



## Bir Şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı\*

\*

Senem Kurtar

### Özet

Şehir, somut ve sınırlı bir üretim alanı değil; yaşayan, canlı, değişken, karmaşık olanaklardan oluşan bir oeuvre gibidir. Onu, tüm bu oluşumsallığı içerisinde görebilmek için bakışlarımızı içerisinde var olduğumuz yere yani gündelik yaşama çevirmemiz gerekir. Şehrin kalbi gündelik yaşamda atar. Bu nedenle, çağımız modern kent insanı için, tek bir ülküden söz edilebilir: Gündelik yaşam sanatı. Çünkü modern kent insanı, artık ne alet yapmasıyla, ne iş gücü ya da emeğiyle ne de ussallığıyla tanımlanamaz. Tüm bunlardan geriye tek bir şey kalmıştır: Şehrin devasa akışında tutunan gündelik insan varoluşu. O, tarihteki tüm anlamlarını kapitalizmin hızlı gelişimiyle birlikte yitirmiştir. Bu yitim, beraberinde, gündelik yaşamın anlamını sorgulama çabası getirmiştir. Gündelik yaşamı düşünsel izleğinin temel sorunu ve hatta kaynağı olarak konumlandırılan ve bu yolla, şehrin ve kentliliğin anlamını sorgulayan gerçek bir şehir filozofu olarak Henri Lefebvre, bu konudaki en köktenci çaba olarak karşımıza çıkmakta ve bize çarpıcı bir çözümleme yapmaktadır. Onun gündelik yaşam çözümlemesi, bir eleştiridir ve modern gündelik yaşama eleştirel yaklaşmanın devrimsel niteliğine yoğunlaşmıştır. Çünkü ona göre, insan varoluşu, yaşam ve kentlilik olgusunu birbirine zincirleyen kapitalizm, artık ekonomiye değil; tümüyle gündelik yaşama dinamiklerine özgü bir şeye dönüşmüştür. Lefebvre'in bir gündelik yaşam manifestosu sunan bu düşünceleri bütünüyle tek bir şeye işaret eder: Bugün, kapitalizmin yıkıcı etkilerini ortadan tamamen kaldırmaksa arzulanan, başka bir deyişle, bir devrim söylemi ise tüm ülküleri, düşleri ya da kent ütopyalarını süsleyen, o halde, en köktenci dönüşüm için, ne ekonomi ne de politikaya bakılmalıdır. Bakışların kilitlenmesi gereken tek bir yer vardır: Gündelik yaşam ve modern kent insanı. Bu bağlamda, Lefebvre'in eleştirel köktenciligi, gündelik yaşamı, kapitalizmin ürettiği mekân ve zaman algısında çözümlemesindedir. Çünkü ona göre, insan varoluşu, şehir ve yaşamın akışının bir arada oluşması, zaman ve mekân duygusuyla ilintilidir. Bu çalışma, Lefebvre'in dondurulmuş zaman ve onun en belirgin açılımı olan kapitalist mekân arasına sıkışmış şehrin eleştirel felsefesini yapma ülküsünü, gündelik yaşama sanatı ışığında tartışmayı hedeflemektedir.

**Anahtar kelimeler:** şehir, gündelik yaşam, kapitalizm, kentli(lik), mekân, zaman.

---

\* Bu çalışma, Şehir ve Felsefe/ City and Philosophy, II. Uluslararası Felsefe Kongresi, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 11-13 Ekim 2012'de sunulmuş ancak basılmamış olan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş halidir.

## As a City Philosopher Henri Lefebvre and The Art of Everyday Life

\*

Senem Kurtar

### Abstract

*City is not a concrete and limited production area but a living, variable, complex, consisting of facilities like an oeuvre. For to see it in this formation, we need to convert our outlook on everyday life in that place we'd have. City's heart assigns in everyday life. For this reason, in modern times for modern urban there can be only one ideal mentioned: The art of everyday life. The reason is that the modern urban is no longer identify with neither his/her work force, labor or toolmaking nor rational animal. After all of them there is one thing left: the city, clinging to the huge flow of everyday human existence. With the rapid development of capitalism human existence have lost his/her historical meanings. This loss is accompanied that the effort of inquiry about meaning of the everyday life. Literally as a city philosopher Henri Lefebvre situates everyday life as a basic problem and even an origin for his intellectual trajectory. In this way he proposes the meaning of the city and urban life. So that his thinking is the most radical effort we faced in this matter, and an analysis is striking to us. His analysis of daily life, approaching a revolutionary criticism and it is concentrated that the critical nature of modern everyday life. Because according to him, capitalism that chained together human existence, life, and the phenomenon of urban is no longer special to the economy now. But it is turned into something completely unique to the dynamics of everyday life. Lefebvre offers a manifesto for everyday life and refers to the one thing all these thoughts: Today, If most desirable is completely eliminate the destructive effects of capitalism, in other words, if a revolution in the discourse of all the ideals, dreams, utopias that adorning the city, then, for the most radical transformation, neither the politics nor the economy should be consulted. There is only one place to lock glances: Everyday life and modern urban. In this context, the critical radicalism of Lefebvre is analysing everyday life in the perception of space and time that produced by capitalism. Because for him, concurrence of the human existence, the city and the flow of life is related to a sense of time and space. This paper aims to discuss Lefebvre's ideal that making the critical philosophy of the city that pinched between frozen time and its most obvious expansion of capitalist space in light of the art of everyday living.*

**Keywords:** *city, everyday life, capitalism, urban, space, time.*

## Giriş

Bizler, akademisyenler, uzmanlar, planlamacılar, teknokratlar ya da kentin gündelik akışındaki tüm aleni varoluş tümüyle şehre yazgılıyız. Bu yazgının kaynağını görebilmek için, şehrin bir yaşam biçimi olarak nasıl olanaklar sunmakta olduğuna bakmak ve bu olanakları çözümlene çabası vermek temel bir gereksinimdir. Şehirler için yapılabilecek şeylerin yani şehirde yaşamın ya da şehri yaşamının olanakları ise oldukça fazladır. Bir şehrin yaşanabilirliği ve de estetik bir alan olarak düzenlenmesi kadar büyüleyici ve etik olması da gerekir. Bunun için, “şehrin, düzenli olduğu kadar düzenlenmemiş olanı da taşıyan ve yönetildiği kadar kendiliğinden oluşmakta olanı da koruyan mekânlar olarak açığa çıkmasına izin verilmelidir” (Merrifield, 2000, s.173). Şehir konusundaki kökensel soru tam da şudur: Şehrin yazgısı mı, yoksa şehre yazgılı olmak mı? Belki de bu ikisini birbirinden ayrı düşünmek olanaksızdır. Çünkü şehirlerin yazgısı, aynı zamanda orada yaşayan, oluşmakta olan her şeyin de yazgısıdır. Bu ikili birbiriyle kaçınılmaz, sürekli ve yineleyici bir ilişki içerisinde. Bize bu bütünlüklü ve yeni oluşumlara açık ilişkinin eşsiz anlatısını sunan ve şehri bir özgürlük alanı olarak göstermekle birlikte kapitalizmin devasa gelişimiyle kente ve kentliliğe kayışı da diyalektik bir evrilme olarak temellendiren bir şehir filozofu olarak Henri Lefebvre, insan varoluşunun özgürlüğünü şehrin özgürlüğü ile ilişkilendirmektedir. Ona göre, özgürlüğü, varoluşsal ve ahlaksal söyleminden kurtarıp onu somut olarak yaşayıp gerçekleştirmenin gerçek alanı şehirlerdir. Modern insan şehre aittir. 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 olmanın anlamını, her ne kadar Modern Kartezyen düşünme biçiminin başlangıcını biçimlendirse de, düşünüyor olmanın düşünülmesi ya da kendi üzerine dönen düşünce olarak cogito me cogitare de betimleyemez. Çünkü cogito ergo sum olarak kendini kendine tanımlayan insan varoluşu için yaşamın temel dinamikleri açısından bu tanımlama daima bir soyutlama olarak kalacaktır. Bu nedenle,

modern insan varoluşunu dünyasıyla bir arada anlatacak nitelikler, ayrıcalıklar, duygular, yaşantılar tüm bu belirlenimlerin sınırlarını olanaklı olduğunca genişletmeyi gerektirir. Kapitalizmin hızlı gelişimi ve onun en somut uzantısı olan kentleşme görünüşüyle birlikte tüm tarihsel belirlenimlerini yitirmiş olan insan varoluşu için geriye kalan yalnızca sıradan, gündelik yaşamın ve onun temel oluşumlarının örüntüsüdür. Bu bağlamda, temel sorun gündelik yaşamda insan varoluşunu tanımlayanın ne olduğu ya da olabileceğidir. Lefebvre, gündelik insan varoluşunu belirleyen en temel iki anlamı homo ludens (oynayan) ve homo ridens (gülen, neşeli) olarak açıklar (1996, s.12-13). Çünkü neşesi, hüznü, öfkesi, sevgisi ve oyun oynayabilmesiyle insan varoluşunu gündelik yaşamın bir yandan kör ve rutin diğer yandan değişken ve yaratıcı akışında anlamlandırabiliriz.

Lefebvre'a göre, şehir ve insanı birbirine zincirleyen gündelik yaşamın tüm bu çelişkileri, modern teknoloji dünyasında ve onun temel ekonomik-politik-kültürel dinamiklerinde şehri anlamının daha doğrusu, şehri yaşamının etkin ve daima gerçekleşmekte olan alanıdır. Diğer yandan, gündelik yaşamın derinliklerini yani söz konusu çelişkilerini açıklamayı hedefleyen bir sorgulama, şehri, somut ve sınırlı bir üretim alanı olarak değil; yaşayan, canlı, değişken, karmaşık olanaklardan oluşan bir oevre gibi duyabilmeyi gerektirir (Elden, 2004a, s.98). Çünkü şehrin durmak bilmeyen oluşumu, her şeyin onda kesintisizce değişmesi, yaşamın ve şeylerin yeniden üretilmesi gündelik yaşamın ta kendisidir. "Şehrin nabızı gündelik yaşamda atar." (Elden, 2004a, s.124-5). Bu nedenle, çağımız modern kent insanının kendini bir bütün olarak anlamlandırabilmesinde geriye kalan tek ülküsü gündelik yaşamını olanaklı olduğunca bir sanata dönüştürmesidir. Gündelik yaşamı düşünsel izleğinin temel sorunu ve hatta kaynağı olarak konumlandırılan ve bu yolla, şehrin ve kentliliğin anlamını sorgulayan Lefebvre, bu konuda yapılmış çalışmalar söz konusu olduğunda en köktenci çaba olarak karşımıza çıkmakta ve bize çarpıcı bir çözümleme yapmaktadır. Onun gündelik yaşam çözümlemesi, bir eleştiridir ve modern gündelik yaşama eleştirel yaklaşmanın devrimsel niteliğine yoğunlaşmıştır. Çünkü ona göre, insan varoluşu, yaşam ve kentlilik olgusunu

birbirine zincirleyen kapitalizm, artık ekonomiye değil; tümüyle gündelik yaşama dinamiklerine özgü bir şeye dönüşmüştür (Lefebvre, 1991a, s.16). Bana göre, Lefebvre'ın bir gündelik yaşam manifestosu sunan tüm bu düşünceleri bütünüyle tek bir şeye işaret etmektedir: Bugün, kapitalizmin yıkıcı etkilerini ortadan tamamen kaldırmaksa arzulan, başka bir deyişle, bir devrim söylemi ise tüm ülkeleri, düşleri ya da kent ütopyalarını süsleyen, o halde, en köktenci dönüşüm için, ne ekonomi ne de politikaya bakılmalıdır. Bakışların kilitlemesi gereken tek bir yer vardır: Gündelik yaşam ve modern kent insanı. Bu bağlamda, Lefebvre'ın eleştirel köktencilik, gündelik yaşamı, kapitalizmin ürettiği mekân ve zaman algısında çözümlemesindedir. Çünkü ona göre, insan varoluşu, şehir ve yaşamın akışının bir arada oluşması, zaman ve mekân duygusuyla ilintilidir. O, bu konuda (zaman ve mekân felsefesi açısından) önceliği mekâna tanımış ve uzun yıllardır düşünce tarihinde ya kuramsal olarak sınırlanmış ya da zamanın güdümünde anlaşılacak olan mekânın derin bir çözümlenmesini yapmayı önermiştir. İşe mekânın derinlikli çözümlenmesi ile başlamış olması onu, şehrin ya da kentliliğin çözümlenmesi açısından merkezi bir yere oturtmaktadır.

### **Kapitalizm, Mekân ve Gündelik Yaşam**

Mekânın üretimi açısından en temel motto şu olabilir: Öyle bir mekân düşlemeliyiz ki kendimizi, düşüncelerimizi ve şehirlerimizi özgür bırakalım. Bunun için ivedilikle yapılması gereken ise modern kapitalizmin ürettiği mekân algısına ve onun kaynağındaki düşünme biçimine yönelmektir. Bu noktada, kapitalizmi tüm oluşturucularıyla birlikte kökensel olarak çözümlenmenin olanağı gündelik yaşam eleştirisi olarak kendini gösterir. Lefebvre bunu, gündelik yaşam eleştirisini modern kapitalizmin her alanında çözümlenme çabasıyla açılar. Bu çaba, Hegel ve Marx çizgisinde dönüşen yabancılaşma olgusunun modern dünyada bütünlüklü bir biçimde görülmesi önerisiyle de taçlanır (Lefebvre, 1971, s.12). Yabancılaşma her yeredir. Her şeye sinmiştir. Onu ne tinin diyalektik gelişimine ne de

tümüyle ekonomik ya da politik yapıya indirgeyerek kökensel olarak anlayamayız. Stuart Elden'in şu çarpıcı sözleri bu düşünceyi destekler niteliktedir: "Lefebvre, Marksizmi gündelik yaşam felsefesi olarak okur. Marksizm, gündelik yaşamın eleştirel tanıklığıdır. Ancak Lefebvre için, Marksizm'in bu konudaki temel eksikliği bütünlüklü olmamasıdır" (Elden, 2004a, s.110).

Yabancılaşmanın her yerde kendini duyurduğu düşüncesi, bu bir şarkı sözü, okunan bir şiir, gazetelerin satır araları, bir poster ya da alışveriş edimi olabilir, insan varoluşunun anlamı sorununu bütünlüklü olarak ortaya koyması açısından çarpıcıdır. Modern düşünce, insanı iyelikler varlığı olarak tanımlarken tam da bu çıplak gerçeği gözden geçirir. Çünkü artık insan varoluşunu ayrıcalıklı kılanın ne olduğu belirsizdir. İşçilerin öyküsünü yalnızca iş alanları anlatamaz. Marksizm bu konuda kendi kendisiyle örtüşmemektedir. İşçi ya da emekçiler, toplumsal yaşam, aile yaşamı, politik kimlik, boş zaman ve bu zamanı biçimlendiren tüm etkilere bakılarak tanınmalı ve tüm bu alanların eleştirel çözümlemesi yapılmalıdır. Dolayısıyla, gündelik yaşam eleştirisi bizi toplumsal kılan ve de insan varoluşu olarak nitelendiren yapıların, oluşumların sorgulanması olarak gerçekleştirilmelidir. Bu açıdan, Lefebvre'in iş zamanı ve boş zamanın (leisure) bir arada ele alınmasının ivediliğini vurgulaması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü yabancılaşma, iş ve emek konusunda olduğu kadar iş dışı alandaki yabancılaşmadır da. Ancak burada şöyle bir sorun açığa çıkmaktadır: Gündelik yaşam ve yabancılaşmayı bir araya getiren nedir? Yabancılaşma, gündelik yaşamın yoksullaşması ve de yağmalanmasıdır. Her şey, alınıp satılma değeriyle var olur. Öyle ki bu tavır, şeylerin kullanım değerinin gittikçe silikleşmesine neden olmuştur. Kapitalizm belki ilk olarak sanayileşmenin bir uzantısıdır. Ancak zamanla kültür, şehrin tarihselliği, mekâna değin her şeyi kuşatmıştır. Kısacası, kapitalizmin doruğu olarak beliren modern teknoloji dünyasında Lefebvre'in gündelik yaşam çözümlemesini biçimlendiren temel soru şudur: Moderniteyi gerçekleştiren dinamikler nedir? Başka bir deyişle, boş zaman ve kültürel tüketimin modern dünyadaki rolü nedir? Bu eleştirel çözümleme, doru-

ğuna Aydınlanma Felsefesi'nde ulaşan felsefi idealizme ve Batı felsefesine alınan bir tavidir.

Aydınlanma Felsefesi, gündelik yaşamın gelip geçici şeylerin değersiz ve anlamsız dünyası olarak görülmesinin başlangıcıdır. Sanat, felsefe ve bilim gibi insan usunun daha üstün yetileri açısından gündelik yaşamın değeri çoktan biçilmiştir. Bir arada yaşama, kamusal alan ve gündelik varoluş, filozofların arı düşüncelerinin daima dışında bırakılmıştır. Lefebvre tüm bunların sonucunda mekânın da kendi payına düşeni aldığını belirtir ve ona göre, modern düşüncenin babası Descartes'ın felsefesinde açık ve pekin bilgi paradigması, ne bedensel yaşantılar ne de duyu- ların pekin ve açıklığı değildir. Aksine matematiğin soyut yargılarıdır ve bu yaklaşım beraberinde soyut, geometrik mekân tasarımı getirmiştir (Lefebvre, 1991a, 420). Gardiner (2001, s.73) bunu şu sözlerle yorumlar: "Ussal bir bilinç ve ünlü cogito'nun gözetimi altında mekân da arı bir biçimde zihinseldir. Descartes ve aynı doğrultuda idealist felsefe sistematik olarak gündelik yaşamın, zaman, mekân ve de bedenın yaşantısal anlamlarının, değerlerinin, açığa çıkma yollarının kötülenmesidir". Diğer yandan, bu düşünme biçimi ve onun geliştirdiği tavrın toplumsal alanda oldukça farklı yollarda açığa çıkmasından kaçınılamaz. İnsan varoluşu, özel yetileri üzerindeki kontrolünü ve tüm diğer şeyler arasında, ussal ayrıcalığının ona tanıdığı yeri yitirmiştir ve bu yitim sınırsızca dönüşen, geçici formların ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varılan sonuç iki boyutlu olur: Bir yandan dışlanan ve kötülen gündelik yaşam diğer yandan her şeyin onda köklenmesi nedeniyle yabancılaşmanın kaçınılmazlığıdır.

Lefebvre'a (1991a, s.29) göre, gündelik yaşamın yukarıda sözü edilen yollarla idealist düşünce içerisine kapatılması, tarihsel anlamda kapitalizmin toplumsal ve ekonomik olarak ortaya çıkışı ve modernliğin yankılarının çok daha geniş bir alanda hissedilmesiyle ilintilidir. O, bu konuda, Marksizm'in idealist felsefeye yönelttiği eleştirileri temel alır. Marks, idealist felsefeyi gerçekliği tersine çevirmek, somut toplumsal edimler ve özellikle emeği soyut kanılara indirgemekle suçlar. Feuerbach üzerine yazdığı

on birinci tez'de belirttiği gibi, ona göre, "filozoflar dünyayı değiştirmek yerine yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamıştır" (Marx, 1998, s.570-571). Benzer bir biçimde, felsefeyi tamamlamak, onu geliştirmek ve onun ötesine geçmek, Lefebvre'nın da motto'su olur. Bu anlamda o, meta felsefe yaptığını savunmaktadır (Lefebvre, 1991b, s.11).

Gündelik yaşam, Lefebvre'nın kendi yaklaşımını kanıtlamak için kullandığı bir örnek değildir. Aksine doğal ve toplumsal dünyayla diyalektik olarak en derin ve doğrudan bir biçimde ilişkilendiğimiz yerin ta kendisidir. Yalnızca burada insan olmanın temel yeteleri, güçleri ve de arzuları formüle edilebilir, somut olarak geliştirilebilir ve gerçekleştirilebilir. Yine gündelik yaşam, somut öteki ile en doğrudan karşılaşma alanı olduğu gibi, bireyin tutarlı bir kimliğe ve kendiliğe ulaştığı yerdir de. Lefebvre, gündelik yaşamın bu özsel niteliğinin modernlik ile birlikte dönüştüğünü belirterek modern öncesi toplumlarda gündelik yaşamın öteki ile özdeş olduğuna işaret eder. "Burada, gündelik yaşam, insan edimlerinin kayıtsız bütünlüğüdür. Yani her şey, her edim, bir stile göredir. Üretici emek, organik olarak gündelik yaşama, doğal dünyanın döngülerine ve ritimlerine bağlıdır ve nesnelere öncelikle kullanım değerine göre anamlanır. En önemlisi burada çalışma ya da iş için ayrılmış bir mekân ya da zaman da yoktur" (Lefebvre, 1991a, s.30). Sonuç olarak, modern öncesi gündelik toplumsallık, popüler kutlamalar ya da kolektif ritüellerden bağımsız, iş için ayrılmış zaman ve mekân algısına sahip değildir. Bu nedenle de modern öncesi köy (ya da kırsal) toplumunu oluşturup sürdüren ilkeler, modern toplumda olduğu gibi iş ve ev yaşamının düzenlenmesi değil; Lefebvre'nın toplum, insan varoluşu, mekân ve zaman konusunda temel aldığı olgulardan biri olan festivallerdir (Lefebvre, 1991a, s.31).

Ancak kapitalizm ve burjuva toplumunun iş birliğiyle tüm bu bütünlüklü yapı dramatik bir biçimde değişir. Toplumsal etkinlikler gittikçe ayrımlaşır ve bütünlükle olan ilişki azalır. Emek daha çok bölünür, parçalanır, özelleşir, güdümlü bir hal alır, aile yaşamı ve boş zaman, iş alanlarından koparılır. Artık, doğanın ve yaşamın kendine özgü döngüsellikliği teknoloji, iş ve üretimin düzenlediği, tasarladığı, kontrol ettiği bir şey olmuş-



tur (Lefebvre, 1991b, s.6-7). Burada, otantik öznelarasılığın yerini yalıtılmış, yalnız ve kendi içine kapalı bireysellik alır. Tüm bunların sonucunda organik toplum yerini mekanik topluma bırakır. Mekanik toplumsallık, hem bilinç hem de emeği ikiye ayırır. Bilinç, özel ve kamusal olarak, emek ise zihinsel ve el yapımı olarak bölünmüştür. Toplumsal etkileşim tümüyle çıkar ve manipüle etme üzerine inşa olur. İnsanlar, sabit, durağan toplumsal roller ve iş yerlerinde yaşamlarının büyük bir kısmını geçirir. Böylece gündelik yaşam, tümüyle bilinçsiz eylem ve performanslardan oluşan devasa bir hiçliğe dönüşür. Bu dönüşüm konusunda Lefebvre'nin eleştirisi çarpıcıdır: "Birçok insan ve hatta daha genel anlamda söylersek insanlık, kendi yaşamlarını en iyi biçimde nasıl yaşayacaklarını ya da bunun nasıl bir yaşam olduğunu bilmiyor" (Lefebvre, 1991a, s.94). O, bu eleştiride modernliğin yitirmiş olduğuna işaret etmektedir. Bu, insan varoluşunun yaratıcılığı ve imgeleme gücüdür. Artık tek düze ve ticari formlara dönüşen bu özsel yeti, meta fetişizmi olarak yitiminin doruğuna ulaşır. İnsan olmanın en temel ayrıcalığı olan yeniyi açığa çıkarma ve görünen, sığ gerçekliğin ötesine geçebilme yetisi metaların işgal ettiği bir alan olur. Düşlerimizi bile belirleyen artık metaldır: son model bir araba, ev, cep telefonu... vs. Bu sınırsız özgürlükler diyarı, yeni-liberal düzen, devletin gittikçe silikleşmesi ve geriye kalanın yalnızca gündelik yaşam dinamikleri olmasıyla sonlanır. Böylece gündelik yaşam da gittikçe değersiz ve anlamsız bir şeye dönüşür. Kendi somut, canlı, değişken dinamiklerini sürdüren ve yaşatan yollar açmak yerine soyut ve tepeden inme ideolojilerin gerçekleşme alanı olur (Lefebvre, 1991a, s.87).

Ancak tümüyle olumsuz bir eleştiri izlenimi veren bu yorumlarına karşın Lefebvre'nin modernliğe yaklaşımı bütünlüklü olarak bakıldığında diyalektiktir. O, ne sönüp gitmiş bir altın çağın yasını tutar ya da onu anımsatan kalıntılarla yetinir ne de gelecekte gerçekleşecek mükemmel bir toplum için bize soyut, ütöpik önerilerde bulunur (Gardiner, 2001, s.77-8). Onun bakışı ne geçip gitmiş geçmişe ne de henüz var olmayan geleceğe doğrudur. O, bu güne, şu ana bakar. Bu nedenle bize bir u-topia değil, olanaksızın olanaklılığını sunar. Çünkü u-topia, geleceğe aktarılan ve şu

an hiçbir biçimde var olmayanın anlatısıdır. Bu nedenle, Lefebvre'nin kentsel devrim ülküsü, bir u-topia değildir. Kentsel devrim, bir olanaklılıktır. Kentli bir toplumsallığın açığa çıkabilmesi için soldan özgürleşmenin anlatısıdır. Ona göre, "1968'deki kentli toplum yaratma girişimi başarısız olmasına rağmen içerisinde gündelik yaşamın dönüşmekte olduğu kentsel devrim olanaklılığını hala korumaktadır" (Lefebvre, 1996, s.18-19). Lefebvre, şehirlerin parçalanıp yıkılmasından kente ve kentte yaşama doğru evirilen tarihsel süreçte şehri bir oevre olarak görme eğilimindedir. Çünkü şehir bütünlüklü ve anlamlı bir melodi, bir resim ya da mimari yani bir sanat yapıtı gibi okunup yaşanabilir. Şehri derinlikli olarak kavramanın ve onunla birlikte oluşmanın tek yolu budur. Şehir ve yaşamın ortak yazgısı bu bütünlüklü oyunun gündelik yaşamda oynanabilmesidir. Bu nedenle, bütünlük ve gündelik oluş birbiriyle örtüşmektedir. İnsanın tüm edim, duygu ve düşünceleriyle (bunlar özel, tekil, bireysel ya da paylaşılan şeyler olarak yaşansa da) ait olduğu bütünsel oluşumun adı gündelik yaşamdır. Lefebvre bunu şu sözleriyle açıklar: "Dostluk, yoldaşlık, sevgi, iletişim gereksinimi tümüyle gündelik yaşamda gerçekleşir ve onunla bütünlüşür. Bunlar, yaygın olarak düşünüldüğü gibi gündelik yaşamdan kopuş, özel bir alana geçiş değildir. Aksine gündelik oluşa katılmak, ona ait olmaktır" (Lefebvre, 1971, s.280). Bu nedenle, Lefebvre'a (1991a, s.95) göre, "gündelik yaşam bir sanata dönüşmelidir. İnsan yaşamını tıpkı bir sanat yapıtı gibi yaşayabilmelidir." Sonuç olarak, yaratıcılık, gündelik yaşamdan kopmak ya da uzaklaşmak değildir. Aksine gündelik yaşam içerisinde kendini ayırabilmektir ve bu, bütüne ait olan bir ayırımdır.

Bireyi, kendi kendine yeten, kendi üzerine kapanan yalnız bir atoma indirgeyen kapitalist süreç beraberinde, mahremiyet ile birlikte mahrumiyeti de getirmiştir. Buradaki mahrumiyet, gerçeklikten, dünyayla ilişkiden mahrum olmaktır. Çünkü "hızlı kentleşmenin ve şehir yaşamının karmaşık, kalabalık, açık uçlu ve de oldukça geniş alanlar olarak açığa çıkması, kırsal alanların ve de yaşam biçimlerinin aksine bireyselleşmeyi arttırmıştır" (Hubbord, 2006, s.15). Ancak buradaki bireysellik de çelişkilerle dolu-

dur. Onda her şey, insan varoluşu için yabancıdır. Bu yabancılık, her şeyin karşıt kutuplara ayrıldığı bir yaşamı üretir: "iş ve tatil, kamusal ve kişisel yaşam, kamusal fırsatlar ve özel durumlar, şans ve gizlenen sırlar, kader ve talih, sıra dışı ve gündelik. ...Her şey bireyin mülkiyetindedir. Bilinç, düşünceler, duygular, mobilyaları, ailesi ve parası. Yaşamın bu son derece yalnız, kapalı, gittikçe daralan görüntüleri insanın betimi olmaktadır. Kaba, yüzeysel bir içtenlik" (Lefebvre, 1991a, s.149). Kapitalizm olarak kendini açmayı sürdüren bu özelleşmiş bilinç beraberinde bireylerin gündelik yaşamın tek düzeliklerinden hobiler, spor, film ya da sanat yoluyla kaçtığı boş zaman endüstrisini getirir. Bu yolla, bireyler ivedi ve zorunlu olandan özgürleşir. Diğer yandan, boş zamanı toplumsal yaşam alanlarından ve özellikle de iş alanlarından ayırmak da olanaksızdır. Hegel ve Marx için nasıl ki zorunluluk özgürlük alanında da var olan bir şey ise aynı şekilde boş zamanın da kapitalizmden ayrı bir gerçekliği yoktur. Kapitalizm boş zamanda da kendini gerçekleştirir ve bunun sonucu olarak da boş zaman tüketilen ve sömürülen, güdümlenen bir alana dönüşür. Lefebvre, savaş sonrası kapitalizmi için üretimden tüketime geçişin temel oluşturucularından birinin "boş zaman etkinliklerinin metalaştırılması" olduğunu şiddetle vurgular. Çünkü ona göre, bu durumun en açık göstergesi "boş zamanın, gündelik yaşamın diğer görüntüleri gibi kayıtsız, anlamsız küresel bir etkinliğe dönüşmüş olmasıdır" (Lefebvre, 1991a, s.32). Bu bir kısır döngüdür. Lefebvre (1991a, s.40) bunu şu sözlerle eleştirir: "Bizler kendi boş zamanımızı kazanmak için çalışıyoruz ve boş zaman yalnızca tek bir anlam taşıyor: işten uzaklaşma, işe ara verme." Ancak yalnızca mutlu olabilmek için gerçek dünyanın yerine kurgusal bir dünya koymak ne derece doğrudur? Mutsuzluk, zaten mutluluk kurgusundan kaynaklanan bir şey değil midir? Her yana sinmiş ucuz, kasvetli bir gizem. Gerçek dünya ve onun imgeleri arasındaki kapatılamaz gedik, işte mutsuzluğun kaynağı tam da budur. "Boş zamanı anlatan tüm etkinlikler, sinema, tiyatro, müzik salonları bu mutsuzluğun üretildiği ve de birlikte tüketildiği yerlerdir. Burada, gerçek dünyadan, gündelik olandan kopuk olarak yaşanan deneyimler derin bir yabancılaşmanın kökenidir. Sahte bir

gizemlilikle örtüşmeyen sıradanlık duygusu insan varoluşunu ve onun toplumsallığını ikiye bölen bir acıdır." (Lefebvre, 1991a, s.35).

Lefebvre, kapitalist mekânın iç dinamiklerini ve oluşum anlarını tüm gizemi ve karmaşıklığıyla çözümleyerek kapitalizmin ürettiği gündelik yaşama yönelik eleştirisini sağlam bir temele oturtma çabasıdadır. Modern kapitalizmin işleyişindeki tüm çelişkiler (yaratma ve yıkıp yok etme, kullanma ve suiistimal etme ya da sömürgeleştirme ve metalaştırma, bir şey uğruna mücadele etme ve kurgusallaştırma... vs.) mekânda yaşanır. Bu nedenle, kapitalist çelişkileri bir bütün olarak mekânın çelişkilerinde görmek olanaklıdır. Böylece, mekânın çelişkilerini yani onun kendinde neleri gizlediğini, onda nelerin oluşum içinde olduğunu bilmek ya da tanımakla bir şeyin daha iyi nasıl üretilebileceğinin bilgisine de ulaşılabilir. Bu anlamda, yeni ve bütünlüklü bir toplumsal oluşum için bir şehrin ya da mekânın nasıl üretileceği de öğrenilebilir. Çünkü Lefebvre, yaşamı değiştirmenin mekânın değişimiyle, mekânı değiştirmenin de yaşamın değişimiyle gerçekleşebileceğini düşünmektedir (Lefebvre, 1991a, s.39). Bu, en çok da mimari, kapitalizm ve devrim ilişkisinde görülmektedir. Kapitalizm tıpkı mimari gibi işlemektedir. O, sürekli olarak bir şey inşa eder. İnşa ettiği şeylerde güç, iktidar, kontrol, eril olan ve homojenleşme olarak temsil edilir. Bunlar, kapitalizmin kendini caddelerde, kent merkezlerinde, sokaklarda, anıtlarda, toplumsal ya da ekonomik ilişkilerde sunma ve yaşatma biçimidir. Lefebvre, kapitalist mekânın temelinde kök salan bu başarısızlığı şöyle açıklar: "Tıpkı şeyleri kendinde ve yalıtılmış bir biçimde ele almanın tuzağına düştüğümüz gibi mekân konusunda da aynı hatayı yapmaktayız. Sanki tüm toplumsal ilişkilerden, üretim modellerinden ya da mekânın üretiminden bağımsız bir mekân varmış gibi düşünüyoruz" (Lefebvre, 1991b, s.31-32). Şehir ve insan varoluşu arasındaki kökensel ilişkiyi anlama konusundaki başarısızlığımızın kaynağında tam da bu anlayış yani mekânı kendinde bir şey, kendi başına ve soyut bir varlık alanı ya da kategorisi olarak anlayıp belirlemek bulunmaktadır. Tüm şehir planlamacıların, coğrafyacılara, mühendislerin mekâna ilişkin yüzeyselliği ve onu bütünlüklü olarak kavrayamama nedeni budur. Top-

lumsal, kentsel, fiziksel ya da deneysel olsun mekân, yalnızca üreme ya da çoğalma gereksinimlerinin sağlandığı sahnelerden ibaret değildir. Ancak aksine değişimin, ayrımın ve biçim vermenin canlı ve üretken bir üyesidir. Burada temel soru şu olmalıdır: Mekân etkin olarak nasıl üretilir?

Lefebvre mekânı oluşumsal, süreçsel bir şey olarak ele alır ve burada süreç kavramını tamamen politik anlamıyla kullanır. Ona göre mekân ölü, durağan ya da devinimsiz bir şey ya da nesne olarak ele alınamaz. Aksine mekân, organik, canlı ve akışkan ya da değişken bir şey olarak durmaksızın atan bir nabız gibi atmayı sürdürür ve başka mekânlarla birleşmeye doğru akar. Her biri farklı zamansal açılımlarla bir diğeri etkisi altına alır ve belli bir şimdide beliren mekân için bir diğeri ile mücadele eder (Lefebvre, 1991a, s.39-40). Merrifield, onun bu düşüncelerini şöyle yorumlar: "Lefebvre'in devrimsel çabası, yalnızca mekânda şeyleri değil; mekânın üretimini ve mekân olarak açığa çıkan şeyleri çözümlemektir" (Merrifield, 2000, s.178). Onun spatial triad olarak adlandırdığı mekân üçlüsü yani sırasıyla algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân, söz konusu çözümlemeye temel oluşturmaktadır. Çünkü mekânın üretimi, algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân üçlüsü arasındaki karşılıklı ve kesintisiz etkileşimin praksis'inde gerçekleşir. Şimdi, bu üçlüden her birinin Lefebvre için ne anlama geldiğini ve aralarında nasıl bir ilişki bulunduğunu kısaca şöyle anlatabiliriz: İlk olarak algılanan mekân, tam olarak gündelik yaşantıların mekânına işaret etmektedir. Karmaşık sembollerden ve orada yaşayanların, o mekânı kullananların ve hatta fiziksel olarak orada ikamet etmeyen ancak oradaki şeylerin sembolik kullanımını sağlayanların imgeleri yoluyla yaşanır. Algılanan mekân, tüm bu nitelikleriyle, toplumsal yaşamın arka planı, görünmeyen yüzüdür. Birliğe, bütünlüğe dair kurallara, ilkelere uygun olma zorunluluğu da yoktur. Yalnızca ve doğru dan, üzerine düşünülmezsizin yaşananın mekânıdır. Orada birçok orada olma durumu vardır (Lefebvre, 1991b, s.39). Lefebvre (1991b, s.42) bunu şu çarpıcı sözlerle betimler: "...O, konuşur. Etkin bir merkezi vardır. Ben, yatak, yatak odası, bir yerde yaşamak, ev ya da: meydan, kilise, mezarlık. Tutkunun, eylemlerin, yaşamsal durumların yeridir ve onların kendine

özgü ruhunu kuşatır; sahiplenir. Dolayısıyla da doğrudan bir biçimde zamana işaret eder. Sonuç olarak bu mekânı tanımlamanın pek çok yolu vardır: Yönelimsel, durumsal ve bağıntısal”.

İkincisi olan tasarlanan mekân, bilimsel bakışın, coğrafyacıların, şehir planlamacıların, mimarların, mühendislerin, gelişim kuramcıları yani uzman ya da teknokratların mekân anlayışıdır. Söz konusu alanlarda oluşturulan ya da kullanılan çeşitli örtük işaretler, kodlama ve jargonlardan ya da nesneleşmiş tasarımlardan oluşur. Daima kurulan, tasarlanan bir mekândır ve ideoloji, bilgi ya da iktidar bu mekânda kendini gerçekleştirir. Yine aynı zamanda herhangi bir toplum için baskın olan mekân, tasarlanan mekândır. Çünkü üretim ilişkileri ve bu ilişkilerin dayatıldığı düzenle özsel olarak ilişkilidir. Bu nedenle, Lefebvre, tasarlanan mekânı, "kapitalin mekânı" olarak yorumlar. Ona göre, mekânın üretiminde temel bir role ve özel bir etkiye sahip olan bu mekân nesnel anlatımını anıtlar, kuleler, fabrikalar, bürokratik, politik otoritenin özümsemiştiği bastırılmış alanlarda bulur (Lefebvre, 1991b, s.38). Üçüncü olarak, yaşanan mekân, diğer ikisinin bir araya geldiği ve ilişkilendiği birliktir. Uzamsal etkileşimler, mekânı söker ve algılanan mekânla, insanların dünyaya ilişkin algılarıyla, dünyalarıyla özel olarak da gündelik dünya ve onun mekânıyla yakın temasında açığa çıkar. İş, oyun, boş zaman etkinlikleri için yer açan gündelik gerçeklik, toplumsal ve kentsel gerçeklik, karşılıklı etkileşim yolları, ağları... Bu mekânsal etkileşimlerin temel olduğu ve biçim verdiği olgulardır. Buna göre, Lefebvre, bu üçlü birlik ve onların birbiri ile etkileşimini vurgulamakla her durumda tek bir şeye işaret etmektedir: mekânı yaşama ustalığı. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Lefebvre, bu ustalığı zamandan bağımsız bir şey olarak anlamaz. Bu nedenle, Lefebvre'in mekân konusundaki derinlikli açıklamalarının hemen ardından zamana yönelmiş olduğu gerçeğine değinmeden geçmek hata olur.

Mekânın olduğu gibi, zamanın da toplumdaki anlamını sorgulayan Lefebvre için, zaman, çoklu bir yapıya sahiptir. Bunlar: kozmolojik ya da doğanın zamanı, yaşanan ya da fenomenolojik zaman (süre ve bireysel zaman bilinciyle ilintilidir), özneler arası ve toplumsal zamandır. Zamanı

takvimlere, saatlere, ölçülere hapseden kapitalist süreçler içerisinde onun bu diyalektik ve devingen oluşumunu duyumsamak olanaksızdır. Kapitalist mekân ne derece ölü ise zaman da buna koşut olarak aynı derecede donmuş bir zamandır. Yaşam, zaman ve mekândan elini çekmiş gibidir. Şehirler, tüm bu aldatmacalardan ve iktidarın baskısından kurtulmalıdır. Zaman ve mekânda yaşamın ritimleri salınmalıdır. Duyusal, cinsel zevkin açığa çıktığı alanlar açılmalıdır (Lefebvre, 1991b, s.89-92). Gündelik yaşam ve mekân (kentsel tasarımsal mekân) kendi için yeniden sunulmalı yaşanan bir an olarak ayrılmalıdır. Bu an'lar, gündelik olana yabancılaşmayan an'lardır. Kolektif ve bireysel direniş ritüellerinden oluşmalıdır. Hem ciddi olmalı hem de oyun ruhu taşınmalıdır. İnsanlığın ihtişamlı festivalleri olmalıdır. Festivaller bürokratik egemenliğin tam anlamıyla anti tezidir. Festivaller rutinin aşılmasıdır. Her şeyin olması mümkündür. Bu coşkulu, görkemli yeme-içme günlerinin cümbüşünde ne sınır ne de yasa vardır. Kırsal festivallerde de bir uyanış vardır. Ancak bu, yadsınamaz. Bu tarz festivaller, insanı neşelendiren şeylerdir ve geçici bir izlenim olarak kalırlar. İstemsiz bellek devreye girer ve cennetin çocukluk görüntüleri tıpkı Proust'un madeleine'i gibi damakta küçük bir tat bırakır (Merrifield, 2000, s.180). Ancak Lefebvre'a göre, festivaller bunların yanı sıra daha ciddi bir role bürünmelidir: "toplumsal bağları sıkılaştırmak, kolektif disiplinin ve gündelik zorunlulukların kafese kapattığı arzuları özgür bırakmak" (Lefebvre, 1991b, s.203). Dolayısıyla, festivalleri gündelik yaşamdan ayrı düşünmek olanaklı değildir.

Lefebvre tam da bu gerekçeyle festivalleri, modern kent bağlamında açılım çabasıdır. Onun kentsel devrim ülküsü festivallere ayrıcalıklı bir anlam verir. Bu konuda, 1871 Paris Komünü'nü mekânsal bir devrim olarak yorumlaması ilginçtir. Ona göre, burada gündelik oluşun dili konuşmaktadır. Özgürlük ve kendini tanımlama gereksinimi her şeyi kuşatmıştır. Burjuva iktidarının sembolleri yıkılmak istenmektedir. Caddelelerde akan, haykıran ve şarkılar söyleyen insanlar. Hepsinin uğruna mücadele verdiği ve ölümü göze aldığı bir tek şey vardır: Şehirde yaşama hakkı. Böylece insan olmanın ölçütü ve ilkesi şehrin yeniden yapılandırıl-

ması olur. Tam 97 yıldır bu manifesto Paris caddelerinde yeniden canlandırılır. Lefebvre'a göre, Paris Komünü, olanaklı olanın an'da gerçekleşmesidir: Orada, "imgelem, iktidarı ele geçirmiştir." (Lefebvre, 1996, s.109-110). Sonuç olarak, yortusal olan, soyut mekânın orta yerinde özgürleşmiş bir ayrımsal mekânı açığa çıkarmaktadır. Orada, güç ve zayıflık aynı anda var olur. Bu nedenle, "Lefebvre için, kentsel devrim, mekânın kendisi için geri alınması, zaman ve mekânın insanın gelişimi için olmasıdır" (Ronneberger, 2008, s.139). Peki, bu nasıl olanaklıdır? Lefebvre'ın gündelik yaşam eleştirisinin kökenini oluşturan ritim çözümlemesinde soruya bütünsel bir yanıt verme olanağı gizlenmektedir. Bu çözümleme onun, şehrin yaşanılabilirliğini, gündelik yaşamın bir sanat ya da sanat yapıtına dönüşümü ile nasıl bir araya getirdiğinin açıklanmasıyla açıklığa kavuşturulabilecektir. Böylece, geriye Lefebvre'ın şehir ve gündelik yaşam sanatı arasındaki karşılıklı ilişkiyi nasıl temellendirdiği sorunu kalmaktadır.

## Şehir ve Gündelik Yaşam Sanatı

Şehir ve gündelik yaşamı bir araya getiren ve bir birlik olarak sürdüren gündelik yaşamın karmaşık, bütünsel, çok sesli müziğidir. Lefebvre'ın şehirlerin akışında betimlediği bu müzik, şehrin yalnızca düşünülen ve kavranan bir şey değil; bir senfoni ya da orkestra gibi dinlenen bir şey olduğunu duyabilmeye işaret eder (Lefebvre, 1996, s.109). Bu nedenle, şehrin gündelik varoluşu kulakları gereksinir. Belki yalnızca küçük bir apartman penceresinden duyulup görülebileceklerin ne denli çok ve de karmaşık ancak bütünlüklü bir akış olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Diğer yandan, Lefebvre şehrin temel dinamikleriyle özdeşleştirdiği bu ritim çözümlemesini döngüsel ve çizgisel zaman ayrımında temellendirir. Ona göre, doğaya hükmetmeye başlamadan çok uzun zaman önce insan varoluşu doğumundan ölümüne kadar doğal ve kozmik ritimlerin açığa çıkardığı bir şey olarak yaşamını sürdürmekteydi. Günlerin, haftaların, ayların, mevsimlerin, yılların döngüsellliği ona, ritmik düzene güvenmeyi öğretirdi. Kısacası, ritmik zamanın ne başlangıcı ne de sonu vardı. Her döngü bir



diğerinden çıkar ve diğer döngüsel devinimlerin bir parçası olur, onlara dönüşürdü. Bu bağlamda, döngüsel zaman, yinelemelerle gerçekleşmesi ve onda hiçbir döngünün, kesin olarak başladığı yere dönmeyip kendini kesintisizce yeniden üretmesiyle gündelik yaşam ve şehri birleştiren akışın en uygun anlatısıdır (Lefebvre, 2002, s.48-9). Oysaki modern insan, teknolojik endüstriyel ussal izleklerle bütünleşmiştir ve zamanın çizgisel akışına konu olmuştur. Çizgisel zaman, hem süreklilik hem de süreksizlik demektir. Onda bir şey ya da bir eylem belli bir zamanda başlar ve belli bir zamanda da biter. Başlangıcı mutlak; bir sıfır noktasından başlar ve sınırsızca büyür. Bu anlamda, teknik, parçalanmış zamanın üretimidir. Onda yalnızca yinelenen hareketler, işaretler, davranışlar vardır (Lefebvre, 2002, s.48). Döngüsel zamanın modern toplumda tamamen ortadan kalktığı da söylenemez. Saatler, temel ihtiyaç ve alışkanlıklar, cinsellik derindeki döngüsellikten koparılamaz. Lefebvre'a göre, asıl olan, modern dünyada çizgisel zamanda varlığını sürdüren ritmik zamanı görebilmektir.

Altı özenle çizilmesi gereken bir diğer nokta, Lefebvre'ın mekân ve ritim çözümlemesini beden'de doruğuna ulaştırmasıdır. O, bedeni, tüm toplumsal oluşumlar ve bu oluşumların gerçekleştiği şeylerin kaynağı olarak görür. Bu şeyler, gündelik yaşamın açığa çıktığı kullanım araçları ya da aletleridir ve bedeni ritimleriyle ya da konuşarak ve yazarak genişletir. Bunu bazen gizleyerek bazen açarak yapar. Praksis alanında, bir bütün olarak bunun yerini toplumsal işaretler ya da hareketler alır. Toplumsal işaret ya da hareketler, bedeni bir bütün olarak harekete geçirir ve etkinleştirir. Bu işaretler ya da hareketler çeşitli grupları, belli kurumlara ait olmayı ve en belirgin anlamda da emeği oluşturur. Tıpkı dil gibi onlar da sembollerden, anlamlardan ve göstergelerden oluşur. Bunlar her toplumun kendisine özgüdür. (Simonsen, 2005, s.6). Lefebvre beden ve toplumsal oluşumlar arasındaki bu ilişkiyi, bedeni ritimler yığını olarak betimlemekle temellendirir. Ona göre, felsefi düşüncenin uzun zamandır görmezden geldiği ya da usun, bilincin, düşüncenin türevi olduğunu düşündüğü bedende her organın, her bedensel işlevin bir ritmi vardır. Bu ritimler, bir arada eyleyerek bedeni dengede ve uyum içinde tutar. Bedenin

dışında olan her ne varsa ister doğa isterse toplum olsun onlar da kendi ritimlerine sahiptir ve her ritim tek bir şey ister: duyulmak. Ritimleri arayan, onları dinleyen için hiçbir şey eylemsiz değildir. O, rüzgârı, yağmuru, fırtınayı duyar. Görünürde hareketsiz bir nesne de, örneğin bir orman, hareketlidir. O da bir oluşumsallık halindedir. Ormandaki toprak, güneş, atom ya da moleküller hepsi durmaksızın ve de kendi özgün ritimleriyle devinmektedir. Duyarlı bir algı geliştirmek. Yaşamın bu biçimde yaşanması. Ritimleri dinleyen işi budur. O, nefes alıp vermeye, kalp atışlarına ve sözcüklere dikkat eder. Gündelik yaşamın görünmeyen yüzünü duyar. Onun gizlediği karmaşayı, çokluğu ve çelişkileri kendi bedeninde gerçekleştirir. Beden, insan varoluşunun evi değildir. O, insan varoluşunun şehridir. Şehir, bedende konuşur, dinlenir, oluşur ve hatta dönüşür (Lefebvre, 2004, s.9). Lefebvre'in bu düşünceleri temelinde, Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki habiter'ine ve habitat anlayışına (Heidegger, 2002, s.146-147) incelikli bir eleştiri taşımaktadır. Şehir Hakkı adlı yapıtında rastladığımız bu eleştiri daha çok habiter anlayışının sanat odaklı, dokunaklı ve duyarlı, ataerkil, Alman ulusunu yaşatmaya yönelik düşünceleriyle ilintilidir ve bireysel ev (pavillonnaire) kavramı üzerine yaptığı yorumları da içerir. Ona göre, asıl olan evden şehre kayıştır. Çünkü bireysel varoluşu ve bilinci açığa çıkarabilecek ve sembolize edebilecek olan ev değildir; yaşadığı şehirdir (Lefebvre, 1996, s.149-150). Bununla birlikte, Lefebvre'in da habiter kavramını kullandığı görülmektedir. O, bir yandan Heidegger'in wohnen yani tüm tarihselliği ve yeni olanaklarıyla bir yerde olmayı anlatan yeryüzü konukluğunu, yaşanan mekânı Kartezyen ya da Kantçı mekândan ayırması açısından övülesi bulur. Burada, Kartezyen ya da Kantçı mekânın yanlışlığından söz edilmediği; yalnızca mekâna bir yaklaşım biçimi olarak kabul edilmesi gerektiğinin vurgulandığını da belirtmeden geçmeyelim. Ancak diğer yandan, mekân ya da yer'in anlaşılmasında bu yeryüzü konukluğunun anlamının çok daha köklü olduğunu düşünür. Bu bağlamda, kavramın seçkin ve sınıf temelli yani ideolojik açılımını eleştirir (Lefebvre, 1991b, s.) Ayrıca Heidegger'in kırsal olanı temel almasını da eksik bulur. Stuart Elden, Lefebvre'in, habiter'i yalnızca şehirle de sınırlı

kalmayan aynı zamanda modern, kentleşmiş kapitalizmi de açımlayan bir şey olarak genişlettiğini belirtir. Bu anlamda, Elden'e göre, Foucault, Althusser, Marx, Weber, Derrida ya da Lacan ile karşılaştırıldığında Lefebvre'ın yalnızca kentli ya da medeni insana (la vie urbaine, la vie parisienne) yoğunlaşmadığını onun asıl hedefinin gündelik insan varoluşu (la vie quotidienne) olduğunu görmekteyiz. O, kırsal ve kentseli bir arada ele alır. Onları birbirinden koparmaz (Elden, 2004b, s.92-94). Sonuç olarak, müstakil evden, şehre kayış Lefebvre'ın en önemli motto'sudur. Çünkü bu, kapalı, yalnız bireysellikten ritmik bir bütünlüğe geçiş demektir.

Oeuvre olarak yaşanan şehir ve kentsel yaşam. Şehrin müziği, ritimlerin görüntüsü, adeta bir resme bakar gibi bir şehre bakmak. Lefebvre Paris'i, sokaklarını, caddelerini, meydanlarını ve yapılarını böyle anlatıyor (Lefebvre, 1996, s.149). Sanat yapıtı olarak şehir ve sanat yapıtı olarak yaşam. Şehir ve insanı aynı yerde buluşturan bir uğrak. O, Paris örneğinde, bize, kuru toplumsal ve kültürel bir taslak çizmek yerine Paris'in yaşam dolu caddelerini kendi büyüğü ve dinamiği içinde sunar. Sözcükler ya da sesleri değil, bir evi, caddeyi, bir şehri senfoni ya da opera gibi dinlemek. Şehrin aktığı müziği duymak ve ondaki birliğe, anlamlı bütünlüğe ait olmak ve Lefebvre'ın kulaklarda iz bırakan sözünde işaret ettiği gibi "şehri okumak ve yazmaktan önce, onun müziğini dinleyebilmek" (Lefebvre, 1996, s.109). Modern kent yaşamının tek düze, mekanik ve ölü örtüsünün altındaki canlı, dinamik, yaşayan oluşumu yalnızca bu geriye ancak kendi iç derinliğimize değil; şehrin derinliklerine çekilerek duyabiliriz. Bir kez daha ve usanmadan Lefebvre'ın bize miras bıraktığı köktenci düşüncelerine kulak verip yinelersek, şehir, somut ve sınırlı bir üretim alanı değil; yaşayan, canlı, değişken, karmaşık olanaklardan oluşan bir oeuvre gibidir. Onu, tüm bu oluşumsallığı içerisinde görebilmenin eşsiz yolu, bakışlarımızı içerisinde var olduğumuz yere yani gündelik yaşama çevirmekte gizlidir.

### Kaynakça

- Elden, Stuart (2004a). *Understanding Lefebvre*, NY: Continuum
- Elden, (2004b). "Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's The Production of Space", Antipode, Volume 36, pp.86-105
- Gardiner, Michael E. (2001). *Critiques of Everyday Life*, NY: Taylor & Francis e-Library
- 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). *Critique of Everyday Life Volume 1*, Translated by John Moore, London: Verso
- Lefebvre (1991b). *The Production of Space*, London: Blackwell
- Lefebvre (1996). *Writings on Cities*, Translated and edited by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, USA: Blackwell Publishing
- Lefebvre (2002). *Critique of Everyday Life Volume 2*, Translated by Michel Trebitsch, London: Verso
- Lefebvre and Catherine Régulier (2004). *Rhythmanalysis – Space, Time and Everyday Life*, Translated and Edited by Stuart Elden and Gerald Moore, London: Continuum
- Marx, Karl with F.Engels (1998). *The German Ideology Includes: Theses on Feuerbach and the Introduction to the Critique of Political Economy*, Great Books in Philosophy Series, NY: Prometheus Books, Paperback Edition.
- Merrifield, Andy (2000). 'Henri Lefebvre: A Socialist in Space' Mike Crang and Nigel Thrift (eds), in *Thinking Space*, London:Routledge, pp.167-182
- Ronneberger, Klaus (2008). 'Henri Lefebvre and Urban Everyday Life' Kanishka Goonewardena and Stefan Kipfer (eds), in *Space, Difference, Everydaylife*, NY: Routledge, pp.134-146
- 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

**Senem Kurtar**; Yrd. Doç. Dr, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. Kurtar, 1978 yılında Akhisar'da doğdu. 2001 yılında, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nü "Jean Paul Sartre'in Felsefi Melodramlarında Cehennem Ötekiyle Gerilimli Yüzleşme" başlıklı lisans teziyle bitirdi. Aynı bölümde 2002 yılında Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2004 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda "Heidegger Felsefesi'nde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı Anabilim Dalı'nda 2004 yılında doktora programına başladı. 2010 yılında "Yeni Düşünme Biçimi: Sanat Yapıtında Açılan Heidegger'in Şey Felsefesi" başlıklı doktora teziyle doktorasını tamamlayarak doktor unvanı aldı. Halen aynı bölümde çalışmalarını sürdürmekte olan Kurtar'ın ilgilendiği konular, Ontoloji, Metafizik, Varoluşçuluk ve Çağdaş Felsefe'dir.