KRISHAN KUMAR



ÜTOPYACILIK

Çeviren: Ali Somel

İMGE kitabevi



Krishan Kumar, Virginia Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde profesördür. Asıl ismi William R. Kenan Jr.'dir. Daha önce Kent Üniversitesi'nde (Canterbury, İngiltere) Sosyal ve Siyasal Düşünce Bölümü'nde profesördü. Lisans eğitimini Cambridge Üniversitesi'nde, lisansüstü eğitimini ise London School of Economics'de yapmıştır. Kumar şu sıralar imparatorluklar ve imparatorluk halklarıyla ilgilenmektedir. Bununla ilişkili olarak ulusçuluk ve ulusal kimlik, Avrupa, küresel tarih ve tarihsel sosyolojinin sorunları da ilgi alanları arasındadır.

Kumar'ın Eserleri:

- *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*
  Utopia and Anti-Utopia in Modern Times
  The Rise of Modern Society
  From Post-Industrial to Post-Modern Society
  1989: Revolutionary Ideas and Ideals
  The Making of English National Identity
  Utopianism (Open University Press, 1991, 1999; Türkçesi: *Ütopyacılık*, İmge Kitabevi Yayınları, 2005)

Ali Somel, 1980 yılında Ankara'da doğdu. İngilizceyi babası Cem Somel'den öğrendi. Lise ikinci sınıfı İsviçre'nin Cenevre kentinde okudu. ODTÜ Lisesi'nden mezun olan Somel, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde bir yıl okuduktan sonra Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'ne geçti ve lisans diplomasını bu bölümden aldı. Somel, 2003'ten beri Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans yapmaktadır.

Somel'in Çevirileri:

- *Ütopyacılık* (İmge Kitabevi Yayınları, 2005)

İmge Dağıtım

Ankara
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95-96 / 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

İstanbul
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10
E-Posta: kadikoy@imge.com.tr

Krishan Kumar

Ütopyacılık

Çeviren
Ali Somel

İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 975-533-449-1

Özgün Adı
Utopianism, 1991

Original edition copyright 1991
Open University Press UK Limited. All rights reserved.

© İmge Kitabevi Yayınları, 2005

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Kasım 2005

Yayına Hazırlayan
Yavuz Alogan

Düzelti
Alaattin Topçu

Kapak
Murat Özkoyuncu

Sayfa Düzeni
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Mithatpaşa Cad. No: 62/4 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 70 93-94 • Faks: 418 10 46
www.pelinofset.com.tr

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İçindekiler

Önsöz 7

1 Ütopyanın Unsurları 9
2 Ütopyanın Sınırları 37
3 Ütopya Tarihi 71
4 Ütopya Uygulaması 103
5 Dünya Haritasında Ütopya 137

Kaynakça 171

Dizin 179

Önsöz

Bu türden kısa bir kitap, ütopya gibi karmaşık ve çok yönlü bir konunun hakkını vermek iddiasında olamaz. Ütopyanın büyük ölçüde bir tarihi olmasından kaynaklanan çeşitliliğe işaret etmeye çalıştım. Aynı zamanda konu hakkında çok dağınık bir izlenim de vermek istemedim. Bu yüzden ütopyanın belirli bir sorununu, kaynaklarını, gelişimini ve bir toplum teorisi olarak kullanımlarını tartışmaya çalıştım. Bu şekilde ütopyanın, toplumsal analizin ve toplumsal eleştirinin hizmetinde bir edebi biçim olma özelliğini ortaya çıkarmış olmayı umuyorum. Ütopyayı ayıran bu özellik, toplumsal teorisyenlerin gözünde bazen ütopyanın değerini yitirmesine neden olmuştur. Ütopya, Batılı toplumsal düşüncenin geniş anayolundan ayrılan hoş, ama ayrıksı bir patika olarak görülmektedir. Bense ütopyanın geleneksel toplum teorisine konu olan birçok sorunu kendi yöntemiyle ele aldığını göstermeye çalıştım. Bu yöntem,

aşina olduğumuz sorunlara bilinmedik bir açıdan ve farklı bir pencereden bakmanın daha etkili bir yoludur.

Beş yüz yıllık varlığının çeşitli dönemlerinde moda olan ütopyanın bazı dönemlerde de modası geçmiştir; ancak bir biçim ve düşünme yöntemi olarak dikkate değer bir esneklik göstermiştir. Geçici bir sönüş, yok olmak değildir. 'Ütopyanın ölümü' üzerine bugün aşina olduğumuz sözler sadece bunu değil, ütopyanın birçok kullanımını da göz ardı etmektedir. Ütopya, çok renkli bir tasarı, birçok düşünsel amacın ve disiplinin buluşma yeridir. Kaynaklarının zenginliği, ona hayatta kalma ve dirilme konusunda büyük bir beceri veriyor. İkinci binyılın sonuna yaklaşırken, (son bölümde işaret edeceğim gibi) daha yapabileceği çok şey olduğunu göreceğiz.

Diziye katkıda bulunmam için beni davet eden Frank Parkin'e ve teslim tarihinin defalarca aksamasına karşın gösterdiği sabırdan ötürü Ray Cunningham'a teşekkür borçluyum. Bana verdikleri cesaret ve destekten dolayı her ikisine de minnettarım.

Krishan Kumar
Canterbury, Kent

1
Ütopyanın Unsurları



Hayaller ve Gerçekler

Ütopya hem hiçbir yerdir (*outopia*) hem de iyi bir yerdir (*eutopia*). Mümkün olmayan, ancak insanın bulunmak için heves ettiği bir dünyada yaşamak: Ütopyanın kelime anlamıyla özü budur. Bu açıdan ütopya hayal niteliğindedir. Bunu inkâr etmek, en etkili cazibe kaynaklarından birini gözden kaçırmak demektir. Ama ütopya bununla sınırlı, ayıkken hayal edilen bir şeyden ibaret olsaydı, o kadar da ilgimizi çekmezdi.

Utopia diyarı, onu ilk defa adlandıran ve betimleyen kitabıyla Sir Thomas More tarafından 1516'da keşfedildi.[1] İşte gerçekten hayali ve bu yüzden bulmaya çalışmanın da

---

More'un kitabı 1516'da Louvain'de (Belçika) Latince yayımlandı. Bu nedenle, 1551'de Ralph Robinson İngilizceye çevirinceye kadar 'Utopia' tam anlamıyla Latince bir sözcüktü. More'un yeni uydurduğu Latince *utopia* sözcüğü, yakın dönem Yunancasından örnek alınarak yaygın bilimsel sözcükler olarak kullanılan çeşitli terimlerin bir araya gelip kaynaşmasından meydana gelmişti: *au* - olmayan; *eu* - iyi; *topos*- bir yer; *-ia*, bölge anlamı türeten bir sonek.

beyhude olduğu, yine de olasının kıyısında insanı boş yere ümitlendiren, gerçeğin sınırının hemen ötesinde bir yer vardı. More, bu duyguyu hissettirmeye gayret etti. Eserindeki anlatıcı-gezgin Raphael Hythloday, güya Kolomb'un yakınlarda Yeni Dünya'yı keşfinin hemen sonrasında Amerigo Vespucci'ye yolculuklarında eşlik etmişti. Vespucci'nin dördüncü yolculuğundan sonra Yeni Dünya'da kalan Hythloday, kendi başına yolculuklarını sürdürdü ve Utopia adasına rast geldi. Dolayısıyla Utopia, yurduna dönen her denizcinin heyecanlı anlatımlarına zaten konu olan Amerika topraklarından bir ilave yolculuk mesafesinden daha uzak değildi. Bilinen dünyanın kıyısındaydı ve bilinen dünya da her gün genişlemekteydi. Üstelik Hythloday'in betimlediği gibi Utopia'da birçok âdet -komünizm, monarşinin bulunmayışı, altın ve değerli taşların hor görülmesi- bizzat Vespucci'nin Yeni Dünya insanlarıyla karşılaşmalarını anlattığı 'şimdi basılı ve yurtdışında herkesin elindeki'[2] öykülerinde bulunabilirdi.

More'un esprili öyküsü, (Hythloday = 'palavracı') ütopya tasarısının iki yönlü özelliğini hoş bir biçimde sürdürür. Kitabının 2. Bölüm'ünü dolduran Utopiacı âdetlerin ve kurumların betimlemelerinde, Rönesans hümanistlerinin eserlerinden birçoğunu karakterize eden ince alay ve nüktedanlık vardır. Ne var ki 1. Bölüm'de, Tudor hanedanı İngilteresine yaptığı ağır suçlama son derece ciddidir. 2. Bölüm birinciden önce yazılmıştır. Utopia'nın kabataslak resmini ancak çizmesinden sonradır ki More, aynı zamanda İngilizlerin o günkü ahlaksızlıkları üzerine bir ders verme olanağını -ya da gerekliliğini- fark etmiş gözükür. Utopia besbelli More'un İngilteresine ayna tutmak üzere kurulmuştur. Karşımızda Hıristiyanlığın paha

[2] Thomas More, *Utopia* (ve *A Dialogue of Comfort*), çeviren R. Robinson, Dent and Sons, Everyman Library, Londra, 1962, s. 15. Vespucci'nin gezi notları 1507'de yayımlandı.

biçilmez faydalarından yoksun olsa da mükemmeliğe yakın bir noktaya erişmeyi becermiş, dinsiz bir toplum bulunmaktadır.

Ancak More, İngiltere'nin -ya da başka herhangi bir ülkenin- Utopia'ya dönüşebileceğini ciddi biçimde düşünüyor muydu? *Utopia*, sözgelimi Londra tüccarları adına 'bir toplumsal reform programı' sunuyor muydu? *Utopia*'nın, 'More'un yaşadığı dönemde her ayrıntısıyla uygulanabilir bir değer taşıdığı'ndan söz edilebilir mi?[3] Başka bir yorumlamadan hareket edersek, o uygulanabilir anlam "Siz Avrupalılar kendinize Hıristiyan diyorsunuz, ama gerçek bir Hıristiyan yaşamın nasıl olması gerektiğini Utopialılar size gösteriyor. Gerçek Hıristiyanlar onlardır, sizler değilsiniz; taklit edin onları" telkini miydi? Ya da *Utopia*, hiçbir şekilde programatik bir demeç olarak tasarlanmamıştı da, Erasmus ve Peter Giles gibi More'un bilge arkadaşlarına daha çok keyif ve akıl vermek üzere yazılmış zekâ oyunu niteliğinde hümanist bir el kitabı mıydı?[4] More niyetini öyle zekice gizledi ki hiçbir zaman emin olamayacağız. *Utopia*'nın sonunda More, "*Utopia*'nın mutluluk toplumundaki birçok şeyi kendi kentlerimiz için de ummaktan çok, ancak dileyebileceğimi itiraf ve kabul etmek zorundayım" demektedir [5] Bu durum, *Utopia*'yı hayal ve arzuları tatmin etmenin imgelem alanında bırakmaktadır. Öte yandan, More'un hukukçu, hümanist reformcu ve

---

R. Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1949, s. 8.

Yapılan yorumların iyi bir eleştirisi için bkz. Q. Skinner, 'More's *Utopia*', *Past and Present*, No. 38, 1967, s. 153-68. Ayrıca bkz. Skinner, 'Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism', *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, der. A. Pagden, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 123-58; J. H. Hexter, 'The Utopian Vision: Thomas More. *Utopia* and its Historical Milieux', *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel*, Allen Lane, Londra, 1973, s. 19-149.

More, *Utopia*, s. 135.

devlet adamı olarak pratik kaygılarıyla birçok yönden *Utopia*'nın değerleri ve âdetleri besbelli bağlantılıdır.

Böylece More ile beraber en başından beri ütopya, genellikle zıt eğilimli iki güdü içermektedir. Ne kadar geniş kapsamlı olursa olsun ütopya, reform yapmayı amaçlayan toplumsal veya siyasal bir el kitabını aşan bir metindir. Doğrudan uygulanabilir olanın daima ötesine uzanmakta ve uygulanması tamamen imkânsız hale gelecek kadar ötelere de gidebilmektedir. Fakat asla basit bir hayalden ibaret değildir. Her zaman bir ayağı gerçekliğe basmaktadır. H. G. Wells, *A Modern Utopia*'daki (1905) (Modern Ütopya) amacını ifade ederken olasılık ve uygulanabilirlik arasındaki bu gerilimi çok iyi yakalamaktadır.

> Buradaki işimiz Ütopyacı olmaktır, birlik bütünlük içinde mutlu bir hayali dünyanın farklı yönlerini birer birer, elden geldiğince canlı ve inandırıcı hale getirmektir. Elbette niyetimiz imkânsız olanı istemek değildir. Ancak bugünden yarına uzanan zaman aralıklarında uygulanamayacağı belli olan şeyler istiyoruz.[6]

Ütopyanın değeri güncel uygulanabilirliğinde değil, olası bir gelecekle olan ilişkisindedir. 'Uygulanabilir' faydası, arzusuyla bizi mıknatıs gibi çeken bir toplumsal durumu betimlemek üzere şimdiki gerçekliğin üzerinden atlamaktır. Burada ütopyayı güçlü kılan, hayali ve 'uygulanamaz' niteliğinin ta kendisidir. Görünmeyen ve her zaman gizli kalacak olan Tanrı nasıl peçesini kaldırmaya, mükemmel gerçeği ve mükemmel ahlakı ortaya çıkarmaya kışkırtıyorsa, ütopyanın 'hiçbir yerdeliği' de onu aramaya bizi kışkırtmaktadır. Bir sınır bizi hapsedebilir, engelleyebilir ya da onu aşmaya davet edebilir. Mümkün olanın herkesçe kabul edilen sınırı

---

[6] H. G. Wells, *A Modern Utopia*, University of Nebraska Press, Lincoln, NB, 1967, s. 6.

daima olumsal, daima zamanın ve mekânın somut koşullarına bağlıdır. Ütopya bu sınırları çiğner. Kendi zamanı ve tüm zamanlar için peçeyi kaldırma girişiminde bulunur. Ütopya, imkânsız bir mükemmellik halini anlatmaktadır; ama bir anlamda insanlık için erişilemeyecek bir hal de değildir. Şimdi değilse bile buradadır.

Tüm bunlar ütopyanın da sınırları olduğunu gösteriyor. Ütopya, imkânsız mükemmelliğin herhangi bir hayali değildir. Dünyaya, kendine özgü tarih ve karakteri olan bir bakış açısıdır. Bu durum, ütopyacı biçimin kesin hatlarla tanımlanabileceği anlamına gelmez. Doğrusu tam tersidir. Tarihsel olmak, değişken bir varlığa sahip olmak demektir. Ancak bu değişiklikler gelişigüzel değildir. Ütopyanın yapıp edebileceklerine belirli sınırlar koyan bir gelenek içinde bu değişiklikler gerçekleşir. Ütopya hiçbir yerde olmayabilir, fakat tarihsel ve kavramsal olarak *herhangi* bir yerde de olamaz.

Nedir ütopyanın sınırları? 'Bir düşünce yapısı' olarak özellikleri nedir?[7] İdeal toplum veya ideal insanlık halinin birçok çeşidi vardır. Ütopyaları diğerlerinden ayıran özellikleri görmeden önce, bu hallerden bazısına kısaca göz atmamız gerekir.

Altın Çağ, Arcadia, Cennet

Tüm toplumların bir Altın Çağ söylencesi ya da anısı, insanlığın tam bir mutluluk ve memnuniyet içinde yaşadığı bir başlangıç zamanı vardır. Bu söylence sık sık ilkelci bir biçim alır. 'Başlangıç' zamanında veya 'başlangıç' halinde yaşantı sade ve kendine yeterliydi. İnsan ve doğa arasında güdülere dayanan bir ahenk vardı. İnsanın ihtiyaçları az ve

---

Bununla ilgili yararlı bir tartışma için bkz. J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 1-40.

arzuları sınırlıydı. Doğadaki bolluk her ikisini de kolaylıkla tatmin ediyordu. Dolayısıyla savaş ve baskı dürtüleri hiç yoktu. Aynı sebeple, sabahtan akşama kadar yorucu işlerle uğraşmak zorunda kalınmıyordu. Altın Çağ'da erkekler ve kadınlar rahatlık, bolluk ve özgürlük halinde yaşıyorlardı. Sade ve dindar yaşamlarıyla tanrılara yakındılar ve bu yakınlığı hissedebiliyorlardı.

Altın Çağ söylencesi Batı'da Hesiod, Platon, Virgil ve Ovid tarafından kusursuz bir şekilde yorumlanmıştı. Virgil'in Mora yarımadasında bir kırsal mutluluk bölgesi olan Arcadia'sı onsekizinci yüzyılın sonuna dek kır edebiyatına malzeme sağladı. Bunun çok etkili iki uygulaması Montaigne'in ilkelliğin sadeliğini övdüğü *Of Cannibals* (1580) (Yamyamlar Üzerine) denemesi ve Sir Philip Sidney'in romanı *The Arcadia*'dır (1590) (Arcadia).

Yunan ve Romalı şairlerin konuyla ilgili parçaları iyi bilinir.[8] Altın Çağ söylencesinin dünya çapındaki yaygınlığının bir göstergesi olarak Hindu destanı *Mahabharata*'da betimlenen İlk ve Mükemmel Çağ'ın, *Krita Yuga*'nın öyküsünden söz edebiliriz:

> Krita Yuga, sadece tek bir din olduğundan ve tüm insanlar ermiş oldukları için böyle adlandırılmıştı: Dolayısıyla insanlar dini törenler yapmak zorunda değildiler. Kutsallık asla zayıflamıyor ve insan sayısı azalmıyordu. Krita Yuga'da ne tanrılar vardı ne de şeytanlar. İnsanlar alınıp satılmıyordu; fakir de yoktu, zengin de; çalışmaya ihtiyaç yoktu; çünkü

[8] Eser, çok sayıda başka benzerleri ile birlikte, Arthur O. Lovejoy ve George Boas'ın *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1935, s. 23-102, kitabında isabetle yeniden yayımlanmıştır. Ayrıca bkz. J. Z. Smith, 'Golden Age', *The Encyclopaedia of Religion*, der. M. Eliade, Macmillan, New York ve Londra, 1987, c. 6, s. 69-73. Son dönem yapılan çalışmaların uygun bir özetini sundukları ve iyi bir bibliyografya sağladıkları için bu ansiklopedideki makalelere burada ve sonraki birkaç dipnotta atıfta bulunulmuştur.

> her ihtiyaç istem gücüyle elde ediliyordu; en önemli erdem tüm dünyevi arzuların terk edilmesiydi. Krita Yuga'da hastalık yoktu; seneler geçtikçe azalma yoktu; nefret, kibir veya herhangi bir kötü düşünce yoktu; ne keder ne korku vardı. Tüm insanlık en yüksek huzura ulaşabiliyordu.[9]

Altın Çağ'ın diğer anlatımları, Avustralya yerlilerinin (Aborijinler) Hayal Zamanı ve Çinlilerin Taocu Mükemmel Erdem Çağı'dır. Batı'da aynı zamanda pagan Altın Çağ ile Yahudi-Hıristiyan Cenneti'nin kaynaşması vardır. En şiddetli biçimde Dürer'in, Bosch'un ve Cranach ailesinin çizimleri ve resimlerinde, İncil'de Adem ve Havva'nın Cennet Bahçesi'nde geçen öyküsü belirgin şekilde klasik Altın Çağ betimlemesi üstüne yerleştirilmiştir. Cennet'in öteki ünlü betimlemeleri Dante'nin *İlahi Komedya* (1321) ve Milton'un *Kayıp Cennet* (1667) yapıtlarında karşımıza çıkar.

Cennet söylencesi yine de ilk Altın Çağ düşüncesini sadece tekrarlamakla kalmadı. Hıristiyan Cenneti, sadece geçmişe değil geleceğe de uzanıyordu. Bir defa kaybedilen Cennet geri kazanılabilirdi ve kazanılacaktı. John Bunyan'ın *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* (1684) (Haç Yolunda, 1932) adlı kitabındaki Hıristiyan kahraman, dünyanın Günah'tan önceki görkemini ona yeniden kazandıran bir Göksel Cenneti'ne-Kutsal Kent'e ulaşmak için her türlü dünyevi engeli aşmaktadır. Dostoyevski'nin *The Dream of a Queer Fellow* (1877) (Tuhaf Bir Adamın Düşü) öyküsündeki kahraman, ahlaksızlığı başlatmakta ve işlenen Günah'la Cennet'ten

---

[9] Aktaran kaynak: R. Heinberg, *Memories and Visions of Paradise: Exploring the Universal Myth of the Golden Age*, Jeremy P. Tarcher, Los Angeles, 1989, s. 50. Ayrıca bkz. P.-E. Dumont, 'Primitivism in Indian Literature', *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, der. Lovejoy ve Boas, s. 433-46. Altın Çağ'ın diğer Doğulu uyarlamaları için bkz. J. Chesneaux, 'Egalitarian and Utopian Traditions in the East', *Diogenes*, c. 62, 1968, s. 76-102.

kovulmaya neden olmaktadır; ancak merhamet ve kardeşçe sevgi vaazlarıyla Cennet'i yeniden kurmaya çalışmaktadır.

Hıristiyan Cenneti, kurtuluş ve yenilenme öngörüsünde kesinlikle tek değildi. Başka kültürler de sellerin, afetlerin ve insanlık sefaletinin yaşandığı ve peşi sıra Altın Çağ'ın, başlangıçtaki Yaradılış'ın geri gelmesiyle sonlanan dönemler öngörmüştür.[10] Kaybedilen Cennet Bahçesi'nin fiziksel olarak dünyada bir yerlerde bulunduğuna ilişkin onaltıncı yüzyıla kadar süren derin Hıristiyan inancı artık yalnız değildi. Dünyevi Cennetler birçok kültüre ait efsanede bolca görülmektedir.[11] Antik çağda Yunanlılar ve Romalıların Kutsanmışların Adaları vardı; canlı bedenleri bu Adalar'a nakledilen kahramanlar, burada mutluluk dolu kaygısız ve soylu bir yaşam sürmekteydi. Tibetliler, Himalayaların ıssız bir vadisinde gizemli bir krallık olan Shambhala efsanesini muhafaza ettiler. Burada da mutlak hidayet ve saf Buddhizm hüküm sürmekteydi.

Hıristiyanlık büyük ölçüde eski dünyevi Cennet efsanelerinden yararlandı. Prester John'un sözünü ettiği Krallık, pagan Uğurlu Adalar inancını İncil'deki Cennet'le birleştirdi. Batı Okyanusu'nda, yani Atlantik'te bir Cennet olduğuna ilişkin çok eski bir Kelt geleneğini St. Brendan Adası efsanesi ileriye taşıdı. Endülüs İspanyasından kaçan

---

[10] Bkz. Heinberg, *Memories and Visions of Paradise*, s. 115-29; ayrıca M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return, Or, Cosmos and History*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971 ve *Myth and Reality*, Harper Colophon, New York, 1975.

Bkz. G. Boas, 'Earthly Paradises', *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Octagon Books, New York, 1978, s. 154-74; ve genel olarak Hıristiyanlıkta ve diğer kültürlerde Cennet için bkz. H. R. Patch, *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1950; M. Eliade, 'Paradise and Utopia', *Utopias and Utopian Thought*, der. F. E. Manuel, Souvenir Press, Londra, 1973, s. 260-80; H. B. Partin, 'Paradise', *The Encyclopaedia of Religion*, der. Eliade, c. 11, s. 184-89.

ve Atlantik'teki Antilia adlı güzel adayı keşfeden yedi Hıristiyan piskoposun efsanesi de önceki Atlantik söylencelerine dayanıyordu. Kristof Kolomb, Yeni Dünya ile ve insanlarıyla ilk karşılaştığında Cennet Bahçesi'ni bulduğunu sanarak bu geleneği izledi. Yeni Dünya da Cennet söylencesini Binyıl (Milenyum) inancına dayanan* temalarla harmanlayarak yeniledi.

Cockaygne Diyarı

Burası, yerinde bir deyişle 'yoksul insanın cenneti' olarak adlandırılmıştır. Sadeliğe ve maneviyata titizlikle bağlı şairin ve rahibin Altın Çağı ve Cennetinin halk nezdindeki karşılığıdır. Cockaygne tersine savurganlık, taşkınlık ve ölçüsüzlükler ülkesidir. Falstaffian ve Gargantuan gibi sıfatları hatırlatır. Ana temaları bolluk ve çalışmama özgürlüğüdür. Her şey bedava ve el altındadır. Pişmiş tarlakuşları, insanın dosdoğru ağzına uçar; şaraptan nehirler akar; insan ne kadar uyursa o kadar kazanır; ilke olarak herkes önüne gelenle cinsel ilişki kurabilir; herkesin körpe ve canlı kalmasını sağlayan bir gençlik pınarı vardır.

Aslında miskinliğe ve oburluğa saldırmak amacıyla kaleme alınmış ünlü bir Ortaçağ şiiri, "denizin açıklarında, İspanya'nın epey batısında"[12] yer alan Cockagyne Diyarı'nı canlı bir şekilde betimlemektedir. Burada da Hıristiyanca anlatım, özellikle Atina komedisinde ve Lucian'ın *True History*'sinde görüldüğü gibi daha eski klasik anlatımları yansıtmaktadır. Edebi Cockagyne'in hem Hıristiyan hem

---

Hazreti İsa'nın dünyaya yeniden gelmesiyle yeryüzünde bin yıllık bir cennet kuracağı inancı (ç.n.).

Modern bir biçime kavuşturularak yeniden basıldı, A. L. Morton, *The English Utopia*, Lawrence and Wishart, Londra, 1969, s. 279-85; daha genel olarak Cockaygne üzerine bkz. s. 15-45; ve R. C. Elliott, *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*, Chicago University Press, Chicago, 1970, s. 3-24.

de klasik uyarlamalarında hicvi belirgin bir içeriği vardır. Brueghellerden yaşlı olanının ünlü tablosunda da bu görülür: Tabloda, kentin çatıları pastadan yapılmıştır ve yurttaşlar keyifle yere uzanırlarken harika yemek lokmaları tam ağızlarının ortasına düşmektedir. Ancak yoksulun cenneti en baştaki betimlemelerinden itibaren edebi bağlantılarından koptu ve saf hazcılığın popüler bir imgelemi haline gelerek bağımsız bir konuma ulaştı: Bir cockney* cenneti oldu. Bu cennet, Lubberland, Venusberg, Schlaraffenland, Gençler Ülkesi gibi birçok yer ve zamanda çeşitli biçimler alarak karşımıza çıkmaktadır. Dileklerin gerçekleşme unsurunun en açık şekilde yer aldığı en bilindik iki uyarlaması, *The Big Rock Candy Mountains* ve *Poor Man's Heaven* adlı Amerikan halk şarkılarıdır. Halk arasında hem teklifsiz bir serbestlik hem de çekincesiz bir hoşgörü niteliği taşıyan, Roma'da Saturnalia ve Ortaçağ'da Soytarı Bayramı gibi çeşitli şenlikler, doğal olarak Cockaygne geleneğine de aitmiş gibi görünmektedir

Binyıl İnancı

Binyıl inancı, görünüşte ideal bir insanlık durumu olarak 'geçmişin ve geleceğin Cenneti' düşüncesiyle bağlantılıdır. Hem Altın Çağ'dır ve Yeni Devir'dir; hem ilkel Cennettir ve Vaat Edilmiş Topraklar'dır. Bunlarla ilişkili inançlar da, hareketler de durmadan iki kutup arasında salınmakta, binyıl inancına aşırı muhafazakârlık ve aşırı radikallik özelliklerinin her ikisini de Binyılcılara katmaktadır.

Binyılcılar, bu dünyanın ve tarihsel zamanın sonunun eli kulağında olduğuna inanırlar. Bu inanca göre, genellikle bir kurtarıcı mesih aracılığıyla yeni bir dünya, yeni bir çağ başlatılacak. Çokça sıkıntı ve şiddetli çatışmalar yaşa-

* Doğu Londralı yoksul (ç.n.).

nacak. Kötülük güçleri, son bir zafer kalkışmasıyla kendilerini toparlayacaklar, ancak iyiler kazanacak. Yeni binyıl devri barış, bolluk ve erdem çağı olacak.

Binyıl hem haksızlıkları tamir edecek hem de kötüleri cezalandıracaktır. Kötülük ve acılarla dolu dönemi tersine çevirecek ve erdemli olanı yürekliliğinden ötürü ödüllendirirken kötü kişileri cezalandıracaktır. Binyıl, kendisini Altın Çağ'dan ve Cennet'ten (her ikisinin de birçok uyarlamada gelecekte tekrarlanması söz konusu olsa da) ileriye bakan niteliğiyle net bir biçimde ayırmaktadır. Binyıl inancı geçmişten söz etmekten çok, yüzünü geleceğe dönmektedir. Yargı Günü'ne bir giriş olan ve ermişler ile günahkârların son olarak ayrıştığı binyıl, evrensel tarihi tamamlayıcı ve şaşmaz bir sona götürürken sürecin aşamalara bölündüğü bir dönemsel tasarı ile işlemektedir. Tüm ideal toplum görüşleri içerisinde zaman, süreç ve tarih unsurlarını olabildiğince etkili bir şekilde kullanan binyıl inancıdır. Binyıllık Mutlu Zaman, Altın Çağ'ın şanını kısmen tekrar kuracak, ama aynı zamanda Son Zaman olacaktır; başlangıçtaki Cennet'te bile yaşanmayan köklü bir yeniliğe başlangıcı ifade etmektedir. Tanrı'nın insanla ilgili amacını tamamlayışını temsil eder ve aynı zamanda ortaya çıkarır. Binyılcı düşüncenin olağandışı gücü, onda ahiret biliminin (eskatalogya) gelecek bilimini (fütüroloji) tamamlamasından gelir.

Batılı düşüncede Hıristiyan binyılcılığı Yahudi mesih düşüncesini sürdürmektedir. Yahudi mesihi ilk başta hükümdarlığı yağ ile meshedilerek kutsanan kral, 'mesh olunan idi'.[13] Daha sonraları İlk Tapınak'ın yıkımı ve Babil sürgününün ardından, bu kavram İsrail Krallığı'nı yeniden

---

Yahudi Mesih inancı üzerine bkz. G. Scholem, 'Toward an Under standing of the Messianic Idea in Judaism', *The Messianic Idea in Judaism, And Other Essays On Jewish Spirituality*, Allen and Unwin, Londra, 1971, s. 1-36; R. J. Zwi Werblowsky, 'Jewish Messianism'; Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, c. 9, s. 472-77

kurarak barış ve mutluluk getirecek, Davut'un soyundan gelme geleceğin kralı için kullanılmaya başlandı. Bu kavrayış Tevrat'taki İşaya bölümünde olduğu gibi, (her ne kadar peygamberler mesih sözcüğünü bizzat bu bağlamda kullanmadılarsa da) ideal kralın ortaya çıkışını haber veren çağdaş gelecek öngörüleriyle ilişkilendirildi.

Suriye'nin Selevkî krallarının zulmüyle, Roma'ya itaatla, Kudüs'ün ve İkinci Tapınak'ın yıkımlarıyla Yahudilerin ıstırapları arttıkça, mesih düşüncesi *Daniel Kitabı*'nda ifade edildiği gibi gitgide kıyameti çağrıştıran bir havaya bürünmeye başladı. Mesih, zaman zaman kutsal, hatta insanüstü nitelikleri olan az çok tanrısal bir kişi olarak görüldü. Ancak Yahudi mesih düşüncesi -en azından antik dünyada- dünyevi kaldı. Temelde ulusal, tarihsel ve siyasi bir karaktere sahipti. Bu defa gelmesi beklenen Altın Çağ, dünyada ve dünyevi bir hükümdarın yönetiminde gerçekleşecekti. Yahudiler, Kraliyet ailesinden bir 'Davut'un oğlu' tarafından sürgünden kurtarılacak ve Kutsal Topraklar'a (Kenan'a) dönecekti. Kudüs yeniden inşa edilecek, Tapınak yeniden kurulacak ve kutsanacaktı. Yahudiler, Tevrat'ın tanrısal manevi buyruğu altında barış ve iyilik içinde yaşayacaklardı. Gündelik ibadetlerinde, her yemekten sonra okunan şükran duasında, Sebt gününde ve kutsal günlerde okunan dualarda Yahudiler, mesih inancının bu somut unsurlarını durmadan tekrarladılar.

Yahudi mesih düşüncesinin bu dünyaya ait ve somut doğası evrenselleşmiş ve ruhanileşmiş haliyle (dolambaçlı ve saman altından su yürütürcesine de olsa), Hıristiyan binyıl inancıyla varlığını sürdürdü.[14] Yahudi Kıyamet an-

Binyılcılık üzerine geniş edebiyatın iyi bir eleştirel tartışması için bkz. H. Schwartz, 'Millenarianism', Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, c. 9, s. 521-32. Ayrıca bkz. S. Thrupp der., *Millennial Dreams in Action*, Schocken Books, New York, 1970; T. Olson, *Millennialism, Utopianism and Progress*, Toronto University Press, Toronto, 1982, 1. Bölüm.

layışı, mesih kavramını daha şimdiden evrensel ve tanrısal alana doğru genişletmiş ve ona eskatalogyacı bir anlam vermişti. Mesihin gelişi, Günlerin Sonu'nu, Yargı Günü'nü, ölülerin dirilmesini ve tanrısal krallığın kurulmasını müjdeleyecekti. Hıristiyan binyılından söz eden temel metin olan İncil'deki Tanrı'dan Yuhanna'ya Gelen Esinleme bölümünün merkezinde duran "yeni bir cennet ve yeni bir dünya" teması, önceden Yahudi düşüncesinde böyle açıkça şekillendirilmişti. Keza, mesihi sadece 'meshedilmiş olan' değil, 'Rabbin meshettiği' olarak görme eğilimi de, daha muğlak da olsa önceden Yahudilerde vardı.

Hıristiyanlığın katkısı, sarsıcı bir bin yıllık İkinci Geliş düşüncesiyle birlikte yeni bir aciliyet duygusuydu. Bu, başından itibaren dinsel sapkınlık sayıldı ve ona kötü gözle bakıldı. Resmi Kilise, Augustine'in görüşünü benimseyerek İsa'nın insanlar arasında görünmesiyle yeni takdiri ilahinin çoktan başladığı ve İkinci Geliş'in tüm dünyevi hayatı sona erdireceğindeki ısrarını sürdürdü. İsa, dünyaya bin yıl sürecek bir dünyevi krallık kurmak için ikinci defa inmeyecekti. Dünyayı sona erdirmeye ve bütün insanlığın Son Hükmünü vermeye gelecekti. Ondan sonra dünyevi varoluş son bulacak ve geriye sadece Cennet ve Cehennem kalacaktı.

Her ne kadar Efes Meclisi MS 431'de binyılcılığı resmen din karşıtlığı olarak ilan etmiş olsa da bunun susturulma ihtimali hiç yoktu. İnananların bu dünyada binyıl büyük mutluluk içinde yaşayacakları düşüncesinin karşı konulmaz bir cazibesi vardı. Yüzyıllar boyunca, ta yirminci yüzyıla kadar ve onu da içerecek şekilde Binyıl inancı, hareketlere ve düşüncelere esin kaynağı olmayı sürdürdü. Başlangıçtaki inanç, *Vahiy Kitabı*'ndan alındı. Felaketli bir çekişme döneminin sonunda Deccal'ın ortaya çıkışı ve yenilgisiyle İsa dönecek ve dirilen ermişleriyle dünyayı binyıl -bir milenyum- yönetecekti. İyiliğin ve mutluluğun üs-

tün geleceği bir dönem olması haricinde *Vahiy*'de Binyılın tam olarak niteliği karanlıkta kalıyordu. Sonraki yorumcular, bu eksikli anlatımı İşaya, Daniel ve Enoş'tan parçalarla idare etmeye çalıştılar. Kıyametin örtük ve kehanetçi havasından beslenen Deccal'a karşı mücadelenin İkinci Geliş'ten önce mi sonra mı olacağına; ve İsa'nın İkinci Gelişinin Binyılın öncesinde (Binyıldan önce) mi sonrasında (Binyıldan sonra) mı gerçekleşeceğine ilişkin bitmek bilmeyen tartışmalar da çıktı. Bu görüş ayrımları, inananların ruh hallerini doğal olarak önemli ölçüde etkiledi. Ama onları birleştiren ve Binyılcılığa o muazzam gücünü veren, dünyada bir cennet olacağına ilişkin temel inançtı. Binyıl, Tanrı'nın sağında yer alan inananların sürecekleri ölümsüz hayattaki sonsuz mutluluğun önceden -kısa süreceği için daha da güzel olacak olan- tadını almak anlamına geliyordu.

İdeal insanlık durumunun sadece bir görüntüsü olarak Binyıl, Altın Çağ'a veya Cennet'e ilişkin eski görüşlere pek az katkıda bulunmaktadır ve aslında onlardan oldukça zayıftır. Binyılda yaşamın tablosu (sosyalist ütopyadaki kadar ve muhtemelen de aynı nedenlerle) neredeyse kasten siliktir. Binyılı Altın Çağ ve Cennet söylencelerinden çok daha güçlü kılan, esin kaynağı olduğu tarikatların ve hareketlerin faaliyetleridir. Binyıl, mükemmellik görüşüne, nasıl gerçekleşebileceğine dair bir açıklamayla dinamik bir boyut ve başlangıcı, ortası ve bitişi olan düzenli ve mukadder bir tarih anlayışı katmıştır. Bütün bunlar harekete geçirici olmuştur. Dünyevi kurtuluşun kesinliğine olan inanç, davranışları, genellikle de devrimci bir ölçekte, dönüştürmüştür.

Mesihin merkezi bir rol oynamasına rağmen Binyıl inancı, temelde kolektivist bir öğretidir. İnananların bir topluluk, bir ermişler toplumu olarak sürecekleri güzel bir hayatı anlatır. Bu hayatın er ya da geç geleceğini de söyler.

Çağlar boyunca bu iman, binyılın çoktan geldiğine yahut yakında geleceğine inanan yüzlerce tarikatı harekete geçirdi. Bir kısmı gelmekte olan takdiri ilahinin ebeliğini yapmaya soyundu ve yürüttükleri faaliyetler, onları sık sık günahkâr dünyanın yetkilileriyle çatışmaya soktu. Başkaları İsa'nın dünyaya döndüğü ve Binyılı yaşadıkları inancıyla bu döneme uygun sade hayatı sürmek için sessizce köşelerine çekildiler. Her iki durumda da, içinde yaşadıkları toplumun inanç ve uygulamalarını hepten reddederek kendi bildikleri Binyıl hayatını sürmeye giriştiler. Bu şekilde iyi yaşamın bir örneğini sunmuş oldular. Binyılcılar geçmişte yitirilmiş veya gelecekte kazanılacak ideal Altın Çağ toplumunu kurgulamakla ve hayal etmekle kalmadılar; onu yaşadılar ve şeklini değiştirip yücelttikleri bu yaşamı kendileri gibi bütün dünyanın sürebileceği ümidini ve olasılığını dile getirdiler.

1947'de bulunan Ölü Deniz tomarları, Yargı Günü'ne ve dünyanın sonuna hazırlanmak için MÖ 130'dan MS 70'e kadar örnek bir dindar yaşam sürmüş Yahudi Esseni tarikatından Kumran toplumunu ortaya çıkardı. Kumran toplumunun ortaklaşa ve zahit yaşamı, günümüzde Binyılcılar için bir tür örnek oluşturdu; söz konusu toplumun var olduğu dönemle *Esinleme Kitabı*'nın yazımının eşzamanlı olduğu ihtimali düşünüldüğünde bu, daha da muhtemeldir. Binyılcı hareket çok sayıda başka tarikat ve hareketin düşünce ve eylemleri tarafından bolca beslendi. Bunlar arasında onbeşinci yüzyılda Bohemyalı komünizan Taborlular, onaltıncı yüzyılda Almanya'da Thomas Muntzer'in önderlik ettiği köylüler ve Munsterli Anabaptistler, onyedinci yüzyıl İngiliz İç Savaşı'ndaki Diggerler (Kazıcılar) ve Beşinci Monarşistler, ondokuzuncu yüzyılda Amerika'da Shakerler ve Mormonlar ve yirminci yüzyılda Yahova Şahitleri ve Yedinci Gün Adventistleri (eski Millerciler) bulunmaktadır. Aralarındaki ayrımlara karşın bunlar,

bin yıllık Yeni Çağ'a kavuşma yolunda ortak eylemliliğin gerçek yaşamdaki en dikkat çekici deneyimleri arasındadır; farklı yönlerden iyi yaşam örnekleri sunmuşlardır.

Binyıl inancı, değişken evrenbilimler karşısında dikkate değer bir uyum da göstermiştir. Tanrı tahtından indirilmiş ve bilim ile akıl Tanrı'nın mertebesine yükseltilmişken, Binyıl inancı temel bileşenlerinden bir şey yitirmeden genellikle laik biçime bürünmüştür. Yeni mesihler bilim ve devrim olmuştur. Onsekizinci yüzyıl filozofları Newtoncu bilim ışığında hevesle 'ilahi bir kent' yaratmaya koyuldular; Fransız Devrimi birçoğuna akıl egemenliğindeki binyılı başlatıyormuş gibi göründü. Ondokuzuncu yüzyıl filozofları da genellikle en etkili Binyıl düşünürü, onikinci yüzyılda yaşamış Calabrialı keşiş, Fioreli Joachim'in projesini tek-rarlıyormuş gibi görünüyordı. Joachim'in Üç Çağ Öğretisi, Kutsal Ruh Çağı'nda aşk, barış ve özgürlükle son buluyordu ve Saint-Simon'un, Hegel'in ve Marx'ın tarih felsefelerinde yankılanıyor gibiydi. Hem Hegel'in 'kendisini gerçekleştiren Ruh'un çağı hem de Marx'ın komünizme tamamen kavuşmuş toplum kurgusu Binyılcı çağrışımlar taşıyordu. (Hitler'in Üçüncü Reich'ı da, Üç Çağ felsefesinin garip bir parodisi olarak aynı çağrışımı yapıyordu.)

İdeal toplum düşüncesinin bu özgün çeşidine ad veren Hıristiyan Binyılı idi; en fazla harekete kaynaklık eden de Hıristiyan Binyılcılığıydı. Bu durum, çoğunlukla Hıristiyan Binyılcılığının Melanezya'daki kargo kültlerinde olduğu gibi kabile inançlarına aşılandığı kültürel temaslar sonucunda oluşuyordu. Bunlara ilaveten, güçlü bir İslami binyılcı hareket de vardır. Burada Yahudi-Hıristiyan mesih, 'Allahın hidayetine ermiş' bir Mehdi olarak (bazen Şii İslamın mesihvari On İkinci 'gizli' imamıyla kaynaşmış olarak) ortaya çıkmaktadır.[15]

Bkz. D. S. Crow, 'Islamic Messianism', Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, c. 9, s. 477-81.

Fakat Binyılcılık ya da ona çok benzeyen başka bir şey Hıristiyanlığın etkisi dışında da görülmüştür. Brezilya'nın Guarani kızılderilileri, Burma'nın Karenleri ve Amerika'da Kuzey-Batı Pasifik kızılderililerinde görülen bazı hareketleri bunlardan saymak gerekir. Ne var ki Hıristiyan olmayan en güçlü Binyılcı akım Çin'de görülür. Hem Taoizm hem Buddhizm, seller ve salgınlarla dolu bir afet sonrası barış ve mutluluk devri açan mesihvari bir kurtuluş düşüncesine katkıda bulunmuştur. Ondokuzuncu yüzyılda, ithal Hıristiyan etkileriyle birleşen yerli Çin inançları Çin tarihindeki en görkemli Binyılcı hareketi, Taiping İsyanını tetikledi: 'Barış ve Eşitliğin Göksel Egemenliği'ni kuracak bir hareketti bu...[16]

İdeal Kent

Hıristiyanlığın, ideal toplum düşüncesine temel -ancak kesinlikle yegâne olmayan- katkısı nasıl binyıl olduysa, eski pagan düşüncesinin katkısı da ideal kentti. İyi yaşama veya mükemmel cumhuriyete eski yaklaşımlar kent biçimine bağlanmaktaydı. Lewis Mumford, "ilk ütopyanın bizzat kent" olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Mumford'a göre, Helenlerin ideal toplum düşüncesi asıl olarak eski Yakın Doğu'da görülen 'ilk antik kent' örneğini yansıtmaktadır. Antik kent esas olarak bir sanat eseriydi. Genellikle bir tanrıya adanmış ve onun evi olarak düşünülmüştü. Tanrısal olarak görevlendirilmiş bir kral tarafından yönetilirdi. Kentin işlevi, günlük maddi hayatın yeniden üretiminden ziyade insanı evrene bağlayan manevi hayatın geliştirilmesi ve düzenlenmesiydi. Bu anlayışa göre "kentin

[16] Bkz. R. Shek, 'Chinese Millenarian Movements', Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, c. 9, s. 532-6; Chesneaux, 'Egalitarian and Utopian Traditions in the East'; J. Needham, 'Social Devolution and Revolution: Ta Thung and Thai Phing', *Revolution in History*, der. R. Porter ve M. Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 61-73.

kendisi ideal bir şekle bürünmüştü; ebedi bir düzen görüntüsüne, gözle görülür bir yeryüzü cennetine, bereketli bir hayat yerleşimine, diğer bir deyişle ütopyaya dönüştürülmüştü" [17]

İdeal kent, filozofun ütopyaya katkısıdır. Şairler, Cennet'i ve Altın Çağ'ı resmedebilir, hayranları ise Binyıl için çalışabilir; filozoflar, ilk öncüllerden çıkarsadıkları evrensel düzenin dünyadaki cisimleşmesi olarak ideal kenti icat etti. İdeal kent, tanrısal düzendeki makrokozmik sistemin mikrokozmik yansımasıydı. Binaları, yasaları ve kurumlarıyla ilahi ahengi yeniden üretmeye çalışıyordu. Tüm ideal kentler Campanella'nın ütopyasına verdiği adla Güneş Ülkesi olmayı arzuluyordu; ya da yeryüzünün ideal kenti, Augustine'i takiben Hıristiyanların farz ettiği gibi Tanrı Kenti'nin bir taklidi olmalıydı.

Bu anlamda, evreni temsil ettiği için kent 'doğal'dı. Aristotales'in söylediği gibi en azından insan için doğal bir oluşum, insanın iyi yaşamı sürebileceği yegâne yerdi. Hayvanların ve tanrıların, evrenin düzenini yansıtmada kendilerine özgü yolları vardı. Fakat daha önemlisi, kent yapaydı. Bir yapımdı, yapıntıydı. Kent bir akıl yaratımıydı ve akıl her ne kadar insanın doğal ayrıcalığı, tanımlayıcı özü ise de, insanın doğasını serbestçe ve kendiliğinden ifade ettiği kadar onun hatalarını düzeltmede de muhtaç olunan bir nitelikti. Kent tanrısal düzene aitti ve onun kurallarına uymalıydı; ancak bu kuralların keşfi ve uygulanması insan muhakemesinin ve eyleminin ürünüydü. İyi yaşam olanağını sadece kent sunuyordu, ancak bu olanak da yakalanmaktan çok yitirilen bir olanaktı. Kent yalnızca gizil olarak iyi yaşam alanıydı. Tasarlanması ve kuruluşunda akıl

---

L. Mumford, 'Utopia, the City and the Machine', *Utopias and Utopian Thought*, der. Manuel, s. 13. İlk kentlerin dinsel işlevleri üzerine bkz. N. D. Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, New York, Doubleday Anchor, n.d: ilk defa 1864'te Fransızca yayımlandı).

gerekliydi; yozlaşmaya ve çürümeye sapmasını önlemek için ona kılavuzluk etmekte de akıl gerekliydi. Akılcı planlama, akılcı düzenleme ve akılcı yönetim, iyi kent düzeni için hayati unsurlardı. Filozofların yönetip yönetmemesinden bağımsız olarak, ideal kentin oluşumunda ve muhafaza edilmesinde felsefi kavrayış çok önemliydi.

Buradan ideal kentin karakteristik özelliklerine geliyoruz. En başta bu, kentleri kuranların ve anayasaların çerçevesini çizenlerin, yani hukuku belirleyen ve kentin akılcı düzenini kuranların oynadıkları kilit rolü tanımayı gerektirir. Klasik dünyada kısmen söylence, kısmen tarih olan efsanevi kurucular Atinalı Solon ve Ispartalı Lycurgus'a sık sık rastlıyoruz. Birbirine çok tezat ütopyacı toplumların gerçek yaratıcıları olarak Solon ve Lycurgus'u sunan Plutarch'ın *Lives* eserinde bunlar daha da idealize edilmektedir. *Lives,* Rönesans'ta çok popülerdi ve Solon ve Lycurgus, Rönesans ütopyalarının kurucu ve yasa yapıcılarına örnek oluşturdular: More'un *Utopia*'sında Kral Utopus, Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde Sol, Bacon'un *Yeni Atlantis*'inde Kral Solamona.

İdeal kent sistematik biçimde örgütlenmiştir. Weberci anlamda akılcı bir varlıktır. Özel faaliyetlere olanak olsa da, bunlar sıkı kamu idaresi ve denetimi çerçevesinde gerçekleşir. Bu da kentin ortakçı, asıl olarak da dini amacını bir kere daha yansıtıyor. Aynı nedenden ötürü genellikle ayrıntılı bir toplumsal hiyerarşi bulunur. Evrenin tanrısal hiyerarşisi, görevlerde işlevsel bir uzmanlaşma olarak akseder. Böylece Platon'un *Devlet*'inde (*Republic*) filozof-krallar, Koruyucular yönetir; askeri sınıf, Yardımcılar düzeni korur ve savunma sağlar; Üreticiler, sıradan halk, toplumun maddi temelinden sorumludur. H. G. Wells'in *Modern Ütopya*'sı, Poietic (yaratıcı ve manevi egemen sınıflar, Samurai), Kinetic (yürütme-idare sınıfı) ve Base (işlerin çoğu mekanize olduğu için işçiler değil de sürekli olarak

sayısı azaltılan yaratıcı olmayan artık bir kitle) olarak bilinen üçlü ayrımıyla Platoncu kavramsallığı tekrarlar. Aldous Huxley'in antiütopyası *Cesur Yeni Dünya* (1932), laboratuvar ürünü Alfa, Beta, Gamma ve Epsilon kastlarıyla bu ütopyacı geleneği alaya alır.

Mesleğe göre gerçekleşen işlevsel işbölümüne ideal kentin uzmanlaşmış topografik bölgelere ayrılması sıkça eşlik eder. Tüm Rönesans ütopyalarında, hiç kuşkusuz antik kentin uygulamaları kadar Ortaçağınkileri de yansıtan dikkat çekici bir özellikti bu. Andreae'nin *Christianopolis*'inde (1619) ruhani törenler tapınağın bulunduğu kent merkezinde yoğunlaşmıştır. İş ne kadar maddi ise işin görüldüğü fiziksel mekân da merkezden yayılan sıralı bölgelerle o kadar uzaklaşıyordu. Campanella'nın *City of the Sun*'ı (1623) (Güneş Ülkesi) ortak merkezli yedi daireye ayrılmaktadır; merkezdeki tapınak ruhani ve siyasi erkin mekânıdır. Surlarla diğerlerinden ayrılan her daire, belirli sanat ve üretim dallarında uzmanlaşmış zanaatkârların ev ve işyerlerini içerir. Bu yedi daire birlikte ele alındığında, kent yaşamı için gereken tüm hünerlerin ve malzemenin yerleşkesi gibi görünür.

Campanella'nın Güneş Ülkesi, ideal kentin başka bir özelliğini göstermektedir. En azından manevi ve yaratıcı amaçları açısından kent, bütünlüklü ve kendine yeterli bir varlıktır. Köylüler, kentin erzağını sağlayabilirler, ancak iyi yaşamın, akıl ve ruh yaşamının düzenlenmesi ve ilerletilmesi üzerine kentin temel işlevinde ciddi bir rol oynamazlar. Güneş Ülkesi'nin yedi dairesini birbirinden ayıran surlar, insanlığın tüm bilgilerini gösteren sözler ve resimlerle kaplıdır. Kent, insanoğlunun tanışık olduğu tüm sanatları ve bilimleri fiziken cisimleştirmektedir; iyi yaşamın üretilmesinde gereken tüm bilginin kısa, ama detaylı bir özetidir.

Felsefeyi ve bilimi taşa nakşetme- ideal olanı bu ebedileştirme girişimi bizzat Platon'un takdirini kazanabilirdi.

İnsanların yarattığı siyasi ve toplumsal kurumlar, yaşadıkları kentlerden daha hızlı çürümektedir (birçok uygarlığın fiziksel kalıntılarını barındıran Roma, Rönesans düşünürleri için özellikle etkili bir örnek olmuş olmalıdır). Fiziksel koşulları özenle tasarlayarak çürümeyi durdurmak mümkün olamaz mı? Mimarlık, tüm sanatların daima en ütopyacısı olmuştur. Modern çağda ideal-kent geleneğinin esas taşıyıcısı mimarlıktır. Rönesans'ta Alberti ve Leonardo'nun mimari ütopyalarından Le Corbusier'nin 'yarının kenti' tasarımlarına kadar, mimarlar ve kent plancıları iyi yaşamı binaların tuğlalarında, meydan ve sokak şebekelerinde gerçekleştirmeye çalışmışlardır.[18]

İliklerine kadar Platoncu olan Rönesans kent plancıları, tasarladıkları merkezi ve dairesel kentlerde Devlet'in hiyerarşik ve artistokratik düzenini kurmayı amaçladılar. L'Enfant'ın Washington DC planı, onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının klasisizminden ve rasyonalizminden beslendi. Patrick Geddes ve Ebenezer Howard'ın sanayiciliğe karşı bahçe kent hareketi, ondokuzuncu yüzyılın sonunda kent ve kırın en iyi taraflarını birleştirmeye çalıştı. Le Corbusier ve Mies van der Rohe gibi yirminci yüzyıl modernistleri ise aksine, tüm faaliyetlerin sımsıkı bir örgü içinde bütünleştiği kalabalık ve yüksek yoğunlukta kentsel mekânlar inşa etmek için gelişmiş sınai teknolojiye gözlerini diktiler. Platonculuğa bu dönüş -Le Corbusier 'inanç ve eylemde birleşmiş, tek bir toplum' yaratmayı arzuluyordu- karşılığında demokratik ve halkçı bir tepki üretti. 1950'lerin ve 1960'ların Uluslararası Durumcuları, katı kentsel

[18] Bkz. M. Tafuri, *Architecture and Utopia*, MIT Press, Cambridge, MA, 1979; H. Rosenau, *The Ideal City: Its Architectural Evolution in Europe*, Methuen, Londra, 1983; R. Fishman, 'Utopia in Three Dimensions: The Ideal City and the Origins of Modern Design', *Utopias*, der. P Alexander ve R. Gill, Duckworth, Londra, 1984, s. 95-107; ve *Urban Utopias in the Twentieth Century*, Basic Books, New York, 1977

planlamayı reddettiler ve insanların içlerinden geldiği gibi kendi yaşam biçimlerini yaratabilecekleri ("kendi bildiklerini okuyabilecekleri") akışkan kent 'konumlarının' yaratılmasını savundular.

Paris'teki 1968 Mayıs olaylarında Durumcuların göze çarpan özgürlükçü kentsel ütopyası, antik Yunan dünyasındaki kavranışından beri ideal kentin ne kadar mesafe katettiğini gösteriyordu. Belki de kentin toplumda oynadığı rolün değişimini yansıtıyordu. Antik dünyanın kent devletlerinde olduğu gibi, kent ile toplum örtüştüğü ölçüde ideal kent mükemmellik kıstası olarak düzenli ve kontrollü karakterini yitirmedi. Kent her şeydi; her tür siyasi, toplumsal ve iktisadi işlevi yerine getiriyordu; kent yaşamı bu yüzden dikkatlice düzenlenmeli ve gözetilmeliydi. Kendileri samimi kent planlamacıları olan Rönesans düşünürleri, anarşik kırsal karşısında kentin önceliğini savundular. Ütopyalar, akıl ile doğanın biçimsiz karmaşasını boy ölçüştürdüler. Merkezi ve daireler halinde yayılan yapısıyla Rönesans'ın ütopya kenti, sadece insan toplumunun değil tüm evrensel düzenin mikrokozmosu, Yunan ideal kenti gibiydi.

Ulus-devletin, daha sonra da sanayileşmenin yükselişi, kenti daha büyük ve karmaşık bir toplumsal organizmanın unsuruna indirgedi. Sanayi toplumu elbette ki kentli toplumdur; fakat aynı zamanda ulusal ve gittikçe de uluslararası toplumdur. Ulusal ve uluslararası alanda sanayi kenti, çok ayrıntılandırılmış işbölümünün uzmanlaşmış bir unsuru haline gelir. Bir kent büyük ölçüde mal üretimini sürdürebilirken bir diğeri hizmetlerde uzmanlaşabilir; yönetsel işlevler bir üçüncüsünde toplanabilir (örneğin ABD'de Detroit, New York, Washington DC). Ulus-devletteki uzmanlaşma dünya çapında kopyalanabilir -mesela, Güneydoğu Asya'daki sanayi kentlerine Avrupa ve Kuzey Amerika'daki büyükşehirler hizmet üretmekte ve üretimlerini de

büyük ölçüde denetlemektedir. Modern çağda kentler çoğalır ve nüfusları artar; fakat kentler artık tüm insanlığın veya evrensel düzenin yoğunlaşmış ifadesi olmaya özenemez.

Bu yeni kentleşme durumunda ideal kent de biçimini değiştirme olanağı bulur. Le Corbusier'de gördüğümüz gibi eski bakışlar sürer; ancak kentin değişen rolünü yansıtan alternatif kavrayışlar gitgide onlara eklenir. Kentsel olmayan unsurların ortaya çıkması, kent egemenliğini zedeler Bahçe kent hareketi kırsalı kente getirdi; William Morris'in *News from Nowhere*'i (1890) (Hiçbir Yerden Haberler), Ortaçağ kalıpları içinde tasarlanan küçük pazar kasabalarını Arcadia ile dengelemektedir. Frank Lloyd Wright'ın Broadacre Kenti ütopyasında (1934) evler geniş bir alana dağılmıştır ve kişiselleşmiş meskenler arasındaki başlıca bağlantı aracı özel otomobildir. Kent varoşlara, *kır içinde kentlere* dönüşmüştür.

Kentsel yaşamda önem atfedilen şeyler de yeni görüşler nezdinde değişmektedir. Son dönemin ideal kentleri üretimle olduğu kadar tüketimle, işle olduğu kadar serbest vakitle, siyasetle olduğu kadar aile yaşamıyla ilgilenmektedir. Özel ve kamusal yaşam arasındaki temel ayrımı büyük ölçüde kabul etmektedir. Kent, serbest vakit geçirmenin, doğallığın, eğlencenin alanıdır. Heyecan ve ilgi çekici deneyim olanakları sunar. Walt Disney'in son yıllarında tasarladığı ütopya kenti Epcot'un bir aşaması olarak Disneyland'e verdiği statü, ideal kent, bunun nihai ifadesidir.

Platon ile Walt Disney arasındaki mesafe gerçekten büyüktür; bu da ideal kent geleneğinin çeşitliliğini göstermektedir. Gene de Devlet ve Epcot'un paylaştığı temel özellik, her ikisinin de sistematik biçimde tasarlanmış ortamlar olmasıdır. Kent devletinin toplumsal düzende merkezi bir yer işgal etmeyi bırakmasından çok sonraları Devlet'in ideal kent geleneğinin en güçlü taşıyıcısı olarak kalmasını kesinleştiren unsur, aklın bu mutlak idealleştiril-

mesiydi. Antik dünyada bazı ünlü kentlerdeki gerçek yaşamı temsil ettiği farz edildiği için bu idealleştirme daha da etkiliydi. İdeal kentte, fiziksel ve toplumsal düzenlemenin ayrıntılarında Devlet'in muğlak kaldığı bilinir. Fakat başka eserlerinde Platon, bu projesinin somutluğunu ve uygulanabilirliğini vurgulamaya gayret etmektedir. *Timaeus* ve *Critias*'ta ideal kent-imparatorluğu Atlantis'in yıkılış öncesini betimlerken, güzel manzarası ve doğal kaynaklarının bolluğu gibi ayrıntılara girmektedir. Atlantis'i fetheden ve onun yerini alan ilk Atina toplumunu da yüce ve iyi bir toplum olarak resmeder. Platon her iki antik ve yarı-efsanevi kentin, Devlet'teki ideal kentin habercisi olan gerçek tarihsel prototipler olduğuna işaret eder. Daha sonra *Laws*'ta (Yasalar), tekrar tekrar Girit ve Sparta'daki tarihsel kurumlara atıflar yaparak ideal toplum için somut tarihsel örnekler verir. Devlet'in MÖ altıncı ve beşinci yüzyıllarda İtalya'nın güneyindeki Pisagorcu toplulukların uygulamalarından fikren yararlandığı yorumcuların gözünden kaçmamıştır. Filozofça yönetilen, "Antik dünyanın en ünlü ütopyacı deneyi" bu örnek topluluklar,[19] akılcı felsefeyle yönetilen toplumların gerçekleşebilirliğinin en büyük kanıtıydı. Ne var ki bu kanaati, Platon'un Sirakuza'da felaketle sonuçlanan siyasi müdahalesiyle tartmak gerekiyordu: Bunun, ideal kent düşüncesinin bütünüyle maddi bir olasılık olup olmadığını sorgulatarak onu uyaran bir deneyim olduğu anlaşılıyor

Ütopyanın Oluşumu

Başka tür ideal toplumlar da vardır: kayıp Atlantis kıtası, gizli Shangri-La vadisi, uzak El Dorado ülkesi, Guarani

[19] F. E. Manuel ve F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979, s. 94.

Kızılderililerinin Kötülük-Olmayan-Diyarı, "soylu vahşinin" yaşamı, dünyanın merkezinde ve de ayın üzerinde düşsel ve müthiş uygarlıklar. Geçmiş ve gelecek, başka dünyevi bölgeler ve uzak gezegenler -sayısız ideal toplum için efsane, hayal ve bilim kurgu ortamları olmuştur.

Öte yandan ideal toplum türleri de birbiriyle bariz biçimde örtüşmektedir. Cennet, Altın Çağ ile birleşmiştir; Altın Çağ ve Cennet'ten fazlasıyla esinlenen Cockaygne, Arcadia'ya bir sitemdir; Binyıl, yeniden kurulan Cennet'tir; ideal kent, antik Altın Çağ uygarlıklarının söylencelerini kullanır. Bu adların birçoğunun dini çağrışımları, genel dini evrenbilimler çerçevesindeki bağlantılarına da işaret eder.

Tüm bu türlerin toplamı ütopya eder mi? Ütopya, eski ideal toplum tasarımlarının bir karışımından mı ibarettir? Yoksa kendi özellikleri ve geleneğiyle ayrıksı bir tür müdür? Eğer öyleyse, onu başka türlerinden nasıl ayırabiliriz?

Bir sonraki bölümün savı, ütopyanın gerçekten de ayrıksı ve öteki ideal toplum türlerinden farklı olduğudur. Ancak başlıca ideal toplum türlerinin ütopyacı düşünceye 'temel' katkısı sayılabilecek hususlara burada değinebiliriz. Ütopyanın doğrudan bu unsurlardan inşa edildiği görüşünden çok, burada, onların ütopyaya duygular, görüntüler ve temalar aşıladığı kastedilmektedir. Bunlar ütopyanın oluşumunda, Paretocu anlamda birer artık olarak ya da Jung ve Freud'un psikolojisinde yapıntılar ve bilinçsiz uğraşlar olarak düşünülebilir. Ancak bu, insanların ütopyaya yönelik doğuştan ve sabit herhangi bir eğilimi olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.

Cockaygne, en temel düzeyde başlıca sürükleyici güç olarak arzu unsurunu katar. Libidonun serbest ve hâkim olduğu sınırsız bir keyif ve haz dünyası tablosu çizmektedir. Kendi başına gerçekleşecek olsa, bir proje olarak Cockaygne, Satürn şenliklerinin bazısında olduğu gibi sü-

ratle ölçüsüzlüğe ve doygunluğa, muhtemelen katle, ayaklanmaya ve kargaşaya götürürdü. Fakat kıtlık olmayışı ve başta yeme içme ve cinsellik, tüm arzuların bol bol tatmin olması bu karanlık ayrıntıları gözden kaçırır. Ütopya özleniyorsa, zahmetli çalışmadan ve sıkıntıdan kurtuluş vaat ediyorsa, Cockaygne de temel içgüdüsel barutu sağlayan malzemedir.

Cennet ve Altın Çağ, ahenk unsurunu katar. İnsanlar mutlu ve huzurlu bir halde yaşarlar. Herkes başkalarıyla ve kendisiyle barışıktır. Yaradılışın tek bir düzeni vardır. İnsanlar doğada, doğayla uyumlu yaşarlar. Bu yaşam insanların birbirlerine, doğaya ve Tanrı'ya yabancılaşmasından önceki yaşamdır. Sadelik bu düzenin ana ilkesidir. İhtiyaçların kısıtlanmasından dolayı doğaya ve topluma fazla talep yüklenmez. Cockaygne arzuları kabartıp uyumsuzluğu kışkırtırken, Cennet ve Altın Çağ insanı doğal olarak ihtiyaç ve arzuları az olan, doğanın cömertliği sayesinde rahatlıkla tatmin edilen sade bir yaratık olarak kurgular. Yemişleri, ağaçları, suyu, kuşları ve diğer hayvanlarıyla Cennetvari huzurlu bahçe imgesi, bu ilksel masumiyet ve doğal uyum halinin mükemmel bir temsilidir. Ütopya, değişmez bir mükemmellik durumu, bir istikrar arayışında olduğu ölçüde, Cennet ve Altın Çağ bu bakışı destekleyen imgelerdir.

Binyıl umut unsurunu katar. Kurtuluş kesindir; şimdi değilse bile gelecekte mutlaka gerçekleşecektir. İnsanoğlunun bugünkü hali çatışma ve ıstırap dolu olabilir; ancak bu, ebediyen sürmeyecektir. Bunların bir sonu gelecektir. Ahiretsel binyıl umudu, inananı âfet ve felaketlerde ayakta tutar. Bunlar, gelmekte olan yeni düzenin işaretleri ve belirtileri addedilerek hoş bile karşılanabilir. Binyıl inancı, insanı yeni düzeni edilgen biçimde beklemeye ya da onu etkin bir hazırlıkla karşılamaya yöneltebilir; fakat hiçbir koşul altında insanlık hakkında kötümserliğe ve umutsuz-

luğa sürüklemez. Er ya da geç, barış içinde ya da şiddetle, yeni takdiri ilahinin gerçekleşmesi ve adaletle özgürlüğün hükümran olması gerekir. Eğer ütopya insanın iyileştirilebilme olasılığı üzerine ciddi bir düşünsel arayış ise, bu arayışın onsuz boş bir hayal veya entelektüel bir oyun haline geleceği umut unsurunu sağlayan da Binyıl inancıdır.

Ideal kent, tasarım unsurunu katar. Iyi toplumun sistematik biçimde üzerine düşünülerek inşa edilmesi gerektiği görüşü, onun dayanak noktasıdır. Değeri akıl, simgesi plandır. Ideal kent geleneğinde filozof-mimar-zanaatkâr olarak insan, Jove* ile birlikte ortak yaratıcıdır. Tanrı gibi ve Onun bahşettiği akılla insan da bilincinde olduğu amaç doğrultusunda yaşamalıdır. Mümkün mertebe hiçbir şey şansa bırakılmamalıdır. Ideal kent kendi surları içinde her türlü olasılığı zaptetmek ve denetlemek ister; şiirsel ve felsefi olduğu kadar uygulamalı ve siyasi tüm sanatların kısa ve ayrıntılı bir özetidir. Birçoğunun farz ettiği gibi ütopyanın temel özelliği başlangıç tasarısı veya planı ise, bunu miras bırakan ideal kent geleneğidir.

Arzu ve tasarım, uyum ve umut: Muhtemelen başka toplumsal ve siyasi felsefelerin oluşumunda olduğu gibi bunlar elbette ütopyanın oluşumunda da mevcuttur. Bu unsurların taşıyıcıları hiç kuşkusuz ütopyanın inşasında önemlidir. Ancak ütopya sadece bu unsurları yeniden birleştirmez. Kendine özgü mucitliği vardır. Bir kere kurulduktan sonra, insanlığın durumu üzerine akıl yürütmede çok farklı olanaklar içeren bir harita sunar.

* Jüpiter, Zeus ya da baştanrı anlamında kullanılır (ç.n.).

2
Ütopyanın Sınırları



Hayali Dünyalar

Ütopya ile ilk karşılaştığımızda çoğu kez ilk gördüğümüz bir öyküdür. Ütopya en başta bir kurgu olması itibariyle ideal toplumun farklı türlerinden, toplumsal ve siyasal teorinin öteki çeşitlerinden ayrılır. Kelimenin geniş anlamıyla bir 'bilimkurgu' türüdür.

Platon *Timaeus*'ta ve *Critias*'ta Atlantis uygarlığını ve onun Atina ile çatışmasını anlatırken muhtemelen bilim kurgunun ilk örneğini verdi. Her iki toplum da icat edilmiş, ideal toplumlardır ve yine her ikisi, masalcılardan bekleyeceğimiz türden ayrıntılarla bezenmiştir. Keza, anlatıma giriş şekli de bilindik bir edebi yöntemdir. Critias, dedesinin kendisine anlattığı bir öyküyü anlatmaktadır; dedesi, kendi babasının akrabası ve dostu Solon'dan bunu dinlemiştir, lakin Solon da -kendisine nazikçe hatırlatıldığı gibi- tarihsel kayıtların kendi ülkesinden çok daha eskilere gittiği Mısır'a yaptığı yolculuklar sırasında bu öyküyü

duymuştur. Böylece Sokrates'in dediği gibi öykünün "esas dayanağı", "bir kurgu değil gerçek tarih" oluşudur.[1]

Öyküye göre, vakti zamanında Atlantik'te çok güçlü bir uygarlık, okyanusa adını veren bir ada imparatorluğu varmış. Atlantis yüksek dağları, bereketli ovaları ve bol doğal kaynakları olan muhteşem bir ada olarak betimlenir. Bunlar arasında bulunan -bugün geriye sadece adı kalmış- değerli 'orichalc' madeni Atlantis'teki birçok güzel binayı süslemektedir Atlantis gelişkin, teknolojik bir uygarlıktır. Platon, başkentin planı ve inşasına ilişkin titiz ayrıntılara girer. Merkezde, kraliyet sarayını içeren iç kale ve altın bir surla ondan ayrılan devasa, fakat 'biraz tuhaf' Poseidon tapınağı bulunur Kentin geri kalanı eşmerkezli daireler halinde tapınağın etrafına dizilmiştir. İncelikli ve karmaşık köprüler ve su kemerleri başkenti Atlantik imparatorluğunun diğer adalarına bağlar. İletişim ve sulama için, tüm şebekeyi birbirine bağlayan iç içe geçmiş bir kanal sistemi de vardır. Çevreleyen kırsalda, adadaki hayvanlar arasında gezinen 'çok sayıda fil' adaya yabancıl bir hava verir.

Atlantis başlangıçta huzurlu ve adildi.

> Servet ve mülklerinin yükünü önemsemeden taşıdılar ve yüksek yaşam standartlarının kendilerini sarhoş etmesine veya öz hâkimiyetlerini yitirmelerine neden olmasına izin vermeyerek, tüm bunların ancak ortak bir iyilik ve bireysel niteliğin olduğu bir toprakta yetişeceğini, fazla hevesli davranıldığında ve fazla değer verildiğinde de kendilerini ve kendileriyle beraber ahlakı yok edeceğini açık ve net gördüler.[2]

Plato, *Timaeus*, *Timaeus* ve *Critias*, çev. Desmond Lee, Penguin Books, Harmondsworth, 1977, s. 39. Öykü kısaca *Timaeus*'da özetlenir ve (tamamlanmamış) *Critias*'da daha uzun verilir.

Critias, s. 145.

Dolayısıyla bu kadarıyla bile bizzat Atlantis bir ideal toplumdur. Ancak zamanla, tam da korktuğu başına geldi. Servetle ve hâkimiyetle kibirlendi ve doğudaki Akdenizli komşularına hükmetmeye kalkıştı. Bu da, onu antik Atina devleti ile çatışmaya soktu. İlk ideal kenti, Atlantis'ten çok Atina temsil eder. Solon'un Mısırlı muhbirinin ona anlattığına göre, Atina kenti "başarıları ve yapısıyla dünyada bildiklerimizin en nitelikli olanıydı ve her bakımdan en iyi biçimde yöneldiği göze çarpıyordu" [3]

Atlantis teknolojide güçlüyken Atina kendini öğrenime ve ahlaka adamıştır. Rahipler, zanaatkârlar ve askerler gibi farklı katmanlar arasında kesin bir işlev bölüşümü vardır. Tapınağın ve kentin yöneticileri olarak asker sınıfının -Koruyucular'ın- özellikle çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Ancak bu sınıf, kişisel mülkü olmayan ve ortak maddi varlığı az olan komünal bir sınıftır. Askerden ziyade bilgin-keşişlere benzerler Katı ve zahitçe bir yaşam sürerler. Savaşkan niteliklerini geliştirmekten çok, kentin tüm işleyişini düzenleyen ve ona yol gösteren 'ilahi evrenbilim ilkelerini' geliştirir ve izlerler. Devlet'te olduğu gibi eski Atina'da da felsefe hükümdardır.

Atina, Atlantis'e karşı Yunan kentlerinin ittifakına önderlik eder Çok geçmeden bu kentler onu terk etseler de Atina tek başına savaşır ve muzaffer olur. Cömertlikle Akdeniz bölgesini özgürlüğe yeniden kavuşturur. Solon'un Mısırlı muhbirleri, iki büyük düşmanın sonraki kaderini anlatırlar.

> Daha sonraları olağanüstü şiddette depremler ve sel baskınları oldu ve tek bir korkunç gündüz ve gece içerisinde tüm savaşçılarınızı (Atinalı) toprak yutuverdi ve Atlantis adası da aynen deniz tarafından yutuldu ve yok oldu; bu yüzden halen günümüzde denizin o bölgesinde yüzeyin tam altında

---

Timaeus, s. 36.

batık adadan geriye kalan çamur deniz ulaşımını imkânsız kılar.[4]

Timaeus ve *Critias*'ın -ve elbette Devlet'in- ne ölçüde 'gerçek' ütopyalar olduğu üzerinde daha sonra duracağız. Burada önemli olan anlatımın çerçevesi içerisinde ideal toplum olduğu inkâr edilemeyecek örneklerin sunumudur. Atlantis efsanesinin daha sonraki ütopyacı gelenek üzerindeki büyük etkisi tabii ki onun önemini artırmaktadır. Nitekim Bacon da ütopyasına Yeni Atlantis adını verdi.[5] Fakat ütopyanın biçimi içeriği kadar önemlidir. Platon, öyküsünde müthiş kentleri, efsanevi madenleri, olağanüstü binaları, acayip yaratıkları, soylu kahramanlıkları, savaşları, depremleri, selleri, geçit vermez bir okyanusu ve batık bir kıtayı anlatmaktadır. Bunların arasında -kuşkusuz ana hatlarıyla- ideal bir oluşuma yaklaşmış iki toplumu betimler. Platon, Atlantis'in varlığına gerçekten inanmış olsun ya da olmasın, -bugünlerde makul biçimde Girit'te Minos uygarlığı olarak teşhis edilen- onun eski Atinası besbelli bilinçli bir kurgudur. Her halükârda iki toplum da didaktik amaçlarla süslenmiş ve işlenmiştir. Tarihte belli bir yeri olan somut toplumlar olarak tarif edilmektedirler. Atlantis ve Atina'nın 'gerçek tarihini' anlatırken Platon, ideal toplumu hareket halinde göstermeye çalışır.

Timaeus'un girişinde Sokrates, bir önceki gün konuklarıyla üzerinde tartıştığı ideal toplumun niteliklerini özetler. İdeal toplum Devlet'tekine benzemektedir. Sokrates

---

Timaeus, s. 38.

Atlantis söylencesinin bıraktığı etkı için bkz. J. Bramwell, *Lost Atlantis: An Essay on the Atlantic Myth in Literature and Philosophy*, Cobden-Sanderson, Londra, 1937 Bramwell, kayıp kıtayı konu alan 5000'in üzerinde kitap olduğunu tahmin ediyor. En iyi bilinenlerinden bir tanesi Amerikalı ütopyacı I. Donnelly tarafından kaleme alınan *Antediluvian World*, 1882.

ideal toplumun -kendisinin yansıttığı gibi- bu şekilde anlatılmasına karşı kesin bir memnuniyetsizlik gösterir.

> Duygularım, bir resimde ya da hareketsiz, fakat gerçekten canlı çok güzel bazı hayvanlar gören ve onları hareket ederken, ona göre biçimlendirildikleri izlenimi veren faaliyetlerinin bazılarıyla meşgulken görmek isteyen bir adamınkilere benziyor. Şimdi tasvir ettiğimiz topluma yönelik de tam olarak bunu hissediyorum. Başka ülkelerle alışveriş yapışı, başarılı savaşlar verişi ve düşmanlarıyla hem savaş hem de müzakere halinde eğitim ve öğrenim sisteminden beklenebilecek tüm nitelikleri uygulayışının bana anlatılmasını isterdim.[6]

Tahminci bir filozof olarak Sokrates'in, arzuladığı anlatımı yapamadığını düşünmesi önemli bir noktadır. İdeal kentin zihinsel iskeletini kurabilmekte, fakat uygulanan yapıları inşa edememektedir. Söylediğine göre şairlerin hayali uydurmaları da onu ilgilendirmemektedir. Yüzünü döndüğü insanlar Timaeus ve Critias gibileridir: Varlıklı ve dünya deneyimi olan, gezmiş ve dünyanın büyük kentlerinin âdetlerini görmüş, devlet adamlığı ve yöneticilik yapmış insanlar. Bu adamlar filozof oldukları kadar pratik bilgiye de sahiptirler. Böyle adamların somut deneyimlerinden yola çıkarak ideal toplumun yapı ve sanatlarının renkli betimlemeleriyle, halkın günlük yaşantısıyla, aile yaşamını ve kadın-erkek ilişkilerini idaresiyle, siyasi yaşamıyla ve diğer devletlerle ilişkileriyle ideal toplumu canlandırabilir. Sanki Sokrates, ideal toplum filozofların soyut sistemleri aracılığıyla değil, ancak böylesi bir anlatımla insanların akıllarına ve duygularına hitap edebilir, demektedir.

Aşağı yukarı iki bin yıl kadar sonra More, Utopia adasındaki ideal toplumu anlattırmak için uzak diyarlarda

---

[6] *Timaeus*, s. 31.

görmüş geçirmiş pratik bir insana, Ralph Hythloday'a başvurmuştu. More, besbelli Portekiz ve İspanya'nın keşif seferlerinin ardından Avrupa'yı saran 'gezgin edebiyatı'ndan etkilenmişti. Kendi eseri bu edebiyatın doğrudan ve bilinçli bir taklidine dayanmaktadır. Ancak More, Platon'un örneğinin de gayet farkındaydı. Devlet'in tutkulu bir hayranı olsa da More, 'Utopia dilinde' bir şiirde de söylendiği gibi "felsefesi olmayan bir filozof kent", yani soyut bir felsefi sistemden destek almayan bir filozof kent şekillendirmiş olmakla gurur duyuyordu. Seçkin Utopialı şair Anemolius, kendi kenti adına konuşmasında Utopia'yı Platon'un kentine "üstün geldiğini ve onu geçtiğini" söyleyerek över.

> Platon'un kalemi neyi çiziktirdiyse sade
> Çıplak sözcüklerle, aynadaki gibi
> Aynen öyle yaptım ben de
> Yasalarla, insanlarla ve servetle.

Anemolius'un şiiri, bir dünyayı bu kadar canlı resmetmekle onu 'hiçbir yer' alanından çıkarıp gerçek, yaşanılan bir yer haline getirdiğini cüretle iddia etmektedir.

> Bu yüzden Utopie değildir, doğru ayarı
> Eutopie'dir benim adım: mutluluk diyarı.[7]

Utopia'daki yaşamı tüm yoğunluğu ve somut özgünlüğüyle anlatmak, dolambaçlı mantıksal irdelemeler isteyen teorik konuları ikna edici bir şekilde işlemenin yöntemi olmaktadır. Başka herhangi bir yöntemle bu meseleler önyargı ve belirsizlik içinde darmadağın olur. Mülkiyette ortaklaşmak insanı çalışmaktan caydırır ve yoksullaştırır diye Hythloday'e itiraz edildiğinde, teoriye değil, deneyimlediği ve gözlemlediği Utopialıların gündelik yaşamına atıf

[7] Ütopyacı şiir More'un *Utopia*'sının Everyman baskısında yayımlandı, s. 140.

yaparak cevap verir: "Benimle Utopia'da olmalıydınız ve davranışlarını ve âdetlerini benim gibi gözlerinizle görmeliydiniz..."[8] Hythloday, kuşkulu arkadaşlarını komünizm üzerine spekülatif tartışmalar yürüterek değil, mümkün olduğu kadar çeşitli Utopialı kurum ve uygulamalar üzerinde komünizmin etkilerini göstererek ikna etmeye çalışır. Arkadaşları ise cevaben tartışmayı bu yolla ilerletmesinin hakkını nazikçe teslim ederek ondan konuyu üstünkörü geçmeyip, Utopia'yı olabildiğince bütünlükle ve ayrıntılarla anlatmasını isterler. "Kısa tutmaya çalışma, sırasıyla nehirlerini, kentlerini, insanlarını, âdetlerini uzun uzun anlat."[9] Ütopya davası kuru teorik irdelemelerle değil, öykü anlatımıyla ilerletilecektir Merak uyandırıcı, tuhaf bir diyarın öyküsü olacak ve anlatıcıya canlı manzaraların ve olağanüstü eylemlerin, anlamazdan gelişlerin ve etkili karşılaştırmaların sanatsal olanaklarını sunacaktır.

More, burada, Devlet'teki Platon'dan çok, *Critias*'takinin izindedir Sadece filozofların değil, sıradan insanların da içinde yaşadıklarını hayal edebilecekleri bir dünya betimleme kaygısıyla hareket eder. Amacı, Platon'unki gibi didaktiktir. Dostu Peter Giles'e yazdığı mektubunda, *Utopia,* 'gerçeğin adeta bala bandırılmış gibi insanların zihinlerine daha bir sevimlice girebileceği bir kurgu'dur, demektedir.[10] Sir Philip Sidney, *A Defence of Poetry* adlı eserinde (1595), iyiliği öğretmede kurgunun (şiirin) tarihten daha üstün olduğuna örnek olarak More'un *Utopia*'sını seçmişti. Mesele açık: Ütopya aslında kendinde ve kendi için edebi bir hayal egzersizi olmaktan çok toplumsal ve siyasi spekülasyonun aracıdır. Beğenilerimizi ve arzularımızı yazarın istediği yöne çekmeyi amaçlamaktadır.

---

[8] Daha modernleştirilmiş bir çevirisi, *The Yale Edition of the Complete Works of St Thomas More*, c. 4: *Utopia*, der. Edward Surtz ve J. H. Hexter, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1965, s. 107
Utopia, (Everyman baskısı), s. 53.
Peter Giles'e mektup, *Utopia* (Yale baskısı), s. 251.

Bu, elbette birçok edebiyat eseri için geçerlidir. Aralarındaki fark, ütopyacı edebiyatta daha fazla vurgu ve daha bilinçli ve doğrudan bir siyasi amaç olmasıdır. More'un kendi örneği, ütopyacı edebi biçimin basit bir didaktik masaldan çok daha kapsamlı olduğunu göstermiştir. *Utopia*'daki anlam katmanları ve düzeyleri, alaycı dokundurmaları, nüktedanlığı ve canlılığı, en başından bir edebi biçim olarak ütopyanın birçok karmaşık anlam içermeye yatkın olduğunu göstermiştir. Platon'un *Critias*'ı eserin bir kısmından ibarettir (ve Yasalar farklı bir yol izlemektedir); ideal toplumu tüm karmaşıklığı ve yoğunluğuyla ifade etmenin bir yolu olarak anlatımcı kurgunun tüm olanaklarını gösteren More'un *Utopia*'sı olmuştur.

Tüm ütopyalar tanım gereği kurgudur; mesela tarih yazımından farklı olarak ütopyalar gerçek değil, mümkün olan dünyaları ele alırlar. Bu kapsamda da hayale dayalı edebiyatın tüm türlerine benzerler.[11] Çoğunun gözünde imkânsız ya da en azından gerçekleşmesi çok zor olanları kapsayacak şekilde geleneksel kurgunun sınırlarını genişletirler. Yani kurguları, geleneksel gerçekçilik ve doğallık üzerine kurulu romandan çok bilimkurgu türüne aittir.[12] Ancak ne olursa olsun kurgu dünyasında kalır ve onun temel özelliklerini taşırlar. Örneğin 'gerçek' ya da mantıklı olup olmadıkları, tarihe ve çağdaş yaşama doğrudan başvurarak değerlendirilemez -fakat tarih ve toplumsal gerçekliği de başka roman türlerinden daha fazla göz ardı edemezler.

Bkz. D Lodge, 'Utopia and Criticism', *Encounter*, c. 32, 1969, s. 65-75, karşılaştırınız. N. Frye: 'Edebiyattaki kökleriyle ütopyacı düşünce yaratıcıdır... Yapıcı edebi imgelemin bir türü olarak onu görmek durumundayız.' 'Varieties of Literary Utopias', Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, s. 31-2.
Ütopyanın bilim kurguya dahil olmasıyla ilgili bkz. D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1979, 1. Bölüm.

More'un icat ettiği şekliyle ütopyayı bir roman olarak görmek en doğrusudur. Nitekim onsekizinci yüzyılda geleneksel roman şekillenirken, More'un eseri romanın gelişimine hiç kuşkusuz katkıda bulundu. Bir kere oluştuktan sonra roman da karşılığında ütopyanın ufkunu ve imkânlarını genişleterek onu besledi. Bir tarihte Wells, ütopya (ya da bilimkurgu) yazarının okuyucuyu sürüklemek gibi bir umudu varsa "imkânsız hipotezi evcilleştirmesi" gerektiğini yazmıştı. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılın gerçekçi romanları, en azından "gerçekleşmesi çok zor olanı evcilleştirilme" tekniklerinin geniş bir repertuarını sundu ve böylece ütopyacı yazarlara gerekli teknik araçların birçoğunu sağladı. David Lodge, bu etkinin daha da derinlere indiğini ileri sürmektedir.

> Gelenekten gelen gerçekçi roman yazarının yarattığı yoğun betimlemeli ve tarihsel olarak tutarlı akla yakın dünya, esas ilgi odağı olan hayali karakterleri ve onların eylemlerini izlemekte kullandığı çerçeveyi oluşturur. Bu çerçeveyi hayali kılıp esas ilgi odağı haline getirmek ve önemli karakterlerle eylemlerini, çerçeveyi büyük ölçüde doğrulatmakta ve içini doldurmakta kullanmak için sadece küçük bir ayar yapmak gereklidir Modern ütopyacı kurgu ve bilimkurgunun çoğunda olan budur Gerçekçi roman geleneği böylece, şaşırtıcı bir yalancı-tarihsel *(pseudo-historical)* gerçeğe benzerlikle hayali çerçeveyi doldurabilmektedir Öyle ki Orwell'in 1984 Londrası, Zola'nın Paris'i ve Dickens'in Londrası kadar 'gerçek'tir. Onu içinden yaşarız. Gelecek gözümüzün önünde, miş'li geçmiş zamanın sürekliliği halindeki şimdiki zamanda vuku bulmaktadır.[13]

More'un *Utopia*'sı, bir sonraki beş yüzyılda ütopya alanının sınırlarını etkili bir biçimde belirleyen özel bir edebi

---

Lodge, *Utopia and Criticism*, s. 70.

icat oldu. Göreceğimiz üzere bu tarih içerisinde yapılacak ayrımlar vardır; ancak daha vurucu olan şey, bu kadar uzun bir dönem boyunca var olagelen biçimdeki sürekliliktir More'un gezgini, *Utopia* yolculuğunu yeryüzünde yaptı; başkaları zaman içinde yolculuk etmiş, uzak gezegenlere kadar açılmış, hayal kurarak ya da uykuya dalıp giderek ütopyaya ulaşmışlardır. Hangi yoldan ulaştıkları bir yana, ütopyalarının betimlemeleri genellikle More'un tarzını yakından izlemiştir. Aralarındaki bariz farklara rağmen More, Bellamy'nin *Looking Backward*'ında (1888) (Geçmişe Bakış), Morris'in *Men Like Gods*'ında (1923) (Tanrılara Benzeyen İnsanlar) temel ütopyacı biçimi tanımakta zorlanmazdı; öte yandan James Hilton'un *Lost Horizon*'ı (1933) (Kayıp Ufuk) gibi yiminci yüzyılın beylik bilimkurgu ütopyalarında onun en fazla dikkatini çekecek olan özellik, özgünlükleri değil hayal gücü yoksulluklarıdır.

Ütopyacı biçimin devamlılığının basit bir birörneklik gerektirdiği zannedilmemelidir. Temel anlatım motifi -başka bir yer ve zamandan bir ziyaretçinin daha üstün bir uygarlıkla karşılaşması- epey sanatsal marifet sergileme olanağı sağlar. Komik anlaşmazlıklara, suya düşen entrikalara, maceraya yer verilir. More'dan beri hiciv, insanın kendi toplumuna dobra bir ayna tutması, ütopyacıların temel alametlerinden biri olmuş ve ütopyaya en sivri dilini vermiştir (örneğin *Utopia*'da, altın ve gümüş sadece lazımlıklarda ve tutsak zincirlerinde kullanılır).[14] Ziyaretçi, yeni yaşantının bilincine vardıkça hem kendisinin hem de eski toplumun ürünü olan hemcinslerinin azgelişmişliği üzerine düşünceye dalar, (özellikle Morris ve Wells'de göze çarpan) yoğun bir çaresizlik ve ıstırap duygusunun işlenmesine olanak verir. Bellamy ve Wells'in özellikle etkili

---

Ütopyanın taşlamaya yakınlığı üzerine bkz. Elliott, *The Shape of Utopia*, s. 3-24.

kullandığı bir araç da, feci ve sarsıcı bir deneyimin etkisi altında ziyaretçinin kendi toplumuna -rüyada ya da gerçekte- kâbusvari dönüşüdür (bkz. Geçmişe Bakış'ın sonu *[Looking Backward]* ve *Modern Ütopya*).

Ütopyanın hicveden damarı zamanla ayrı bir alt türün doğmasına neden oldu ve distopia ya da antiütopya oluştu.[15] Hicivin eleştirel, olumsuz kutbu, karşılığında olumlu bir kutup olmadan da aşırı aptallık ve akılsızlıkla malul bir toplumu teşhir etmede kendi başına tam anlamıyla gelişebilir. Swift'in *Gulliver's Travels* (1726) (Gulliver'in Gezileri), eğlenceli bu türe öncülük etti. Samuel Butler'ın *Erewhon*'u (1872) onu izledi. Daha sonraları modern bilimsel ve sınai ütopya, birçok insana uygulanmaya fazla müsait ve yakın göründükçe, antiütopya maskaralık ve alaya daha az bulaşarak korkutma ve sarsma yoluna gitti. Wells'in ilk antiütopya romanları (1895'te *The Time Machine* [Zaman Makinesi] ve 1896'da *The Island of Dr Moreau* [Dr. Moreau'nun Adası] gibi); Zamyatin'in *We* (1920) (Biz); Huxley'in *Brave New World* (1932) (Cesur Yeni Dünya) ve Orwell'in *Nineteen Eighty-Four*'u (1949) (Bin Dokuz Yüz Seksen Dört) gibi eserlerde antiütopya, yabancılaşmış ve köleleşmiş bir dünyanın ürpertici manzarasını sunabilmek için modern romanın tüm tekniklerini kullandı. Anası ütopya gibi, antiütopya da bu biçimin canlılığını ve çokyönlülüğünü sadece toplumsal ve siyasi düşünceler için bir araç olarak değil, gerçekten güçlü bir edebi tarz olarak gösterdi.

Dolayısıyla ütopya, en başta hayali bir kurgu çalışmasıdır ve başka kurgu eserlerden farkı asıl konusunun iyi toplum olmasıdır. Onu Altın Çağ efsaneleri, Binyıl inancı ya da ideal kent üzerine felsefi spekülasyon gibi, iyi top-

---

Antiütopya hakkında ayrıca bkz. K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford ve New York, 1987, s. 99-130.

luma yönelik diğer yaklaşımlardan ayıran budur. Bu yaklaşımlarda da kuşkusuz ki kurgusal unsurlar bir rol oynamaktadır, ancak hiçbirinde ütopyadaki gibi anlatımcı kurgusallık tanımlayıcı özellik değildir.

Ütopya ve Ütopyacı Teori

Bir düşünce biçimi olarak ütopya, kimi yorumcular tarafından dar anlamda hayali kurgu olarak tanımlanır.[16] Ne var ki çoğunluk, ütopyanın bu tanımda ana karakterini yansıttığına katılmakla birlikte, başka düşüncelerin de ütopyacı katagoriye ait olduğu kanaatindedir. Bu kişiler, ütopyanın binyılcılık gibi ideal toplumun eski ifade biçimlerinden farklı olduğunu kabul edebilirler. Ancak Rousseau, Owen, Saint-Simon ve Marx gibi düşünürleri tartışmadan ütopyayı tartışmaya çalışan yazar sayısı da neticede azdır. Manuellerin 'konuşan resim ütopyası' dedikleri hakiki ütopyayı, yani ideal toplumun hikâyesini yazmaya bu düşünürlerin hiçbiri yeltenmediler.[17] *Devlet* yapıtında Platon'un yanına rahatlıkla yerleşebilir, lakin *Critias*'taki Platon'un yanına öyle kolay kolay yanaşamazlar. More'un ve *Utopia*'sının yanında ise açıkça uyumsuz görünürler. O halde, ne diye bunları ütopya araştırmalarına dahil etmek âdet olmuştur? Bunu yapmak şart mıdır?

---

[16] Bkz. örneğin G. Negley ve J. M. Patrick, *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, Henry Schuman, New York, 1952, s. 3. Marie Louise Berneri takdire değer incelemesi *Journey Through Utopia*'da, Freedom Press, Londra, 1982, ayrıca -Platon'un Devlet'i dışında- neredeyse yalnızca edebi ütopyayla uğraşıyor.
Manuel ve Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, s. 2. Bu anlatımı Sir Philip Sidney'in 'öğretme ve memnun etme amacıyla konuşan bir resim' biçimindeki şiir tanımından alırlar. Sidney bu anlamda açık ve net bir biçimde More'un *Utopia*'sından bu anlamda 'şiirsel' diye söz ediyor. *A Defence of Poetry*, 1595, der. J. van Dorsten, Oxford University Press, Oxford, 1966, s. 25, 33.

J. C. Davis şöyle der:

> Tüm siyaset felsefesi, 'egemenlik', 'diyalektik', 'genel irade', 'kuvvetler ayrımı', 'kamuoyu', 'ortak çıkar' gibi kurgularla uğraşır. Kurgu, tüm siyasi teori nasıl niteliyorsa, ütopya yazımını da öyle niteler.[18]

Gerçi bu görüşe, sözgelimi Morris'in *News from Nowhere*'i (Hiçbir Yerden Haberler) ile Locke'un *Two Treatises of Government*'i (Yönetim Üzerine Iki Tez) kurguları arasındaki farkı herkesin bildiğini hatırlatarak itiraz edilebilir. Gene de dikkat çekilen nokta önemsenmelidir. Hayali kurgu olması ütopyanın en ayırt edici ve değerli özelliği olabilir. Ancak değişik şekillerde karşımıza çıkan başka türlü kurgular da pekâlâ ütopya kapsamına alınabilir. Bu da, bize ütopyanın başka niteliklerini de saptama fırsatı verebilir. Ütopya, iyi toplumu görmenin ve deneyimlemenin hikâyesidir. Peki bu iyi toplumun doğası nasıldır? Ütopik iyi toplum hangi noktalarda öteki iyi toplum kavramlarından ve geleneklerinden ayrılır? Burada ütopyaya ek ya da tamamlayıcı bir kategori katmanın faydası olacaktır: 'Ütopyacı teori' ya da 'ütopyacı düşünce'.[19]

Toplumsal ve siyasi teorinin tüm ifade biçimleri kurgusal olabilir, ancak bütün kurgular aynı türden değildir. Bu ifade biçimleri diyalog, tez, hükümdarlara yönelik tavsiye örneklerindeki gibi sadece biçimsel açıdan değil, insan doğasına ve olanaklarına ilişkin temel varsayımlarıyla da farklılaşabilirler. Başka toplumsal teorisyenlerden ütop-

---

[18] J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 17; bkz. B. Goodwin ve K. Taylor, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*, Hutchinson, Londra, 1982, s. 27
Frank Manuel'in *Utopias and Utopian Thought*'a yazdığı önsözde yaptığı gibi, s. vii.

yacılığı ayırt etmenin muhtemelen en iyi yolu budur. Birçok toplumsal teori, insan doğasının veya insanlık durumunun içsel kusurlarından ötürü toplumda düzensizlik ve mutsuzluk olduğunu varsayar Bu teorilerde insanoğlunun saldırgan ve aç gözlü olduğu savunulur. İnsan dediğin önce kendini düşünür, sonradan başkaları aklına gelir, o da gelirse. İnsanların en doğal eğilimi, başkalarını kendi arzularının hizmetine koşmaktır. Ne var ki amaçları ancak belirli bir ortaklık içerisinde gerçekleşebileceğinden, insanlar bireysel özgürlüklerinden vazgeçip toplumda pek de tatminkâr ve mükemmel sayılamayacak ilişkiler içinde, olabildiğince beraber yaşarlar. Çatışmaların ve hüsranların doğal olduğu ve salgın halinde yayıldığı "iç karartıcı toplumsal gerçeklik", insanlık durumunu tanımlar. Düzen ve işbirliği, Hobbes'un *Leviathan*'ındaki gibi bir fail tarafından kabaca dayatılabilir, yahut Locke'un ve Mill'in önerilerinde görüldüğü türden liberal düzenlemelerle buluşturulabilir Fakat hem bu iki toplum örneği hem de başka tür toplumlar güvensizlik ve geçicilik üzerine kuruludur. İnsanoğlu kendi çıkarına tamamen aykırı dahi olsa daima yasalardan ve kurumsal normlardan sıyrılmanın yollarını arayacaktır. İnsanın toplumsal düzeni, bencilliğe ve anarşiye düşmemek için verilen sürekli bir mücadeledir. Bu mücadelenin şartlarını yumuşatmak üzere en fazla bir kurallar temeli yerleştirebilir.

Ütopyacı toplumsal teori, insanlık durumuna ilişkin bu kaçınılmazlık iddialarını reddetmektedir. Ütopyacılar, insanın doğasında mutlaka iyilik olduğu kanısında değildirler (aksi takdirde ne diye ütopyacı tasarımlara ihtiyaç duyalım ki?); ancak insan doğasının oldukça iyi huylu olduğuna inanırlar. More'un *Utopia*'sını, sözgelimi Robert Owen'ın *A New View of Society* (1813) (Yeni Bir Toplum Görüşü) adlı kitabına bağlayan ve her ikisini, mesela

Hobbes'un *Leviathan*'ı ile Locke'un *Iki Incelemesi*'nden ayıran, insanlığın mükemmelleştirilebilir olduğu inancıdır.[20] Bunu, insanın doğuştan kusurlu olduğu inancıyla, ama çok da abartmadan sınırlamak mümkündür ve mükemmelleşebilirlik farklı zamanlarda farklı insanlar tarafından farklı şekillerde yorumlanabilir.* Fakat ütopyacıları bir araya getiren ve onların teorilerini diğerlerinden ayıran, az çok sabit bir maddi bolluk, toplumsal kaynaşma ve bireysel tatmin sağlamanın önünde insani, toplumsal veya doğal herhangi bir engel bulunmadığını farz etmeleridir. İnsanın dünyevi bir mükemmelik yakalaması önünde ciddi bir engel ya da kalın bir duvar yoktur. Kıtlığın üstesinden gelinebilir; çatışmalar sona erdirilebilir; ahlaki ikilemler ve psikolojik bunalımlar çözümlenebilir. Kısacası insanlar (Tanrı olamasalar da) tanrılar haline gelebilirler. O halde, iki yakası bir araya gelmeyen ve toplumsal olarak parçalanmış bir dünyadaki iktidar mücadeleleri olarak anlaşılan 'siyasetin' ne gereği var? Ütopyacı teoride siyasete karşı sıkça rastlanan küçümseyici tutum, ondaki mükemmeleşebilirlik inancının mantıksal uzantısıdır.

Bu inancı bir ölçüt olarak alacak olursak, aşağıdaki eserleri ütopyacı teorinin örnekleri olarak görebiliriz. Bu eserlerin hiçbiri resmen birer ütopya olmamakla birlikte, ütopyacı mizacın ya da ütopyacı eğilimin ürünü oldukları için geleneksel toplumsal teoriden ayrıştırılabilirler. *The Social Contract* (Toplum Sözleşmesi'nde) (1762) Rousseau, bireylerin ortak iradeyle mükemmel bir şekilde kaynaşacağı temeli ahlak olan bir cumhuriyete, insanlığın ilkel al-

---

[20] Elbette, salt ütopyacı gelenekten daha geniş bu temanın izini, J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, Duckworth, Londra, 1972. Batı entelektüel tarihi içinde görkemli biçimde sürüyor.

*İnsanın doğuştan kusuru metinde "ilk günah" diye geçmektedir; her insanın Adem ile Havva'nın ilk günahını taşıdığına dair Hıristiyan inancına atıftır (ç.n.).

tın çağında görülen erdemlerin nasıl bütünüyle aktarılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Aydınlanma filozoflarının hep birlikte omuz verdiği, aklın ve bilimin tuğlalarından dünyada tanrısal bir kent inşa etmeye dönük ütopik bir girişim vardır. Buraya sadece Diderot'nun *Supplement to Bougenville's Voyage* (1796) (Bouganville'in Yolculuğuna Katkı) gibi formel ütopyaları değil, William Godwin'in *Political Justice* (1793) (Siyasi Adalet) adlı rasyonalist incelemesini ve hatta Marqui de Sade'ın *Philosophy of the Bedroom*'daki (1795) (Yatak Odasında Felsefe) ahlaki ve cinsel özgürleşmeye yönelik aşırıya kaçan bakışını da eklemeliyiz. Turgot'nun *Discourses on the Advancement of the Human Race and Mind* (1750) (İnsan Irkı ve Aklının Gelişimi Üzerine Söylevler) ve Condorcet'nin *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1793) (İnsan Aklının İlerlemesinin Tarihsel Taslağı) yapıtlarında rastlandığı üzere, onsekizinci yüzyıl ilerleme fikrinde görülen zamanla ve tarihle ütopyanın kurduğu önemli ilişkiye de değinmek gerekir.

İnsanoğlunun bütünüyle yeniden kurulmuş ve özgürleşmiş bir dünyada zihinsel ve ahlak güçlerinin tam olarak farkına varmasıyla ve 'insaoğlunun kendine dönüşü'yle birlikte insanlık tarihinin zirveye ulaştığı noktada, bu üretim Saint-Simon, Comte, Hegel ve Marx'ın eserlerinde ondokuzuncu yüzyılın büyük tarih felsefelerinde sürmektedir. Bunlara Robert Owen'ın *A New View of Society*'i (Topluma Yeni Bir Bakış) adlı yapıtı ve Charles Fourier'in *Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire*'inde (1829) (Yeni Sanayi ve Ortaklık Dünyası) görüldüğü gibi, ütopyacı sosyalistlerin görüşleri eşlik etmektedir. Sade'dan bir parça koparıp Freud'un karamsarlığını çürüterek ilerlersek, Erich Fromm, *Fear of Freedom* (Özgürlük Korkusu); *The Sane Society* (Sağlıklı Toplum); Norman O'Brown, *Life Against Death* (Ölüme Karşı Hayat) ve Herbert Mar-

cuse'nin *Eros and Civilization* (Eros ve Uygarlık); *An Essay on Liberaition* (Özgürlük Üzerine Bir Deneme) '*eupsychia*'ları veya psikolojik ütopyaları peşi sıra gelmektedir. Paralel bir hareket, Winwood Reade'nin *The Martyrdom of Man* (1872) (Insanın Martirliği) ile başlayan, J. D. Bernal'ın *The World* (Dünya), *The Flesh and the Devil* (1929) (Et ve Şeytan) ve Teilhard de Chardin'in *The Phenomenon of Man* (1959) (Insan Fenomeni) ile devam eden Darwin'in biyolojik ütopyası tarafından sorgulanmıştır.[21]

Ütopyacı teori örneklerindeki bu çeşitlilik bizatihi sorun teşkil etmektedir. Üstelik ütopyacı teoriyi diğer toplumsal teorilerden ayıran çizginin çok berrak veya tutarlı olduğunu varsaymak da yanlıştır. Tekil teorisyenler rahatlıkla saf değiştirebilmektedirler. Örneğin Locke'un *Some Thoughts Concerning Education* (1693) (Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler) kitabı, eğitim olanaklarının sınırsızlığına ilişkin kanaatiyle bazılarına pekâlâ ütopyacı görünebilir.[22] Öte yandan Rousseau'da, insanoğlunun gerçek ütopyası olan soylu yabani çağının ebediyen sona erdiği ve en iyi modern toplumun bile bununla karşılaştırıldığında ikincil kalacağı yönünde kesin bir anlayış vardır. Ütopyanın kuşkucu, hatta karamsar bir eğilimle durmadan mücadele ettiği örneklerden birini veren de Marx'tır. Örneğin *Economical and Philosophical Manuscripts* (Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları) ve *The German Ideology*'nin (Alman Ideolojisi) bazı bölümlerinin esine dayanan ütopyacılığına karşın, Proudhon ve Bakunin gibi anarşistlerin ütopyacılıklarına küçümseyerek saldırmış ve Owencı ve Fourierci

[21] Bu iki paragrafta sözü geçen eserlerin tümünü Manueller'in ansiklopedik incelemesi *Utopian Thought in the Western World*'içermektedir. Ütopyacı geleneğin yine geniş kapsamlı ayrıntılı bir incelemesi için, ayrıca bkz. Goodwin ve Taylor, *The Politics of Utopia*, s. 16.
Bkz. örneğin Passmore, *The Perfectibility of Man*, s. 159.

türden sosyalizmin ütopyacı deneylerini gerçekçilik açısından reddetmiştir.

Sonunda mesele, teorinin yararının ne olduğuna varmaktadır. Elimizdeki malzemeyi belirli amaçlar için farklı şekillerde sınıflandıracağız. Toplumsal teorinin bir dalını ütopik toplumsal teori olarak ayırıp formel edebi ütopya ile beraber ele almak yararlı olabilir. Yahut başka nedenlerle, tüm toplumsal teorinin ütopyacı olduğunu veya ütopyacı bir boyut taşıdığını, bu yüzden de ütopik toplumsal teorinin belirli bir kategorisini ayrı bir yere yerleştirmenin uygun olmayacağını vurgulamak gerekebilir. Tüm toplumsal teoride gerçek dışı saflıkta ideal ilkelerin hüküm sürdüğünü göstermek gayet mümkündür: Egemenliğin ciddi anlamda işleyebildiği devletler, güçlerin gerçekten ayrıldığı anayasalar, halkların hakikaten yönettiği demokrasiler. Bu bakımdan, toplumsal teorinin kurgusallığı ütopik kurgusallıktan pek de farklı değildir.

Bununla yüzleştikten sonra, Bertrand de Jouvenel gibi bazı yorumcuların, "günlük yaşamdan çekilmiş fotoğrafların bulunmadığı herhangi bir 'Yeni Model' Toplum anlatımını 'Ütopya' olarak tanımamak" konusundaki sabit fikirliliğini anlamak o kadar da zor değildir.[23] Ütopya sakinlerinin günlük yaşamını en ince ayrıntılarına kadar betimleyen ve yeni bir dünyaya yolculuk kurgusu olan kusursuz ve hakiki ütopyalar ancak ütopya kapsamına alınabilir. Amaçlanan, edebi hayal gücünü ütopyacı yazının temel özelliği haline getirmek değildir. Çok daha önemlisi, bu kaygıdan hareketle ütopya ile formel toplumsal teorinin -ütopyacı toplumsal teori de dahil- toplumsal analiz biçimleri açısından da yaşamsal bir noktada ayrıştıkları ileri sürülmektedir.

B. de Jouvenel, 'Utopia for Practical Purposes', Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, s. 221

Geleneksel toplumsal ve siyasi teorinin soyut tasarımlarında, bize, iyi toplumun genel ilkelerin uygulanmasının peşi sıra geleceği *söylenmektedir;* ütopyada ise, toplumsal örgütlenmenin genel bazı ilkelerinin ürünü olduğu varsayılan iyi toplumun yürümekte olduğu *gösterilir.* Coşkulu bir şekilde betimlenen yaşam akışının, esas itibariyle ilkelerin uygulanmasını takip edeceği konusunda ikna olabiliriz veya olmayabiliriz. Adı çıktığı üzere sosyalist ütopyada, örneğin aynı sosyalizm ilkeleri Edward Bellamy'nin Geriye Bakış'ında ve William Morris'in Hiçbir Yerden Haberler'inde oldukça farklı toplumlara varır. Ancak en azından, herhangi bir ütopyacı yazar nezdinde günlük yaşam anlatımının ne gibi neticeler doğurduğunu biliyoruz: Ütopya yazarı, bir toplumsal yeniden kuruluş projesinin arzu edilirliğini ve kullanışlılığını ölçmemizi sağlayan, çoğu zaman bol miktarda parlak ayrıntıyla bezenmiş deliller sunar. Soyut toplumsal teoriye gelince, genel ilkelerin uygulanmasıyla ortaya çıkan somut toplumsal düzene dair hâlâ ciddi bir belirsizlik vardır. Bellamy ya da Morris'in -yahut da Cabet'nin- sosyalizmin neye benzeyeceği hakkındaki düşüncelerini biliyoruz; peki ya Marx sosyalizmin nasıl olacağı konusunda ne düşünüyordu? Marx'ın ütopyaları küçümseyerek görmezden gelişi -'geleceğin lokantalarına yemek tarifleri yazmakla uğraşmıyorum'- sonraki sosyalist harekete ağır bir bedel ödetti.

Sonuçta, soyut toplumsal teoriyle karşılaştırıldığında, ütopyanın sosyoloji ve toplumsal felsefe yapma tarzında çok temel bir dürüstlük ve şeffaflık unsuru vardır.[24] Bizatihi bu bile bazı yorumcuları ütopya teorisini bırakıp formel edebi ütopyanın peşine takılmaya sevk edebilir. Ancak burada ya da toplumbilimlere ait başka alanlarda, kavramlara dogmatik ya da dışlayıcı yaklaşmaya hiç gerek

---

[24] *Ibid.*, s. 223.

yoktur. Bunların yayılması asıl olarak kendi kullanma tarzımız ve çalışmamızda sağlayacağı kolaylıkla ilgili bir meseledir. Örneğin Marx'ın ütopyacılığını More'un ya da Platon'unkiyle birlikte değerlendirmek makul olabilir. Aralarında ilgi çekici farklar olsa da, ortak tema olarak komünizm, benzerlikleri ve etkilenimleri ortaya çıkarmaya yeter. Marx ve Platon'un hiçbir zaman hakiki bir 'kendini anlatan ütopya resmi' çizememiş olmaları, onların sonsuza dek ütopyalar alanından dışlanmalarına gerekçe olamaz. Tartışmasız konumları düşünüldüğünde, böyle bir yaklaşım her koşulda ütopyanın kendi kendini yok etmesi anlamına gelecektir.

Ütopyanın Zamanı ve Mekânı

Platon'un ütopyacı gelenekteki yerini sorgulamaya kalkışmak tuhaf görünebilir. Zaten Devlet'te ütopyaların ilk örneğini verdiği ve tüm ütopyaların onun sefil birer kopyası olduğunu söylemek beylik bir laftan ibaret değil midir?[25]

Bir düşünce biçimi olarak ütopyanın mucidi ya da yaratıcısı olmasa da Platon kuşkusuz önemli bir yere sahiptir. Keza, ütopyacılık en temel özellikleri bakımından din dışı bir toplumsal düşünce biçimi olsa da Hıristiyanlıkta görülen ütopyacılık da önemlidir. Son olarak, Altın Çağ, Cennet, Cockaygne Diyarı ve Binyıl gibi tasarılar birçok kültürde görülse de bir tek Batı'da ütopya ve ütopyacı gelenek ile karşılaşırız.

Kısacası, ütopyanın zamansal, mekânsal ve kavramsal sınırları vardır. Daha doğrusu bu kavram, belirli bir tarih-

---

Karl Mannheim birçok yorumcu adına şunları söyleyebilir: 'Daha sonraki tüm ütopyacı kurguların borçlu olduğu genel örneği Platon, özellikle de Devlet'te verdi.' 'Utopia', *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, c. 15, der. E. R. A. Seligman ve A. Johnson, Macmillan, New York, 1934, s. 200.

sel uğrakta, belirli bir entelektüel ve kültürel gelenek içerisinde şekillenen çehresi göz önüne alınarak tanımlanır. Doğa bilimlerinden farklı olarak beşeri bilim kavramlarının özü zaman dışı değildir. Bu kavramlar, özgün tarihselliklerin ve bunların özgün kavranışlarının ürünleridir. Yerleştikleri zaman dilimi ve kullanım çeşitliliği içerisinde taşıdıkları anlam değişebilir. Bu durum, kavramların kullanımında keyfi davranılması gerektiği ya da keyfi davranılabileceği anlamına gelmez. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, ütopyalarda genellikle belirli biçimsel ve tematik süreklilikler görülür. Ne var ki bu, her zaman ve her mekânda geçerli evrensel ve özcü bir tanım aramamak ve bulacağımızı sanmamak anlamına gelir. Özellikle ütopya söz konusu olduğunda, yer ve zaman farklılıklarının ütopyaların karakterini belirlemede önem taşıdığını teslim etmemiz gerekir.

Thomas More, 1516'da ütopya kelimesini uydurduğunda sadece yeni bir kelime değil, yeni bir biçim icat etti. Onun *Utopia*'sı, kendinden önce gelen klasiklerde ve Hıristiyan dünyasında görülen herhangi bir eserden farklıdır. Batı dışı dünyada gördüğümüz herhangi bir eserden de farklıdır.

Ne yazık ki özetlememizi gerektirecek genişlikte bir konu olduğu için ikinci noktadan başlamak gerekir. Batı dünyasının dışında ütopyacı gelenek ve düşünce yoktur. Batılı olmayan toplumlarda, genellikle dini evren[26] tasvirlerine iliştirilmiş ideal toplum örneklerinin ya da insanlığa dair mükemmellik hayallerinin değişik türlerine bolca rastlanır. Ancak bu toplumların hiçbirinde ütopya yazmaya, yazılanları eleştirmeye, ütopyaların içerdiği temaları zenginleştirmeye ve dönüştürmeye, ütopyalarda yeni olanaklar aramaya dayanan pratikler görülmemektedir. Batılı

[26] 1. Bölüm'de 9-16 numaralı notlarda atıfta bulunulan literatüre bkz.

ütopyanın bazı ayırt edici özelliklerinin rengini taşıyan bireysel eserler yer yer görülse de -ki bunların varlığı bile tartışma götürür- ütopyacı bir düşünce geleneğinden söz edilemez.

Batılı etkilerden bağımsız olarak bir tek Çin'de yerli bir ütopyacı geleneğe yaklaşan özellikler görüldüğü ileri sürülmüştür.[27] Ancak şöyle bir incelendiğinde, burada da esas olarak kayıp bir Altın Çağ tahayyülü üzerine inşa edilmiş ilkel bir kavramsal çerçevenin hâkim olduğu anlaşılır. Başlıcaları, antik Taoist *Ta Thung* ve *Thai Phing* kavramlarıdır.[28]

Ta Thung 'Büyük Birliktelik' ya da 'Büyük Birlik' durumu ya da dönemine atıfta bulunur. Büyük Tao egemen iken, bütün dünya tek bir topluluk halinde yaşıyordu. Kavram, ilkel tarımsal komünizmin Altın Çağını, eşitliğin, adaletin ve toplumsal uyumun hâkim olduğu çağı anmaktaydı. Özünde, devletin, bürokrasinin ve toplumsal sınıfların doğuşundan önceki kabile cennetinin bir hayaliydi. Yoksul çiftçi köylülerin ideolojisi olarak Çin İmparatorluğu'nda patlak veren pek çok köylü isyanında kitleleri harekete geçiren bir şiardı. Çağdaş devrimci hareketlere yerli kökler bulmaya azmeden Sun Yat Sen ve Mao Zedung açısından *Ta Thung* Çin sosyalizminin ya da Çin komünizminin yapıtaşlarından biri olabilirdi.

Bkz. J. Chesneaux, 'Egalitarian and Utopian Traditions in the East', *Diogenes*, c. 62, 1968, s. 76-102. Chesneaux, ayrıca Güneydoğu Asyalı Buddhist ülkelerde, özellikle Burma, Seylan, Laos, Tayland ve Kamboçya'da ütopyacı bir gelenek olduğu iddiasındadır. Ancak besbelli 'ütopyacı' terimini esnek kullanmaktadır.

[28] Birçok atıfla birlikte kısa ve iyi bir anlatım için bkz. J. Needham, 'Social devolution and revolution: *Ta Thung* and *Thai Phing*', *Revolution in History*, der. R. Porter ve M. Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 61-73. Ayrıca bkz. Needham'ın *Science and Civilization in China*, c. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

Thai Phing, Büyük Barış ve Eşitlik çağı ya da durumudur. Bu da geçmişteki bir Altın Çağ'ı anıyordu. Ancak daha sonraki yorumlarında *Thai Phing*'e, gelecekteki bir duruma atfedilen unsurlar da katıldı. Gelecekte de ilk *Thai Phing*'dekine benzer bir mutluluk gerçekleşecekti. Roma imparatorlarının kendi saltanatlarıyla Altın Çağ'ın kurulduğunu ya da kurulacağını iddia ettikleri gibi, Çin'de yeni İmparatorlar da cüluslarının Büyük Barışı yeniden başlattığını ilan ederlerdi. Her köylü ayaklanmasında, özellikle ondokuzuncu yüzyıl ortalarında yaşanan büyük Thai Phing isyanında isyancı köylüler, *Ta Thung* gibi, *Thai Phing*'i de şiar olarak kullandı.

Konfüçyüsçü bilginler bu iki kavramı işleyerek onu bir evrim ve ilerleme teorisinin temeli haline getirdiler. Tung Chung-Shu'nun *San Shih* ya da Üç Devir kavramı, Ho Hsiu tarafından aşamalı bir evrim haline getirildi. Buna göre yeni bir *Thai Phing*'in başlaması yakındı. Çin'deki toplumsal düşüncenin her zaman ve yalnızca ilkel toplumcu olmayıp zaman, tarih ve ilerleme gibi düşünceleri de içerdiği görüşünün esas dayanağı budur.[29]

Gerçek ne olursa olsun, bu, hakiki ütopyacılıktan uzaktır. Bir ilerleme teorisi, ilkel bir Konfüçyüsçülükten daha gelişmiş olsa da ütopyayla aynı şey değildir. Çin versiyonunda neredeyse her zaman ona Buddhist *Maitreya* ya da *Mi-Lo-Fu*'yla birleşen mesihçi ve binyılcı beklentiler eşlik etmiştir. Her halükârda Ta Thung ve Thai Phing üzerine yürütülen fikirler, iyi yaşama vizyonuna dayanan edebi bir ütopyacılık geleneğine yol açmadı. Bunlar 'Norman boyunduruğu'* kavramı gibi protestoya elverişli, geçmişe dö-

---

Needham, 'Social devolution and revolution', s. 68. Ne var ki kendisi bunu 'ütopyacılık' olarak adlandırmamaktadır.

Milliyetçi İngilizler arasında, İngiltere'yi ortaçağda istila eden Normandiyalı fatihlerin Sakson İngiltere'nin mutlu çağına son verdiği kanısına atıfta bulunur (ç.n.).

nük sloganlar olarak kaldı. Geçmişe bakmanın ütopyada kesinlikle önemli bir yeri olsa da ütopya bundan ibaret değildir.

Ta Thung ve *Thai Phing* ondokuzuncu yüzyılda Batı düşüncesiyle kaynaşıncaya kadar ütopyalar arasında yer alamadılar. Bu kaynaşmanın ilk işaretleri 1851-1864 arasında *Thai Phing* isyanında görüldü. İsyanın önderi Hung Hsiu-ch'uan'ın dininde Hıristiyan binyılcılığının önemli bir yeri vardı. *Ta Thung*'a ve *Thai Phing*'e 1884 ile 1913 arasında Khang Yu-Wei'nin[30] yazdığı ilk gerçek Çin ütopyası olan *Ta Thung Shu*'da (Büyük Birlikteliğin Kitabı) daha açık bir ütopyacı çerçeve kazandırıldı. Khang, ilkel Konfüsyüsçülüğün ilkelerine dönmeyi önermekteydi. Atom enerjisinden yararlanan bu Wellsvari dünya devleti ütopyası, Batı düşüncesinin ve pratiğinin Çin aydınlarını nasıl etkisi altına aldığını açıkça ortaya koyuyordu. Aydınlanmacı eğitim uygulamalarıyla, cinsiyet ve ırk alanındaki ilerici siyasetleriyle ve özellikle bilimi ve teknolojiyi putlaştırması ile, *Ta Thung Shu* kesin bir şekilde Çin ütopyasının aynı zamanda Batı ütopyası olduğunu ilan etti.

Batılı olmayan toplumlarda ütopya bulmanın güç olmasının bir nedeni, bu toplumların çoğunda dinsel düşünce sistemlerinin egemen olmasıdır. Hıristiyan ütopyası fikrini de sorunlu kılan budur. Ütopya, toplumsal düşüncenin laik bir çeşididir. Rönesans hümanizminin bir eseridir. Thomas More ve Francis Bacon gibi uygulayıcıları dindar Hıristiyan olsalar da (Bacon da More kadar dindardı) ütopyaları esas itibariyle insan aklına güven beyan etmekteydi. Diğer tefekkürlerinde durum ne olursa olsun, ütopyalarında Tanrı Kenti ile değil İnsan Kenti ile ilgileniyorlardı.

Kısaltmalı bir İngilizce çeviri için bkz. L. G. Thompson, *Ta Thung Shu: The One-World Philosophy of Khang Yu- Wei*, Faber ve Faber, Londra, 1958.

Erken dönem ve Ortaçağ Hıristiyanlığı bu yüzden hiç ütopya üretmedi.[31] Bazıları Augustine'nin beşinci yüzyıl Tanrı Kenti'ni *(City of God)* ütopya saymıştır. Ancak İsa'nın "benim krallığım bu dünyaya ait değil" deyişini onca ciddiye alan bir eseri ütopyacı saymak güçtür (daha sonra antiütopyaya etkili bir düşünce çizgisi kazandırmış olsa da). Eğer bu dünya bizi 'öteki dünyanın büyük salonuna götüren karanlık bir dehlizden'[32] ibaretse, dünyayı mükemmelleştirmek için yapılan tüm ütopyacı planlar lanetlik bir haddini bilmezlikten başka ne olabilir? Gerçekten de Ortaçağ'da muhafazakâr çevrelerde Augustine'in etkisi zirvedeyken, ütopyacılığa -ya da ütopyacılık sayılan şeylere- karşı genel tutum böyleydi. Hıristiyanlık tarihinde sık sık karşılaşılan bir tutum olan *contemptus mundi*, ütopyacı tefekkür için çok caydırıcıdır.

Yine de ütopyanın Batı'dan başka bir yerde gelişmemesinin nedenlerinden biri Hıristiyanlık olabilir. Cennet kavramı ütopyaya karakteristik tarzını ve imgelerini vermiş olsa da ütopyacılığın Hıristiyanlığa borcu, cennet kavramından ötürü değildir. Öte yandan Ortaçağ manastır yaşamı da örnek ve model olarak ütopya üzerinde önemli bir etki yaratmış olsa da (özellikle More'un *Utopia*'sında ve Campanella'nın Güneş Ülkesi'nde bu, açıkça görülür) Hıristiyanlığın ütopyacılığa katkısı Hıristiyan gelenekteki manastır örneği de değildir- Buddhizmde de güçlü bir manastır yaşam geleneği vardır.

Her ne kadar F. Graus'un makalesinin başlığı aksini ima etse de: 'Social Utopias in the Middle Ages', *Past and Present*, No. 38, 1967, s. 3-19 Kendisinin de itiraf ettiği gibi Graus'un tartıştığı şey ütopyalar değil, köy Cockaygne'ları ve Altın Çağ üzerine halk söylenceleridir. Ortaçağda ütopyanın olmadığı genellikle kabul görür: Bkz., örneğin J. O. Hertzler, *The History of Utopian Thought*, Cooper Square Publishers, New York, 1965, s. 121, Olson, *Millennialism, Utopianism and Progress*, s. 159.

Augustine'in görüşünün özeti için bkz. M. Eliav-Feldon, *Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 5.

Daha önemli olan, diğer dinlerden farklı olarak binyılcılığın Hıristiyanlıktaki özel gücüdür. Önceden yazgılandığı için boş bir hayal olmayan dünya üzerinde mükemmel bir düzen hayali Batı'da sayısız radikal harekete esin kaynağı oldu ve Batı düşüncesini pek çok yoldan etkiledi. Binyılcılık olmasaydı ütopyacılığın ortaya çıkıp çıkmayacağını söylemek mümkün olmamakla birlikte, binyılcılığın ütopyanın anlatım gücüne sonsuz katkıda bulunduğu açıktır. *Vahiyler*'deki yeni cennet ve yeni dünya betimlemeleri daha sonra birçok yazarca işlendi ve etkisi Batılı ütopyalarına sindi. Daha sonra ilerleme fikriyle laikleşen binyılcılık ütopyaya bir dinamizm ve manevi güç vermeye devam etti. Bu olmasaydı ütopyanın çekiciliği hiç kuşkusuz çok azalırdı.

Ama ütopya binyıl değildir. Binyılın düzeni önceden belirlenmiştir ve ilahi bir müdahaleyle gelecektir. İnsan iradesinin rolü varsa da etkisi kuşkuludur. Binyıl, ütopyadaki gibi bilinçli, akılcı insan eylemiyle -bir şekilde- yaşama geçirilecek bir mükemmelleştirme projesi değildir. Tarihin ötesinde değil bizzat içinde olduğu halde, akılla değil imanla keşfedilen bir tarihtir. More'un Utopialıları, Campanella'nın Güneş Ülkesi sakinleri ve (daha sonradan Hıristiyanlaşsalar da) Bacon'un *New Atlantis*'indeki (1627) (Yeni Atlantis) Bensalemliler pagandır. R. W. Chambers'in belirttiği gibi, More'un ütopyası "Akıl ve Felsefe üzerine kurulu pagan bir devlettir" [33] Bu, şu anlama geliyor: Bu düşünürlerden samimi Hıristiyan olanlar bile ütopyayı tartışmasız bu dünyaya ait, insanın özgür iradesiyle bu dünyadaki malzemeyle kuracağı bir düzen olarak gördüler. Hıristiyan düşünürlere göre ütopya, insanoğlunun alın yazısının doruğu ve nihai amacı olamaz. O başka bir dünyada olmalıdır. Ancak ütopya, bu dünya için insanoğlunun yar-

R. W. Chambers, *Thomas More*, Jonathan Cape, Londra, 1935, s. 128.

dım almadan kendi niyet ve tasarımıyla erişebileceği en iyi düzeni temsil ediyor. Moses Finley, "ütopya verili toplumsal gerçekliği aşar, metafiziksel anlamda aşkın değildir" diyor.[34]

Klasik Dünyanın Ütopyaları

Ütopyanın kökeni Hıristiyanlık değilse pagan olabilir mi? Ütopyadaki Yunan mirasını ayırt etmek daha zor. Ütopyanın unsurları olarak değerlendirilebilecek bütün antik biçimler içinde Yunan ideal kenti, ütopyanın öncülü ve atası olmaya en uygunudur. Bu yüzden Olson, "ütopya bir tür olarak Yunan kültür toprağı üzerinde yükselir; başka hiçbir yerde de yükselemezdi" der. Bu tespitle bağlantılı olarak ütopyacı gelenekte Platon'un büyük öneminin kabulü vardır. Öyle ki Platon'u ütopyacı olarak görelim ya da görmeyelim, o "türün atasıdır" ve "daha sonraki ütopyalara yön veren temeli kurmuştur" [35]

Ütopyanın eski Yunan kökenlerine karşı öne sürülen tez, Hıristiyan kökenlerine yöneltilen itiraz gibi, Yunan'da bunun, bu dünyayı aşkın olup olmadığı konusuna dayanmamaktadır. Hatta durum bunun tam tersi gibidir. İdeal kent geleneği genellikle dinsel kökenli olan evrenbilimsel düşüncelerden kaynaklansa da, bu evrenbilimin temel taşı akıldı. İnsanoğlunun tanrı vergisi akıl yetisi, evrenin ilahi

M. I. Finley, 'Utopianism Ancient and Modern', *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, der. K. H. Wolff ve Barrington Moore Jr, Beacon Press, Boston, 1967, s. 6. Darko Suvin de ütopyaya 'bu-dünyalı başka bir dünya' demektedir: *Metamorphoses of Science Fiction*, s. 42. Ütopyanın Hıristiyan düşüncesine yakın olduğu konusundaki karşıt görüş için bkz. Manuel ve Manuel, *Utopian Thought in the Western World, passim*; ayrıca bkz. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago University Press, Chicago, 1949. Genel bir tartışma için bkz. Krishan Kumar, *Religion and Utopia*, Centre for the Study of Religion and Society, University of Kent, Canterbury, 1985).

Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, s. 144. 157

düzeni ile kentin ideal düzeni arasında bağ kuracaktı. Platon'un felsefesinde gerçekliğe nüfuz etmeyi, dünyevi görünüşlerin ardında yatan sonsuz ve mükemmel biçimleri kavramayı mümkün kılan, akıldı. Bu akli kavrayış, en azından genel ilke olarak, mükemmel toplum düzeninin inşasını sağlayabilirdi. Daha sonraki ütopyanın kalkış noktası da akıl olduğunu ve Rönesans hümanistlerinin zaten Platon'un hararetli hayranları olduğunu düşününce, bu kadar çok yorumcunun niçin ütopyanın temel esin kaynağını eski Yunan'da aradıkları kolayca anlaşılıyor.

More'un buluşunun orijinalliğinde ısrar edilse bile köken konusunda bu kadarı kabul edilmelidir. More, sonraki tüm ütopyacılar gibi Platon'un Devlet'inden esinlendiğini ve tahrik edildiğini hissetmekteydi. Morris ve Wells gibi, onun için de iyi toplumu Platon'un bu konudaki görüşlerine atıfta bulunmadan tartışmak olanaksızdı. Bizzat toplumun en iyi halini tasarlama ve betimleme girişiminin Platon'un Devlet'inden ve Yasalar'ındaki örneğinden esinlendiği bile söylenebilir. Ancak ütopya, iyi ya da mükemmel toplum tasavvurundan ibaret değildir. İyi toplumu tartışmanın belirli, özel bir yoludur. Kendine özgü bir biçimi vardır. Üstelik tam da iyi toplumun ne olduğu konusundaki düşüncenin dönüşüme uğradığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu da ona farklı bir içerik kazandırmıştır. Her iki açıdan More'un buluşu eski Yunan ve Roma dünyasının ideal kentinden farklıydı.

Klasik ütopyalara çok sık atıfta bulunulması nedeniyle, ütopya olduğu iddia edilebilecek klasik metinlerin ne kadar az olduğunu unutabiliriz. Antikiteye ait ütopya olarak nitelendirilen pek çok metin, genellikle hiciv amaçlı yazılmış, hayali insanları ve yerleri konu edinen hikâyeler ya da Altın Çağ efsaneleri biçimindedir. Felsefi analiz uygulamaları olarak da karşımıza çıkabilirler. John Ferguson'un kapsamlı incelemesi, *Utopias of the Classical World* (Klasik Dünya

Ütopyaları) (1975) *Odisseia*'daki Phaealıların hayali idealleştirmesiyle başlar, Augustine'nin Tanrı Kenti eseriyle sona erer. Bu iki eserin arasında aldığı yer Platon'un gurur kaynağıdır; yine de Aristo'nun Politika'sının (*Politics*) son iki kitabında, kısmen Platon'un Devlet'ine eleştirel bir yanıt niteliği taşıyan 'mümkün olan en iyi toplum' idealine de yer verilmiştir. Virgilius'taki ve Ovid'deki tarzda pek çok ilkel toplumcu anımsatmalar ve Roma'da çeşitli imparatorların saltanatları için yazılan övgüler bir yana bırakılırsa, diğer kayda değer ütopya örneklerine MÖ üçüncü yüzyıl Yunan edebiyatının 'hayali yolculuklarında' rastlanır. Euhemerus'un Kutsal Ada öyküsü ve Iambulus'un Güneş Adaları'na ziyaretini betimlemesi bunlardan en önemlileridir. MÖ ikinci yüzyılda *Pergamum*'da (Bergama) kölelerin ve yoksul köylülerin çıkardığı bir isyanda kurdukları ütopik bir toplumsal düzen olduğu varsayılan Aristonicus'un kısa ömürlü Heliopolis'i ya da Güneş Devleti'nden esinlendiği kabul edildiği için Iambulus'un eserinin özel bir statüsü vardır.

Ferguson ütopyayı tanımlamaya çalışmaz. Zaten bu kadar heterojen bir yazı grubunun tek bir kavramla tanımlanabileceğini hayal etmek bile güç olurdu. Üstelik, bunlar masal ürünü ya da akılcı ve gerçekçi olanlar şeklinde basitçe ayırt edilemez; aksine şaşırtıcı derece farklı biçimlerde metinler olarak karşımıza çıkıyorlar. Bunların arasında ahlaki destanlar ve ciddi tarih çalışmaları içine yedirilmiş eğlenceli bölümler, hiciv ve fantaziden yararlanan yergiler, macera öyküleri ve felsefi incelemeler var. Genellikle antik dünyanın en önemli edebi ütopyaları arasında sayılan Euhemerus'un ve Iambulus'un öykülerini, birinci elden değil, MÖ birinci yüzyılda Diodorus Siculus tarafından Tarih Kütüphanesi (*Library of History*) adlı derlemesindeki karışık biçimiyle biliyoruz. Her durumda, bunlar ütopyanın gerçekçi kurgusundan ziyade Baron Münchausen'in

öykülerine daha yakındırlar.[36] Aristonicus'un Güneş Devleti hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmediği bir yana, onun Iambulus'un Güneş Adaları ile bağlantısı olduğuna dair kanının da hiçbir dayanağı olmadığı anlaşılmaktadır.[37]

Geriye, gerçekten de, Platon ve esas itibariyle Devlet'i kalıyor. Daha önce gördüğümüz gibi, bu eserin biçim olarak ütopyaya en çok yaklaşan bölümü *Critias*'tır; ama bu da bütünlüğü olmayan bir bölümdür. Devlet Adamı'nda (*Statesman*) ve Yasalar'da Platon en iyi devletten bilerek vazgeçip mevcut kurumlarda ve toplumsal uygulamalarda elde olan malzemeyle ikinci en iyi devletin nasıl kurulabileceğine yönelmiştir. Bu, Aristo'nun Politika'da iyi topluma pragmatik yaklaşımı ile de örtüşmektedir. Ütopyanın gereklerini yerine getirmeye, özel ve kamusal yaşamının tüm ayrıntılarıyla ideal bir toplumun tasavvuruna yaklaşan yalnızca Devlet'tir.

Bunu söyleyince Devlet'in neden tam bir ütopya olmadığı da ortaya çıkıyor (her ne kadar ütopyacı teorik bir eser kabul edilebilse de). Bu, en fazla bir ideal devletin ilkelerinin bir betimlemesi olabilir; bu ilkelerin eylemde, somut kurumlarda ve yaşam biçimlerinde örneklendirilmesi değil. Zaten Platon bunu *Timaeus*'ta, Devlet'in ilkelerinin yaşayan ve eyleyen kadın ve erkeklerde imgelemde gerçekleşip somutlaştığını Sokrates görmek istediğini açıkladığında itiraf etmiştir. Devlet her şey olabilir, ama açıktır ki 'konuşan resimli' ütopya değildir.

---

[36] Bkz. *Diodorus Siculus*, C. H. Oldfather çevirisi, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979, 2. Kitap, s. 55-60; 5. Kitap, s. 41-6. More'un kendi *Utopia*'sı ile bu peri masalları arasına bilinçli olarak mesafe koyduğunu kaydetmeliyiz: ' canavarlara gelince, herhangi bir haber gelmeyince onları merak etmedik. Çünkü havlayan Scyllas, aç aç gezinen yırtıcı Celaenos ve Laestrygons, insanları mideye indiren yaratıklar ve benzeri kocaman ve inanılmaz canavarlar bulmaktan daha kolayı yoktur. Fakat iyi ve sağlıklı yasalarca yönetilen yurttaşlar bulmak fazlasıyla nadir ve güçtür.' *Utopia* (Everyman baskısı), s. 18.
Finley, 'Utopianism Ancient and Modern', s. 10-11.

Bundan da öte ve belki daha da ciddi bir sorun var. Platon'un *Devlet*'teki derdi iyi ya da adil toplum olmaktan ziyade, iyi ya da adil insan idi. Hatta sorunsalı daha da soyuttu, bizatihi adaletin doğasıydı. Bu doğanın ideal biçimi, adil bireye ve adil topluma kusurlu yansıyacaktı. Fakat Sokrates tartışmayı uzatmadan adaletin özünün adil insana bakarak en iyi incelenebileceğine karar verir. Bu diyalog boyunca temel bir referans noktası olarak kalır. Sokrates adil insanı tanımlamanın adaletin daha geniş bir düzlemde, adil devlet düzleminde tasarlandığı takdirde daha kolay olacağını öne sürer: "Çünkü daha büyük toplumsal ölçekte, adalet de muhtemelen daha çok olur ve daha kolay algılanabilir." "Devlet tamamlandığında, araştırma nesnemizin" -bireydeki adaletin doğasının- "daha kolay keşfedilme umudu vardır" diye vaatte bulunur.[38]

Devlet'in sonuna doğru Sokrates vaadini yerine getirir. Başlangıçtaki meseleye, bireyin ruhundaki adalete geri döner. Adil devletin pratikte gerçekleşmesi sorunu önemsiz sayılarak bir kenara itilir. Adil devlet işini görmüştür. Büyütülmüş bir çerçevede, adil ruhun bileşimini ve ahenkli organizasyonunu göstermiştir. Adil devlette olduğu gibi, adil bireyi de akıl yönetir. Aklı irade destekler ve arzuları akıl kontrol altında tutar. Ancak ruhun ekonomisinde arzuların da yeri vardır, tıpkı devletin ekonomisinde zanaatkârların tuttuğu yer gibi. Bu içsel ahenkle donanmış adil insan herhangi bir toplumda erdemli bir biçimde yaşamını sürebilir. Bulunduğu toplumda servetin ya da şöhretin cazibesine karşı kayıtsız olacaktır. Adil insan yalnızca 'kendi içindeki kenti' düşünmelidir. Glaucon bunun adil insanın

[38] Platon, *The Republic*, B. Jowett çevirisi, Vintage Books, New York, nd, s. 59 (II. Kitap, 369). *Republic*'da Platon'un amacı üzerine ayrıca bkz. s. Alexander, 'Grimm's Utopia: Motives and Justification', Alexander ve Gill, *Utopias*, s. 31-42; Frye, 'Varieties of Literary Utopias', s. 32-4.

'devlet adamı olamayacağı' anlamına geldiğini belirttiğinde, Sokrates'in buna yanıtı sert olur:

> Mısır'ın (kutsal) köpeği adına öyle bir yapar ki! Kendine ait şehirde kesinlikle bunu yapacak, ilahi bir çağrı olmadığı sürece doğduğu kentte biraz zor olsa da...
>
> [Glaucon]: Anlıyorum; bizim kurduğumuz ve sadece fikren var olan kentte -çünkü öyle bir kentin dünyada olduğuna inanmıyorum- yönetici olacağını kast ediyorsun.
>
> Bence gökyüzünde onun bir şekli var, diye yanıtladım, ki onu arzu eden farkına varır, farkına varınca da kendisini öyle yönetir Ancak öyle bir kentin var olup olmayacağı o kadar da önemli değil; çünkü başka işlerle bir ilgisi kalmayacağı için o kentteki yaşam biçimine uygun olarak yaşayacaktır.[39]

Tefekkürlü bir yaşamın ütopyaları elbette olabilir. Esas itibariyle bireysel mutluluğu ya da tatmini konu edinen başka ütopyalar da olabilir. Wilhelm Reich, Erich Fromm ve Herbert Marcuse'ün psikolojik ütopyalarının, yani çağdaş '*eupsychia*'nın odağının bu olduğu söylenebilir. Ancak bunlar aynı zamanda Marksist ya da sosyalist düşünürlerdir. Öncelikle ilgilendikleri konu bireysel psikolojinin yeniden inşası olsa da bireysel tatmin tasavvurları, kökten dönüşmüş toplumlar bağlamı içindedir. Ütopya, özünde toplumsal düşünce biçimidir. Bunun öncülü, iyi bireyin ancak iyi toplumda bulunabileceğidir. Yunanlılar elbette bunu biliyordu -kim onlardan daha iyi bilebilirdi?-; ama en azından Platon, Devlet'te başka çeşit bir problemle ilgilenmektedir. Devlet'te sunduğu, ütopyacı biçimde sosyolojik bir inceleme değil, felsefi tefekkür için hazırlanmış bir kitapçıktı.

---

[39] *The Republic*, s. 360 (IX. Kitap, 592), karşılaştırınız. Ayrıca s. 201-2 (V. Kitap, 472).

Yine sorun ütopyanın gerçekleştirilebilirliği ya da uygulanabilirliği değildi. Bunu ütopyacı amaçların bir ölçütü, en azından basit bir ölçütü yapamayız. Daha sonraki pek çok ütopya bununla açıkça ilgilenmemiştir. Ancak Platon'un Devlet'teki ideal toplumu işleyişi daha zor bir soruyu gündeme getiriyor. Bir noktada, Koruyucular'ın yapacağı fikri çalışmalar üzerine ayrıntılı programı hararetle konuşurken Sokrates kendine gelip güler ve konuya duyduğu hevesin coşkusuyla 'bu kurguların hoşça vakit geçirmekten ibaret olduğunu' unuttuğunu söyler.[40] Bizler de Platon'un diğer tüm eserleri gibi Devlet'in de bir diyalog olduğunu ve bunun, *Symposium*'da olduğu gibi, bir muhakemeyi saçma sonuçlara vardırabilen bir biçim olduğunu unutmamalıyız. Kurduğu bazı -besbelli- muzip hayallere rağmen bu, Platon'un ciddi olmadığı anlamına gelmez. Işin doğrusu, ideal toplum ya da herhangi başka konuda Platon'un ne düşündüğünü, gerçek görüşü olarak neyi bilmemizi istediğini kestiremiyoruz. Yedinci Mektup'ta (*Seventh Letter*) Platon, hakikatin kelimelere dökülebilir bir şey olmadığını ısrarla belirtmektedir. Ancak yorucu bir zihinsel çabanın sonunda ve üzerinde çok konuşulduktan sonra hakikat "sıçrayan bir kıvılcımın tutuşturduğu ateş gibi ruhun üzerinde ışıldar" Gerçek, bir deneyimdir, zihinsel bir önermeler kümesi değildir. Bu nedenle Platon, müritliğine heveslenenleri uyarmaktadır: "Bununla ilgili bana ait hiçbir tez yoktur ve olmayacaktır." Aslında dilin yetersizliği nedeniyle, "hiçbir akıllı insan düşüncelerini kelimelere dökmeye cüret etmez; hele hele yazıyla kaydedilen kelimeler gibi hiç değiştirilemeyecekse, buna hiç yanaşmaz" [41]

Bu kadar keskin bir kuşkuculuk beğenilir ya da beğenilmez. Ancak ütopya için uygun bir zemin sunduğu

---

The Republic, s. 284 (VII. Kitap, 536).

Platon, *The Seventh Letter, Phaedrus and Letters VII and VIII*, Walter Hamilton çevirisi, Penguin Books, Hartmondsworth, 1973, s. 136, 138.

söylenemez. Ütopyacılarda iyi toplumun ayrıntıları her zaman açık ve belirgin değildir, ama iyi toplumun tanımlanabilirliği kanısı onlarda kesin gibidir. Hatta bu betimleme işinin (en azından kısmen) olası bir uygulamanın gerekli ilk adımı olduğu kanısındadırlar. Ütopya kurma, More'dan beri toplumsal teorinin ciddi başlıklarından birini oluşturuyor. Ütopya düşüncesi, o zamanlar yeni olan, toplumun bilimsel incelemeye ve akılla yeniden inşaya uygun bir nesne olduğu görüşünün izinden geldi. Ütopya, toplumu inceleyen bu dallardan biri oldu. Biçimi ile diğer dallardan farklılaştı ve bariz olan telkin amacı onu diğer daha mazbut yaklaşımlardan ayırdı. Ancak daima kendini eleştirel ve yapıcı bir toplumsal analiz biçimi olarak gördü. Platon'un sorgulayıcı, diyalektik ve kurgusal yöntemi pek çok alanda devasa bir etki yaptı ve bazen de ütopya tarafından taklit edildi; ancak ütopya genellikle başka tarzlar takip etti.

Yunan ideal kenti ve özellikle Platon, ütopyaya çok şey kattı. Ancak ütopya bunlardan ibaret değildir. More'un ütopyası, insanlığa farklı bir toplumsal düşünce geleneği başlattı. Platon'un diyaloglarında olmayan, Hıristiyan binyılcı tefekkürde ve Altın Çağ efsanelerinde hiç olmayan estetik ve sosyolojik imkânlar edebi ütopyada vardı. Ortaya çıktığı dönem itibariyle edebi ütopya, özel ütopyacı ya da idealleştirici işlevini yeni bir tarzda yerine getirebilirdi. Yeni toplumu, antik dünyanın ideal devletlerinden herhangi birinden çok farklı bir düzen olarak imgeleyebilirdi. Ütopyanın icadıyla antik çağdan modern tarihe geçiyoruz. Şimdi bu geçiş noktasına ve ütopyanın kendi tarihine dönmeliyiz.

3
Ütopya Tarihi



Ütopyacı Gelenek

Ütopya tarihinden bahsetmenin yararsız ve yanıltıcı olduğu sıkça iddia edilmiştir. Ütopyanın uzun ömürlü bir felsefe, temel bir zihinsel alışkanlık veya bunun da ötesinde her yerde ve her zamanda kendisini ifade eden yürek olduğu söylenmiştir. George Orwell, 'insan imgelemini tüm çağlarda sürekli kurcalayan bir adil toplum hayali'nden söz etmiştir. Arthur Koestler ütopyayı, en derin ve en eski söylencesel inançlarla beslenen bir imanın ifadesi olarak görüyordu. "Tüm ütopyalar söylence kaynaklarından beslenir; toplumsal mühendisin tasarımları eski metinlerin yenilenmiş baskılarından ibarettir."[1] Bu görüşe göre ütop-

---

Arthur Koestler'in otobiyografik makalesi, Richard Crossman, der., *The God That Failed*, Bantam Books, New York, 1965, s. 12. George Orwell'in makalesindeki görüşü, 'Arthur Koestler', *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, 4 c., der. S. Orwell ve I. Angus, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, c. 3, s. 274. Manueller de 'modern ütopyacı düşün-

ya, zamansız ve değişmez bir sabite, insanın toplumsal imgeleminin bir ilk-ürünü ya da yapıntısıdır. İnsanın bireysel ruhunda bir tür içgüdüsel 'umut kaynağı'nın ürünü bile olabilir. Böyle bir şeyin tarihi, tarz ve içerikte ufak tefek değişikliklerin tekdüze bir anlatımından öte ne olabilirdi?

Bundan çok farklı olmayan bir görüş, ütopyanın belirli tarihsel koşullar altında doğduğunu kabul eder. Ancak bir kere icat olduktan sonra ütopyada herhangi bir gelişme olmamış, ütopyanın kendi tarihi oluşmamıştır. Ütopyanın Platon tarafından icat edildiği kanısında olanlar, iki küsur binyıla uzanan az çok değişmez bir varlık olduğunu söyleyebilirler.[2] Esas mucidin More olduğunu düşünenler, biraz daha alçakgönüllülükle ütopyanın "son dört buçuk yüzyıldır pek de değişmediğini" iddia ederler.[3] Ancak ütopyanın görece sabit ve değişmez bir niteliği olduğu konusunda ortak bir görüş bulunmaktadır. Bu temel görüşün bir yaklaşımına göre ütopya, bir kere benimsendiğinde ideal toplumun ele alınışına belli kaçınılmaz kısıtlar getiren tekil ve ayrıksı bir ideal toplum biçimi olarak görülmektedir. Tarihsel zamanın dayattığı farklar, bu temel ele alış tarzını ancak kısmen etkileyebilir.

> Edward Bellamy'nin Geçmişe Bakış'ı gibi ondokuzuncu yüzyıl ütopyası bu nedenle More'un Utopia'sı ile aynı nitelikte ve yapıdadır çünkü aynı varsayımlardan hareket ederek aynı sonuçlara ulaştılar; çünkü ortak bir ideal toplum biçimi seçtiler.[4]

---

cenin efsanevi alt katmanından' söz eder (*Utopian Thought in the Western World*, s. 64). Ayrıca bkz. Negley ve Partrick, *The Quest for Utopia*, s. 252; G. Kateb, *Utopia and Its Enemies*, Schocken Books, New York, 1972, s. 9.

Örneğin T. Kenyon, 'Utopia in Reality: "Ideal" Societies in Social and Political Theory', *History of Political Thought*, c. 3, 1982, s. 123-55.

Davis, *Utopia and the Ideal Society*, s. 5.

Ibid, s. 6.

Edebi veya tipolojik idealizmin bu belirlenimci biçimi de dolayısıyla tarihi yadsımanın başka bir yoludur. Üçüncü ve öncekiyle bağlantılı bir yaklaşım, ütopyayı bilinçli bir şekilde tarih dışı (*ahistoric*) bir düşünce biçimi olarak ele almaktır. Buradaki temel espri, ütopyanın zamansız ve mükemmel düzeniyle tarihi kapı dışarı etmesidir. Fakat bu yaklaşımın, ütopyayı tarihten ve içine doğduğu toplumsal değişimlerden soyutlayan bir etkisi de olmaktadır. Böylece Theodor Olson, ütopyacılığı "tarih dışı bir evrende iyi bir yaşam modeli arayışı" olarak görmektedir. Ütopyacılık "tarihsel gelişmenin esaslı bir şey katmadığı bir evren düşüncesini" benimsemektedir. Aynı zamanda bu tür bir ütopyacılık o en iyi yaşam modelinin daima bir yerlerde, ebedi bir âlemde bulunduğunu ve akıl yoluyla keşfedilmeyi beklediğini farz eder. Çeşitli nedenlerle tarihin belirli bir anında keşfedilebilir, ama aslında "önceden herhangi bir zamanda keşfedilmiş" de olabilirdi.[5] Ütopya, tarihi kendi kurgusal dünyasından kovmakla kalmıyor, kendisini Kolomb'unu bekleyen ebedi bir düşünce alanı olarak sunuyor.

Öteki uçta da, özellikle Quentin Skinner ile anılan, düşüncelerin köklü bir şekilde tarihselleştirilmesi ve bağlama oturulması vardır. Skinner, temelde kalıcı bir büyük temanın uzun zaman içinde izini sürme anlamına gelen 'birim düşünceleri' incelemeyi reddetmektedir. Bu tarz incelemeyi en etkili uygulayanlar Arthur Lovejoy ve takipçileridir. Kelimelerin- ütopya, ilerleme, eşitlik gibi düşüncelerin gerçekten zaman içinde bir devamlılığı var. Ne var ki anlamları ve o kelimeleri kullananların niyetleri zamanla ciddi bir değişim geçirebilmektedir. Buna dayanarak

---

Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, s. 143, karşılaştırınız. Ayrıca J. Shklar: 'Ütopya sadece coğrafi değil tarihsel olarak da hiçbir yerdedir. Ne geçmişte ne gelecekte vardır.' 'The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia', Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, s. 104.

Skinner, "Düşünceyi kullanan çeşitli öznelere ve çeşitli kullanım durumlarına ve niyetlerine odaklanan bir tarihi" savunmaktadır. Böyle bir yaklaşım, ne bir düşüncenin tarihini geleneksel tarzda incelemeye ne de o düşünceyi kullanışlı ve anlamlı bir şekilde kavramaya olanak verir.

> Ütopya düşüncesini inceleyen, örneğin bir tarihçinin düşüncenin kullanımlarının şaşırtıcı bir çeşitlilikte olduğunu gördükten sonra hâlâ Ütopya 'düşüncesi'ne odaklanarak herhangi bir tarihsel inceleme yapmaya çalışması oldukça yanıltıcı bir kelime fetişizminden öte pek bir anlam taşımayacaktır... Çünkü bu tür ifadelerin devamlılığı, ifadelerin yanıtlanmakta kullanıldığı soruların devamlılığına ve bu ifadeyi kullanmış olabilecek çeşitli yazarların genel olarak niyetlerine ilişkin güvenilir hiçbir fikir vermemektedir.[6]

Böyle bir savunucunun elinde bu savın ikna gücü aşikârdır. Ancak bütün bunlardan elimizde 'sözü edilen ifadeyle dile getirilmiş çeşitli söylemlerin tarihçesi' kalıyorsa, ütopyayla ilgili birtakım bildik ve önemli gerçeklerle ne yapacağımızı bilemeyebiliriz. Çünkü bir kere çağlar boyunca yazarlar, bilinçli ve kasıtlı olarak daha eski ütopyalara dönmüş ve bu ütopyaların toplumu inceleme, eleştirme ve toplumda değişim önerilerinde bulunma yollarını örnek almışlardır. İkincisi, önceki ütopyaların kavramsal çerçevesini değiştirmeye, ütopya biçimini kullanarak yeni şeyler yapmaya niyetlenmiş olduklarında bile öncüllerine karşı açık bir duyarlılık sergilemişlerdir. Kendileriyle eski ütopyalar arasındaki anlaşma ve anlaşmazlık noktalarını vurgulamakta ve niyetlendikleri yeni çıkışlara işaret etmekte zahmetten kaçınmamışlardır. Bütün bu yollardan ütopyacı

---

[6] Q. Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, c. 8, 1969, s. 38-9. Benzer bir görüş için ayrıca bkz. J. Dunn, 'The Identity of the History of Ideas', *Philosophy*, c. 43, 1968, s. 85-116.

yazarlar, ütopyacı bir gelenek içerisinde bilinçli bir şekilde çalıştıklarını ifade etmektedirler.

Gerçi Skinner'in yönteminde, önerdiği koşullar itibariyle, ütopya tarihçesinden veya başka bir siyasi düşüncenin tarihçesinden yola çıkarak böyle bir sonuca ulaşmanın önünde bir engel yoktur.[7] Ancak yönteminin ne bu tür bir çalışmayı teşvik ettiğini ne de böyle bir sonuç beklentisi uyardığını söylemek haksızlık olur. Onun yöntemi, çözümlenecek, az çok bütünsel nesneler olarak ele aldığı somut bağlamlar ve tarihsel şartlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aralarında bağlantı ve süreklilik köprüleri kurulabilir, ama araştırmanın esas odak noktası bu değildir. Ütopyada ise en azından vurucu olan şey sadece edebi biçimin sürekliliği değil temaların kararlılığı, belli karakteristik sorunlar ve olabilecek en iyi çözümler üzerine dönen tartışmalardır. Bütün bunlar gelenek düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Öte yandan bunların hiçbiri bizi gerisin geriye, zamansız bir düşünce yapısına veya bir yapıntı türüne savurmamalıdır. Herhangi bir gelenek gibi, entelektüel gelenek de süreklilik ve değişimin her ikisini içerir. Çok açık ki bir gelenek çözümlediğimizi kanıtlamak için kavramın farklı kullanımları arasında bir bağlantı kuran bir şey olması gerekir. Ancak bu şeyin değişmez bir öz ya da çekirdek olmasına gerek yoktur. Burada, en azından beşeri bilimlerde, kavramlar ve tarihlerine ilişkin çok daha gevşek bir anlayıştan söz ediyoruz. Belirli anlam çakışmaları var, kullanım genişlemeleri ve inceltmeleri var, kabul edilen

---

Ama Davis gibi, Skinner'in yaklaşımını düşünce geleneklerinin var olduğuna inanmakla aynı saymak tuhaf ve bence yanıltıcıdır (*Utopia and the Ideal Society*, s. 2). Skinner'in bu konudaki kuşkusu, bir kavram için böyle bir gelenek tarihi yazma teşebbüsünün "abeslik derecesinde iddialı bir girişim" olacağını söylemesinden anlaşılmaktadır ('Meaning and Understanding', s. 39).

görüşlerin eleştirisi, kavramın olası kullanımında yeni yönler var.[8] Yazarlar geçmişte edilmiş sözleri doğrudan yanıtlamayabilirler, hatta birçoğunu okumuş olmak zorunda bile değiller. Bu türden 'etkiler' en önemlileri değildir Fakat üyesi oldukları entelektüel kültür sayesinde belirli bir biçime bürünen bir düşünce geleneği bulunduğunun, bu geleneğin belirli teknikler kullandığının ve belirli soruları çözümlemeye yöneldiğinin farkındadırlar. Bu gelenekle girdikleri ilişkide koca bir düşünce tarihine dalıyorlar.

Ütopya böyle bir düşünce geleneğidir. More'un *Utopia*'sından beri ütopyaların yazılmadığı tek bir yüzyıl, hatta bir onyıl bile olmamıştır.[9] Daha onyedinci yüzyılın başlarında 'ütopyacı' sözcüğü, çoğu geleneksel anlamıyla belli başlı Avrupa dillerine yerleşmişti. More'un *Utopia*'sı Louvain, Paris, Basel, Floransa, Köln ve Oxford'da orijinal Latincesiyle yayımlanmış ve İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve Almancaya çevrilmişti. (İlk yayımlandığından beri, bir Avrupa dilinde baskısı tükense mutlaka başka

---

[8] Devrim kavramının paralel örneği için bkz. K. Kumar, 'Revolution, Past and Present', *The Meaning of Contemporary Revolution*, der. C. Davies, Routledge, Londra, forthcoming).

Bu konuda -ister istemez eksikli- kanıt niteliğinde bazı dökümler için bkz. R. W. Gibson ve J. Max Patrick, 'Utopias and Dystopias, 1500-1750', *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of the Works and Moreana to the Year 1750*, der. R. W. Gibson, Yale University Press, New Haven, 1961, A. B. Samaan, 'Utopias and Utopian Novels: 1516-1949: A Preliminary Bibliography', *Moreana*, c. 31/32, 1971, L. T. Sargent, *British and American Utopian Literature 1516-1985: An Annotated Chronological Bibliography*, Garland Publishing, New York, 1988; G. Negley, *Utopian Literature: A Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*, The Regents Press, Lawrence, KS, 1977; Negley ve Patrick, *Quest for Utopia*, s. 19-22; R. Gerber, *Utopian Fantasy: A Study of English Utopian Fiction Since the End of the Nineteenth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1955, Appendix, s. 143-60. Çeşitli tarihler ve yorumlar, örneğin Manueller, *Utopian Thought in the Western World*, bu noktanın üzerinde önemle duruyor.

bir Avrupa dilinde baskısı yapılagelmiştir.)[10] Modern dönemin ilk başlarında yazılmış en ünlü üç ütopyaya doğrudan esin kaynağı olmuştur: Anton Francesco Doni'nin *I Mondi* (1553), Johann Valentin Andreae'nin *Christianopolis* (1619) ve Tomasso Campanella'nın Güneş Ülkesi (1623) adlı yapıtları. Bunların onyedinci yüzyılda ünü, ütopyanın yeni ve etkili bir tür olarak itibarını daha fazla yaydı. 'İngilizcede yazılan ilk düzgün ütopya' olarak geçen Robert Burton'un *Anatomy of Melancholy* (1621-38) (Melankolinin Anatomisi) de aynı katkıyı yaptı. Onyedinci yüzyılın bu klasik eseri More, Andreae, Campanella ve Bacon'un ütopyalarını eleştirel bir süzgeçten geçirmekle kalmadı, büyük ölçüde More ve Bacon'dan esinlendiği kendi ütopyasını, "Yeni bir Atlantis, bizzat ürettiğim şiirsel cumhuriyeti" sundu. Francis Bacon'un bilimsel ütopyası Yeni Atlantis (1627) de aslında Burton'un kitabının peş peşe çıkan düzeltilmiş baskıları sırasında yayımlamış, böylece kendisininkini de yorum ve eleştiriye hazır ünlü ütopyalar listesine yazdırmasına fırsat vermişti. O dönemde, alaycı ve iğneleyici uzun antiütopyalar zincirinin ilk halkası olan Piskopos Hall'un *Mundus Alter et Idem*'i (1605) de ortalıktaydı, ama Burton bunu ele almadı.

İşte burada ütopyacı geleneğin örgüsü oluştu: taklit, sürdürme, tartışma ve öncekini çürütmenin karşılıklı oyunu. Her şeyden çok, onaltıncı ve onsekizinci yüzyıllar arasında More'un *Utopia*'sının başına gelenler buna örnek gösterilebilir. Daha sonra Newton'u takiben Campanella ve Bacon'un bilimsel ütopyaları temel referans noktaları haline geldi, özellikle de Aydınlanma döneminde. Bunlara Swift'in *Gulliver'in Gezileri*'ndeki (1726) gibi kaba anlatımlar da katılabilir. Ondokuzuncu yüzyıl ortasında bir

J. H. Hexter, 'The Utopian Vision: Thomas More. *Utopia* and Its Historical Milieux', *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*, Alien Lane, Londra, 1973, s. 118.

duraklamadan sonra, karşılıklı tahrik ve tepki örgüsünü sürdürmek üzere ütopyacı biçim yeniden ortaya çıktı. Edward Bellamy'nin devletçi-sosyalist ütopyası *Geçmişe Bakış* (1888), William Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'deki alternatif sosyalizm yaklaşımında öfkeli bir reddiye ile karşılaştı. H. G. Wells'in Platon, More ve özellikle Bacon'a göndermede bulunan bilimsel ütopyası *Modern Ütopya* (1905) adlı yapıtında bu defa da Morris paylandı. Hem örnek hem de hedef gösterilen Wells, Evgeny Zamyatin'in *Biz* (1924), Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* (1932) ve George Orwell'in *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* (1949) antiütopya yapıtlarına esin verdi. 1948'de B. F. Skinner, 'davranışsal mühendislik' ütopyası *Walden Two*'da (Walden İki) *Cesur Yeni Dünya*'da kullanılan birçok yöntemi kullanarak büyük bir keyifle Huxley'e kötü bir oyun oynadı. Bu hareket bulaşıcı olmuş olmalı ki Huxley de yönünü değiştirdi. *Island* (1962) (Ada) adlı ütopyasında, *Cesur Yeni Dünya*'daki uygulamaların şimdi de olumlu bir şekilde nasıl konuşlandırılabileceğini göstererek yarattığı karamsarlığı biraz olsun dağıtmaya çalıştı. Ancak *Ada*'daki estetik, anarşizan, düşük teknolojili iyi yaşam hayali William Morris'i andırıyordu ve sonuç olarak 1970'lerin ve 1980'lerin ekolojik ütopya ya da 'ekotopya' hareketinin simgesel öncüsü Huxley değil, Morris oldu.

Kendi kulvarındaki koşusunda ütopyanın inişli çıkışlı bir talihi olmuştur; ancak sürekliliği kuşku götürmez. Binyılcılık gibi birçok başka köklü düşünce geleneğinde de görülen gelgitvari yükselişler ve alçalmalar ütopyada da vardır. Ütopya, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda güçlü bir akım iken onsekizinci yüzyılda amacını ve yönünü yitirmiş gibi oldu. Edebi biçimiyle ondokuzuncu yüzyılın büyük bir bölümü boyunca Batı düşünce yaşamının sınırlarına itildi. Ütopyacılık, ütopyacı toplumsal teori ve ütopyacı komünal deneyler şeklinde gene de gelişmesini sür-

dürdü. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru edebi ütopya yeniden boy gösterdi. Dinçliğiyle ve gördüğü rağbetle *alter ego*'su (diğer benliği) distopiayı ve antiütopyayı da yeniden diriltti. Antiütopya bir kere daha, en azından biçimsel olarak, ütopyayı yirminci yüzyılın ilk yarısında hâkim bir konuma taşıdı. Bu yüzyılın ikinci yarısında ise yeniden sendelemeye başlamış gözüküyor, ancak ikinci binyılın sonuna doğru yaklaşırken yeniden diriliş işaretleri alıyoruz.

Ütopya ve Modernizm

Ütopyanın bir tarihi olduğu açık, ancak ütopya aynı zamanda tarihin *içindedir*. İyi yaşama bakışı, içinde belirdiği bugünün gerçekliğinden etkilenir. Ütopyacılar mucizevi kehanetlerde bulunmazlar. Kâhinlik yeteneğine sahip değildirler. Gerçekleri önceden tahmin edebilirler, fakat görüşleri yaşadıkları toplum biçimi tarafından kısıtlanır.

İyi yaşama dair antik görüşler, eski toplumun kaçınılmaz sınırları olarak gözüken hatlarla çevrelenmişti. Bunlar arasında eşitsizlik ve hiyerarşi ihtiyaçları vardı. Lewis Mumford'un dediği gibi, "ütopyayı kölelikten, sınıf egemenliğinden ve savaştan arındırmak yerine evliliği ve özel mülkiyeti kaldırmak Yunan ütopyacılarına daha kolay geliyordu."[11] Eski ütopyaların tümü, iyi yaşamdan normalde yararlanamayan itaatkâr bir işçi kitlesinin varlığını öngörür.

Platon'un Devlet'indeki en radikal görüşte bile bu sınırlar bellidir. Aristotales, Platon'un "yurttaşlardan oluşan gövdenin hemen hemen hepsini" oluşturan "yönetici olmayan yurttaş kitlesi" -başka bir deyişle çiftçiler ve zana-

---

L. Mumford, 'Utopia, the City and the Machine', Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, s. 9. Ayrıca bkz. Finley, 'Utopianism Ancient and Modern', s. 14-16.

atkârların oluşturduğu üçüncü sınıf- konusunda bizi neredeyse hiç aydınlatmadığından yakınır. "Yöneticilerin bir işgal ordusununkine benzer bir mahiyette olduğu, çiftçilerin, zanaatkârların ve diğerlerininse sıradan yurttaş konumunda oldukları birbirine karşıt iki toplumsal sınıfın bir arada olduğu" ürkütücü bir tablo çizdi. Aristotales'e göre Platon, "bir insan heyetini devletin kalıcı yöneticileri" yaparak, iktidardan uzak tutulan bu büyük çoğunluk arasında 'hoşnutsuzluk' ve 'anlaşmazlık' körükleyecek bir sistem kurmaktadır.[12]

Ancak Devlet'teki en önemli kısıt, komünizmle olan ilişkisinden kaynaklanır. Aristotales mülkiyet, kadınlar ve çocuklar üzerindeki ortaklaşmanın, filozof-krallar ve yardımcı birliklerden meydana gelen iki koruyucu sınıfla aynı ölçüde çiftçilere ve zanaatkârlara ne kadar uygulanabileceğinde kararsızdı. Platon aslında bu meselede oldukça açıktır: İdeal devlette komünizm, yalnızca yöneticiler arasında uygulanacaktır. Çiftçiler özel mülkiyete sahiptir ve aileleriyle yaşarlar. Toprağı yalnız onlar işlerler. Koruyuculara, siyasi ve askeri görevleri karşılığında onları geçindirmek için üründen 'sadece yıllık harcamalarını karşılayacak kadar bir sabit ödenti' yapılır. Geleneksel Hint rahipleri Brahminler gibi Koruyucular da 'besleme' bir sınıftır, çok sayıda küçük köylünün üretken emeğine bağımlı bir maaşlı memur sınıfıdır.

Platon'un Devlet'teki temel anlayışı dururken, gerçekten de başka türlü bir düzenleme mümkün değildir. Koruyucular'daki komünizm, toplum yaşamını bütünüyle düzenleyen bir ilke olarak düşünülmemiştir. Hatta koruyucular arasında bile bu, modern komünizmdeki gibi bir üreticiler komünizmi değildir; olsa olsa bir 'tüketim ko-

[12] Aristotales, *The Politics*, Ernest Barker çevirisi, Clarendon Press, Oxford, 1952, s. 52-4 (II. Kitap v).

münizmi'dir. Koruyucular'ın ne toprakları ne evleri vardır; askerler gibi ortak barakalarda bir 'kamp hayatı' yaşarlar. Koruyucular'ın komünizmi özel bir ahlaki amaç taşır, o da "hem koruyucu olarak erdemlerini bozmayacak hem de onları öteki yurttaşları ezmeye güdülemeyecek" bir ortam sağlamaktır [13] Dünyevi zevkten feragat ve züht komünizmidir bu. Koruyucular orada belirli bir işlev üstlenirler: İdeal olanın bilgisini edinmek ve mükemmellikten uzak insanlar dünyasına olabildiğince bunu uygulamak. Hiçbir şeyin onları bu yüce görevden alıkoymasına izin verilmemelidir -ne ekmek parası derdi ne de evlenmenin ve çocuk yetiştirmenin keyfi ve meşguliyeti. Her tür aile sorunundan ve özel mülkiyet sahipliğinin insanı yoldan çıkaran etkilerinden korunmalıdırlar. Dünyevi arzulardan arınmış komünizmlerinin temelinde işte bu feragatçı amaç yatmaktadır.

> Hem mülkiyette hem ailede ortaklaşma... onları gerçek birer koruyucu yapma eğilimindedir; her adamın kendi kazancını kendi evine, sadece kendi karısı ve kendi çocukları, kendi özel zevk ve ıstıraplarının bulunduğu yuvaya getirerek 'benimdir', 'benim değildir' çekişmeleriyle kenti parçalamayacaklar
>
> Bedenleri dışında hiçbir şeye sahip olmadıkları için, aralarında suçlama ve davalaşma olmayacaktır; paranın, çocukların ve akrabaların sebep olduğu kavgalardan korunacaklardır... [14]

"Kendilerine ait ev veya toprak veya para edinecek olsalar" diye ekliyor Platon, "koruyucu olmak yerine aile reisi ve çiftçi haline gelirler. "[15] Bu cümle, Devlet'teki komünizm

---

Platon, *The Republic*, B. Jowett çevirisi, s. 127 (III. Kitap, 416).
The Republic, s. 189-90 (V. Kitap, 464).
The Republic, s. 127 (III. Kitap, 417).

ile More'un *Utopia*'sı arasındaki uçurumu gayet açık göstermektedir.[16] Çünkü More'un *Utopia*lılarının *hepsi* aile reisi ve çiftçidir. Komünizmleri ortak çalışmaya ve aile yaşamının verdiği yuva sıcaklığına adanmıştır. Önceki ütopyalardan farklı olarak bu, ne manastırdaki gibi bir inzivadır ne tefekkür içinde yaşayan bir seçkin zümrenin korunmasıdır. Tüm toplumun yaşam tarzıdır. Tüm *Utopia*lılar, toplumu geçindirecek yiyecek ve malların üretimi için gereken altı saatlik çalışma gününde ortaklaşır. Bu çalışmanın ürünlerini herkes eşitçe paylaşır. *Devlet*'tekinden farklı olarak çalışma, yöneticiler kendilerini siyaset ve felsefeye verirken özel üreticilere bırakılabilecek bir şey değildir. *Utopia*'nın yaşamında merkezi bir yeri vardır. Tüm yurttaşları ortak bir uğraşta birleştirir ve Utopia toplumunun temel değeri olan eşitliği simgeler. Ondokuzuncu yüzyılın ütopyacı sosyalistlerinin 'çalışma ile her yer şen olsun' şiarı, *Utopia*'daki komünizmin dayattığı faydacı, eşitlikçi, Epikürcü felsefe için de geçerlidir.

Evrenselliğiyle, temeldeki eşitlikçiliğiyle ve çalışmanın gerekliliğini ve emeğin değerini takdir etmesiyle *Utopia*, More'un Klasisizminden çok Hıristiyanlığını yansıtır; Platoncu akılcılığa duyduğu hayranlıktan çok ve onun ötesinde, insan eşitliğine olan bağlılığını gösterir. İyi topluma önceki bakışlardan, iyi toplum vizyonlarından ve çeşitlerinden *Utopia*'yı ayırt eden de budur. More'un *Utopia*'sı modern ütopyanın hiyerarşik değil demokratik olacağını ilan etti. Siyasette, işte, aile yaşamında, dinlencede ve sanatta, yani her uğraşta herkes iyi yaşamı sürebilecekti. Bu

[16] Platon'un ve More'un komünizmlerinin bir karşılaştırması için bkz. E. Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, Methuen, Londra, 1957, s. 206-38, 385-8; J. H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1952, s. 83-5 ve 'The Utopian Visian: Thomas More', s. 88-9, 120-27; Olson, *Millennialism, Utopianism and Progress*, s. 152-53.

suretle More aklı demokratikleştirdi. Platon'un *Devlet*'inde akılcı yaşam ancak bir azınlık için olanaklıdır. Modern ütopyada ise herkese açıktır. Bu, ille de herkesin ütopyada felsefe yaptığı anlamına gelmez. Özellikle Rönesans ütopyalarında, yüksek derecede hiyerarşi ve görevde uzmanlaşma göze çarpar. Ancak hiyerarşideki yeri ne olursa olsun herkes iyi yaşamı paylaşır, çünkü akıl bütün toplumda cisimleşmiştir. *Devlet*'teki gibi seçkinlerin akılcı yaşamıyla, şehvetle ve bencillikle malul ötekilerin akıldışı yaşamı arasında toplumda bir ayrışma söz konusu değildir.

More'un demokratik komünizminin onaltıncı yüzyıl Avrupasını temsil ettiği söylenemez. Aşağı yukarı aynı dönemde More da Makyavel gibi (Hükümdar 1515'te yayımlanmıştı) J. H. Hexter'in adlandırdığı gibi kendi zamanının 'zorunluluklar yapısı'nı kırarak ilerledi. Bu zorunluluklar yapısı, hüküm süren normlar, değerler ve beklentiler yapısından oluşuyordu.[17] Keza Martin Luther, belki daha az radikal bir tarzla olmakla birlikte aynı şeyi yaptı (Doksan Beş Tez, Wittenberg'de kilise kapısına 1517'de iliştirildi). Luther'in etkisi hemen hissedildi; More ve Makyavel'in etkisi daha sonra görüldü. Fakat her biri kendi tarzında geleceğe işaret etti: Demokratik, akılcı ve laik modern dünya. (Reform, laik toplumun müjdecisinden başka bir şey miydi?)

Ütopya modernizmle beraber doğdu. Rönesans ve Reform dediğimiz düşünce ve eylem patlamasının ürünüydü. Ütopya, Rönesans düşüncesinin ayırt edici özelliği olan Helenci akılcılıkla, (More'un reformculara düşmanlığına rağmen) Protestan Reformculuğunda bir çıkış yolu bulan Batı Hıristiyanlığının demokratikleştirici itkisini harman-

J. H. Hexter, 'The Predatory and the Utopian Vision: Machiavelli and More. The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopia*', *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation*, s. 179-203.

ladı. Bu ikisi gerçekten de ütopya tarihi boyunca bir tür gerilim içindeydiler. Ütopyanın akılcılığı katı disiplinli olmasa da, genellikle çok merkeziyetçi ve denetimli toplumsal sistemlere hayranlığa yol açmıştır. Ütopyalardaki demokratik ve eşitlikçi damar, ademimerkezi iktidara ve yerel dayanışmaya önem veren ütopyalara muhalefet etmiştir. Belki de bu ikili çekişmenin klasik bir örneği, William Morris'in yarı anarşizan *Hiçbir Yerden Haberler* kitabının kasıtlı ve bilinçli bir şekilde Edward Bellamy'nin devlet sosyalizmi ütopyası *Geçmişe Bakış* ile karşı karşıya gelmesidir.

Ne var ki bu, ütopyanın karmaşık modern toplumların merkezi ikilemlerini yansıttığı anlamına da gelmektedir. Ütopyada düzen ihtiyacı ile özgürlük arzusu, geniş ölçekli merkezileşmiş örgütlenmenin avantajları ile yerel özerklik ve bireysel yaratıcılık talepleri arasında genellikle çatışma halindeki çekişmeyi içermektedir. Elbette ki ütopya imkânsızı başarmak, bu çelişkileri aşmak ister. Böylece, mantıksal sonucuna ve son ucuna kadar şu ya da bu ilkeyi izlemenin bedelini ortaya çıkarır. Ütopyayı değerli kılan şeylerden biri de budur. Aslında başlıca öğretici faydalarından biri, modern toplumun ikilemlerini çözme girişimindeki bu idealizmi nedeniyle, ikilemleri çok canlı ve etkileyici bir biçimde betimlemesidir. Dahası, kendi tarihi siyasi tartışmaya esaslı bir katkıdır. Çünkü ütopya, Bellamy ve Morris olayındaki gibi birbirine rakip ütopyalar üretmekle kalmıyor, vaat ettiği uzlaşmaya şiddetle meydan okuyan, diyalektik ve yine tek yanlı karşıtı olan karamsar antiütopyayı da ayağa kaldırıyor.

Ders kitaplarında Rönesans ve Reform, modern dünyanın doğuşunun alışılagelmiş etiketleridir. Bu konu tarihçiler arasında bugün sıkça tartışılmaktadır; ancak tartışmaya herkes katılabilir. More'u izleyen yüzyıllarda ütopyadaki değişimleri onaltıncı yüzyıldan itibaren moderniz-

min ileriki evreleriyle veya aşamalarıyla istersek ilişkilendirebiliriz.[18] Her durumda, Rönesans ve Reform'a yönelik kuşkular ne olursa olsun, modern dünyanın ortaya çıkmasında onaltıncı yüzyılda Avrupa'dan yapılan keşif seferlerinin önemi yadsınamaz. Ütopyayı şekillendiren etkenlerden biri de işte bu seferlerdi.

Seferlerin doğrudan etkisi, tam da ütopyanın o edebi biçimine uygun bir edebilikteydi. More'un *Utopia*'sından itibaren, ister denizci muhabbeti tadında basit bir anlatım olsun, ister misyonerlerin ve yöneticilerin açıklayıcı bilge dilinde yazılsın, gezgin öyküleri ütopya yazımında popüler bir edebi araç oluverdi.[19] Zaman yolculukları daha sonra yeryüzü yolculuklarına eklendi; daha sonraları ütopyacı roman gezginlerinin mükemmel toplumlarını başka gezegenlerde bulmaları, kendi dünyalarında bulmaları kadar olası hale geldi. James Hilton'un *Lost Horizon*'ına (1933) (Kayıp Ufuk) kadar gezgin öyküsünün temel kurgusu, ütopyacı düşünceleri sıradan okuyucu kitlesine taşımanın en uygun yolu olarak görüldü. 'Alternatif' toplumları betimlemekte gezgin öykücülüğü en azından Herodot kadar eskiydi ve olağanüstü insanların, egzotik diyarların anlatıldığı masallar da Helenci macera yazarları tarafından kullanılmıştı. Ancak onaltıncı yüzyıl keşif seferleri edebiyatı, eski biçime yeni bir ölçülülük ve yeni bir gerçekçilik getirdi. Yaygın söylencelerle ve hayallere hitap eden imgelerle ne kadar süslenmiş olursa olsun, Yeni Dünya'dan yayılan öykülerin ve aktarımların inkâr edilemeyecek olgusal bir temeli vardı. Ütopya, gücünün ve inandırıcılığının oldukça önemli bir kısmını yolculuk edebiyatını taklit etmesinden kazandı. Kristof Kolomb, Amerigo Vespucci, Vasco

[18] Burada inandırıcı bir formülasyon, I. Wallerstein, *The Modern World System*. 2 c., Academic Press, New York ve Londra, 1974 ve 1980).
Bkz. P. B. Gove, *The Imaginary Voyage in Prose Fiction*, Columbia University Press, New York, 1941

de Balboa ve Peter Martyr'ın gezi anlatımlarında öylesine belirgin ütopyacı betimlemeler vardı ki, biraz da olsa kısmen bu nedenle Avrupalı okurlar kendilerini More'un bunlara benzeyen, ama kurgusal olan *Utopia*'sına kaptırdılar.

Keşif yolculukları ütopyanın içeriğini de derinden etkiledi. Bu büyük denizaşırı seferler sadece dünyayı Batı'ya açmakla kalmadı, Batı'yı da dünyaya tanıttı. Ütopyanın küresel bir erişime ulaşması zaman aldı. Ancak Avrupalı yolculuklarının nihai sonucu olan kültürün görelileşmesi ve evrenselci tutum, konuları hedefin doğasında vardı. Wells'in *Modern Ütopya*'da (1905) 'modern bir Ütopya'nın amacına bir gezegenden aşağısı yetmez' dediği vakte kadar onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl düşünürleri, her ne kadar bunu göstermek için formel ütopyayı kullanmadılar ise de genel olarak bu sonuca ulaşmışlardı bile. 'Olması gereken dünya-devletidir' diyerek Wells'e katılırlardı. Öte yandan Montaigne'in, Swift'in veya Diderot'nun kaleminde egzotik kültürlerin tuhaf âdetleri kendi toplumlarını acımasızca hicvetmelerine malzeme oldu. Bunlar genellikle ilkel toplum ütopyaları biçiminde yazılmaktaydı. Montaigne'in *Of Cannibals*'ında (1580) (Yamyamlar Üzerine) Kuzey Amerika'nın basit yerli Kızılderilileri, doğa yasalarıyla uyum içinde, yozlaşmamış bir yaşam süren ütopya örneği insanlar olarak tanıtılmaktaydı. Bu görüş başlangıçta Yeni Dünya halklarına ilişkin gezgin anlatımlarının pek çoğunda rastlanan bir görüştü. 1772'de kaleme aldığı *Supplement to Bougainville's Voyage* (Bougainville'in Gezisine Ek) adlı eserinde Diderot da Louis Antoine Bougainville'nin Okyanusya'ya yaptığı yolculuğa dair çok okunan anlatımından yararlandı. Ne devlet ne de yasa bilen ve saf bir mutluluk içinde yaşayan Tahitililerin betimlemesi ise Diderot'nun kendisine aittir.

More'un *Utopia*'sı modernizmini demokratik özüyle göstermektedir. Ancak modernizmin öteki alameti farikası olan bilime az yer verilmektedir. Antik dünyadaki ideal kentlerin birçoğu gibi onun ütopyası da teknolojik bakımdan durağan ve iktisadi olarak sınırlıdır. Ölçülü çalışma, toplumsal olarak değerli olmanın yanı sıra zihin ve beden için faydalı görülmektedir. Çalışmayı azaltmaya veya daha üretken kılmaya kimse kafa yormamaktadır. Temel veya 'doğal' gereksinimler karşılandığı sürece Utopialılar servetlerini artırma isteği duymazlar. İhtiyaçları yapay bir şekilde çoğaltmaya kesin karşıdırlar; bunu, güvensizliğin ve kibirin dışavurumu sayarlar. Onlara göre, yaşamda gerçek mutluluk zihni ve ruhu geliştirmek ve güzelleştirmektir.

Buna karşı çıkan ütopyacı azdır. Popüler Cockaygne bir yana, maddi servet edinme amacını öven bir ütopya bulmak güçtür. Ancak zihni geliştirmenin doğası ve amacı arasında gerçek bir ayrım olabilir. More'a göre bunlar mutlak olarak ahlaki ve felsefiydi. Bu noktada Platon ile tamamiyle hemfikirdi. Onaltıncı ve onyedinci yüzyılda, sonraki ütopyacıların birçoğu için doğal dünyaya dair bilginin işlenmesi ve genişlemesi zihinsel faaliyetin en ağırlıklı ve heyecanlı uğraşı haline geldi. Bunlar, ahlakı ve dini dışlıyor değillerdi. Ünlü ütopyaların birçoğunun Andreae ve Campanella gibi papaz ya da rahipler tarafından yazıldığı düşünüldüğünde bu, gerçekten de tuhaf olurdu. Onyedinci yüzyıl sonuna kadar yazılan hemen her ütopyada dini amaç baskın olmayı sürdürdü. Andreae'nin ütopyasına koyduğu başlıkta bu amaç özetleniyordu: *Christianopolis*, ideal Hıristiyan cumhuriyeti. Fen, hem Tanrı'ya ve Tanrı'nın faaliyetlerine ilişkin daha iyi bilgi edinmek için hem de gerçek bir Hıristiyan toplumu yaratmanın aracı

olarak geliştirilecekti.[20]

Dönemin en çok bilinen iki ütopyasında dini motif berrak ve güçlüydü: Andreae'nin *Christianopolis* ve Campanella'nın *City of the Sun*'ı (Güneş Ülkesi) adlı yapıtları. Her ikisi de ütopyalarının merkezine bilimsel ve teknik merakları yerleştirdi ve bunu manevi hedeflere tabi kıldı. Tüm zamanların en ünlü bilimsel ütopyası, Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'inde de durum esas olarak böyleydi. Ne var ki Bacon'da bilimsel girişimin kendinde bir amaca dönüşme tehlikesini görmek için, günümüzdeki tanrı tanımazlık suçlamasını benimsemek gerekmez. *Yeni Atlantis* bitmemiş bir eserdir ve verdiği mesaj o kadar da net değildir, daima farklı yorumlamalara açık olmuştur. Ancak daha sonra Kraliyet Cemiyeti'ni kuracak olan Bacon'un taraftarlarının ve daha da sonraları birçoğunun gözünde *Yeni Atlantis*, bilimsel tavrın ilk beyanı oldu. Süleyman'ın Evi'nin şiarını daha sonraki tüm bilimsel ütopyaların bayraklaştırması mümkündür: "Kuruluşumuzun Amacı, Nedenlerin ve eşyanın gizli hareketini bilmektir; İnsanlık İmparatorluğu'nun hâkimiyet sınırlarını mümkün olan her şeyi gerçekleştirecek şekilde genişletmektir."

Böylece More'dan sonraki yüzyılda ütopyaya bilim eklendi. More'un eşitlikçiliği antik ideal kentin hiyerarşik yapısından nasıl koptuysa Baconcu bilim de More'un ve More'a kadarki tüm ideal toplumların durağan niteliğini geride bıraktı. Bacon'ın çağından itibaren demokrasi ve bilim modern ütopyanın içsel ve dışsal öncüllerini oluşturdu. Ve ütopyanın eşitlikçiliği nasıl akılcılığı ile zaman zaman kapıştıysa, bilimin dinamikleri de ütopyanın sınırla-

---

Onyedinci yüzyıl ortasında İngiltere'de Bacon'un 'yeni felsefesinin' gelişiminin temel lokomotif gücü, Samuel Hartlib halkası üzerine Charles Webster'in çalışmasına özellikle bkz. *The Great Insaturation: Science, Medicine, and Reform 1626-1660*, Duckworth, Londra, 1975. Genel olarak aynı nokta üzerinde duran K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

rını zorladı.[21] Bilimsel ütopya modern bilim ve teknolojinin olanaklarını sonuna kadar kullanmak istedi. Ancak bilimsel ilerlemenin kendisi hiçbir zaman ütopyanın ereği olmadı. Bilim daima bir ahlaki veya toplumsal idealin hizmetine koşuldu. Ütopyacı toplumsal sistemde bir kere gerçekleştikten sonra bu ideali bilim uğruna bilimsel faaliyet bozmamalıydı.

Bu, sorunlu bir meseleydi. Saf bilimin sonu yoktur. Dinlenme ya da karar anı yoktur. Durmadan mevcut inançların ve pratiklerin altını oyar. Ütopya istediği kadar açık uçlu olmak istesin, esas olarak sınırlanmış olmalıdır. Mükemmel toplumun kendisidir ve örgütlenmesi mükemmelliğin cisimleşmiş halidir. Ütopyanın mükemmelliğinde bir bitim vardır ve bilimin hedefsiz, anarşik ilerleyişi bunu bozmamalıdır. Aldous Huxley'in bilim ütopyacılığına anti-ütopya hicvi *Cesur Yeni Dünya*'da acımasızca teşhir ettiği işte bu durumdur. *Cesur Yeni Dünya*'nın tüm istikrarı bilimin uygulanmasına dayanır. Bilim, memnuniyetsizliği ve rahatsızlığı savan maddi bolluğu ve açık çözümleri üretir. Bilim, nüfusu belirli meslek kastlarına yerleştirmek üzere tüpler içerisinde üretmekten sorumludur. Aynı zamanda toplumsal istikrara karşı bir tehdittir. "Saf bilimin her bir buluşu gizil olarak yıkıcıdır," der Dünya Denetçisi. Alt kastların çalışma gününü kısaltmaya yönelik, emekten-tasarruf eden yeni araçları geliştirme deneyinin felaketli sonucuna atıfta bulunulmaktadır. Sonuç, söz konusu kastların artan dinlenme zamanını üretken değerlendirmeyi beceremeyeleri nedeniyle ortaya çıkan toplumsal huzursuzluktur. Bu sebeple Cesur Yeni Dünya'da bilimsel araştırma sıkı bir denetim altındadır, sonuçların yayımlanması inceden inceye bir sansürden geçer. İşin tuhafı, bu uygu-

[21] Bkz. J. C. Davis, 'Science and Utopia: The History of a Dilemma', *Nineteen Eighty-Four: Science between Utopia and Dystopia*, der. E. Mendelsohn ve H. Nowotny, D. Reidel, Dordrecht, 1984.

lama Alfa kastının en yetenekli üyelerini yabancılaştırır ve isyan ettirir.

Bacon'dan sonra bilimin ütopyaya katılarak onunla birleşmesinin (en azından burada formüle edilen haliyle) bilimin tehdit olarak algılanmasından kaynaklandığı söylenemez. Bu, kısmen, 1770'e kadar çoğu ütopyada dini kaygının başat olmasından ileri gelir. Yüzyılın son on yıllarında Newton'un büyük eserinin bilime verdiği taze itkiden esinlenen ütopyalar için bile bu geçerliydi. Fen hâlâ çağın yeni felsefesiyle uyumlu, daha inandırıcı bir dini evrenbilim inşa etme davasına koşulmaktaydı. Buna, Newton ileri yaşlarında, Daniel ve Kurtuluş Kitabı'ndaki kehanetler ile meşgul olarak yolu açtı. Bacon ve Newton'un yeni bilimini Hıristiyan Binyılcılığı ile uzlaştırmak için Joseph Mede ve Thomas Burnett gibi Cambridge Platoncularının etkili uğraşları da aynı yola işaret etti.[22] Çek Comenius ve İngiliz müritleri, Samuel Hartlib'in oluşturduğu çevre gibi ütopyacılar yeni bilimin hevesli yandaşlarıydılar; ancak '*Pansophia*'larının temel meselesi olan ideal Hıristiyan cumhuriyetinin sınırlarının ötesinde bilimi teşvik etmeye eğilimli değillerdi.[23]

Onsekizinci yüzyıla kadar ütopya, More'un örneğinin kuvvetli etkisi altındaydı. İyi yaşam, eşitlik ve kardeşlik toplumunda yaşanacaktı. Onyedinci yüzyıl ütopyası, kolektif ilişkilere ve ortaklaşa sorumluluklara dikkat çekerek o çağda baş gösteren bireyselciliğe tepki gösterdi. Özel mülkiyette eşitsizlik ve ihtirasın ve kibirin düzene yönelttiği tehditler çözümlenmeyi bekleyen başlıca sorunlardı. Çözüm genellikle Morecu kurumlarda, ortak mülkiyet ve akılcı eğitim sistemlerinde bulunmaktaydı. Frank Manuel

---

E. L. Tuveson, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Harper Torchbooks, New York, 1964.

Onyedinci yüzyıl bilim yandaşlarının Pansophias'ı için bkz. Manuel ve Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, s. 205-331.

bu dönemin ütopyalarını gayet yerinde bir ifadeyle 'huzurlu mutluluk ütopyaları' olarak adlandırmıştı.[24] Amaçları barış, erdem ve huzur dolu bir yaşamın keyfini sürmektir. Bu ütopyalarda ne sarsıcı bilimsel keşiflere ne de zincirinden boşanmış Promete'yi andıran kesintisiz iktisadi büyümeye yer vardır.

Onyedinci yüzyılın sonlarına doğru ütopyacı düşünce merkezinin İngiltere'den Fransa'ya kayması, formel edebi ütopya açısından pek de bir şey değiştirmemiştir. Denis Veiras'ın *History of Sevarites* (Sevaritler Tarihi) (1677-79) ve Fenelon'un *Télémaque* (1699) (Telemak) eserleri, altını pulluk yapımında kullanmayı anlatmaya kadar ayrıntıya inerek çok açık biçimde More'dan esinlendiklerini göstermişlerdir. Rousseau'nun *Discourses on the Origins of Inequality*'nın (1755) (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı) etkisi altında yazan Restif de la Bretonne'unkiler gibi bitmek bilmeyen ilkel toplum ütopyalarından da fazla bir yenilik beklenemezdi.[25] Swift'in *Gulliver'in Gezileri* (1726) adlı kitabı, Fransa'da bir dizi hayali yolculuk ütopyasını esinlendirdi; ama çoğu bu öncü antiütopya hicvindeki zekâ kıvraklığına ulaşamadı. (Diderot'nun *Bougavinville'in Gezisine Ek*'i muhtemelen aralarındaki en iyisidir.) Keza, Fransızların büyük bir hevesle havada kaptıkları Daniel Defoe'nin *Robinson Crusoe*'sunun da (1719) basit tekrarları yayımlandı. *Robinson Crusoe*, *robinsonade* biçiminde, kutsal mutluluk ve ideal aile yaşamından oluşan küçük ölçekli bir ütopya olarak yeniden işlendi. Johann Wyss'in umut dolu *Swiss Family Robinson* (1813) (İsviçreli Robin-

F. E. Manuel, 'Toward a Psychological History of Utopias', Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, s. 72-9; onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar ütopyalar için ayrıca bkz. E. Hansot, *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, MIT Press, Cambridge, MA ve Londra, 1974.

Bkz. M. Poster, *The Utopian Thought of Restif de la Bretonne*, New York University Press, New York, 1971.

sonlar) eseri bu akımı güçlendirdi. Genellikle bu ilkel toplum ütopyalarına gerçekleştiği Avusturalya kıtası, Amerika'nın onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda oynadığı rolü onsekizinci yüzyıl ütopyası için oynadı (Örneğin Restif de la Bretonne'nun *La Découverte Australe*, 1781). Türünün en iyi ve ilk örneklerinden biri, Gabriel de Foigny'nin *A New Discovery of Terra Incognita Australis*'iydi (1676) (Bilinmeyen Australis Kıtasının Yeni Keşfi). Bu harika hayali eserde Avustralyalılar, doğal bir bolluk cennetinde yaşayan cinsiyetsiz erselikler olarak resmedilir. Ne özel mülkleri vardır ne devletleri ne yasları ne de giysileri.[26]

Gene de ütopyayı köklü biçimde dönüştürecek iki gelişme onsekizinci yüzyıl Fransasında doğdu. İlki, insanoğlunun kişisel ve duygusal yaşamını işleyen yeni temalarla ütopyanın tanışması idi. Diderot'nun *Supplement to Bougainville's Voyage*'ında, Restif de la Bretonne'un romanlarında ve her şeyden çok Marquis de Sade'ın eserlerinden cinsel özgürlük ütopyanın gündemine eklendi. Sade'ın *La Philosophie dans le Boudoir* (1795) (Yatak Odasında Felsefe) adlı yapıtı Hıristiyan tekeşliliğini yapaylık ve ikiyüzlülük suçlamalarıyla yerin dibine batırdı. Tüm erkekler ve kadınlar erotik arzularını sonuna kadar karşılayabilmeliydi. Bu da sadece rahiplerin değil kralların da tasfiyesini ve laik, eşitlikçi bir cumhuriyet kurulmasını gerektiriyordu. Sade, 1785'te *The 120 Days of Sodom* (Sodom'un 120 Günü) adlı yapıtında bu düşüncelerinden bir kısmını, taşkınlıklarla dolu bir cinsel ütopya şeklinde yazdı. Daha sonra

[26] Aydınlanma ütopyaları için bkz. Berneri, *Journey Through Utopia*, s. 174-206; A. Cioranescu, *L'Avenir du Passé: Utopie et Littérature*, Gallimard, Paris, 1972, s. 156-89. Foigny'nin ütopyası için İngilizce kısaltmasına bkz. Negley ve Patrick, *Quest for Utopia*, s. 401-19; Didero'nun ütopyası da aynı şekilde kısaltılmıştır; F. E. Manuel ve F. S. Manuel der., *French Utopias: An Anthology of Ideal Societies*, Schocken Books, New York, 1971, s. 149-66; bu derleme, ayrıca daha az bilinen Fransız ütopyalarının birçoğunu içerir.

hiçbir düşünür Sade'ı aşmaya çalışmadı. Cinsel ütopya, Charles Fourier'in kaleminde daha yumuşak ve eğlenceli bir biçime kavuştu. Bir ütopya konusu olarak cinsellik -Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'inde önemli bir rol oynasa da- Freudcu Marksistler -Reich, Fromm, Marcuse- tarafından yirminci yüzyılda diriltilinceye dek büyük ölçüde gizli halde kaldı. 1968 Mayısında Parisli öğrenciler, kişisel ve siyasi her tür baskıdan uzak bir toplum taleplerine bu talebi de eklediler.[27]

İkinci gelişme daha heyecanlı ve daha derindi. Ütopyaya *zaman* boyutu getirdi. Ütopyanın geleneksel mekânsal sınırları, gezegenler arası yolculuğa geçilmesiyle artık genişlemişti. Rönesans boyunca popüler bir metin olan Lucian'ın *True History*'si (c. MS 160) (Gerçek Tarih), hicivli bir hayalde yolcularını güneşe ve aya götürmüş, hatta kocaman bir balinanın gövdesine sokmuştu. Fakat halen büyük ölçüde bilinmeyen bir dünyayla karşı karşıya olan erken dönem modern ütopyası, iyi toplumu ücra adalarda veya bilinmedik kıtalarda bulmaktan memnundu. Galileo'nin teleskobu ve Kopernik'in gökbilimi, göğü ütopyaya açtı. Ne var ki o dönemde de genel amaç değişmedi. Johannes Kepler, *Dream*'inin (1634) (Düş) savunmasında 'çağımızın korkunç alışkanlıklarını canlı bir şekilde betimlerken, ihtiyat uğruna olay mekânını dünyadan aya taşıdığında (More ve Campanella'dan) daha korkunç bir şey mi yapmış oluyorum?' diye itiraz ediyordu. Francis Godwin'in *The Man in the Moon* (1638) (Aydaki Adam) ve Cyrano de Bergerac'ın Luciancı tarzda kaleme aldığı ay ve güneş üzerine keyifli bir hayal olan *The Other World* (1657-62) (Diğer Dünya) adlı eserlerinde daha önceki ütopyacı tema-

---

Kendi içinde cinsel bir ütopya olmasa da birçok unsuru Wayland Young'a dahildir, *Eros Denied*, Weidenfeld ve Nicolson, Londra, 1967. 'Freudo-Marxists'ler üzerine ayrıca bkz. P Robinson, *The Freudian Left*, Harper & Row, New York, 1969.

larla olan süreklilik sağlandı. Güneş ve ay, More'un adasında olduğu gibi hiciv aynasını kendi toplumuna tutmada sadece egzotik bir ortam yaratmak amacıyla kullanıldı. 'Gezegensel öykü' (*roman planétaire*), Jules Verne ve H. G. Wells'in kaleminde etkileyici ve özgün ütopyalar oluşturacaktı; ancak bu toy haliyle kendini yeni evrenbilimin sadece teknik ve bilimsel yönlerine kaptırdığından, toplumsal imgeleminde pek de yaratıcılık gösteremedi.[28]

Gelecek zamanda yazılmış ilk eser, toplumsal görüşü itibariyle daha yaratıcı değildi: Louis Sébastien Mercier'nin *The Year 2440*'ında (1770) (2440 Yılı) Mercier'in ütopyası toplumsal normlara uygun, hatta zamanının standartlarına göre tutucudur. Teknoloji bir ölçüde gelişmiştir (gramofon mevcuttur), eğitim ve aydınlanma dinden ziyade bilimin kılavuzluğunda liberal bir anayasal devlet kurmaya yetecek kadar ilerlemiştir. Ancak esas ayrışma, aklın ve bilimin zaferinin gelecekte olmasıdır. Mercier özdeyişini Leibniz'den alıyor: 'Bugün geleceğe gebedir.' Dünya ötesi diyarlar ütopyanın coğrafi sınırlarını nasıl deliyor idiyse, gelecekçi düşünce de ütopyanın zamansal sınırlarını aştı. '*Eutopia*', yani en iyi yer; '*euchronia*', yani en iyi zaman haline geliyor. İşte o zaman -en azından şimdilik- gelecektir. Mercier'in sansürcüleri tarih kitaplarını yakıp imha etmiştir: Geçmiş kafa karıştırıcı ve önemsizdir.

Bu geleceğe dönüşün formel edebi ütopyadan kaynaklanmadığı aşikârdır. Onsekizinci yüzyıl ütopyası (bu ve başka açılardan) onsekizinci yüzyıl düşüncesine öncülük etmek yerine onu takip etti. Mercier yüzyılın ikinci yarısında Batılı toplumsal teoriyi zamana ve tarihe karşı köklü bir yeni yaklaşım benimsemeye yönelten güncel bir düşünce akımından yararlandı. Bu akımın nedenleri pek de

---

[28] 'Gezegensel roman' üzerine bkz. M. H. Nicolson, *Voyages to the Moon*, Macmillan, New York, 1948; Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction*, s. 97-114.

anlaşılır değildir, ancak muhtemelen Fransız ve Sanayi Devrimlerinin simgelediği iktisadi, toplumsal ve siyasi değişimlerle bağlantılıdır. Toplumsal teori çerçevesinde bu yeni perspektif, iki ünlü Fransızca metinde, Turgot'nun *Discourses on the Successive Progressions of the Human Mind* (1750) (İnsan Zihninin Ardıl Gelişimi Üzerine Düşünceler) ve Condorcet'nin *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1793) (İnsan Zihninin Gelişimine İlişkin Tarihsel Bir Görünüm Taslağı) eserlerindeki ilerleme fikrinde çok belirgindir. İlerleme düşüncesi, neticede bilimin tam anlamıyla ütopyayla birleşmesine olanak verdi. Çünkü başta Condorcet olmak üzere neredeyse tüm ilerleme teorisyenlerinin gözünde, ilerlemenin motorunun bilim olduğu netlik kazanmıştı. Modern toplumda bilim, kabul edilebilir yegâne düşünce biçimi olabilirdi. Geleceğin eşit ve özgür toplumunun temelindeki maddi bolluğun kaynağı bilim olacaktı. Keza Bacon'un düşüncesi, Mercier'nin ütopyasında yankılanmaktadır: "Amacımız, her görünüşün altında yatan gizli nedenleri öğrenmek ve insanoğlunun egemenliğini yaymaktır"[29]

Sosyalist Ütopya

Formel edebi ütopya gelecek zamana kayışı başlatmadığı gibi bu gelişmenin asıl mirasçısı da değildi. Fransız Devrimi'nden bir yüzyıl kadar sonra yeni düşünceleri içeren bir iki önemli ütopya yazıldı -Thomas Spence'in tarımsal

[29] L. S. Mercier, *L'An 2440*, çeviren ve kısaltan Negley ve Patrick, *Quest for Utopia*, s. 488. Gelişmekte olan 'geleceğin öyküsü' üzerine bkz. I. F Clarke, *The Pattern of Expectation 1644-2001*, Basic Books, New York, 1979, s. 15-61. İlerleme düşüncesinin derli toplu iyi bir incelemesi için bkz. S. Pollard, *The Idea of Progress*, Penguin Books, Harmondsworth, 1971; ayrıca bkz. Olson, *Millennialism, Utopianism and Progress*, s. 219-62.

ütopyası, *The Constitution of Spensonia* (1803) (Sprensonia'nın Oluşumu); Etienne Cabet'in sosyalist ütopyası *Voyage en Icarie* (1840) (Ikarya'ya Yolculuk) eserleri. Fakat edebi ütopya, ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru yeniden belirene kadar esas itibariyle etkinliğini yitirdi. Eğer ütopya serpilmeyi sürdürdüyse -ki sürdürdü- klasik edebi ütopya biçiminde değil, ütopyacı sosyalist teori biçiminde gelişti.

Neden böyle oldu? Öncelikle, More'dan onsekizinci yüzyıla kadar klasik ütopyanın tasavvurunda belirgin bir kısıtlılık vardı. Ütopya sadece mükemmel değil mükemmelleştirilmiş bir toplumdu. Mevcut toplumların sadece zaaflarını ve kusurlarını değil, kendi düzeninin mükemmel uyumunu ve dengesini tehdit edebilecek her türlü faaliyeti yok etmişti. Kendisini, zaman dışı hakikat âleminin dünyevi temsilcisi olarak görüyordu. Bundan dolayı da bilimin çok sınırlı bir ölçüden fazlasına yer vermesi sıkıntı yaratıyordu.

Dinamik zaman ve tarih unsurlarının devreye girmesi ütopyanın düzenini daha da çökertme tehdidi yarattı. Ütopyacı mükemmelleşmenin nihayeti olan gerçeklik ve gerçekleşme, aşamalı bir evrim sürecinin ürünü olacaktı. Bu evrimin gelecek aşamaları görülebiliyorsa bile, ancak belli belirsiz seçilebilmekteydi. Bu ise, klasik biçimiyle ütopyanın kaldıramayacağı bir tamamlanmamışlık, bir açık uçluluk ve akışkanlık gerektiriyordu. Sonunda, özellikle Bulwer-Lytton, Wells ve Stapledon'un eserleriyle ütopyayı evrimsel bir biçime sokma girişimleri oldu. Bütün gayret ve cüretlerine karşın başarılı olamadılar Bunun nedeni, ütopyanın hem değişimi kabul etmeye hem de onu kontrol etmeye çalışırken karşılaştığı güçlükler olsa gerek.

Edebi ütopya, Avrupa toplumunun temel siyasi ve ahlaki meselelerinin birçoğunun uzun zamandır üzerinde duruyordu. Edebi ütopyanın, çağın yeni düşüncesinden

fazla yararlanamamasının bir sebebi daha vardı. Düşünürler, ilerlemenin sadece bir doğa ve insan toplumu yasası olmadığı, nihayete yaklaşan aşamaların çok yakında, yaşadıkları çağda olduğuna inandılar. Ütopyacıların hayalleri gerçekleşmenin eşiğine gelmişti. Peki toplumun doğal ilerlemesi özünde mükemmelliği yaşama geçirmekteyken, olağanüstü ayrıntılı birer mükemmellik tasarımı halindeki ütopyalara ne gerek vardı? Onsekizinci yüzyılın sonunda birçok düşünüre göre acil görev, konuşan resimli ütopyalar çizmek değil, bilimsel-toplumsal teoriyi geliştirmekti. Teori, toplumun geçmiş, bugün ve gelecekteki gerçek doğasını gösterebilirdi. Saint-Simon'un ifade ettiği gibi 'Dünyevi Cenneti yerinden oynatmak ve geçmişten geleceğe taşımak' için teori, insanları gerekli kavramlarla donatmakta yaşamsal bir rol oynayacaktı.[30]

Ütopya bu yüzden ondokuzuncu yüzyılda büyük ölçüde karşımıza ütopyacı teori olarak çıkar. Henri Saint-Simon, Charles Fourier, Auguste Comte, Herbert Spencer ve Karl Marx'ın büyük sistemlerinde kendisini gösterir. Başta Marx olmak üzere bunlardan birçoğu düşüncelerini tarif ederken 'ütopya' terimini kullanmaktan kaçındı. Ütopyalar kurgusal ve hayali, oysa kendi düşünceleri bunun aksine bilimsel ve pozitivistti. Bunlar polemiğe yarayan pratik ayrımlardı; ancak ondokuzuncu yüzyıl toplumsal teori projesinin temeldeki ütopyacı karakterini gizleyemezdi. Comte'un 'insanlık dini'ne hizmet eden 'bilimsel ruhban zümresi'nin kılavuzluk ettiği 'pozitif toplumu'nda, klasik ütopyaya özgü mükemmellik ve nihailik vardı. Saint-Simon ve Herbert Spencer'in 'sınai toplum'u da benzer şekilde insanlığın, özgürlük ve hâkimiyete doğru ilerleyişindeki zirve olan evrimsel bir nihayet noktasına ulaştığına ya da ulaşmak üzere olduğuna işaret ediyordu.

F. E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1963, s. 160.

Gerçi, Marx ve Engels gelecekteki sosyalist ya da komünist toplumun tamamlanmış ve kapanmış bir sistem olacağını yadsımaya özen gösterdiler. Bu yadsıma, gelecekteki sosyalist toplum vizyonlarının temel ütopik niteliğinin algılanmasını ortadan kaldırmıyordu. Maddi bolluk içinde, yabancılaşmaya ve sömürüye son vermiş, tüm kadın ve erkeklerin birbirleriyle ve doğayla, sanatçının eseriyle kurduğu gibi ilişki kuracağı bir toplum; böyle bir düşünce en temel noktaları itibariyle ütopyacıdır (ki bu da değerini azaltmaz). Gelecekteki toplumun ayrıntılı betimlemelerinin olmayışı -Marx'ın bunu yapmasını isteyenlere karşı küçümseyici reddi 'geleceğin lokantalarına yemek tarifleri yazmam' şeklindeydi- Marksist teorinin ütopyacı niteliğini çelmez, nasıl ki diğer örneklerinde çelmiyorsa. Ütopya, bazen sadece ütopik karakterli kavramlarla ifade edilebilir. Rousseau'nun 'genel irade' toplumu bir diğer bildik örnektir. Nitekim, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinin getirdiği önemli yeniliklerden biri, belli kavramları ütopyacı düzeye çıkarmasıydı. Sadece ütopyacı teoride değil, fakat yaygın kullanımda 'demokrasi', 'özgürlük', 'akıl', 'bilim' ve benzeri kavramlar yalnızca ütopyacı toplumların unsurları olmakla kalmayıp bizzat ütopyalara dönüşebilir.[31]

Onsekizinci yüzyılın bitiminde edebi ütopyanın gerileyişinin, doğrudan ütopyanın geriliyişi anlamına geldiğini iddia edenler olmuştur. Söylediklerine göre ütopya, esas itibariyle felsefi tefekkürün nesnesidir. Gerek Platon, gerekse More ve ardılları için, ideal devlet 'bir gelecek ideali değil, varsayımsal bir ideal, bilgilendirici ve zihin açıcı bir etkendir ve harekete geçirmeye dönük bir amaç değildir'[32]

Bkz. örneğin C. Brinton, 'Utopia and Democracy' içinde, Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, s. 50-68.

N. Frye, 'Varieties of Literary Utopias' Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, s. 36. Ayrıca bkz. P. Alexander, 'Grimm's Utopia: Motives and Justification' içinde, Alexander ve Gill, *Utopias*.

Ütopyanın ölçütleri ve değerleri, aklın veya adaletin veya başka bir arzulanan niteliğin modeli bir kere zihne yerleştikten sonra netleşir. Bu tür bir modelin uygulanacağına ilişkin bir niyet ya da beklenti yoktur. Batılı toplumda insanlar bilinçli olarak toplumun bütünlüklü dönüşümü için planlar yapmaya başladığında, ütopyanın faydalı bir işlevi kalmadı. Dolayısıyla ütopya yerini bu dönüşümün karakteriyle ve gelecek yönelimiyle ilgilenen tarih felsefelerine ve tarihsel sosyolojilere verdi.[33]

Yukarıdaki görüş, ondokuzuncu yüzyılın sonunda edebi ütopyanın göze çarpan canlanmasını açıklayabilmektedir. Dahası, onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar ütopyanın esas işlevini anlatmada hiç kuşkusuz inandırıcı ise de, ondokuzuncu yüzyıl toplumsal teoriye bakışı konusunda gereğinden çok kısıtlayıcıdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, ütopyayı hayali kurgu biçimiyle sınırlamak, ütopyacı geleneğin özelliklerini taşıyan birçok düşünceyi dışlar, ütopyanın edebi biçimde işlenmesini ister. Ütopya artık okumuşların o kadar da uzun uzadıya üzerine düşünmesi ve aydınlanması için tasarlanmıyor olabilir. Bundan böyle eyleme esin vermeyi amaçlayabilir ve bu eylemi teşvik ettiği ve desteklediği düşünülen bilimsel dil ile yazılmakta olabilir. Ancak mükemmelleşme hedefi bunda da vardır ve öteki ütopyalarda olduğu gibi erişilebilirliği, belirsiz ve hararetle tartışılan bir mesele olmaya devam etmektedir.

Ondokuzuncu yüzyıl sosyalist ütopyasında durum büyük ölçüde budur. Saint-Simon'dan Marx ve Engels'e kadar bu yazarlar geleceğe dönük bir vizyonu işleyerek, ütopyacı kurallar bütünü çerçevesinde en görkemli eserlerden birini verdi.[34] Bu, çok çarpıcı biçimde onaylandı.

Bkz. J. Shklar, 'The Political Theory of Utopia' ve *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1957

Bkz. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, s. 49-65; Z. Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, Allen and Unwin, Londra, 1976; V.

Çünkü Marx, Engels ve resmi sosyalistlerin itirazlarına karşın, ondokuzuncu yüzyılın sonunda canlanan edebi ütopyayı esinleyen sosyalist ütopya olmuştur. Bellamy'nin *Geçmişe Bakış*'ında, Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'inde, Theodor Hertzka'nın *Freiland*'ında (1890) ve Wells'in *Modern Ütopya*'sında sosyalizm modern ütopya olarak kabul edildi. Ütopya yazarlarının cidden dikkatini çekebilen tek ütopya biçimi sosyalist ütopya idi. Niteliğinin tam olarak ne olduğu üzerine farklı tartışmalar olması elbette mümkündü. W. H. Hudson'un *A Cyrıstal Age*'indeki (1887) (Kristal Çağ) gibi birkaç ilkel toplum ütopyası istisna kabul edilirse, gerçekten de o dönemki ütopyacı edebiyat gerçek malzemeyi oluşturuyordu. Ancak bu, sadece modern ütopyanın gündemini sosyalizmin ne kadar belirlediğini gösteriyordu.

Sonraki gelişmeler bunu doğruladı. Sosyalist ütopyanın gücünü, Birinci Dünya Savaşı'ndan 1940'lara kadarki zaman kesitine hâkim olan antiütopyacılar dolaylı ve ters bir tarzda kabul etti. Zamyatin'in *We* (Biz), Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*, Arthur Koestler'in *Gün Ortasında Karanlık* (1940) ve Orwell'in *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü sosyalizmin şu ya da bu biçimini vahşi suçlamalara hedef yaptı. Ütopya, olumsuz kutbu olan alaycı ve karamsar antiütopyaya kaydığında sosyalizmin modern dünyada saldırısının tüm şiddetine cidden değen tek eğilim olduğu gerçeği, sosyalizmin üstünlüğünü ifade ediyordu. Çünkü çağın en büyük umudu sosyalizmde cisimleşiyordu. En itibarlı Batılı aydınlar onu benimsediler, yeni Sovyetler Birliği gibi büyük toplumlar onu gerçekleştirmenin eşiğinde gözüküyorlardı. Bunun karşısında dehşete kapılanlar için barındırdığı derin tehlikeleri göstermenin en iyi yolu sosyalizmi

---

Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, Methuen, Londra ve New York, 1987

ütopyaların merkezine yerleştirip korkunçluğunu ve kısırlığını herkesin gözleri önüne sermekti. Mademki sosyalizm modern ütopya idi, modern antiütopyanın da ana konusu olmalıydı. (Onun gerçekten yirminci yüzyıl antiütopyasının tek konusu olduğunu bile söyleyebiliriz. Bu anlamda modern antiütopyayı sosyalizm yaratmıştır.)

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında sosyalist ütopyanın sönüşü bu nedenle sadece ütopyayı değil antiütopyayı da belli sorunlarla karşı karşıya getirdi. İkisi de farklı şekillerde iade edilmiş olsa dahi, canlılıklarının kaynağı olan umudun kayboluşunu gördü. Biri övüp geliştireceği nesneyi yitirdi; diğeri ateşli saldırılarının hedefini... Ütopyanın hem olumlu hem olumsuz biçimiyle ortaya çıkardığı yaratıcı enerji tümden yok olma tehlikesiyle yüzleşti. Son bölümde bunun ne kadar geçerli olduğunu göreceğiz. Ancak ütopyanın olası çöküşü üzerine tahminler yürütmeden önce, ütopyanın gayet canlı olduğu dönemlerde şekil verdiği söylenebilecek hareket ve uygulamalara göz atmaya değebilir. Başka bir deyişle, ütopyacı düşünce ve ütopyacı uygulama arasındaki ilişki nedir?

4
Ütopyanın Uygulaması



Bir Yerlerde Olmayan Yer

Ütopyanın uygulaması: Bunun anlamı ne olabilir? Ütopya 'hiçbir yerdir'; nasıl bir yerlerde olabilir? Gerçek toplumlara ütopya gözüyle bakmaya ya da gerçek dünyada 'ütopyacı topluluklardan' ve 'ütopyacı deneylerden' söz etmeye bizi sevk eden nedir? Bir kavram veya edebi yöntem olarak ütopya ile ütopyanın bu gerçek, uygulanan örnekleri arasındaki ilişki ne olabilir?

Ütopyanın kendisinin genellikle yaşayan toplumlardan türetildiği savı, zayıf da olsa arada bir çeşit ilişki olabileceğini akla getiriyor. Genellikle iddia edildiği üzere Platon'un *Devlet*'i, büyük ölçüde dönemin Isparta'sının değer ve âdetlerine dayanır; Platon'un projesine daha da yaklaşan daha radikal modelleri güney Italya'da Pisagorcu topluluklarda da bulmak olanaklıydı. Isparta'nın yanı sıra, *Yasalar*'daki 'ikinci en iyi' ideal toplum olarak Girit de vardı. Üstelik kimi teorisyenler, More'un komünist *Utopia*'sının pek çok detayını -ve belki de özüne dair bir şeyleri,

onaltıncı yüzyıl başında henüz güncel olan Peru'nun İnka uygarlığının betimlemelerinden çıkardığını savunmuştur. İnkalar, Edward Bellamy'nin devlet sosyalizmi ütopyası Geçmişe Bakış'ına esin verdiği söylentisiyle de karşımıza çıkıyor.[1]

Dolayısıyla ütopyaya değer ve biçim konularında fikir verdiği düşünülen bazı gelenekler, âdetler ve kurumlar vardır. Bunlar genellikle dinidir. Kilisenin başlangıçtaki eşitlikçi ve komünal düzeni ile İsa'nın yaşamı ve öğretileri, başta onaltıncı ve onyedinci yüzyıldakiler olmak üzere ütopyalar için sürekli bir esin kaynağı olmuştur. More da bu kaynaktan esinlendi. Gerrard Winstanley'in *Law of Freedom in a Platform*'u (1652) (Bir Platformda Özgürlük Yasası) gibi onyedinci yüzyılın radikal Protestan ütopyaları bu kaynaktan özellikle esinlendi. Winstanley ve Digger'lar (Kazıcılar) için önemli olan dinin özüydü, kelime anlamıyla ne söylediği değil. Ortaçağ kilisesinde ve ortaçağ manastırında olduğu gibi: Ütopyacı mesajı taşıyan, kurumlara ilişkin idealleştirilmiş kavrayıştı. More'un, Campanella'nın ve Andreae'nın ütopyalarında özellikle manastır güçlü bir biçimde varlığını hissettirir; hatta Bacon'ın Süleyman'ın Evi manastırın izlerini belirgin olarak taşır. Bacon manastıra yarı-laik bir bağlılık göstermişti; bu sayede, Saint-Simoncular gibi bazı ondokuzuncu yüzyıl sosyalist gruplarının ütopya projelerinde manastır, bu kez tamamen dünyevi bir biçimde peyda oldu.[2] Etkili bağlayıcı gücün en önemli örneği olarak din, laik bir dünyada ütopyacı görüşleri etkilemeye devam etti. Din, Saint-Simon'un

---

More, Bellamy ve İnkalar için bkz. A. E. Morgan, *Nowhere Was Somewhere: How History Makes Utopias and How Utopias Make History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1946 ve *Edward Bellamy*, Porcupine Press, Philadelphia, 1974, s. 301 ff.

F. E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Harper Torchbooks, New York, 1965, s. 154-5.

'yeni Hıristiyanlığı'nda, Comte'un 'insanlık dini'nde, Bellamy'nin 'dayanışma dini'nde ve ondokuzuncu yüzyıl sonunda güçlü bir akım olan 'sosyalizm dini'nde varlık gösterir.[3]

Manastır, bir düzenin, disiplinin ve kendini topluma adamanın örnek kurumuydu. Ayrıca sevinç ve yoldaşlığı barındıran; çalışmanın ve sevginin birbirinin tamamlayıcısı olarak görüldüğü bir yerdi. Böylece, manastıra özgü ideal, klasik ütopyacı ideale doğrudan esin vermiş olmasa bile açıkça ona denk düşer. Modern ütopya için aynısı geçerlidir; pek çok benzer sebepten dolayı ordu ile de... Bütün çelişkilerine rağmen ordu, eski ütopyanın manastırda bulduğu özgecilik ve ortaklaşma modelini modern ütopyaya sağlamıştır. Ulusun hizmetine adanmış bir 'sınai ordu' fikri, Bellamy'nin *Geçmişe Bakış*'ının omurgasını oluşturur. Örneğin Engels gibi diğer sosyalistler de, yeni düzeni William James'in 'savaşın ahlaki eşdeğeri' diye tanımladığı şeyin bir biçimi olarak kavramaya meylettiler.[4]

Ayrıca ütopya, ütopyacı kavrayışların gerçekdışı ve gerçekleşemez olmadığını göstereceği zaman yaşanmış tarihsel dönemlerin bilgisinden ya da efsanelerinden yararlanmıştır. Olmayan yer, bir yerlerde var olmakla kalmadı, bir zamanda da var oldu. Bu şekilde, onyedinci yüzyıldaki pek çok popüler İngiliz ütopyası, 'Norman boyunduruğu'na girmeden önce Büyük Alfred'in mutluluk dönemini canlandırma iddiasındaydı. Fransız Devrimi'nin ütopyacı ilk evrelerinde, yazarlar ve ressamlar, geçmişe dönüp Roma Cumhuriyeti'ndeki yurttaşlık erdemlerini andılar. Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*i gibi bazı ondokuzuncu yüzyıl sonu ütopyalarına ortaçağın 'mutlu İngilteresi'

Bkz. S. Yeo, 'A New Life: The Religion of Socialism in Britain, 1883-1896', *History Workshop Journal*, No. 4, 1977, s. 5-56.

Bkz. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, s. 149-58.

(*merrie England*) esin kaynağı oldu.[5] Bu örneklerden hiçbirinde geçmiş körü körüne taklit edilmiyordu; fakat bazı yazarlar için betimledikleri yaşamın katıksız uydurma olmadığını, sağlam temellere dayandığını göstermek belli ki önemliydi. Bir zamanlar, efsanevi bir Altın Çağ'da değil, gerçek tarihi toplumlarda erkekler ve kadınlar iyi bir yaşam sürmüştü; eğer o dönemlerin ilkelerinden kimileri gün ışığına çıkarılıp çağın uygulamalarıyla ete kemiğe bürünebilirse tekrar öyle bir yaşam sürebilirlerdi.

Ütopyanın esin kaynağı yaşayan toplumların inançları ve âdetleri iken, bunun distopya ve antiütopya türleri için neredeyse belirleyici unsur olduğu söylenebilir. Swift, antiütopyası *Gulliver'in Gezileri*'nde malzemenin çoğunu, Hanover hanedanı döneminde İngitere'nin saçma ve tehlikeli âdetlerinden çıkardı. Benzer şekilde Samuel Butler'ın da Erewhonian'ların* garip yaşamlarının bütünlüklü bir resmini çıkarmak için aynayı kendi toplumuna, Kraliçe Viktorya dönemi İngilteresine çevirmesi yetti. Yirminci yüzyılın önde gelen bütün antiütopyaları, dönemin yaşayan toplumlarına o denli bağımlı hale geldi ki bazen yalnızca o toplumların betimlemeleri olarak görülme tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. Zamyatin'in *Biz*'i ve Koestler'ın *Gün Ortasında Karanlık*'ı, yeni Sovyet toplumunun suretini ve düşünme yapılarını anlattı ve geleceğini gösterdi. George Orwell'ın *Hayvan Çiftliği* ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü benzer biçimde Sovyetler Birliği'nin teorisine ve pratiğine dayanmaktadır. Buna ek olarak Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'e Attlee İngilteresi bir yana, dönemi-

---

Bkz. C. Hill, 'The Norman Yoke', *Puritanism and Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth, 1986, s. 58-125; R. Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1983, s. 1-36; P. Meier, *William Morris*, 2 c., Harvester Press, Hassocks, 1978, c. 1, s. 94-164.

Butler'in distopyasına "nowhere" (hiçbir yer) kelimesini çarpıtarak bulduğu isim (ç.n.).

nin Hitler Almanyası ve Franco İspanyası deneyimlerinden de bir şeyler kattı. *Cesur Yeni Dünya*'da Aldous Huxley'in eleştiri oklarının hedefi daha muğlaktı; ama orada betimlediği nefret edilesi geleceğin, büyük oranda kitlesel, makineleşmiş, ticari uygarlıkların en gelişkin örneği olarak görülen Amerika Birleşik Devletleri'nin bir izdüşümü olduğu açıktır.[6]

Bütün düşünceler, şöyle ya da böyle bir toplumsal bağlamda gelişir. Ütopyacı düşünceler istisna değildir. Bu nedenle, ütopyacı düşüncenin geçmişte yaşanmış veya şu an yaşanan uygulamalarla ilişkisi şaşırtıcı değildir. Fakat şu da açıktır ki herhangi bir ütopyayı derinlemesine incelediğimizde onun bilinen biçimlerden ayrılan yönleri, onlara bağlılığı kadar dikkat çeker. Antik Yunan dünyasındaki hiçbir şey, *Devlet*'e gerçekten yüzeyselliğin ötesinde benzemiyordu. More'un *Utopia*'sı, paranın ve toprakta özel mülkiyetin yokluğu bakımından İnka Uygarlığı'na benzeyebilir; ama bunlar dışında, onu oluşturan dünya görüşü de dahil İnka Uygarlığı'ndan neredeyse bütün yönleriyle dünyanın aydan farkı kadar farklıydı. Orwell'ın *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü kesinlikle Stalinizm ve Nazizm uygulamalarına dayanıyordu; fakat Orwell'ın romanında resmettiği totaliter dünyada öylesine acımasız bir vahşet ve dehşet vardı ki pek çokları gerçekten işleyen bir toplumu gerçekçi bir biçimde resmetmek isteyip istemediğinden emin olamadı.

Ütopya ve antiütopya gerçek dünyadan birçok somut ayrıntı ödünç alır (yeni peyda olmuş büyük mağazalar Bellamy tarafından etkili bir şekilde değerlendirilmiştir; Orwell da benzer biçimde yeni televizyon teknolojisini yaratıcı şekilde kullandı). Hatta More'un coğrafi keşiflerden ve Zamyatin'in 1917 Rus Devrimi'nden esinlemesinde ol-

---

[6] Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 7 ve 8. Bölüm.

duğu gibi, esin kaynaklarını dünyalarındaki olağandışı veya çarpıcı gelişmelerden alabilirler. Ama ütopya ve antiütopya, aslında hayalgücü tarafından olmayacak seviyelere çıkarılan dünyalardır; bu dünyalar gerçek inançların ve âdetlerin anlam ve önemleri dönüştüren ortamlarıdır. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te sorgu sahnesinde O'Brien, Winston'a "biz doğanın kanunlarını yapıyoruz", "biz yaşamı bütün düzlemlerinde kontrol ediyoruz"[7] diye hezeyan ettiğinde, hiç kuşkusuz Orwell, objektifliği bir burjuva önyargısı ve bütün gerçekliği ideolojik sayan standart Marksist kanaati aklından geçiriyordu. Fakat nasıl ki *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ün siyasi çerçevesinin bütününde, hiciv ve eleştiri maksatlı olarak, Nazi devleti veya Stalinist devletin yanı sıra çağdaş devletlerdeki siyaseti hayale ve gerçekdışılığa doğru esnetiyorsa, O'Brien üzerinden de bu Marksist kanaati çılgınlık boyutlarına taşımıştır. Mahler'in müziği kuş ötüşüne indirgenemeyeceği gibi *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* de Stalinizme ya da Nazizme indirgenemez, her ikisinde de apaçık bir etkilenme görülmesine rağmen... Ütopyanın bir yerleri veya bir zamanları nasıl olursa olsun, ütopyanın imgesel dünyasından, yani hiçbir yerdeki diyardan gelen uzak yankılardan öte bir şey değildir.

Düşünce ve Uygulama

Ütopyanın kökenleri konusunda bu saptama doğruysa, yarattığı etkiler ve sonuçlarının, en azından doğrudan sonuçları bakımından da doğru olması aynı derecede olasıdır. Ütopyanın, gerçek dünyada uygulamaları doğrudan etkilediği söylenegelmiştir. Taşıdıkları anlam belirsiz olmasına

---

G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Penguin Books, Harmondsworth, 1954, s. 212-13.

rağmen, bazı ünlü örnekler vardır. Platon, genç tiran Sirakuzalı Dionisius'u Devlet-tipinde bir filozof-kral yapma girişiminde bulundu. Bu deneyin feci sonuçlarını en yetkin şekilde kendisi kaydetti.[8] Onaltıncı yüzyılın ortalarında, bir İspanyol hümanist, Vasco de Quiroga, More'un *Utopia*'sını örnek alan (kısa ömürlü) bir örgütlenmeyi Kuzey Amerika'da Yeni İspanya'nın Sante Fe bölgesinde uygulamaya koydu. Bir süre sonra, Amerika'ya giden ilk İngiliz sömürge seferinin komutanı, Sir Humfrey Gilbert, beraberinde More'un kitabının bir kopyasını götürdü ve orada ilk İngiliz yerleşimlerini *Utopia*'yı esas alarak kurma yönünde -ve yine kısa ömürlü- bir girişimde bulundu.[9] İki yüz küsur yıl sonra, Fransız Etienne Cabet'e komünizmi benimseten ve onu *İkarya'ya Yolculuk*'u (1840) yazmaya sevk eden de More'un *Utopia*'sıydı. Bu defa da Cabet'in popüler komünist ütopyası, sadece Fransa'da bir toplumsal hareket başlatmakla kalmadı; aynı zamanda Amerika Birleşik Devletleri'nde İkaryacı topluluklar kurulmasını da teşvik etti.[10]

Onyedinci yüzyılda iki İngiliz ütopyası, ütopyaların pratik etkilerini belgeleyen en iyi örnekler arasındadır. Bacon'ın *Yeni Atlantis*'ine 'eylem programı' denmiştir.[11] Bacon, örgütlenmiş bilim ütopyasının uygulamaya konacağını belli ki bekliyordu. Pek çok öğrencisi bu umudu besledi ve gerçekleştirmek için faal olarak çalıştı. Etkisi doğrudan değil de dolaylı olabilir, ama *Yeni Atlantis*, 1662'de Royal Society of London'ın (Londra Kraliyet Der-

---

[8] Platon'un anlatımı için bkz. *Seventh Letter* (bkz. 2. Bölüm, 41. not).

C. L. Sanford, *The Quest for Paradise: Europe and the American Moral Imagination*, University of Illinois Press, Urbana, 1961, s. 56-73; H. M. Jones, *O Strange New World*, Chatto & Windus, Londra, 1965.

C. H. Johnson, *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians 1839-51*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1974. Amerika'daki İkarya toplulukları için bkz. aşağıda 22. not.

Manuel ve Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, s. 254.

neği) kurulmasında bir teşvik unsuru oldu. Cemiyet de adeta bunu kabul edercesine, Süleyman'ın Evi'nin parolasını benimsedi.[12]

James Harrington'ın *Oceana*'sı (1656) daha da dikkate değer. Burada ütopyanın gerçek yaşamdaki hem kökenlerini hem de etkilerini görebiliyoruz. Harrington, yerinde gözlemlediği ve incelediği o zamanki Venedik Cumhuriyeti'nin adaletine ve istikrarına hayran kaldı. Toplumsal temelini genişletmekle birlikte, Harrington cumhuriyet ütopyasına Venedik Anayasasından bazı düzenlemeler aldı. Esasında, mülkiyetçi bir demokrasiye uygun bir anayasa kurgulamıştı. Bu anayasa, erkin herhangi bir odakta toplanmasını önlemek amacıyla, karmaşık bir karşılıklı denetleme ve sınırlama ilişkisi öngören güçler ayrılığı ilkesine dayanıyordu. Harrington, böylece hem oligarşinin hem de demokrasinin aşırılıklarını önlemeyi umut etti.

Bu haliyle Harrington'ın ideal cumhuriyeti şaşırtıcı derecede etkili oldu. İngiliz Uluslar Topluluğu'nun son yıllarında şiddetli bir tartışma yarattı ve Parlamento'da Harringtoncu bir partinin oluşmasına yol açtı. Restorasyon sonrası İngiltere'de ihmal edilmesine, kuşkucu bilinen David Hume'a 1754'te "*Oceana*, şimdiye kadar kamuoyuna sunulmuş tek değerli cumhuriyet modelidir" dedirtecek heyecanı hâlâ verebiliyordu.[13] Fakat Harrington'ın ütopyası, en derin ve önemli etkiyi onsekizinci yüzyılda devrimci Amerikan ve Fransız toplumları üzerinde bıraktı. Massachusetts Anayasası bu ütopyadan o kadar çok fikir içeriyordu ki, bir defasında eyaletin adının Oceana olarak değiştirilmesi için resmi bir öneri bile yapıldı. Harrington'a

---

Kısa bir aktarım için bkz. A. R. Hall, *The Scientific Revolution 1500-1800*, 2. baskı, Longmans, Londra, 1962, s. 192-95 ve karşılaştırınız. Harry Levin, 'The Great Good Place', *New York Review of Books*, 6 Mart 1980, s. 48.

D. Hume, 'Idea of a Perfect Commonwealth' (1754), *Essays: Moral, Political and Literary*, der. E. F. Miller, Liberty Classics, Indianopolis, 1987, s. 514.

dayanan fikirler, Carolina'nın, Pennsylvania'nın ve New Jersey'nin ilk eyalet anayasalarını da güçlü bir şekilde etkiledi. Daha da ilginci, iki kamaralı Meclisi ve Yüksek Mahkemesi ile Amerika Birleşik Devletleri Anayasası, ateşli bir Harrington hayranı olan John Adams aracılığıyla *Oceana*'ya mal edilmiştir.[14]

What is the Third Estate? (Üçüncü Zümre Nedir?) adlı devrimci kitapçığın yazarı Emmanuel Joseph Sieyés, bir başka hevesli Harrington takipçisiydi. Fransız Devrimi 1790'larda çalkantılı yoluna devam ederken kendisi, *Oceana*'nın karma yönetim modelinin değerine daha fazla inanmaya başladı. 1799'da ortaya koyduğu "itimat aşağıdan, yetke yukarıdan" ilkesine dayanan anayasa tasarımı hem ruhu hem de lafzı bakımından, Harrington'ı yakından takip ediyordu. Sieyés'in anayasası bir miktar değiştirilerek 1800'lerde Napoléon'un konsül rejimince benimsendi.[15]

Harrington'ın *Oceana*'sı, son derece basit bir edebi kılıfla ütopya sınıfına girer; en önemli özellikleri bakımından İngiliz İç Savaşı'nda ve daha sonra Amerika ve Fransa'da rağbet gören örnek anayasalar türüne dahildir. Dolayısıyla, su götürmez etkisini, ütopyanın toplumsal pratiğe katkısına kanıt saymakta ihtiyatlı olmak gerekir. Yine de *Oceana*, Yeni Atlantis ve İkarya'ya Yolculuk örnekleri, ütopyaya bu açıdan yaklaşmanın kesinlikle hayalcilik veya saçmalık olmadığını ortaya koymaktadır. Skinner'ın *Walden Two*'sundan[16] esinlenip geliştirilen Walden toplulukları gibi, diğer bilinen örnekler de bunu doğruluyor.

Bkz. H. F. Russel Smith, *Harrington and his Oceana: A Study of a Seventeenth Century Utopia and Its Influence in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1914; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1975, 3. Kısım.

Sieyés'nin 1799 tarihli anayasası için bkz. 'Introduction', *What is the Third Estate?*, çeviren M. Blondel, Pall Mall Press, Londra, 1963, s. 22-4.

Bkz. K. Kinkade, *A Walden Two Experiment: The First Five Years of Twin Oaks Community*, William Morrow, New York, 1973.

Bunların ve başka örneklerin en yüzeysel incelemesi bile, ütopya ile ütopyadan filizlenen uygulamalar arasındaki bağlantının ne kadar zayıf olduğunu hemen göstermektedir. More'un *Utopia*'sının teşvik ettiği Yeni Dünya deneyleri, buna girişenleri mahcup edecek bir hızla başarısız oldu. Her halükârda, *Utopia*'ya has düzenlemelerin en zayıf taklitleri olarak kaldılar. *Yeni Atlantis*, İngiltere'de bir bilimsel kurum oluşturma hareketinde kesinlikle rol oynadı; fakat Kraliyet Derneği'nin tarihini yazan herkes bu Derneğin kolektif araştırmalara kendini adamış bilim insanlarının örgütlenmesi olan Süleyman'ın Evi'nin bu temel özelliğinden belirgin bir biçimde yoksun olduğuna işaret etmiştir. Londra Kraliyet Derneği, ne laboratuvarlara ne binalara ne de fonlara sahipti ve araştırmalarını sadece 'onursal araçlarla' teşvik edebiliyordu. *Oceana*, Amerika'nın anayasallaşması üzerinde gerçekten etki yapmış olabilir; fakat Fransa'da Napoléon, Sieyés'in Harringtoncu anayasasını süratle yeniden yazarak Harrington'ın görüşlerine tamamen aykırı bir düzeyde Birinci Konsül'e yürütme yetkisi verilmesini sağladı.

Fransa'nın ve Amerika'nın başka yerlerinde, ütopya somut ve uygulanabilir sonuçlar doğurmada başarısız oldu. Fransa'daki İkaryacılar, düşüncelerini kendi yurtlarında denemek için gereken araçlara hiçbir zaman kavuşamadılar; ama Cabet'in kendi teşvikiyle Amerika'ya nakledilen İkaryacılık, oradaki uygulamada sadece biraz daha az sorunla karşılaştı. Nauvoo'daki, Cheltenham'daki ve Corning'deki İkaryacı topluluklar, *İkarya'ya Yolculuk*'un komünist programının azıcık bir kısmından fazlasını hiçbir zaman yürürlüğe koymadılar; zamanlarının çoğunu ütopik olmaktan uzak, anlaşmazlıklar, hastalıklar, bedensel ve maddi sıkıntılarla geçirdiler. Walden topluluklarının Virginia'da Twin Oaks'dakiler gibi daha dünyevi üyeleri, esas itibariyle bu çeşit sorunları önlemeyi becerdiler. Ama bu-

nu, gerekli gördükleri anda Skinnerci 'davranış mühendisliği'nin saf ilkelerinden saparak başardılar.

Şu ana kadar düşüncenin eylemle ilişkisini, tam kelime anlamıyla ve sınırlı bir bakışla ele aldığımız açık olsa gerek. Toplumsal veya edebi imgelemin dışavurumu ile toplumun pratik yaşamı arasında doğrudan bir ilişki arıyoruz. Felsefi zekâya sahip okuyucuların çoğu, bu yaklaşımın yüzeyselliğine yazarın ne zaman işaret edeceğini merak etmeye başlamıştır. Elbette haklılar. Düşüncenin gerçeklikle ilişkisi, ne kökenleri ne de sonuçları bakımından bu denli basittir. Toplumsal düşünce ya da teorinin kendi biçimi ve mantığı vardır; toplumsal pratiğin de. Pratik, teoriye yol açar. Teori de gelişmesinde insanın etkinliğinin az çok bağımsız bir etkinlik alanında, zihin veya imgelem âleminde işlemeye başlar. Böylece, teori de pratiği etkiler; ama pratiğin de kendi alanı vardır. Bu alan, düşüncenin saf ve 'ideal' mantığının uyumsuzca var olduğu ve sık sık başka meşru taleplere taviz vermek zorunda kaldığı bir alandır.

Bu yalın saptamalar, eleştirdikleri yaklaşımın çok ilerisinde olmayabilir.[17] Ortaya koyduğu düşünce-pratik zıtlığı fazlasıyla basit. Her düşüncede yer yer uygulamaya dönük, pratik unsurlar bulunur; aynı şekilde teoriden bağımsız, özünde teorik olan bir anlayışla idare edilmeyen hiçbir pratik yoktur. Hatta bazı Marksistlerin praksis anlayışında olduğu gibi, 'düşünceyi' ve 'uygulamayı' birbirine şu ya da bu şekilde karşıtmış gibi değil, bütünlüksel insan etkinliğinden çıkarılan soyutlamalar olarak düşünmek daha isabetli olabilir.

Bununla birlikte, insan etkinliğinin genel alanında ayırımlar yapmanın önemli hale geldiği de olur. Teori ve

---

Daha ileriki gelişmeler için bkz. K. Kumar, 'Utopian Thought and Communal Practice: Robert Owen and the Owenite Communities', *Theory and Society*, c. 19, 1990, s. 1-35.

pratik bu tip bir ayırımdır. Bundan dolayı, farklı biçimlerde ele alınmalıdırlar. Aralarında herhangi bir kesin uyum veya benzerlik aramamalı ya da böyle bir beklenti içine girmemeliyiz. Bu, ütopya için de geçerli. Ütopyacı düşünceyi ve ütopyacı uygulamaları incelerken, olası örtüşmelerinin ve etkileşmelerinin yanı sıra, niteliksel farklarını da göz önünde bulundurmalıyız. Bunlar farklı amaçlara yönelmiştir; başarıları da ortak bir uğraş varsayımı üzerinden değil, kendi amaçlarına kıyasla ölçülmelidir.

Manuel'ler, bütünüyle ciddi olmasa da 'teorik ütopyacılık' ve 'uygulamalı ütopyacılık' arasında ayrım yapan bir bilim öneriyorlar. Bu, ütopyacı düşünce ve ütopyacı uygulama arasında olanaklı olan en keskin ayrımı varsayıyor.[18] Buna karşılık, Yona Friedman ütopyaların gerçekleştirilmek için yazıldığından hiç kuşku duymamaktadır ve gerçekleşme koşulları için bir kontrol listesi önermektedir. Bu koşullar, herhangi bir ütopyanın gerçekleşebilirliği konusunda hüküm vermek için gereken kriterler olmaktadır.[19] Kimileri de çeşitli ara konumlara çekilmişlerdir. Goodwin ve Taylor'ın ütopyaların kısmi gerçekleşebilirliği görüşü buna örnektir. Goodwin ve Taylor, ütopyaların ayrıntılı ya da bütünlüklü (*in toto*) olarak değil, 'ilkesel ya da ruh' olarak gerçekleşebileceğini söylüyorlar. Ayrıca ütopyanın en önemli yönleri uygulamada kısmen somutlanabilir. Hıristiyanlık ütopyası, kilise ve manastır gibi kurumlarda kısmen gerçekleştirildi; sosyalist ütopya, çoğu Batılı devletin planlama ve refah kurumlarında kısmen somutlaştı (bunun, Doğu Avrupa'nın komünist devletlerinde de olup olmadığı tartışma götürür). Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da pek çok çağdaş komün de Fourier ve Owen'ın ütopik projelerinden esinlenmekle kalmayıp uygulamada da

[18] Manuel ve Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, s. 9.
[19] Y. Friedman, *Utopies Réalisables*, Union Générale d'Editions, Paris, 1975.

bu projelerden fikir almaktadır. Çalışma yaşamının, ailenin, erkek kadın ilişkilerinin, ebeveyn ile çocuk ilişkilerinin, eğitimin ve sanatların ütopyalardan ve ütopyacı düşüncelerden çeşitli zamanlarda ve yerlerde derinlemesine etkilendiği iddiası söylenebilir.[20]

Öte yandan, 'uygulamalı ütopya' denilen bir kavram var. Burada, "kurumların veya toplumsal düzenlerin biçimi henüz belirginleşmemiş haldeki fiilen mevcut embriyon biçimleri"nden söz ediliyor. Bir başka deyişle, belirli uygulamalar, radikal gelecek tahminleri, 'önceden olmayan bir toplumsal alan' tanımlayan yeni yaratımlar olarak görülebilir. Bu tip uygulamalı ütopyaların, teorisyenlerin formel edebi ütopyalarına çoğu kez örnek oluşturduğu ileri sürülüyor. Örneğin, Danimarka'nın Hven adasında Uraniborg'da bulunan Tycho Brahe'nin ünlü araştırma topluluğu. Onaltıncı yüzyıl sonunda bu bilimsel araştırma odağı Avrupa çapında ün kazandı. Bu tür toplulukların dünyadaki ilk örneğiydi. Campanella, Andreae ve Bacon'ın imgesel bilim ütopyalarının 'maddi', uygulamalı esinini buradan aldıkları söylenmektedir. "Kraliyet Derneği'nin taslağını çizen Bacon'ın bilgi üretim evi kurgusundan önce, Tycho Brahe'nin cüretkâr ütopyacı deneyi Uraniborg gelir..."[21]

O halde, ortaya şu sıralama çıkıyor: İlk önce ütopyacı uygulama, ardından ütopyacı düşünce ve bu ikisinin çeşitli unsurlarını kurumsallaştıran daha ileri ütopyacı uygulamalar. Bu anlatım oldukça çekici. Genel anlamda, Platon'un *Devlet*'i gibi bilinen örneklere pekâlâ uygun. Pisagorcu toplulukların 'uygulamalı ütopyası', *Devlet*'e kısmen

---

[20] B. Goodwin ve K. Taylor, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*, Hutchinson, Londra, 1982, s. 218-22.
A. Elzinga ve A. Jamison, 'Making Dreams Come True-An Essay on the Role of Practical Utopias in Science', Mendelsohn ve Nowotny, *Nineteen Eighty-Four*, s. 160.

örnek oldu ve ardından da *Devlet*, Platon'un Akademi'deki öğrencileri aracılığıyla antik dünyanın tümünde devleti şekillendirme girişimlerini etkiledi. Bu tablo, daha da genel anlamda More'un *Utopia*'sına da uygulanabilir. *Utopia*, çeşitli dönemlerdeki Hıristiyan topluluklarının uygulamalı ütopyasından esinlendi ve modern dünyanın komünist deneylerinin temel kaynağı haline geldi.

Bu örnekler, ütopyacı düşünce ile ütopyacı uygulama arasında birtakım kesin ilişkiler kurmanın olanaklarını olduğu kadar sınırlarını da gösteriyor. Aradaki bağlar belirsiz ve genel. Onları kanıtlamak zor. Bazen, sadece itibari gözüküyorlar. Pratik çoğu zaman teoriden o denli ayrılıyor ki adeta teoriyle alay ediyor. Hıristiyanlık teorisi ile Hıristiyanlık uygulamalarının sık sık birbirinden kopması, Batı düşüncesinde en şiddetli suçlamalardan bazısına yol açtı. Keza, sosyalistlik iddiasındaki toplumların sosyalist ütopyanın vaatlerinden hiçbirini yerine getirememesi, ortaya suçlamalarla ve hüsranla dolu bir edebiyat çıkardı.

Bir kez daha, ütopyacı düşünce ve ütopyacı uygulamayı, aralarında bir benzerlik olduğu varsayımından hareketle yargılanmaması gereken, ayrı şeyler saymaya mecbur oluyoruz. Mükemmellik idealini kesinlikle paylaşıyorlar; ama o ideali kavrama biçimleri, kotarış tarzları insan etkinliğinin farklı alanlarının farklı ilkelerini izliyor. Ütopyalar gerçekleştirmek için yazılmaz; herhâlde aynen, harfiyen gerçekleştirilmek üzere yazılmaz. Mükemmellik idealleri teoriktir; yazarları, amaca uygulamada ulaşmanın sorunlarına oldukça kayıtsız kalabilirler (ama bu, ütopyalarının pratik değerine kayıtsız oldukları anlamına gelmez). Uygulamalı ütopyacılar, çoğu insanın olanaksız, aptalca veya safça idealist bulduğu bazı şeyleri başarmak için çabalar. Onlar için başarı, ideal teoriyi ne kadar karşıladığı ile değil, insan toplumunda kaçınılmaz olduğu düşünülen tavizleri ve yozlaşmayı reddederek, yaşamanın görece kısa

bir süre dahi olsa olanaklı olduğunu ne kadar gösterdikleri ile ölçülür. 'Düşünsel deneyler', yani ütopyaların zihinde ve imgelemde icat edilmesi ile ütopyanın küçük topluluklarda ya da bütünlüksel toplumlarda uygulanması farklı şeylerdir. İkisi de işe yarar ve her ikisinin kullanımları teorik olabildiği kadar pratik de olabilir. Ancak bize öğrettikleri karakteristik farklarını yansıtacaktır.

Ütopyacı Topluluklar

'Ütopyaların yararı', toplumdaki işlevleri ve toplumla ilgileri bir sonraki bölümün konusudur. Burada, son iki yüzyılın ütopyacı toplulukları tarafından uygulanan pek çok deneyden ne ders çıkarılacağını sorabiliriz. En iyi örnekler, Amerikan İç Savaşı'ndan önceki yüz yılda kurulan ve sayıları yüzü aşan Amerikalı topluluklardır.[22] Bu toplulukların dikkate değer olmalarının nedeni, hem iyi toplumun tasarlanmış olarak uyandırdıkları ilgidir hem de haklarında yazılanların niteliğidir.

Bu Amerikalı toplulukların tümü tam anlamıyla ütopyacı sayılamaz. Yalnızca bir grup gerçek bir edebi ütopyadan esinlendi. Bu grup, yazarı Cabet önderliğinde *İkarya'ya Yolculuk*'u kendilerine rehber edinen İkaryacı topluluklardı. New Harmony, Brook Farın, Fruitlands, Skaneateles, Nashoba ve Phalanx'lar gibi bilinen diğer laik topluluklarda üyelerin pek çoğu Owen'ın ve Fourier'nin takipçileriydi. Ne Owen ne de Fourier ütopya yazmıştır. Bu topluluk-

Amerikalı topluluklar için bkz. M. Holloway, *Heavens on Earth: Utopian Communities in America 1680-1880*, Dover Publications, New York, 1966; A. E. Bestor Jr, *Backwoods Utopias: The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663-1829*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, PA, 1950 ve 'Patent-Office Models of the Good Society', *American Historical Review*, c. 58, 1953, s. 505-26; Y Oved, *Two Hundred Years of American Communes*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1988.

lar tablosunun geri kalanında Shakerler, Harmony'deki Rappçılar*, Moravyalı Kardeşler, Zoar Separatist'leri, Amanalı Esinlenmeciler gibi dini gruplar hâkimdi. Bu gruplar, bahsettiğimiz toplulukların sadece en eskileri değil, aynı zamanda en uzun ömürlüleri ve genel kabule göre en başarılılarıydı. Daha sonra laik bir sosyalist topluluğa evrilen Oneida da en büyük başarısına, dini mükemmeliyetçiliğe inanan bir topluluk olduğu ilk evresinde, vaizlikten gelme bir peygamber olan John Humphrey Noyes önderliğinde ulaşmıştır.

Ama bu toplulukların çoğunun ütopyacı olarak nitelenmeyi hak ettiğini göstermek zor değildir. Hiçbir zaman formel edebi ütopya yazmadıkları halde Owen ve Fourier, ütopyacı toplumsal teorinin en göze çarpan temsilcileridir. Owen ve Fourier'nin rehberliğini benimseyen toplulukların heyecanını körükleyen, toplumsal ve bireysel yaşamın süregelen problemlerini çözmeye yönelik aynı hevesti. Eşitsizliği ortadan kaldırmak, çalışmayı insanileştirmek, geleneksel aile ilişkilerinin yıpratıcı etkilerine son vermek, kadın, erkek ve çocukları sabit rollerin bitmek bilmez esaretinden ve kendilerine zarar veren uygulamalardan kurtarmak istiyorlardı. Brook Farme üyesi Charles A. Dana, "Demokrasi yeterli değildi; demokrasi, canlandırılmalı ve toplumsallaştırılmalıdır, diyordu. Owencı topluluklara göre, eğitim her derde devaydı. Owen, New Harmony'deki topluluk üyelerine gerçek bir ütopyacı üslupla şunları söyledi: "Eğitim yoluyla, bir topluluğun bütünü yeni bir halk haline gelebilir, zihinleri yeniden doğabilir ve şimdiye kadar her yerde hüküm süren sapkınlık ve yozluklardan arınabilir."[23]

---

* George Rapp'in müritleri (ç.n.).

[23] Aktaran, J. F. C. Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America: The Quest for a New Moral World*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1969, s. 145.

Owencılık sadece ütopyacı değildi; zaman zaman binyılcı da oluyordu. Owen, 1834'te, 'İsa'nın ikinci gelişini' ilan ederek, bunu sosyalist felsefesinin karşı konulmaz yayılışı ile aynı gördü; "çünkü Hakikat ve İsa, birdir ve aynı şeydir" 1833'te yaptığı bir söylev daha açık: "Bu yüzden şimdi, rasyonel ilkeler ve tutarlı uygulama üzerine kurulan, vaat edilmiş binyılın bugünden başladığını dünyaya ilan ediyorum."[24]

Din ve akılcılığın bu şekilde birbirine karışması dönemin radikal hareketlerinde yaygındı ve laik topluluklar ile dini topluluklar arasında bağ kuran bu 'dünyevi binyılcılıktı'. En önemli dini gruplar -Shaker'lar, Rappçılar, Oneida Mükemmeliyetçileri- binyılcıydı. Bu nedenle, laik ütopyacılar gibi özgürlük ve yoldaşlık temelinde bir yaşam sürerek İsa'nın ikinci gelişine hazırlanmaya çalıştılar (Shaker'lara göre, İsa, Ann Lee Ana'nın dişi suretinde zaten geri gelmişti). Ancak birçok gözlemcinin işaret ettiği gibi bu dini gruplar, toplu varoluşun pratik gereklerine akılcı yaklaşımlarıyla binyılcı tutkularını yumuşattılar. Bu konuda olağanüstü başarılıydılar. Belki de uygulama alanındaki en önemli katkıları, topluluk idealinin yaşama geçirilebileceğini göstermeleri, bu konudaki kararlılıklarıydı. John Noyes, Amerika'ya ve dünyaya sosyalizmin yalnızca kâğıt üzerinde bir teori ya da boş bir hayal olmadığını ilk kez kanıtlayanın "Shaker'ların müreffeh dinsel Komünizmi" olduğunu vurguladı.[25] Genç Friedrich Engels aynı fikirdeydi: "Ortak mülkiyet üzerine kurulu bir toplumu, Amerika'da ve aslında dünyada ilk kez gerçekleştirenler Shaker denilen topluluktu."[26]

Aktaran, E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, Londra, 1963, s. 789.

J. H. Noyes, *History of American Socialisms*, J. B. Lippincott, Philadelphia, 1870, s. 670, karşılaştırınız. Ayrıca Bestor, *Backwoods Utopias*, s. 59.

Aktaran, L. S. Feuer, 'The Influence of the American Communist Colonies on Engels and Marx' *Western Political Quarterly*, c. 19, 1966, s. 459.

Laik ve dini ütopyacılık arasındaki sınırın geçişkenliğinin birçok başka göstergesi vardı. Shaker'lar, sadece müzikleri ve danslarıyla değil, zanaatçılıklarının niteliği ve emek tasarrufu sağlayan araç üretimindeki şaşırtıcı yaratıcılıkları sayesinde de ünlendiler. Oneida, tedavi topluluklarının daha sonraki birçok uygulamalarının ilk örneği olan 'karşılıklı eleştiri' tekniklerinin öncülüğünü yaptı. Mükemmeliyetçiler topluluğu ise cinsellik, evlilik, doğum kontrolü ve öjenik denemeleriyle nam saldı. Rappçılar, Harmony'de ve Economy'de komşularının gıpta ettiği örnek çiftlikler ve atölyeler kurdular. Komünizmin uygulama alanındaki başarısının en iyi örneklerinin burada ve Shaker topluluklarında olduğu düşünülüyordu. 1824'te Owen, Rappçılardan Harmony kentini ve arazisini satın aldığında, yalnızca başarılı ve zenginleşen bir iktisadi işletmeyi değil, dini mezhepler tarafından geliştirilmiş bütün bir topluluk geleneğini devraldı. "Onyedinci yüzyılın dinsel sosyalizmi, yalnızca Amerika'da kesintisiz bir şekilde ondokuzuncu yüzyılın laik sosyalizmine evrildi. Bu süreklilik zincirindeki bağlayıcı halkalar toplulukçu mezheplerdi."[27]

Amerika'daki ve diğer yerlerdeki ütopyacı toplulukların başarısızlığına işaret etmek âdettendir. Dini topluluklarda işlerin iyi gittiği genellikle kabul edilir. Shakerların ömrü 180 yıldan fazla sürdü, Rappçılarınki 100, Amana'nınki 90, Zoar'ınki 81 yıldan fazla. Ölçütünüz ne olursa olsun, bu tablo etkileyicidir. Fakat bunların birçoğu, son bulmalarından bir süre önce ütopyacı niteliklerini yitirmişti. Hem Amana hem de Oneida komünizmi terk etti ve anonim kooperatif şirketlere dönüştü. 1900'e gelindiğinde Shaker topluluklarının toplam nüfusu ancak 1000'e varıyordu (İç Savaş'tan önceki 6000'le karşılaştırıldığında).

[27] Bestor, *Backwoods Utopias*, s. 38.

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Amerika'yı dönüşüme uğratan sanayileşme ve kentleşme dalgasına hiçbir dini topluluk direnemedi.

New Harmony, Brook Farın, Fourierci Phalanxelar, Ikaryacı yerleşimleri gibi laik toplulukların ömürleri öbürlerinden çok daha kısa sürdü. Pek azı altı yıldan fazla ayakta kaldı. Birçoğu iki yıldan az, bazıları sadece birkaç ay sürdü. Oneida, kendisini laik, pozitivist bir topluluğa dönüştürdükten sonra hızlı bir gerileme sürecine girdi. İngiltere'deki ütopyacı sosyalist topluluklar da daha dayanıklı olamadı. Owenci topluluklar, -Orbiston, Ralahine, Queenswood ve diğerleri- iki ila beş yıl kadar ayakta kaldı; ancak resmen dağılmadan epey önce de genellikle ciddi biçimde bölünmüş haldeydiler. O'Connorville ve Charterville gibi Chartist köylü toplulukları, Barmouth ve Totley'deki Ruskinci toplulukçu deneyleri ve Henry George ve Robert Blatchford'dan esinlenen Methwold ve Mayland gibi kıra ve tarıma yönelen kolonilerin ömrü de aynı şekilde kısa oldu.[28]

Büyük adamlar, ileri gelenler bu topluluklara, halka da duyurdukları pek çok ziyarette bulundular; ama bunların toplumdan gördüğü ilgi, başarıları ile ters orantılı gözükmektedir. Marx ve Engels, Komünist Manifesto'da "burjuvazinin duygularına ve para keselerine başvurmak zorunda (olan) Yeni Kudüs'ün küçük boy baskıları" diye sözünü ettikleri bu topluluklara karşı sert tavır takındılar. Owencılığın tarihçisi John Harrison, artık kabul görmüş yargıyı dile getirmektedir. Harrison, bu toplulukların sicillerinin 'iç karartıcı' olduğunu söyler. "Pek azının ömrü

[28] Britanya toplulukları üzerine bkz. D. Hardy, *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, Longman, Londra, 1979; W. H. G. Armytage, *Heavens Below: Utopian Experiments in England 1560-1960*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1961; J. Marsh, *Back to the Land: The Pastoral Impulse in Victorian England from 1880-1914*, Quartet Books, Londra, 1982.

iki ya da üç yıldan fazla sürdü; iç çekişmeler, çoğunun başına bela oldu ve toplumun geneli üzerinde yarattıkları etki kayda değer gözükmemektedir."[29]

Fakat 'başarı' nedir? Başarı, basitçe topluluğun ömrünün uzunluğuyla mı ölçülmelidir? 1890'ların Amerikalı sosyalisti Henry Demarest Lloyd, yaşam süreleri ne olursa olsun Amerikalı toplulukların başarılı sayılmayı hak ettiğinden kuşku duymuyordu.

> Amerika Birleşik Devletleri'nin geniş sınırları içerisinde açlığın, yersiz yurtsuz kalmanın, fuhuşun, ayyaşlığın, yoksulluğun, köleliğin, suçun, erken yaşlanmanın ve zamansız ölümlerin, paniğin ve sınai terörün ortadan kalktığı bir toplumsal yaşam yalnızca bu topluluklar içinde görüldü. Bunu sadece bir yıl gerçekleştirmiş olsalar bile, bu kıtada yegâne başarılı "toplum" olarak anılmayı hak ederler. Bazıları kuşaklarca sürmüştür Bütün bunlar azizler tarafından cennette değil, sıradan kadın ve erkekler tarafından dünyada yapılmıştır.[30]

Bu yılların bir başka çalışma yaşamı reformcusu, İngiltere örneklerine gönderme yaparak bu toplulukları övmek için farklı bir nedene dikkat çekti. Bu da Lloyd gibi sosyalizmin geleceğine toplulukçuluk çerçevesinden bakmıyordu; ama 'adaletsizliğin, eşitsizliğin ve bütün kötülüklerin çok fazla ve çok güçlü kaleleri var; bu kalelere birçok taraftan saldırılmalı' diyordu. Kusurları ne olursa olsun bu toplu-

---

[29] Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, s. 175, karşılaştırınız. Hardy, *Alternative Communities*, s. 211. Başarısızlıklarının nedenleri için bkz. R. M. Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1972; C. J. Erasmus, *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future*, Free Press, New York, 1977
Aktaran, R. S. Fogarty, *Dictionary of American Communal and Utopian History*, Greenwood Press, Westport, CT, 1980, s. xiv.

luklar, farklı ve daha iyi bir yaşam biçimi kurma azminin örneği olarak bu davayı sürdürmüşlerdir.

> Hiç değilse kaderlerini kendi ellerine alan ve güneş ve yıldızlar altında yeni yaşam biçimleri aramaya koyulanların daima yaşadıkları karakter gelişimi ve deneyim birikimi bir kazanımdır.[31]

Lyman Sargent, bütün ütopyacı toplulukların, ütopyadan *eutopia*'ya, yani olmayan yerden iyi yere geçme girişimleri olduğunu öne sürmektedir.[32] Buradan bakıldığında ve ütopyacı standartlarla ölçüldüğünde, ütopyacı topluluklar başarısızlığa temelden mahkûmdurlar; çünkü ütopya olanaksız mükemmellik âlemidir. Fakat bunu söylemek, bu toplulukların sık sık öne sürüldüğü gibi ayrıksı, nevrozlu, maneviyatçı kibirle şişinen kimseler için birer sığınaktan ibaret olduğunu söylemekten, bunların başarısız olduğunu söyleyerek kestirip atmaktan çok farklıdır.[33] Çabaları, uygulama alanındadır, saf düşünce ya da teori alanında değil. Bu nedenle, Aldous Huxley'in ifadesiyle "bütün sanatların en zoru ve en önemlisi olan, uyum içinde ve ilgili herkesin yararına yaşama sanatına" katkıları üzerinden değerlendirilmelidirler.[34] Huxley, deneysel toplulukların bize bir deneyim madeni sunduğunu söylüyor. Yaşam süreleri önemsiz değildir -ne de olsa bu, uygulamadaki başarılarını değerlendirmenin bir yoludur; ancak değerlendirmenin tek kriteri değildir ve olmamalıdır. Çalışma yaşamında, eğitimde, aile ilişkilerinde, cinsiyetler arası ilişkide, sanat alanlarında bu toplulukların denediği kimi düşünceler ve

---

The Labour Annual 1900 muhabiri, aktaran, Hardy, *Alternative Communities*, s. 215.

Sargent, *British and American Utopian Literature*, s. x.

Bkz. örneğin Kateb, *Utopia and Its Enemies*, s. 12-13.

A. Huxley, 'Ozymandias', *Adonis and the Alphabet*, Chatto & Windus, Londra, 1956, s. 100.

uygulamalar topluluklar dağıldıktan sonra uzun süre yaşamaya devam etti.

Owencı toplulukların neredeyse tamamı, ondokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar yok olmuştu. Ancak Owen'ın (oğlu Robert Dale Owen ve Jeolog William Maclure gibi) müritleri sayesinde, bu toplulukların eğitim alanındaki uygulamaları, gelişmekte olan Amerika Birleşik Devletleri'nin kamu eğitim sistemi üzerinde geniş bir etki yaptı. Amerika Birleşik Devletleri'nde ayrıca, Owencı toplulukların eski üyeleri, kölelik karşıtı, emek yanlısı ve feminist hareketlere katıldılar.[35] Owencı topluluk hareketi, sosyalist bir toplumda kadınların rolüne ve kadın-erkek ilişkileri sorununa verdiği önem bakımından İngiltere'de özellikle önemli, hatta neredeyse tekti. Bu da yüzyılın ikinci yarısında feminist hareketi besledi.[36] Fourierci topluluklar ise ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Amerikan kent planlamasını ve peyzaj mimarlığı fikrini derinden etkiledi. Fourierci Frederick Law Olmstead'ın eliyle New York'taki Central Park ve başka yerlerdeki benzer projeler, 1840'ların Fourierci topluluk hareketinin ürünü olarak görülebilir.[37]

1820'lerde ve 1840'larda olduğu gibi eğitim, çocuk yetiştirme, kendini geliştirme, ruh sağlığı, çevre planlaması, sınai üretim, çalışma biçimleri, teknoloji çeşitleri ve enerji kaynakları konusunda yeni düşünce denemeleri 1930'larda ve 1960'larda tekrar tekrar gündeme geldiğinde, insanlar neredeyse içgüdüsel olarak topluluk kurmaya yönelmiştir. Deneyim genellikle sıkıntılı olmuştur; ancak yaşa-

---

Bkz. Bestor, *Backwoods Utopias*, s. 133-59; G. B. Lockwood, *The New Harmony Movement*, D. Appleton and Co., New York, 1905, s. 314-77

Bkz. B. Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, Pantheon Books, New York, 1983.

Bkz. A. Fein, 'Fourierism in Nineteenth-Century America: A Social and Environmental Perspective', *France and North America: Utopias and Utopians*, der. M. Allain, University of South Louisiana, Baton Rouge, LA, 1978, s. 133-48.

nan bu deneylerin ne kadar değerli olduğunu, yaşayanların kendi ifadelerinden biliyoruz. Neyin işleyip neyin işlemediğini, neyi atmak ve neyi değiştirmek gerektiğini öğrendiler. Belki daha da önemlisi, kendilerine dair pek çok şey öğrendiler; belirli bir toplum türüne üye bireyler olarak, değişme ve gelişme önünde kendi ruhlarında saklı engelleri tanıdılar. İster birkaç ay ister birkaç yıl sürsün, deneyimin kazanımları yanında sürenin önemi azalmaktadır. Deneyimin karmaşıklığı ve yoğunluğu önem kazanmaktadır. Bu topluluklara yakınlık duyarak onları inceleyen ve üzerinde çalışanlar gibi topluluklara katılanlar için de böyle topluluklarda bir gün yaşamak insanı dönüştüren bir deneyim olabilmektedir.[38]

Yaşanmış bu deneyler, herhangi bir toplum için herhangi bir zamanda değerli olabilir. Fakat son iki yüzyılda radikalleri etkisi altına alan daha geniş ütopya vizyonunun gerçekleşmesi açısından özellikle önemli görünüyorlar. Buradan bakıldığında insanı hayal kırıklığına uğratan, en başta sosyalist ütopyanın resmi sorumlularının dışlayıcı tutumlarıdır. Marx ve Engels ve onların takipçilerinin gözünde, ütopyacı sosyalistlerin topluluk deneyleri işçi sınıfı hareketinin gelişmesinde yersiz ve dikkat dağıtıcıydı. Doğu Avrupa, Çin ve diğer yerlerdeki toplumların komünizm deneyimlerinin ışığında, geriye bakıldığında bu değerlendirme feci görünmektedir. Max Weber, yeni bir düzen getirme sözünün güven uyandırması için geleceğin sosyalist toplumunun kuruluşu için gerekli 'başlangıç hücrelerinin' teker teker açıklanması gereğine işaret etmişti. Daha yakın

[38] Yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki komünlere kapsamlı bir edebiyat içinden bkz. P. Abrams ve A. McCulloch, *Communes, Sociology and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976; A. Rigby, *Alternative Realities. A Study of Communes and their Members*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1974; K. Melville, *Communes in the Counter-Culture*, William Morrow, New York, 1972; R. Houriet, *Getting Back Together*, Coward, McCann and Geoghegan, New York, 1971.

zamanda Martin Buber demiştir ki, "Sosyalizm fikri ister istemez, ortak yaşam, ortak çalışma ve kurumları aracılığıyla birbirine içsel olarak bağlanmış küçük toplumlardan yeni bir toplumun organik inşasına (yöneliktir)."[39] Buber, ütopyacı toplulukların değerinin tam da burada olabileceğini, yeni toplumun toplumsal özünü, 'başlangıç hücrelerini' göstermesinde olabileceğini söylemektedir. Ütopyacı sosyalistlerin projesi bu yüzyılda en belirgin şekilde İsrail'deki kolektif çiftlikler (*kibbutzim*) tarafından canlandırıldı; ancak temel hücrelerden yeni yapılanmaya benzer türden bir proje 1960'lar ve 1970'lerde Batı'da türeyen bazı karşı-kültür topluluklarında ve ekotopya topluluklarında da görülüyordu.

Ütopyacı Toplumlar

1917 Rus Devrimi'nde işçiler, köylüler ve askerler, sovyetler ya da şûralar biçiminde 'küçük derneklerini' kendiliklerinden hızla örgütlediler. Zamanında Lenin'in itiraf ettiği gibi sovyetler, Marx'ın 1871 Paris Komünü anlatımında onca övdüğü komün fikrini tazelemiş olmasına karşın Bolşevik Partisi bu örgütleri önemsizleştirdi. Sosyalist ütopyayı, 'başlangıç hücreleri' olan sovyetlerden yararlanmaksızın inşa etmeye çalışıldı. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği, Komünist Parti'nin tek parti egemenliği gerçeğini gizleyerek boş bir söz olarak havada kaldı. Sonuçları felaketti. Yetmiş yıl sonra Başkan Mikail Gorbaçev'in yönetiminde deney resmen iptal edildi. Bu açıklama, Doğu Avrupa'nın bir ucundan diğer ucuna uzanan antikomünist bir protesto dalgasının kıvılcımını tutuşturdu. Polonya, Macaristan, Doğu Almanya, Çekoslavakya, Bulgaristan ve

[39] M. Buber, *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston, 1958, s. 99; Weber için bkz. *ibid*, s. 128.

Romanya'da halkın baskısı Komünist Parti yönetimini iktidarı terk etmeye zorladı.

Böylece 1980'lerde modern zamanların en büyük ütopyacı deneylerinden biri sona erdi ya da sona ermiş gibi göründü. Topluluklar, bir tür cüretkâr uygulamalı ütopya girişimidir. Bunlar adeta temelde, mikro düzeyde ütopyacıdırlar. Ancak çoğu zaman onların yanı sıra makro düzeyde ütopyalar, çağdaşlarının gözünde ütopyavari bir konuma ulaşan bütünlüksel toplumlar bulunmaktadır. Bunun, söz konusu toplumların en azından olağan, günlük uygulamalarındaki başarılarıyla genellikle pek ilgisi yoktur. Belirli toplumlarla ilişkilendirilen vaatler, onlara bağlanan ümitler çok daha önemlidir. Bu toplumlar, ütopyanın tüm potansiyelinin gerçekleşmesini temsil ediyormuş gibi görülür. Ütopyanın, yalnızca daha büyük ve besbelli ütopyacı olmayan toplumların bağrında küçük topluluklar bünyesinde gerçekleşmesi zorunlu değil, diye düşünülmektedir. Ütopya küçük ölçekte de tasarlanabilir, büyük ölçekte de. Bütün toplumlar, hatta koca kıtalar zaman zaman barış ve kardeşliğin, özgürlük ve bolluğun egemen olduğu ütopik bir dünyayı müjdeleyecek eşsiz bir gelişme yoluna girmiş gibi görünmüştür.

Gerçek yaşamdaki belli toplumların ütopyacı konumuna dikkat çekmiş bulunuyoruz. Antik dünyanın bazı düşünürleri için Isparta böyle bir yerdi. Hareketli, enerjik, demokratik Atina da çok farklı bir model sunuyordu. Roma Cumhuriyeti, Isparta'nın ortaklaşmacı ve zahit ruhundan bir şeyler çağrıştırıyordu; Roma İmparatorluğu, uygarlaştıran dünya imparatorluğunun ilk örneği haline geldi. Roma Cumhuriyeti ve Roma İmparatorluğu, Roma'nın çöküşünden sonra yüzyıllarca başlıca ütopyacı örnek olarak kaldı. Onaltıncı yüzyıl Püritenlerinin gözünde Calvin'in Cenevre'si ütopik bir kentti, Tanrı'nın şehriydi; onyedinci yüzyıl cumhuriyetçileri, ütopyacı esin için Venedik Cum-

huriyeti'ne bakıyorlardı. Onsekizinci yüzyılda, Rousseau' nun Toplum Sözleşmesi'nde övdüğü yurttaşlık erdeminin işleyen modeli olarak Cenevre, ütopyacı görüntüyle bir kez daha ortaya çıktı.

Başta klasik antik toplumlar olmak üzere bütün bu toplumlar, ütopyacı vizyonları beslemeye devam etti.[40] Ancak onsekizinci yüzyıldan beri, birçoğu gitgide modern dünyanın arzularını karşılayamayacak denli küçük ve dar bakışlı kalmışlardır. Modern ütopyanın temel dayanak noktası olan maddi zenginliği sağlayamayacak kadar teknolojik ve iktisadi açıdan kısıtlıdırlar. Dar çerçeveli kalmakla elbette itham edilemeyecek Roma İmparatorluğu'nda da bu geçerlidir. Fakat Roma'nın otoriterliği, modern ütopyanın demokratik iddialarıyla uyuşmamakta, onu modern bir ütopyacı model olmaktan iyice çıkarmaktadır.

Kuşkusuz Roma'yı diriltmek mümkündür ve Roma gerçekten zaman zaman diriltilmiştir Modern imparatorlukların pek çoğu, yeniden başlatmak istedikleri 'uygarlaştırma misyonuna' meşruiyet kazandırmak için onu anmaktadır. Mussolini'nin faşist Roma İmparatorluğu, doğrudan onun soyundan geldiğini iddia etmişti. Ancak açık milliyetçiliği bir yana, atasını dahi geride bırakan kaba otoriterliği onu genelde taklit edilecek bir model olmaktan çıkarmaktadır. Hitler'in Nazi Almanyası örneği ile faşizm de kendini bir ütopya çeşidi olarak sunmuştu; ancak yine burada da, faşizmin demokrasiyi küçümseyişinden de öte ırksal dışlayıcılığı, sözde temsilcisi olduğu ari dünyada bile çekiciliğini çok azaltmıştı. İngiliz İmparatorluğu, özellikle Uluslar Topluluğu'na evriliş sürecinde daha bir çekici gözüküyordu. Ancak burada da imparatorluğun kendini meşrulaştırdığı söylemindeki ulusal çıkar unsuru, İngiliz

---

Bir örnek için bkz. R. Jenkyns'in harika eseri *The Victorians and Ancient Greece*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.

İmparatorluğu'nun ütopik bir konuma gelmesine elvermeyecek ölçüde göze batıyordu. Aslında modern imparatorluklardan hiçbirinin Roma'nın eriştiği evrensellik düzeyine gelmeyi başaramadığını söyleyebiliriz. Büyük ihtimalle modern zamanlarda imparatorlukçu modelin bir ütopya sürdürmeyi hemen hiç başaramamasının nedeni de budur.[41]

Devrimci Fransa'yı da ütopya kulvarının dışında bırakan emperyalizmdi. Büyük Devrim zamanında Fransa, Batı dünyasının imgelemi üzerinde kesin bir hâkimiyet kurmuştu. 1790'lar boyunca pek çok insanın gözünde Fransız Cumhuriyeti, Aydınlanmanın yarattığı ütopyacı beklentiyle neredeyse özdeşleşti. Akıl gerçekleşmiş, erdem egemen olmuştu. Ancak Cumhuriyet'ten İmparatorluğa geçiş ve Devrim'in ideallerini başka halklara silah zoruyla kabul ettirme girişimi Fransa'nın ütopyacı çekiciliğini hızla azalttı. Napoléon İmparatorluğu ne kadar ciddiyetle, sembolleriyle ve birçok söylemiyle kendisini Roma'nın mirasçısı olarak resmederse etsin, heveslendiği kurtarıcılık yerine değil despot konumuna düşmekten kurtulamadı.

Onsekizinci yüzyılın bir diğer devrimci toplumu, yeni Amerika Birleşik Devletleri modern zamanların iki büyük ütopyacı serüveninden ilki olarak boy gösterdi. Bu durum, kısmen Amerika'nın kendi 'istisnailik' anlayışına ve dünya üzerindeki ilahi misyonuna ilişkin anlayışına bağlıydı. Amerika, acılarla dolu kıtlık yıllarının ardından insanlığın kendini gerçekleştirmek üzere bulmaya yazgılı olduğu Vaat Edilmiş Toprak'tı. Herman Melville, *White Jacket* (1850) (Beyaz Ceket) adlı romanının unutulmaz bir pasajında, "Biz Amerikalılar", diyor "özel, seçilmiş bir halkız

---

'Dünya hükûmeti' ya da 'dünya devleti' ütopyası ile karıştırılmamak üzere; bu hataya, özellikle H. G. Wells ve yandaşlarının yazılarında sıklıkla düşülmektedir. Bkz. W W Wagar, *H. G Wells and the World State*, Yale University Press, New Haven, 1961.

-çağımızın İsrailiyiz; dünyanın özgürlükler hazinesinin taşıyıcılarıyız İnsanlık, Tanrı'nın bizim ırkımız için büyük şeyler yazdığına inanıyor; gerçekten de ruhumuzda büyük şeyler hissediyoruz."

Ondokuzuncu yüzyıl Avrupalıları da Amerika'nın kendine atfettiği bu özel anlamı büyük ölçüde onayladı. Hegel, "Amerika, önümüzdeki çağlarda Dünya Tarihi'nin amacının tecelli edeceği geleceğin diyarıdır," diye iddia ediyordu, Eski Avrupa'nın tarihsel deposundan usanmış olanlar için bir arzular diyarıdır."[42] Genç Alexis de Tocqueville, 1830'larda geleceğin yeni demokratik toplum biçimlerini incelemek üzere oraya gitti. Eleştirel bir gözle bakmakla birlikte, Amerikan Demokrasisi'nde (1835-40) yeni cumhuriyetin uçsuz bucaksız gücüne ve yarattığı umuda dikkat çekti. Sonraki gelişmeler açısından beklenmeyecek bir şekilde, Marx ve Engels gibi Avrupalı sosyalistler de Amerika Birleşik Devletleri'ndeki sosyalist faaliyetin çapından etkilendiler ve memnun kaldılar. Amerika'nın, sosyalist hareketin öncü kolunda yer alacağını sık sık dile getiriyorlardı; "'hiçbir Ortaçağ kalıntısının ayak bağı olmadığı" bu "ayrıcalıklı topraklarda" işçi sınıfı, eski Avrupadakiyle karşılaştırılamayacak bir hızla bilinçleniyordu.[43]

Köklü bir değişim gerektiren yeni yaşam biçimlerini denemek isteyen -sosyalist olsun ya da olmasın- ütopyacıların gözünde Amerika'nın her zaman özel bir çekiciliği olmuştur. Ütopyacıların toplulukları için Amerika'nın engin açık alanlarından daha uygun ve makul bir ortam bulmaları olanaksızdı. Bizzat ülkenin yeniliği, yenilikçi arayışlara cesaret veriyordu. Dünyayı yeniden başlatma düşüncesi üzerine inşa edilmişti. Amerika bir ulus olarak

---

G. W F. Hegel, *The Philosophy of History*, çeviren J. Sibree, Dover Publications, New York, 1956, s. 85.

Engels'ten aktaran D. Bell, *Marxian Socialism in the United States*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1967, s. 3.

ütopya değilse bile, özel mülkiyet ve acımasız rekabet kurumlarıyla zincirlenmiş olsa bile, en değişik türden ütopyaların gerçekleştirilebileceği bir yerdi. 1825'te Robert Owen, Amerikan Meclisi'nin seçkin milletvekilleriyle yapılan bir toplantıda New Harmony taslağını sunarken, bunu Indiana'nın Wabash vadisinde kurmanın uygunluğunu anlattı. Konuşmasını övgülü sözlerle bitirdi: "Burada, Amerika Birleşik Devletleri'nin kalbinde evreni ve insanın her hareketini yöneten güç, benim kontrolümün ötesinde bana insanlar için yeni bir barış ve iyi niyet imparatorluğu başlatma olanağı veriyor."[44]

Amerika'ya akın eden milyonlarca göçmeni çeken şeylerden en önde geleni, Avrupalı radikallerin çoğundan farklı olarak, siyasi özgürlükler değildi. Amerika çok daha fazla ve eşsiz biçimde bolluk ve olanaklar ülkesiydi. Amerika'nın demokrasisi modern ütopyanın bir boyutuna yaklaşıyor idiyse, Amerika'nın engin kaynakları ve devasa ekonomisi bir başka merkezi boyut olan bolluk koşulunu yerine getirebilecek şekilde ayarlanmış gibiydi. Abraham Lincoln'ün simgelediği 'ağaç kulübeden beyaz saraya' efsanesinde, Horatio Alger'in 'sefaletten servete' öykülerinde, Amerikan Rüyası'nın bütün işlenişinde, Amerika nimetleri tüm yetenekli ve girişimci bireylere açık olan benzersiz bir zenginliğin ve sınırsız olanakların olduğu bir ütopya olarak resmedildi.

Yirminci yüzyılda Amerika'nın eski çekiciliğini kaybettiği apaçık bir gerçektir. Ancak ütopyacı çekiciliğini tümüyle yitirmedi. Dikkate değer bir şekilde, her bir yurttaşın ayrılma olanağı olduğu halde kalmayı tercih ettiği dünyadaki tek ülke olma özelliğini hâlâ koruyor. Yaşanan güçlükler ve hayal kırıklıkları ne olursa olsun, ümitlerinin ve hayallerinin gerçekleşebileceğini umdukları tek yer hâlâ Amerika'dır ve başka herhangi bir yer değildir. Başka top-

---

Aktaran Lockwood, *The New Harmony Movement*, s. 70.

raklardan göçmenlerin ve mültecilerin büyük çoğunlukla gelmeyi tercih ettikleri yer, yine Amerika'dır Hatta bir bölge, Kaliforniya, yirminci yüzyılın sonlarında kendi başına ütopyaya benzer bir konuma ulaştı. Amerikalılar ve Amerikalı olmayanlardan oluşan kitlenin gözünde Amerika'daki zenginliğin ve hareket rahatlığının somut örneği haline geldi. Silikon vadisinin teknolojisiyle ve belli başlı dünya uluslarının birçoğununkine eşit gayri safi hasılasıyla, kara yolları, açık hava yaşam tarzı, denizi ve güneşiyle Amerika'nın özgürlük ve olanaklar ülkesi olma konusunda sürdürdüğü vaadi simgeliyor.

Yirminci yüzyıl Amerikasının maddeciliğine ve kitle kültürüne karşı en sert tutumlarıyla bilinen Avrupalı entelektüellerin gözünde bile, Amerika insanlığın geleceğinin en belirgin şekilde ortaya çıktığı yer olarak hâlâ büyüleyiciliğini yitirmemiştir. Bu, sadece önsezi havasında bir şey de değildir. Amerika anlatımlarını artık kesinlikle daha muğlak ve daha tuhaf bir tarza dökme eğilimindedirler. Ama toplum felsefecisi Jean Baudrillard, 1980'lerde Amerika için hâlâ "başarılan ütopya gerçekleştirilen ütopya" diye yazıyor. "Başkalarının hayal ettiği her şeyi -adaleti, bolluğu, hukuk devletini, zenginliği, özgürlüğü- gerçekleştirme düşüncesi üzerine inşa edilmiş" bir toplumdur: "Bunu bilir, buna inanır ve sonunda başkaları da buna inanmaya başlamıştır."[45]

Fakat büyük çöllerinden bakıldığında Amerika'nın kendini dosdoğru açığa vurduğunu gören de yine Baudrillard'dır. Çünkü Amerika bir çöldür; yassı, şekilsiz, tarihsiz ve kültürsüz bir toplumdur. Bu, aslında pek çok Eski Dünya insanına çekici gelen yanardöner bir canlılığın kaynağıdır; ama aynı zamanda modern dünyanın kaderinin de garip bir simgesidir. Amerika yirminci yüzyılda bir ütopya olmaktan büyük oranda çıktı. Kendi sanatçıları ve yazarla-

J. Baudrillard, *America*, çeviren C. Turner, Verso, Londra, 1989, s. 77.

rı, yaldızlı çehresinin altındaki sömürünün ve eşitsizliğin derinliğini ifşa ediyorlar. Büyük kentleri, yer yer Üçüncü Dünya'nın kırık dökük gecekondu mahalleleri görünümündedir. Dünyanın iktisadi açıdan en güçlü devleti olarak üstünlüğüne, başta Japonya, ayrıca hızla bütünleşen Avrupa meydan okumaktadır. Askeri ve siyasi kudreti, Latin Amerika ve Güneydoğu Asya'da görüldüğü gibi bencil, ahlaksız ve insanlık dışı amaçlara sık sık yönlendirilmiş gözükmektedir.

Yurtiçinde ve dışında pek çokları için Amerika, 'çirkin Amerikalı'nın yüzünü giderek daha fazla göstermektedir. Ütopyanın değil, antiütopyanın imgesi haline gelmiştir. Antiütopya hicvi *Cesur Yeni Dünya*'da, Aldous Huxley'e en çok malzemeyi sağlayan modern Amerika'ydı. Ursula Le Guin'in *The Dispossessed* (1974) (Mülksüzler) ve Marge Piercy'nin *Women on the Edge of Time*'ında (1976) (Zamanın Kıyısındaki Kadın) Amerika kentseli, eşitlikçi, ekotopyacı ütopyalarının antiütopyacı zıddı olarak kasvetli maddecilik ve vahşi sömürü kâbusudur. Batılı olmayanlar da bu iltifatkâr olmayan hükmü yinelediler. Onlara göre Amerika, dünyayı fethedip kendi allahsız modeline göre yeniden biçimlendirmeye azmetmiş zalim Batı kapitalizminin baş temsilcisiydi. Pek çok Üçüncü Dünya entelektüelinin gözünde, Amerika dünyanın geri kalanına kendi egemenliğini dayatan Avrupa uygarlığının en kötü yönlerinin tümünü simgelemektedir. Frantz Fanon'un ifadesiyle:

> İki yüzyıl önce, eski bir Avrupa kolonisi Avrupa'ya yetişmeye karar verdi. Bunu o kadar iyi başardı ki, Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa'nın kusurlarının, hastalıklı yanlarının ve insaniyetsizliğinin daha da korkunç bir düzeye vardığı bir canavar oldu.[46]

[46] F Fanon, *The Wretched of the Earth*, çeviren C. Farrington, Penguin Books, Harmondsworth, 1967, s. 252.

Amerika'nın ütopyacı imgesi nasıl karardıysa, bir başka büyük ve modern ütopya deneyi olan Sovyetler Birliği'nin imgesi de -üstelik daha hızlı ve tam anlamıyla- sönükleşti. Yeni komünist toplumun ütopyacı çekiciliği bol bol belgelenmiştir.[47] Batı entelijansiyasının en saygın kimi üyelerinin, Rusya'daki tikel gelişmelere ilişkin kuşkuları ne olursa olsun, herkese kurtuluş vaat eden yeni bir uygarlığın kurulmakta olduğundan hiç kuşkuları yoktu. Sovyetler Birliği, ütopyacı teorinin gerçekleşmesiydi. Sosyalist ütopyanın olanaklı olduğunu gösterdi. Amerika'nın yaptığı gibi, Batı Avrupa'daki iktisadi ve teknolojik gelişmeyi yakalamayı ve onu geçmeyi amaçladı. Ancak Amerika'dan farklı olarak bunu acımasız kapitalist sömürü olmadan yapacaktı. Özellikle sömürge boyunduruğundan kurtulmaya çalışan Batılı olmayan ülkelere, geniş nüfus kesimlerini yoksulluğa ve sefalete mahkûm etmeyen bir iktisadi ve toplumsal kalkınma modeli önerdi. Sovyetler Birliği, herkese özgürlük ve bolluğun olduğu modern ütopyayı tam olarak gerçekleştirebilecek gibi görünen ilk modern toplumdu.

Batı entelijansiyasının hayal kırıklığı, son kırk yıl boyunca giderek arttı. 1930'larda ve 1940'larda Stalinizm, saflardan ilk uzaklaşma dalgasının başlıca nedeniydi. Önde gelen aydınlar, kamuoyu önünde bu yoldan döndüklerini birer birer açıkladılar. Komünizm 'başarısızlığa uğrayan tanrı' idi.

> Sovyetler Birliği [der André Gide] en saf umutlarımıza ihanet etti ve bize dürüst bir devrimin tehlikeli bir bataklığa gömülebileceğini trajik bir şekilde gösterdi. Eski kapitalist toplumun aynısı yeniden kuruldu: Serfliğin bütün o sefil ve

---

Bkz. R. Crossman, der., *The God That Failed*, Bantam Books, New York, 1965; D. Caute, *The Fellow Travellers*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1973.

köleci mantığı ile insanı ezen ve sömüren yeni ve korkunç bir despotizm.[48]

Sovyetler Birliği, 1956 Macar Devrimi'ni ezerek ve 1968'de Çekoslavakya'yı işgal ederek Batı'da ve diğer yerlerdeki eski taraftarlarını kendisine daha da yabancılaştırdı. Sovyetler Birliği'nin Doğu Avrupa ülkelerine askeri müdahalesini bir kez daha onaylayan 1970'lerin Brejnev Doktrini, eski tip Rus emperyalizminin açık ifadesiydi. Yine eski moda reel politik çizgisinden hareketle, komünizmin enternasyonalizminin gerektiğinde milliyetçiliğe rahatlıkla feda edilebileceğini Çin'le yaşanan kopuş da gösterdi. Komünist ülkelerin kendi içinden bakıldığında bütün belirtiler, sistemin vasat beceri gerektiren işlerin üstesinden gelebileceğine bile artık eğitimli nüfusun büyük bölümünün güvenmediğini gösteriyor.

1917'de ütopyacı umutlarla başlayan deney, 1980'lerde yıpranmış diktatörlükler, iflas etmiş ekonomiler ve maneviyatı bozulmuş kitlelerle sona erdi. Çaresizce reform yapmaya çalışan Sovyet liderliğinin göz yummasıyla, Doğu Avrupa halkları komünist yönetimleri yıkmaya başladı. "Dönüşü olmayacak gibi görünen bir şekilde, tarihteki en büyük siyasi ütopya baştan aşağı tam kendi karşıtına dönüştü."[49] Amerika Birleşik Devletleri'nin başına geldiği gibi, bir zamanların ütopyası komünist Rusya da antiütopya alanına savruldu.

Bu, ütopyanın sonu mudur? Modern zamaların büyük ütopya deneylerinin başarısızlığa uğramasından, yirminci yüzyılın tüm kanlı olaylarından (dünya savaşı, faşizm, Nazi soykırımı ve Hiroşima'dan) sonra, ütopyacı düşünceyi ne besleyip canlı tutabilir? Yirminci yüzyılın sonunda

[48] Crossman, *The God That Failed*, s. 176.

[49] N. Bobbio, 'The Upturned Utopia', *New Left Review*, No. 177, 1989, s. 37

umut kaynağımız nelerdir? Ütopya bir biçimde varlığını korumayı başarsa bile işlevleri ne olabilir? Başlangıçta, More ile, ütopya modern dünyaya bir gündem vermişti. Beş yüzyıl sonra bugün ütopya ne işe yarayabilir?

5
Dünya Haritasında Ütopya



'Uygunsuz ve Yıkıcı' Bir Tür[1]

Ütopya bazen gerçeklerden kaçış olarak görülür. Adeta bize kaygısız hayallere kapılıp gitme olanağı sunmaktadır. Böylesine masum bir denemeye kim itiraz edebilirdi ki?

Ütopya yazarları o halde neden bu kadar güçlükle karşılaşmışlardır? Neden eserleri genellikle ölümlerinden yıllar sonra, ayıklanıp kısaltılmış halde ortaya çıkmıştır? More, çalışmasını hümanist bir *jeu d'esprit* (şaka) olarak geçiştirmeyi becermiş olabilir, fakat takipçileri ütopyacı denemelerinden ötürü zulüm görmüş ve mahpusluk yaşamıştır. *I Mondi* (1553) ütopyasının yazarı Anton Francesco Doni, Venedik yetkilileri tarafından dönek bir papaz olarak alenen suçlanmış ve kenti terk etmeye zorlanmıştır. Campanella, Engizisyonca hapse mahkûm edilmiş ve işkence görmüştür. Campanella'nın eseri *Güneş Ülkesi*, 1602'de Napoli'de hapiste yazılmıştır. Kitap 1623'e kadar

---

Betimleme için bkz. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction*, s. 100n.

basılmamış, basıldığı zaman da kaleme alındığı İtalyancada değil Latincede didik didik edilmiş, radikalliği sulandırılmış bir uyarlamayla yayımlanmıştır.

Harrington'un *Oceana*'sı ilk önce Cromwell'i rahatsız etmişti. Cromwell, eseri ilk önce sansürün, sonra da Restorasyon monarşisinin eline teslim etti. Restorasyon monarşisi, hapse attığı Harrington'un sağlığının bozulmasına sebep oldu. Kepler'in *Dream*'i ve Francis Godwin'in *Aydaki Adam*'ı, yayımlanmalarının yıllarca gecikmesini haklı gösterecek kadar kışkırtıcı bulundu. Cyrano de Bergarac'ın *Diğer Dünya*'sı, yazarın ölümünden sonra, yoğun biçimde sansürlenmiş ve çarpıtılmış bir halde yayımlandı. Tamamlanmış sayılabilecek baskıları ancak yirminci yüzyılda yapıldı. Veiras'ın *Sevaritler Tarihi*, ilk defa yayımlandığı Londra'da başını belaya soktu; eserini *Histoire des Sevarambes* adıyla sürdürdüğü Paris'te de bela peşini bırakmadı. Foigny'nin *Bilinmeyen Australis Kıtasının Yeni Keşfi*, hayali bir basımcının adıyla ve anonim yayımlanmış olmasına karşın, eser yargıçların da gazabına uğradı ve yazarın bir dönem hapse atılmasına sebep oldu. Diderot'nun 1772'de yazdığı ve elyazmasıyla çoğaltılıp yayılan *Bougainville'in Seyahatine Ek* kitabı, herhangi bir basımcı için fazla açık sözlü yazılmıştı ve Devrim'in patlak vermesinden sonra 1796'ya kadar yayımlanmadı. Sade, Devrim için bile fazla keskin dilliydi. Yatak Odasında Felsefe yurtdışında, Londra'da yayımlanmak zorunda kaldı; Sade, *Justine ya da Erdemin Felaketleri*'nden (*Nouvelle Justine*) dolayı hapse mahkûm edildi, sonra da tımarhaneye kapatıldı; 1785'te kaleme aldığı *Sodom'un 120 Günü* adlı kitabı ise yaşadığımız yüzyıla kadar yayımlanmadı.

Ütopya yazarının yaşam alanı genellikle manastır hücresi, akıl hastanesi, hapis oldu. Düşüncelerini, ağdalı, edebi laf canbazlıklarıyla; kendisini de sahte adlarla gizlemek zorunda kaldı. "Belki de hiçbir edebiyat türünde bu kadar

çok eserin anonim veya müstear imzayla yayımlandığı görülmemiştir," diye yazıyor Glenn Negley.[2] Ütopyanın romanın içine yedirildiği ve bir ölçüde de uysallaştırıldığı ve sansürün de her halükârda gevşediği ondokuzuncu yüzyılda ütopya yazarları üzerindeki baskı hafifledi. Ancak yirminci yüzyıl ütopya yazarlarının hâlâ güçlüklerle karşılaştığı oluyordu. Zamyatin'in *Biz* eseri Rusya'da 1920'de yazıldı ve Sovyet yetkililerinin düşmanca tutumu, ilk basımının 1924'te New York'ta İngilizce yapılmasına sebep oldu. Zamyatin'in kendisi de sürgüne gitmek zorunda kaldı. *Biz*, yine New York'ta 1952'de yayımlanana kadar Rusça yayımlanmadı; Sovyetler Birliği'nde ise hiçbir zaman yayımlanmadı. Öte yandan, Orwell de sadece 'ütopyacı' *Homage to Catalonia* (Katalonya'ya Selam) eseriyle değil -her zamanki sol görüşlü yayımcısı Gollancz tarafından reddedilmişti- antiütopyacı *Animal Farm* (Hayvan Çiftliği) ile de sorunlar yaşadı. Bu eser de başlıca üç İngiliz yayımcı (bir de Amerikalı yayımcı) tarafından reddedildi, ta ki -biraz tereddütle de olsa- Frederick Warburg tarafından yayımlanana kadar.

Hem sağda hem solda yer alan kurumlar, ütopyaya düşmanca tavır almışlardır. Ütopya yıkıcı bir biçim olagelmiştir: Ütopyanın 'haritasını çıkarırken' ilk dikkat edilmesi gereken nokta belki de budur. Tam da yazarın niyetine ilişkin o belirsizlik -bu bir hiciv mi? bir arzu tatmini mi? bir eylem çağrısı mı?- yetkilileri mutlak baskı yapmaya kışkırtmıştır. Her ihtimale karşı en iyisi susturmak, diye düşünülmüştür.

Elbette ütopya, ürettiği alternatiflerle kışkırtmaktadır. Ne 'olabilirdi'yi göstermektedir. Fakat yıkıcılığının gerçek kaynağı olan en inatçı uğraşı, toplumsal düzenlemelere karşı eleştirel bir anlatım geliştirmektir. Dolayısıyla, nasıl tüm toplumsal teori ütopyacılığa özenmekteyse, ütopya da

---

Negley, *Utopian Literature*, s. xxii.

aynen belirttiğim gibi[3] bir toplumsal teori biçimidir. Yunanlılardan beri toplumsal teorinin yapmaya çalıştığı şeyi ütopya kendi bildiği yoldan yapmaktadır; güncel -belki de evrensel?- olanın çıkmazını saptayıp çıkış yollarına işaret etmektedir.

More burada da modeli belirledi. Güncel uygulamalara karşı duyduğu öfkeyi göstermek için elimizde *Utopia*'nın 1 Kitabı olmasa dahi, 2. Kitapta yer alan *Utopia* betimlemesi More'un İngiltere'sini mahkûm etmeye yeter. Çağdaş okurlar için aşikâr olacağı üzere her bir noktada *Utopia*'nın olumlu uygulaması, dönemin İngilteresi ve Avrupasının olumsuz uygulamasına işaret etmektedir. Ancak More bununla da yetinmedi. Yaklaşımının taşıdığı özgünlük, o zamanki ahlakçılardan ve hicivcilerden farklı olarak, yapıp edilenleri sağduyulu bir şekilde eleştirmekten tatmin olmamasıydı.[4] Tüm toplumsal hastalıklar tek bir kaynaktan türemektedir: Özel mülkiyet kurumu. Kendinden sonra gelen Marx gibi More da "özel mülkiyet varlığını koruduğu sürece, toplumu sağlığına kavuşturacak bir tedavi uygulamanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını" göstermeye çalışır. Çünkü "bir yerini tedavi etmeye çalışırken diğer yerlerde hastalığı ağırlaştırıyorsun."[5] Hythloday'in hükümdara danışmanlık yapmayı ateşli bir şekilde reddetmesinin nedeni budur. Verebileceği tek samimi tavsiye -özel mülkiyetin ilgası- öyle radikaldir ki zaten kabul görmesi imkânsızdır. Bunun dışında ister danışman dostlarının fikirleriyle uzlaşsın, ister geçici çözümler önermekle yetinsin, ne yaparsa sadece 'çılgınlıklarını onaylamış' olacaktır.[6]

Bkz. yukarıda 2. Bölüm, s. 31.

Bkz. J. H. Hexter, 'The Utopian Vision', s. 126-27; ayrıca 'The Predatory and the Utopian Vision', s. 179-203.

Thomas More, *Utopia*, der. G. M. Logan ve R. M. Adams, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 39.

Utopia, s. 37

Ne var ki yapabileceği bir şey daha vardır. *Utopia*'nın öyküsünü anlatabilir. *Utopia*'lı kurumları anlatabilir. Yani sistematik kötülüğün sistematik tedavisini gösterebilir. Bu, hükümdarlara akıl vermeye alternatif bir uygulamadır. Akıl hocalığı yetersizdir, çünkü hükümdar ne kadar iyi niyetli olursa olsun tek bir kişiden ibarettir ve sorun sistemdedir. Gerçek reformu yaşama geçirebilmek için ne yapmak gerektiğini anlatmak üzere More-Hythloday'in teoriye başvurması gerekir. Bu da, genel kurallardan muhakeme ile çıkarsama yapmak şeklinde olabilir. Ancak More, çıkarsamayı değil, teoriyi uygulamada göstermeyi tercih eder. *Utopia*'nın (ve bir toplumsal teori biçimi veya 'teorik uygulama' olarak ütopyanın) özgünlüğü budur. More, tamamen somut alternatif bir toplumsal düzeni betimleyerek, kötülüklerin ve bunların tedavisinin birbiriyle sistematik iç içeliğini iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda bunu gösterir. Toplumun kurcalanamayacağı ve köklü bir biçimde yeniden inşaya ihtiyaç duyduğu, ancak tek tek sorunların tümüyle yeni bir yaşam tarzı ile çözümlenmiş gösterildiği böylesi bir hayali yeniden düzenlemeyle açıklığa kavuşturulabilir.

Ütopyayı gerçekten yıkıcı kılan bu yeni perspektiftir. Toplumsal teori çoğunlukla toplumsal sorunların sistematik temelini gösterir. Ancak soyut ilkelere yaslanması nedeniyle cazibesi -en azından genelde halkın gözünde- sınırlıdır. Ütopya, çoğu toplumsal teorideki *a priori*, tümdengelimci yöntemi en azından biçimsel olarak tersine çevirir. Kullandığı yöntem -çağdaş bilim felsefecileri arasında hiç de moda olmayan, fakat insanoğlunun sağduyusuna oldukça hitap eden- çoğunlukla elle tutulur, tümevarımcı türdendir.

Uzun tarihi boyunca ütopya, bir yolculuk anlatımı biçimini yitirmemiştir. Mekânda ya da zamanda yolculuk eden kâşif ütopyaya rast gelir. Adam (veya yakın zaman-

larda kadın) genellikle ilk başta oranın sıradan insanlarıyla karşılaşır; onları çalışırken ve eğlenirken gözler, konutlarını ve kentlerini görür. Sıradan insan ve yer manzaraları, toplumun örgütlenme ilkelerinin yolcuya anlatılmasından önce gelir. Bertrand de Jouvenel'in dikkat çektiği gibi, "Ancak bundan sonradır ki bir merkeze getirilir ve coğrafyayı incelemesine olanak veren bu yolculukta çok geçmeden ütopyanın ana yapıtlarını keşfeder' (Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'i bu bakımdan örnek gösterilebilir).[7] Yolcu, ütopya sakinlerinin günlük yaşamlarında etkisini kendi gözleriyle gördüğü genel ilkelerin geçerliliğini ve arzulanabilirliğini aynen bizim gibi kabullenmeye hazırdır. İlk önce gayet düzenli ve güzel bir ortamda mutlu insanların bulunduğu bir tablo belirir; daha sonra tüm bunların nasıl oluverdiği, nasıl işlediği ve -ima yoluyla- yolcunun kendi toplumunda işlemesinin nasıl sağlanabileceğine ilişkin ders verilir.

Teorik düşünme eğilimindekiler arasında soyut kurallar entelektüel uzlaşma doğurabilir; fakat çoğu insan gördüğüne inanır. Ütopya somutlaşmadıkça genel ilkelerin muğlak bir kavrayışından ibaret kalacak iken, somutlaştığı için insanlarda duygusal bir inanç doğurmaktadır. Bu yüzden ütopya, soyut toplumsal teori incelemelerinin ve tezlerinin yayımlanmasına normalde göz yumacak veya aldırmayacak iktidarları -savunulan genel ilkeler aynı bile olsa- endişelendirebilir. Yetkililer *Das Kapital*'i pek de dert etmez; ancak *Ikara'ya Yolculuk* veya *Geçmişe Bakış* veya *Hiçbir Yerden Haberler* başka bir meseledir. Keza, Robert Owen'ın *Yeni Bir Toplum Görüşü* ve Henry George'un *Progress and Poverty* (İlerleme ve Yoksulluk) adlı ütopya sistemleri de yalın ve etkileyicidir. Bu ütopyacı yazıların, Marx'ın herhangi bir yazısından çok daha fazla insanı sosyalizme ikna ettiğini kimse inkâr edemez.

---

de Jouvenel, 'Utopia for Practical Purposes', s. 220.

Ütopyaya Karşı

Ütopyanın, bir zamanlar ayrıcalıklı ve hayranlık uyandıran bir konumun keyfini sürdüğü söylenebilir. Yetkililerin eteklerini tutuştururken yazara toplumsal ve ahlaki yaşamın en önemli meselelerini irdeleme fırsatı veren bir türdü. Ancak bizim yüzyılımızda ütopyaya karşı düşmanlık hemen hemen hiç kesintiye uğramamıştır. İnsanlık ve toplumun doğasına ilişkin temel varsayımları ve uyguladığı temel yöntem nedeniyle saldırıya uğramıştır: Güya ütopya tiranlığa ve totaliterliğe götürmektedir.

Karl Popper, ütopyacılığın yanlış yerleştirilmiş akılcılık olduğunu söyler Popper'e göre ütopyacılık, tüm akılcı siyasi eylemliliğin "ideal devletimizin az çok berrak ve ayrıntılı bir tasvir veya taslağına, ayrıca bu amaca uzanan tarihsel patikanın bir plan veya taslağına" dayanması gerektiğine inanır. Fakat amaçlar bilimsel olarak belirlenemez. Ancak makul insanlar arasında amaçlar üzerine iknaya dönük bir tartışma yürütülebilir. Ütopyacı biçim şiddet doğurur. Nihai amaçları madem bilimsel olarak belirleyemiyoruz, farklı bir dine mensup ve kendileri gibi uzlaşmaz imanlılarla karşılaşan tüm imanlılar gibi ütopyacılar da diğer tüm görüşleri ortadan kaldırmaya çalışacaktır. Kendi ideal devlet görüşünün mutlak doğruluğunu kabul ettirir. "Bu şekilde ütopya mühendisleri her şeye kadir oldukları gibi her şeyi bilen de olmalıdır. "Hatalı akılcılık, devasa makineler üretme ve Ütopyacı toplumsal dünyalar yaratma düşüncesinden büyülenmiştir. Bacon'un 'bilgi iktidardır' ve Platon'un 'bilgelerin yönetimi' bu tavrın farklı ifadeleridir " 'Cenneti dünyada yaratamayacağımızın' farkına varmalıyız. "Uzak ideallerin hayalini kurmayı ve yeni bir dünya ve yeni bir insan için Ütopya tasarılarımız üzerine kavga etmeyi bir bırakabilsek," adım adım somut reformlarla ne çok şey başarabilirdik.[6]

Karl Popper, 'Utopia and Violence', *Conjectures and Refutations: The*

Ütopya, Leszek Kolakowski'ye göre de 'totaliter zora' varır. İnsanlar arasında mükemmel eşitlik ve mükemmel uyum, insan yaşamının kaçınılmaz ve zenginleştirici bir yönü olan çatışma ve çeşitliliğin bastırılmasına götürür.

> Olası bir ütopyacı dünya, insanların yaratıcılıklarını ve özgürlüklerini yitirdiği, insan yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, yani kişisel yaşamın yok edildiği ve insanoğlunun tam anlamıyla mükemmel tatmine ulaşarak kalıcı, sıkıcı bir durağanlığı normal saydığı varsayımına dayanır. Böylesi bir dünya, bildiğimiz haliyle ve tanımladığımız şekilde insan soyunun sonunu işaretlemiş olurdu.[9]

Hem Popper hem Kolakowski kişisel olarak ütopyadan veya ütopyacı saydığı toplumlardan kaçıyordu: Popper, iki Dünya Savaşı arası Almanya'nın 'Nazi ütopyasından', Kolakowski, Doğu Avrupa'nın 'sosyalist ütopyasından' kaçıyordu. Jacob Talmon'un antiütopyası gibi başka antiütopyalar da Nazi soykırımıyla damgalanmıştı. Bu durum,

---

Growth of Scientific Knowledge, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1965, s. 358-63. Benzer itirazlar için bkz. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1944; M. Oakeshott, 'Rationalism in Politics', *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra, 1962; J. Talmon, 'Utopianism and Politics', *Utopia*, der. G. Kateb, Atherton Press, New York, 1971; M. Lasky, *Utopia and Revolution*, Macmillan, Londra, 1976. Sosyolojik bir perspektiften Ralf Dahrendorf, 'Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis', *Essays in the Theory of Society*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968. Antiütopyacı önermelerin iyi birer eleştirel tartışması için bkz. Kateb, *Utopia and Its Enemies*; B. Goodwin, 'Utopia Defended Against the Liberals', *Political Studies*, c. 28, 1980, s. 384-400. Kateb'in söylediği gibi, özellikle de ütopyacı yöntemlere nazaran antiütopyacı duyguları 'en kapsayıcı kitap', Karl Popper'in kaleme aldığı *The Open Society and Its Enemies*, ilk baskı, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1945; ütopyacı amaçların 'en kapsayıcı eleştirisini' Nietzsche yapmış sayılır: *Utopia and Its Enemies*, s. 19.

L. Kolakowski, 'The Death of Utopia Reconsidered', *The Tanner Lectures on Human Values 4*, der. S. M. McMurrin, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 238.

antiütopyacı tutumu sadece felsefi kanaatlerin değil, kendi yüzyılımızın tarihinin de doğurduğunu bize hatırlatıyor. Ütopya, ilerleme ve mutluluğu büyütme düşüncesine bağlıdır. Akla olan inancı ortaya koymuştur. Yirminci yüzyılın hâkim inançları ise bunun tam aksine o inançlarla adeta alay ediyor. İki Dünya Savaşı, kitlesel işsizlik, faşizm, Stalinizm, nükleer savaş tehdidi- tüm bunlar barbarlığın ve akılsızlığın süregelen hâkimiyetini ispatlıyor. İkincisi, çevre katliamından kaynaklanan küresel afet korkusu antiütopyacı damarı kabartmıştır. Dünya toplumu birçoğunun gözünde Morris veya Wells'in ütopyaları için değil Zamyatin, Huxley ve Orwell'in distopya ya da antiütopyaları için hazırlanmaktadır.

Muhakemeye dayanan bir kötümserlikten söz edilebilir.[10] Ütopyanın buradan yola çıkılarak yadsınması ise bambaşka bir şeydir. Antiütopyacılar, insanoğlunun baş edilmez akılsızlığı ve aptallığı olarak gördükleri şeylere gömülerek, bu duyguyu felsefi ve siyasi bir ütopya eleştirisine dönüştürdüler. Bu suretle, ütopya projesi hakkında haksız ve sık sık da bilgisiz varsayımlarda bulunmuşlardır. Genellikle tüm ütopya çeşitlerini bir ve aynı şey gibi görüp bir araya yığmışlardır. More'un veya Morris'in edebi ütopyasının Owen veya Marx'ın ütopya teorisiyle aynı yöne baktığını farz etmişlerdir. Popper'in tüm ütopyaları 'tasarılar' üst başlığı altında ele almasına ve ütopyayı totaliter bir planlama olarak görmesine fırsat veren budur. More gibi eleştirmen ve hicivcilerin niyetleri ile Saint-Simon gibi yapıcı toplumsal teorisyenlerin niyetleri arasında ayrım yapılmamaktadır. Konuyu tartışma tarzlarından yola çıkarak, Popper ve Kolakowski'nin -sözgelimi Platon ve Marx'ı okumuş olmalarından farklı olarak- ütopya okuyup oku-

---

Bu ölçüde gerekçelendirilmiş bir kötümserliğin bugünkü nedenleri üzerinde bkz. Joe Bailey, *Pessimism*, Routledge, Londra ve New York, 1988.

madıklarından dahi emin olmak güçtür. Ütopyanın bir biçim olarak karmaşıklığının ve farklılığının ve türlü şekillerde hem kullanıldığının hem de kullanılabileceğinin ayırdında olduklarını gerçekten de göstermiyorlar.

Ütopyaya karşı çağdaş düşmanlık, genel kabul gören etkili bir ütopyacı görüşle de kısmen açıklanabilir: Karl Mannheim'a borçlu olan görüş. Mannheim'in üstünlüğü bugün bile ütopyaya ilişkin yürütülen teorik tartışmalarda biraz esrarengizdir ve tümüyle yararlı olduğu kesinlikle söylenemez. Mannheim, diğer ütopya kavramlarının birçoğunu göz ardı ederek inatçı bir tutumla ütopyacı düşüncelerin *gerçekleştirilebilirliğine* vurgu yapıyor. Ütopyaların gerçekten de mevcut toplumsal gerçekliği aştıklarını söylüyor. "Koşullara bağlı aşkınlığı olan düşüncelerdir." Ancak bu söylenen, ütopyaların gerçekleşmeyecek hayaller olarak damgalanmaları anlamına gelmez. Mevcut toplumsal düzeni istikrara kavuşturan ideolojiler biçimindeki aynı 'gerçeklik aşkını' düşünce sistemlerini ayrıntılandıran egemen sınıfların tekniği ve bakış açısı işte budur. Lamartine'in deyimiyle, ütopyalar daha çok "*premature* hakikatlerdir" Genellikle 'tekil bir kişinin arzu-hayali' olarak ilk başta incelikle işlenen ütopyalar, sonraları tutkularına ütopyacı yazarların 'bilinçsizce' ve tabiri caizse *premature* katıldığı alt toplumsal grupların programatik taleplerine dahil oluyorlar.

Ütopyalar gerçekten de bazen gerçekdışı ve abartılı umutlar ve beklentiler taşıyabilir. Mannheim, ütopyaların, gerçeği reddetmektense yalnızca uman düşünce sistemlerinin birer ifadesi olarak yine de doğru dürüst ele alınmaları gerektiğini ileri sürüyor. Tarihsel gelişimin baskısıyla ütopyalar, genellikle şimdiye dek bastırılmış gruplar eliyle gelecekteki bir toplum biçiminde uygulanmaya mahkûmdurlar. Liberalizm ve sosyalizm bu türden ütopyacı düşünce sistemleri olarak görülüyor ve Mannheim'in iddiası-

na göre tutuculuk bile, tarihin ilerleyişiyle bir kenara itilen bugüne kadarki egemen sınıfların gözünde militan bir ütopyacı karakter kazanabilir. Bundan dolayı, düşünceler "ütopyacıların hedeflerine uyacak şekilde toplumsal gerçekliğin değişmesini amaçlayan kolektif eyleme esin veriyorsa" diyor Mannheim, o fikirlerin ütopyacı oldukları iddia edilebilir.[1] Böylesi hedefler, gerçekliği ancak doğal ve nihai olarak uygulanabilecek şekilde aşar.

Ütopya düşmanları, Manheim'ın ütopyaya belirlenimci ve tarihsici yaklaşımını minnettarlıkla kaptılar. 1940'larda ve 1950'lerde birçok düşünürün gözünde bizzat Mannheim, tasarımcı kimliğiyle ütopyacıyı, 'plan'a sonsuz inanç taşıyan akılcıyı simgeliyordu. *Man and Society in the Age of Reconstruction* (1940) (Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum) gibi eserler, dünya savaşı öncesi anarşiye dönülmeyecekse sistemli planlama yapılmasının gerekliliği konusunda bastırdı. Böylece Mannheim'ın ütopya savunusu totaliter planlamaya yönelik bir çağrı olarak algılandı ve saldırıya uğradı.

Ütopyayı, toplumsal felsefelerin ileri çekici bir şekilde gerçekleştirilmesiyle ilişkilendirmek konusundaki ısrarı nedeniyle Mannheim, antiütopyacıların elini güçlendirerek uzun vadede daha da büyük zarara sebep oldu. Bu bakış açısıyla ütopya projesinin temeli, yerleşik seçkinlerin muhalefetine karşı kendini ifade mücadelesi veren çağın belirmekte olan 'gelecek yönelimli' eğilimlerinin gerçekleşmesiyle atıldı. Son döneme uygulandığında, bu durum çağın eşitlikçi, insanları bir seviyeye getiren, kolektivist ideallerinin modern ütopyanın bileşenleri olduğunu gösterdi. Ütopya tarihinin önerdiği planlama da ütopyanın aracı olarak burada devreye girdi. Bunların modern ütopyanın temel unsurları olduğu, yalnızca dönemin toplumsal

---

Karl Mannheim, 'Utopia'; ayrıca bkz. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960, s. 173-90.

felsefelerinin birçoğundaki yerleri itibariyle değil, fakat çok daha fazla, o zamanki en ileri toplumsal deneylerde kısmen gerçekleştirilebilmiş olmaları sayesinde görüldü. Mannheim, Roosevelt'in *New Deal*'i ve Sovyetler Birliği'nin kolektif, planlı ekonomisi gibi olgularda günümüz ütopyasının yeni başlayan zaferinin nüvelerini buldu.

İşte antiütopyacıların kâbusu tam da buydu. Antiütopyacı eleştirinin ağırlığı, ütopyanın sığ iyimserlerin sorumsuz hayali olduğu ve imkânsızlığı noktasında değildi: Tam tersine. Onları sarsan, modern ütopyanın fazlasıyla olanaklı olması, Mannheim ve diğerlerinin de gösterdiği gibi, gerçekleşme sürecinde olmasıydı. Bilim, akıl ve demokrasinin modern ütopyası modern dünyaya dönüşüyordu. Ancak ütopyanın gerçekleşmesi, insanlığı özgürleştirmeyi ve insanlığın refahını ve mutluluğunu artırmayı bırakın, görülmedik ölçüde köleliğe ve kısırlığa boğulmuş bir dünya, eski zorbalık biçimlerinin yeni bir kitlesel demokratik siyaset ve hayırsever devlet planlaması maskesi altında geri döndüğü bir dünya getiriyordu. Öyleyse dünya ne kadar az ütopyacı olursa o kadar iyidir. Ütopya aleyhindeki bu durum, Aldous Huxley'in Cesur Yeni Dünya'sının giriş özdeyişi için seçtiği parçada Nicholas Berdyaev tarafından kısa ve öz olarak ifade edildi:

> Ütopyalar en başta zannettiğimizden çok daha fazla gerçekleşmesi mümkün olarak karşımıza çıkar. Şimdi de oldukça farklı yönden sıkıntılı bir başka soruyla yüz yüze geliyoruz: Ütopyaların tanımlayıcı uygulamalarından nasıl kaçınabiliriz? Ütopyaların gerçekleşmesi mümkündür Yaşam, ütopyalara doğru akar. Belki de daha şimdiden yeni bir çağa girmekteyiz; aydınların ve yetişkin sınıfların ütopyalardan kaçınmanın yollarını arayacakları ve ütopyacı olmayan daha az 'mükemmel' ve daha özgür bir topluma dönmeyi hayal edecekleri bir çağa...[12]

N. Berdyaev, 'Democracy, Socialism and Theocracy' içinde, *The End of Ti-*

> Hümanizm, özgürlük ve insan haklarını yücelten ondokuzuncu yüzyılın işlediği suçlarla önceki bütün çağları sollamakla yetinmeyip üstüne üstlük yeryüzünde yaşamı tümden yok edecek araçları hazırlamayı da becermiş yirminci yüzyıla dolu dizgin neden aktığını bir durup düşünme,

vaktimiz gelmemiş midir,[13] diye Rus yazar Nadezhda Mandelstam sorguluyor.

Ondokuzuncu yüzyıl ideali ütopya, yirminci yüzyıl dünyasının antiütopya gerçeğinin yolunu açmıştı. Kolakowski bunun da ütopyanın kendisine uygulanabilir siyasi bir hedef koymasından kaynaklandığını ileri sürdü. Ütopya, 'mükemmellik hayalinin' ötesine geçerek canlı bir gerçeklik kazanmak istiyordu:

> Bir ütopyacı görüş, siyasi bir deyime çevrildikten sonra uyduruklaşır veya kendisiyle çelişir; eski adaletsizliğe yeni adlar takar Ütopyalar dünyanın sonunu getirecek özgün bir teknoloji, cennetin kapılarını zorlayacak bir teknik araç geliştirdiklerine savunucularının kendilerini inandırabildiği ölçüde ideolojik olarak zehirli hale gelmiştir.[14]

Hemen bütün antiütopyacıların gözünde devrimci sosyalist ütopya, bu ideolojik zehirin modern zamanlardaki esas taşıyıcısıdır. Geleneksel Marksizmin ütopyacılığa duyduğu antipatinin bedeli, ütopyacı olarak görülen Marksizme duyulan burjuvaca bir antipati ile ödenmiştir. Sosyalist ütopyayı gerçekleştirme girişimi bir cezaevi yaratmıştır, daima

---

me, çeviren D. Attwater, Sheed, Londra, 1933, s. 188. Çevirisini biraz değiştirdim. Antiütopyacıların temel itirazını bu görüşün özelliği iddiası üzerine bkz. Kateb, *Utopia and Its Enemies*, s. 13-14; ayrıca bkz. G. Woodcock, 'Utopias in the Negative', *Sewanee Review*, c. 64, 1956, s. 82; E. Weber, 'The Anti-Utopia of the Twentieth Century', *South Atlantic Quarterly*, c. 58, 1959, s. 440-41.

N. Mandelstam, BBC *Radio* 3, 18 Ocak 1981.

Kolakowski, 'The Death of Utopia Reconsidered', s. 240, 242.

yaratmaya da mahkûmdur. Sovyetler Birliği bunun en bariz örneğidir. Arthur Koestler o parlak antiütopyacı *Gün Ortasında Karanlık* (1940) romanında işte bunları söylüyordu. Nasıl ki Stalinizm bu mahkûmiyeti doğurup pekiştirerek 1940'larda ve 1950'lerde birçok Batılı aydının sosyalist ütopyayı yadsımasına yol açtıysa, 1980'lerde Doğu Avrupa'da komünizmin gözle görülür çözülüşü de birçoğuna bizzat ütopyanın nihayete erdiğinin işareti olarak gözüktü.

Modern ütopya sosyalist ütopyadır. Uygulamaları ne olursa olsun, sosyalizmi en üstün değer ve nihai hedef olarak bayraklaştıran toplumlar var olduğu sürece, sosyalist ütopya uyandırdığı sempatiyi ve desteğini yitirmez. Batılı aydınların Doğu Avrupa devletlerine eleştirisi acımasızdı, fakat kendini bir tür sosyalizme adamış toplumların varlığı, sosyalist ütopyanın inandırıcılığını hiç kuşkusuz güçlendiriyordu. Ancak bir kere bu toplumlar sosyalizmi yadsıdıktan, kendi halklarının saygısını açıkça yitirdikten sonra sosyalist ütopyayı ayakta tutacak hiçbir şey kalmadı. Hem Doğu'da hem Batı'da ütopya denince akla sosyalist ütopya geliyordu. Kaderleri ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı gözüküyordu. Bu yüzden her yerde, 1989 sonu ve 1990 başındaki o olağanüstü aylarda Doğu Avrupa'nın siyasi sistemleri parçalanırken (ve 1989 Haziranında Pekin'deki Tiananmen Meydanı'ndaki kanlı katliamı takiben) ütopyanın ölümünü ilan eden sesler duyuldu. En yüksek perdeden sesler yine Doğu Avrupa'dan, Çekoslavakya'nın komünizm sonrası yeni seçilen devlet başkanı Çek oyun yazarı Vaclav Havel gibi yazarlar ve aydınlardan geliyordu. En azından sosyalist toplumlar antiütopya hayalini hâlâ taşıyabileceklermiş gibi görünüyor iken sosyalist sistemin çözülüşüyle birlikte, icadından neredeyse yarım binyıl sonra ütopyanın bizzat iflas ettiği her yerde ilan edildi.[15]

Bkz. örneğin, N. Bobbio, 'The Upturned Utopia', *New Left Review*, No. 177, 1989, s. 37-9; ve başka bir açıdan F. Fukuyama, 'The End of History?' *The*

Ütopyacılığa ilişkin en saygın değerlendirmelerinden birinde Oscar Wilde şöyle yazıyordu:

> Ütopyayı içermeyen bir dünya haritasına göz atmaya bile değmez, çünkü İnsanlığın dönüp dolaşıp demirlediği toprakları dışarıda bırakmış olur. İnsanlık oraya vardığında dışarı bakar ve daha iyi bir ülke görüp yeniden yelken açar. İlerleme, Ütopyaların gerçekleşmesidir.[16]

Tam da bu ifadenin içtenliği, taşıdığı anlamı belirsizleştirecek ölçüde kafamızı allak bullak etmiştir. (Bu sözler tesadüfen Wilde'ın sanata ve güzelliğe adanmış gelecekteki bir toplumu övgülerle bezediği sırada dile getirilir.) Bunu kelime anlamıyla mı, yani bir ilerleme biçimi olarak ütopyaları pratikte gerçekleştirmeye yönelik bir eylem çağrısı olarak mı anlamalıyız? Eğer öyleyse bu antiütopyacıların en büyük korkularını depreştirir ve görmezden gelemeyeceğimiz şiddette ütopya eleştirilerine sebep olur. Siyasi bir proje olarak ütopyaları gerçekleştirme girişimi tehlikelerle doludur. Olsa olsa ütopyacı görüşe ancak hafifçen -o da yüzeysel özellikleriyle- benzerlik taşıyan bir toplum yaratabilir. En azından ütopyanın tersini, otoriter bir disiplin altındaki antiütopyayı yaratacaktır. Ondokuzuncu yüzyıl Amerikalı topluluklardan yirminci yüzyıl sosyalist toplum-

---

National Interest, Yaz 1989, s. 3-18. 1989 sonları ve 1990 başlarında Batı Avrupa ve Kuzey Amerika basınında aylar boyunca 'ütopyanın ölümü' ilan edilip durdu. Bkz. örneğin P. Jenkins, 'The Death of a Modern Creed', *The Independent*, 6 Şubat 1990. Doğu Avrupa'da ütopyanın ölümü üzerine bkz. W. Lepenies, 'Melancholy of Utopian Shadows', *Times Higher Education Supplement*, 12 Ocak 1990; J. Lloyd, 'Letter from Prague', *Samizdat*, No. 8, 1990, s. 26.

Oscar Wilde, 'The Soul of Man Under Socialism' (1891), *De Profundis and Other Writings*, der. Hesketh Pearson, Penguin Books, Harmondsworth, 1973, s. 34.

larına kadar kendini öyle gören tüm ütopyacı toplulukların ve ütopyacı toplumların deneyimidir bu.

Ütopyacı kavramlar siyasette ve ilerlemede vazgeçilmezdir; onlarsız siyaset ölü bir alandan, amaçsız ve vizyonsuz bir araçsallıktan ibarettir. Ancak bu, ütopyaları eylem tasarılarıymış gibi ele almaktan oldukça farklıdır. Ütopyayı tam da bu şekilde ele almaları nedeniyle antiütopyacıların hanesine puan yazılmaktadır. Sosyalist ütopyayı gözden düşüren ve sosyalist deneylerin gözle görülür iflasını ütopyanın iflasıyla eşdeğer kılan, tasarım anlamındaki ütopya kavramıdır. Uygulanabilir toplumsal projeler olarak Mannheimcı ütopyalar kavramının yasası budur. Owen ve Fourier gibi ütopyacı toplum teorisyenlerinin daha hayali kaçan beklentilerinden bazılarını tekrarlar.

Ütopyacıların anlam daraltıcı bu indirgemecilikle de meşgul olması, ütopyacı mirasın zenginliğinin ve çok biçimliliğinin inkârı anlamına gelir. Ütopyalar, siyasi programlar dışında başka yollarla da ilerlemeye katkı sunabilirler (ve Wilde'ın kendi yüklediği anlam ve verdiği örnek elbette ki budur). Ütopyanın toplumsal teoriyle ilişkisi karmaşık ve birçok biçim ve düzey aracılığıyla kurulmuştur. Edebi bir tür olarak kendine özgü duruşu, siyasetin ve toplumun gerçek dünyasına hem oldukça mesafeli hem de oldukça samimi oluşundan kaynaklanır. Bu da ona, yerinde bir deyişle 'trajikomik' bulunan melez niteliği verir.[17]

Ütopya yazarı iki dünyada yaşar. Dolayısıyla çift görüşlüdür. Bazen öfkeli veya acımalı bir edayla, ama genellikle kendi dünyasının aptalca ve fuzuli işlerine bakıp eğlenme hevesiyle ütopya zirvesinden aşağıyı seyreder. Kendi dünyasından, idealin erişilemezliğinin trajik duygusuyla da yukarı bakar. Hayalinde inşa ettiği ütopya, imgeleminin dışında yaşadığı ille de kusurlu olan dünyadan, yani kendi

---

Bkz. Gerber, *Utopian Fantasy*, s. 131-2.

toplumundan çağrışımlarla renklendirilmiş mükemmel bir dünyadır. Ancak bu dünyalardan birinin diğerine uyum sağlamaya zorlanabileceği ya da zorlanması gerektiği şeklinde gereksiz bir anlayış da söz konusu değildir. Ütopya, en azından teorik idealden uygulamaya geçişte zorunlu olan yeniden yorumlama ve düzenleme olmaksızın *eutopia* haline gelemez. More, hümanist arkadaşlarına yazdığı bazı mektuplarda ve *Utopia*'ya eklediği Utopialı şiirde bu fikri işledi. Ancak durduğu yerden eser, Tudor İngilteresinin Utopia'ya dönüşebileceğini More'un gerçekten düşündüğü görüşüne pek arka çıkmamaktadır. Belki de bu dengeyi en mükemmel kuran, birbirlerini yansıtmalarına karşın her iki dünyanın birbirine gülünç bir biçimde uzak kaldığı ve baştan sona traji-komik havada geçen Swift'in *Gulliver'in Gezileri*'dir. Modern toplumsal teorinin etkisini daha fazla gösterdiği yakın zamanlardaki edebi ütopyalarda *eutopia*cı çaba güçlenmiştir. Sözgelimi Bellamy'nin *Geçmişe Bakış* ve Skinner'in *Walden Iki* eserlerinde buna rastlanır. Fakat edebi ütopyayı en iyi karakterize eden ideal ve gerçek arasındaki yüksek gerilim, ününe karşın Wells'in *Moden Ütopya*'sında ve hepsinden çok Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'inde hâlâ ağırlığını korumaktadır.

Edebi ütopyada nasıl ise, ütopyacı toplumsal teoride de -daha kararsız da olsa- öyledir. Saint-Simon, Owen, Fourier, Marx ve Engels'in eserleri uygulamaya dönük birçok öneri içerir. Fakat bunlar, bugünün toplumunu yargılamak için eleştirel bir ölçüt sayılabilecek gelecekteki -ideal bir devrimden başka- ideal bir toplum perspektifi de taşırlar. Bunun gerçekten ulaşılabilir olup olmadığı, ikilem içeren bir soru ve kesinlikle tartışmalı bir meseledir. Fakat bu durum onun faydasını yadsımaz. Eleştirel işlev, yapıcı işlev kadar değerlidir.

Sosyalist ütopya, bu konuyla ilgili bir sorundur. Zygmunt Bauman, inandırıcı bir şekilde sosyalizmi 'kapita-

lizmin karşı kültürü' olarak gördüğümüzü ve daha da kötüsü modern toplumun karşı kültürü saydığımızı ileri sürmüştür.[18] Sahip olduğu şartlar modern toplumun niyet ve vaatlerini netleştiren 'faal bir ütopyadır' Sosyalizm 'eşitlik, özgürlük ve kardeşlik' sloganını alıyor ve sadece bir azınlık için değil toplumun geniş kitleleri için bu idealleri gerçekleştirmek üzere neler yapılması gerektiğini gösteriyor. Bu ideallerin tam anlamıyla gerçekleştirildiği bir alternatif toplum inşa ederek bunu yapıyor. Ancak gerçekleştirilmeleri, ütopyacı bir izdüşüm biçimini alıyor. Böylesi bir ütopyanın, hele bu biçimde veya bu ölçüde, ille de uygulanabilir olması gerekmiyor. Yahut sosyalist ütopyaya eksiksiz uygulanmayı amaçlıyormuş gibi ele almak gerekmediğini söylemek belki de daha doğrudur. O, modern topluma yönelik kapsamlı ve eleştirel bir perspektif edinerek ütopyacı ya da 'karşı kültürel' rolü gerektiği şekilde oynar.

> Tüm karşı kültürler gibi modern sosyalizm, hem muhalefet ettiği hem hizmet ettiği toplumla ilişkili üçlü bir işlev üstlendi: Toplumun bu noktaya, vaadini gerçekleştirmesi sayesinde gelmeyi başardığı yalanını ifşa etti; vaadin daha iyi yerine getirilme olasılığının bastırılmasına ya da örtbas edilmesine direndi; ve potansiyelini çok daha güçlü bir şekilde ortaya çıkarmak üzere toplumu iteledi... O toplumu eleştirerek ve teşvik ederek sürekli hareket halinde tutmak suretiyle ve o ana kadar keşfedilmemiş yeni seçeneklere işaret ederek modern vaadini daha iyi, daha zengin, daha mutlu bir toplum beklentisini canlı tuttu.[19]

---

[18] Z. Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, Alien and Unwin, Londra, 1976, s. 47; ayrıca bkz. Bauman, 'From Pillars to Post', *Marxism Today*, Şubat 1990, s. 20-25.

[19] *Ibid*, s. 20.

Bugün Doğu Avrupa'da -ve sırası geldiğinde Batı Avrupa'da- sosyalizmin çıkmazı, sosyalist ütopyanın çürüdüğü şeklinde algılanmamalıdır. Hele ütopya söz konusu ise bu, çok daha az geçerlidir. Ütopyanın çeşitli uygulamalarla ete kemiğe büründüğü varsayımı, ütopyanın kendisinden ayrı tutulmalıdır. Marx'ın ütopyaları küçümseyici, fakat hatalı yorumlayışı gibi "yarının lokantalarına reçeteler" yazmaktan veya parti manifestoları kaleme almaktan öte yapacağı daha çok iş vardır.

Hicvedebilir ve eleştirebilir; önkabulleri ve beklentileri aydınlatabilir; toplumsal yaşama uygulanabilecek yeni düzenlemeleri denemek üzere fikirsel deneyler yürütebilir; gerçekleşme kurgusunun ikna gücüyle bizi cezbeden gelecekteki toplum resmine umut verici eğilimleri seçip, planlayıp yeniden işleyebilir. Tam da aşırılığı ve tek yönlülüğü nedeniyle ve verdiği mesajın etkisi ve sadeliği sayesinde, "değerleri tazelemekle ve toplumdaki izdüşümlerini yenilemekle" kalmaz, topluluğun yaşamına yeni değerler de aşılayabilir.[20] 'Umut ilkesini' canlı tutabilir.[21] "İlkesel olarak, geçici ve yerel düzeyde inanılmaz değişimlerin gerçekleşebildiği ve gerçekleştiği" konusundaki ısrarıyla, "tarihsel değişimin doğasını hatırlatan hayali bir pusula" hizmeti görebilir.[22] Bu değişime de 'arzulama eğitimi' yoluyla katkıda bulunabilir. Tutkunun önünü açabilir, çünkü ütopya, "arzuyu arzulamayı, daha iyisini arzulamayı, daha fazlasını arzulamayı ve her şeyden çok farklı bir tarzda arzulamayı öğretebilir."[23] Genel olarak ütopyada böylesi bir uğraş açık uçlu olabilir: Köklü bir şekilde farklı,

---

[20] H. J. N. Horsburgh, 'The Relevance of the Utopian', *Ethics*, c. 1957, s. 136-37
Ernest Bloch, *The Principle of Hope*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
Raymond Williams, *The Year 2000*, Pantheon Books, New York, 1983, s. 13, karşılaştırınız. Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, s. 2.
M. Absensour, aktaran E. P Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, Merlin Press, Londra, 1977, s. 791.

bambaşka herhangi bir şeyin arzulanması. Ancak ütopya bizi geleceğin somut, özgül biçimlerine de yönlendirebilir. Ütopya, Wells'in iddia ettiği gibi geçmiş, bugün ve hayali bir gelecekte insan uygarlığının ahenkli 'Toplumsal Fikri'ni gerçekleştirmeye yönelik tüm girişimlere odaklanan bir sosyoloji biçimi, başka bir deyişle 'bilginin hayali sunumu' olabilir.[24]

Kısacası, ütopyanın sınırsız bir kullanım sahası vardır.[25] Filozofların, şairlerin, siyaset teorisyenlerinin, romancıların, sosyologların, bilim insanlarının, ilahiyatçıların, mimarların, kent plancılarının ve devlet adamlarının ilgisini çeken bir düşünme tarzıdır. Bir o kadar düşünsel disiplin de inceleme maksadıyla konuya eğilmiştir. Dahası, zaman içinde biçimleri ve işlevleri çok değişmiştir Modern ticaret ve modern bilimin başlarda estirdiği rüzgâra ilişkin bilimsel incelemelerde ahlakçılar ve siyaset teorisyenleri tarafından bir biçimde kullanılmıştır; başka bir biçimde ise, yeni sınai toplumun sorunlarını inceleyen gerçekçi romancılar tarafından değerlendirilmiştir; ve daha başka bir biçimde ise, ileri sınai ve sanayi-sonrası toplumun toplumsal ve psikolojik koşullarına karşılık bilimkurgu yazarları tarafından kullanılmıştır. Farklı zamanlarda ve farklı şekillerde toplumsal teoride, daha güçlü bir toplumsal olanaklar duyumu yaratmıştır.

H. G. Wells, 'The So-Called Science of Sociology', *An Englishman Looks at the World*, Casseli and Co., Londra, 1914, s. 192-206; ayrıca bkz. K. Kumar, 'Wells and the So-Called Science of Sociology', *Wells Under Revision*, der. P. Partrinder ve C. Rolfe, Associated University Presses, Londra ve Toronto, 1990, s. 192-217

Başka kullanımları için bkz. F Bloch-Lainé, 'The Utility of Utopias for Reformers', Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, Goodwin ve Taylor, *The Politics of Utopia*, s. 207-25; A. Hacker, 'In Defense of Utopia', *Utopias: Social Ideals and Communal Experiments*, der. P. E. Richter, Holbrook Press, Boston, 1971; T. Kitwood, '"Utopia" and "Science" in the Anticipation of Social Change', *Alternative Futures*, Yaz 1978, s. 24-46.

Dolayısıyla ütopyacılığın tekil ve sıradan herhangi bir damarı -ister savunma ister saldırı amaçlı olsun- ayrıcalıklı tutulamaz. Ancak bu, özellikle ütopyanın çağdaş düşmanları için geçerlidir. Ütopya çeşitlerinin tekil ve birörnek bir kalıpta harmanlanmasıyla uğraşan onlardır. Geçekten de ütopyacılık sık sık Marksizm ile aynı kefeye konur. Antiütopyacılar, bir 'ütopyacı mantık' türü veya modeli ya da buna benzer bir karışım yaratmak suretiyle en şiddetli saldırılarını düzenleyebilmişlerdir. İddiaya göre böylesi bir mantık zorbalığa ve teröre yönlendirir. Bu iki yüzlü tutum karşısında, sözgelimi Stalinizm yüzünden sosyalist ütopyayı suçlamanın Engizisyon yüzünden Hıristiyanlığı suçlamaya benzediğine işaret etmenin pek bir faydası yoktur.

Ütopyanın Geleceği

Kendi yüzyılımızda en güçlü akımın antiütopyacılık olduğu inkâr edilemez. Önceki yüzyılın bitiminde Bellamy, Morris ve Wells'in ütopyalarına benzer bir tarzda eğitimli kamuoyunun ilgisine hâkim olacak bir büyük ütopya yazılmamıştır. Kamuoyunda tartışılan metinler asıl olarak antiütopyalardır: *Cesur Yeni Dünya*, *Gün Ortasında Karanlık*; *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*.

Antiütopya, içeriğiyle olmasa bile biçimiyle elbette ki ütopyaya borçludur. Mükemmelleşmiş toplumunun -mükemmel kâbus toplumunun- hayali tablosu, işlerin ütopyacı tarzda görülmesiyle varlığını sürdürür. Ütopya, -en azından genel olarak- antiütopyanın meydan okumasıyla yeni bir ivme yakalayabilir. Kimilerine göre sonraki aşamalarına damga vuran 'saf iyimserliği' reddetmeye zorlanmaktadır.[26] Modern ütopyanın en azından bazı özellikleri-

[26] Gerber, *Utopian Fantasy*, s. 132.

ni gerçekleştirdiğini adeta hisseden bir çağda, kendi anlamını ve işlevini sorgulamaya itilmektedir.

Dahası antiütopya, yakamızı bırakmayan, ütopyayı nasıl okuduğumuz sorununa, onu ne olarak ele aldığımız meselesine dikkat çekerek faydalı olmaktadır. Morris'e göre Bellamy'nin *Geçmişe Bakış*'ı bir antiütopyaydı. Huxley de Wells'in *Men Like Gods*'undan (Tanrılara Benzeyen İnsanlar) antiütopyacı bir anlam çıkardı. Fakat Huxley'in kendi *Cesur Yeni Dünya*'sı bazı çağdaş hazcılarca (hedonistlerce) ütopya olarak değerlendirilmiştir; Huxley ise *Cesur Yeni Dünya*'nın tekniklerini *Ada*'da ütopyacı amaçlara yönelterek ütopyayı el çabukluğuyla antiütopyadan çekip almıştır. Kısa bir süre önce davranışçı psikolog B. F Skinner de (öfkeye kapılan birçok çağdaşımızın şeytani bir antiütopya olarak okuduğu ütopya) *Walden Iki*'de aşağı yukarı aynı şeyi yapmıştı. Ütopya ve antiütopya birbirlerini yansıtan görüntülerdir. Her biri farklı şekillerde ve farklı zamanlarda okurları -hatta aynı okuru bile- etkileyebilir. William Morris bir zamanlar, "ütopyayı güvenli bir biçimde okumanın tek yolu, yazarının doğasının dışavurumu olduğunu hesaba katmaktır," demişti.[27] Bu çok yerinde bir nasihattir, fakat okurun doğasını hesaba katmamaktadır.

Buna rağmen, antiütopyayı nasıl okursak okuyalım, bu yüzyılın önemli bir kısmında edebi ütopyanın yaşam mücadelesi vermek zorunda kaldığı bir gerçektir. Ortada bir nitelik sorunu yoktur. Son yüz yıldır, muhtemelen önceki hiçbir yüzyılda yazılmadığı kadar çok ütopya yazılmıştır. Bu, büyük oranda kitlesel yayıncılığın büyümesi ve özellikle popüler tarzda bilimkurgunun gelişimi sayesindedir. İleride göreceğimiz üzere, ayrı ele alınmayı gerekti-

W Morris, 'Looking Backward', *The Commonweal*, 22 Haziran 1889; M. Morris, *William Morris: Artist, Writer, Socialist*, 2 c., Basil Blackwell, Oxford, 1936, c. 2, s. 502.

ren ütopyalar da yazılmıştır; fakat bunların çoğu, yazar ve yayıncının ütopya ortamını üstü kapalı bir satış albenisi olarak kullandığı, aynı tornadan çıkmış bilim kurgu öyküleridir.[28]

Ütopyacı toplumsal teori için durum biraz daha iyidir. Yüzyıl ortasında Marksist felsefeci Ernst Bloch, Marksizm içinde ütopyanın itibarının iadesi ve genel olarak insan kültüründeki yaşamsal 'umut ilkesi'nin bir ifadesi olarak ütopyanın öneminin tanınması için ateşli (ve çok ciltli) itirazını üretti.[29] Marksizmin ütopyacılığa geleneksel düşmanlığı soldan başka düşünürleri de üzmüştür ve bunlar, düşüncelerine ütopyacı bir boyut katmaya çalışmışlardır. Önde gelenleri arasında Wilhelm Reich ve Herbert Marcuse gibi 'Freudo-Marksistler' vardır.[30] Jurgen Habermas da, özgür ve eşit bireyler arasında iletişimsel akılcı söylem *(rational communicative discourse)* için zorunlu şartları ifade eden 'ideal hitabet koşulu' tanımında, toplumsal ilişkilerin ütopyacı modeline yaklaşan bir anlatıma yer vermiştir.[31] Edward Thompson'un William Morris'e ilişkin olağanüstü değerlendirmesi vardır. Burada vardığı sonuca göre, ortodoks Marksizmin Morris'i küçük görmesi,

> sonraki Marksist gelenekte hayali ütopyacı yetilerin ikincil plana itilmesi sorununu bütünüyle kapsar: Ahlaki bir bi-

---

[28] Bkz. örneğin popüler ve saygın bir bilimkurgu yazarı olarak F. Pohl'un eseri *Jem*, Bantam Books, New York, 1980. Bilimkurgu ve ütopya üzerine bkz. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction, passim*; R. Williams, 'Utopia and Science Fiction', *Problems in Materialism and Culture*, Verso, Londra, 1980; T. Moylan, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Methuen, New York ve Londra, 1986; P. Parrinder, *Science Fiction: Its Criticism and Teaching*, Methuen, Londra ve New York, 1980, s. 76-82.

E. Bloch, *The Principle of Hope*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

Bkz. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, s. 393-401.

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 c., Beacon Press, Boston, 1984-86.

> lincin veya arzuyu ifade etmekte kullanılacak bir kelime dağarcığının bile olmayışı; gelecekten biraz da olsa izlenimler yansıtmayı beceememesi; hatta bunlar yerine işlevselcilerin -iktisadi büyümenin azamileştirildiği- dünyevi cennetine dönme eğilimi.[32]

Ütopyanın toplumsal teoriye teşvik edilmesinin belli bir etkisi olmuştur, ancak işin doğrusu fazla değil. Bunun nedeni, kısmen ana sosyalist akımdan tecrit olmasıdır. Sosyalistler, ütopyacılığa karşı çıkmaktan -sosyalizmin ütopyadaki kökenlerine karşın ve bunu yadsıyarak- kolay vazgeçmezler. Ütopya, en fazla Marksist gelenek içerisinde sistematik ehlileştirilmeye maruz kaldığı için, bu gelenek ve geleneğin sosyalist hareket genelindeki marjinalliği, genellikle çağdaş toplumsal teoride de etkisinin görece zayıf olması anlamına gelmiştir.

Mannheim'ın aralarında köprü kurma çabasına karşın, ütopya için sosyalist hareketler şart değildir. Bir ütopyalar sosyolojisi, toplumda belirli gerilim ve çatışma dönemleri ile bazı önemli ütopyaların ortaya çıkışı arasında kaba birtakım bağlantılar kurabilir. Mesela onyedinci yüzyılın başları ile ondokuzuncu yüzyılın sonlarının Avrupası için bu geçerli olabilir. Ne var ki onaltıncı yüzyıldan beri Batı tarihi aslında bütünüyle bir kriz devridir. Keza ütopya üretimi de, dönem boyunca bazı dalgalanmalarla birlikte hemen hemen sürekliliğini korumuştur. Herhangi bir ütopyanın ortaya çıkışı ile toplumsal bağlamı arasında işe yarar bir nedensellik ilişkisi kurmak olanaksızdır. En fazla belirli ütopyaların kabulünün (ya da kabul edilmeyişinin) toplumsal nedenlerini ve belirli toplumsal hareketlere fayda-

---

Thompson, *Morris*, s. 792 ve karşılaştırınız. P. Anderson: 'Yaratıcı tüm sosyalist düşüncenin ütopyacı bir boyut taşıması muhtemeldir.' 'Utopias', *Arguments within English Marxism*, New Left Books, Londra, 1980, s. 175n. Son dönemden iyi bir örnek olarak atıfta bulunduğu eser, R. Bahro'nun kaleme aldığı *The Alternative in Eastern Europe*, New Left Books, Londra, 1978.

larını keşfedebiliriz. Bellamy'nin *Geçmişe Bakış*'ının ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Amerikalı Popülistler tarafından hevesle benimsenmesi buna iyi bir örnektir.

Fakat ütopyanın herhangi bir sebeple zayıf düştüğü ve marjinal kaldığı bir dönemde toplumsal hareketler ütopyacı itkiyi sürdürmekte, hatta ütopyayı canlandırmakta bile rol oynayabilir. Toplumsal hareketler, ütopyaların doğrudan ürünü olmasalar da ütopyaya ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden ütopyaya ilişkin her tür belirtiyi memnuniyetle karşılar, hedeflerine ulaşmada değerli bir destek olan ütopyaları geliştirmeye çalışırlar. Hiç kuşkusuz yirminci yüzyılın sonlarına yaklaşırken, en canlı ütopyacılık akımları son zamanların sınai toplumunun yeni sorunlarına cevaben ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler içerisinde görülür.

Bunların başlıcası feminizmdir. Feminist hareketin son zamanlarda içinde bulunduğu evre, kadınların daha önce görülmedik sayılarla iş dünyasına nüfuz edişine çok şey borçludur. Kadın-erkek ilişkileri, çocuk bakımı, ev işlerinin ayarlanması gibi yeni sorunlar türemiş ve bu değişimleri yorumlamak ve onlara uyum sağlamak adına bir hareket doğurmuştur. Hareketin kültürel dışavurumları, derinlikleri ve yoğunluklarıyla dikkate değerdir. Bunlar arasında feminist oyunlar, şiirler, resim ve müzik vardır. Feminist romanlar da buna dahildir Hepsinin ortasından da yeni bir feminist ütopya türü serpilmiştir.

Kadınların ütopyaya kanlarının kaynaması belki de kaçınılmazdı. Başka nerede özgür ve eşit olabilirlerdi? Tarihte hiçbir bilindik toplum onlara erkeklerle somut veya sembolik eşitlik sağlamadı. Eski ütopyalarda bile, konumları katı bir biçimde erkeklerinkinin gerisinde kaldı.[33] İlk

---

Bkz. L. T. Sargent, 'Women in Utopia', *Comparative Literature Studies*, c. 10, 1973, s. 302-16; E. H. Baruch, '"A Natural and Necessary Monster":

feminist ütopyalardan biri de zaten Edward Bellamy'nin oldukça popüler *Geçmişe Bakış* eserinde kadınların resmedilişine ateşli bir yanıt olarak doğdu. Bellamy'nin kitabından esinlenen Ulusalcı hareketin üyesi Amerikalı feminist ve sosyalist Charolette Perkins Gillman, dengeyi kadınlar lehine düzeltme ihtiyacı duydu. L.H. Morgan'ın ilkel toplumlar üzerine çalışmasından yararlanarak yazdığı kendi ütopyası *Herland* (1915), önceki bir tarihte erkeklerden kurtulmuş kadınların coşkulu bir döllemesiz doğum yaptıkları, ilişkilerin ölçülü ve yumuşak olduğu bir anaerkil toplumu resmediyordu.

Gilman'ın örneği bulaşıcı olmuş olmalı. Son dönemlerdeki feminist ütopyalar arasında, Joanna Russ'un *The Female Man* (1975) (Dişi Adam) eserindeki ütopyacı toplum Whileway de erkekler olmadan mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmektedir; Sally Gearhart'ın *The Wanderground*'unda (1980) ise makineleşmiş kentlerin patronu erkeklerdir; ancak kırsalda sadece hemcinslerinden oluşan topluluklar kurmuş ve aralarında telepati, telekinesis, hatta uçma yeteneği geliştirmiş kadınlar karşısında çaresizdirler. Marge Piercy'nin *Woman on the Edge of Time* (1976) (Zamanın Kıyısındaki Kadın) eserinde erkekler eşit bir konumda mevcuttur; fakat Piercy'nin gelecek toplumu, *Cesur Yeni Dünya*'daki laboratuvar üretim tekniklerinden ödünç alarak kadınları sadece doğumdan kurtarmakla kalmamış, kadınlarla birlikte erkeklerin annelik sevincini ve özenini deneyimlemelerine olanak vermiştir. ("Hepimiz anne olduk. Her çocuğun üç annesi var.")

Bu görüşlere esin kaynağı olan enerji, tam tersine de esin kaynağı olmuştur: Feminist antiütopya. Margaret Atwood'un *Handmaid's Tale*'nde (1986) (Damızlık Kızın Öyküsü) kadınlar erkeklerin kölesidir, ya bir süs konu-

---

Women in Utopia' *Alternative Futures: The Journal of Utopian Studies*, c. 26, 1979, s. 29-48.

munda ya da yalnızca üreme makineleri olarak... Genelde olduğu gibi burada da antiütopya, mevcut kalıpların yoğunlaşması ve izdüşümü olarak biçimlenme eğilimindedir. Bundan dolayı feminist ütopya, kadınların şimdiki konumunu aydınlatabilmek için genellikle belirgin bir antiütopya içeriyor. *Dişi Adam*, kadınların dört farklı gelecek alternatifini hafif bir tarzda irdeliyor. En azından ikisi, cinsel eşitsizlik ve küçümsemeler üzerine kurulu distopyalar. *Zamanın Kıyısındaki Kadın* içinde de alternatif bir geleceğe göz atılıyor: Kozmetik ameliyatlarla durmadan tipleri değiştirilen kadınların erkekler için ücretli fahişeler olarak var olduğu, paranoyak, iktidar düşkünü, devasa eşitsizliklerle dolu ve büyük bir sömürüyle malul bir dünya. Ursula Le Guin'in *Mülksüzler*'i (1974), eşitlikçi bir ütopyayı, bugünkü Batı toplumunun gerçekliğinin çok benzer bir taklidi olan bir antiütopya ile karşılaştırır. Ütopyada kadınlar siyasette, işte, evlilikte ve eğitimde erkeklerin eşitidir; antiütopyada kadınların enerjisi servet sahibi ve güçlü erkeklerin iyiliği için verilen rekabetçi mücadelede tüketilir.

Mülksüzler yalnızca feminist bir ütopya değildir; belki de daha çok bir ekotopya, bir ekolojik ütopyadır. Eskilere doğru *Herland*'a kadar birçok feminist ütopya da öyledir.[34] Bu ütopyalarda genellikle erkek egemenliği bilim ve teknolojinin sömürücü ve yıkıcı amaçlarla kullanılmasıyla ilişkilendirilir. Bu yüzden feminizm ve ekoloji genellikle aynı çalışmalarda aynı nedenlerle bitiştirilmiş halde bulunur. Ütopya, kadınlara gelecek hayalleri kurarak ve farklı dünya olanakları sunarak feminist hareket için yaratıcı bir

[34] Feminist ütopya tartışması için bkz. C. Pearson, 'Women's Fantasies and Feminist Utopias' *Frontiers: A Journal of Women's Studies*, c. 2, 1977, s. 50-61; A. Mellor, 'On Feminist Utopias' *Women's Studies*, c. 9, 1982, s. 241-62; T. Moylan, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Methuen, New York ve Londra, 1986; F. Bartkowski, *Feminist Utopias*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989; özel sayı, 'Women and the Future', *Alternative Futures*, c. 4, 1981.

biçim olduğunu nasıl gösterdiyse, ekolojik olarak dengeli ve uyumlu bir dünyanın temalarını ve imgelerini belirleme konusunda ekolojik hareketin ihtiyaçları da onu kışkırtmıştır.

Ernest Callenbach'ın *Ecotopia*'sı (1975) bu biçime ad vermiş gibi gözüküyor; ancak feminist ütopyada olduğu gibi, ekolojik ütopyanın temeli de çok daha önce, William Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'inde (1890) atılmıştı. Sanayileşme denilen silindirin karşısına geçip ona meydan okuyan ilk yazar Morris'ti. Bunu ne nostaljik bir reddiye ne de teknolojik sosyalizm ile, fakat Romantisizm ile Marksizmin en iyisini harmanlayan insancıllaştırılmış ve estetize edilmiş bir sosyalizmle yaptı. *Hiçbir Yerden Haberler*'deki ütopyacı toplum siyasi olarak ademi merkeziyetçi, çevresel ve toplumsal olarak da dengelidir. Kent ve kır birbirleriyle çelişmek yerine birbirlerini tamamlamaktadır. Üretim kâr için değil, ihtiyaç ve zevk için yapılmaktadır. Böylece kitlesel üretim aygıtlarının ve büyük ölçekli teknolojinin önemli bir bölümünün yok edilmesi olanaklıdır. İş bir zevk ve tatmin kaynağıdır; en can sıkıcı ev işlerinin bile bu ilke uyarınca düzenlenebileceği gösterilir. Baştan sona güzellik toplumun en temel ölçütü kabul edilir; inşa edilenlerin güzelliği, çalışılan kırsalın güzelliği, üretilen malların güzelliği, giyilen elbiselerin güzelliği, insanların görünüşünün güzelliği... Nesnelerin güzelliği, nesneleri ortaya çıkarmakta kullanılan fiziksel yetenek, yaratıcı düşünce ve hayal gücünün, yani eylemin güzelliğini yansıtır.

Burada sanayi hepten reddedilmemiş, ancak sıkı bir şekilde dizginlenmiş, estetik haz ve uyumlu gelişmeye dayalı yeni hedeflere göre yeni baştan örgütlenmiş ve yönlendirilmiştir. Maddi büyüme, dur durak bilmeyen genişlemesi ile nüfus kitlesini hayvanlaştırdığı ve doğal düzeni tahrip ettiği için sınırlandırılır. Doğa ve toplum arasındaki

ilişki yeni baştan düzenlenmelidir. İhtiyar Hammond gerçekleşen değişimi şöyle özetliyor:

> İngiltere bir zamanlar koruların arasındaki açıklıkların ve kıraç toprakların ülkesiydi. Ülkenin oraya buraya serpilmiş birkaç kasabası, feodal ordu için kale, halk için pazar, zanaatçılar için de buluşma yeriydi. Daha sonra ise, atölye patronlarınca yağmalanan, bakımsız, yoksulluktan kırılan çiftliklerin çevrelediği, pislik içinde devasa atölyelerin ve daha da pis kumar yataklarının her yanı kapladığı bir ülke haline geldi. Şimdi ise hiçbir şeyin bozulmadığı ve israf edilmediği, hepsi de temiz, düzenli ve şirin olmak üzere ihtiyaç duyulan evlerin, hangarların, atölyelerin ülkenin her yanına dağıldığı bir bahçedir.[35]

Feminist ütopyanın aksine ekotopya, ilk anlatımında ulaştığı düzeyi bir daha hiç yakalayamadı. *Hiçbir Yerden Haberler*'in yeniden keşfi ve yeni baştan değerlendirilmesinin, yaşadığımız dönemin esas başvuru kaynağı olarak hizmet etmesi gerekmiştir. Aldous Huxley'in, Buddhist felsefe ve Batı biliminin birleşmesinden doğan *Ada*'sının (1962), bu dönemin açılışının bir işareti olduğu söylenebilir. Fakat bir süre yalıtılmış bir örnek olarak kalmıştır. Ekolojist hareket, 1960'larda ve 1970'lerde güçlenmişti, ama düşüncelerini ütopya biçiminde ifade etmek konusunda isteksiz görünüyordu. En önemli edebi anlatımına bilimkurguda rastlanıyordu. Kurak ve barınmaya uygun olmayan bir çevreye ekolojik bir anlayışla hâkim olan çöl halkı Fremenlerin portresiyle Frank Herbert'in *Dune* (1965) adlı eseri en iyilerinden biriydi. Aşırı nüfus ve ekolojik yıkım, John Brunner'in *Stand on Zanzibar*'da (1969) (Zanzibar'da Durmak) ve *The Sheep Look Up*'taki (1972) (Başını Kaldıran Koyun) temalarıydı. Mekanize bir top-

---

W Morris, *News from Nowhere* (1890), *Three Works by William Morris*, Lawrence and Wishart, Londra, 1973, s. 254.

lumla doğayı boy ölçüştüren ve ikincisini neredeyse mistik bir şekilde onaylayan Russel Hoban, John Christopher ve Richard Adams gibi fantezi yazarları da vardır.[36] Böyle eserler, W. H. Hudson'un ilkelci ütopyası *Kristal Bir Çağ*ı (1887) çağrıştırıyor. Fakat Hudson'un kitabının aksine, bu bilimkurguların ya da fantastik eserlerin hiçbiri, pek çoğunda üstü örtük bir ekotopyacı bakış yer alsa da olgun ütopyalar sunmamaktadır.

Yine de son dönemde yazılan ekotopyaların en iyi örneğini, Ursula Le Guin'in Mülksüzler'iyle bilimkurgu verdi. Özgün adı 'Belirsiz Bir Ütopya' olan bu karmaşık eserde Le Guin, koşulların haşin bir çevreye yerleşmeye zorladığı ve süreç içinde yeni ahlaki ve toplumsal ilkeler (örneğin 'aşırılık dışkıdır') keşfeden ademi merkeziyetçi ve eşitlikçi bir toplumun ayrıntılı bir resmini sunar. Bu açık uçlu ve 'eleştirel' bir ütopyadır, ama yine de ütopyadır. *The Left Hand of Darkness* (1969) (Karanlığın Sol Eli) ve *The Eye of the Heron* (1978) (Balıkçıl Gözü) gibi diğer eserlerinde Le Guin, biçimsel bir ütopya halinde kaleme almasa da sağlam ekolojik fikirler geliştirmiştir.[37] Şu ana kadarki en umut verici emeği *Always Coming Home*'tir (1986) (Hep Yuvaya Dönmek). Geleneksel bir romandan ziyade bir derleme olan bu eser, doğal çevresiyle en bütünlüklü ortakyaşamı gerçekleştirmiş Kesh adlı gelecekten bir halka dair kapsamlı bir anlatım sunmaktadır. Bu halk diğer hayvan türleriyle, dağlarla, ormanlarla ve göllerle karşılıklı birleşik bir evrenbilim içinde ilişki kuruyor. Le Guin, onların yaşamlarını, kültürlerini ve geleneklerini büyük bir ustalıkla sunar. Ancak bu sunum, toplumsal düzenin gerçekçi

---

Bkz. A. Swinfen, *In Defence of Fantasy: A Study of the Genre in English and American Literature since 1945*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1984, s. 190-229.

Le Guin'nin eserlerinin bir tartışması için bkz. J. D. Olander ve M. H. Greenberg, der., *Ursula Le Guin*, Taplinger, New York, 1979; Moylan, *Demand the Impossible*, s. 91-120.

bir betimlemesinden çok mecazi bir anımsatma olduğu için, ekotopya açısından *Mülksüzler*'in etkisine sahip değildir.

Ekolojik fikirler, gerçekten de şu ana dek kendilerini edebi ekotopyada değil, ütopyacı toplumsal teoride en iyi ifade etmişlerdir. 1960'lardaki ve 1970'lerdeki hareketin ilk heyecan dalgasının ürünü, Theodore Roszak'ın *Where the Wasteland Ends*'i (1972) (Issızlığın Sonunda), E. F. Schumacher'in *Small is Beautiful*'ü (1973) (Küçük Güzeldir) ve Ivan Illich'ten bir kitap dizisi *De-Schooling Society* (1971) (Okulsuz Toplum) vs. oldu. Daha sonraları, yeni mikroteknolojinin iş dünyasına etkisi geleceğe dair kafa yormaya yeni bir aciliyet unsuru kattı. Sosyalistlerin, üretimin örgütlenmesi ve burada işçilerin rolüyle ilgili geleneksel kaygıları daha geniş ekolojik bir perspektife bağlandı. Kızıl Yeşile dönüştü.

Andre Gorz'un *Farewell to the Working Class* (1982) Elveda Proletarya ve *Paths to Paradisel* (1985) (Cennetin Yolları), Rudolf Bahro'nun *From Red to Green* (1984) (Kızıldan Yeşile) ve *Building the Green Movement* (1986) (Yeşil Hareket Yaratmak) gibi eserlerde, çalışmaya ve iktisadi büyümenin bütün sınai şartına yönelik geleneksel tutumun terk edilmesi çağrısı yapıldı. 'Özgürlük alanı', Marx'ın iddia ettiği gibi 'ihtiyaç alanının' üzerine ve ötesine inşa edilmeyecekti. Bizzat 'ihtiyaç' yeni baştan değerlendirilmeyi gerektiriyordu: Eşitlik ve sömürüye dayanmadığı gibi, hedefini gerçekleştirmek üzere başka halklara ve doğal çevreye de tecavüz etmeyen, sürdürülebilir bir toplumsal yaşamın ihtiyaçları. Eğer bolluk ve artıkdeğer özgürlüğün bir şartı olarak görülüyor idiyse, böyle bir özgürlük belki de yanıltıcıydı: Bugün ve gelecekte başkalarının mahrumiyeti pahasına kimilerine geçici bir teneffüs alanı. Bırakın ihtiyacı aşkın olmasını, özgürlük yeniden ta-

nınmaya, anlaşılmaya ve sahip olduğu alanın ekolojik çizgide yeniden örgütlenmesine sırtını yaslayabilecektir.[38]

İkinci binyılın sonuna yaklaşırken -ve tek başına binyılın getireceği duygulardan dolayı da değil- sanayi-toplumunun yeni gayretlerinin ve yeni gerilimlerinin gelecekten yeni fotoğraflar gerektirmesini beklemeliyiz. Feminist ve ekolojik hareketler, nihai hali ne olursa olsun sanayi sonrası topluma geçişin ilk belirgin işaretlerdir. Diğer işaretler, çalışmanın değişen doğası ve istihdam ve işsizlik oranlarındaki baş döndürücü iniş çıkışlardır. Bunların birçoğu gerçek bir küresel toplum ve yeni bir uluslararası işbölümünün doğuyor oluşunun neticesidir. Geleceğe ilişkin bu gelişmeleri ihmal eden her anlatım değersiz olacaktır. Fakat bunun dışında, tam da taşıdıkları yenilik ve aciliyet belirli bir perspektife onları yerleştirmekte ve geleceğe yönelik tercihlerimizi yönlendirmekte elimizden tutacak yollar bulunmasını gerektirir.

Bunda ütopyanın payına nasıl bir rol düşecek? Tarihinin herhangi bir anında olduğu kadar büyük bir rol olacağı kesin. Ütopyacı buluşun bu yüzyılın büyük bölümündeki zayıflığı, kaçınılmaz veya nihai sonunun geldiği iddiasının dayanağı sayılmamalıdır. Bizim tarihsel dönemimizde, ilerlemeye kuşkuyla bakmanın ve aklın dünyayı yeniden biçimlendirmedeki gücüne güvenmemenin nedenleri vardı. Aynı tarihin bu defa başka bir noktasında, ütopyanın yenilenmesini teşvik etmek ve beklemek için de nedenler var. Burada karşımıza çıkan, yüzleştiğimiz sorunların ve -sadede gelirsek- bunların çözümü için yeni olasılıkların büyüklüğü meselesi kadar, bir iyimserlik veya kötümserlik meselesi değildir. Herhangi bir büyük olasılıklar anında, birbirine karışan umutların ve korkuların ağırlığı hemen hemen aynıdır.

---

[38] Bu düşünürler üzerine bkz. B. Frankel, *The Post-Industrial Utopians*, Polity Press, Cambridge, 1987

'Gelecek tarih anlatımları' ve diğer geniş çaplı gelecek keşifleri, bu olasılıklar üzerine iyice düşünmemizi sağlayacak yollardan biridir. Bunlar, günümüzün hâkim gelişmeleri olarak algıladıkları şeyleri kullanarak, gelecekteki olası bir dünyanın sistematik inşasına girişirler.[39] Fakat biçimleri gereği, mevcut dünyanın tüm karşıt akımlarına ve çelişkilerine karşı hakkaniyetli olmak zorundadırlar. Geleceğe ilişkin tarih anlatımları, az çok akla yatkın çeşitli şekillerde bunları karıştırır ve umut verici bir şekilde gösterebilir de, göstermeyebilir de. Ama temel amacı, herhangi bir gelecek arzusundan kimisini tercih etmek değil, şimdiki eğilimlere değer biçmek ve onları öngörmektir.

İşte ütopyanın katkısı bu arzu unsurudur. Ütopya mevcut gerçekler üzerine inşa edilir, ancak ona mahkûm kalmaz. Gerçekliğin tarafsız ve 'bilimsel' bir tür yansıması olmak, ilkesel olarak ona yasaktır. Bazı eğilimlere itiraz edip bazılarını kayırarak hem tercih edilebilir hem de olası bir gelecekten yana ağırlığını koymak ister. İflah olmaz bir biçimde partizandır. Şu anda olup bitenlerin çoğu, kendi dürtü ve devinimlerine bırakılsa yeryüzünde cennet değil, cehennemi kurabilecek denli etkili güçlerin eseridir. Ütopya, önerilerde de bulunur, muhalefette de... Çizdiği halinden memnun ve mutlu insanlık tabloları, bazı toplumsal güdülerin reddi, bazılarının ise yüceltilmesi üzerine kuruludur. Bu kasıtlı yok sayma vasıtasıyla, kendi dünyamızdan göstermediği kimi şeylerin gelecekteki sürekliliklerini yadsımış olur. Hiçbir şey olduğu gibi sürmek zorunda değildir. Alternatif öneren bir bağlamda ortaya çıkan bu başkaldırıdan, değişim arzusu ve değişim olasılığının ümi-

[39] Bkz. örneğin N. Macrae, *The 2024 Report: A Concise History of the Future 1974-2024*, Sidgwick and Jackson, Londra, 1984; B. Stableford ve D. Langford, *The Third Millennium: A History of the World AD 2000-3000*, Paladin Books, Londra, 1988.

ilişkiler. 'Kaçınılmazlıklara bir kere meydan okunduktan sonra, umuda yolculuk için erzak toplamaya başlarız.'[40]

Ütopya, değişim olasılıklarının ölçülüp biçilmiş bir değerlendirmesiyle değil, bir değişim talebiyle gerçekliğe meydan okur. Dünya işte böyle olmalıdır. Olasının bugünkü tanımlamalarını kabul etmez, çünkü bunların değiştirmek istediği gerçekliğin bir parçası olduğunu bilir. İmgesel sunumunun tüm inandırıcılığıyla, ütopya kılığında, Paul Tillich'in dediği gibi gerçekliği 'yeninin gücünde' demleyerek canlandırır.[41] Her zaman bu bazılarına, daha çok bir yanılsamaya ve tatmine, 'gerçek dünya' karşısında sorumsuz hayallere kendini kaptırıp gitme olarak görülmüştür. Ancak gerçekliği kavramanın başka yolları da vardır.

> Yanılsama dediklerimiz, aslında genellikle geçmişin ve şimdinin gerçekliğine daha geniş bir bakıştır -dünya güçlerinin engin dinamiğiyle insan iradesinin gönüllü devinimi- tek başına bir yaşam şansından ziyade, daha güvenli bir sona doğru hareket.[42]

Wilde haklıydı: 'Ütopyayı içermeyen bir dünya haritasına göz atmaya bile değmez.'

Williams, *The Year 2000*, s. 268.

P. Tillih, aktaran J. R. Stumtne, *Socialism in Theological Perspective: A Study of Paul Tillich 1918-33*, Scholars Press, Butte, MT, 1978, s. 188. Ayrıca bkz. P. Tillich, 'Critique and Justification of Utopia', Manuel, *Utopiasand Utopian Thought*, s. 298-99.

G. Eliot, *Felix Holt, the Radical*, Penguin Books, Harmondsworth, 1972, s. 276.

Kaynakça

Abrams, P ve McCulloch, A., *Communes, Sociology and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Alexander, P ve Gill, R. (der.), *Utopias*, Duckworth, Londra, 1984.

Alexander, P 'Grimm's Utopia: Motives and Justification', P Alexander ve R. Gill (der.), *Utopias* içinde, Duckworth, Londra, 1984.

Allain, M. (der.), *France and North America: Utopias and Utopians*, University of Southern Louisiana, Center for Louisiana Studies, Baton Rouge, LA, 1978.

Anderson, P., 'Utopias', P Anderson, *Arguments Within English Marxism* içinde, New Left Books, Londra, 1980.

Armytage, W H. G., *Heavens Below: Utopian Experiments in England 1560-1960*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1961.

Bailey, J., *Pessimism*, Routledge, Londra ve New York, 1988.

Bartkowski, F., *Feminist Utopias*, University of Nebraska Press, Lincoln, NB, 1989.

Baruch, E. H., '"A Natural and Necessary Monster": Women in Utopia', *Alternative Futures: The Journal of Utopian Studies*, c. 26, 1979.

Bauman, Z., 'From Pillars to Post', *Marxism Today*, Şubat 1990.
Bauman, Z., *Socialism: The Active Utopia*, Alien and Unwin, Londra, 1976.
Berneri, M. L., *Journey Through Utopia*, Freedom Press, Londra, 1982.
Bestor, Arthur E. Jr, *Backwoods Utopias: The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663-1829*, University of Philadelphia Press, Philadelphia PA, 1950.
Bloch, E., *The Principle of Hope*, Basil Blackwell, 3 c., Oxford, 1986.
Bloch-Lainé, F., 'The Utility of Utopias for Reformers', F E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973.
Boas, G., *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Octagon Books, New York, 1978.
Bobbio, N., 'The Upturned Utopia', *New Left Review*, No. 177, 1989
Bramwell, J. G., *Lost Atlantis: An Essay on the Atlantic Myth in Literature and Philosophy*, Cobden-Sanderson, Londra, 1937
Brinton, C., 'Utopia and Democracy' F E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973.
Buber, M., *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston, 1958.
Chesneaux, J., 'Egalitarian and Utopian Traditions in the East', *Diogenes*, c. 62, 1968.
Cioranescu, A., *L'Avenir du Passé: Utopie et Littérature*, Gallimard, Paris, 1972.
Clarke, I. F *The Pattern of Expectation 1644-2001*, Basic Books, New York, 1979.
Dahrendorf, R., 'Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis', *Essays in the Theory of Society* içinde, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968.
Davis, J. C., 'Science and Utopia: The History of a Dilernma', E. Mendelsohn ve H. Nowotny (der.), *Nineteen Eighty-Four: Science Between Utopia and Dystopia* içinde, D Reidel, Dordrecht, 1984.

Davis, J. C., *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Eliade, M. (der.), *The Encyclopaedia of Religion*, Macmillan, 16 c., New York ve Londra, 1987.

Eliade, M., *Myth and Reality*, Harper Colophon, New York, 1975.

Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return, Or, Cosmos and History*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971.

Eliav-Feldon, M., *Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Elliot, R. C., *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*, Chicago University Press, Chicago, 1970.

Elzinga, A. ve Jamison, A., 'Making Dreams Com e True - An Essay on the Role of Practical Utopias in Science', E. Mendelsohn ve H. Nowotny (der.), *Nineteen Eighty-Four* içinde, D. Reidel, Dordrecht, 1984.

Erasmus, C., *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future*, Free Press, New York, 1977.

Ferguson, J., *Utopias of the Classical World*, Thames and Hudson, Londra, 1975.

Finley, M. I., 'Utopianism Ancient and Modern', K. H. Wolff and Barrington Moore Jr (der.), *The Critica i Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* içinde, Beacon Press, Boston, 1967

Fishman, R., *Urban Utopias in the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright and Le Corbusier*, Basie Books, New York, 1977

Frankel, B., *The Post-Industrial Utopians*, Polity Press, Cambridge, 1987

Friedman, Y., *Utopies Réalisables*, Union Générale d'Editions, Paris, 1975.

Frye, N., 'Varieties of Literary Utopias', F E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973).

Fukuyama, F The End of History?', *The National Interest*, Yaz 1989.

Geoghegan, V *Utopianism and Marxism*, Methuen, Londra ve New York, 1987

Gerber, R. *Utopian Fantasy: A Study of English Utopian Fiction Since the End of the Nineteenth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1955.

Goodwin, B. ve Taylor, K., *The Politics of Utopia: A Study in Theoryand Practice*, Hutchinson, Londra, 1982.

Goodwin, B., 'Utopia Defended Against the Liberals', *Political Studies*, c. 28, 1980.

Gove, P B., *The Imaginary Voyage in Prose Fiction, 1700-1800*, Columbia University Press, New York, 1941.

Hacker, A., 'In Defense of Utopia', P E. Richter (der.), *Utopias: Social Ideals and Communal Experiments* içinde, Holbrook Press, Boston, 1971.

Hansot, E., *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, MIT Press, Cambridge, MA ve Londra, 1974.

Hardy, D., *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, Longman, Londra, 1979.

Harrison, J. F C., *Robert Owen and the Owenites in Britain and America: The Quest for the New Moral World*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1969.

Hayek, F A., *The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1944.

Heinberg, R., *Memories and Visions of Paradise: Exploring the Universal Myth of the Golden Age*, Jeremy P Tarcher, Los Angeles, CA, 1989.

Hertzler, J. O., *The History of Utopian Thought*, Cooper Square Publishers, New York, 1965.

Hexter, J. H., *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel*, Alien Lane, Londra, 1973.

Holloway, M., *Heavens on Earth: Utopian Communities In America 1680-1880*, Dover Publications, New York, 1966.

Horsburgh, H. J. N., The Relevance of the Utopian', *Ethics*, c. 67, 1957

Houriet, R., *Getting Back Together*, Coward, McCann and Geoghegan, New York, 1971.

Jouvenel, B. de, 'Utopia for Practical Purposes', F E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973.

Kanter, R. M., *Commitment and Community: Communes and Utopias* in *Sociological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1972.

Kateb, G. *Utopia and Its Enemies*, Schocken Books, New York, 1972.

Kenyon, T., 'Utopia in Reality: "Ideal" Societies in Social and Political Theory', *History of Political Thought*, c. 3, 1982.

Kitwood, T "'Utopia" and "Science" in the Anticipation of Social Change', *Alternative Futures*, Yaz 1978.

Kolakowski, L., The Death of Utopia Reconsidered', S. M. McMurrin (der.), *The Tanner Lectures on Human Values LV (1983)* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Kumar, K., 'Utopian Thought and Communal Practice: Robert Owen and the Owenite Communities', *Theory and Society*, c. 19, 1990.

Kumar, K., *Religion and Utopia*, Centre for the Study of Religion and Society, University of Kent, Canterbury, 1985.

Kumar, K., *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford ve New York, 1987.

Lasky, M., *Utopia and Revolution*, Macmillan, Londra, 1976.

Levin, H., The Great Good Place', *New York Review of Books*, 6 March 1980.

Lodge, D., 'Utopia and Criticism', *Encounter*, c. 32, 1969.

Lovejoy, A. O. ve Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1935.

Löwith, K., *Meaning in History*, Chicago University Press, Chicago, 1949.

Mannheim, K., 'Utopia', E. R. A. Seligman and A. Johnson (der.), *The Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, c. 15, Macmillan, New York, 1934.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960.

Manuel, F E. ve Manuel, F P. (der.), *French Utopias: An Anthology of Ideal Societies*, Schocken Books, New York, 1971.

Manuel, F. E. ve Manuel, F. P., *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979

Manuel, F. E., 'Toward a Psychological History of Utopias', F E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973.

Manuel, Frank E. (der.), *Utopias and Utopian Thought*, Souvenir Press, Londra, 1973.

Marsh, J., *Back to the Land: The Pastoral Impulse in Victorian England from 1880-1914*, Quartet Books, Londra, 1982.

McCord, W., *Voyages to Utopia: Visions and Realities*, Norton, New York, 1990.

Mellor, A., 'On Feminist Utopias', *Women's Studies*, c. 9, 1982.

Melville, K., *Communes in the Counter-Culture*, William Morrow, New York, 1972.

Mendelsohn, E. ve Nowotny, H. (der.), *Nineteen Eighty-Four: Science Between Utopia and Dystopia*, D. Reidel, Dordrecht, 1984.

Morgan, A. E., *Nowhere was Somewhere: How History Makes Utopias and How Utopias Make History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1946.

Morton, A. L., *The English Utopia*, Lawrence and Wishart, Londra, 1969.

Moylan, T., *Demand the impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Methuen, New York ve Londra, 1986.

Mumford, L., 'Utopia, the City and the Machine', F E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973.

Negley, G. ve Patrick, J. M., *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, Henry Schuman, New York, 1952.

Negley, G., *Utopian Literature. A Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*, The Regents Press, Lawrence, KS, 1977

Oakeshott, M., 'Rationalism in Politics', *Rationalism in Politics and Other Essays* içinde, Methuen, Londra, 1962.

Olson, T., *Millennialism, Utopianism, and Progress*, Toronto University Press, Toronto, 1982.

Oved, Y., *Two Hundred Years of American Communes*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1988.

Parrinder, P., *Science Fiction: Its Critcism and Teaching*, Methuen, Londra ve New York, 1980.

Passmore, J., *The Perfectibility of Man*, Duckworth, Londra, 1972.

Pearson, C., 'Women's Fantasies and Feminist Utopias', *Frontiers: A Journal of Women's Studies*, c. 2, 1977.

Pollard, S., *The Idea of Progress*, Penguin Books, Harmondsworth, 1971.

Popper, K., 'Utopia and Violence', *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* içinde, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1965.

Richter, P E. (der.), *Utopias: Social Ideals and Communal Experiments*, Holbrook Press, Boston, 1971.

Rigby, A., *Alternative Realities: A Study of Communes and their Members*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1974.

Rosenau, H., *The Ideal City: Its Architectural Evolution in Europe*, Methuen, Londra, 1983.

Samaan, A. B., 'Utopias and Utopian Novels: 1516-1949: A Preliminary Bibliography', *Moreana*, c. 31/32, 1971.

Sargent, L. T., 'Women in Utopia', *Comparative Literature Studies*, c. 10, 1973.

Sargent, L. T *British and American Utopian Literature 1516-1985: An Annotated Chronological Bibliography*, Garland Publishing, New York, 1988.

Shklar, J., 'The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia', F E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973.

Shklar, J., *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1957.

Suvin, D., *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1979).

Swinfen, A., *In Defence of Fantasy: A Study of the Genre in English and American Literature Since 1945*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1984.

Tafuri M., *Architecture and Utopia*, MIT Press, Cambridge, MA, 1979.

Talmon, J., 'Utopianism and Politics', G. Kateb (der.), *Utopia* içinde, Atherton Press, New York, 1971

Taylor, B., *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, Pantheon Books, New York, 1983.

Thrupp, S. (der.), *Millennial Dreams in Action*, Schocken Books, New York, 1970.

Tillich, P 'Critique and Justification of Utopia', F. E. Manuel (der.), *Utopias and Utopian Thought* içinde, Souvenir Press, Londra, 1973.

Tuveson, E. L., *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Harper Torchbooks, New York, 1964.

Weber, E., 'The Anti-Utopia of the Twentieth Century', *South Atlantic Quarterly*, c. 58, 1959.

Williams, R., 'Utopia and Science Fiction', *Problems in Materialism and Culture* içinde, Verso, Londra, 1980.

Williams, R., *The Year 2000*, Pantheon Books, New York, 1983.

Woodcock, G., 'Utopias in the Negative', *Sewanee Review*, c. 64, 1956.

Dizin

A

Aborijin (Hayal zamanı), 15
adalet, 67
Adams, John, 111
Adams, Richard, 166
Adem ve Havva, 15
akılcılık, 26-28, 63-64, 82-84, 88, 119, 143, 147
Alberti, Leon Battista, 29
Alfa kastı (*Cesur Yeni Dünya*'da), 28, 89-90
Alger, Horatio, 131
Altın Çağ, 13-20, 22-23, 26, 33-34, 47, 56, 58-59, 64, 70, 106
Amana, 118, 120
Amanalı Esinlenmeciler, 118
Amerika Birleşik Devletleri, *bkz.* Amerika
Amerika, 114, 129-136
  Amerikan toplulukları, 117-126
Amerikan rüyası, 131
Anarşi, 50, 89
anayasalar, 109-116
Andreae, Johann Valentin, 104, 115
  Christianopolis, 28, 77, 87-88
Anemolius, 42
Antilia (efsanevi ada), 17
antiütopya, 27, 135
  feminist, 161-164
  ütopyanın tarihi, 76-79, 84, 89, 91, 100-101
  dünya haritasında ütopya, 143-150, 157-159, 161-164
  hiciv, 46-47, 89, 91, 133
  ütopyanın bir yeri, 106-108
Arcadia, 13-14, 31, 33
Aristonicus, 65-66
Aristotales, 26, 79-80
ateizm, 88
Atina, 17, 32, 37, 39-40, 127
Atinalı Solon, 27, 37, 39

Atlantik efsaneleri, 16-17, 38
Atlantis, 32, 37-40
Attic komedisi, 17
Attlee, Clement, 106
Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale*, 162
Avustralya, 92
Aydınlanma, 29, 52, 60, 77, 94, 129

B

Bacon, Francis, 60, 77-78, 88, 90, 95, 104, 115, 143
Yeni Atlantis, 27, 40, 62, 77, 88, 109
bahçe kent hareketi, 29, 31
Bahro, Rudolf
Building the Green Movement, 167
From Red to Green, 167
Bakunin, Mikhail A., 53
Balboa, Vasco de, 85-86
Barmouth deneyi, 121
Base (sınıfı), 27
Batı Avrupa, 134, 155
Batı enteli jansiyası, 134
Batılı ütopya, 56, 60, 78, 99
Baudrillard, Jean, 132
Bauman, Zygmunt, 153
Bellamy, Edward, 107
Looking Backward (Geçmişe Bakış), 46, 55, 72, 78, 84, 100, 104-105, 153, 158, 161-162
Berdyaev, Nicholas, 148
Bernal, J. D., *The World, the Flesh and the Devil* (Dünya, Et ve Şeytan), 53
Beşinci Monarşistler, 23
Beta kastı (*Cesur Yeni Dünya*'da), 28
Big Rock Candy Mountains (halk şarkısı), 18
bilimkurgu, 33, 37, 44, 156, 159
bilimsel ütopyalar, 77-78, 87-101
Binyıl inancı, 18-25, 34-35, 47
Binyıl öncesi, 22
Binyıl sonrası, 22
'birim düşünceler', 73
biyolojik ütopya, 53
Blatchford, Robert, 121
Bloch, Ernst, 159
Bolşevik Partisi, 126
Bosch, Hicronymus, 15
Bougainville, Louis Antoine, 86
Brahe, Tycho, 115
Brejnev Doktrini, 135
Broadacre Kenti, 31
Brook Farm topluluğu, 117, 121
Brueghel, yaşlı olan, 18
Brunner, John
The Sheep Look Up, 165
Stand on Zanzibar, 165
Buber, Martin, 126
Buddhizm, 16, 25, 61, 165
Bulwer-Lytton, Edward, 96
Bunyan, John, *The Pilgrim's Progress*, 15
Burma'nın Karenleri, 25
Burnett, Thomas, 90
Burton, Robert, *Anatomy of Melancholy* (Melankolinin Anatomisi), 77
Butler, Samuel, 47, 106
Erewhon, 47
Büyük Alfred, 105
Büyük Barış ve Eşitlik, 25, 59
'Büyük Birlik', 58
'Büyük Birliktelik', 58

C-Ç

Cabet, Etienne, *Voyage en Icarie* (İkarya'ya Yolculuk), 96, 109, 111-112, 117
Callenbach, Ernest, *Ecotopia*, 164
Calvin, John, 127
Cambridge Platonculari, 90
Campanella, Tommaso, 26, 104, 115
City of the Sun (Güneş Ülkesi), 26-28, 61-62, 77, 88, 137
Cenevre, 127-128
Cennet Bahçesi, 15-17
Cennet, 13-17, 33-34, 61-62
Chambers, R. W., 62
Charterville, 121
Christopher, John, 166
cinsel özgürlük, 92
Cockaygne Diyarı, 17, 56
Cockaygne, 17-18, 33-34
Comenius, John Amos, 90
Comte, Auguste, 52, 97, 105
Condorcet, Marie Jean Antoine, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (İnsan Aklının İlerlemesinin Tarihsel Taslağı), 52, 95
Copernicus, Nicolaus, 93
Cranach ailesi, 15
Cromwell, Oliver, 138
Cyrano de Bergerac, Savinien, *The Other World* (Diğer Dünya), 93, 138
Çartist topluluklar, 121
Çekoslavakya (1968 işgali), 135
Çin, 25, 58-60, 125, 135

D

Dana, Charles A., 118
Daniel'in Kitabı, 20, 90
Dante, *The Divine Comedy* (İlahi Komedya), 15
Darwin, Charles, 53
Davis, J. C., 49
'davranışsal mühendislik', 78, 113
de Foigny, Gabriel, *A New Discovery of Terra Incognita Australis*, 92, 138
de Jouvenel, Bertrand, 54, 142
Deccal, 21-22
Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, 91
demokrasi, 98, 110, 118
demokratik komünizm, 83
devletçi sosyalist ütopya, 78, 84, 104
Diderot, Denis, *Supplement to Bougainville's Voyage* (Bouganville'in Yolculuğuna Katkı), 52, 86, 92
Diggerler, 23
dini kurumlar, 104, 114
dini topluluklar, 118-121
Disneyland, 31
distopya, 47, 79, 106, 145, 163
Doğu Avrupa, 114, 125-126, 135, 144, 150, 155
Doni, Anton Francesco, *I Mondi*, 77, 137
Dostoyevski, Fedor, *'The Dream of a Queer Fellow'*, 15
Durumcular, 30
'dünya devleti', 86
'dünya haritasında' ütopya
ütopyaya karşı, 143-150
ütopyanın geleceği, 157-170

yıkıcı doğası, 137-142
ütopyanın kullanımları, 151-157
dünyevi binyılcılık, 119
Dürer, Albrecht, 15
düşünce ve uygulama, 108-117
düşünsel deneyler, 117

E

Edebi ütopya, 43-47, 91-98
Efes Meclisi, 21
eğitim, 118
ekotopya, 78, 126, 133, 163, 165-167
El Dorado, 32
emperyalizm, 129, 135
Engels, Friedrich, 98-100, 105, 119, 121, 125, 130, 153
English Civil War, 23, 111
enternasyonalizm, 135
Epcot, 31
Epsilon kastı (*Cesur Yeni Dünya*'da), 28
Erasmus, Desiderius, 11
Esinleme Kitabı, 23
Esinlemeler, 62
eşitlikçilik, 82, 84, 88, 92, 104, 133, 147, 163, 166
'etkiler', 76
'euchronia', 94
Euhemerus, 65
'eupsychia', 53, 68
evrenbilim, 24, 33, 39, 63, 90, 94, 166

F

Fanon, Frantz, 133
fantazi, 65
Faşizm, 128, 135, 145
Feminist hareket, 124, 161, 163
feminist ütopyalar, 162
Fenelon, Francois de Salignac, *Telemaque*, 91
Ferguson, John, *Utopias of the Classical World* (Klasik Dünya Ütopyaları), 64
Finley, Moses, 63
Fioreli Joachim, 24
Fourier, Charles, 93, 97, 114, 117-118, 152-153
Le Nouveau Monde Industriel et Societaire, 52
Fourierci topluluklar, 53, 121, 124
Franco, Francisco, 107
Fransa, 91, 112
Devrim, 24, 95, 105, 111, 129
Fransız Devrimi, 24, 95, 105, 111, 129
Freud, Sigmund, 33, 52
'Freudo-Marxistler', 159
Friedman, Yona, 114
Fromm, Erich, 68, 93
The Fear of Freedom (Özgürlük Korkusu), 52
The Sane Society (Sağlıklı Toplum), 52
Fruitlands topluluğu, 117

G

Galileo Galilei, 93
Gamma kastı (*Cesur Yeni Dünya*), 28
Gearhart, Sally, *The Wanderground*, 162
Geddes, Patrick, 29
'gelecek tarihleri', 169

gelecekçi, 94
genel irade, 49, 98
George, Henry, 121
Progress and Poverty, 142
yeni toplumun 'başlangıç-hücreleri', 126
gerçeklik, 96
gerçeklik/hakikât, 79, 96-97, 146-147, 149, 152-153, 170
düşler ve, 9-13
gezegenler arası yolculuk, 93
'gezegensel öykü', 94
gezgin öyküleri, 10, 42, 85-86
Gilbert, Sir Humfrey, 109
Giles, Peter, 11, 43
Gilman, Charlotte Perkins, *Herland*, 162
Glaucon (Platon'un *Devlet*'i), 67
Godwin, Francis, *The Man in the Moon* (Aydaki Adam), 93, 138
Godwin, William, *Political Justice* (Siyasi Adalet), 52
Gorbaçev, Mikhail, 126
Gorz, Andre
Farewell to the Working Class, 167
Paths to Paradise, 167
Guarani kızılderilileri, 25, 32-33
Güneş Kenti, 26-28
Günlerin Sonu, 21

H

Habermas, Jurgen, 159
Hall, Bishop, *Mundus Alter et Idem*, 77
Harmony'deki Rapçılar, 118, 120
Harrington, James, *Oceana*, 110-112, 138
Harrison, John, 121
Hartlib, Samuel, 90
Havel, Vaclav, 150
Hayal Zamanı (Aborijin), 15
hayaller, gerçekler ve, 9-13
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 24, 52, 130
Hellen, 25, 83, 85
Herbert, Frank, *Dune*, 165
Hertzka, Theodor, *Freiland*, 100
Hesiod, 14
Hexter, J. H., 83
Hıristiyan binyılcılığı, 19-21, 60, 70
Hıristiyan Cenneti, 15-16
Hıristiyanlık, 16, 56, 61-63, 114, 116
hiciv, 46-47, 89, 91, 133
hiçbir yer, 9, 12-13, 42
bir yer olarak, 103-108
Hilton, James, *Lost Horizon*, 46, 85
Hippolu Augustine, St, 21, 26
Tanrı Kenti, 61, 65
Hitler, Adolf, 107, 128
Third Reich, 24
Ho Hsiu, 59
Hoban, Russell, 166
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, 50-51
Homer, *Odyssey*, 65
Howard, Ebenezer, 29
Hudson, W. H., *A Crystal Age*, 100, 166
Hume, David, 110
Hung Hsiu-ch-uan, 60
Huxley, Aldous, 123
Cesur Yeni Dünya, 28, 47, 78, 89, 100, 107, 133, 148, 158, 162
Ada, 78, 158, 165

Hythloday, Raphael *(Utopia)*, 10, 42-43

I

Iambulus, 65-66
Illich, Ivan, *De-Schooling Society*, 167
Isparta, 32, 103, 127
Spartalı Lycurgus, 27

İ

ideal kent, 25-32, 35, 63-64, 70, 87-88
ideal toplum, 37-44, 48, 57, 69, 72
Ikarya toplulukları, 109, 112, 117
'ikinci en iyi', 66, 103
İkinci Geliş, 21-22
İkinci Tapınak, 20
ilerleme, 95
ilk günah, 51 n
İlk Tapınak, 19
ilkel toplum ütopyaları, 86, 91-92
imkânsız mükemmellik, 13
İncil, 15-16, 21
İngiliz İmparatorluğu, 128
İngiliz ütopyacı topluluklar, 122-123
İnsan Kenti, 60
insan üstülük, 62-63
İsa, 21-23, 61, 104, 119
İslami binyılcılık, 24
İsrail *kibbutzim*, 126
işbölümü, 28, 30, 168
işçi sınıfı hareketi, 125
iyi toplum, 47, 49, 55, 64-65, 70, 82, 93, 117
İyi Zaman, 94

J

James, William, 105
Jove, 35
Jung, Carl Gustav, 33

K

kent yaşamı, 28, 30
kent-devletler, 30-31
Kepler, Johannes, *Dream*, 93, 138
Kesh (*Always Coming Home*), 166
Khang Yu-Wei, 60
Kıyamet, 20
kibbutzim, 126
Kinetik (sınıfı), 27
klasik dünya, 63-70
Klasik ütopyalar, 64
klasisizm, 29, 82
Koestler, Arthur, 71
Darkness at Noon (Gün Ortasında Karanlık), 100, 106, 150, 157
Kolakowski, Leszek, 144-145, 149
Kolomb, Kristof, 17, 85
Komünist Manifesto, 121
Komünist Parti, 126-127
komünist ütopya, 103, 109, 134
komünizm, 24, 43, 56, 58, 80-83, 120, 125, 134, 150
ütopyanın tarihi, 74-82, 96-97
Konfüçyüsçülük, 59
Koruyucular (*Devlet*'te), 27, 39, 69, 80-81
Kötülük-Olmayan-Diyar, 33
Krita Yuga, 14-15

Kumran topluluğu, 23
kurgu, 37-49, 54
kurgu, hayali, 37-49, 54
Kutsal Kent, 15
Kutsal Ruh Çağı, 24
Kutsanmışların Adaları, 16
Kuzey-Batı Pasifik Kızılderilileri, 25

L

L'Enfant, Pierre-Charles, 29
laik topluluklar, 117, 119, 121
Lamartine, Alphonse de, 146
Le Corbusier, 29, 31
LeGuin, Ursula
Always Coming Home, 166
The Dispossessed (Mülksüzler), 133, 163, 166-167
The Eye of the Heron, 166
The Left Hand of Darkness, 166
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 94
Lenin, Vladimir Illich, 126
Leonardo da Vinci, 29
liberalizm, 146
Lincoln, Abraham, 131
Lloyd, Henry Demarest, 122
Locke, John
Some Thoughs Concerning Education (Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler), 53
Two Treatises of Government (Yönetim Üzerine İki İnceleme), 49, 51
Lodge, David, 45
Lovejoy, Arthur, 73
Lucian, *True History*, 17, 93
Luther, Martin, 83

M

Macar Devrimi, 135
Machiavelli, Niccolo, *The Prince* (Prens), 83
Maclure, William, 124
maddecilik, 133
Mahabharata, 14
Mahdi, 24
Maitreya, 59
manastırlar, 105, 114
Mandelstam, Nadezhda, 149
Mannheim, Karl, 146-148, 152, 160
Manuel, F. E., 48, 90, 114
Manuel, F. P., 48, 114
Mao Zedung, 58
Marcuse, Herbert, 68, 93, 159
An Essay on Liberation (Özgürlük Üzerine Bir Deneme), 53
Eros and Civilization (Eros ve Uygarlık), 53
Martyr, Peter, 86
Marx, Karl, 24, 130, 153, 155
Das Kapital, 142
Economic and Philosophical Manuscripts (Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları), 53
The German Ideology (Alman İdeolojisi), 53
ütopyanın tarihi, 97-100
ütopyacı topluluklar, 121, 125-126
ütopyacı teori, 48, 51, 53
Marxism, 68, 98, 108, 149, 157, 159-160, 164
Mayland kolonisi, 121
Mede, Joseph, 90
mekânsal sınırlar, 56-63, 93

Melanezya kargo kültü, 24
Melville, Herman *White Jacket*, 129
Mercier, Louis Sebastien, 95
The Year 2440, 94
mesihçilik, 18-21, 24
Methwold kolonisi, 121
Mies van der Rohe, Ludwig, 29
Mill, John Stuart, 50
Millerciler, 23
milliyetçilik, 128, 135
Milton, John, *Paradise Lost* (Kayıp Cennet), 15
mimari, 29, 124
Montaigne, Michel de, *'Of Cannibals'* (Yamyamlar Üzerine), 14, 86
Moravyalı Kardeşler, 118
More, Sir Thomas, 9-12, 56, 60, 64, 72, 88, 98
Utopia, 27, 41-48, 50, 57, 61, 70, 72, 76-78, 82, 85-87, 103, 107, 109, 112, 116
Morgan, L. H., 162
Mormonlar, 23
Morris, William, 64, 157-159
News from Nowhere (Hiçbir Yerden Haberler), 31, 49, 55, 78, 84, 93, 100, 105, 142, 153, 164-165
muhafazakârlık, 18
Mumford, Lewis, 25, 79
Munsterli Anabaptistler, 23
Muntzer, Thomas, 23
Mussolini, Benito, 128
Mükemmel Erdem Çağı, 15
Mükemmeliyetçiler, 118-120
mükemmelleştirilebilir, 51
mükemmellik, 13, 22, 30, 34, 57, 81, 97, 116, 123, 149
mülkiyet, 80-81, 90, 140

N

Napoléon İmparatorluğu, 129
Napoléon konsülü, 111
Napoléon, 112
Nazi soykırımı, 135
Nazizm, 107-108
Negley, Glenn, 139
New Deal, 148
New Era, 18
New Harmony, 131
Newtoncu bilim, 24, 77, 90
'Norman boyunduruğu', 59, 105
Noyes, John Humphrey, 118-119

O-Ö

O'Brown, Norman, *Life Against Death* (Ölüme Karşı Hayat), 52
O'Connorville, 121
Olmstead, Frederick Law, 124
Olson, Theodore, 63, 73
Oneida Mükemmeliyetçileri, 118-121
Orbiston topluluğu, 121
Orwell, George, 71
Animal Farm (Hayvan Çiftliği), 106, 139
Homage to Catalonia, 139
Nineteen Eighty-Four (Bin Dokuz Yüz Seksen Dört), 47, 78, 100, 106-108, 157
otoriterizm, 128, 151
Ovid, 14, 65
Owen, Robert Dale, 124
Owen, Robert, 48, 153
topluluklar, 53, 114, 117-124, 131

A New View of Society (Yeni Bir Toplum Görüşü), 50, 52, 142
Ölü Deniz tomarları, 23
özgürlük, 167

P

'Pansophia', 90
Pareto, Vilfredo, 33
Paris (1968 Mayıs olayları), 30
Paris Komünü, 126
Phalanxe, 117, 121
Pierty, Marge, *Women on the Edge of Time* (Zamanın Kıyısındaki Kadın), 133, 162-163
Pisagorcu topluluklar, 32, 103, 115
Platon, 14, 28, 72, 98, 143
Critias, 32, 37, 40, 43-44, 48, 66
Yasalar, 32, 44, 64, 66, 103
Devlet, 27, 32, 39-43, 48, 56, 64-70, 79-83, 103, 109, 115
Yedinci Mektup, 69
Devlet Adamı, 66
Symposium, 69
Timaeus, 32, 37, 40, 66
Platoncu, 28-29
Plutarch, *Lives*, 27
Poietic (Samurai), 27
Politika, 65-66
Poor Man's Heaven (halk şarkısı), 18
Popper, Karl, 143-145
Popülistler, 161
Poseidon, 38
pozitif toplum, 97
Prester John, 16
Protestanlık, 83, 104
Proudhon, Pierre Joseph, 53
Psikolojik ütopyalar, 53, 68

Q

Queenswood topluluğu, 121
Quiroga, Vasco de, 109

R

Ralahine topluluğu, 121
Reade, Winwood, *Martyrdom of Man* (İnsanın Martirliği), 53
reel politik, 135
Reform, 83-85
Reich, Wilhelm, 68, 93, 159
Restif de la Bretonne, 91
La Decouverte Australe, 92
Restorasyon, 110, 138
Roma İmparatorluğu, 127-128
Romantisizm, 164
Roosevelt, Franklin D., 148
Roszak, Theodore, *Where the Wasteland Ends*, 167
Rousseau, Jean-Jacques, 48, 53, 98
Discourses on the Origins of Inequality (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı), 91
The Social Contract (Toplum Sözleşmesi), 51, 128
Royal Society (Londra Kraliyet Derneği), 109, 112
Rönesans, 60, 64
ütopyalar, 10, 27-28, 83-85
Rus Devrimi, 107, 126
Ruskinci toplulukçu deneyler, 121
Russ, Joanna, *The Female Man*, 162

S

Sade, Marquis de
The Hundred and Twenty Days of Sodom (Sodom'un Yüz Yirmi Günü), 92, 138
La Nouvelle Justine, 138
Philosophy of the Bedroom (Yatak Odasında Felsefe), 52, 92, 138
Saint-Simon, Henri, 24, 48, 52, 97, 99, 104, 145, 153
San Shih, 59
Sanayi Devrimi, 95
sanayi sonrası toplum, 156, 168
sanayi toplumu, 30, 168
sanayicilik (sanayileşme), 29-30, 164
sansür, 89, 138-139
Sargent, Lyman, 123
Saturnalia Bayramı, 18
Schumacher, E. F., *Small is Beautiful*, 167
servet, 87, 131
Seventh Day Adventists (Yedinci Gün Adventistleri), 23
Shakerlar, 23, 118-120
Shambhala efsanesi, 16
Shangri-La, 32
'sınai ordu', 105
Siculus, Diodorus, *The Library of History* (Tarih Kütüphanesi), 65
Sidney, Sir Philip
The Arcadia, 14
A Defence of Poetry, 43
Sieyés, Emmanuel Joseph, *What is the Third Estate*, 111-112
Silikon Vadisi, 132
Sirakuza, 32
Siyaset ve siyaset teorisi, 49, 51, 55, 152
Skaneateles topluluğu, 117
Skinner, B. R., *Walden Two*, 78, 111, 153, 158
Skinner, Quentin, 73
Sokrates, 38, 40-41, 66-69
sosyalist ütopyalar, 22, 68, 104, 116, 142, 160
ütopyaya karşı, 144-150
ütopya tarihinde, 95-101
dini sosyalizm, 119-120
devlet sosyalizmi, 78, 84, 104
ütopyanın kullanımları, 152-157
ütopyacı topluluklar, 121-126, 134
ütopyacı teori, 52-55, 59
Sovyetler Birliği, 100, 106, 134-135, 139, 148, 150
Soytarı Bayramı, 18
sömürü, 133-134, 163
söylence, 71
Spence, Thomas, *The Constitution of Spensonia*, 95-96
Spencer, Herbert, 97
St Brendan Adası, 16
Stalinizm, 107, 134, 145, 150, 157
Stapledon, Olaf, 96
Sun Yat-Sen, 58
Süleyman'ın evi, 88, 104, 110, 112
Swift, Jonathan, *Gulliver's Travels* (Gulliver'in Gezileri), 47, 77, 91, 106, 153

T

Ta Thung Shu, 60
Ta Thung, 58-60

Taborlular, 23
Taiping İsyanı, 25
Talmon, Jacob, 144
Tanrı Kenti, 26, 60-61, 65
Tanrı, 12, 19, 21-22, 24, 34, 87, 127, 130
Tanrıdan Yuhanna'ya Gelen Esinleme, 21
Taoizm, 15, 25, 58
tarih dışı düşünce, 73-77
Tarihsel zamanın sonu, 18
Teilhard de Chardin, Pierre, *The Phenomenon of Man* (İnsan Fenomeni), 53
teknoloji, 87, 89, 94
Thai Phing, 58-60
Thompson, Edward, 159
Tiananmen Meydanı katliamı, 150
Tillich, Paul, 170
Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America* (Amerikan Demokrasisi), 130
toplum mühendisliği, 71
toplumsal hareketler, 160-168
toplumsal teori, 70, 118
ve ütopyanın geleceği, 159-168
ütopya tarihi, 78, 94-99
ütopyanın yıkıcı doğası, 137-142
ütopyanın kullanımları, 152-154
ütopyacı teori ve, 49-56
totaliterizm, 107, 143-145, 147
Totley deneyi, 121
Tung Chung-Shu, 59
Turgot, Anne Robert Jacques, 52, 95
Twin Oaks topluluğu, 112

U

ulus-devlet, 30
Uluslar Topluluğu, 128
Uraniborg araştırma topluluğu, 115
'uygulamalı ütopyalar', 114-115

Ü

Üç Çağ Öğretisi, 24
Üçüncü Dünya, 133
Üreticiler (*Devlet*'te), 27, 80, 82
ütopya (sınırları)
hayali dünyalar, 37-48
zaman ve mekânda ütopya, 56-63
ütopyacı kurgu, 48-56
ütopya (unsurları)
hayaller ve gerçekler, 9-13
Altın Çağ, 13-17
ideal kent, 25-32
Cockaygne Diyarı, 17
ütopyanın oluşumu, 32-35
binyıl, 18-25
ütopya tarihi
ve modernizm, 79-86
bilim ve ilerleme, 87-95
sosyalist ütopya, 95-101
ütopyacı gelenek, 71-79
ütopya ve modernizm, 79-86
ütopya
klasik dünyada ütopya, 63-70
ütopyanın oluşumu, 32-35
ayrıca bkz. ütopyanın tarihi; ütopyayı 'haritada yerleştirmek'; ütopyanın uygulanması
ütopyacı
topluluklar, 103, 117-126
kurgu, 48-56

toplumlar, 126-136
gelenek, 71-79
ütopyanın geleceği, 157-170
'ütopyanın işlevleri', 117
ütopyanın kullanımları, 151-157
ütopyanın uygulanması
bir yerlerde olmayan yer, 103-108
düşünce ve uygulama, 108-117
ütopyacı topluluklar, 117-126
ütopyacı toplumlar, 126-136
ütopyaya karşı, 143-150

V

Veiras, Denis, *History of the Sevarites* (Sevarites Tarihi), 91, 138
Venedik Cumhuriyeti, 110, 127-128
Verne, Jules, 94
Vespucci, Amerigo, 10, 85
Virgil, 14, 65

W

Weber, Max, 125
Wells, H. G., 64, 94, 96
The Island of Dr Moreau, 47
Men Like Gods, 46, 158
A Modern Utopia (Modern Ütopya), 12, 27, 47, 78, 86, 100
The Time Machine (Zaman Makinesi), 47
Whileaway *(The Female Man*'de), 162
Wilde, Oscar, 151-152, 170
Winstanley, Gerrard, *Law of Freedom in a Platform*, 104
Wright, Frank Lloyd, 31
Wyss, Johann, *Swiss Family Robiron* (İsviçreli Robinsonlar), 91

Y

Yahova Şahitleri, 23
Yahudi mesih düşüncesi, 19-20
Yaradılış, 16
Yardımcılar (*Devlet*'te), 27, 80
Yargı Günü, 19, 21, 23
Yeni Atlantis, 40, 77
Yeni Çağ, 24
Yeni Dünya, 10, 17, 85, 112
yolculuk edebiyatı, 85-86, 91
Yunan kültürü, 63-65, 68, 79

Z

zaman yolculukları, 85
Zaman, gelecekçilik ve, 93-96
zamansal sınırlar, 56-63
Zamyatin, Evgeny, 107
We (Biz), 47, 78, 100, 106, 139
zihinsel uğraşı/faaliyet, 87
Zoar Separatistleri, 118, 120

Ütopya, Altın Çağ'a dair efsanelerden, görkemli bir bin yılın geleceğine dair beklentilerden, kaybedilen ve yeniden kazanılan cennet hayallerine dek çok çeşitli biçimlere bürünen, sanat ve edebiyatın hemen her dalını, felsefi düşünceyi, hatta iktisadi kuramları besleyen, çok verimli, ancak bir o kadar da belirsiz bir kavramdır. Thomas More'un 1516'da yazdığı *Ütopya*'dan, içinde yaşadığımız döneme kadar, sözcüğün çağrıştırdığı bütün anlamlar sürekli bir değişim geçirmiştir.

Krishan Kumar, *Ütopyacılık*'ta bu verimli ve zengin düşünce alanının çok farklı yönlerde geçirdiği evrimi inceleyerek, onu belirsizlikten kurtarmayı amaçlıyor; ütopyayı çok daha özgül bir toplumsal ve siyasal düşünce geleneği olarak anlamamızı sağlıyor.

Kumar'a göre, aslında Batılı bir kavram olan ütopyanın kültürel ve tarihsel sınırları vardır; modern Batılı toplumsal düşüncenin, iktidar, eşitsizlik, demokrasi ve bilim gibi temalarını yansıtır. Ancak imgesel bir kurgu biçimi olarak bu temaları ele alış tarzı ayırt edicidir ve insanları güçlü biçimde etkiler.

Bu kitapta anlatılan ütopyacılık, bastırılmış arzuların fantezilerle tatmini değil, modern toplumun yüzleştiği ikilemlere ilişkin deneme niteliğinde bir eleştiri ve bu ikilemlerin en iyi şekilde nasıl çözümlenebileceğine dair öngörülü bir değerlendirmedir.

Bu anlamda ütopya, içinde yaşadığımız ikinci bin yılda eleştirel bir çözümleme aracı, gelecekteki imkânlara dair kurucu bir vizyon olma özelliğini asla tüketmemiştir.



ISBN 975-533-449-1
9 789755 334493
imge.com.tr