kadar da düzensizliği ve aykırılığı anlatır. Çünkü düzenin olduğu yerde düzensizlik de vardır. Mekân, bedenleri yönetir. Bu, onun raison d'etre'si yani varlık nedenidir* (121).

Sonuç olarak, mekânın felsefi tarihi ve kapitalizmin tekelindeki tutsaklığımızdan kaçış yolu yalnızca, onu sınırlayan, indirgeyen, soyutlayan tüm bu yaygın anlamlarından özgürleştirilmesiyle olanaklıdır. Bu bağlamda Lefebvre'nin çarpıcı savı: Descartes'çi Kartezyen mekân anlayışının bir kenara bırakılmasıdır. Yani boş bir kap ya da taşıyıcı ve içerisine şeylerin konulduğu bir yer olarak mekân algısı terk edilmelidir (Lefebvre, 1991a:420). O, mekânı kendi alanlarının bir parçası olarak gören mimarlar, akademisyenler ve de toplum bilimcileri de eleştirerek mekânı belli bir anlam ve değer dizgesine, kodlara, sembollere hapseden görüşleri de bir kenara bırakır. *Mekânı okunup yazılmadan, üzerine bir şeyler inşa etmeden önce çağrısına yanıt verilecek bir şey olarak açılar*. Çünkü Lefebvre'ye (2004) göre mekânın kökeni, bedende başlayan bir ritimler yığındır. *Bu, öncelikle duyulmayı arzulayan bir ritimler yığındır. Doğa, toplum ya da tüm diğer varoluş alanları kendi ritmine sahiptir. Bunların her biri bir diğerleriyle kökensel bir uyum içerisinde durmaksızın açığa çıkar* (9-10). Bunun için mekânın çağrısına maruz kalmanın açıklığında tutunabilmeye ve onun durmaksızın her yerde tınlarını duyduğumuz ritmini dinlemeye çabalamakla mekânın üretimine katılmak olanaklıdır. Bu üretim, daha en başında bizim bedenimiz olarak gerçekleşir. Çünkü *mekân benim tarafımdan oluşturulan bir anlatı değil; o, benim bedenimdir*.

KAYNAKÇA

- Descartes, René (1996) *Meditations on First Philosophy* (Translated by John Cottingham), USA: Cambridge University Press.
- Elden, Stuart (2004) "Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's *The Production of Space*"
Antipode, USA: Blackwell Publishingss, pp.86-105
- Gardiner, Michael E. (2000) *Critiques of Everyday Life*, NY: Routledge.
- Heidegger, Martin (2002) *Being and Time*, (Translated by John Macquarrie & Edward Robinson), NY: Blackwell Publishing.
- Hubbord, Phil (2006) *City*, NY: Routledge.
- Lefebvre, Henri (1971) *Everyday Life in the Modern World*, Translated by Sacha Rabinovitch, NY: Harper&Row Publishers.
- Lefebvre (1991a) *The Production of Space*, London: Blackwell.
- Lefebvre (1991b) *Critique of Everyday Life* Volume I, Translated by John Moore, London: Verso.
- Lefebvre, Régulier C. (2004) *Rhythmanalysis – Space, Time and Everyday Life*, Translated and Edited by Stuart Elden and Gerald Moore, London: Continuum
- Merrifield (2000) "Henri Lefebvre: A Socialist in Space" Mike Crang and Nigel Thrift (eds), in *Thinking Space*,
London:Routledge, pp.167-182
- Simonsen, Kirsten (2005) *Bodies Sensations, Space and Time: The Contribution From Henri Lefebvre*, Geografiska Annaler.
Series B, Human Geography, Vol. 87, No. 1, pp. 1-14