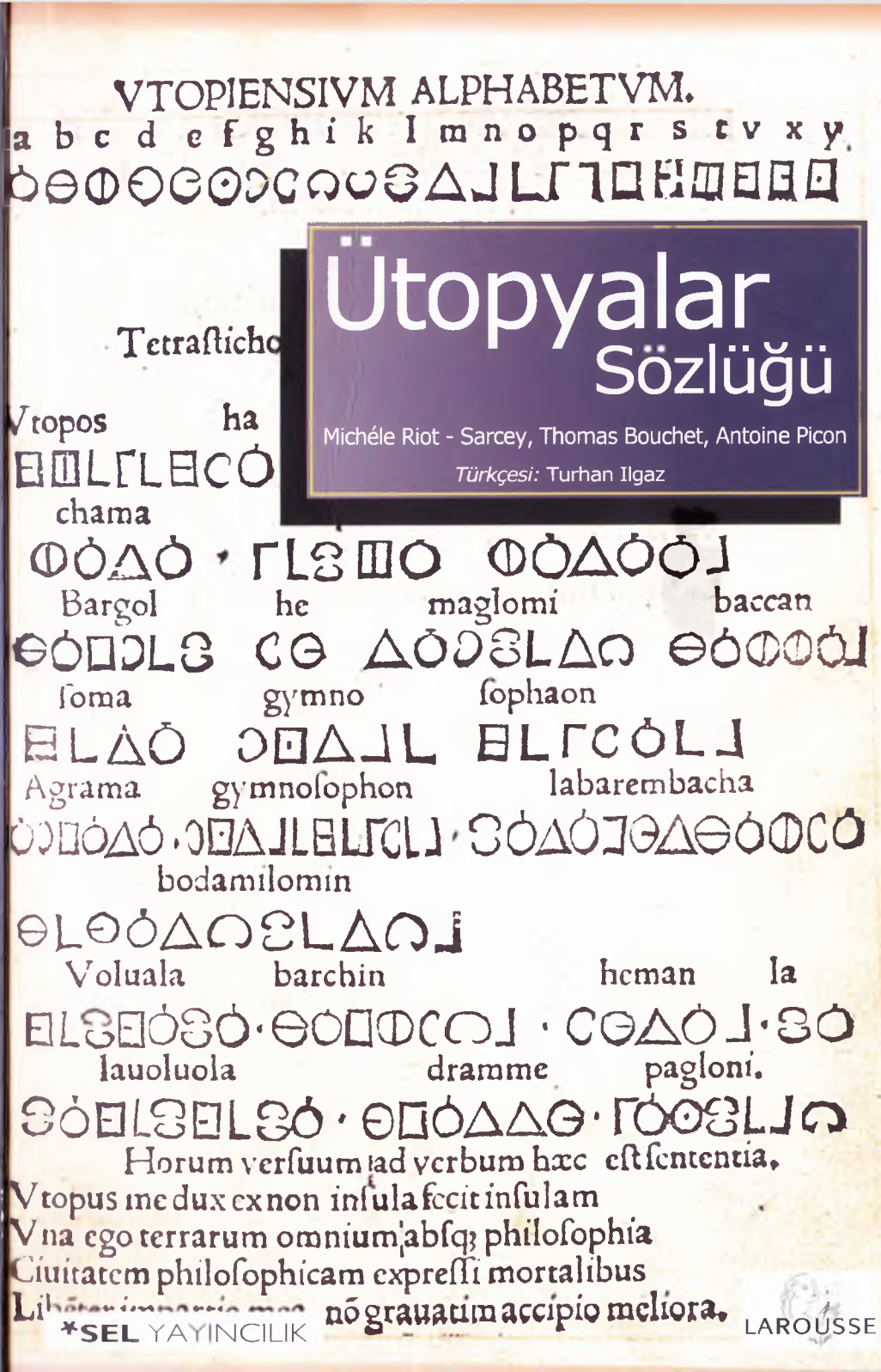
Ütopyalar Sözlüğü

Michéle Riot - Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon

Türkçesi: Turhan Ilgaz

Ütopyalar Sözlüğü • Michéle Riot - Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon



*SEL YAYINCILIK

LAROUSSE

* **SEL** YAYINCILIK
Babıali Caddesi, 20/1 Cağaloğlu - İstanbul
Tel./Faks: 0212 511 10 05
Şube: İstiklal Caddesi, Elhamra Pasajı
No: 258 / 10-11 Beyoğlu - İstanbul
Tel.: 244 15 06
http://www.selyayincilik.com
E-mail: posta@selyayincilik.com

ISBN 975-570-204-0

SELYAYINCILIK: 201

ÜTOPYALAR SÖZLÜĞÜ
Michéle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon

Türkçesi:
Turhan Ilgaz

Kitabın özgün adı:
Dictionnaire des Utopies

Kapak:
Thomas More'un (1516) Utopia'sından

© LAROUSSE / VUEF 2002
Bu kitabın Türkçedeki tüm yayın hakları
Sel Yayıncılık'a aittir.

Birinci Baskı: Aralık 2003

Baskı - cilt: Yaylacık Matbaası

Ütopyalar Sözlüğü

Michéle Riot-Sarcey
Thomas Bouchet
Antoine Picon

Türkçesi: Turhan Ilgaz

* **SEL** YAYINCILIK

LAROUSSE

YAZARLAR

Abensour Miguel, Paris 7 üniversitesi
Aunoble Eric, Paris 8 üniversitesi

Baudras Jean-Luc, Paris 8 üniversitesi
Beligan Nadine, Lyon 2 üniversitesi
Belissa Marc, Nantes üniversitesi
Benrekassa Georges, Paris 7 üniversitesi
Berger Denis, Paris 8 üniversitesi
Berkman Gisèle, Paris
Bertrand Jean-Marie, Paris 1 Ünv.
Borghi Liana, Floransa üniversitesi
Borus Daniel, Rochester üniversitesi
Bouchet Thomas, Bourgogne üniversitesi
Burckel Denis, Noisy-le-Grand
Butel Yannick, Nantes üniversitesi

Calvora Robert, Paris
Cave Christophe, Grenoble 3 üniversitesi
Chatzis Konstantinos, Ecole nationale des Ponts et Chessées
Chevrier Jean-François, Ecole nationale des Beaux-Arts
Christin Olivier, Lyon 2 üniversitesi
Claeys Gregory, Holloway College, Londra üniversitesi
Clément Michèle, Lyon 2 üniversitesi
Comolli Jean-Louis, sinemacı
Cook Malcolm, Exeter üniversitesi
Cordillot Michel, Paris 8 üniversitesi
Coutel Charles, Artois üniversitesi

Dachy Marc, Paris

Edelman Nicole, Paris 10 üniversitesi

Fajon Robert, Aix-en-Provence Ünv.
Filion Odile, gazeteci
Fiorato Adelin, Paris 3 üniversitesi
Flichy Patrick, Marne-la-Vallée Ünv.
Fourn François, Paris
Frajese Vittorio, Roma 2 aniversitesi

Grange Juliette, Nancy 2 üniversitesi
Guarneri Carl J., Saint Mary's College of California

Hochart Patrick, Paris 7 üniversitesi

Inlebert Hervé, Paris 10 üniversitesi
Iogna-Prat Dominique, CNRS

Kerignard Sophie, Paris 8 üniversitesi
Klein Gérard, yayıncı

Lacroix Bernard, Paris 10 üniversitesi
Leborgne Françoise, Rennes 2 Ünv.
Loty Laurent, Rennes 2 üniversitesi
Löwy Michael, CNRS

Madonna-Desbazeille Michèle, Lille 3 üniversitesi
Malecot Franck, Chaville
Maler Henri, Paris 8 üniversitesi
Meschonnic Henri, Paris 8 üniversitesi
Montel Nathalie, Ecole nationale des Ponts it Chassées
Moret Frédéric, Marne-la-Vallée üniversitesi
Mouchard Claude, Paris 8 üniversitesi
Multon Hilaire, Roma Fransız Okulu

Navet Georges, Reims üniversitesi

Picon Antoine, Ecole nationale des Ponts et Chaussée
Pitocco Franco, Roma 1 üniversitesi

Régnier Philippe, CNRS
Rignol Loïc, Paris 8 üniversitesi
Riot-Sarcey Michèle, Paris 8 Ünv.
Riviale Philippe, Paris felsefe koleji
Rougerie Jacques, Paris 1 üniversitesi
Rouillard Dominique, Paris-Malaquais mimarlık okulu
Rouillé Monique, Paris 10 üniversitesi

Schefer Olivier, Paris 1 üniversitesi

Traverso Enzo, Picardie üniversitesi
Trémolières François, Paris 4 Ünv.

Varikas Eleni, Paris 8 üniversitesi
Vilar Pierre, Paris 3 üniversitesi
Vincent Jean-Marie, Paris 8 üniversitesi

GİRİŞ

İşte türünün kurallarına tastamam karşılık vermeyen bir sözlük. Okur burada ütopyanın tekanlamlı tanımını bulamayacak, ama her yazarın uzmanlığı ve bakış açısı işlevinde bir yorum çokluğuyla karşılaşacaktır. Thomas Bouchet, Antoine Picon ve ben, ister kurgunun alanında, ister tekniklerin, sanatın ya da, genel olarak tarihin alanında olsun, her "ütopyacıl" projenin yazılma koşullarını bulmak istedik. Eksiksiz olmak arayışı içine girmeksizin, ütopyaları zamansallıkları ve en değişik uzamları içinde anlamaya uğraştık.

Tanım yokluğu, şu şaşırtıcı paradoksa olanca erimini kazandırmamıza imkân verdi: ütopyanın yer-olmayanı, çoğu kez egemen düzenin dışında, ve genellikle çoğunluğun paylaştığı düşüncelerle uyumsuzluk halinde, çok çeşitli yerlere dağılmıştı. Gerçekten de, kendilerini imleyen sözcüğün anlamının tersine, edebiyattaki, tarihteki, dindeki, mimarideki, bilim ve teknikteki ütopyaların hepsi de tarihin içinde kayıtlıdır. Bu sözlüğün özgüllüğü, hiç şüphesiz buradan geliyor.

Ütopyaların, anlamı tarihin devinimi içinde yazılı olan tarihselliği üzerine bir düşünümden yola çıkarak, sıradan sınıflandırmalarda duraklamak bize beyhude göründü. Aslında, neolojizmin kurucu babası Thomas More'un *Ütopya*'sının formel, sıklıkla tarih-dışı bir çözümlemesinden kalkılarak tasarlanmış olan ütopyacıl türün geleneğin normlarına indirgenişi, bu farklı yansıtıcı yapıların yüze çıktığı tarihî şimdinin üstelemesini engellemek için çoğu kez bir mazeret olarak kullanılmıştır. Sapkınlıklarla benzeştirilen, yıkıcı düşüncelerle özdeşleştirilen, totalitarizmle bir tutulan ütopyalar, öteleri ya da mümkünsüz ortak mutluluğu tasvir edeceklerdi. Ve, somut gerçekleşmeleri içinde, bunun tersine ulaşacaklardı: zorba bir yönetimin baskısı altında, insanın yabancılaşmasına.

Biz, kendini bir çerçevenin katı sınırları içine hapsedilmeye bırakmayan bir edebi türün içeriğini sorgulamayı yeğledik. Ütopyaların tarihselliğinin araştırılması, unutulmuş bir geçmişin, çoğu kez yitirilmiş olan kavranışına geri dönmeyi gerektirir. Gerekirlik, sözcükle yetinmek yerine, zamansallıkların ardışıklığı içinde olduğu gibi verili olan bir zamandaki imgesel bir kurmacanın anlamını yeniden bulmaktan ibarettir ve o zamansıllıklar, tarih boyunca, o anlamın aktarılışına, ardışık yorumların ve sahiplenmelerin keyfince dönüştürülmesine tanık olurlar.

Ütopya aynı zamanda da güncelliktir, gerçekleşmemiş bir geçmişin kalıntısıdır, çatışmalı bir şimdinin eleştirisini güçlendirme zorunluluğu olarak yeniden ortaya çıkan, doyurulmamış bir ihtiyacın bir tür anımsanmasıdır. Ütopyanın bu mevcudiyeti, bize, her zaman tartışılagelmiş bir konunun yenilenmesine katkıda bulunacağını umduğumuz bir sözlüğü tasarlama ve gerçekleştirme imkânı verdi.

Ütopya rahatsız eder, özellikle de, bir düşünceyi bilinen atıflardan, imlerden ve simgelerden kalkarak özdeşleştirme kaygısındaki okurun kafasını karıştırır ütopyalar. Esas itibariyle, erekbilimsel bir bakış açısını kendine yön kılan tarihten kurtulurlar. Ama yine de, ütopyacıl metinlerin büyük yararı zamanın kıvrımında, uzamın kenarında, yazının aldatmacalarında, kurgunun akıldışı formunda, sözcüklerin aşırılığında ve vaadedilen mutluluğu anlatmak için getirilen kuralların bolluğunda keşfedilir. Metin, zamanın akışını gösterebilir, ya da toplumsal düzenin eleştirisini yoğunlaştırabilir. Bununla birlikte tarihin devinimi içinde, ütopyalar, onun yazılışının dışında tutulmuşlardır. Zamanın içinde kayıtlı olarak, yadsınan toplumların şimdisinde yerleri bulunmaksızın, metinsel olarak bile tarihî olguların statüsüne erişememişlerdir; sanki, umut bağlanan mümkünlerin her yenilgisinden sonra yeniden kurulan düzen, arada sırada da olsa, ütopyacıl denilen bu umutlarla bütünleşebilemezmiş gibi.

Yunancanın bilmediği "ütopya" sözcüğü, yine de, 1516'da Yunan dilinin köklerinden kalkılarak andırışım yoluyla yaratılmıştır. Anlamı şüphenin imini taşır: *iyi yer* ya da *yer-olmayan*. İmleyen yolunu şaşırır, çünkü anlam başka yerde, yazının içinde, eleştirel projenin serimleniş formunda ve başka bir mümkün dünyanın sözcelendirilmesindedir. Ütopyanın görünür ikircikliği, bütünüyle metnin alegorik işlevinde içerilmiştir. *Ütopya*, siyasi eleştiri olduğu halde, çözümlenmesi tarihin elinden alınmış bir edebi türün atıfsal metni haline gelmiştir.

Biz, tarihin zamanı içinde, ideal ile gerçek arasındaki bağları onararak, bir bakıma, düşünümü tersine çevirmek istedik. Gerçekten de, zamanın dışındaki bir yapıyı varsaymak nasıl mümkün olabilir? Ütopyacıl keşif, toplumsal ideal, toplulukçu yansıtmalar, romansı kurgular, gerçek gerçeklikten ayrı tutulamazlar. İmgesel gerçekleşme, her zaman, düşüncenin içinde beslendiği şimdiden yola çıkılarak tasarlanır. Bu nedenle farklı ütopyaların, ya da o şekilde değerlendirilen yazıların anlamlarına erişmek için, sıradan imleyeni (*hiçbir yerde, yer olmayan*) aşmayı yeğledik.

Tarihî gerçekleşmelerin zamanı buna yetmez. Bu yüzden, konu elverdiğinde, ütopyaların, geçmiş zamanın farklı dönemlerindeki uzun yansıtma içinde konusu oldukları çeşitli yorumları düşünmeye çalıştık. Thomas Müntzer'in, Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin yönetsel ideolojisinin hizmetine geniş ölçüde konulan isyanının ne hale geldiği düşünülsün. Ya da XIX. yüzyılın, "ütopyacıl sosyalizm" kategorisi içinde sınıflandırılmış olan ve Kremlin'deki anıtta komünizmin kurucu babaları arasında baş köşede yer alan o "ütopyacıları" anımsansın. Ütopyacıl metinlerin özelliğini oluşturan aralığa, yer değiştirmeye, sapmaya ve özellikle de alegoriye rağmen, yazarlarının "zaman farklılığına", "ışıkçılığına" [illuminisme], "deliliğine" rağmen, ütopyalar tarihin erekbilimsel görüsünden kurtulamadılar. Bunun tersine, biz kendi hesabımıza, sezgiselliği her zaman arkadan gelen bir kurmaca olan büyük freskolardan geri durduk.

Elbette tarihe ayrıcalık tanıdık, ama geçmiş anlatıların ihyasının, ütopyanın temsil ettiği çeşitli çakımları tek başına anlaması mümkün değildir. Müzik, tiyatro, mimari ve elbette kurgu; bunların herbiri bir o kadar ütopya figürüdür. Sanat ya da "mutlak aralık" –Fourier gibi Walter Benjamin'in sevdiği deyim– ütopyanın tamamlanmış bir formu değil midir? Baudelaire ile birlikte, "tuhaf izlenim"in şokunu, imkânsızın aranışı olarak düşünmek mümkün değil midir? "O tutku günlerinde, ruhun lirik devinimlerine, düşlemin dalgalarına, bilincin sıçramalarına uymak için yeterince esnek ve yeterince kesikli, şiirsel, ezgisel, tartımsız ve uyaksız bir düz yazının mucizesini düşlememiş kimse var mıdır aramızda? Bu saplantılı ideal, özellikle de devasa kentlerle düşüp kalkarken, onların sayısız ilişkileriyle karşılaşıldığında doğar" (*le Spleen de Paris/Paris Bunaltısı*).

İzlediğimiz güzergâhın ütopyanın bazı büyük düşünürlerine çok şeyler borçlu olduğu okurun gözünden kaçmayacaktır. Herbiri, ütopyanın form-

larını, onların doğuşuna tanık olan gerilimin içinde düşündü. Önce Walter Benjamin; ona göre "ütopya geçmişin en güncel görünümlerini gösterebilir" Sonra, "Umut İlke"si çok çeşitli görünüşler altında, ama her zaman şimdi, geçmiş ve gelecek arasındaki diyalektik bir münasebet içinde biçimlenen Ernst Bloch. Ve Bronislaw Baczko'ya göre de, ütopyalar "toplumsal gerçekliğe ve onun gelecek üzerindeki yansımasına bakmaktan kaçınmayan" eleştirel bir girişimin ifadesidirler. Louis Marin tarafından zenginleştirilen bir çözümleme bu; ona göre, "ütopyayı uzam terimleriyle düşünmek, esas olan şeyi, demek istediğim ütopyanın şimdisini, belki de 'düşsel yönden' düşünmektir"; ütopyanın devingenliği o zaman gerçeklikle arasındaki mesafenin içinde kavranmaktadır. Henri Meschonnic'in bakış açısından, şimdinin düzeni içinde ütopyaya yer yoktur: "Ütopya bir paradokstur. Onun birçok anlamı vardır. Bir yer yokluğu, yerin ve zamanın dışındaki bir sığınak olabilir: bu ikisini ayırmak mümkün değildir. Ama ütopya, yer ve zaman üzerine fetihçi bir girişim de olabilir."

Çeşitli kullanımlar içeren gökada olarak ütopya, üzerinde çalıştığımız şekliyle, bu kitapta farklı şekillerde ele alınmaktadır. Farklı ufuklardan gelme uzmanların –Ortaçağ'cıdan sinemacıya, müzikologdan mimara, edebiyatçıdan dilbilimciye, sosyologdan filozofa– imzasını taşıyan yüz maddeden herbiri, sınıflandırılamaz olanın aydınlatılmasına kendi katkısını getirmektedir. Yetmiş yazarın herbiri, kendi bakış açısından, ütopya fikrini hem yansıtma olarak, ama hem de somut gerçekleşme olarak sorgulamaya çalışmaktadır. Okur, kimi zaman çelişik görüşlerle karşı karşıya kalacaktır. Bazı yazarlar için, *hiçbir yer ülkeleri* ütopyayı simgelerler, daha başkalarına göre, öteler bir anlamsızlıktır. Ama özellikle de, sözcüğün çokanlamlılığı yüzünden, çoğu, anlatıların içeriğini ve ütopyaların söylemindeki anlamı onarmayı amaçladılar; ister edebi, ister tarihî ya da felsefi bir bakış açısından olsun, kuramsal düşünüm, genelde, metinsel betimlemeye eşlik etmektedir.

Sözlük, sorumlularının olduğu kadar, proje olgunlaştığı ölçüde başvurulan yazarların da eseridir; uyarıları, eleştirileri, talepleri bizim için değerli bir katkı oldu. Hepsine gönülden teşekkür ediyoruz. Onlar olmasaydı, bu iş sonuçlandırılamazdı.

Eksiklerimiz ortaya çıkartılacak, bunlara yakınılacak, bazı seçimlere itiraz edilecek, şu ya da bu çözümlemenin tutarlılığı konusunda eleştiriler

getirilecektir. Sözlüğün konusu bile eksiksiz bir bilme yanılsamasını taşıdığı ölçüde tartışılacaktır. Bununla birlikte maddelerin, alfabenin keyfi düzenine göre birbirini izlemesi, atıfsal sınıflandırmalardan kurtulmaya yardım etmekte ve, aynı anda da, alfabetik dağılım, her zaman için indirgeyici olan normlardan kaçınmak suretiyle özgüllükleri ortaya sermeye imkân vermektedir. İşte bu yüzden, fikre eleştirel boyutunu vermek ve kaleidoskopik görünümünü olabildiğince ihya etmek için, her ütopyanın özgül çerçevesine ayrıcalık tanıdık.

Amaç, bize göre, büyüktür çünkü ütopyanın güncelliği aynı zamanda da eleştirel özgürlüğün, barbarlığa dönüş tehlikesinin yaşandığı şu zamanlarda, yadsınan, kırılgan bir özgürlüğün güncelliği olmaktadır. 1949 yılında, Cornélius Castoriadis ve daha birkaç kişi *Socialisme ou Barbarie* [*Sosyalizm ya da Barbarlık*] adı verilen bir dergi kurdular; zamanında pek az anlaşılan başlıktaki seçenek, kendi düşmanlarını üreten sapkın bir sistem tarafından sarsılan bir dünyada yeniden peydahlanıyor. Tarihin sonu, programlanmış olmaktan uzaktır. Bu sözlük ütopyanın eleştirel boyutunu yeniden kavramaya, ve ona, liberal ya da totaliter, her türlü dogmatik düzenin dışında gerçek bir yer açmaya yardım edebilir.

Michèle Riot-Sarcey

TERİMLER VE İSİMLER DİZİNİ

Altın çağ 13
Anabaptizm 15
Anarşizmler 18
Aydınlanma ideali 21
Bacon (Francis) . 26
Bauhaus 27
Beden(ler) 29
Bellamy (Edward) 31
Benjamin (Walter) 32
Bilim . 38
Binyılcılık 41
Bloch (Ernst) . . 42
Cabet (Etienne) 45
Cam Evler 47
Campanella (Thommaso) . 48
Cizvit misyonlar 52
Comte (Auguste) 55
Condorcet (Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marki) 57
Dada .. 61
Devrim .. . 64
Devrimci bayram . 65
Devrimci ütopyacıl kurgular . 66
Diderot (Denis) 67
Dünyasallaşma 69
Emek 72
Enstrümantal müzik 77
Evrensel diller 78
Feminizm (Amerikan) ... 81
Feminizm (Fransız) . 85
Feminizm (İngiliz) .. 88
Fourier (Charles) ... 91
Fourier'ciler (Amerikan) 95
Genel grev 97
Gerçeküstücülük 98
Godwin (William) 102
Halk ve egemenlik 104
Hıristiyanlık ve ütopya 109
İdeal site 115
İdeal kent 117
İnternet .. 122
Joachim de Flore 127
Karşı-kültür 130
Karşı-ütopyalar 132
Komünizmler 137
Konumlanışçı enternasyonal 141
Kurgu-bilim 145
Kurmaca olarak bilim ve siyaset 149
Las Casas (Bartolomé de) 151
Lazare (Bernard) 152
Lazzaretti (David) 153
Leroux (Pierre) . 156
Levinas (Emmanuel) 157
Mannheim (Karl) 160
Marx (Karl) 161
Mayıs 1968 165
Mimari 168
Mitolojik dekor 172
Morelly (Etienne-Gabriel) 175
Morris (William) . 176
Müntzer (Thomas) 178
Novalis (Friedrich, baron von Hardenberg) 181
Operada mitos 183
Owen (Robert) 184
Pastoral imgeler bütünü 186
Paul ve Virginie 188
Platon 190
Proleter kültür 193
Rétif de La Bretonne (Nicolas) 196
Réunion (Fourier'ci koloni) 197
Rousseau (Jean-Jacques) 198
Sade (Donatien Alphonse marki) 203
Saint-Simon (Claude Henri de Rouvroy, kont) 204
Saint-Simon'culuk 206
Sanal dünyalar 208
Sanatın paylaşımları 210
Seçilmiş halk 213
Sinema 216
Siyasetin ütopyası 220
Sosyalist topluluklar 223
Sovyet komünleri 225
Sovyetler 227
Sürekli barış (projeleri) ... 229
Tanrı'nın sitesi 232
Taşımacılığın altyapıları 234
Teknik 236
Telemakhos'un serüvenleri 242
Thélème (manastır) 244
Tiyatro . 245
Toplumsalcı okul . 248
Totalitarizm (tümcülük) 252
Uyurgezerlik 255
Ütopya 256
Ütopya olarak şiir 260
Ütopyacıl sosyalizm 265
Wollstonecraft (Mary) 269
Yıl 2440 272
Yolculuk 273

a

Altın Çağ. Altın çağ mitosu, temelde dolaylı bir şekilde, bundan böyle ortak paylaştığımız Batı uygarlığına aittir. Arkaik Yunan'ın tümüyle kendine özgü toplumu içinde, onu oluşturan özel metnin gücüyle doğmuştur. Dillendirilmemiş arzuların inorganik korpusunun açınlayıcısı olan ozan Heisiodos, ona ilk biçimini vermiş ve onu *İşler ve Günler* adlı eserinde yapılandırmıştır (109 ila 126. dizeler). Bunu yaparken, benzesin ya da benzemesin, Doğuya ya da Mısır'a özgü anlatıları yinelemiş olduğunu düşünmek yanlış olur; nitekim eskiler, özellikle de Platon, bu keşfin ona ait olduğunu kabul etmektedirler.

Yer ile Gök'ün tanrısal oğlu olan Kronos, bir orak darbesiyle babasının cinsel organını kopartarak efendisi haline geldiği âlemi ölümlülere açtı (Hesiodos, *Theogonia*, d. 154-190). Onun saltanatı sırasında, önce, canlı ve sürekli bir gençliğin nimetlerini en ufak bir kaygı, hırs ya da kıskançlık duymaksızın, sonu gelmez şölenlerle dolu bir varoluş içinde yaşayan altın bir insanlar ırkı belirdi. Toprak, bu insanları mükemmelen doyuracak her şeyi kendiliğinden veriyordu, tâ ki, uykuyu andıran bir ölümün onları aldığı ana kadar. Adaletin ve dindarlığın modelleri olan bu kişiler, yerin derinliklerinde kayboldular ve Zeus, bu ırka, doğalarının soylu niteliğine uygun olarak, ruhlarının her zaman mevcut kalacağı Yeryüzünde, sahip olacakları uzak ardıllarını gözetmeye, onları korumaya ve hak ettikleri varsıllığı onlara sağlamaya yazgılı cinlerin ayrıcalığını tanıdı. Derken bu ırkın yerini gümüş adamlar aldılar; bunlar soyluluk bakımından ötekilerden aşağı kalmıyorlarsa da, onların mutlak zıtları oldular; iktidarı ele geçirmiş olan Zeus, ölçüsüzlüklerinden ötürü onları cezalandırdı, ama ölümlerinden sonra karanlık güçler haline geldikleri için, yeraltı cinleri olarak saygı gördüler. Ardından, kendilerini bütünüyle savaşa adamış olan tunç adamlar geldiler; öncellerinden ne denli farklı olsalar da, onlardan daha mutsuz değildiler, çünkü anlatı, o sırada, çöküş ilkesini kendi mantığıyla bütünleştirmiyordu. Onların ardı sıra, tarihî zamanları başlatan bir kahramanlar kuşağı geldi; bunlar arasından bazılarına, öldükten sonra, dünyanın ucundaki bir yerlerde, toprağın yılda üç kez kendiliğinden ürünler verdiği bir adada yerleşerek, emeksiz bir mutluluğun keyfini çıkartma ayrıcalığı tanındı. Ozanın çağında, mutsuzluğu ve emeğin zorunluluğunu bilen, ama aynı zamanda iyinin ya da kötünün yolunu seçme olabilirliğinin de farkında olan demir ırk yaşıyordu.

Çözümleme, bu tarihî anlatının, artzamanlılık [diachronie] kurgusuyla oynayarak, yapıtın yaratıldığı çağdaki Yunan toplumunun yapısını oluşturan farklı öğeleri ardışık bir şekilde betimlemeye yaradığını anlamaya imkân vermektedir. Üretilen imgelere, yaratıcılarından kurtulma imkânı veren şey de bu kurgulamadaki karmaşıklığın kendisi olmaktadır.

İki yüzyıl sonra Platon, *Devlet*'inde (VIII, 546e-547a), mitosu dönüşüme uğratır. İnsan ile maden arasındaki eğretilemeci ilişkinin anlamını değiştirir. Altın, gümüş ve tunç ırklar, demir ırkla karışmış bir halde, her biri kendi orununda, kusursuz bir sitede birlikte yaşamaktadırlar. Altın ırk, daha üstün olduğu öteki iki ırkı yönetmek için yaratılmıştır (III, 415c-d), gümüş ırktan savaşçılar, emekleriyle toplumun tamamını beslemek zorunda olan tunç ve demir ırklar karışımı olan varlıkların arzularını gemlemekle görevlidirler. Eğer Atina'nın, *Timea* ve *Critias* dialoglarında betimlendiği şekliyle *Devlet*'teki siteyi temsil ettiği kabul edilecek olursa, altın ırk, Attikya'yı, Solon'un çağından dokuz bin yıl önce yönetmiş olsa gerektir (*Critias*, 110c-d). Siyasi kurguyu tarihî sürecin içine yeniden dahil edebilmek, o süreci doğrulamaya ve, yanı sıra da, artık besbelli olan esnekliği nedeniyle, kökensel mitosun daha başka bir doğrultuda kullanılabilecek ilkesiyle yeniden buluşmaya imkân verir. *Politikos* diyaloğuna göre (271c-276b), Cronos çağının insanları bizzat tanrı tarafından yönlendirilmektedirler. Yer'in bağrından doğan bu insanlar her türlü toplumsal yapının dışında yaşar, toprağın kendiliğinden ve bolcu ürettiği şeylerden yararlanır, çıplak dolaşırlar, ve otlar onlar için yataktır. *Yasalar*'ın bildirdiğine göre, Cronos dönemi, her şeyin bolca ve emek harcamaksızın elde edildiği bir mutluluk çağıdır (*Yasalar* IV, 713a-714b). Tanrı, tıpkı çoban insanın sürüsündeki hayvanlara yaptığı gibi, insanları gütmekte ve iyileştirmektedir. Onun yönetim biçimi yasakoyucuya model olarak önerilmiştir, çünkü yasa, *nomos*, zihnin, *nous*'un, dağıtıcısı olarak tanımlanmıştır ve Cronos da, eğer Sokrates'in etimolojik sözcük oyunlarına inanacak olursak, saltlığı içindeki zihin, *koros tou nou* olarak düşünülebildiğinden, her türlü yasallığın temeli olmaktadır (*Cratilos*, 396b). Böylece, *Politikos* diyaloğuna göre, basit biyolojik münasebetleri kuranlar dışında ne bir toplumsal oluşumun, ne de hattâ bir toplumsal yaşamın bulunduğu zamanlar, akıllı bir yasama uygulaması için, paradoksal bir şekilde model kılınmaktadır. Hesiodos ve Platon'da ortak hale gelmiş olan öğe, altın ırkın tanrılara yakın olduğu ve bir yandan adalet içinde yaşarken, maddi yönden mutlu bir yaşamdan yararlanmasıdır.

Bütün anlatılarda ortak olan kökensel bolluk imgesi başat olarak kalır ve Dionysos'un da buraya dahil olmasını sağlar. Yaşamın tükenmez kaynağı olan Dionysos, gerçekten de, yenecek ve içilecek şeyleri bolca sağlamakta ve onun armağanlarından yararlanmak için ne ekmeğin ne de pişirme zahmetinin aracılığı gerekmektedir. Tanrıyı ruhuna buyur eden insan kendi tanrısal naturasını keşfeder ve kendini ona tâbi olmanın mutluluğuna bırakır. Krallar bu bırakma arzusunu kendi çıkarlarına kullanmasını bildiler. Mısır, Yunanların gözünde, dünyanın ilk kökenlerinden beri değişmemiş olan ve hayvanların doğrudan doğruya topraktan doğdukları bir ülkeydi; orada, insanların tohum atmak için toprağı sürmek zorunda olmadıklarını, hattâ Nil'in çiçeklerinin "kendiliğinden" verdikleri bir ekmeği yemek için tohum atmak zahmetine bile katlanmadıklarını saptamışlardı. Büyük İskender'in ölümünden sonra bu ülkeye yerleşen Makedonyalı krallar –yeni Dionysos'lar olarak– kendilerini o kendiliğinden doğan zenginliğin dağıtıcıları ilan ettiler ve sunduklarını iddia ettikleri şeyden ötürü kendilerine saygı duyulmasını istediler. Aynı ideolojik kanalda, Virgilius, o sırada iç savaşın yakıp yıktığı İtalya'yı, özümseme olarak Cronos'un yerini alan Satürn'ün sürekli bir ilkbaharı hükümran kıldığı, ağaçların yılda iki kez yemiş verip koyunların iki kez kuzuladıkları toprak olarak betimlemişti (*Georgica*, II, 135-176). Barışı yeniden kuran Sezar Augustus, altın çağların dönüşünü sağladı (*Eneide*, VI, 701-794) ve ardıllarından on beşi bunu devam ettirdiklerini iddia ederlerken, bu çağlar bundan böyle bizim benimsediğimiz sözcüklerle *aurea œtas* olarak adlandırıldı.

Batı Avrupa'da, bu mitos, Ortaçağ'da doğan ve halkların zihninde kalıcı izler bırakan Bolluk ülkesi [Pays de cocagne] mitosuyla, hiç kimsenin yaşamak için çalışmak zorunda olmadığı bir gıda cenneti mitosuyla sürer.

Jean-Marie Bertrand

Anabaptizm [Vaftizsizcilik]. Katolik ve Protestan hasımları tarafından birtakım esrikler (*Schwärmer*) ve delilerle karıştırılarak suçlanan, sonra da, "Reformasyonun sol bir kanadı"ndan, ya da epey muğlak bir şekilde çerçevelenen "radikaller"den söz açan vakanüvisçilik aracılığıyla, bütün inançlarını benimsemekten çok uzak oldukları halde tinselciler [spiritualistes] ve milenyumcular [millénaristes] gibi daha başka heterodoks akımlarla bir tutulan anabaptistler, modern çağda, bazı temel seçişler etrafında toplaşmış, basit ve kesintisiz tarihi betimlenebilecek türdeş bir hareket asla oluşturmazlar. Ortak teolojileri ya da kilise öğretileri olmasa bile, yine de kendi aralarında anlamlı yakınlıklar gösterir ve benzer kaygıları paylaşırlar.

Hiç ara vermeyen baskıların tehdidi ile sürgünler, tutuklamalar, ani yok olmalar, yarı-kaçak yaşamalar, bölünmeler ve aynı zamanda da rekabetlerden örülü olan varoluşları, 1520'li yıllara, Reformasyon hareketinden doğan Kiliselerin kuruluşunun ve köylü savaşlarının yol açtığı karışıklığın şekillendirdiği özel ortama kadar dayanır. Dolayısıyla, anabaptizmin doğuşunu Luther ya da Zwingli'nin Reformasyon hareketinden siyasi ve toplumsal bir kurtuluş ummuş olanların hissettikleri hayal kırıklığından ayrımak mümkün değildir. Bunların, Reformasyondan, aşarın kaldırılması, rahiplerin yerleşik cemaatler tarafından özgürce seçilmesi, Kutsal Kitap'ın herkes tarafından okunup yorumlanabilmesi, hattâ vaaz edilmesi, havarilerinkinin aynı olan bir Kilise'nin oluşumu gibi beklentileri vardı; ancak, dünyevi iktidarlarla her türlü uzlaşmayı ve onlara verilecek her türlü ödünü reddettikleri halde, yeni kurumsal Kiliselerin yükseltilişine tanık oluyorlardı. Gerçekten de, aralarından pek çoğu, Protestan rahiplerin ve Katolik papazların semavi görevlerini yadsıyor, Kutsal Kitap'ın yorumlanmasının kilise mensuplarının tekelinde bulunmasını eleştiriyor ve siyasi yetkililerin Kilise'nin işlerine müdahalesini suçluyordu.

Reformasyon ve Kilise'ye ilişkin bu iki anlayış arasındaki kopuş, 1523 ile 1527 yılları arasında ve özellikle Zürih'te gerçekleşir. Her iki taraf da, daha önceden ayin, kutsal imgeler, aşar ve rahiplerin seçimi konusunda sürtüşmüş olsalar bile, bu kopuşta vaftiz sorunu önemli bir rol oynar. 1525 yılının Ocak ayında, Zwingli ile eleştiricilerini halk önünde karşı karşıya getiren bir tartışma, bunları birbirinden ayıran anlaşmazlıkların büyüklüğünü gözler önüne serer: Nitekim, Conrad Grebel ve Felix Mantz'ın öne sürdükleri görüşe göre, "vaftizin, yalnızca, İncillerin önceden vaaz edilmiş olduğu, onu anlamış olan, vaftizi kendiliklerinden talep eden ve eski Adem'i alaşağı edip yeni bir hayat yaşamak isteyen inananlara uygulanması gerekir. Çocuklar bundan bir şey anlamazlar, dolayısıyla vaftiz onlar için uygun değildir." Kentte, özel mülkiyetteki bir evde, Conrad Grebel ilk kez bir yetişkini, eski keşiş Georg Blaurock'u vaftiz eder. Bu davranışı, o dönemde, militan kilise-karşıtlığında, ve Katolik kutsamalara yönelik Protestan eleştirilerde ortak olan ifade biçimlerini fazlasıyla aşmaktadır: gerçekten de, bir yetişkini vaftiz etmek –özellikle de onu yeniden vaftiz etmek–, İsa'nın sözüne uymaya ve aziz hayatı sürmeye karar veren inananın istençli ve vicdani seçimi üzerinde diretmek suretiyle, yalnızca Kilise'nin şekillenişini bile kuşku nesnesi yapmanın yanı sıra, aynı zamanda sivil topluma giriş için zorunlu geçiş ritüeli olan vaftizin bu rolünü yadsımak ve dolayısıyla da, sonuçta, Kilise'yi, devleti ve toplumsal bedeni biraya getiren bağları kopartmak demektir. Bu yüzden gerek Reformcular, gerek siyasi yetkililer, toplumsal düzenin dinî temellerinin böylece kuşku nesnesi haline getirilmesini mahkûm eder –o dönemde yaşamış bir kişi, "yeni vaftizi kurumsallaştırmak istedikleri her yerde, bunun hemen arkasından yetkeden sapmak ve her türlü yetkeyi yıkmak isteyeceklerdir" demektedir– ve baskı kurmaya yönelirler. Zürih kent meclisi, 1526 yılından itibaren, yetişkinlerin vaftizini ölüm cezasıyla cezalandırır; daha da vahimi, 1529 tarihli Spire Diyet Meclisi'nde, Katolikler ve Protestanlar, anabaptistlerin, bütün İmparatorluk toprakları üzerinde kovuşturulmaları konusunda bir anlaşmaya varırlar. 1527 ve 1533 yılları arasında 679 anabaptist idam edilmiştir.

Baskılara mâruz kalan ve kötü olduğuna hükmettikleri bir dünyadan bundan böyle

hiçbir şey beklemeyen İsviçreli anabaptistler, muhtemelen Michael Sattler tarafından kaleme alınmış olan *Schleitheim Bendleri*'nde (1527) tutumlarını belirginleştirip radikalleştirirler. Vaftize ve Kilise'ye ilişkin anlayışlarının nihai sonuçları bu belgede bütünüyle geliştirilmiştir.

Bu sonuçlardan ilki dünyadan elini, eteğini çekmeye ilişkindir, ve bir yandan somut davranışlarda –karşılıklı yardımlaşma, malların ve kaynakların paylaşımı, ki bunları, Moravyalı anabaptistlerde (hutterites) ve daha sonra özel bir bağlam içinde Münster'de de buluruz, cemaatin öteki üyelerinin "birader" ve "bacı" olarak nitelenmesi– bir yandan da daha karmaşık tercihlerde –silah taşımayı, kamusal görev ve makamlarda bulunmayı, yemin etmeyi reddetmek– dile gelir (7. bend). "Kılıcın simgelediği adaletin İsa'nın kusursuzluğunun dışındaki bir Tanrı buyruğu olduğunu" (6. bend) olumlayan *Bendler*, anabaptistleri siyasi topluma her türlü etkin katılımdan dışlayan, kesin bir ikicilik örgütlemektedirler. Dolayısıyla "İsviçreli kardeşler" bu dünyadan değildirler: "Kötülük ve Şeytan'ın dünya üzerine yerleştirmiş olduğu ahlâksızlıkla aramıza bir ayırım koymak gerekir; böylece, sadece kötülerle her türlü ilişkiden sakınmak ve onların çeşitli iğrençliklerine katılmamak zorundayız [...] Bütün bunlardan çıkartmamız gereken şey odur ki, Tanrı'mızla ve İsa'yla birleşmemiş olan her şey, kaçınılması gereken iğrençlikten başkası olamaz. Bundan [Tanrı ve İsa'ya birleşmemiş olan şeyler] anlaşılması gereken; papacı ya da papa karşıtı işler ve hizmetler, dinî meclisler ve kilisedeki topluluk, meyhaneler, kamusal işlerdir [...]" (4. bend).

İkinci sonuç, elbette, kurulu Kiliselerden kopuşla ilgilidir ve bu kopuşa, anabaptistlerin, dogmatik tavırlarının büyük bir bölümünü paylaştıkları Zwingli ya da Luther reformlarından doğan kiliseler da dahildir. Nitekim,1525'ten sonra, "İsviçreli kardeşler" günahkârlar ve seçilmişler olarak Hıristiyanların tümünün yerine, yalnızca seçilmişleri kabul eden ayrı kiliseler kurmaya karar verirler: bu perspektif içinde, inananların vaftiz edilmeleri artık bir kutsama değil, onların kendi arzularıyla günahtan vazgeçmelerinin ve bir azizler cemaatine girişlerinin elle tutulur işareti olmaktadır. Protestan ve geleneksel Kiliseler'in ihanet ettikleri kutsal görevin evrenselliği ülküsü, İsa'nın *Dağdaki Vaaz*'ında sözcelendirdiği yaşam kurallarına uygun olarak içsel arınmışlık yoluna koşulan ve İncil'i hep birlikte okuyan işbu seçilmişler meclisinde tümüyle gerçekleşir. Örneğin, 1523'te, kısa zamanda Zürih anabaptizminin etkin simalarından biri haline gelecek olan Joseph Brötli'nin anımsattığı gibi, "İsa, ilk rahip ve hepimizin başıdır ve bizler onun uzuvlarıyız. Dolayısıyla eğer baş, bir rahipse, o zaman eller ve parmaklar da, tıpkı bacaklar ve ayaklar gibi rahiptirler."

Bununla birlikte *Schleitheim Bendleri*, 1520-1530 yılları boyunca oldukça geniş bir bağımsızlık içinde kurulan ve dağılan anabaptist hareketlerin tamamı için bir ortak tereke oluşturmaktan uzaktır. Örneğin, 1525'ten sonra fikirleri Güney Almanya'da yaygınlaşan Hans Hut, vaftizde, esasen varolan bir azizler cemaatine dahil olmanın somut izini değil, ama 1528 yılı için öngördüğü Nihai Yargı gününde, seçilmişleri gösterecek ve koruyacak bir işaret görmektedir. Dolayısıyla, inananların vaftiz edilmeleri ve dünyadan elini, eteğini çekme edimi, onun gözünde, birkaç yıl sonra Melchior Hoffman'da da karşılaşılan şeyi haber veren, güçlü eskatolojik vurgulara sahip bir bütünsel düşünce içinde yer almaktadır.

Hoffman ve yanı sıra Jan Matthys, Bernd Rothmann ya da Jan van Leiden gibi, onun fikirlerini çarpıtarak benimseyecek olanlarla birlikte, anabaptizm bir başka görünüme bürünür –hasımlarının, akımı daha bir gözden düşürmek üzere yaymaktan hoşlandıkları bir görünüşe. Elbette burada da seçilmişlerin âlemi ile îmansızların âlemi arasındaki radikal karşıtlığı ve kutsal görevin evrenselliğine ilişkin vurguyu buluruz, ama aynı zamanda Luther ya da Zwingli'nin öğretisinden açıkça uzaklaşan özgül öğelerle de karşılaşırız: özellikle Caspar von Schwenckfeld'den alınma tinselci eğilimler (Son Yemek ya da İsa'nın semavi teni fikrine yönelik eğilimler; Münster'li ayaklanmacılar dualarını Oğul'a değil yalnızca ezeli ve ebedi Baba'ya yöneltmektedirler), fazlasıyla aşırı siyasi etkinlik (bu, örneğin, yasal yön-

temlere ilgisiz kalan yalvaçsal ve arındırıcı bir tasvir düşmanlığının [iconoclasme] belirleyici rolüyle tezahür etmektedir), güçlü eskatolojik beklentiler ve nihayet, bazı durumlarda da, Tanrı'nın krallığını burada ve şimdi hazırlamanın meşru yolu olarak şiddetin benimsenmesi.

Hoffman, yeni Kudüs'ün, 1533 tarihinde Starsbourg'da hayata geçirileceğini umut etmişti. Ama en radikal ve en karmaşık deneme, onun yokluğunda, Bernd Rothmann tarafından yavaş yavaş Reformasyon hareketine kazandırılmış olan ve, içten içe yaşamakta olduğu güçlü bölünmeler nedeniyle Hoffman ve müritlerinin kehanetlerini kabul etmeye hazır bulunan Münster piskoposluk kentinde cereyan eder. Ocak 1534'te, Melkhior'cu "yalvaç" Jan Matthys'in iki habercisi Münster'e gelirler ve kentin ana meydanını, eli kulağındaki Kıyamet gününün gerçekleşeceği yer olarak belirler: dolayısıyla, seçilmişler, kurtarılacakları belirleyecek olan işareti, yani yeni vaftizi en kısa zamanda kabul etmek zorundadırlar. Çocukların vaftiz edilmesini esasen kabul etmeyen Rothmann ikna edilir: böylece birkaç gün içinde, yaklaşık 1500 kişi, onun peşinden vaftiz edilir. Tinselci vecd ile kıyamet habercisi binyılcılık böylece birbirini tamamlamakta ve kenti, İsa'nın yeryüzündeki Krallığının kaygılı hazırlığı içine yuvarlamaktadır. Mart'ta, kışkırtıcılar, gerçek inananları, mallarını ve ailelerini terk ederek Münster'e gelmeye çağırırlar: "Sevgili biraderler ve bacılar, barış ve sevinç Tanrı'nın çocuklarına tanınmış bulunmaktadır, çünkü Selâmetimiz yakın görünüyor [...] Herkes yeni Kudüs'e, azizlerin sitesine doğru yürümek için hazırlanmak zorundadır, çünkü Tanrı dünyayı cezalandırmak istiyor. Buna herkes dikkat etmelidir, aksi halde dikkatsizliği nedeniyle yargılanacaktır. Çünkü Münster Peygamberi Jan Bockelson [van Leiden], ve İsa nezdindeki tüm yardımcıları, bu dünyanın ejderinin sultası altında hiç kimsenin özgür kalamayacağını, ama maddi ya da manevi bir ölüme duçar olacağını bize yazdılar." Kent bütünüyle azizliğin yolunu tutar, kadınlar mücevherlerini verirler, kiliseci disiplin, aforoza da başvurularak, kesinlikle dayatılır. Yetkesini "vahiyleri"nde temellendiren ve kendini yeni Henoch olarak gören Maathys, ardından da, onun ölümünden sonra Jan van Leiden, milenyumu hazırlamak adına güç ve baskı kullanmakta duraksamazlar: toplumu Tanrı'nın Krallığı uğruna dönüştürmek üzere, direnişlere rağmen, paranın dolaşımına son verilir, mal ortaklığı ve aynı şekilde de çokeşlilik kurumsallaştırılır. Bizzat Matthys bir sürü eş alır. "İmansız" hasımlar kovulurlar, ama Hollanda'dan kitleler halinde gelen yeni insanlar gidenleri telafi ederler. Nihayet, "1534 Eylül'ünde, Jan van Leiden, dünyanın kralı" olarak "Tanrı'nın yeni mabedinde" taç giyer.

Matthys ve Jan van Leiden'in uyguladıkları binyılcı şiddet, Münster "krallığı"nın Haziran 1535'te düşmesi ve hayatta kalanların topluca katledilmeleri, bundan böyle toplumsal kaosla özdeşleştirilen anabaptist hareketin hasımları tarafından kalıcı bir şekilde karalanmasına imkân verir. Bu durumda, geride kalan cemaatler, özellikle de Hollanda'da, Melkior'cuların binyılcı beklentilerini ve şiddet yöntemini (kısa istisnalar dışında) terk ederek yeniden "İsviçreli kardeşler"in tutumları benimserler. Böylece, eski rahip Menno Simons'un çevresinde toplanan cemaatleri barışçılık, İncilcilik ve ayırımcılık belirler ve bunlar içsel dindarlığı, yaşamın kutsallığını, dış dünya ile her türlü uzlaşmacılığın reddini, ama aynı zamanda da, siyasi yetkelere itaati öğütlemeye koyulurlar. Yeryüzünde İsa'nın saltanatını güç kullanarak kurmaktan vazgeçip, özgür bir Kilise'nin, İsa'yı izlemek isteyen inananlardan ayrı ve onların haçını devralacak bir cemaatin inşası için çalışırlar. Menno Simons'a göre, "Tanrı'nın Kilisesi [...] bir azizler toplaşması ya da topluluğudur [...] yani gerçek îmana sahip olanlar cemaatidir. [...] Onlar hayatlarını Tanrı'nın örneği, Ruhu ve Kelâmı uyarınca düzenlemek istemektedirler; onun Ruhuyla doludurlar, ve Efendileri İsa'nın çarmıhını sabırla taşımaya hazır ve kararlıdırlar." Menno'cularla birlikte, anabaptizm, bütün modern çağ boyunca yaşadığı gizli sürekliliğinin belli başlı çizgilerini kazanır.

Dünyanın dışında ve kendilerini çevreleyen karanlıklar krallığı ile orada yaşayanların özenle uzağında duran bir azizler âlemi-

ne ilişkin anabaptist ütopya, böylece, çok kısa süreli Münster teokrasisinde, ya da daha geniş olarak İsviçre, Moravya, ya da Hollanda'daki barışçı ve ayrılıkçı cemaatlerdeki varlığıyla, 1520 yıllarıyla birlikte Avrupa'da sırtını siyasi erklere yaslamış dinî yapılar kurmaya yönelik muazzam çabanın karşılaştığı direnişe ve yadsımalara mükemmelen tanıklık etmektedir.

Olivier Christin

Anarşizmler. "Anarşi" terimi Yunancadan gelir (yoksunlayıcı *an* öneki ve buyruk anlamına gelen *arkhe*); her türlü aşamalı-düzenin yokluğunda, yetkenin, erkin, hakimiyetin kovulmuş olduğu bir toplumu gösterir. Anarşi konusunda iki yorum getirilmiştir: bunlardan biri pejoratiftir ve büyük yıkımların kaynağı olan düzensizliğe atıfta bulunur; öteki, bütünüyle özgür bir toplumun ülküsel inşasında temellendirildiği ölçüde ütopyadan kaynaklanır. Bununla birlikte, çağdaş dönemde, anarşizm, insanlığın özgürleşmesini sağlayabilecek yeni bir ideoloji olarak ortaya çıkar. Bireyi cendereye alan baskıların dışlanması, devletin, sermayenin ve Kilise'nin sorgulanmasına yol açar. Sultaya karşı verilen bu kavga mantıken, siyasi mücadelenin geleneksel biçimlerine yabancı bir doğrudan eylem şeklini alır. Özellikle de seçim ediminin geçerliliğini sorgular. Anarşizm, toplumu dönüştürme istenciyle, salt erkinlikçi tercihini temsil ettiği sosyalizmin ayrılmaz bir parçasıdır. Gerek kuramcılar, gerek militanlar, anarşizmi, eyledikleri dönemin ve yerin bağlamında uyarlamak zorunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan çok sayıdaki akımların ortak yanı tümüyle özgür bir toplumun olabilirliğine ilişkin inançtır. Bununla birlikte başlıca üç akımı ayrıştırmak mümkündür: bireyci anarşizm, salt erkinlikçi sosyalizm ya da komünizm, anarkosendikalizm. Bu eğilimlerin kaynağına, Fransız Devrimi'nden esinlenerek kaleme aldığı *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* [*Siyasi Adalet ve Ahlak ile Mutluluk Üzerindeki Etkilerine İlişkin Soruşturma* başlıklı ana yapıtını 1793'te yayımlayan William Godwin'in öncü çalışmasını yerleştirmek mümkündür. Godwin, bu kitabında, yozlaşmaları sonucu bireylerin gelişmelerini engelleyen toplumun ve her türlü yönetim biçiminin radikal bir eleştirisine girişir. Hakimiyetin dışlanması, aşamalı-düzenin de tâbiyetin de bulunmadığı, doğrudan demokraside temellenen bir toplumsal örgütlenme projesine götürür. Böylece, her birey, bir yandan özerkliğini korurken, ortak yaşama katılabilecektir.

BİREYCİLİK Bireyci anarşist doktrinin kuramcısı, gerçek adı Johann Kaspar Schmidt olan Alman filozofu Max Stirner'dir (1806-1856). *Biricik ve Mülkiyeti* başlıklı 1845'te yayımlanan kitabında, bu akıma felsefi bir temel kazandırır. Onun gözünde "Ben", erkin saldırılarına olduğu kadar, bu erki doğrulamayı amaçlayan ideolojilere karşı da, her türlü yoldan korunması gereken tek değerdir. Stirner, böylece, anarşizmin en anlamlı akımlarından birinin kaynağında yer alır. Bireycilik, ister bir entelektüel konumlanışla sınırlı olsun, ister şiddet içeren bir uygulamaya götürsün, her şeyden önce bir olmak tarzıdır. Baskılardan uzak bir yaşama imkân veren bu tavır, bütün ütopyacıl girişimlerin değişmez hedefi olan bir "yeni insan"ın doğuşunu kolaylaştırır.

Stirner'den sonra, bireyciler, her türlü anarşizmin "bireysel olgu" üzerinde temellendiğini düşündüler. İnsan birimini her türlü anarşist ortamın çekirdeği, hücresi olarak tasarladılar. Birey, böylece, kendi kendisine zincirlerinden kurtulmak ve kendi özgürlüğünü fethetmek zorundadır. Eğitisel bir istenç, herkese yeterli bir kültür kazandırmak, herkesi yaşama hazırlamak ve kendi kendisinin edimcisi haline getirmek üzere, mutlak bir özgürlük arayışına eşlik eder. Birey, biricikliğinin bilincine vardığı andan itibaren, bir yandan kendi özgürlüğünü sınırlamak suretiyle toplulukçu yaşamı arzulayabilir.

Bireyin olumlanması cinselliği bilmezden gelebilemezdi. Evlilik, bireyciler tarafından çoğu zaman bireyi kendine yabancılaştıran kurumlardan biri, hattâ yasal bir fahişelik olarak sunulmuştur. Onlar evliliğin karşısına, karşılıklı arzuda ve, özellikle de kadınların özgürlüğünde temellenen özgür aşkı çıkartırlar. Kadının özerkliği, ancak, kadınların kendi bedenlerine ve dolayısıyla da ana-

lık edimlerine hakim olmaları koşuluyla varolabilir. "Yeni-Malthus'culuk", bireyler arası münasebetlerdeki özgürlük arayışı biçimlerinden biridir. Bununla birlikte bireyciler, erkekler ve kadınlar arasındaki münasebetlerdeki temel eşitsizliğe vurgu yapmazlar.

Ama anarşist bireycilik, toplumsal münasebetlerde bir uyum arayışıyla sınırlanamaz. Bazıları bireyin eylem aracılığıyla olumlanmasını öngörürler; bu eylem, eğemen değerlerin tahrip edilmelerine yol açmak koşuluyla, her türden olabilir. Sergei Guenadiyeviç Neçayev'in (1847-1882) geliştirdiği *Devrimci Akait* bu açılım içinde yer alır. Militancılığın bir tür nihilist İncil'i olan bu kitap, her türlü edimi, hattâ suçu bile nihai amaca yaptığı katkıyla doğrular. Beri yanda Neçayev "bireysel geri alma" ve "eylemli propaganda"yı da salık verir, çünkü bunlar bütün biçimleri altındaki mülkiyete şiddetle saldırırlar. Londra'da düzenlenen uluslararası anarşist kongerede (14-20 Temmuz 1881), eylemli propaganda devrimci düşüncenin ayrıcalıklı vektörü olarak benimsenmiştir. Böylece, yasadışılık zorunlu hale gelir. Fransa'da, 1880'den 1888'e kadar, Peter Aleksiyeviç Kropotkine'den esinlenmiş görünen bireysel geri alma bağlamındaki eylemli propaganda, özellikle münferit ve şiddetli –kimi zaman anarşizmden uzaklaşan–, bireysel edimlerle ortaya çıkar. "La Panthère de Batignolles" isimli anarşist grubun kurucusu olan Clément Duval, Fransa'da, bireysel geri alma edimini, ya da "alınanın iadesi" hakkını uygulayan ilk kişidir. Toplumun, ona ihtiyaçlarını karşılayabileceği imkânları vermediği görüşüyle birtakım hırsızlık eylemleri gerçekleştirir. Hırsızlık böylece anarşist bir uygulama, toplumsal adaletsizliğe karşı bir başkaldırı yolu haline gelir. Hareketin karşıtları, bu şiddet edimlerinin düşüncesizce yapılan işler olduğu ve anarşizmin davasına hizmet etmediği görüşündedirler. Ravachol ve "bande à Bonnot" isimli çete, XX. yüzyılın başlarında, suç fenomenine ya da kendini anarşizmle doğrulayan bir suçluluğa çok yakın duran bir yasadışılığın örnekleridir.

ANARŞİST KOMÜNİZM. Bununla birlikte, anarşist ütopyanın en anlamlı örnekleriyle sınıf mücadelelerinden esinlenen kolektif eylemin alanında karşılaşılır. Anarşist komünizm, aldığı biçimlerin büyük çeşitliliğinin ötesinde, bireylerin özgürlüğü ile birarada olmalarının zorunluluğu arasındaki dengeye vurgu yapar. Gelişimini büyük ölçüde Pierre Joseph Proudhon'a borçludur. Bir yandan silahlı mücadeleyi dışlar ve üretimin kolektifleştirilmesini reddederken, devlete yönelik bir eleştirinin de temellerini geliştirir ve çağdaş özyönetimin habercisi toplaşma biçimleri öngörür. 1840'lı yıllarda, Proudhon'cu yardımlaşmacılık, bireycilik ile kolektivizm arasındaki orta noktada yer alır. Topluluğun birliğini bireysel gelişmeyle bağdaştırmaya çalışır. Bu amaçla, karşılıklılık ve dayanışmacılık ilkeleri uyarınca üretim araçlarını ortaklaşa (özyönetim) ya da bireysel olarak yöneten bir emekçiler birliği önerir. Aynı şekilde, topluluğu ve özel mülkiyeti (kişisel bağımsızlığın güvencesi) biraraya getiren ve her üreticiye işinin idaresini kolaylaştırmak üzere düşük faizle borç veren bir yardım kredisinden yana tavır alır. 1848'de, işçi birlikleri bu düşüncelerden esinlenirler. Ama bu kısa deneme sonuçsuz kalır, bu da kolektivizmin daha sonraki başarısını açıklar. Bununla birlikte Proudhon'un işçi hareketi ve anarşizm üzerindeki etkisi çok büyüktür –ama bu, onun, mücadelede hiçbir şekilde rol vermediği kadınlara yönelik temelli düşmanlığını unutturabilemezdi.

Birinci Enternasyonal'in içinde, Mihail Aleksandroviç Bakounine kolektivizmin sözcülüğünü üstlenir. İşçi birlikleri, dayanışma ve özgürlük ortamı içinde bir yandan emeğin ürünlerini paylaştırırken, üretim araçlarının ortaklaştırılmasıyla da yükümlü olacaklardır. Emek, böylece, gerçekleştirilen yükümlülükler işlevinde, yani gerçekleştirilmiş olan emekle orantılı bir şekilde ücretlendirilecektir.

Anarşist komünizme böylece siyasi boyutunu kazandıran ilk kişi hiç şüphesiz Bakounine'dir. Önceliği, her türden baskının ve sömürünün merkezî aracı konumunda olan devletin ortadan kaldırılmasına verir. Bu çerçevede, devrim, ancak, halkın kendiliğinden eyleminin olanca özgürlüğü içinde dile gelmesine, tüm yaratıcı gücünü göstermesine imkân verilirse mümkün olabilir. Bu dü-

şünceleri, Bakounine'i, Birinci Enternasyonal bünyesinde, marksist tutumlarla (özellikle de "proletarya diktatörlüğü" kavramı) mücadeleye sürükler. Ayrılık, bazı durumlarda azımsanamayacak etkide bulunmuş olan uluslararası bir anarşist hareketin varoluşuyla sonuçlanmıştır.

Anarşist komünizmin kuramcıları arasında Kropotkin, bilimsel bir görüden yola çıktığını söyler. Özgürleşmiş toplumu kendi kendine yeten beldelerin birliği olarak tasarlar. Bunlar, karşılıklı yardımlaşma sayesinde, hep birlikte ortak çıkar için çalışırlar. Bir özgür katılım bağlamı içinde, ücretlilik yürürlükten kalkmıştır. Enternasyonalizm, federalizm, ademimerkeziyetçilik, topluluğun hayata geçirilmesine imkân veren ilkeler arasındadır. Anarşist komünizm, aracılar da, temsilciler de olmaksızın, halkın doğrudan sahipliği ele almasından ibarettir. Gerçekten de, adaletsiz olan devletin ortadan kalkması gerekir. İnsanlık, egemenlik ve sömürü değerlerini yok etmek için başkaldırmak zorundadır.

Halkın silahlanmasıyla güvenceye alınmış bir halkçı iktidarın kısa deneyi olan *Paris Commune*'ü, anarşist komünistler için bir atıf işlevi görür. Louise Michel bu harekete etkin bir şekilde katılır ve bu yüzden Yeni Kaledonya'ya sürgüne gönderiler. O da, ölümüne kadar anarşist ülküyü savunur. Carlo Cafiero'ya göre, komünist olmaksızın anarşist olmak mümkün değildir. Gerçekçi Errico Malatesta, bunun yüksek bir ahlâki formasyonu varsaydığına işaret eder.

Anarşist komünizm, 1917'de Ukrayna'da, Nestor Makhno ile birlikte önemli bir rol oynar. Bir köylü olan Makhno, 1905'ten itibaren, doğum yeri olan Guliai-Polie'deki gizli bir anarşist grubun militanıdır. O ve yoldaşları, köylüleri bireysel mülkiyete erişebilmek için topluluklarını terk etmeye yönelten 9 Kasım 1906 tarihli Stolipin yasasına karşı çıkarlar. Kamulaştırma eylemlerine yönelirler ve bunun sonucunda Makhno, 1910 tarihinde ölüm cezasına çarptırılıp bu cezası müebbet küreğe çevrilir. Şubat 1917 devrimiyle serbest kalan Makhno, Guliai-Polie'ye geri döner ve burada, özerk komünler oluşturmak üzere büyük toprak ağalarının ve fabrika sahiplerinin mallarını kamulaştıran bir Köylü Birliği kurar. Açık bir şekilde anarşist kavga gücü ve komünler şebekesi olan "Makhnovçina" böylece doğar. Bolşevik iktidar bu deneye, zor kullanarak son verir.

İspanya'da, 1936- 1937'de, ülkede önemli bir etkiye sahip olan anarşistler, özellikle Katalanya'da toprakların kolektifleştirilmesi ve fabrikaların kamulaştırılmasına yönelik bir denemeye girişirler. Burada da yine, girişimleri klasik sol örgütlerin, özellikle de komünistlerin düşmanlığına takılır.

Bu çeşitli kalkışmalar, geleceğin toplumu ülküsüne ilişkin bir betimi somut bir toplumsal pratikle birleştirebilen anarşist komünizmin canlılığına tanıklık etmektedir. Bu açıdan bakıldıkta, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren, "özgür çevreler"in, yani yetkecilik karşıtlığı ve özel mülkiyetin yadsınması üzerine kurulu cemaatlerin yaratılması için girişilen çok sayıdaki denemeyi bilmezden gelmek mümkün değildir. Atıfları yönünden çok farklılıklar gösteren ve sonuçta Avrupa'da olduğu gibi Brezilya'da da başarısızlığa uğrayan bu koloniler, yine de anarşist komünizmi, karşı-toplum modeli olarak desteklemektedirler.

ANARKOSENDİKALİZM. XIX. yüzyılın sonunda, sanayideki atılım ve işçi sınıfının gelişmesi, proleter, sendikal ve siyasi örgütlerin geliştirilmesi konularıyla yüzyüze gelen anarşist komünizmin karşısına ciddi problemler çıkartır. Bu ortamda, anarkosendikalizm öne çıkar. Uluslararası Emekçiler Birliği (1. Enternasyonal) içinde edinilen deneyimin uzantısı olan bu akım, kendini işçi sınıfının doğrudan sözcüsü olarak görür. Sendika, işçi sınıfının, yalnızca seçim faaliyetine yönelmiş olan siyasetçilerin ve siyasetlerin etkisinin dışında, olanca bağımsızlığıyla örgütlenmesine imkân vermektedir. Genel grev perspektifi içinde, boykot ve sabotaj biçiminde girişilen doğrudan eylem de proletaryanın kurtuluşunu sağlar. Sendika, sömürüden arınmış yeni toplumu yeniden düzenleyen temel hücre olacaktır. Fransa'daki "Emek Borsaları", bunların, savunmacı olduğu kadar eğitici işlevleri de sağlamak suretiyle, özgür işçi birlikleri olabildiklerini göstermektedir.

Anarkosendikalizm, olguda daha geniş

bir akımın, birçok ülkede gerçek bir etkisi bulunan ihtilalci sendikacılığın bileştiricilerinden biri haline gelir. Anarşistler, Fransa'da, Fernand Pelloutier'nin öncülüğüyle, 1895 yılında kurulan Genel Emek Konfederasyonu'nun [CGT = Confédération générale du travail; bugün de varlığını sürdüren, Fransa'nın en büyük işçi kuruluş, ç.n.] oluşumuna katkıda bulunurlar. CGT, 1914 yılına kadar genel grev perspektifini daha başka bir toplum kurmanın yegâne yolu olarak savunur. Amerika Birleşik Devletleri'nde, Industrial Workers of the World (IWW) yerel genel grevler düzenler. "Wobblies", hedefi, emekçilerin doğrudan eylemiyle kapitalizmin yıkılması olan militan bir avangardı temsil etmektedir. İspanya'da, anarşistler tarafından idare edilen Confederación Nacional del Trabajo (CNT), güçlüdür: daha 1911'de bir milyon üyesi vardır. 1936-1937 yılarında, CNT, hükümette olduğu kadar yerel düzlemde de önemli bir rol oynar. Örneğin, Valensiya'da, cam sanayii, ham maddeden nihai mamule kadar bütün üretim zincirini idare eden ücretliler tarafından yönetilmektedir. CNT üyesi Beenaventura Durruti, İspanya içsavaşının en ünlü savaşçılarından biridir. Aragon cephesinde, kendi adını taşıyan bir milis kolunun stratejicisidir. Etkisi öylesine büyüktür ki, ölümü onu devrimin kahramanları katına yükseltir. Ama Franco-karşıtı mücadeledeki gelişmeler, İspanyol özyönetimci denemeleri sınırlar, sonra da buna son verir.

Bu üç eğilim –bireycilik, salt erkinlikçi komünizm ve anarkosendikalizm– bütün bir XX. yüzyıl boyunca içiçe girer ve çatışırlar. Rus ve İspanyol devrimlerinin başarısızlığa uğraması, anarşist örgütlenme problemini gündeme getirecektir. Daha 1926'da, gurbetteki Rus anarşistlerinin oluşturdukları grup olan ve adını çıkartmakta oldukları kuramsal dergiden alan Dielo Truda ("Halkın Davası"), salt erkinlikçi bir komünist örgütü hayata geçirmek üzere bir Genel Anarşistler Birliği Platformu projesi kaleme almaya karar verir. Onların karşısında, başka anarşistler, bu arada Sébastien Faure, her üç eğilimin de birarada yaşamalarını talep eden yaklaşımların bir bireşimini önerirler.

Anarşizm XX. yüzyılın ikinci yarısında bir gerileme dönemi geçirmiştir. Fransa'daki 1968 Mayıs'ı ya da 1995 Kasım'ı türünden muhalefet hareketlerinin ortaya çıkışından beri yeni bir atılım içinde görünüyor. Öte yandan, "sosyalist", yetkeci ve bürokratik rejimlerin bunalımı, salt erkinlikçi komünizmin sürükleyici fikirleri olarak bireysel özgürleşme istencine olduğu kadar devlete yönelik eleştiriye de yeniden canlılık veriyor.

Bu yenilenmenin, ekonomik liberalizm ile siyasi bireyciliğin karışımı olan ve "salt erkinlikçilik" diye adlandırılagelen şeyle hiçbir ortak yanı yoktur. Çağdaş salt erkinlikçi akımları belirleyen şey adaletsizlik karşısındaki isyan duygusudur. Bunlar iktidara karşı direniş halinde kurumlaşmak isterler, ama tutarlı bir müdahalenin araçlarını bulmakta da zorlanırlar. Yine de, eleştirel düşünceye yaptıkları katkı, anarşizmin, sömürüsüz bir toplum modelinin inşasındaki çeşitli kazandırımlarının ihmal edilemeyeceğini göstermektedir.

Denis Berger ve Sophie Kerignard

Aydınlanma ideali. Aydınlanma ideali eğer örgütlenmiş bir toplumsallaşabilirlikle, aklın hakemliğiyle, aydınlık ve reformcu hedeflerle özdeşleştirilirse, bu idealin, masal ya da düzenlemenin farklı biçimleri altında akla uygun bir şekilde yeniden oluşturulmuş bir toplum düşünü dile getiren ütopyacı ürünlere yansıdığını görmek mümkündür. Ütopyalardaki olağanüstü çoğalma (XVII. yüzyıldaki 8 kitaba karşın, XVIII. yüzyılda 70 kitap), bu edebi türün Aydınlanma zihniyeti içinde nasıl beslenmiş olduğunu gösterecektir. Bununla birlikte problemleri karşılıklı "yansıma" terimleriyle ele almaktan kaçınacağız. "Aydınlanma ideali"ne gelince, bu ideal, hakikatin pedagojisi üzerine bir deneme olan *Essai sur les préjugés*'nin [*Önyargılar Üzerine Deneme*] amentüsüyle sınırlanabilir mi? Ütopya, kendisi de çatışmalarla dolu Aydınlanma'ya rağmen sahnelenebilir miydi?

Bir ilk aşamada, ütopya yazarlarının Aydınlanma'nın kültürel alanına katılma sorunsalı üzerinde duracağız. "Büyük" yazarlar ile daha karanlıkta kalmış üreticiler arasındaki farklılaşma (Morelly'nin *Code de la nature*'ü [*Doğa'nın Kanunnamesi*] 1755'te,

sonra da 1773'te, Diderot'ya maledilmiştir, ve 1796'da, Babeuf, metnin yazarı olarak hâlâ Diderot'ya atıfta bulunmaktadır) metinler düzleminde bile karşımıza çıkar gibidir. *Topos*'un, yani Aydınlanma'nın "büyükleri" tarafından önerildiği üzere, ütopyanın romana aşılanmasıyla sık sık birleştirilen yapı bozumlarının karşısına, bir tür "birinci dereceden" ütopyayı mı çıkartmak gerekir? Bu, hiç şüphesiz fazla kolaya kaçmak olur: *Correspondance littéraire* tarafından alaya alınan *Histoire de Galligènes*'de, ütopyaya ilişkin sözcelendirme idealleştirici bir aldatmacadır.

Zorunlu anonimlik boyutunu da (Fontenelle'in maddeci ve tanrıtanımaz bir toplumu betimleyen *République des philosophes*'u [*Filozoflar Cumhuriyeti*], ölümünden sonra, 1768'de, Cenevre'de yayımlanır) aynı şekilde dikkate almak gerekirse, ütopyacıların çoğu karanlıkta, ya da marjinal kalmışlardır. Morelly, muhtemelen yoksul bir kentsel çevreden gelmektedir ve T. Rousseau, More'un *Ütopya*'sından yaptığı çeviriye yazdığı önsözde (1789), meşruiyetçi önlem işlevi görecek bir isme sahip olmadığını söyler. Kimi yazarların aydın havariliğine soyunmaları da görece bir başarısızlıkla sonuçlanır. Dom Deschamps, *Tentatives sur quelque-uns de nos philosophes*'unda [*Filozoflarımızın Bazıları Üzerine Girişimler*], çabalarını çoğaltır. Aydınlanma, belli bir ütopyacıl ideali, kimi zaman kendine mal etmiş, hattâ bozmuştur: Meslier'nin, önce Voltaire, sonra da d'Holbach tarafından yeniden yazılan *Testament*'ı [*Vasiyet*] böyledir. Voltaire, yapıtı, yaradancı bir din dersine çevirir, d'Holbach da "asla aklını kullanmayan avam"ı hor gören, tanrıtanımaz maddeciliğin dua kitabı haline getirir. Etkileşimlerin oyunu hiç şüphesiz, yeraltında kalmaktadır: Deschamps'ın *Supplément au voyage de Bougainville*'deki [*Bougainville'in Yolculuğuna Ek*] etkisi, d'Alembert'in, Fransız Akademisi'nde abbé de Saint-Pierre için yaptığı Övgü konuşmasında Meslier'ye kapalı bir şekilde saygı sunması...

Ters yönde, Aydınlanma'nın ütopyacıl metinler *içindeki* konumunun ne olduğu da sorulacaktır. Eleştirel ideal, *sapere audere*, burada tuhaf çarpılmalara mâruz bulunmaktadır. Deschamps, *Observations morales*'inde [*Ahlâki Gözlemler*], "yarı Aydınlanma"yla suçlanan Aydınlanma'yı eleştirirken, "örfler düzeni"ni, kitapların yakılmış olacakları çağ olarak över. Mercier'nin, *Ansiklopedi*'nin "daha uygun bir tasarım uyarınca" yeniden yazıldığı *l'An 2440*'ında [*Yıl 2440*] da aynı şekilde *otodafe* [ateşte yakma] vardır. *Code de la nature*'ün dördüncü kısmında, "insan zihninin şaşkınlıklarını ve her türlü aşkın düşlemi engelleyecek araştırmalara ilişkin yasalar", "bütün bilimler için, metafiziğe de, ahlâka da yasalar tarafından belirlenmiş sınırların ötesinde asla hiçbir şey eklemeyecek bir kamusal düzenleme" öngörürler. Morelly'ye göre, akıl yasaya içkindir, "akıl ister, yasa buyurur": Diderot'nun "Ansiklopedi" maddesinde dile getirdiği labirentin bulgulayıcı doyumlarından ne kadar uzaklara geldik!

Aydınlanma'nın eleştiricisi Rousseau, sık sık anılır, ama yapılan alıntılarda, kısmî, budanmış ve bir eleştiri eleştirisi niteliği taşımayan okumaların söz konusu olduğu belirtilmelidir. Rétif de La Bretonne'un *Andrographe*'ının (1782) başına koyduğu,"Bir tarlayı bir çukurla çevirip, bu tarla bana ait diyen ilk kişiye *lânet olsun*" şeklindeki tanımlık, Rousseau'nun *İkinci Konuşma*'sının, aslında ağır ideolojik içerimlerle yüklü ikinci kısmının çarpıtılmasıdır. Deschamps'ın Rousseau'ya yönelik eleştirileri de tutarlılıktan yoksundur, çünkü bu aslında, siyasetin ortaya çıkışı üzerine bir düşünümleme değil, "örfler düzeni"ni yerleştirmeyi, onu "besbelliliğin gücüyle edime dönüştürmeyi" hedef alan edimsel bir söylemdir.

Ütopyalarda, zamana ilişkin biçimsel örnekçelerin, düşünce tarihi düzleminde saptanabilen evrimle eşbiçimli evrimini okumak daha çekici olacaktır. *Yıl 2440* (birinci baskı 1771), çoğu zaman, durağan bir yapıdaki yer ve mekânda bir tarih-sürecinin geliştiği o düz zamansallık olarak çözümlenmiştir. Mercier, Condorcet'nin önceli midir? *Fragment sur l'Atlantide*'de [*Atlantis Üzerine Ek*], "insanlığın doğal tarihi"nin epistemolojik bir öncülü vardır: insan doğasını tarihselleştirmek. Burada, *Yıl 2440*'ın kolaycı mutlulukçuluğundan bambaşka şeyler bulunur. Bununla birlikte, geleceğin Jakobeni T. Rousseau'nun, More'un *Ütopya*'sından yaptığı

çeviriye yazdığı 1789 tarihli önsözde, "yeni bir düzen kurmak" şeklindeki "kamusal dilek"ten söz ettiğine işaret edilmelidir. Ama egemen olan şey, tarihle kurulan durağan bir münasebettir. Grivel'in *l'Isle inconnu*'sünde [*Bilinmeyen Ada*], doğmakta olan toplum bir yandan ilk tarımcı toplumlara öykünmek, bir yandan da, Tarih'in rastlantılarından ideal bir şekilde uzakta kalan bir atılımla onların yazgısından kaçınmak zorundadır.

Bunun sonucunda, doğa fikri, Aydınlanma'nın birçok ütopyası için kör nokta olarak kalır. Ütopya toplumu ve siyaseti ailesel çekirdeğin, Morelly'nin doğallaştırmak suretiyle "kanbirliği bağı" diye adlandırdığı şeyin peşine takar. Ütopyanın ensestin yükseltilmesine adanmış olmasına şaşılabilir mi? *l'Histoire des Glligènes*'den *l'Isle inconnue*'ye kadar, toplumsal yeniden kuruluş, ensestin nihai nedeni olarak ortaya konmuştur... Bu, hiç şüphesiz, ütopyacıl yapaycılığın kurgusal bir ilişki içinde yeniden icat etmeyi hedeflediği doğanın konumuna bağlıdır: Morelly'de ve daha nice başkalarında, "doğanın yönelimlerine uygun bir yasallığın" gerekçesidir.

Bu durumda ütopyaları yeniden tarihselleştirmek, devrimci düşünce içinde, ütopyacı "fikirlerin" bir praksis gerçekliğine "sıradan" aktarımını görmekten kaçınmak olacaktır. Babeuf, istediği kadar Morelly'den esinlensin, *Tribun du peuple*'ün "toplumun hedefi ortak mutluluktur" yargısının altını çizen tanıtma broşürü ile *Code de la Nature*'ün "makinenin gövdesini taşıyan temele" dokunmamak şeklindeki sofuca temennisi arasında pek az ortak yan vardır.

Ütopyalar doğal hukuk kuramlarına kıyasla ters yönde eylerler, ve Pufendorf'un More ve Campanella'ya yönelttiği eleştiriye "itirazlardan kaçınmak için [buyur edilmiş] mülkiyetin savunulması eşlik eder. Doğal hukukun, norm ile olgu arasındaki ayrılmayı saptadığı yerde, Aydınlanma'nın ütopyası, özneyi özlerin eşitliğinin boş çerçevesi içine düşsel olarak yeniden sokmayı hedeflemez mi? Şüphe yok ki, genellemelerden kaçınmak gerekir. Morelly ve Deschamps için geçerli olan bu varsayım, Meslier söz konusu oldukta işe yaramaz: burada, halka yönelik çağrı, Tanrı karşısında doğuştan gelen eşitliği toplumsal eşitliğe dönüştürmeyi hedeflemektedir.

Bu yüzden Aydınlanma'nın kimi ütopyaları, Kant'ın, siyaset ve ahlâkın uzlaştırıcısı olan kamusal kürenin yalnızca özerkliği mübadelelerin özel küresi içinde gerçekleşen mülk sahiplerine açık bulunduğu, doğal hukuk mirasçısı antropolojisinin olumsuzları gibi görünürler. Anlamlı bir şekilde, Kant, *Yetilerin Çatışması*'nda, "aklın salt kavramları uyarınca" tasarlanmış Platon'gil ideal ile ütopyacıl *ucubeleri* ayrıştırır: bu durumda Kant'gil eleştiri yalnızca aşkınsal idea ile bunun *hep birlikte* gerçekleştirilmesi arasındaki karışıklığı hedef almayacak, aynı zamanda özelin kamusalın içinde emilmesini içerdiği ölçüde ütopyacıl yapaycılığa da dokunacaktır. Marki de Sade ve Kant "beraber"mi? *Aline et Valcour*'un [*Aline ve Valcour*] parodisi aydınlatıcıdır: Zamé pek az sayıda yasa ister, sözleşmeyi kökensel şiddeti sürdürecek şey olarak eleştirir ve, erkin kendine-içkinliğini gerçekleştirmek üzere, dolayımları ortadan kaldırmayı hedefler. Hiç şüphe yok ki, Aydınlanma'nın ütopyalarından birçoğunun ideolojik boşlukları, kendilerini bu düşlenmiş içkinlik içinde sergilemektedirler: eğer *République des philosophes*, ne kurucu ne de yasa koyucu içeriyorsa –ki bu, kendiliğinden yaratılmış bir hukuk sorununu gündeme getirir–, pek çok ütopya kurucu mitosu ile kendiliğinden düzenlenmiş bir toplum mitosu arasındaki bir gerilimle yaşamaktadır.

Gisèle Berkman

Aziz Augustinus, **bkz.** *Tanrı'nın Sitesi*

b

Babeuf (Gracchus; 1760-1797). Karl Marx tarafından ilk eylemli komünist olarak kabul edilen ve otuz altı yaşında giyotin altında can veren Babeuf'ün ütopyası, ortak mutluluğu gerçekleştirmektir. Thermidore [devrim takviminde, 20 Temmuz-18 Ağustos arası döneme tekabül eden on birinci ay, ç.n.] Convention'undan Directoire yönetimine, yani kamusal uzamın kapatıldığı, kişisel varsıllaşmanın başını alıp gittiği iflas rejimine geçişle birlikte, Fransız Devrimi'ne öldürücü darbenin indirildiği bir sırada ortaya çıkar.

Babeuf'ün kafasında Rousseau ve özgürce oluşturulan egemenliği kuran toplum sözleşmesi vardır; Mably ve zorbalığa karşı ayaklanma hakkı vardır; Morelly ve "doğa kanunnamesi" vardır. Projesi, rahatsız edici hale gelmiş bir düzeni, atıl bir düzeni yok etmek için çoğunluk tarafından arzu edilmiş olan, ama ondan çıkar devşirenlerin yol açtıkları karışıklığa sonra Terör'ü sineye çekenler tarafından el konulan, ve yarı yarıya gerçekleştirilen Devrim'e nihai bir anlam kazandırmaktır.

Babeuf sözcü olarak, Halkın temsilcisi olarak kurumlaşır. Hiçbir kamu görevi istemez. Önce bir süre hapiste yatmış, en çoğun yasasını reddeden Marat'ya ("halkın dostu") karşı iki yergi kaleme almış, Carrier'nin cinayetlerini kınamış, Robespierre'den tiksinmiştir. III. yılın Germinal ve Prairial aylarındaki (1795 İlkbaharı) "kardeşçe" ayaklanmaların ezilmesindin ardından, Thermidor'dan sonradır ki, birbiriyle kavgalı yarenleri, rekabete tâbi bir özel mülk haline gelen iktidarı, ve "politikacılarla" suç ortaklığı içinde biriktirilen zenginlikleri devrimin yolu üzerinden kaldırmaya karar verir.

Bunu da, *le Tribun du peuple* [*Halkının Temsilcisi*] isimli gazetesinin (*Journal de la liberté de la presse*'in [*Basın Özgürlüğünün Gazetesi*] hemen ardından çıkardığı gazete) ilk sayısından itibaren, güçlülerin kökünü kazımak istedikleri, "ölçüyü kaçıranları"nı ("tuzu kuruların" terorist şiddetinden korktukları, devrim projesini sonuçlandırmak isteyenler böyle adlandırılırlar) cezalandırmayı düşündükleri Devrim'in büyük ve biricik amacının ortak mutluluk olduğunu bildirmek için yapar. Ortak mutluluktan anladığı şey, malların ortak hale getirilmesi, varsıllıkların eşit bir şekilde paylaşılması yoluyla, herkes için doğru dürüst bir yaşamın teminatı olacak bir toplumdur; insanların beraberlerinde getirdikleri yetenekler ne olursa olsun, eşitlik asıldır, çünkü insanlar beraberce egemendirler.

Ama önce, sözü halka vermek gerekir; bu da sözü "sans-culottes"a* ya da Montagnards'a vermek değil, ama savaşla, ulusal mal varlığının satışıyla, *assignat*'ların [Devrim sırasında tedavüle çıkartılan kağıt para, ç.n.] ve görev yerlerinin ticaretiyle zenginleşmiş "yaldızlı milyon"un bütün kurbanlarına vermek demektir. Germinal ve Prairial aylarındaki ayaklanmalardan sonra, klüpler kapatılmış, kamuya açık toplantılar, tartış-

ma forumları yasayla yasaklanmıştır. Babeuf, herkes gizliden gizliye sefaletten, zoraki itaattan, dayatılan sessizlikten yakınan tek kişinin kendisi olduğuna inanıyor, diye yazar. Ama, diye devam eder, "yurtseverler"in gizlisi saklısı yoktur; ve kalabalıklara karşı okunan, duvarlara asılan gazetesi, egemenliğin zamanaşımına uğramazlığını, siyasi uyuşumlardaki yalanı, paylaşımda gerekli olanı almanın doğal hukuktan geldiğini, dışarıda olduğu kadar içeride de barışa dönmenin mümkün olduğunu söyler.

Bu yoldan, "siyaset adamları" ile birlikte akıl yürütmeye çalışır, çünkü sağ ve sol, aynı Directoire idare içinde, hâlâ iktidar kavgası yapmaktadır. Elde ettiği yanıt yasaklanmaktır. İlkelerine sadık kalmış devrimcilerle karşılaşır (bazılarıyla, hapishanede): Buonarroti, Bodson, Germain, Antonelle, Félix Lepeletier ve daha başkaları. Robespierre'in, zorba yönüyle değil, ama yasakoyucu olarak aklanması gerektiği sonucuna varır. Onun düşüşü, Terör ve demokrasi arasındaki amalgam aracılığıyla, "yurtseverler" ya da "gerçek demokratlar" diye adlandırdığı kişileri dehşete salma ve morallerini bozma aracı olmuştur. Babeuf o yüzden II. yılın "halkçı" Anayasa'sından yana tavır alır, ama bu, söz konusu anayasanın Devrim'i kusursuz hale getireceğini düşündüğünden değil, ondan, gaspçıların anayasasını, III. yılın anayasasını devirecek bir kaldıraç olarak yararlanmak içindir: Devrim'i kusursuz ve geri döndürülmez kılmak için, genel bir ayaklanmayı halkın hiddetine ikame etmek gerekmektedir.

1796'da (IV. yıl) sefalet büyük boyutlarda, karışıklık yaygın haldedir. Varsıl ve güçlü hale gelmiş dönekler çok sayıdadır: Tallien, Barras, Fouché, iktidar uğruna fesat çevirirler. Taşra eyaletleri, baskı ve sindirmelerin kurbanı "demokratlar"la doludur. Babeuf'ün ilk düşüncesi, gözlerden uzakta, "Halkçı Vendée'ler"** oluşturmak olur; bunlar, en yoksul kesimleri biraraya getirecek, onlara yeniden ortak çalışmayı, birlik olmanın mutluluğunu öğretecekti. Bunlar giderek yayılacaklardı; mütevazı bir girişim olacaktı bu.

Directoire idaresinin baskısı gerekli zamanı vermez, ve kararı, güç kullanarak, ordunun tavır koyduğu Paris'e bırakır. Bu yüzden Babeuf, belki de Picardie'li geçmişinden devşirilmiş bir düş olacak olan şeyi terk etmeye karar verir. Halka haklarını yeniden kazandırmak ve ayaklanmacı bir meclisi işbaşına getirmek üzere güç kullanmayı, yani silahlı ayaklanmayı seçer. Bir Komplo'nun başına geçer: yandaşlarından birinin ihanetine uğrar, Carnot'ya satılır ve tutuklanır.

Babeuf'ün bir ütopyacı olarak nitelenebilmesinin nedeni, her şeyden önce –ve bu önemlidir–, tecrit olmuş arzularda, bölük pörçük görüşlerde, artık çok geç olduğuna ilişkin kesin kanaatlerde algıladığı şeyi; muazzam bir gücü çaresizliğe indirgenmiş bir zafiyete dönüştüren şeyi eyleme çevirmesidir. Bütün bunlardan, bir istenç yaratır. Kendininkini değil, ama ıstırabın suskun kıldığı zorunluluğu bildiren istenci: ortak mutluluk yalnızca varsıllıkların ortaklığı değil, yanı sıra kavga etmeksizin, birbirine girmeksizin beraberce yaşamaktır; engellerin, duvarların, cezaların ve mahkûmiyetlerin yürürlükten kaldırılmasıdır; insanları tikel cumhuriyetler halinde tecrit eden yarın korkusundan kurtuluştur.

Ayrıca Babeuf kendi projesi içinde tek başınadır. Doğru olanı, zorunlu olanı kim söyleyebilir? Tarihçi, yapılabilir olanı bile bilmez çünkü bu, insanların niyetlerinin sonucudur. Hakem'in dostları, Buonarroti, Darthé, Germain ve isimleri bugün unutulmuş olan daha birçokları, onu manevi rehber, erdemin modeli olarak kabul ederler. Ama, bir yandan, onun ortak mutluluğun nihai ve dolaysız gerçekleştirilmesine ilişkin görüsüne katılımlarında kararsızlık vardır: dostu Antonelle, varsıllıklarda ortaklığın gerekli, ama özel mülkiyet felâketinin fazlasıyla ve sökülüp atılamayacak kadar yerleşik olduğunu düşünür. Öte yandan, zaman sıkıştırsa da, Devrim'in tohum halinde içerdiği her şeyin anında yitirilebildiğine kesinlikle inansa da, hangisi olursa olsun bir iktidar biçimini gaspetmeyi (çok doğru bir şekilde öngörmüş olduğu "askeri yönetim"in marifetiyle) kesinlikle reddeder. Onu korkutan şey zorbalıktır, ve krallarınki kadar "demokratlar"ın da zorbalığıdır. Çünkü iyi olana ancak her türlü gizli uzlaşmadan arınmış yollarla

ulaşılabilir. Tek egemen halktır; her iktidar gasp edilmiştir. Bu nedenle, kendi köşelerinde ayaklanmacı komiteler üzerinde düşünmekte olan eski Convention üyeleriyle ittifaka girmeyi, çıkarsız yardımlarını almak dışında, reddeder. Berikiler bu yardımı ona son anda vaadederler. Bundan nasıl bir sonuç çıkabilecekti, bilinmez.

Bir yandan halka egemenliğini tastamam geri verirken, dostu Darthé'nin diktatörlük adı altında geçici bir iktidar olarak düşündüğü zorbalıktan nasıl kurtulunacaktır? Tek yol, sitenin yönetimine herkesin katılmasıdır; güçlülere, hele de güçsüz karıştırıcılara ve varsılların rehinesi haline gelecek fırsatçılara, asla en ufak bir yetke alanı bile bırakmamaya söz vermektir.

Burada, Babeuf'ün ütopyasının çift yönlü yapısı (Fourier bunu, "bileşik", yani karşıtlardan, *uyuşmazlıklardan* oluşmuş ve birliği ancak tutku içinde gerçekleşen bir yapı olarak tanımlayacaktır) görülüyor. Bir yandan, çağdaşlarının ancak bin türlü engel, inanç ve yanılsamalar içinde fark ettikleri şeyi, erdeminin güvencesi altında ve yaşamı pahasına halkın karşısında sergiler. Bütün makalelerinde "yurtseverlerin" sırları bulunmadığını, güçlerinin de buradan kaynaklandığını, çünkü apaçık ortada olduğu üzere onların zamanaşımına uğramayan hakları savunduklarını olumlar.

Öte yandan, tecrit edilmiş, yasaklanmış bir halde, her gün adres değiştirerek, komplocular için mektuplar ve görevler kaleme alır, onlardan raporlar ve sorular alır. Çünkü onlardaki şiddeti durmaksızın beslemek ve canlı tutmak, onları aldatıcı klikler halinde bölecek söylentileri engellemek zorundadır. Bir yazıcı komplosundan söz dedilir; Carnot tarafından fişteklenmiş ve safça aldandığı, kağıttan bir komployo kurban gittiği yazılır. Otuz yıl sonra Buonarroti'yi okuyan Blanqui, bunun bir avangard, ayaklanmanın silahlı kolu olduğu inancındadır.

Babeuf'ün ütopyası işte budur: ilke olarak ölüme mahkûmiyetidir; bu mahkûmiyet, evinde el konulan ama onun tarafından yazılmamış olan, ve "*Beşleri öldürün*" sözcükleriyle başlayan bir kâğıt halinde, yargılanmasından önce bütün ülkede duvarlara asılmıştır. Onunla birlikte, haset gerekçesiyle genel boğazlaşma olarak gösterilen ortak mutluluk mahkûm edilmiştir; ve bütün orun kavgası verenlerin onayı ona dayatılan sessizlik içinde gerçekleşir. Duruşması, onu gücü olmayan, kan içici ve gerici bir Robespierre haline getirir.

Babeuf'ün ütopyası tarihte kök salmıştır; her türlü umut yitirilmezden önce *dağınık bağları yeniden birleştirmek* istencini eylem terimlerine dönüştürür. Bu ütopya, olmuş olabilecek şeyin ivediliği ve belleğidir, her zaman yerinde duran iktidara meydan okumadır, pusulasız bir âlemin yalanlarıyla yadsınan mümkünün, arzulanır ve uygulanır olanın anımsatılmasıdır. Tutuklanmasının ardından, dediğimdedikçiliğe son vermesini tebliğ etmek üzere Directoire idaresine yazdığı mektuptur.

Philippe Riviale

*Convention döneminde, dizin altına kadar inerek baldırları örten çorapları açıkta bırakan külot pantolonları Eski Rejim'in göstergesi sayan devrimciler çizgili pantalonlar giydiler. Bunlar Mayıs, Haziran 1792 ve Eylül 1793'teki taşkınlıklarıyla Terör dönemine yol açmışlardır. Deyimin, "Baldırı çıplak" olarak verdiğimiz Türkçe karşılığının, Fransızcadaki kökeniyle ters düşmekle birlikte, bu sokak devrimcilerinin sergiledikleri serkeşlikle uyuştuğunu düşünüyoruz. [ç.n.].

** 1793 yılında, Maine-et-Loire vilayetndeki Vendée bölgesinde, 300 000 kişinin askere alınması yolundaki Convention meclisi kararı ve daha genel olarak da açlık ve sefaletin yol açtığı karşı-devrimci ayaklanma, [ç.n.].

Bacon (Francis; 1560-1626). Bacon, projesi *Instauratio magna*'yı, döneminin bilmelerindeki duruma tepki olarak tanımlar. Söz konusu olan bu bilmeleri iyi inşa edilmemiş nosyonlardan, skolastik tartışmalardan ve sahtekârlardan kurtarmak ve bilime, kutsal küreden bağımsız, kuramsal bir alan kazandırmaktır. Bacon, bu amaçla, duyu verilerini akıl için işlemsel kılmaya, ve kendi haline bırakıldıkta bir bilimin oluşumunun temelini sağlayamadığına göre, aklı çerçevelemeye elverişli bir yöntem –tümevarımcı bilgi– önerir. Ama Bacon aynı zamanda da ku-

rumlarda, özellikle de üniversitenin kurumlarında yapısal bir reform düşünür, çünkü bilmelerdeki reform, bunların kipleri ile üretim yerlerinin eşzamanlı dönüşümü olmaksızın gerçekleştirilemez.

Dolayısıyla Bacon'ın ütopyası, epistemolojik ve siyasi-kurumsal olarak, iki düzlemde konumlanmaktadır. Bir yandan, umut bilimsel bir erdem haline gelerek (M. La Dœuff) Bacon'ın, önyargılarla gölgelenmiş olan bilmelerin kapalı ve durağan dünyasını parçalamasına ve bilimi devinim halinde düşünmesine imkân verir. Bu, araştırma alanlarının, nesnelerinin ve uygulamada gerçekleştirdiği şeylerin yaygınlaşmasıyla, bilimin gelişmesi, ama aynı zamanda da bilimin bir insan yaşamını aşan bir zaman içindeki gelişmesidir (*Bilmelerin Gelişimi ve Yükseltilmesine Dair*, 1605). Öte yandan, Bacon'gil proje, bilimsel gelişmelerdeki reformun ve siyasi çerçevenin itki merkezine ilişkin sorunu belirtik bir şekilde ortaya koyar. Adalet Bakanı Bacon, Anglikan kilisesinin Roma'dan kopuşunun, dinî yetkililerin üniversitenin hedefleri üzerindeki denetimlerini bundan böyle dünyevi bir yetke lehine bertaraf etme imkânını sağlaması ölçüsünde, bu yeni işlevi devlete atfeder. Bacon'ın *Novum Organum*'da yazdığı gibi (1620), bütün bilimlerin ereği insanlara hizmet etmek olduğundan, kamusal güçlerin bu yeni sorumluluğu daha da önem kazanmaktadır.

Bu durumda bilimin toplum içindeki yeri sorusu gündeme gelir. Başka türlü dendikte, siyasi, toplumsal ya da ekonomik herhangi bir gelişmeden, bilimsel ve teknik gelişmeler çıkarsamak mümkün müdür? Bacon, terimin edebi anlamıyla yegâne ütopyası olan *Yeni Atlantis*'te (1623) bu soruya bir yanıt taslağı getirir.

Çok sayıdaki memurlar ve büyük ölçüde yasaklar tarafından şekillendirilmiş bir yasalar dağarcığı, Bensalem adasına çıkanlara yürütmenin neredeyse namevcut olduğu bir devletin her yerde hazır ve nazır olduğunu gösterir. Ada sakinlerinin faaliyetlerinin tamamı, uzmanlaşmış çok sayıdaki yetkili merciler tarafından çerçevelenmiştir ve bunların en önemlisi de Süleyman'ın Evi'dir. Bilimsel araştırmanın mekânı, ama aynı zamanda da kendi faaliyetlerinin hedeflerinin çerçevelendiği yer olan bu merkez, her şeyden önce, doğaya egemen olmanın aracı olarak düşünülen bir bilimin dinamizmasını sürdürmeye yönelik bir kurumdan ibaret gibi görünür. Süleyman'ın Evi'ndeki Peder'lerden biri, gururla, uzun vadede düşünülmüş ve akılcı, kolektif ve anonim tarzda örgütlenen bilimin üretebilmiş olduğu bütün şeylerin uzun listesini çıkartır. Ama bu sıralama, bilimin maddi getirilerinin sıradan kanıtlanmasını aşar. Eğer devlet ekonomiyi düzenleyici mekanizmaları (fiyat, tarım, sanayi) hayata geçirebiliyorsa, bunun asıl nedeni, bilimsel gelişmenin somut uygulamaları içinde, halkın ihtiyaçlarını karşılamak üzere ona yeterli bir maddi üretim sağlamasıdır. Üstelik, bilgilerin yayılması konusunda Süleyman'ın Evi'nin bilgeleri tarafından uygulanan sıkı denetim, bilimsel gelişme ile halkın bilmelerindeki gelişme arasında kesin bir ayırım sağlayarak, bu yoldan, bilmelerdeki ilerlemenin yıkıcı bir şekilde kullanılmasını önlemektedir.

Bensalem'de, bilimlerin merkezî yeri ne özel bir siyasi rejime, ne de toplumsal bir karşı-modele yol açar. Tersine, hem maddi gelişmelerdeki çizgisel bir evrimin, hem de her türlü kopuşutan uzaklaştırdığı toplumsal düzendeki istikrarın koşuludur.

Jean-Luc Baudras

Bahçe-kent, **bkz.** *ideal kent*

Bauhaus. Sanatsal ve mimari modernliğin anahtar kurumu olan Bauhaus, güçlü ütopyacı renkler taşıyan belli sayıdaki idealler çevresinde oluşur. Mimar Walter Gropius tarafından Weimar'da 1919 yılında kurulan okul, her şeyden önce, toplumu sanat sayesinde yeniden canlandırma iddiasındadır. Bu hedefe ulaşmak için, sanatçı, çağdaşlarının tamamı tarafından paylaşılmış bir dünya görüsünün sözcüsü olmak zorundadır. Bauhaus'un kuruculari böylece, toplumla organik bağlar içinde olan bir sanat projesiyle, William Morris tarafından götürülen Arts and Crafts hareketinin programlayıcı öğelerinden birini oluşturmazdan önce, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki çok sayıdaki ütopyanın, en başta da Saint-Simon'culuk ile Fourier'ciliğin geliştirmiş olduğu projeyle yeniden

buluşurlar. XX. yüzyılın başlarında, mimar Hermann Muthesius'un girişimiyle 1907 tarihinde kurulan ve sanatçı, zanaatkar, sanayici ve tacirleri biraraya getirmeyi amaçlayan bir örgüt olan Werkbund aracılığıyla, Ruskin'in, ama özellikle de Morris'in etkisi Alman sanat çevreleri üzerinde duyulmaktadır. Bauhaus bu etkiyi sürdürürürken, bir yandan da, Vkhoutemas'ların çerçevesi içinde geliştirilen sovyet sanat yaklaşımı gibi daha başka düşünce akımlarına açılır.

Terimin en güçlü anlamında, bir toplumsal sanat projesiyle bağlantı halinde, tümcü bir yapıta, mimarinin içinde ve çevresinde yer alan çeşitli plastik sanatların bir bireşimine ilişkin ideal kendini gösterir. Gropius, Bauhaus'un kuruluşu vesilesiyle çıkan manifestonun sonunda, şöyle yazmaktadır: "Hep birlikte yeni mimariyi, ressam, heykeltraş ve mimarın bir ve aynı kişi olacağı ve, milyonlarca işçinin ellerinde yeni bir îmanın simgesi olarak bir gün gökyüzüne doğru yükselecek geleceğin mimarisini tasarlayalım ve gerçekleştirelim" Bu kuşatıcı anlayış, burada da yine XIX. yüzyılın, özellikle de romantizmin mirası olmaktadır. XX. yüzyılın başında, Wasilly Kandinsky, ya da Bruno Taut tarafından yeniden güncelleştirilmiş bulunmaktadır. Ve Bauhaus'un kendi hesabına aldığı "geleceğin katedrali"ne ilişkin anımsatmalarla at başı gitmektedir.

Gropius'un benimsediği perspektif içinde, tasarım ile uygulama, sanat ile zanaat, ama aynı zamanda da bireysel ifade ile sınai standartın araştırılması arasındaki ayrılıkları yok etme niyeti, tümcü sanat eseri arayışına eşlik etmektedir. William Morris'te olduğu gibi, idealleştirilmiş bir Ortaçağ'a yapılan atıf, zihin, el ve makine arasındaki eksiksiz bir süreklilik arayışında belirleyici bir rol oynar. Bauhaus'un programı, mimar Henry Van de Velde'in uygulamalı sanatlar ve bunların sanayiyle olan zorunlu ilişkileri üzerinde geliştirdiği düşünümlerin de izini taşır.

Önce Gropius, ardından da Mies van der Rome tarafından yönetilen okul, bazıları dönemin avangard sanat akımlarından çoğuna ortak olan bu genel hedeflerin sözcelendirilmesiyle sınırlanmış olsaydı, XX. yüzyıl sanat ve mimarisini bu denli etkilemiş olmayacaktı. Okulun etkisi, yönelimler ile, sanatçı ve zanaatkarların işbirliği üzerinde temellenen yenilikçi bir pedagoji arasında gerçekleşen eklemlenmeden; aynı zamanda da, öğrencilere uygulamalı sanatların ve mimarinin evreninin bütününe ilişkin bir bilgi vererek onları farklı sanatlarla buluşturmasından kaynaklanır. Tiyatro ve müzik de okulda aynı şekilde mevcuttur. Bunlara sanat tarihi ve bilimler üzerinde verilen konferanslar eklenir. Bauhaus, sanat eğitimi veren öteki kuruluşlardan, çok sayıda disiplini biraraya getiren yapısı ve dünyaya açık oluşuyla ayrılır.

Gropius'tan Mies van der Rohe'ye, Moholy-Nagy'den Klee ve Kandinsky'e, eğiticilerinin niteliği kurumun ideallerinin uygulamaya geçirilmesine katkıda bulunur.Bauhaus, Weimar'daki on dört yıllık varlığı süresince, ardından da Dessau ve Berlin'de, kendini yadsımaksızın gelişmeyi başarır. Özellikle de zamanın toplumuyla doğrudan ilişki içinde konumlanma ve aynı zamanda da doğa ve yasalarıyla temas halinde kalma tutkusunun sonuçları olarak akademiciliği dışlayan tavrına ve biçem nosyonuna yönelik kuşkusuna sadık kalır.

Bu bakımdan, yaydığı mesajın Atlantik-ötesinde bir mimari biçemi doğurmuş olması paradoksaldır –1950'li yıllardan itibaren büyük Amerikan kentlerini kalıcı bir şekilde belirleyecek olan o "uluslararası biçem" Biri Harvard'a öteki de Illinois Institute of Technology'ye profesör atanan Gropius ve Mies van der Rohe, verdikleri eğitimle bu biçemin gelişmesine katkıda bulunacaklardır. Gençlik ideallerini inkar etmeseler bile, Amerika'daki bu eğitimi Almanya'da vermiş oldukları eğitimden ayıran mesafe oldukça çarpıcıdır. Moholy-Nagy'nin Chicago'da, 1937 yılında kurduğu bir New Bauhaus'a rağmen, başlangıçtaki pedagojik deney hiçbir zaman bütünlüğü içinde yinelenememiştir. Nazilerin düşmanlığı sonucunda Berlin'deki kurumun 1933 yılında kapanması özellikli bir serüvenin sonunu işaretler. Ütopya, özellikle de uygulamaya konduğunda, evrenselci söyleminin ima etmeye yöneldiği şeyin tersine, asla bütün dönemler ve bütün yerler için geçerli değildir.

Antoine Picon

Beden(ler). Ütopyalar bedenler üzerinde çalışırlar –ya da, daha doğru bir deyişle, bedenlerle birlikte çalışırlar–; onlar, ütopyalar için, düşüncelerin, yazıların, uygulamaların kesişme noktasındaki düşünüm, ifade, eylem, deneme alanlarıdır. Burada, bu varsayımların, bazı açıklamalardan yararlanarak irdelenmesi söz konusudur ve bunu iki aşama halinde yapacağız: beden ile ütopyalar arasındaki derin ve şaşırtıcı yakınlıkların saptanması; şu ya da bu ütopyaya beden kazandırmak söz konusu oldukta önümüzde açılan seçimlerin incelenmesi.

Başlarken, ütopyacıların yıkıcı görevlerini, kısmen, bedenlerin (bireysel bedenler kadar toplumsal ve siyasi bedenler) sahte besbelliliklerini sarsıcı, o ana kadar düşünülmemiş ufuklar keşfedici ya da açımlayıcı bir yeğinlikten devşirdiklerini kabul ediyoruz. Şimdiki zamana istiflenmiş olarak, pek çok kez altı çizilmiş olan, kurucu bir soruyu ciddiye alırlar (örneğin Spinoza, *Etik*'te, "Bedenin ne yapabileceği bilinmez" uyarısında bunulur). Bu bağlamda, özgünlükleri bütünüyle görecelidir çünkü böylesi bir saptama hekimlerin, ressamların, ya da yine askerlik sanatında uzman olanların da düşünümlerini besler; bununla birlikte, bireysel bedeni, toplumsal bedeni ve siyasi bedeni eklemleyerek, dünyaya ilişkin bir görü (projenin içeriği) ile sözcüklerle ilgili bir kullanımı birbirine karıştırarak, onu okuyan ve onu yaşayan kişilerin bedeninde bile şaşkınlık yaratarak yeni alanları açarlar. Bu açılım ve ondan kaynaklanan devinimler kimlik/özdeşliklerinin de kurucusudur.

Ütopyacı metinleri okumak, ve dolayısıyla ütopyada yaşamak (yaşamayı hayal etmek), bir şaşkınlığa, kimi zaman hafif, kimi zaman radikal bir başdönmesine uğramaktır. Kaynağını, ütopyacıların dilinin içinde bile sözel keşifte, tümcelerin eğilip bükülüşünde, bir biçemin yaratılmasında, sözcüklerin ve şeylerin rastlanmadık bir şekilde ilişkiye sokulmasında bulan bir başdönmesi... Burada yalnızca sıradan sözcük oyunları görmek yazık olacaktır. Sözcükler ve düzenlenişleri, yerlerin ya da toplum halindeki yaşamın betimlerine eşlik eden ütopyacıl bir bedenin dengesizleştirici çevrelerini çizerler. Sürekli bir dengesizlik, baştan sona hazır kategorileri, gerçek ile kurguyu, mümkün ile imkânsızı alt üst eder. Ütopyacıl bedenlerin özgünlüğü buradan kaynaklanır: kendi işlev ve olabilirlikleriyle onlara açılan bireysel bedenler (işte, masada, cinsel ilişki sırasında...), ya da gezi ütopyalarının "adabedenleri", ya da yine Saint-Simon'cuların ya da Fourier tilmizlerinin "kent-bedenleri" başka türlü bir ilişki kurarlar ve kendi zamanlarının belirleyici özelliği olan kösteklerden kurtulmaya yönelirler. Jacques Rancière, bu perspektif uyarınca "düşüncenin kanıtlamalarıyla aynı zamanda, şeylerde bile iletişimin bağlarını çizmenin Saint-Simon'cu bir tarzı"nı saptar ("Sens et usages de l'utopie" ["Ütopyanın Anlam ve Kullanımları"], Michèle Riot-Sarcey yön. *l'Utopie en questions*'da [*Sorularla Ütopya*], 2000).

Bedenlere yönelik bu yakıcı dikkat elbette onların ütopyacıl kurmacalar içinde işgal ettikleri yeri önvarsaymamaktadır; kaldı ki, o kurmacalar durağan bir durumdan çok, bir devinime gönderirler. Burada, birçok görünüş, aralarındaki sınırlar her zaman kararlaştırılmış olmaksızın ve aynı zamanda, bedenden anlaşılan şeyi durmaksızın yeniden tanımlamaya sürükleyen bir değişkenler bütününün de dikkate alınmasıyla ortaya çıkar (beden konusundaki bilmeler dönüşürler, oysa ütopyalar kendi zamanlarının çocuklarıdır). Gizemli bir şey olan beden, kaygı ve güvensizlik kaynağı da olabilir. Klasik Antikçağ'da, ölçüsüzlüğün, aşırılığın, hayvansılığın, çirkinliğin, sayrılığın mümkün yerlerinden biridir. Platon, *Devlet*'inde, şüpheye karşı koymak üzere, ruhu ondan kurtarmak üzere, beden için idmanlardan, sağlıklı beslenmeden, cinsel münasebetlerin düzenlenmesinden ibaret bir eğitim betimler. Kendine hakimiyet –bu aynı zamanda da kendi'nin özgürleşmesidir– bu yetinmeden geçmektedir. Platon'gil imge böylece insan denen varlığın kendi içindeki bir aşamalandırmada temellenir: beden ve özel açlıkları, ruhun ve aklın egemenliğine tâbi kılınmış ama bunlar aracılığıyla da kabuklarından kurtarılmıştır. Thomas More'un *Ütopya*'sında da yine bedenlerin kurtarılması söz konusudur –ve bu fikir daha sonra geri dönercesine, *Supplément au voyage de Bougainville*'de [*Bougainville'in Gezisine Ek*] Diderot'nun kale-

minde yeniden karşımıza çıkar. Ama, bu durumda, yatıştırılması söz konusu olan şey güvensizlik ve şaşkınlık kadar, suçluluk duygusundan kaynaklanan işkencelerdir. Burada, aradaki açıklık, daha çok, bedenin doğurduğu suçlu çekicilikleri sayan ve kınayan Hıristiyan düşüncesine kıyasla konumlanmaktadır. More'un *Ütopya*'sında, zihinleri kemirmeyecek bir duruluğun ve saydamlığın ufku şekillenir: "Onurlu ve ciddi bir bayan, kız ya da dul, nişanlısını tastamam çıplak halde müstakbel eşine gösterir; ve karşı yönden de, dürüstlüğüne güvenilir bir adam, genç kıza nişanlısını çıplak olarak gösterir."

Bu durumda, beden karşısındaki doyumsuzluğa ve kaygıya, o bedeni biçimlendirmeye (kâh onu gemleyerek, kâh idealleştirerek) yönelik ütopyacıl bir projenin yanıt verdiğini mi düşüneceğiz? Kuşkusuz, birçok kez, bir bedenin, üstelik kendini öjenist olarak gösterebilen bir mantık içinde, ütopyacıl bir "programı" maddeleştirir gibi göründüğü olmuştur: "Eğer sürünün en yüksek başarıma erişmesi isteniyorsa, ilkelerimiz uyarınca, seçkin erkek ve kadınlar arasındaki münasebetleri çok sıklaştırmak, ve her iki cinsiyetten aşağı sınıfa mensup özneler arasındakileri de, tersine, çok seyrekleştirmek gerekir; ayrıca, ikincilerin değil, birincilerin çocuklarını eğitmek gerekir." (Platon, *Devlet*). Ya da yine, Campanella'nın *Güneş Sitesi*'nde, katı bir ayıklama, hastalıklara karşı sonsuza kadar üstün gelmeye imkân verecektir: siyatik, verem, ateşli hastalıklar, sara ortadan kalkar ve insanlar "en azından yüz yıl yaşarlar"

"Karşı-ütopyacılar"ın başlıca yapıtlarının onca şiddetle suçladıkları şey de, aslında, bedenler için mümkün olduğu düşünülen bu haline-geliş biçimi değil midir? *Dünyaların En İyisi*'nin (Aldous Huxley) tüp bebeklerinden de önce, Yevgeni Zamyatin, *Biz Ötekiler*'de, onu dehşete salan bir sağlamlaştırma hareketi üzerinde durur. Öykünün anlatıcısının "saçma bir atavikliğin sonucu olan" kıllı elleri, onu genel kuşkunun nesnesi yapmaktadır; ve bedenlerin camdan ve çelikten, en mükemmel suratların porselenden olduğu ideal bir toplumda, korkunç bir denklik kendini dayatmaktadır: "insanlara benzeyen kusursuz makineler, ve makinelere benzeyen kusursuz insanlar." Yine de burada terimler üzerinde anlaşmak gerekir: Zamyatin, Huxley ve Orwell'ın betimlediği dünyalar totaliter dünyalardır. Burada, varlıkların yönetimine ilişkin dikkatle gerçekleştirilecek program olacak yerde (oysa *Callipolis*, *Ütopya* ya da *Güneş Sitesi*'nin işlevi elbette bu değildir), daha çok, bir yorumlar çoğulluğuna imkân veren açıklığa çağrı, serbest yazı, devinim halindeki siyasi ve toplumsal düşünce olarak sunuldukta, ütopyaya yer yoktur.

Böylece, bedene ilişkin ütopyacıl varsayımlar daha çok bir aralık, bir mesafe yaratırlar. Bu aralık, kesinlikle başka türlü bir dünyanın soyut kıyılarından daha çok, ütopyacı tavrın bağrında yer alır. Örneğin, Charles Fourier'nin girişimi bu şekilde anlaşılabir: o, bedeni, aklın işleyişindeki bir sınır nokta olarak ele alır ve "mutlak aralığı" gerçekleştirmek için onu bir kaldıraç haline getirir. Söz konusu olan bedeni öngörmek ya da onu dizginlemek değil, ama bütün biçimleri altında ve bütün potansiyelleri içinde kendini ifade etmesini sağlamaktır. Burada akıl kuralcı erkini kaybeder, çünkü, sürekli bir devinim içinde onu kendi sınırlarına uymaya yönelten bedendir. Fourier'nin dikkati bedenler arasındaki farklılıklara, onların her birinin özelliklerine yönelir. Tekdüzeleşmeye engel olan ve arzuyu doğuran kısmi bir soyunmayı (göğüs, ya da gerdan, ya da kol...) tastamam bir çıplaklığa yeğler. Dolayısıyla, Uyum'u, paradoksal bir şekilde, dağılmanın üzerine yerleştirir. Geleneksel olarak bir yana bırakılmış olan her saplantı değer kazanmıştır. *Nouveau Monde amoureux*'deki [*Aşık yeni Dünya*] topuk-kaşıyıcı ya da canlı-örümcek-yiyici, bedenin neler yapabileceğinin gerçekten de bilinmediğini kanıtlar. Bu bağlamda, tarzların betimlenişi tutkuların devinimine ve yenilenmesine katkıda bulunur. Fourier'nin ütopyası bedeni özgür bırakır: süt çocuğu kundaklanmamıştır, "hafif giysiler" içinde "esnek örgülerin" üzerinde yatar; bu rahatlık, Uyumyalıların, ayak parmaklarını kullanmalarına, eğer isterlerse ayak parmaklarıyla org çalmalarına imkân verir. Sonuçta, bedenler dönüşürler. Bedenlerden bir "altkol" biter,

"uyum kolu [...], 144 omur uzunluğundaki muazzam bir gerçek kuyruk"

Bedenleri tekdüzeleştirmeye yönelik güncel bir eğilim (cinsel özgürlük bahanesi taşıyanı da dahil olmak üzere) buluş olarak ütopyanın atılımını yadsımaktadır. Dolayısıyla, yeniden ortaya çıkan bir devinim arzusunun belirsiz işaretlerini belki de başka yerde aramak gerekmektedir: *cyborg*'lar, tarihlerinin henüz çok başlarında olan (sözcük 1960'larda ortaya çıkar) bu yarı insan yarı makine melezler, zekanın keşfettiği nakiller sayesinde çoğaltılmış duyumsama ve eyleme yeteneklerine sahip, ve artan bir geçirimliliğin dış dünya ile doğrudan temasa geçirdiği çoğaltılmış bir varlık imgesini göstermekteler. Tekniğe karşı *a priori* bir düşmanlık ya da bir hayranlıktan sakınmak, yanı sıra atılımı ideal olana feda etmemek koşuluyla -aynı zamanda insani kullanımlarının sürekli tehdidini de dikkate alarak-, bedenlerin muktedir oldukları şeye yönelik bir dikkat ütopyalara ilişkin sorgulamaları da uyaramaz mı?

Laurence ve Thomas Bouchet

Bellamy (Edward; 1850-1898). Ünlü ütopyacı roman *Looking Backward*'ın ["Geriye Göz Atmak"] yazarı Chicago Falls'ta (Massachusetts) doğmuştur ve ana tarafından, uzun bir Protestan rahipler soyundan gelir. Bu dinî miras insan yaşamına ilişkin tinsel görüsünü de biçimlendirirken, onu kutsal din görevinin dünyevi bir eşdeğerini araştırmaya yöneltir.

Bellamy, 1870'li yıllarda, gazeteciliği ve roman yazmayı dener, ufak tefek başarılar kazanır. Romanları, sihirli çözümler sayesinde, çoğu kez de geçmişi silerek ya da ona aşkınlaşarak ıstırabı yenmeyi hedef alır. Bu dönem boyunca, aynı zamanda da bir dayanışma felsefesi geliştirir; buna göre insan "ben"i, bir yanda bireysel arzuları dile getiren, bir yanda da başkalarıyla birliğe yönelen iki kesim arasında bölünmüştür. Varlığı geliştirmenin, bireysel hakların kullanılmasını değil, dayanışma içgüdüsünün dikkate alınmasını zorunlu kıldığını savunur.

Bellamy, XIX. yüzyıl sonu Amerika Birleşik Devletleri'nin belirgin özellikleri olan varsıllıkların eşitsiz paylaşımında, kapitalist küstahlıkta ve işçi sınıfının aşırı öfkesinde, yüksek dozda bir bencilliğin izlerini bulur. 1886 yılında daha iyi bir dünya teması üzerinde yazmaya koyulduğunda, milenyumla ilgili püriten imgelere, Fourier'cilik konusundaki bilgisine, dayanışmaya olan mistik inancına ve özel mülkiyetin bencilliğin okulu olduğu yolundaki yeni buluşuna baş vurur. *Loocking Backward*'ı, eğer eşitlik ekonomik küreye ulaşsa ve eğer dayanışma ve karşılıklı mecburiyet rekabetin yerini alsaydı gerçekleştirilebilecek olan şeyin bir betimlemesi yapmayı düşünür. Kendinden önceki Amerikalı ütopyacılarından farklı olarak, onun ideali başkalarının taklit edecekleri örnek bir topluluk değil, ama toplumun bütünüyle dönüştürülmesidir.

Kitap, ayrıcalıklı sınıfa mensup ama kafası karışık bir Bostonlu olan Julian West'in öyküsünü anlatır; 1887'de yaşayan West hipnotizmayla daldığı bir uykudan 2000 yılında uyanır ve kendini bencilliğin ve rekabetin kovulmuş olduğu, kamusal yarara bağlılığın kişisel çıkardan önce geldiği ve çalışanların adil bir şekilde ücretlendirildikleri bir dünyada bulur. West'i konuk edenler, yeni dünyanın hareket noktasında, bir kaynaşma eğiliminin ve işbirliği zorunluluğunun bütün ulusça kavranılmasının yattığını söylerler. İşbirliği ve karşılıklı yükümlülüğün sonucu toplumsalın sağlanması, yoksunluğa, türsel farklılıklara ve hattâ çılgınlığa son verilmesi olmuştur.

Kitap, bu ütopyanın, Bellamy'nin "İnsan doğasının akılcı koşullar içinde işleyişinin mantıkî sonuçu" diye adlandırdığı sonuçlarını ayrıntılarıyla ele alır. Yeni dünyanın kalbinde yer alan sanayi ordusu Bellamy'nin köleliğe son vermek üzere sürdürülen savaşla bir tuttuğu "ben"in fedakârlığını gerçekleştirir. Kırk beş yaşına kadar mecburi olan ordu, mensuplarına onlar için en uygun olan işleri verir ve onları açık bir şekilde tanımlanmış bir dizi görevlerle iç yönden de geliştirir. Ordu, dayanışmanın kabulünün ürünü olduğu ölçüde, hizmet de bir zorlama olarak algılanmaz.

Ordu, mal sahiplerinin kişisel çıkarı için değil, halkın ihtiyaçlarını karşılamak için üretmektedir. Bu kolektif hedef, uzmanların, halkın ihtiyaçlarının araştırılması üzerinde

temellenen üretim kıstasları geliştirmelerine imkân verir. Planlama ve ulusal hizmet Bellamy'nin kapitalist toplumda bulduğu, karşılıklı rekabet ve düşmanlık, yanlış eylemler, aşırı üretim ve dönemsel bunalımlar, sermayenin ve emeğin düşük istihdamı gibi israfları ortadan kaldıran bir refah toplumu doğrurur. Refah, erkek ve kadınların, emeklerinin piyasadaki değerinin biçeceği parasal kârlar yerine, ulusal gelirden alacakları payları ortak insanlıkları işlevinde talep etmelerine imkân verir. Varsıllığa hücum artık hiçbir zorunluluğun yanıtı olamamaktadır, çünkü hiç kimse zenginlikten para kazanmaz. Refah, aynı zamanda da emeğin ortak varsıllığa getirdiği katkı ölçeğinde değerlendirilmesi anlamına gelir. Hiçbir iş, onu namusluca yerine getiren kişi için bir utanç kaynağı değildir.

Bellamy'nin yalnızca Amerika Birleşik Devletleri'nde 500 000'den fazla satılan ve insan dayanışması, kamusal mülkiyet ve akılcı denetimi konu alan kitabı çok sayıda Amerikalıyı etkiler.Bunlar arasında, filozof John Dewey, radikal iktisatçı Thorstein Veblen, Socialist Labor Party yöneticisi Daniel de Leon ve Populist Party üyeleri de vardır. Bellamy'nin türsel eşitsizliğin kaybolmuş olacağı bir dünyaya ilişkin görüsü, feminist Charlotte Perkins Gilman indinde de yankı bulur. Başarısı, Bellamy'nin kendisini, ütopyanın gerçekleşmesi için milliyetçi hareketi örgütlemeye yöneltir.

Bellamy'nin kitabı tartışmalara da konu olur. Sağcı eleştirmenler, yazarın, piyasanın riskleri ve kârları tarafsız bir şekilde dağıttığını ve insan doğasıyla, Bellamy'nin salık verdiği basitçi özgecilikten daha sıkı bir şekilde uyum sağladığını göremediğini öne sürerler. Soldan gelen eleştiriler, insanın olabilirliklerine ilişkin dar yorumunu ve ütopyayı hayata geçirecek yolları gerçekçi bir şekilde göstermekteki yetersizliğini kınarlar. Daha başkaları salık verdiği aşırı disiplinden yakınırlar.

Bellamy'nin savunucuları bu suçlamaları reddederler. Piyasanın etkinliğinin abartıldığını ve insanların yalnızca yoksulluğa ve güvensizliğe tâbi oldukları zaman bencilce davrandıklarını söylerler. Bellamy'nin, kendisine yöneltilen aşırı disiplin suçlamalarına, 1897'de, *Looking Backward*'un devamı olarak kaleme aldığı *Equality* ile yanıt verdiğini öne sürerler: bu kitapta sanayi ordusunu sivil hizmetle kıyaslamaktadır. William Morris gibi, yazarın çalışmanın sevincini göstermediğinden yakınanlara verdikleri karşılık da, bazı işlerin her zaman yorucu olmaya devam edeceği ve Bellamy'nin getirdiği sistemin, bu sorunu çzmek için yegâne etik yolu gösterdiği şeklindedir.

Daniel Borus

Benjamin (Walter; 1892-1940). Walter Benjamin'in bir ütopyalar sözlüğündeki mevcudiyeti hayret uyandırabilir: hiçbir ütopya kaleme almadığı gibi ütopyaya hasredilmiş bir kitap da yazmamıştır. Ama o yine de "yeni ütopyacıl zihniyet" diye adlandırılabilecek olan şeye, XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve bağrında, düşünürlerin, filozofların –Pierre Leroux'dan kalkıp Ernst Bloch'dan geçerek Emmanuel Levinas'a kadar– ütopyayı başka türlü düşünmeye davet eden yepyeni spekülatif tavırlar icat ettikleri o kümeye aittir. Benjamin'in tamamlanmamış *opus magnum*'u olan *Pasajlar Kitabı*, konusunu oluşturan "XIX. Yüyılın Başkenti Paris", "Paris yalvaçları" adı verilen kişiler; yani Saint-Simon, Fourier, Père Enfantin ve yüzyıla silinebilmez bir ütopyacıl itki ileten nice başkaları sayesinde ütopyanın kutsal mekânlarından biri olduğu ölçüde, hiç şüphe yok ki, ütopyadan bir şeyler içermektedir. Dahası, ütopya belli bir şekilde Benjamin'in yaşamını çerçevelemez mi? Gençliğinde, Ernst Bloch'un *Ütopyanın Ruhu* isimli kitabına ilişkin bir özet kaleme aldığını ve de ölümünden kısa bir süre önce, Fourier'nin Marx'la kaynaştığı ezoterik bir doktrini öğrettiğini biliyoruz.

MİTOS, ÜTOPYA, KURTULUŞ. Georges Sorel, birine değer atfetmek ötekini de değersiz kılmak için mitosu ütopyanın karşısına koyma alışkanlığındaydı. Ona göre ütopya, zihnin akılcı, soyut, ve gerçeğin karmaşıklığına şiddet uygulayan bir kurmacasıydı. Bunun tersine, mitosu, proletarya tarafından modern topluma karşı başlatılmış olan savaşa eşlik eden duygular kitlesini yalnızca sezgiyle, her türlü düşünümlenmiş çö-

zümlemeden önce, içgüdüsel bir şekilde ve bir blok halinde anıştırabilen bir imgeler karmaşası olarak tanımlar. Mitosun yararı iki türlüdür: şimdiki zaman üzerinde etkime gücü vardır, yanı sıra da belli bir toplumsal grubu birleştirme gücüne sahiptir.

Benjamin, bir bakıma, Sorel'in tastamam karşı kutbunda konumlanır. "Kollektif"in düşleri, ütopyalar karşısında, kendi görevini ütopyayı mitostan ayırmaktan ve bu ayırım sayesinde, ütopyayı ve içerdiği kurtuluş şansını kurtarmaktan ibaret eleştirel bir iş olarak anlar. Burada ütopyanın bir paradoksu olacaktır. Ütopya, bir yönüyle kurtuluşun, modernliği sıkıntıya sokan yabancılaşmaları yok etmeyi ve bu yoldan da yeni bir özgürlüğe erişmeyi hedefleyen hareketin yanında konumlanacaktır. Ama bir başka yönüyle, ütopya, mitosla arasındaki bir bağı sürdürecek ve aynı anda da, sanki bu bağ Eski'nin hakimiyetini Yeni'ye dayatmasına imkân veriyormuşcasına, tarihteki tekerrürü kabul etmeye mâruz kalacaktır. Kurtarıcı bir eleştirel çalışmayla, ütopyanın paradoksunu çözmek, kendini bir "mutlak aralık" (Fourier) olarak sunan şeye olanca kurtuluş gücünü kazandırmak üzere, ütopyayı mitosun büyüsünden azade kılmak söz konusu olacaktır. Böylece, Benjamin bir "düşler erketecisi"dir. Bize, bakışımızı XIX. yüzyıldaki kolektif düşlere doğru çevirmemizi öğretir, buna koşut olarak da bize, onların üzerimizde hâlâ etkili olabilecek kötücül büyüsünden yüz çevirtmeye çalışır. "Atalarımızın varoluşu olmuş olan şeyden uyanmak zorundayız" (*XIX. Yüzyılın Başkanti Paris*, 1989).

Düşün, mitolojinin alanı içinde kalmakta direten Aragon'dan farklı olarak, Benjamin için, "uyanışın gökadasını bulmak" (*Paris,...*) önemlidir. Düşlerin erketecisidir gerçekten de, çünkü kinik filozof Benjamin, XIX. yüzyılın düşlerindeki kalplığın maskesini indirmeye çabalamakta ve bu görevde, kendi kendisini baltalı filozof olarak betimlemektedir. Benjamin okuru, modern mitolojinin düşlerinin uyguladıkları neredeyse öldürücü büyü ile, düşün dışına çıkmak, düşü yorumlamak, yani diyalektik imgeyi kurmak suretiyle XIX. yüzyılın bu karanlık yanından kopmak arzusu arasındaki yok edilmez gerilimi algılamamazlık edemez. Şu halde, gerçekten de bu uzamın içinde, büyü ve uyanış arasında durmaktadır W. Benjamin. Benzersiz bir rehber olarak, bizi elbette ütopyaların bakir ormanına daldırır, ama onların büyüsüne kapılalım diye değil de, o ütopyalarda yaşayan ve onları mahveden mitolojiyi oradan kovmak için. Miras alınmış aklın utkusunu sağlamlaştırmaktan çok, o ütopyalara can veren özgürleştirici kıvılcımı kurtarmak ve böylece, aklın sınırlarını işaret edip kör noktalarını gösteren bir yabanıl düşünce kipiyle yüzleşmek için yeterince serüvenci, "genişletilmiş" bir aklın doğuşuna yardım etmek üzere yapar bunu.

Ütopyanın merkezî özelliğinin, şu parçadan daha açık bir şekilde kabul edildiği nerede görülmüştür: "XIX. yüzyıldaki düş ortaklığının ortaya çıktığı biçimlerin asla ihmal edilemeyecek olmaları ve bunların o ortaklığı başkaca her türlüsünden çok daha belirleyici olarak göstermeleri bir yana, bu biçimler, eğer iyi bir şekilde yorumlanırlarsa, en yüksek derecede pratik önemdedirler; bize, üzerinde seyrettiğimiz denizi ve uzaklaşmış olduğumuz sahili gösterirler. XIX. yüzyılın 'eleştirisi' tek bir sözcükle söylemek gerekirse, işte burada devreye girmek zorundadır." (*A.g.y.*).

1935 AÇIKLAMASI. Ütopya, bütünsel projenin bu ilk açıklamasında başat bir yer tutar. Giriş metninin başlığı "Fourier ya da Pasajlar"dır ve Michelet'nin I. kesimin yarısında bir üst başlık olarak yerleştirilmiş olan şu sözünün eleştirel bir yorumu gibi okunabilir: "Her dönem bir sonrakini düşler. Gelecek! Gelecek!" Bir dönemi anlamak, onun düşlerini, "kolektifin düşsel bilincini" anlamaktır. Benjamin, kolektifin düşlerinin içinde –kapitalist evrenin uykusunu sürdürmeye çalışan mitosgil güçlere karşı– aniden uyanmaya yol açan ve XIX. yüzyılın kötü büyüsünden kopartan kırılgan parıltıyı gözlemek için orada yer alır. Benjamin'in ütopyaya yaklaşımını ve ütopyaya ilişkin eleştirel-kurtarıcı bir yorum önerdiği talepkâr tavır işte böyledir.

Kolektifin düş biçimi olan ütopyada iki katman bulur: Önce, tarihî katman: bir dönemin kolektif bilinci içinde, yeni bir üretim tarzının ortaya çıkışına birtakım temenni

imgeleri (*Wunschbil*) tekabül etmektedir. Bundan anlamamız gereken şudur: yeni bir üretim tarzı, doğurduğu arzular aracılığıyla, daha mükemmel bir topluma ilişkin betimlere yol açar. Sıradan betim, böylece, "Bunun böyle olması gerekirdi" damgasını taşıyan temenni-imgeye dönüşür. Bu imgeler aracılığıyla "kolektif", hep birlikte, toplumsal ürünün tamamlanmamışlığını ve aynı zamanda da üretimin toplumsal düzenindeki yetersizlikleri ortadan kaldırmaya ve değiştirmeye soyunur.(*XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*'teki 1935 Açıklaması). Bu biçimlerin ilk ikircikliği budur, çünkü onların içinde bir eleştirel kapsam –daha mükemmel bir düzene olan özlem– ve, değiştirme sürecinde ortaya çıktığı şekliyle mitolojik bir boyut, birlikte yaşarlar. Bunlar, üstüne üstlük karma imgelerdir, çünkü Eski, onlarda Yeni'ye karışır ve bu karışmışlık nedeniyledir ki, ütopyalar belli bir noktaya kadar XIX. yüzyılın görüntü oyunlarına katılırlar.

Tarihî olmayan ya da tarih-dışı ikinci bir katman, sanki her ütopyacı oluşum Altın çağ ile gizli bir bağ kuruyormuşcasına, bir bakıma ütopyanın değişmez çekirdeğini oluşturur. Eski ile Yeni'nin içiçeliğini basitleştirmemek üzere, Benjamin'in metninde, Eski'nin hem en yakın geçmişi –eski üretim tarzını– hem de tarihin berisine gönderen başka türlü eski bir geçmişi gösterdiğini iyi anlamak gerekir. Kolektif, işte bu son derece uzakta duran geçmişten kaynaklanan imgeler sayesinde hâlâ yakın olan geçmişten ayrılmayı başarır, ve o tarihöncesi geçmişe böylece bir mesafelendirme işlevi tanınmış olur. Temenni imgeler, sınıfsız toplum imgesini işte bu karmaşık yoldan uyandırır, ya da daha iyisi, yeniden canlandırırlar. Fourier'nin ütopyası için de bu geçerlidir. Bu ütopya "en mahrem itkisini" makinelerin ortaya çıkışında bulur –tarihî katman tutkuların gerçek bir şekilde makineleşmesiyle tezahür eder. Na var ki, ve tarih-dışı katman da budur, Fourier'nin ütopyası sınıfsız toplum imgesini yeniden canlandırır. "İnsanlardan yapılma bu makine parkı bolluk ülkesini, gerçekleşen arzuların çok eski simgesini üretir ve Fourier'nin ütopyası bu simgeye yeni bir hayat verir" (*A.g.y.*).

Ütopyanın ikici yapısının Benjamin'gil varsayımı onun karma niteliğinin altını çizerken aynı anda da yorumcuyu tekyanlı yargılara karşı teyakkuza geçirir. Düşler erketecisi, ütopyayı yadsımak ya da eritmek şöyle dursun, mitosla olan paylaşım aracılığıyla, daha çok, ütopyanın kurtarıcı sanallıkları üzerinde eleştirel bir hermenötik uygulamaya koşulmuştur. Demek oluyor ki, belli bir ütopya karşısında, onun takındığı fantastik maskenin altındaki gerçek bir açıklığın/aralığın işaretini "keşfetmek" gerekmektedir. Benjamin bunu yaparken bir kez daha mitos sorunuyla karşılaşır. Bazı çağdaşlarının faşist zırvalarına kapılmaksızın, ve de kökensel imgelerin edilgin kabulüne sığınmaksızın, simgesel dışa vurumdan kaynaklanan şeyi dikkate almasına imkân veren dar bir yolu yeni baştan keşfetmesi gerekir.

Burada, Adorno ile giriştiği ve Adorno'nun 2 Ağustos 1935 tarihinde Benjamin'e yönelik mektubuyla başlayan tartışmayı yeniden ele almaksızın, bu tartışmada iki dost arasında gerçek bir anlaşmazlığa yol açan iki temel noktayı anımsayalım. Adorno, öncelikle, Benjamin'in ütopyaya ilişkin yorumuna başlarken seçmiş olduğu tanımlığı, yani Michelet'nin yukarıda değinilen tümcesini reddeder. Adorno'ya göre, ilerlemeci tarihçinin bu formülü, diyalektik olmayan bir tematiği buyur ederek bütünsel projeyi zaafa uğratıyordu. Bu, Benjamin, dönemin simgesel dışa vurumuna duyarlı kalmak istediği için, bir diyalektik yaklaşımın kazandığı yorum ya da kurma çalışmasına girişmeksizin bilinç içeriklerini ya da dönemin önerdiği imgeleri kaydetmekle yetineceği ölçüde daha ciddi bir tehlikedir.

Altın çağ sorunu ikinci anlaşmazlık noktasını oluşturur. Adorno'ya göre, Altın çağ iki bağlamda, hem Arkadia, hem de cehennem olarak, yeraltı güçlerinin, mitosun ve dehşetin âlemi olarak anlaşılmak gerekir. Bu eleştirel esini izleyecek olan yorumcu, XIX. yüzyılın düşlerinin sıradan bir derlemiyle tatmin olamaz. Benjamin, ayrıca, Altın çağ ile cehennem arasındaki zorunlu eklemlenmeyi bir yana bırakmakla, Eski ve Yeni arasındaki münasebeti ıskalamış, bu ilişkiyi sadece sınıfsız topluma ilişkin ütopyacıl bir atıf biçiminde tasarlamıştı. "Altın çağ'a iliş-

kin mitosgil ve arkaik kategoriyi" eleştirel olmayan bir tarzda kabul etmiş ve böylece, ütopyanın iki katmanının ikici varsayımı aracılığıyla ve gerçek bir diyalektik imge kurmamış olduğu için, mitosgil bir imgeye kapıları açmıştı. Altın çağ'ın ikircikliğini böylece gün ışığına çıkartan Adorno şunları öne sürebilmektedir: "Çünkü arkaik olanın modernin içine sızdığı kategori, bana öyle geliyor ki, Altın çağ'dan çok bir felâkettir" (W. Benjamin, *1929-1940 Mektuplaşmaları*, 1979). Konuyu uzatmamak üzere, Adorno'nun eleştirisinin özellikle sert ve hattâ Benjamin'e karşı haksızlık eder göründüğünü belirtelim. Benjamin, Michelet'yi izlemekten çok, aslında ondan kopuş halindedir. "1935 Açıklaması", Michelet'nin tümcesini ele alan eleştirel bir çalışmayla tamamlanır. Benjamin, düşünsel güzergâhını, Michelet'den alıntıladığı tümceyi esaslı bir düzeltmeden geçirerek tamamlar: "Nitekim, her dönem yalnızca gelecek olanı düşlemekle kalmaz, ama tersine, kendi düşü içinde uykudan kopmaya çalışır" (*XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*). Michelet'nin tümcesinin böylece düzeltilmesi, ütopyaya ilişkin ikici varsayımı yeni bir aydınlanmaya mâruz bırakmıyor mu? Onu ampirik bir betimlemeden, iki katman betimlemesinden, ikircikliğin imi altındaki felsefi bir anlamlılığa aktarmaktadır. İki katmana ilişkin güven verici çevrim terk edilecek ve ütopya bundan böyle büyülenme ve büyüden kurtulma arasına sıkışmış olarak düşünülecektir. Ütopyayı ikili bir anlamlılık etkileyecektir: Yeni'ye yönelik devinim ile Eski'nin gerçekleştirdiği dönüş arasındaki gerilim, tarihöncesinin sınıfsız toplumu. Sonra da yinelenmiş bir gerilim etkileyecektir, çünkü o çok eski simge, Altın çağ, hem Arcadia'dan hem de cehennemden birer pay içerecektir. İkirciklik üzerindeki diretme ütopyaya diyalektiğin yolunu açacaktır, çünkü, Benjamin'e göre ikircikliklik, diyalektiğin şekillenmiş tezahürüdür.

Benjamin'in, Altın çağ'ın cehennemle bağları konusunda uyarılmak için Adorno'ya hiç ihtiyacı yoktu. Bu nedenle, onun eleştirisine verdiği yanıtta, zincirin iki ucunu, imgeyi ve uyanışı elinde tutmaya çabalar. İmge, uyanma olabilirliğine ket vurmaz ve bunun tersine, uyanış da imgenin varlığını ortadan kaldırmaz.

Birinci aşama: Adorno'nun tersine, Benjamin düşsel imgelerde bir nesnellik bulunduğunu kabul eder. Onlardan ne varoluşlarını yadsıyıp onları ideolojiye indirgeyerek kurtulabiliriz, ne de onları daha başka figürlerle takas edebiliriz. Kolektif bir simgesel uzamı koyutlayan Benjamin, bu formların ikircikliklerine rağmen, varoluşu ve tutarlılığı konusunda sıkı durur. Düşsel figürler zamanaşımına uğramazlar. Ama (ikinci aşama), bu figürlerin varoluşunu kabul etmek, onları, Adorno'nun hatalı bir şekilde sandığı gibi, diyalektik imgeyle karıştırabileceğimiz anlamına asla gelmez. Diyalektik imgenin oluşturduğu toplaşma içinde, düşsel imgeleri yok sayamayacağımız gibi "uyanışın fışkırdığı yerleri" bilmezden gelmek de mümkün değildir. Eğer olayı şematikleştirir ve, düşsel imge + uyanış = diyalektik imge şeklinde bir denklem koyutlarsak, Benjamin'in durmadan vurguladığı şu tepkisini de anlarız: "Diyalektik imge düşü kopya etmez: ben hiçbir zaman bunu söylemek istemedim." Düş, bir barış limanı olması ötesinde, çatışmalı bir yer olarak, bizatihi düşün içinde uykudan kopmaya çabalayarak düşleyen kolektif olarak düşünülebilir. Şu halde diyalektik imge, uyanışın etkilediği, uyanmak için katedilen, işlenen bir düş imgesidir. Benjamin'in açtığı ve Adorno tarafından fark edilmemiş olan dar yol işte budur: ne düşün imgesinin yadsınması, ne basit kabul, ne de basit kayıt, ama diyalektik imgenin peydahlanması amacıyla, uyanış amacıyla girişilmiş bir yapım-yorum.

Adorno'nun 2 Ağustos 1935 tarihli mektubunda sözcelendirdiği eleştirisinin etkisi ne olacaktır? Benjamin'in, felâket varsayımını yükümlenerek ütopyaya yer değiştirtmek için çalışacağı düşünülebilir mi? Benjamin, ütopyanın, egemen düşünce biçimlerine kıyasla olduğu kadar mitosa kıyasla da korumakta olduğu mesafeden yararlanarak, felâkete karşı ütopyayı mı yardıma çağıracaktır? Felâketi, *vis utopica* ile daha önce bilinmeyen bir münasebet kurmaya, onu ütopyanın yer-olmayanına doğru yöneltmeye ve böylece –modern kurtuluşun egemenliğin *continuum*'unu güçlendiren devrikliği, kurtuluşun diyalektiği içinde– ütopyayı tarihin

içinde fışkırabilmeye, orada birtakım çatlaklar açabilmeye davet edecektir. Ama, ütopyayı felâkete karşı düşünmek için, onu bir yandan da W. Benjamin'in *Pasajlar Kitabı*'nda üzerinde çalışmakta olduğu Copernicus'gil devrimin /çevrimin tarafı olarak ele almak gerekmektedir.

1939 AÇIKLAMASI. "1939 Açıklaması"ndaki perspektif değişikliğini aydınlatmak için, Benjamin'in burada, Michelet'den Blanqui'ye, yani gelişimin imi altında düşünülen bir tarih anlayışından, felâketin imi altında düşünülen bir tarih anlayışına doğru bir geçişi gerçekleştirmiş olduğu söylenebilir. "Fourier ya da Pasajlar" bölümü, Adorno'nun olumsuz görüşüne karşın muhafaza edilmiş, ama "1935 Açıklaması"nın ütopyanın genel yorumuna eşdeğerde olan o önemli paragrafı –iki katman kuramı–, sanki anlaşmazlık konusunu ütopyadan ayrılmaksızın silmek söz konusuymuşcasına kaybolmuştur. 1936 tarihli bir metnin, "*L'Œvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*"nin [*Mekanik Üretimi Döneminde Sanat Eseri*] Fransızca çevrimindeki 1. notun, ütopyaya ilişkin sürekli bir ilgiye tanıklık ettiği doğrudur. Benjamin, birinci ve ikinci teknik arasındaki karşıtlıktan yola çıkarak ütopyanın yorumunu yenilemeye de yine aynı metinde girişir. Bu tetkniklerden biri doğaya egemen olmaya çalışırken, öteki, oyun aracılığıyla, bu aynı doğayla bir uyum münasebeti icat etmektedir.

Modern devrim sinir dağılımı olacaktır. Bu olgu sırasında, insanlık ikinci tekniği kendisi için bir organ haline getirmeyi hedefleyecektir. Çocuğun, elinin altındaki bir topmuşcasına Ayı yakalamaya çalışan davranışında olduğu gibi, ütopya da aşırı haldeki öncelleme olacak ve bu yeni yakalayış aracılığıyla mümkünlerin alanını yıkacaktır. Ütopya böylece yeniden üretken bir imgesele buyur edilmiş olmaktadır. Fourier'nin, en son metnine, "Tarih Kavramı Üzerine Tezler"e kadar Benjamin'e eşlik edecek olan yoğun bir şekilde okunması buradan kaynaklanır. Benjamin, Fourier'nin ütopyasını bir tutkular mekanizması olarak yorumlar. Yine de Fourier'nin "mutlak aralık" kavramı iyi bir şekilde saptanmıştır, çünkü onun ütopyasında oyun ve uyum birleşirler. O yüzden bu ütopyacıl yaratım ahlâkiliğin aşılmasını öngörür. Mutluluk, orada, bir *etki* olarak düşünülmüştür ve sorun artık erdeme yapılan çağrıyla insanlığın yeniden ahlâkileştirilmesi değil, tutkuların "yıkıcı" atılım olarak tezahür edecek yerde "uyumlu" atılım halinde dile gelebilecekleri uygun bağdaşımların bulunmasıdır. "Fourier'de insanın muazzam görüsü." Nihayet, doğanın sömürülmesi projesine kıyasla alınan mesafeyi de Fourier'nin hesabına kaydetmek gerekecektir. Fourier, bu mesafe sayesinde, teknik ile doğa arasındaki gerçekleşebilecek bir barış görüsüne ulaşacaktır. "Teknik Fourier için daha çok doğanın barutuna ateş veren kıvılcım gibi görünür" (*XIX Yüzyılın Başkenti Paris*.). Fourier'nin büyük katkılarından bir tanesi de, oyunu, bir daha yabancılaştırılamayacak olan emeğin paradigması gibi göstermiş olmasıdır.

Benjamin'in, Michelet'den kalkıp Blanqui'ye, en gizli Blanqui'ye, Commune'ün yenilgisinden sonra, 1872'de, Boğa burcu yükselirken yazılan *Éternité par les astres*'ın [*Yıldızlarla Sonsuzluk*] yazarına doğru gerçekleştirdiği kesin geçişte daha iyi aydınlığa çıktığı üzere, Altın çağ imgesinin cehennem imgesinden itibaren perspektifleştirildiğine işaret edilmelidir. Bir varsayım olarak soralım: "1939 Açıklaması"nda, Michelet'den Blanqui'ye geçiş, Adorno'nun eleştirisi ile Blanqui'yle rastlaşma arasında, uyarı ile Blanqui'nin cehennemî görüsü arasında –Altın çağ da aynı şekilde cehennemle ilişki içinde düşünülmüş olmak zorundadır– oluşmuş bir tür kristalleşme anlamına gelmez mi? Yine de bu ilişkinin yapısını belirlemek gerekiyor. Kapatılmış olan bir öğreti, gelişmeci mitolojisinin tahripkâr bir dersini taşısa da, bu yüzden XIX. yüzyılın ikirciklliğinden kurtulmamaktadır, çünkü modernliğe özgü yinelemenin görüntü oyununu eleştirirken, bu kez kendisi yeni bir görüntü oyunu üretecek, böylece görüntü oyunundaki yinelenişi besleyecektir. Benjamin'in gözünde, her şey, sanki Blanqui, kimlik/özdeşliğe ilişkin bir düşünceye boyun eğerken, ezeli geri dönüşün gösterilmesiyle, gelişmenin ideolojisinde suçladığı aynı bir dogmatik mitolojiyi yeniden üretiyormuşcasına cereyan etmektedir. Bunlar tamamlayıcı yanılsamalardır ve uyanışa erişmek için

onlarla da aynı şekilde bağları kopartmak gerekir. Üstelik, Blanqui okumaları, Adorno'nun "arkaik olanın moderne sızarken içine girdiği kategori Altın çağdan çok felâkettir" şeklindeki uyarısının doğruluğu konusunda Benjamin'i ikna etmiş olmayacak mıydı?

Blanqui, bir yetke olmaktan çok, Benjamin'in düşünce uzamındaki yeni bir kutbu oluşturacaktır. Sanki bundan böyle yeni bir yayın gerilmesi gerekiyordu, sanki Blanqui/Fourier'nin oluşturduğu bu iki kutup, XIX. yüzyılın içinden geçen gerilimlerin alanını tastamam çevreliyorlardı, sanki bütünü Blanqui'ye ve onun Fourier karşıtlığına bakarak yeniden düşünmek gerekiyordu (*XIX. Yüzyılın Başkenti Paris.*). Ütopyanın olabilirliğine ket vurmayan, ne kıyıda kalmış yönelimini ne de ötekilik seçişini sakatlayan, ama ondan, "önümüzde duran" Altın çağın açıkça tehlikesiz görünen ırmağı üzerinde sürüklenecek yerde, kendini onun için en fazla karşıtlamacı olan şeye –felâketin sürekliliği varsayımına– kıyasla ölçmeyi kabul etmesini talep eden yeni kutuplaşma. Arcadia ya da felâket şeklindeki basit seçeneğin çok ötesinde, alanın bu yeni kutuplaşması ütopyanın önüne yeni bir konum açmakta ya da daha doğrusu, bu konumu ona dayatmaktadır. Felâketin, bir bakıma onu içten tehdit ettiğini bilerek, mitosun yinelenişinin *no-vhere*'in baştançıkarıcı maskesi altına kaymasını önlemek üzere hiç durmadan teyakkuz halinde kalarak, kendi kendisini dikkatle gözlemek pahasına bu varsayıma karşı çıkmak, ona hemen şimdi bir yalanlama getirmek, bundan böyle ona aittir. W. Benjamin'in inşa ettiği gerilimler alanı bir uçtan ötekine gezildikte, ütopyanın, eğer ütopyacıl çizgilerin ölümün çizgileri olduğunu dehşet içinde keşfetmek istemiyorsa, kapışmak zorunda olduğu yeni meydan okuma, hedef almak zorunda olduğu uyanış kümesi işte böyledir. Ütopya, ancak felâketin sürekliliği varsayımını kendine malederek, onun sınavından geçmeyi kabul ederek, bir başka kıyıya yanaşma şansını koruyabilir. Şu halde ütopyaya verilen yeni görev, felâkete karşı çıkmaktır.

Pasajlar Kitabı'nda, ütopyadaki bu yön değişikliğine ulaşmak için kendini duyuran, ütopyanın diyalektik imgeler halinde gerçek bir dönüşümüne yapılan çağrıdır.

DİYALEKTİK İMGE. Bu çağrıdan neyi anlamak gerekir? Ütopyanın diyalektik imge halindeki bu başkalaşımı nasıl gerçekleşmektedir? Uyanış teması, daha *Pasajlar* projesinin başlangıcından itibaren kendini Walter Benjamin'e dayatmıştır. Benjamin'e göre, asıl bir uyanış gerekirliğidir ki, onu, yeniden bir hipnozsal uykuya dalmaya fazlasıyla yatkın olduklarını düşündüğünü gerçeküstücülerden ayırıyordu. Benjamin, dar bir yolu seçmişti, bir bakıma bıçak sırtı gibi bir yolu: düş imgelerinin zamanaşımına uğramazlık özelliklerini tekrar tekrar olumladığı ölçüde, bunların başkalaşımlarının gerekirliğini, yani o mitosgil öğeden çıkacak, o düşsel malzemeden kopacak geçidi bulmanın gerekirliğini de sözcelendiriyordu. Ütopyada, başkalaşıma hazır olan şey nedir?

Şaşırtmaktan geri durmayan diyalektik imge nosyonunu yeniden ele alalım. Bir imge, imge olarak çelişkiye meydan okumakta ve aynı anda da diyalektikten kurtulmakta değil midir? İmgeler alanında, diyalektik, ikircikli formu altında tanımlanır. Diyalektik bir imge, her şeyden önce ikircikli bir imgedir, ya da daha iyisi, ikircikli olmuş olan ve, "durma" anında birdenbire diyalektik hale gelen bir imgedir. Durma anında, ikircikli kristalleşir ve çelişki infilak ederek imgenin bütün kurtarıcı sanallığını serbest bırakır. Dolayısıyla, aynı zamanda hem tahripkar hem de özgürleştirici olan çifte bir süreç, Benjamin'in bazen atomun parçalanmasına benzettiği şiddetli bir süreç gerçekleşir. Fourier'nin ütopyası ikircikli olduğu için başkalaşıma elverişlidir: bir yandan, "Modern Styl" yönüyle, öte yandan da oyunsal yönüyle, ikinci tekniğe ve doğayla uyumlu bir münasebetin olabilirliğine gönderen bir oyun uzamı içermez mi? Tehlike anında, şimdiye dönüş yapan felâket karşısında, Fourier'nin ütopyasına sarılmak, onu etkileyen ikircikliği daha iyi eritebilmek için onu patlatmak ve kurtarıcı gücüyle birlikte doğruluk kapsamını da serbest bırakmak söz konusudur. Nitekim, Benjamin de, son metninde, Fourier'nin ütopyasını konu alan "Tarih Kavramı Üzerine Tezler"de bu dönüştürme uğraşına girişmemiş midir?

Benjamin'in yeni ütopyacıl anlayışa yaptığı başlıca katkı, bir uyanış tekniği önermiş olmaktır. Düş, eğer mitolojik imgeyi yeniden üretmeye mâruzsa, uyanış da bu imgenin tahribi ve diyalektik imgenin inşası olarak tanımlanabilir. Sanki uyanış aracılığıyla ütopyayı mitolojik paketinden kurtarmak söz konusuymuşcasına. Ya da, Copernicus'gil devrim/çevrim terimleriyle söylendikte, "Eskiden", çevresinde bilginin şimdiki zamanının döndüğü sabit noktayı oluşturacak yerde, şimdiki zaman çevresinde "Eskiden"in –bu durumda ütopyacıl geleneğin– döndüğü sabit nokta haline gelir ve bu, şimdiki zamanın bir "kaplan sıçrayışıyla" "Eskiden"i kapacağı, onu hareketsizleştireceği, eşzamanlı olarak da çelişkilerini dışarı çıkartıp ikircikliğini eriteceği ana kadar devam eder. "Düşünce, gerilimlerle yüklü bir kümenin içinde hareketsizleştiğinde, diyalektik imge ortaya çıkar" (*XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*). Uyuyanı, onu ölümün yakınlarında tutan hipnozsal uykudan kopartıp alan uyanış ancak ani kopuşun bu karmaşık devinimi içinde gerçekleşebilir. Özgürlüğün kırılgan şanslarını kapabileceğimiz küçük çatlağı kollayan da, kurtuluşa doğru yönlendirilen bu devinimdir.

Ütopyanın olduğu yerde, diyalektik imge vardır. Buraya ulaşmada görev ne tarihî, ne de kültüreldir. Görev, siyasidir.

Miguel Abensour

Bernardin de Saint-Pierre (Henri). **bkz.** *Paul ve Virginie*

Bilim. Ütopya toplumsal boyutuyla nitelendirildiğinde, bilimin, ilk ağızda, onunla pek fazla ilişkisi yokmuş gibi görünür. Genel kabulü içinde bilim, insanların toplumunu dönüştürmeye yönelik bir tutkudan çok, dünyanın bilinmesinde temellenen bir projeye tekabül eder. Bununla birlikte bilgiyi eylemden ayırmak mümkün müdür? Soru, fizik ve biyolojik bilimlerin alanında da sorulur, çünkü bu bilimler, kendilerini, insanlığın kaydettiği "gelişmelere" yapılan katkılar olarak sunarlar. Kesin bilimlerin alanından çıkıp ekonominin ve toplum bilimlerinin alanına girildiği anda, sorunun yoğunluğu artar. Bilim ve toplumun dönüştürülmesinin, epistemologların çoğu kez kabul ettiklerinden daha çok ortaklıkları vardır. Bilimsel sözcelemlerin görünür ilgisizliklerinin altında zengin bir ütopyacıl kanal pekâlâ dolaşabilecektir.

Bunun tersine, çok sayıda ütopya, bilime belirleyici bir önem atfetmiştir. Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inde, bilimsel mükemmellik, aklın yasalarına uygun olarak örgütlenmiş bir toplumun ayırıcı özelliğini oluşturur. Condorcet'den başlamak üzere, Aydınlanma çağının birçok ütopyacısı bu düşünceyi benimserler. XIX. yüzyılın ilk yarısının ütopyacıl sosyalizmleri, daha da ileriye giderek, önerilerini yeniden canlandırılmış, hem fizik dünyanın, hem de toplum halinde yaşayan insanın yasalarını düşünmeye imkân veren bir bilimin üzerine oturtmaya çalışırlar. Örneğin, Saint-Simon'un tilmizlerinde, matematik ve mekanik kadar kesin bir bilimle özdeşleşebilen bir insanlık tarihi projesi olumlanır. Eğer bilimde ütopya varsa, bilimsel tutkular da çoğu kez ütopyacıl yazıların ve uygulamaların içinde işbaşındadırlar.

Bilim ve ütopya arasındaki bağların ele alınması, toplum bilimleri söz konusu oldukta özellikle önemlidir. Örneğin Emile Durkheim ve izinden giden başkaları, sosyoloji disiplininin kurulmasında Saint-Simon'a başat bir rol atfederler. Tarih, coğrafya, ya da antropoloji; insan bilimleri alanınıdaki pek az disiplin bu mirastan kurtulmaktadır. Bugün bile, üniversiter disiplinlerle şehircilik gibi uygulamaların oluşturduğu karışımlar, daha bir özellikle onun damgasını taşımaktadırlar.

ADA VE LABORATUVAR. Bilimsel etkinlik uzun zamanlar boyunca, hakikatin çıkar gütmeyen ve dünyaya ilişkin sözcelemler kurmayı amaçlayan araştırılması olarak algılandı. Bilim, bazen varsayım, bazen de doğrulanmış ampirik yasa statüsüne sahip olan bu sözcelemlerden ibaretti. Bu varsayım ve yasalar da, bilimin, uzunca bir süre tâbi olduğu felsefeyle eş konumda, gidimli bir üretim olarak görülmesine imkân veriyordu. Bir yanda bilimsel kültür, öte yanda insan bilimleri olmak üzere, "iki kültür" arasındaki ayrılığın XIX. yüzyıldan beri durmadan yinelenerek ortaya konmasına

karşın, bilim, söylemin küresine aitti. Sadece, matematiği yaygın bir şekilde kullanan dili ile deneysel doğrulama üzerinde temellenen değerlendirme kiplikleri farklıydı.

Bilimin bir söylemle özdeşleştirilmesi, bilimsel yapıyı, bazı yazarların onun insanlık ve en fazla tehdit altındaki kesimi olan bilimciler topluluğu için oluşturduğu tehlikelere karşı yöneltmekte gecikmedikleri saldırılardan koruyordu. Bilimsel araştırmanın, ruhun duyarsızlaşmasına yol açabileceğine inanılıyordu. Chateaubriand, 1802'de, *le Génie du Christianisme*'de [*Hıristiyanlığın Ruhu*], "tek bir ahlâki düstur, toprağa değgin tek bir duygu bırakmış olan kişi, toplum için, üçgenin en güzel özelliklerini keşfeden geometriciden çok daha yararlıdır" diye yazmamış mıydı? XIX. ve XX. yüzyılların kavşak noktasında, kısır spekülasyonların kuruttuğu araştırmacı imgesinin yerini, çılgın bilgin imgesi almıştı. Aldous Huxley'in 1932 tarihli *Brave New World*'unda [*Dünyaların En İyisi*] anıştırmış olduğu gibi, akademik araştırmaların ötesinde, duyarsızlık ya da akılcı cinnet bütün bir topluma bulaşabilirdi. Bununla birlikte, bu suçlamalar, hemen hemen saltlıkla entelektüel bir faaliyet olarak düşünülen bilimin saygınlığını yalnızca törpüleyebilmişlerdi.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, XIX. yüzyıldan miras kalan bu bilim anlayışı ile, çoğunluk askerî sözleşmelerle finanse edilen ağır ve pahalı araçlara giderek daha bağımlı hale gelen bir bilimsel uygulamanın gerçekliği arasındaki uçurum derinleşir. Soğuk savaş döneminde, bilimin teknikleştirilmesi daha da gelişirken, bir yandan da siyasi tarafsızlığına ilişkin mitos sona erer. Araştırma ürünü olan atom silahı, bilimsel gelişmenin olumlu niteliğine olan naif inancı sarsar. 1970'li yılların başında, nükleer kış perspektifinin yol açtığı sorgulamaların yerini, doğmakta olan çevrebilim alacaktır. Bilimin yararları ve zararları üzerinde yürütülen kamusal tartışmalar geri çekilirken, onu tanımlamanın ve tarihini gözden geçirmenin yeni biçimleri gündeme gelir.

Bilim konusunda Anglosakson akademik çevrelerde çoğunlukla *Science Studies* diye adlandırılan ve asıl gelişmesini 1980'li yıllardan itibaren gösteren yeni yaklaşımlar, bilimin uygulama boyutu üzerinde dururlar. Bu uygulamacı boyut, doğal fenomenleri istikrarlı hale getirecek araçların kullanılmasından taydaşların katılımını sağlamaya yönelik retorik kaynakların seferber edilmesine, finansman arayışlarından *lobby*'ciliğe kadar uzanarak, bilimin büyük ölçüde toplumsal ve siyasi bir etkinlik haline getirilmesine yol açar. İdealist araştırmacı imgesine, sayısız pazarlık ve ayarlama yöntemleri içinde angaje olmuş bir edimcinin imgesi ikame olmaktadır. Bu durum karşısında ütopyadan çok uzaklaşmış olduğumuz düşünülebilirdi. Yine de bilimsel uyulama ile ütopyayı en azından iki düzlemde birbirine bağlamak mümkündür.

Bu uygulama her şeyden önce laboratuvarda yapılanmaktadır. *Science Studies*, zaman içinde geriye doğru giderek, modern bilimin XVII. yüzyıldaki yükselişi içinde laboratuvarın oynadığı rolü daha iyi anlamaya imkân vermiştir. İnsanın doğa üzerinde gerçek bilgiye erişmesine imkân veren akılcı kurallara tâbi kapalı mekân olarak laboratuvar, örneğin Royal Society of London'ın kurulduğu dönemde Robert Boyle'un tasarladığı şekliyle, Thomas More'un peşinden ütopya yazarlarının gönülden atıfta bulundukları ada ile pek çok benzerlikler gösterir. Shakespeare'in, ütopya sorunuyla olan bağları bilinen kurmacası *Fırtına*'da Prospero'nun kolonize ettiği ada örneği, laboratuvar, yalnızca onun içinde varolabilen canavarlar ve harikalarla, denetim altında tutulan bir çevreden başka yerde çalışmayacak kadar nazik ölçüm âletleriyle, ancak kesin deneysel koşullar altında ortaya çıkan fizik fenomenlerle doludur. Ütopyacıl kurmaca gibi, laboratuvar da hem dünyanın hayhuyunun dışındadır, hem de kendi içinde yayılan yanlış hakikatlere karşı eleştirel bir işlevle donatılmıştır. Bilmeye adanmış başka türden uzamların tersine, yere karşı ilgisizdir ve bu ilgisizlik de burada yine ütopyacıl anlatıyı anımsatır.

Modern deneysel bilimin kurucularının kafasında, laboratuvar, katılmış oldukları deneylerin doğruluğuna tanıklık etmeye, ya da kendilerine aktarılmış olanları incelemeye hazır bir uzmanlar topluluğunun mevcudiyetinden ayrı düşünülemez. Bu topluluk,

sivil toplumun öteki kesiminin uyduğu kurallardan çok daha farklı kurallara boyun eğmektedir. Grup olarak, kendine özgü hedeflere sahiptir. Gaston Bachelard'ın deyimiyle söylersek, "bilimciler sitesi", bu durumda, kendi amentüsü ve özel tapınç kuralları olan dinî mezhebe yakın olmayacak mıdır? *Science Studies*'in klasiklerinden biri haline gelen bir kitapta, tarihçiler Steven Shapin ve Simon Schaffer'ın göstermiş oldukları gibi, Thomas Hobbes'un Royal Society'nin kurucu üyelerinde kınadığı şey de bu mezhepçi özelliktir. Ve dinî mezhepten ütopyacıl devinime geçiren adım kolayca atılabilir.

Bu ütopyacıl boyutun dikkate alınması, XVIII. yüzyılda elektrikle ilgili araştırmalardan geçilemeyişi, ya da yine 1950'li yılların sonunda sibernetiğin gösterdiği atılım gibi, bilimler tarihindeki ikircikli evrelerinin durumunu daha iyi ihata etmeye imkân verebilecektir. Kurallaştırılmış bilimin çerçevesi içine sokulması güç görünen, dünyanın kavranmasında, birtakım yasaları hayata geçirebilecek düzenlilikleri belirlemenin çok daha ötesindeki bir tutkunun taşıyıcısı olan bir sorgulama ve deneyler bütününü kapsayan bu evreler, yine de, genellikle daha gizli bir şekilde, kendini bilimsel uygulamalar arasından ifade eden umut potansiyelinin açınlayıcıları olmaktadırlar.

Bilim adamlarının güdülenimlerinin, bilimlerin resmî tarihi tarafından onlara atfedilen safiyetin çok uzağında olduğu öteden beri biliniyordu. Oluşum halindeki bilim ile, epistemolojinin olduğu kadar geleneksel bilimlerin tarihinin de temellendiği tamamlanmış bilim arasındaki kesin ayırım, bilimsel yapının bağımsızlığını korumaya imkân veriyordu. Bu durumda bilim ve ütopya arasındaki bağlar ancak ikincil türden, bilimsel araştırmanın derinlikli yapısıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan tikel koşulların ürünleri olabilirdi. Buna karşılık, eğer bilimin her şeyden önce bir uygulama olduğu kabul edilirse, soru gündeme gelmektedir. O durumda, bilimciler sitesinin tanımında olduğu gibi laboratuvarın tanımında da devreye giren ütopyacıl boyuttan aşağıya doğru inerek, uygulamanın anahtar nosyonlarının ve nesnellik olarak bilimsel söylemin çatılmasında içerilmiş olan ütopya payını sorgulamak mümkündür.

DOĞANIN BİLİMLERİNDEN İNSANIN BİLİMİNE. Cennet bahçesinde, yılan bilgi ağacının dallarından birine çöreklenmiştir. Kutsal Kitap'taki anlatı doğrultusunda, bazı ütopyacılar bilimden ve insanı karşı karşıya bıraktığı yozlaşma tehlikesinden çekinmişlerdir. Örneğin, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, Dom Deschamps, insanların, entelektüel yaşama fazla yatkın olmayan küçük kırsal topluluklar halinde yaşadıkları bir ideal toplum hayal eder. Bununla birlikte bu tavır, ütopyacılar arasında azınlıktadır. Kendi zamanlarının bilimini eleştirseler bile, aralarından birçoğu bilimin ortadan kaldırılmasını değil, en sonunda insanın gerçek beklentilerine yanıt verebilecek şekilde yeniden yapılandırılmasını göz önüne alırlar. XVIII. ve XIX. yüzyılların kavşak noktasında, Antoine La Salle ya da Hyacinthe Azaïs gibi yazarlarla birlikte, bu yeniden yapılanma, sıklıkla, hem fizik âlemi hem de insanın davranışlarını açıklamaya elverişli biricik yasanın araştırılması şeklini alır. Örneğin Saint-Simon, ilk yazılarında, bilimlerdeki çeşitliliği "evrensel çekim"in temel yasasının ifadesine indirgemeye çalıştığı 1803 tarihli *Lettres d'un habitant de Genève*'de [*Bir Cenevre Sakininin Mektubu*], onlara ayak uydurur.

Saint-Simon'u "fizikçilik"ten tarihin yasalarının keşfine, indirgemeci bir tavırdan toplumsal fenomenin özgüllüğünün bilincine götüren güzergâh, XIX. yüzyılın ütopyacıl üretiminin daha genel evrimi açısından baştan aşağı tipik bir örnektir. Doğanın bilimlerini yeniden yapılandırmaktan vazgeçen ütopyacılar, buna karşılık insanın ve toplumun bilgisini kesin temellere oturtmak isterler. Aydınlatılmasına yardımcı oldukları "toplumsal sınıf" türü kavramlarla, sosyolojinin oluşumundaki katkıları, hep söylendiği gibi, hiçbir şekilde gözardı edilemez. Bir başka düzlemde, ütopya ve ikizi olan karşıütopya, farklı bir gelecek hayal ederek toplum bilimleri alanındaki araştırmalar için sürekli bir dürtü oluşturacaklardır. Bu alanda, bir zamanlar Alexandre Koyré'nin modern fiziğin oluşumundaki önemine işaret ettiği o "düşünce deneyleri"nin eşdeğerini de pekâlâ oluşturabilmektedirler.

Nihayet ütopya, dün olduğu gibi bugün de, bilimlerin halk tarafından benimsenme tarzının yapılandırılmasına katkıda bulunmaktadır. Enformatik bilimler, eğer birçok ütopyacıl söylem, içerdikleri potansiyelin araştırılmasına imkân vermiş olmasaydı aynı şekilde gelişebilecek miydi? Saint-Simon'cu Gustave d'Eichtal, 1833'te, "Şiiri, dini, bilimsel düzenleme ve sınıflandırmaların içine taşımak gerekir. Bugün bilimin dışında güç vardır, ama bilimden başka yerde yetke yoktur" diye yazıyordu. Bilim, giderek daha çok şüphe duyulan, ama yetkesi henüz ortadan kalkmamış tanrısız din olarak sahip olduğu çağdaş stütünün bir kısmını belki de ütopyaya borçludur.

Antoine Picon

Binyılcılık. Mutluluğun, barışın ve refahın anlamdaşı olan bin yıllık saltanat, tarih içinde geliştiği şekliyle ütopyanın başlıca figürlerinden birini oluşturur. Hıristiyan mirasına bağlı bu tarih tasviri bolca oğul verir ve *paruzia*'nın gelişini, yani İsa'nın utkuyla yeryüzüne dönüşünü çabuklaştırmayı hedefleyen deneyimlerle birleşir. Bu bağlamda, binyılcı akımlar zamansallık içinde yer alırlar ve, özgün bir toplumsal humus üzerinde kuruldukları ölçüde de, edim halindeki ütopyalar olarak görünürler. Binyılcılık, böylece, tarih-dışı kabul edilen toplumsal ve dinî bir projenin olumsal gerçekleşmesi olarak anlaşılır.

Millenium'a atıfla çatılmış olan binyılcılık, Hıristiyan eskatolojik akımlarının en fazla başvurdukları formlardan birini oluşturur. Bu akımlar, şimdi ve buradaki bir yıkım, felâket ve düşüş zamanı ile, gelecekte yer alan bir dinginlik, mutluluk ve barış zamanını karşı karşıya getirirler ve söz konusu olan da o ikinci zamanın yeryüzündeki zuhurunu çabuklaştırmaktır. Bu refah ve huzur zamanı, Kutsal Kitap'ın terimleriyle söylersek, İsa'nın, çevresindeki seçilmişleriyle birlikte yeryüzündeki saltanatına tekabül etmektedir, bu bin yıllık saltanat, Yuhanna'nın, *Kıyamet* anlatısının XX. bölümünde "millenium" terimiyle tanımladığı şeydir. Tanrısal mükemmelliğin simgesi olan bu zaman, kıyametçil yapıda ve Deccal'ın farklı figürlerinin ortaya çıktığı karışıklık dönemleriyle çevrelenmiştir. Şu halde, İsa'nın, semavi *paruzia*'nın bir tür şekillenmesi olan saltanatı, bir ilk canlanma –önceden ölmüş olan seçilmişlerin canlanmaları– ile bir ikincisi –son yargılama için günahkârların canlanması– arasında konumlanmaktadır. Bir iki-aranın içine, tarihin zamanı ile Son Hüküm zamanı arasına girmektedir. Selamet'in genel düzeni içinde yer almakla birlikte, yeryüzündeki insanlık için erişilebilir bir ufuk oluşturmakta ve tümüyle toplumsal ve siyasi bir olumlama mantığı içinde konumlanmaktadır. *MİLENYUM: TEOLOJİK BİR TARTIŞMA*. İlk Hıristiyan yorumcular *Kıyamet* metniyle ilgili simgesel bir okuma geliştirdiler (Efes Ruhani Meclisi, 431). Agustinus'un Selamet teolojisinden itibaren, Kilise'nin, binyılcılığı içerdiği söylemden ve tasvirlerinden boşaltmak suretiyle, milenyumu, tanrının [İsa'nın] cisimleşmesinden *paruziya*'ya kadar süren Kilise saltanatının alegorik bir anlatısıyla özümsediği kabul edilir. Bu bakımdan, Selâmet zamanının –teslisçi tasvire tekabül eden– üç dönem halindeki simgesel bölünüşünün, Kilise'ye, devredilebilmez bir süreklilik sağladığına işaret etmek mümkündür: Baba'nın saltanatının (Eski-Ahit'çil dönem) ardından Oğul'un (ete, kemiğe bürünmüş Tanrı) saltanatı gelmekte, Kutsal Ruh'un saltanatı da Kilise'ye, yeryüzündeki yolculuğu boyunca eşlik etmektedir. Bununla birlikte bu üçlü bölümleme Kilise'nin içinde, özellikle de Joachim de Flore (1130-1202) tarafından, itirazlarla karşılanır. Son günün pek yakında olduğunu düşünen eskatolojik doktrinler, Ortaçağ tinselliğinin başlıca formlarından birini oluşturmaktadırlar. Bunlar, Kilise'nin yenilenmesinden yana olan özleme ve Kilise tarafından sapkın olduğu söylenen itirazcı akımların olumlanmasına bağlıdırlar. Gerçekten de, genel Selâmet anlayışı, bu akımlar tarafından yeniden gözden geçirildiği şekliyle, Kutsal Ruh'un saltanatının, maddeci dökümlerinden arındırılmış tinsel bir Kilise'nin, kıyametçil yapıdaki işaretler olarak yorumlanan olaylar tarafından haber verilen yakındaki zuhuru üzerinde temellenir. Hegel'gil terimlerle söylersek, İsa "Kutsal Ruh'un figürü"nden ibarettir ve bu figür Tanrısal sözün gerçekleşmesinin başka bir formu tarafından aşılmaya çağrılıdır. Bu

koyut, böylesi bir temsiliyet kipini örtbas etmeyi başaramayan Kilise yetkililerinin baskıcı uygulamalarındaki şiddetin belirleyicisi olur.

DÜNYEVİ DÜNYAYI TASVİRİN BİR FORMU. Peder de Lubac'ın* deyişiyle söylersek, "Joachim de Flore'un ardından gelen tinsel kuşakları" Hıristiyan çevrenin ötesine yayılır ve modern çağda laikleşirler. Bin yıllık yenileyici bir saltanatın beklentisi, David Lazzaretti'nin (1827-1878) yazılarının tanıklık ettiği üzere, siyasi ve toplumsal muhalefetin temsiliyet kipliklerinden birini oluşturmaktadır; Toscana'da, Monte Amiata yalvaçı olarak tanınan Lazzaretti, etrafına topadığı müminleriyle birlikte Tanrı'nın Cumhuriyeti'ni hazırlarken, bir yandan da karşılıklılığa ve ihtiyaçların ortaklaştırılmasına dayanan ve "ütopyacıl" denilen sosyalizmin özlemlerine yakın bir düzen kurmaya çalışıyordu. Toplumsal muhalefet daha az mevcut olsa da, XIX. yüzyılın binyılcılık biçimleri, kapalı kaplar halinde faaliyet gösteren marjinal gruplarla birleşirler. Bu temsiliyet kipinin sosyolojik bir tanımı verilmek istenirse, onun kolektif, dünyevi, eli kulağında, eksiksiz ve doğaüstü bir selâmetin beklentisine tekabül ettiği söylenebilir (Séguy). Hıristiyan dinler içinde, Henri Irénée Marrou'nun deyimiyle "eskatolojik sabırsızlık", herbiri îman için matris oluşturan şiddetli sofuluklara bağlıdır: Vintras'cılıktaki (Pierre-Michel Elie Vintras, 1807-1875) Göklerin kraliçesi ve evrenin düzenleyicisi Kutsal Bakire [Meryem] tapıncı, ya da La Salette "gizi"ni (Meryem'in görünmesi, 1846) savunan çevreler böyledir; piskoposluk kurulu üyesi Chabauty'nin (1827-1914), eskatolojisinde Yahudilere ve onların Hıristiyanlığa geçmelerine, belirleyici öğe olarak verdiği rol ve bu işaret çevresinde bir Yenilenme kuramı oluşturması da böyledir.

SİYASİ YAPIDA BİR SÖYLEM. Binyılcılık, Yuhanna'nın *Kıyamet* anlatısının, lafzına bağlı olarak okunmasına tanınan öncelik üzerinde temellenir, buna bir de zamanların sonuna ilişkin beklentiyi ve Selâmet'i gerçekleştirmek üzere tarihin akışını çabuklaştırma arzusunu eklemek gerkir. Binyılcılık özlemleri kurulu düzeni yadsımanın tohumlarını taşırlar. Bu bağlamda, Marx ve Engels tarafından proletaryaya verilen tarihi ve erekbilimsel rol, "proleter site"nin laikleşmiş *paruzia* rolünü üstlendiği bir yorum şemasına yerleşmektedir. Bununla birlikte, binyılcı akımların beslediği, yeryüzündeki bir Tanrı Sitesi düşü, Kilise'nin çıkarlarının koruyucusu bir egemenin çevresinde Tanrı'nın vaatlerinin tamamlanması olarak kabul edilen Hıristiyanlığın sunduğu modelden itibaren inişe de geçebilir. Dünyevi iktidarın payına düşen bu eskatolojik rolle, Doğu'daki Bizans'ta olduğu kadar Karolenj İmparatorluğu'nda da karşılaşılır. Daha sonraları, "Tanrı'nın yeryüzündeki hizmetkârı" olan Fransa kralı, ya da İspanya'nın Katolik kralları, binyılcı şema ile iktidarın temsiliyeti arasındaki bu bütünleşmeyi, kendilerine göre yorumlarlar. Hitler'in vaadettiği "Bin Yıllık Reich da esasen bu miras dolandırıcılığı içinde kayıtlıdır ve binyılcılığın Avrupa'nın siyasi kültürü içindeki simgesel gücüne tanıklık eder.

Hilaire Multon

*Henri Sonier de Lubac (1896-1991) Cizvit ilahiyatçı ve dinler tarihi uzmanı, [ç.n.].

Bloch (Ernst; 1885-1977). Kendi kuşağının pek çok entelektüeli gibi, Ernst Bloch da, XX. yüzyılın ilk yıllarının sahte güvenliği ardından çıkagelen Birinci Dünya Savaşı'yla derinlemesine bir şekilde sarsılmıştır. Savaş, zincirlerinden boşanmış barbarlığıyla, ona göre kapitalist toplumun dayanılmaz özelliğinin açınlayıcısıdır. Bu toplum, savunulmaya değmez oluşu bir yana, dönüştürülmesi ivedilik taşıyan bir toplumdur. Ernst Bloch, Ekim Devrimi'ni coşkuyla karşılayan ve bu devrimde bütün insanlık için bir umut görenler arasında yer alır.

Bununla birlikte Bloch, ortodoks marksizmin ve onun determinizminin çok uzağındadır. Tarihin şifresini çözmenin ve örneğin, Orta Avrupa ile Batı Avrupa'nın, marjinal bir biçimde de olsa, devrim sürecine neden katılmadıklarını anlamanın yollarını üretim ilişkileri ve üretim güçlerinin diyalektiği içinde düşünmemektedir. Genç Ernst Bloch, geçmişçi romantizmin farklı değişkeleri olan devrimci ideolojilerin korkunç engeller oluşturdukları görüşündedir. Devrimci mü-

cadele, belli bir şekilde, zamanın anlayışına karşı, bir başka anlayışı, ütopyanın anlayışını yaratmak üzere verilen bir mücadeledir. Onun açısından, kusursuz toplumların soyut düzenlenmesine atılmak söz konusu değildir; tersine, gizlenmiş, gömülmüş olan şeyin –başka bir yaşama duyulan özlemler, dünya ile, yararcılığın ötesinde daha başka ilişkiler kurma arzusu, ben'i biz'le sürdürmek– devreye sokulması söz konusudur. Bütün bunlar, farklı tarihî dönemlerdeki egemen zihniyetin içine girememiş, o zihniyete uymamış olan şeyi bulmak üzere geçmişin kültürel yaratılarına dönüşü gerektirmektedir. Ütopyanın malzemesi zamanı aşar, bu malzeme dinî temalardan, destansı anlatılardan, ama aynı zamanda da şiirden, müzikten, insanı kendi dışına taşıyan şeylerden yapılmıştır.

Kuramsal üretiminin ilk evresinde, Ernst Bloch bir tür mistik îmanla, insanın kurtuluş arzusunun dinî haline-geliş süreci olduğu inancıyla sürüklenir. *Devrimin İlâhiyatçısı Olarak Thomas Müntzer* üzerine yazdığı kitabın (1925) da tanıklık ettiği gibi, çoğu kez, gündelik ve fenomensel olanın ve yanı sıra da binyılcı hareketlerin içinde, değişimin işaretlerini ve şifrelerini aramaktadır. Ona göre insanlık her zaman kaygı içindedir ve kendisine yazgı kılınmış olan şeyden tatmin olamaz. Görüntülerin arkasında, hiçbir şey durağan olmadığı gibi, farklı mümkünler de her zaman açıktır. Devrim zordur, ama her zaman gündemdedir. Bloch'un, şimdiki zaman tarafından asla tümüyle rehin alınamayacak bir geleceğe duyduğu bu güveni, nazizmin yükselişe geçişiyle birlikte, sorgulanır kılınmış olmasa bile, en azından dengelenmiş ve düzeltilmiştir. Büyük yapıtı olan *Bu Zamanın Mirası*'nda (1934), daha farklı bir topluma, hakimiyet ve baskı altında tutulmaktan kurtulmaya duyulan özlemin, toplumsal katmanlar ve kültürel çökeltiler arasındaki tarihî zamansallıkların gösterdiği farklılıkla karartılabileceğini kanıtlamaya çalışır. Bütün olan, zamansal ilişkiler ve algılarla ve elbette yaşanmış zamanlarla karıştırılmış bir şekilde kendini gösterir. Bazı sınıflar, mevcut sefalete karşı verilen mücadeleyi çok ağır bir yük gibi taşınan mitosgil bir geçmişe yapılan atıflardan itibaren yaşarlar. Gelecekteki kurtuluş, kısmen, bir geçmişe ve kapitalizm karşıtı modernlik-öncesi değerlere, dolayısıyla da bugünün merkantilist zihniyetine karşı hiç hoşgörüsü olmayan bir kültüre geri dönüş gibi tasarlanmıştır. İyi ayırt edilmemiş bir geçmiş ile muğlak ve belirsiz bir gelecek arasındaki bu karışıklık, elbette, kendileri de daha ciddi boşalmaların ve yıkıcı coşkuların mümkün vektörleri olan tepkici hareketlerin gelişmesini kolaylaştırmaktan başka bir şey yapmayacaktır.

Bu başat meydan okuma karşısında, Ernst Bloch, geçmişin üstüne sünger çekmek ve her zamandan fazla olarak geleceğe yönelmek gerektiği sonucunu çıkartmaz. Tam tersine, kuramsal düzlemde, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında, çizgisel olmayan, daha karmaşık, yepyeni eleştirel ilişkiler kurmak gerektiğini düşünür. Geçmişe ilişkin olarak, özellikle gündemde yer almayan, birtakım izler halinde kalmış ve kendilerini rahatsız eden şeylerin üzerine unutmanın örtüsünü çekmek isteyen galiplerin ve güçlülerin morgunda deforme edilerek bir yana atılmış olan şeyi muhafaza etmek gerekir. Bunun sonucu olarak şimdiki zaman kaygan bir şey değildir, geçmişle olan tartışmalı ve çelişkili münasebetlerden, unutkanlık süreçleri çevresindeki çatışmalardan örülmüştür. Aynı zamanda da geçmişle arasındaki kesikli ilişkilerden oluşmuştur; bir yanda yineleyici bir gelecekle ya da varolanın soyut ve sıradan bir inkârı olan gelecekle ilişkiler vardır, öte yanda da veriden somut kopuş olan bir gelecekle, yani sadece varsayımsal olmayacak bir gelecekle örülen ilişkiler vardır. Bloch'a göre, bütün bunlar, henüz olmuş-değil'in ontolojisi diye adlandırdığı şey tarafından taşınır. Başka türlü dendikte, insanların varlığının tamamlanmamış olduğunu ve bu tamamlanmamışlığın varlığın daha başka değişinimlerinin araştırılmasına çağrıda bulunduğunu önvarsayar. İnsan ileriye doğru yöneltilmiştir, tatminkâr ya da kaygılı bir devinimsizlik içinde gerçek bir dinginliğe sahip olamaz. Daha mükemmel bir dünya arayışının asla boşa gitmediğine, bunun her zaman birtakım uzantılara ve bastırılamaz bir şeylere sahip olduğuna ilişkin umudunu hiçbir zaman yitirmez.

Bununla birlikte, şunu da yinelemek gerekir ki, farklı bir geleceğe yönelik herhangi bir tahmin, geleceğin herhangi bir imgesi bir rehber gibi kabul edilip ele alınamaz. Öncelleyici bir bilinç, yani daha çok olmak'a yönelik ya da daha doğrusu olmak talep eden şeye yönelik bir bilinç inşa etmek gerekir, çünkü bunun olabilirliği insanlıkta ve insanlar arasındaki münasebetlerde kayıtlıdır. Öncelleyici bilinç, öncelikle nedenini bilerek umut etmektir (*docta spes*), sömürü ve hakimiyet altına alınmanın, insanın gerçek anlamda dondurulması, sanallıklarının yadsınması olması ölçüsünde, akılcı reddidir. Aynı zamanda da ileriye doğru ilerleyişi karartan her şeyden kurtulmak uzaklaşmaktır: öncelleyici bilinç geriletici mitolojilerden, yapılması gereken değişiklikler karşısındaki arkaik korkulardan kurtulur. Ayırımcılık gözetmeyen bir geçmişe tâbi kılan bilinçaltı tasallutlar karşısındaki bağımlılıkla mücadele eder. Her türlü dingincilikten vazgeçen bu öncelleyici bilinç, henüz bilincine varılmayan şeye yönelik, henüz gündeme gelmemiş olan sorulara yönelik gerilimdir. Dolayımsız temsiliyetlerden ve muğlak anımsamalardan oluşan güncel bilince dönerek, ona, dünyayı bir süreç gibi düşünmek üzere devinime geçmek zorunda olduğunu gösterir. Ona yeni, önemsenmeyen malzemeleri kullanmasını öğretmek zorundadır, çünkü bu malzemeler dondurulmuş ve şeyleştirilmiş algıların alanına girmemektedirler. Burada, temsiliyetlerin hapsetmeyi başaramadıkları her şey, kodlanmış bir toplumsal imgesele (sermayenin üstün değer haline getirilmesi ve mal fetişizminin imgeseli) girmeyen her şey vardır. Örneğin mutluluk gibi, bir namevcudiyetin mevcudiyeti gibi, ya da güncel uygulamaların dünyasıyla daha başka ilişkilere yönelik bastırılmış özlemlerin ıstırabı gibi tezahür eden şey vardır. Özellikle de, yalanlamak ve radikal sefaletiyle, yaşamsal itki ile arasındaki temel uyuşmazlığıyla yüzyüze getirmek için yaşantıya eşlik eden gündüz düşleri vardır. Bunun sonucu olarak, öncelleyici bilinç, daha başka bilgi kiplerine, daha başka kavramlaştırma kiplerine yol açan, özellikle de henüz bilinmiş-olmayan'a, henüz inşa edilmiş-olmayan'a yönelik gerilimler olan kavramları yaratan yıkıcı bir bilinçten başka bir şey olamaz.

Görüldüğü gibi Bloch'un felsefesi soyut bir ütopyacılıktan kaynaklanmaz, tam tersine bireysel ve toplumsal pratiklerde işbaşında olan ütopyacıl işlevin, ütopyacıl fazlanın aydınlatılmasını amaçlar. Toplumun bütün problemlerini çözen kusursuz bir toplumun çerçevesini çizmek arayışında değildir. Bu felsefe, dünyanın ve toplumun kapalı sistemini eleştirmek üzere, sürekli evrim halindeki açık bir sistemin inşasıdır. Bu yüzden, gerçeğe ilişkin önerme ve tezler getiren bir felsefe olmaktan daha çok, çevrimselliğin dünyasındaki olayların katı mantığına karşı sürekli bir mücadeledir. Bloch'un bakış açısından, felsefe, kanıtlamanın kesinliğini küçümsemeksizin, çoklukçu olmak, görünüşte kaba saba olan nesneleri –macera romanları, gündelik nesneler, iç mekân düzenlemeleri, vb.– oburca sahiplenerek onları konuşturmak ve yolunda gitmeyen ama umut etmeye de imkân veren şeyi bize göstermek zorundadır. Felsefe herkesin işi olmak zorundadır.

Jean-Marie Vincent

C

Cabet (Etienne; 1788-1856). Dijon'da doğmuş olan Cabet Temmuz monarşisi döneminde cumhuriyetçi partinin etkin bir militanıdır. 1834'te sürgüne mahkûm edildiğinde, 1839 yılına kadar Londra'da yaşar. 1840 yılı başında Paris'e dönünce, büyük bir ulus için varsıllıkların eşitçi dağılımına yönelmenin, mal ortaklığına dayalı örgütlenmenin olabilirliğini serimlediği bir kitap yayınlar. Doktrinini, *Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie* [*Lort William Carisdall'ın İkarya'ya* Yolculuğu ve Serüvenleri*] başlığı altında, romansı bir anlatıda ortaya koyar. Kamuoyuna, komünist kuramlarının tartışılmasını önerebilmek, özellikle de, altını çizdiği üzere, kadınlar tarafından okunup anlaşılmak için, gerçekdışılığın, imgeselin tümüyle üstlenilmiş olduğu bir metin sunmayı yeğler. Ütopyacılığı reddetmediği gibi onu sahiplenir. Komünizmi seçişinin, Thomas More'u okurken, tıpkı bir iç aydınlanma gibi ortaya çıktığını savunur. Onun İkarya'sı, neredeyse karikatüre kadar varan, inanılmaz bir bolluk ülkesinin, işçiler için bir yeryüzü cennetinin bütün görünümlerine sahiptir. Ütopyanın hümanist geleneğiyle kurduğu bağlantı, esasen eğitimli bir seçkinler kitlesinin ötesinde kalanları ikna etmek üzere anlatının retorik yöntemine başvurması, onu, zamanın reformcularından; bilgece ve "bilimsel" temellerde faaliyet gösterirken çağdaşlarının pek çoğu tarafından anlaşılmamak tehlikesine mâruz kalan Saint-Simon'cular dan, Fourier'cilerden, yeni-Babeuf'çülerden ayırır.

FRANSA'DA İKARYA'CI ÜTOPYANIN 1848'E KADARKİ ETKİSİ. Katı bir yasallıkçı ve barışçı olan Cabet, ortakçı topluluğun ancak kamuoyunu kazanmakla kurulabileceğine inanmaktadır. İkarya, Paris, Lyon, Toulouse, Nantes ya da başka kentlerde, özellikle de işçi çevrelerinde tanınmaya ve tartışılmaya başlandığında, hiç kimseye yoklar diyarındaki bir düş, *Yeni Atlantis*'in, *Güneş Sitesi*'nin ya da *Basiliade*'ın anakronik bir yeniden yazımı, salt bir edebi alıştırma gibi görünmez. *Voyage en Icarie*, Cabet'nin ona kazandırmış olduğu görünümlere rağmen, eğlendirmeye, siyasi eylemden geri çevirmeye yönelik bir kitap değildir. İşçileri, sitenin işlerine karışmak, siyasi kararlarda bütün yurttaşların eşit katılımını sağlamak zorunda olduklarına ikna etmek için yazılmış ve yayınlanmıştır. Romanda gösterilen ve özendirilen şey, yalnızca İkarya'daki maddi varoluşun tatlı koşulları değil, ama düşlenen topluluk içinde bunların varolmalarına imkân veren şeydir: bir devrimin ardından, hemen hemen mutlak bir demokrasinin benimsenmesi. *Voyage en Icarie*'de gösterilen şey, "Fransa kadar büyük" geniş bir toprak parçası üzerinde, her beldede bir tane olmak üzere bin tane halk meclisinin çalışması ve bunlara bütün yurttaşların katılmasıdır. Buradan ulusal bir temsiliyet kaynaklanmakta ve bu temsiliyet yasa koymak için sınırsız bir erke sahip olmaktadır. İkarya'da, varsıllıklar arasındaki eşitsizliğin, bireylerin rekabete sokulmasının, bencilliğe olan îmanın kökü kazınmıştır, çünkü hiçbir yurttaş kate-

gorisi herhangi bir ayrıcalıkla ötekilere üstün çıkamamaktadır, çünkü genel çıkar içinde yapılmak zorunda olan şeyin kararlaştırıldığı yerde hepsi eşittir.

1841 yılının Mart ayından itibaren, Cabet bir gazete yayınlamaya başlar: *le Populaire de 1841* [*1841 Halkı*]. Toplulukçu doktrinlerin bu yayın organının finansmanı ve dağıtımı çevresinde, son derece özverili bir tilmizler ağı örgütlemeyi başarır. Bunlar, 1846'dan itibaren Fransa'nın bütün eyaletlerinde mevcutturlar. Büyük çoğunluğu işçilerdir. Çok sayıdaki kadınlar, coşkuyla harekete katılırlar. 1848 öncesinde, Fransız komünistlerinin çoğu İkarya'cıdır. İkarya'cı topluluğun katılımcıları, Cabet tarafından atanan "muhabirler" çevresinde gruplaşmaktadırlar. Bu muhabirler sosyalist sistemlerin tartışmaya açılmasını, imza kampanyaları ve toplu dilekçeleri, fonlar için ardı arkası kesilmeyen para yardımlarını, kimi zaman da emekçiler arası dayanışma eylemlerini örgütlemektedirler; özellikle de, gizli cemiyetlerin kınanması, şiddet eylemlerine katılmaktan kesinlikle geri durulması gibi İkarya'cı ilkelere uyulmasını gözetirler.

Cabet'nin tilmizleri üzerindeki nüfuz gücüne rağmen, yanı sıra bunların militan faaliyetlerinin ailesel niteliğine rağmen, cemaatin komünizmi kamuoyunun geniş kesimlerini dehşete düşürür. Daha 1841'den itibaren, komünizmin uyandırdığı korku, yetkililer tarafndan cumhuriyetçi fikirleri gözden düşürmek amacıyla bir araç gibi kullanılır: komünist yıkıcılığın tehdidi 1793'ün fikirlerinin kaçınılmaz sonucu olarak gösterilir. Reformcular, bu suçlamaların olduğu kadar Cabet'nin fikirlerinin de yayılmasına katkıda bulunmamak için suskun kalırlar. 1846 sonundan itibaren, muhafazakârlar, bütün Fransa topraklarında antikomünist propagandalarını geliştirip yoğunlaştırırlar.

İKARYA'NIN 1848'DEN SONRA AMERİKA'DAKİ ÜTOPYACIL GERÇEKLEŞMESİ. Doktrinlerine yönelik bu vahşi nefret ve desteklerini umduğu reformcuların suskunluğu karşısında, istemediği sekter bir konumda sıkışan Cabet, İkarya'cıları kitleler halinde Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmeye çağırır. 9 Mayıs 1847'de onlara şöyle yazar: "İsa ve tilmizleri gibi yeni Riyakârlar tarafından ezilen bizler, tıpkı onlar gibi çöle, her türlü pislikten arınmış, doğurganlığının bütün hazinelerini bize sunacak olan bâkir bir toprağa çekilelim." Bu, İkarya'yı komünizmin henüz hiç kimseyi korkutmadığı yerde kurmak üzere eski Avrupa'dan kaçmaya yönelik bir çağrıdır. İkarya'cı hareket bundan böyle ortakçı topluluğu Amerika'da gerçekleştirmeye hazırlanır.

3 Şubat 1848 tarihinde, ilk öncü grup Fransa'yı terk eder. Görevi, Texas'ın kuzeyinde bir yerlerde İkarya'cılar için bir vatan kurmaktır. Sefer çabucak bozguna döner. Yeterince donanmamış, yeterince hazırlanmamış olan bu ilk öncüler, ateşli hastalıkların pençesinde, bitap düşmüş bir halde Yeni Orléans'a doğru çekilmek zorunda kalırlar. Ekim ve Kasım aylarında, yüzlerce göçmen, aileleriyle birlikte, onlarla buluşmak üzere Havre ve Bordeaux limanlarından gemilere binerler. Neleri var neleri yoksa cemaate vermişlerdir ve çoktan kurulmuş olan İkarya'ya gittiklerine inanmaktadırlar. Yeni Orléans'a geldiklerinde, gerçek hayal kırıcıdır. Bazıları, topluluğun hemen sona erdirilmesini talep ederler. 1849 Ocak'ında, Cabet, bölünmüş haldeki tilmizleriyle buluşur. Vazgeçme yanlısı olmayanlarla birlikte, iki ay sonra, Illinois'da Nauvoo topluluğunu kurar: bu geçici bir yerleşme, daha sonraki, daha uzaktaki, çöldeki yerleşimi hazırlamak için bir aşamadır. O sırada 280 kişidirler, kasalarında 60 000 frankları vardır, düşlerini, en azından bir kısmıyla kurtarırlar. Sonbahardan itibaren, Avrupa'dan yeni seferler düzenlenir. Daha sonraki yıllarda da yine destek güçler gelir. On yıl içinde, ardışık gruplar halinde İkarya yolculuğuna çıkanlar, Fransız, İspanyol ve Alman olarak toplam 5 000 kişidir.

Oysa Nauvoo'da, esinlendirebileceği cesarete rağmen, inanç tükenmekte, koloni sürünmektedir: maddi ıstıraplara (yangınlar, seller, kuraklıklar, özellikle de kolera), süreğen ve ciddi parasızlığa, dayanılması daha zor olan sonu gelmez ayrılıklar eklenmektedir. Daha 1849'da, daha açık bir şekilde 1853'ten itibaren, Cabet'ye karşı gerçek bir muhalefet partisi oluşur. İkarya'cı komünizme katılım, iktidara el koymaya dönük her

türlü iddiaya karşı sert bir tepki üzerinde temellendirilmiştir: İkarya'cıların cemaatçi yaşama denemesi bu soruna takılır. İkarya'nın kurucusunun koloni sakinleri üzerinde sürdürme iddiasında olduğu manevi yetkesi aşırı titizdir, zorbacadır, dayanılmazdır. Mayıs 1856'da, hasımları tarafından yenilgiye uğratılır: koloninin egemen kurumu olan genel meclis, İkarya başkanlığından alınmasına ve parasal kaynakları kendi çıkarına kullanmakla suçlanmasına karar verir. Ağustos ayında, kalan son yandaşlarıyla birlikte cemaati terk etmek zorunda kalır. Kasım ayında, Nauvoo kentini terk ederek Saint-Louis'ye gelir ve gelir gelmez orada ölür. Azınlıktaki dostları, oradan pek de uzak olmayan Cheltenham'da yeni bir topluluk kurarlar; bu topluluk da 1864'te dağıtılır. 1860 yılında, çoğunluğa mensup olanlar, Iowa'daki Corning'e yerleşirler. Uzun bir dizi kararsızlıklardan, birtakım başka bölünmelerden sonra, Cheltenham'daki topluluk kadar kararlı bir şekilde İkarya'cı olan toplulukları, nihayet 1898 yılında dağıtılır. Fransa'da, o tarihte, Cabet'nin adı çoktan beri unutulmuştur.

François Fourn

*Ege denizinde Samos adasının yakınındaki küçük Yunan adası. Adını, Yunan mitolojisinde ilk uçan insan olarak gösterilen İkaros'tan alır. Çünkü İkaros, Güneşe yaklaştığı için kanatlarını tutan balmumu eriyince, bu adacığın yanında denize düşmüştür, [ç.n.].

Cam evler. Sözcüğü en gerçek anlamıyla kullandıkta, ütopyayı ne tür malzemelerle inşa etmek gerekir? Cam uzun zamandan beri büyülemektedir. Ütopyacıl betimleme ve projelerdeki kullanılışı pek çok bağlamdan kaynaklanır. Bunlar, ütopyacıl girişim içinde işbaşında olan bazı boyutlar için birer açınlayıcı oluşturmaktadırlar.

Cam her şeyden önce saydamdır. Akıl tarafından yönetilen bir toplumda, kimsenin gizleyecek bir şeyi yoktur. Ütopyacıl yazında, bu düşünceye gönderme yapan, camdan duvar ve çatılardan söz eden bölümler çok fazladır. Mimarinin saydamlığı, yaşayanların birbirleri üzerinde uyguladıkları karşılıklı gözetim nedeniyle hiçbir kötü eylemin mümkün olmadığı bir dünyanın yeniden bulunmuş dolayımsızlığını gösterir. Bu gözetim, baskıların en ağırı değil midir? Bu yoldan, ütopya ile özgürlük arasındaki münasebetlere ilişkin çetrefil problemle karşılaşılır.

Camdan mimari, herbir kişinin varoluşunu ötekilerin bakışı altına getirmekle, bireysel ile kolektifin sicilleri arasında mümkün bir uzlaşmanın, sanayi çağının şafağında ütopyacıların başlıca uğraşılarından birini oluşturan uzlaşmanın yolunu işaret eder gibidir. XIX. yüzyılın ilk yarısında, Paris'ten başlamak üzere, Avrupa'nın belli başlı başkentlerinde gün ışığına çıkan pasajların mimarisi, esas itibariyle malzemenin bu dolayım yeğinliğine dayanır. Mağazaların vitrinleri, mal sahiplerinin özel evreni ile pasajın kamusal nitelikteki uzamını daha bir iyi ilişkiye sokmak için saydamdır. Bir vitrinden ötekine dolaşıp duran Baudelaire'in pek sevdiği boş gezenler kalabalığı, onu oluşturan binlerce bireysel yazgıyı birleştiren ve bir bakıma kaynaştıran başucul bir ışığın altında yıkanır. Bireysel ve kolektif arasındaki, boş gezen ile kalabalık arasındaki bu dolayım işleviyle, Londra'daki Crystal Palace'ın 1851 yılında prototipini oluşturduğu büyük Dünya fuarlarının metal ve camdan galerilerinde de karşılaşılacaktır.

Bu koşullar altında, Fourier'ci "phalanstère"* projelerinde camekanlı pasajların ve camdan, büyük mekânların yer alması şaşırtıcı değildir. Burada da yine, Fourier'nin salık vermiş olduğu tutkulu yaşam idealinin toplumsalcı mekaniğin yasalarıyla uzlaştırılması söz konusu değil midir? Geleceğin uyum mimarisini kurmak üzere tecimin alanından kopartılıp alınan cam, yine de gücünün özünü, bireylikleri bir yandan ayrışık tutarken bir yandan da biraraya toplama yeğinliğini, muhafaza etmekten geri kalmaz.

Bununla birlikte, bu aşılabilmez malzeme farklı bir yoruma el vermektedir. Camdan deneykabında olduğu gibi, kendini yalıtmak suretiyle hayatta kalmanın doğal ya da yapay ortamına imkân verir. XIX. yüzyılın seraları, tropikal türlerin, yüksek enlemlerde, yitirilmiş bir cennetten parçalar halinde yaşamalarını sağlayan böylesi bir yalıtılmışlığın örnekleridir. Böylece, ister deniz altın-

da kurulmuş kentler hayal etmek, ister uzak gezegenlere yerleşmek, ya da sadece varolan yapıları ya da siteleri korumak söz konusu olsun, birçok ütopyacının benimseyeceği bir perspektif açarlar. En başta gelen ütopyacı tema olan adasallığı yeniden güncelleştiren bu projeler, 1924'te, cam gibi saydam olmakla birlikte onun kadar çabuk kırılmayan Pleksiglasın keşfiyle yeni bir itki kazanırlar. Bunların en ünlülerinden biri olan Climatron, kenti kötü hava koşullarından korumak üzere Manhattan'ın merkezini saydam bir kubbeyle kapatmayı amaçlayan Amerikalı mühendis Buckminster Fuller tarafından tasarlanmıştır. Crystal Palace'ın yaratıcısının aynı zamanda da botanik seraları inşa eden bir kişi olduğu düşünülecek olursa, camın olanca ikirciklığı açığa çıkmaktadır. Devasa bir kapalı geçit olan yapı aşırı ölçüde büyük bir sera görüntüsü taşır. Cam, yalıttığı kadar da birleştirebilmektedir. Malzemenin yol açtığı büyülenme bu ikirciklikle doğrudan bağlantılıdır.

Dışavurumcu Alman mimar Bruno Taut, 1914 Köln Deutscher Werkbund fuarı içinde gerçekleştirdiği "Cam Pavyon"unda, yukarıdaki yorumların tamamını bir yana bırakarak, daha çok malzemenin kristal saflığının nitelikleriyle ilgilenir. Taut, daha sonra, kesinlikle ütopyacı bir bağlamda, dağlara asılmış camdan katedraller, kristal bir tapınakla tinselliğini ortaya koyacak sosyalist bir dinin koruyuculuğu altında birleşmiş bir toplum hayal eder. Arınmışlığın bir adım ötesi çileciliktir. Bu adım, 1914'te Alman gazeteci ve yazın adamı Paul Scheerbart tarafından atılır. Bruno Taut'a ithaf ettiği *Cam Mimarisi* isimli kitabında, burjuva toplumunun bütün gereksiz yaldızlarından kurtulmuş bir yaşam tarzına ulaşmak üzere, her şeyin, evler gibi gemilerin de camdan inşa edileceği bir gelecek toplumu hayal eder. Bir bakıma esas amaç olarak koyutlanmış bir sadeliğe indirgenmiş bir yaşam ideali Modern hareketin tamamını etkiler. Gropius ve Le Corbusier'nin projelerinde cama ayrılan yer, buna tanıklık etmektedir.

Camın mimarideki çağdaş kullanımı zaman zaman bu zengin ütopyacı mirasla buluşur görünmektedir. Saydamlık ve yakınlık ile uzaklık arasındaki karmaşık oyuna izin vermesi, arınmışlık ya da çilecilik çekiciliklerini yitirmemişlerdir. Cam ile ütopya arasındaki münasebetlerin en tuhafı, belki de hâlâ, XX. yüzyılın en ünlü cam ev projesinin, Pierre Chareau'nun 1928-1932 yılları arasında Dalsace ailesi için inşa ettiği ikametgâhın sıra dışı konumdur. Çevreyi, taşınır ile taşınmaz arasındaki geleneksel ayrışımı yok edecek ölçüde baştan sona şekillendiren proje, sözü edilen temalara çok fazla bir şey borçlu değildir. Gerçekten de, bu konutun anıştırdığı yaşam tarzında hiçbir seçenek getirilmez, ama, en küçük ayrıntılarına kadar inen uyumlu bir düzenlemeyle gündelikliğe biçim değiştirme arzusu vardır. Ütopyacıların cam evi, ille de sanat ve mimari tarihçilerinin onu beklemeyi arzuladıkları yerde değildir.

Antoine Picon

*Yunanca kökenli "phalange" [falanj] sözcüğünden gelen ve toplaşma anlamına gelen "phalanstère" Fourier'nin sisteminde emekçilerin oluşturdukları toplulukları ve bu toplulukların ortakalaşa paylaşacakları, yaşayacakları ve çalışacakları yerleşimi ifade eder, [ç.n.].

Campanella (Thommaso; 1568-1639). Campanella *Güneş Sitesi*'ni (*La Città del Sole*) 1602-1603 yılları arasında yazar. Bundan yaklaşık üç yıl önce (Eylül 1599), İspanyol işgalcilere karşı Calabria'daki ayaklanmayı örgütlemeye çalıştığı için tutuklanmıştır. 1601'de, korkunç "nöbet" işkencesine maruz kalmıştır (sanığın sergilediği deliliğin gerçekliğini doğrulamak isteyen yargıçların emriyle otuz altı saat bir ipte asılı kalmak, kemiklerin ezilmesi). Campanella, direncini yitirmeksizin –yani delilik taklidi yaptığını itiraf etmeksizin– sınava katlanmış ve böylelikle kesin bir ölümden kurtulmuştur. Nitekim dava, ya fesatçı kalkışmaya karıştığı ya da sapkınlığını kanıtlamış oluyordu ve Campanella iki kez birden ölümü hak ediyordu: İspanya kralına isyan etmiş olarak ve hak dininden dönmüş sapkın olarak. Kilise yasası sabıkalılar için ölüm cezasını öngörüyordu, ama aynı zamanda da, tövbe edebilemeyeceklerinden ötürü başka türlü kurtula-

mayacak olan ruhlarına saygı yüzünden, delilerin infaz edilemeyecekleri hükmünü getiriyordu. İp işkencesi, her türlü kaçamağı engellemek için devreye giriyordu. Çünkü Campanella daha önce Roma'daki yüksek Engizisyon Mahkemesi tarafından sapkınlık suçuyla mahkûm edilmişti ve 16 Mayıs 1595 tarihinde, Santa Maria Sopra Minerva dominiken manastırı önünde sapkınlığından döndüğünü resmen açıklamıştı.

EVRENİN İMGESİ. Güneş Sitesi, İspanya karşıtı vaazdan ve tutuklanmadan sonra hapishanede kaleme alınmış ilk yazılardan biri ve, daha genel bir şekilde, İtalyan kültürel geleneğinde hapishanede yazılmış metinlerin en önemlilerinden biridir. Thommaso kardeşin küçük metni Thomas More'un *Ütopya*'sını örnek alır: bu, okyanusta kaybolmuş bir ada üzerinde kurulmuş, kusursuz bir siteyi keşfeden bir gemicinin anlatısıdır. Gezgin, "Colomb'un gemicilerinden bir Cenevizli"dir ve site de böylece bir yeni dünya olmaktadır. Batıda değil de doğuda konumlanan site Taprobane adası -Hindistan'ın güneyindeki Seylan- üzerinde yer alır ve "Hindistan'dan gelme bir halk"ın mekânıdır. Site, evrenin kusursuz bir imgesidir. Yamaca yerleştirilmiştir ve onu "yedi gezegenin isimlerini taşıyan yedi büyük daire oluşturur"; siteyi kateden dört tane yol "dört ana yöne yönlendirilmiş" dört kapıyla sona erer. Tepenin doruğunda, daire şeklindeki sitenin en merkezî ve en yüksek noktasında, yine daire şeklinde inşa edilmiş ve "her biri kendi ismi ve dünyevi şeyler üzerinde uyguladığı etkisiyle gösterilen" belli başlı yıldız kümeleriyle Gökyüzünü temsil eden bir kubbeyle örtülmüş bulunan tapınak görülür. Tapınağın ortasında bir mihrap yer alır ve bunun üzerinde "biri, bütünlüğü içinde Gökyüzünü, öteki de yeryüzünü gösteren iki haritadan başka bir şey yoktur". Sitenin yönetimi de, aynı şekilde, tanrısallığın teolojik yapısını yineler: yönetimin sorumluluğu filozof bir monarka emanet edilmiştir, "ona Güneş derler ve biz onu kendi dilimizde metafizikçi olarak gösterebiliriz: o herkese, tinsel olan kadar zamansal olana da hükmeder ve son aşamada bütün işlerle ilgili yargıda bulunan da odur. Ona Pon, Sin ve Mor, yani Erk, Bilme ve Sevgi diye adlandırılan üç prens yardımcı olur." Burada, Campanella'nın metafizik anlayışı içinde, Tanrı'nın özünü oluşturan üç "tanrısal ilkvasıf" söz konusudur. Dolayısıyla site, biçimiyle, yönetimiyle, diniyle, evrenin yapısını yansıtmaktadır. Astrolojiye inanan ve astorolojiyle uğraşan Campanella, böylece, göksel nedenselliği yakalamak ve kullanmak üzere inşa edilmiş astrolojik bir kent hayal eder: tohum atma, hasat, çiftleşme ve üreme astrolog rahipler tarafından yönetilir, bunlar gezegenlerin buluşma anlarını bilirler ve ekonomik etkinliği düzenlerken de bunlara dayanırlar. Bu bağlamda, Campanella'nın sitesi, toplumsal örgütlenmenin, kurumların ve yönetim biçiminin doğayı yinelemekle yetindikleri ve bunun sonucu olarak, hiçbir meşruiyet problemiyle karşılaşmadıkları "mikrokozmos site"nin en radikal örneğini verir. Meşruiyet, onlara, "bilgi"yle ve aynı zamanda hem rahip hem de astrolog-bilginler olan yönetenlerin bilme güçleriyle verilmiştir.

Güneşülkelilerin yönetimi, aynı şekilde, "mutlak", iktidarın kullanılmasında hiçbir sınıra tâbi olmayan bir yönetimdir. Tebanın en mahrem düşüncelerinin bilinmesinde hiçbir engelle karşılaşmadığı gibi, dışsal küre ile içsel küre arasında da hiçbir ayrılık tanımaz; öyle ki, Campanella bu yönetimin içine, egemenin hem hükümdar hem de rahip olarak -tipik bir şekilde papalığa özgü- çifte işlevi gibi, ya da üstleri karşısında -belki de bir Cizvit kuralından esinlenilmiş görünen- günah çıkartma âdeti gibi (bu da, aşağıdan yukarıya doğru bir günah çıkartma zinciri oluşturmaya imkân verir) Karşı-Reformasyon'a özgü tiplendirmeleri kolayca sıkıştırabilir. Bu örgütlenmede yönetenin "tümbiliciliği"ne ilişkin ideal cisimleşmekte ve bu tümbilicilik, yönetenin, tebasının yüreklerinin tastamam saydamlığına erişmesini sağlamaktadır.

Doğa aynı zamanda hem kentin modeli hem de tapıncının nesnesidir. Tapınağın mihrabındaki iki harita Güneşülkelilerin dininin nesnesini gösterir ve bu din, gerçek anlamda, bir doğa dinidir, Campanella'nın Tanrı'yı doğayla ve bundan ötürü de, İsa'yı akılla, Hıristiyan yasasını doğal yasayla özdeşleştiren felsefesine dayanan bir dindir.

GEZEGENSEL DEVRİM. Bu doğa dini, Güneş tapıncıyla birlikte, *Güneş Sitesi*'nde yalnızca betimlenmekle kalmaz, aynı zamanda hapishanede Campanella tarafından da uygulandığı gibi başka mahkûmlarla, ve işkenceden sonra bile, paylaşılır. Adi suçtan ölüme mahkûm edilmiş bir hapishane arkadaşının 1606 yılındaki tanıklığına göre, kendisiyle birlikte hapishanede yattığı dönemde, Campanella ona "Tanrı'ya ayakta tapınmayı" öğretmiştir, "öyle ki, başı açık ya da örtülü olarak, yüzü her zaman Gökyüzüne çevrili bir şekilde duruyor ve mezamir okuyordu" Sonra, "hem doğarken hem de batarken" Güneşe olabildiğince "sabit bir şekilde" bakarak, ona "Ey kutsal ve aziz Güneş, Gökyüzünün ışığı, Doğa'nın babası [...]" sözleriyle başlayan bir dua gönderiyordu.

Demek oluyor ki, *Güneş Sitesi*'nin belirgin bir özelliği onun yalnızca yazılı bir metin olmayışıdır: bu metin Campanella'nın Calabria'lı komploculara verdiği söylevlerde de gerçek anlamda vaaz edilmiştir. Duruşmada alınan ifadeler sırasında, Campanella'nın yoldaşları, bu söylevlerden, güneş sitesinin belli başlı çizgilerini içeren uzun bölümler aktarırlar. Metin ile gerçek arasındaki bağ son derece sıkıdır ve bunun tümüyle açığa çıkabilmesi için, metni gerçekle karşılaştırmak gerekir. *Güneş Sitesi* edebi bir oyun değil, bir yaşam kesitidir: Campanella'nın habercisi ve mesihi olduğu yasallığı serimler. Esasen Calabria'daki karışıklıklar sırasında da Campanella bu mesihçi rolü üstlenmişti ve Cesare Pisano'nun aktardığına göre, işkenceye tâbi tutulduğunda, "dünyadaki ilk insan, yasakoyucu ve mesih, ve kesinlikle iğrenç daha birçok başka şeyler" olduğunu ilan ediyordu.

Aynı zamanda "sonu gelmez devrimleri ve savaşları" haber veriyordu. Campanella'nın mesihçi işlevi ve yeni bir yasanın yaratılması, böylece, astroloji ve kutsal kitaplarda temellendirilen, eli kulağında bir devletler devrimi öngörüsü içinde yer almaktadır. Tommaso Caccia'nın aktardığına göre, o bu devrimi "bilimsel, astrolojik ve kehanetçi bilgileri sayesinde" haber veriyordu; Silvestro di Lauriana kardeş onun "1600'de önemli şeyler ve devlet devrimleri göreceğimizi" söylediğini duymuştur, Pietro di Stilo kardeş de, Tommaso kardeşin bütün bunlardan "azize Brigitte ve Savonarole'un kehanetleri ışığında" söz ettiğini, ve o gün geldikte, "elinde silah bulunanların talihli kişiler olacaklarını" eklediğini belirtir. Öte yandan, Campanella'nın kesinlikle sıradışı yazgısını da aynı şekilde, İsa'nınkinden daha yukarıda olan olağanüstü yıldızı ve kafatasının özel biçimi belirlemektedir; bu kafatasında, gökyüzündeki gezegenlere tekabül eden yedi çıkıntı vardır, bu da onu gezegenlerin devinimiyle ilişkiye sokmaktadır.

Campanella devrim terimini saltlıkla gezgensel bağlamı içinde, yani hareket noktasına geri dönen tam bir çevrim olarak yorumlar. Birkaç yıl sonra, *Articuli prophetales*'deki kehanetçil öngörüyü ele alarak açıkladığı üzere, insani olaylar gezegensel olaylarla bağlantı halinde konumlanırlar. Bu bağlantı içinde, Campanella, yükselen gezegenlerin, Hıristiyanlığın başlangıcında mevcut olan bağlaşımları yineleyerek, ateş evinde buluşacakları anı bekler. O zaman İsa'nın doğum günündeki çevrim yeniden ortaya çıkacak, Güneş, Mesih'in doğduğu günkünün aynı olan buluşum içinde olacaktır. Dolayısıyla, gökteki çevrimlerin mesihçi olayın gerçekleştiği anki konuma dönüşü, aynı yoğunluktaki siyasi-dinî devrimlerin ve yeni bir yasanın olumlanmasının habercisidir.

Duruşma sırasındaki tanık ifadeleri, Campanella'nın bu yeni "yasa"ya *Güneş Sitesi*'ni belirleyen çizgiler atfettiğini açıkça göstermektedir. Tommaso Caccia, komploculuğun Calabria'da bir cumhuriyet kurmak ve marûz bırakıldıkları bağımlılığa karşı ayaklanmak istediklerini, ve de yeni cumhuriyette herkesin beyaz tünikler giyeceğini itiraf eder. Cesare Milleri, ifadesinde, "Campanella'nın komplo için yeni tip giysiler, dize kadar inen uzun kollu beyaz mantolar, Türklerin sarıklarına benzeyen şapkalar" seçmiş olduğunu söyler. "Aynı zamanda dillerini değiştirmek zorunda olduklarına da karar vermiştir." Bir başka komplocu, Prestipino, yeni cumhuriyette, insanların birlikte yaşayacaklarını ve Campanella'nın, bu komünizm biçimine, çocuk yapma işinin saltlıkla "en ılımlı" olanlara bırakılması gibi bir ayrıntıyı da eklediğini belirtir. 1598 Eylül ayında bir akşam Battista Pizzoni ile

"Cumhuriyetlerin en mükemmeli" üzerine yaptığı bir konuşma sırasında, Campanella astrolojik buluşmalarla devreye giren mesihçi zaman ile kusursuz bir site yaratmaktan ibaret Platon'cu görev arasındaki bağı belirtik bir şekilde ortaya koyar.

Tutuklanmasından sonra yazılan metinlerde, Calabria'daki söylevlerinin mesihçi yapısını yeniden yorumlayan Campanella, kendi mesih adaylığını ortadan kaldırır ve gelecekteki binyılcı devrimi, Mesih'in, o sırada İtalya'ya egemen olan güçler, İspanya ve Papalık sayesindeki geri dönüşüyle özdeşleştirir. Campanella, Calabria vaazı sırasında Hıristiyan yasasına ikame olacak yeni bir yasayı düşünür ve kendisi için İsa'nınkine koşut ve ondan daha üstün bir rol biçer gibi görünse de, sonradan hapiste yazdığı metinlerde, kehanetini yeniden İspanya ve Papalık yandaşı bir bağlama yerleştirir. Duruşma sırasında mâruz kaldığı çeşitli suçlamalara karşı kendini savunmak üzere 1600 yılı Şubat ve Nisan ayları arasında kaleme aldığı *Secunda delieatio defensionum*'dan itibaren, Campanella kehanetinin binyılcı anlamını belirtikleştirir ve buna papalık yandaşı bir yorum getirir. Önemi nedeniyle uzunca alıntılanmayı gerektiren bir bölümde, yargıçlarına şunları açıklamaktadır: "aklın yolları ve evrensel rıza aracılığıyla kanıtlanabilir ki, bütün ulusları eksiksiz bir mutluluk içinde, tek bir önderin arkasında biraraya getiren Hıristiyan cumhuriyeti, dünyanın çok yakın olan sonundan önce gerçek haline gelecektir. Nitekim, biricik Tanrı tarafından yaratılmış olan âlemin başlangıcında, Adem'le birlikte tek bir egemen ve tek ve mutlu bir devlet vardı [...]. *Hıristiyan Monarşi*'sinde, şeytanın bir çok sahte dinler sayesinde devletleri ayırmayı başarmış olduğunu ve de İsa'nın halkların ve tüm krallıkların birliğini yeniden kurmak için geldiğini kanıtladım. Ozanlar, Altın çağ'ı, onu anladıkları şekilde anlattılar; filozoflar kurulduğunu asla görmeksizin, düşlemiş oldukları kusursuz devlet üzerine yazdılar; peygamberler, dinginlik, barış ve utku içinde yeniden yükseltilen bir Kudüs'ü bildirdiler, ama vaatleri hiçbir zaman gerçekleştirilmedi. Tanrı bütün bu yiğit insanların arzularının ve aynı şekilde evrensel umutların karşılığını verecektir. Ama, Kilise Babaları arasından bazıları, bunun ancak Cennette, nihai yargılamadan sonra gerçekleşeceğini öne sürüyorlar. Onlara verdiğim yanıt [...] benim tarih yorumumu yadsıyamayacaklarıdır, kaldı ki, ben binyılcıların ve daha başka sapkınların görüşlerini hiçbir şekilde paylaşmıyorum. [...] Benim tezim, özünde ortodokstur. [...] Nitekim, Lactanius (Lucius Caecilius Firmianus), peygamberlerin, Siybille'lerin, ozanların (ki bunlara Dante ve Petrarca'yı da ekliyorum), ve filozofların sözleriyle kanıtlar ki, yeryüzündeki Altın çağ, Roma İmparatorluğu'nun sonunda gerçekleşecektir."

Dolayısıyla Campanella, Calabria'daki kehanetinin anlamını, sonradan, dünyanın sonunun yakınlığına ilişkin bir öngörü, ama ondan önce, felâketlerin ve siyasi-dinî bölünmüşlüklerin sona erişiyle, mutlu insanlığın tek bir evrensel monark çevresinde birleşmesiyle belirginleşen mutlu bir yüzyılın ve bir Altın çağ'ın gelişinin beklentisi olarak yorumlamaktadır. Bu yorum, tarihi çağın sonu ile evrensel yargılanma ve bedenlerin göğe yükselişi arasında konumlanan bir ara zamanın varlığı üzerinde diretmektedir. Bu ara zaman, yeryüzünde, Mesih'in yönetimi altında yaşanacak bir sevinç dönemi olacaktır. Bununla birlikte, Tommaso kardeş hemen ardından mesihçiliğine papalık yandaşı bir yorum ekleyerek böylesi bir *regnum aureum*'un "aziz Pavlus'un Korentliler ile İbranilere Mektuplar'ında söylediği gibi, bizzat İsa'nın, papanın kişiliğinde, bütün âlemi yöneteceği zaman gerçekleşeceğini, çünkü göklerde olduğu gibi yeryüzünde de en büyük gücün ona atfedilmiş olduğunu" bildirir. Campanella böylece –mahkemesi eliyle kendisini yargılatmış olan– papaya hizmet ederken, kendi mesihçi binyılcılığı ile Kilise'nin esasen mehkûm etmiş olduğu ve kesin anlamı içindeki binyılcılık arasındaki ayrışımın altını çizer. Böylesi bir ayrışım, birkaç yıl sonra yazılan, *Atheismus triumphatus*'ta yeniden ele alınmış ve daha iyi bir şekilde açıklanmıştır; Campanella burada, –azizlerin hüküm sürecekleri– "kutsal yüzyıl"a ilişkin kehaneti ile, İsa'nın, yeniden canlananlara eti ve kemiğiyle, kişisel olarak hükmedeceği bir yeryüzü cennetinin beklentisi içinde bulunan binyılcıların hatası

arasında bir ayrışım getirir. Yine de, *Atheismus triumphatus*'ta bile, düşsel yorumu bir yana bırakılacak olursa, Campanella binyılcılığın kabul edilebilir bir doktrin olarak kaldığını onaylamaktadır. *Secunda delineatio defensionum*, duruşmada verilen ifadeler sırasında ortaya çıkan tanıklığın bir başka öğesini doğrulamaktadır: mesihçi zamanın içinde, Platongil kusursuz cumhuriyetin gerçekleştirilmesi ile Virgilius'un dördüncü egloğunda betimlenen Altın çağın, kusursuz cumhuriyete ilişkin felsefi doktrin ile Altın çağ mitosunun birarada yaşamakta oluşunu. *MESİHÇİ SİTE. Güneş Sitesi*, Colomb'un yol arkadaşlarından biri tarafından keşfedilmiştir, ama doğuda konumlanır; bu yeni bir dünyadır, ama uygarlıkların en eskisinin yıkıntıları üzerinde peydahlanır. Bu özellikler, More'un *Ütopya*'sındaki edebi çerçeveyi ve içeriklerden büyük bir bölümünü muhafaza eden, ama dinî ve ideolojik temeli bütünüyle farklı olan *Güneş Sitesi*'nin zıtanlamlığına tekabül etmektedir. More için "Ütopya" bir ütopya, hiçbir yerde varolmayan ve o haliyle de yeryüzünde gerçekleştirilemeyecek bir ülkenin betimlenmesi olduğu halde, *Güneş Sitesi*'nin, Campanella için kehanetçi bir değeri vardır. Daha önceki açıklamalardan sonra besbelli bir şeydir ki, *Güneş Sitesi* mesihçi bir eserdir, ya da dilerseniz, mesihçi-kehanetçi geleneğin ütopycı türe dönüştüğü mekândır. Sitenin, Campanella'ya göre mükemmellik açısından Platon'un *Devlet*'ini aşması gereken siyasi yapılanışı, esas itibariyle, Platongil kusursuz cumhuriyetin gerçekleşmesi olmakta, bu da, yukarıda gördüğümüz üzere, klasik mitosun Altın çağ'ına tekabül etmekte ve tüm insanlığın tek bir ağılda, tek bir çobanın güdümü altında birleşeceği zaman ortaya çıkacak yeni mesihçi olayın döneminde konumlanmaktadır. Gerçekten de "Güneş Sitesi", Campanella tarafından yeni Mesih'in mutluluk çağına atfedilen bütün özelliklere sahiptir: mal ortaklığı, en değerli kişilerin çok iyi bir şekilde düzenlenmiş üremesi, kutsal görev ile sivil erkin birliği, akılcı din, hattâ yurttaşların beyaz tünikleri ve siteyi belirleyen güneşsellik. Bir ütopyadan daha çok, bir inayet çağı, "hicbir yerde" cereyan etmek şöyle dursun, doğrulanışını semavi ve tanrısal kehanetlerde bulan ve eli kulağında olduğu düşünülen bir gelecekte konumlanan bir olay söz konusudur.

Güneş Sitesi'ni yaratan edebi *inventio*, Campanella'nın olağanüstü bir sezgiyle,Thomas More tarafından başlatılan ütopya türünün, hem mesihçi kehaneti, hem Altın çağ mitosunu, hem de filozofun kendi siyaset anlayışına özgü kusursuz cumhuriyet doktrinini göstermek üzere ideal bir anlatı çerçevesi sağlayabildiğini algılamasıdır. Şu halde, birtakım ütopyacıl çizgilerine –bir gezi anlatısı ve bir kusursuz sitenin okyanusta kaybolmuş mutlu bir ada olarak gösterilmesi– rağmen, *Güneş Sitesi*'nin More'un kitabıyla, edebi yaratıcılığıyla ve hümanist alaycılığıyla fazla ortak yanı yoktur. Ütopyacıl tür uzamsal bir belirginleştirme içerir, oysa ki *Güneş Sitesi* kehanetçil bir çerçeveye yerleştirilmiştir. Dolayısıyla, XVII. yüzyıl başlarının siyasi yazarları arasında egemen konumda olan ve Platongil kuramların gerçekleştirilebilmez olduğunu düşünen Aristotelesçi okulun karşısına, Campanella, kehanetçi bir temelden yükselen bir Platon savunusu yerleştirebilmektedir. Thomas kardeş tarafından en zararlı felsefe okulu, tanrıtanımaz kuramların taşıyıcısı olarak görülen Aristotelesçilik, Platongil Devlet'e yönelik itirazlarını, olmazsa olmaz kehanetçil bilgilerden yoksun olan tarihî bir deneyden kalkarak inşa eder; Campanella'ya gelince, o, politikacıların ve Makyavelcilerin hiçbir zaman düşünemedikleri devlet biçiminin, İsa tarafından yönetilen yeni Kudüs'te –Güneş ile Dünya'nın birbirlerine yaklaşmalarıyla ortaya çıkacak nihai felâketten önceki birinci neden– varolacağını gözlemleyebilmektedir.

Vittorio Frajese

Cizvit misyonlar. Cizvit misyonlar Güney Amerika'da, Portekiz Brezilya'sına ve Paraguay'a yerleşirler. Bu yerleşimler içinde toplanmış bulunan Yerliler, sağaltıcı, büyücü ve yalvaç şamanlarının rehberliğinde, yarı-göçer kabileler halinde yaşayan ve Beyazların geldiği dönemde nüfusun çoğunu oluşturan Guarani'lerdir (Tupinamba'lar ya da Brezilya'daki Tupis Guarani'ler).

BEŞİNCİ İMPARATORLUK. Cizvitler, başla-

rında Nobrega olduğu halde, 1549'da Brezilya'ya gelirler, sonra çabucak çeşitli yörelere yayılırlar: Sao Vicente, Perambuc. 1555 yılında, eyalet özerktir; yüzyılın sonunda, ülkedeki 200 Cizvit, valiler ve krallar, özellikle de III. Jean tarafından fazlazıyla desteklenmektedir. Ama XVII. yüzyıla, din adamı, siyasetçi, misyoner, yalvaç ve isyankar Antonio Vieira'nın kişiliği damgasını vurur.Vieira'nın tüm yaşamına tek ve büyük bir düşünce egemen olmuştur: *Quinto Imperio* ütopyası. O, bununla, kanıtlarını yorum ve sayıların kabalistik incelenmesi aracılığıyla ortaya koyduğu ulusal bir mistik oluşturur. 1653'ten itibaren, bölgedeki kolonlarla açık çatışmaya girer. Cizvitlerin *aldeas* üzerindeki dünyevi erki pek hafiftir. Vieira ve öteki Cizvitler tutuklanırlar ve zorla Lizbon'a gönderilirler. Cizvit misyonlar 1661'de çökerler. 1663'te, *aldea*'ların idaresi ellerinden gider; vali tarafından atanan "sivil yöneticilere" bırakılır. Bütün Tupi'ler kolonlar tarafından ele geçirilmekte ya da ormana kaçmaktadırlar. Hapis cezasına çarptırılıp azledilen Vieira (1667), 1669'da Engizisyon Mahkemesi tarafından affedilir; Brezilya'da Misyonlar Genel Denetçesi olarak bulunurken, 1697'de ölür.

REÇİNE VE TAŞ, YA DA PARAGUAY CİZVİT EYALETİ. Brezilya ve Peru yönünden gelen Cizvitler 1550'de Paraguay'a gönderilmişlerdir. Guarani'lerle ilk temas, yerli şefler aracılığıyla sağlanır. Brezilya'da olduğu gibi, havarilik görevi, nihai erekler, Cennet ve Cehennem üzerinde durmaktadır, çünkü Yerlileri en fazla etkileyen şey budur. Cizvitler, Guarani'lerin, Hıristiyanlığın başlarında mucizevi bir şekilde Amerika'ya taşınmış olan aziz Thomasso (*Pay Zume*) tarafından İncil'le tanıştırılmış olduklarını varsaymaktadırlar; aynı zamanda, dünyanın sonunu ve "kötülük olmayan toprağa doğru" göçü öngören Guarani dinine karşı da duyarlıdırlar. Guarani'ler de kendi yönlerinden Hıristiyan dinine yatkındırlar: Tupi şamanları, su saçarak arındırmakta (bir tür vaftiz), kadınların itiraflarını dinlemektedirler; topluluk, ölen şamanların kemiklerini saklamaktadır (kutsal emanetler). Cizvitler, Tanrı'yı göstermek üzere Tupan adını (uygarlık kuran bir kahraman) seçerler. Bununla birlikte, Guarani'ler, ancak kaçak bir îman edinirler ve atavik âdetlerine geri dönerler. Onlar, durmadan yeniden biçimlendirilmesi gereken "reçine heykeller"dir.

Misyonerlik faaliyetini sonuçlandırabilmek için, göçer-konar bölgelerde sabit köyler kurmak zorunlu hale gelir. Asuncion'da, 1603 yılında toplanan –ve Guarani'leri biraraya toplamayı öngören– ruhani meclis, ardından –"yerleştirmeler"i destekleyen– Francisco de Alfaro kararları (1611) Cizvit yayılmanın hareket noktası olur. İlk yerleştirme köyleri Guaira'da ve Parana suyunun yukarı kesiminde, kaynağının Rio Paraguay'la kavuştuğu yerde kurulur. Bunun ardından, Roque Gonzáles, misyonlara nihai şeklini kazandırır: merkezi bir alandan itibaren, iki kare oluşturulmuştur: bir taraf kiliseye, rahipler evine, işliklere ve *cotiguazu*'ya (dullar ve yetimler evi) ayrılmıştır, ötekinde dine yeni katılanların konutları bulunmaktadır. Misyon için seçilen yer, yüksekte, bir akarsuyun ve ekilebilir toprakların yakınındadır. Cizvitler, çalışkanlıklarıyla, dayanıklılıklarıyla ve ahlâki nitelikleriyle örnek olmaktadırlar. Birçok köyler, yerleştirme birimlerine doğru yer değiştirir. Yeni tekniklerin (yetiştiricilik, demircilik) devreye sokulması rahiplerin saygınlığını artırır; "üstün şamanlar", hekim ve cerrah olan rahiplerdir. Cizvit misyonların çerçevesi içine girme talepleri artmıştır: 1628'de, Guaira'da Rios Ağzı ve Rio Paraná'nun doğu kıyısı üzerinde 23 yerleştirme vardır. Bunlar 1630'da, anavatanın ve yerel yetkililerin desteğinden yararlanarak nihai biçimlerini kazanırlar.

Dinî törenler Guarani'leri büyülemektedir: kutsal müzik, korolar, ayinler, resmiyet ve debdebe îmanın çimentosudur. Cizvitler, ilksel Kilise'yi yeniden yaşatmanın umudunu beslemektedirler. Kendi hallerine bırakılmış durumda olan şamanlar, halkı ayaklandırmakta ya da misyoner niteliklerini sahiplenmelerine yönelik din değiştirme ayinleri düzenlemektedirler. Bazı mesihler (Zaguaçari, sonra da Guiravera), Ruiz de Montoya'nın büyüsünün onlarınkinden üstün olduğunu kabul etmektedir; buna karşılık, büyücü-mesih Neçu, Roque Gonzales'i Rio Iyui üzerinde kurmuş olduğu yerleştirme köyünde öldürür.

"BAĞIMSIZ BİR DEVLET". Ama asıl kavgalar, misyonerlerle Guarani'lerin, Guaira'daki yerleştirmelere saldıran ve Ruiz de Montoya'yı, 1 000 kilometre daha güneydeki Loreto ve San Ignacio Mini misyonlarını yeniden düzenlemek üzere uzun bir yürüyüş düzenlemek zorunda bırakan Sao Paulo "Memlükleri"ne karşı beraberce vermek zorunda kalacakları kavgalardır. 1633 yılında, Ruiz de Montoya, IV. Philippe'den, Yerlilerin kendilerini savunmak üzere silah kullanmalarını öngören izni alır. 1641'de, Rio Ağzı'ndaki yerleştirme köylerine karşı yeniden saldırılar başlar. Ama bu arada Yerliler eğitilmiş, köyler berkiltilmiş, sandallar su üstü savaşı için silahlandırılmıştır. Memlükler bozguna uğratılır. Bu Rio Mboraré zaferi, saldırı akınlarının sonu olur ve başka Yerlileri de yerleştirme köylerine katılmaya yöneltir, çünkü bu köyler güvenlik demektir.

1640'ta, İspanyol ve Portekiz krallıklarının ayrılmasından sonra, iki imparatorluk hasım hale gelirler. Bu durumda, yerleştirme birimleri de, İspanya ile Portekiz'i karşı karşıya getiren rekabette sınır karakolları kimliği kazanırlar. Böylece, sömürgede doğmuş Avrupa asıllılar, Cizvitlere olan yatkınlıklarının da alabildiğine çoğaldığı bu dönemde, "Bağımsız Paraguay Cizvit Devleti"nden söz etmeye başlarlar. Bu yaklaşım birtakım demografik gerçeklere –33 Guarani yerleştirme biriminde 140 000 kişi yaşamaktadır– ve yerleştirme birimlerinin hem ekonomik hem de toplumsal örgütlenme biçimine dayanmaktadır. Cizvitler, Guarani'lerin ortakçılık ilkesini benimserler, toprak, her ailenin kullanma hakkına sahip olduğu, birbirinin eşi parseller (Tupambaé) halinde bölünmüştür, bireysel parsellerle (Abambaé) birleştirilmiştir, bu da bir "Komünist Devlet" algılamasını alabildiğine hafifletmektedir. Bir "Cizvit Hıristiyan Cumhuriyeti" mi söz konusudur? Yerleştirme birimlerini önceden tasarlanmış bir siyasi program haline getiren bu etiketlerin, gerçeklerle bağdaşabilmesi bir hayli zordur. Rahipler Yerlilere sadece emeklerinin getirisinin güvencesini vermişlerdir, katı bir çalışma düzeni, aynı zamanda da zanaatları ve ticareti geliştirmişlerdir. Başka türlü dendikte, "mutluluğu servete yeğlemek suretiyle, yerleştirme birimlerini bir ütopya gibi yönetmişlerdir"

Soruyu yeniden soralım: Cizvit eyalet bir bağımsız devlet midir? Böyle bir devletin kimi özelliklerine sahiptir: güçlü ordu, mâli bağımsızlık, merkezileştirilmiş aşama-düzeni, geçirimsiz, sınırlandırılmış hudutlar; ama, ütopyanın tarih içinde mümkün olduğunu gösteren bir proto-devlete daha çok benzemektedir. Cizvitler bir ütopyadan mı esinlenmişlerdi? Bazılarının Platon'gil cumhuriyetle yapılabilecek bir kıyaslamayı reddettikleri yerde, daha başkaları Peder Maceta ile, örneğin *Güneş Sitesi* yazarı Campanella arasındaki entelektüel yakınlığa işaret etmektedirler. Cizvitlere göre zamansal olanı yönetmek, sadece tinsel hedeflerine, ruhların fethine ulaşmanın yoluydu.

Merkezileştirilmiş bir devlet mi söz konusudur? Yerleştirmeciliğin güçlü biçimde aşamalandırılmış düzenini yadsımak mümkün değildir: Cizvit pederlerin türdeş sınıfı egemen kastı oluşturmaktadır; yerli önderler nüfusun kalan kısmıyla iletişimde köprü işlevi görmektedirler. *Cabildo*'nun rolü bir danışma kurumu olmaktan öte değildir; son aşamada kararı pederler vermekte, böylece Guarani'lerin ergin çağa geçmelerini önlemektedirler. Yerleştirme birimlerinde, Las Casas'ın 1537'de Savaş Toprağı için öngördüğünden daha eksiksiz bir ayırımcılık uygulandığı gerçektir. Ama Guatemala'da olduğu gibi, ayırımcılığın amacı, Yerlileri sömürüden ve kötü örneklerden korumaktır; Cizvitlerin dinî öğretiyi sürdürmelerine ve ekonomik yaşam üzerinde tam bir denetim kurmalarına imkân vermektedir. Yeni din kendine çekmekte, adalet ve bağışlayıcılık getirmektedir, "Guarani halkı için bir karşı-afyon"dur.

YENMEK GEREKEN DÜŞMAN. Cizvitler, kötü davranıp alabildiğine sömürdükleri kendi Yerlilerinin ayaklanmasından çekinen kolonların iftiralarına mâruz kalırlar Kolonlara göre, Cizvitler aristokratik, ödün vermez bir kast oluşturmaktadır, yenmek gereken düşmanlardır. Ama daha da endişe veren şey, Cizvitlerin, XVIII. yüzyıl başlarında 30 000 kişiyi seferber edebilecek yetenekteki askerî gücüdür; silahlarını ve toplarını biz-

zat dökmektedirler. Saygınlıkları artmaktadır: 1679'da, Buenos Aires valisinin isteği üzerine, Guarani'ler Portekizlileri Colonia'dan kovarlar. İspanya'da Bourbon'ların tahta çıkışına kadar, kraliyet iktidarı ile Hükümdarlığa Tâbi Devletler'in temsiliyetçi meclisleri arasında uyuşurluk vardır. Ama V. Philippe idareyi merkezileştirir; mutlakiyetçilikteki bu tırmanış Amerika'ya da yansır. Denizaşırı eyalet hırs ve kıskançlık uyandırmaktadır. 1730'da, Paraguay valisi misyonların başına İspanya'dan atanacak bir denetçi [*corregidor*] getirmek ister; bu, arkasında Cizvitlerin karşı çıktığı kölecilik konusundaki derin anlaşmazlığın gizlendiği bir projedir. Hattâ, tarikatın yeminli düşmanı olan Pombal markisi, kolonların *encomienda*'yı kurmalarına imkân vermek üzere, misyonları Françeskoculara vermeyi düşünmektedir.

Brezilya'nın güney sınırı birçok itirazlara konudur. 13 Ocak 1750 tarihinde, Sınırlar Antlaşması Madrit'te İspanya Kralı VI. Ferdinand ile Portekiz Kralı V. Juan ve kendisine eşlik eden Başbakanı, Pombal markisi tarafından imzalanır. Antlaşmanın ana maddesi, Rio Uruguay'ın doğu kıyısında, 30 000 nüfuslu yedi önemli Cizvit yerleştirme biriminin yer aldığı toprağa karşılık, Colonia'nın İspanya'ya bırakılmasıdır. Guarani'ler boyun eğmeyi ve yerleştirme birimlerini boşaltmayı reddederler. Guarani'ler savaşı İspanyol-Portekiz birliklerinin zaferiyle sona erer; 16 Mayıs 1755'te bunlar San Miguel'e girerler; 1756 Mayıs'ının sonunda, bütün yerleştirme birimleri alınmıştır ve Yerliler teslim olurlar. Hiç uğruna bir savaştır bu: antlaşma 1760 tarihinde III. Charles tarafından iptal edilir. Bunun üzerine Cizvitler yeniden yerleştirme birimlerine dönerek 1767 yılındaki kovuluşlarına kadar buraları idare ederler. Guarani'ler hiçbir zaman onların gidişini önlemeye kalkmazlar. Bu da yaranın kapanmamış olduğunun kanıtıdır. 1801'de, yedi yerleştirme birimi Portekizliler tarafından yeniden fethedilir: bunlar bugün Brezilya topraklarına dahildir.

Nadine Béligan

Cizvit yerleştirmecilik, **bkz.** *Cizvit misyonlar*

Comte (Auguste; 1789-1857). Comte kendi tarih kuramını ütopyanın eleştirisi üzerinde temellendirir ve "metafizik" ütopyaları kimi zaman şiddetle suçlar. Metafizik ütopyadan, yalnızca Platon'dan Fourier'ye kadar, klasik bir şekilde ütopyacıl olarak tanımlanan metinleri değil, aynı zamanda da modern felsefenin (Rousseau) ve modern siyasetin (Robespierre) "idealist" boyutunu anlamaktadır. Kusursuz bir sitenin durağan betiminin, örneğin feodal düzeni değiştirmek için eleştirel dayanak görevi yapabileceğini kabul eder. Ama tarih bundan böyle bir ideali projelendirmeyi değil, aracılıkları düşünmeyi gerektirmektedir. Fransız Devrimi gerçekleşmiştir. Şimdi, yeni ve ihtimal dahilinde gözükmeyen olayları düşlemek değil, bu devrimi somut bir şekilde ete, kemiğe büründürmek söz konusudur. Daha iyi bir geleceğe ilişkin proje, onun gerçekleştirilmesinin toplumsal araç ve koşullarını içeren bir öneriden ayrılamaz. Dolayısıyla Comte'un suçladığı şey, ütopyaların programlaştırılmış içeriklerinden çok, siyasi eylemle kurdukları ilişki olmaktadır. Gerçek ve ideal arasında dolayımın her türlü aranışına yabancı olan ütopyanın en iyi şıkta gereksiz, en beter durumda da tehlikeli olduğunu düşünmektedir: ütopya kimi zaman da terör aracılığıyla kendi dayatmaya kalkmaktadır.

Bütün bunlar oldukça ortak kabul gören şeylerden ibarettir. Buna karşılık hayret uyandıran şey şudur: Comte, "başatlıkla ütopya" adını verdiği şeyi, İnsanlık fikrini, baştan sona inşa etmeye girişir. Ütopyaları ve siyasi rollerini eleştiren bir kuramdan kalkarak, onların uzantısında, ve içerikleri kadar biçimlerini de XIX. yüzyılın tarihine uyarlayarak (karşı-ütopya olan ütopya), bir *ütopyacıl pratik* önermeyi ummaktadır. Ütopyanın dinamizması, artık, geçmişte olduğu gibi gerçek ile ideal arasında (bu ikincisi Comte'da yoktur) saptanan mesafeden yayılan eleştirel güce bağlı olmayacak, öncelemeden, geleceğin içine yansıtılmasından kaynaklanacaktır. Ütopyacıl boyut göreceli ve daha somut hale gelmiş olacaktır. Tanrı'nın yerine laik İnsanlık tapıncını koyarak ve bundan da son derece özgün bir toplumsal gelişme anlayışı türeterek girdiği bahisteki arayış işte budur. Bu gelişmenin sonun-

da, bundan böyle tekniğin yardımıyla yorucu işlerden kurtulmuş olan insanlar, kendilerini tinsel yazgılarına hasredebileceklerdir: "İnsanlığın rahibeleri"nin (kadınlar) yardımıyla, geniş anlamı içinde, aşka!

Mümkünü sanal olarak şekillendiren ve belirginleştiren, idealleri önceleyen ve onlara kolektif bir anlam veren imgeler gerekir. İnsanlık Marianne [Fransız kadını simgeleyen rumuz kişiliğin adı, ç.n.] ile Meryem'in, Bakire ile Cumhuriyetin, alegorik olarak belirlenmiş bir karışımı olacaktır. Comte'un Paris'te, Sorbonne alanındaki büstünün üstünde yükselen ve kollarında tuttuğu oğluyla İnsanlığı gösteren kadın heykeli bir örnektir, bu karmaşık öneriyi özetler (bkz. *Système de politique positive*'in [*Pozitif Siyaset Sistemi*] IV. cildinde yer alan, çiftleşmesiz üremeye ilişkin positivist öneri). Burada bir alegori, duygusuz bir şekillendirme gücü (bu da onu simgeden ayırır) ve, belli bir ölçüde de her zaman hemen hemen okunur gibi görünen bir form söz konusudur: bir bilme. Comte, bu bilmenin hak talebindedir. Fikir olarak İnsanlık ve alegorisi, bir karışım, devrimci bir figür ile Tanrı'nın Anasının figürünün, düzen ve gelişmenin bir karışımıdır.

Bakire'ye alegorik bir anlam veren ve Cumhuriyeti simgeleyen karmaşık yaratım Comte'un "ütopya" diye adlandırdığı şeyi saptar: bütün insanlar için bir aşk imgesi, projelendirilmiş barış ve kardeşlik. Bununla birlikte İnsanlık, "görece" bir Tanrı'dan, "tapınanlarının kızı, oğlunun kızı olan tanrıça"dan başka bir şey değildir. Comte, "yeni Tanrı"sının karmaşık görünümüne ve heykeline sahip çıkar. Bireysel selâmete ilişkin Hıristiyan umut, dünyevi ve gelişmeci selâmetin kolektif umuduna çevrilmiştir. İnsanlığın bu figürü öylesine düşünülmüş, öylesine düşünümlenmiştir ki, tuhaf bir ışıkla parıldar.

Bu Comte'gil Bakire-İnsanlığın doğrudan siyasi yönü –pek çok başka yönleri arasından biri ve muhtemelen kavranması en kolay olan yönü– üzerinde durulmayı hak etmektedir. Sacré-Cœur kilisesinin Paris Commune'ünün ardından yükseltilmesinde olduğu gibi, Meryem'in Döllenmesiz Gebeliği dogmasının ilanı da (1854), papalığın sarsılmazlığını ve dolaylı yoldan da Avrupa'da Meryem'in Marianne karşısındaki utkusunu yüksek sesle olumlamaktadır. Fransa, Hıristiyanca bir yeniden fetih misyonunun, esas itibariyle kadınlara seslenen yeridir. İkinci İmparatorluk bu yeniden fethin siyasi çevirisini vermektedir. Comte'gil İnsanlık yanıt olarak hem gelişmeci, hem de halkçı bir imge önermeyi hedefler.

Comte, *Système de politique positive*'in sonunda, İnsanlık'la ilgili olarak *Virgine Madre, Figlia del tuo figlio* [Bakire Ana, senin oğlunun kızı] diye yazar. İşte bir tanrı, oğulları olan insanlar tarafından yaratılmış ve tanrıça olarak kabul edilmiş bir tanrıça. Dinî yaşamın basit biçimlerinden XIX. yüzyılın kısmen uluslararası özellikteki sanayici yaşamına varana kadar, uzun bir tarihin sonucu olan tanrısallaştırılmış toplum. Bu tanrı, insanlar tarafından biçimlendirilmiştir, ama insanlar onu hizmet ederler ve bu nedenle de ona saygı göstermek zorundadırlar. Akılcı din, inanç nesnesi olarak, öngörülemeyen ama zorunlu kolektif umudu kuramlaştırır.

Comte, bilimlerde (varsayım konumu), ve eylemdeki (siyasi proje) varsayımsal yansıtma boyutuna "kurgusal" der. Önceden bildirilemezlik, gerçekleşmenin belirsizliği, bu önerilerin akılcı ve düşünülmüş yönünü dışlamaz. Ütopyacıl boyut toplumların yaşamı için gereklidir. Ütopyaların tarihi toplumsal öncelemelerin tarihidir. Dolayısıyla, ütopya önceleyici biçimlendirme olduğu sürece yalnızca eleştirel değil, aynı zamanda da pozitif bir toplumsal işleve sahiptir. Barış ve kardeşlik ancak kitleleri tutkulandırmak koşuluyla yerleşebilecektir: "bu son etkiyi elde etmenin tek yolu, yeni sistemin, gerekliliğinden ve zamansal uygunluğundan soyutlanarak, insanlığa taşımak zorunda olduğu iyileştirmelerin canlı bir resmini insanlara göstermekten ibarettir" (Toplumu yeniden düzenlemek için gerekli bilimsel çalışmaların, *Système de politique positive*'in IV. cildine ekli planı). Sanatın ve kurgunun rolü buradan gelir: öngörü, propaganda, din. "İmgesel yapısına rağmen bu varsayım, bize, gerçek hayata giderek daha fazla yaklaşmaya çalışacağımız ideal bir sınır sağlamak için, son derece etkili olabilir. Böyle bir ütopya estetik deha tarafından yeterince geliştirilmiş olduğu zaman, yeni tapınca, eski-

sinin gelecekteki mutluluğa ilişkin muğlak ve anlaşılmaz tasvirinin içinden devşirdiklerinden daha üstün kaynaklar sağlayacaktır" (*Système de politique...*).

Demek ki, Comte'un ütopyayı şekillendirmek üzere, Marianne ile Meryem arasında, Hıristiyan miras ve devrimci umut olarak seçmiş olduğu Bakire-İnsanlık, kesin bir tarihî bağlam içinde okunabilir olmaktadır (1848, İkinci İmparatorluk döneminin başlangıcı). Bakire-İnsanlık, Cumhuriyetin gelecekteki bir alegorisinin temelinde de yer alacaktır. Aynı zamanda umut ve selâmet figürlerinin sekülerleştirilmesi konusundaki bir düşünüme de tekabül edtmekte, siyasi ve dinî bir felsefenin merkezinde yer almaktadır. Şu halde ütopya felsefeyi tamamlar, ve İnsanlık imgesi pozitivist doktrinin bileşimsel özetidir. "Pozitif ütopyaların hem tarihî, hem de dogmatik kuramı işte budur; burada şiir ve felsefe teolojik ve metafizik ütopyalarda olduğundan daha iyi yarışmak zorundadırlar, çünkü göreceli olan, burada mutlağın yerini almaktadır. Bu kuram, gerçek birliği, doğamızdaki sürekli mükemmelleşmeye özgü dileklerin, projelerin ve kalkışmaların özellikle gelip kesiştikleri ideal bir sınırla özetleyerek, dinin tamamlayıcısı haline gelmektedir" (*Système de politique...*).

Juliette Grange

Condorcet (Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marki; 1743-1794). Condorcet'nin ütopyacılı söylemin eleştirel tarihi içinde kendi yeri vardır ve bu yer göründüğünden çok daha özgündür. Terör döneminde ve gizlilik içinde kaleme alınmış olan ana yapıtı *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*'i [*İnsan Aklının Gelişmelerine İlişkin Tarihsel Bir Beti Taslağı*] ütopya türünde yazılmış bir metin olarak okumak mümkündür. Bu eserde, şimdiki zamanları gelecekten kalkarak (özellikle "Onuncu çağ"da, ve yanı sıra *Esquisse*'i izleyen *Fragment sur l'Atlantide*'de [*Atlantis Üzerine Bölüm*]) değerlendirme arzusu görülür. Ama bir başka yandan da, insanlığın gösterdiği gelişmelerin incelenmesi ütopyacılı özlemin yükselişini, tarihin kendi *içinde* konumlandırır. Condorcet, ütopyayı konumlandırırken onu gülünçleştirmeyi amaçlamaz, çünkü onun tüm eleştirel ve yıkıcı yükünü muhafaza etme amacındadır. Bu bağlamda, R. Koselleck şu yerinde saptamayı yapmaktadır: "XVIII. yüzyılda eleştiri, haklarını kabul ettirmek için ütopyacılı olmak zorunda kalmıştır" (*le Règne de la critique* [*Eleştirinin Saltanatı*]).

Condorcet, 1791'de, *Bibliothèque de l'homme public* [*Kamusal İnsanın Kitaplığı*] isimli dergisinin sunumunda, aklının ışıklarını geliştirme kaygısı taşıyan her insanın Platon, More ve Bacon'ı okumasını salık vermektedir. O, "büyük toplumların içindeki insanları gözlemlemek [...] ve onlara uygun düşen yasaların hangileri olduğunu belirmek; nihayet farklı çıkarlarının uyumunu sağlayarak onları mutlu edecek sanatı elde etmek" amacını taşıyan bu yazarların kurtarıcı gücüne karşı duyarlıdır. Bu ereklilikler ütopyacılı söyleminkiler değil midir? Böylesi bir ululamadan sonra, *Esquisse*'te pek çok kez Platon'dan, More'dan ya da Bacon'dan söz açıldığını görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Ne var ki, bu filozofların başlangıçtaki yönelimleriyle kurulan uyum, Aydınlanma çağı insanı olan Codorcet'nin epistemolojik önvarsayılmışlarıyla çabucak gerilim içine girer. Gerçekten de, insanın mükemmelleşebilirliğinde temellenen bir felsefe kuramı, ideal bir "yer-olmayan" içinde, zamanın dışına doğru bir *sıçrama* gerçekleştiren ütopyacılı söyleme baştan sona eşlik edemezdi. Nitekim Condorcet'nin özgünlüğü ütopyayı bir "insan özgürlüğünün tarihi" (Condorcet'nin 1792'deki formülü) içinde konumlandırarak muhafaza etmektir.

ÜTOPYACI GELENEĞİN ELEŞTİREL OKURU CONDORCET. Esquisse'i, bütün bir ütopyacı geleneğin sorunsal yönden ele alınışı gibi okumak mümkündür. Machiavelli ya da Spinoza'nın tersine, Condorcet ütopyacılı söylemi sıradan bir gerçek-dışına-kaçış'a indirgemez: tarihin bazı dönemlerindeki geri dönüşüne hak vermeye çalışarak, ütopyacılı özlemi *tarihselleştirir*. Bu nedenle bu gelenek üzerindeki yargıları karmaşıktır. Platon, More ve Bacon'a ayrılmış sayfalar, her zaman, onların, bir daha mâruz kalmak yerine eylemek ve anlamak üzere toplumlarını ileriye dönük, akılcı ve sistemli bir kipte

yargılama konusundaki istençlerini selamlayarak başlar. Platon (*Esquisse*), ya da Bacon'a değinirken, Condorcet onlar hakkında "felsefi düş" deyimini kullanır. Ama bu deyimi, her zaman, projelerini bütün bir kurumsal ve felsefi çalışmayla *gerçekleştirmek* niyeti tamamlar. Nitekim yayımlanmamış bir metninde şunları okuruz: "Platon, gözleme dayanan bilimlerin yayılmasına, bunları geliştirme zevkinin esinlendirilmesine hiçbir şekilde katkıda bulunmadı ise de, en azından, bu bilimlerin henüz sunamadıkları doğruların yerine sistemli varsayımlar koymuş olmakla hiçbir şekilde suçlanamaz." Bu "ütopyacı düş", bilmelerin ve toplumun mevcut durumundan tatmin olmayı düşünmeyen bir akıl tarafından esinlendirilmiş olabilir. Böylece *Esquisse*, Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inde, bilimlerin ve sanatların gelişmesi için çalışan bir bilginler cemaati kurma istencini selâmlar. Condorcet burada, XVIII. yüzyılın, yazışmacıların oluşturduğu etkin şebekeler halinde örgütlenmiş akademik hareketinin önşeklini görmektedir. Geçmiş ütopyalar, şimdiki zaman için olduğu kadar gelecek için de birer projedir; Aydınlanma'nın kaydettiği hızlı gelişmeler "gelecek kuşaklar ve [...] bizlerin kendimiz aracılığıyla (Bacon'ın "düş"ünün) gerçekleştiğini görmenin umudunu vermekteler" (*Esquisse*). Bu umut, *Fragment sur l'Atlantide*'in içinde de dolaşır.

Ama ütopyanın Condorcet'gil sorunsalı, asıl More'la söyleşim içinde kurulur. *Esquisse*'in, matbaanın icadıyla açılan "Sekizinci çağ"ında, Condorcet, "uygulamanın hiç durmadan yaklaşmaya yönelmek zorunda olduğu modeli sunmayı hedef alan bütün bir toplumsal düzen sisteminin tasarımını birkaç ilkeden" çıkartmayı amaçlayan More'gil girişimi selâmlar. Bu satırlar ilginçtir, çünkü Condorcet için Newton'culuğun önvarsayılmışlarının bütün toplumsal alana uygulanmasının (bir toplumsal aritmetik projesi) söz konusu olduğu bir sırada, onu, genel olarak ütopyacıl akılcılık karşısında konumlandırmaktadırlar. More, mevcut toplumun bilmediği ya da hiçe saydığı siyasi, ekonomik ve etik ilkelerin olası uygulamasının sonuçlarını gelecekte projelendirmeyi hedefler. Ütopya, ilkelerden umut kesmemeye ve onların tutarlılığını göstermeye imkân vermektedir; ama More, acılı şimdiki zaman ile umut edilen geleceği *eklemleyecek* yerde *yanyana koymaktadır*. Bununla birlikte Condorcet, More'u kollar, çünkü "tarihin olgularının derinlikli araştırılmasında, geleceği gemlemiş olmakla övünülebilecek kuralları" aramakla yetinen Makyavelciliğin durmadan yenilenen tehdidi karşısında, onu felsefi bir müttefik yapmaktadır. Ütopya, ihanetleri ve caymaları doğrulamak için tarihi manipüle etmeyi onca iyi bilen felsefi ve siyasi oportünizme karşı uyarmaktadır. Dolayısıyla ütopya ilkelerin üstünlüğünü şimdiki zamanın *önüne* taşımaktadır. En tuhafı, *Esquisse*'in, Machiavelli'yi de izlemeksizin More'un yöntemini izlemez göründüğünü saptamaktır. Aslında, bütün bir "Sekizinci çağ", More ile Machiavelli arasındaki durağan karşıtlığı, Condorcet'nin kendi kendini konumlandırmaya çalıştığı akılcı ve tarihî bir bütünsel girişimin içine taşımaktadır; bu bağlamda o, Rousseau'nun yetkinleşebilirliğinin ve Voltaire ya da Turgot'nun olumlu gelişme kuramının mirasçısıdır. Bu felsefi bağdaştırmacılık [syncrétisme], onun ütopyacı umuda bağlılığını ve daha önceki ütopyaların (birer "düş" olarak düşünülen) soyutlamalarına yönelik eleştirisini açıklar. Condillac ve Locke'un dikkatli bir okuru olan Condorcet'ye göre, insan, duyumlarını ve bunların izlerini saptayan imleri düzenlemek suretiyle gelişme olabilirliğiyle birlikte doğar, sonra bu imler üzerinde akılcı bir çalışmayla, geçmiş hatalarını anımsayarak ve varolan toplumu inceleyerek, gelecekteki gelişmeleri düşünebilir; öyle olunca da, şimdiki zamandan kaçmaksızın, "kendini geleceğin yumuşak umutlarına terk etmek" mümkün hale gelir. Condorcet, Machiavelli'ye karşı More'un yanında yer alırken, More'gil projenin yükselişini tarihin içinde konumlandırmaya çalışmaktadır. Her şey, sanki Condorcet soyut ütopyacı söylemin iki *kusurunu* anlamak istiyormuşcasına cereyan eder: ütopyacıların betimledikleri toplumlar, nasıl ortaya çıktıklarını söylemekten acizdirler ve daha baştan kusursuz olduklarını için hiçbir zaman gelişme göstermemeye mahkûmdurlar. Oysa, *Esquisse*'i yazarken, Condorcet'nin gözleri önünde, Sparta'nın "arkaik-ütopyacıl" modelinin bazı devrim-

ciler tarafından körü körüne taklit edilmesinin yol açtığı felâketçil sonuçlar durmaktadır. Bu iki kusur, ütopyacı söylemin tekyanlı eleştirisi için temel olur. Condorcet bu söylemi tümüyle dışlamaksızın eleştirecektir. Bunun için, *Esquisse*, ütopyacı söylemin ortaya çıkışını Aydınlanma açısından başat önemdeki üç olayın *kesişmesinde* konumlandırır: matbaanın icadı, Amerika'nın keşfi ve Constantinopolis'in fethi (Yunan-Latin Antikçağına ait metinler İtalya'da sığınak bulurlar). Bu üç tarihî olguyu, More, *Ütopya*'sında soyut ve örtük bir şekilde düşünmüştür, oysa ki, Condorcet ütopyacı söylemi bu üç olayın *tarihî ve felsefi sonucu* olarak düşünmektedir. Condorcet, More'u konumlandırırken onun felsefi ve etik tavrını ileriye götürür. Nitekim, More'un *Ütopya*'sı matbaanın icadını selamlayan (ikinci kısmın sonu) ve Amerika'ya doğru uzun bir yolculuğun sonunda, matbaa sayesinde çabucak yayılan Yunan ve Latin metinlerinin sahibi olan yolcuların bir zamanlar adalarına ayak bastıklarını görmüş olan insanlardan oluşan bir toplumu betimler. Hattâ More şu ayrıntıyı da ekler: eğer Ütopyalılar "bu (Yunan) yazını onca hızlı bir şekilde kendilerine maletlerse, bu [...] belli bir akrabalık sonucudur. Onların Yunan kökenli olduklarını keşfettiğimi sanıyorum." Ütopyalılar, Amerika yakınlarında sürgünde yaşayan eğitimli Yunanlardır! Condorcet de XVI. yüzyılın hümanist Avrupa'sının oluşumunu, ütopyacı söylemin yüze çıkışını, matbaaya yönelik övgüyü, Ötekinin (Yeni Dünya) ve Öncenin (Yunan-Latin antikçağı) keşfini aynı bakış içinde kavrar gibidir. Bütün bu öğeler Rönesans'ın, hattâ hümanist Avrupa'nın kavramlarına çok geniş bir anlam kazandırarak ütopyacı umut içinde düğümlenirler.

Esquisse'in belirlediği çerçeve, Condorcet'ye, ütopyaları Aydınlanma'nın derin ve umutsuz bir bunalım ortamında, siyasi ya da toplumsal bağlamlar içinde kendi özgün gelişmelerine göre öncellemeye ihtiyaç duyacağı zorunlu anlar olarak konumlandırma imkânını verir. Ancak, "soyut-ütopyacı" tavrın özündeki kusurların bilincinde olan Condorcet, ütopyacı özleme tarihî ve felsefi bir yaratılış, bir "tekvin" önerir: şimdiki zamanları, Öteler ve Öncenin oluşturdukları o iki "yeri olmayan yer"den kalkarak, bir *kitap* ("yeri olmayan yer") içinde düşünmek söz konusudur. Bu *kavramsal tavır*, eleştirel ve bilmeye açık aklın resmi olarak ütopyanın kendisidir. Böylece, ütopyacı geleneğin sınırlarını eleştirdikten sonra, Condorcet'nin, *Esquisse*'in gerçek "ütopyalaştırılması" olan *Fragment sur l'Atlantide*'ini neden kaleme almak istediği daha iyi anlaşılmaktadır.

ATLANTİS'İN İÇERDİĞİ ANLAMLAR. Fragment sur l'Atlantide, Esquisse'in metnini izler ama ne Platon'u, ne More'u, ne de Bacon'ı yineler. Bu metnin içerdiği anlamları ve erimini anlamak için, Condorcet'nin, 1779'da *Lettres sur l'Atlantide*'i [*Atlantis Üzerine Mektuplar*] yazan Bailly'ye yönelttiği son derece eleştirel ama karmaşık düşünceleri anımsamak uygun olacaktır. Astronominin kökenine ilişkin bir tartışma Voltaire ile Bailly'yi karşı karşıya getirmişti: Voltaire köken olarak Hindistan'ı, Bailly ise Yeni-Zemble'de konumlandırdığı Atlantis'i(!) savunuyordu. Bailly, Platon'gil "senaryo"yu tam bir coğrafi gerçekçilik içinde yeniden ele alıyordu. Condorcet, 26 Şubat 1784 tarihinde, *Discours à l'Académie française*'inde [*Fransız Akadasine Söylev*] Bailly'ye yanıt verir: "Gelecek kuşaklar uzak kuzeyli halkınızı (=Atlantisliler) bağışlayacaktır [...], önemli hakikatlere ustaca karıştırılan bu sistemlerin kimi zaman gerçek bir yararı olması da mümkündür. [...] İnsanların hakikate katlanmalarını sağlamak üzere onlara masallar gerektiği söylenmiştir ve bu sistemli kanaatler belki de aydınlık yüzyıllara uygun düşen yegâne mitolojidir."

Condorcet'gil Atlantis, arkaikleştirici gerileyiş ortasında ve Terör altında kaleme alınan o *Aydınlanma masalı* olacaktır. Söz konusu olan, bir yandan Bailly'nin Euemeros'culuğundan sakınır* ve Platon'un "mitolojik" yönelimini yükümlenirken, Bacon'ın epistemolojik girişimini de yinelemektir. Condorcet'nin bu metnine özgünlüğünü kazandıran şey de bu farklı etkilerdir. A. Pons, bu *Fragment* konusunda, haklı olarak bir "akılcı genelleştirmeden" söz eder. More ve Bacon'ın yönelimlerini benimseyerek, ama Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin kazanımlarını da bırakmaksızın, Condorcet işe konusunu konumlandırmakla başlar: "Ak-

lın genel ışıklarının ve insan haklarının bilinmesinin, kamusal mutluluğun her zaman bilgisizlik ve ahmaklık eşitliğinde temellendirilmek istenmesinden kaygı duymaya imkân vermediği bir ülkeye yerleştim."

Böylece Condorcet, More'un yaptığı gibi birtakım ideal kurumlar değil, ama gerçekten Devrim'in kurduğu, felsefi ve etik ilkelerinin mantığı içinde tastamam gelişmiş kamusal kurumlar sunar. Condorcet bilim kuruluşlarının ve akademilerin rolü üzerinde durur, çünkü bu kurumlar Terör döneminde yasaklanmış bulunuyorlardı. Geleceğe doğru yansıtma, burada, bir kaçışı değil ama bir direnişi ve barbarlık karşısındaki eleştirel unutmama tavrını göstermektedir: "Araştırma ve öğrenmeyle büyüyen, güçlenen akıl, insan zekasının haklarını ve özgürlüğünü yeniden fethetmiş olacağı bütün ülkelerde, aydınlık insanların ortak dirliği haline gelecektir."

"Atlantis", bu bağlamda, bir ütopyadır: her şeyin yitirilmiş gibi göründüğü zaman sığınılan direniş "yeri"; Condorcet, burada, suçlanan Platon'un, ezilen More'un, ve tecrit edilen Bacon'ın yanında yer almaktadır. Ama Condorcet'nin direnişi akılcıdır, aydınlanmış Avrupa'nın ve 1792'de kurulan cumhuriyetin bilgece toplumsallaşmasından doğan kurumlar tarafından gerçekleştirilen genel ve siyasi aydınlanmanın gelişmesine yaslanmıştır. Bu Condorcet'gil Atlantis'in mensupları bir ulusa bağlı olabilseler de bütün insanların mutluluğu için çalışırlar; oluştururlar: "Aynı bir ulusun içinde, akıllarını geliştirmeye, onun ışıklarını, ya da uğraşlarını ya da zevklerini çoğaltmaya özen gösteren bütün bu insanların birliği, tüm aydınlanmış uluslara yayılabilir."

Condorcet, *Fragment sur l'Atlantide*'de, ütopyacıl filozofların soyut yapılarına karşı ortaya koyduğu çekincelerinden vaz geçmez, ama onların entelektüel ve etik itkileriyle buluşur; tıpkı onlar gibi, yerleşik iktidarların kaçınılmaz olarak gösterdikleri şeyi reddetmek üzere, aklın eleştirel ve itirazcı gücünü seferber eder. "Araştırma ve öğrenmeyle büyüyen" ve ütopya aracılığıyla güçlendirilen akıl, inşa edilmesi söz konusu olan şeyi önceller; Condorcet'nin *Fragment sur l'Atlantide*'e koyduğu alt-başlık belki de bu şekilde yorumlanabilir: "Bilimlerin gelişmesinde insan türünün düzenli çabaları." Gerçekten de, "tarihinin sonuçlarına göre, insan türünün gelecekteki yazgılarının tablosunu" önermektir söz konusu olan.

Bu bağlamda, Condorcet, hiç şüphesiz *yetkin* bir ütopyacı olarak düşünülebilir.

Charles Coutel

*M. Ö yaklaşık 340-260 yılları arasında yaşadığı sanılan Euemeros, mitoslarla ilgilenen bir yazardır. *Kutsal Tarih* isimli kaybolmuş kitabında, dinî mitosların akılcı bir revizyondan geçirilmesini önerir. Ona göre, tanrılar, çağdaşlarının onlara karşı besledikleri korku ve hayranlıklarla tanrısallaştırılmış üstür insanlardır. Eumeros'un görüşleri, Modern çağlarda dinlerin kökeni konusunda akılcı bir doktrinin (Eumeros'çuluk) doğmasına yol açmıştır, [ç.n.]

d

Dada. Yalnızca olağandışı koşulların rastlaşması –Birinci Dünya Savaşı, tarafsız bir toprak, az bulunur sanatçıların ve "zamanın öldürücü deliliğini" reddeden birkaç özgür gencin Zürih'te hemen hemen beklenmedik karşılaşması– sanat alanında, simgesel, alaycı ve "telafi edilmez" bir ütopyacıl adlandırmanın peydahlanmasına imkân verebilirdi: uluslararası bir sanatçılar, gruplar, dergiler, derlemeler ve yapıtlar gökadasının sloganı; insanın özgürlüğünün ve yaşamın tezahürlerindeki yok edilebilmez niteliğin radikal olumlanması olarak Dada.

Tarihçiler tarafından kübizm ile gerçeküstücülük arasında anılan, ya da, daha haberli olanların fütürizm ile yapısalcılık arasına yerleştirdikleri sayfa olarak Dada hareketi, sorguladığı değerlere içsel bir savunma mekanizmasıyla, kültüre yönelik sürekli bir yadsıma, savaş sonrasının karmaşası içinde zamansız bir şekilde çiçek açan ve "uygarlaştırıcı değerlerin" yıkılması uğruna skandal ve tahrikleri kışkırtan bir nihilist çılgınlık okulu olarak sunulmuştur.

Bu hareketin sanatsal ve uluslararası gerçekliğinin bu şekilde sunulması, Dadacıların tahriğin belirsizlikleri içinde kapanıp kalmalarına imkân verecekti; onyıllar boyunca, Dada dendiği zaman, kültürün rolü ve anlamına ilişkin temelden protestosunu olumladığı görselleştirilmiş ya da mizahi tarzı hatırlanacaktır. Bu, hareketin gerçek özüyle, ve öncelikle, hem kendisininki olan tarihî anın hem de XX. yüzyılın ve gelecekteki sanatın gözünde, bir yandan sanatsal, öte yandan da kuramsal nitelikteki aşırı tutarlılığıyla her türlü kapışmadan kaçman bir yorum tarzıdır.

Söylenti, Jarry'nin ünlü şakasını yinelemenin uzağında değildir: Voltaire Kabaresi'nde, yani hiçbir yerde, Dada, yani herhangi bir şey. Ütopyanın tam ortasında. Tahrik ve mizahın 19. yüzyılın sonunda, *Kral Ubu* (1896), "patafizik", "beyinçıkarma" şarkıları ve Alfred Jarry'nin kuklalar repertuvarıyla birlikte Fransız edebiyatında yerini bulmuş olduğu hiç şüphesiz doğrudur. Ama, katılımcıları, her şeyden önce beğenmemelerini vurgulamaya çalıştıklarından, yanlış anlamaya –en azından bir ilk aşamada– Dada bilerek yol açmıştır.

Tzara, "Zürih Tarihçesi"nde, o 1916 yazının olaylarını betimlemiştir: "Kabare altı ay devam etti, güzelin tanrısının acayip güldürüsünün üç ağızlı mızrağı her akşam her bir seyirciye saplandı, ve rüzgâr yumuşak değildi –nice bilinçleri sarstı– karmaşa ve güneş çığı– bilgeliğin ya da çılgınlığın yanı başındaki sessiz köşe ve canlılık– bunların sınırlarını kim belirleyebilirdi [...]? Haykırılan şiir –salonda bağırılıyor– kavga ediliyor, birinci sıra ikinci sırayı onaylıyor kalan kısım yetkisiz olduğunu ilan edip bağırıyor, kim en güçlüyse büyük kasa getiriliyor [...] itiraz ediliyor haykırılıyor camlar kırılıyor ölünüyor yıkılıyor dövüşülüyor polis kesinti."

Ortam işte böyledir. Şunu gizlemektedir: Dada, başkaldırısını sanatsal olarak gösterir;

Dada bir "protestodur" diye açıklar Tzara, "sanatın kendisinin de insanların alıklaştırılmasına yaramasını isteyen çocuksu yetkecilik saplantısına" karşı bir isyandır diye ekler Arp. Dada hareketinin öncüleri, toplumsal ve kültürel sorunsallar yönünden zengin bir dönemde, iflas halindeki bir toplumun kültürünün yüzeysel inkârıyla yetinmenin uzağında, yoğun bir yaratıma, anlamlılıkların, özellikle de yenilenmeleri aracılığıyla, şiddetli bir sorgulamasına koyulurlar. Dada'nın çıkış yeri olan Zürih'ten itibaren, hareket Batı dünyasının başkentlerine ulaşır. Zürih grubunun Alman katılımcıları Dada'yı, hâlâ savaşta olan bir Almanya'da Berlin'e, sonra, Ateşkes'in ardından, yıkılmış ve bölünmüş, hem devrimcilerin (terimin siyasi ve sıradan anlamıyla) kendileri, hem de baskı (askerlerin uyguladığı) tarafından çabucak gemlenen sayısız devrimci özlemlerle canlandırılmış bir ülkede, Hanover ve Köln'e ihraç ederler.

Savaştan korunmuş özgür kentler olan Barcelona ve New York'ta, sanatçılar ve dergiler de aynı şekilde Dada'ya katılırlar. Nihayet hareketi savaş sonrasının Paris'inde devam ettirecek olanlar, Zürih grubunun Fransız kültürüne kazanılmış üyeleri, özellikle de Tzara'dır. Hareket burada, sönmeden ve çeşitli eğilimler halinde dağılmadan önce (bu eğilimlerden bir tanesi gerçeküstücülükle karışacaktır) büyük bir gürültü koparır. Paris'teki başarısına koşut olarak, Dada, Weimar Bauhaus'unda olduğu kadar Hollanda'daki *De Stijl*, Budapeşte'deki *Ma* dergilerinde, Viyana'da biraraya gelmiş yapısalcı sanatçıların etkin çekirdeklerini de davasına kazanarak, uluslararası düzlemde ikinci bir atılım yaşar ve, özellikle kurucusunun yoğun faaliyeti nedeniyle, avangard çevrelerin tamamı üzerinde büyük bir etkide, bugüne kadar (yeni-avangardlara kadar: Cobra, Konumlanışçı Enternasyonal, Yeni Gerçekçiler, Fluxus) oğul veren bir etkide bulunur.

Sanatçılar ve yazarlar Dada etiketine katılırlar ve bundan böyle kültürel nesnelerin üretiminde bile, özellikle de tarihsel yönden belirlenmiş dillerin yapıları içinde doğrudan doğruya görünür olan yabancılaştırıcı süreçleri reddederler. Göstergebilimsel sistemleri bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer, ifadeyi koşullandıran dolayımları alaşağı ederler. Bundan böyle kadük hale gelen toplumsal bir yetkenin kuşatılmış eski biçimlerine, devinen, uçucu, tamamlanmamış yeni biçimler ikame ederler; *gelişim içindeki* her türlü biçimsel potansiyelin dikkate değer, ve mükemmellik idealizmine yeğlenesi olduğu düşünülür.

Söz konusu olan elbette kültürün yadsınmasıdır, çünkü kültür, sanatı (insanı) kendisine ait değil de bu özgürleşmenin devrimci olumlanması olan bir dile tâbi kılmaktadır: Dada'lar sanatı önceden ortaya konmuş bir anlamın zorlayıcılığından kurtarırlar. Malzemeyi (kabartmalar, kolajlar, nesne-heykeller), sözcüğü (serbest nesir, otomatik şiir), dili ve edebiyatı (afiş-şiirler, sesli, somut şiirler), ışığı (fotogramlar, soyut filmler), imleri (tipografi), kendi işleri olan görsel ve anlatısal kullanımla eskimiş "işlevsel" niteliğinden kurtardıkları tüm öğeleri, değerlendirilmesi, "eğilip bükülmesi"yle anlamı açınlayan yeni plastik ve sözel biçimler üretmek için serbest bırakırlar. Bu biçemsel yöntemler hiç görülmedik bir statüyü ve yeni çözümsel kıstasları belirler.

Anlamın üretilmesinde, daha önce yaşanmamış bir ters-yüz oluştur bu: malzeme, kültürün düzeni içinde önceden getirilmiş bir anlatıma tâbi kılınmamıştır. Resim (kolaj, birleştirme) öyküler anlatmaz artık, kendine özgü gerçekleşmesini sergiler. Dil uzlaşıya, anlatıcı gelişimine indirgenmiş değildir; kurucu öğeleri, ortaya koyabilecekleri güzellik ve gelişme için öne çıkartılmıştır. Yanı sıra, bu yeni özgürlüklerin kullanılışını büyük bir biçimsel beceri belirginleştirmektedir.

Yalnızca estetik temaşa ile yetinmeye yatkın olmayan Dada'lar, aynı zamanda tarihselci nitelikteki bir evrim şemasının içine yerleştirilmelerini de kabul etmezler; sanat kaygıları, kendilerininkinin modern olmasını temenni edecek kadar fazladır ve beri yanda Tzara, "Zayıf Aşk ve Acı Aşk Üzerine Manifesto"da, sanatın ölümüne ilişkin söylemin sıradanlaştırılması karşısında şu cevabı vermektedir: "Sanatın yok edilişi (her zaman yakın olan) düşünülüyor. Burada, bir sanat artı sanat arzu edilmektedir."

Nihayet, Dadacılar, savaş öncesinin de-

ğerlerine yapışıp kalmış bir kültürel *establishment* tarafından hoşnutsuzluk ve şaşkınlıkla algılanan çalışmalarını, eserlerini yalnızca estetik kaygılarla okumak isteyen her türlü girişimi önlemeye yönelik polemikçi manifestolarla birlikte yürütürler. Genellikle dönemin dergilerinde, ya da ince broşür ya da fasikül halinde yayımlanan bu bildirgelerin çoğu, o zamandan beri bir daha asla yeniden basılmamıştır. Bu manifestolarda, imza sahipleri yakıcı bir eleştirel kesinlik ve az bulunur bir kuramsal yerindeliği, farklılaşmayla, patavatsızlıkla, sarakayla birleştirirler, bunlar düşman bir çevreyle iletişimin yegâne mümkün biçimidir onların gözünde.

Dada mantığı, aşamalı-düzenleri, yalvaçları, geleceği reddeder. Buna karşılık kendiliğindenliği, "anın çılgınlığı" içinde her bireyin özgürlüğünü, "zarif sıçramayı", yaşamın özgürlüğünü ve çelişkilerini talep eder. Sanat alanında da, "güçlü, dosdoğru, kesin ve sonsuza kadar anlaşılmamış yapıtları"

Tahta, demir, taş ya da kalay öğelerden doğrudan doğruya oluşturulmuş, yeni ve kendiliğinden yapıtların yaratılması, kendi başına bir gerçeklik ve eski sanatsal biçimlerin doğrudan bir eleştirisi olan ekleştirmelere, heykellere ya da kolajlara götürür. O eski biçimler, Tzara'nın "1918 Dada Manifestosu"nda, "yüzyılları parçalayan ve kendi aralarında yok eden haydutların elleri arasına bırakılmış" olarak betimlediği bir dünyanın kültürüyle uzlaşma içindedirler.

Dada'nın tarihi birçok döneme ayrılabilir. Birinci evre, hareketin 1916-1917 yıllarındaki doğuşu, bağdaştırmacı, ütopyacı ve toplumsal bir evre olmuştur. Hugo Ball, Tristan Tzara, Arp, Avrupa'nın içinde yıkandığı o "Yeni zihniyet"e tanıklık eden bütün yapıcı güçleri biraraya getirmeye çalışırlar. Birkaç kübist ve fütürist, Zürih'teki *Cabaret Voltaire* ve *Dada*, Paris'teki *Sic* ve *Nord-Sud* dergilerine yazmaktadırlar. İlk *Dada* defterleri ayrıca yapıcı bir görü önermektedirler. Burada, "geleceğin katedralini inşa etmek"ten söz edilir. Ama çok geçmeden, İtalyan fütürist Boccioni'nin kübizmin geleceğin katedrali olduğunu bildiren olumlamasına, Piccabia'nın olumlaması karşılık verecektir: "Kübizm boktan bir katedraldir."

Nitekim, 1918 ile 1921 yılları arasındaki ikinci bir evre, Tzara'nın "1918 Dada Manifestosu"yla birlikte bir kopuşa işaret eder. Dada, Paris kübizmi ile İtalyan fütürizmini özümsedikten sonra, onların dümen suyunda yol almayı reddetmektedir. Dada bir "izm" değildir. Her türlü işlevselciliği, her türlü gelecek, gelişim fikrini, aynı şekilde, küreselleştirici her türlü siyasi projeyi reddeden Dada'lar, yaşam adına ve biçimsel özelliğini suçladıkları kurutucu modern sanat fikrine karşı, belirsize, rastlantıya, alaya, oyuna, çocukluğa, ilkelciliğe başvururlar. Tzara, 1925'te, bunu, "Anarşiye varana dek içtenlik" diye yorumlayacaktır.

Üçüncü evre birinciden doğar. Bir basit sanat kavramı, 1916-1917'de, Zürih'te, Arp ile birlikte doğmuştu. Öncelikle, verili bir tarihsel konumlanış içindeki kapanmışlığı kırmanın bir yolu, Batı'nın dilbilimsel boyunduruğunu bozmanın bir tarzı olan saf sözel ya da görsel jestler, ister 1921 tarihli "Basit Bir Sanat İçin Çağrı"da olsun, ister hecesel ya da kolay anlaşılır şiirde olsun, Dadacılar ve yapısalcılar tarafından paylaşılan kuramsal bildirgelerde bir devamlılık bulacaklardır.

Özerk bir tarzda yeniden tanımlanan, kendine özgü gerekirliklere iade edilen sanat, yeni bir kavramsal çağa yanaşmaktadır. Salt plastik ve biçimin varoluşsal düzeyi edebi anlatısal eğretilemenin ve resim-ötesi bagajın terk edilişini mühürler.

Dadacılar, bir kurgunun, bir kolajın ya da bir şiirin hazırlanmasına yol gösteren yöntemleri; bileştiricilerin kesikliliklerini, kopukluklarını ya da uyumlarını; kullanılan malzemelerin biçimini, rengini, yapısını ve yoğunluğunu apaçık ortaya koydukları zaman, "bakar"ı (Duchamp'ın deyimidir) ya da okuru da plastik ya da yazısal önermenin üretimine dahil ederek, yalnızca biçimsel yöntemleri belirgin hale getirmemekte, ama sanat ve yaşamdaki tutumlarının cüretkarlığını da yüceltmektedirler. İmgesel ya da simgesel anlamlılıklardan böylece kurtarılmış olan yapıt, yalnızca formları değil, yanı sıra devreye soktuğu dönüştürücü erkeyi de olumlamaktadır.

Dada'nın modellerin, ideolojilerin, kimlik/özdeşliklerin, davranışların yapılarını

bozması, bir yandan, -işbaşındaki dönüştürücü erkelerin, toplumsal bedenin dayattığı uzlaşımlar altında gizli kalmış ve bastırılmış erkelerin çiçeklenmesini bireye bırakarak- özgürleştirici bir nitelik gösterirken, oyuncu ve belirsiz tavrının sağlamlığına ilişkin bir doğrulamayı da, hattâ sanat alanında, yapısalcı sanatçılarla rastlaşmasında buluyordu; çünkü plastik dilde kesinlikli bir gelişmeden kaygı duyan bu sanatçılar, kendilerine özgü yollardan Dadacılarınkine çok yakın sonuçlara varıyorlardı.

Yaşama karşıt erk biçimlerinin ve sistemlerin yadsınması olan Dada, özgür ve yaratıcı, olumlu bir erkenin olabilirliğini, ve aynı şekilde, Hugo Ball'un açış bildirgesinin duyurduğu gibi, "bağımsızlıklarını yalnızca kullanmayı değil, ama aynı zamanda da kanıtlamayı [düşünen] birkaç genç adam" kendilerini ona hasrettiklerinde, sanatın mutlak üstünlüğünü de hemen hemen birkaç yıl içinde olumlayacaktı.

Marc Dachy

Devrim. XVII. yüzyıldan itibaren tarih ve siyaset alanına uyarlanan "devrim" sözcüğü, astronominin sözdağarcığından alınmadır. Dönemsel olarak başlangıç noktalarına geri dönen yıldızların dönemsel devinimini çağrıştırır. Yeni kullanımı, büyük devletlerin yükseliş ve çöküşlerini açıklamayı ve bu evrime yol açan ya da bu evrimi çabuklaştıran toplumsal bunalımları anlamayı hedefliyordu. Dolayısıyla, "devrim" teriminin, en başından beri, tarihin gelişimini yöneten yasalar fikriyle birleştirilmiş olduğu söylenebilir.

XV. yüzyıldan itibaren birbirini izleyen çok sayıdaki içsavaşlar (Din savaşları, köylü ayaklanmaları, Fronde, vb.), devrim ve kolektif şiddetin birlikte düşünülmesine katkıda bulunurlar. Ama asıl, XVI. yüzyıl İngiltere'sinde, bağımsızlık mücadelesi veren Amerika'da ve 1789 Fransa'sındaki halk hareketleri, devrimin hemen hemen nihai tanımının yerleşmesini sağlayacaklardır. Devrim, bundan sonra, çıkarları birbirine karşıt olan toplumsal gruplar arasında, çoğu zaman kitlesel bir mücadeleyle elde edilen bir büyük değişim olarak düşünülmüştür; devlet erkinin, çatışan güçlerden biri tarafından fethi, toplumsal yapılarda bir dizi dönüşüme ve böylece yeni bir dönemin başlangıcına imkân verir.

Bu sözcüğün anlamının kesinleşmesinin kaynağındaki olayların önemi, terimin genelleşmiş kullanımının başlangıç noktasında yer alır: "devrim", yavaş yavaş topluma ilişkin söylemdeki başlıca imleyenlerinden biri haline gelir. Belli bir alanda ortaya çıkmış olan kopuşları, nitel değişiklikleri göstermek üzere kullanılır. Bir "sanayi devrimi"nden, bir "kültür devrimi"nden, vb. işte bu bağlamda söz edilecektir. Bununla birlikte, sözcüğün kapsamını vurgulayan bu çokanlamlılık, "devrim"in ilk önce siyaseti ilgilendirdiğini unutturmamalıdır. XIX. ve XX. yüzyıllarda, işçi hareketinin gelişmesi ve buna bağlı olarak marksizmin etkisi, "devrim"in sıkı sıkıya "toplumsal"a ve "sosyalizm"e bağlanmasına katkıda bulunur. 1917 Ekim'indeki Rus devriminin başarısı, ve, Stalin'ciliğe rağmen Sovyetler Birliği ile kampının mevcudiyeti, devrimin olabilirliğini göstermektedir -bu da, birçoklarının, devrimin güncelliği olarak ifade ettikleri şeydir.

Devrim işte burada ütopyacıl bir boyut kazanır. Nitekim, son aşamasında komünizme, sınıfsız topluma ulaşacağı varsayılan bir sürecin esas içeriğinin tanımlanmasıyla artık hiçbir şekilde uğraşılmaz. Devrimin, bütün kısmi mücadelelere anlamını veren niteliksel boyutu vurgulanır. Bir bakıma, ortaya çıktığında geçmişi, şimdiyi ve geleceği tek bir edimde birleştirmek suretiyle sıradan zamansallığı değişime uğratacak bir kurtarıcı an söz konusudur. Burada henüz hâlâ yeterince incelenmemiş bir fenomenle karşılaşılır: örgütlerin işleyişi içinde, bilinçaltı özlemlerin ve bunların yansımalarının siyasi girişimler üzerindeki rolü. Uygulamada, devrim yandaşları, konjonktürün akılcı çözümlemelerini, yenileştirici kopuş anını er ya da geç ve ister istemez getirecek olan tarihin mantığına olan inançla birlikte yaşarlar.

Bilinçaltı temennilerin, devrimcilerin eyleminde içerilmiş olan mevcudiyeti, geleceğin öncellenmesi örneğindeki gibi, bütün somut ütopyalarda, militanların olağan davranışlarını etkileyerek onların kurulu düzene uymalarını engelleyen olumlu so-

nuçlara yol açabilir. Ama, çoğu kez (insanın "her zaman" diyesi geliyor) iktidar sorunu, problemin verilerini karıştırır. Kolektif belleğin geçmişin devrimlerinden anımsadığı şey, öncelikle, devleti ele geçirmenin anahtar rolüdür. Bolşevik deneme ve bunun Lenin ve Troçki tarafından kuramlaştırılması, bu momenti ayrıcalıklı hale getirir. Bunun önemini hiç kimse yadsıyamaz, ama o moment tek kararlaştırıcı, devrim sürecinin yegâne –ya da hemen hemen yegâne– belirleyicisi olarak düşünüldükte, aşılması amaçlanan kapitalist toplumlardaki merkezî iktidarın işleyiş modellerini yeniden üretme tehlikesiyle karşılaşılır. Kurtuluşun şafağını doğrudan önceleyen "büyük akşam" mitosu, aslında baskının ve sömürünün güvencesi olan aşamalı bir toplumsal düzenin korunmasındaki iktidar münasebetlerinin etkinliği üzerinde yetersiz bir düşünümü göstermektedir. Toplumsal devrim kavramı, yüzyılların bize devretmiş olduğu şekliyle, işte bu bağlamda, gerçekçi olmayan ütopyadan kaynaklanır.

Devrim üzerindeki düşünüm yalnızca toplumu dönüştürmek isteyenleri ilgilendirmemektedir. Sözcüğün, yukarıda işaret edilen değişik kullanımlarının da kanıtladığı üzere genel bir kapsama sahiptir. Ama sözcüğün kullanılış biçimine iyi bir şekilde hakim olmak için, geçmişin devrimci deneylerindeki görüyü de azami ölçüde aydınlatmak zorunludur. Bunların her biri, devlet erkindeki bir değişikliğe yol açmazdan önce, mevcut düzenin meşruiyetinin güvencesi olan uzlaşımın temellendiği biçimsel değerlerde yaşanan bir bunalımın damgasını taşımışlardır. Böylece yaratılmış olan boşluk, toplumun o ana kadar siyasal düzlemde küçümsenmiş olan geniş katmanlarını, özerkliklerini elde ederek eyleme geçmeye yöneltmiştir. Ve devrim fikrine anlamını veren şey de o özerkliğin yaygınlığı, süresi ve genişletilmesidir.

Her türlü şıkta, devrim, işbu düzeyde demokrasinin derinleştirilmesi haline gelebilir ve somut bir ütopyanın boyutlarıyla buluşabilir.

Denis Berger

Devrimci bayram. Robespierre, II. yılın Floréal ayında (1794 Mayıs başı), Convention Meclisi'nin huzurunda Devrim'in geleceğinin bir "ulusal bayram sistemi"nin kurulmasından geçtiğini savunurken özellikle iki nokta üzerinde durur: bu bayramlar, aynı bir devinimle, "kardeşlik" bağlarını sıkılaştıracak, ve zorunlu bir "yeniden doğuş"a katkıda bulunacaklardır. Bayram, hemen uzanılabilecek bir devrimci ideale doğru ifadesini kazandıracaktır. Devrimin ütopya olmaktan çıktığını değil, ama edim halindeki ütopyaya dönüştüğünü, en sonunda, siyasi ve toplumsal bedenin ortasında, kendi yerine yerleşmiş ütopya haline geldiğini gösterecektir. Bu, devrimci süreç içindeki bayram anının 1794'te Robespierre'le, ama aynı zamanda –ve onları Robespierre'den ayıran uçurum ne kadar derin olursa olsun– 1790'da Cabanis ya da 1797'de La Révellière'le kazandığı önemi göstermektedir. Bu, aynı şekilde, Fransız Devrimi tarihinin, bayramlarının tarihi içinde de okunabileceğini göstermektedir: Federasyon bayramı (14 Temmuz 1790), Özgürlük bayramı (15 Nisan 1792), Cumhuriyetin Birlik ve Bölünmezliği bayramı (10 Ağustos 1793), En Yüce Varlık bayramı (20 Prairial yıl II - 8 Haziran 1794), Directoire yönetiminin ahlâk bayramları üçlüsü (Gençlik bayramı, 10 Germinal; Evliler bayramı, 10 Floréal; Yaşlılık bayramı, 10 Fructidor)... Devrim bayramının bütün bu çeşitlemeleri, Devrim süreci içinde kimi zaman sert yön değiştirmelerden kaynaklansa da, isimlerinin yeterince vurguladığı üzere burada söz konusu olan şey her zaman ilke olarak sivil örgütlenmedir, ve beri yanda bu bayramların tarihlenişi, onları, zamanın yeniden inşasına ilişkin çok geniş bir girişimin içine yerleştirmektedir: eski takvimin yıkıntıları üzerinde atılsal bir zamanın kurulması; unutulmayacak bir geçmişin kutlanması, toplumsal bağın şimdiki zaman içinde ifadesi ve geleceğe doğru atılım; çünkü yeniden canlandıran bayram ile eğitici bayram aynı şey, bir sonsuzluk formunun bizatihi şekillenmesi olmaktadır. Champ-de-Mars'ta, Tuileries'de, Paris sokaklarında, bütün Fransa'da, kortejler ve toplaşmalar, istençlerin tastamam birliğini temsil etmektedir (ya da olumlamaktadır, ya da düşlemektedir).

Michel Vovelle tarafından toplanmış (1986) yüzlerce imge, bir bayram dilini çözmekte yardımcı olmaktadır –Vatan için mihraplar dikilmesi, özgürlük ağaçlarının dikimi, iyi düzenlenmiş resmî geçitler ya da gemi azıya almış "farandol" dansları, ittifaklar ve antlar. Bayramın işlevi, bakışımlı aynaların yaptığı gibi, Devrim'in bizatihi görüntüsünü sunmaktır.

Elbette, 1789-1799 arasındaki on yıl boyunca tasarlanmış ve uygulanmış pek çok proje, istikrarlı ve kalıcı bir bayram modeli getirmemektedir. Bunlar daha çok, şu ya da bu ölçüde inandırıcı girişimlerin karmakarışık bütününe götürürler. Coşku ve sıkıntı arasındaki, kimi zaman taslak doğaçlama ile kimi zaman ölümcül bir dakiklik arasındaki dengeyi bulabilmek özellikle zordur (Mona Ozouf, 1976). Çünkü, devrimci hareketin imgesini taşıyan bayram, iki kutup arasında gidip gelmektedir: uyuşmanın, yürek ve zihin birliğinin başat işareti olarak aynı zamanda da gelenek ve alışkanlıkların kaosunu sahiplenmekte, ve düzensizliği, itirazı, yıkıcılığı kucaklamaktadır. Bayram, gelip geçici oldukta, Devrim'i kökleştirmekte başarısız kalacaktır; kurumsallaştırıldığı zaman Devrim'i soluksuz bırakma tehlikesi taşıyacaktır.

Bununla birlikte, Bronislaw Baczko'nun genel olarak ütopyalar konusunda formülleştirdiği açıklama –"[Ütopyaların] bayrama dönük bir yönelimleri vardır, onlar bayrama tutkundurlar" (1971)– Devrim'e uygulanabilir, aynı zamanda da devrimci anın daha uzun vadeli bir devinimin içinde kayıtlı olduğu konusunda bizi ikna eder. Dinî modelle ipleri kopartmakta sabırsızlanan, ama bunu tastamam başaramayan devrimciler, esinlerini bayramın o zengin humuslu toprağından alırlar. Ayrıca onlar Rousseau'nun da dikkatli okurlarıdır, Jean Starobinski'nin özenle incelemiş olduğu (1971) o "şeffaflık yortusu"na, tıpkı Rousseau gibi açtırlar: "Bir meydanın ortasına çiçeklerle taçlandırılmış bir direk dikin, halkı oraya toplayın, ve işte size bir bayram" der Rousseau (*Lettre à d'Alembert sur les spectacles/Gösteriler Konusunda d'Alembert'e Mektup*, 1758). Ve ütopyacıl kurucu metinlerde daha önceden formülleştirilmiş olan sorgulamaları kendi tarzlarında, benimserler. Nitekim (mümkün olan pek çok örnek arasından) bayramlar, More'un ya da Campanella'nın eserlerinde esasen bir atıf zamanını saptamaktadırlar: "ilkbayram" ve "sonbayram", *Ütopya*'da (1516), ayın ve yılın birinci ve sonuncu günlerinde yer almaktadır; *Güneş Sitesi*'nde (1602'den itibaren), dört büyük bayram "Güneş Koç, Yengeç, Terazi ve Oğlak burçlarına girdiği zaman başlar"

Ardından, sıra, 1789 ve daha sonraki yılların, özellikle de Fransa'da, tarih duygusu ve Devrim'in anısıyla –model, ya da kısa olarak, ya da her ikisi birden– yaşanan bir XIX. yüzyılda bayrama ilişkin ütopyacıl düşünce ve pratikleri beslenmesine gelir. II. Cumhuriyet'in 1848 baharındaki büyük yurttaş bayramları (nisanda Kardeşlik bayramı, mayısta Uyuşum bayramı) devrimci geçmişi, şimdiyi ve geleceği, hiçbir ütopyacıl yanı bulunmayan bir süreklilik halinde ezmeksizin birbirine bağlamayı hedefler. Ama bayramın içinden fışkırdığı ütopyacıl düşünceler, aynı zamanda da, devrimci deneyime yönelik kısmen eleştirel bir bakıştan kaynaklanmışlardır. İşte bununla ilgili birkaç belirteç: Auguste Comte'un *Catéchisme positiviste*'inde [*Pozitivist Din Dersi*] (1852)], yılın her günü ve dönemsel bir tarzda kamusal tapınç olarak düzenlenmiş bayram; ya da Charles Fourier'nin yapıtında, her zaman mümkün, duyulur ve yaygın olarak, düzenin ve düzensizliğin birbirine karıştığı, serpiştirilmiş bayram... öyle ki, Fourier ile birlikte (Henri Desroche'un bir kitabının güzel başlığıyla söylersek) bir "bayramcıl toplum"un çizgileri belirmektedir.

Thomas Bouchet

Devrimci ütopyacıl kurgular. Fransız Devrimi'ne ilişkin romansı edebiyat fazlaca bilinmemektedir. Bununla birlikte, o dönemin devrimci bunalımı içinde, pek çok siyasi yergide, ütopya ülkelerini betimlemek üzere romanın yöntemlerine başvurulmuştur. İmgesel ya da uzak yörelerin seçilmesi, yazarlarının gözünde, Devrim ya da edimcilerinden bazıları konusundaki eleştirileri etkili ve öğretici bir tarzda formülleştirmeye imkân vermektedir. *Education d'Admète*'in [*Admète'in Eğitimi*] anonim yazarı, "bir örtü-

nün altına gizlenmiş olan hakikatin daha az sert ve daha sivri göründüğü" iddiasındadır. Geleceğin kralının, ileride üstleneceği role hazırlandığı bir eğitimden geçtiği bir dünyayı betimlerken, Fransa'ya yönelik eleştirisine imkân veren ideal bir konumlanışı sergilemektedir. *Nitona Franka*'nın (yıl V) aynı şekilde anonim yazarı, o çağın Fransa'sına benzeyen ve o dönem okurunun tanımakta hiç zorlanmayacağı bir dünya betimler. Nitekim, "çevirmen" önsözünde şu açıklamayı yapmaktadır: "Eğer bu öyküyü verimli olacak şekilde okumak isterseniz, onu sizin öykünüzle yakınlaştırmak suretiyle, saydam bir örtüyü kaldırın: vurucu bir tezat sizi şaşırtacaktır". Yergici ve eleştirel yorumlarla betimlenmiş bu imgesel ama Fransa'nın benzeri olan ülkelerde, okuru eğlendirecek bir şeyler vardır. Bu metinler, gerçek dünyayla kıyaslanabilen, ama alaya ve gülmeceye imkân vermek için yeterince farklı, ideal bir dünya resmi çizdikleri için ütopyacıldırlar.

Daha başka yapıtlar, ütopyacıl boyutun daha duyulur olduğu ideal bir dünyayı buyur etmek üzere Fransa'dan uzaklaşırlar. Moutonnet de Clairfons, *le Véritable Philantrope ou l'Ile de la philantropie* [*Gerçek İnsanseverler ya da İnsanseverlik Adası*] isimli kitabında (Philadelphie, 1790), kahramanının deniz kazasından sonra çıktığı düşsel güzellikteki bir adayı sergiler. Ada sakinlerinden biri kazazedeye örflerini ve siyasi düzenlerini anlatır: "Neyimiz var, neyimiz yoksa ortaktır; varsıllıklarımız eşittir: erdemde hiçbirimiz ötekinden farklı değiliz; kimseye tanınmış onursal ayrıcalık bulunmaz. Bu rejim, aç ve doyumsuz yürekleri sağaltmak, zaptedilmez tutkuları söndürmek ve israfın doğurduğu her türlü düşkünlükleri yok etmek için en güçlü olan rejimdir." Bu ütopya, o çağın Fransa'sıyla doğrudan bir kıyaslamaya yönlendirmez, ama, besbelli ki, dönemin okurları tam da Fransa için bir anayasadan söz edildiği bir sırada, bu adada, ideal bir siyasi sistem, sağlam ve cumhuriyetçi bir anayasayla donatılmış imgesel bir ülke görebilmektedirler. Nitekim, kendi ülkesi istikrarsız bir devrim döneminden geçmekteyken başka ülkelerin siyasi rejimlerini ve güncel gerçeklerini incelemek doğaldır. Kurguda, okurların çoğu için uzak ve bilinmeyen bir ülkenin anıştırılması onu zorunlu bir şekilde imgesel kılmakta, ve belirleyici çizgilerini dönüştürmektedir.

Devrim döneminin yazarları, kendi ülkelerindeki bir değişime çağrıda bulunmak üzere en sonunda bir Altın çağı düşündürtebileceklerdir. A. T. de Rochefort, *Adraste et Nancy V. Y.* isimli kitabında, Amerikan bağımsızlık savaşı sırasında bir Fransız subayın öyküsünü anlatır. Adraste, sevdiği kadının yaşadığı köyü betimlerken, erkek kardeşine şunları yazmaktadır: "Konukseverlik onlar için kutsal bir görevdir; yararlı olmak ve bizi hoşnut etmek için her şeyi seferber etmek onların en zorunlu ihtiyaçlarıymış gibi görünüyor. Şairlerimizin, anısını her gün dile getirmekten hoşlandıkları onca övülen Altın çağ, burada olanca sadeliği içinde duruyor." Nitekim, devrim döneminin bu Fransız yazarları, evrim geçirmekte olan bir dünyanın bilincindedirler; tarihin kritik bir anında, devrimci hareketin sonunda siyasi, ahlâki ve toplumsal gerçekliği etkilemeyi umarak, ütopyacıl gerçeklikleri dile getiren kurgular ifşa ederler.

Malcolm Cook

Diderot (Denis; 1713-1784). Diderot'da, Leibniz, Montesquieu, Voltaire ya da Rousseau'da olduğu gibi, ister More ister *Histoire des Sevarambes* [*Sevarambe'ların Öyküsü*] söz konusu olsun, klasik ütopyaların belli başlı metinleri ve bunların ortaya attıkları sorunsallarla bir yakınlık ya da ilişki, hattâ Cyrano'nun –hovarda ve kimi zaman *Rêve d'Alembert*'e [*D'Alembert'in Düşü*] yakın bir kişilik– dünyalarındaki hiçe sayıcı imgesele yönelik doğrudan bir ilgi yoktur. Ünlü *Pornographe*'a ilişkin, son derece sıradan bir özet kaleme almışsa da, XVIII. yüzyıl Fransa'sındaki bir "ütopyacıl" akımın edebi tezahürlerine –Mercier'nin *Yıl 2440*'ü, ya da Rétif de La Bretonne'un "Graphes"ı– en ufak bir dikkat yöneltmez. Ama yine de Babeuf, kendisini ölüme gönderecek olan mahkeme karşısında savunmasını yaparken, "ütopyacıl" (Mannheim'ın kullandığı gibi, geniş anlamıyla) bir Diderot'ya gönderme yaparak, o dönemde sıklıkla karşılaşıldığı üzere, Morelly'nin *Code de la nature*'ünü

[*Doğanın Kanunnamesi*] ona atfeder. Bu ne ölçüde doğru ya da mümkündür? Holbach'ın *Système de la nature* [*Doğanın Sistemi*] (1770) isimli kitabının genel sonucunu "Kısaltılmış Doğa Kanunnamesi" başlığı altında Diderot'nun yazmış olması bugün bile muhtemel görülmektedir. Ve düşmanları onu, önce, *Supplément au voyage de Bougainville*'in [*Bougainville'in Gezesine Ek*] yazarı olarak suçlarlar; oysa Diderot, bu skandal yaratan metni, sadece abonelerine ulaştırılan *Correspondance littéraire*'e verebilmiş bile değildi: metin 1796'da yayımlandığında, yazarının bir "baldırı-çıplaklık öğretmeni" ve "kadınlar komünizmi"nin sinsi bir havarisi olduğu düşünüldü.

Eğer bu felsefi söyleşim, aceleci bir düşünceler tarihi açısından, "iyi yabanıl mitosu"nun cüretkâr bir uzantısı olarak görülebilecek olan şeyi yerine getirir gibi görünmeseydi, yalnızca bu başlangıç noktası, kendi başına önem taşımakla birlikte, bugün belki de Diderot "ve" ütopya üzerine bir düşünümü doğrulayamazdı. İyi yabanıl mitosu bir ada dünyasında dile gelen bir idealdir; burada, sanki kendiliğinden bir şekilde ve esas itibariyle ensest yasağından bile habersiz bir cinsel "özgürlüğe", ve buna bağlı olarak her türlü mülkiyetçi uygulama ya da yasanın dışlanmasında somutlaşan mutlu bir uyum hüküm sürecektir; Diderot'ya göre, gerek toplumda, gerek bizim kendi içimizdeki üç "kanunnamenin", yani doğanın yasalarının, sivil yasaların ve dinî yasaların kaçınılmaz ve sonu gelmez çatışmacılığının berisindeki bir dünyadır bu ve fikir, olanca genişliği içinde ilk kez bu söyleşimde formülleştirilmiştir. Burada, siyasetin, ütopyacıl düşüncenin ayrılmaz öğeleri olan iyicil toplumsallık, özdüzenleme ve durmadan yinelenen doyum içinde düpedüz emildiği bir gerçektir.

Bunlarla yetinemeyiz. Başlangıç noktası, "Yeni Khythira"yı, yani Tahiti'yi yeniden keşfetmiş değerli asker, yetenekli matematikçi, hoşsohbet "filozof" ve oldukça hovarda kusursuz bir Aydınlanma çağı adamının gezilerini anlattığı kitabının IX. ve X. bölümleridir. Diderot, *Correspondance littéraire* için hazırlamış olduğu bir özetten yola çıkarak, Bougainville'in anlatısını bilinçli bir şekilde çarpıtmış, idealleştirmiştir. Ama sakınımlı olmak gerekir: burada, "Tahiti'nin sesi"ni önce bizim kendi dünyamızın eleştirisi olarak idilin anlayışı içinde değil de *Anılar*'ındaki La Hontan gibi kullanmakla kalmaz, ayrıca "ütopya"sının geçici bir kurgu olduğunu bizzat bildir ve, bu arada, mutlu, adasal uyumun olabilirliğini, *pes perdede*, şüphe konusu yapar. O durumda, bu kuramsal kurgu nesnesini gerçekten anlamaya imkân veren şeyi ve bizim dünyamızla dolaylı münasebetlerini dikkate almamak mümkün değildir.

Her şeyden önce, bu ideal dünyanın içsel özelliklerine ve, dikkatli bir okurun gözünden kaçmayacağı üzere o dünya ile aramıza Diderot tarafından bilerek yerleştirilmiş olan zorunlu mesafeye değinelim. Doğrudan betimlenmeyen, ama Bougainville'in beraberinde Paris'e getireceği Tahitili Oru tarafından güya rahibe açıklanan "ütopya", uzun bir söyleşimin parçalarından yalnızca birini oluşturmaktadır; ilkesi gerçekten de bu ütopyanın ve ortaya attığı çözümsüz problemlerin eleştirel incelenmesi olan bir söyleşimin içinde aktarılan bir söyleşimdir. İki noktaya değinmekle yetineceğiz. Tahiti'nin anıştırılması, tuhaf bir şekilde, bu ada cennetin mübadelenin, mülkiyetin ve sömürgeci tecavüzün (frengi lekesinin simgesel işareti altında) dünyası içindeki kaçınılmaz çöküşünü öngören bir ihtiyarın konuşmasının "aktarılmasıyla" başlar –bu da belli bir şekilde Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Konuşma*'sındaki 9 numaralı dipnotla buluşur ve *İki Hindistan'ın Tarihi*'nde yer alan bazı metinlerle ilişki içinde okunmak gerekir, beri yanda, daha başka müdahalelerinde, Diderot'nun yabanıl mutluluk kavramı konusunda son derece eleştirel olduğunun da altı çizilmelidir. Öte yandan Diderot, türün yararınınkinden başkaca bir kolektif toplum ahlâkı kabul etmez. Eğer Tahiti toplumu, çoğu zaman (uygulamada, ama kurallar düzleminde değil) yalnızca başat ensestten (ana/oğul) kaçınan mutlu bir cinsel özgürlüğü hiçbir engel olmaksızın uygulamayı başarıyorsa, ister istemez "erekleşmesi" gerekir –ve bu, hem bütün çağdaşlarına ortak olan nüfuscu eski ilke örneğinde, hem de alaycı "çiftleşin ve çoğalın" düsturunda dile

gelecektir: en çok sayıda ve en güzel çocukları yapmak için, sonuçta seçim yapmak gerekir.

Bir başka düzeyde, *Supplément*'ın Diderot'nun yapıtı içindeki dolaysız bağlamını bilenler için başka bir erimde görünen şey vardır. Bu "deneyci" söyleşim, *Supplément*'ın ilk düzenlenişinden bir yıl sonra, 1772'de yazılmış bir öyküyle belirtik ve sıkı bir münasebet içindedir (iki yapıtın da başı ve sonu uyuşur). *Mme de La Carlière*, cinsel sadakate ilişkin ahlâkçı bir fikrin trajik sonuçlarını anlatmakta, ve söyleşimin alt-başlığının önemine ayrı bir ışık tutmaktadır. Bu alt-başlık şöyledir: "Hiçbir Ahlâki Fikir İçermeyen Fizik Edimlere Ahlâki Fikirler Atfetmenin Sakıncasına Dair". Diderot'da her zaman görüldüğü üzere, burada da çoğaltılmış perspektifler söz konusudur. *Supplément*'ın zengin bir yapıt olmasının nedeni, belli başlı bölümleriyle ilişki halinde ve A ile B arasında söyleşimlendirilmiş giriş ve çıkışlarının çok sayıda olması, ve "yabanıl" dünyaya duyulan sıla özlemi (imkânsız bir özlem) ile, toplumsal âlemin baskılarından ayrılmakla, yasalara geçici itaatle, adasal erince inanmanın imkânsızlığıyla, içimizdeki mutlu ve kökensel atılımın kaçınılmaz yitimiyle kazanılmış "doğal" bir denge arasındaki münasebetlerin ince ince dokunmuş olmasıdır. Eğer "ütopya" varsa, burada ideolojisi olmaksızın hem Mannheim'ın verdiği anlamda, ama hem de marksist anlamda vardır ve, *Mme de La Clarière*'in gösterdiği gibi bize dolaysız bir şekilde yakın olduğu kadar da onulmaz bir şekilde uzakta kalmaktadır.

Böylece Diderot'nun "ütopya zihniyeti"ne hangi bağlamda büsbütün yabancı olmadığı görülebilmektedir. Onunla arasına koyduğu eleştirel mesafe, yüreği bir bakıma Thélème ve Fourier arasında bölünmüş olabilirse de, çok zengin bir anlama sahiptir. Düzenden –kurallaştırılmış ve yönetilmiş olandan– kaynaklanan her şeye meydan okur: "Düzen getirmek isteyen kişiden kendinizi sakınun; düzenlemek, her zaman başkalarını rahatsız ederek kendini başkalarının efendisi kılmaktır." Bu, *Supplément*'daki en güzel formüldür. 1774'te, II. Katherina'na indindeki "danışman" olarak yaptığı Rusya yolculuğunda, onu bir süre için bir *tabula rasa*'dan itibaren bütünüyle hazırlanmış ve egemen olunmuş bir toplum fikrinin çekimine kapılmış görürüz; ama bu, en başta, Fransa gibi, tarih tarafından biçimlendirilmiş ve karmaşıklaştırılmış bir toplumda yeniyi yapmanın imkânsızlığı olduğuna inandığı şeye karşı çıkışının sonucudur, ayrılmış ve yeniden canlandırılmış sömürgenin, muhtemelen "ütopyacıl" mitosuna belli ölçüde katılan Amerikalı ayaklanmacılara beslediği coşku da, aynı şekilde buradan kaynaklanmaktadır. Ama, Diderot'nun II. Katherina'ya önerdiği şey –birinci dolayım, bir sonraki kuşakta içinden yönetici ve denetleyici seçkinlerin çıkacağı, üretici ve tacirlerden kurulu bir "tiers-état"nın [orta sınıf] oluşumuna çalışmak– çok daha başka bir şeydir...Ne var ki, karşı kutupta, düşlerin ve arzuların kutbunda, yine de ideal ve kardeş bir topluluğun nostaljisi vardır ve bu, mektuplarında zaman zaman yarı eğlenceli bir kipte gündeme gelir: "Lampedusa'ya gideceğiz" –bir Akdeniz adası, Arkadya, bir parça Altın çağ, bir parça bolluk ülkesi, bir ansiklopediciye uygun düşmeyeceği üzere, yeni Atlantis'ten çok daha azına sahip bir diyar. Aslında bu, her türlü bağlarından kurtulmuş entelektüel bir toplumun temel figürü olan *daire* idealinin uzantısı (ya da bir parça Rabelais'gil bir sapması) ve felsefi "philia"nın [dostun] daha fazla devreye sokulmasının imgesel bir kipi olmaktadır. Daire, içinde Mlle Lespinasse'in "salon"unun yer alabileceği paradigmadır, Grandval'de, Holbach'ın evinde toplanan topluluktur, ama aynı zamanda da Sade'in "Suçun dostları derneği"dir, ve neden olmasın, Bavyera'daki bazı Aydınlanmış gruplardır... XVIII. yüzyılda ütopyayla münasebette söz konusu olan şey, dostlar, seçilmişler ve kabul edilmişler arasındaki başka münasebetlerle bağdaştırılabilir olan düş ve uygulama, "evrensel"in çağından ve tarih içindeki siyasi gerçekleşmesinden önce, Hegel'in söylediği gibi, mutluluğun yeri değildir.

Georges Benrekassa

Dünyasallaşma. Dünyasallaşma ütopya taşıyıcı bir kavram mıdır? "Ekonomik dehşet" konusundaki güncel tartışmalar bu soruyu

olumlu yanıtlamaya el vermiyor. Oysa, tarihî bir bakış açısından, ütopya, dünyasallaşma için inanca yerine geçen evrenselci savların formülleştirilmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Çoğu zaman, aklın yasalarına boyun eğen ideal bir toplumun arıştırılması olan ütopya, evrensel bir erime sahiptir. Yerel tikelliklere aşkın bir akılcılık adına, mevcut kurumları mesafeli bir duruşla çözümlemeye imkân tanımak gibi bir iddia taşımaz mı? "Hiçbir yerde" konumlanmış olan ütopya aynı zamanda da her yere uyarlanabilir türdendir.

Modern çağın bazı dinî mezheplerini ütopya olarak düşünmemek koşuluyla, evrenselliğin belirtik bir şekilde ütopyacıl söylem tarafından savunulan bir boyut halini alması için XVIII. yüzyılın sonunu beklemek gerekir. Bu savunu, ütopyanın derinliklerinde ortaya çıkan bir büyük değişimle çağdaştır. Thomas More ya da Francis Bacon gibi yazarlar tarafından temsil edilen bir yazınsal türden, Saint-Simon'culuk, Fourier'cilik ya da Owen'cılık gibi, kehanetçi bir söylem ile onu gerçekleştirmeyi hedefleyen bir dizi toplumsal pratiği eklemleyen hareketlere geçilir. Genellikle ütopyacıl sosyalizmler olarak nitelenen bu hareketler, getireceği uyumla mevcut toplumun anarşik ortamına kıyasla bir kontrast oluşturacak yeni bir düzen yerleştirmeyi amaçlarlar. Böyle bir düzen evrensel olmak iddiasındadır. Saint-Simon'cular, insanlığı "evrensel ortaklığa" doğru götürecek iletişim yollarıyla bölmelere ayrılmış bir gezegen hayal ederlerken, Fourier'ciler ve Owen'cılar, bu gezegeni, muazzam bir örgünün düğümleri gibi birbirleriyle ilişkiye girmiş toplulukların yaşayacağı yer olarak düşlerler.

1830'lu yılların başında, Saint-Simon'cular, Dünyayı "insanın evi" haline getirmek üzere baştan sona yeniden düzenlemeyi tasarlarlar. Bu perspektif doğrultusunda, anakaralar ölçeğinde yaygın demir yolları gibi ulaşım sistemlerinden, ya da Süveyş kanalı gibi uluslararası yönelim taşıyan altyapılardan yana tavır alırlar. XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki teknolojik evrim, ulusal demiryolu hatlarının birbirine bağlanmasıyla, Süveyş ve Panama berzahlarının açılmasıyla, Atlantik aşırı ilk telgraf bağlantılarının kurulmasıyla onlara hak verir görünmektedir. Dünya ticaretinin gelişimi de aynı doğrultuda yer almaktadır. Ekonominin çeşitli alanlarının bütünüyle uluslararası nitelik kazanması, dünyasallaşmamızın başlangıcına işaret etmektedir.

XIX. yüzyıldaki uluslararasılaşma, bazıları ütopyacıl söylem ve uygulamalarla temas halinde oluşan cömert fikirler ile maddi çıkarların karmaşık birlikteliğinin damgasını taşır. 1860 yılında İngiltere'yle imzalanan serbest-mübadele antlaşmasının yaratıcılarından birinin eski Saint-Simon'cu Michel Chevalier olması rastlantı değildir. Mâli stratejiler çoğu kez sahnenin önünde yer alsalar da, dünyasallaşmanın, kültürlerin melezleşmesi ve enformasyonun serbest dolaşımıyla canlandırılmış bir gezegene ilişkin ütopyacıl düşe borçlu olduğu şeyler vardır. Dünyasallaşmanın simgesel teknolojilerinden birini oluşturan İnternet, 1960-1970 yıllarında, Amerikan alternatif hareketi içinde geliştirilen düşünümlerin mirasçısı olarak belirir.

Bu idealist kanal, ya da yol açtığı söylemlerin bazıları, dünyasallaşmayı bir ütopya formu içinde özümsemek için yeterli midir? Bu sorunun cevabı açık olmaktan uzaktır. Çünkü ütopya hemen her zaman varolanla arasındaki açıkla, radikal bir şekilde farklı olan bir konumlanışı düşünmeye imkân veren bir mesafeli duruşun sonucu olarak oluşmuştur. Oysa, aşama aşama tüm farklılıkları yok eden bir dünyasallaşmanın tehdit ettiği şey, o açıklığın, o mesafenin olabilirliği değil midir? Hattâ, çoğu kez bir gelişme olarak gösterilen bu fenomenin, aslında aynı gelişme içinde bir fren oluşturup oluşturmadığı bile sorulabilir. Canlıyla kurulacak bir arıştırma burada hemen akla geliyor. Antropolog Ian Tattersall, *İnsanın Yüze Çıkışı. İnsanın Birliği Üzerine Bir Deneme* başlığını taşıyan kitabında, insanın çoğalarak yeryüzünü doldurmasının çok uzun zamandan beri gösterdiği küresel niteliğin *Homo sapiens*'in alt-türler oluşturmasını engellediği gibi, ayrı ırkların oluşumunu daha da fazla engellediğine işaret etmektedir; bu alt-tür ve ırklar, ancak bir alt-topluluk yeterince uzun bir süre tecrit olduğu zaman ortaya çıkarak özgün niteliklerin kendilerini olumlamasına

imkân verirler. Dünyasallaşma, kültürleri birbiriyle karıştırmak suretiyle kültürel farklılaşma süreçlerinin tıkanmasına yol açabilecek ve bizatihi bu yüzden onların taşıyıcısı oldukları evrimleri sekteye uğratabilecektir.

Bu görüşe karşı, dünyasallaşma yandaşları da eski bölünmeler kaybolurken, aynı anda yeni farklılıkların gün ışığına çıkabileceği karşılığını verebilirler. Gelişmiş toplumlarda, örneğin İnternet, yüze çıkmasına katkıda bulunduğu farklılıklar ulusal sınırları umursamasa da bir farklılaşma aracı oluşturmaktadır. İlahiyatçı Pierre Teilhard de Chardin'in çahşmalarından -İnternet'in Amerikalı ideologlarını öncelikle seferber eden bir atıf- esinlenerek, dünyasallaşmayı Darwin'gil anlamıyla evrimin peşinden gelen yeni bir aşama olarak göstermek de mümkündür. Eğer *Homo sapiens* biyolojik evrimin sonunu oluşturuyorsa, nöbeti, enformasyon kanalları aracılığıyla aşamalı olarak birliğinin bilincine varan insanlık devralabilecektir. Bazı yazarlara bakılacak olursa, bu iki aşama, evrenin tinsel boyutunun durmadan daha fazla olumlanan bir ifadesinin perspektifinde yeniden yerleştirilmek zorundadır. Bu, bir parça New Age inançların sermayenin elektronik dolaşımı ve işletmelerin yerleşiklikten çıkışıyla bu kadar kolayca birlikte yaşayabilmelerini saptamak şaşırtıcı olmaktadır. Dünyasallaşma ütopya taşıyıcısı mıdır? Soru, her türlü şıkta sorulmayı hak ediyor.

Antoine Picon



Emek. "Artık hiçbir yetke mevcut değildi, yeni toplumsal anlaşma, herkes tarafından kabul edilmiş, yasa ve tapınç haline gelmiş olan zorunlu emek bağıtında temelleniyordu yalnızca. [...] Ve böylece sınıf mücadelesi diye bir şey kalmıyordu, çünkü aynı ölçüde zengin, aynı ölçüde mutlu bütün bir zanaatkâr halkın oluşturduğu tek bir sınıf mevcuttu (...). Ve bu, egemen bir soylulukla, yalandan ve adaletsizlikten ölmekte olan insanlığın kefaretini üstlenerek onu en sonunda güçlülüğüne, yaşama sevincine, aşka ve güzelliğe iade eden emek kraldı, tek rehber, tek efendi ve tek tanrı olan emekti." (Emile Zola, *Emek*, 1901).

Biçem bir yana bırakılacak olursa, bu parça, yazarının özel tepkisini hiçbir şekilde göstermez. Zola bu birkaç satırda, çağdaşlarının emeğe bağlamış oldukları umutların bir bölümünü özetlemektedir. Siyasi farklılaşmaların ötesinde hemen hemen oybirliğiyle kutsanan emek, XIX. yüzyıla musallat bir kavram olarak bu yüzyılın ütopyacıl ürünlerinin pek çoğunu besler.

Bu her zaman böyle olmamıştır. Nitekim, emeğin ütopyacıl düşünce ve projelerle kalıcı bir şekilde buluşması için, daha önce kavramsal birliğini bulması –oldukça yakın bir tarihe kadar *emekten* tekil olarak söz edilmiyordu– ve yeterince yüksek bir saygınlık statüsüne erişmesi gerekmiştir. Bu birliğin ve bu saygınlığın tanınması geç bir tarihte gerçekleşir. Klasik Yunan'da, emeği tek bir büyük işlev olarak ihata etmeye imkân veren bir terim yoktur. Yalnızca meslekleri ve işleri gösteren adlandırmalar, bir de çeşitli insan faaliyetlerine ilişkin birçok gruplandırmalar buluruz. O dönemdeki büyük ayırım, zorunluluğun küresini özgürlüğün küresinin, *yaşamı* (herhangi başka bir niteleme olmaksızın) *iyi yaşamın* karşısına çıkartan ayırımdır. Dönemin tarımsal, tecimsel ve zanaatsal faaliyetleri güçlü bir şekilde değersizleştirilmiş, iyi yaşamın sıradan bir olabilirlik koşulu statüsüne sürülmüştür. İyi yaşama gelince, o, ahlâki mükemmelleşmeye, kuramsal temaşaya ve sitenin yaşamına katılıma bağlıdır. Roma da, esas itibariyle, bu Yunan mirasına konar. Ancak Ortaçağ boyunca, özellikle de XI. yüzyıldan itibarendir ki, Hıristiyan filozofların ve manastırcı uygulamaların etkisiyle, emek lehindeki birtakım uzlaşımlar ağır ağır ortaya çıkmaya başlarlar, ve emek, bütün kötülüklerin anası olan aylaklığın düşmanı haline gelir. Sıradan yaşamın olumlandığı güçlü bir mesajın taşıyıcısı olan Reform sayesinde, emek ("emek"-in Fransızca karşılığı olan "travail" sözcüğün etimolojisi, onun, üç direkli, sırasında işkence âleti olarak bile kullanılabilen bayağı bir nesne olan "*tripalium*"dan türetildiğini göstermektedir), evlilik ve aile yaşamının yanında tümüyle insanca bir yaşamın merkezî bir yönü olarak görünmeye başlar. Emeğin yeniden değer kazanması bundan sonra hızlanır. Locke (1632-1704), onu mülkiyetin meşru kaynağı yapar. İskoçya Aydınlanması'sının temsilcisi olan A. Smith

(1723-1790), "halk kitlesini" "bir insanın o hale gelmesi için mümkün olabilecek en ahmak ve en cahil" duruma getirme tehlikesi taşıyan "emeğin paylaşımı" tablosu karşısında (*Ulusların Varsıllığı*, 1776), "medeni ve tecimci toplumlar"daki bu hastalığının ilacı olarak yaygınlaştırılmış eğitimi önerir. Bir başka Aydınlanmacı, Condorcet, aynı korkular içinde, *Premier Mémoire sur l'instruction publique*'inde [*Kamusal Eğitim Üzerine Birinci Bildiri*] (1791) bu fikri sahiplenmekte duraksamaz. Aynı Smith, beslediği kaygılara rağmen, emeği, varsıllığın temeli ve her türlü malın değerini ölçen etalon yapar. Geçmişe kıyasla açık bir şekilde daha fazla değer kazanmış olan emek, XVIII. yüzyıl boyunca, aynı zamanda da, işlerin ve meslekların çeşitliliğine aşkın bir kavramsal birlik edinmiş gibidir. Daha sonra XIX. yüzyıl, emeği bir coşku nesnesi haline getirir. Pek çok düşünür, onda, insanın bizatihi özünü, kendi'nin gerçekleştirilmesinin ve ifadesinin ayrıcalıklı aracını görmektedir. Özellikle Hegel (1770-1831) ve Marx (1818-1883) bunlar arasındadır. Yaratıcı eylemin modeli olarak kavranan, toplumsal bağın temeli olarak yükseltilen emek –Proudhon (1809-1865), toplumun kurucu biriminin aile değil, atölye olduğunu bildirir–, bundan böyle tarihsel gelişim ve toplumsal dönüşüm fikirleriyle birleştirilmiştir.

O andan itibaren, emek sorunu ütopyacıl düşünüm için merkezî hale gelir. Elbette, XIX. yüzyıldan önceki ütopya kurucuları emeğin gerçekliği konusunda, ya da daha kesin söylemek gerekirse, halihazırdaki anlamını bir kez bulduktan sonra emek kavramın açınladığı şey konusunda tümden suskun kalmamışlardı. More'un (1478-1535) *Ütopya*'sında, herkes günde altı saat, Campanella'nın (1568-1639) *Güneş Sitesi*'nde dört saat çalışmak zorundaydı; genel eğilim emeğe ayrılan zamanın azaltılmasıymış gibi görünmektedir: nitekim, İngiliz "eşitlemeci", *The New Law of Righteousness* (1649) ve *The Law of Freedom in a Platform* (1652) yazarı Gerard Wistanley'de (1609-1676), kırk yaş aşıldıktan sonra artık çalışılmıyordu. Bu kısaltmalar belki de bolluk ülkesi ütopyasının belleklerdeki yansımasını oluşturuyordu. Ama, emeğin, ütopyacıl düşüncenin tam kalbine yerleşip orada baştan sona yayılması için, nihai bir şekilde ancak XIX. yüzyılın ilk onyılları boyunca kazanmış olduğu kavramsal birliğinin ve yanı sıra da değerinin olumlanması zorunlu olacaktır.

Çünkü, emek yüceltildiği ölçüde, bir yandan da ululanan özü ile dönemin gerçekleri içindeki hüzünlü ifadesini ayıran uçurumun farkına varılmaktadır. O zaman birçok kişi, "çalışan sınıflar" deyiminin, olguda, "ıstırap çeken sınıflar"la anlamdaş olduğunu, emeğin işçiyi geliştirecek yerde patronu zenginleştirdiğini, üreticilerin aylakların hakimiyeti altında olduklarını söylemek üzere sesini yükseltecektir. Gerçek emeği kendi doğasına uygun kılma ve ona toplumsal yapı içinde hak ettiği yeri verme arzusu böylece ortaya çıkar.

Kimileri, yabancılaştırılmış emek probleminin çözümünü özel mülkiyetin kaldırılmasında ve üretim araçlarının toplum tarafından sahiplenmesinde görürler. Yaşamlarını, kapitalist toplumun mekanizmalarının incelenmesine ve geleceğin komünist toplumunun doğuşuna hasrederlerken, itiraf etmek gerekir ki, bu konuda fazla çenebaz görünmezler. Bununla birlikte, okurları, gelecekte iş bölümünün sonunun kutsanacağından haberli kılınmışlardır, çünkü herkes "bugün şunu, yarın bunu yapmak, ve asla avcı, balıkçı, çoban ya da 'eleştirmen' olmaksızın, sabah avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştirmek, akşam yemeğinden sonra da 'eleştiri' yapmak" (K. Marx ve F. Engels, *Alman İdeolojisi*, 1845-1846) imkânını bulacaktır. Yazarlarımız taklitçiler yetiştirecek ve kitleleri yakalayacaklardır, ama tarih onlara karşı her zaman yumuşak olmayacaktır. İsimleri, kendilerine rağmen birtakım rejimlere bağlanacak ve bu rejimler, kendilerini "Emekçi Cumhuriyetleri" ilan eder ve o emekçiler için kapitalist toplumlardakinden çok daha büyük bir bolluğun eli kulağındaki gelişini düzenli bir şekilde haber verirlerken, gerçekte, yokluğu kalıcı bir şekilde baskının içine yerleştirecek ve bunu binlerce Stakhanov'cunun*, cansiperane emeğin 1930-1959 yıllarındaki o gerçek ve modern havarilerinin çabalarına rağmen yapacaklardır.

Marx gibi o da özel mülkiyetin defterini

dürmekten yana olan Proudhon, bireysel özgürlükle çatışkılı gördüğü kolektif mülkiyet çözümünü bir yana atar. Geleceğin toplumunda mülkiyet değil, ortaklığın akılcı denetimi sayesinde her türlü istismarın kovulduğu bir tür görece mülkiyet olan edinim olacaktır: bireyi koruyan ve hattâ, "emeğin sürekli kışkırtıcısı olarak, yokluğuyla emeği hareketsizliğe ve ölüme sürükleyecek hasım olarak" çalışmak suretiyle bireyin gelişmesindeki zorunluluk şeklinde beliren bir edinim. Çünkü emek Proudhon açısından çok fazlasıyla değerlidir; tarihin devindiricisidir, kendiliğinden ve özgürdür, aynı zamanda da mutluluk ilkesidir. Proudhon'un bütün gönlüyle arzuladığı ve mesleki, bölgesel, ulusal, hattâ uluslararası düzlemlerde özgürce bağıtlanmış bir sözleşmeler dizisinde temellenen devletsiz toplum, atölyelerin hükümetin yerini aldığı bir toplumdur. Söz konusu olan, kapitalistlerin, o, zararlı oldukları kadar da yararsız varlıkların bulunmadığı atölyelerdir, yalnızca özgür istençleriyle biraraya gelmiş, kuralları ortaklaşa hazırlayan, bütün görev yerlerine tırmanabilen, kârlara olduğu kadar firmalarının giderlerine de katılan üreticiler tarafından yönetilen atölyelerdir. Proudhon, özyönetime sahip bu atölyelerin, sermayeyi işe karıştırmaksızın kalıcı bir şekilde doğup işleyebilmeleri için iki tamamlayıcı yol görmektedir: paranın ortadan kaldırılması, ve kredi ile iskontonun karşılıksızlığı. Böylece, paranın yerini ürün inancalı biletler alacak ve bunların değeri o ürünlerin üretilmeleri için gerekli emek miktarının işlevinde belirlenecektir. Kredi ve iskontoya gelince, bunlar yüksek faizlerle emeğin getirilerinden aslan payını kaldıran kapitalist bankaların değil, üreticilerin sahip oldukları ve karşılıklılığa dayanan bir yardımlaşma sandığının yetkisi içinde olacaklardır. Özyönetime dayanan atölyeler toplumu kaplamamış olsa bile, bir yandan kooperatifler, öte yandan karşılıklı yardımlaşma kurumları, daha sonraki gelişmeleriyle Proudhon'un "yardımlaşmacı" fikirlerinin verimliliğine ve tarihî gelişimine tanıklık etmektedirler.

Ani bir dönüşün ardından hasmı haline gelen Marx gibi, Proudhon'un da çok sayıda izleyicisi çıkar. İki ustanın tilmizleri arasında, işçi hareketini uzunca bir süre etkileyecek olan bir rekabet yerleşecektir. Daha az kulak verilen başkaları, fikirleri gerek eylem adamlarının aracılığıyla, gerek küçük ölçeklerde uygulanan ve şu ya da bu ölçüde geçici bir varlık gösteren bir dizi denemeler sayesinde belli bir tarihî etkide bulunmaktan geri kalmayacaklarsa da, "kitabî" ütopya yazarları olarak kalacaklardır.

Bununla birlikte, bütün erdemlerin kökenine yerleştirilen ve mutluluk kaynağı olarak görülen emek yine de meşru bir şekilde hak talebinde bulabileceği statüden yararlanmanın uzağındadır: geleceğin, "sanayi sınıfı"nı oluşturan "üreticilere" ya da "sanayicilere" ait olduğunu öne süren Claude Henri de Saint-Simon'un (1760-1825) kanaati bu doğrultudadır. Saint-Simon tarafından son derece geniş bir kapsamda tanımlanan "sanayi sınıfı" –çünkü içinde sanatçılar ve bilim adamları, zanaatkârlar ve serbest meslek mensupları, işçiler, tarımcılar, bankacılar ve fabrika sahipleri biraradadırlar–, ona göre yarının toplumunda birinci sırayı işgal etmeye adaydır. O nedenle, bu toplumun yönetim biçimi [hükümeti], aylaklar, soylular, askerler, hukukçular ve rantiyelerin elinde bulunan iktidara ikame edilmek zorundadır. İnsanın doğadaki şeylere egemen olma yeğinliğini cisimleştiren "sanayiciler", kendi işletmelerinde başarı sağlamış olan en önemli temsilcileri aracılığıyla, "toplumsal çıkarların yönetimini" üstleneceklerdir. Onların misyonu, iyi yöneticiler olma özellikleri dolayısıyla, insanların yönetimini "şeylerin yönetimine" dönüştürmekten ibarettir. Saint-Simon, ilkelerini ulusal sınırların da ötesinde, yerküreyi emekte kardeş olan ve "en yoksul sınıfın maddi ve manevi varoluşunun iyileştirilmesi" için çabalayan üreticiler tarafından yönetilen "devasa ve çalışkan bir atölye"ye dönüştürerek, bütün dünyada uygulamayı düşler. Saint-Simon, sisteminin bu dünyada gerçekleştiğini göremeyecektir. Bununla birlikte düşüncelerinden bir kısmı gelecek kuşaklara ulaşacak, ve birçok eylem adamı, sanayi kuruluşlarının yöneticileri ya da hükümdar danışmanları, onun mesajına duyarlı olacaklardır.

Charles Fourier (1772-1837), Saint-Simon tilmizleri tarafından pek sevilen bankacılar-

dan da, oların "orantılı ücretlendirmede hiçbir yönteme başvurmaksızın varsıllığın gelişimine katkısında üretici ya da ücretli için hiçbir güvence getirmeksizin, karmakarışık bir tarzda üretme saplantıları"ndan da (*le Nouveau Monde industriel et sociétaire / Toplumsalcı ve Sanayici Yeni Dünya*, 1829) hiç hoşlanmaz. Ve Fourier, onlara, yanılgılarının kaynağında yatan şeyin, insanın çalışmaya zorlandığı gerçek koşulları bilmemeleri olduğunu açıklamaya girişir. Aylaklara yüklenmek yerine, onların kendiliğinden yok olmaları için çabalamak daha olumludur. Nitekim, Fourier"ye göre, insanları yöneten tutkulardan, özellikle de o zamana kadar bilmezden gelinen, hattâ, emeği çekici kılmak için hep yerilen "üç paylaştırıcı tutku"dan akılcı bir şekilde yararlanmak yeterlidir. "Kabalacı" tutku, ya da entrika tutkusu aracılığıyla emekçiler arasındaki rekabet yönlendirilecek; "kelebek" tutku, ya da dönemsel değişiklik arzusu, azami iki saatlik, kısa süreli ve değişik çalışma seansları getirilerek tatmin edilecek; ve emeği en küçük birim halinde gerçekleşmek üzere aşırı ölçüde bölmek suretiyle, ruhsal mutluluk ile ona bağlı duyuların verdiği hazzın peşinde koşan "karma" tutkudan yararlanılacaktır. Fourier'ye göre, tutkulardan böylece tasarrufta temellenen yeni örgütlenme biçimleri, üretimin aniden dört katına çıkmasına yol açacaktır, öyle ki, geleceğin Armoniya'sında, "üretici ordular" daha önce görülmedik başarılar sağlayabileceklerdir.

Fourier'nin tasarladığı geleceğin toplumunda, ücretli değil ama ortak olan erkek, kadın ve çocuklar, çalışmaya şarkılar söyleyerek gidecek ve emeklerinin karşılığını, üç yeti, sermaye, emek ve yetenek oranında alacaklardır. Bu bakış açısı belli ölçüde etkileyici olacaktır. Avrupa'da, ama asıl Yeni Dünya'da girişilen pek çok "phalanstère" denemesi, Fourier'ci düşüncenin aktifinde yer alacaktır. Bunlar, Robert Owen (1771-1858) adında, sonradan model-patron haline gelen eski bir işçi tarafından girişilen denemelerde olduğu gibi, başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Etienne Cabet'nin (1788-1856) düşünceleri ve *Voyage en Icarie* (1940) isimli kitabından esinlenen girişimler için de aynı şey geçerlidir; bu kitapta, yazar, "Birinci hakkı: yaşamak. Birinci görevi: çalışmak" olan, "Herkese ihtiyaçları kadar (verip) Herkesten gücü oranında (alan)" ve her şeyin emeğin hoşa gitmesi için yarıştığı bir toplum betimler. Yaratıcılarının kafasında, yavaş yavaş tüm insanlığı sarmaları gereken bu denemeler, XIX. yüzyıldan sonrasını göremeyen, geçici girişimler olarak kalmışlardır.

Bu başarısızlıklara rağmen, ütopya ile emek arasındaki bağların, XX. yüzyılın ilk onyılları içinde, bir parça beklenmedik bir tarzda ve bu kez "bilim"in araya girmesiyle yeniden güncelleştiği görülür. XIX. yüzyıl emeği değerli kılarken, onu aynı zamanda da bilimsel bakışın incelemesine bırakakıyordu. Askerî mühendisler Vauban (1633-1707) ve Coulomb (1736-1806) ya da kimyacı Lavoisier (1743-1794) gibi birkaç öncünün örneğini izleyen mühendis ve hekimler, fizikçi ve fizyologlar bütün bir XIX. yüzyıl boyunca, işleyişinin incelenmesi, bir eskime fenomeniyle özümlenebilir yorgunluğunun azaltılması ve etkinliğinin artırılması mümkün olan gerçek bir canlı makina gibi kavradıkları "işbaşındaki insan"ın üzerine eğilirler. Büyük çaplı sanayinin gelişiyle birlikte, emeğin örgütlenmesine ilişkin olarak giderek daha da ivedilik kazanan sorunlar, XIX. yüzyılın sonundan itibaren mühendisler dünyasını da aynı şekilde seferber eder. Onların "bilimi" üzerinde bir toplumsal ütopya yükselecek ve "emeğin bilimsel örgütlenmesi" anlayışının babası, Amerikalı mühendis Frederick Winslow Taylor (1856-1915) ile taklitçilerinin kişiliğinde etkin sözcüler bulacaktır. Taylor'cılara bakılacak olursa, etkinlik ve adalet mesajları taşıyan öğretileri, en sonunda genelleştirilmiş bir bolluk içinde toplumsal ilişkilerdeki barışı sağlayacaktır. Nitekim, emeğin örgütlenmesi alanında, "bilimsel yönden" kanıtlanmış olduğu için etkin ve nesnel olan normun kurucusu ve güvencesi rasyonalizatör-mühendis, mecburiyetleri, yani işçinin gerçekleştirmek zorunda bulunduğu emek miktarını, ama aynı zamanda da hakları, yani patronun çalışanlarına ödemek zorunda olduğu "adil ücreti" paylaştırmak ister. Etkinlik ile adaletin mümkün ittifakını savunmakta ve herkesin çıkarını gerçekleştirmeyi düşlemektedir:

mühendis tarafından tasarlanmış etkin yöntemler sayesinde, en sonunda işçisinden daha iyi bir verim elde edebilecek olan patronun çıkarını; daha üretken hale geleceği için daha fazla kazanacak olan işçinin çıkarını; nihayet, verimliliğin artması ölçüsünde maliyet fiyatı düşen ucuz ürünleri daha bolca edinebilecek olan tüketicinin çıkarını.

Uyumlu bir emek düzenine ilişkin bu vaat yalnızca mühendisler âlemini değil, yanı sıra dünyanın hemen her köşesinden çok sayıdaki sendikacı ve siyasetçiyi de kendine çeker. Sovyetler Birliği'nin durumu, 1920'li yılarda, bir sonraki onyılın hızlı sanayileşme atılımı üretim mekanizmasının bilimsel örgütlenme girişimlerine sert bir şekilde son vermeden önce, bütün bir ülkenin Taylor'un öğretisini büyük bir coşkuyla karşılamış olması nedeniyle özellikle dikkat çekicidir. 1920'lerden sonra, Sovyet üretim mekanizması, rasyonalizatör-mühendis yerine atölye şefinin, ustabaşının, ya da doğrudan fabrika şefinin tartışmasız yetkesine dayanan daha geleneksel idari yöntemlere terk edilecektir. Sovyet rejiminin eleştiricisi Zamyatin (1884-1937), *Biz Ötekiler* isimli karşı-ütopyasında (1920), emeğin bilimsel örgütlenmesinin ilk başlarda yol açtığı o coşkuya, Taylor'u alaya alarak, kendi tarzında tanıklık etmektedir.

Sanayinin rasyonelleştirilmesi Sovyetler Birliği'nde birkaç yıl süreyle bir devlet sorunu haline gelirken, Batılı ülkelerde, fabrikanın bilimsel örgütlenmesinden bütünlüğü içindeki toplumun bilimsel örgütlenmesine geçmeyi öneren çok sayıda hareketin geliştiği görülür. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasındaki dönem, özellikle de, çoğu kez mâli çıkarların egemenliği altındaki bir ekonomi ile sonu gelmez tartışmalar içine gömülmeye hazır yeteneksiz politikacıların yürüttüğü bir siyasi sistemin ortak yenilgisi şeklinde yorumlanan 1929'deki büyük bunalımın ardından, bu projeye yatkın gibi görünmektedir. Thorstein Veblen'in (1857-1929) pek sevdiği "teknisyenler sovyeti" fikrini benimseyen, bir Edward Bellamy'nin (1850-1898) planlı ekonomiye ilişkin arzularıyla yeniden buluşan teknokratçı hareketler, Atlantik'in her iki yakasında birden, yalnızca onların ortak çıkarların hizmetinde üreticiler kitlesine yardım edebileceklerini ve partizanlıklara kapılmayacaklarını düşündükleri uzman ve mühendislerin saltanatı için seferber olacaklardır. Bu hareketler, böylece, güçsüz olduğu düşünülen bir "liberalizm" ile fazlasıyla yetkeci bulunduğu için dışlanan bir "kolektivizm" arasında üçüncü bir yol açmayı önerirler. Bu yol, küresel ve topluluğa yararlı bir tarzda, toplumu israf ve bunalımlardan koruyarak, akılcılık ve etkinlikle yönetilen bir ekonomi ve bir iş idaresinde temellendirilmek zorundadır.

İkinci Dünya Savaşı, düzene sokulmuş bir toplum projesinin sonu olur. "Taylor'gil" rasyonalizasyon sahiden de gerçekleşmiştir –verimlilikte, genellikle küçük edimler halinde ufalanmış ve durmadan yinelenen bir emek pahasına elde edilen son derece önemli kazanımlar onun eseridir–, ama iş yerleriyle sınırlı kalmıştır. Salt teknik jest haline geldiğinden, yavaş yavaş ütopyacıl rengini yitirecek ve hızla eleştiri konusu olacaktır. "Otuz utkulu yıl"** boyunca bolluk yerleştiği ölçüde, emek de daha az heyecan verir. Bireyleri harekete geçiren şey, zorunluluğun katı yasası tarafından düzenlendiği düşünülen emeğin küresi dışında; kendi'nin ifadesi ve geliştirilmesi, örf ve âdetlerin özgürleştirilmesi, geleneksel yetkelerin boyunduruğundan kurtulunması türünden daha başka özlemlerdir. Doğaya dönüşün ekolojik ütopyasından gezegensel köye kadar, daha başka ütopyalar nöbeti devralacaklardır. Ya birkaç yıldan beri hızla çoğalan, emeğin sonuna ilişkin söylemlere ve değeri konusundaki sorgulamalara ne demeliyiz? Ütopya ile emek arasındaki nihai kopuşu mu gösteriyor bunlar? Tarih elbette sıçramaları sever, ne var ki, ütopya ile emek arasındaki bağların, bugün, Zola'nın dönemindekinden çok daha gevşek olduklarını saptamak zorundayız.

Konstantinos Chatzis

*Adını Rus maden işçisi Stakhanov'dan alan ve iş verimini emekçilerin inisiyatifleriyle artırmayı hedefleyen yöntemi benimseyenler (ç.n.).

**50'li, 60'lı ve 70'li onyıllar, [ç.n.].

Enstrümantal müzik. Müzik genel olarak bir ütopyayı ifade edebilir mi? Sorunun cevabı, müziğe atfedilen güce bağlıdır. Pythagoras, onda sayısal münasebetlerin sesli çevirisinden başkaca bir şey görmez. Bu gelenek kimi Kilise Babaları'nda da devam eder: aziz Augustinus, *Müziğe Dair* isimli çalışmasında, duyumsadığımız bütün hazzın yalnızca o münasebetlerin ihatasından kaynaklandığını, yalnızca sayıların uyumunun ifadesi olduğunu anlatır: "Önce iyi bir ses perdesi çeşitlemesinin ne olduğunu düşünen ve bunun kendi öz güzelliği hedefine doğru yönelmiş özerk bir devinimden ibaret olduğunu keşfeden, aklın kendisidir". Hanslick (XIX. yüzyılın ikinci yarısı) ve bize daha yakın olan Stravinski de başka bir şey söylemezler. Bu ilkeler uyarınca bestelenmiş bir müzik, kuramsal olarak, hiçbir şey ifade edebilemez olmak gerekirdi.

Ama bir başka gelenek daha vardır: Platon, sayıların uyumuna inanmakla birlikte, müziğin aynı zamanda da ruhun dengesini değişime uğratabildiğini ve dolayısıyla, açıklayamadığını itiraf ettiği bir mekanizma aracılığıyla, iyi ya da kötü, birtakım tutkulara yol açabileceğini iyi bilmektedir –bu hattâ, ona göre, düşlediği ideal ve ütopyacıl cumhuriyette yasakoyucunun müzisyenler üzerinde uygulamak zorunda olduğu vesayeti doğrular. Hıristiyan Kilise Babaları'nın birçoğu, dinî müziğin kurallarını tanımlayarak onun görüşü yanında yer alırlar. Dinî müzik, varsayım gereği, dinleyiciyi, ötelerde konumlanan ve bizimkinden farklı yasalar uyarınca düzenlenmiş –bu iki özellik ütopyanın evreniyle ortaktır– bir dünyaya gönderir. Dinî müzik, bizim Ortaçağ'ımıza egemendir, ama hemen hemen saltlıkla vokal bir müzik olduğundan, ütopyanın dile getirilişi daha çok metinden mi, yoksa müzikten mi kaynaklanıyor sorusu üzerinde bir şüphe kalmaktadır.

Yavaş yavaş ifadeci gücünü keşfeden müzik, temel olarak tutkuları dile getirmeyi hedef aldığında, problemin verileri de Rönesans'tan ve özellikle de XVII. yüzyıldan itibaren radikal bir şekilde değişir. Bundan böyle, ütopyanın sesli çevirisi için kapılar, özellikle de yeni opera türünde, açılmıştır. Bununla birlikte, opera başlıca taşıyıcı tür olsa bile tek tür değildir: oratorio (sahneye elverişli olmayan, kutsal bir opera) ve daha küçük bir ölçekte madrigal ve kantat da aynı özellikleri gösterirler. Nihayet, XIX. yüzyılın büyük ezgisel dönemleri ve en sonunda da katma vokal türlerin hepsi benzer etkiler yaratabilirler.

İmdi, opera, XVII. yüzyıl başındaki yaratılışından itibaren, ve en azından XIX. yüzyılın sonuna kadar öylesine büyüleyici olur ki, enstrümantal müziğin pek çok biçimlerini bütünüyle kendi peşinden sürükler. Barok dönemde, farklı *duygulamlar* [*affects*] sonatlarda, konçertolarda, oratoryolarda ve operalarda aynı müzikal yöntemlerle aynı şekilde ifade edilmişlerdir: böylece, Fransız tarzı bir uvertür (en temel operasal tür), bir dans süitine taşındığında bile, içerdiği yananlamıyla kraliyetin görkeminin gösterilmesine hasredilmiş bir ilk ifadeselliğin anısını korur. Operada belli bir dramatik konumlanışı ifade etmek üzere kullanılan her müzik işlemi (ezgi, tartım, uyum, vb.), eğer bir enstrümantal form içine taşınıp kullanılmışsa, içinde doğmuş olduğu dramatik ve operasal bağlamın yansıması olarak anıyı kendiliğinden bir şekilde ona buyur eder. Elbette, metnin getirdiği birleştirici tutarlılık burada yoktur: dolayısıyla enstrümantal bir form, bir ütopyayı operada olduğu gibi doğrudan ve bütünüyle ifade edemez, ama bir tür takımada gibi dağınık öğelerini muhafaza eder.

Özel durumlarda, ve besteci o doğrultuda çalıştığında, bu öğeler tutarlı bir imge oluşturmak üzere birleşebilirler: Joseph Haydn'ın *İsa'nın Son Yedi Sözü* başlığını taşıyan dörtlüsündeki durum budur. Ama en ünlü örnek, Beethoven'in, insani ve siyasi iki boyutuyla, yadsınabilmez bir şekilde bir ütopyayı –bugün hattâ Avrupa için simgesel hale gelmiş bir ütopyayı– dile getiren *Dokuzuncu Senfoni*'sidir. Boşa çıkan devrimci düşüyle, "Heroika" diye de bilinen *Üçüncü Senfoni* de aynı şekilde ütopyacıldır. Buna karşılık, Berlioz'un *Fantastik Senfonisi*, dramatik programına rağmen, bize ütopyacıl görünmüyor, çünkü, ütopyadan ayrılamayan kolektif ve toplumsal boyutun eksik olduğu bireysel bir düşün ifadesinden ibarettir. Dolayısıyla XIX. yüzyılda bestelenmiş çok sayıdaki dramatik senfoni mutlaka

ütopya taşıyıcısı değildir: bunların her biri özel bir durum oluşturur.

Metnin dinlemeyi yönlendirmeye katkıda bulunduğu operanın ve dramatik müziğin dışında, daha başka yananlam fenomenleri de farklı müzikal parametreler (ezgisel, uyumsal, tartımsal...) üzerinde doğrudan müdahalede bulunabilirler: nitekim, Chopin'in müziğinde, Polonya folklorundan gelme öğelerin fark edilmesi, dinlemeyi ülkenin karşılaştığı felaketlere ve uzun yıllar ütopyacıl olarak kalan bağımsız Polonya düşüne bir atıf doğrultusunda renklendirebilir. Bu yananlamlar sonsuzcasına değişebilirler ve, duygusal, felsefi, siyasi..., her alana uyarlanabilirler. Böylece, dinî, masonik, askerî, folklorik yananlamları olan müzikler vardır. Hepsi de, gerçeğin güçlü bir şekilde ütopyayla renklendirilebilecek bir yorumuna gönderirler.

Hepsi de siyasi bir yananlamlar sistemi üzerinde temellenen ulusal marşlar aynı fenomenin çarpıcı bir örneğini oluştururlar: *la Marseillaise** devrimci ütopyanın taşıyıcısıdır ve her ülke, ulusal marşını, ulusal kimliğinden bizzat oluşturduğu ütopyacıl fikir işlevinde seçer. Elbette, bu durumda, müziğin doğrudan doğruya ütopyayı dile getirmediği, basit bir çağrışımın söz konusu olduğu söylenebilir. Ne var ki, bu türden bir çağrışımcı sistem neredeyse evrensel bir tarzda bilinip benimsendiğinde, bir ifade aracının eşdeğeri haline gelir.

Kimliklenmesi görece kolay dış öğelere bağlı oldukları için nesnel diye adlandırılabilecek bu yananlamlara, bireysel tarihten ya da dinleyicinin kişisel fantazmalarından kaynaklanan bütün öteki yananlamlar eklenmektedir: Vinteuil'ün, Proust'un yapıtında geçen sonatı belki de bunun en tanınmış örneğidir. Bu müzik yapıtı Swann'ın zihninde, Odette'le yaşadığına inandığı aşkın bireysel yönden bir ütopya olarak kurulmasına neden olur, oysa ki, yapıtın kendisinin söz konusu aşk deneyimiyle en ufak nesnel bağlantısı yoktur. Bu tip bir çağrışım elbette her tür ütopyayı dile getirebilir, hattâ saf enstrümantal müzik söz konusu oldukta bile –esasen Vinteuil'ün sonatındaki durum da budur.

Hiç şüphe yok ki, bu sistem daha önceki-lere ikame olmamakta, ama onlara katılmaktadır. Şu halde ütopyacıl ifadede birbirlerini karşılıklı olarak zenginleştiren üstüste sıralanmış birçok düzey bulunabilir. Özetle, enstrümantal müzik için ütopyayı dile getirme olabilirliği, hem nesnel kıstaslara (müzik türünün yapısı, atıfsal bir metnin bulunuşu ya da bulunmayışı, ya da kullanıma girmiş eski yananlamlar) hem de öznel kıstaslara (bireysel tarih ve dinleyicinin dinleme tavrı) bağlıdır: tümüyle teknikçi bir dinleme ütopyanın kapısını kapatırken –Proust'gil diye nitelendirilebilecek– bir tavır o kapıları ardına kadar açar.

Robert Fajon

*Fransız ulusal marşı, [ç.n.].

Evrensel diller. Evrensel dile ilişkin projeler XVII. ve XVIII. yüzyıllarda fazlasıyla çoktur. Bunun nedeni, bu sorunun daha önceki yüzyılların felsefi spekülasyonları içinde yer almaması değildir –XVI. yüzyıla kadar, bu sorun, *lingua adamica*'nın, Tanrı'nın insanlara vermiş ve Babil'deki dilsel ayrılmadan beri unutulmuş olan kökensel dilin araştırılması şeklinde mevcuttur–, ama Rönesans'ın entelektüel dinamizması düşünümü, her şeyden önce felsefi bir dil olarak tasarlanan evrensel bir dilin inşasının pozitif girişimine doğru yönlendirir.

Kullanımla ve zaman içinde yozlaşmış olan insan dillerindeki çeşitliliğin ötesinde, her türlü ikircikliktan arınmış olarak şeylerin özünü söylemeye imkân veren, böylece yargı hatalarının olabilirliğini azaltan ve bilimciler arasındaki iletişimi kolaylaştıran mantıkî bir dilin (yeniden) bulunması söz konusudur.

Bu evrensel dil ütopyası, Bacon, Descartes, Leibniz ya da Dalgarno'da salt anlamı içinde felsefi düşünüm içinde olduğu kadar, ütopyacıl edebiyatın düşsel dilleri boyunca, örneğin Francis Godwin'ın *The Man in The Moon*'unda [*Aydaki İnsan*] (1638), Cyrano de Bergerac'ın *l'Autre Monde ou les Etats et Empires de la lune ou du soleil*'inde [*Öteki Dünya ya da Ayın ya da Güneşin Devlet ve İmparatorlukları*] (1657) de dile getirilir.

Araştırma yönleri ve bu dilin kazandığı biçimler çok çeşitlidir. Gowin, Cyrano de

Bergerac ya da John Wilkins (*Mercury*, 1641) sözcüklere ve kavramlara, evrensel olduğu kabul edilen müzikal bir dili ikame etmeyi önerirler –J.-F Sudre böylece XIX. yüzyılın başında Solresol'u yaratacaktır. Rahip Mersenne'e gelince, o, sözcükleri duyguları ve düşünceleri ifade etmeye daha uygun ses taklitlerinden [onomatopée'lerden] yola çıkarak oluşturulacak bir sözlükçe düşünür. Matematik bilimler ve bunların varsaydığı akılcılık Leibniz ve Tyssot de Patot'nun (*Voyages et aventures de Jacques Massé/Jacques Massé'nin Gezi ve Serüvenleri*, 1710) sayılaştırılmış dillerinin temelini sağlar. Nihayet, *Histoire des Sévarambes* [*Sévarambe'ların Tarihi*] isimli kitabında, Veiras, mevcut dillerden kalkılarak oluşturulmuş bir melez olarak evrensel bir dili ilk tasarlayanlardan biridir.

Bununla birlikte bu çokyönlü araştırma pek çok zorluklara takılır. Bir dilin aşırı ölçüde akılcılaştırılması, sonuçta onu, iletişim işlevi aleyhine, sıradan bilgi aracına dönüştürmektedir; Gabriel de Foigny tarafından icat edilen, tek heceli sözcüklerden kurulu dilin durumu budur (*les Aventures de Jacques Sadeur /Jacques Sadeur'ün Serüvenleri*, 1676). Fazladan, Leibniz bir yöntem sorununu gündeme getirir: evrensel bir dilin icat edilmesi bir önkoşulu, bütün felsefi problemlerin çözümünü ve bütün bilimlerin bütün kavramlarının tanımını varsaymaktadır.

Klasik çağ boyunca (Fransızca, Latinceden sonra, diller arası taşıyıcılık rolünü oynamaktayken) pratik düşünceler ikincil kalmakla birlikte, yararcı erek güden birkaç girişim görülür: Kircher ya da Comenius'ta, Reformasyonun yol açtığı bölünmeyle ayrılmış olan Hıristiyanları yakınlaştırma arzusu; L'Epée rahibi, ardından da Sicard rahibi tarafından sağır ve dilsizler için geliştirilen evrensel işaret dili.

ULUSLARARASI DİLLER ZAMANI. XIX. yüzyıl boyunca, ilksel dil ve/ya da felsefi bir evrensel dil üzerindeki araştırmalar belirgin bir gerileyiş gösterirler. Sanskritçenin keşfinin ve kıyaslamacılığın gelişmesinin ardından, bu araştırmalar bilimsel alandan uzaklaştırılmıştır (1866'da, Paris dilbilim cemiyeti bu türden makaleleri kabul etmemektedir). Max Muller'in tipbilimi her yerde hazır ve nazır dilbilimsel bir Darwin'cilik tarafından yeniden gözden geçirilmektedir. Dil ve ırk, evrimci bir sorunsal içinde birleştirilerek Avrupa dilleri/ırkları, tabanını sömürge dillerinin oluşturduğu bir aşamalı düzenin tepesine yerleştirilmektedir. Melez dillere (bozuk İngilizce, bozuk Fransızca) gelince, bunlar, pek çok melezleşmeden geçmiş olan kullanıcılarının yozlaşmışlığının yansımalarından başka bir şey değildirler. Bu ırkçı mantık bir sonraki yüzyılda pratik uygulamalarıyla buluşacaktır.

Aynı mantık, nazi rejimi altında, Alman sözlükçesinin Yunan kökenli sözcüklerden arındırılmasına, dolayısıyla evrensel olarak görünebilecek olan şeyin düpedüz inkarına götürecektir.

Buna karşılık, bu aynı mantık, Stalin rejiminin resmî dilbilimcisi Nicolas Marr (1863-1934) tarafından tersine çevrilerek yeniden ele alınır. Bir yandan, dilin toplumsal özelliği ulusal ya da ırksal özelliğine baskın çıkarılmakta, öte yandan evrim, Hind-Avrupalıların ileri sürdükleri gibi bir anadilden çok sayıdaki türev dillere doğru değil, ama bir diller çokluğundan tek bir dile doğru götürülmektedir. Dolayısıyla, sosyalizmin kurulmasıyla evrime uğrayan üstyapı olarak evrensel dil, mevcut dillerin tamamının ürünü olacaktır. Marr'ın, 1950'ye kadar rejimin resmî kuramları olarak kalan kuramlarının kendisine neler kazandırabileceğini çabucak kavrayan Stalin'in, bunları Ruslaştırma siyasetinin hizmetine sokar.

Ama evrensel felsefi dillerin gözden düşmelerinin nedenleri yalnızca dilbilimdeki gelişmeler ve onun bozulmuş yansımaları değildir. XIX. yüzyılın son otuz yılından itibaren, aynı zamanda da, büyük bir yayılma içindeki kapitalizmin siyasi, ekonomik ve kültürel ihtiyaçlarına yanıt vermek, ve milliyetçiliklerin şiddetlenmesinin yol açtığı yıkımlara çare bulmaya çalışmak söz konusudur. Bu ortamda, yavaş yavaş evrensel dil fikrinden pratik erekliliği olan uluslararası dil fikrine doğru kayılır.

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın ilk onyıllarında, Louis Couturat'nın *Histoire de la langue universelle* [*Evrensel Dilin Tarihi*] (1903) isimli kitabında kısmen aktardığı bir projeler enflasyonuyla karşılaşılır. Bununla birlikte, ancak kısıtlı sayıda proje somutlaşır. Ger-

çekten de, kurulmuş dillerden çoğu kullanılabilmez niteliktedir; Thiener'ın 1921'de geliştirdiği ve "sizi seviyorum" sözünün "1-80 17" şeklinde söylendiği "timério" gibi çok sayıdaki sayısal dil böyledir. Öte yandan, İngilizce uluslararası dil olarak kendini dayatmaya koyulur ve, örneğin Hogden ve Richards'ın 1934'deki Basic English'i gibi, birtakım akılcılaştırma girişimlerinin doğmasına yol açar.

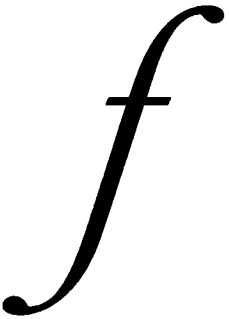
Bu çok sayıdaki projeler arasında yalnızca *volapük* ve *esperanto* gerçek bir başarı elde etmişlerdir.

1879 yılında Johan Martin Schleyer adındaki bir Alman rahip tarafından yaratılan *volapük*, gerçek bir başarı sağlayan ilk evrensel yönelimli yapay dildir. Yol verdiği hareketin en büyük gelişmeyi gösterdiği dönemde, 25 ülkeye dağılmış 283 derneğe sahiptir. Bununla birlikte, karmaşıklığı, telaffuzundaki zorluk, hareketin daha başka farklı projeler halinde parçalanmasına yol açar; bunlar arasından *idiom neutral* (1902) de pek çok yeni dilsel inşanın kökeninde yer almaktadır. Ama *volapük*, asıl, Lejzer Luowik Zamenhaf'un, 1887'de Varşova'da yarattığı *esperanto*'nun rekabetinin kurbanı olmuştur.

Her türlü dilbilimsel kaygıya yabancı olan *esperanto*, kendini daha en baştan ideolojik bir araç olarak ortaya koyar. Zamenhof, haham Hillel'in tezlerinin (tarafsız bir dilin kullanımı yoluyla barışçıl bir insan topluluğunun yeniden kurulması) etkisiyle ve gettoda yaşayan bir Yahudi olması nedeniyle "insani parçalanmışlığın mutsuzluğu"na duyarlı olarak *esperanto*'yu fazlasıyla uzun süredir bölünmüş olan insanlığın hizmetine verir (*Hillel'ciliğin Dogmaları*, 1906).

Ama *esperanto* da çok geçmeden *volapük*'ün yaşamış olduğu parçalanmaların hepsine mâruz kalır: *Ido*'nun yaratılmasının ardından (Couturat, 1907), esperantocuların içindeki bölünme, *esperantit* diye adlandırılan birçok türev dilin yaratılması. Dahası, hareket XX. yüzyılın ilk onyıllarında güçlenirken, toplumun karşılaştığı bütün bölünmelerle çalkalanmaktadır (örneğin, 1921'de özerk bir esperantocu solun oluşumu). Bununla birlikte esperantocu hareketin içindeki mücadelelerinin onun yapılandırılmasında ve birleştirilmesinde katsısı olmuştur. *Esperanto*, bugün de somut gerçekleşmelere (Londra'da bir merkez bankasının kurulması, bir edebiyat, bir tiyatro ve bir sinemanın varlığı) götürmüş olan yegâne evrensel dildir, ama İngilizcenin uluslararası dil olarak kullanılması ve Avrupa'da bölgesel dillerin olumlanması *esperanto*'nun gelişimini tuhaf bir şekilde sınırlama eğilimindedir.

Jean-Luc Baudras



Feminizm (Amerikan). Carol Farley Kessler, 1836 ve 1919 yılları arasında kadınlar tarafından yazılmış ve unutulmuş olan ütopyacıl metinlerden oluşan ünlü derleme için kaleme aldığı önsözde, "Eğer feminizm olayında, mevcut düzende eksik olan bütüncül ve toplulukçu değerlerin ifadesini görecek olursak, o zaman feminizmin kendisi de bir ütopya biçimi olur" diye yazar. Amerikan feminizminin tarihinde, bütün ütopyaların en büyüğü, 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirgesi'nde hiçbir iz bırakmayan ütopya oldu: kadınların mülkiyete erişebilecekleri, vergi ödeyebilecekleri, haklara sahip olabilecekleri ve erkeklerle eşit bir şekilde temsilciler seçebilecekleri düşü... Abigaïl Adams, Birleşik Devletler Başkanı olan kocasına, "Hanımları düşünün" demişti, ama o hiçbir şey yapmadı ve kadınlar bir buçuk yüzyıl boyunca oy verme hakkını elde etmek için mücadele etmek zorunda kaldılar. En sonunda elde ettiklerinde (Wyoming, 1896 tarihinde bu hakkı kadınlara tanıyan ilk eyalet oldu, ama öteki eyaletler bunu ancak 1918'de kabul ettiler), dönemsel olarak bir oy pusulası kullanma imkânı kadınlara çok daha özgür oldukları izlenimini vermedi. Bütün ütopyalar gibi, kadınların özgürleşmesi de yerine getirilmemiş, durmadan yeniden konuşlandırılan ve, kimi özgül hedeflere erişildiği ölçüde sınırları hep daha yeni gerekirliklere doğru genişleyen arzuların ufkudur. Feminizm ütopyacıl bir uzamsa da, bu uzam kadınların özlemleri içinde başat bir yer tutmuştur: siyasetten dışlanmış, ev hayatının küresi içine itilmiş olan kadınlar, Kilise'nin yönetim mercilerine sızıp hemen ardından bir çırpıda insanseverci edimlere yönelirlerken, erkekler devletin örgütlenme işini ve sınıflar arası münasebetlerin idaresini sahipleniyorlardı. Erkeklerin daha gevşek bir şekilde denetledikleri bir parça belirsiz alanları fethetmek üzere giriştikleri mücadele, kadınlara özgü kürenin "ayrıyız ama eşitiz" retoriğine dayanmıştır. Bununla birlikte, XX. yüzyılın büyük çabası türün yeniden keşfi olsa da, XIX. yüzyılın asıl büyük olayı cinsiyetler arasındaki savaştır.

İkinci Dünya Savaşı öncesinde Kuzey Amerikalı kadınlar tarafından yazılmış elli kadar ütopyanın çoğu, Margaret Fuller'ın, 1842 yılında yayımlanmış olan bir denemesinde "büyük hukuk muharebesi" diye adlandırdığı şeyi işlemektedir: kadınları minör ve aşağı varlıklar haline getiren cinsiyetler arası farkın ayırımcı kurumsallaşması. Şüphe yok ki, edebi ütopyalar kendi dönemlerine ilişkin doğdoğru bir imge sunmazlar, ama yine de, hem kuramcı hem de militan yazarları tarafından duyumsanmış olan ihtiyaçları yansıtırlar. Örneğin, Güney Carolina'da köle satıcısı bir ailede doğan ve sonuçta, *quaker*'lere* katıldıkları Philadelphia'ya yerleşen Angelina ve Sarah Grimké kardeşlerin durumu budur. 1836 yılında, Angelina, "An Appeal to the Christian Women of the South" ["Güney'in Hıristiyan Kadınlarına Çağrı"] başlıklı polemikçi bir broşür kaleme

alarak Güneyli kadınların kölelerin savunusunu üstlenmelerini istedi. Ardından da bir dizi halka açık konferanslar vermeye koyuldu, bu da hemen anında Kilise tarafından kınanmasına yol açtı. Önerdiği reform çalışması, bağış toplamaya yönelik şenlikler ve daha başka benzer etkinlikler düzenlenmesini gerektiriyordu; ne var ki, çeşitli Kiliseler'in yönetimleri bu tür etkinlikler üzerindeki sıkı denetimlerini sürdürmek amacındaydılar. *The Equality of the Sexes and the Condition of Women* [*Cinsiyetler Arası Eşitlik ve Kadınların Durumu*] başlıklı kitap, iki kız kardeşin, Massachusettes'teki dinî cemaatlerin yöneticileri tarafından kamuya açıklanan bir duyuruya verdikleri yanıt oldu. Bu kitapta, tıpkı erkekler gibi bir "ruh"un sahibi olmakta temellenen Tanrı önündeki eşitlik adına, konuşma özgürlüğü talep ediyorlardı. Yine 1836 yılında (New York eyaletinde, kadınların da mal varlıklarına sahip olma hakkını öngören bir yasanın çıkartılmasını isteyen ilk dilekçenin verildiği yıl), New Jersey'li Mary Griffith, kadınlar da kendi yargı güçleri doğrultusunda eylemekte özgür olarak mal sahibi olabilseler ve kendi mallarını diledikleri gibi kullanabilselerdi, dünyanın çok daha mükemmel olacağını kanıtlamak üzere, "Three Hundred Years Hence" ["Üç Yüz Yıl Ötede"] isimli ütopyacı bir öykü yazdı. Bununla birlikte, yazar, kadınların siyasi hayata da katılmalarını savunmaya kalkışmıyordu.

O dönemde, gelenek kadınları evin çatısı altında çalışmaya zorluyordu. Kadınlara özgü "ayrı bir küre" düşüncesi ve bunun hayata geçirilmesi, çeşitli tartışmalar kadar birtakım toplumsal önlemlerin de konusu oldu. Kadınlar, ahlâki değerlerin muhafızları olarak, yine de toplumu ilgilendiren ve o dönemdeki başlıca iki tanesi köleliğin kaldırılması ile ılımlılık olan sorunlar üzerinde etkili olabilmek için, yetersiz bir şekilde de olsa, siyasi tarzda örgütlenme yolundaydılar. Bu ilk kadın örgütlerinin, sınıfsal ve ırksal engelleri aşan bir ittifakı koyutlamış olmaları, dönemin toplumsal gerilimlerini yansıtıyordu. Bunun da ötesinde, bu ittifak, kadın hareketinin içinde olduğu kadar dışında da sıkıca yerleşik bir ayrılıkçılık geleneğini, daha sonraki onyıllar boyunca feminist sahneyi belirleyecek olan bir geleneği kuruyordu. Irkçılık sorunlarıyla ilgili olarak, kadınlar hiçbir zaman koruyucu tavırlarından ve üstünlük duygularından vazgeçmemişlerdir. Irk ayrımına son verilmesinden yana kadın hareketinin bir kesimi, zencilerin, kitleler halinde Afrika (Liberya) ya da Haiti'ye gönderilmelerini öngörmüştü; Grimké kardeşler gibi radikal *queker*'ların da dahil olduğu bir başka kesim, erkekleri, derilerinin renginden bağımsız olarak, öncelikle erkek olarak görüyordu; onların bakış açısından, eğitim gerçek bir özgürleşmeye götüren yoldu. Aynı şekilde, William Lloyd Garrison'ın savunduğu tutum da buydu; Boston'dan sürdürdüğü çabalarla, pek çok insanı zencilerin köleliği ile kadınların ezilişi arasında bir koşutluk kurmaya yönelterek kadın hakları lehinde yararlı bir ağırlık koymuştur.

O sıralarda kadınlarla ilgili sorun, daha sonraki tartışmalarda olduğu gibi oy kullanma hakkı üzerinde odaklanmış değildi. Seneca Falls bildirgesi (1848) sırasındaki zarif olduğu kadar da cüretkâr bir ilk adımın ardından, 1869 yılında iki rakip örgütün, National Woman Suffrage Association ve American Woman Suffrage Association'ın eşzamanlı kuruluşuyla birlikte, bir tepe noktaya ulaşılmış oldu. Bu bölünmüşlük, belki de, kadınların 1870 yılında oy kullanma hakkı konusundaki yenilgilerinin kaynağında yer almıştır. Bu tarihten sonra, bu hak, kadın hareketi açısından, ulaşılacak ilk hedef haline geldi.

XIX. yüzyıl Amerika'sında, 300'den fazla ütopyacıl deneme, toplumu değiştirmeye yönelik bir arzuya tanıklık etmiştir. Bu ortakçı topluluklar çoğu kez, giyim kuşam kurallarından emeğin cinsiyetlere göre ayrılmasına kadar, kadın ve erkekler arasındaki rol paylaşımını sorgulamışlardır. Bir grup Piyetist rahibe öncülüğünde 1866'da Texas'ta yerleşen "Woman's Commonwealth" ismindeki bir topluluk, Avrupalı rahibe cemaatlerinden çok az farklılık gösteren bir model uyarınca, esas itibariyle kadınlardan oluşan bir toplumu barındırmaya yönelik bir yerleşim alanının tasarımlarını bile yapmıştır. Bu girişimlerin en ünlüsü olan Brook Farm aşkınlıkçıları topluluğu (1840-1844), Fourier'den esinlenmesine rağmen, cinsiyet-

ler konusundaki politikasında hiçbir şekilde yenilikçi görünmemiştir. Bununla birlikte, Yeni-İngiltere, hem kadınların alanını radikalleştirmesiyle, hem "gerçek kadınlık"a ilişkin idealleriyle, hem de ev kadınının yaşam koşullarından kurtulmaya yönelik imkânları arayışıyla, bir süre için, Kuzey Amerika'daki feminist ütopyacıl düşüncenin kalbi olarak kalmıştır. Muhafazakar olanları da dahil olmak üzere kadınlar toplum üzerindeki ahlâki vesayet işlevlerine inanıyorlardı. Aşkınsalcılığın yeniliği kadınları çok çeşitli biçimlerde etkilemiştir. Ünlü bir kadın yazar ve gazeteci olan Margaret Fuller, kadınların toplumsal ve manevi özgürleşmesine yönelik genişletilmiş bir görü içinde birtakım temel değerlerin bu akıma yeniden zerk edilmesinde rol alanlardan yalnızca bir tanesidir. Onun, mitolojiden sanata kadar uzanan konuları kapsayan seminerler olan Boston "Konuşmalar"ı (1842-1844), 1850'deki zamansız ölümünden sonra yükselişe geçen yeni bir kuşak için gerçek oluşum merkezi haline gelmişti. Bu konferansların verildiği dönemde henüz çok küçük yaşta olan Louisa May Alcott, Margaret Fuller'ın 1845'te yayımlanan *Woman in the Nineteenth Century* [*Ondokuzuncu Yüzyılda Kadın*] işimli kitabından derinlemesine bir şekilde etkilendi. Bununla birlikte, L. M. Alcott'ın yalnızca çocuk kitapları ya da *Little Women* [*Küçük Kadınlar*] gibi genç yetişkinlere yönelik kitaplar yazmadığını bilen azdır. Aynı zamanda da ütopyalar kaleme almıştır: bunlardan bir tanesi, babasının, başarısızlıkla sonuçlanan Fruitlands isimli topluluğunun yergisel eleştirisiydi, öteki de *Work* [*Emek*] isimli romanı (1870). Burada, kadınlar, eyleminin yasal erkini karşılıklı olarak birbirlerine verirler ve ekonomik yönden özerktirler. Aynı yıl, Annie Denton Cridge, *Man's Right, or How Would You Like It?* [*Erkek Hakları, ya da Nasıl Olmasını İsterdiniz?*] başlığını taşıyan güçlü bir tersine ütopya yayımladı; kitabında, erkeklerin "gerçek erillik tapıncı" uyguladıklarında ne denli gülünç olacaklarını son derece zekice ortaya koyuyordu.

XIX. yüzyılın son otuz yılı boyunca, belki de Catherine Beecher tarafından kaleme alınan bilim ve ekonomiye ilişkin aile kitaplarından esinlenen Melusina Fay Pierce ya da yine Fourier'ci Marie Stevens Howland gibi feministler, kadınların özgürleşmesini, evin düzenlenişine ilişkin yenilikçi tasarımlara bağladılar. Kadınların ekonomik ve toplumsal bağımsızlıklarından yararlanabilmeleri için aile ortamı içindeki yaşamın dönüştürülmesi gerektiğini öne sürüyorlardı. Fourier'ci fikirlerin etkisi aşkınsalcı hareketle birlikte büsbütün de sönmüş değildi. Marie Howland, 1874 yılında, Guise'de, Jean-Baptiste Godin'in "Familistère"inde geçirdiği deneyin verdiği esinle yazılmış bir roman olan, *Papa's Own Girl*'ü [*Babasının Kızı*] yayımladı. Bu kitap, toplulukçu sınırları içinde kadınların erkeklerle aynı eğitimi aldıkları ve hem manen hem de toplumsal yönden sorumlu özneler olarak kendi yeteneklerini geliştirdikleri eşitlikçi bir toplumu betimliyordu.

Yüzyılın sonuna doğru, ahlakçıl ve anacıl kadın modeli yeni Kadın'a uymaz hale gelmişti. Erkeklerin imgeselinde hem daha çok arzulanan hem daha çok korkulan Amazon arketipi, kadınların bağımsızlık ve özerkliğinin yeni anlamını en iyi cisimleştiren figür olarak kendini dayattı. Alice Jones ve Ella Merchant'ın *Unveiling a Parallel* isimli romanında (1893), kadınların içgüdüleri ve akılcılığı açık bir çatışmaya girer ve yeni Erkeklerle kurulan ideal ilişkiler içinde geçici bir şekilde dengelenir. Ama May Bradley Lane'in *Mizroha: A Prophecy*'sinde (1880), erkekler gizemli bir şekilde namevcutturlar; evrimci ve öjenist ilkeler üzerinde temellenen bu ayrılıkçı ütopyada, erkeklerden (anlaşıldığı kadarıyla) birkaç yüzyıl önce kurtulunmuştur.

İkinci dalganın feminist yazarları, ayrılıkçı kurgu-bilimlerini besleyecek olan esini öncellerinde buldular. Harriet Beecher Stowe'un (köleliğin kaldırılmasını savunan en tanınmış Amerikan romanı olan *Sam Amcanın Kulübesi*'nin ünlü yazarı) yeğeni olan Yeni İngiltere'li yazar ve kuramcı Charlotte Perkins Gilman da aynı şekilde, belirleyici bir usta olarak düşünülmektedir. *Women and Economics* (1898) ve *The Home* (1903) isimli eserlerinin yayımlanmasının ardından, John Stuart Mill'den sonraki en özgün feminist kuramcı olarak kabul edilmiştir. Onun siyasi-toplumsal görüsü, ev işlerinden kurtulmuş olan kadınların, aile yaşamlarından

mutfaksız bir evde yararlanabilecekleri bir gelecek tasarlıyordu. O dönemde, mutfaksız bir ev fikri, hemen hemen *Mizora*'nın "erkeksiz dünya" fikri kadar devrimciydi. C. Gilman'ın kendisi de, bireysel bir evin işleriyle uğraşıp zaman kaybetmektense, bir aile pansiyonunda yaşamayı seçmişti. Daha sonraki ütopyacıl romanları, feminist ve sosyalistlerin, hem sınıfsal açıdan hem de tür açısından, aile içi uğraşların nasıl yeniden düzenlenebileceğini düşünmelerinde yardımcı oldu. Kadınların oy verme hakkı lehine sürdürdüğü mücadele, dönemin en çok tartışılan konularından iki tanesine dayanıyordu: erkek tarafından biçimlendirilmiş bir dünyada, kadınlar ezilmiştir; kadınlar esasen kendi yurttaşlıklarını mükemmel bir şekilde yükümlenebilecek durumdadırlar. Bu olgudan ötürü, kadınların insanlığın gelişimine katkısı zorunludur. *Herland* isimli ütopya (1915) ile onun tersi olan *World War I Ourland* (1916), karşılıklı olarak biri erkeksiz ve barış içinde yaşayan bir kadınlar toplumunu, öteki de Avrupa'daki savaş alanını gezen bir kadın kahramanın dehşet içindeki tepkisini betimliyordu. C. Gilman'ın anlatısında, XIX. yüzyıla özgü Amazon stereotipi, anaerkil bir toplum içinde yeniden ortaya çıkar; bu toplum eril cinsten ziyaretçilerini deneyden geçirir ve yalnızca yeni Erkeğin prototipi olarak beliren bir tanesi dışında, onları yetersiz bulur. *Herland*'da, ne sınıflar, ne de tür, yalnızca bir çeşit kolektif analık vardır. İkinci feminist dalganın belirleyici Amerikan ütopyalarının çoğunda –örneğin, Johanna Russ'ın *Female Man* (1974) isimli kitabındaki gibi–, erkekler, rollerin ibret verici bir yer değiştirmesiyle, cinsel nesneler haline gelmişlerdir. Yeni Kadınlara lâyık partnerler haline gelmek için eksiksiz bir değişimi gerçekleştirmeleri gerekecektir.Bununla birlikte, Gilman'ın içinde yaşadığı Amerikan toplumunun eril-toplumsal bağlamı içinde en radikal açılım, insanlık doğrultusunda kalıyordu: insanı ilgilendiren işlerin yönetimine kadınların da erkeklerin de tümüyle ve birlikte katılması.

Bu insancıl model çok daha mükemmel bir toplumsal ve siyasi bütünleşmeyi hedefliyordu. Feminist model, aile ocağına ve çocukların eğitimine koşulmuş olan kadınların, siyasi yaşama daha büyük ölçüde katılmaya, mesleki ve ekonomik olabilirliklerin açılmasına, eril şiddete (savaş, alkolizm, kadınlara ve çocuklara kötü muamele, suç, cinsel suçlar, siyasi yozlaşma) karşı mücadeleye, cinsellik ve çocuk doğurma konusunda şu ya da bu ölçüde açık bir şekilde dile getirilen hak taleplerine yönelik ve çeşitli şekillerde ifade edilen özlemlerini içeriyordu. Mary Nichols ve Lois Waisbrooker'ın arzuya bağlı analık için hareketini (*A Sex Revolution*, 1894) radikal bir özdekçilik biçimi esinlendiriyordu ve bu, daha sonra, Emma Goldman ve Margaret Sanger'ın ortaya attıkları doğum kontrolü kampanyalarıyla gelişecekti. "Baba tarafının" etkisini dengelemek üzere önerilen çözüm, analık ve eğitim değerlerinin olumlanması oldu. Esas itibariyle şımarık çocuklar olarak gösterilen erkekler, doğallıkla onlardan üstün olan kadınlar tarafından eğitilmeye muhtaçtılar; erkekler böylece ahlâki, manevi ve medeni sorumluluklarının daha yüksek bir anlam taşıdığını öğrenmiş olacaklardı.

Uzmanlar, 1920 tarihinden sonra, kadınlar tarafından geliştirilen kurgu-bilimlerin ortaya çıkışını önceleyen otuz yıl boyunca başkaca feminist ütopyaya rastlanmadığını düşünmekte birleşirler. Geriye dönük bir bakışla, 1950'li yılları uğurlu bir onyıl olarak niteleyebilmek oldukça zordur, 60'lı yıllarda kendini gösterecek olan uygun zaman beklenirken, kadınlar, direniş yeniden güç kazanmaya başladığında bile "oyuna getirilmiş kadın" modeline (bkz. Betty Friedan) uyum sağlamaktadırlar. Bu yıllar boyunca, Judith Merrill, ütopya ve kurgu-bilimi ikinci dalga feminizmle onca güçlü bir şekilde bağlayacak olan o aynı spekülatif hayal gücünü kanıtlamıştır. Merrill'in metinlerinde, kadının soyağacı, uzay söylencelerine ve uzay mitolojisine genelde yabancı olan gebe kadın, analık, aile ocağı içindeki sevecenlikler gibi temalarla, kurgu-bilim alanındaki eril hegemonyayı sarsacak ölçüde bağlantı içindedir. Tıpkı Naomi Mitchinson'ın *Memoirs of a Spacewoman*'ı gibi, Merrill'in kitapları da, ırklar arası ve kültürler arası temaları, genç yazarlara yeni ufuklar açan bir "tür" bilinciyle biraraya getiriyordu.

1960'tan bu yana feminist kurgu-bilim ya-

zarları tarafından girişilen büyük çaba, türün berisinde ve ötesinde düşünmek oldu. Türü kurgu-bilime buyur etmek metinsel soyağaçlarını yeniden çizmek, ve bu yazarları, modern feminist düşünümün çok sayıda ve karmaşık sorunları üzerinde kolayca tanınabilen bir söyleşimi sürdürmüş olmalarıyla bilinen bir modern yazarlar kuşağı içine yerleştirmek anlamına geliyordu. Buradan yola çıkarak, edebi tür olarak bütün kurgu-bilim yeni baştan düşünülmek zorundaydı. Kadınlar uzun süre türün sınırlarının nerede konumlandığını öğrenmeye çalıştılar –ister tutum, ister dilsel kullanımlar söz konusu olsun, hem erkeklerin tanımlarını, hem de türün içselleştirilmiş olan sınırlarını sorgulayarak yaptılar bunu. Kendilerini "ruh" olarak ya da "kişi" olarak tanımladılar, erdişice bir görü geliştirdiler, kendilerini birtakım kılık değiştirmelere ve hiçe saymalara verdiler ya da, nihayet, bütün ötekileri dışlayarak kendi farklılıkları üzerinde yoğunlaştılar. Türün dilbilimsel işaretleyicilerini ortadan kaldırmaya yönelik moderncil strateji, örneğin, böylesi bir araştırma yönünü sürdürmenin bir işareti kabul edildi. Feminist öyküleme, Monique Wittig (bugün ABD'de yaşamaktadır), June Arnold, Margaret Atwood, Suzette Elgin, Joan Slonczewski, Joanna Russ, Marge Piercy örneklerinde görüldüğü gibi, çok büyük sayıda yaratıcı yazara sahiptir. Anılan isimlerden son ikisi, Donna Haraway'in yeni kitabı *Modest Witness*'da (1996), onların romanlarını örnek bir şekilde kullanmış olması nedeniyle yeni bir boyut kazanmışlardır.

Çağdaş ütopyanın bağrındaki bu hızlı geziyi, feminist bir bilimci ve ince bir öykücü (mitograf) olan Donna Haraway'e hızlı bir şekilde değinerek bitirmek isterim. "A Manifesto for Cyborgs" başlıklı metni, erkek tarafından biçimlendirilen dünyamızı açıklamayı sürdüren ikiciliklerin labirentinden kurtulmak için bir çıkış göstermektedir.Onun, doğa/kültür ve insan/değil ayrımının çizgileri üzerinde oluşturulmuş *cyborg*'u, cyber-feminizmin eşikte ve yüzergezer özneleri olan yeni siyasi kimliklerin olabilirliğini canlandırmaktadır. Erkek/kadın/bu şey, bizi, mutasyon halindeki varlıklara, artık "beyaz" ya da "kadın" terimleriyle düşünmemize imkân bırakmayan çok sayıdaki ırksal kökenlere ve cinsel kimliklere göndermektedir. Nihayet, Emma Bull, Pat Cadigan, Elizabeth Hand, Lina Masɒn, Maureen McHugh, Misha, Laura J. Mixon, Mary Rosenblum, Melissa Scott, Sue Thomas ve Nicoletta Vallorani gibi feminist yazarlar sayesinde, cyber-uzayın ve cyberkimliklerin özgün Amerikan öyküleri bizim insan/alien bedenlerimiz için yeniden yazılmış ve üstlenilmiştir. Çünkü bizler hepimiz elbette ki birtakım *cyborg*'larız, öyle değil mi?

Liana Borghi

*İngiltere'de doğan ve uğradıkları kovuşturmalar sonucu Amerika 'ya göç ederek Birleşik Devletler'de asıl güç ve etkinliğini kazanan bir dinî cemaat. XVII ve XVIII. yüzyılda William Penn sayesinde güçlenen akım, insan ve tanrı arasındaki her türlü aracılığı reddeder, ruhbanı ve kuralları olmayan bir tapınca sahiptir,[ç.n.].

Feminizm (Fransız). Eğer XIX. ve XX. yüzyıl kadınlarının görüşlerine bakacak olursak, bireysel katılım ve kolektif hareket olarak feminizm, cinsiyetler arası eşitliği elde etme istenci anlamına gelmektedir. Batı uygarlıklarında modernliği belirleyen şey, uzun bir süre, aşamalı-düzenlerin korunması, çalışma hayatındaki cinsiyet ayrımının yeniden tanımlanması, yurttaşlıktan dışlanma olmuştur. Ve, bugün, hakların eşitliğine rağmen, özellikle de siyasetin yönetimi ve aile içi görevlerin bölüşümü konusunda aykırılıklar sürmektedir. Öyle ki, Fransa'da, kadınların siyasi temsiliyete daha fazla erişebilmelerine imkân vermek üzere başka bir sözcük yaratmak gerekmiştir: "tam eşitlik" [parité]. Bu, erklerin başlıca manivelaları hâlâ ve çok geniş ölçüde ayrıcalıkla bir erkekler zümresinin ellerindeyken, cinsiyetler arası eşitliğin bir oluşum süreci içinde bulunması anlamına gelir. Bu yüzden, sözcüğün somut anlamıyla feminizm bir ütopyadır, çünkü demokratik toplumlarda cinsiyetler arası eşitlik ancak yadsımanın ve eleştirinin küresinde gerçek bir yere sahiptir.

Feminizme siyasi angajman niteliğini yeniden kazandırmak ve dolayısıyla da ütop-

yacıl değerini vermek suretiyle, bu akımın, şimdiye kadar tarihin "evrensel" bir anlam taşıdığını savlayan görüş lehine bir yana atılmış olan tarihselciliğini yeniden bulmak mümkündür. Elbette, edinilmiş fikirlerin, "Feminizm (in), siyasi uzam içindeki akılcı bir angajmandan daha çok, bir düzensizlik, bir tutku, bir histeri olarak ortaya çıktığını" (Geneviève Fraisse) savlayan, sıradan feminizm görüsünden kopmak koşuluyla.

Fransız Devrimi, kadınları tarihin dışında bırakan uzun bir süreç başlatır. Kadınlar, doğal hallerine indirgenmiş, kamusal söylemden yasaklanmış, ama, tıpkı erkekler gibi devrim mahkemelerinin keyfiliğine tâbi kılınmış olarak, hakların evrenselliğinden dışlanmışlardır. Ve yurttaşlığın müdahale hakkından vazgeçmeyi reddeden kadınların bakış açıları, en iyi şıkta, taşkın bir hayal gücünün ürünü olarak görülmüş, en kötü şıkta da, sahiplerini darağacına göndermiştir. Nitekim Olaympe de Gouges, 1793 tarihinde, "cinsiyetine uygun düşen erdemlere" uymadığı için giyotinde can vermiştir.

XIX. yüzyıl boyunca, kadınlar, ortak kabul gören fikirleri sarsmak uğruna, yasaklara rağmen özgürleştirici ilkelerin evrenselliğine "gerçek anlamını" kazandırmaya çalışarak, eşitliğin gelişimine inanmak isterler. "Özgür kadın"ın ifade özgürlüğü hakkını sahiplenen Saint-Simon'cular arasından Claire Démar, 1833 yılında, toplumsal münasebetlerin radikal bir şekilde değişmesini talep eder. Ütopyacıl gibi de görünse, şunları söylemektedir: "Esarete son, sömürülmeye son, vesayet altında tutulmaya son! Herkes için, köleler için, proleterler için, küçük ya da büyük minörler için özgürlük." Aynı yıkıcı sözler 1848'te de duyulur, ama evrenselliği eril kipte telaffuz etme eğiliminde olan "halkın temsilcileri"nin, cumhuriyetçilerin ya da sosyalistlerin karşısında, hep derinlemesine bir şekilde zamansız ve ütopyacıl olarak kalır. Bu yüzden, 1849 genel seçimlerine katılan ilk kadın aday olan ve yasadışı kişi haline getirilen Jeanne Deroin, çağdaşlarının kulak vermedikleri bir yargıya varır, çünkü söylemi, uzun yıllar "tarihi yapmanın" yegâne aracı olarak düşünülmüş olan güç dengelerinin eleştirisini öncellemektedir: "Devrimler, ıstırap çeken sınıfların özledikleri refahı yaratamazlar, hemen her zaman, birkaç muhterisin iktidara gelmesi için eşik görevi yaparlar" (1851).

Bu dönemden bir isim, kadının toplum içindeki temsiliyet tarzından yakınan Flora Tristan'ın ismi akılda kalmıştır: "Kadının aşağı konumdalığı bir kez ilan edilip ilke olarak ortaya konduğunda, bunun insanlık olarak kadın ve erkeklerin evrensel erinci için ne türlü felâketçil sonuçlar doğurduğunu görürsünüz" (1843). Kuralcı tasvirlerin dışındaki sözlerdir bunlar ve aslında derinlemesine bir şekilde ütopyacıl bir düşünceyi dile getirmektedirler. Tristan'ın yaşamöyküsünü yazanlar arasından, Stéphane Michaud da, Susan Grogan da, bu XIX. yüzyıl kadının, öncelleyici olarak nitelenen ve her türlü şıkta zamanının dışına taşan tasarımına işaret etmektedirler.

Toplumsal yönden sınıflandırılamayan bu kadın, çağın önyargılarının bedelini kişisel olarak öder; durmadan okuyan, adalet tutkunu, keskin bir zekaya sahip gözlemci olarak, tanığı ve aynı zamanda da kurbanı olduğu eşitsizlikleri eleştirmeye özellikle yatkındır. Kitaplarından birçoğu çağ açarlar, en başta da Peru yolculuğunu ve oradaki düş kırıklıklarını anlattığı *Pérégrinations d'une paria* [*Bir Paryanın Uzaktaki Yolculukları*] (1837). *Promenades dans Londres* [*Londra'da Gezintiler*] isimli kitabında (1840-1842) şaşırtıcı bir anketçiyle karşılaşırız: burada, çağdaşlarına, İngiliz işçi sınıflarının yaşam koşullarına ilişkin eleştirel bir inceleme sunar. Yapıtlarından en dikkate değeri, hiç şüphesiz *Tour de France* [*Fransa Turu*] (1843-1844) başlığı altında yayımlanan ve işçi hareketinin pek çok gözlemcisi tarafından övgüyle karşılanan *l'Union ouvrière* [*İşçi Birliği*] başlıklı risalesini kadın ve erkek işçiler arasında dağıtıp yaydığı gezinin anlatısı olan güncesidir. Kitabın ithafı bile, Fourier'ciler bir yana bırakılacak olursa, zamanının sosyalistlerinden ne kadar başka türlü düşündüğünü göstermektedir: "Akıllı kadın ve erkek işçilere". İşçi sınıflarının örgütlenmesine ilişkin bu tasarıda, kadın ve erkek bütün emekçilerin, kendi kurtuluşları için kendi güçleriyle çalışmalarına yardımcı olmak ister. Bu yüzden, dönemin "toplumsal ütopyalarını hayata geçirmek" amacındadır. Uygulamada,

"proleterleri ve kadınları özgürlüğü" çağırarak, Peder Enfantin'in* sözünü ettiği "kutsal misyonu" yerine getirmektedir. Hiçbir önyargıya hoşgörü göstermez ve en belirtik olanlarından en görünmeyenlerine kadar, her türlü hakimiyet girişimlerini bozar. *Tour de France*'ı 1844'te sona ererken, Flore Tristan, Bordeaux'da, yorgun bir şekilde ölür.

Çoğunlukla kendini ifade etme yetersizliği ve bir kamusal söylemi serimleme imkânsızlığının yol açtığı bir suskunluk ve özel yaşama kapanma döneminin ardından, feminist ütopya yeni hedefler, yeni fetihler ve özellikle de yeni engeller doğrultusunda kendini yeniler. Kadınlar, marjinallikleri ölçüsünde de eleştirel bir basirete sahiptirler. Ama aynı zamanda, bu tekil özneler, kabul edilmiş olan ilkelere ters düşen bir gerçekliği de durmadan ve olanca çıplaklığıyla ortaya koymaktadırlar. Maria Deraismes'in saptaması şöyledir: "Demokratlar, insanlığın yarısını bir yana atarak, kendilerine uygun, daha önce görülmedik bir evrensel, bir cep evrenseli yarattılar" (1870). Belki çok daha eleştirel olan Hubertine Auclert, 1885'te, "kadınların köleliği erkeklerin özgürlüğünü köstekliyor" görüşündedir; onun dünya görüşü, yalnızca gündelik uygulamalara değil, ama aynı şekilde, özgürlükçü ve esas itibariyle sosyalist kuramlara da karşı çıkmaktadır: "Kadınların siyasi haklarını kullanarak kendi çıkarlarını korumalarına izin verilmesini yersiz bulan erkeklerin kendileri de özgürlük için yeterince olgunlaşmış değildirler." Şurası bir gerçektir ki, o dönemde siyasi eşitlik ancak kimlik/özdeşlik terimleri içinde düşünülebiliyordu. Temsiliyetçi demokrasi, sonra da cumhuriyet, benzer şekilde özgür bireylerden başkaca temsilci kabul edemezlerdi. "Kadın"ı cisimleştirdiği varsayılan dişilik kavramı, kadın bireyi kendi türüyle özdeşleştirmekte, ve bu türün baştan çıkarıcılığı ve annelik işlevi de sitenin iyi bir şekilde işleyişinin kendisine bağlı olduğu yurttaşın kamusal rolüyle bağdaştırılmamaktadır. Bu yüzden, dişilik sıfatı, başka bir anlam, radikal bir şekilde farklı bir anlam kazanmaktadır. Kadınları biçimsizleştiren ve her türlü siyasi ve toplumsal görevlere gelmelerini engelleyen bu sıfat radikal feministlerin hedefi haline gelirken, kural dışı tutumları ve yıkıcı fikirleri onları varolan düzene uyumsuzluklarıyla ütopyacıl mertebesine taşımaktadır. Madeleine Pelletier, 1906'da, "Kadınlar, kendi deyimleriyle kadın olarak kalmaya devam ettikleri sürece, feminizm beyhude bir sözcükten başka bir şey olmayacaktır. Özgürleşmeleri gerçekleşmeyecek çünkü özgür olmayı hak etmeyeceklerdir" diye yazmaktadır. Bu durumda, ortak duyunun karşısında yer almak zordur; kaldı ki, kurtuluşçu kuramlar, bütünlükleri içinde, kadınların özgürleşmesini işçi sınıflarının özgürleşmesine bağlamaktadırlar.

XX. yüzyıl boyunca birkaç uyumsuz, ütopyacıl ses kendini duyurur: bunlar arasında Hélène Brion, Berthie Albrecht ve daha birkaç kişi sayılabilir; ama kadınları eksiksiz ve tam bir bireylikten uzak tutmak için özellikle inşa edilmiş bir dişilik kavramının paramparça edrilmesi için Simone de Beauvoir'in *le Deuxième Sexe*'ini [*İkinci Cinseyet*] (1949) beklemek gerekecektir. Beauvoir, "Kadın kendini kadın olarak görmek istediği sürece, bağımsız durumu onda bir aşağılık duygusu yaratır; bunun tersine, dişiliği de mesleki şansları konusunda kuşku duymasına yol açar" diye yazar ve kitabını şöyle sonuçlandırır: "Bana bütün bu önermelerin fazlasıyla ütopyacıl olduğu söylenecektir, çünkü kadını yeniden yapmak için toplumun onu esasen gerçekten de erkeğin eşiti olarak yapmış olması gerekecektir."

1970'li yıllar feminist ütopyayı eleştirel güncelliğin ortasına yerleştirir ve feminist kuramların cinsiyetler hakimiyetinin özgüllüğü üzerinde akıl yürütmelerine imkân verir; eleştirel akımın başlıca temsilcisi, bugün fazlasıyla unutulmuş olan Monique Witting'dir. MLF'in (Mouvement de libération des femmes/Kadın Özgürlüğü Hareketi) öncülerinden Christine Delphy, feminist ütopyanın simgesel temsilcisi olarak onun yıkıcı tutkusunun farkındadır: "Witting'in belki de en kalıcı, tarihin aklında tutacağı anlam bağlamındaki katkısı –çünkü siyasi cesaretten de daha kötü paylaşılmış bir yeteneği gerektiriyor–, feminist ütopyanın en eksiksiz biçimlerini yazmış olmasıdır. [...] Ütopya ve kuram, aynı arayışın iki yüzüdür: kuram, olan şeyin olumsuz yüzü ya da evre-

si, ütopya da olumlu yüzü ya da evresidir. [...] Ütopya ile kuramın tamamlayıcı rollerini düşündüğümüz zaman, akıl yürütme ile hayal gücü arasındaki karşıtlık anlımını yitirir. Çünkü olanı yadsımak için, olabilecek olan şeye ilişkin bir fikre sahip olmak gerekir: görünüşte en "kuru" kuramı geliştirmek için bile hayal gücü gerekir; ve, karşılık olarak daha başka bir dünya, bizimkinin eksiklerinin çözümlenmesinden yola çıkılmadıkça hayal edilemez. [...] Kuram daha başka olabilirliklerden soyut bir şekilde söz eder, Ütopya bu olabilirliklerden bir tanesini gerçekleşmiş olarak gösterir. [...] Eğer *les Guérillères* [*Kadın Savaşçılar*], feminizmin ve edebiyatın tarihinde bir belirleyici olarak kalıyorsa, bunun nedeni Witting'in orada [...] bir dünyanın kokularını, renklerini, gürültülerini, çiçeklerini, varolmayan ve hiçbir zaman varolmamış varlıkların giysilerini, devinimlerini, duygularını ayrıntılarıyla, sanki onları görmüşcesine betimlemesidir, bu da ütopyanın dosdoğru tanımıdır." ("La passion selon Witting" ["Witting'ce Tutku"], *Nouvelles Questions féministes*, 1985)

Michèle Riot-Sarcey

*Fransız mühendis ve sosyalist Prosper Barthélemy Enfentin (Peder Enfentin diye anılır) 1796-1864 yılları arasında yaşadı. Saint-Simon'culuğun başlıca yayıcılarındandır. *Le Producteur* ve *Le Globe* adında iki gazete yayımladı, Ménilmontant'da bir model toplum oluşturdu, Süveyş Kanalı'nın açmak amacıyla da bir şirket kurdu. Düşünceleri, Blanqui ve Chevalier'yi derinlemesine bir şekilde etkilemiştir, [ç.n.].

Feminizm (İngiliz). Robert South, İngiliz içsavaşından bir yüzyıl sonra, "Erkekler ve kadınlar, kralların en mükemmelini halkların en mutlusuyla birleştiren aile bağına ölümcül bir darbe indiren o lânet olası başkaldırıdan önceki kadar iyi birer koca ve iyi birer karı asla olmamıştı" der. Aile içi düzensizlik ile siyasi düzensizlik arasındaki ortaklık, gerçekten de, halkın eskiden kalma *alt üst olmuş dünya* düşünü tarihi zamanlara dahil eden o devrimin en güçlü ve en kalıcı simgelerinden bir tanesidir. En eski ve en kutsal aşamalı-düzenleri sorgulamanın işaretleri olarak cinsiyetler arası eşitlik ve kadınların özgürlüğü, XVII. yüzyılın devrimci ütopyası içinde ne kadar çekingen bir şekilde dile getirilmiş olursa olsun, siyasetin insan eyleminin anlamdaşı haline geldiği bir dünyanın kapılarını açan olabilirliklerin anısı (çoğunlukla tehditkâr, kimi zaman vaatkâr) olarak, gelecek yüzyılların belleğini meşgul edecektir. Onları taşıyan düşünce ve uygulamalar hiç şüphesiz XVI. yüzyılın sonundan itibaren tecimsel münasebetlerin getirisini toplayan kişilerin deneyimlerinin, gereksinimlerinin ve özlemlerinin ışığında, Kutsal Kitap'ı yeniden yorumlayan radikal mezheplerin yaygınlaşmasına kadar uzanmaktadır. Ormanların açılması ve özel otlakların ortaya çıkması sonucu kentleri işgal eden onbinlerce işsiz, güvensizlik ve aşırı yoksulluk, kârı "inayetin zamansal ölçüsü" olarak (Thawney) tanımlayan yeni iktisat ahlâkı, geniş halk kitlelerini eski dünyanın dengelerini, hayatta kalma kiplerini, dayanışma kanallarını yıkmaya koyulan o mülkiyetçi bireyciliğin karşısına dikmektedir. Aynı dönem içinde, yoğun bir yayılma gösteren bu İngiltere'de sözleşmeci münasebetlerdeki gelişme de tâbiyet bağlarının yapısını değiştirmekte, eski aşamalı-düzenlerin meşruiyetini kemirmekte ve daha başka bir toplumsal örgütlenmeyi, daha başka ortak yaşama kiplerini düşünülebilir bir açılım haline getiren bir boşluk yaratmaktadır.

Gönüllü cemaatler halinde oluşmuş çok sayıda radikal tarikat, her türlü ortak yaşamanın ön koşulu olarak bilinçli rızanın önemine işaret etmektedir; vaftizciler tarafından savunulan yetişkinlikte vaftiz edilme ilkesi, her bireyin seçimini özgürce yapması ve bir topluluğun/tarikatın üyeleri tarafından özgürce seçilmesi anlamına gelmekte, böylece, ulusal kilise ve devlete itaat ödevi ilkesine uygulamada karşı çıkılmaktadır. Evlilik ve boşanmanın sıradan bir niyet bildirimine dönüşmesi, söz alma hakkının demokratik uygulamaları, çok büyük sayıdaki tarikatların gizli olarak yerine getirdikleri vaaz özgürlüğünün her erkek ve her *kadına* tanınması mümkünlerin ufkundaki bu hiç şüphesiz ağır, kırılgan ve düzensiz değişimin işaretleridir.

ÜTOPYANIN UZAMI. 1641 yılında içsavaşın patlak vermesiyle birlikte, bu uygulamalar yaygınlaşırlar, belirtik bir siyasi nitelik kazanarak "Eşitçiler" ve "Digger'lar" gibi daha az dinî nitelik taşıyan radikal siyasi gruplaşmaların düşünce ve devrimci pratiklerine nüfuz ederler. Halkçı oluşum tarzının önderlerini bile çabucak kaygılandırdığı bir ordu tarafından meşru krala karşı başlatılan savaş, ve bundan da fazla olarak kral Charles'ın idam edilmesi, her şeyin mümkün göründüğü bir uzama açılırken, halka özgü dinî tarikatların mesihçi beklentilerini de *şimdi ve burada* mümkün olan bir dönüşümün ufkuna dönüştürür. Kurulması söz konusu olan cumhuriyet (Commonwealth), çoğunlukla Tanrı'nın yeryüzündeki krallığı olarak algılanmaktadır. Oysa, bir önceki yüzyılın Alman sapkınlarının durumunda olduğu gibi, Tanrı'nın yeryüzündeki krallığı gerçek anlamda *anarşik* bir görüyü besler, çünkü Tanrı'nın seçilmiş çocuklarının, azizlerin eyleminde, insanî hiçbir erke bağlı olmayan bir eylemde tezahür eder. Edimcilerin, dinî ve kimi zaman da kurallara bağlı dili, yorumlarla, Kutsal Kitap'ın sözcüklerinin ve simgelerinin yeni-anlamlılıklarıyla dolu bir çeşitliliği barındırmaktadır.

1640 ve 1650 yılları arasında açılan bu ütopya uzamı içinde, cinsiyetler arası münasebetlerde daha eşitlikçi bir görü, elbette marjinal kalan, ama bir demokratik tasarımın da kurucu parçası olan bir görü gelişir. Cinsiyetler arası aşamalı-düzenin bireysel özgürlüğü yadsıyan örgenci bir mutlakiyetçiliğin en sonuncu dayanağını oluşturması ölçüsünde, cinsiyet ayırımcılığının aşamalı-düzenin doğal ve kaçınılmaz niteliğini olumlamak için kullanılması ölçüsünde, evliliğin konumu, kadınların bireysel özgürlüklerinin yapısı ve yaygınlığı üzerindeki düşünüm de stratejik bir boyut kazanmaktadır. "Eşitlikçiler"in sözcüsü Lilburne, "Kadın ya da erkek, her özel birey [...] hepsi de esasta, onurda, yetkede ve saygınlıkta doğal bir şekilde eşit olduklarından [...] hiç kimse bir başkası üzerinde, o başkası tarafından ona bırakılmış olmadıkça, yani karşılıklı kabul ve rıza olmadıkça, doğal bir şekilde yetkeye sahip değildir" demekte, bununla birlikte hizmetkârların ve proleterlerin oy kullanma hakkını savunmamaktadır (*The Freemans Freedome Vidicated*, 1646). Evlilikte reform ve boşanma özgürlüğü, en popüler ve en çok paylaşılan temalardır. Gerard Winstanley, radikaller arasındaki bu uzlaşımı çok iyi özetler: "Her kadın ve her erkek, eğer karşı tarafın sevgi ve yakınlığını elde edebiliyorsa, istedikleriyle evlenme hakkına sahip olacaktır. Ve ne doğduğu aile, ne mülkiyet bunu engelleyemez, çünkü biz hepimiz aynı ailedeniz, insan türündeniz" (*Laws for a free Commonwealth*). Daha az uzlaşımsal olmakla birlikte, ırza geçmeye ilişkin tavırlar, burada, kocanın mülkiyetine karşı bir tecavüzün değil ama kadınların kendi bedenlerine sahip olma hakkına, yani özgürlüklerine yönelik bir tecavüzün söz konusu olduğunun altını çizmektedir. Eylem bir kez kanıtlandıkta, ölüm cezasına çarptırılmak gerekir.

Püritanizmin bireysel özgürlüğe verdiği önem kadınların bireyler olarak düşünülmesine imkân sağlamaktadır. Özgürlük ve hoşgörünün içeriği ve tanımı konusundaki tartışmalar, kimi zaman ortodoks püritenleri bile epey alışılmadık konumlara getiren bir dinamizma içermektedir: Bunlardan biri, 1614 yılında, "Kral ve halk arasında, ebeveynler ile çocuklar, efendi ile hizmetkâr [...], karı ile koca arasında varolandan daha katı bir ahlâki zorunluluk yoktur [...]. Yasa, eğer onlara gösterilmiş olan güvene (*trust*) ihanet ederlerse, onlara karşı direnmeye izin vermektedir" der (Samuel Rutherford, *Lex Res*, 1644). "Meşru direniş" tanımlanırken, tebalaştırılmış kişilerin *patria potestas*'ın böylesine içinde yer alması elbette temsiliyetçi değildir; ne var ki bu durum, *trust* –güven, ama aynı zamanda da her bireyin özgürlüğünün *teminatı*– nosyonunun anıştırdığı üzere, siyasi ve dinî özgürlüğün o ortak matrisi olan, dolayısıyla iktidarın istismarı durumunda geri alınabilen gönüllü katılımı ortaya koymaktadır. İmdi, eğer aile babasını ve halkının babası olan kralı kurumsallaştıran dinî temel ortadan kalkarsa, toplumun tamamı ve bütün kurumları da, aklın, doğal hukukun, halkçı rızanın, ortak çıkarın ışığında yeniden gözden geçirilebilir hale geleceklerdir.

Yetkeye yönelik böylesi bir demokratik

dinamizmanın çerçevesi içindedir ki, kadınların özgürlüğü, dinî ayrılıkçılığın eşitlikçi söylem uygulamalarında bir hedef haline gelir. Saygın ilahiyatçı Samuel Torshell, 1645'te, inayet durumunda kadınlar ile erkekler arasında hiçbir fark bulunmadığını bildirmektedir, çünkü ruh cinsiyeti tanımaz. Beşinci Monarşi'nin yöneticilerinden biri olan John Rogers, erkeklerin kadınları hor görmesini ya da onların "kamusal işlerde görüş bildiriminde bulunma ve oy kullanma özgürlüklerine zarar vermelerini" yasaklar. "Kadınlara da diyorum ki," diye ekler, "suskunluğunuzun özgürlüğünüzü tehlikeye atmasına izin vermeyin!" Uygulamaları, söylemine uygun düşmekten uzak olsa da, kimi radikal mezheplerde vaazcı kadınların çoğalması, bu ilkelerin, kadınların söz sahibi olmaları bağlamında çoğu kez uygulandığını düşündürtmektedir. 1641 yılında, "Eşitlikçiler"in önemli figürlerinden biri haline gelecek olan Katherine Chidley, bir kocanın karısının vicdanını denetleme hakkına, bir yargıcın o kadının kocasının vicdanını denetleme hakkına sahip olmasından daha fazla sahip olmadığını açıklar (*Justification of the Independant Church of Christ*, 1641). Evlilikteki eşitsizliğin Hıristiyanlığa aykırı olduğu fikrini harfi harfine benimseyen daha başka vaazcı kadınlar, tıpkı Bn. Attaways gibi, "Hıristiyan-karşıtı" kocalarını boşayacaklardır.

Kadınların bir bölümü için, devrim daha önce görülmedik bir ifade ve eylem özgürlüğü alanı açmıştır. Sıradan insanların cinsel hayatlarını denetleyen kilise mahkemelerinin dağılması, ve özellikle de erkeklerin içsavaş sırasındaki uzun yokluğu, kadınlara kendiliğinden belli bir özerklik, ama aynı zamanda ve özellikle en bağımlı katmanlara mensup olanları için, konumlarının değiştirilebilirliğini kavrama imkânı sağlamıştır. 1647'de, "*Eşitlikçiler*" hareketi içinde yer alan 10 000 kadın tarafından imzalanan bir toplu dilekçede, "erkeklerinkine eşit mülkiyet hakları" talep edilir. Aziz Pavlus tarafından getirilen vaaz yasağına karşın, Quakers kadınlar, İsa her cinsiyet içinde duyulmak zorunda olduğuna göre, bütün kadınların da, İsa içlerinde konuştuğu zaman, dini cemaat içinde konuşmaya hakları olduğunu ileri sürerler. Ve esasen konuşanın İsa'nın olmadığını kim kanıtlayabilirdi ki? Askerlerini işçiler ve dokuma zanaatkârları arasından devşiren Beşinci Monarşi içinde, vaazcı kadınlar, "sonuncular(ın) birinciler olacağını" bildiren o mesihçi umuda bağlı özel bir konuma sahiptirler. Umudun yalnızca bir avuç seçilmişin payına düştüğü ortodoks püritanizme karşı, aşağı katmanlardan kalabalıkların söyleminde mesihçi umut en fazla ezilenlerin söz sahibi olmasıyla sıkı sıkıya ilişkilidir; Cromwell'i halk önünde "küçük boynuz" (şeytanınki) diye nitelemekten çekinmeyen tarikatın en ilginç vaazcı kadınlarından olan Mary Cary Rande bu ilişkiyi açıkça ifade eder: "Yalnızca erkeklerin değil, ama kadınların da, yalnızca yaşlıların değil, ama gençlerin de peygamber olacağı zamanlar geliyor; yalnızca yukarıdakilerin değil, ama aşağıdakilerin de, yalnızca üniversite eğitimi almış olanların değil ama hizmetkârların ve ne iş olsa yapanların bile" Onun "Yeni Kudüs"ü, "bütün bireyler için bir haklar ve özgürlükler devleti"dir, orada azizler "oturmak için evler kuracak, meyvaları yensin diye bağlar dikeceklerdir. Başkaları otursun diye kurmayacaklar, başkaları yesin diye dikmeyeceklerdir" (Mary Rande Cary, *The Little Horn's Doom and Downfall with a New and More exact Mappe*, 1651). Evlilik, her iki cinsiyetin tinsel eşitliği üzerinde, ama aynı zamanda da mülkiyet haklarının eşitliği üzerinde temellenmiş olacaktır. Binyılcılığın, genel kural olarak "seçilmişler"i İngiliz halkıyla özdeşleştiren milliyetçi mantığına karşı, Mary Cary "kozmopolitik" bir *Commonwealth* görüsü geliştirir: Yeni Kudüs daha önceki bölünmüşlükleri aşacak ve "ulusların kendilerini; asla varsıllıklarını değil ama ortak varlıklarını, asla hazinelerini değil ama güvenliklerini, asla edinimlerini değil ama mutluluklarını" birleştirmeyi bilecektir.

Radikal püritanizm içinde bile azınlıkta kalan bu algılama ve uygulamalar, bu cemaatlerin kadınlar, "ailenin çocukları", hizmetkârlar, çıraklar –ataerkilciliğin mülk sahibi aile babasının varsıllığı olarak tanımladığı herkes– üzerinde uyguladığı büyük çekimi aydınlatabilirler; ama aynı zamanda, onların yalnızca söz hakkına sahip olmalarının,

neden yalnızca muhafazakâr kralcılar tarafından değil de onların yanı sıra meşrutiyetçi burjuvalar, "özgürlükleri" bundan böyle kraliyet mutlakiyetçiliği ile kalabalıkların özgürlüğünün oluşturduğu çifte tehlikeye mâruz bulunan *freeholder*'lar tarafından da "tersine dünya"nın tehditkâr imgesiyle özdeşleştirilmiş olduğunu açıklamaktadır. Aile içi erke yönelik eleştiriler ve cinsiyetler arası eşitlik talepleri, binyılcı zırvalıkları içinde, demokratik projenin hakimiyetin yokedilmezi olarak içerdiği şeyi dile getirmişlerdir: "her özel bireyin" özgürlüğü olarak doğal hukuk. "Ütopyacılar", demokrasinin bu ütopyacıl nüvesini düşünülebilir olanın ufkuna yazarak, rıza ve özgürlüğe dayanmakla birlikte, "kadın, çocuk ve hizmetkârların fark göstermeyen sürüsünü" dışlayacak ve böylesi bir dışlamayı doğada temellendirerek onun siyasi yönünü inkâr edecek bir siyasi düzeninin iddialarını boşa çıkaracak silahları önceden sağlamışlardır.

Restorasyon ve "utkulu" diye anılan 1688 devrimini izleyen dönem, evli kadını her türlü yasal varoluştan yoksun bırakan *feme covert* kurumu üzerinde temellenmiş güçlü bir yasal mekanizma kurar. "Eğer mutlak egemenlik devlet içinde zorunlu değilse, aile içinde neden zorunlu olacaktır? Ya da eğer aile içinde zorunlu ise, devlet içinde neden olmasın? [...] Eğer bütün insanlar özgür doğuyorlarsa, nasıl oluyor da *bütün* kadınlar köle olarak doğuyorlar?" (Mary Astell, *Reflections upon Marriage*, 1700) Siyasi "modernliğe" açılan bu İngiltere'de soruyu soran kişi, sanki alay edermişcesine, kraliyet yanlısı bir kadındır. Onun *Evlilik Üzerine Düşünümlemeler*'i, Locke'un *Sivil Yönetim Üzerine Deneme*'sinin ilk sistemli eleştirisini oluşturmaktadır: kadınların kullaştırılmasını doğallaştırmak suretiyle, Locke'un onların insan olma niteliğine öldürücü bir darbe indirdiğini söyler; gerçekten de, özgürlük artık Tanrı ya da, örflere değil de herkesin doğal akılcılığına bağlı ise, kadınların *hepsinin birden* kullaştırılması da doğal olarak aşağı bir *kategori* oluşurmaktadır. *Düşünümler*'in yazarı, dikkate değer bir zekâ kıvraklığıyla cinsiyetlerin aşama-düzenli farklılaştırılmasından antropolojik bir "farklılık" çıkartacak olan uzun süreci öncellemektedir. Astell hiç şüphesiz yeni hükümdarlara, Guillaume ve Marie'ye biat etmeyi reddeden meşruiyetçi akımın (*non juros*) içinde yer alır. Ama, kadınların kendi akıllarını kullanabilme konusundaki doğal hakları üzerinde diretmesi, eğitim haklarını tutkuyla savunması, aile içindeki zorbalığa yönelik keskin eleştiriyle edinimci bireyciliğin eleştirisini bağdaştırma tarzı, toplumsal aşamalı-düzenin doğal hukuk ve sözleşme adına sorgulanışının cinsiyetler arası münasebetlerdeki bir dönüşüm *olabilirliğini* gösterdiği bu yüzyıl hakkında pek çok şey söylemektedir.

Eleni Varikas

Fénelon (François de Salignac de La Mothe). **Bkz.** *Telemakhos'un Serüvenleri*

Fourier (Charles; 1772-1837). Charles Fourier, *Elyazmaları*'nda, "Ütopya nedir? Uygulama imkânı olmaksızın, etkili bir yöntem bulunmaksızın iyinin düşlenmesidir" diye yazar, ve şunları ekler: "Bütün felsefece bilimler ütopyalardır, çünkü halkları her zaman vaat ettikleri iyiliklerin ters yönüne sürüklemişlerdir." (*la Phalange, Revue de la science sociale* tarafından yayımlanan elyazması, IV, 1857-1858). Böylece olumsuz bir imin izini taşıyan *ütopya* nitelemesi, Fourier'nin düşüncesine de, onun bu sözcüğü bizzat kullanış biçimine de, ancak en yaygın kabul gören anlamı görece tersyüz edilerek atfedilebilir. Etimolojik yönden, ütopya, "mutlak, ama her zaman kritik noktadaki yurtsuzlaşmadır ve o noktada, ütopya, varolan göreceli ortamla ve özellikle de o ortamda bastırılmış olan güçlerle birleşir" (Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991/*Felsefe Nedir?*, YKY, 1992). Fourier'nin önerdiği tanım tastamam budur. Düşüncesindeki kurucu yaklaşım olan "Mutlak aralık", bir çıkış hareketidir: ideolojilerin dışına, gelişimin oluşturduğu o iyice sınırlanmış, ve dönüp dolaşıp eleştirisine hedef olan yöreleşmelerin, ailenin, ulusun, vb... dışına çıkış. "Gerçeğin, onu örten mitoslardan ve yurtlanmalardan kurtulmuş bir halde açığa çıkartılması ya da bilinmesi" (René Schérer, "Philosophie et utopie" ["Felsefe ve Ütopya"], *Lignes*, 1992) olarak "Fourier'gil" ütopya, insan denen varlığı oluşturan gerçek

güçleri (tutkusal güçleri) kendi özgür devinimlerine tabi eder.

"FOURIER'CİL ÜTOPYANIN İLK MEKANI OLARAK TUTKULU ÇEKİMLERİN İÇKİNLİK DÜZLEMİ. Mutlak aralık: kurucu bir eleştiri. Charles Fourier'nin bir devinim kuramı olan düşüncesi, bizatihi kendi hareketliliği içinde kavranmak zorundadır. "Çözümleme ve bireşim yöntemiyle ilerlemek. *Her şeyin evrenin sistemi halinde, birlikçi bir şekilde birbirine bağlı olduğuna inanmak*" (*Théorie de l'unité universelle/Evrensel Birlik Kuramı*, 1841-1843). Çözümleme ve bireşim: medenileşmiş kurumların eleştirisi *ve* yeni bir toplumsal düzenin kurulması aynı bir oluşum sürecinin iki momentidir. Her türlü kopuş biçimini suçlayan Fourier, devinimi birliği içinde, akışkanlığı içinde, kendini tamamlayan süreç olarak yeniden kurmaya yönelir. "Bu, gerçekten de sözcüklerin saltanatı ve şeylerin yokluğudur: kuramda her şey akılcı, uygulamada her şey madrabazlık, kabalık, şiddettir" (*la Fausse Industrie/Sahte Sanayi*, 1835-1836). Örgütlenme kuramı, "toplumsal bilim" dediği şey, söylemi uygulamadan ayrıştırmanın çok ötesinde, şeylerin doğal akışı içine dolaysız bir şekilde yerleştirme kipidir; onun tutkusal alan kuramı, *gerçeklikleri* kendilerini taşıyan ideolojilerle sınırlı kurumlar tarafından yalnızca engellenmiş olan o gerçek güçler –tutkular– arasındaki mümkün bağdaşımların araştırılıp bulunmasından başkaca bir şey değildir. Fourier'ye göre, uygulamaya kondukta tutkulu çekimler sisteminin kurulmasına ulaşmaya imkân vermeyecek bir bilgi işlevi mevcut değildir: kendi özgür atılımlarına bırakıldıklarında, tutkular, dolayımsız bir şekilde onları harekete geçiren sürecin bilgisidirler. Dolayısıyla, bilgi ve eylem arasında karşıtlık yoktur: Fourier'cinin özgürce izlediği *yollar*, aynı bir devinim içinde, tutkulu çekimlerin yoğunluk düzlemini dokurken bir yandan da bu düzlemin bilmesini oluşturur.

Fourier, bu yüzden, birliğin gerekirliğine –birliğin radikal güncelliğine– birliğe ulaştırmak zorunda olan imkânların örgütlenmesini ikâme eden, ve sonuçta dolayımların sonu gelmez düzenlenişi içinde kendilerini kaybeden o "yetkinleştirilebilir uygarlık yetkinleştiricilerini" durmadan eleştirir. "Kesin olmayan bilimler"in "lafazanlıkları"ndan uzakta, özgürlük ve mutluluk idealleriyle zevklenip "7 belayı (yoksulluk, madrabazlık, baskı, insan kırımı, had safhada ölçüsüzlük, kışkırtılmış hastalıklar, kısır döngüler) sürdürmekten başkaca bir sonuca varamayan" (*Théorie de l'unité universelle*) kişilerin karşı kutbunda konumlanan Fourier, *şimdi ve burada*, bireysel ve kolektif bütün potansiyelleri serbest bırakmaya imkan veren kolektif düzenlemeleri bulmak ister. Dolayısıyla, söz konusu olan şey özgürlük ve mutluluğu erişilecek hedefler olarak ortaya koymak değil, ama bunların ancak gerçekleştirilmesi yeni düzenlemelerin, yani yeni münasebetlerin tanımlanıp hayata geçirilmesiyle dolayımsız bir şekilde mümkün kılınan bir sürecin (tutkusal süreç) etkinliği olarak kazanılabileceklerini göstermektir. O yeni münasebetler de, bireyin, kapalı birlik olarak tasarlanan *ben*'in temelinde değil, ama bireyi aşan ve olgusal birliğini çatlatan tutkuların temelinde düşünülmüş olmak gerekir.

"Bu sefalet ve sahtelik labirentinin" (*Théorie de l'unité universelle*) çıkışının herhangi tikel bir reform içinde bulunabilemeyeceğinin bilincinde olan Fourier, tümlüğün bakış açısını benimser; Geoffroy Saint-Hilaire'in pek sevdiği *Ayrıntıların Dünyası*'na ulaşmak ve o ana kadar bireysel kılıfları içinde bastırılmış olan gerilimleri serbest bırakmak için, bakışın merkezini kaydırır. Demek oluyor ki, yurtsuzlaşma devinimi olarak Mutlak aralık, hiçbir şekilde gerçeğin dışına kaçış değildir. Bu, *Yeryüzünü*, tutkusal çekimlerin sürekliliğini kazanmak üzere, "medenileşmiş bölük pörçüklük"ün dar topraklarını terk ettiren tavırdır. Şu halde, "Fourier'gil" Ortaklığın temelinde, bir çıkartma işlemi yatmaktadır. Birlik, birlikçilik, Gilles Deleuze'ün formülüyle söylersek, her şeyden önce, tutkusal bileştiricilerin "Bir" çıkartıldıktan sonraki özgür düzenlenişidir; yani yoğunlukların özgürce kaynaşmasını engelleyecek aşkın ve üstün bir birliğin restorasyonuna gidilmeksizin düzenlenişidir.

"Perdeyi kaldırmak, çıkartmalar yaparak iş görmektir" "Hiç zaman yitirmeksizin gelişmeci tarikatlardan bir kanton kurmak suretiyle doğrudan hedefe yönelmek" zorunlu-

dur, "bu kanton tutkulu uyumun kanıtını ortaya koyarak, insan türünün gözündeki felsefi perdeyi kaldıracak, ve bütün medeni, barbar ve yabanıl ulusları birdenbire toplumsal yazgılarına, evrensel birliğe yükseltecektir" (*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales/Dört Devinim ve Genel Yazgılar Kuramı*, 1808). Çıkartma işlemi, toplumsal ve tutkusal gerçeğin bütün biçimleri altında açığa çıkartılması dolayımsız bir şekilde doğup çoğalmaya yol açacak; daha önce görünmeyen güçleri görünür kılacak, böylece tutkusal sanallıkların gerçeğe dönüşmelerine imkân verecektir.

Demek oluyor ki, Fourier, temsiliyetin alanını –ve "maskeleme eylemini"–, işleyiş kiplerine bağlanmak üzere paramparça etmektedir. Medenileşmiş düzenin mekanizmasındaki dişlileri dağıtmakta ve, toplumu böylece deneysel düzleme taşıyarak, "insanın, en sonunda *dünyanın düzenini arzularına uydurmak* üretini gösterirse neler yapabileceğini" göstermektedir (René Schérer, *Charles Fourier ou la contestation global* [*Charles Fourier ya da Küresel İtiraz*], 1996). Fourier, önceden kurallaştırılmış, kodlanmış, kurumsallaştırılmış çatışmaların temsiliyetine, daha etkin bir öğe olarak değişimin mevcudiyetini ikame etmek iddiasındadır. *Zenginler* ve *yoksullar* için de böyledir: onları, hepsini de tutkularının kölesi haline getiren aynı bir iktidar ve hakimiyet sistemine aidiyet içinde betimler ve, köleliğin ilmekleri arasına sızan ve çatışmaların tasvirinden durmadan taşan, özgür ve mevcut bir değişimin –tutkulu çekimlerin değişimi– gizliden gizliye süren çabasını önemsetmeye çalışır (Gilles Deleuze, *Superpositions/Bindirmeler*, 1979). Her bireyin potansiyellerini mevcut kılmak ve güncelleştirmek; toplumsal düzeni tutkusal yoğunlukların özgür değişim temelinde yeniden oluşturmak: işte budur ütopya!

Fourier daha 1808'te, "Her Devinimde, en düşük nicelikteki devindirici ile en yüksek nitelikteki sonucu elde etmek" gerektiğini bildirir (*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*). Ve gerçekten de, iktidarın durağan öğelerini çıkartmak, kurumsallaşmış biçimleri bozmak suretiyledir ki, bütün "toplumsal bedeni" –biçimleri biçimsizleştiren bir devinimle– Phalanstère'in "çevrintilerinin" (tutkulu diziler) içine sürükleyen o "devindiricilerden tasarruf" imkânını elde eder. Toplumsalcı düzen yapısal değişmezleri ve türdeşliği en az ölçüde içermektedir: kurallarını, tutkulu çekimlerin içkinlik düzlemi olan bir sürekliliğin oluşumunda bulmaktadır.

Dolayısıyla, hiçbir hükümet biçimi yoktur. Düzene ulaşmaya ve düzenin kendisine imkân veren şey bir ve aynı şeydir: toplumsalcı düzenin içkinlik düzlemi tutkulu çekimlerin özgür atılımı içinde oluşur. Fourier'gil Ortaklık, sabit kendilikler olarak üretilmiş olan "ben-özne"lerin ortaklığı değil, ama tutkusal farklılıkların ortaklığıdır: "içkinlik ortamı olarak salt bir toplumculluktur" (Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*).

Bir Phalanstère'in kuruluşu, hareketi tamamlamak şöyle dursun, "moleküler çekim"le, yavaş yavaş oluşan bağlantılarla, yerkürenin bütün yüzeyini kaplayacak daha başka Phalanstère'lerin binlercesinin kuruluşudur ve böylece "köksap" görüntülerine sahip bir örtü dokuyacaktır. Çünkü Phalanstère'in kendisi de her türlü kapalılıktan kurtulmaktadır: "Her kültür dalı başkaları arasından bölümler yeşertmek ister: bizde meskenin çevresine yerleştirilmiş olan çimlik ve sebzelik, bütün bölgede dal budak salarlar. Merkezleri gerçekten de Phalanstère'in yakınlarındadır, ama kırsal alanda güçlü hatlar halinde, dereceli olarak azalan ayrı kitleler halinde biterler, toprağın kendileri için uygun düşebileceği tarlaların ve çayırların içinde ilerlerler ve aynı şekilde meyvalıklar da, Phalanstère'e daha uzak olmakla birlikte, onun yakınında birkaç toplaşma merkezine, sebzeliğin ve çimenin içinde uzanan birkaç hat ya da küme halindeki ağaççık ve sarmaşığa sahiptirler" (*Le Nouveau Monde industriel et sociétaire/Yeni Sanayici ve Toplumsalcı Dünya*, 1829). Fourier'nin sisteminde baştan sona bir geometri vardır: çizgilerin (ufuk ve değişim çizgileri),hız ve yoğunlukların (eğriler, renkler, notalar...) geometrisi. Tutkusal akışların geometrisi.

ANIN UZAMI: "FOURİER'GİL" ÜTOPYANIN İKİNCİ MEKANI. Tutkular, bireysel ya da kişisel olmak şöyle dursun, bireylerin ve kişilerin oluşumuna yön verirler; tutkulu çe-

kimlerin, kendi kendine ne Ben ne de Özneben içeren, ama güncelleşmek suretiyle onları üreten içkinlik düzleminin yüzeyinde bölüşülürler (Gilles Deleuze, *Logique du sens/Anlamın Mantığı*, 1969). "Bir bireyle sınırlanmış tutkular bu mekanizma içine kabul edilebilir değildirler [...] dolayısıyla bireyler konusunda tutkusal dizilerle akıl yürütmek mümkün değildir. [...] Eğer tutkular ve karakterler, maddi saltanatlar gibi, grup dizileri aracılığıyla dağıtıma tâbi kılınmış olmasaydılar, insan evrenle birlik dışı olurdu" (*Théorie de l'unité universelle*).

Şu halde, birinci olan şey, birey değil tutkulardır ve bireylerin, "kısa ve değişik seansların" sıralanışının oluşturduğu o öznelleştirme süreçleri uyarınca kendilerini yaptıkları ve bozdukları tutkusal dizilerdir –tutkulu çekimlerin içkinlik düzleminin *güzergâhı*. "Bir Uyumyalının günü bir güzergâhtır" "Güzergâh kısa bir seans içinde yeterince tadılmış olan bir zevkler kitlesi birleşimidir. Güzergâh, aynı bir mekânda ustalıkla eklemlenen, her biri bir öteki aracılığıyla belirginleşen birçok kösnüllükten oluşan bir diziyi gerektirir, ve bu kösnüllükler birbirine öylesine yakın anlarda çıkagelirler ki, herbirinin üstünden ancak kayar, daha sonrakilere katılan ve onların yoğunluğunu artıran duyumu ancak şöyle bir okşarız" ("Du parcours et de l'unitéisme" [Güzergâh ve Birimciliğe Dair"], *la Phalange* tarafından yayımlanan elyazması). Şu halde Uyumyalı, birbiri ardınca birçok çalışmalara koyulmakta ve bunlardan bir tanesi bile anın mutlak içkinliğinden başkaca bir şeyi söylememektedir. Onu etkileyebilecek bütün değişkenlerden geçerken, başkalaşımlarını aşarken, asla nihai bir tavır içine girmemektedir: jestleri, onu her türlü sabitleşmeden kurtaran sürekli bir değişimin çizgisini izleyerek eklemlenmektedir.

Fourier varlığı değil, geçişi, haline-gelişleri betimler. İnsanın kişiliğinin her türlü sabit formdan kaçtığını ve, bir bakıma, durmadan değişikliklere uğramak suretiyle deneyim kazanıp toparlanarak, ancak ve yavaş yavaş kendini belirlediğini gösterir.

Dolayısıyla tek bir seansın biricikliği, fazlasıyla canlı olduğundan kendini yinelemek zorunda bulunan anın tükenmez zenginliğine uygun düşemez. Ama, dramatik olmayan, ilerleyici olmayan bir yineleme söz konusudur. İhtilaçlı, şiddet içeren sahneler asla yoktur. Her türlü beklentiden, her türlü umut ahlâkından, her türlü teolojiden uzakta, zevk bir erek değil, bir çözümdür: her zaman için *şimdi ve burada*dır, bileşen, dağılan ya da değişime uğrayan arzulayıcı düzenlemelerin hiç durmadan yeniden başlayan mekanikliği içindedir. Nitekim, seansların devamı, süreye –ulaşılması gereken bir hedefe doğru yol alma süresine– değil, bütün sanallıkları tüketilene kadar, anın saplantılı yinelenişine göndermektedir.

Çünkü Fourier insanın geleceğinden çok, muktedir olduğu haline-gelişlerle, haline-geliş potansiyelleriyle ilgilidir. İnsanı, tarih felsefesinin belirlenmiş zamanından, gelişmenin dosdoğru ilerleyen zamanından koparır ve onu *ortaya* yerleştirir –orta, burada bir ortalama, bir denge noktası değil, tam tersine bir aşırılıktır.

Biri aşağıya öteki yukarıya doğru giden iki evre halinde dağılmış 32 dönemi içeren *Tableau du cours du mouvement social*'inda [*Toplumsal Devinimin Akış Tablosu*], Fourier, Uyum dönemini o eğrinin tepesine yerleştirir ki, bu nokta, eğrinin ortasını oluşturmaktadır (*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*). 16. ve 17. dönemler arasındaki, "aşağıya doğru ve yukarıya doğru titreşim" dönemleri arasındaki denge noktası olan Uyum döneminin sayısı yoktur. Fourier'nin betimlediği şekliyle zamanın eğrisi üzerindeki bu yoğunluksuz nokta, yine de "Yaklaşık bin yıllık Aralık ya da Dinginlik" olarak gösterilmiştir. Toplumsalcı düzenin ufuk çizgisinin geçtiği; anın uzamının açıldığı kritik noktadır burası. Hiçbir şekilde yavan bir sükûnetin peşindeki aşırı kovalamaca değildir; zamanın, kesintili çizgi, doruk çizgisi halindeki görüsüdür.

"Şimdiki varsıllığı hiçbir şekilde gelecekteki varsıllık uğruna feda etmeyin; anın tadını çıkartın, tutkularınızı daha o andan itibaren hoşnut etmeyecek her türlü evlilik ya da çıkar ortaklığından kaçının. Dileklerinizi aşacağına ve de düzene sokulmuş düzen içinde yalnızca bir hoşnutsuzluğa sahip olacağınıza göre, neden gelecekteki varsıllık için çalışacaksınız ki: bu, katedecek olduğu-

nuz zevklerin muazzam çemberine yetebilmesi için günlerin uzunluğunu ikiye katlayamamak olacaktır" (*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*). René Schérer şöyle demektedir: "Medeni düzenin kötülüğü üretici ile tüketiciyi ayırması, ya da yine, *talep anı* ile *tatmin anını* onarılmaz bir şekilde birbirinden kopartıncaya kadar farklılaştırmasıdır. Birbirinden ayırma, insanın doğallığından çıkartılmasıdır [...]" (*Charles Fourier ou la contestation globale*, 1970). Fourier, birliği yeniden kurmak, ve *üretim* ile *tüketimin* bir ve aynı arzulayan üretim sürecinin iki momenti olduğunu göstermek ister.

İnsanın ve toplum içindeki insanın bilimi olarak "Fourier'gil" ütopya, "tutkuların toplumsalcı mekaniği ile evrenin bilinen öteki uyumlarını *aynı bir düzlem içinde*" kavrar (*Théorie de l'unité universelle*). Şu halde içkinlik ütopyasıdır bu; birliğin, varlığın değil haline-gelişin birliği olduğu "evrensel birliğin kuramı"dır. Birlik bir form değildir: o, "her zaman için çoğalma yolunda olan çok'un devinimin"dir (Maurice Blanchot, *Topique, Revue freudienne*'de, 1970).

Franck Malécot

Fourier'cilik. **Bkz.** *Toplumsalcı Okul*

Fourier'ciler (Amerikan). XIX. yüzyılın ortalarına doğru, Fourier'nin toplumsal yenilenme kuramları bütün Avrupa'ya yayıldı, ama bunlara en büyük katılım Amerika Birleşik Devletleri'nde oldu. 1840 ve 1860 yılları arasında, Fourier'ciler bu ülkede yirmiden fazla toplulukçu deneme başlattılar, işçi hareketini etkilediler ve Amerikan İçsavaşı'na yol açan tartışmaya müdahil oldular.

Paris'te, Saint-Simon'cu fikirlerle tanıştıktan sonra bizzat Fourier ile birlikte özel dersler almış olan Albert Brisbane adında New-York'lu zengin bir öğrenci, *Social Destiny of Man* [*İnsanın Toplumsal Kaderi*] (1840) başlığını taşıyan incelemesiyle toplumsalcı doktrini Amerikalılara tanıttı. Phalenstère'in yaratıcısının Fransız tilmizleri gibi, Brisbane de Fourier'nin yazılarını her türlü cinsel ayrıksılık ve öteki tuhaflıklardan arındırarak saygın bir cemaat projesi haline getirmeye çalıştı. Brisbane'in arkası kesilmeyen propaganda çalışmaları, Horace Greeley'in, ona, o dönem Amerika Birleşik Devletleri'nin kuzeyindeki ilerlemecilerin kutsal kitabı niteliğindendeki *New York Tribune*'da her gün yazacağı bir sütun açtığında, meyvalarını verdi.

Bu armağan tam zamanında geliyordu. 1830'lu yılların sonunda, çiftlikler ve işlikler ağır bir ekonomik bunalımın kurbanıydılar ve ılımlılık, barışçılık ya da köleliğin kaldırılması gibi reformcu davaların savunusuna yönelik bir coşku dalgası Kuzey'in orta sınıfları arasında yayılırken, "Shakers" gibi binyılcı mezhepler de, ortakçı tipte topluluk denemelerinin başarıya ulaşabileceğini kanıtlıyorlardı. Fourier'ciler, hem rekabet üzerine kurulu medeniyetin inandırıcı bir eleştirisini, hem de "Phalanstère" tasarımını sunan bir "toplumsal bilim"e dayanarak ortakçı hareketin başını çektiler. George Ripley tarafından Boston yakınlarında kurulan Brook Farm isimli aşkınsalcı koloni (1841-1847), Fourier'ciliği benimsedi ve hareketin propaganda merkezi haline geldi. Haftalık dergisi *The Harbinger*, William Henry Channing, Parke Godwin ve baba Henry James gibi en gözde entelektüellerin yazılarını, yanı sıra George Sand ve Fransız Fourier'cilerinin metinlerinin çevirilerini yayınlıyordu. Midwest'e kurulmuş en zengin ortakçı topluluk olan Wisconsin Phalanx (1844-1850) müreffeh bir buğday üreticisiydi ve en uzun yaşama rekorunu kıran New Jersey'deki North American Phalanx (1843-1856), daha başka benzer denemelere katılmış olanların yanı sıra Fransız mültecilerini de çatısı altında topluyordu. 1853 yılında, Brisbane, Fransız Fourier'cilerinin lideri olan Victor Considérant'ı North American Phalanx'ı ziyarete gelmeye ikna etti; oradan sonra, ikisi, beraberce Batı'ya, Réunion kolonisi için bir alan seçmeye gittiler. Amerikan Phalanstère'lerinin başarısızlığı, hazırlıksızlık ve mikro-toplulukların çoğalması nedeniyle, ne yazık ki öngörülebilir türdendi. Gereken sermaye olmaksızın kurulmuş oldukları ve dinî ya da daha başka tartışmaların içine sürüklendikleri için, toplulukların çoğunun ömrü üç yılı aşamamıştır.

Bununla birlikte bu girişimler Fourier'ci hareketin yalnızca bir yüzünü oluşturmuş-

tur. Boston, Cincinnati ve Philadelphia'da dinî nitelik taşımayan kiliseler kuruldu. 25'i aşkın kentte, yerel özellik taşıyan "birlik" ya da klüpler konferanslar düzenlediler, kentsel ortaklık toplulukları gibi ortakçı projeler geliştirdiler. Fourier'ci zanaatkârlar Yeni-İngiltere ve New-York'ta, doğuş halindeki işçi hareketiyle ittifaka girdiler. Grevler ve seçim kampanyaları çalışma saatlerinin azaltılması konusunda başarısız kalınca, Fourier'ciler pek çok işçiyi 230'u aşkın kooperatif işliğini yönetmekte olan Workingmens Protective Union'a (1845-1853) katılmaya, ya da 1848'deki Fransız zanaatkârlarının örneğinden esinlenerek kendi kooperatif işliklerini kurmaya ikna ettiler. Bu türden örgütlenmeler aracılığıyla, hareketin sempatizanlarından olan 20 000'i aşkın işçi ve küçük burjuva, çabalarını, Phalanstère'lerin 7 000 mensubunun çabalarıyla birleştirdi.

İdeolojik düzlemde, Fourier'cilik, etkisini daha başka alanlarda gösterdi. 1850'li yılların Amerikan feministleri, ayrı ayrı bireysel aile ocaklarına yönelik Fourier'gil eleştiriyi benimserlerken, "serbest aşk" yandaşları, ahlâkiliğe ilişkin dinî yasaların yeniden gözden geçirilmesini tutkulu çekim ilkesine dayanarak talep ettiler. Daha da önemlisi, Fourier'ci sözcüler, Kuzey ve Güney arasında giderek gerginleşen tartışmaya girdiler ve bu tartışmada üçüncü bir sesi, hem Güney'in ekim alanlarındaki zencilerin köleliğine, hem de Kuzey'in fabrikalarındaki ücretlilerin köleliğine karşı çıkan ütopyacıl bir sosyalizmin sesini duyurmaya çalıştılar. Ama bu strateji, köleciliğin avukatları onların özgür rekabet eleştirilerini benimsediğinde, aleyhlerine döndü ve Kuzey'in kapitalizmi ile Birlik'i savunmak üzere bir blok oluşturması ölçüsünde, Fourier'ci sosyalizm de bir başka yaklaşım öneren bütün ideolojiler gibi dışlanmış oldu.

İçsavaş'tan sonra, Amerikan Fourier'ci hareket ufak çapta bir etkinlik dönemi geçirdi. Fransız göçmen Ernest de Boissière'in inisiyatifiyle Kansas, Silkville'de kurulan koloni (1869-1892) gibi yeni ortaklık toplulukları oluşturmak üzere birkaç girişim oldu; I. Enternasyonal ya da Emeğin Şövalyeleri aracılığıyla işçi kooperatiflerinde de bir canlanmaya tanık olundu. Ama sonunda, kapitalizmin çok uzun bir süre için burada olduğu; popülistler, sosyalistler ve ilerleme yanlısı öteki reformcular tarafından geliştirilen devletçi yaklaşımların merkeziyetçiliğin egemenliğindeki bir dönemle daha çok uyuştuğu besbelli hale geldiğinde, Amerikan Fourier'ci hareket de ortadan kalkmaya mahkûm oldu... Yine de, XIX. yüzyılın sonunda, Fourier'ci fikirler, Batı'da işçi kolonileriyle ilgili çeşitli projelerde, ya da Doğu'nun kentlerindeki ortak mesken projelerinde, ama özellikle de Eugene Debs ve bütün bir Amerikan devrimcileri kuşağını etkileyen imge olarak, Edward Bellamy'nin, Fourier'nin Phalanstère'ini 2000 yılının kenti yapmak üzere yeniden yorumlayan son derece popüler ütopyacı romanı *Looking Backward*'da (1888) belli bir yankı bulmaya devam ediyordu.

Carl J. Guarneri

g

Genel grev. Genel grev fikrinin kaynağını belirlemek zordur. İlk tanımlamalardan biri, XIX. yüzyıl İngiltere'sinde karşımıza çıkar: 1831 tarihinde, çizmecilik yaparken kitapçılığa geçen William Benbow, işçilere bir ay sürecek bir "Great National Holiday" (Büyük Ulusal Tatil) önerir; bu eylemin ardından toplumun yeniden örgütlenmesi gündeme gelebilecektir.

Bu olasılık sözleşmeci hareket içinde tartışılır; I. Enternasyonal'e (1864-1876), özellikle de onun salt erkinlikçi akımına geçer. Genel grev fikrini besleyecek olan şey sanayi kesimindeki mücadelelerin gelişmesidir. Yinelenen deneylerden yola çıkılarak, grev, işçi sınıfına özgü bir hareket olarak görülmektedir. Hak taleplerinde dolaysız başarılar elde edebilmektedir. Tutarlı bir seferberlik ve hazırlıkla ona daha geniş bir erim kazandırılarak sendikacılığın aşılmasına ve toplumun topyekûn bir dönüşümünün gündeme gelmesine imkân verilemez miydi?

Bir ilk deneme, Amerika Birleşik Devletleri'nde cereyan eder. 1 Mayıs 1886'da, Chicago'da, işgününün sekiz saat olarak belirenmesi için bir gösteri düzenlenir. Bu bir başarıdır, ama 4 Mayıs'ta, Haymarket'te, kuşkulu koşullarda patlayan bir bomba, hareketin bastırılmasına ve anarşist militanların idamına yol açar. Buna tepki olarak, 1 Mayıs tarihi, II. Enternasyonal'in kurucu kongresi (1889) tarafından bütün ülkelerin işçileri için uluslararası mücadele günü olarak kabul edilir ve o gün bütün işçilerin topluca iş bırakımına gitmesine karar verilir. Yoğun bir simgesel anlamı olan bu edim, "genelleştirilmiş" –yani işçi sınıfının kurtuluşuna ilişkin küresel problemleri gündeme getirmek üzere belli bir emekçi grubunun tikel çıkarlarını aşan– grev fikrinin yaygınlaşmasına katkıda bulunur.

Ama genel grevin kuramsallaştırılması, Fransa'da, Genel Emek Konfederasyonu'nun (1895'te kurulan CGT=Confédération générale du travail) kurulduğu yıllarda tamamlanacaktır. Bu, Emek Borsaları Ulusal Federasyonu genel sekreteri olan Fernand Pelloutier'nin (1867-1901) damgasını taşıyan devrimci sendikacılık dönemidir. Bu akımın anarşist ya da devrimci sosyalist eğilimden militanları, üretim araçlarının ortaklaştırılmasına götürecek bir devrimin yandaşlarıdır. Ama, seçim boyutuyla klasik siyasi eylemi dışlamaktadırlar. Yeni toplum, onlara göre, ancak sendika içinde birleşmiş ücretlilerin özerk eylemiyle doğabilecektir. Sendika dönüşümün aracıdır; yarın, yeni toplumun temel hücresi olacaktır. Genel (ya da evrensel) grev, sonuçlanması tümüyle "proletaryanın devrimci yeteneği"ne bağlı olan bir sürecin içinde kayıtlıdır. Devrimci sendikacılığın kuramcısı Georges Sorel (1847-1922), bu inançta, emekçilerin manevi gücünü ayakta tutabilecek bir "mitos" görmektedir. *Le Père Peinard* gazetesinin kurucusu, anarşist ve devrimci sendikacı (CGT), Emile Pouget (1860-1931) ile doğrudan eylem uzmanı devrimci sendikacı, elektrik işçisi Emi-

le Pataud'nun (1896-1935), 1909 yılında yayımlanan *Comment nous ferons la Révolution* [*Devrimi Nasıl Yapacağız*] isimli ortak kurgu romanlarında, genel grev, ücretlilerin emeği olmaksızın hayatta kalamayacak olan burjuvaziyi tümüyle felçleştirecek bir yapıdadır. Gustave Hervé (1871-1944), genel grevi savaşa karşı bir direniş olarak bile görmektedir. Yeni Malthus'çü, dinî inançlara karşı ve anarşist çevrelere yakın bir feminist olan Nelly-Roussel'e (1878-1922) göre, kadınlar batın grevi yapmalı, yani çocuklarının "namlunun ucundaki" askerler olarak kullanılmamaları için doğurmayı reddetmelidirler. Genel grev böylece, uzlaşma, sevgi ve karşılıklı yardımlaşmanın bir barış, özgürlük ve rafah ortamında hüküm süreceği özgürlükçü bir toplumun oluşumuna katkıda bulunacaktır.

Sosyalist nitelikli ilk büyük devrim olan 1905 Rus devrimi sırasında, emekçiler, konsey ya da sovyetler halinde örgütlenirler. Böylece, çeşitli faaliyet alanları arasında eşgüdümü sağlayıp silahlı ayaklanmaya hazırlanırlar. Nitekim, karşı-devrimci bastırma eylemi şiddete çağrıda bulunur. Bu olaylar sonucunda, Rosa Luxemburg, emekçilerin kendiliğinden örgütlenmesine dayanan ve iktidarın devrim yoluyla ele geçirilmesi problemini gündeme getiren kitle grevi kuramını formülleştirir. Her türlü şıkta, toplumsal münasebetleri kalıcı bir şekilde değişikliğe uğratır.

1920 İtalya'sında, daha iyi yaşam koşulları talebiyle girişilen bir grev, fabrikaların birkaç hafta süreyle işgaliyle sonuçlanır. Fransa'da, 1936 Haziran'ında ve 1968 Mayıs'ında, ülkedeki tüm faaliyet kitle grevleriyle felce uğratılır ve bunlar, her koşulda, derinlemesine bir şekilde toplumu etkilerler. Genel grev bugün devrimci sendikacıların düşündüğü biçimiyle zamanını tamamlamış olsa da, 1995 Kasım-Aralık hareketi, grevin somut ütopyaların geliştirilebileceği bir gerçeklik olmaya devam ettiğini doğrulamaktadır.

Sophie Kerignard

Gerçeküstücülük. Gerçeküstücülüğü ütopya denemesi, ya da ütopyacıl söylemin gecikmiş –takvimde belki de en son gelen– kaynağı olarak düşünmek biraz paradoksaldır. Ağustos 1925 tarihli "Önce ve her zaman Devrim" başlıklı manifesto "Bizler ütopyacılar değiliz" diye yazarken, şu sözlerle açılır: "Dünya, olup bitenlerden biraz haberli olan her insanın gözünde sıradan bir siyasi ya da toplumsal tartışmanın sınırlarını aşan çatışmaların kesiştiği bir yerdir. Çağımız özellikle de öngörü sahiplerinin yokluğunu çekiyor. Ama her türlü basiretten yoksun olmayan kişi açısından kesinlikle altüst edici olan bir durumun insanî sonuçlarını hesaplamaya çalışmamak mümkün değildir." O yıl, grup, hapishanelerin kapılarının açılması, ordunun terhis edilmesi için çağrıda bulunur, sözlü saldırılarını doğrudan üniversite rektörlerine, Japonya'daki Fransız elçisine –Paul Claudel adında biri!–, Papa'ya ve akıl hastahanelerinin başhekimlerine yöneltir.

GERÇEKÜSTÜCÜLÜĞÜN YER-OLMAYANLARI. Somut tarihî hareket olarak gerçeküstücülük, bir yandan, ortak kabul gören küçültücü anlamıyla *ütopyacı* söylemden koptuktan sonra, büyük ölçüde Dada'nın peşi sıra oluşmuştur. Olağanüstü kanlı bir tarihî deneyden kısa bir süre sonra doğan ve özellikle de görünüşünki olmayacak ve sözcüklerden sakınmayacak bir projeyi gerçeğin içinde yola çıkarmayı hedefleyen gerçeküstücülük, ütopyaya karşı bir savaş makinesi olduğu gibi edebiyata, sanata ve çalışmaya karşı da savaş halindedir. Gerçeküstücülük –rüyayı, çılgın aşkı, otomatikçiliği ve dil ile imgenin yıkılışını sistemli olarak devreye sokarak– gerçeğin kendiliğinden bir şekilde vurgulanmasını oluşturacaktır. Sözcüğün başındaki önek [sur–realizm, ç.n.], güncelden ya da şimdi-burada olandan dışarıya doğru bir yer değiştirme ya da aşma edimine atıfta bulunmaktan çok, bilinmeyen üst bir güce (cebirsel anlamıyla) geçişi gösterir. Dolayısıyla Sade ve Lautréamont, kurucu mitoslar değil, ilk baştan beri uygulamacı işlevleri olan etkin figürlerdir. *la Révolution surréaliste*'de [*Gerçeküstücü Devrim*] (1924-1929) ardından da *le Surréalisme au service de la Révolution*'da [*Devrimin Hizmetindeki Gerçeküstücülük*] (1930-1933) sorgulanan şey onların edimsel değerleridir. Savaş sonrasında aynı şey Fourier için bile söz konusu olur.

Bununla birlikte ütopyacıl söylemin gerçeküstücü program içinde ve üstelik bu program güncelliği sahiplenmek iddiasında olduğu halde, küçümsenmeyecek bir payı vardır. *La Révolution surréaliste*, 1 Aralık 1924 tarihli 1. sayısında şu sloganı taşımaktadır: "Yeni bir insan hakları bildirgesine ulaşmak gerekir" ve önsöz de şöyle sona ermektedir: "Gerçekçilik, ağaçları budamaktır; gerçeküstücülük, yaşamı budamaktır."

Öte yandan, gerçeküstücü deneyin entelektüel, siyasi, ahlâki, ve arızi olarak da estetik etkinlik alanlarının alabildiğine açık oluşu, biçimsel çeşitliliği (Paris'teki merkez üssünden "şaşkın gezegen"in çoğu kez aykırı değişkelerine kadar) ve ideolojik karmaşıklığı (Breton Aragon, Aragon Nougé, Nougé Péret, Péret Duchamp, Duchamp Henein, vb... değildir), falan ya da filan açık söylemi, kesin bir tarihî bağlamın ve yeniden kurulması her zaman kolay olmayan güç dengeleri ya da amaçların, özellikle de sınırlı bir çerçevenin içinde konumlandırmaksızın, merkezileşmiş ve kapsanmış bir tümlükle uyumlu ve tekanlamlı olarak kabul etmeye izin vermez.

Bu yüzden, biz daha çok, geniş ama tarihî açıdan belirlenmiş kabulü içinde düşünülen gerçeküstücülüğün (hareket noktası 1924 bildirgesi; ideolojik atılım noktası, kırklı yılların çeşitli *açılışçı kopmaları*; uç noktası da, Breton'un 1966'daki ölümünden sonra gerçeküstücülüğü sahiplenen, esas itibariyle Avrupalı ve Amerikalı gruplar içinde yeniden ve son kez hayata dönüşüdür), düşünce akımı *ve* uygulama olarak gerçeküstücülüğün, ütopyanın alanı içinde nasıl bir eleştirel perspektif açabileceğini gözden geçirmeyi öngörüyoruz. Ütopya üzerine XX. yüzyılın yirmili yıllarından sonra doğmuş olan çağdaş düşünüm, pejoratif anlamıyla bir ütopyacı düşüncenin bizatihi gerekirliği, eleştirel açıdan bile olsa, gerçekten cereyan etmiş gerçeküstücü devrimden hangi bağlamda vazgeçemez? Walter Benjamin ya da Ernst Bloch'un, çeşitli biçimler altında, bu konuda bir borç kabilinden bir şeyler öne sürdükleri bilinmektedir. Fransa'da Georges Bataille'ın (belli bir hırçınlıkla: "fazlasıyla idealist kafa ütüleyiciler var!"), Maurice Blanchot'nun ("Gerçeküstücülük, bu adı ister taşısın, ister taşımasın, bizzat onun [Breton] kazandırdığı güçle, kendini her zaman gelecek olan gibi ya da asla ulaşamadığı sınırı gibi olumlamaya çağrılıdır") ya da Guy Debord'un siyasete ya da topluluğa ilişkin düşüncelerini gerçeküstücülüğün küresiyle kaygılı ve dikkatli bir mesafe içinde oluşturdukları bilinir. Foucault, gerçeküstücü psikolojizme yönelttiği eleştirileri arasında, her türlü imgesel sınırlamanın ötesinde bu ütopyanın paradoksunu bile siyasi olarak nitelemekten geri durmaz (1963'de): "Gerçeküstücülük bu deneyleri, onları mümkün kılan ve her çeşit dilin üstünde (dil üstünde, ya da dille, ya da dile rağmen oynayarak) buyurgan bir güç kazandıran bir gerçeklik arayışı için seferber etmişti." Nitekim, gerçeküstücülüğe ütopyanın siyasi düşünce içindeki işlevi üzerine çok sayıda eleştirel düşünümler için hâlâ yakınlardaki ufku oluşturacak bir tarihî süreklilik kazandıran şeyler, onun ideoloji ya da zihniyetler içindeki başkalaşımı, ya da programsal canlılığıdır (Tzara'nın "Tohumlar ve çıkışlar" başlığını taşıyan *deneysel düşü*, -Breton'un Fourier'den esinlenerek kaleme aldığı okuma notları bir yana bırakılırsa– hareketin belki de yazınsal anlamıyla belirtik bir şekilde ütopyacıl izler sunan bu tek metni, 1934 yılında gelecek zaman kipinde yazılmıştır), gündelik yaşamı, varoluşun tamamını, estetiğin ötesine geçen bir yaklaşımla ayaklanmanın mekânı olarak kavrama yetisidir.

ÜTOPYA VE ÖTEKİSİ. Dolayısıyla bu ideolojik dikkatin yapısını, aynı zaman içinde ve kimi zaman rekabetçi bir tarzda, Sovyet devrimi ile tarihî sonuçlarının getirdiği dikkate kıyasla konumlandırmak gerekmektedir. Eğer marksizm yadsınabilmez bir şekilde gerçeküstücü ütopyanın ötekisi ise, hem eşi hem de karşıtı ise, gerçeküstücülüğü, çağdaşı olan marksizmin *bilimsel* iddialarına kıyasla, ve Engels'in kullandığı anlamıyla, *ütopyacıl* olarak düşünmek tümüyle uygunsuz olacaktır: bu, onun tarihî özelliğini bilmezden gelmek, karmaşık ve çalkantılı biçimler altında XIX. yüzyılda tümüyle düşünülebilmez olan o öteki tarihselle ve ona karşı uyguladığı belirleyici rolü önemsememek olacaktır. Bu noktada kronoloji açıktır ve Sovyet komünizminin hedeflerine bağlı

ideolojik çatışmaların kronolojisiyle birleşir: ilk gerçeküstücülük, gerçek diye adlandırılan sosyalizmle dayanışmanın henüz belirsiz olan yoluna koyulur, sonra, tarihin yol açmakta gecikmediği bölünmeler üzerine 1929-1936 dönemi içinde bir nebula halinde parçalanır (1932'de Aragon'un ayrılışı ve 1935'te Crevel'in intiharı, o kökensel *criterium*'un buyurganlığını şiddetle dile getiren birbirini izleyen manifestolar ve dışlamalar, bunların savaştan sonra daha başka şekillerde, genç ihtilalci-gerçeküstücülerin kovulmalarıyla sürdürülmesi), derken, Breton'a göre, 1940'dan sonra, gerçeğin haksızlıklarına çare olarak belirtik bir şekilde ütopyaya çağrıda bulunan ön-marksist ya da marksizm karşıtı bir eleştiride karar kılar.

1935'te yazdığı "Gerçeküstücülüğün Konumu" başlıklı bir metinde, devrimin buyruklarına feda olmak yerine bir *kolektif mitos*'un yaratılmasını talep eden, Meksika'da tanıma fırsatı bulduğu Troçki'ye yakın olmakla birlikte yine de marksizme eleştirel çevrimi içinde bile birçok noktada karşı çıkan Breton, kırklı yılların sonunda, hem ütopyacının hem de tümcü tipten karşı-ütopyacının hasım figürlerini aynı kefeye koyarak, alaycı bir tarzda o arkaik ayrıma geri dönüş yapar: "Gerçek anlamdaki ütopyalar –uygulanabilmez oldukları besbelli düşler– üzerinde diretmemek koşuluyla, aklın çabucak aynı önemsememeye mâruz kalan sayısız öncellemesinin, içerebileceği yaşayabilir olan açısından yeniden ve çok yakından incelenmesi gerektiğini sanıyorum. Bu, özellikle sözümona toplumsal "ütopyalar" açısından da böyledir (bunlar esasen son derece övgüye değer kısmi gerçekleşmelere yol açmışlardır). Troçki'nin, katlinden kısa bir süre önce gündeme getirmek zorunda kalmış olduğu en karanlık ikilemi tamamlarken marksizmin kendisinin de bir ütopya olabileceği sonucuna varmış olduğunu unutmayalım" (*Konuşmalar*). Böylece, Breton'un en baştan beri Rimbaud ile Marx'ı uzlaştırmak, "eylem ile düş arasındaki onarılmaz ayrılığın yıpratıcı düşüncesi"nin (*Birleşik Kaplar*, 1932) üstesinden gelmek, harikulade formüllerle "imgesel(in) gerçek haline gelme eğilimindeki şey" olmasını talep etmek arzusunun izlerini taşıyan düşüncesi ve gerçeküstücü galaksi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, büyük ölçüde çağın siyasi koşullarına borçlu olunan bir başarıyla karşılaştıkları anda, Fourier'ye doğru eleştirel bir dönüş gerçekleştirirler. Maurice Nadeau, daha 1945'te, *Gerçeküstücülüğün Tarihi* isimli kitabında bunu yansıtırken, Victor Crastre, 1949 Ağustos'unda *Critique* dergisinde çıkan bir makalesinde bu dönüşü çözümler: "Dogmaların can verdikleri hep olageldiği gibi, ütopyalar zamanı da geri dönmüştür. 1924'de doğmakla birlikte, ancak 1944'te gerçek anlamda halkla *buluşmuş* olan gerçeküstücülüğün başarısını açıklayan şey budur, bu aynı zamanda varoluşçuluğun ve esas amacı insanın bilincine –ya da bilinçaltına– en öndeliğini geri vermek olan bütün fikir akımlarının da başarısıdır. [...] Dolayısıyla, gerçeküstücülüğün en nitelikli temsilcisi olan André Breton'un çekimin filozofuna [Fourier kastediliyor, ç.n.] saygılarını sunmasında şaşılacak bir şey yoktur."

ANLAMIN ÜTOPYASI: YİNE VE HEP GERÇEKÜSTÜCÜLÜK. Bununla birlikte, gerçeküstücülük hiçbir şekilde, dünyayı dönüştürmeksizin düşünmüş ya da düşlemiş gibi kavranamaz. Kronolojik belirteçlerin ya da zamanındaki hedeflerle çakışmasının ötesinde tarihselciliğinin bütün beklentisi buradadır. Aşağıya doğru inildikte, örneğin 1968 Mayıs'ının uygulama ve sloganlarındaki gerçeküstücü mirası dikkate almak gerekir. Aynı zamanda, göz alıcı kapitalizmin ifade ve denetim kipleri üzerindeki (nesneden özerk hale gelen reklamcılık, yöntemli oyunsal etkinlik, cinsel modellerin sabitleşmesi, *Libération* gazetesinin alabildiğine mizahi başlıkları) dolaylı ya da yer değiştirmiş yansımalarını tanımamak mümkün müdür; topluluksal kavramıyla gösterilen şeyin uğradığı gerçek değişimlerde, söylemlerde ya da zihniyetlerde az ya da çok bu değişimden kaynaklanan büyük dönüşümleri, karmaşıklıklarının sisleri içinde bile olsa, sezmemek mümkün müdür? Bunun en aşikar işaretini de, *gerçeküstücülük* sözcüğünün, *gerçeküstücü* nitelemesinin yalapşap ve gazetevari tarzda kullanılışı –bu kullanım, o sözcüklerin hâlâ soyluluklarını korumakta olduğu insanlar için neye malolursa olsun– olmaktadır. Burada *ütopyacıl/ütopya* çifti ile

beliren sözdizinsel koşutluk, altı çizilmeyi hak etmektedir.

Kaynağa doğru çıkıldıkta, yazınsal ve siyasi XIX. yüzyılın Breton, Tzara, Desnos, Aragon ya da Leiris tarafından yeniden okunuşu, XVIII. yüzyılın bir başka türlü, özellikle de hafifmeşrep yönüyle yeniden değerlendirilmesi, kuramsal ya da çözümleyici gerçeküstücü düzeneklerin getirilmesi, yadsınabilmez bir şekilde çağdaş sosyolojiye, tarihe ya da etnolojiye nüfuz etmiştir; öyle ki, paradoksal bir açıdan, bunların ayrıcalıklı uygulama noktaları, başatlıkla karşıütopyacıl nitelikteki, tanımlanmış toplumsal yerler ve belirlenmiş konulardır: nesne, gündelik yaşam, arzunun denetlenme biçimleri, günlük dilin etkileri, bedenin gösteriliş tarzları. Geriye, bugün bir uygulama haline gelme yatkınlığı taşıyan her türlü siyasi ve antropolojik düşüncede, o borcun, eleştirel erdeminin ötesindeki kolektif boyutunun ölçülmesi kalacaktır ki, bu da bir tarihçinin işidir.

Gerçekten de gerçeküstücülük, yeni türden bir bağ icat ederek, *ütopyacı gerilim* (H. Béhar) aracılığıyla düpedüz bir anlam bunalımına –yirmili yıllardaki bunalım, ardından otuzlu yıllardaki, nihayet İkinci Dünya Savaşı'nın ardından gelen ve tarihî gerçeküstücülüğün sonuna ve, diyalektik bir şekilde, dağınık yayılmasının başlangıcına tanıklık eden bunalım– yanıt verir. Okulu da mahfeli de bulunmayan grup, kopuşlarıyla, aşırılıklarıyla, bölünmeleri ve yeniden toplaşmalarıyla bir kolektif münasebet modeline dayanır, bu model Phalanstère'in sonduğu model değildir (bununla birlikte Breton bunu düşünmüşe benzemektedir, taştan ve çimentodan yapılmış bir şato, ilk manifestonun önerdiği imgesel şatonun yerini alabilirdi), ama temel bir toplaşmacı modelin izlerini taşıdığı yadsınamaz: "Papa"nın egemen figürü Breton'un kişiliğinde ortaya çıkmazdan önce ve ardından birbirini izleyen kopmalar boyunca, hareket, bilerek iktidar yerlerinin ve kurumlarının dışında konumlanmış, böylece hak talebiyle ütopyacıl nitelikteki bir kolektif seferberlikten (daha önceki Paris kutupları Blomet/Chateau/Fontaine sokakları, imza, genel mekânlara takılmak, skandal, vb.) alır gücünü. Nitekim –ve bu, daha başka örnekler arasından en çarpıcısıdır– Belçika'daki gerçeküstücü grup, çeşitli biçimleri altında (Brüksel'deki çekirdek Nougé, Mesens ve Magritte'in çevresinde, Hainaut grubu Chavée ve Dumont'un çevresinde, ve devrimci-gerçeküstücüler Dotremont ve *Cobra* tarafından toplanan gerçeküstücü mirasa varıncaya kadar) emir-komuta zinciri içindeki bir topluluk gibi olmaktan çok, her an kopmaya, sapmaya ya da yıkmaya hazır ve çoğu zaman –bunu da hatırlatmak gerekir– somut siyasi mücadele içinde alabildiğine seferber olmuş bir özgür bireyler topluluğu gibi işlemektedir. Bu Belçika modeli (dağınık, ama sıradanlık deneyine ve imgelerin yıkımına yönelttiği aşırı dikkatle tutarlı model), M. Mariën'nin yönettiği *les Lèvres nus* [*Çıplak Dudaklar*] dergisi (1954-1972) aracılığıyla, imgeyi ya da ideolojik söylemi çözümlemede getirdiği pek çok öğe aracılığıyla Fransız konumlanışçılığını etkiler. Nougé, "Dil üzerine iki ya da üç doğru fikir icat etmek" için bin bir türlü incelik üreten Paulhan'a, daha 1924'te, yandaşları adına ve Breton'a koşut ama ona tâbi olmayan şu yanıtı verir: "Gerçek üzerine iki ya da üç etkili fikir icat etmek için birbirimize yardım ediyoruz"; ve daha sonra düşüncesini şöyle sonuçlandıracaktır: "Yorumcular, daha iyi görebilmek için, gerçeküstücülük sözcüğünü çizin."

Gerçeküstücülüğün ütopyacıl boyutu, ve, Adorno'ya göre, olumsuz yönden de olsa örnek bir şekilde "modernliğin paradokslarını" yansıttığı boyutu, böylece geniş bir ölçüde, buyurganlıksız eşgüdüm tarzında ve kendine özgü yeri haline gelen özel bağın –sonradan Fourier'ye maledilen– tanımında yatmaktadır: güzelliğin, onsuz, anlamın kargaşası içinde kendini dönüştüremeyeceği, gerçekle kurulan bağ; cinsel olanın ayrıntı olmadığı bölünebilmez bir tümlük olarak düşünülen hayatla kurulan bağ; nihayet, ütopya aracılığıyla değil de gerçeklik ilkesiyle, Maldoror-şiir düzeneği üzerinde temellenen, yani *bir kişi tarafından değil herkes tarafından* gerçekleştirilen bir başkaldırıyı sistemleştirmeyi hedef alan, özneden gruba doğru çatışma olarak da zorunluluk olarak da aşılamaz olan özerkliğin bağı.

Pierre vilar

Godwin (William; 1756-1836). "İngiliz Jakobeni", rasyonalist ve radikal bireyci William Godwin, döneminin "ütopyacıl dil"i bağlamında ideal yasallık kurgusu ya da projesi olarak bir ütopya üretmemiştir. Başlıca eseri olan *Siyasi Adalet Üzerine Sormaca*'nın (1793) doğuş nedeni, Edmund Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünümler*'ine (1790) yanıt verme arzusudur. Thomas Paine'in yaptığı gibi konjonktürel bir yanıt yerine, modern siyasetin ilkelerinde temellenen bir eleştiri kaleme alır ve adaletin akılcı bir temele dayanan siyasi ilkelerini yerleştirmeyi amaçlar. Akıldan güç alan, bir "üstünlük fantazması"na, kendi kendisinde saydam, baştan sona görünür ve okunur bir topluma değil de, özgür, her türlü siyasi ve dinî vesayetten kurtulmuş bireylerden oluşan bir topluma açılan bir ütopya önerir. Onun bireyci rasyonalizmi, insan çılgınlığının en eksiksiz formu olarak gördüğü devletin doğal bir şekilde yok oluşuna götüren radikal bir siyaset ve hukuk eleştirisinin hizmetindedir.

Yapıtı üç düşünce akımının bireşimini gerçekleştiren felsefi bir antropolojiye dayanır: rasyonalist akım; insanın kendi çevresinin ürünü olduğunu düşünen "Aydınlanma felsefesi"; "yetkinleşebilirlik" doktrini. Godwin, insanı, hâlâ geniş ölçüde gerçekleşmemiş durumdaki bir potansiyeller bütünü olarak tanımlar ve dolayısıyla özgür ve akılcı bir toplumun taslak çizimlerini ortaya koymak için toplumda ve tarihte o gerçekleşmeye engel olan şeyi gözlemler.

Kanıtlaması üç aşama içermektedir. Önce siyasetin ortaya çıkışını inceler ve iktidarın radikal bir eleştirisini geliştirir; iktidarı modern ilkelere uygun yeni temeller üzerine oturtmayı düşünmüş olan kuramları (Hobbes'tan kalkıp, Locke ve Montesquieu'den geçerek Rousseau'ya kadar) süzgeçten geçirir. Bunun ardından radikal bir hukuk eleştirisine girişir; birey/devlet münasebetlerini kurallaştırma ve ahlâkileştirme çabası olarak hukuk, akılcı bireylerden oluşan bir toplum çerçevesinde gereksiz bir merciden başka bir şey değildir ve eğer ayakta kalabiliyorsa bunun nedeni güçlülerin ve hakimiyetin hizmetindeki bir araç olmasıdır. Nihayet düşünümlemesini hükümete uygulanacak ötenazi ve toplum haline geçiş sürecinde yoğunlaştırır: hükümet, bireyin yetişkin, akılcı ve özerk statüsünü reddettiği ve o bireyi bu konuda ikna edebildiği için vardır; dolayısıyla topluma zararlı, gereksiz ve insanlık zorunlu bir şekilde aklın gelişmeleri içinde tutulmuş bilinç düzeyine ulaştığında ortadan kalkmaya koşulu bir örgütlenme kipi olarak belirmektedir.

Godwin'a göre, siyaset, teolojik-siyasi saltanatın sonunda özerk akılcılık küresi halinde oluştuğu zaman modernliğin –akılcılıkta özgür ve eşit bireyin ortaya çıkışı– ilkesine bile sırt çevirmiş ve ancak herkese eşit biçimde dağıtılmış olan bireysel aklın özgürce kullanılmasına karşı çıkmak suretiyle ayakta kalabilmiştir. Siyasi gerekçe hakimiyetin sahte gerekçesinden başka bir şey değildir. Godwin, Rousseau'dan ayrılır, çünkü *Toplum Sözleşmesi*'nde, siyaset, kurmak ve yurttaş haline gelen bireyi –özgürlüğü– cisimleştirmek iddiasında olduğu şeye sırt çevirerek bireyin özgürlüğünü ve aklını yeniden yaderk hale gelen bir genel istenç yararına yabancılaştırmaktadır. Siyasetin özerkleştirilmesinin bu eleştirisinde Marx'ın siyasetin fetişleştirilmesi üzerine geliştirdiği çözümlemelerin bir ön taslağını görmek mümkün olduğu gibi La Boétie'nin *Discours sur la servitude volontaire*'indeki [*Gönüllü Kölelik Üzerine Söylev*] düşünümlerin bir uzantısını bulmak da mümkündür; nitekim, Godwin hem hakimiyetin kaynağını hem de sürdürülmesini, kesin olarak, bireyin devletin zorunluluğuna olan bu inancında konumlandırmaktadır.

Godwin, mevcut devletin yok edilmesinden çok bütün bireylerin akılda toplumsallaşması denilebilecek olan fenomenin gelişmeleri boyunca yavaş yavaş ortadan kalkacağını düşünür: bu gelişmeler devleti artık hiçbir işlevini yerine getiremeyen bir organ halinde gereksiz kılacaklardır. Devletin yerini özerk ve akılcı bireylerden oluşan toplulukların özgür federasyonu üzerine kurulu bir toplum alacaktır.

Godwin naif bir iyimser değildir. *Caleb Williams* isimli romanı (1794) aklın onca berrak olan bu çabasına karşı gerçeğin göstereceği direnişleri sahneye koyar ve her türlü toplumsal dönüşümün zorluğunu açınlar. Ama kuramsal ve romansı iki yapıtının kı-

yaslanması söylediklerinin siyasi önemini yok etmek şöyle dursun tam tersine bizi Godwin'ın düşüncesinin ütopyacıl erimi içine sokmaktadır. Gerçekten de Godwin ütopyasının gerçekleşmesine ilişkin hiçbir yöntem önermez. Ama şeylerin nasılsalar öylece, akılcı yönden nasıl olmak zorundaysalar (olabilirlerse) öylece, ve nasıl direniyorlarsa öylece aydınlığa çıkartılması, okura kapalı olmayan bir uzam, bir oyun, "açık" bir ütopya sunarken, Godwin'ı da, W. Benjamin'in sözünü ettiği, mümkünlerin alanını mevcut tutan o "gözcüler"den biri yapmaktadır.

Monique Boireau-Rouillé

h

Halk ve egemenlik (XIX. yüzyılda). 1871 Commune'ü*, en azından görünürde, anlatılabilen, açıklanabilen, tarihlendirilmiş bir olaydır. XIX. yüzyılın en son silahlı halk ayaklanmasının, halkın ayaklanma hakkını son kez kullanışının başlaması ve gelişimi içinde, İmparatorluğun boğucu siyasi ve toplumsal atmosferinin ağırlığı, Paris'te Sezarcılığın hemen hemen oybirliğiyle reddedilmesi, yara almış yurtseverlik duygusu, eski cumhuriyetçilik –dilerseniz, mistik cumhuriyet–, ve toplumsal sorunun en azından 1830'ten itibaren gerçekleşen olgunlaşmasının olanca semeresi rol oynar.

Bu bir ütopya mıdır? Eşyanın tabiatı gereği kurulan şaşırtıcı Paris cumhuriyetinin terimin sıradan anlamıyla ütopyacıl olduğu pekâlâ söylenebilir. Gerçek anlamıyla ütopya o kadar uzakta değildir. "Commune" fikri ve sözcüğü (şimdilik Devrim'e yapılan atıftan söz etmeksizin), Fourier ve Fourier'cilerde, 1840'lı yılların "ütopyacı" komünistlerinde, özellikle de Théodore Dézamy'nin *Code de la Communauté*'sinde [*Ortakçılık Kanunnamesi*] mevcuttur. Ama İkinci İmparatorluk döneminin kesin bir "gerçekçiliğe" sürüklemiş olduğu da doğrudur. İklim "olumlu"dur. 1848'deki yanılsamalar bozgunu, ardından da korkutucu bir şekilde gerçek olan 1851 Aralık'ındaki sarsıntı yaşanmıştır. Yüzyılın ilk yarısındaki "ütopyacıl" zihniyetin durulaşması gibisinden bir şey gerçekleşmiştir. 1870-1871 yıllarında büyük ütopyacıların son gerçek ardılları, İkarya'cılar olsun, Considérant'cılar ya da daha başkaları olsun, Amerika'dadırlar; öyle uzaktadırlar ki, sanki bir tür "hiçbir yerde"dirler. Proudhon'un, 1871'in edimcilerinden birçoğunun örnek almak istedikleri "sosyalizm"i "bilimsel" olmak iddiasındadır.

Elbette, Commune "yöneticileri"nin hepsi de "doktrinlere" batmışlardır. Ama dikkati, bu sözcülerin aldatıcı sözlerinden ve edimlerinden çok, aşağıdaki halkın, "sesi çıkmayanlar" olarak nitelenenlerin özlemlerine ve hak taleplerine ilişkin olarak zorlukla ve yetersiz bir şekilde bilinebilecek olanlara yöneltmek gerekir. O durumda, ilk olarak "doğrudan demokrasi"nin, olması gerektiği gibi "salt erkinlikçi" (Déjacques tarafından 1854'te yaratılan sözcüğü kullanabiliriz) ve olabildiğince anarşik gerekirliği ile iş başındaki zorlayıcı uygulamasıyla karşılaşılır. "Doğrudan demokrasi" terimi şüphesiz yetersizdir, çok daha derinlikli bir şeyi eksik bir şekilde yansıtmaktadır: söz konusu olan şey, olabilecek en geniş ve en tümcül anlamıyla halkın egemenliğidir. Kendi kendisinin efendisi olmak ve çok somut bir şekilde kendini yönetmek, kendi kendisine hükümet etmektir. Bu, sıradan halk kesimlerinin küçük yerel iktidarları eliyle klüplerinde, kendi mahallelerinde gerçekleştirdikleri gündelik uygulamada gözlemlenir. Halkçı bir "özerklik" yeğinliği, dolayımsız bir siyasi katılım istenci her yönde ve bir parça düzensiz bir tarzda kendini olumlamaktadır.

Bu gözden kaçırılmaması, daha uzun bir vade içinde ortaya konması gereken bir problemdir. Doğru erimi, ancak XIX. yüzyılın ilk yarısının başka olaylarıyla, 1790-1793 demokratik cumhuriyetçi devrimle, 1830 Temmuz'unda çakan "şimşek"le, 1848 Şubat'ının "lirik yanılsaması" ve Haziran'ında yaşanan kanlı gerçekle Commune arasında bir koşutluk kurulduğu zaman fark edilir. Muhtemelen 1936'daki Halkçı Cephe'den [Front Populaire], hattâ 1968 Mayıs'ından bile söz etmek gerekecektir. Bu, baldırı çıplakların [sans-culottes] demokratik hak taleplerinden beri XIX. yüzyılın halkçı devrim ve ayaklanmalarında durmadan gerisin geriye dönen problemdir; 1850-1851'de, daha bir kesinlikle "Cumhuriyetin doğrudan yönetimi" denir; 1871'de, "Commune" denmektedir. Durmadan yeni baştan, aynı hedeflerle, aynı gerekirliklerle ve de her seferinde yeni bir ışıkla zenginleştirilmiş, daha doğrusu renklendirilmiş, aydınlatılmış olarak gündeme gelen sorundur bu.

Kıyaslayalım! XI. mahallede faaliyet gösteren Ambroise klübünün gazetesi *le Prolétaire*'de, 19 Mayıs 1871 günü şunları okuyoruz: "Halkın hizmetkârları, egemenlerin tavırlarını taklit etmeyin [...] Halk adına değerlendirmekte ve karar vermekte aceleci olmayın. Sıradan el ulağı rolünüzün dışına çıkmayın [...]. Halk, kurtarıcılardan bıktı; bundan böyle onların edimlerini tartışmak istiyor." Bu, neredeyse sözcüğü sözcüğüne, 21 Ağustos 1793 tarihli *Ami du Peuple* [*Halkın Dostu*] gazetesinde, Enragés [Çileden Çıkmışlar] grubunun sözcüsü Leclerc'in önerdiği şeydir: "Egemen, kendini kendi yerine koy; egemenin görevlileri, sıralardan aşağı ininin, o sıralar halka aittir; anfinin orta boşluğunda kalın siz. Orada, halkın ayakları dibinde, gözleri önünde, onun denetleyici bakışları üzerinizde dolaşacak ve eylemlerinizle davranışınıza ilişkin kanaatini belirleyişinize göre bileği ücretlendirici ya da intikamcı olacaktır." Elbette, aradan geçen zamanda, 1848 tarihli genel oy (yalnız erkeklere) hakkının kazanılması vardır: ama öyle görünüyor ki, bu hak halk açısından problemin verilerini temelde değiştirmemiştir. Gerçek anlamda katılmak, özgürlüğü, adaleti ve mutluluğu elde etmek için siyasi âlemle bütünleşmek. Unutmayalım ki, cumhuriyetçiler açısından kurucu nitelik taşıyan ve cumhuriyetçi "parti" tarafından geniş ölçüde dağıtılan metinlerden biri, Robespierre'in 24 Nisan 1793 tarihini taşıyan, muhtemelen Buonarroti'nin *Conspiration de Egaux*'sunda [*Eşitlerin Fesat Ortaklığı*] yeniden keşfedilen ve Laponneraye'in 1830 Ağustos'unda bir mücadele aracı olarak yayımladığı, İnsan Hakları Bildirgesi projesidir: 1834'te söz konusu metin 23. baskısındaydı...

"Madde: 14. Egemen olan halktır; hükümet onun işi ve malıdır; kamu görevlileri onun el ulaklarıdır. Halk, dilediği zaman, hükümetini değiştirebilir ve hükümet yetkililerini görevden alabilir. Madde 19. Bütün özgür sınıflarda, yasa özellikle kamusal ve bireysel özgürlüğü yönetenlerin yetkesine karşı savunmak zorundadır. Halkın iyi, devlet memurlarının yozlaşabilir olduğunu varsaymayan her kurum kokuşmuştur."

1789'dan itibaren, "ulusal" bir temsilciler Meclisi'nin, demokrasi içinde bir siyasi temsiliyetin getirilmesi, tabanda hemen halkçı tamamlayıcısına ve karşıtına, çeşitli kesimlerin siyasi örgütlenmesine yol açar. İktidardaki Robespierre ve yandaşları kamu selâmeti adına bu rahatsız edici halkçı demokrasiyi ortadan kaldırmak zorundadırlar.

Burada ortaya konmuş olan şey, siyasi temsiliyet problemidir, Pierre Rosanvallon'un *le Peuple introuvable* [*Bulunamayan Halk*] (1998) isimli kitabında uzun uzun incelediği ve "temsiliyetin günümüzdeki bunalımı diye adlandırılması uygun görülen şey"in tarihî mekanizmalarını dikkate değer bir şekilde söküp gösterdiği "temsiliyetçi" demokrasi problemidir. Aynı şekilde Michèle Riot-Sarcey de, "yalnızca temsilcilerinin iktidarını muhafaza etmekle uğraşmak adına demokrasi sözcüğünün birinci anlamını kaybeden bir sistem"in, XIX. yüzyıldaki "belirgin siyasi temsiliyet bunalımı"nı çözümler (*le Réel de l'utopie/Ütopyanın Gerçeği*, 1998).

P. Rosanvallon, ara sıra retoriğe de kaysa, "halk" sözcüğünün anlam kaypaklığını ve "sözdizinsel dalgalanışı"nı esaslı bir şekilde irdeler. Bu bir tek sözcüğün arkasına, temelde iki tür halkın varlığını yerleştirir: *ilke-*

halk, "ilkesel birliğinde egemenliğin sahibi olan halk", temsiliyetçi demokrasiyi hukuken kurmaya imkân veren halk, ve "gerçek karmaşıklığıyla" *toplum-halk*, başka türlü dendikte somut, hakiki halk. Sürekli bir gerilim halindeki bu iki halk, ancak, "olayın akkorlaşması" adını verdiği şeyin içinde "kaynaşabileceklerdir"

Temsiliyetçi demokrasi gerçekten de soyut ve dilsiz bir halkı varsaymaktadır. Ve Rosanvallon'un sorduğu temel soru gerçekten de şudur: Halkı nasıl oluşturacak, onu kurucu soyutlanmasından nasıl kopartacağız?" Ama, "İşçi sınıfının ayrıldığı zaman" başlığını verdiği bölümde, XIX. yüzyılın ilk yarısı için, "halkçı" temsiliyet probleminin incelenmesini çok ayrışık bir nitelik taşıyan "işçilerin temsiliyeti" problemiyle sınırlayarak daraltmaktadır; nitekim bu ikinci problem 1830'lu yıllardan itibaren Jean Reynaud tarafından ve özellikle de 1864 tarihinde Altmışlar'ın manifestosunda ortaya atılmıştı: Rosanvallon'un (aşırıya kaçarak) XIX. yüzyılın "işçi momenti" diye adlandırdığı şey budur. Bu değerlendirme yanlış değildir ama 1790'da Paris'in ilçelerinin, ardından onların yerini alan bölgelerin özerklik dayatmalarıyla ve baldırı çıplakların zorlayıcı hak talepleriyle birlikte somut olarak ortaya çıkan bir problem söz konusu olduğundan, son derece yetersizdir.

Doğrudur, somut halkı, hattâ fazlasıyla incelenmiş olan Paris halkını kavrayabilmek son derece güç olmaktadır; bu, muhtemelen onu ancak yetersiz kaynaklardan bildiğimiz, ve örneğin 1871'in gerçekten halkçı kulüplerinde söylenenlere bakılacak oldukta, bu halkın yalnızca ilkel, belirsiz, sıradan bir söylemini kısaca ve bölük pörçük bir şekilde işittiğimiz içindir. Her şeye rağmen mırıldanmaktadır ve az çok güvenilir sözcüleri vardır. Dolayısıyla problemlerden biri, tabandaki halk tabakaların arasında bazı öğelerin, siyasi bilmeye özgü izlerin kırıntılar halinde, benimsenme yoluyla, hattâ özgün düşünümle nasıl yayıldıklarının bilinmesidir. 1871 yılındaki halk kesimleri hiç şüphe yok ki, Proudhon'culuğun sadık müritleri değildiler, ama Proudhon "mülkiyet(in) hırsızlık" olduğunu ileri sürdüğünde bunu harfiyen doğru kabul etmişlerdir, tıpkı 1830'lu yıllardaki halkın, Saint-Simon'cuların "insanın insan tarafından sömürülmesi" fikrini bir miktar çarpıtarak benimsemesinde, 1848'deki halkın, Louis Blanc'ın "emeğin örgütlenmesi" temasını radikal bir şekilde işçilerin örgütlenmesi temasına dönüştürerek benimsemesinde olduğu gibi. "Halkın egemenliği" olumlamasının da aynı şekilde harfiyen doğru kabul edilmiş olmasında şaşırtıcı olan ne vardır ki? Aslında ve özellikle, halk bu alanda eylemektedir. 1790'dan ya da II. yıldan beri doğrudan demokrasi talebinin hangi yollardan, nasıl "aktarıldığını" gerçekten araştırmak gerekir mi? Onun yerine, bunun sonuçta bir ilk aşama gibi –dilerseniz, siyasetin sıfır aşaması– olduğu söylenemez mi? Ve bu halkçı demokratik hak talebi yalnızca "siyasi" değildir; onu özgür eşitlikte, eşit özgürlükte temellendiren hak talebi aracılığıyla, ancak ayrılmaz bir şekilde devam edebilir, "toplumsal" sorun halinde gelişebilir. "Bulunamayan halk", dilsiz halk denmektedir. Bu halk aslında ancak çizgisel, sürekli, gelişmeci bir tarihin, siyasetin ve özellikle de XIX. yüzyılda ve hiç şüphesiz bugün hâlâ uygulandığı şekliyle temsiliyetçi demokrasinin sınırları içinde, çerçevesi içinde ele gelmezdir, dilsizdir. Ama "en kalabalık ve en sefil sınıf", proleter halk, haklardan yoksun ya da gerçek hakları elinden alınmış olarak mevcuttur ve kendini gerçek bir şekilde, sadece edimler halinde ortaya koymaktadır.

Temmuz 1830, Şubat ve Haziran 1848, 18 Mart 1871, silahlanarak ayaklanmış olan Paris halkıdır (somutta, elbette halkın bir kesimi), sabırsızlıkla haklarını talep eden yurttaş ve emekçi halktır. (Michèle Riot-Sarcey, proleterlerin "sabırsızlığın cisimleşmesi" olduğunu yazar). Şubat-Haziran 1848 ile 1871 arasında yararlı bir kıyaslama yapılabilir. Her iki durumda da cumhuriyet en sonunda gelmiştir. Cumhuriyet, yani Fransa'da tarihî yönden zorunlu hale gelmiş olan yönetim biçimi. Bu olumlu biçimdir ve pejoratif bir tarzda "biçimsel" cumhuriyetten, ya da "biçimci cumhuriyetçiler"den söz etmemek gerekir: bu çok kolaya kaçmak olurdu. 1848 Şubat'ından sonra bu "biçim"in halkın bütün beklentilerine gerçekten yanıt vermediği çabucak ve açıkça görülür.

Bunun üzerine, genel oy hakkıyla (yalnız erkeklere) birlikte -ilkede- herkesi yurttaş kılan demokratik cumhuriyet kurulur. Ama besbellidir ki, bu cumhuriyet, özellikle de 23 Nisan seçimlerinden itibaren "temsiliyetçi" cumhuriyetten, "soyut" yurttaşın cumhuriyetinden, siyaset tarihinin yakın zamanlardaki çalışmalarının bize keşfettirdiği cumhuriyetten başkası değildir. Bu "soyut" cumhuriyet emekçi halkı, Şubat devrimine katılmış olan halkı "temsil" etmemektedir. Onun, "çalışma hakkı", "emeğin örgütlenmesi" terimleriyle sözcelendirdiği ve işçiler tarafından benimsenen bu formüllerle dile getirilen özlemlerini bilmediği gibi bunları karşılaması da mümkün değildir.

Ayaklanan halkın içinde, herkesin (kadın ve erkek) cumhuriyeti olacak ve öncelikle de emekleriyle toplumun gerçek dayanağını sağlayan kişilerin çıkarları doğrultusunda eyleyecek bir cumhuriyetin en azından kapalı bir şekilde formülleştirilen umudunu fark etmemek mümkün değildir. Yurttaşın, yalnızca, kendisini dinlemeyi reddeden ya da dinleme yeteneğinden yoksun, uzak seçilmişler eliyle "temsil edilmiş" olmakla kalmayacağı, iktidara sahiden katılacağı gerçekten demokratik cumhuriyet; gerçekten demokratik ve gerçekten toplumsal bir cumhuriyet. Bu, "iş ya da kurşun" şeklindeki katı formülle olduğu kadar, daha muğlak olan, "işçiler hükümeti", ya da "demokratik ve toplumsal cumhuriyet" formülleriyle de aynı şekilde dile gelmektedir.

"VIII. mahalle belediyesi ayaklanmacılar merkezi" adına, bir barikatın üzerinde kaleme alınmış bir duyuruda şunlar okunmaktadır: "Biz [...] talep ediyoruz: Demokratik ve toplumsal bir cumhuriyet. Emeğin, devletin yardımıyla, özgür toplaşması; halkın temsilcilerinin ve bakanların yargı önüne çıkartılması [...] *Yurttaşlar, egemenin sizler olduğunuzu düşünün* [...]" 1848 ayaklanmacılarından biri, yargıca şöyle yanıt vermektedir: "Yaşasın demokratik ve toplumsal cumhuriyet diye bağırdım, çünkü bize gerekli olanın bu cumhuriyet olduğuna inandım, demokratik ve toplumsal cumhuriyet Şubat barikatları üzerinde ilan edilmişti." Bir başka ayaklanmacı, bu formülden neyi anladığı sorulduğunda, "*demokratik* sözcüğüyle bütün yurttaşların seçmen olmasını ve *toplumsal* sözcüğüyle de iş adına toplaşmanın bütün yurttaşlar için serbest kılınmasını" anladığını belirtmektedir. Genel oy hakkı, ama en başta da çalışma hakkı, emeğin örgütlenme hakkı, kısacası hakiki özgürlük, hakiki eşitlik, hakiki demokrasi talep edilmektedir.

Esasen daha 1849 ve 1851'de, gerçek anlamda proleter olmayan kalemler, gelecekteki Commune ile münasebeti belli olduğu üzere, cumhuriyetin "doğrudan yönetimi" fikrini ortaya atmaktadırlar. Constantin Pecqueur, 1849 tarihli *Salut du peuple*'de [*Halkın Selâmeti*] bunun bölgeler düzleminde oluşturulacak çerçevesini taslaklaştırmıştır bile. 1840'lı yıllarda *la Fraternité* [*Kardeşlik*] gazetesi çevresindeki ekibe dahil olan "ütopyacı" komünist işçiler, bu arada Lyon'lu ipek işçisi Joseph Benoît, filozof Renouvier ve Fauvety ile birlikte, "cumhuriyetin bölgesel ve merkezî örgütlenmesi"yle ilgili bir projeye katılırlar; 1851'de yayımlanan proje bu alandaki düşünümleri devam ettirir ve zenginleştirir. Fourier'ci "ütopyacı" Victor Considérant, aynı dönemde, Alman Rittinghausen'den esinlenerek, *Solution, ou le gouvernement direct du peuple*'de [*Çözüm, yada Halkın Doğrudan Yönetimi*] benzer bir görüş ortaya atar; ve *le Socialisme devant le vieux monde*'da [*Eski Dünya Karşısında Sosyalizm*] şunları öngörür: "Temelden tepeye, beldeden devlete, devletten federasyonların büyük ailesine (insanlık) kadar; uzlaşmayı mücadeleye, barışı savaşa, herkesin özgürlüğünü büyük kitlenin köleliğine, nihayet genel varsıllığı bencillerin ve hattâ iyi zenginlerin bile sefaletine ikame edebilecek bir toplum örgütlenme yoluna girene kadar devrim sürekliliğini koruyacaktır. [...] Eski dünyayı yenileyecek olan büyük fenomenin vakti gelmiştir..." Bütün bunlar, Pauline Roland'ın işaret ettiği gibi, tabanda yankı bulmaktadır: " Doğrudan yönetim sorunu [...] atölyelerde aşamalar kaydediyor. Bu sorun beni kişisel olarak en üst derecede ilgilendirmektedir ve ben ne Rittinghausen'den, ne Considérant'dan, ne de Louis Blanc'dan memnunum, bu soruna oy avcılığıyla yaklaşan Ledrun-Rollin'den, Girardin'den [...] hiç memnun değilim. *Feuille du peuple* gazetesinin çalışmalarını, dolayısıyla Renouvier ve Fa-

uvety'nin [...] 'Doğrudan Yönetim, Cumhuriyetin Beldesel ve Merkezi Örgütlenmesi' başlığı altında yayımlanan broşürlerini bir kenara ayırıyorum. Bu broşürü okuyun ve dostlarımıza da okutun. Hakikatin burjuvalar arasında değil ama gücü elinde tutan biz proleterler arasında yayılması önemlidir." Ütopya böylece gerçekle buluşmaktadır.

Gerçekleştirme girişimi için hiçbir şekilde zaman bulunamamakla birlikte, aynı problemler 1871'de de, ama bu kez sona eren savaştan ötürü daha yurtsever renklerle ve daha "salt erkinlikçi" bir şekilde gündeme gelir; aynı zamanda da daha yaygın olarak, çünkü şimdi yalnızca cumhuriyetin demokratik ve toplumsal içeriği değil cumhuriyetin kendisi söz konusudur. "Doktrinsel açıdan" 19 Nisan 1871 tarihli Fransız Ulusuna Bildiri, bugün onca yanlış anlaşılan bu metin, 1849'da başlatılan düşünümün izinden gitmekte, onu sürdürmektedir. Sıradan bir ademimerkeziyetçilik fikrinin çok ötesinde, cumhuriyetçi demokrasiyi tepeden yaymak (ya da dayatmak?) değil tabandan itibaren (beldeden, ya da daha etkili bir tarzda, bölgeler halinde birleşmiş birkaç beldeden yola çıkarak) inşa etmek söz konusudur. Paris'te eyleme geçen halkın kendi küçük yerel ölçeğinde gerçekleştirmeye çalıştığı şey budur. Tarihçilerin, bu cumhuriyetçi geleneği sonuçta yavan bir ütopya mertebesine indirerek ne kadar ihmal etmiş olduklarını görmek şaşırtıcıdır.

Tabanda, Commune'cü, Haziran ayaklanmacısı, "yurttaş" olmayı istemektedir. Emekçi yurttaş olmayı. Emek hiç şüphesiz XIX. yüzyılın bütün bir ilk yarısı boyunca "halkı" en başta tanımlayan şeydir. Esasen 1830 ya da 1840'tan beri aydın "emekçi"nin –ve halkçı Paris'te insanlar giderek daha fazla aydınlanmaktadırlar– yaptığı şey XVIII. yüzyıl sonu iktisatçılarının, ahlâkçılarının ve insanseverlerinin yaydıkları bir fikri, yani emeğin her türlü değerin kaynağı olduğunu fikrini yaymaktan ibarettir ve kendi payına benimsediği bu fikri şimdi yaratıcılarının karşısına çıkartmaktadır. Bu, emeğin halkçı "etiği" diye de adlandırılabilecek olan şeyin temeli haline gelmiştir. Denis Poulot, 1863'te, *Sublime* gazetesinde, "Biz büyük filozof Rousseau ile aynı görüşteyiz, bütün insanların bir meslek öğrenmesi gerektiğini düşünüyoruz [...]. Bir meslek, insanlık onurunun omurgasıdır" diye yazar. "Halk, *ödevin ve hakkın, kavganın ve emeğin kralıdır*" (*le Vangeur*, 19 Nisan 1871). Commune'ün barikatlarında mücadele eden ayakkabı işçisi Napoléon Gaillard da 1869'da şunları yazar: "Ben kendimi bir emekçi olarak görüyorum ve ayakkabılar yapıyor olsam da en az elinde tuttuğu kalemle çalıştığını sanan kişiler kadar insanların saygısına hakkım var." Bir halk toplantısında da şunları söyleyecektir: "Yurttaşlar, ben emekçiyim, emek insanın yegâne mutluluğudur; çalışmayanlar yeryüzündeki en zavallı kişilerdir [...]; çalışmayanlar çalışanları yok etmesinler. [...] Her şeyin başı emek olmalıdır, yoksa para değil. Üretici [...] her şeyin başı olmalıdır."

Emekçi yurttaşlar silah başına; çünkü baskıya karşı gerçekten direnme hakkı buradadır. Barışçı hale geldiğimiz için çoğu kez unuttuğumuz bir olgu, Devrim'den itibaren yurttaşlığın, baldırı çıplağın kargısından ulusal muhafızın tüfeğine kadar, XIX. yüzyılda asla silahsız bir şekilde olumlanamamış olmasıdır. Silahlanmış olan emekçi yurttaş siyaset mantığının sonuna kadar, kendi haklarının sonuna kadar gidilmesini talep etmekte, buna zorlamaktadır. 1848 Şubat'ı ya da 1871 Şubat'ı aşıldıktan sonra şu söylenebilir, ya da ona söyletilebilir: "Tüfeği bırakalım ve iş aletlerimizi alalım." Ama tüfek hemen elin altında durmaktadır; 1871'de, ulusal muhafız kendi tüfeklerini muhafaza etmiştir. Ve hak talebinde bulunulan şey de soyut bir cumhuriyet değildir, gerçek demokrasidir, bundan böyle demokratik ve toplumsal "iyi", "hakiki" cumhuriyettir, kadın-erkek herkese daha iyi bir yaşam ve mutluluk getirecek olan cumhuriyettir.

Demokrasiye yönelik bu sorgulamayla, bu soruşturmayla, Commune'ünün ya da onu hazırlamış olan erkinlikçi hak taleplerinin apaçık bir "modernliği"yle karşılaştığımız görülmüyor mu? Burada, her zaman ortaya atılmış olan problemleri görmüyor muyuz? Bugün halkın egemenliği denilen şey nedir? Halihazırdaki "yeğinlikler" demokrasisi, seçkinciliği içinde, bir parça Saint-Simon'cu gibi düşünülebilir ve siyasetin haki-

miyet altına aldıkları ya da dışladıkları her zaman olmaktadır. Gambetta'nın cumhuriyetçi, güzel sözü güncelliğini hâlâ korumuyor mu? "Benim sorunum eşitleri kabul etmek değil, onları eşit kılmaktır"

Commune'cüler cumhuriyeti genel oyun tepesine yerleştirdiklerinde, sonuç olarak, 1875-1879'dan itibaren yeni rejimin istikrarının gerekirliğini talep eder görünen "uzlaşmacı demokrasi"nin karşısında cumhuriyetçi birlik problemini, bir ve bölünmez cumhuriyet problemini, başka türlü dendikte genel çıkar problemini gündeme getirmezler mi? Odille Rudelle'in terimini kullanırsak, "mutlak" ve yerleşik cumhuriyet ile demokrasi arasında elbette büyük bir çelişki vardır. Ama bu sürekli gerilim aynı zamanda da verimli değil midir? O zaman, 1867'de fark edilmeksizin Fransa'ya dönmüş olan ve 1871'deki ölümüyle Commune'cüleri mateme boğan "ütopyacı" Pierre Leroux'nun, kendi sözleriyle sosyalizm ile cumhuriyeti bağdaştırmaya çalışan sorgulamalarına dönebiliriz: en sonunda, "atalarımızın ölümsüz sloganı özgürlük, kardeşlik, eşitliğin yüce terimlerinin hakiki anlamıyla gerçekleştirilmiş olacağı toplumu" aramak ve bulmak. Onun bireycilik ve sosyalizm adını verdiği ve her ikisi de aşırı konumlar olan şeyler arasındad ne bireyi topluma ne de toplumu bireye feda etmek. Zorlu bir görev: Déjacque'ın söylediği gibi "gerçekleşmemiş, ama gerçekleşebilmez de olmayan düş"

Tarihî yönden Claude Lefort'un çok yerinde bir şekilde "demokrasinin salt erkinlikçi fikri" adını verdiği şeyi araştırırken, "eksik" ya da yalnızca "uzlaşmacı", "dengeci" olmayan bir demokrasiyi siyasi yönden araştırırken, burada üüopyanın alanı içinde kalmıyor muyuz?

Jacques Rougerie

*Bu kitapta "commune" sözcüğünü, genel anlamıyla bir ortak yaşama atıf yapan toplaşma biçimlerini gösterdiği yerde Türkçe okunuşuyla, "komün" diye çevirdik (örneğin Sovyet *komünleri*). Ancak Paris "Commune"ü, Paris belediyesini tanımlayan bir "isim" olduğu ve özel bir tarihî olguyu nitelediği için, burada Fransızca yazılışıyla bırakılmıştır, [ç.n.].

Hıristiyanlık ve ütopya. Ütopyanın incelenmesine ayrılmış bir sözlükte "Hıristiyanlık" gibi bir maddeye yer vermek ne kadar doğrudur? Bu, "ütopya" terimine getirilecek tanıma bağlıdır. Bu terimle söylenmek istenen şey, tanrısal müdahale olmaksızın, insani imkânlarla bir ideal toplum arayışı, "insan denen varlığın bütünüyle toplumsal olduğu, doğaüstü ya da bireysel bir gerçekliğinin bulunmadığı fikrinin biçimlendirilmesi" midir? Eğer bu soruya olumlu karşılık verilirse, ütopya, Batı'da, Tarih'in belirli bir zamanına tekabül edecektir; "sekülerleşmenin ürettiği bir şey" (A. Touraine) olacak ve Modern zamanların başında yaderklikten özerkliğe doğru aşamalı olarak gerçekleşen geçişi gösterecektir; ütopya, Hıristiyanlığın getirmiş olduğu tanrı erki düzeninden kopuşun entelektüel uzamı olacaktır. Bunun tersine, sekülerleşme çağının büyük ütopyacıl akımlarının geçmişten ödünç alınmış çok sayıda atıfı taşıyageldiklerini düşünmek de mümkündür. Antikçağ felsefesiyle, örneğin Platon'un ideal sitesiyle aynı ölçüde, eski ve Ortaçağ Hıristiyanlığı da ütopya için bir matristir. Burada Ballanche'vari bir ölümden sonra diriliş (geçmişin gelecek içinde mevcut kaldığı süreç) değil, ama bir etkeni kalmamış etkime fenomeni söz konusudur ve buna göre modernlik geçmişin malzemeleriyle kurulur. Fransız Devrimi'nin yarattığı depremden sonraki toplumsal yeniden yapılanmanın engin şantiyesi olan "mesihçiler çağı" (B. Plongeron) böylece eski düzenden bolca beslenirken Hıristiyanlığın geçmişi de ütopyacıl bir ufuk işlevi görmektedir. Pek çok örnekler arasından, kökenlerdeki jestin gücünü mutlu haberin kaynağından alan ve yeni bir peydahlanışın anlamını göstermek için Ortaçağ'ı Roman yeraltı mezarlarının karanlığından Gotik katedralllerin ışığına geçiş zamanı olarak tözselleştiren Chateaubriand'nın *Génie du christianisme*'ini [*Hıristiyanlığın Ruhu*] anımsayalım; aynı şekilde, Hıristiyanlığa ve tarihine yeniden dönen yeni yalvaçların tinsel güçlerini düşünelim: Lamennais'nin İsa öğretisini; kutsallama ayinindeki paylaşımın yeni biçimleri olarak Buchez'nin kardeş sofralarını; Saint-Simon'un yeni Hıristiyancılığını; yeni-yuşacılık ve üçüncü çağın Mesih'i üzerine, Halk,

Ulus, Kadın olarak farklı değişkelerini...

ZAMANA YÖNELİK BİR MÜNASEBET. Ütopyanın tarihine Hıristiyanlık tarafından yapılan ilk katkı zamana yönelik bir münasebettir; ama bu, Altın çağa ilişkin antik mitos örneğindeki bir kozmik çevrimin, kökenlerdeki mutluluğa dönüşün zamanı değil, bir başlangıcı ve bir sonu olan, ona ulaştıracak yolun, yeni dünyanın kapılarının açılacağı günün umutla beklendiği çizgisel bir zamandır. Başka türlü dendikte, Hıristiyanlık, tıpkı içinde oluştuğu Musevilik gibi, bir eskatoloji taşıyıcısıdır. Problem, nihai sonun geleceği anın saptanacağı zamanını bilmektir. Semavi Kudüs bugünden yarına gerçekleşecek midir, yoksa İsa'nın mesajını Tarih'in içindeki bir zamana mı sabitlemek gerekir? İsa'nın tilmizleri bu dünyaya "kardeşliklerini düzenlemek" (Flaubert) ve kendilerine yavaş yavaş bir kurum oluşturmak üzere gelmezden önce, havariler cemaati de tıpkı Essenienler gibi yarını bekleyen bir eskatolojinin kısa vadesi içinde yaşadı. Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki ikilemi Alfred Loisy güçlü bir şekilde dile getirmiştir: "İsa [semavi] Krallığı haber veriyordu, ama gelen Kilise oldu." Bununla birlikte, Kilise, bu dünyadan vazgeçenlerin o amaçla oluşturdukları topluluklarca burada ve şimdi yeniden yaşanan İncil'sel kökenlerin zamanına yapılan atıfla durmaksızın geliştirilmiştir ve bunun en çarpıcı örneğini de bize manastırcılık vermektedir. Aynı şekilde, Hıristiyanlık tarihi, nihai sonu öncelleyici hareketler bakımından da oldukça zengindir; bu hareketlerin mensupları insanlığın yeryüzündeki debelenmelerinin sonuna geldiğine ya da hemen hemen geldiğine inanmış kişilerdi.

Sonun yarın olduğunu düşünen böylesi bir eskatoloji kıyametçil (apocalyptique) bir anlayıştan kaynaklanır. "Apocalypse" (kıyamet) terimi, Yunanca *apocalypsis*'ten gelmedir ve "açınlama" anlamına gelen sözcük bir edebi türü, görü anlatısını gösterir. Söz konusu açınlama, görünmez âlemin gizemlerine, kökenler ve son sorununa, tanrısal düzleme ve Tanrı'nın amaçlarına ilişkindir. Bu kadar açık bir şekilde tanımlanan kıyametçil alan kısmen mesihçiliğin ve "chiliasme"ın alanını da kapsamaktadır.

"Mesih" terimi İbranice *mashiah*'tan, "kutsanmış"tan gelir. İ. Ö. VI. yüzyılda, İsrail yabancıların eline düşünce, mesih de geleceğe ait bir kişi, seçilmiş bir halkın olası bir kurtuluş umudunu ayakta tutan insan haline gelir ve mesihçilik, Tarih'in öncellenebilmesi mümkün bir devinimini varsayar. "Chiliasme" eşitlikçi ve ıstıraptan azade bir yeryüzü krallığının yaşanmış öncellemesidir; bu kusursuz krallık, çoğu zaman Deccal'de cisimleştirilen kötülük tarafından engellenebilir, ama her zaman için kötüyü iyiye dönüştürmeye özgü ve birincilerin sonuncular, sonuncuların da birinciler haline geldikleri bir tersine çevirmenin umudu olarak kalır (*Markos*, 10, 31). Kıyametçilin ya da Yahudi görüsü edebiyatının iki kökü kehanet ve bilgeliktir. Bilge (*maskilim*) yalnızca Kutsal Kitap'ın bilgisine sahip olan kişi değil, ama aynı zamanda doğrudan bir esin kaynağından da yararlanan kişidir (*Daniel*, 11, 33). İ. Ö. VI. yüzyılda Yahudi kehanetçiliği, seçilmiş halkın yaşadığı ilk esaret ortamında gelişir; III. yüzyılda, Hellenistik ve Roman ortamda devam eder ve zenginleşir. Bu kehanetçiliğin taşıdığı temalar, düşmanın ellerinden yakın bir zamandaki kurtuluşun, kurtuluş gününün de zamanların sonunun öncellenmesi olarak haber verilmesine ve bu gerçekleşmeden önce, öncü işaretlere (düzensizlik, dayanışmaların dağılması, gezegensel ölçekli savaşlar...) gösterilmesi zorunlu olan dikkate ilişkindir. Kehanetçi duyuru, bu dünyanın dışına çıkmaya işaret edebilir, tıpkı, mensuplarının çölün ortasında, Yasa'yı inceleyip çileciliğe yönelmek suretiyle Tanrı'nın gelişine hazırlanmayı düşündükleri Kümran cemaatinde olduğu gibi. Yahudi âlemin daha da ötesinde, bu edebiyat, doğrudan ya da Hıristiyan kıyametçiliği aracılığıyla Batı'nın tarihinde uzun vadeli bir etkide bulunmaya adaydır; örneğin, sekülerleşme çağında bile kendini onca benimsetebilen kurtarıcı-kral temasında, Modern zamanların mutlakiyetçi modelinde (A. Y. Haran) ya da, XIX. yüzyıldaki toplumsal ya da ulusal devrimlerin eskatolojik ivmelerinde görüldüğü gibi.

Mesajı Essenienlerin beklentilerine oldukça yakın olan İsa'nın imgesi Yahudi kıyametçiliğinin potasında biçimlenmiştir ve bu kıyametçilik, Hıristiyanlığın başlangıç

metinleri tarafından, ister Yeni Ahit'in kanunname olarak kabul edilen kitapları, ister Kilise'nin tanımadığı metinler (İsa'nın göğe çıkışı, Pavlus, Pierre, Baruch ve Esdras'nın Kıyamet'leri) söz konusu olsun, geniş ölçüde devam ettirilmiştir. Birinci grubun içindeki en önemli metin hiç şüphesiz Yuhanna'nın Kıyamet'idir. Görülerini kağıda döken Patmos'daki Yuhanna'nın Dördüncü İncil'in yazarı olması fazlasıyla kuşku götürür, ama hiç şüphesiz o da aynı çevreye mensuptur. Dominitianus'un, imparatorluk tapıncının yeniden yükselişe geçtiği saltanat yıllarının (81-96) sonlarında etkin bir kişidir. İsa'nın tilmizleri o sıralarda putataparlık sorunu konusunda bir karara varma zorunluluğuyla karşı karşıyadırlar. Kıyamet, putataparlığı aşırı bir şekilde reddeden bir konumu ve tinsel direnişin yükümlenilişini temsil etmektedir. Patmos'taki sürgününde, Yuhanna, insanın Oğlu'nu, Küçük Asya'nın kerametin yöneltildiği yedi Kilisesi'ni simgeleyen yedi şamdanla çevrelenmiş bir halde görür. Görünün birinci aşaması Kadir-i Mutlak'a tapınmanın semavi törenselliği ve Kuzu'nun herbirine bir o kadar belanın tekabül ettiği yedi mühürü açışına ilişkindir. Görücü daha sonra evrensel bir görevle kuşatılır, çünkü tanrısal tasarımın gerçekleşmesi çok yakındır. Tanrının Kelâm'ı (*Logos*), beyaz bir ata binmiş olarak, iğrenç Hayvan ve onun yardımcısıyla, yalancı peygamber ya da Deccal'la kapışır. Bu, bin yıllık bir dönemin başlangıcıdır ve sona erdiğinde Deccal bağlarından kurtulmuş olacaktır. Ama, görü, bu kurtuluşun yol açacağı felâketlerin ötesine taşınmaya çağıran bir umut mesajı halinde, semavi Kudüs'ün anıştırılmasıyla kapanır. Böylesi bir kehaneti nasıl yorumlamak gerekir? Hıristiyanlığın ilk yıllarının eskatolojik ateşliliği içinde, Montanus'çuluk gibi bazı radikal hareketler, dünya ile bağlarını kopartmak ve (semavi) Krallığın gelişini öncellemek üzere Kıyamet görüsüne dayanırlar. IV. yüzyılın sonunda, Hıristiyanlığın Roma devletinin resmî dini olarak kabul edilmesi ve Kilise'nin Tarih'in içine yerleşmesiyle birlikte, elbette kanunname niteliği taşıyan ama boğucu bir metnin devreden çıkartılmasına çalışılır. Victorin de Pettau (304), özetleme kuramında Kıyamet'in hiçbir şekilde bir öncelleme olmadığını savunur; Yuhanna'nın görüsü geriye dönüktür; Tarih'in edimcilerini ve olayların anlamını açınlamaktan başkaca amacı yoktur. Beri yanda, Augustinus ve Jérôme gibi belli başlı Latin yetkililer, Yuhanna'nın binyılının simgesel olduğunu savunarak, metnin her türlü gerçek yorumunu engellemeye yönelirler. Alegorik bir okumayı öngören bu kurala yönelik yadsınamayacak ama ender çelmelere rağmen, Kilise Babaları'nın etkisi kalıcıdır. Kilise çevrelerinin metni tarihe uygun bir şekilde okumaya davranmaları için 1100'lü yılları beklemek gerekecektir. İlk iki Haçlı seferine (1095-1149) çağdaş olan binyılcı patlamalar ve, XII. yüzyılın sonunda, Calabria'lı bir keşişin, Joachim de Flore'un, üçüncü çağın da (Baba'nın ve Oğul'unkinden sonra Kutsal Ruh'un çağı) tamamlandığı yolundaki duyurusu böylece ortaya çıkar. O zaman, eğitimli laikler tarafından ısrarlı bir ilginin nesnesi olan metnin (Kıyamet, Kutsal Kitap'ın yerel dillere çevrilmiş olan ilk metinlerinden biridir) Ortaçağ'ın sonunda, "Kıyamet bağnazları" çağında (N. Cohn) özellikle zengin ve eylemli bir binyılcılığı hiç durmadan beslediği söylenebilir. Ama bu "bağnazların" (kırbaçlayıcılar, Özgür Ruhun kardeşlerleri, Taborlular...) ihtilaçlarının ötesinde, metnin, Dante'nin *İlahi Komedya*'sından Victor Hugo'nun *Yüzyılların Söylencesi*'ne kadar uzanan aşamalı sekülerleştirilmesinin, Batı'da, İsa'nın ikinci gelişine girizgâh oluşturan ve tarihsel yönden programlanmış bir esrime sorunuyla kalıcı bir yakınlığı sürdürdüğü söylenebilir.

YERLERE YÖNELİK BİR MÜNASEBET. Terimin gerçek anlamıyla ütopya yerelleşemeyen şeye gönderme yapar. Thomas More'un *Ütopya*'sı "yeri bulunmayan", "Hiçbir yerde" olan adaya gitmeye çağırır. Dolayısıyla, ütopyanın tarihini sekülerleşme çağında beslemeye elverişli etkimelerin araştırılmasında, eski ve Ortaçağ Hıristiyanlığının yerlerle olan münasebetini sorgulamak ilginç olabilir.

İsa tarafından haber verilen Krallık bu dünyada değildir. İlk Hıristiyanların bu dünya ve topluluklarının her türlü uzamlaştırılması karşısında gösterdikleri tastamam ilgisizlik buradan gelir. İçinde yaşadıkları

çevreler Roma İmparatorluğundan miras alınmıştır ve tapınç mekânları problemi bile onlara ikincil önemde görünür, çünkü Kilise hiçbir yanlış anlamaya yer vermeyecek bir şekilde inananlarda cisimleşen yaşayan taşlara atıfta bulunmaktadır. İki sitenin (dünyevi ve semavi) kuramcısı Agustinus, bir kilisenin kurulmasından, hâlâ öte âlemde kutsanmaya yazgılı herbir inananın içsel uzamının yapılandırılması olarak söz açmaktadır. Hıristiyanlığın uzamsallaştırılması geç bir dönemde ortaya çıkar ve Kilise'nin, insanları özgün bir uzamın içinde (Hıristiyanlık, piskoposluk, kilise çevresi, mezarlık, kilise...) çevreleme yönelimine sahip kurum kimliğiyle, aşamalı olarak kökleşmesine tekabül eder.

VIII. yüzyıldan itibaren tinsel bir monarşi olarak düşünülen Roma papalığının teokratik düşleriyle karışan bu karmaşık sorun, burada ancak ana çizgileri içinde ele alınabilir. Jacques Le Goff'u izleyerek, Ortaçağ Hıristiyanlığının yaşam çevrelerini Dünyevi Site'nin içinde sınırlandırmak ve Semavi Site'yi öte âlemdeki yerleri –cennet, araf, cehennem, vaftizsiz ölen çocukların mekânı, İbrahim'in kucağı– belirleyip bunları büyük bir bireşim halinde birbirlerine kıyasla düzenleyerek uzamsallaştırmak için tümüyle simgesel görülerden çıkartmak konusundaki olağanüstü yatkınlığını hatırlatmakla yetineceğiz. Bu yerlerin tarihi, üniversitelerin ve skolastiğin çağında olanca olgunluğuna erişen tanrısalın yerselleştirilmesi açısından anlamlıdır. Araf, başlangıçta, bir bekleme zamanından başka bir şey değildir, ne fazlasıyla iyi ne de fazlasıyla kötü olan ölüler burada gezinme halindedirler ve ancak yaşayanlardan yardım istemek için görülerin imgesel uzamı içine dönerler. Bu gezinenlerin kendilerine özgü bir yerde sabitleştirilmeleri için XII. yüzyılın sonunu beklemek gerekecektir. Vaftiz olmadan ölmüş çocuklar için de aynı şey geçerlidir; onlar için de o zaman "limbes" denilen özel bir mekân icat edilir. Aynı şekilde cennet de temsil edilebilir bir yer olarak sabitleşmeye yönelir. Eski Ahit'teki İrem bahçesi (*gan*), Kutsal Kitap'ın ilk Yunanca çevirilerinde, *paradeisos*'la özdeşleştirilmiştir ve bu terimi, Ksenophon, *Onbinlerin Dönüşü*'nde Akhamenid prenslerin kapalı parkları için kullanmıştır. Latin Kilise Babaları, Roma klasik çağı şairlerinin (Virgilius, Ovidius) pastoral söylemlerinin etkisiyle Yunan *paradeisos*'unu bir zevkler bahçesi (*hortus voluptatis, hortus deliciarum*) haline getirirler. Gerçek bir yerin söz konusu olup olmadığı sorusu canlı ve sonu gelmez tartışmaların konusudur. Kimileri, uzaklarda, doğuda, anakara üzerinde ya da bir adada konumlanmış bir yeryüzü cennetinden söz etmeye kalksalar da –ansiklopedici Isidore de Séville'in (yak. 570-636) kaydedip aktardığı gelenek– Doğu'da Origenes (185-254) ve daha sonra Batı'da da Yunanca uzmanı Jean Scot (yak. 810-yak. 877) tarafından temsil edilen alegorik çözüm Latin dünyasında uzun süre egemen olur. Bu zevklerle dolu yer simgecilikten hiçbir zaman tümüyle çıkmasa da, onunla ilgili betimler Ortaçağ boyunca yavaş yavaş ama kaçınılmaz bir şekilde, elyazmalarındaki Karolenj biçemli anıtsal çeşmeden XIV ve XV. yüzyıllarda konutun, kalenin ve kentin kurulmuş uzamına kadar (D. Lecoq, R. Schaer), bu dünyanın çevrelerine yönelik atıflarla beslenmiştir.

Temsiliyetlerdeki böylesi bir evrimin, Kutsal kitap'ta geçen betimlerin genel devinimi içine yerleştirilmesi gerekir. Hıristiyanlığın hermenötiğindeki belirleyici özellik Kutsal Kitap'ın içerdiği anlamların (tarihî, ahlakî, alegorik, gizemleri yorumlayıcı) çokluğuyla oynanmasıdır. Bu yorumlama yollarından biri ya da öteki arasında yapılacak seçiş hiçbir zaman tarafsız olmayacaktır. 1100 yıllarından itibaren lafzın ve tarihin başat kılınması o zamana kadar esas itibariyle alegori kipinde ele alınmış olan metinlerin canlandırılmasında yeni olabilirlikler getirir. Böylece, Ezéchiel peygamberin betimlediği Tapınak, XII. yüzyılda Saint-Victor okulundaki bir elyazmasında, o çağın sivil mimarisinden esinlenen bir biçimde gösterilir (W. Cahn); Ortaçağ sonuna ilişkin Kıyamet kopyalarında, gündelik yaşamdaki binalara önemli bir yer verilirken, Dürer ile birlikte, 1500'lü yılların başlarından itibaren yapılandırılmış uzama aslan payını veren betimler Patmos'lu Yuhanna'nın metnine kıyasla tümüyle özerklik kazanırlar. Bir başka örnek: XII. yüzyıldan itibaren, Augustinus'un *Tanrı'nın Sitesi*'nin elyazmaları resimlenir-

ken, giderek kentsel süslemelerdeki mimari öğeler kullanılır. Hattâ Kutsal Kitap'ta geçmeyen düşsel yerlerin betimlenip haritalarının çıkartılmasına kadar gidilir: VII. yüzyıl sonu ile X. yüzyıl başlarında oluşturulmuş bir anlatıya göre, yeryüzü cennetini aramaya çıkan aziz Brendan'ın adası; rahip-kral Jean'ın, XII. yüzyılda ortaya çıkan, Hindistan ya da Etiyopya'da konumlandırılan ve merkezinde bir "cennet odası" barındıran bir saray içeren Krallığı; kilise kurumu tarafından hiçbir zaman tümüyle gemlenemeyen folklorik bir geçmişin derinliklerinden gelip XIII. yüzyılda aniden peydahlanıveren bolluk ülkesi.

Bununla birlikte, öte âlemi gerçekçi bir tarzda kuşatmaya yönelik hareket hiçbir zaman mutlak değildir. Eskatolojiyi gündelik yaşama yapılan atıflarla doldurmak oraya daha önce ayak basılmış olduğu anlamına gelmez. Ortaçağ Hıristiyanlığının yerlerle kurduğu münasebet iki yönlüdür. Kilise, bir yandan kendini Tarih'in içinde sabitleştirir ve bu dünyadaki inananların uzamını sınırlamaya katkıda bulunurken, öteki Site'ye doğru devinmekten de geri durmaz. Adalılığa (cennet, manastır) ve devingen bir topografyaya (Kilise'nin ayrıcalıklı imgesi olarak gemi; aziz Brendan'ın, üzerinde Paskalya'yı kutladığı balina-ada) yapılan atıfların önemi buradan kaynaklanmaktadır. Reformasyonun –XVI. yüzyılın tapınaklarının, bu dünyadaki cemaati taştan binalar içinde sabitleştirmekten çok inananların içsel uzamıyla ilgilenen başlangıçtaki Kilise'ye doğru bir dönüşe yönelmeleriyle– boşluk aracılığıyla gerçekleştirdiği büyük temizlikten sonra, sekülerleşmenin çağında ütopyacı geleneği en fazla etkileyen şey, muhtemelen eski Hıristiyanlığın uzam dışı uzamlar ve zamanın devingenliğiyle donatılmış yerlerle olan bu münasebetidir.

KURUMSALLAŞMA SORUNU. Ütopyanın en etkin kuramcılarından biri olan Karl Mannheim, ideoloji ile ütopyanın, egemen sınıfların aynası olan ideolojik anlayış ile egemenlik altındaki toplumsal sınıfların ifadesi olan ütopyacı anlayışın ayrıştırılmasını önermişti. İdeoloji/ütopya çiftini ortodoksluk ile sapkınlığın oluşturdukları çiftle yakınlaştırmak mümkündür. Milattan sonraki ilk yıllarda Kilise halinde örgütlenen sonra toplumun bütününü içeren kurum halinde yükselen Hıristiyan kardeşliğini ideolojinin ve ortodoksluğun yanına yerleştirmek gerekirken, içerdiği ayırımcılıklar ütopyadan ve sapkınlıktan güç alır. Kurumların temeline ilişkin bu yapısal mantığa sadık bazı çağdaş Katolik ilahiyatçılar esasen ütopyayı bir sapkınlık olarak değerlendirmekten geri durmamaktadırlar (Th. Molnar). Doktrinsel doğurganlık halindeki bir cemaatin kökenlerinde sapkınlık bir sınama değerine sahiptir. Havari Pavlus, "Nitekim aranızda mezhepler (*hereses*) olması gerekir ki, kendilerini kanıtlamış olanlar sizin içinizden çıkıp kendilerini gösterebilsinler" der (*Korentlilere Mektup*, 11, 19). İncilin mesajına getirilen yorumların çoğulculuğu içindendir ki, yavaş yavaş bir doktrin derlemi yüze çıkar. Kilise'nin IV. yüzyılda dünyanın içinde sabitlenmesiyle birlikte, düşünsel çoğulluğu uygulayan dağınık cemaatlere yabancı olmayan basit doktrinsel hata olarak sapkınlık da yaratıcısını ve hizipçilerini Kilise'nin dışına koyan ve gerektiğinde sivil iktidarın gücüyle kendisiyle savaşılan bir yoldan-çıkma haline gelir. O andan itibaren sapkınlık, ak ve saf Kilise'nin şeytani bir ikizi olarak Tarih'in içine yerleşir. İki soyağacı, ancak nihai sonla birlikte tamamlanacak olan bir savaşta karşı karşıyadır: İsa'nın, havariler ile onların meşru ardılları tarafından kesintisiz ve hatasız olarak aktarılan gerçek öğretisinde kök salmış kutsal soyağacı; çok sayıdaki serencamı, Augustinus'un tamamlanmamış *De haeresibus*'u türünden derlemeler halinde kuşaklar boyu ayrıntılı bir şekilde anlatılan şeytanın soyağacı. XI. ve XII. yüzyıllarda, Kilise'nin büyük reformu kapsamında, sapkınlığın alanı da Roma'nın kararlarına ters düşen her "seçim"i (*electio*) göstermek üzere papalığın kendisi için biçtiği yargısal uzam ölçüsünde genişler. Eski derlemeler o zaman yeniliğinin altı çizilen ve yeni isimlerle kaydedilen görülmedik sapkınlık biçimleriyle zenginleşirler (M. Zernen). Kilise "Katolik" ve eylem alanı da "evrensel" olduğundan, Hıristiyanlık bu durumda Deccal'ın çok sayıdaki tarihsel şekilleriyle giriştiği kapışmanın eylem alanını yaygınlaştırır ve sapkınlığa karşı verdiği iç mücadeleden Zebur'cu Ya-

hudilik ve İslâm'la çatışmaya geçer. Genel sapkınlık nosyonu, XII. ve XIII. yüzyıllarda işte bu dinamizma içinde formülleştirilir.

Latin Kilisesi'nin kurumsal genleşmesinin tastamam kopyası olan bu gelişim noktasına gelindiğinde, sapkınlık terimi kenara atılmış olan her şeyi gösterir: doktrinsel sapmaları ya da büyük Hıristiyan bedenin başı olan ve artık kendini yalnızca Pierre'in değil ama İsa'nın vekili olarak düşünen papa tarafından merkezden itibaren ilan edilmiş normların reddini. Böylesi bir genleşme kimi zaman yeni sapkınlıklar, özellikle de eğitimli çevrelerdeki bilimsel sapkınlıklar doğuran direnişlere yol açmakta gecikmemiştir (L. Bianci). XIV. yüzyılın ilk yarısında, Guillaume d'Ockham sapkınlığın bizatihi doğasını, onun bir îman işi mi yoksa bir kurum işi mi olduğunu sorgular: "Iman konusundaki hata Kilise tarafından mahkûm edildiği için değil, ama îmana ters düştüğü için bir sapkınlıktır." Roma'nın yetkisinden kurtulmaya yönelik entelektüel bir çaba içindeki hümanist çağın düşünürleri bu konuda gerçek ütopyalar geliştirmeye kadar giderler ve örneğin Nicolas de Cues, *De pace fidei*'sinde, doktrinsel anlaşmazlıklar konusunda, aklın uzamı (*regio naturalis*) olarak düşünülen gökteki bilgeler hakemliğini hayal eder. Gerçek Kilise doğrudan doğruya Ruh tarafından aydınlatılmış olanlarca oluşturulduğundan, çeşitli akımlarıyla Kilise'yi sapkın olarak ilan etmekte birleşen Reformasyon hareketinin gerçekleştirdiği devirme işlemini, aracı ve asalak kurumu hedef alan bu suçlama mantığı içinde ele almak uygundur. Çok sayıdaki ütopyanın varış ve kesişme noktası olan "protestan" hareketler yine de birer Kilise haline gelerek ideoloji ve ortodoksluk doğuran kurumlar olarak bezenmekte gecikmezler.

Dominique Iogna-Prat

Huxley (Aldous), **bkz.** *karşı-ütopyalar*

i

İdeal Site. İtalya'da, *quattrocento* (XV. yüzyılın ortası) diye bilinen dönemde, mimarlık kitaplarında, planimetrik çizimlerde, ressamların tablolarında yeni bir kentleşmeci model, geometrik, akılcı ve işlevsel şemaya sahip ideal site şekillenir. Bu paradigma, kentsel dokunun optimum kullanımını ve sivil yaşamın sistemli bir şekilde düzenlenmesini hedefleyen, kuramsal ama soyut olmayan bir kent tasarımını dile getirir. Şu halde, özdeksel farklılıklara rağmen Rönesans'ın ütopyasının bir önceli söz konusudur.

Bu figüratif yenilenme, İtalyan toplumunun XIV. ve XV. yüzyıllar arasındaki tarihî evrimlerinin sonucudur: beldelerin, özellikle de Floransa'nın, ekonomik ve kurumsal atılımı, Ortaçağ kenti üzerindeki düşünümlemenin olgunlaşması ve antik sitenin idealini (Platon'dan Vitruvius'a) yeniden ortaya çıkaran hümanist kültürün gelişmesi. cumhuriyetçi şansölyeler olan C. Salutati ya da L. Bruni tarafından hazırlanan *laudationes civitatis*'ler, tıpkı varsıl, erdemli ve modern kent olan Floransa'nınkiler gibi, buna tanıklar ederler. Bu arada ressamlar ve mimarlar da kendi yönlerinden merkezî perspektifi icat ederler ve kentin yeni gerçeklerini ifade etmek üzere antik esin taşıyan, gotik biçemin karşısında yer alan yeni bir "tarz" yaratırlar. Floransa site-devletinin gücünün simgesi olan Santa Maria del Fiore'nin (1434) cüretkâr kubbesiyle devasa eksen anıt, kent ve onun Toscan toprağı arasına yeni bir uzamsal münasebeti buyur eden F. Brunelleschi sayesinde bir dönüm noktası gerçekleşir.

İdeal site, bundan böyle iktidara yerleşmiş olan tecimsel oligarşinin dışavurumu olarak, geleceğe doğru projelendirilen kente ilişkin güvenli bir görüden kaynaklanmaktadır. Onun ilk öncüleri L. B. Alberti (*De re aedificatoria* – 1452), Filarete diye anılan A. Averlino (*la Sforzinda* - 1464), E. de Giorgio Martini (*Trattati di Architettura* - 1482) ve uydumculuğa yüz vermeyen pragmatik Leonardo'dur –hepsi de Floransa ya da Toscan kökenlidir. Önerileri, ortak bir korpustan kalkarak yaratıcıların sosyo-kültürel, coğrafi ve kronolojik konumlanışma göre farklı vurgulamalar ve değişiklikler gösterir. Ama, dikkate değer olgu şudur ki, hepsi de –bir sonraki yüzyılın ütopyacılarının tersine– kuramsal tasarımın momentini pratik gerçekleşmenin momentiyle birleştiren sanat adamlarıdır.

Duvarlarının daracık çemberi içinde sıkışmış, kendi kendisinin üzerinde "rastgele" bitmiş izlenimi veren (aslında, daha dağınık ve daha özerklikçi işlevsellikler uyarınca) Ortaçağ sitesinde gözlenenin tersine, XV. yüzyılın ideal sitesi "merkezciliğin", bakışımın ve perspektifin kesin bir şekilde matematiksel olan kıstaslarına yanıt verir. Böylece, tastamam çevrimsel ya da çokköşeli, daha ender olarak da kare bir yapısı olan, açısal tasarımıyla dümdüz giden geniş perspektiflere, merkezde diktörgen bir meydana ve çoğu kez tekmerkezli bir planimetriye sahip kent tasarımları doğar (Alberti, Filarete).

Bu geometrik şemaların temelinde, bir yandan dairenin, tanrısal mükemmelliği ve aşama-düzenli çekim gücünü temsil eden bu kutsal şeklin antik ya da doğulu *polis*'ten esinlenilmiş ve yeni Platoncu hümanizmayla berkiltilmiş simgeselliği yatmaktadır; öte yandan mikrokozmos ile makrokozmos arasında, insan bedeni, kent, doğa ve evren arasında sıkı uygunluklar kuran insanbiçimcilik [antropomorfizm] (bkz. *ad circulum* ya da *ad quadratum* insan) yatmaktadır. Daha sonra bu kez bu ilişkilerin kendileri örgenlerin, işlevlerin ve parçaların birbirleriyle oranlarının arasındaki, parçalar ile bütünün arasındaki uyumlu münasebetlerin yaratıcısı olmaktadırlar. Bu, kesinlikle öze ilişkin ve işlevselliği ile kullanışlılığa bağlı olarak düşünülmüş olan *concinnitas*, ya da klasik güzelliktir (Alberti).

Bununla birlikte, sitenin somut düzenlenişinin zorunluluklarının dayattığı işlevsellik matematik topografyanın kusursuz düzenlenişini bozma eğilimindedir. Nitekim, arazinin engebelerine ve girinti çıkıntısına uyumun kaçınılmazlığı, tekliğin ve düzenliliğin klasik ilkelerini çıkmaza sokarak biçimlerin farklılaştırıldığı bir tipolojiye yol açar (Alberti, Filarete). Yönetim makamlarının, dikdörtgen şeklindeki ana meydanın çevresinde toplanmış bir halde birarada yoğunlaştırılmasını dayatan şey de yine hümanist siyaset düşüncesinden olduğu kadar gerçek kentten miras alınan pragmatik anlayıştır (Filarete). Ne var ki, laik ve cumhuriyetçi anlayıştaki bu sitelerde siyasi ve yargısal erkelerin (saray, mahkeme) daha az merkezileştirilen feodal merciler (korunaklı şato) ya da dinî kurumlar (katedral) aleyhine belirgin bir üstünlük taşıdıkları fark edilir. Kentin göbeğindeki pazar alanının, "bazilika"nın (ya da iş merkezinin) mevcudiyetinin, kemerlerin ve *loggia*'ların, çok sayıdaki arastaların, geniş ve dümdüz açılmış büyük ana caddelerin, yoğun bir yol ve kanal şebekesinin tanıklık ettiği üzere tecimsel faaliyet burada ayrıcalıklı kılınmıştır (Alberti, Filarete). Toplumsallaşmayı, mübadeleyi, *cure civili*'yi (sağlık, yardımlaşma, güvenlik) kolaylaştıran yapılara ve görevlere özel bir dikkat yöneltilmiştir. Nitekim, geleneksel kamu yapılarının yanında okullara, hastahaneye, hamamlara, hapishaneye, vb. önemli bir yer ayrılmıştır. Ütopyacıl eşitlikçiliğin tersine, mesleki faaliyetler ve bunların mahalleleri nitel düzeylerine göre merkezden kenara doğru giden kesin bir toplumsal aşamalandırmaya uymaktadır (Alberti, Filarete; buna karşılık Leonardo, soylu ve avam olarak iki düzey içeren bir kent önerir). Nihayet, ideal site bundan böyle kâh Alberti'de hem iktisadi işletme hem de dinlenme mekânı olarak düşünülen zengin villa ve bahçeler sayesinde, kâh Filarete'nin ikincil kentleri ve berkiltilmiş mevkileriyle, ya da Leonardo'nun önerdiği ve metropolü tıkanıklığından kurtarmaya yönelik bir kentler topluluğuyla, geniş bir şekilde kendi topraklarına açılmaktadır.

XV. yüzyılın ikinci yarısında, yeni ideal şehircilik ilgi çekici somut gerçekleşmeler ortaya koyar. O dönem İtalya'sını kaplayan sayısız şantiyeler arasında Roma (V. Nicolas-Alberti), Pienza (II. Pie-B. Rossellino), Urbino (F. Montefeltro-Laurana ve başkaca çok sayıda mühandis) şantiyelerini anmak gerekir; özellikle de dük Hercule d'Este'nin, B. Rossetti'nin katkısıyla yeni bir geometrik kent (*addizione erculea*) yarattığı Ferrare'yi. Bu yaratılar XVI. yüzyılda ve daha sonra da, ama hep daha bölük pörçük ya da ayrışık çözümlere kaymış bir şekilde devam edecektir.

Gerçekten de, senyörlüklerin ve prensliklerin gelişi, daha sonra da İtalya savaşlarıyla birlikte ideal site, çoğu kez, modelini F. di Giorgio Martini'nin sağlamış olduğu geometrik biçimli askerî kaleler halinde gelişir ve dönüşür. Küçük boyutlarda, kentsel içerik ve ereklilikler yönünden fakir bu korunaklı siteler, askeri istihkamlar üzerine yazılmış çok sayıdaki kitapta betimlenmiştir (Cesariano, Cattaneo, Barbaro, Maggi, vb.). Öte yandan, ideal site, ütopya sitelerinin morfolojisini esinlendirmek ya da saray gösterilerinin düşsel formları ve geçici sitelerin şenliksel dekorları içinde serpilmek üzere (Peruzzi, Serlio, Palladio, Scamozzi) ve sınırlı yatırımlarla, yaratıcıların keşif yeteneğine geniş bir alan açarak mimari uygulamanın alanını tek etmeye yönelir.

Adelin Charles Fiorato

İdeal kent. Ütopyacıl denilen türe ideal kent teması kadar sıkı sıkıya bağlı olan pek az tema vardır. Pek çok ütopyada yazarı tarafından düşlenen akılcı toplumun yurttaşlarının yaşadığı siteye ilişkin bir betim bulunur. Bu betim, yazarın çağdaşı olan kentsel anlayışların işaretlerini taşır. Tommaso Campanella'nın Güneş Sitesi'nden Denis Veiras'nın Sévarambe'lar krallığının başkentine kadar, XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla bütün ütopyacıl ürünler düzenli kent konusunda Avrupa ve Amerika'da geliştirilen düşünümlerden esinlenirler. Aynı şekilde, XIX. ve XX. yüzyılın ütopyaları da yenilenmiş bir yaşam çevresi önermek üzere sanayi kentleri konusunda sürdürülen tartışmaya katkıda bulunurlar. Bunun tersi yönde, kentsel çevreye ilişkin düşünceler de çoğu zaman ütopyayla akrabalık bağları gösteren uğraşlardan pay çıkartmışlardır. William Penn'in Philadelphie ya da Le Corbusier'nin Şandigar için gerçekleştirdikleri tasarımlar o ütopyacıl geriplandan ayrı tutulamayacak büyük kentsel oluşumlardır.

Ütopya ile ideal kent arayışı arasındaki sonu gelmez mübadele ikili bir gereksinimin şemsiyesi altında yer alır. Bir yandan, ütopyacı söylem kentsel boyutu gerçeksilik amaçları adına seferber etmektedir. Tıpkı dinler gibi, ütopyalar da iletilerinin tutarlılığını güçlendirmek için birtakım yerlere ve uzamsal düzeneklere gereksinirler. İmgesel bile olsalar, uzamdaki yerelleştirme ve düzenleme, yasalarını yansıtma iddiasında oldukları topluma fazladan bir inanılırlık kazandırırlar. Bununla bakışımlı bir tarzda, dolayımsız yönelimlerin katmanı altında kentsel proje de ideal bir toplumculluğu şekillendiren bir izlenimler, imgeler ve anlatılar yumağıyla bağlantı içindedir. Bir bina tasarımı çizen mimar gibi, bir kenti ya da bir kent parçasını projelendiren mimar da içlerine bir miktar ütopyanın sızdığı öyküler anlatmaktadır. Proje, bir örnek olmak iddiasını taşıdığında ütopya ile kurulan bağlar daha da güçlenir.

Louis Marin'i izleyerek, içerdiği anıştırmalar boyunca ütopyacı söylemin kendisinde içerilmiş olan uzamsal yapıları ortaya sermek üzere daha ileriye gitmek de mümkündür. Ütopyanın sistemcil niteliği belli bir uzamsallık formunu canlandıran yakınlaşmalar ve karşıtlıklar aracılığıyla elde edilir. Burada da yine, bu uzamsallık aynı zaman dilimde kent için geçerli olan temsiliyet ve uygulamalarla bağlantı içindedir. Ama bu bağlar ütopyacıların betimlerini kendi dönemlerinin kentsel proje ve tartışmalarıyla birleştiren bağlar kadar doğrudan değildir. Rönesans'tan bu yana ideal kent arayışı ütopyanın topraklarında olduğu kadar gerçekliğin içinde de çok çeşitli yönlerde gelişmiştir. Bu yönlerden birkaçının incelenmesi ütopya ile kent arasındaki ilişkilerin yapısını daha iyi ihata etmeye imkân verecektir. *DÜZENLİ KENT*. Antikçağ gibi, Ortaçağ da düzenli tasarıma göre kurulmuş kentlerle tanışmıştı. Ama ideal kent arayışı asıl Rönesans'la birlikte İtalya'da ve daha sonra bütün Avrupa'da atılma geçer. Bu atılım, tarihçiler tarafından bolca betimlenmiş olan toplamsal-kültürel bir dönüşümler bütünüyle bağlantı içindedir. İtalyan Rönesansı toplumdaki bir sekülerleşme başlangıcına tekabül eder. Beldelerin içinde tacirlerin iktidarı giderek güçlenmektedir. İnsanın yazgısını ve yaşam çevresini denetleme tutkusu, doğmakta olan hümanizma hareketine eşlik etmektedir. Floransa'daki kubbenin mimarı olan Filippo Brunelleschi tarafından keşfedilmişe benzeyen, daha sonra hümanizmacı Leon Battista Alberti tarafından kuramsallaştırılan perspektif bu denetimin araçlarından birini oluşturmaktadır. Perspektif, geometrik hale getirilebilen ve ölçülebilen bir evrene götürmektedir. Eşzamanlı olarak, 1502'de Leonardo da Vinci'nin çizdiği ünlü Imola kenti tasarımı gibi ilk kent tasarımları ortaya çıkar. Kent, ister perspektif halinde, ister tasarım halinde gösterilsin, herhangi bir bina gibi projelendirilebilecek bir nesne haline gelmektedir. Aynı anda, kusursuz bir kent anlayışı da düşünülebilir bir şey olarak görülmektedir.

Filarete diye anılan Antonio Averlino ya da Francesco di Giorgio Martini gibi mimarlar tarafından XV. yüzyıl boyunca geliştirilen ideal kent projeleri, antik atıflarla beslenmiş olarak, merkezî bir tasarımın benimsenmesine götüren bir düzenlilik idealinin damgasını taşırlar. İdeal kentin mimarisi aynı zamanda da düzenli olmak iddiasındadır.

Kolektif kentteki yaşama çevreleri olan kamusal uzam ve donanımlar özel bir dikkatin nesnesidirler. Kentsel projeye bir toplum projesi de eşlik etmektedir. Bu çifte matris, daha sonra, Fransa'dan gelen Protestan göçmenleri yerleştirmek üzere mimar Heinrich Schickhardt tarafından 1599 tarihinde Wurtemberg prensi için tasarlanan Freudenstad gibi önerilerle açıkça olumlanacaktır. Ve çok daha geç bir tarihte, William Penn'in tümüyle püriten idealleri yansıtan Philadelphie tasarımı gibi bir projede de karşımıza çıkacaktır.

Gerçekleşme yönünden bakıldıkta, Rönesans'tan itibaren baştan sona yaratılan berkiltilmiş kentler, kuramcılar tarafından araştırılan tasarımların ayrıcalıklı deneme alanlarından birini oluştururlar. Yine de Barok çağ Avrupa'sının Sixte Quint Roma'sını model alan başkentleri, Versailles, Karlsruhe ya da Saint Petersburg, bahçevanların kompozisyonlarını hatırlatan üç dişli ve çemberli yaylara, geniş perspektiflere dayanan bir anlatımı benimserler. Berkiltmenin yanı sıra bahçecilik sanatı da ideal kent üzerindeki düşünümlemeyi beslemeye koyulur.

Amerika'daki kolonilerde, karelere bölme yöntemi kentsel formun istikrarı ile kentin büyümesini bağdaştıracak en iyi sistem olarak kabul görür. İspanyol yerleşim yerlerinin 1573 tarihinde kurallara bağlanan düzenlemesi ana meydanın, kilisenin, vali sarayının ve hastahanenin karşılıklı konumlarını bile bir zamanlar Romalıların kendi kentlerini kurarken izlemiş oldukları kuralları düşündüren bir tekdüzeleştirme amacı içinde belirlemektedir. Her iki şıkta da, kentin işlevi çevresel alana hakim olmak, buyurgan özdeki bir erke tâbiyetini olumlamaktır.

Bütün bu kompozisyonlar, ne kadar farklı olurlarsa olsunlar aynı bir düzen ve istikrar arzusundan hareket ederler. Düzenli kent, insanın hâlâ gemlemeye çabaladığı doğal bir dünyanın ortasında yer alan bir *anklav* gibi belirmektedir. Mecut sitelerin düzensizlik ve kargaşasına karşı akılcı ve barışçı olmak iddiasındadır. Modern dönemin belli başlı ütopyacıl anlatılarında ve yanı sıra Paraguay'daki Cizvit Maketler gibi ütopyanın damgasını taşıan ürünlerde, düzenli kentin ilkeleriyle karşılaşmak şaşırtıcı değildir.

Düzenli kent temalaştırması Aydınlanma çağında da bütün çekiciliğini korur. Ama, ister ütopya anlatılarında olsun, ister gerçekleşmeye yönelik projeler aracılığıyla olsun bu temalaştırma yeni kaygıların yüze çıkışını yansıtır. Klasik çağın siyasi aritmetiğinden modern ekonomik siyasete geçilirken, durağan bir düzen arayışı üzerine kurulu yaklaşımlara kentin işlev ve ulaşım terimleriyle okunuşu ikame olacaktır. Kent ile toprak arasındaki münasebetler sorunu da, aynı şekilde, yepyeni terimlerle gündeme gelmektedir. Varsıllıkların yeniden paylaşılıp tüketildiği merkez olarak kent, mühendislerin alabildiğine geniş bir bahçe tarzında düzenlemeyi tasarladıkları bir toprağın düğüm noktasını oluşturmaktadır. Bu bakış açısından ideal kent artık kendi üzerine kapalı bir başyapıt görünümü sunamaz; giderek, iletişim ve ulaşım yollarının ayrıldığı bir odak olarak belirir.

Bu açılım ahlâki düzlemde bir problemi gündemi getirir. Kent, acaba kırsal alanı yozlaştırma tehlikesi içermiyor mu? Jean-Jacques Rousseau'nun çağdaşlarına göre kentin kurumlarının, kent sakinlerinin örf ve âdetlerinin reforma tâbi tutulması ivedilik taşımaktadır. Bununla birlikte, Locke ve Condillac'ın, ortamın insanın fiziki ve ahlâki yapısı üzerindeki etkisini ısrarla olumlayan duyumcu felsefesi yeni düşünüm yollarının açılmasına yardım eder. Çünkü aklın öğreticiliğini izleyerek yeniden düşünülmüş şekilde inşa edilen bir çevre, insanın kaçınılmaz yenilenmesine katkıda bulunabilir. İdeal kent arayışı böylece birdenbire daha da çok olumlanan siyasi ve toplumsal bir erim kazanır. Kentsel yapının edilgin bir tarzda toplumun örgütlenme biçimini yansıtmakla yetinecek yerde toplumsal örgütlenmeye doğrudan etki yaptığı kabul edilmektedir. Proje ile ütopya arasındaki ilişkiler sıkılaşmaktadır. XVIII. yüzyılın son onyılları içinde, Etienne Louis Boullé ve Claude Nicolas Ledoux gibi mimarların kompozisyonları bu sıkılaşmaya tanıklık ederler. Ledoux'nun 1774 ve 1779 yılları arasında inşa etmiş olduğu Arc-et-Senans tuz ocağından yola çıkarak tasarladığı Chaux ideal kenti, hem projeden hem de ütopyadan çizgiler taşır.

ANAKENT DÜŞÜNCESİ. Düzenli kent teması ideal kent arayışı ile ütopyacıl tür arasında birinci sanayi devriminden önce kurulan ilişkileri özetlemeye imkân verirken, XIX. yüzyılda öne çıkan ilişkileri belirlemek daha zordur. Bununla birlikte kent tarihçisi Françoise Choay, ilk kez 1965'te yayımlanan *l'Urbanisme, utopie et réalité* [*Kentçilik, Ütopya ve Gerçek*] isimli antolojisinde, eski kentin sıla özlemini çeken kültürcü bir model ile geleceğe dönük gelişmeci bir modeli karşı karşıya getirerek bunu denemiştir. Ona göre, ister Owen'ın, ister Fourier ya da Cabet'nin tilmizleri olsunlar, ütopyacıların büyük çoğunluğu gelişmecilik yandaşları arasında yer alarak, kentin, merkezî mahallelerindeki aşırı nüfus ve sağlıksız koşullar, sokaklarının akıl dışı çizimi ya da yine kamusal donanım bakımından yetersizlik gibi en belirgin kusurlarını ortadan kaldırmak üzere, hemen hemen baştan sona yeniden kurulmasının avukatlığını yapıyorlardı.

XIX. yüzyılın ütopyacıl söylemine ilişkin daha ayrıntılı bir inceleme, bu bakış açısını nüanslandırmayı gerektiriyor. İngiltere'de John Ruskin'in tilmizleri kararlı bir şekilde kültürcüler safında ve onların modernliğe yönelttikleri eleştirilerin yanında yer alsalar da, ütopyacılar çoğu zaman karşıtları bağdaştırmayı, baştan sona yeniden düşünülmüş bir kentsel yapı ile geçmişin anıt ve sokaklarının örgensel ve pitoresk niteliklerini bir araya getirmeyi hayal etmektedirler. Saint-Simon'cudan İkarya'cılara kadar, ütopya, böylesi bir uzlaşmanın yalnızca temenni edilebilir olmakla kalmayıp ayrıca mümkün de olduğunu savunan görüşün yaygınlaşmasına hizmet eder. Kentle ilgili doğrudan esinlendirdiği projeler doğrultusunda, ütopya, XIX. yüzyılın bir yandan teknik altyapılara –kentsel aydınlanma, lağımlar, metro– tutkun, öte yandan Ortaçağ'a ve anıtlarına sıla özlemi duyan iki farklı yüzünü daha iyi anlamaya imkân verir.

XVI.-XVIII. yüzyılların tartışmalarının içeriğine kıyasla, kültürcü ve gelişmeci modeller arasındaki gerilim gerçekten de önemli bir yenilik oluşturmaktadır. O ana kadar ideal kent temalaştırması şimdiki zamana sapmıştı. Artık, kâh geçmişi kâh geleceği ilgilendirmek üzere güncellikten kopmaktadır. Bu kopuş, mevcut kentle araya fazladan bir mesafe koyarak yeni bir disiplinin, şehirciliğin oluşumuna götüren yolu açar. 1859 tarihinde Ildefonso Cerda tarafından tasarlanan Barselona'nın genişletilmesi gibi projelerle kendini duyuran bu disiplin, sonunda, XIX. ve XX. yüzyılların kesişme noktasında ortaya çıkacaktır.

Arada, ideal kent üzerindeki düşünümleme bir dizi yeni kaygılarla zenginleşir. Bu kaygıların en başında sağlıkçılık gelmektedir. 1831'den itibaren Avrupa'yı düzenli bir şekilde vuran kolera salgınları bunun zorunluluğunu kanıtlar. Ütopya, bu alanda, İngiliz hekim Benjamin Ward Richardson'ın Social Science Association'ın 1875 kongresine sunduğu ve kamusal sağlık ilkelerine kesinlikle uyulması üzerinde temellendirilen bir ideal kenti anlattığı *Hygeia*'sının tanıklık ettiği üzere, bilime büyük destek veregelmiştir. Kent ve üretim arasındaki ilişkilerin yapısı bir başka araştırma konusu oluşturur. Burada da yine, ister bir Robert Owen'ın New Lanark'taki denemesi üzerinden olsun, ister Victor Considérant'ın Fourier'gil Phalanstère'in önü sıra uzanması gereken sanayi sitesiyle ilgili önerileri aracılığıyla olsun, ütopyanın katkısı vardır. Mevcut kentte, sağlık ve sanayi üretimi genellikle uyuşmamaktadır. Bunları birbirleriyle uzlaştırırken bir yandan da teknik modernlik ile eski kentin çekiciliklerini bağdaştırmaya çalışmak mümkün müdür? Bu soru, ütopyacı olsunlar ya da olmasınlar, pek çok yazarı meşgul etmektedir.

Görünüşte çelişik özlemlerin kavşağında konumlanan ideal kent düşüncesi bundan böyle geometrik düzenlilik terimleriyle akıl yürütmekle yetinemeyecektir. 1840'lı yılların başında, eski Saint-Simon'cu Jean Reynaud'nun *l'Encyclopédie nouvelle*'in [*Yeni Ansiklopedi*] "Kent" maddesinde vardığı sonuç işte böyledir. Modern Avrupa'nın mimar ve mühendislerinin düzenli kentinin yerini, sanayi yüzyılının ağlarıyla düzene sokulmuş kent almalıdır. Haussmann ve mühendislerinin Paris'inden başlamak üzere, XIX. yüzyılın ikinci yarısının çok sayıdaki kentsel yaratıları, düzenlilikten çok düzenleme üzerinde temellenen bu anlayışın damgasını taşıyacaklardır.

Düzenleme nosyonu kentin, özellikle de büyük kentin dinamizmasının vurgulanmasıyla at başı ilerlemekte ve bu dinamizma, Saint-Simon'cular kadar, resmî olarak büyük kenti Phalanstère'leri üzerinde odaklanmış sınırlı boyuttaki ortakçı topluluklarla değiştirmeyi hayal eden Fourier'cileri de büyülemektedir. Bilim ve sanatın, tecim ve gösterinin kutsal mekânı olarak bir kent düşüncesi, bir yoğun kent, bir anakent düşüncesi, Saint-Simon'cu *Globe* dergisinin yazarlarının kaleminde, ya da Fourier'ci Perreymond'un "yeni Lutèce" çağrıştırmaları boyunca kendini gösterir. Walter Benjamin, *XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*'te, temsiliyetlerin doğuşunda ve sanayi yüzyılının büyük kentinin belirleyici uygulamalarında ütopyacıl sosyalizmlerin rolüne esasen işaret etmişti. Onlar aracılığıyla, ideal kent arayışı aşama aşama, üstesinden gelmeyi vaadettiği bir karşıtlıklar sisteminde temellenen anakent düşüncesine dönüşür. Doğmakta olan şehircilik disiplini kentsel fenomenin *a priori* çelişik boyutlarını eklemlemeye yönelik bu arzuyu miras alacaktır.

MODERN KENT. Le Corbusier'nin 1922'de önerdiği üç milyon nüfuslu Çağdaş Kent'ten, Ludwig Hilberseimer'in 1924'deki dikey Kent'ine ve 1933 tarihli Atina Şartı'na kadar, Modern Hareketin şehirci ve mimarlarının kuramsal önerileri yine de XIX. yüzyılın doktrinlerine kıyasla belirgin bir evrime tanıklık ederler. Gerçekten de bu önerilerin başlıca özelliği mevcut kentin kusurlarına yönelik daha radikal bir eleştiri getirmeleridir. Geçmişe atfedilen hatalardan uzaklaşma arzusu bir *tabula rasa* politikasında dile gelirken, bu politika en kusursuz ifadesini İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Şandigar ve özellikle Brasilia gibi yeni kentlerin kuruluşunda bulacaktır.

Özenle tasarlanmış, faaliyet alanlarının ayrılması üzerinde temellendirilmiş olan modern kent, ağırbaşlı çizgiler taşıyan mimarisine kadar sergilenen bir arılık arzusuna tanıklık etmektedir. Hem işlevsel hem de esin ürünü olma iddiasındaki bu kentle birlikte, proje ile ütopya arasındaki bağlar daha da güçlenmektedir. Daha doğrusu, proje bireysel ve kolektif boyutların kaynaşmasına yol açacak yeni bir toplumsalcılığın taşıyıcısı olma iddiasındadır. Mimari bir bakış açısından bu iddia, konutsal hücre ile onun bina ve kentle sürdürmek zorunda olduğu münasebetler üzerinde sayısız düşünümler doğurur. Bu düşünümlerden bazıları, Considérant'ın 1848 tarihli *Considérations sociales sur l'architectonique* [*Arkitektonik Üzerine Düşünceler*] isimli metninde, Phalanstère davasını savunurken esasen yararlanmış olduğu vapur imgesini seferber ederler. Marsilya'dan Berlin'e kadar, Le Corbusier'nin inşa ettiği konut birimleri örneğin, oturanlarının, tıpkı bir deniz yolculuğundaki yolcular gibi bireyliklerinden vazgeçmeksizin topluluk halinde yaşamalarına imkân veren, betondan yapılmış devasa vapurlar olarak düşünüleceklerdir.

Doğa ve insanı barıştırma arzusu, geleceğin kentlerini, ortasında işyeri ve konut yapılarının yükseldiği alabildiğine geniş bahçeler olarak düşünen bir Le Corbusier'de de aynı ölçüde güçlü bir şekilde ortaya çıkrar. Daha genelde, Modern Hareket, insanı yüksek düzeyde teknolojik bir çevrenin bağrına yerleştirirken, bir yandan da ona doğal öğeler olan su, hava ve ışıkla doğrudan ilişki içinde bulanacağı bir ortam hazırlamaya çalışır.

Modern şehirciliğin büyük ölçekli uygulamasının yol açacağı hatalardan, bu güçlü ütopyacıl bileştirici mi sorumlu tutulmalıdır? Çok sayıda tarihçi ve eleştirmen bunu varsaymakla birlikte, yine de varsayımlarını destekleyecek gerçek kanıtlamalar getirememişlerdir. Çünkü Modern Hareketin önermeleri ile İkinci Dünya Savaşı ardından izlenen şehircilik politikaları arasındaki zamansal uyuşmazlık, en azından burada saptanabilecek süreklilik öğeleri kadar önemlidir. Şehircilik ve mimari alanında ütopyaya yönelik suçlamalar pek ender olarak ideolojik tarafgirlikten kurtulmaktadırlar.

KENTSEL YOĞUNLUĞUN GİDERİLMESİ VE KIRSALIN ÇEKİMİ. Modern şehirciliğin dikey kentleri ve daha başka parlak site projeleri XX. yüzyıl başında ideal kent teması üzerinde sürdürülmüş olan arayışların içeriğini tek başlarına tüketebilmiş değildirler. İngiliz şehirci Ebenezer Howard'ın mevcut büyük kentlerdeki banliyölerin yerini alan bahçeli çevreleriyle farklılaşan yeni bir kent-

ler sistemi tasarladığı 1898 tarihli *Tomarrow: A Peaceful Path to Real Reform* [*Yarın: Gerçek Reform İçin Barışçıl Bir Yol*] isimli eserinde ortaya attığı bahçe-kent hareketini de dikkate almak gerekir. Howard'ın sözcelendirdiği ilkeler doğrultusunda, 1903'te mimar Barry Parker ve Raymond Unwin tarafından projelendirilerek Londra'ya elli kilometre uzaklıkta kurulan Letchworth'dan başlamak üzere, çok sayıda deneme ortaya çıkar. Kimi zaman ütopyayla sınırdaş olan reformcu kaygılardan ayrılmayan bahçe-kent hareketi çabucak uluslararası hale gelir.

İngiltere'den Fransa'ya, Almanya'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar, bahçe-kentler, XIX. ve XX. yüzyılların kesişme noktasında kentsel gelişmeyle gündeme gelen zorlu problemlere yanıt bulmaya çalışırlar. Hem yoğun hem de anarşik bir yapı gösteren banliyöler karşısında çok sayıda mimar ve şehirci kentin yoğunluğunu hafifletmeyi hayal ederler. Bahçe-kentin yanında, daha başka yanıtlar da mümkündür. Kimileri, İspanyol mühendis Arturo Soria y Mata'nın 1882'de düşünmüş olduğu ve hızlı ulaşım yollarından oluşan bir omurganın iki yanında düzenlenen Çizgisel kent'ten esinlenirler. Bir yandan kırsal kesimi kentleştirirken kenti de kırsallaştırmaya imkân veren böylesi bir düzenleme, 1920-1930 yıllarının Sovyet "şehirleşmemecileri" tarafından benimsenecektir.

Kuruluşundan beri yaygın bir kırsallığın etkisi altında olan Amerika Birleşik Devletleri'nde, XIX. yüzyıl boyunca, kırsal alanda konumlanmış çok sayıda ütopyacıl topluluk projesinin doğduğu görülmüştü. Owen ve Fourier'nin fikirlerinin Atlantik ötesinde kazandığı başarı, büyük bir ölçüde onların uyum ya da Phalanstère önerileri ile Amerikan kırsallık idealinin buluşmasından kaynaklanıyordu. Bu ideal XX. yüzyılda da sürdürülür. Kuzey Amerika'nın büyük kentlerinin hem kentten hem de kırsal alandan bir şeyler içeren *Middle Landscape*'leriyle dört bir yana yayılan çevre kuşakları gelişmezden çok daha önce, kentsel yoğunluğu hafifletme teması, teknolojinin kaynakları sayesinde yerkürenin herhangi bir noktasını geçici olarak işgal edebilecek göçer-konar bir insanlık hayal eden Buckminster Fuller'ın zihnini meşgul etmektedir. Frank Lloyd Wright tarafından 1935'te tasarlanmış daha az radikal bir proje olan Broadacre City, *Edge Citys*'in, asgari gerekirliğe indirgenmiş kamusal donanımları ve tek ailenin barındığı konut-çiftlikleriyle Amerikan banliyölerindeki kıyı-kentlerin habercisidir.

UZAMSAL KENT. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, kentsel yoğunluğu hafifletme temasının yeniden önem kazanması, doğrusunu söylemek gerekirse bahçe-kentler hareketinin doğuşuna ve gelişmesine yol açandan oldukça farklı bir bakış açısından gerçekleşmiştir. Nitekim, nükleer silahın bundan böyle geleneksel kentler üzerinde duyurduğu tehditler, Howard ve tilmizlerinin içinde yer almış oldukları toplumsal barışıklık açılımının yerine geçmiştir. Birçok şehircilik tarihçisinin işaret etmiş oldukları gibi, bir nükleer savaş çerçevesinde yerleşim alanlarının korunması konusunda Kuzey Amerika'da sürdürülen tartışmalar, sanki bomba kenti topyekûn bir tarzda düşünmeye imkân veren son araçmışcasına, kentsel fenomenin geleneksel ölçülerinin dışına çıkan bir büyümeyle çağdaştır. Koskoca New York ya da Los Angeles gibi canavarlar söz konusu oldukta, hâlâ kentler karşısında mıyız, yoksa kent ile topraktan oluşan melezlerin doğuşuna mı tanıklık etmekteyiz? 1950'li yılların ortalarında, şehirciler ve mimarlar kentin giderek yayılan bir kentsel alan içindeki eriyişinin yol açacağı tehlikenin bilincine varırlar. Atina Şartı'nın öngörmüş olduğu şehircilik ilkelerinin artık karşılamaya yetmediği bir modernleşme arzusuyla çakışan bu kaygı, aşırı irileşmiş vapurları andıran çok sayıda kentsel megayapı projelerinin doğuşuna yol açar.

Modern Hareketin kentinde olduğu gibi, 1950-1960 yıllarının megayapısı da kolektif ile bireyi, teknoloji ile doğayı barıştırmak istemektedir. O da, öncüsü gibi ütopyanın, sibernetik ve sosyolojiye, yapılar bilimi ve *desing*'a karmakarışık bir şekilde borçlanmış bir ütopyanın renklerini alabildiğine taşımaktadır. Dönemin mimari ve şehircilik dergileri, hepsi de birbirinden şaşırtıcı olan önerilerle doludur; Yona Friedman'ın üçboyutlu yaygıları, Paul Maymont'un yeraltı kentleri, Nicolas Schoffer'in sibernetik kule-

leri, Japon mimar Kiyonuri Kitukate'nin huni-siteleri, Walter Jonas'ın yüzen şehirleri... Ütopyacıl gerekçelerinin ve öne çıkartmaya çalıştıkları kentsel yoğunluğun yanında, bütün bu projelerin ortak yanı gerçekten uzamsal bir girişim önermek üzere tasarımın ikiboyutluluğuyla ipleri kopartma arzusudur. Kentin bir *artefact* olarak, dev sanat eseri olarak kavranması burada en uç noktasına varmaktadır.

1960-1970 yıllarının sonlarında megayapısal önerileri taşıyan teknolojik iyimserlik tıknefes olmanın işaretlerini verirken, eski kentin ve onun modern şehirciliğin ayırımlarından ya da megayapısal düşlerden daha da fazla olarak farklı kullanımları barındırabileceğe benzeyen ardışık katmanlarının erdemi yeniden keşfedilir. Baştan sona yaratılacak kent teması çekiciliğini yavaş yavaş kaybeder. Şehirciliğin ve ütopyanın yolları bu kez sahiden ayrılmış gibi görünmektedir. *SİBERSİTE VE OLAY KENT.* Internet'in gelişimi ve sanal gerçekliğin açtığı perspektiflerle birlikte bugün kentlerle ve oralarda yaşamayla ilgili olarak yeni anlatılar doğmaktadır. Interaktivite ve uzaktan mevcudiyet aracılığıyla sunulan olabilirlikler pek çok gözlemciyi özellikle çağdaş kentsel gerçeklik konusunda hayal kurmaya yöneltiyor. Hiç duyumadık türden bir ideal kent, yeni teknolojiler ile kentsel arasındaki bağları ele alan kitap ve makalelerin içinden kurtulmaya yöneliyor. Yeniden sakin ve güven verici hale gelecek bir kent, fizik taşımacılığı İnternet sayesinde hacim olarak azaltırken aynı anda da kirlenmeyi önemli ölçüde geriletecek bir kent canlandırılıyor. Bu kent elektronik ile ekolojinin sımsıkı ortaklığına tanık olacaktır.Şimdiki çatışmaların yerini hem seçmeci hem de yoğun olan insani temaslar alacaktır. Kent yeniden bir mahalleler bütünü haline gelecektir; kendisi de büyük gezegensel köyün mahallelerinden birini oluşturacaktır.

Kent ile ütopya arasındaki bağlar bir çırpıda yeniden kurulmak üzereymiş gibi görünmektedir; şu farkla ki, artık kağıt üzerine çizilmiş bir kent değil, enformasyonların ve yol açtıkları karşılıklı etkileşimlerin maddesiz mübadeleleri çevresinde örgütlenen bir site söz konusudur. Bu mübadeleler ve karşılıklı etkileşimler bütünü bir olaylar sistemiyle özdeşleştirilebilir. Çağdaş ideal kentin kenar çizgileri uzamdan çok zamanın içinde, düşünülebilir rastlaşma ve senaryoların yoğun akışı içinde çizilmektedir. Kentsel yaşamı etkileyen büyük değişimler daha şimdiden aynı doğrultuda ilerlemektedir. Bu yaşam giderek meteorolojik koşullardan yol tıkanmalarına, nümayişlerden büyük spor karşılaşmalarına, olaylar çevresinde örgütlenmektedir. Bazıları Rönesans'a kadar çıkan ideal kent temsiliyetleriyle kopuş halindeki böylesi bir yer değiştirme, kent ve ütopya arasındaki ilişkilerde pekâlâ yeni bir dönemi başlatabilecektir.

Antoine Picon

İnternet. İletişim sistemlerinin doğuşu sırasında ortaya çıkan teknik ve toplumsal ütopyalar, geleceğe dönük söylemler olarak da, salt yanılsamalar olarak da düşünülmemek gerekir. Bunların yüze çıkışları yeni bir medyanın gelişim sürecinin parçasıdır ve o şekilde ele alınmak zorundadır. Teknik bir nesnenin inşasındaki öğelerden bir tanesi söz konusudur. Burada, bütün yapacağı şey sonradan gelişmekten ibaret olacak bir başlangıç nüvesi, ya da daha sonra yoldan sapacak bir projenin doğruluğunu bulmaya çalışmak hatalı olur. Teknik bir projeye eşlik eden ütopyacıl söylemler, edimciler açısından, bilinen fizik fenomenler ya da mevcut toplumsal pratiklerle aynı bağlamdaki kullanılabilir kaynaklardır. Her edimci, kendi başlangıç projeleri ve kendi ütopyalarıyla kısmen yönlendirilmektedir.

Bilindiği üzere son derece verimli bir literatüre yol açmış olan İnternet, ütopyaların teknik nesnelerin toplumsal inşasındaki rolünün incelenmesi açısından özellikle ilginç bir olaydır. Bu yeni enformatik ağ, üniversite âlemi ile *hacker*'ların, yani Amerikan karşı-kültürüne yakın amatörlerin dünyasında koşut bir şekilde tasarlanmıştır. Bu iki toplumsal âlemin de ağ halinde yayılmış enformatiğe ilişkin bir düşüncesi vardı. Projeler bir dizi teknolojik seçişlerde ama aynı zamanda da üniversite camiası ya da *hackers* için ve onlar tarafından tasarlanan yeni iletişim ve haberleşme pratikleri içinde hayata geçirildiler. Bu iki âlem böylece yeni enfor-

matik düzenekleri ama aynı zamanda da yeni kullanım biçimleri tasarladılar. İnternet'in bu ilk iki toplumsal-teknik çerçevesi, günümüzün kitlesel İnternet'inin tanımlanması için atıf olmuştur ve hâlâ olmaktadır. İlk İnternet öncülerinin farklı metinlerinin çözümlenmesi bu iki kurucu modeli göstermeye, sonra da bu ütopyaların geniş kitlelere nasıl yayılmış olduğunu incelemeye imkân verecektir.

ENFORMATİKÇİLER CUMHURİYETİ. Arpanet'in açılmasından *web*'in icadına kadar, yani yirmi yılı aşkın bir süre boyunca son derece özel bir yenilenme süreci gerçekleşmeye koyulur. Birçok başka teknolojilerin tersine, İnternet, farklı bileştiricileriyle birlikte neredeyse saltlıkla akademik evrende gerçekleştirilmiştir. Bu üniversiter araştırma, bir bakıma klasik sanayiye aktarım aşamasını devre dışı bırakarak doğrudan doğruya işlemcil düzeneklere açılır. Bu kadar olağandışı bir sürecin böylece mümkün olabilmesinin nedeni, enformatikçilerin icatlarının ilk kullanıcıları olmaları ve bu icatların esas itibariyle *software*'e, yani entelektüel çalışmaya, üniversite camiasının sağlayabileceği şeye dayanmasıdır. Onlar açısından söz konusu olan yalnızca informatiğin yeni bir yola, ağların oluşturduğu yola yöneltilmesi değil, ama aynı zamanda da ihtiyaç duydukları ve piyasanın sağlayamayacağı yeni çalışma araçlarına (iletiler, işbirliği düzenekleri, kolektif belgeleme) sahip olmaktır.

Araştırma ile kullanım arasındaki bu kestirme ve her iki konumu kaynaştıran yol, iş araçlarının gelişmesi ile bunların kullanılmasının bilimsel çalışmadaki verimliliğini arttırmakta oluşuyla pekişmektedir. Böylece enformatikçiler kendi aralarında bilgi alış verişinde bulunabilmek üzere bilgisayarları ağ halinde birbirine bağlarlar ve söyleşimlerinin içeriği bile bu ağın kurulmasıyla ilgilidir. Böylesine verimli bir döngü, ancak, sıradan dünyanın, üretim ve tüketimin tümüyle ayrışık olduğu tecim toplumunun dünyasının dışında yer alındığı için mümkün olmuştur. Bu araştırmacılar yalnızca bir ütopya üretmekle kalmamışlar, ama aynı zamanda onu gerçekleştirebilmiş ve kendi dünyalarının içinde çalıştırabilmişlerdir.

Ama, ARPA (Amerikan Savunma Bakanlığı'na bağlı, Advanced Research Projects Agency) ve NSF'in (National Science Foundation) katkılarından bolca yararlanan bu araştırmacılar, söz konusu projenin gerçekleştirilmesine elverişli bir çevreyi oluşturabildikleri gibi, aynı zamanda da onu kendi deneyimleri ve toplumsallaşma kiplerine ilişkin kendi tasarımları işlevinde biçimlendirmişlerdir. Bu ameliye üniversiteyi eşitlerden oluşan bir grup olarak düşünen genç araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiştir. İnternet'in toplumsal yönden atıfsal düzenlenmesi böylece dört özelliğe sahiptir:

Bilgi alış-verişi ve işbirliği önce aynı çıkarlara sahip uzmanlar arasında olur. Bunlar laboratuvarlarında ya da üniversitelerinde ille de karşılaşmak zorunda değildirler. Çoğu zaman "görünmez bir kolej" oluşturan, aynı dergilerde yayın yapan, aynı kollokyumlarda karşılaşan, muhtemelen bir laboratuvardan ötekine dolaşıp duran birbirlerinden uzaktaki meslektaşlardır. Üniversitenin dışında, Bell ya da Xerok Park laboratuvarları gibi birkaç laboratuvarı da içeren bu görünmez kolej, İnternet'i bu model uyarınca tasarlar ve bunda tutkularını tatmin edecek bir şeyler de bulur. Joseph Licklider gibi öncüler bu toplumsal örgütlenmeye "çıkar ortaklığı" adını verirler, Murray Turoff gibi daha başkaları "network nation"dan söz ederler.

Bu bir eşitler cemaatidir ve herbir kişinin statüsünü belirleyen şey, eşdeğerleri tarafından değerlendirilen yetenektir. Ama klasik üniversiter geleneğin tersine, bu değerlendirme yalnız meşru merciler (komisyonlar, dergiler...) tarafından değil, ama getirdiğiniz önerileri sınayan, yorumlayan, mükemmelleştiren sıradan meslektaşlar tarafından yapılmaktadır. Dolayısıyla tartışma alabildiğine açıktır ve bir yetke gerekçesiyle kapatılamaz. Enformasyon özgürce dolaşmaktadır. Arpanet'in *Requests for Comments*'i (İnternet'in teknik özelliklerini tanımlayan belgeler) ya da *newsgroup*'lar bu "ad hoc'krasi"nin tezahürleridir.

İşbirliği merkezidir ve bu bilimsel etkinliğin bağrında yer alır. Bir *software*, tek bir kişinin gerçekleştiremeyeceği kadar fazla karmaşıktır, dolayısıyla ekip halinde çalışmak gerekir. Bu işbirliği, birbirinden farklı olmak üzere

bilerek tasarlanmış olan bilgisayarlar tek bir ağ içine alınmak istendiğinde daha da güçlü olmaktadır. Pek çok enformatikçi, enformatikte paylaşılmış zamanlar halinde, ya da Unix gibi temel bir *software*'in yazılımı sırasında böylesi bir işbirliğinin mevcudiyetini esasen gözlemlemişti. Beri yanda, Turoff "Arpanotlar" birliğinin etkinliğini göstermektedir. Enformasyonun hızlı dolaşımı işbirliğini kolaylaştıran büyük bir saydamlık sağlamaktadır. Ama saydamlık aynı zamanda da ekipler arasındaki rekabeti yoğunlaştırmaktadır.

Bu, toplumun geri kalan kısmından ayrılmış, ayrı bir dünyadır. Kampüs ayrı bir yerdir; öğrenciler için yeniyetmelik ile yetişkinlerin dünyası, lise ile iş dünyası arasındaki bir geçiş yeri, üniversite camiası için enformatiğin kral olduğu yenilik ve deneme yeridir. Nitekim Carnegie Mellon üniversitesi başkanı Richard Cyert, 1984'te "geleceğin büyük üniversitesinin büyük bir enformatik sisteme sahip olacak üniversite olacağını" bildirir ve gerçekten de, IBM'nin desteğiyle 7 500 terminal içeren bir ağın kurulmasını başlatır.

Üniversitelerdeki bu enformatik ağlar, özellikle de Arpanet, bazı katılımcılarına özellikle kapalı ve dünyanın kalan kısmından ayrılmış bir cemaat gibi görünmektedir. John King, Rebecca Grinter ve Jeanne Pickering, Arpanet'in serüvenini anlattıkları "Arpanet'in Yüceliği ve Çöküşü. Siberuzamın Mantar Sitesi, Netkent'in Efsanevi Öyküsü"nde (*Réseaux*, 1996), Netkent diye adlandırdıkları ve uzun bir süre Büyük Sıradağ (Great Divide) tarafından korunmuş olan bir mantar site eğretilemesine başvururlar. Vahşi Batı'nın fethine ilişkin efsanede, bu dağ muhafazakar Doğu'yu özgürlükler ve yeni fırsatlar yönünden zengin Batı'dan ayırıyordu. Enformatikçi öncüler yeni teknolojik sınırı fethetmek için eski dünya tarafından, Sıradağ tarafından korunmaya muhtaçtılar. Bu kopukluluk, ağın kullanımını Arpanet için bazı laboratuvarlara, sonradan da akademik âleme tahsis eden kurallar aracılığıyla yasallaştırılmıştı. NSFnet böylece, ağın saltlıkla Amerikan araştırma ve eğitim kurumlarına yönelik olduğunu belirten bir *Acceptable Use Policy* geliştirdi. Ağ, genişleme yoluyla yabancı üniversitelere (onların da kendi sitelerini Amerikan üniversitelerine açmaları koşuluyla), akademik çevrelerle işbirliği içinde olan özel işletmelerin araştırma merkezlerine ve üniversitelerin yan kuruluşlarına açılmıştı. Bunun dışındaki tecimsel kullanım biçimleri kabul edilmiş değildi. Enformatikçiler cumhuriyeti böylece dış dünyadan korunmuş olarak çalışabilecekti.

HACKERS VE ELEKTRONİK CEMAATLER. 1980'li yıllarda, üniversiter modelin yanında ikinci bir ütopyacıl proje, elektronik cemaatin projesi gelişir. Bu proje, birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan üç toplumsal hareketin inisiyatiflerinin sonucudur. Birincisi, üniversite camiasının geliştirmiş olduğu düzeneğe benzer bir düzenek yaratmak isteyen amatörlerin projesidir (Fidonet, BBS'lerin katılımcı ağı). İkincisi Kaliforniya'daki karşı-kültür hareketinden kaynaklanmıştır (öncü deneme olarak *The Well* ile birlikte). Bu harekete göre, enformatik ağı toplulukçu bir ütopyayı ekolojik bir teknikle (*soft* ve kirletmeyen) birleştirmektedir. Bu iki akımın kavuştukları bir nokta vardır: çoğunlukla karşı-kültür hareketine bağlı parlak amatörler olan *hacker*'ların üstlendikleri rol. Cemaatçi gelişme hareketi (Free-net, Big Sky, PEN...) üçüncü akımı oluşturur. Bu akıma göre, enformatik ağı, 1920'lerde radyo sonra da 1970'lerde kablolu televizyon ve videoyla olduğu gibi, bilinçlenmeyi ve yerel yapılanmayı örgütlemek için bir imkân sağlamaktadır. Hareket kimi zaman başlangıçtaki yüzlerinden biriyle –siyasi ve toplumsal militancılık– karşı-kültürle bağlantılıdır ve Üniversite ile de güçlü bağları vardır. Nitekim, Free-net'lerin çoğu üniversitenin enformatik altyapılarını kullanmaktadırlar.

Bu elektronik cemaat, kökenlerinin çeşitliliğine ve ayrışıklığına rağmen üniversitenin görünmez kolejinden birçok noktada farklılaşır. Her şeyden önce gerçek ya da fantazmalaştırılmış yerel bileştiri başatlığını korumaktadır. Bunun tersine, üniversitede enformatik ağı tanım gereği fizik uzamdan kurtulmuştur. Toplumsal bağ da aynı şekilde farklıdır. Her üniversite mensubu Internet'in potansiyel bir mensubudur, üniversitesinin ve çalışma mekânın bağlanmış olması yeterlidir. Elektronik cemaatlerde olduğu

gibi bir kulüpçülük etkisinden çok, mesleki statünün bir sonucu söz konusudur. Görünmez kolejde karşılıklı bilgilenme görece yüksektir, "sevgili meslektaşlar" kollokyum ya da seminerlerde düzenli olarak buluşmakta, makalelerini birbirleriyle paylaşmakta, Arpanet ve NSFnet de bu temasları güçlendirmektedir. Ama bütün bunlar, esas itibariyle, bilimsel faaliyete bağlıdır. Usenet ile birlikte görünmez kolejlerin coğrafyası derinlemesine bir şekilde değişime uğrar. Grupların boyutları büyür, sınırları belirsizleşir hattâ koybolur. Dolayısıyla anonimliğin evrenine girilir. BBS'lerin çoğunun sevdiği cemaatçilik tematiğinin çok uzağında bulunulmaktadır. Nihayet, son bir nokta daha Üniversiteyi BBS'lerinden ayrıştırmaktadır. Üniversite teknolojik gelişim içinde anahtar bir rol oynamaktadır. Mensupları hem tasarımcı, hem de kullanıcıdır. Elektronik cemaatlerin dünyasında iş bölümü çok daha belirgindir. Birkaç amatör meraklı teknolojiye yatırım yaparlar, kullanıcıların çoğu da başkaları tarafından geliştirilmiş araçlar yardımıyla ilitişim kurmakla yetinirler. *KİTLESEL İNTERNET'E DOĞRU.* Kimileri, Netkent'in ufukta şekillenen çöküşüne ve sonuçta enformatikçiler cumhuriyeti ile *hackers* cemaatlerinin ortadan kalkma tehlikesine esef etseler de, daha başkaları, tersine, yalnızca bütün üniversitelilere, bütün cematçi hareketlere değil ama aynı şekilde bütün topluma yönelik yeni araçlar geliştirmiş olduklarının farkındadırlar. Böylece, genç meslektaşlara yönelik bir İnternet'le tanışma kitapçığı yazmış olan Ed Krol, 1992'de bu ilk metninin genişletilmiş bir çevrimini geniş kitleler için yayımlar (*le Monde Internet/İnternet Dünyası*, Fransızca baskı, 1995). "Bundan on yıl önce kişisel bilgisayarlar enformatiğin kullanımını teknik mürşitlerin krallığından geniş kitlelere aktardı," diye yazar. "[...] İnternet aynı geçişi gerçekleştirmek üzeredir." Bir başka rehberde (*Big Dummy's Guide to the Internet*, 1991), Adam Gaffin ve Mitchell Kapor, Licklider'ın çıkar cemaatleri konusundaki söylemini ele alıp şunları eklerler: "Bu cemaatlerin en eskisi, enformatik alanından herkesten önce davranmış olan bilimciler cemaatidir. Bilimciler çok uzun zamandan beri kendilerini, fikirlerin niteliğininin milliyetlerinden çok daha önemli olduğu uluslararası bir cemaat olarak görmektedirler. Bu yüzden, yeni elektronik medyayı gündelik iletişimlerindeki başlıca araç olarak benimsemeleri şaşırtıcı değildir. Küresel cemaatin avantajlarından –bilimcilerin ötesinde– herkesin yararlanabileceği günü bekliyoruz."

1990'lı yılların başında çıkan geniş kitleye yönelik kitaplar ve bu arada yalnızca ilk örnekler olarak yukarıda işaret edilen iki rehber, üniversite camiası içinde İnternet çevresinde ve onun aracılığıyla gelişmiş olan toplumsallaşma modelinin sıradan dünyanın içine de yerleştirilebileceği fikrini geniş ölçüde savunurlar. Enformasyonun kullanıcıları tarafından yönetilen ortak bir ağın içinde serbestçe ve bedava dolaşımı ve eşitlikçi mübadelesinin, yani üniversiter İnternet'in toplumsal-teknik çerçevesinin kalbini oluşturan ilkelerinin yeni teknoloji aracılığıyla yaygınlaşabileceğini düşünmektedirler. İnternet, bir anlamda, kullanımın toplumsal uzamı değiştiği zaman değişime uğraması gerekmeyen bir doğaya sahiptir.

Bu söylemler İnternet'in geleceği açısından son derece önemlidir. Gerçekten de iletişimci enformatik için bir yorum ve eylem çerçevesi önermektedirler. Ağ aracılığıyla neyin yapılabileceğini ve nasıl yapılacağını göstermektedirler. Çerçeve, Üniversitede ya da BBS'lerde gerçekten de işleyen ve muhtemelen erişilebilecek olan iletişim pratiklerini betimlediği ölçüde daha da güçlüdür. Yeni bir İnternet kullanıcısı haline gelirken, yalnızca bir enformatik ağı, iletişim araçları kullanıcısı ya da enformasyon arayıcısı haline gelinmemekte, ama aynı zamanda da bireyler arasındaki münasebetlerin eşitlikçiliğe ve işbirliğine dayandığı, enformasyonun bedava olduğu başka bir toplumsal dünyaya girilmektedir.

Şüphe yok ki bu görü kısmen aldatıcıdır, çünkü toplum ne bir siberkampüstür, ne de karşı-kültürsel bir cemattir. Uzmanlık konusunda (enformatiğin kullanılması ve söylemlerin üretilmesi) birtakım eşitsizlikler ortaya çıkmakta ve bunlar akademik âlemde olduğundan çok daha güçlü olmaktadır. Enformasyonun bedavalığı ilkesi belirsizleşmektedir, kaynakların bir kısmı medyasal

türden bir finansman (abonelik, reklâm...) bulmak zorundadır. Ama başlangıçtaki model de aynı şekilde devam etmektedir. Büyük kitleli forumlar oluşmakta, üniversiteler tarafından gözden geçirilmiş enformasyonlar çeşitli kullanıcıların yararına sunulmakta, sıradan bireyler kimi zaman büyük değer taşıyabilen içerikler sergiledikleri siteler yaratmaktadır. Böylece bilimsel âlemin ve BBS'ler cemaatinin içindeki iletişim modeli,her şeye rağmen bir yorum ve eylem çerçevesi oluşturmakta ve bu çerçevenin yeni gerçekle uyumsuzluğu sadece kısmi kalmaktadır. Bu model, 1990-2000 yılları arasındaki dönemde, İnternet üzerinden gerçekleşen kullanım ve davranışlara ilişkin bir dizelge sağlamıştır. Sonuç olarak ütopyaların gücü dün olduğu gibi bugün de, siberuzamın doğuşunda ve gelişmesinde anahtar bileştiricilerden biri olmuştur.

Patrice Flichy

j

Joachim de Flore (1130-1202). Calabria kökenli rahip Joachim de Flore 1098 yılında Robert de Molesme tarafından kurulan Citeaux* tarikatına mensuptur. 1192'de Cosenza yakınlarında San Giovanni in Fiore manastırını kurar ve bu manastır 1196'da Papa III. Célestin tarafından onaylanır. O andan itibaren de Corazzo'daki "cistercienler" ve tarikatın yetkilileriyle çatışmaya girer, çünkü onların, yazılarında övgüsünü yaptığı *venerabilis pater Bernardus*'un [aziz Bernard de Clairvaux, 1090-1153, ç.n.] öğretisine sadık kalmadıklarını düşünmektedir. Böylece îman saflığının ve çileciliğin titiz savunucusu olarak farklılaşırken bir yandan da kronolojik durakları evrensel tarihin dinî kurallara uygun tasvirleriyle bağdaşmayan, teslisçi tasvire uygun bir tarih teolojisi kurar. *JOACHİM'CİLİĞİN KAYNAKLARI.* Aniden mâruz kaldığını öne sürdüğü bir vahye uygun olarak geliştirdiği zaman tasviri içinde, Baba'nın çağı kurtarıcı cisimleşmeye [İsa'nın zuhuru, ç.n.] kadar uzanmakta, Oğul'un çağı da burada ve şimdi mevcut Kilise'ninkine tekabül etmektedir, ve bu Kilise'nin içinde, esasen saklı güç olarak duran ve Kutsal-Ruh'un hükümranlığıyla nitelenen bir "üçüncü hal" ya da bir "üçüncü zaman" kendini göstermek zorundadır. Joachim de Flore, birkaç "tinsel adamın" kenar çizgilerini belirleyerek gelişini hızlandırdıkları bu zamanın yakın olduğuna inanır. Bununla birlikte ne peygamberlik iddiasındadır, ne de gönül gözüyle gören biri ya da bir mistik kimliği talep eder. Kutsal metinleri dikkatle incelemek üzere kendisine bir "akıl ruhu" verildiğini, bunun inanlar yararına deneyden geçirilmek zorunda olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, esinle gelen bir yorumlama aracılığıyla, Kilise Babaları'nın öğretisini unutmuş olan zamanının uyuşuk zihinlerini uyandırmayı hedeflemektedir. Calabria'lı rahibin 1519'da Venedik'te basılan başlıca yapıtı *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*'de (*İki Ahit'in Uzlaşması*) ortaya koduğu şekiliyle, getirdiği yorum, aralarında üçlü bir uzlaşmanın hüküm sürdüğü üç ardışık hali ayrıştırmaktadır. Dolayısıyla bu da Selâmet'in genel düzenin radikal bir şekilde dönüştürüldüğü anlamına gelir. İsa'nın aracılığıyla Vahyin emanetçisi olan Pierre'in kimliği çevresinde yapılanmış olan kilise İnciller'deki idealin taşıyıcısı olan bir "başka Kilise" (*nova religiosorum Ecclesia*) tarafından aşılmaya koşuludur ve bu yeni hal kurumsal Kilise'nin üzerine çöken sıkıntılardan, felâketlerden ve belalardan –bunlar geniş ölçüde Yuhanna'nın *Kıyamet* anlatısından esinlenerek betimlenmiştir– yola çıkacaktır. Yuhanna'nın bu şekilde yorumlanan *Kıyamet*'i, mücadelelerin ve belaların içerdiği şiddete rağmen, Hıristiyanlar arasında umudu ayakta tutmaya imkân veren "iyimser bir inancı" besler (J. Le Goff). Bununla birlikte, Joachim'in tarih teolojisi binyılcılıkla özdeşleştirilebilir türden değildir, çünkü Oğul'un utkulu dönüşünü değil "Ruhtaki Mutlu Haberi [İncil]" bekler ve üçüncü hali

de bin yıllık bir süreyle sınarlandırılmış olarak görünmez. Joachim de Flore, Kurtarıcı'nın dönüşünü ve semavi Kudüs'ü yadsımasa da, bu beklentiyi her iki Ahit'te de yer alır gördüğü bir başka nesneyle eşleştirir. Kutsal metinleri yorumlayışı, onu, Selâmet'in tarihinin bir başka "hali"nin (*status*) bizatihi yeryüzüne geleceğini düşünmeye yöneltir. Joachim de Flore, böylece, "manastırların oluşturduğu âlemi, Tanrı'nın krallığının bu dünyadaki hakiki kurtuluşu olarak kusursuz bir toplum yapmanın ateşli arzusuyla coşmuş" bir Guillaume de Volpiano'nun, ya da bir Pierre Damien'in** özlemlerini aşmaktadır (A. Vauchez, *la Spiritualité du Moyen Age occidental, VIIe-XIIe s/ Batı Ortaçağının Tinselliği, VII.-XII. Yüzyıllar*, 1975).

JOACHİM'CİLİĞİN TİLMİZLERİ. Bununla birlikte, Joachim de Flore'un tarihe ilişkin tasviri, onu döneminin papalarından yabancılaştırmaz, yaşamının son yıllarında III. Innocent'la çatışmaları dışında onlarla hep iyi ilişkiler içinde olmuştur. Ne var ki, Calabria'lı keşişin yazılarını besleyen Ruh'un hükümranlık zamanının bildirilmesi, Hıristiyanlığın kenar çizgilerini yeniden şekillendirmeyi amaçlayan ve içlerinde yüksek miktarda bir inkarcı yüküm barındıran düşünce akımlarını nitelendirir olmaktan çıkar. O durumda, "Kusursuzların ve doğruların Kilisesi" onun tasvirinden uzak görünüm ve özellikler aldığı ölçüde, miras bıraktığı simgesel tereke de çarpıtmalara, hattâ ihanetlere maruz kalır. Yine de, Raoul Manselli'yi izleyerek, XIII. yüzyılın başındaki dinî mayalanma ile Papalık sarayındaki tilmizlerinin mevcudiyetiyle ortaya çıkan "Joachim'ciliğin yol açtığı eskatolojik ana dalgaya" işaret etmek yerinde olacaktır. Hugues de Digne, 1245 tarihinde, "Joachim'ci" ünü yüzünden papa IV. İnnocent tarafından Kilise örgütünün reformu için Lyon Ruhani Meclisi'nde vaaz vermeye davet edilir. XIII. yüzyılın başında papalık yeni-Joachim'ciliğin atılımını korumaktadır. Bununla birlikte, aynı papalık örgütü, dönemin siyasi tutkularının, özellikle de imparator II. Friederich'e karşı beslenen düşmanlığın araçları olan sayısız kehanet ve vaazları şiddetle mahkûm eder. Joachim yanlısı düşüncenin bu yayılım kipi özellikle de tinsel Françeskoculara, ya da "farticelle"lere yarar ve aralarından bazılarını "sapkınlığın sınırına" kadar götürür (M.-D. Chenu).

Joachim'in eskatolojisiyle derinden etkilenmiş Ortaçağ dönemi tilmizlerinin –örneğin, tinsel Françeskoculların önemli kişiliklerinden, Olivi adıyla daha fazla tanınmış olan Pierre-Jean Olieu (1248-1298); örneğin, Joachim'ciliğin "yol arkadaşı" Arnaud de Villeneuve (1233-1316)– dışında, Joachim de Flore'un düşüncesinin Avrupa tinselciliği üzerindeki damgasının altını çizmek gerekir. XV. yüzyılda Orta Avrupa'da ortaya çıkan Hus'çülük ya da –1419-1420 tarihlerinde güney Bohemya'da Tabor isimli berkiltilmiş bir kutsal kent kuran– Tabor'cular gibi dinî hareketler Flore rahibinin kehanetçil kaynaklarından yararlanırlar. Aynı şekilde, Luther'in Bohemya'nın ücre köşelerindeki tilmizi olan Thomas Müntzer (1489-1525) de Thuringe'de patlak veren köylü ayaklanmasına katılmazdan ve kutsal savaşa çağrıda bulunmazdan önce, bir grup *illuminati*'nin umutlarını biraraya getirir.

D.\ĞINIK BİR MİRAS. Reformasyonun bu kendine özgü figürüyle birlikte, Hıristiyan umut ile devrimci özlemler arasındaki eklemlenmeye, sanayileşme çağında ütopyacıl olarak nitelenen sosyalizmlerin peydahlanmasıyla ortaya çıkan eklemlenmeye gelinir. Saint-Simon'culuktan Pierre Leroux'nun (1798-1871) romantik mesihçiliğine kadar ve toplumsal Katolikçiliğin sol kanadının öncüsü Buchez'cilikten*** geçerek (J.-B, Duroselle), Aydınlanma'dan miras alınmış gelişme fikri etrafında "Ezeli İncil'in" yeniden ve sekülerleşmiş bir okunuşu gerçekleşir. Dinamik bir ilkeyle donatılmış olan bu düşünceler, Kilise'nin üstlendiği rolün bilincini derinleştirmesine ve Hıristiyanlığın gereğinin yerine getirilmesine çağrıda bulunurlar. Oysa Saint-Simon'cuların *Yeni Hıristiyanlığı* (1825) teslisçi dogmaya dayanır ve üç üstün ilke aracılığıyla toplumsal düzene yansır: Din, Bilim ve Sanayi.

Geçmişin en nostaljik düşünce akımlarını canlandıran aydınlıkçılık ve kehanetçilik göz önüne alındıkta, bu kanal, Joachim'ciliğin XIX. yüzyılda uğradığı tek büyük değişiklik değildir. *Cosidérations sur la France*'ın

[*Fransa Üzerine Düşünceler*] (Joseph de Maistre, 1796) dikkatlice okunması, gelenekçi akımın bir "ahlâk devrimi" ve "Katolikliğin içindeki olağanüstü bir evrim" varsayımı etrafında dönen kıyametçil fikirlerini ortaya serer. Geleceğe dönük yansıma ile kehanetçi gelenekçiliği eklemleyen bu duyarlılık ödünsüz Katolikliğin, yani papa IX. Pie'nin 1864 tarihli *Syllabus*'ünde bildirilen modernlik ilkeleriyle uzlaşmayan Katolikliğin kuvvet çizgilerinden birini oluşturmaktadır. Ödünsüz Katolikliği taşıyan kehanetçi yayınların tamamında kıyametçil bir kanal ve bir yeniden canlandırma özlemiyle karşılaşılır: 1870'te *Voix prophétiques*'i [*Kehanetçil Sesler*] yazan rahip Curicque tarzında kehanet intihalcileri, ya da Adrien Péladan'dan (1815-1890) La Salette "sırrı"nın müritlerine, özellikle de Léon Bloy'a kadar kehanetçil özsuya en fazla bulanmış olanlar geleneksel biçimi altındaki Katolikliğin eskimişliğine ilişkin düşüncelerden beslenirler. Yenilenme Sistemi'ni savunan piskoposluk üyeni Chabauty (1827-1914) gibi bazı kehanet intihalcileri Kilise'nin kıyılarında dolaşırlar ve papalık mahkemesi tarafından mahkûm edilirler.

Joachim de Flore'un ardından gelenler büyük bir çeşitlilik gösterir ve sayısız menderesler oluşturan bir ırmak gibi ilerlerken onun yapıtının zenginliğine de tanıklık ederler. Bazı izleyicileri, kendilerine rağmen onun çizgisindedirler ve Henri de Lubac'ın işaret ettiği gibi onun yayınlarını asla okumamışlardır. Bununla birlikte, onun Oğul'un dininin Ruh'un dini tarafından aşılmasını koyutlayan Selâmet ve insanların tarihine ilişkin tasvirinin çekim gücüne tanıklar etmektedirler. Joachim'in mirası, XIX. yüzyıldan itibaren, İtalyan ulusal hareketinin "yeni İtalya" ya da "üçüncü İtalya" deyimlerinde bir kullanım alanı ve siyasi dayanak bulur. Yine de, Joachim'ciliği teolojik ve dogmatik dayanaktan yoksun, dağınık bir tinselcilikle özdeşleştirmek mümkün değildir: Flore rahibinin yapıtında sezinlemiş olduğu "temaşacı kusursuzlar toplumu" Hıristiyanlığın kıyısında çiçeklenen bütün tarikatçıl deneylerle özdeşleştirilir gibi görünmez. Flore rahibinin kıyametçil söylemini, düşünceleri arasındaki biçimsel andırışımlara rağmen, Hegel'in tarih felsefesiyle bir çırpıda özdeşleştirmek de aynı şekilde mümkün değildir. Nitekim Joachim'cilik, tarihi deneyi içinde olduğu kadar izleyicileri arasında da tamamlanmamış bir ütopyadan çok, kendi kendini sürekli olarak aşmaya çağıran uygulamacı bir İncil'e yakındır. Kapalı, sınırlı bir düşünce sistemi, yer-olmayana adanmış bir proje değil, ruhlardaki bir çeşit sürekli devrimi belirleyen, değişmez bir kaynaktır.

Hilaire Multon

*Cistercien'ler diye de anılan tarikat adını Saint-Nicolas-lès-Citeaux beldesinde, 1098 yılında Robert de Molesme'in kurduğu büyük manastırdan alır. Cistercien'ler, Citeaux'nun reformasyonu kabul etmiş Benediktin tarikatına bağlı keşişlerdir ve Benediktin din kurallarını olanca katılığı içinde uygularlar. Bu kurallar, tinselliğe erişmek üzere dünyadan el etek çekmeyi ve mutlak bir yoksulluğu öngörür [ç.n.].

**Guillaume de Volpiano (962-1031) İtalyan keşiş. Dijon'daki Saint-Bénigne manastırı rahibi oldu. Burgonya ve Normandiya'da birçok manastırı yeniden düzenledi. Pierre Damien (aziz7 (1007-1072). İtalyan din adamı. Papa VII. Gregorius'la birlikte ruhbanın reformasyonuna çalıştı. *De divina omnipotentia* isimli kitabında Hıristiyan Kilise'sinin dogmalarının diyalektik ve felsefeye karşı üstünlüğünü savundu [ç.n.].

***Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865). Fransız filozof ve siyasetçi. Önceleri Saint-Simon'un kuramlarına bağlıyken, sonradan Hıristiyan sosyalizminin kurucularından biri oldu. 1848 devrimi sırasında bir süre Kurucu meclis başkanlığı yapan Buchez, *Fransız Devrimi'nin Parlamento Tarihi* isimli eserinde, Fransız Devriminin halk egemenliğini ve eşitliği getirmek suretiyle İncil'in iletisini izlediğini kanıtlamaya girişir [ç.n.].

k

Karşı-kültür. Karşı-kültür, konumlanışçılıktan [yerleşik düzene karşı çıkan öğrenci hareketleri, ç.n.] cemaatçil yaşama, Paul Morrissey'in sinemasındaki *free-jazz*'den ve Amerikan *weatherman*'lerinden feminist hareketlere kadar, bu arada esrar kullanmaya, karşı-psikiyatriye ve Robert Crumb'un çizgi romanlarına uğrayarak, her şeyden önce 1950'li yıllardan 1970'lerin başına uzanan –ve müdahale alanı esas itibariyle resmî bir kültürle antagonist münasebetleri boyunca tanımlanan– bir miktar negerek odası niteliğindeki bir kategorinin çizgileri altında gösterir kendini.

KARŞI-KÜLTÜRÜN DEVİNDİRİCİLERİ: KARŞIETKİMELER... Daha yakından bakıldıkta, karşı-kültür ille de yeni olması gerekmeyen, kimi zaman marjinal ve birbirleriyle *a priori* münasebeti bulunmayan değişik projelerin oluşturduğu bir bulutsu [nebülöz] gibi görünür. Bununla birlikte, belli bir tarihî anda, projeler bütünü, resmî kültürün muhafızlarına fiziksel mücadele de dahil olmak üzere onunla savaşmanın zorunluluğuna karar verdirecek kertede militan ve yıkıcı bir dinamizmayla donatılmış hale gelir.

Bu dinamizma, farklı projeleri taşıyan, onları kabul eden ve/ya da onlara katılan kadınlar ve erkekler arasında yine onlar aracılığıyla kurulmuş olan karşıetkimelerle oluşturulmuştur. Ancak ikinci dönemdedir ki, projelerin –kimi zaman son derece gevşek– ilişkileri su yüzüne çıkarlar. Tetiklenen hareket farklı projeleri başlangıçtaki kategorilerinden kopartır ve onları karşı-kültür halinde oluşturur.

Başka türlü dendikte, karşı-kültür bir kuramdan yola çıkılarak inşa edilmiş bir ütopya değildir. Merkezi yoktur, eylemden doğar ve ancak hareketin içinde yaşar. Bazı denemelerin (T. Roszak, M. Lancelot), hattâ Gébé'nin *Yıl 01*'i ya da Jerry Rubin'in *Do it*'i gibi ütopyaların (terimin yazınsal anlamı içinde) yaratılmasına imkân verebilmişse de, söz konusu denemeler yerlerin durumunun saptanmasını ya da esasen varolan şeyi tanımlama girişimini aşmazlar, ütopyalar da kurucu söylemler olarak değil de sıradan oluşturucu öğeler olarak karşı-kültürel yapıyla bütünleştirilirler.

...Ve TEMSİLİYETLER. Karşı-kültür, siyasi, ekonomik, toplumsal ve sanatsal olduğu kadar da tıbbi, tinsel, pedagojik, cinsel ve giyime ilişkin cephelerde mücadele ederek, tecimsel münasebetler üstüne kurulu bir toplumsal düzeni güçlendirmek amacıyla egemen sınıf tarafından kendi çıkarı doğrulutusunda dayatılan hegemonyacı bir resmî kültürle savaşmayı öngörürür. Kültürü belirtik bir şekilde zorlayıcı, belli bir toplumsal düzenin güvencesi olan bir araç olarak algılar ve onu istikrarsızlaştırmayı, alaşağı etmeyi amaçlar. Müdahale alanları ne olursa olsun, karşı-kültür, erekliliğiyle bir siyasi ütopyadır.

İmdi, bu siyasi ütopya, aslında kişiler ve/ya da projeler arasındaki farklı karşıetkimelere, çerçevelenmesi temel iktidar açısın-

dan bir hedef oluşturan bütün bir tasvirler bütünü ortak edildiği için bir ütopya olarak işlemektedir.

Bu, ilk önce karşı-kültürün hasımları tarafından oluşturulan tasvirdir. Potansiyel tehlike algılanmış olduğundan, egemen söylem karşı-kültürü gülünç (makrame ve keçi besiciliği üzerinde temellenen bir toplum) ya da tehlikeli (rock müzik eşliğinde kendini sefahata ve uyuşturucuya veren gençlik) olarak gösterilen en görünür öğeleri çevresinde yeniden kurarak "ütopyalaştırır" Böylesi bir tasvir, marjinal bireylere her gün bin türlü sıkıntıyı bahane ederek sataşmaya imkân verirken, aynı şekilde vahşi bir baskıya da meşruiyet kazandırır. Kara Panterler'in toplumsal çabaları (parasız yemek dağıtımları, okul yardımları...) Amerikan basını tarafından hiçbir zaman aktarılmadığı halde, tehlikeli zenci teroristler olarak gösterilmeleri, genel bir rahatlama yaratarak, –uykudayken FBI ajanları tarafından öldürülen– militanlarının katledilmelerini mümkün kılmıştır.

Bu, ikinci olarak karşı-kültürün kendi edimcileri tarafından oluşturulan tasvirdir. Eyleyen özne kendi eyleminin tasvirini, katıldığı ya da dışladığı ama bilmezden gelemediği bir etki alanına kıyasla bulur. Oysa, bu tasvir ve ondan kaynaklanan pratik, onları rıza ya da zorla başka özne ve projelerle ortak kılacak egemen bir söylem tarafından kısmen belirlenmiş olacaktır; ama aynı zamanda da farklı eylemleri dinamizmasını oluşturan tasvirlerden derleyen ve bu farklı eylemleri o tasvirler üzerinden kendine katmaya yönelen karşı-kültürel söylem tarafından belirlenecektir.

Bu tasvirler oyunu, çağdaş olsun ya da olmasın başlangıçta karşı-kültürün dışında olan bütün bir eylemler ve söylemler bütününü onunla bütünleştirmeye götürür. Fourier, Marx ya da Dada saygıdeğer atalar olarak algılanırlar, Tolkien de tıpkı Tom Wolfe gibi karşı-kültürün bir yazarı haline gelir. Yapıtların okunmuş olup olmalar önemli değildir –yandaş basında "Saint-Simon'cu emekçiler ortaklığı" [aslında Fourier'nin önerdiği oluşum, ç.n.] üzerine övücü makaleler bulmak mümkündür–; Che Guevara'nın ünlü fotoğrafı söyleminden (pek az kişinin okuduğu) daha geçerlidir, çünkü yıkıcı potansiyelininin o söylemden çok daha üstün olduğu eyleminin hamasi bir tasvirini taşımaktadır. Herhangi bir kültürel nesnenin hemen ve dolaysız bir şekilde siyasetinin alanına müdahil olmasına imkân veren şey de bu aynı süreçtir. Nitekim Vaclav Havel, bir gazeteciye, Rolling Stones, Velvet Underground ve Frank Zappa'nın müziklerinin Sovyet rejimine muhalefette nasıl bir silah haline gelebildiğini açıklar. Karşı-kültürün, kültürel ve sanatsal bileşenlere sahip oldukları için (feminist hareketler, eşcinseller, Amerikan zencileri, Summerhill'in Vincenne'deki alternatif pedagoji projeleri) görece kendisine yakın olabilen hareketleri, ya da çok daha uzak olanları (çoğu kez kendilerine rağmen dahil edilen Maocu ya da Troçkist gruplar) fiilen kendine katmasını açıklayan şey de bu tasvirler oyunudur. *"WE WANT THE WORLD AND WE WANT IT NOW"* ["Dünyayı istiyoruz ve onu şimdi istiyoruz"] (J. MORRISSON). Karşı-kültür kendini uzak bir gelecekte projelendiren bir ütopya değildir. Hiç kuşkusuz, tıpkı John Lennon gibi, edimcileri geleneksel prangalardan kurtulmuş bir toplum hayal etmektedirler, ama kesin ve ayrıntılı projeler hiçbir yerde söz konusu değildir. Artık istenmeyen şeyin ne olduğu kesinlikle bilinmekte ama geleceği bir taslağın ötesinde resimlemekte yetersiz kalınmaktadır. Nitekim karşı-kültür her şeyi hemen ister ve eylem öncesinin örgütü olarak neredeyse namevcuttur, ütopya anın içinde kurulur ama kendisi üzerinde pek az, ya da kurulduktan sonra düşünür.

Bu hemen ve dolaysız gerçekleşme istencinin sonucu olarak, karşı-kültürel pratik, underground basının (*Actuel, Libération, Rolling Stone*) yerini almaya ya da yakınlaştırmaya uğraştığı bir sürü yol tutar. Bunların hepsi de az çok birbirine bağlıdır ve birinden ötekine şu ya da bu özgül pratiğe yönelirler. Çok şematik bir şekilde, esas itibariyle edimcilerin müdahale alanına bağlı olan iki büyük eğilim gösterilebilir.

Bir yanda, kopma istenci kendini saldırgan bir tarzda dile getirebilir. Yeni bir toplumun yüze çıkış koşullarını yaratmak üzere yerleşik düzene karşı simgesel ya da fiziki olarak doğrudan mücadele etmek söz konu-

sudur. Böylesi bir girişim, genelde, edimcileri tarafından kendi eylemleriyle ilgili olarak tarihî zaman içinde asgari bir ön düşünümlemeyi, örgütlenmeyi ve konumlandırmayı gerektirmektedir. Burada en siyasi grupları, ama sanatsal eylemleri daha geniş bir siyasi kavganın en etkili vektörü olarak düşünülmüş olan grupları da buluruz.

Ancak kopuş, aynı şekilde, kendini toplumsal bir istifa biçimi altında da dile getirebilir. Egemen modelin sırt çevrilerek –Timothy Leary, *tune in, turn on, drop out* der– ve hemen karşı-modeli yaratılarak reddedilmesi söz konusudur. Ortak cemaatler, *hippie* hareketleri bu eğilime katılırlar, ama, daha içsel ve bireyci bir çerçevede doğu dinlerine ya da LSD'ye yönelik tinsel arayış da bu eğilim içindedir.

Bununla birlikte, uygulama çeşitliliği uzun bir süre karşı-kültürün dinamizmasını beslese bile aynı zamanda da bir zafiyet kaynağı olarak belirmektedir. Hemen ve dolayımsız kopuş istenci ille de hızlı bir başarıya götürmediği gibi, topyekûn bir başarıya haydi haydi götürmez. Ütopya yerini daha az başdöndürücü ve daha incelikten uzak olumsallıklara bırakır ve çeşitlilik o zaman kendi içine kapanır. Pek çok proje varlığını sürdürmektedir, ama bunların yıkıcı değerini oluşturmuş olan karşıetkimeler kaybolmuştur. Karşı-kültür, 1970 yıllarında, olanca hızıyla genişleyen bir pazar tarafından emilmiş olarak dağılır. Parçalanmış karşı-kültür nihayet bir meta haline gelerek can verir.

Jean-Luc Baudras

Karşı-ütopyalar. XX. yüzyılın üç romanı çoğu kez "karşı-ütopyalar" olarak nitelenmiştir. Bunların en eskisi, *Biz Ötekiler*, bir Rus yazarın, Yevgeni İvanoviç Zamyatin'indir (1884-1937); 1920'de yazılmış, Rusya'da yasaklanmış, 1924'te İngilizce olarak yayımlanmıştır. Öteki iki kitabın, *Dünyaların En İyisi* (1923'te yayımlanır) ile *1984*'ün (1948'de yazılır, 1949'da yayımlanır) yazarları İngilizdir: sırasıyla, Aldous Huxley (1894-1963) ve George Orwell (1903-1950). Bu üç kitabın ortak yönü, imgesel bir toplum inşa etmeleri ve bu toplumda, kurgu aracılığıyla, bireyin toplum içindeki tastamam eriyişini o güne kadar bilinmedik güçlere ve imkânlara sahip bir devletin gerçekleştirilmesiyle aynı zamanda denemeye çalışmalarıdır. Ne var ki bunlar, her biri kendi tekilliği ve karmaşıklığıyla üç romandır. Ve bunlar, öncelikle edebi yapıtlar olarak, olanca kuruluşlarıyla gerçek ya da mümkün toplumsal etkilerle çatışmaktadırlar. Elbette, bu üç kitap arasındaki benzeşimler eleştirmenlerin de, bizzat yazarlarının da –en azından son ikisinin– gözünden kaçmamıştır. Nitekim Orwell, Jorge Semprun'ın *Biz Ötekiler* içinde yazdığı önsözde belirttiği gibi, 1946 Ocak'ında, "Zamyatin'in romanı üzerine bir makale" yayımlar ve burada, *Biz Ötekiler* ile Huxley'in kitabı arasındaki "benzerliğe" işaret eder.

Bu üç kitap hakkında ayrıca "Olumsuz ütopyalar" ifadesi de kullanılmıştır. Ya da bunlara "dystopyalar" denmiştir –"dys" öneki, yadsıma olarak değil de, Yunancadan gelme "eu" [="iyi"] adılı gibi kabul edilen "u"ya karşıttır. "Hiçbir yerde olan ülke"nin her türlü anlamı böylece silinecek midir? Gerçekten, üç kitap da bambaşka olanı gösterirler –yerlerden daha çok zaman içinde bambaşka. Her türlü şıkta roman olsalar da, mümkünler oluştururlar, ama bu mümkünler bireysel olmaktan çok yoğun bir şekilde kolektiftirler ve acımasız bir radikallik taşırlar.

Şu halde karanlık ütopyalar mıdır bunlar? Oysa *Biz Ötekiler* fazlasıyla aydınlıktır. Işık her şeyi deler ve titreştirir: gökyüzü, yapılar, kadınların gözleri ("kristal mavisi yuvarlak gözler"). Saydamlık ille de mutlu bir şey midir? Paul Scheerbart, *l'Architecture de verre*'de [*Cam Mimarisi*], "yeni bir cam uygarlığını" taslaklaştırırken Benjamin'e göre yeniyi "gülerek" karşılıyordu. Ve Ernst Bloch da, *Umudun İlkesi*'nde, "arkitektonik ütopyalar"dan ve onların "duruluk" hedefinden söz eder. Ama, *Biz Ötekiler*'de, sözcükler bizi bir çırpıda kaygılandırırlar. Yapılardaki cam "ebedi ve aşılmaz" olarak nitelenmektedir. Gökyüzüne gelince, "kusursuz" ve aynı zamanda da "kısır"dır. *Dünyaların En İyisi*'ndeki keyifli ortam da bir sürü çizgilerle engellenmiştir. "Kuluçka Merkezi"nde (bilim-kurgusal payıyla birlikte romanda tasarlanan örgütlenmenin mekânı) hüküm süren ışık "donmuş, ölü, hayaletim-

si"dir. Zaman, "boşlukları" olmayan, "çatlakları" bulunmayan sürekli bir tözdür. Ve doyumlar ("parfüm saçan org"un, "sentetik müzik"in ya da şarkıların saçtığı doyumlar) yavan ve zavallıdır: stereotipleştirilmiş ve *kitsch*'tirler. Buna karşılık, *1984*, daha baştan bir tedirginliği dalgalandırır (romanın kahramanı Winston için bu tedirginlik bacağındaki yarada somutlaşır). Başlangıçtaki "nisan günü" açıktır, ama "kötü bir rüzgâr"la bölünmektedir. Elektrikler, "tasarruf önlemi" olarak kesilmiştir. "Büyük salon"a gelince, "pişmiş lahana ve eskimiş halı" kokmaktadır. İlk iki roman ile üçüncüsü arasındaki bu farka rağmen, bunların herbirinde kurulmuş olan dünyaların aynı şekilde dışlanası dünyalar oldukları çabucak anlaşılır –ya da yaratılan atmosferde duyumsanır. Ve bu yadsımayı cisimleştirmek romanlardaki birkaç kişiye düşecektir,

Bununla birlikte üç kurgusal evrende de her şey en hafif gerilemeyi ya da en küçük yargıyı bile ortadan kaldırmak üzere düzenlenmiştir. *Dünyaların En İyisi*'nde, dayatılan normlara uygun olarak insanların muazzam bir çoğunluğu doğrudan doyumlarla, özellikle de cinsel doyumlarla yetinirler ve düşünmekten kaynaklanan inzivaya ve daha çok da potansiyel uzlaşmazlıklara karşı nefretten başka bir şey duymazlar. *Biz Ötekiler*'de, aydınlık (Zamyatin nesrinin buyurgan yansımalarıyla titreştirdiği aydınlık) herkeste ve herkesin arasında ışıldar: "muhteşem bir şekilde mavi" gökyüzü, üniformalarının "küçücük güneşleri" yakalayan metal süsleri. Bu âlemin içinde, "karartmayı" ya da "düşüncelerin çılgınlığını" dışlayacak kimse yok mudur? Okurun kendisi bile neredeyse buna boyun eğecektir. Burada, saydamlık, Rousseau'yu olmasa bile en azından iki yüz yılı aşan bir süredir beslenegelmiş en saf devrimci umutları anımsatmaktadır. *1984*, atmosferik baştançıkarıcılıkları kullanmaz. Ama hüküm süren kekrelik –savaş halinde ve kısıtlamaların pençesindeki bir toplumun kekreliği– aniden "bir dakikalık Nefret duruşları"yla imgelenen düşmandan duyulan nefret halinde kristalleşir. İktidara katılımın eksilmemesi için bu nefretten daha güvenli bir şey yoktur. Ve Büyük Yöneticiye beslenen "aşk", kaynaklarından birini burada bulmaktadır.

Toplumsal "içeriler" (yapılarda maddeselleşmiş olarak) bu üç romanda da hem teknik, hem de siyasi çifte bir denetime aktarılmıştır. (Bilim ve uygulamaları *Dünyaların En İyisi*'nde ayrıntılı bir lükse yer verirler: embriyoların manipüle edilmesi, çeşitli maddelerin kullanılması, "yeni kimyasal yöntemler", vb.) Şüphesiz bu evrenler içsel yönden farklılaştırılmışlardır. Ama bölünmeleri ne gerilim ne de devingenlik yaratır. Bölünmeler durağanlığı sağlamak için getirilmişlerdir. *Biz Ötekiler*'de, her bireyin açıkça belirlenmiş bir yeri vardır ve birey kendini sürekli bir şekilde görünür hisseder. Ama aşamalı-düzen asıl öteki romanda başattır. "Toplumumuz son derece katmanlaştırılmıştır" diye yazar *1984*'te. Esasen gerçek tarihî konumlanışlara –özellikle de tek "Parti" ve kendine özgü aşamalı-düzeniyle totaliter toplumlara– en yakın olduğumuz roman da 1984'tür (burada, yazılış anına kıyasla zamansal öncelleme öteki romandan daha kısadır). Huxley tarafından hayal edilen toplumda, toplumsal konumlar değiştirilebilmez kılınmışlardır. Ebriyoların işlenmesi, bebeklerin koşullandırılması aracılığıyla ekonomik emperatifler işlevinde "Alfa"lar, "Beta"lar, "Epsilonlar", vb. olarak adlandırılan kastlar halinde bölünmüş insan payları üretilir (insan sözcüğü hâlâ geçerli midir?). Kastlar, üretilmiş biçimleri ve renkleriyle bedenlerde cisimleşirler.

Bu kurgusal toplumlarda özgürlük eşitliğin lehine olarak mı ortadan kalkmaktadır? Eşitliğin ancak özgürlük pahasına elde edilmesi iki yüz yıldan beri muhafazakar söylemlerin ileri sürdükleri tehdittir. Ama burada, eğer özgürlük kayboluyorsa, bu, türdeşlik yararına olmaktadır –ve türdeşlik en katı aşamalı-düzenle en mükemmel bir şekilde uyuşur. *Dünyaların En İyisi*'nde toplumsal katmanlaşma baştan sonu "doğallaştırılmış"tır. Ve *1984*'te, öylesine acımasızdır ki, "proleterler" toplumun en aşağı kesiminde olmakla kalmazlar, hemen hemen insanlığın dışına atılmışlardır. Esasen özgürlük yalnızca bu dışlanmayla bağdaşabilir olmaktadır: "Proleterler ve hayvanlar özgürdürler." Bu tür toplumlarda hiç değişmeyen şey gözetimdir; baskı ve sindirmenin her zaman eli

kulağındadır. En az acımasız yöntemler *Dünyaların En İyisi*'ndedir –suyun başında gerçekleştirilen biyolojik manipülasyonların etkinliği sayesinde. Buna karşılık öteki iki roman, çeşitli şiddet biçimleri arasında rahatsız edici bireylerin ortadan kaldırılmasına yer verir: Orwell'de "buharlaştırma" ve, *Biz Ötekiler*'de, "boşluk makinesi" Bu iki durumda, atmosferin kendisi –hava ya da boşluk– ortadan kaldırma işleminin aracıdır.

Bu toplumsal "içeri"lerin bir sınırı ve onun ötesinde bir dışarısı var mıdır? *Biz Ötekiler*'de, sınır şeffaf olduğu kadar da aşılmaz görünür: bir "Yeşil duvar" ve ötesinde kaybolan "vahşi ve bilinmeyen düzlükler" Oysa ki, vahşi bir yaşama doğru, ama en büyük tehlikeleri göze alma pahasına aşılmış olabilecek olan şey bu duvardır. *Dünyaların En İyisi*'ndeki "vahşilerin korunduğu yer" sefalete ve turizme terk edilmiş bir bölgedir. Toplumun düzenini ve zorunlu hazcılığını tehdit edebilecek tek şey, melez statüsüyle "Vahşi"nin kişiliğidir. Ama o, egzotik, hattâ acayip bir figür haline indirgenmiş, sonra da intihara mahkûm edilmiş değil midir? *1984*'te, toplum –genel kötü-varlık ve nefretle uyumlu bir şekilde– savaş aracılığıyla kendi dışarısıyla yüzyüze gelmektedir. Devasa birimler arasındaki ele gelmez bir savaştır bu. "Okyanusya"nın düşmanı (ani ittifak değişikliklerıyle) kâh "Avrasya"dır, kâh "Doğuasya"dır. Esasen ortada hiçbir şekilde bir savaş olmaması ve Londra'ya (Okyanusya'nın başkenti) düşen bombaların "bizzat Okyanusya hükümeti tarafından atılmış" olması bile mümkündür. Toplumun, içeride üretilmiş bir görüntü oyunundan başkaca dışarısı olmayacak mıdır? Orwel ve Huxley'in romanlarında, dışarısı kaybolmamak zorundaymış gibi görünürse de, buna karşılık *Biz Ötekiler*, saydamlığın evrensel bir yaygınlaşma hedefinden kaynaklanır. Önceden gerçekleştirilmiş olan düzen ("bütün yerküre Tek Devlet'in erki altındadır...") dünyanın ötesine ihraç edilmek durumundadır. *İntegral* [uzay] gemisi (matematik ve siyasi değer içeren bir isim) evrensel bir saydamlığın gerçekleştirilmesine imkân vermek zorundadır –"başka gezegenlerin sakinleri olan ve belki de hâlâ özgürlüğün yabanıl halinde yaşayan bütün bilinmeyen varlıkları aklın iyilikçi boyunduruğuna tâbi kılmak" koşuluyla.

Üç kitapta da bazı kişiler ayrılıkçılık yaparlar: en şaşırtıcı olan da bu değil midir? Direnişe geçtikleri –ve böylece roman malzemesi sağladıkları– görülür. Bu karşı-ütopyalar başkaldırıların öyküleridir –Mannheim'ın ütopyaya atfettiği o "patlayıcı" güçle. *Dünyaların En İyisi*'nde, ayrılıkçılık önce birkaç kişinin hoşnutsuzluğu ya da "rezerv"den çıkan ve zorunlu hazcılığın sefaletini eleştiren bir "Vahşi"nin isyanı içinde kendini gösterir. Nitekim böylece, toplumun üyelerinin hiç kafa yormaksızın içine gömüldükleri toplumsal görünürlük ayrılıkçılara dayanılmaz gelir. Dolayısıyla, *Biz Ötekiler*'de, mavi ve şeffaf havanın "dökme demir" haline geldiği o anlarla karşılaşılır. Ayaklanmacıların kızgın bakışları o zaman, gizlice, daha dün avı olabilecekleri şeyi çözümlemeye koyulur.

Biz Ötekiler'de, ayrılıkçılık, kadının baştan çıkarıcılığı ve bu baştan çıkarıcılığın barındırdığı özgürlükle ittifaka girer. D-503'ü "Méphis" isimli ayaklanmacı bir örgütün varlığıyla tanıştıran, kıvılcımlar saçan I-330'dur. Genç kadın, ihtilâlci ve çılgıncasına cüretkârdır! "Ama bu delice!" diye haykırır D, "sizinle Tek Devlet arasındaki bu karşıtlık, elini topun ağzına koymak gibi bir şey..." Buna karşılık, *1984*'te, Winston'un sevdiği kadın olan Julia da aynı şekilde direnişin saflarında yer alsa da, bu hiçbir zaman kolektif bir umut uğruna olmaz. O, kendiliğinden –sırf yaşamdan aldığı tattan ötürü –"asi"dir. Aşk neden başkaldırı kaynağından başka bir şey olamamaktadır? Bireyler arasındaki her türlü bağ "Velinimet"e, Parti'ye, istikrara olan bağlılığı bozar. *1984*'te, Winston'ın da en sonunda hissettiği gibi bağların gücü yalnızca proleterlerde varolmaya devam etmektedir: "Onlar bir partiye, bir ülkeye ya da bir fikre sadık değildiler, onlar birbirlerine sadıktılar... Proleterler insan olarak kalmışlardı."

Uyumak, düş görmek de aynı şekilde ayrımcılık yapmak değil midir? Uykunun koşullandırma aracı olduğu *Dünyaların En İyisi*'nde, hayır. Ama *Biz Ötekiler*'de, ya da *1984*'te, düş tıpkı "ayrı bir yaşam" tarzı gibi açılır. Biz *Ötekiler*'de, öznel çekilme bir

"ruh"un mevcudiyetinin belirtisidir –yani cerrahinin alanına giren bir hastalıktır. Romanın sonunda, her bir asinin düş gücü ameliyat edilecektir –ve D-503, bütün kitap boyunca "özne-ben" diyen kişi, en sonunda sükûn bulacaktır.

Yanı sıra, ayrılıkçılığı besleyen bir başka öğe de yazma edimidir (*Dünyaların En İyisi*'nin kahramanlarından biri, "bu fazladan, gizli kalmış güç" diye söz eder ondan). *1984*'te, "artık yapılmayan cinsten kâğıt" elde eden Winston, "günce"sini tutmaya başlar. "Düşünme suçunun ölüm olduğu" yerdeki bu tek içine kapanış sapkıncadır. Bu günce, mahrem olmakla birlikte yine de yöneleceği bir kişi arar. Winston kendi kendine, "Bu günceyi kimin için yazdığını?" sorar. Ve yanıtında tüm edebiyatın umudu mırıldanır: "Gelecek için, doğmamış olan insanlar için." *Biz Ötekiler*'e gelince, bütün kitabın oluşumu güncenin kurgusuna bağlıdır –Zamyatin tarafından sonuna kadar tutulan günce.Tıpkı *1984*'ün Winston'ı gibi, D-503 de yazdığı zamanın ve toplumun dışındaki okurları hayal eder. Geleceğe doğru mu? Yoksa, tuhaf bir şekilde geçmişe, "uzak ve vahşi öncellere" doğru mu? Yoksa yeryüzünün dışına doğru mu? Yazan kişi için –örneğin, *1984*'teki Winston için– dilin yoksullaşması dayanılmaz hale gelir. "Her gün sözcükleri, onlarca, yüzlerce sözcüğü yok ediyoruz": "yenidil" önce çıkartmalar yoluyla oluşuyor" (*1984*'ün eklerinden biri bu yenidile ayrılmıştır).

Asinin artık kabul etmediği şey, bir kez daha düşüncenin "kısıtlanması"dır. Düşünce, yakıcı içeriklerin bile dışında, iktidarı tehdit eder. O, herkesin içindeki gizli şey ve insanlar arasındaki denetlenebilmez akışkanlık değil midir? Toplumsal düzen ve iktidar için dilin kendisinin de çarpıtılmış olması gerekmektedir. "Bilmek ve bilmemek... Birbirini yok eden iki görüşü, çelişik olduklarını bile bile, eşzamanlı olarak akılda tutmak ve her ikisine birden inanmak." *1984*'te böylece betimlenen bu "çifte-düşünce" modern ideologların kaba tutarsızlığını somutlaştırmıyor mu?

Yine Orwell'da, iktidarın nihai olarak hedef aldığı şey düşüncenin berisinde, herbir kişinin en gizli derinliğinde yatmaktadır. Ve sonuçta tam bir aydınlık içinde ortaya konacak olan şey de budur: "karanlıkların bulunmadığı yerde" O zaman mutlak terör gelecektir. "1984'ün iki aşığı, kendi kendilerine "Onlar içimize giremezler" diye yineleyip dururlar. Ama yine de, 1984'ün sonunda "onlar" bunu başarırlar. O'Brien, işkenceci olan sahte ayrılıkçı, yalnızca temsiliyetiyle herbir kişideki her türlü direnişi yok eden şeyi bilmektedir: Winston için bu şey, yüzünü paralayacak olan farelerdir. Burada artık kitlelerin yola getirilmesi söz konusu değildir. İşkence herkesin kendine göredir. Winston'ın suratına tastamamen yapıştırılacak olan kafes, kahramanın en başat psişik özelliği adına gösterilen son derece incelikli bir dikkati somutlaştırmayacak mıdır?

Her üç romanda da, isyancılar direniş ruhunun kendilerine kazandırdığı uzgörüşlülüğe rağmen yenilirler. Hattâ okur, onların bütün edimlerinde yönlendirilip yönlendirilmediklerini bile sorar kendi kendine. Öyle ki, bazı asiler çılgınlığa varacak ölçüde çift kişilik kazanırlar: kimi zaman sisteme dışarıdan bakarlar, kimi zaman onlara öyle gelir ki, sistemle işbirliği yapmaktan hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Ama bu direnişlerin tam karşısında, iki yüzü bulunan bir başka konum daha vardır: oyunu yönlendiren kişilerin konumu. Bu konumu işgal edenler de pekâlâ çift kişilik kazanabilirler: onlar, bundan sıkıntı duyacak yerde yalnızca kendilerine özgü olan bir doyum devşirmektedirler. Başkaları üzerinde erk uygulamak kıyıda durmayı gerektirir mi? Aynı zamanda hem içeride hem de dışarıda durabilecek yegâne kişi değilse bile ender kişilerden biri olmak mı gerekir? İktidarı kullanan kişiler (ayrılıkçılar dışında, bütün ötekilerden farklı olarak) seçenekleri bilmektedirler. *Dünyaların En İyisi*'nde, Mustafa Menier, "Burada yasaları yapan ben olduğumdan onları da yine ben ihlal edebilirim" diye kestirip atar. Bu güçlü adam, Shakespeare'in *Fırtına*'sını, Vahşi'nin pek sevdiği o ada öyküsünü –bir ütopya mı?– okumuştur (romanın İngilizce adı, *Brave New World* da bu yapıttan alınmadır). Ya da daha sonra yasaklayacağı bir "Yeni Biyoloji Kuramı" okurken denetimini sağladığı bu çerçevenin dışına çıkmaktadır. Menier; "Eğer mutluluğu düşünmek zorun-

da olmasaydık bu ne kadar eğlendirici olurdu!" diye esinlenir.

Biz Ötekiler'de, D-503'e yumuşak bir sesle şu açıklamayı yapan "O" da aynı şekilde toplumun kıyısında bulunmaktadır: "Çocuklar uyumaya gittiğinde erkeklerin konuştukları gibi konuşalım. İnsanlar kundağa sarıldıkları günden beri neyi amaçlıyorlar? Mutluluğu tanımlayacak ve onları buna zincirleyecek birini bulmayı." İktidarın sağladığı lüks, iktidarın da üzerine yükselmiş olmayı dostça iddia etmektir. *1984*'te, O'Brian'ın sistemin en uç noktasındaki oyunu bir başka türlü sapkıncadır. Okurun kendisi bile, kolektif nefretin devlet aracılığıyla üzerinde yoğunlaştırıldığı düşman olan Goldtsein'ın mevcudiyetine inanabilirdi. Bu mevcudiyete Winston'ın gözleri –ve romanın okurunun gözleri– önünde duran kitabı tanıklık etmiyor muydu? Ama sonraki açınlanma bu kitabın yazarının O'Brien'den başkası olmadığı olacaktır. Oysa kitapta kurulu toplumsal sistemin soğuk bir çözümlemesi bulunmaktadır. İktidar, karşısında çırılçıplak kaldığı uzgörüşlülüğün içine yerleşecek ölçüde her türlü ayrılıkçılığı öncelleyecek midir?

Bütün şıklarda, iktidarın, toplumun üyelerine çevrilmiş başka bir mevcudiyet olarak hissedilmiş olması gerekmektedir. *1984*'te, "Büyük Birader"in işlevi, "sevgi, korku ve saygı için bir yoğunlaşma noktası olarak eylemek"tir. Ama her üç romanın da araştırdığı asıl kaygı verici olan şey, iktidar karşısında, bizatihi toplumdan (*Dünyaların En İyisi*, "kitleler" deyimini kullanır) yayılan bir rıza, hattâ bir arzudur. Hiç şüphesiz, katılım coşullandırmanın ürünü olabilir. Huxley, "kölelik sevgisi yaratmak" için kullanılan "yöntemler"den söz eder. Ve *1984*'ün sonunda, Winston'un Büyük Birader'e duyduğu sevgi bilimsel yollardan elde edilmiştir. Gelgelelim, kendiliğindenlik ile üretim arasındaki fark burada azalmaz mı? İktidarın arzu mu edildiğini yoksa dayatıldığını mı, ve rızanın kendiliğin mi yoksa güdümlü mü olduğunu söylemek zordur. Meğer ki, herkesin arzusu da aynı şekilde üretimin pençesine bırakılmış olmasın.

Bu toplumların üyeleri sürekli bir şekilde bilinmiş olduklarını bilmenin özlemi içindedirler. Üzerlerinde sabitlenmiş bir bakışın konumları ve varoluşları içinde onları güvenli kılması gerekir. Bu mevcudiyet-namevcudiyet, olağan zamanda bir suratın silik imgesine, sıradan bir isme indirgenebilir. İktidarın, O'Brien tarafından Winston'a açıklanan gizini herbir kişi öteden beri hissetmiş değil midir? "Parti, iktidarı iktidar için, saltlıkla iktidar için istemektedir." Yine de herkes, ya da hemen hemen herkes, o boş bakışın kendilerine yöneltilmiş olmasını arzulamaya devam etmektedir. Kinik ilgisizliğine rağmen. Yoksa bu ilgisizlik yüzünden mi?

Zamyatin, Huxley ve Orwell'ın romanları gelecek içinde projelenseler de, bunu ütopyacıl kurmacalarda eleştirilebilecek olan tarihsel gerçekdışıcılıkla yapmazlar. Her üç romanın da, gerçek tarihle tutkulu ve şiddetli münasebetleri vardır. Buna karşılık, bu romanların kurdukları toplumların içinde iktidarlar tarihten kurtulmak için yanıp tutuşurlar. Geçmişin izlerini ortadan kaldırmak suretiyle tarihin göreceliğinin ve değişimlerinin tüm anlamını yok etmek isterler. Winston, "Tarih durdu" saptamasını yapar. "Partinin her zaman haklı olduğu sonsuz bir şimdiki zaman dışında hiçbir şey yok." Ya da, eğer geçmiş yaşamayı sürdürüyorsa –*Dünyaların En İyisi*'nde vahşilerin korunduğu rezervde, ya da *Biz Ötekiler*'deki Antik Ev'de, ya da *1984*'teki antikacı mağazasında–bu, dondurulmuş, müzeleştirilmiş, ya da tuzak kurmuş bir şekildedir.

Bu üç kitabın cüret ettikleri öncellemeleri kaleme alınışlarından sonraki tarihle karşılaştırmak gerekir mi? *Biz Ötekiler* ya da *Dünyaların En İyisi* açısından yansıtmalar fazlasıyla uzakta olsa da ("gelecekte altı yüz yıl" diye belirtir Huxley) buna karşılık herkes gerçek 1984 ile *1984* arasında bir kıyaslama yapabilir. Bu kurgular bizatihi zamanı eğip bükerler. Geçmiş, şimdi ve gelecek bunlarda birbirinin içine geçmektedir. Böylesi öncellemeler, uzak bir geleceğe atıfta bulunduklarında bile ortaya çıkmakta olan tarihten kaçmak için değil ama onu araştırmak için yapılırlar. Bu romanlar, XX. yüzyılın totalitarizmleriyle etkin bir şekilde çağdaştırlar ve elbette onlarla bağlıdırlar. O'Brien Winston'a, "Alman naziler ile Rus komünistler, yöntemleriyle bize çok yaklaşmaktalar..."

der (*1984*'te). Ama, gerçek tarihin bu kitlesel taşkınlıklarıyla karşılaştırıldıkta, kurmacalara ne gerek vardır?

Üç yazar da tarihin başka anlarını ya da görünümlerini unutmamışlardır: devletin gelişimi (örneğin, Zamyatin'in –*Biz Ötekiler*'den birkaç yıl önceki– *Adalılar*'ına göre), milliyetçilikler ve emperyalizmler, dünya savaşları ve propaganda. Ama asıl, bu romanlar bizi XX. yüzyılın potansiyellerine, siyasi terörleri doğuran o kaynaşmalara götürürler. *Biz Ötekiler*, saydamlığın ikircikleriyle Zamyatin'in kopmakta olduğu o devrimin ilk yıllarıyla titreşmektedir hâlâ. Aynı zamanda da yanılsamalar, fantazmalar, hesaplarla yoğrulmuş bulunan bu potansiyellerin kendilerine özgü etkinleri olacaktır. XX. yüzyılın tarihi, olmuş olanlar kadar da olmuş olabilecek olan şeyden, hedeflenmiş ama başarısızlığa uğramış –ya da öngörülenden bambaşka şekilde başarıya ulaşmış– olan şeyden, ya da en sonunda saf dışı edilmiş olmakla birlikte yine de kolektif tavırları uzunca bir süre saptırmış ve politikaları belirlemiş tehditlerden (örneğin, Orwell için 1984'e çıkacak bir üçüncü dünya savaşı tehdidi) örülmüş olmayacak mıdır?

Bu romanlarda, kendileri de yazan ve içine kapatılmış oldukları düşünülen dünyanın zorunlu olarak dışında konumlanmış olası bir okura çağrıda bulunan kahramanlara rastlarız. Kahramanların –hepsi de ayrılıkçıdır– bu çağrıları bizatihi kitabın çağrılarına karışır ve onların "karşı-ütopyalar"a özgü biricik tınılarını kazanmalarına katkıda bulunurlar. Bugün, bu üç romanı birlikte okumak, onlar arasındaki münasebetleri, belki de hiçbirinin tüketmediği hedefleri keşfetmek ve herbiriyle zaman içinde durmadan yenilenen bağlar kurmaktır: kurdukları ve okurun kovulmuş bulunduğu toplumlardan birinde olmadığımıza böylece emin oluruz.

Claude Mouchard

Komünizmler. Sağlam şekilde yerleşmiş bir gelenek komünist fikrin ortaya çıkışını Platon'un *Politika*'sının kimi bölümlerine sık sık yapılan atıflarla en erken Antikçağa kadar çıkartma eğilimindedir. Aslında, toplumun işleyişindeki yolsuzluklar karşısında, düşünürlerin yalnızca emeğin ve kaynakların ortak hale getirilmesiyle toplumsal uyumun sağlanabileceği yolundaki varsayımı formülleştirme noktasına geldikleri kesindir. Bencil bireyciliğin sonu, gerçek *eşitliğin* yolunu açacaktı.

Dönemin belirleyici olaylarından itibaren, komünist bir toplumun genel çizgileri dönemsel olarak tanımlanır; kullanılan kavramlar genel olarak her dönemin egemen düşünce kiplerini yansıtır. Böylece, Reformasyon çağındaki halkçı başkaldırı hareketleri, Roma Kilisesi'ni suçlarlarken radikal bir toplum eleştirisinin öğeleriyle buluşurlar (komünizmi ilkel Altın çağ'a geri dönüş olarak anlayan Tabor'lular; köylüler savaşına İncilsel bir perspektif saptayan Thomas Müntzer). Bir başka toplumsal ve ideolojik bağlamda, kapitalist birikimin başlarında ve Aydınlanma'nın büyük kuramsal tartışmaları kapsamında, komünizm üzerindeki düşünüm de bir ideal toplum modeli geliştirme biçimini alır. Örneğin, Morelly'nin *Code de la nature*'ü [*Doğanın Kanunnamesi*] ve, kaynakların ortak hale getirilmesine yandaş olmakla beraber yine de bunun hemen mümkün olabileceğine inanmayan Mably'nin (1791-1785) bazı yapıtlarındaki durum budur.

Çağdaş dönemin arifesinde, komünizmde tutarlı bir düşünce akımı bulmak zordur. Ortakçı bir istencin farklı tezahürleri, varolan toplumun reddine ilişkin duyguların varsayımsal bir geleceğe yansıtılması ile ideal bir çerçevenin "geleneksel" ütopyalar tarzında tanımlanması arasında gidip gelir. Ne var ki, komünizmin güncelleştiği bu anlar konusunda, toplumun bir kesimince taşınan bir *projeden* ve o kesimin bu yolla varolan konumlanışı reddini ve toplumsal âlemin radikal bir dönüşümüne ilişkin istencini dile getirmesinden söz açmak mümkün değildir. Bu projeden doğan tasvirler siyaset pratiği içinde dile gelirler. O andan itibaren de, "nihai hedef"le ilgili tanımı her ne kadar ütopyanın alanı içinde kalsa da, komünizm, toplumun kurucu münasebetlerinin somut bir boyutu haline gelir.

BABEUF VE DEVRİM. Komünizm ancak XIX. yüzyılda böylesi bir gelişmeyle karşılaşır. Dolayısıyla komünizmin tarihini, en eski

zamanlarda doğmuş bir fikrin çizgisel gelişmesi olarak düşünmekten kaçınmak gerekmektedir. Bununla birlikte, kapitalist modernliğin yükselişini işaretleyen devrimlerin kazandırdığı deneyim, mücadeleler boyunca pratik bir boyut kazanmış olan *modern komünizmin* varoluş koşullarının yaratılmasına katkıda bulunmuştur. XVII. yüzyıldaki İngiliz devriminden itibaren, özellikle de Gerrard Winstanley'in öncülük ettiği "diggers" –mezarcılar– hareketi, küçümsenmeyecek bir fikir akımını komünist bir perspektif çevresinde bir süre toplamıştır. Fransız Devrimi, yaygınlığıyla, Gracchus Babeuf'ün (1760-1797) en anlamlı kerteriz noktası olduğu bu evrime büyük ölçüde yardım etmiştir.

Babeuf, çağdaş dönemde, hem bir komünist programı, hem de bunun gerçekleştirilme imkânlarını ortaya koyan ve böylece Altın çağa dönüş düşlemleriyle bağları kopartan ilk kişidir. Babeuf, yakın dostlarından Sylvain Maréchal (1750-1803) tarafından kaleme alınan *Manifeste des Égaux* [*Eşitler Manifestosu*] da dahil olmak üzere, bir dizi metinde geleceğe ilişkin görüşlerini serimler: Devrim, özel mülkiyeti ortadan kaldırarak, mal ve emek ortaklığını kurarak doyumların *eşitliğini* sağlamak zorundadır ve yalnızca bu eşitlik herkesin mutluluğunu getirebilir. Bu program çeşitli düşünürler tarafından daha önce dile getirilmiş olan pek çok fikri yinelemektedir. Babeuf'un özgünlüğü, eşitlikçi toplumu *burada ve şimdi* gerçekleştirmek üzere ilk kalkışmayı düzenlemek suretiyle, komünist girişimini toplumsal ve siyasi mücadelelerin somutluğu içine yerleştirme arzusunda yatar.

Eylemi, Eşitlerin komplosu biçimini alır. Devrimin ideallerine ihanet eden ve halkın sefaletine çare bulmakta yetersiz kalan Directoire rejimini güç kullanarak devirmeyi hedefler. Henüz bir profesyonel devrimciler "avangard"ı olarak adlandırılmayan şeyin yeraltı eylemi, devrimci bir diktatörlüğün gelişini mümkün kılarak komünizmin kurulması için yolu açsa gerektir. Ama olguda, Babeuf ve komplocular ihbar edilirler, 10 Mayıs 1796'de tutuklanırlar. Babeuf ölüme mahkûm olur ve 27 Mayıs 1797'de idam edilir.

1840 YILLARI KOMÜNİZMLERİ VE BABEUF'ÇÜ GELENEK. Dolayımsız erimi sınırlı olmakla birlikte Babeuf'çü eylem yine de XIX. yüzyılın ilk yarısındaki Fransız sosyalizmi ile komünizmini etkileyen bir geleneğin kaynağında yer alır. Babeuf'ün dostu ve Eşitler komplosunun üyelerinden olan Buonarroti'nin (1761-1837) eylemi, bazı yönlerden Babeuf'çü mitos diye adlandırılabilecek şeyin doğuşuna büyük ölçüde katkıda bulunur. Buonarroti, 1828 yılında, Brüksel'de, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*'ün [*Babeuf'ünki Diye Bilinen Eşitlik İçin Komplo*] öyküsünü yayımlar. Gizli derneklerin etkin militanı olarak, devrimci militanların yeni kuşaklarına Babeuf'çülüğün derslerini aktaracak durumdadır. Aldığı yankılar, 1830 ihtilalinden sonra özellikle güçlüdür: bu ihtilal, siyasi bir yenilgi ve belirleyici kavgaların edimcisi olan kitlelerin, iktidarın anahtarlarını burjuvazinin elinde tuttuğunu gördükleri bir aldanmaca olarak belirir; bu koşullar altında, "büyük devrim"in en radikal mücadelelerinin verdiği örneğe kulak vermekten başka çare yoktur. Böylece, Fransız devrimci hareketinin içinde bir komünist akım şekillenir.

Ancak, 1840 yıllarının komünistleri israrla Babeuf'ün söylencesel kimliğini sahiplenseler de yaptıkları işler ve eylemleri hissedilir bir şekilde ondan ayrılır. Militanlar için kavgalarına meşruiyet kazandıran tarihî bir soyzinciri oluşturmak, Babeuf'ün öğretilerine sözcüğü sözcüğüne sadık kalmaktan daha önemlidir. Auguste Blanqui'nin (1805-1881) öncülük ettiği akımın siyasi yenilgisi böylesi bir gelişmeyi zorunlu kılar. Kendisi de Babeuf'ün tilmizi olan ve "kapalı" diye adlandırılan Blanqui, özellikle iktidarın bir "güç darbesi"yle ele geçirilişinin devrimci momentine ilişkin şeyi bellemiştir: ona göre, halkın kurtuluşunu sağlayacak geçici diktatörlüğü işbaşına getirmenin başkaca yolu yoktur. Blanqui, bu bakış açısıyla çeşitli gizli derneklere önderlik eder, bunlar arasından Société des Saisons'un [Mevsimler Derneği],12 Mayıs 1839'da düzenlediği ayaklanma tümüyle başarısızlığa uğrar. Bu başarısızlık belli bir devrimci mitolojinin de sonunu haber verir: ekonomik, toplumsal ve siyasi gelişme tarafından yaratılan koşullar-

da, komünizmin gerçekleşmesi de artık yalnızca askeri bir eyleme bağlı olabilemez.

Cabet (1788-1856) gibi bazıları, her türlü sınıf mücadelesi fikrini bir yana atmakta karar kılarlar. 1840'ta yayımlanan *Voyage en Icarie*'nin [*İkarya'ya Yolculuk*] yazarı, 1841 yılından itibaren Hıristiyan esinli, uzlaşmacı bir propaganda sürdürdüğü *le Populaire* gazetesini çıkartır. Sapma, devrimci bir yönelimi muhafaza eden komünistlerde de aynı şekilde belirtiktir. Laponneraye (1808-1849), Lahautière (1813-1882), Pillot (1808-1877) ve özellikle de dönemin başlıca kuramcısı olan Théodore Dézamy'nin (1808-1850) durumları budur. Bütün bu militan yazarlar, bir yandan Babeuf'çü soyzincirinden medet umarken büyük atayla aralarına mesafe koymaktan da geri kalmazlar: komünizm, bilim üzerinde temellendirilmek zorundadır ve temelleri de emekçilerin yapılması gereken şeyin bilincine varmalarına imkân verecek bir propagandanın konusu olmak gerekir. Doktrinin yaygınlaştırılması, yeraltında tezgahlanan hükümet darbelerinin yerini almak zorundadır. Dézamy ve Pillot, işte bu anlayış içinde 1 Temmuz 1840 tarihinde, Belleville'de ilk "komünist şölen" vesilesiyle 1 200'e yakın davetliyi birayaya getirirler.

Bütün sosyalistler gibi, Babeuf'çülüğün vârisleri de ütopyayla suçlanmışlardır. Bu, sıklıkla, toplumsal gerçeği evrimi içinde cisimleştirdiği kabul edilen egemen değerlere katılımda temellendirilen tarihî bir meşruiyeti onlara yasaklamanın bir yoludur. Bununla birlikte, 1840'lı yılların grev ve mücadeleleri, henüz emekleme döneminde olan komünizmin çok sayıdaki emekçinin siyasi özlemleriyle örtüştüğünü gösterir. Ve bilime yapılan atıf da, kurulu düzenin eleştiricileri arasında yaygınlaşırken, bir kararlılık istencinin ötesinde, toplumdaki hareketin gerçekliğini kuramsal düzeyde dile getirme kaygısını seslendirir.

KOMÜNİST BİLİM. Komünistler bu doğrultuda açıkça akılcı [rasyonalist] konumlar sergilerler. Bilim siyaseti yönetmek zorundadır. Bilme, eyleme yeni bir anlam ufku kazandırmak zorundadır: *olan* şeyin bilgisi *olması gereken* şeyin ortaya çıkartılmasına imkân verir. Bu ilke şöyle sözcelenir:

– Genel bir şekilde, yalnızca bilim antagonizmaların üstesinden gelmek üzere bilinçleri birleştirmeye elverişli *din* haline gelebilir. Jules Gay (1807-1880/1890) bu doğrultuda yazar: "Adını hak eden yegâne din bilimdir. Burada, insanı ona inanmaya zorlayan şey yalnızca kendisine öğretilmiş olan şeyin besbelliliğidir ve hiçbir mücadele yükselemez" (*le Communiste, journal mensuel* [*Komünist, Aylık Dergi*], Mart 1849).

–Komünizm özellikle de insan doğasının nesnel bir bilgisinde temellendirilmek istenir: "Hakikatin gerçek aracı, kesinliğin en iyi kuralı insanın örgütlenmesinin ve bu örgütlenmeyi değiştirenlerle münasebetlerinin bilimidir, bu fizyolojidir. Dolayısıyla bizler fizyologlarız" (Théodore Dézamy, *Examen critique des discours prononcés à Notre-Dame en décembre 1944 et en janvier 1845 par M. l'abbé Lacordaire* [*Aralık 1944 ve Ocak 1945'te Notre-Dame'da Rahip Lacordaire Tarafından Verilen Söylevlerin Eleştirel Yönden İncelenmesi*], 1845).

– Fizyolojinin ışıkları, böylece ortak topluluğun gerçekleştirilmesi için gereken toplum biliminin temellerini atmak zorundadır. Nitekim inşa edilecek toplumsal düzenin insanın ihtiyaçlarını, tutkularını ve yeteneklerini tümüyle tatmin etmesi gerekir. Şu halde ortak cemaatin örgütlenmek suretiyle geliştirilmeleri için bunları zorunlu olarak bilmek gerekir. 1841 yazında çok kısa süreyle yayımlanan komünist gazete *Humanitaire*'de biraraya gelmiş olan grup bunu ilan eder: "Toplum biliminin amacı insan organizmasına bütünüyle uygun bir konumlanışın güvene alınmasıdır: onun temeli bu organizmanın kesin bilgisidir" (*l'Humanitaire. Orfgane de le science sociale*, Temmuz 1841).

Bu yüzden, insan organizmasının bilimine yönelen komünistler, yöntem ve ilkeler üzerindeki görüş ayrılıklarının ötesinde, inşa edilecek topluma ilişkin aynı fikri önerirler. Bu toplum insan bedeninin doğal dayanışmacılığını taklit etmelidir: "Her insan, bir bakıma minyatür haldeki bir toplumdur. İnsan bedenindeki bütün uzuvlar arasında ne yoksul emekçiler, ne aylak zenginler vardır; orada, bizim eşitsizlikçi toplumlarımızda olduğu gibi varsıllığın yanında uğursuz bir çöküşün korkunç görüntüsüyle asla karşılaşılmaz" (Théodore Dézamy, *M. Lamennais réfuté par lui-même, ou Examen critique du liv-*

re intitulé: "Du passé et de l'avenir du peuple" [*Kendisi Tarafından Yadsınan Bay Lamennais, ya da "Halkın Geçmişi ve Geleceğine Dair" Başlıklı Kitabın Eleştirel Yönden İncelenmesi*], 1841).

MARX, ENGELS, KOMÜNİZMLER. "Yeni Babeuf'çü" komünizm, aslında ütopyadan toplumsal pratiğe bağlı bir kurama geçişte ara döneme işaret eder. 1848 devrimleri öncesinde, Komünistler Birliği adına Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895) tarafından kaleme alınan *Komünist Parti Manifestosu*'nun yayımlanması Birinci Dünya Savaşı'na kadar uzayan yeni bir evreye girişi simgeler. Bu dönem boyunca, kapitalizmin yayılması işçi sınıfının kitlesel bir şekilde büyümesine yol açar. Bu sınıf artık XIX. yüzyılın başındaki pek çok sosyalist yazarın yapmış olduğu gibi, yalnızca içinde yaşadığı koşulların sefaletiyle değil, ama üretim süreci içinde işgal ettiği merkezî yerle tanımlanmaktadır. Mâruz kaldığı sömürü onu örgütlenmeye, çoğu kez siyasetin küresine açılan mücadeleler sürdürmeye itmektedir. Bütün bu nedenlerden dolayı bu sınıf potansiyel olarak her devrimin belirleyici edimcisidir.

Marx ve Engels, bütün bir militan yaşamları boyunca bu konumlanışın kuramını geliştirmeye girişirler. Onların anladıkları şekliyle komünizm, sadece ve az çok akılcı bir şekilde tasarlanmış bir ideal değildir: kapitalist üretim tarzının, sistemin çelişkileri tarafından belirlenen evriminin *zorunlu* sonucudur. Ve toplum içinde çoğunluk haline gelme eğilimi gösteren proletarya toplumsal dönüşüm görevini üstlenebilecek durumdadır. Bu noktaya gelmek için, proletaryanın ekonomik altyapıdan ideolojik üstyapılara kadar tarihin devinimini koşullandıran temel münasebetlerin bilincine varması gerekir. Kapitalist egemenliğin bunalımı olguların mantığı içinde kayıtlı olduğundan, mücadeleler içinde kazanılan deneyim birikimi en sonunda bu sonuca ulaştıracaktır. "Proletarya diktatörlüğü"nün ara döneminin ve bir hazırlık evresinin (sosyalizm) ardından, sınıfsız toplumun (komünizm) kapıları, insanlığın tarihöncesi dönemine son vererek açılacaktır.

Bu şekilde sunuldukta, komünizm soyut bir inşa edimi olmaktan çıkar. "Komünizm bizim için ne yaratılmak zorunda olan bir *durum*, ne de gerçeğin ona göre ayarlanacağı bir *ideal*dir. Biz halihazırdaki durumu alaşağı eden *gerçek* harekete komünizm adını veriyoruz. Bu hareketin koşulları halihazırda mevcut öncüllerin sonucudur." Ve girişimin "bilimsel" niteliğini olumlamaya imkân veren şey de gerçek ile bu çözülmez bağ olmaktadır (Engels, Marx'gil "bilimsel sosyalizm"i, öncülerin "ütopyacıl sosyalizmi"nin karşısına yerleştirir). Doktrindeki bu yenileniş çok sayıdaki militanın önceden varolan ve yeni-Babeuf'çülerin kendi dönemlerinde dile getirmiş oldukları kaygılarına yanıt vermektedir. Marksizmin işçi hareketinin pek çok kesimlerinde yaygınlaşmasının açıklaması geniş ölçüde buradan kaynaklanır. "Nihai hedef" zaman içindeki uzaklığı nedeniyle hâlâ ütopya gibi görünse de *somut bir ütopyanın* tüm özelliklerine sahiptir.

Yine de bu yargıyı göreceleştirmek uygun olur. Bazı ifadeleriyle Marx'ın girişimi, Engels'inki ve, daha da fazla olarak, *Sermaye* yazarının mirasını sahiplenen çeşitli "marksistler"inkiler ikirciklerden, hattâ çelişkilerden arınmış değildir. Kapitalizme ve "nesnel" evrimine ilişkin çözümlemeyi destekleyen tarih anlayışı, örtük ya da belirtik bir şekilde çoğu kez mekanist bir determinizmin damgasını taşır: devrimin zorunluluğu konusundaki ısrar mümkünün bir kaçınılmaz haline getirilmesine yol açmaktadır. Aynı anda da, yaratıcı moment olarak olay ikincil bir yer işgal eder. Ve olguların içinde, toplumsal altüst oluşun edimcisi olan proletaryanın rolü mistifiye edilir: onun, kapitalizmin ideolojik yapılanışına boyun eğişi, Marx'ın "metanın fetişizmi" adını verdiği şeyin dile getirdiği şekliyle önemsenmemiştir. Çok mantıki olarak, baskının bütün biçimlerine –özellikle de kadınlar ile erkekler arasındaki eşitsizlikçi münasebetlerin kurumsallaştırılmasına– ilişkin derinleştirilmiş bir düşünümün önemsenmemesi pahasına, pratik vurgu iktidarın ele geçirilmesine yöneltilmiştir.

Özet olarak komünizm, Marx'la birlikte ve Marx'tan sonra, toplumun kesin bir çözümlemesinden kaynaklanan bir toplum

projesi haline gelir. Ama ortaya çıkış koşullarına, "sınıflı" toplum içinde uygulandığı şekliyle siyasetin egemen anlayışları damgasını vuracaktır. Bunun da, ütopyaya dayanmayı bırakmış olsa bile yine de eksik bir şekilde somut olan projeyi gerçekleştirmeye yönelik her girişim üzerinde birtakım sonuçlar yaratması kaçınılmazdır.

TARİHÎ KOMÜNİZM. Dünya tarihi XX. yüzyılda önce Rus devrimine sonra da Sovyetler Birliği'nin ve "sosyalist kamp"ın gelişimine öylesine tâbi olmuştur ki, bu yüzyılın birçok bakımdan komünizmin çağı olduğu söylenebilir. Ve derinlemesine bir şekilde trajik olan bu deney, marksizmin "bilimsel" işleminden sonra bile komünist projenin sınırlarını ve çelişkilerini oldukça iyi sergilemektedir.

Daha hazırlık döneminden itibaren, Rus devrimi ikili bir özellik kazanır. Bu devrim önce kentteki ve kırsal kesimdeki halk tabakalarının kitlesel bir seferberliğidir –doğrudan demokrasi uygulayan örgütlerin (sovyetler) çoğalmasıyla ortaya çıkan seferberlik. 1917 Ekim'inde iktidarı ele alan Bolşevikleri yöneten Lenin (1870-1924) bu seferberlikte devrimci iktidarın bizatihi biçimini görmektedir (1917'de kaleme alınan *Devlet ve Devrim*'de yazdığı budur). Ama döneminin geleneksel marksizmine de aynı şekilde sadık kalır: komünizme giden aşama olarak sosyalizmin inşası önce ekonominin kolektifleştirilmesine bağlıdır. Bu işlem azami bir kararlılıkla yürütülmek zorundadır. Ve topluma ilişkin bilimsel bir görüye sahip tek kurum olan komünist parti bu süreci yönetebilecek güçtedir. Parti, tarihî rolünü tümüyle yerine getirecek durumda olmayan bir proletaryanın çıkarlarını temsil etmektedir.

Yeni iktidarın ilk aylarından itibaren, bu anlayış her türlü demokrasinin çabucak kovulduğu bir rejim kurar. Yeni rejimin sol muhalifleri tarafından "Stalin'ci karşı devrim" diye adlandırılan şeyin ön koşulları işte böyle yaratılır: Sovyet toplumu (tıpkı 1945'ten sonra onu örnek alarak yaratılanlar, Çin tarzı "halkçı demokrasiler" gibi), demokrasinin dışlanmış olduğu bir sömürü rejimidir; propagandanın bildirilerine rağmen komünist projenin öncülerinin savundukları özgürleşme ideallerinin tastamam karşı kutbunda konumlanır. Aşırı bir nitelemeyle "gerçekten varolan sosyalizm" diye adlandırılan şeyi eleştirenlerin birçoğu, özel tipteki bir totalitarizmin bu utkusunun nedeninin, bizatihi komünizm fikrinin ütopik özelliğinde bulunabileceğini düşünmüşlerdir: toplumun yapılarını değiştirmek imkânsızdır; buna her yeltenen şiddetin keyfiliğine başvurmak zorundadır.

Toplumsal dönüşümün *yolları* sorunu üzerinde yeniden durmak daha tanıtlayıcı gibi görünüyor. Gerçekten de, varolan düzenin adaletsizlik ve çelişkileri mümkünün alanına giren bir değişime çağrıda bulunurlar. Ama mutasyonun tartımı, biçimleri ve sonuçları; bilinçli ve yalnızca ekonominin alanıyla sınırlanmakla kalmayıp tarihî bir mukadderatı da dile getiren bir altüst oluşun *bütün* momentlerini yükümlenmeye muktedir oldukları için özerk olan *öznelerin* oluşmasına bağlıdır.

Stalin'ciliğe rağmen, komünist hareket pek çok kez kitlesel bir yankı bulmuştur. Bu da, topyekûn kurtuluş fikrinin gerçeğin içindeki kökleşmesini kanıtlamaya yönelik bir olgudur. Bugün, tarihî komünizmin rejimleri ya yıkıldılar ya da ortadan kalkma yolundalar. Ama komünist fikir yaşamaya devam ediyor. Somutun gerçekliğine erişecek imkânları bulup bulamayacağını gelecek gösterecektir.

Denis Berger, Loïc Rignol

Konumlanışçı enternasyonal. 1950'li yılların sonunda, konumlanışçılar arasında ütopyadan söz edildikte neyi anlamak gerekir? Onlar, dünyanın topyekûn dönüştürülmesi sorununu yüzyılın ilk yarısındaki sanatsal avangardların getirip bırakmış oldukları noktada yeniden ele alırlar. Avangardlar sanatın alanını, algıların deneyini ve entelektüel yorumu yeniden keşfetmişlerdi, ama sonradan sanatın, dilin, toplumun dönüştürücü erkelerine karşı devşirilen şiddet (1930'lu yıllardan itibaren düzene dönüş, faşizmler ve İkinci Dünya Savaşı, soykırım uğruna sanatçıların tenkili, yoz diye nitelenen sanata ilişkin sergiler, Sovyetler Birliği'ndeki baskılar) dünyanın ve gündelik yaşam koşullarının dönüştürülmesini çok geri-

lere atmıştır. Ütopyacıl hırslar ve bu avangardları taşıyan potansiyeller savaştan sonra artık gündemde değildirler. Daha da beteri, entelektüeller ve sanatçılar, sanatın bundan böyle ikamete memur edildiği kısıtlı ve yabancılaştırıcı kültürel işlevi içine gömülmesine uyum sağlamış gibi görünmektedirler (Dubuffet bile, ama konumlanışçılardan çok daha sonraları, "kültürel boğulma"dan söz edecektir).

Konumlanışçılar, bu hüzünlü kurala karşı parlak bir itiraz yükseltirler. Bir zamanlar, 1920'li yıllarda, Dadacılar nasıl mevcut kültürel çevrimi kabul etmişler ve yadsımışlarsa, konumlanışçılar da 1958 Haziran'ında *Konumlanışçı Enternasyonal* adında üç ayda bir yayımlanan bir bülten çıkartırlar. 1958'den 1969'a kadar çıkan on iki sayı, her türlü yayın kararından bağımsız olarak yayımlanır (yayınevleri ya da galerilerle çoğunluk kavgalı ilişkileri olacaktır).

İlk sayı, entelektüellerin özendiği ilkesel devrimci konumların (bunlar ilerleyen sayılarda konumlanışçı sözcük dağarcığının acımasız alaylarına mâruz kalacaktır) inandırı olmayan niteliği üzerine eğilmekte ve dünyayı dönüştürme yetersizliğiyle acı bir tarzda karşı karşıya gelen, ezoterik oyalanmalara yapışıp kalan, geriletici bir anekdotik resmin yaratıcısı olan bir gerçeküstücülüğün son dalgalarını çözümlemektedir. Yıkıcı içeriğinden boşaltılmış olan gerçeküstücülüğün yeniden toparlanması birçok yönden ciddiyet taşımaktadır ("Gerçeküstücülüğün Acı Zaferi"). Bu, konumlanışçıların bir daha yeniden yaşanmasını istemedikleri bir yenilgidir. Dolayısıyla, şimdi kendilerinin oluşturduğu avangardın yeni bir yenilgisinin engellenmesi, avangardlarda (özellikle de Dada'da) içerilmiş salt erkinlikçi mayalarla beslenmiş bir düşünceden kalkılarak toplumsal işleyişin topyekûn, temelli bir eleştirisinin formülleştirilmesi, konumlanışçıların kaleminde okunduğu şekliyle ütopyanın kavuşma çizgileri olacaktır.

Konumlanışçı eleştirinin ortaya çıkışı, Sartre ve varoluşçuluk lehine gerçeküstücülüğün modasının geçtiği bir döneme rastlamıştır. Entelektüel âlem bir vicdan muhasebesi olmaksızın "komünist" ya da "sosyalist" gerçekliği desteklemekte ve benimsemektedir. 1977'de Guy Debord'un, Boris Suvarin'in yazdığı, yayımlanmış ve sağ kesimler dışında -1935'te- bilinmeyen *Stalin* isimli kitabını Camp Libre yayınevinde yeniden bastırması anlamlıdır. Onun bu noktadaki ödün vermeyen kararlılığı, ilk zamanlardaki en yakın dostları olan Aragon ve Tzara'dan esasen ayrılmış olan Breton'un yalnızlığını daha da artırır.

Konumlanışçılar, çok kısa bir dönem için bir letrizmle mücadele yoldaşı olduktan ve bu durum hemen aynı aynda, kendi solunda, Debord tarafından yadsındıktan sonra, kendilerini birdenbire bir eleştiriyi ve buna özgü kavramları tek başlarına geliştirirken bulurlar. Bunlar, kurulmuş konumlanış, psikocoğrafya, sapma, birlikçi kentçilik, ayrılma, geri çevirme, bozma, tecimsel göz alıcı ekonomi, seyir toplumu, bütünleştirilmiş seyirlik, birlikçi sanat, sanatın bozulması, sanatın gerçekleştirilmesi gibi kavramlardır.

Yalnızca görünüşte yenilenen ve yeni tipten yabancılaştırıcı yöntemlere götüren bir kültür ile entelektüellik arasındaki genel uzlaşmacılıkla karşı karşı kalan konumlanışçılar, bu yabancılaştırma yöntemlerini ortaya koymaya ve onlarla mücadele etmeye koyulurlar.

Muhalefetleri içinde esas itibariyle toplumsal eleştiriye öncelik verirmiş gibi görünmeleri ve her türlü sanatsal etkinliği, kültürden miras alınma kiplerden kaynaklanan tutumlarla (sergiler, edebiyat ya da sanat dergileri) aynı düzlemde küçümsemeleri, konumlanışçı eleştiri tarafından öncellenmiş olan Mayıs 1968 devriminin, siyasi olduğu kadar, hattâ daha da derinlemesine bir şekilde, kültürel bir nitelik taşımış olduğunu gözlerden kaçırtmamalıdır; her bağlam bir başkası üzerinde etkimiştir.

Geleceğin konumlanışçıları avangardlardan hemen haberli görünmüşlerdi ve bu genel bir görmezlik iklimi içinde olmuştu. Dada'yı, Merz ve Schwitters'i, Bauhaus'u iyi bilmektedirler (sanatçı Cobra ve Danimarkalı konumlanışçı kuramcı, büyük ressam ve Debord'un yakın dostu Asger Jorn, 1953-1957'de, imgeleyici bir Bauhaus için, Konumlanışçı Enternasyonal'den önce mevcut olan uluslararası bir hareket başlattılar) ve bu hareketler tarafından geliştirilen eleştiri-

yi coşku veren önerilerle devam ettirerek öğrettiler.

Tutumları pek çok noktada, Dada'nın, nihilist denilen ("sanat ölmüştür"), aslında yıkıcı/yapıcı saldırısına yakındır. Bununla birlikte, kolaj ve montaj yöntemleri, Debord ve Jorn'u, en az iki yıl boyunca, tanınmış ortak ürünlerinde, *Kopenhag'un Sonu* (Danimarka, 1957) ve taşınabilir yapılarıyla görkemli *Anılar*'da (Danimarka, 1958; Pauvert, 1993) kendine çekmiştir. Aynı şekilde, konumlanışların inşasına uygun olarak, kaçırma ve sapma gibi oyunsal teknikleri de kabul ederler.

Bu teknikler, konumlanışçılara özgü yeni bir düzlemde, Dada ile gerçeküstücülüğü uzlaştırmakta, ya da en azından, öncü kişiliği Debord olan bir *no man's land* yaratmaktadır. Debord, 1957 Haziran'ında, *Konumlanışların İnşası Konusunda Rapor*'unun ilk sayfalarından itibaren, bu bireşimin varlığını kabul eder. Dada'dan söz ederken, bu harekete geri döndürülmez bir işlev atfeder: "Onun tarihî rolü geleneksel kültür anlayışına ölümcül bir darbe indirmesidir. Dada'cılığın neredeyse ortaya çıkmasıyla birlikte gelen dağılışı, bütünüyle olumsuz tanımı nedeniyle zorunlu kılınmıştı. Ama Dada'cı zihniyetin, kendisini izleyen bütün akımların bir bölümünü belirlemiş olduğu kesindir; ve, kokuşmuş üstyapıların, entelektüel açıdan çoktan yargılanmış olan yeniden yayımını dayatan toplumsal koşullar güç kullanarak süprülüp atılmadıkları sürece, tarihî yönden Dada'cı olan bir inkâr görünümü, daha sonraki her yapısalcı konumda karşımıza çıkmak zorundadır." Şunu da eklemektedir: "Arzunun ve beklenmeyenin egemenliğini olumlayan, yaşamın yeni bir kullanım tarzını öneren gerçeküstücü program, genelde düşünüldüğünden çok daha zengin yapısalcı olabilirlikle sahiptir. [...] Gerçeküstücülüğün kökünde yatan hata, bilinçaltı hayal gücünün sonsuz zenginliği fikridir."

Bu tavır, gerçeküstücülük karşısındaki önlemlerini bir kez almasının ardından ve Debord'un sonraları Dada'ya daha belirgin bir ilgi gösterecek olmasına rağmen dikkatli ve ölçülü, üzerinde durulması gereken bir tavırdır. 27 Temmuz 1957 tarihinde Casio d'Arroscia'da sunulan bu *Rapor*, Konumlanışçı Enternasyonal'in kuruluşunu başlatır. Debord'un Belçika'da çıkan gerçeüstücü *les Lèvres nues* dergisinde (1954-1958; yeni basım. Allia, 1995) yayımlanan "Théorie de la dérive" ["Sapmanın Kuramı"] (Kasım 1956) ve "Introduction à une critique de la géographie urbaine" ["Kentsel Coğrafyanın Eleştirisine Giriş"] (Eylül 1955) başlıklı metinleriyle, birkaç hafta ya da birkaç ay farkla, aynı döneme aittir.

Bu dergiye yazılar gönderdiği sırada, Debord yirmi üç yaşındadır. *Rapport sur la construction des situations*'u yazdığında yirmi beşindedir. Aynı dönemde (1954-1957), Letrist Enternasyonal'in haber bülteni (Fransa grubunun) *Potlatch*'a (yeni basım. Gallimard, "Folio", 1996), hiçbir zaman yazı işleri müdürlüğünü üstlenmeksizin etkin katkılarda bulunmaktadır (1954-1957).

Ütopya, burada da yine ve hâlâ, sanat ve siyaset arasındaki ilişkidir. Konumlanışçı Enternasyonal içinde, bu yaklaşım, Ocak 1963'te, *Devrimin Hizmetindeki Gerçeküstücülük* başlıklı bir bildiriyle radikal bir şekilde ortaya çıkar. "All the King's men" başlığını taşıyan bir yazıişleri duyurusunda dile getirilir: "Söz konusu olan şiiri devrimin hizmetine vermek değil, ama asıl devrimi şiirin hizmetine vermektir. Ancak bu yolladır ki, devrim kendi projesine ihanet etmeyecektir." Kendi nesnesine ihanet etmeyen bir devrim, bu ütopya şu koyutlarla buyur edilmektedir: "dil problemi, mevcut yabancılaşmanın yok edilmesi ya da korunması için verilen bütün mücadelelerin merkezindedir", "sözcüklerin itaatsizliği fenomeni, sözcüklerin kaçışları, açık direnişleri, [...] bütün modern edebiyatta (Baudelaire'den Dada'cılara ve Joyce'a kadar), toplumun bütünündeki devrimci bunalımın göstergesi olarak ortaya çıkmaktadır"

Bu yaklaşım ayrıca, şiir gerçek bir şekilde yaşamak zorunda olduğundan, "şiir, boş yer olarak giderek daha açık bir şekilde tüketim toplumunun karşı-maddesi (olduğundan) [...], her devrim şiirin içinde, [...] şiirin gücüyle doğmuş (olduğundan)", dili canlı madde olarak ortaya koymaktı.

Bundan sonra, *Konumlanışçı Enternasyonal*'in on iki sayısı boyunca muazzam bir kolektif çaba gerçekleştirilecektir. Bununla bir-

likte, dergi okurlarının dikkatli çevresinin ötesinde iki kitabın kendilerini dayattıkları görülür.

Bir ilk dönemde, konumlanışçı hareketin geleceği, salt erkinlikçi soluğu nedeniyle, Debord'un "marksist" tınılı *la Société du spectacle*'ı (Buchet-Chastel, 1969) oluşturan 221 tezinin sert dilinden çok Raoul Vaneigem'in *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*'unda [*Genç Kuşaklar İçin Yaşama Bilgisi Klavuzu*] (Gallimard, 1967) cisimleşmiş gibi görünmektedir. Ama Debord'un şiirsel etkisi, zaman içinde ve kaçınılmaz bir şekilde grubun içinde güçlenir; yıllar ilerledikçe, kolektif serüven, yazar ve sinemacı Debord'un kişiliğine özgü bir yoğunlukla giderek daha fazla özetlenir olur. 1987'de, *In girum imus nocte et consimimur igni* isimli filminde şöyle diyecektir: "Zamanın akmakta olduğu duygusu, bende her zaman çok canlı olmuştur, ve beni kendisine çekmiştir, tıpkı boşluğun ya da suyun da başkalarını çektiği gibi. Bu bağlamda ben, varolan her türlü güvenliğini yitirişine ve toplumsal yönden düzenlenmiş her şeyin akıp gidişine tanık olan yaşadığım zamanı sevdim. En büyük sanatı yapmanın bile bana verememiş olduğu hazlar bunlardır işte."

Bu dönem Dubord'un yapıtında yeni bir özyaşamöyküsel eğilime işaret eder –bunun doğrudan doğruya "en büyük sanat"ın olasılığıyla dengelendiği görülmektedir–, bu da, derginin kapanmasından (1969) on yıl kadar sonra, ve *Commentaires sur la société du spectacle*'ın [*Seyir Toplumu Üzerine Yorumlar*] onu medyasal güncelliğin ilk sırasına fırlatmasından (her türlü beklentiye karşı mı?) on yıl kadar önce olmaktadır. Buna ancak Debord'un sinemacı olarak ilk faaliyetini anımsamayı unutanlar şaşacaklardır; bu faaliyet 1952'de, *Hurlements en faveur de Sade* [*Sade Lehinde Haykırışlar*] ile başlayıp, ölümünden sonra gösterime giren sonuncu filmine kadar, onun kurguya, dolambaçlı olsun ya da olmasın alıntılar kolajına, metinlerinin seslendirilmesinin eşlik eden görüntülere olan tutkusuyla kesişmektedir. *In girum imus nocte et consumimur igni*'nin sözlerini nasıl ki muhtemelen bu alışkanlığa borçluysak, bu metin de aynı kumaştan başka metinleri, özellikle de *Panégyrique*'in [*Naat*] iki özyaşamöyküsel cildinin haber vermektedir.

Toplumsal sorunun ötesinde, konumlanışçı ütopyanın (burada bu terim Rus fütüristi Vélimir Khlebnikov'un dilsel ütopyalarından söz edilebileceği bağlamda anlaşılmamak gerekir: konumlanışçılar açısından şiir yazmak artık söz konusu değildir) önemli noktaları, kopma noktaları olarak ortaya çıkan ve toplumun bütününe karşı olduğu gibi bitkinleşmiş sanatsal alışkanlıklara karşı da konumlanışçı eleştiriyi başlatan merkezî sorunlar olan sanat ve şiirdir. Konumlanışçılar, sonuçta, işte bu bağlamda ilk avangardların ütopyasının en kılı kırk yaran mirasçıları olacaklardır. Bu avangardlar gecikmiş kabulleriyle mücadelecileriklerini kaybetmiş olsalar bile, konumlanışçılar birincil önemdeki radikal hedeflerlerin taşıyıcısı olmayan, güçten düşmüş bir çağdaş sanatla ittifaka girmeyeceklerdir. Eğer sanat devrimci işlevinden kopartılmak zorunda ise, konumlanışçılar da sanattan vaz geçeceklerdir.

Çelişik oldukları için değil, ama şiiri kavrayışlarındaki nüanslar yönünden zengin oldukları için, kâh dergide, kâh Debord'un metinlerinde, kâh Raoul Vaneigem'in yukarıda anılan tapınç-kitabında (*Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*) dile getirilen konumlanışça tavırlar ayrıştırılmalıdır. Vaneigem, "Yaratıcılık, kendiliğindenlik ve şiir" başlığını taşıyan bölümde, farklılaşmayı sivriltir: "Şiir, yaratıcı kendiliğindenliğin düzenlenmesidir ve bunu, o kendiliğindenliği dünya üzerinde sürdürdüğünce gerçekleştirir. Şiir yeni gerçeklikler doğuran edimdir. Radikal kuramın gerçekleştirilmesi, başatlıkla devrimci olan jesttir." Şunları da özenle belirtir: " Estetler, Şiir nedir? diye sorarlar. Ve o zaman onlara şu besbelliliği anımsatmak gerekir: nazım pek ender olarak şiir haline gelmiştir. Sanat yapıtlarının çoğu şiire ihanet ederler. [...] Gerçek şiir şiiri umursamaz bile. [...] Şiir her zaman bir yerlerdedir. Sanatlardan kaçma noktasına bile gelse, onun her şeyden önce jestlerde, bir yaşam tarzında, bu tarza ilişkin bir arayışta yaşamakta olduğu daha iyi görülür. Her yerde baskı altına da alınsa, bu şiir her yerde çiçeklenir. Şiddetle bastırıldığında, şiddetin içinde yeniden ortaya çıkar. Bürokratlar

onu kutsallıkların kültürü içinde ikamete memur etmezden önce, ayaklanmaları kutsar, başkaldırıyla bütünleşir, büyük toplumsal şenlikleri canlandırır. [...] Şiirsel deney bundan böyle baskın çıkmaktadır. Kendiliğindenliğin düzenlenişi kendiliğindenliğin kendi eseri olacaktır."

Şiirin, aynı militan, konumlanışçı, yani edimci ve kendiliğindenlikçi coşkusu, "yaşanmış zamanın doğrudan bir düzenlenişi" için "korunmuş sanata karşı" *Konumlanışçı Enternasyonal*'de geliştirilmişti ("manifesto", sayı 4, Haziran 1960). "Tutsak Sözcükler"de (konumlanışçı bir sözlüğün önsözü) şunları okuruz: Dada, "söylemenin bütün mümkünlerini gerçekleştirdi ve uzmanlık olarak sanatın kapısını sonsuza kadar kapattı. Sanatın gerçekleşmesi problemini nihai olarak ortaya koydu."

Debord, hemen hemen yaşamının en son döneminde, kendi yönünden buradan çıkartmış olduğu sonuçları, 1988 tarihli *Commentaires*'inde yankılarcasına ortaya koymaktadır: "Bu harikûlade dağılıştan sonra, ani bir gizli yürüyüşle, kendimi fazlaca görünür olan bir ünlenmeden korumak zorunda olduğumu anladım. Bu toplumun, kendi gösterisi içinde onlara bir yer ayırdığı zaman, en açık düşmanlarıyla bir tür barış imzaladığı biliniyor."

En büyük sanat, yaşamak (Debord: "Yazmayı bilmek için, okumayı bilmek gerekir, okumayı bilmek için, yaşamayı bilmek gerekir") sonuçta siyasi mücadelenin ilk dönemlerindekinden daha büyük bir güçle kendini dayatmaktadır. Konumlanışçılar için şiir, bir "yapıtın" içinde gerçekleşmek zorunda olduğundan değil, ama "sadece gerçekleşmek" zorunda olduğundan ötürü başatlıkla ütopyadır, Debord, çemberi (palindromu, "en baştan yeniden ele alınacak" nihai formülü, *Finnegans Wake*'i anımsatan çevrimsel formu) seçerek ve bir devrimci yaşamının ütopyasını kendi zamanında "en büyük sanatla" ve derinlikli bir bilgiyle kullandığı Fransız dilinde nasıl da bu iki kutup arasında dolu dolu yaşadığını sergileyerek çıkışsızlığı kapatır.

Marc Dachy

Kurgu-bilim. Ütopya ile kurgu-bilim arasındaki ilişkiler öyle eskidir ki, bunları aydınlatmak için zamanın çok gerilerine gitmek gerekir. Kulanılması sonucu kabul gören ütopya teriminin kendisi bile, bir yapıtın başlığının bir edebi türe yayılması sonucudur ve iki sakınca getirmektedir: ardışık biçimleri arasındaki farklılıkları gizlemek; ve ona, ütopyacıların yönelimlerinde mevcut olmayan, gerçekleşmeyecek düşsel yananlamını eklemek. Dolayısıyla burada, iyi yasa anlamına gelen, daha genel kapsamlı "eunomos" terimini akılda tutmak uygun olacaktır. Antikçağ'dan günümüze kadar, "eunomos"lar, benimsenmesi halinde insan topluluklarının problemlerinin çözüleceği iyi yasanın tanımını söyleyip utkulu uygulanışını betimlerler. Bu terim, XX. yüzyılın, kurgu-bilimde çok fazla rastlanan karşı-ütopyalarının ve distopyalarının* anlamını daha iyi kavramaya imkân verecektir.

EUNOMOS'LARA YÖNELİK BİR SINIFLANDIRMA BİLİMİ İÇİN. Metinlerin incelenmesi, kurgu-bilim içinde yankılanan en azından dört çeşit eunomos'un birbirini izlediğini göstermektedir: ilk önce Antikçağ'ın –ve bu arada Platon'un– Atlantis'lerini görüyoruz. Bunlara göre iyi yasa geçmişte varolmuş, sonra yitirilmiştir; buna, Altın çağları da eklemek mümkündür ve iyi yasanın bunlarda betimlenmemiş olmasının nedeni, onun formülleştirilmesine gerek duyulmayan bir doğa yasası olmasıdır; Atlantisler ve Altın çağlar nostaljiktir, insanlığın bir yozlaşmaya mâruz kaldığı inancına tanıklık ederler. Ardından, Büyük Coğrafi Keşifler sonrasında, gerçek anlamdaki ütopyalar ve bu arada Thomas More'un *Ütopya*'sı (1516) ve Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i (1623) gelir: iyi yasa, erişilebilmez bir ötede konumlanır, çünkü denizciler tarafından keşfedilen toplumların hiçbiri ideal toplum değildir. Bunlara, aziz Augustinus'tan Joachim de Flore'a kadar, iyi yasanın ilahi yasayla özdeşleştirildiği dinî "eunomos"ları eklemek yanlış olmayacaktır; nitekim, kurgu-bilim şemsiyesi altındaki teolojik "eunomos" örnekleri XX. yüzyılda da mevcuttur. Sonra, XVII. yüzyıl sonu ile XVIII. yüzyıl başı arasında, edebiyatta öncelleme [anticipation] türünün icadıyla birlikte, daha iyi bir toplu-

mun akılcı arzusu gelecekte projelendirilmiş olur ve program şeklini alır (Saint-Simon, Fourier, Marx...). "Eunomos" bilimsel bir bilgi üzerinde temellendirilmek iddiasındadır, Fourier'ninki insan arzularına ilişkin bir nomenklatura üzerinde, Marx'ınki de tarihin bilimsel olduğu söylenen bir kuramı üzerinde; bu programlar, somut olduklarını olumladıkları için, her zaman kurmaca formuna bürünmezler. Nihayet, XX. yüzyılda, totaliter rejimlerle taşınan sözümona "eunomos"çu programların gerçek yaşamdaki dehşet verici yenilgisi edebiyatta, özellikle de kurgu-bilim edebiyatında, bir yandan karşı-ütopyaların ve eleştirel distopyaların çoğalmasına, öte yandan da topyekûn toplumcul programlardan daha az iddialı "eunomos"çu hedeflerin, yani tikel projelerin serimlenmesine yol açar; varolanın üzerine sünger çekmek yerine onu reformdan geçirmek söz konusudur. Elbette, idealleştirilmiş geçmiş, eskatolojik perspektifler, kesin anlamı içindeki ütopyalar, gelecekte şekillendirilecek programlar ile alanı tanımlanmış projeler arasındaki bu ayrışımlar birtakım ihlallere açıktır: More'un *Ütopya*'sından çok, *Yeni Atlantis* bir programı, hattâ modern bir projeler derlemini andırır.

KURGU-BİLİMİN KISA TARİHİ. Kurgu-bilimin aynı şekilde uzun olan tarihi üç döneme ayrılabilir: Antikçağ'daki örneğini Samos'lu Lucien'in *Doğru Tarih*'inde (180) bulduğumuz, ama Kepler'in *Rüya*'sından (1534) itibaren bilimsel esinli kurmacaya kayan önkurgu-bilim, ya da akılcı spekülatif kurgu; XVIII. yüzyılda doğan ve yakın bir zamanda icat edilen öncellemeye ayrıcalıklı olmasa da giderek daha geniş yer vererek XIX. yüzyıl boyunca gelişen arkaik kurgu-bilim; H. G. Wells'in *Zaman Makinesi*'yle (1895) başlatabileceğimiz, bilimsel ve teknolojik imgesel ile bunun gelecekteki toplumsal etkileri üzerinde duran modern kurgu-bilim.

ÖNCELLEMENİN İCADI. Her türlü şıkta, iki türe de ortak olan temel bir aşama vardır: öncellemenin icadı. Bu, geçmişten ve şimdiki zamandan özdeksel bir şekilde farklı bir geleceğin dünyasının kurmaca tarzındaki edebi betimidir. Zaman, tarihteki edimlerin tekrarlandığı yer olmaktan çıkarak muhtemelen devrimci nitelikteki hiç bilinmeyenin karşılanma yeri haline gelir. Pierre Versins'in, *Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction*'unda [*Ütopya ve Kurgu-Bilim Ansiklopedisi*] XVII. yüzyılın ortalarına yerleştirdiği bu icat, Batı düşüncesini sarsmıştır. Yerleşmesi oldukça ağır gerçekleşmiştir, çünkü dikkatli bir araştırıcı olan Versins, 1644 ve 1800 yılları arasında topu topu 26 adet İngiliz, Fransız, Alman ve İtalyan öncellemesi saptamaktadır ve bunların 23 tanesi de XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yayımlanmıştır.

KARŞILIKLI KATKILAR VE ÇATIŞKILAR. "Eunomos'ların kurgu-bilim yazınına yaptıkları özgül katkılar neler olmuştur? Buna karşılık, kurgu-bilim "eunomos"çuluğa ne gibi katkılarda bulunmuştur? "Eunomos"ların, karşı-ütopyaların ve distopyaların, bundan böyle onları kabul edecek yegâne yazınsal tür gibi görünen modern kurgu-bilim içinde işgal ettikleri yer nedir? Arkaik kurgu-bilimin "eunomos"çuluğun ilk dönemlerinden alıp benimsediği şeyler özellikle çevre ve dekordur, Atlantis'ler, bilinmeyen adalar, kaybolmuş ya da yeraltındaki dünyalardır. Atlantis teması burada XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıksa da, XIX. yüzyılın sonuna kadar, Jules Verne'in kalıntılarını okyanusun dibinde keşfettiği (*Deniz Altında 20 000 Fersah*) geçmişin içine yerleştirilmiş olarak kalır ve ardından birçok yazar, Atlantislilerin denizlerin dibinde, dev çanların altında, kimi zaman muazzam mağaralarda, daha ender olarak da gizli yerlerde, hattâ başka gezegenlerde yaşamaya devam ettiklerini ve sanki teknik gelişme kurumsal gelişmenin yerini almışcasına, bizimkilerden daha üstün bir bilim ve teknolojiyi muhafaza ettiklerini hayal ederler. Söz konusu metinlerde Atlantis'in "eunomos"çu değeri nadiren hatırlanmıştır, ama, yalnızlık içinde, evrim geçirmeksizin binyılları aşmış olan bir âlemin toplumsal devinimsizliği içinde hafifçe belli olur. Ütopyaların da özelliği olan bu yalnızlık ve durağanlık, aynı zamanda kökensel bir doğal durumun tanıkları olan pek çok kayıp dünyanın da özelliğidir. Adalar "eunomos"çu boyutu en azından kalıntılar şeklinde görünür olan deneyleri barındırırlar: nitekim H. G. Wells'in *Doktor Moreau'nun Adası*'nda (1896), insanlaştırılmış hayvanlardan bir halk tarfından

Yasa'nın benimsetilmesi söz konusudur. Bununla birlikte, Wells'in yapıtı dışında, Atlantis'lere, bilinmeyen adalara ve yeraltı evrenlerine ilişkin bu keşifler, gecikerek de olsa arkaik kurgu-bilimin çizgilerini ve belli bir naifliği gösterirler. Tema, 1930'dan itibaren daha az ele alınır.

Tarihî deneyin eğitiminden geçmiş olan kurgu-bilim, "Eunomos"culuğun üçüncü döneminden, programlar döneminden karşı-ütopyaların ve distopyaların engin alanını devşirmiştir. XX. yüzyılın başından itibaren sorunsal bir biçimde "eunomos"çu yazının tamamını özümsemiştir. Bundan böyle kurgu-bilimin mecazlarını benimsememiş bir "eunomos" bulmak hemen hemen imkânsızdır. Bunun eski bir örneğini, Jules Verne'nin, sağlıkçı bir "eunomos" ile tümcü, sanayici ve militarist bir distopyayı karşı karşıya geterin *Begümün Beş Yüz Milyonu* adlı kitabında (1888) buluruz. Kuşkusuz, XIX. yüzyılın sonlarına doğru sosyalist ya da sosyalistçi bir öncelleme akımı da vardır ve Bellamy'nin kurgu-bilime pek az şey borçlu olan *Looking Backward*'u (1888) buna model oluşturmaktadır, ama Wells'in birçok yapıtlarıyla birlikte (*Uyuyan Adam Uyanınca*, 1899; *Mr. Barnstaple Tanrı-Adamlar Diyarında*, 1923) her iki akımın kaynaşması tamamlanır.

Wells'in *Modern Bir Ütopya*'sı (1905) bu süreç içinde başat bir yere sahiptir: yazınsal yönden tartışılır ve "enomos"gil yönden naif (özellikle de devletin iyilikçiliğine fazlasıyla değer atfedişiyle) olmakla birlikte daha önceki ütopyalara değinen ve durağan [statik] oldukları için onları eleştiren ("Modern ütopya statik değil kinetik olmak zorundadır") bir kurgu-bilim yazarının bu romanlaştırılmış denemesi, olabildiğince gerçeksi projelerden kurulu, kurgu-bilimi istila edecek ve programların başarısızlığından sonra hiç şüphesiz XX. yüzyılı şekillendirecek olan kısmî "eunomos"lara kapıyı açar. Wells, bir çırpıda modern kurgu-bilimi buyur etmekte, ütopyayı yeniden düşünmekte ve geleceğin kestirimini icat etmektedir.

Kendi yönünden kurgu-bilim, arkaik evresinden itibaren, "eunomos"çuluğa başlıca iki öğe kazandırmıştır. Bunlardan birincisi, ideal toplumları geleceğin, dolayısıyla da umudun ve kuramsal olarak gerçekleştirilebilir olanın içine aktaran öncellemedir. İkincisi, romansı anlatının "eunomos"çuluğun vektörü olarak sistemli bir şekilde kullanılmasıdır. Anlatının örgüsü, Cabet ya da Bellamy'de olduğu gibi zayıf kalsa da, bu anlatma tekniği okurun dikkatini canlı tutmak için kaçınılmaz görünmektedir.

Ama "eunomos"çuluk ile kurgu-bilim arasındaki yöneşme besbelli olmaktan uzaktır çünkü bu iki yazınsal akım *a priori* çatışkılıdır. "Eunomos"çuluk, insanın eksiksiz bilgisi ve olabilecek en mükemmel topluma uygulanması problemini çözülmüş varsayarak kendini kuralcı bir şekilde ortaya koyar, oysa ki kurgu-bilim, sorunsal yapısıyla, falanca teknik gelişme ya da bilimsel esinli falanca olay (örneğin, bir nükleer felâket) devreye girseydi insanların ya da dünya-dışı varlıkların oluşturdukları toplumların başlarına neler geleceğini sorar. "Eunomos"çuluk genellikle durağandır, kurgu-bilim dinamiktir. "Eunomos"çuluk nihai bir şekilde egemen olunmuş tarihin sonunu ele alırken, kurgu-bilim geleceğe ilişkin bir tarihî roman gibi okunan bir öncelleme üzerinden tarihin uzatılmasına oynar. Yine de yöneşme, kâh programların ve projelerin, kâh soruların yayıldığı bu ortak alan –gelecek– boyunca kaçınılmazdı. Nitekim kurgu-bilim öncelleminin tamamını özümsemiştir.

KARŞI-ÜTOPYALAR VE DİSTOPYALAR: BİR FARKLILIK. Bu yüzden, XX. yüzyılda, iki farklı eğilim olan karşı-ütopyaların (kullanım sonucu benimsenmiş terim) ve distopyaların hemen tamamı kurgu-bilimin içinde ortaya çıkarlar. Karşı-ütopya bir "eunomos"u sahneye koyar ve onun tamamlanmamışlığından kaynaklanan insani olmayışını göstermek ister; Gödel teoremlerinden alınma bir eğretilemedir bu: "eunomos"çuların iddiasına karşın, insani olanı tümlüğü içinde felsefi ya da bilimsel yönden tanımlamadaki yetersizlik, onun sakatlanmasına, zorlanmasına ve sonunda yıkıma yol açar. Gerçekten de, "eunomos"çuluk, iyi yasanın tanımlanmasında mutlak dayanak işlevi gören bir insan doğası (bu doğayı "yeni insan" üzerinde reforma tâbi tutmak üzere) kavramı üzerinde durur. Karşı-ütopyacılar, kurmaca aracılığıyla, böyle bir dayanağın varol-

madığının ve ütopyacı mükemmelleşmedeki sözümona yarardan kurtulmak üzere en azından insani bir kipliğin her zaman bulunacağının kanıtını getirirler. Lenin'ci sistemin keskin eleştiricisi Yevgeni Zamyatin'in *Biz Ötekiler*'inde (1920), bu mahkûmiyete karar veren okurdur. Aldous Huxley'in *Dünyaların En İyisi*'nde (1932), insanlığın mutluluk adına kurbanı olduğu sakatlanmışlığı keşfeden, doğuştan sakat olan Vahşi'dir. George Orwell'ın *1984*'ünde (1949), Stalin'ci bir faşizmin ezdiği kahraman, insanlığından vazgeçmek zorunda kalır. Bernard Wolfe'un şaşırtıcı *Limbo*'sunda (1952), "eunomos"çu iddianın kendisi gülünç hale getirilmiştir, çünkü Dr. Martine'in alaycı notları, güç hırsına kapılmış bir öğrencisi tarafından ciddiye alınmış ve doktrinleştirilmiştir. Önce Bröton dilinde kaleme alınan, sonra yazarı Xavier de Langlais tarafından Fransızcaya çevrilen tuhaf ve pek az bilinen bir karşı-ütopyada, *l'Ile sous cloche*'da [*Çan Altındaki Ada*] (1944), belki de *Dünyaların En İyisi*'sinden esinlenmiş, biyolojist bir "eunomos"a arzuyu yeniden buyur eden, bir kazazede kadındır.

Distopya, toplumumuzun belirleyici çizgilerinden birinin acemice azması sonucu kötüye gitmiş bir gelecek dünyanın betimidir. Nitekim, *The Space Merchants*'ta (*Planète à gogo*, 1952), Amerikalı Pohl ve Kornbluth, reklamın egemenliği altındaki bir toplumu anlatırlar. İngiliz John Brunner, *Hepimiz Zanzibar'da*' da (1968) demografik, *Kör Sürü*'de (1972) ekolojik, *Şok Dalgası Üzerinde*'de (1975) enformatik distopyalar üretir. Philip K. Dick'in alabildiğine uzaklara götürdüğü distopya, sonunda gelip gerçeği altüst eder. Modern kurgu-bilimde distopyalar o kadar çoktur ki, bunları çözümlemeye kalkışmak bu türün tarihini yeniden anlatmayı gerektirecektir.

Tuhaf bir şekilde Fransız kurgu-biliminin kurucu romanlarından biri olan, Emile Souvestre'in *le Monde tel qu'il sera*'sı [*Olacağı Haliyle Dünya*] hem bir karşı-ütopya hem de bir distopya olarak düşünülebilir: roman, 3000 yılının sanayi dünyasını anlatır; yaşayanlarının dünyaların en iyisi olarak kabul ettikleri bu âlem, XIX. yüzyıldan gelen talihsiz ziyaretçiler için bir canavarlıklar kataloğudur. Ve aynı zamanda da bir distopyadır, çünkü yazarın bakış açısından bütün kötülük, gözleri önünde gelişen sanayileşmeden kaynaklanmaktadır. Barjavel'den Andrevon'a kadar, bütün bir tepkici Fransız kurgu-bilim geleneği bu romanı aklında tutacaktır.

KURGU-BİLİMDEKİ SORUNSAL "EUNOMOS"LAR. Ama kurgu-bilim yazını içinde sorunsal hale getirilen "eunomos"un yegâne tezahürü karşı-ütopyalar ve distopyalar değildir. Her şeyden önce C. S. Lewis'in teolojik bir "eunomos"unu, *Out of the Silent Planet*'i [*Sessiz Gezegenin Ötesinde*] (1938) anacağız. Lewis, burada, ilk günahtan kaçabilmiş ve, maddi bir dünyada olabildiğince tanrısal düzene uygun olarak kusursuzluğun bütün çizgilerini sunan bir Mars gezegenini anlatır. Gezegen bir tür büyük melek, bir *eldila* tarafından yönetilmektedir, oysa Dünyanın başkaldırmış olan *eldila*'sı bizim gezegenimizi kozmik suskunluğa ve umutsuzluğa sürüklemiştir. Karşı kutupta, B. F. Skinner'ın *Walden Two* isimli "eunomos"unda, davranışçı psikolog, toplumkarşıtı şiddetin ilacı olarak koşullanmayı salık verir. Bunun tersi bir yaklaşım, Anthony Burgess'ın *Clockwork Orange* [*Mekanik Portakal*] (1962) isimli kitabı ve Stanley Kubrick'in bu romandan çıkardığı filmidir. Ursula Le Guin'in, *İkircikli Bir Ütopya* altbaşlığını taşıyan *les Dépossédés* [*Kovulmuşlar*] isimli ve Anarres adındaki anarşist bir dünya ile, bir başka gezegende yaşayan ve bizimkine oldukça benzeyen Urras (USA + URSS/SSCB) toplumunu, iyi yanlarını ve kusurlarını göstermek üzere karşı karşıya getiren romanıdır. Daha yakın tarihlerde, İngiliz yazar Iain M. Banks, *Oyunların Adamı* (1988) ve *Silahları Kullanmak* (1990) isimli kitaplarında, Kültür Toplumu olduğu söylenen, galaksiye yayılmış, çokbiçimli, barışçı, dağılmış halde yaşayan, anarşist, hoşgörülü, etik ve kinik, belki nihai aşamada uydumcu, kuşkucu ve korunmacı bir toplumu anlatır. Banks burada, az bulunurluk sorununu çözmüş ve herkesin, iyilikçi Yapay Zekaların denetimi altında, dilediği şeyi hemen hemen elde edebildiği bir toplum problemini gündeme getirir: bu, oldukça iyi bir toplum arayışındaki kısmi projelerin utkusudur. Nihayet Avustral-

yalı Greg Egan, *Değişebilenler Sitesi*'nde (1994), sanal bir ütopyanın örneğini vermiştir. Fransa'da, Michel Jeury, *leTemps incertain*'de [*Belirsiz zaman*] (1973) faşizan bir distopya ile Yapay Zekaların güvencesi altındaki bir "eunomos" arasındaki geçici savaşı sahneye koyar. Çok daha yakınlarda, Michel Houellebecq, kurgu-bilimden istediği halde kurtulamayan *les Particules élémentaires*'de [*Basit Parçacıklar*] (1998) yapıtını üç yönlü okutmayı sağlayabilmiştir –gerçek anlamda Swift'gil alayı gözden kaçıracak olan yorumcunun tercihine göre, distopya, karşütopya ya da "euonomos" olarak. Hiç şüphesiz, Amerikan kurgu-bilimi içinde, en aşırı yaklaşımlarında dünyamızdaki kötülüklerin ilacı olarak erkek cinsinin itlafını salık veren feminist ütopyalara (*The Female Man/Dişi Adam*, 1975, Joanna Russ), felaketçil distopyalarla doğacı idile gerileyişin nöbet değiştirdiği ve kimi zaman ekotopya diye de adlandırılan ekolojist ütopyalara ayrı bir yer ayırmak, nihayet hovardacı "eunomos"ları da gözardı etmemek gerekir. Kurgu-bilim edebiyatının tamamında dolaşan şey arzu (gelişme arzusu) ve kaygı (arzunun saptınlıklarının kaygısı) olduğundan, bu edebiyat, kendine ne son ne de sonlar saptayan bir sorunsal içinde, "eunomos"çu sorun tarafından derinlemesine bir şekilde işlenmektedir.

Gérard Klein

*Yunanca "*dus*" = "zor" ve "*topos*" = "yer" sözcüklerinden türetilen bir terim. Ütopya'nın, olumsuzluk anlamı veren "u" öneki ile "topos" sözcüğünden üretilerek "olmayan-yer"e işaret etmesi gibi "distopya" terimi de "zor/zorlu-yer"i anlatıyor, [ç.n.].

Kurmaca olarak bilim ve siyaset. Bilime ilişkin indirgemeci anlayışlar ve muhafazakar bir gerçekçilik ya da bilimsel bir sosyalizm adına ütopyaya yöneltilen eleştiriler, çoğu kez, ütopyaların kurumsallaştırılmamış ve kurmaca formunu benimseyen bilme kipleri olarak okunmasını engellemiştir. Oysa ütopya bir siyaset-kurgudur, antropolojik, ekonomik ve siyasi varsayımları imgesel aracılığıyla deneyden geçirme kipidir. Ütopya metinlerinde sıkça rastlanan, ama ütopyalar yalnızca ideal toplumun betimiyle özdeşleştirildiğinde üstünde durulmayan söyleşimler, böylesi bir düşünüm için ayrıcalıklı bir alandır. More'un *Ütopya*'sında (1516), söyleşim, zamanın ekonomik sarsıntılarını çözümler ve bir reformun olabilirliğini sorgular. Diderot'nun *Supplément au voyage de Bougainville*'i (1774) toplumsal uyumun temelleri ve bireysel çıkar ile kolektif çıkar arasındaki eklemlenme üzerinde söyleşir. Ütopyaların komünizmle benzeştirilmesi aynı zamanda da Lesconvel'in *Relation*'undan [*İlişki*] (1706) Mercier de La Rivière'in *l'Heureuse nation*'una [*Mutlu Ulus*] (1792) kadar, ekonomi politiğin atılımına eşlik eden o *liberal ütopyaları* gizlemiştir: hayal edilen toplum kusursuz değildir, ama "mümkün olanın en iyisi" ya da yetkinleştirilecek olan toplumdur; tutkuları, ekonomik eşitsizlikleri ve toplumsal yardımı bütünleştirmektedir. Liberal gelişmecilik ile dünyanın olduğu haliyle savunulması arasında dolaşan ikircikli ütopyalardır bunlar.

ÜTOPYADA KURGU-DOĞA. Edebiyat tarihi, değişmez bir türün *artis factum*'unu yaratarak ütopyalara terk ettiği öteki doğal âlemler, bu metinleri *kurgu-doğa* ve kurgu-bilim yapıtları haline getirirler. İngiliz Godwin (*Aydaki Adam*, 1638), Fransız Cyrano (*Aydaki Devlet ve İmparatorluklar*, 1657), Danimarkalı Holberg (*Niels Kim'in Yeraltı Alemindeki Yolculuğu*, 1741), Ayda yaşayan varlıklar, yerkürenin göbeğinde bir güneş sistemi ya da bitki-adamlar hayal ederler. XX. yüzyılın başında, felsefeci Lalande, ütopyayı, Kepler'in *Somnium*'unda (1634) olduğu gibi aslında uzun zamandan beri kullanılan bilimsel yöntem olarak anlıyordu. Rétif'in *Découverte australe*'ındaki [*Güneyin Keşfi*] (1781) hayvan-insanlar, türlerde gerçekleş(tiril)ebilecek bir dönüşüm varsayımını gözler önüne serer. Casanova, *Icosaméron*'da (1788), Dünya'nın merkezine birbirini emen hermafrodit ikizler yerleştirir ve Diderot, *les Bijoux indiscrets*'de [*Boşboğaz Mücevherler*] (1748) uyumlu bir şekilde birbirine geçen değişik biçimde cinsiyetler, toplumsal işlevlere uygun bedenler hayal eder. Biyolojik ütopya, ters yönde, ekonominin ve siyasetin gerçek fizyolojik koşullarının altını çizmektedir.

Ütopya bilimleri ve teknikleri siyasete eklemler. Bilimler ve teknikler sanayi devrimiyle birlikte gelişmeye koyulmuş görünmektedirler ve bu durumda ütopyanın yerini "kurgu-bilim"in aldığı düşünülür. Ama Amerikan kökenli deyim 1927 tarihlidir (Fransızcasının tarihi 1950'dir) ve kurgu-bilim çoğu zaman kurgu-siyaset, ütopya da çoğu zaman kurgu-bilim ve kurgu-tekniktir. Ve böyle olan, Bacon'ın, bilimsel gelişimi düzenleyerek İngiliz Royal Society'sini ve onu örnek alan Fransız Bilimler Akademisi'ni esinlendiren *Yeni Atlantis*'i (1627) de değildir yalnızca.

ÜTOPYADA ÖJENİZM, BİLİM ADAMLARININ SİTEDEKİ İŞLEVİ. Bazı ütopyalarda bilmek ile yapabilmek arasındaki diyalektik, tekniği toplumsal dinamizmanın motoru haline getirir. İnsanların yönetimi ile doğanın kesiştiği yerde, halkın fizik mükemmelleşmesi sorunu, Huxley'in *Dünyaların En İyisi*'nden (1932) de çok daha önce düşünülmüştür. İnsanı dönüştürmenin biyopolitik yaklaşımlı hayaliyle kurgulanmış bazı yetkecilik yanlısı ütopyalarda, henüz kesin şeklini almamış öjenizm biçimleri dile gelir. Capanella'nın *Güneş Sitesi*'ndeki (1623) bilginler, bireylerin niteliklerine ve bir astrolojik bilmeye dayanarak insanları çiftleştirirler. Rétif'in *Découverte australe*'ında, uçan-adamların tekniği, hayvan-insan ırkların cinselliğini düzenlemelerini ve bir sömürge imparatorluğu için gerekli işgücünü mükemmelleştirmelerini sağlar. Ütopya metinlerinin, edebi fantazma ile siyasi program arasında değişen iki yanlı bir konumu vardır. Ütopya ile öjenizm arasındaki ilişkilerin öyküsü bazı ütopya metinlerinin özgürleştirici ve yaptırımcı eğilimleri arasındaki bir gerilime de tanıklık eder. Rétif'in ütopyası cinselliği siyasi denetim altında tutma istenciyle radikaldir; daha sonra, ünlü istatistikçi ve öjenizmin kurucusu Galton'un (1822-1911) tamamlanmamış ütopyası *Kantsaywehere*'de aynı radikal yaklaşım görülecektir. Fourier'cilik siyaset ile cinselliği aynı şekilde bir araya getirirken, daha karmaşık bir yapı sergiler. Fourier'nin cinsel ve ekonomik bir özgürlük programı gibi de yorumlanabilir olan metinleri birtakım toplulukların oluşmasına yol açmıştır; ve bunlar arasından 1850'ye doğru kurulan Oneida, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1929'li yılların öjenist hareketi içinde yer almıştır.

Ütopyada bilim, teknik ve siyaset arasındaki münasebetlerin değerlendirmesini yapmak, ütopyacı hümanizmanın değerlendirmesini yapmaktır: İnsanlığın iyiliği için mi çalışmak söz konusudur, yoksa topluluk içindeki herbir insanın iyiliği için mi? Öjenizmin benimsenmesinin Darwin'ciliğe ya da genetiğe bağlı bir bilimsel problem olmaktan önce bir siyasi tercih olduğunu gösteren klasik çağ ütopyaları uyarınca, öjenizm sorunu ayırımcıdır. Siyaset ve ütopyaya ilişkin farklı anlayışlar arasındaki bölünmenin gerçekleştiği yerlerden biri işte burasıdır. Campanella ya da Rétif, yetkecilik yanlısı bir projenin yazarlarıdır: bu projede uyumlu düzen teknokratik bir biçimde, ya da aydın dediğimdedikçiliğe yakın duran Aydınlanma yazarlarını cezbeden Platon'gil filozof-kral modeline göre düşünülmüştür. Bunun tersine, Bacon'ın ardından, Condorcet 1794'te *Fragments sur l'Atlantide*'ini [*Atlantis Üzerine Bölümler*] kaleme aldığında, insanlığın fizik ve ahlâki yönden mükemmelleştirilmesini göz önüne alır, ama uluslararası bilimsel örgütlenmeye ilişkin nihai kararı yurttaşlarına bırakır.

Günümüzün aşırı-liberalizmi, sırtını yeni teknolojilere dayamış yeni ütopyalar halinde yükseliyor. Teknobilimlerin, enformatiğin ya da genetik mühendisliğinin zembereği, bilimin ve bilimcilerin site içindeki başat rolünü gözardı etmeksizin, daha başka mümkünleri düşünmek üzere ütopyaların tarihini çıkartmaya yöneltiyor.

Laurent Loty

L

Las Casas (Bartolomé de; 1484-1566). Bartolomé, Tezulutlàn'ın İncil'e uygun fethini belki de orada, Atitlàn gölünün (Guatemala) kıyılarında düşünür. Colomb öncesi dönemin henüz fethedilen büyük imparatorlukları kurtarılmayı bekleyen milyonlarca ruhu kurtarıcısına teslim etmektedir. Belki yine orada, Avrupa bir vicdan muhasebesinin bunalımı içine girerken, bir bilanço çıkartılabilecektir. Katedilen yol Yeni-İspanya'daki misyonerlik serüvenini mümkün kılmaktadır.

EL TOTAL REMEDİO. Adalar için esasen artık çok geçtir. Yirmi yıl önce, 1515'te, İspanyol adasındaki Dominikenlerinin barışçı amaçlarını benimsemiş bir *clérigo*'dan başka bir şey değilken, Las Casas İspanya'ya gider ve kralı adalardaki nüfusun tehlike işaretleri veren azalışı konusunda bilgilendirir. Ertesi yıl, Adrien ve Cisneros* için genel eğilimi "Yerlileri özgür bırakmak", *encomiendas*'ı ortadan kaldırmak, topluluklar, aileler yaratmak üzere İspanyol köylüler ile yerli halkı kaynaştırmak olan bir *Memorial de Agravios* kaleme alır. Bu kolektivist ve insancıl bir ütopya mıdır? Las Casas, Kasım 1517'de yazdığı yeni bir raporda, adalara büyük kırsal aileler yerleştirilmesini salık verir, bunlar *padre de famila* denen ve Yerlilere Hıristiyanca yaşamayı da öğretecek olan bir İspanyol şefin denetimi altında olacaklardır. Thomas More'den esinlenilmiş bu köylüler aracılığıyla sömürgeleştirme tasarısı iki halkın kaynaşmasını öngörmektedir; melezleşme Kralın "vasalleri" statüsünü kazanmanın başlıca güvencesi olacaktır, *Burgos Yasaları* (1512-1513) bu sofuca dilekle sona erer. 1518 yılı baharında, *clérigo* bakış açısını değiştirir ve *Anakara*'yı birinci planda görmeye başlar: tecimsel sömürgeleştirme barışçı fethin güvencesi olacaktır. 1519'da bu projeyi 50 "altın mahmuzlu şövalye" ve 70 köylü-kolon ile birlikte Anakarada somutlaştırmayı önerir. Ama Cumaná'nın barışçı yoldan sömürgeleştirilmesi daha hayata bile geçemeden başarısızlıkla sonuçlanır, çünkü keşişlerin, kolonların ve Krallığın çıkarları birbirine karışmaktadır. Cumaná bozgunundan sonra, *clérigo*, 1522'de ihramlarına büründüğü Dominikenlerin manastırına çekilir ve bundan böyle sömürgeci sistemle her türlü çıkarsal dayanışmadan vazgeçer. Bundan sonra tasarladığı her şey iki kutba yönlendirilmiştir: Yerlilerin doğal hakları ve kralın, ödün bültenine uygun olarak onları Hıristiyanlaştırma mecburiyeti

KALEM, VAAZ VE İNCİL. Las Casas'çı ütopyalar hukuksal ve tinsel bir kavga içinde yer alırlar. Onun silahları kalemdir –"aşağı düzeydeki" Yerliler kuramını reddeder–, vaazdır –İspanyolları "kendi" Yerlilerine yaptıkları haksızlıkları telafi etmeye çağırır–, ve aforozdur –çünkü gerçekten de kolonları kendilerine rağmen kurtarmaya çalışmıştır. Vaazcı kardeş, Hıristiyanlaştırma teması üzerinde odaklanarak Yerlilerin durumunu iyileştirmeye çalışır. *De unico modo* isimli çalışmasında (1535-1536) "yegâne yolun"

İsa'nın yolu olduğunu söyler: İncilin, askerlerin koruyuculuğu olmaksızın, "kurtların arasına kuzular gibi" gönderilmiş olan misyonerler tarafından vazedilmesi. Tarikat kardeşleriyle birlikte, doktrinini Guatemala Santiago'sundaki *conquistador*'lara vazederken, onlardan bu programı Tezulutlán'da uygulaması çağrısını alır. Burası, ülkenin kuzeyindeki Savaş Toprağı'dır ve *conquistador*'lar henüz buraya yerleşememişlerdir. Yeni bir ütopya mıdır bu? Las Casas çağrıyı kabul eder. Ama Cumaná dağlarının gölgesinde ihtiyatla hareket etmeyi yeğler. 1537'de, Savaş Toprağı'nın barışçı yoldan fethi için Maldonado ile –Guatemala'nın geçici valisi– gizli bir anlaşma yapar: Yerliler krallığın vesayeti altına alınacaklar ve hiçbir laik [Kilise'nin aşamalı düzeni içinde yer almayan sivil Hıristiyan, ç.n.] beş yıl süreyle bu topraklara giremeyecektir. Cáncer ve Angulo isimli –Sevilla'dan gelme– Dominikenler, Las Casas'tan daha önce Chiapas'a gelirler, diplomasinin yöntemlerini kullanırlar ve İncil öğretisini *kişe* dilindeki şarkılarla yaymaya çalışan Hıristiyanlaşmış Maya şeflerinden destek alırlar. Bu uzun çalışma 1544'te Savaş Toprağı'nın kapılarını onlara açar. Artık barış yoluyla Hıristiyanlaştırmayı hiçbir şey durduramayacaktır, kaldı ki Tezulutlán bölgesi Chiapas piskoposluğunun yargı alanına geçmiş ve başına da bizzat Las Casas atanmıştır. 1545 yılının sonunda koruyucu piskopos Savaş Toprağı'na utkuyla girerken, bölge de 1548 yılında Vera Paz [Gerçek Barış] adını alır. Bartolomé, böylece Yerlileri özgür yeni Hıristiyanlar yapmayı başarmıştır.

ANTROPOLOJİ, TARİH VE YERLİLERİN HAKLARI. Las Casas hayatının son yıllarını doktrinini yaymakla geçirir: "Valladolid tartışması" evresinin (1550-1551) ardından, Yeni Dünya için misyonerler toplar (1552) ve onları kendi yazdığı doktrinsel kitaplarla eğitir –özellikle *Brevíssima Relación de la Destrucción de las Indias* ve *Avisos y Reglas para Confesores*. Sonra da *Historia de las Indias* ve *Apologética historia* isimli kitaplarıyla, yapıtının tarih ve antropolojiye ilişkin bölümünü kapatır.

Chiapas'ın özgürlük ve adalet uğruna yorulmadan savaşan koruyucu piskoposunun yapıtı, siyasi düşüncelerini serimlediği *De regia potestate* (1566) isimli hukuki bir kitapçıkla –"[Yerliler] doğal hukuk ve uluslararası hukuk gereğince özgürdürler"–sona erer. Bartolomé de Las Casas 18 Temmuz 1566'da hayata veda eder. Onun "uzlaşmazlık" anlayışı hemen kaybolmaz: Yeni Dünya'nın "tahribatı" konusundaki yeni raporlar Hindler Konseyi'ne ulaşır. Binlerce kilometre daha güneyde, Colomb öncesi dönemin büyük imparatorluklarının kıyısında, bu kez, İncil'le fethin babasının yerleştirdiği modele tümüyle bağlı Cizvitler Amerika'ya ayak basarlar. Paraguay taşrasındaki Cizvit serüven başlar.

Nadine Béligan

**Adrian Floriszoon* (1459-1523). Şarlken'in İspanya temsilcisi, Tortosa piskoposu. 1522-1523 arasında VI. Adrian adıyla 216. Papa oldu. Papalık sarayı ve Kilise'de reforma gitmek istediyse de başarılı olamadı. *Francisco Jiménez de Cisnerno* (1436-1517). İspanyol din adamı. 1495'te Toledo başpiskoposu, 1507'de kardinal ve Kastilya büyük engizisyoncusu oldu. II. Ferdinand'ın ölümünden sonra (1516) Aragon kralk naipliğini üstlendi. Ruhbanın eğitilmesi için uğraştı ve Alcalà üniversitesini kurdu [ç.n.].

Lazare (Bernard; 1865-1903). Bernard Lazare aykırı bir figürdür: Yahudi milliyetçisi ve salt erkinlikçi enternasyonalisttir, burjuva cumhuriyetinin anarşist muhalifi ve yüzbaşı Dreyfus'ün savunucusudur, Katolik sosyalist Charles Péguy'nin onca hayranı olduğu Katolik Kilise'nin acımasız eleştiricisidir. "Sınıflandırılmaz"dır, "outsider"dır, siyasetin ya da kültürün yerleştirmiş olduğu kategorilerin hiçbirine girmez. Fransızlaşmış bir Yahudi ailenin çocuğu olarak Nîmes'de doğan Lazare, 1886'da Paris'e gider. *Entretiens politiques et littéraires* [*Siyasi ve Edebi Konuşmalar*] adında, simgeci şairlerle anarşist yazarların buluştukları kültürel bir kavşak olan dergisini yayınlarken (1891-1893) şair ve edebiyat eleştirmeni olarak tanınır. Anarşistlere yakındır ve düzenli olarak Jean Grave'ın 1894'te polis tarafından yasaklanan "anarşist-komünist" haftalık dergisi *la Révolte*'ta [*Başkaldırı*] yazmaktadır. Daha sonra

Fernand Pelloutier ve anarko-sendikalistlerle yakınlaşarak onlarla birlikte çok kısa ömürlü *l'Action sociale* [*Toplumsal Eylem*] gazetesini yayımlar (1896) ve yaşamının son yıllarında da (1901-1903) Charles Péguy'nin *Cahiers de la quinzaine*'nin yazarları arasına girer. Bu karşı-uydumcu tutumu onu ilk Dreyfus yanlılarından biri ve 1896 tarihli *Une erreur judiciaire. La vérité sur l'affaire Dreyfus* [*Bir Adli Hata. Dreyfus Davası Konusundaki Gerçek*] başlıklı broşürün yazarı yapacaktır. Dreyfus yanlılarının verdiği kavgadaki cesareti anarşist fikirleriyle bağlantılıdır: broşürleri yalnızca insan haklarının savunusu alanında konumlansa bile, devlete, mahkemelere ve askerî aşamalı-düzene karşı salt erkinlikçi düşmanlığı hiç şüphesiz bu kampanya içindeki angajmanının özünde yer almaktadır. Bu duyarlılık, onun, adalet için savaşan sosyalistlerle, cumhuriyetçilerle ve demokratlarla birlik olmasını engellemez.

Bununla birlikte, –"Dreyfus Davası"ndan önce yayımlanan *l'Antisémitisme, son histoire et ses causes* [*Yahudi Düşmanlığı, Tarihi ve nedenleri*] isimli bir kitapta (1894) hatalı olarak kaçınılmaz yok oluşunu öngördüğü– Yahudi düşmanlığının sert yükselişi karşısında, "bilinçli parya" olarak Yahudi kimliğini, ve belli bir "Yahudi milliyetçiliğini" yüklenerek tepki gösterir. Hannah Arendt, onu, köşe dönücünün uşaklığıyla kontrast oluşturan asi paryanın örnek figürü olarak gösterecektir. Bununla birlikte Lazare anarşist inançlarını terk etmez ve bunları Yahudiliğinin ulusal seçimiyle bağdaştırmaya çalışır. 1897 tarihinde verdiği "Yahudi milliyetçiliği" başlıklı bir konferansta, ulusların üzerine sünger çekmeyen enternasyonalist bir salt erkinlikçi ütopyayı, sınırları bulunmayan ama ulusal kültürlere yer veren bir dünyanın ütopyasını taslaklaştırır. Burada, erimi salt Yahudi sorununu aşan ve soyut evrenselciliğin ötesine geçmeye, tikel ile tümel arasında yeni bir diyalektik keşfetmeye çalışan özgün bir düşünüm söz konusudur. Ancak, Yahudiler gibi baskı altındaki ulusların hukukunu savunurken, Lazare enternasyonalist fikirlerle çelişki içinde değil midir? Bu soruyu şöyle yanıtlar: "Hayır, hiçbir şekilde! Sosyalistler milliyetçilikle savaştıklarında, aslında ulusal korumacılık ve saltçılıkla savaşmaktadırlar; Halkları rakipler ya da hasımlar olarak birbirleri karşısında yer almaya götüren o şoven, dar, saçma vatanseverlikle savaşmaktadırlar. [...] Enternasyonalizmin şimdi varsaydığı şey nedir? Elbette ki ulusları varsayıyor. Enternasyonalist olmak ne anlama gelir? Bu, uluslar arasında diplomatik dostluk bağları değil, ama insani kardeşlik bağları kurmak demektir. [...] Sınırları ortadan kaldırmak, yerkürenin bütün yaşayanlarından tek bir amalgam oluşturmak değildir. Uluslararası sosyalizmin ve hattâ ihtilalci anarşizmin bilinen yaklaşımlarından bir tanesi de federatif yaklaşım değil midir [...]? Enternasyonalizmin yerleşmesi için, insan gruplarının daha önceden özerkliklerini elde etmiş olmaları gerekir; kendilerini özgürce ifade edebilmeleri gerekir, ne olduklarının bilincini kazanmış olmaları gerekir."

Lazare'ın ütopyasının antropolojik ve siyasi temel önvarsayılmışı, sosyalizmin zenginliği olarak insanın çeşitliliğidir: salt erkinlikçi düşünceye, insan denen varlıkları "tekbiçimlileştirmekten", onlara yetkeci bir tarzda yapay bir türdeşlik dayatmaktan daha aykırı bir şey olmayacaktır: "Hiçbir şey, bana, insanlık için çeşitlilik kadar zorunlu görünmüyor." Her birey ya da bireyler grubu, türün hazinesine ait olan fikirleri ve anlayışları kendine özgü bir tarzda ifade eder: "İnsanlığın zenginliği bu çeşitlilikten oluşmuştur. Böylece her insan grubu gereklidir, insanlığa yararlıdır, dünyaya güzellik kazandırmaya katkıda bulunur, bir formlar, düşünceler, imgeler kaynağıdır. İnsan türünü askerleştirmenin ne gereği vardır, onu tek bir kurala boyun eğer kılmak nedendir, ayrılmamakla yükümlü olacağı bir kanunname ona hangi gerekçeyle dayatılacaktır?" Bir çeşitlilik sosyalizmine ilişkin bu düş, Bernard Lazare'ın ütopyacıl düşünceye yaptığı en özgün katkıdır.

Michael Löwy

Lazzaretti (David; 1834-1878). David Lazzaretti Toscania'da, Amiata dağı eteklerinde konumlanmış bir köy olan Arcidosso'da doğar. Gerçek adı Lazzeretti'dir ve ilk yayınlarını böyle imzalar. 1873'teki Fransa yolculu-

ğundan sonra Lazzaretti olur. Burada hiç şüphesiz Lazzaro'ya (*Yeni Ahit*'in Lazar'ı), aynı zamanda da Giuseppe Rovani'nin popüler bir romanının kahramanı olan bir Lazzaro Pallavicini'ye yönelik bir saygı gösterisi söz konusudur. David, Lazzaro'yu atası olarak düşünmektedir: bu isim sayesinde, Lazzaretti, "Pépin'in kanından" yola çıkarak kendini inşa eder; mesihçi özlemlerinin bir kısmını temellendirmeye ve meşrulaştırmaya yönelik bir soy zinciridir bu.

Kaldı ki, bu mesihçi özlemlerin yapılanmasının çeşitli kaynakları vardır: esasen, "Lazzaretti'ci" efsanede, doğumu da olağanüstü bir "gizem adamı"nın yazgısını haber verir görünen gizemli özellikler gösterir. Nitekim, küçük David kehanet ve her şeyi görmenin belirgin simgeleri olan bir "çift dil"le ve "çift gözler"le doğar. Ama, besbelli ki, bu yapılanmanın ana yolunu açan şey David'in tüm yaşamını besleyen düşler ve görülerdir (yazılarını toplayan derlemelerden birinin *Düşler ve Görüler* başlığını taşıması bir rastlantı değildir).

1848'de, babası onu kendisiyle birlikte çalışmak üzere Maremme'ye götürür. Ona tek başına ve yalnızca iki çeki hayvanının yardımıyla odun toplayıp taşımak gibi oldukça ağır bir görev verir. Çalıştığı yerin adı Macchio Peschi'dir; uzakta ve "ısssız"dır. Olağanüstü sisli bir gün olması nedeniyle umutsuz bir yalnızlık duygusu vererek onu Carmes tarikatının manastırına sürükleyen 25 Nisan tarihinde, Lazzaretti'nin yaşamındaki ilk "gizemli" oluntu gerçekleşir: karmaşık bir görü-düş içinde, yaşlı bir rahip ormandan çıkar ve hüzünlü yalnızlığına son vererek ona "yaşamının bir gizem olduğunu" haber verir. Bu oluntu, uzun yıllar boyunca, olağan dağlı yaşamı üzerinde hiçbir özel etkisi olmamış gibi görünse de onu derinlemesine bir şekilde sarsar (canlı anısını her zaman saklayacaktır). 1856'da, bir kadınla evlenir ve ondan üç tanesi yaşayan beş oğlu olur. Sonra, 1859'da, general Cialdini'nin süvarilerine katılarak İtalyan birliği için verilen savaşta papalık kuvvetlerine karşı mücadele eder. Gelgelelim 25 Nisan 1868'de (Macchio Pesti görüsünden tastamam yirmi yıl sonra, diye vurgulayacaktır) sonradan aziz Pierre'le özdeşleştirdiği yaşlı "gizemli kardeş" yeniden ona gelir. Kıyametçil imgelerle dolu dramatik bir rüya sırasında, yaşlı kardeş küçük bir sandalla yükselen denizin dalgaları arasından çıkarken, "çölün kralı" bir arslan, Lazzaretti'yi dehşete salmak üzere denizden ve ormandan gelmiş altı canavara karşı utkuyla savaşmaktadır. Kardeş, "kötülüğün" güçlerine karşı "iyiliğin" şampiyonu olarak yerine getireceği "gizemli görevini" doğrular ve papayı bu konuda bilgilendirmek üzere onu Roma'ya gitmeye zorlar.

O andan itibaren "gizemli kardeş" Lazzaretti'nin bütün karizmatik eylemine eşlik edecektir. Özellikle de, David'in 1868 yılı sonunda, Sabina'da, San Angelo mağarası denilen terk edilmiş bir manastırda tuttuğu uzun keşiş orucu sırasındaki mevcudiyeti önemlidir. David buraya, Papa'yı görmek için Roma'ya yaptığı yolculuktan hayal kırıklığı içinde dönmüş olarak sığınır; orada, "Pépin'in kanı"yla ve dolayısıyla Fransa'nın kutsal krallığının karizmatik antik gelenekleriyle öğünmesine imkân veren o "atalarının" kemiklerini keşfeder. Nihayet, yine burada, "aziz ihtiyar" alnına mesihçi görevinin işaretini basar, bu işaret, onun "Davut'un adaletini vazeden Kilise'sinin simgesi haline gelecektir: sırt sırta getirilimiş iki "C" ve ortasındaki haç, yani İsa'nın "birinci ve ikinci zuhuru" Lazzaretti, "ilahi" buluşmalar yönünden zengin ve birkaç ay sonra tantanalı bir şekilde Montecristo adasında da yenilenecek olan bu çileci deneyden "kutsal adam" rolüyle donanmış olarak çıkar; böylece Amiata dağının halkı indinde çabucak geniş ve derin bir saygınlık kazanır. Çok sayıdaki mümini çevresinde toplanmakta, kehanetlerini dinlemekte, öğütlerini izlemektedir. Bu saygınlık, Birlik öncesi devletlerin ortadan kaldırılması –ve özellikle de papalık devletinin yok edilerek papanın esaret altına alınması– yüzünden derin bir şekilde yaralanmış olan Roman ve Toscan kilise ile siyaset çevrelerinin dikkatini çeker. Bir rövanş duygusuyla dolu olan ve Kilise'nin yeniden ihya edilmesi doğrultusunda yakın bir ilahi müdahalenin beklentisiyle yaşayan bu çevreler Lazzaretti'nin kişiliğinde halkın coşkusunu kullanabilecekleri muhtemel bir araç görürler.

Lazzaretti, 1869 yılı başında Sabina'ya döndüğünde, imparator Constantin'in anısına bir çırpıda Monte Labaro diye adlandırılacak olan Labbro dağına çekilir. Burayı eyleminin ve imgesel üretiminin merkezi yapar. Ütopyacıl denemesini burada oluşturur ve mesihçi doktrinini geliştirir. Birçok kişiyi sosyalist gelenek ve mücadele ile bağlantılı olduğuna inanmaya iten o toplulukçu örgütlenmeler burada doğarlar; aslında bunlar, neredeyse denemenin sonuna kadar teokratik ya da yeni-guelfa'cı* olarak tanımlanabilecek bir ideolojik ufukla bütünleşmiş olarak kalmışlardır. Lazzaretti gizemli görevinin liberal ve sosyalist sapkınlıklar karşısında Kilise'nin ihyasını kolaylaştırmak ama aynı zamanda da derin bir dinî, ahlâki ve kurumsal reforma katkıda bulunmak olduğuna inanmıştır. Onun görüşüne göre Kilise'nin bu zavallı durumunu, insanların günahları yüzünden onu cezalandırmak üzere Tanrı'nın kendisi istemiştir: yalnızca sağlam bir tövbe ve derin bir arınma insanlığı "ikinci bir evrensel tufan"dan kurtarmak ve Kilise'ye eski utku ve kutsallığını geri vermek için Tanrı'yı ikna edecektir. Lazzaretti bu inancı okumalarından, en başta da, Kilise tarafından Aydınlanma'ya ve Fransız Devrimi'ne karşı sürdürülen mücadele aracılığıyla yönlendirilmiş görünen kehanet ve mucizeler içeren derlemelerden devşirir. Misyonunun bu ilk yıllarında, aziz François de Paule'ün *Tanınmayan Mektuplar*'ı özellikle önem taşır gibidir ve Lazzaretti, Tanrı'nın Kilise'nin yetke ve saflığını yeniden kurmak üzere, "haç taşıyan milisleri"nin başında gönderdiği bir Büyük Monark'ın yakın zuhuruna ilişkin düşünü buradan çıkartır.

Yandaşlarıyla birlikte eskatolojik düşünün gerçekleşmesine çalışır: Monte Labaro'nın doruğunda, yeni Kilise'nin simgesi olarak Yeni Ahit'in kutsal sandığı rolünü üstlenecek bir kule inşa eder. İşte burada, "Tanrı'nın seçtiği aileyi yeni ateş ve kan tufanından kurtarmak" ve "yeryüzünün bütün hazinelerini buraya kapatmak" gerekmektedir; "ve gerçek adaletin bütün kutsal yasaları burada toplanmıştı. Bu bütün güçlülerin ve bütün hakların ona ihtiyaç duyduklarının kanıtıdır." Kule (büyük bir kısmı, çok kısa zamanda çökecektir) ile birlikte bir kilise ve bir de keşişhane inşa edilmiştir. Bu yapılar, 1870 ve 1872 yılları arasında kurulan ve Monte Labro'da toplanmış olan Hıristiyan erdemlerinin gerçekleşmesine tanıklık eden enstitüler için gereklidir: Keşişlerin, Bağışlayıcıların ve Tövbekarların Sofu Enstitüsü (imanın imgesi altında), Kutsal İttfak ya da Hıristiyan Kardeşliği Derneği (bağışlayıcılığın simgesi altında), Hıristiyan Aileler Derneği (umudun ismgesi altında). Bu üç enstitü arasından, yetkililerin ve yerel mülk sahiplerinin merakını ve kuşkusunu çekeni, ama aynı zamanda da Amiata'nın yoksul halkı arasında büyük umutlar uyandıranı, asıl üçüncüsüdür. Söz konusu olan, gerekli günlük nafakanın sağlanması için ortakların kendi maddi imkânları ya da kendi emekleriyle katkıda bulundukları bir tür kooperatiftir. Çoğu kez "eksiksiz bir komünizmin ilkelerinden" esinlenmiş olduğu düşünülen bu deneme, Lazzaretti aleyhine, devlet biçimine karşı suikast ve sürekli hilecilik gerekçesiyle pek çok yargısal girişimlere yol açar.

Mahkemelerden her zaman aklanmış olarak çıkmakla beraber, içinde bulunduğu durum oldukça zorlaştığından, koruyucuları Fransa'ya gitmesini salık verirler. 1873'te, birkaç aylığına Grenoble Büyük Manastırı'nın konuğu olur; 1875 ve 1877 yılları arasında yeniden Fransa'ya döner, Léon Duvachat adında Belley'li bir yargıç tarafından konuk edilirken yazıları da avukat Deymonas tarafından Fransızcaya çevrilir. En anlamlı ve en radikal kitaplarını Fransa'da, son yılları boyunca yazacak ve dinî deneyimi devasa bir eskatoloji halinde belirginleşecektir. Bu bakış açısından, özellikle önem taşıyanı, *la Mia Lotta con Dio* (*Tanrı ile Mücadelem*) isimli 1877'de yayılanan kitaptır: burada, Lazzaretti, tıpkı Yuhanna'nın Patmos'taki deneyimini yineliyormuşcasına Tanrı'nın dikte ettiği yeni dünyasını betimlemektedir: "eksiksiz bir kurtuluşa ve insanların Tanrı ile, ve gökyüzünün yeryüzü ile ezeli ittifakına tanıklık edecek [...] 7 ebedi sitenin kurulmuş olacakları 7 kıta."

Yeni bir mesihin misyonunu yerine getirmekte olduğu yolundaki inancı her geçen gün güçlenmektedir; ve Kilise'yi yenileme arzusu da giderek daha bir kararlı hale gel-

mektedir. Ama Joachim de Flore'un Kutsal-Ruh'un üçüncü çağına ilişkin doktrinini geliştirmesi, onu yavaş yavaş Katolik koruyucularından uzaklaştırıp tümüyle tecrit eder ve Kilise'nin belirtik ve resmî düşmanlığına mâruz bırakır. 1878 Mart'ında, Monte Labaro'daki keşişhanede geçirdiği unutulmaz bir gecede, Lazzaretti kendini "Rehber ve Yargıç İsa" ilan eder ve Kutsal-Ruh'un Krallığı'nın pek yakında kurulacağını duyurur. Kulenin tepesinde, "Cumhuriyet Tanrı'nın Krallığıdır" sloganını taşıyan kırmızı bir bayrak dalgalanmaktadır. Papalık mahkemesi tarafından sorguya çekilip mahkûm edildiği zorlu bir Roma yolculuğunun ardından, "Amiata mesihi"nin yazgısı dramatik sonucuna doğru hızlanır. 18 Ağustos 1878'de Krallığın zuhurunu "Latin uluslara" bildirmek üzere fantastik bir duyuru örgütler: simgesel olarak son derece renkli kıyafetler giymiş olan tilmizlerinin başında, ve kafileler halinde koşup gelen bir kalabalığın oluşturduğu safların arasında, bayraklar ve dinî ezgiler eşliğinde Monte Labaro'yu terk edip Arcidosso'ya iner. Dağın eteğinde kolluk güçleri onu beklemekte ve beyhude yere durdurmaya çalışmaktadırlar. Taşlar atılır, tüfekler patlar: David alnının ortasına yediği bir kurşunla yere düşer.

Francesco Pitocco

**parte guelfa*, Ortaçağ'dan itibaren İtalya'da papanın iktidarına yandaş olan siyasi fraksiyondur. Kökenni, Alman hükümdar ailesi Welfen'lerdir. İtalya savaşları sırasında guelfa'lar Fransa kralının yanında yer aldılar [ç.n.].

Leroux (Pierre; 1797-1871). Leroux, *Préface à la Grève de Samarez*'ini [*Samarez Grevine Önsöz*] izleyen *Intermède*'de [*İki Perde Arası*], Cenova'dan Marsilya'ya giden bir gemide, bütün yolcuların onu tek başına "yıldızlı bir göğün altındaki şiddetli bir fırtınayı" seyreder bırakarak güverteden kaybolduklarını gördüğü geceden söz eder. Yaşamını bu yolculukla kıyaslar, tanışmış olduğu kişilikleri saymaya başlar ve sonunda şu açıklamayı yapar: "Aslında, benim gerçek arkadaşlarım Saint-Simon ile Fourier idi. Onlar benden önce gemiye binmişlerdi. Kader beni onlarla biraraya getirdi; ama onlara henüz yaklaşmıştım ki, kayboldular." Aynı kitap, biraz daha ileride, kısa bir süre önce ölen Robert Owen'ın "bundan böyle Saint-Simon ve Fourier'nin ayrılmaz arkadaşı" olduğunu söyleyecektir. Büyük sosyalistler, ya da büyük ütopyacılar "üçlüsü" oluşmuştur.

Arkadaş, insanın ekmeğini paylaştığı kişidir*. Yaşamını İngiliz ekonomi politiğine ve özellikle de insanlığın bir bölümünü aşırı sayıda olduğu için ziyafetinden dışlayan Malthus'a karşı mücadele ederek geçirmiş olan Leroux (1838'deki *De l'égalité* [*Eşitliğe Dair*] ya da 1848'deki *De la ploutocratie ou du gouvernement des riches* [*Plutokrasiye ya da Zenginler Yönetimine Dair*]) eşitlikçi, kardeşçe ve özgür paylaşımın düşünürüdür. Ama aynı zamanda da, aklı "başka akılların geçmiş oldukları izden geçerek" ilerleyen bir düşünürdür, özgünlüğü, başkalarının ondan önce anlamış oldukları şeyi yeni bir açıklık derecesiyle anlamasındadır. Bu durumda Saint-Simon, Fourier ve Owen'in paylaştıkları şey nedir, ve Leroux onların "üçlüsü"ne neler katmıştır?

Leroux yalnızca Saint-Simon'u hocası kabul eder. Ama Fourier'nin kendisi de Saint-Simon'un, çekim fikri altında "ütopyacıl düşünceyi dölüt halinde" içeren ilk kitabının "sarsıntısına" mâruz kalmıştır (*Lettre au Dr Deville/Dr Deville'e Mektup*). Böylece üçlünün en azından ilk ikisi birbirlerine, göründüğünden ya da inandırmak istediklerinden daha az yabancıdırlar. Üçü de yeni bir toplum özlemi çeken bir döneme mensuptur: ortak yanları bu özlemi hissetmiş ve ona aynı bir temel açınlanmadan kalkarak yanıt vermiş olmalarıdır: "İnsan toplumu, doğanın yazgısal güçlerinden kurtulduktan sonra, bir mekanizma haline gelecektir; ve insanın kendisi de özgür hale geldiğinde bu mekanizmanın çarklarından biri olacaktır" (*la Grève de Samarez*). Kâh dinî kâh teknolojik bu söz dağarcığı şaşırtmamalıdır: açınlanma insanlığın şimdiki ve gelecekteki ihtiyaçlarına doğru bir açılmadır ve toplumun bu ihtiyaçlara yanıt vermek için örgütlenmek zorunda olduğu tarzın belli bir şekilde değerlendirilmesiyle kendini gösterir. Mekanizmaya gelince, insanın nasıl *"insana bağlanmış olacağını* ve nasıl *bütün insanların emeğin*

bizatihi bağrında ve üretim araçları çevresinde birleşeceklerini" gösterir (italikler Leroux'nundur).

Leroux, her yazarın kendine özgü sistemini açınlanmadan ayrıştırır. Ama her zaman eksiksiz ve kendi üstüne kapalı olma iddiasındaki sistemi, onu esinlendiren canlı ve yaratıcı güçle de karıştırmamak gerekir. Üç ütopyacının her biri aslında kendi doktrinini başat bir ilke çevresinde odaklandırmaktadır; bu, Saint-Simon için Eşitlik, Fourier için Özgürlük, Owen için de Kardeşliktir. Her birinin kendi ilkesini rastgele bir yönde uzattığı görülebilir; nitekim Leroux, Fourier'yi "gerçek sosyalizm, tutkuların demiyorum ama yeteneklerin yardımı olmaksızın" düşünülemeyeceği için sosyalizmin babalarından biri olarak kabul ederken, onun "orjicil fantezilerini" eleştirmekten de geri durmaz (*Lettre au Dr Deville*). Aynı şekilde, Owen'ın felsefesinin de Helvétius'la sınırlanmış olmasına esef edecektir...

Yaratıcı güç ve onun tamamlayıcısı olan ilke açınlanmanın bütünleyici parçalarıdır. Şu halde açınlanma, aynı olarak kalırken ancak görünürde ayrılan üç ışın halinde kırılmaktadır. Bunlar Fransız Devrimi'ni de esasen içten içe hazırlayan üç ışın ya da üç ilkedir ve Leroux bu ilkelerin temsiliyetini Danton ve Girondin'lerde (Özgürlük), Camille Desmoulins ve "Madame Roland ve Condorcet grubunun kalıntılarında" (Kardeşlik), Robespierre ve Montagne'da (Eşitlik) bulmaktadır. Devrim'i yorumlayış tarzı ütopyacıları yorumlayış tarzıyla bağlılaşıktır ve ütopyacılar böylece Devrim'in mirasçıları ve devam ettiricileri haline gelmektedirler. Üç ilke, Devrim sırasında uzlaşmayı başaramamıştır, daha çok onları birbirinden ayırma eğiliminde olan üç büyük ütopyacıyla uzlaşmayı da başarmış değildir.

Bununla birlikte Eşitlik, Kardeşlik ve Özgürlük "yaşayan insanlığın bugün tasarlamış olduğu üç muazzam arzu" olduğundan (*De la doctrine de la perfectibilité/Kusursuzluk Doktrinine Dair*) ve de Devrim onları "bir bakıma kanımıza aşılamış olduğu için", şimdiye kadar onları hiç kimsenin uzlaştırmayı başaramamış olması gelecek için hiçbir şeyi kanıtlamaz. Ve Leroux'nun kendine verdiği ütopyacıl görev de inanç, amaç, ideal bireşimini oluşturmaktır; bunlar insanlığın geleneğinde kök salmışlardır, ama onları bulmuş olduğu durumdan daha üst düzeyde hazırlanmış bir duruma getirmek ona düşmektedir.

Bu yüzden, Victor Cousin'in seçmeciliğinde olduğu gibi düşünceler arasındaki bir barışmayı kolaylaştırmak amacıyla onların en canlı ve en keskin yönlerini budama yoluna gitmek söz konusu değildir, bu hem düşüncelerin ölümü olur hem de arzu ve umutlardan vazgeçmek suretiyle tarihi durağanlaştırır; tersine, geleceğin nasıl ve hangi eklemlenmelerle olabileceğini görmek üzere ütopyaların taşıdıkları en talepkâr şeyle –onlarda yaşayan arzularla– yeniden bağ kurmak, düşünceleri uzlaştırmakla yetinmeyip, onları birbirleriyle tahkim etmek söz konusudur.

Proudhon gibi tarih ile ütopya arasında bir çatışkı olduğunu (ütopya, amaçlarını yalnızca hem uzamsal olarak hem da zamansal olarak ayrı yerlerde gerçekleştirecektir) düşünmek şöyle dursun, Leroux bunların sıkı sıkıya birbirine karışmış olduğunu kabul eder. Onun açısından tarih insanlığın tarihi olduğundan, bunun anlamı, ütopyaların özgürleşme devinimi içindeki insanlığın kendi kendisini önceleyiği, yönlendirdiği ve kendi yolunu aydınlattığı o cüret darbeleri olmalarıdır. Önüne gelen özenç ya da zırvayı ütopya olarak kabul etmek gerekmez; kıstası elinde tutan gerçekten de insanlıktır: hakiki ütopyalar kendi dönemlerinin arzularına yanıt verirlerken onları geliştirirler, onlara gerçekleşme yolları açarlar; ve bunlar bir yandan da şimdiki zamanı kendi içine kapanmış bir halde tutmak suretiyle kısırlaştıran muhafazayı parçalamanın yollarıdır.

Georges Navet

*Fransızca metindeki "arkadaş", "compagnon" sözcüğüdür ve bu sözcüğün "etimolojik olarak" ekmeğin ("pain") kendisiyle paylaşıldığı kişi anlamına geldiği belirtilmektedir, [ç.n.].

Levinas (Emmanuel; 1905-1995). Ütopya, hiçbir yerdeki bu yer, ilk bakışta Levinas'ın sözünü ettiği kendinin dışına kaçma emperatifine karşılık verir gibi görünmez. Ütopya

dünyanın uğultularından kurtulmuş bir ülke yönünde yapılan bir yolculukken, kaçma kendinin dışına kaçmadır, tanımadığım öteki tarafından buyurulmuş sürgündür. Salt çıkıştır, "bir yerlere, başka bir yere gitmek için değil, ama amacın belirsizliğine yer açmak ve onu serbest bırakmak için" oluşturulmuş açıklıktır (*Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlérisme/Hitlerciliğin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünüm*, 1997). Ama bu çıkışı yönlendiren "Asla öldürmeyeceksin" şeklindeki buyruk da aynı şekilde ütopyacıl değil midir? Şimşeğin gürültüsü içinde açınlanan bu emir ütopyayı yerinden dışarı çıkartmaz mı?

HEMCİNSİM YABANCI. Dolayısıyla bu ayrılığa rağmen, Levinas ütopyayı tanımlayan yer-olmayana ilgisiz kalmaz ve "ütopya" terimini ötekine, kesinlikle öteki olana geçiş olarak tanımladığı aşkınlığın olağandışılığını göstermek için kullanır. Ütopyayla ilişkisi de, empatik olarak betimlediği ve bir fikirden onun üstünlük derecesine geçmeyi öngören yönteminden gelmektedir. Bu yönteme göre "yeni fikir hiçbir şekilde birincisinde içerilmemiştir, ama arttırmadan kaynaklanır" (*De Dieu qui vient à l'idée/Akla Gelen Tanrı'ya Dair*, 1992). Dolayısıyla ütopyayı çeşitli öğeleri aynı bir tümlüğün içinde toplanamayacak bir tema olarak ihata etmeksizin, onun dışarılıklığını korumaya dikkat gösterir. Ontolojiyle bağlarını kopartmış, her yerin her zaman aynının yeri olduğu bu felsefede, ütopya bilginin hâlâ bir arka-dünya olarak tasarlayabileceği yer-olmayan değildir artık. İdeallik, aslında yerin inkârının kendisine getirdiği sığınağı artık orada bulamaz. Levinas, böylece, yer-olmayanın bundan böyle görünürün karşıtı değil de tematikleştirilebilen hayır'ın eşdeğeri olması için, işte bu inkârı yok etmeye çalışır. Bu kaygıyı, Buber ve Bloch gibi sosyalizm ile ütopya arasında birlikteliğin olabilirliğini düşünmüş olan yazarların eleştirel yorumları boyunca, ama aynı zamanda da şiir ve ütopyanın dilin telaffuzundan bile önce, tıpkı elin salt dokunuşunda olduğu gibi, ötekine yöneltilmiş günaydında buluştuğu Celan'ı okuyarak uygulamaya koyar. Ötekinin seslenişine yanıt veren bu girişimlerde, ütopyanın uzamı, Buber'e göre "ilişkiye rağmen mutlak olarak kalan şeyle ilişki" olan ilişkinin uzamsız açıklığını düşünmek üzere birdenbire büzülmüş bulunmaktadır (*Noms propres/Özel İsimler*, 1976).

Böylece, dünyanın her türlü tutamağın ön yüzü olmadığı ve etiğin ontolojiden önce geldiği bu felsefede, ütopya kendisini çevreleyen bir yerin içinde değil, ama "ötekinin ben ile birlikte çokluk oluşturmadığı" "toplumsallık fazlasından" yayılan insansalın içinde ortaya çıkar (*Totalité et Infini/Tümlük ve Sonsuz*, 1971). Şu halde ütopya artık yeni bir manzarayı değil, insansalın dışmerkezliliğini, insansalın kıyısında kalacak olan, ama insansalın onun aracılığıyla anlam kazandığı şeyi göstermektedir. Celan'ın deyimiyle, insanın, "her türlü köksüzleşmenin ve her türlü mekânlaştırmanın dışında", yani yabancı olarak göründüğü örtüsüz aydınlık haline gelmektedir (*Noms propres*). *DÜNYA NİMETLERİ.* Ötekiyle ilişki yer ve yer-olmayan sorununu iptal eder. Önemli olan, ötekinin bilinmesi değil, ama yalnızca ona seslenme olgusudur. "İnsan konumlanmış olmasından önce konumlanış halindedir" (*a.g.y.*). İnsan aynı zamanda hem kendini uzakta tutan şey, hem de "bu uzak ve başka dünya ile ilişkiye giren şey"dir (*a.g.y.*). Dünyadan, bir artık söz gibi tınlayan katı gerçekten yüz çevirmez. Levinas'a göre, "gündelik yaşam bir selâmet uğraşıdır" (*le Temps et l'Autre/Zaman ve Öteki*, 1983). Yaşam her zaman bir şeyin yaşamı olduğu içindir ki, insan başkalarına doğru dönebilir. İhtiyaçların tatmini "dünya nimetleri ahlâkını" mümkün kılar (*Noms propres*). Burada materializmin sahiplenilmesi değil ötekine erişme söz konusudur, ve bu da ötekinin kırılganlığıyla buyurulmuş, benim inisiyatifine sahip olmadığım şeydir. "Kendi kendimize, çıplak olanları giydirmenin ve aç olanları doyurmanın başkalarının ötekiliğine erişmenin gerçek yolu olup olmadığını sorabiliriz" (*Noms propres*).

ÜTOPYANIN ARALIĞI. Bu ilişki içkinliğe geri dönmez. Levinas, bu ilişkinin esinlendirdiği şeyi açıklamak için "ütopya" sözcüğünün kaçmasına izin verir. Ona göre, ütopya bilincin denetimini elinde tutacağı bir cömertliği ya da bir ideali göstermemektedir. Farklılığa açılmış bir uzamı da göstermez.

Ütopya uzamın aralığı/açıklığıdır, ötekilerin farklılığının erişilebilmez olarak kaldığı sınırsız değil-farksızlığa sapan aşkınlıktır. Ötekilere karşı sorumluluktan başka türlü olamayan ötekilere karşı yakınlık "solumanın kesintisizliği"dir (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence/Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*, 1974). Bu düşüncede, ütopyanın hiçbir yerde duracak yeri yoktur. Sorumluluk, "dünyasız, yersiz kendi'nin açıklığı olarak uzamın açıklığı(dır), ütopya(dır), duvarların-içinde-olmamak(tır), sonuna kadar, son nefesini verene kadar soluklanmadır" (*a.g.y.*). İnsansalın ütopyası insanın ölçüsüne uygun bir umut değildir, şu inanılmayacak emrin ölçüsüzlüğü içinde oluşur: "Asla öldürmeyeceksin" ve bu emre, onu dinlemeden önce itaat edilir. İyiliğin her türlü deneyimi öncelediği bu ters-yüz ediş-te, Levinas şiddete karşı mücadelede iş başında olan şiddeti sorgular. Bu onun için ütopya olmayan sorgulamadır çünkü *Olmaktan başka türlü*'nün, "*insani olarak cereyan etmiş olan şeyin kendi yeri içinde asla kapatılmış olarak kalamadığını anımsatarak*" bu sorgulamadan kaçtığını belirtmektedir.

Robert G. Calvora

m

Mannheim (Karl; 1893-1947). Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* başlığını taşıyan temel yapıtında (1929) kovaladığı hedef, ideolojinin şüpheli tasarımlarını, özellikle de hakikatin basit ve tekanlamlı kıstaslarını elinde tuttuğuna inanan tasarımlarını aşmaktır. Bunun için, ideolojinin toplam tasarımı adını verdiği şeyden, insan zihninin bütün üretimlerinin ideolojik olduklarını ve toplumsal gerçeklikle dolambaçlı ilişkiler sürdürdüklerini savlayan tasarımdan yola çıkar. Bu konumun, düşünümü işlevsel (fikirlerin işlevi) ve biçimsel (kategorilerin yapısı, zihinsel süreçlerin düzenlenişi, vb.) çözümlemelere yönlendirmek gibi bir avantajı vardır. Ama bu aynı zamanda da savunulabilmez bir konumdur; çünkü, toplumları bölen ve paylaştıran zihinsel ve imgesel evrenler arasındaki farklılıkları ezip göreceleştirir. Dolayısıyla, simgesel evrenleri göreceleştirmek şöyle dursun, onları toplumsal varlığın farklı kiplikleriyle ilişkiye sokan ve onları kendi tarihsellikleri içinde inceleyen gerçek bir bilgi sosyolojisine geçmek gerekmektedir. Böyle bir sosyoloji, bilgi araçlarının dinamizmasıyla, toplumsal münasebetlere nüfuz edebilme güçleriyle çok yakından ilgilenirken, toplumu, majüskül "T" ile betimlediği iddiasında bulunmaz. Ama, tikel konumları toplam konumlanışla ve toplumsal grupların kendi aralarındaki eklemlenmeleriyle bağlayarak, toplumsala ilişkin tasarımların ve fikir çatışmalarının anlamlarını ortaya koymayı amaçlar. Bu, bilgi sosyolojisinin, her an için oluşum halinde bulunan zihinsel evrenleri ve bunların toplumsal süreçler üzerindeki etkilerini tümden aydınlatabileceği anlamına gelmemektedir; bununla birlikte bilgi sosyolojisi, simgesel evrenlerde varolmaya devam eden işe yaramaz ve uygulanabilmez tasarımları ortaya çıkarmaya imkân verir. Bu bağlamda, ideolojilerin kuramlarında alabildiğine mevcut hatalı bilinç problemini gözardı etmez, onu yeniden boyutlandırır, onu yönelimlerin ve uygulamaların etkinliği konusundaki tartışmaların bir momenti ve aynı zamanda da ideolojik bunalımların kavranması için başat bir öğe haline getirir.

Karl Mannheim, ütopyayı işte bu çerçeve içine yerleştirir. Ona göre, ütopya imgesel içindeki bir yansıtma, ya da toplumun ciddi problemlerle karşı karşıya kalan kimi katmanlarının tepkisiyle sorumsuz bir şekilde oynamak olarak düşünülmemek gerekir. Aslında ütopya toplumsal münasebetler içinde doğmakta ve kendini bu münasebetlerin şekilleniş tarzıyla uyuşmamanın ifadesi olarak göstermektedir. Kimi toplumsal katmanlar, sahip oldukları simgesel imkânların yardımıyla mevcut düzendeki bağların en azından bir bölümünü kopartabilecek yönelimleri formülleştirmeye çalışırlar. Bunun sonucu olarak ütopya, tıpkı ideoloji gibi, bilgi sosyolojisinin alanına aittir. Nasıl üretildiğini, hangi katmanların ona özellikle duyarlı olduklarını ve hangi nedenlerle ona başvurduklarını belirlemek gerekir. Karl

Mannheim, Weber'den esinlenerek, ütopyalar için dört *ideal-tip*'ten ibaret bir tipoloji kurmanın kaçınılmaz olduğunu düşünür. Birinci *ideal-tip* binyılcı ütopyanın oluşturduğu ve Mannheim'ın zevkçi-esrikçi olarak nitelediği tiptir. Bu tipe tekabül eden ütopya dolayımın, dinî yananlamlar taşıyan yeni bir toplumu hızla gerçekleştirmenin ütopyasıdır. Mannheim'a göre, çağdaş dönemde, bu ütopya zayıflar ve ancak bazı anarşizm türleri içinde varlığını sürdürür. Onun yerini, uzun bir zamansallığa yayılmış iki tip ütopya büyük ölçüde doldurmuştur: binyılcı tasarımlara gerçek bir karşı denge oluşturan, hem liberal hem de insancıl ve bireyci ütopya; ve elbette, toplumsal münasebetleri geleceğin akılla tasarlanmış görüntülerinden, aşamalı somutlaştırma perspektiflerinden hareketle ilk kez gerçek anlamda kavrayan sosyalist-komünist ütopya. Bununla birlikte, çoğunlukla muhafazakâr ütopyalar olarak beliren karşı-ütopyaları olmayan ütopya yoktur. Mevcut düzenin nasılsa o haliyle savunulduğu ender görülür, çünkü toplumsal düzen, ütopyalar ve karşı-ütopyalar arasında sürekli diyalektik ilişkiler vardır.

Jean-Marie Vincent

Marx (Karl; 1818-1883). Marx'ın –Friedrich Engels'in (1820-1895) yapıtından ayrıştırılabilmez olan– yapıtında, "eleştirel ve devrimci" bir komünizmin temellerini atma girişimi, sosyalizmin ve komünizmin "eleştirel ve ütopyacıl" biçimlerinin eleştirisine ister istemez eşlik eder. Ütopyanın bu eleştirisi hangisidir? O devrimci komünizm hangisidir? Ve bu komünizmin kendisi de bir ütopya değil midir?

ÜTOPYANIN HANGİ ELEŞTİRİSİ? Tarihin kendisini gözardı etmekte acele eden tarihçilerin tersine, Marx ütopyayı anlamının ve yetkeci, hattâ tümcü yazgısının değişmezleri tarafından açınlanıp duyurulacağı –kendi üzerine kapalı, yineleyici ve sıkıcı– bir tür (edebi ya da felsefi) ya da bir tip (anlayış ya da akılcılık tipi) olarak ele almaz. Ütopyalar tekdüze olsalar da, hiçbir şey ütopyalara yönelik o eleştiri kadar tekdüze değildir. Buna karşılık Marx'a göre, sosyalizmin ve komünizmin ilk biçimleri, ezeli bir ütopyanın arızi değişkeleri değil, ama ingirgenebilmez ve özel bir tarihî andır: XIX. yüzyılın toplumsal kurtuluşuna ilişkin kuramlarının, projelerin ve pratiklerin ütopyacıl anıdır; "kurucuların", en başta da Henri de Saint-Simon'un, Robert Owen'ın, Charles Fourier'nin, yapıtlarının işaretlediği tarihî bir andır.

Marx, sistemlerin soyut eleştirisinin karşısına, onların içeriklerinin somut eleştirisi çıkartır. Bu yüzden eleştirel sistemleri ve polemik yazıları, ifadesi oldukları gerçek devinimden ayıranlara" karşı çıkar, çünkü "onlar böylece gerçekliğin, tarihin alanını terk etmişler ve ideolojinin alanına dönmüşlerdir" (*Alman İdeolojisi*, 1845). İdeolojik bir eleştirinin karşısına, tarihsel bir eleştiriyi çıkartır ve vardığı sonuç çağdaşlarımızı bugün de düşündürse gerektir: "Bir dönem oluşturmuş bütün sistemlerin gerçek içeriği, bunların ortaya çıktıkları dönemin ihtiyaçlarıdır. Bunların herbirinin temelinde, bir ulusun tüm evrimi, tarihin siyasi, ahlâki, felsefi ya da daha başka sonuçlarıyla birlikte sınıflar arası münasebetlere verdiği biçim yatar. Eğer bu temel dikkate alınacak olursa, bütün sistemlerin doğal bir şekilde dogmatik ya da diktacı olduklarını bildiren formülden çıkartılacak fazlaca bir şey yoktur" (*a.g.e*). Başka türlü dendikte, bu sistemlerin altında yatan özlemler ve onları esinlendiren eleştiri, bunların doktrin olarak getirdikleri sınırlarından daha fazla önemsenir, oysa ki bu sınırlar onların ütopyacıl olarak nitelenmelerine yol açmaktadır. Bunun tek nedeni, bu doktrinlerin "bilimsel" olmamaları mıdır?

Marx, bilimi ve onu elinde tutanları kutsamakta ivecen davranan yorumcuların tersine, ütopyayı bilim adına çırak çıkartmakla yetinmez. Tersine, ve en azından ilk yazılarında, öncüller olarak gördüğü kişilerin mevcut toplumsal düzene yönelttikleri eleştirilerle sosyalizmin bilimsel belirteçlerle donatılmasına nasıl katkıda bulunmuş olduklarını göstermeye çabalar. Özellikle de, daha sonraki yapıtlarında sertçe kavga ettiği Proudhon'u bile övgülere boğduğu *Kutsal Aile*'de (1845) öne çıkan yaklaşım budur: Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*le "Fransız proletaryasının bilimsel bir manifestosunu" yazmıştır.

Felsefenin Sefaleti'nde (1847), Marx bu tanı-

sını kısmen doğrular: "Sosyalistler ve komünistler proleter sınıfın kuramcılarıdırlar." Ama, arzulanan kurtuluşun toplumsal ve maddi koşullarının yokluğunda bu kuramcılar "yenileştirici bir bilimin peşinden koşarlar" Marx, ilk kez (bunun altını çizmek gerek), yayımlanmış bir yazıda ütopya kavramını sosyalizmin bilimsel gelişiminin başlangıç anını göstermek için kullandığında, o doktrinsel ivecenliği aklında tutmaktadır. Bununla birlikte, proletaryanın gereksinimlerine ayarlanmış radikal bir eleştirinin gelişimi içinde "kurucuların" rolü büyük ölçüde önemsenmiş olarak kalır: onların tasarımları gerçekten de birbirinden ayrılmazcasına "eleştirel ve ütopyacıl"dır; *Komünist Parti Manifestosu* (1848) onları bu şekilde nitelendirir.

Buna karşılık, bilanço saati geldikte, ütopyacıların bilimin gelişimine yaptıkları katkı, özellikle de Engels'in *Ütopyacıl Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* (1880) başlıklı broşüründe, tümüyle unutulmuş gibidir. O zaman, ütopya ile bilim arasındaki görece ayrışımı öncelikli bir karşıtlık gibi, ütopyaya karşı bilim şeklinde göstermek için yüzeysel bir okuma yeterlidir. Sözümona "ortodoks" yorumun eğilimi bu yönde olacaktır: ütopyayı suçlama görüntüsü altında, daha XIX. yüzyılın sonundan itibaren Marx'ın aşmayı düşündüğü doktrinci bilime doğru bir dönüş barındıracaktır. Ve bu dönüş Stalin'cileştirilmiş marksizmde, güya "marksizm-leninizm" diye adlandırılan şeyde doruğa varacaktır. Ne var ki "doktrin" tarafından desteklenen tarihi bozgun, ufku karartmamak gerekir: Marx'a göre "sosyalizmin ütopyadan bilime doğru gelişmesi" –Engels'in broşürünün ilk başlığı– ütopyadan bilime doğru basit bir *geçiş* değildir. Dahası: bir *mirasın* sıradan aktarımı değil bir *kurtarma işleminin* (Miguel Abensour) gerçekleştirilmesi söz konusudur. Bu bilimsel temellerle donatılmış sosyalizmin; böylece somut hale gelmiş olan ütopyanın kurtarılması mıdır? Her türlü şıkta, Marx, öncelleri tarafından öngörülmüş olan kurtuluş perspektiflerini üstlenmek suretiyle ütopyanın alanı hiçbir zaman terk etmemiştir.

ÜTOPYA ÜZERİNE ÜTOPYACIL BİR ELEŞTİRİ Mİ? Marx'ın, tarihin gerçek devinimini ıskalayan, hattâ ona karşı çıkan doktrinci reçeteleri ütopyalar olarak eleştirmesinin nedeni, onların karşısına tam bir özgürleşme olabilirliğinin taşıyıcısı olacak bir tarihin bakış açısını çıkartmaktır: onun ütopya kavramı ütopyanın komünist kavramıdır; onun eleştirisi ütopyanın ütopyacıl eleştirisidir.

Eksiksiz bir özgürleşme perspektifi genelde ütopyanın feriştahı olarak yadsınırken, Marx israrla bunun hak talebinde bulunur. Ütopya suçlamasını da işte bu bağlamda siyasi liberalizme karşı kullanmaya başlar: "Almanya için ütopyacıl bir rüya"yı oluşturan şeyin "insanın *evrensel* kurtuluşu" değil, tikel ya da kısmi kurtuluş, "yalnızca siyasi olan devrim, yapının taşıyıcılarını ayakta bırakacak olan devrim" olduğunu söyler (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, 1844). Liberalizme yöneltilen meydan okuma radikal türdedir: ütopya kavramı artık eksiksiz kurtuluşu değil, ama kısmi kurtuluşu göstermektedir.

Daha sonraki yazılarda izlenen yol bundan böyle çizilmiş olmaktadır: eğer sosyalizm ve komünizm kendiliklerinden birtakım ütopyacıl biçimlere bürünebiliyorlarsa, bu, tümlüğün bakış açısını benimsedikleri için değil, ama tam tersine ona karşı çıktıkları içindir. Kısmi kaldıkları sürece, soyutturlar. Eleştiriler, projeler ya da pratikler; bütün boyutları içinde, böylece dogmatik soyutlamalara bağlanmaktadırlar. Onların eleştirileri bilimsel niteliklerine göre değerlendirilir, ama tümlüğün ve tarihin soyut bir kavranışına dayanmaktadır; projeleri eksiksiz bir kurtuluş perspektifinden olduğu kadar, gereken koşulların tümlüğünden de yoksundur; pratikleri, genel bir devrimi hazırlamak yerine, gerçek tarihin sırtından girişilen küçük "doktrinci denemeleri" ayrıcalıklı kılmaktadır (*18 Brumaire*, 1852). Ama Marx'ın gözünde, bu soyutlamalar yalnızca belli bir an oluştururlar: tarihin bu şekilde sakatlanmaları tarih tarafından açıklanabilir ve aşılabilir.

Tarihin bakış açısı, genelde komünizm ile ütopyayı aynı bir suçlama içinde birbirine karıştırmak üzere onların karşısına çıkartılırken, aynı bakış açısı Marx'ın, komünizmi ütopyacıl biçimlerinden ayrıştırmasına imkân vermektedir. Nitekim, *Komünist Parti*

Manifestosu'nun "eleştirel ve ütopyacıl sosyalizm ve komünizm"e ayrılmış bölümü, komünizmi kendi devinimi içinde ve kendi ufku üzerinde konumlandıran bir tarih çözümlemesini vurgular. Bu perspektif içinde, Saint-Simon, Owen ve Fourier, tasarımlarının eleştirel boyutları ve "pek çok bakımdan" devrimci işlevleri nedeniyle övgüyü hak etmektedirler. Doktrinci öncellemeler yeniden tarihin içine yerleştirildiklerinde, engelleyici sapmalar olarak değil, ama geçici kestirme yollar; sosyalist ve komünist projeyi hiçbir şekilde sakatlamayan geçici yardımcılar olarak görünürler. Buna karşılık, olayın böylece tarihî perpektif içine alınması, kuramların olgunlaşmamışlığını sınıf mücadelelerinin olgunlaşmamışlığıyla açıklamak suretiyle o yardımcıların öneminin "tarihî gelişmeyle ters orantılı" olduğunu doğrular. Bu nedenledir ki, kurucuların iki yanlı değerlendirilmesi –"eleştirel ve ütopyacıl"– ardılların, "her seferinde tepkici mezhepler" oluşturan "tilmizler"in, ayrım gözetmeksizin suçlanmasına imkân verir. Özellikle de bu nedenle, ütopya içindeki yığılma yerini bunun aşılmasına bırakabilir ve bırakmak zorundadır ve esasen *Komünist Manifesto* da bunun manifestosusudur.

Ama hangi aşılma? Eğer söz konusu olan yalnızca ütopyanın yerine bilimi koymak değilse, ütopya Marx'ın tasarımında ne hale gelmektedir? Ernst Bloch'a göre, ütopya, iki akımın dolaşmakta olduğu bir kuramda dönüşmüş bir biçim altında ayakta kalacaktır. Bu iki akım, bilimin "soğuk akımı" ile bilimsel dayanaklar bulduğu zaman somut hale gelen ütopyanın "sıcak akımı"dır. O zaman geriye belirleyici soru kalmaktadır: Marx'ın komünizmi gerçekten de bu somut ütopya mıdır?

ÜTOPYACIL BİR KOMÜNİZM Mİ? Marx'ın ütopyacıl mirasını süzebilmek için, bir iç eleştirinin verimli ütopyanın iyi yanlarını kısır bir ütopyanın kötü yanlarından ayırmaya çalışması; stratejik (somut sanallıklar üzerinde gerçekten odaklanmış) ütopya ile acayip (soyut ütopyaların yanılsamalarının gizlice yokladığı) ütopyayı ayrıştırmak gerekir.

Kötü yandan alındıkta, ütopya genel olarak doktrinci reçeteleri (ki bunların gerçekleştirilmesi erim dışı olacaktır) ve/ya da imgesel mükemmellikleri (bunlar da kesinlikle erim dışı olacaklardır) gösterir. İmdi, Marx birinci doğrultuyu kabul ederken ikincisini göz ardı eder. O da, kendi tarzında serapların çekiciliğine kapılmış olmuyor muydu? Anların ve kurtuluş hedefinin kısmi öncellemelerinin karşısına eksiksiz bir kurtuluşun perspektifini –böylece de, tümüyle barışık bir topluma ve tümüyle kendini bulmuş bir bireye ilişkin acayip perspektifi yeniden buyur etmek tehlikesini göze alarak– çıkartma eğilimi bunu düşündürtmektedir. Bu tehlikenin varlığı, Marx'ın komünizminde üç büyük yanılsamanın –karabasana dönüşmekle tehdit eden üç düşün– sürmekte olduğu saptandıkta doğrulanmış gibi görünür: sınıflar arasındaki bölünmelerin ve devletin olmadığı, tümüyle kendi kendisine geri verilmiş olacak bir toplum düşü; tümüyle planlanmış bir şekilde tarihine egemen olacak bir toplum düşü; tecimsel münasebetlerin ürettiği saydamsızlıktan kurtulmuş olarak insani faaliyetlerin kipliklerini ve ereklerini herkes ve her birey için dolayımsız bir şekilde görünür kılacak bir toplum düşü. İçkinlik, mutlak erk, saydamlık: üç imgesel mükemmellik.

Kötü yandan alındıkta, ütopya hayal gücü ya da kehanet aracılığıyla önceden yerine getirilmiş dilekleri de gösterir: kendilerini gerçekleştirmezden bile önce yerine getirilmiş düşler (çünkü kilitli sistemler içinde ısmarlanmışlardır) ya da tutuşulmadan önce kazanılmış bahisler (çünkü açınlanmış bir tarih tarafından güvence altına alınmışlardır). Bir kez daha, Marx birinci doğrultuyu aklında tutar ve ikincisini gözardı eder. Kendi yönünden, birtakım vaatlere boyun eğmiş değil midir? İşte bu da, gerçeğin zorunluluğunu ya da kaçınılmaz gelişini ilan etmenin iğvasına düştüğü zaman, Marx'ın ucu açık ve belirsiz bir tarihin sanallıklarının güncelleşmesini koruyucu bir tarihe emanet etme tehlikesini göze alarak komünizmin zorunlu olabilirliğini kanıtlama girişiminin düşündürttüğü şeydir. Bu tehlikenin varlığı, Marx toplumsal devrimi ulaşılması gereken stratejik bir hedef olarak değil de esasen belirlenmiş bulunan tarihi bir an olarak gösterdiğinde, doğrulanır gibi görünmektedir.

Marx'a göre, doktrinci reçeteler, peşpeşe gelen *ikamecilikler* şeklinde ortaya çıkarlar: ütopyacıl olanın tarihi olana, icadın devrime, imgeselin gerçeğe ikameciliği. Bu ikameci mantık, bir devrim mantığına çağrıda bulunarak kendini aşabilecektir. Ama Marx, çoğu zaman, stratejik yönden zorunlu olan bu aşımın kaçınılmaz bir tarihî yer değiştirmeyle güvence altında olduğunu ima eder. Devrim ve önüne geçilebilmez komünizm: iki yanılsamacı vaat.

Yine de, söküp atmak için sabırsızlanan eleştiricilerin hoşuna gitsin ya da gitmesin, Marx'ın komünizmi ona musallat olan yanılsamalara ve onu içten kemiren iğvalara indirgenemez. Yapıtının satır aralarında dolaşan acayip düşlemler, bu yapıtın örgüsünü oluşturan stratejik temellere kıyasla pek küçümen kalırlar.

Eğer yürüyüş komutu haline getirilmesi mümkünse, o zaman ütopyayı nasıl anlamak gerekir? Eğer, terimin iyi anlamıyla bir ütopya ise, Marx'ın komünizmini nasıl anlamak gerekir? Ütopya, dilerseniz, aynı zamanda da tarih kışkırtıcısı olan ütopyacıların kullandıkları edebi ya da doktrinsel bir türe indirgenebilemezdi –Ütopya, açılmalar ya da reçetelerle birlikte bilme işine koyulmazdan önce, tarihin içinde işbaşındadır: toplumsal değişimde ütopyacıl sanallıklar yaşar, edimciler bunları güncelleştirmek için kavga verirler. Marx'ın tüm yapıtı bu sanallıkların bulunup çıkartılmasına adanmıştır: onun kapitalizm eleştirisi ve sınıfsal hasımlıklara ilişkin çözümlemesi, bunların aşılma potansiyellerini gün ışığına çıkarmaya uğraşmaktadır.

Nitekim ütopya kesinlikle imkânsız olan şeyi düşlemekten ibaret değildir yalnızca, aynı zamanda da görece imkânsız olanı belirlemeye çalışır. Bu durumda, mevcut düzenin bakış açısından gerçekleştirilebilmez *görünen* şey ütopyacıldır, ama bir başka toplumsal düzende akılcı bir şekilde ortaya konmuş bir yere sahip *olabilir*. Özellikle de, yalnızca olabilirliğini somut bir şekilde taşıdığı halde gerçekleştirilmesini yasaklayan bir toplumsal düzen aracılığıyla imkânsız *kılınmış* olan şey ütopyacıldır (Herbert Marcuse). Böylece, Marx'ın komünizmi, aynı zamanda erişilebilir ve engellenmiş olan o bekleme halindeki perspektiftir: bir ütopya –ama "hakkıyla bir ütopya" (Ernst Bloch).

Bu komünizm sınıfsız (ama bu, eşitsizliksiz ya da çatışmasız anlamına gelmez) ve siyasi devleti olmayan (bu da kamusal erkin olmayışı anlamına gelmez) bir topluma çağrıda bulunur: o zaman da, tümüyle birleşik ve barışık bir topluma ilişkin tutarsız (ve tehlikeli) ucubeye indirgenemez. Bu komünizm, kapitalist toplumda ellerinden kaçan ve onlara egemen olan toplumsal süreçlerin gemini ele almayı başarmış üreticilerin özgür birliğinin projesi olarak ortaya çıkar: gülünç (ve yıkıcı) mutlak-güç fantazmalarıyla karıştırılmaya mahkûm değildir. Böyle bir komünizm ne arzulanır, ne de gerçekleştirilebilir mi olacaktır? Bu tartışılabilir... Ama, ucu açık bir tarihin içinde, eğer mümkün ile imkânsız arasındaki paylaşım bir tartışma konusu olabiliyorsa, bu aynı zamanda da bunun bir kavganın hedefi olması yüzündendir.

Hakkıyla ütopya, Marx'ın gözünde, her şeyden önce doğru kavganın ütopyasıdır: bir stratejinin hedefidir. Bu ütopya –komünizm– doktrinci sistemlerin içine kapanabilir ve gel-geç düşlemlere sığınabilir, seraplara ve vaatlere boyun eğebilir; ama olanca tümlüğüyle bunları aşmanın kuramsal ve pratik devinimi içindedir. Bu aşma edimi, engellenmiş, ama bundan böyle gerçek ve eylem halindeki olabilirliklerin ütopyacıl saptanışının içinde; ve kurulu düzene karşı çıkıp dayanaklarını çatlatan patlayıcı olabilirliklerin ütopyacıl etkinleştirilmesinde iş başındadır. Komünizm, böylece Marx'ın kendisi için de şundan ibarettir: olabilirliğinin gerçek devinimi ve gerçekleştirilmesinin ideali.

Hangi olabilirlik? Hangi ideal? Bütün insanların varoluşlarının koşullarını, yani kapitalist toplumlarda birkaç kişinin özel mülkiyetinde olan üretim, mübadele ve iletişim araçlarını bizzat ve toplumsal yönden sahiplenmelerinin somut olabilirliği. Ve, her bireyin özgürce gelişmesinin, kadın, erkek herkesin özgürce gelişmesinin koşulu olacağı bir toplum ideali. Bu olabilirlik ve bu ideal ütopyacıl mıdır? Evet, ama ortadan kaldırmaya çağırdıkları ve Marx'a göre ortadan kaldırmanın somutta mümkün olduğu

sömürü ve hakimiyet biçimlerindeki çelişkilerde somut bir şekilde kök salmışlardır.
Henri Maler

Mayıs 1968. 1980'li yıllar utkulu bir muhafazakâr modernleşmenin fetihçi yılları olarak kalacaktır. 1983, Fransız istisnasının sonu üzerindeki tartışmalarla İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin özelliğini oluşturan siyaseten çerçevelenmiş ekonomik uzlaşmaların terk edilişine işaret ederken, 1989, "Berlin duvarının düşüşü"yle birlikte Sovyet İmparatorluğu'nun parçalanmasına, dünyanın iki kutuplu düzeninin dağılışına tanık olur. Bu kadar kitlesel dönüşümlerin, siyasi nirengi noktalarımızı etkilememesi mümkün müydü? Dolayısıyla, bu dönüşümlerde yalnızca pek çok siyasi perspektif seçeneğinin çöküşünün ve dışlanmasının değil, aynı zamanda Fransa'da ve parlamenter demokrasilerin bir çoğunda, sağ ve sol arasındaki farklılaşma çizgilerinin siyaset anlayışını bile belirgin bir tarzda alt-üst edecek şekilde birbirine karışmasının nedenlerini bulmak mümkündür.

Bu büyük dönüşümlere eşlik eden ve esasen öteden beri egemen konumdaki bütün grupların ve bütün sözcülerin elini güçlendirdiği için muhafazakâr olarak nitelenmesi yanlış olmayan "modernleşme", kendini düşünülebilecek, hattâ hayal edilebilecek yegâne konum olarak sunar ve böyle gösterilir. Nitekim, özellikle de zamanın ekonomik emperatifinin gerekirlikleriyle herkese dayatılmış olan hızlanışı lehine, daha tutarlı bir imge önermek isteyen çözümlemelerin çoğunu dışlamayı başarır. "Liberalizm"i sahiplenen hareketin başarımcı etkinliğinin en belirgin kanıtı, bundan böyle, kendi eleştirisinin atıfsal çerçevesini ve terimlerini hasımlarına bile, ve bilimsel alanda dahi dayatmasıdır. Zihinlerin fethine yönelik çoğul ve çokbiçimli girişimin utkusu şimdilik eksiksiz gibi görünmektedir: bütün önvarsayılmışlar, sırf bu nedenle tartışılmayı hak edebilecekleri halde, sorgulanmamaları kararlaştırılmış olmak gereken önyargılar haline gelmiştir. Bir yandan siyasi nirengi noktalarının yitirilmesi, öte yandan girişimin, bireyin ve kurulu düzen yanlısı estetikçiliğin yeni meşruiyetçiliğine bilimsel âlemden gelen pek çok katılım, bundan böyle sayısız suratlarının benzeşmezliğiyle ele gelmez kılındığı ölçüde isimlendirelemeyen bir *doxa*'yı, iyisiyle ve kötüsüyle yaratmak üzere güçbirliği içindedir.

Ütopya, işte bu bağlam içinde dayanak noktası ve korunma olarak, uyarı ve kendinin savunusu olarak kendini aramaktadır. Kökenlerinin, usta bir siyasetçi olan adalet bakanı Thomas More tarafından Rönesans'ta belirlendiği çifte siciliyle yeniden buluşan ütopya, bir başka gelecek adına yükseltilen itiraz olarak ve bu seçeneği açık bir şekilde temenni etmeyi yasaklayan ideolojik bir evrendeki hile olarak, düşünülebilir olmaktan çıkmakta mıdır? Geçmişin ütopyaları yeniden merak uyandırmakta, bu edebi tür yandaşlarını yeniden bulmakta ve üoppya, zamanın Narsis'gil kibarlığına uygun bir şekilde kendini nesne kabul ederek, çekingen bir tavırla yeniden bir çözümleme kategorisi haline gelmektedir. Ütopyacıl işlem, böylece, oynak bir paylaşım çizgisi boyunca, aşılabilmezlik iddiası taşıyan ruhsuz bir dünyadaki ufuk yokluğu yüzünden kendini tanımakta zorluk çekenleri, işlev ya da eğilimleri gereği yalakalar ve tapınak muhafızları olarak rol alanların karşısına çıkarmak üzere yıpratıcı mizacını serserilik ya da saçmalama formu altında gizleyerek, geleceği sorgulayan hesaplı kışkırtmacılık işlevini yeniden kazanmaktadır.

Dolayısıyla, 1968'i izleyen yılların gizemcil niteliği, aynı zamanda da betimleyegeldiğimiz koşullar dikkate alındıkta, bu yılların yeni baştan tartışma gerekçeleri ve yorumlanacak hedefler haline gelmelerine şaşırmamak gerekir. Mayıs 1968 konjonktürüyle münasebetlerinin, özellikle de o konjonktürün zamandaşı olanlar açısından benzeşmezliğinin ötesinde, ama yeni *doxa*'nın yasaklamalarının baskısı altında, bu yılların alttan alta "Güzel Dönem" yılları ya da "Çılgın Yıllar" gibi, bir tür "Altın Çağ"ın yaygın ününü kazanma yolunda olmalarına hiç şaşırmamak gerekir. 1968, düşlemenin yasak olmadığı (çünkü mesleki kariyerini ya da özel yaşamını düzene sokmaktan daha başka şeyleri düşlemek serbestti) bir zaman, çekip gitmenin (kentin uzağında, her gün çalışmak zorunda olmaksızın yaşamak) hâlâ

mümkün göründüğü zaman, ya da hattâ devrimci kahramanın romantik duruşunun çoktan gerilerde kalmış olan dönemi haline gelmektedir. Böylece, 2000 yılında, 1968'le başlayan yılların günümüzden nice ışık yılları uzaktaki başka bir dünyayı sahneye çıkartan egzotik yıllar olarak görünmeleri için bütün koşullar biraraya gelmiş gibidir. Ancak.. kaçınılmaz dökümden yararlanmak, bugünü düne bağlayan ve herbir kişinin yapabildiği, görebildiği ya da olabildiği şeye ilişkin münasebeti anlamak koşuluyla. Böylelikle, 1968'li yıllardaki geçmiş yatırımla olan münasebet, bugünün toplumsal ve siyasi yatırımından itibaren, yinelenen güvence tekniğine dönüşecektir.

İstatistik bilgiyle silahlanmış sosyolog için, dava sonuçlanmıştır. 1965-1975 yılları, istatistiklerin tanıklık ettiği üzere, okullu sayısının –özellikle de yüksek öğrenimde– büyüdüğü yıllardır ve 1990'lı yıllarla birlikte, geçen yarım yüzyıl içinde yaşanan aynı tipteki iki alt-üst oluştan birini oluşturmaktadır. Böylece, dönemin siyasi olduğu kadar da "karşı-kültürcü" ütopyacıl hayal gücü, kaynağını bu okullu devrimde, özellikle de ardışıklık konusundaki ailevi stratejilerin sorgulanmasında bulurken, hayal gücünün bu başkaldırısı, "68 olayları" ile birlikte bunun bir tezahürü olmaktadır. Somutta, bu dönem, doğal ya da yasal örgütlenmenin bulunmadığı konumlanışları bir arada yaşatır; diplomalı birçok genç iş kapılarını zorladığında, okulun verdiği sıfatların, iş piyasasının daha önceki işleyiş biçiminden kaynaklanan bir anlayışla değerlendirildiğini görmektedir; meslek pazarlarına erişebilmenin rekabetçi yoğunluğundaki artış, diplomalı arzının işverenlerin arbitraj imkânlarını çoğaltacak şekilde iş piyasasına açılması, bir yandan da işyerlerinde çeşitli biçimler altındaki mevki kayıplarını beslemektedir; nihayet, "görece yoksunlaşma" diye adlandırılan rekabetçi yapıların ortaya çıkması, okuldaki başarı oranın yükselmesi, paradoksal bir şekilde, giderek artan bir tatminsizliğe yol açmaktadır. Kabaca özetlendikte, ana-babaları liseye de üniversiteye de gitmemiş "öğrenciler"in sayısı anlamlı bir şekilde artarken, ana-babaları da, okuldan, geniş anlamıyla ödüllendirmeler –özellikle de mesleki ücretlendirmeler– beklemeye yöneltir; bu, tam da herkesin beklentilerindeki yükselişin her insanın umutlarına uygun bir şekilde işin içinden çıkabilmesini imkânsız kıldığı bir dönemde, kendilerinin gidememiş oldukları zamanlarda okulun sağlayageldiği şeyi beklemektir. Her şey, ve özellikle de zamansal rastlaşma, bu kolektif hayal kırıklığının, yol açtığı talepçi, protestocu ve kurum-karşıtı yapısıyla, birçok gösterinin olduğu gibi çok sayıda gözlemlenebilir seferberliğin de tam bağrında yer aldığını düşünmeye itmektedir. Bu gösteri ve dolayımsız seferberliklerden bazıları Mayıs 1968'den hemen öncedir ve ona eşlik ederler (oluşturulmuş olanlardan ayrı "siyasi" konumları olumlamaya ya da güçlendirmeye katkıda bulunan militan bir çalışmanın dışlaşmaları olarak), bazıları da öğrenci ve işçi olaylarının başarısının yol açtığı siyasi bunalımdan sonra patlak verirler (siyasi seferberliğin geri çekilişinin ağırdan alınması uğruna, "toplulukçu protestolar"ın giriştiği dünya dışına kaçma girişimleri gibi).

Gerçekten de, 1966 ile 1973 yılları arasında, tikel *simgesel formların* doğuşuna yön veren bir tür zorunluluk vardır. Bu formların hepsi de, gün ışığına çıktıkları koşullarla sürdürdükleri olumsuz ilişkilerin içinde kendilerini haber verip sözcelendirmektedirler. Dolayımsız ufuklarına sanki yabancıymışlarcasına, haykırışlarıyla çağrıda bulundukları şey aracılığıyla denenirler. Kendilerini çevreleyen dünyadan farklılıklarını, ussallaştırılması oldukları eylem kipleri içinde olumlarlar. Ve başkalıklarıyla, önerdiklerini söyledikleri seçeneği güvenceye aldıklarını düşünür; yabancılıkları ve bir toprağa bağlı olmayışlarıyla atışmacı güçler haline geldikleri ölçüde, gün ışığına çıktıkları uzamla direniş ve çatışma içinde de bir o kadar direşme nedeni bulurlar. Ama, fenomenin betimlenmesinden doğuşunun incelenmesine geçecek olursak, bu olumsuz üçlü ilişki, üçlü bir bağımlılık ilişkisinin ifade olarak görünür. Bu simgesel formlar, öncelikle onların ideolojik biçimlendirilmesine katılan kişilerin uygulama anlayışındaki şiddetlenmeden doğmaktadır. Gerçek ya da korkulan gözden düşmenin fonunda, her zaman için ideolojik biçimlendirmenin suç-

lanması, yadsınması ya da geçmiş umuttan doğan öfkeyi yanına çekmek suretiyle defedilmesi söz konusudur. Ama bu formlar aynı şekilde ve basit bir ikili mantık içinde, onları icat edenlerin konumlanışını dile getirirler: gerçek şimdi beklenen şimdiyi inkar ettiği için, beklenen şimdi öngörülen bir geleceğin sabırsızlığı haline gelir. Nihayet, bu formlar, düş kırıklığına uğrayan keramet örneği, dolayımsız başarısızlığın gerçekliğine kılık değiştirtip içinde doğdukları umuda aşırı ölçüde değer atfederler. Böylece, bu son görünüm altında, edimcilerinin kapatılmış oldukları tuzağın pratik ve simgesel inkârı şekline bürünürler. Aktarım ve inkârın oluşturduğu bu kurucu ikiciliğinin hiçbir çelişkili yönü yoktur: sonradan sağlanan katılım ile zamanın "ütopyacıl" olabilirliğinin tanınmasına imkân veren simgesel evrilme atbaşı gitmektedir. Genelleştirilmiş bir devrimci yıkıcılık umudunun, Üçüncü-dünyacı ütopyanın, Mao'nun Çin'iyle ilgili hayallerin, ama aynı zamanda da dönemin karşıtoplumsalcı ütopyaları gibi toplulukçu ütopyaların Rousseau'gil düşlerin, o basit, birbirinden ayrılmaz bir şekilde pratik ve tanıyıcı, cinsil sürecin değişkelerinden başkaca bir şey olmadıklarını eklemek gerekir mi?

Sonuç olarak "68 ütopyaları"nın doğuşunu, ama aynı zamanda da haline-geliş süreçlerini, ancak fenomenin bilgince ya da kendiliğinden betimlemelerinin yansıtılmış figürleriyle (ve örneğin, "siyasi" gibi görünen şey ile "kültürel" ya da "karşı-kültürel" olarak kabul edilen şey arasındaki yanlış karşıtlıkla) bağları kopartmak, ve bu *a priori* özdeksel ayrışımlar yerine, kendi yaşam tarzlarını inşa etmek zorunda bırakılmış ve de bu yüzden katılmalara ve dönmelere mecbur kalmış bireyleri izlemeyi yeğlemek koşuluyla anlamak mümkündür. Gerçekten de, o ütopyaların dile getirdikleri *sorgulamaların*, bugünün ütopyacıl nostaljisinin pratik ve tarihî koşullarını çevreleyen genelleştirilmiş bir *yola çıkışın* önkoşulu haline gelmezden önce, olumlanışını sonra da saçaklanışını görebilmek için, haberli bir tarihin en iyi kaynaklarına baş vurmak yeterlidir.

BİRİNCİ SAHNE. Çifte bir itkiden hareketle yazılır: önceden yapılandırılmış, *l'Internationale situationniste*, *Arguments*, *Socialisme ou Barbarie* dergilerinin, Debord, Lefort, Morin ya da Castoriadis gibi simgesel hale gelen isimler çevresinde temsil ettiği yorumlar arzından hareketle yazılır; ama asıl, o ana kadar kendi iç kavgalarına (kuramsal!) gömülmüş rakip örgütlerden gelme militan öğrencilerin, benzeri görülmemiş bir işçi grevi karşısındaki küçümseyen ya da hayranlık duyan büyülenişinden hareketle yazılır. Bu itki nasıl bir anlam kazanmaktadır? Nasıl bir geleceği göstermektedir? Söz konusu şekillenmenin, hepsi de işçi tarihinin çok farklı ilkeler adına yorumlanan aynı çevriminden esinlenmiş olmakla tanınan örgüt ve fraksiyonları karşı karşıya getirmesi, konumuz açısından önem taşımamaktadır: bu örgütlerden bazıları, sendikalar ve özellikle de Komünist Parti, o tarihi, işçi dünyasının sözcülüğü rolünden devşirdikleri geleneksel yetke adına; ötekiler, entelektüel odaklar ya da grupsal oluşumlar da, kendi gözlerinde onları tarihin anlamının taşıyıcıları kılan yetke sermayesi adına yorumlamaktadırlar. Ütopyacıl umutlar, I. Gilcher Holtey'in dolayımsız ulusal hedeflere yabancı bir gözlemcinin keskin ve mesafeli bakışıyla ortaya koyduğu gibi, yerleşik siyasi karşıtlıkların çizgilerini önemsemeksizin aşarlar. Bunlar sadece, örneğin Charléty stadının* son derece hararetli arenasındaki birleştirici, gruplar-ötesi ve muğlak, kardeşçe suçortaklığı dışında zenginlik taşımayan bir parolada buluşurlar: *özyönetim!* Sözümona bilmem hangi uluslararası komplonun ve sadece hayal ürünü olan bilmem hangi evrensel gençlik bunalımının mevcut bulunmadığı bir ortamda, bu özgürleştirici parola, yazarın görüşüne göre birbirine yabancı seferberliklerin hattâ tek ortak noktası olmakta, böylece o seferberlikler sınırların ötesinden bile yinelenir ve birbirine yanıt verir görünmektedirler.

İKİNCİ SAHNE. Yine de, yaratıcı coşku, kendi ereğini kendi kendisinde bulmaktan yorulur. Haklı olarak daha az belgeye sahip olan bu sahne, terhisleri, dağılmaları (dayatılmış ya da "Yaşasın Devrim" olarak sineye çekilmiş) ve bozgunları birbirine ekler. Yönetenlerin, kendilerini geçici olarak gülünç duruma düşürmüş olan hareketleri yasaklamak suretiyle rövanşı hızla almaları karşı-

sında cesareti kırılan eylemciliğin geri çekilişi, 68 hareketiyle öğrenci kitlelerinin siyasetin içine çekilmesinden sorumlu olanların yılgın ordusuna hareketin doğuşundaki başlangıç koşullarını aşan ve sürdüren bir *gecikme etkisi* olarak yol gösterir. Bununla birlikte, katılım ve siyasi yönelim koşulları çok da farklı hale gelmemiştir: şimdi gündelik gerçekliğin sınavının yalanlamasına açık beklentilerin burcu altında "siyaset yapmak" gerekecektir. Seçkinlerinin bugüne kadar güvenmeme eğilimini gösterdikleri aynı şekilde siyasileşmiş bir öğrenci gençliği fantazmasını kalıcı bir şekilde onaylamak suretiyle 1968-1973 yıllarına özel fizyonomisini kazandıran şey işte budur. Ama buna koşut olarak, okul dönemi ve geliştirdiği ütopyalar, daha dik başlı yatkınlıklarla donanmış gençlere tecimsel işbölümü uzamının içinde sunulan iş imkânları sağlamak suretiyle alışılmadık, eleştirel ve boyun eğmiş pratiklerin, seferberliklerin, faaliyetlerin ortaya çıkışıyla da görülebileceği üzere, militan dışadönüklükten mesafeli içedönüklüğe yönelirler. Sayfa çevrilmiştir, şimdi artık, Kızıl Yardım'ın, GIP'nin, Yargıçlar Sendika'sının, CFDT'li özyönetimcilerinin yola getirilişlerinin –ama aynı zamanda da L. Marin'in "Ütopyacılar"ı örneği, bütün edebi özürlerin– ötesinde, feminizmlerin, ekolojik kaygının, miyop bir sosyaldemokrasiye katılımın öncülüğünü yapanların uslandırılmış tarihi haykırabilir.

SONSÖZ. 1980'lerin ahlâkileştirme girişimcileri olan o birkaç tane felsefesiz, ve bizatihi bu nedenle "yeni" oldukları ilan edilen filozofuna, ölüm döşeğindeki ütopyanın bağrında ve o ütopyayı nihai olarak oyun dışı bırakmaya yeltenmek üzere, "demokratik bireyciliği" yeniden keşfetmekten başkaca bir iş kalmayacaktır. Bundan yüz yıl önce, çağdaş ve ütopyacı alıştırmayla sorulmuş olan sorular –kapitalizmin demir kafesine kapatılmışlık, kabul edilebilir emek ilişkisi, dayanılabilir eşitsizlik ölçüsü, arzulanabilir cinsel uyum– o halleriyle, denizin başladığı yerdeki kumdan bir suratmışcasına sanki silinebilirmiş gibi.

Bernard Lacroix

*Genel İşçi Konfederasyonu (CGT) ile Fransız Komünist Partisi, Mayıs 68'deki büyük toplumsal patlamayı yatıştırmak ve "toplumsal hak talepleriyle" sınırlamak istediler. 27 Mayıs'ta, sendika temsilcileriyle Hükümet arasında imzalanan Grenelle Anlaşmaları'nın tabanda yarattığı hoşnutsuzluk, aynı gün Charléty stadyumunda büyük bir gösteriye yol açtı, [ç.n.].

Mercier (Louis S´ébastien) **bkz.** *Yıl 2440*

Mimari. Ütopya ve mimari, olumluluk içeren sözlerdir. Birincisi bir toplum projesi, öteki de bir bina projesidir. Her ikisi de, şema ya da diyagram gibi ortak modelleştirmelerden geçer ve varoluşlarına inandırmada aynı güçlükleri çekerler. Ütopyacının ya da inşaatçının karşılıklı bakış açılarına göre, ütopya ve mimarî bakışımlı konumlar işgal ederler. Ütopyacıya göre, mimarî, ütopyacı programın geçerliliğinin tezahürüdür, bir temsiliyet işlevine sahiptir. Betim, sanki esasen varolan bir kent üzerinde gerçekleşiyormuşcasına, bir gerçek etkisi yaratır; ütopya olması gereken ya da olacak kenti değil, ama olan kenti –orada dolaşılır, orası ziyaret edilir– betimler, ütopyacıl anlatı "inşa edilmiş" bir ülkeye yapılan yolculuktur. Mimari görünür kılar, "gerçekleştirir", ütopya ona bir varoluş, bir gerçeklik tarzı kazandırır. Nihayet, mimari yeni yaşam kiplerinin yerleşmesine ya da eklenmesine katkıda bulunur. Bunun tersine, düşüncesini projeden topyekûn bir toplumsal düşünüme yaymaya çalışan mimar için ütopyacıl program mimarinin dönüşümünü meşrulaştırır, kurucu bir işleve sahiptir. Ütopyacıl akıl yürütmenin mimar tarafından saptırılması mimarinin toplumu değiştirebileceğini düşünmektir –ve XX. yüzyılın başında, Modern Hareketin kuramcıları için de, mimarinin insanlığın kurtarıcısı olduğunu düşünmektir. Bu inanç, mimarı iyi inşaat yapma yetenekleriyle olduğu kadar da ahlâkıyla (ya da, Vitruvius'a göre "virtus"uyla [="erdem, ama aynı zamanda da "vidtüyozluk", ç.n.]) tanımlayan bir disiplinde kök salar. XX. yüzyılın estetik devrimlerine en son mâruz kalan yaratı alanı olarak mimari, 1960'lı yılların sonunda ütopya ile arasındaki bağları da evrensel bir dogma olabilirliğiyle birlikte kaybeder.

BEDENSELLEŞTİRİLMİŞ ÜTOPYA. Mimarinin klasik ütopya içindeki esas itibariyle anlatıcı olan varlığı ondan beklenen şeye yanıt verir: işlevsel yapıda bir etkinlik –dağıtım, sağlık, sağlamlık, konfor, vb. İmgesi sadece yeni sitenin yasalarının kristalleşmesine katkıda bulunur, ve başkaca hiçbir biçemsel araştırma gerekli değildir. Betim böylece öncelikle tasarıların işleyişini, ayrıcalıklı bir tarzda dairenin akılcı –doğal, kozmik, metafizik– biçimine bürünen kentin, ya da yapıların işleyişini sergilemeye yönelir. Filareti tarafından (1460'larda) düşünülen ideal site *Sforzinde*, öncelikle kentin ve yükseltilecek birkaç binanın tasarılarının eklenmiş olduğu, kalın bir betimler cildidir. Bu betimller, *quattrocento* düzenlerinin mimarisini yineleyen düzeneklerin –"Günahın ve Erdemin Evi", merkezini bir kulenin (erdem) işgal ettiği küresel bir binadır (günah)– keşfini sergiler. Filareti, Thomas More'dan (1516) yarım yüzyıl önce, ve doğrusunu söylemek gerekirse site içindeki hümanizmacı imgesinin mimarda cisimleştiği bir sırada, ütopyacı anlatının birçok temasını geliştirip yayarken, mimarî öncelemenin entelektüel âlem karşısındaki dikkate değer bir örneğini de verir. More'un anlatısında, arkitektonik ya da dekoratif boyut hiçbir önem taşımaz; bu, bireylerin eşit muameleye tâbi tutulmaları açısından zararlı bile olurdu: adayı karelere bölen 54 kent "aynı tasarı uyarınca inşa edilmiştir ve alanın izin verdiği ölçüde aynı görünümdedir" Bunların, başlangıçta kulübe ve barakalardan başka bir şey olmayan yapılarının gösterdiği gelişme, konfordaki gelişmedir. Her şeyden önce işlevselci olan bu mimari, bir görselleştirmeden geçmeyi başaramaz: *Utopia*'nın başlangıç sayfasında yer alan yegâne resim, Flaman evlerinin geleneksel siluetini yansıtır.

Quattrocento'nun başında, betim araçlarındaki gelişme, perspektif düzeneğin yeniden elden geçirilmesiyle birlikte "ideal site" imgelerini ortaya çıkartır (bkz. Urbino, Baltimore ve Berlin'de muhafaza edilen gerçekdışı tablolar). Bu perspektif bakışlarda mimariden çok bütünü düşünme görüsü, kentin dama tahtası üzerine dönem ve yerleri birbirine karıştıran bir kentsel mimari kataloğundaki parçalar halinde (Roma coliseum ve zafer anıtı, vaftizhane, tempieto ve Floransa'nın burjuva evleri, Brunelleschi ve Alberti'nin saray ve kiliselerinin "basık" düzendeki ön cepheleri, birbirini izleyen revakların mevcudiyeti) konumlandırılmış farklı tipten yapıların düzenlenişi öne çıkar.

Öncelikle kent tasarımının işleyişini yorumlamaya yönelen ütopya, aynı zamanda da cemaatçi yapı modelleri arayışındadır. Fourier, geleceğin ütopyacı ve mimarlarına *Phalenstère*'in betimini verirken, onlara tasarımın alabileceği biçimleri ve nasıl inşa edileceğini düşünmeye koyularak kendileri için büyük meydan okuma haline getirecekleri bir program önerir. İlk tilmizlerden Victor Considérant, Fourier'ci modelin olabildiğince çok sayıda kişi tarafından anlaşılabilmesi için, krokiyi, planı ve en sonunda da perpektif görünüşü çizer. Resmedilmiş mimari yeni düzenin görsel anımsanması, bir tür yardımcı bellek işlevini görür ("Arkhitektonik Üzerine Toplumsal Düşünceler"deki *phalanstère* betimine eşlik eder, 1840). Considérant, XIX, yüzyılın toplum ütopyası içinde mimarinin statüsünü ("eksencil sanat") açık bir şekilde özetler: "Yeniden üretilmiş, eksiksiz, görünür ve bedenselleşmiş bütün, toplaşmanın en üstün yasası, uyumun bütünsel düşüncesi." Fransa'da, *phlanstère*'den türeme bir modeli, 1860'larda Guise'de inşa edilen "Familistère"i gerçekleştiren J. B. A. Godin olur. Bütünün, "paralelkenarların kendi aralarında birleştirilmesi" gibi basit bir fikirden yola çıkan "evrimsel" tasarımı, lojmanlara ulaşımı sağlayan ve "Toplum Sarayı"nı oluşturan yapıların her birini bağlayan bir koridor-sokak ilkesini benimsemektedir. Sokak-koridor burada camekanlı bir iç avluyla korunmakta ve bir tür iklimleme –görücü şehirciliğin sık sık gündeme gelen teması– sağlamaktadır. Meteorolojik beklenmeyenleri ortadan kaldıran bu düzenek, kökensel ütopya adasının doğal olarak sunduğu gibi parametrelerin ve önceden varolan dış koşullanmaların devreden çıkartılmasına sağlamaktadır.

MİMARİSİZ ÜTOPYA. Ütopyacıl söylem içinde mimari tarafından daha önce asla elde edilmemiş bu en olumlu keşfe, Marx ve Engels'in toplumsal gerçekçiliğinin ütopyasındaki yadsınması karşı çıkar. Mimari, üst-

yapısal dışavurum olarak altyapısal dönüşümlerin önünde yer alamaz. Mimari toplumu değiştirmeye yardım etmez ve toplumun değişmesi de mimarinin değişmesine yol açmaz. Devrimden önce de, sonra da yeni mimari (tip ya da biçem keşfi) yoktur: sadece mülkiyetin değişmesi, burjuvadan işçiye geçmesi yeterlidir. Sovyet devriminin ilk yıllarındaki mimarlar (yapısalcılar), tıpkı Considérant gibi, mimariden bir etkinlik beklerler ve cemaatçi lojmanlar için *phalanstère*'in yeni bir yorumunu önerirler."Toplumsal yoğunlaştırıcı" kavramı, ortak ulaşım ve hizmetlerle birlikte 1929'da Moïsseï Guinzbourg'un ünlü ve prototip binası Narkomfin'de uygulamaya konur, buna işçi klübü programı ve simgeselliği de eklenir. Ama Stalin, tehlike arzeden yaratıcı kanamayı durdurarak marksist düstura işlerlik kazandırır: halka, anıtsallaştırılmış ve Rönesans mimarları tarafından mükemmellik noktasına ulaştırılmış olan klasik mimariyi sunar. Jefferson da, XVIII. yüzyılda Yeni Dünya'nın mimarisinin nasıl tanımlanacağını kendi kendine sorduğunda, aynı modelde karar kılmış ve Amerikan bireyciliğinin Üniversite gibi simgesel mekânlarını yükseltmek için bu modeli uygulamıştı. 1960'lı yılların sonunda, tarihçiler ve eleştirmenler (Anatole Kopp, Manfredo Tafuri) komünist ütopyanın mimarisinin Amerikan kapitalizminin-kiyle buluştuğunu tespit ederler –koruyucu amaçlı, gevşek ama tümüyle "yeniden üretilmiş" aynı mimari. Mimari, her iktidarın kendi amaçları doğrultusunda ve dolayısıyla "zararsız bir araç" halinde yeniden ön plana çıkardığı, dünyayı değiştirmeye elverişsiz, içsel anlamlılıktan yoksun bir form olarak belirir.

Bu konum, 1950'li yılların sonunda *konumlanışçılar*'lar tarafından yeniden benimsenir. "Konumlanış"; –mevcut çevrenin psikocoğrafi tahribinden sonra herkesin yeni bir "ortam" hazırlaması– sıradan bir imge değildir. Constant, Yeni Babil isimli bir çözüm önerdiği zaman (1960) hareketten dışlanır ve kendi sanatsal oyunlarına gönderilir: onun, labirentvari ve iklimlenmiş uzamlar içeren, devasa dikmeler aracılığıyla dış dünyadan fizik olarak kopartılmış katmanlar halindeki bir şehirciliği gerçekleştiren "ortamlar sitesi" devrimi beklemeksizin gerçekleşir. 1960'ların sonunda Ütopya grubu da (Hubert Tonka, Isabelle Auricoste, Jean Baudrillard) aynı çelişkiye takılır ve siyasi ütopyayı yardıma çağırır.

ÜTOPYANIN PLASTİK KEŞFİ. XVIII. yüzyılın son çeyreğinin mimarları, Aydınlanma felsefesi bağlamı içinde, bir başka dünyaya ait bir "görü"nün ilk arkitektonik imgesini üretirler. Donmuş bir oylumölçüm içinde coşmuş bir akılcılık, çelişkilerini de barındırarak Devrim'in taşıdığı özgürlük mesajıyla birleşir. L. E. Boullée ve C. N. Ledoux, Fransız neoklasisizmi tarafından başlatılan arkitektonik sadeleştirme sürecini sürdürürlerken ilk başta retoriğin kuramsallaştırdığı bir "konuşan mimari" (Germain Boffrand) kuramını yeniden benimserler. "Chaux Kentinin İdeal Sitesi"nde (Ledoux, 1804) şaşırtıcı olan şey kentin tasarımı değil –güneşin yörüngesini yineleyen elips şeklindeki biçimi daha önceden bilinen natüralist bir argümandır– ama kenti oluşturan yapıların, her meslek grubu için ve farklı cemaatsel mekânlar, tapınçların, bilmenin, dinginliğin, günahın, vb.mekânları için sistemli bir tipoloji içinde düşünülmüş olmasıdır. Mimar, bunların kime yönelik olduğunu Platon'gil hacimlerle sözcelendirirken, belirtik içerikli kısa ve özlü ibareler kadar en dolaysız simgeciliğe de başvurur ("Çember Üreticisinin Evi" düpedüz daire şeklindedir). Klasik sınıfların aşama-düzenli sistemine ve barok kompozisyona küçük özerk evlerin ikame edilmesi, tarihçi Emil Kaufmann'ın inancına göre mimarinin temsil etmek işleviyle yükümlü olduğu mevcut iktidarın simgesel yok edilişinin uzamsal ifadesidir.

Mimar, imkânsızlıklarını aştığı düşüncesiyle, daha önce formülleştirilmiş olan ütopyalara biçim verir. Kuramcı Ebenezer Howard, arazinin koşullarına uyarlanmak üzere basit diyagramlarla gösterilmiş olan "yarının bahçe şehri"ni düşünmek için (1898) Bellamy'nin *Looking Backward*'ından esinlenir ve şehrinin planlarını ve mimarisini hazırlama işini mimar Raymond Unwin ve mimar Barry Parker'a bırakır. Böylece bu mimarlar, Howard'gil ütopyadaki, demiryolunun devingenliğiyle kaynaştırılmış şehri, saman sapından çatıları ve kapalı meydan-

ları olan hantal yeni-Ortaçağ kasabalarına dönüştürürler. Zola'nın *Emek*'inin tutkulu bir okuru olan Tony Garnier hiç şüphesiz toplumsal gelişme ile yeni bir mimarinin keşfini birleştiren ilk kişidir (*Sanayi Sitesi*, 1901-1917). Bruno Taut, yazar Paul Scheebart'ın cam düşleri için duyduğu hayranlıktan söz eder ve Frank Lloyd Wright da dağılımı planlamayı tasarlayıp Broadacre City'nin maketini –"kökensel bir demokrasinin plastik formu"– sergilerken Emerson'un bireycilik felsefesine sahip çıkar. Le Corbusier, kendinden önceki ütopyacıları kabul ederken, bunu kendi özgül katkısını daha iyi değerlendirmek için yapar: o, kurşun kalemi elinde tutan kişidir. Fourier'nin "üniter konut" formülünü tersine çevirîr yapısalcıların deneysel lojman düzeneğini benimser, bahçe-şehri dikeyleştirir ve "mesken birimi"ni yaratır (1945): bir iç sokak, kolektif donanımların yer aldığı bir teras çatı, ama aynı zamanda da dupleks lojmanların bireysel niteliğini dile getiren bir cephe ve bütünü zeminden yukarıya kaldıran anıtsal dikmeler. Yeni bir mimari.

YAŞASIN ÜTOPYA! Birinci Dünya Savaşı ertesinde, "ütopya" mimarinin kendisi üzerindeki bir sorgulamanın taşıyıcısı haline gelir. Alman dışavurumcuları, tasarımlarının ütopyacıl niteliğini –mimarın fantezi yaratımı karşısında genellikle pejoratif bir niteleme (inşa edilemezlik)– savunan, başka türlü dendikte üretimin dışında yer almayı kabul eden ilk ve ender mimarlar oldular. Bruno Taut'a göre, ütopyacı tavır yerleşik bir mesleğin içine "kaygı salmak"la aynı şeydir. Mimarlar ve sanatçılar arasında teati edilen "*Ütopyacı Mektuplar*"da (1920-1921), "Uygulama yüreğimi bulandırıyor [...] İnşa etmek ölmektir" der. Bu "örtük koalisyon"un hedefi "yeni uygarlığı yaratmak" üzere bir programın tema ve tasarılarını elden ele dolaştırmaktır. Walter Gropius, Bauhaus'da Yeni Nesnellik'in önüne düşüp ütopyacı hareketi ezmezden önce şöyle yazar: "Yapıların içine girin, boş duvarlara düşünceler kazıyın ve teknik güçlüklere aldırmaksızın fantezi içinde inşa edin" Programların ve cemaatçi tiplerin keşfinin ötesinde, bunların aranışına musallat olan şeyler malzemeler ve biçimciliktir: Herman Fisterlin yeni mimariyi "kristal ve biçimsizlik arasındaki yarı yolda" konumlandırır, Bruno Taut "[maddenin] psişik niteliklerinin mimarinin kendisinden bile daha önemli hale geldiğini" düşünür –cam yegâne seçkin malzeme olmuştur. Wassili Lurckhardt'a gelince, mimarinin bizatihi gerekliliği üzerinde sorgular kendini: "Nereye gidiyoruz? İnancımızın yanıp tutuşarak arzuladığı simgenin doğacağı krallığın kapılarını açarken biçimin maddesizleşmesi mi, yoksa tamamen yok oluşu mu söz konusudur?"

GERÇEKLEŞEBİLİR ÜTOPYALAR. XX. yüzyılın ortalarında "mega-yapılar" kentsel ütopyanın egemen biçimidir. Sınır tanımayan toprakları aşan bu devasa melezler, mimarî ve kentsel sorunları aynı bir devinim içinde düzenlerler. Mimar, bunların kısa vadede gerçekleştirilebilir oldukları konusunda ikna etmeye yarayan ve teknik olduğu kadar da sosyolojik bir kanıtlar derlemi geliştirir: "gerçekleşebilir ütopya" (Yona Friedman). Mega-yapılar, modernlikçi projeyi belirleyen ütopyacı ve kurgu-bilimsel geleneği sürdürürlerken, bir yandan da onun gelişmeci tutkularını ve teknolojik imge derlemine karşı zaafını kavuşmazlığa ve bir geri-dönülmez noktaya taşırlar.

Mega-yapı ütopyasınının iki tutkusu vardır: toplumsal cemaatin geleneksel şehirde kentsel dokuların yapıbilimsel sürekliliği aracılığıyla kendini ifade eden yitirilmiş birliğini yeniden bulmak; oluşmakta olan bilişimci toplumun evrimlerini ve yeni taleplerini bireysel ölçeğe varıncaya kadar yansıtmak. Devingenlik ihtiyacının beklediği yanıt, gerek herkesin kendi yaşama mekânını seçişi açısından, gerek tüketilebilir, yeri değiştirilebilir ve atılabilir nesne katına çıkartılan binanın eskiyebilirliği yüzünden, o binada oturmanın geçici yapısıyla verilir. Nitekim Yona Friedman, "devingen mimari"sini, herkesin kendini nasıl ifade ettiğine kulak veren demokratik bir kentçiliğin ütopyası olarak düşünür. Japon metabolist mimarlar, "geleneksel aile birliğinin düzensizleşmesi ve yeni bir bireyciliğin yüze çıkması"na ilişkin aynı önvarsayımdan kalkarak, durmadan daha karmaşık üçboyutlu yapılar önerirler. Mega-yapı, araziyi arşınlayarak (Walking Cities, *Archigram*, 1964) ve biraz da

mizahla, devingen ve belirsiz mimari temasını reddedip kendi kendisini devinim halinde düşünmeye başladığında, mimar da ütopyaya inanmaktan vaz geçmiştir.

KARŞI-ÜTOPYA. 1960'lı yılların sonunda, ütopya artık bir ütopya olmak istemez. İnşaattan, gerçeği andırandan, toplumdan kurtulmuş olan özerk proje çağdaş toplumu düşlemek, yaratmak, sorgulamak için nesneye ve araca dönüşür. Avangardın, isteyerek "geriyönde" gelişen bir karşı-ütopyayı uzaklaştırmak dışında ütopya üretmeye hakkı yoktur. Mimari karşı-ütopya, açılış yapan bir tavır olarak belirir ve iki görünüm altında tanımlanır. Her şeyden önce ütopyacı uzamın yetkeci düzenlenişini belirleyen zorlayıcı uzamların sonucu değil eleştirel, inşa edilebilmez ve aslında olumsuz bir projedir. Mimarinin, her zaman için bir sağaltıcı ya da bir pedagoji olarak tasarlanmış olan temel olumluluğuyla bağlarını kopartır. O, rahatsızlığın mimarisidir, ya da "asla gerçekleştirilmemek" için düşünülmüş ve mimarinin hem misyonunu hem de ahlâkını yadsıyan bir mimaridir. Bu projeler yalnızca ütopyanın değerlerini tersine çevirmekle kalmazlar, ütopyanın kendisinin de gerçekçi ve bilinçli bir şekilde yozlaştırılmasına yol açarlar. İkinci olarak, mimari karşı-ütopya yansıtmayı tersine çevirir: yansıtma artık gerçekten (varolan şey, zorlamalar, toplumsal gerçek, vb.) kurguya (çözüm-proje) doğru değil, kurgudan gerçeğe doğrudur. "Yabancılaştırıcı modern kent" gerçekleştirilen ütopyadır ve artık bir başkasını keşfetmeye gerek yoktur. *On İki İdeal kent* (Superstudio, 1971), "kathartik" [arıtmacı] eğilimli bir karşı-ütopyayı açıkça dile getirir. Modern kent ya da mimarinin herbir yapılabilimsel ya da ideolojik çizgisi bütün bir kenti doğurabilecek bir ilke gibi çalışılmıştır. Beri yanda, Archizoom, süpermarketi üretimin kapitalist mantığının en açık bir şekilde tamamlandığı yer ve bir "optimal kentsel yapı" olarak görür. Karşı-ütopyacı kentin tanımını noktası noktasına verir: "ütopyacı içeriği nicel terimlerle ifade edilen, biçimsel-olmayan ya da tek bir biçime sahip bir yapı"

ZAYIF ÜTOPYALAR. Çağdaş mimari kuram, bir yandan İngiliz Archigram grubu ya da Avusturyalı mimar Hans Hollein tarafından ilan edilen ahlâkın aşımı anlayışını benimserken, "sixties" hastalığından da kurtulmuştur. "İyinin ve kötünün ötesinde" yer alan bu düşüncede, mimari disipline doğru bir geri çekilişin duyurusu yapılarak "anlamın ütopyasının sonu" ilan edilir. Mimar, bugün ütopyacı bir düşünceden, bir tür "alışkanlıktan kurtulma evresi" gibi algılanan düşünümün düzeninden kaynaklanan şey (Bernard Tschumi) ile dolaysız ve gerçekçi bir proje içinde çalışılabilecek şeyi, yarışmalara meydan okuyarak berrak bir şekilde ayrıştırmaktadır. Ütopya ile proje arasında yükümlenilen ayrışım, paradoksal bir şekilde bunları ayıran mesafenin daralmasına yol açmaktadır: Hanover 2000 fuarındaki Hollanda pavyonu, MVRDV grubunun XXI. yüzyıl için dile getirdiği ekolojik düşe çok yakındır. Pavyon,bu tip bir gösteriye, 1970'li yıllardan beri kaybetmiş olduğu bir kapsamı, burada da yine formel olmayan ama etkin olan ütopyayı sınamanın kapsamını yeniden kazandırmaktadır. Gerçekleşmesini Constant'a da borçlu olan bina, gerçek ve sahte ağaçlarla delinmiş yüzeyler üzerine yerleştirilmiş faaliyetlerden oluşan bir sandviçtir.

Mimarın, çevrenin inşası üzerindeki zayıf gücü siyasi hak talebini geriletirken toplumsal ideal de şimdi çoğul olarak anlaşılmaktadır: ütopya artık yaşam kiplerinin değişime uğratılması değil, herkese uygun düşmeyecek kadar tikel –ama tanımlanmış, nitelenmiş, kurgusal– konumlanışların önerilmesidir. Topyekûn, biricik ve gezegensel bir akılcılığa, evrensel dogmaların doğruluğundan sonra esnek, "zayıf" bir düşünce ikame olmuştur. 1970'lerin sonlarında Jean- François Lyotard ve Gianni Vattimo tarafından dile getirilen dünyanın bu felsefi kavranışı, mimarların söyleminin bilincine ulaşıyor. Mimari ütopya etkin hale gelmiştir, çünkü "gerçekliğe aşkınlaşacak" yerde (Karl Mannheim), onunla uyuşmakta, onu yorumlamakta, gerçek ile uzlaşmayı varoluşunun ilkesi kılmaktadır.

Dominique Rouillard

Mitolojik dekor. Yunan-Latin mitolojisi kökende elbette sıradan bir dekor değildir. Tanrıların evreni, onların (insan imgesine

göre tasarlanmış tanrılar) insanlığın her zaman düşlemiş olduğu şeylere, ölümsüzlüğe, mutluluğa ve ebedi gençliğe sahip olmaları ölçüsünde ütopyacı bir kurmaca olarak da düşünülebilecek başlı başına bir evrendir.

Şüphe yok ki, operanın doğduğu dönemde mitoloji, dinî inanç olarak yaklaşık bin yıldan beri ölmüştür. Ancak, Rönesanstan beri Grek-Roma dünyası uygarlıkla –yeniden doğurtulması pek arzu edilen bir uygarlıkla– anlamdaş hale gelmiştir. Dönemin bütün bilge kişilerinin ütopyası olan yeni bir ütopya buradan kaynaklanır: Eskilerinkiyle kıyaslanabilecek bir uygarlık düzeyini yakalamak için onları her alanda taklit etmek ve onların mükemmelleştirmiş oldukları şiirsel, edebi ve sanatsal türlerin hepsini birden hiç sapmadan yeniden yaratmak gerekir. Oysa bu türler hangisi olursa olsun, mitoloji orada hep mevcuttur.

Opera başlangıç döneminde bu sürecin uygulanmasına iyi bir örnektir. Yeni türün Floransalı yaratıcıları tarafından XVI. ve XVII. yüzyıllar arasında bir ütopya, hümanist bir düş olarak düşünülmüş olduğu bilinmektedir: perde aralarında koronun söylediği şarkı bentleri dışında, her sahnenin içinde oyuncular tarafından şarkılarla dile getirilen bölümler de içeren antik Yunan tragedyasına yeniden hayat vermek. Tarihî nitelikteki bu nedenlere daha teknik nitelikte bir başkası eklenmektedir: ele alınan konuların yapısıyla, arzulanan mitosgil vasfıyla ve çoğu zaman harikuladeye çağrıda bulunmak zorunluluğu yüzünden, opera tanrısal kişiliklerden kolay kolay vazgeçemez. Oysa, *Sırlar*'ın yasaklanmasından beri, Kilise tiyatroyu (dolayısıyla da operayı) mahkûm etmekte ve Hıristiyan panteonunun dindışı bir sahneye buyur edilmesine hoşgörü göstermemektedir; dolayısıyla pagan mitolojiye atıf, elverişli ve kaçınılmaz bir kaçamak olmaktadır. Bütün bu nedenlerden ötürü, opera başlangıç dönemlerinde, sanki Yunan-Latin mitolojisi hâlâ yaşayan bir dinmiş gibi davranır. Alegorik kahramanların buyur edilişiyle ortak bir şekilde, opera böylece birçok tanrısal kişilikle dolar ve bunlar onu, eylemin hem yeryüzünde hem de gökyüzünde cereyan ettiği kozmik bir gösteri haline getirirler: Monteverdi'nin, başlangıcının müziğin alegorisi tarafından dile getirilen bir söyleve hasredildiği ve Apollon'un ahlâkçı müdahalesiyle sona eren *Orfeus*'u, içindeki tanrıların ve mitolojik kişiliklerin, kendileri de çağlarındaki başlıca düşünce akımlarının yansımaları olan yazarların (besteciler ve librettocular) sözcüsü oldukları operasal ütopyanın bu ilk halini gözler önüne sermektedir. Sonuç olarak o dönemde mitoloji, yalnızca bir ütopyanın dekoru değil ama bir düşünceyi taşıyan araçtır.

Yeryüzündeki doğanın kendisi de, bilimsel ya da determinist bir kavrayışa hiçbir yer bırakmayan birçok başat (Neptün, Venüs, Seres [=Demeter]...) ve ikincil (faunuslar, silvenler, nayadlar, tritonlar...) tanrıyla dolu bir âlem olarak tasarlanmıştır. Böylece, o çağın insanlarının bilimin şafağında dünya hakkında sahip olduklarını düşündükleri akılcı imge ile, sonuçta animist bir kavrayışa (bir kasırgaya ancak Neptün yol açabilir, bir fırtına rüzgarların Aiolos'un kovuğundan kurtulmalarından kaynaklanır) katılan şiirsel bir imgesel arasında derin bir fark vardır. Mitoloji, tıpkı imgeselin işleyiş kipi gibidir.

Mitolojinin bu şekilde kavranışı elbette aristokratik olduğundan, bu anlayışın 1637'den itibaren Venedik'te, sonra da, parayla girilen sürekli tiyatroların kurulmasıyla seyirci sosyolojisi altüst olduğunda bütün Avrupa'da halktan seyircilere seslenen operaların açılmasına direnemeyişi, beklenen bir şey olmak gerekirdi. Bu değişim elbette sonunda gerçekleşir, ama çok yavaş bir şekilde. Alışkanlık kazanılır ve mitolojik panteon operasal ütopyanın taşıyıcısı olarak o kadar elverişli olur ki, bir yüzyılı aşkın bir süre muhafaza edilir. 1651'de Cavalli'nin *Calisto*'sunda, olayın yarısı Olimpiya'da yarısı yeryüzünde geçer ve kahramanlar her zamanki gibi mitolojinin tanrılarıdır (Jüpiter, Diana); ama görkemli ve bir kez daha kozmik bir finale rağmen (Calisto gökyüzünde, yıldız kümeleri arasındaki yerini alır) mitolojik imgeler burada alayın süzgecinden geçirilmiş gibidirler: Jüpiter, Juno ve Diana, çoğu kez zaaflarıyla temsil edilmişlerdir (Jüpiter kadın düşkünü, Juno cadaloz, Diana da korkak ve içine kapanık aşık olarak). Mitoloji alanında, yarım yüzyıl içinde, kimliklemeden farklılaştırmaya geçilir. Ba-

kış açısı eskisi gibi değildir, şair ve bestecilere göre önemli farklılıklar gösterir.

Opera, XIV. Louis'nin hoşgörülü izniyle Lully ve Quinault tarafından Fransa'ya getirildiğinde (*Cadmus ve Hermione*, 1672), yazarlar mitolojik çerçeveyi korurlarken ona kraliyet erkinin çağdaş siyasetine bağlı özel bir anlam katarlar. O zaman, baş kişi (Cadmus, Herkül, Thesseus, Bellerofon, Perseus), görevi dünyayı kötülükten korumak ve çoğunlukla canavarlar şeklinde temsil edilen kötücül öğelerden arındırmak olan bir kahraman haline gelir. Mitoloji böylece, mitosgil kahraman ile gerçek egemen arasındaki özdeşliği sürekli bir şekilde anıştıran kraliyet propagandasının hizmetine verilmiştir. Ve mitosun taşıdığı anlam, hiç kimse unutmasın diye giriş bölümünde belirtikleştirilmiştir... Şu halde ütopya ve mitolojik imgeleri, burada açıkça siyasi bir yananlama sahiptirler. Ama bu yananlam, bulucusunun, kralın dalkavuklar çevresinde yer alan besteci Jean-Baptiste Lully'nin ölümünden sonra ayakta kalmaz.

Danchet ve Campra (1712), sonra da Varesco ve Mozart (1781) tarafından operaya uyarlanmazdan önce baba Crébillon'un bir tragedyası (1703) olan *İdomeneus*'un öyküsünün sağladığı başarı, XVIII. yüzyılın ortasında bir yandan mitolojik imgelerdeki sürekliliği ve derin canlılığı, bir yandan da büyük edebi akımlar ve bu arada tragedya ile arasındaki bağları iyi bir şekilde göstermektedir. Şairler, librettocular ve müzikçiler çoğu kez gerçek bir şiirsel arınma nesnesi olan o eski söylencelerin içinde rahatça devinmektedir.

Bununla birlikte, XVIII. yüzyıldaki yeni bir aşamada, mitoloji sıradan bir dekor, içeriğinden boşaltılmış ve kimsenin inanmadığı ama geleneğin doğruladığı şiirsel bir süs olarak korunan bir imgeler bütünü haline gelme eğilimi gösterir. Rameau'nun operaları, özellikle de baleler, kimi zaman vasat librettocular tarafından derlenmiş metinleriyle filozofların öfkesine yol açan bu anlayışa katılırlar. O durumda, cılkı çıkmış bir imgeler bütününe kendi yanılsama gücünden birşeyler katmak suretiyle, Aşkın sürekli utkusunun sesli imgesini bütün engellere karşı doğrulayarak ütopyayı destekleyen yalnızca müzik olur. Bundan böyle, tanrının ya da arzunun kişileştirilmesinin söz konusu olmasının önemi kalmaz. Başlangıçta sıkı sıkıya metne tâbi olan müziğin, nihai olarak üstün konuma geçmesinde ve operayı yanılsamacı gücü esas itibariyle müzikten kaynaklanan bir tür haline getirmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur.

Mitoloji, onyıllar boyunca operasal ütopyaya, yanılsamalara aç ama dönemin uzlaşımlarına da derinden bağlı bir seyircinin fantazma ve arzularının sızabildikleri ve harikulade olana geniş ölçüde açık bir kurgu âleminin tutarlı imgelerini sağlar. Bununla beraber bu alanda asla yalnız değildir. Bütün bir Barok çağ boyunca moda olan şövalye romanları da operaya mitolojiden daha yakın bir geçmişten gelen ve düş gücünün kanatlanmasına aynı şekilde elverişli olan bir dekor sağlarlar. Roland, Armide ve Tancrède'in kahramanları bunun en ünlü örnekleridir. Ancak, giyim-kuşam farklılık gösterse bile dramatik işlevsellik mitolojik operalardakinin aynıdır: Roland, Renaud, Armide ve Tancrède, her şeyden önce, duygusal serüvenleri olayın merkezini oluşturan aşık savaşçılar olarak tasarlanmışlardır. Tarihin önemli olayları benzer bir rol oynayabilirler. Monteverdi'nin *Incoronazione di Poppea*'sından (1643) başlayarak, dramın baş oyuncuları tarihî kişiliklerdir (Neron, Poppea, Senecca); ama, burada da yine (Senecca dışında), esas itibariyle faaliyetlerinin öteki alanlarının dışında, aşık insanlar olarak tasvir edilmişlerdir. Cavalli'nin (1654) ya da Hendel'in (1738) *Xerxes*'i için bu daha da doğrudur. Çoğu zaman Grek-Roma âleminin tarihidir söz konusu olan. Operanın dünyası her zaman yapay ve imgesel bir yapılanmadır ve aşk onun başlıca devindiricisidir: bu dünya işte bu bağlamda ütopyacıdır. Ama ütopya aynı zamanda da gerçeğin bir aynasıdır: XVII. yüzyılın kasveti, *Attis*'te (Lully ve Quinaul, 1677), trajik bir sonu hâlâ hoşgörmektedir. XVIII. yüzyılın iyimserliği, mutlu sonlardan başkasını kabul etmez: Salieri'nin *Tarare*'ında (Paris, 1787), birbirini seven çift yeniden birleşmekle kalmazlar, ama zalim kral da intihar eder ve halkın seçtiği aydın bir monark onun yerini alır.

Robert Fajon

Modern sanat, **bkz.** *sanatın paylaşımları*
More (Thomas) **bkz.** *Ütopya*

Morelly (Etienne-Gabriel; 1717 -?). Morelly hakkında pek az şey bilinir. 1717'de doğan, kardinal Soubise ya da Conti hanedanı gibi güçlü aileler yanında korunma ve barınma arayan bu "katip" (Nicolas Wagner, 1978), kendisine atfedilen ve 1743 ile izinin kaybedildiği 1755 yılları arasında yayımlanmış yedi kitabın yazarı kabul edilir. Imdi, kişinin kendisi ne kadar gizemli ise, yapıtı da bir o kadar gizemlidir. Öncelikle farklı temalara değinen bir yapıttır bu: ahlâk, pedagoji, estetik inceleme, siyasi yergiler; ama aynı zamanda da sayısız çelişkilerin dolaştığı bir yapıttır bu, öyle ki, her ikisi de imzasız olarak 1753 ve 1755'de yayımlanan *Basiliade ou le Naufrage des îles flottantes*'ın [*Bazileus'un Serencamı ya da Yüzen Adaların Batışı*] ve özellikle de *Code de la nature*'ün [*Doğanın Kanunnamesi*] (bu kitap, XIX. yüzyılın ortalarına kadar Diderot'ya atfedilmiştir) Morelly'nin kaleminden çıkma olduğu konusundaki şüpheler uzun süre devam etmiştir. Oysa, yazarının genelde ütopyacıların ve özelde de sosyalistlerin arasında yer almasını sağlayanlar aslında bu iki kitaptır.

Her şeyden önce iki kitap da çok farklı bir türdedir. *Basiliade*, XVIII. yüzyılda fazlasıyla kullanılan imgesel yolculuk ilkesince kurulmuş uzun bir epik şiirdir. Buna karşılık *Code de la nature*, her türlü şiirsel yapaylıktan *a priori* arındırılmış ve son kısmı ideal bir site için kısa bir anayasa projesi içeren bir felsefe çalışması görünümündedir. Oysa, iki kitap arasında belirtik bir bağ vardır: Morelly, *Basillade*'a karşı ortaya konan eleştirilere açıkça yanıt vermek ve felsefesini, bir önceki kitabın şiirsel formunun imkân verdiğinden çok daha incelikle geliştirmek amacıyla *Code*'u yazmış olduğunu söylemektedir. Yine de her iki yapıt arasında sivri zıtlıklar da vardır. Örneğin, *Basillade* tam bir cinsel özgürlükten –ensest bilinmemektedir– yararlanan bir toplumu serimlerken, *Code* evliliği zorunlu kılmakta, boşanmaya ancak on yıllık bir ortak yaşamdan sonra izin vermekte ve zinayı şiddetle cezalandırmaktadır.

Aslında, Morelly'nin yazılarındaki tutarlılık bunları taşıyan temel fikirde yatar. *Basillade* ve *Code* esas itibariyle Avrupa'nın doğa karşıtı ve geçici olduğu düşünülen toplumsal düzeninin eleştirileridir.

Önce doğa karşıtıdır bu düzen. İnsanlık, başlangıç dönemlerinde doğanın yasalarına göre yaşıyordu. İnsanlar arasında uyum hüküm sürüyordu, ama onlar bu durumun en iyisi olduğunun bilincinde değildiler. Nüfusun artması ve bunun sonucunda çevreye dağılması bir karışıklıklar döneminin başlangıcını haber verirken, bu dönem sırasında insanlar arasındaki sevgi ve şefkat bağları da gerildi. İşte tam da bu noktada, ilk yasakoyucular, değişime uğramış olan toplumsal ilişkileri gerçekten de insanın doğasına tekabül eden ilişkiler olarak kabul etmek hatasına düştüler. Akılsızlıkları yüzünden başlangıçtaki hatada direterek insanları kurallara uydurmaya çalıştılar ve o zamandan beri hâlâ çalışıyorlar, oysa doğanın yasalarına geri dönmeleri gerekirdi.

Sonra da geçicidir bu düzen, çünkü "yüzen adalar" –Avrupa uygarlığı– sonunda batacaklardır. "*Gelişme doğanın genel yasası*" olduğundan insanlar ardışık başarısızlıkları üzerinde düşünmektedirler ve aklın ışıklarıyla aydınlanmış olarak çok eski atalarının bilinçsizce izlemiş olduğu doğal düzene geri döneceklerdir.

Dolayısıyla insanların, tarihî bir toplumsal düzeni ve insani bir kurum olan özel mülkiyeti kendilerine doğal verilermiş gibi gösteren önyargılardan kurtulmaları gerekmektedir.

Özel mülkiyetin eleştirisi –temeli saltlıkla ahlâki olan bu eleştiri– Morelly açısından başat önemdedir. Özel mülkiyet, bütün o hatalı yasal yapının bizatihi temelidir. İlk yasakoyucular onu kurumsallaştırmak suretiyle genel çıkar ile özel çıkarı kalıcı bir şekilde ayırmışlardır. Doğanın yasalarına geri dönmek, ve dolayısıyla da ideal siteyle buluşmak, öncelikle özel mülkiyetin kaldırılması olacaktır.

Bu yok etme işleminin yol açtığı dönüşümler radikal türdendir. En başta, toplumsal aşamalı-düzenin yıkılmasına ve ilksel eşitliğe dönüşe yol açarlar. İnsanlar yetenekleri işlevinde –zorunlu olarak– üretime katılmak suretiyle karşılıklı yardımlaşır ve ihtiyaçları ölçüsünde emeklerinin karşılığını

alırlar. Kamusal görevlere gelince, bunlar sırayla ve aile reislerince üstlenilir.

Bu tip bir komünizm XVIII. yüzyılın seçkinleri arasında belli bir yankı uyandırabilmişti, ama asıl bir sonraki yüzyıl kendine malederek, kendi gereksinimleri işlevinde yorumlayarak ve sosyalist akıma bağlayarak onun gelecek kuşaklara aktarılmasına katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, V. P. Volguine'in Morelly'yi "akılcı sosyalizm"in tipik bir temsilcisi kabul etmesine karşın, N. Wagner, *Code*'u XV. Louis'yi hedef alan bir siyasi yergi olarak düşünmemenin yapıtın anahtarlarından biri kaybetmekle aynı şey olduğu görüşündedir. XIV. Louis hayranı bir Morelly ile "komünizmin ustası" (Babeuf) arasında, tarihyazıcılığı tarafından bir parça ihmal edilmiş bir ütopyacının çözümlenmesi için gereken araştırma yolları açık durmaktadır.

Jean-Luc Baudras

Morris (William; 1834-1896). *Hiçbir Yerden Öyküler* (1890) yazarı, XIX. yüzyıl İngiltere'sinin ütopyacı yazarları arasında en iyi bilinenidir. Galya kökenli olan ve zengin bir borsacının oğlu olan Morris, ayrıcalıklı bir ortamda büyüdü. Ailesinin 1840'ta edindiği Woodford Hall'de kendine ait bir bahçesi vardır ve tutkulu bir avcı ve balıkçı haline gelir; beri yanda aile kendi birasını kendisi damıtmakta, ekmeğini ve yağını kendisi üretmektedir. Morris'i daha sonraları saran kırsal nostalji çoğunluk erken yaşta gelişen bu doğa sevgisine atfedilirken, onu kör hiddet krizlerine yönelten karakter özelliği de çocuk yaşta tanışmış olduğu varsıllığa bağlanmıştır. Disiplinsizlik yüzünden kovulduğu Marlbrogh College'da geçirdiği dönemin ardından, 1853'te Exeter College'a (Oxford) girer ve burada çabucak Victoria çağının büyük estetik uzmanı ve toplumsal reformcusu John Ruskin'in çekimine kapılır. *Venedik'in Taşları*'ndaki (Ruskin'in 1853'te yayımladığı kitap) "Gotiğin yapısı" başlıklı bölümün içerdiği ve sanat, yaşam ve emeği azami ölçüde bütünleştirmeye yönelten tavsiyeden esinlenen Morris kendini mimariye ve resme vererek "Raphaelöncesi" adıyla bilinen ve bir yaşam boyu içinde yer alacağı sanat çevresine katılır. Yirmi bir yaşına bastığında (1855) hatırı sayılır bir serveti miras aldığı zaman kendini mobilya imalatı ve dekorasyonu işine adar ve önceliği Ortaçağ stillerinin yeniden canlandırılmasına verir; bir yandan da kitap süslemeciliği, renkli camlardan dekorlar ve tahta yontuculuğu üzerinde çalışmaktadır. O dönemde bazı şiir kitapları yayınlar; bunlardan biri olan *Yeryüzü Cenneti* (1868), sonradan ütopyacıl kurgusunun merkezinde yer alacak temaları olanca açıklığıyla geliştirmektedir. 1861'de, merkezi Londra'da bulunan Morris and Co. şirketi kurulmuştur; şirket kısa zamanda yüksek düzeyde ve nitelikli bir işçilik ürünü mobilya imalatı ve iç dekorasyonda faaliyet gösteren bir düzine işçi çalıştırır hale gelir. Yarattığı ürünler, doğmakta olan Arts and Crafts hareketi içinde çabucak merkezî bir yer edinirler; ve bugün bile, Morris tarafından geliştirilmiş kumaş desenleri ve renkli kağıtlar hemen tanınabilmektedir.

Morris, 1870'li yılların sonunda ve kısmen John Stuart Mill'in *Sosyalizm Üzerine Bölümler*'inin verdiği esinle siyasete yönelik büyüyen ilgisinin farkına varır (yaşamına, Yüksek Kilise'nin muhafazakârı olarak başlamıştı). O andan itibaren ve ölümüne kadar Morris, çoğunlukla işçi toplulukları önünde konferanslar vermeye hemen hemen hiç ara vermeyecektir; bu konferanslarında sosyalist bir sistem içinde sanat ile emeği barıştırmanın zorunluluğuna işaret eder. H. H. Hyndman, Edward Carpenter ve bazı başkalarına bağlı olmakla birlikte, Morris, Ruskin'in etkisi altında, estetiğe tanıdığı öncelikle ayrışan bir sosyalizmi savunur; ve kaptalizme yönelik anarşist ve bireyci eleştirilere, çağdaş sosyalistlerin çoğununkinden daha fazla sempati besler. Onun *Hiçbir Yerden Öyküler*'i, o dönemdeki gazetecilik faaliyetlerine (özellikle de *Adalet* ve *Kamu Yararı* için kaleme aldığı ve yakın tarihlerde yeniden yayımlanan yazıları) ve konferanslarına koşut bir şekilde okunmalıdır. *Öyküler*'de, Morris'in, gündelik yaşamın bütün anlarını güzelleştirme olabilirliği konusundaki diretişini keşfederiz. Aynı zamanda, burada her birey için insanlığının başat öğesi olan yaratıcılığını geliştirme zorunluluğunun da olumlandığı görülür. Kenti ve kırı uyumlu hale getirmek ve İngiltere'yi yeniden bir

"bahçe" yapmak: kısmen Owen, Fourier, Cobbett ve başkalarından ödünç alanan bu tema, Morris'in konferanslarına sık, sık başlık olarak konmuştur; hiçbir zorunluluğa karşılık olmadığı zaman sanayileşmenin sınırlandırılması temennisi için de aynı şey geçerlidir, bununla birlikte Morris emeğin yükünü hafifleten makinelerin devreye sokulmasından yana olduğunu açıkça belirtir. (1884 tarihinde verdiği "Gereksiz çabaya karşı gereksiz emek" başlıklı konferans, Morris'in makineleşme konusunda kendisine sıklıkla izafe edilenden çok daha olumlu bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Yine 1884 tarihli "Olması gerektiği şekliyle fabrika" başlıklı konferansa gelince, o da Morris'in istismarcı ölçüde sıkı bir iş bölümü üzerinde kurulu mevcut sisteme olan hasımlığını açıkça serimlemektedir.)

Bütün bu temalar, Morris'in büyük kurgusu olan *Hiçbir Yerden Öyküler*'de derinleştirilip sağlamlaştırılmıştır. Bu kitap, başlangıçta, Edward Bellamy'nin *Loocking Backwards 2000-1887* isimli kitabının, halk arasında muazzam bir başarı kazanan bu "cockney [=Londralı adam] ütopya"nın (Morris'in terimiyle) eleştirisi olarak tasarlanır. Bellamy, geleceği aşırı ölçülerde ileriye götürülmüş bir merkezileşme ve makineleşme perspektifinden düşünmektedir. Buna karşılık, *Hiçbir Yerden Öyküler*'de betimlenen İngiltere, anarşist dostlarını hayal kırıklığına uğratmayacak kadar kararlı bir şekilde merkeziyetçilik karşıtı bir Morris'i gösterir. Kitap gerçek anlamda kurulmuş olaylar içermemekte, XIX. yüzyılın siyasi bir kış mitinginin ardından daldığı uykuda, kendini XXI. yüzyılda, Ruskin'in sosyalist ideallerinin somutlaşmış olduğu devrim-sonrası bir Londra'da bulan anlatıcısının sözcülüğünü yapmaktadır. Yeni toplumun özellikleri nelerdir? Giysiler çoğunlukla Ortaçağdan esinler taşır, aynı zamanda çoğunlukla ev imalatıdır. Kadınlar açık bir şekilde erkeklerle eşittir ve –bu erkeklere hizmeti gerektirirmiş gibi görünse de– "en iyi yaptıkları şeyi ve en çok sevdikleri şeyi" yapmakta özgürdürler. Irmaklar temizlenmiş, somon balıkları yeniden Thames'e dönmüş ve büyük yapılar ağaçlıklara yer açmak üzere yıkılmıştır. Londra gibi büyük kentlerin yüzölçümleri küçültülürken, köyler en uygun boyuta erişmek üzere geliştirilmişlerdir; İngiltere bundan böyle, "hiçbir şeyin israf edilmediği ve hiçbir şeyin boşa harcanmadığı" bir bahçedir. Yoksul yoktur ve mimari biçimler kesinlikle belirlenmiştir. Geleneksel anlamıyla ne satış ne de alış vardır, ama pazar yerleri yerel anlaşmalar ve örfsel denetimlerle düzenlenmekte ve bu düzenlemeye hiçbir cezalandırıcı önlem eşlik etmemektedir. Nitekim, ihtiyaç duyulan mallar herhangi bir karşılık olmaksızın sağlanmaktadır. (Ekonominin uygun bir sunumunun bulunmayışı, birçok okurun gözünde sıklıkla bir zafiyet olarak belirir, onlara göre Morris'in değerli taşlarla süslü altın bir piponun edinilmesine ilişkin anlatısı zorlama gibi görünmektedir. Beri yanda, farklı tatsal kültürlerin varlığını koruduğuna işaret etmek gerekir, çünkü –tamamlayıcı açıklama getirilmeksizin– hem Rhin'in güzel şarapları hem de daha "sert" bir şarap satılmaktadır.)

Eski Parlamento binası esas itibariyle gübre deposu olarak kullanıldığından, siyaset temelli bir şekilde yerel, "moleküler" (terim, Morris'in gerçek bir yakınlık içinde bulunduğu Sakson ve İzlanda kurumlarına gönderme yapmaktadır) toplantılarda ele alınan bir iş haline gelir. Özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla birlikte suç nedenlerinden çoğu da kaybolmuş olduğundan, suçlulara bundan böyle bildiğimiz suçlular gibi değil ama sürüden ayrılmış dostlar gibi davranılmaktadır; ve deliler ile hastalar dışında hiç kimse özgürlükten yoksun bırakılmamaktadır. Giyim-kuşam ve kişisel tarz konusundaki bireysel farklılıklara karşı hoşgörü geçerlidir. Kamusal siyasetin belirlenişinde, azınlıktaki görüşe sayıca önemli olduğu zaman ve çoğunluğun görüşü anlamlı bir şekilde ortaya çıkmadığı sürece, çoğunluk tarafından ezilmesini önlemek üzere uyulmaktadır. Sosyalizme karşı en çok ileri sürülen itirazları (kişiliklerin tekbiçimlendirilmesi, dediğimdedikçilik eğilimi, rekabet dürtüsünün yokluğunda çalışmaktan kaçınma) dikkate alan Morris, ortaya atılan sorunların her birine ayrı bir bölüm ayırır; en zahmetli işlerin kolayca yerine getirilmek zorundaymış gibi göründüğüne ve rekabetin görevlerin en iyi şekilde nasıl yerine ge-

tirilebileceğini belirlemekle sınırlı olduğuna işaret eder. Yaratıcılık bütün çalışma biçimlerine girmiştir. "Muazzam bir şekilde mükemmelleştirilmiş bir makineleşme"nin "elle gerçekleştirilmesi zahmetli olacak her şeyi" yerine getirmek üzere devreye sokulduğunu da belirtir. Böylece, ütopyanın büyük çekimi toplumsal örgütlenmenin en küçük ayrıntılarına kadar bıktırıcı bir şekilde serimlenmesinde, nice ütopyacının içinde kaybolduğu o cangılda yer almamakta; güzellik ve emeğin ademimerkezileştirilmiş sosyalist ideallerin buyur edilmesiyle uyumlu kılındığı bir toplumun karşı durulmaz portresinden kaynaklanmaktadır.

Gregory Claeys

Mühendisler, **bkz.** *teknik*

Müntzer (Thomas; 1489-1525). Berlin duvarının düşüp komünist rejimin tükenmesinden birkaç ay önce, Alman Demokratik Cumhuriyeti, 1489 yılında Harz'daki Stolberg kentinde doğmuş olan Thomas Müntzer'in 500. doğum yıldönümünü kutlamaya hazırlanmıştı. Friedrich Engels'in 1524-1525 *Köylü Savaşları* üzerine yazdığı 1850 tarihli kitabında sözünü etmiş olduğu Alman "devrimci geleneği"nin bu örnek kişiliği, sayısız yayınlar, sergiler ve çeşitli etkinliklerle anılacaktı. Rolf Luhn ve Martin Sünder'in Mühlhausen'de açılacak anıt için hazırlanan küçük bir broşürde söyledikleri gibi, "Demokratik Alman cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte, Alman tarihinde ilk kez, kesinlikle halkın ve dolayısıyla da Thomas Müntzer'in devrimci çizgisinde kayıtlı bir devlet doğmuştur. Thomas Müntzer'in, bizim Reformasyon hareketine ve köylü savaşlarına ilişkin tarihî temsiliyetimiz içindeki yeri birinci plandadır"

Şu halde Demokratik Alman Cumhuriyeti, işçi hareketi ile köylü hareketini bir ittifak içinde buluşturmanın zorunluluğunu kavrayarak asi köylülerin senyör ve prenslerin orduları tarafından ezildikleri Frankenhausen askerî bozgunu (1525) sonunda yakalanıp idam edilen Thomas Müntzer'in yenilgisinden dersler çıkartmış olmalıydı. Sayısız kitap ve sergilerle geniş ölçüde yansıtılan böylesi bir tavır, yine de Müntzer'in metinlerinin yalapşap bir tarzda okunmasına ve özellikle de Tanrı'nın halkı ile halkçı sınıfların birbirine karıştırılmasına dayanıyordu. Ayrıca, "yalvaç"ın son metinlerine, Luther'ci prenslerin Reform'uyla bağlarını kopartmasından sonra yazdığı metinlere öncelik veriyordu. Nihayet, bu tavır, reformcunun ekonomik sümürüyü suçlayışı, varsıllıkların paylaşımı yönündeki çağrıları ve köylü ayaklanmalarıyla bütünleşmesi gibi bazı odaksal tavırları konusunda da yanılgı içindeydi.

Müntzer'in düşüncesindeki ütopyacıl boyutu, yani onun ilahiyat ile devrim arasındaki eklemlenmeyi nasıl düşündüğünü kavramak için, şu halde işe tinsel ve entelektüel yönden izlediği kişisel yoldan başlamak gerekmektedir. Müntzer, arşivlerde ilk kez 1506 yılında Leipzig üniversitesine, sonra da, 1512'de, Kutsal metinler üzerinde diplomasını aldığı Frankfurt üniversitesine girdiğinde boy gösterir. Daha sonraları "okumuşları" ve "doktorları" kınayacak olsa da, çok fazla okumaktadır; elbette önce Kilise Babaları'nı ama aynı zamanda da Suso ve Tauler gibi Alman mistiklerini, Joachim de Flore'un binyılcı metinlerini ve hızlı bir şekilde de Luther'in yazılarını.

Müntzer, Katolik ruhbanla, özellikle de Françeskocularla giriştiği tartışmalarla kısa sürede kendini gösterir. O hiç şüphesiz, Reformasyonun imparatorluktaki ilk edimcilerinden biridir. 1519'da, Johann Eck ile Martin Luther arasında cereyan eden ünlü Leipzig tartışmasına izler. Böylece Luther, 1520'de, onu Zwickau kentindeki vaizlik görevi için tavsiye eder. Müntzer, orada Nicolaus Storch'la tanışır; "Zwickau yalvaçları"ndan biri olan bu adam Tanrı'nın inananlara düşler ve görüler aracılığıyla doğrudan açınlandığını, dolayısıyla yalnızca kutsal kitaplarda içerilmiş tarihî açınlanmalarda kalmadığını ileri sürmektedir: ruhbanın rolü, bu olumlama ve Kutsal Ruh tarafından esinlendirilmenin yüceltilmesiyle radikal bir şekilde yadsınmış olmaktadır. Storch'un belirleyici etkisinden söz etmek hiç şüphesiz mümkün değilse de, Müntzer o andan itibaren kendi misyoner ve yalvaçsal boyutuna ilişkin açık bir bilinç edinir: o Tanrı tarafından, Tanrı'nın Hakikatini utkuya ulaştırmak

için gönderilmiştir.

Kentin baş vaiziyle çatıştığı için Zwickau'yu terk etmek zorunda kalan Müntzer, Prag'a sığınır ve burada dört farklı elyazması çevrimleriyle bilinen bir metin kaleme alır: Prag *Manifesto*'su (1521). Bu bildiride, Tanrı'nın insanların yüreğinde yaşayan sesini, ruhban ve okumuşlar tarafından bildirilen ve çarpıtılan İncil'in radikal bir şekilde karşısına koymaktadır. "Bunu söylüyor ve yaşayan Tanrı adına yemin ediyorum: Tanrı'nın Hakikatini Tanrı'nın kendi ağzından duymayan ve İncil ile Babil'i ayıramayan kişi ölü bir şeyden ibarettir. Ama Tanrı'nın yüreğe, beyne, tene, saçlara, kemiklere, iliğe, kana, güce ve canlılığa nüfuz eden sözü, bizim 'salaklar'ımızın ve doktor denen ahmaklarımızın anlattıklarından başka türlü de ortaya çıkabilir." Şu halde, seçilmişlerinki olacak yeni bir Kilise'nin kurulma vakti gelmiştir. Kilise karşıtlığı, binyılcı gerilim ve tinselci vurgular, demek ki daha o tarihte ve henüz Luther'le ipleri kopartmamış olduğu halde Müntzer'in teolojisine özel bir ton kazandırmaktadır. Luther'den kopuş, bundan böyle benimsemiş olduğu tavırlar nedeniyle kaçınılmazdır ve 1523 ile esas itibariyle 1524'te yayımlanan bir dizi metinde geliştirilen birtakım hedefler yüzünden hızla gerçekleşir.

Bu kopuş, önce Luther'cilerin "bal gibi tatlı" İsa'sına yönelik ve giderek sertleşen eleştiri yüzündendir, daha geniş ölçüde de inanana kendi erdemleriyle katılmaksızın dayatılan edilgin adalet fikriyle ayakta tuttukları, îman yoluyla selâmet anlayışları yüzündendir. Müntzer'in İsa'sı, tam tersine katı ve acıdır; inanandan ıstırap ve nefis körlüğü içinde seferber olmasını talep eder: inanan ancak Haç aracılığıyla Tanrı'nın Sözü'nü duyabilmeye muktedirdir. Böylece, 1523 sonunda kaleme alınan *Gerçek Hıristiyan İman Konusunda Hıristiyan İtiraz ve Bildirge*'de, Thomas Müntzer Luher'gil teolojinin temellerinden birini yadsımaktadır: "Sabanın sivri demirine mâruz kalman gerekir. Bizi doğrulayan şeyin edimler değil de îman olduğu vazedildiği zaman hedeften çok uzaklaşılmış olur."

Böylece insanın içsel olarak yenilenmesi ve yaşayan îmanın kişisel deneyimi, nefsin köreltilmesinden ve ıstırap çeken İsa'ya öykünmekten geçmektedir. Nitekim, Müntzer'in söz ettiği arınma süreci, arzularını ve dünyevi bağlarını terk eden inananda Tanrı korkusunu insanların korkusuna ikame etmeye yönelir: bu bağlamda o gerçekten de devrimcidir, çünkü Tanrı'nın yegâne Senyör olduğu yeni bir dünyanın oluşumunu bildirmeye katkıda bulunur. Nitekim, 1522 Mart'ında Melanchton'a* yazılmış bir mektupta, ilk kez çok belirtik bir şekilde Luther'cilerin gizli uzlaşmacılığını eleştirir: "Sevgili Kardeşler, artık gecikmeyin! Zaman bu zamandır! Hasatın eli kulağında. Prenslerinizi şımartmayın, yoksa kaybettiğinizi çok geçmeden göreceksiniz."

Şu halde, iki hükümranlık kuramını yadsıyan ve Eski Ahit'in buyruklarıyla yeniden buluşan bu yeni dünya düzeninde, siyasi yetkililerin işlevi ve amacı selâmet sorununa ilgisiz kalan bir sivil düzeninin korunmasından ibaret değildir. Tam tersine, onlar Mutlu Haber [İncil] adına ve günahkârların cezalandırılması için gerekirse kılıçla her girişimde bulunmak zorundadırlar. Toplumsal ve siyasi mülahazalar yavaş yavaş Müntzer'in düşüncesine nüfuz eder ve sonunda onun binyılcılığına gerçekten devrimci bir boyut kazandırırlar. İnananın kişisel dönüşümü ve siyasi devrim, onun gözünde, "Hasat Zamanı" yaklaşırken Hıristiyanlığı arıtmanın olmazsa olmaz iki koşuludur.

1524 Temmuz'unda, dinî ayinlerin usul ve yöntemi üzerinde muazzam bir çalışma yaptığı Allstedt'te faaliyet gösteren Müntzer, Saksonya Elektörü'nün huzurunda, Eski Ahit'in Daniel'le ilgili kitabının, daha çok *Hükümdarlara Vaaz* başlığıyla bilinen II. bölümü üzerine bir vaaz verir. Yeni bir Daniel olmak isteyen Müntzer, Elektör ve oğluna Tanrı'nın istencinin aletleri olmalarını ve hiç gecikmeden "eksiksiz ve yenilmez bir reformu" gerçekleştirmelerini buyurur. "Eğer adil hükümdarlar olmak isterseniz, yönetimi, İsa'nın buyurmuş olduğu [gibi...] kökünden ele almanız gerekir. Onun düşmanlarını Seçilmişlerden uzaklara sürün, çünkü siz bu görevin aletlerisiniz. Çok sevgili insanlar, bunu gerçekleştirecek şeyin kılıcın müdahalesi olmaksızın Tanrı'nın gücü olduğu bahanesiyle nazlanmayın. Aksi takdirde

kılıcınız kınında paslanabilir." Hükümdarlar yetkilerini yalvaçın hizmetine vermekte başarısız olur ya da bunu kabul etmezlerse, o zaman kılıç onlardan alınacak ve Tanrı adına eyleyen halka verilecektir, "çünkü o durumda, bu demektir ki hükümdarlar Ona [İsa'ya] sözde îman ediyor, ama Onu eylemde yadsıyorlar". Elektörü ikna etmeyi başaramayan Müntzer, böylece hükümdarların gerçekten de yeni Herodes'ler**, inananları ezen ve onları Tanrı yolundan çeviren îmansız zorbalar olduklarına ve eleştirilerini esas itibariyle onlara yöneltmesi gerektiğine inanır.

Müntzer'in binyılcı projesi, bundan böyle toplumsal dünyanın ve içindeki çatışmaların özgün bir tasviriyle birlikte gelişecektir: nitekim Müntzer açısından başkaldırmış köylülerin tarafını tutmak gerçek bir dinî reformasona giden yolu açmaktı; halka, hükümdarlar ve en başta Luther olmak üzere onların "katipleri" tarafından el konulmuş ve saptırılmış olan Tanrı Sözü'ne yeniden erişme hakkını vermekti, insanlara en sonunda Hıristiyan olma imkânını sağlamaktı. Kısmen Eski Ahit'ten ve Ortaçağ binyılcılığından miras bir dünya görüsüne yaslanan Müntzer, böylece yeni bir fikre, îmansız hükümdarlara ve ruhbana karşı direnişin Zamanların sonunun pek yakın oluşu karşısında ezilenlerin siyasi başkaldırısını mutlak bir dinî vecibe haline getiren ahlâki bir görev olduğu fikrine ulaşır. Köylü savaşlarının en şiddetli döneminde, bu fikrini Allstedt kenti sakinlerine kararlılıkla yineler: "Onun, size göre, sizleri terk etmiş olduğu bahanesine sığınarak daha ne kadar zaman Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmeyi savsaklayacaksınız? [...] Sapkın düşçüleri ve îmansız alçakları daha fazla şımartmayın; davranın ve Efendimizin savaşını verin." Devrimci bir Müntzer yaklaşımı, Doğu Alman tarihyazıcılığının modern çağın başlarındaki beklenmedik sıçramalar ile komünist hareket arasında kurduğu kuşkulu sıralamalardan kurtulmuş olarak belki de burada yerindeliğine kavuşmaktadır.

Bununla birlikte, Müntzer, yakın bir zamandaki kuruluşunu beklediği seçilmişler krallığının nasıl olacağını kesin bir şekilde betimlemeyi reddederek ütopyanın kıyısında durur. Şüphesiz, Tanrı korkusu yerine insanlardan duyulan korkuya dayanan her türlü baskı ya da yetke biçimi de, en yoksulların sömürülmesi de bu krallıktan dışlanmış gibi görünmektedir. 1525 yılında geri döndüğü Mühlhausen'de, Müntzer esasen erkin gerçek kullanımını zanaatkârların eline veren ve ilksel Kilise'nin idealini ileri sürerek varsıllıkların -gereğinde zoralımla- adilce paylaşımını vazden bir "Daimi Konsey" kuracak durumdadır. Ama sırf bu yüzden, bir "İncilsel komünizm"den ya da hükümdarlık yetkesi bulunmayan bir toplum projesinden söz edilebilir mi? Bunu ileri sürmeye imkân verecek bir şey yoktur.

Olivier Christin

*Philipp Schwarzerd Melanchton (1497-1560), reformcu Alman din adamı. Wittenberg üniversitesinde Yunanca hocalığı yaparken Luther'le karşılaştı ve onun başlıca tilmizi oldu. Luther'in ölümünden sonra Luther'ci Kilise'nin başına geçti. Ilımlı kişiliğiyle Reformasyonun çeşitli akımları, hattâ Protestanlar ile Katolikler arasındaki görüş ayrılıklarını ortadan kaldırmaya çalıştı, [ç.n.].

** Büyük Herodes (M.Ö. 73-4), Roma'nın yardımıyla kendini Yahudilerin Kralı olarak kabul ettiren kişi. Egemenliğini sürdürmek için, kutsal Asmon sülalesinin bütün fertlerini öldürtür. Matta İncili'nde, "Masumların katli", ona atfedilmektedir, [ç.n.].

n-o

Novalis (Friedrich, baron von Hardenberg; 1772-1801). Birinci Alman romantizmi (1790-1804) tarafından üretilen ya da yeniden canlandırılan büyük mitoslar arasında, "Altın çağ" mitosu stratejik bir konuma sahiptir. En yüksek birliği olmak iddiasını taşıdığı bu dönemin etkilediği bütün disiplinlerin bir bakıma kavşak noktsında yer almaktadır. Bu bağlamda, Novalis'in şiirsel ve felsefi yazılarında bu nosyona verdiği yer, o ilk romantizmin bağdaştırmacı anlayışı açısından simgeseldir. "Çocukların olduğu yer bir Altın çağdır" diye yazan kişi, geleneğin kabul ettiği üzere yalnızca masumiyetin ve saflığın şairi değildir. Novalis, bu nosyonla hem *felsefi* (karşıtların birliği), hem *tarihsel-teolojik* (tarihin kurucu mitosu ya da eskatolojik sonu olarak Altın çağ) ama hem de *estetik* (şiir, "evrensel uyumun anahtarı") bir sorunsal ortaya atar.

Ama bu nosyon her şeyden önce, çoğu zaman tutarsız bir düşle özdeşleştirilme eğilimi gösterecek olan ütopyanın romantik statüsü sorununu gündeme getirmektedir. Novalis'in çok sayıdaki kuramsal parçalarında kovaladığı başat soru, ideal ile gerçek, ütopya ile gerçekleştirilmesi arasındaki bağ sorusudur. Onda ütopyacıl bir düşünce varsa, bu düşünce besbelli ki pratik bir amacın içinde kayıtlıdır. Sık sık, "Biz bir şeyi ancak gerçekleştirebileceğimiz ölçüde biliriz" diye yazar. Bu bağlamda, Altın çağ ütopyası, onun idealizm ile realizmin tuhaf bağdaşımı olan "büyülü idealizm"iyle gizlice buluşur. Felsefesinin bu simgesel formülü, Fichte'nin özgür ben'inin radikalleştirilmesini önermektedir: düşüncesini dünyanın bağrında, ya da bir yapıtta –çünkü "büyücü, şairdir"– canlandıran bir öznenin radikallaştirilmesi.Bu koşullar altında, bir birlik çağının başlaması, ben'in ortadan kaldırılmasını ve kimlik/özdeşliğinin yitirilmesini gerektirmez. Fichte'nin *Bilim Doktrini* isimli yapıtının etkilerini taşıyan ilk Alman romantikleri, varlığın birliğini önce düşünümsel bilincin çift ve bölünmüş birliği, yani eşzamanlı olarak özne ve nesne olan bir ben'in birliği boyunca düşündüler. Hölderlin bilince ilişkin bu felsefi tezde doğadan ayrılmış olmanın acılı ifadesini görür: kendinin bilincinde olan insan bölünmüş bir varlıktır ve yeryüzünde sürgündedir. Bu yüzden, başka romantiklerle (Goethe, Schiller) birlikte, Yunan'ın mutlak Güzel ve Doğa-Ana tapmcında insanlığın kendi kendisi ve her şeyle barışmasının koşullarını görür: burada Altın çağ, Yunan ve antiktir. Diotima, *Hypérion*'da şöyle haykırır: "Güzelliği içindeki Dünya benim Olimpos'umdur, [...] oh! sonu gelmez arayışa koşulmuş insanları geri getirin, sürülmüşleri tanrısal aileye, doğaya, kaçmış oldukları vatana geri getirin!" Novalis'te, Antikçağ'a ve evrensel uyum tapıncına yönelik böylesi bir nostaljinin izine rastlanmaz. Dahası, eğer Antikçağ modern bilinç açısından model ve norm değeri taşıyorsa, bu, öznenin ve sonsuz mükemmelleşmenin romantik *Bildung*'u [Kültür] için bir nesne

olduğu ölçüde böyledir. Novalis, 1798 tarihli bir parçasında şunları yazar: "[...] eğer Antikçağlıların hanidir bulunduğu düşünülüyorsa, bu büyük bir yanılgı olur. Antikçağlı ancak şimdi doğmaya başlıyor. O, sanatçıların gözlerinin ve ruhlarının altındadır. Antikçağ'ın kalıntıları, Antikçağlıyı oluşturmayı amaçlayan özgül uyartılardan ibarettir." Dolayısıyla Novalis, tıpkı August Wilhelm von Schlegel gibi, gelişim fikrine sıkı sıkıya bağlı kalır. Ama Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak, bu nosyona çizgisel olmaktan çok diyalektik ve çatışmacı; kilise karşıtı olmaktan çok teolojik ve mistik bir boyut kazandırır. Parçalarından biri doğrudan şunları söylemektedir: "Adem ve Havva. Bir devrimle gerçekleştirilmiş olan şey bir devrimle ortadan kaldırılmak zorundadır. Elma ısırığı." Altın çağ yeniden bulunacak anımsanamayan bir geçmiş değil, gerçekleştirilmesi gereken eskatolojik bir gelecektir. August Wilhelm von Schlegel şöyle yazar: "Geçmiş bir Altın çağın aldatıcı imgesi, gelmek zorunda olan Altın çağ yaklaşırken karşılaşılan en büyük engellerden biridir. [...] Eğer Altın çağ sonsuza kadar devam etmeyecekse, başlamaması daha iyi olur: böyle bir Altın çağ, yitirilişi üzerine yakılacak ağıtları esinlendirmekten başka bir şeye yaramaz."

Novalis, Altın çağı gerçekleştirilmesi gereken bir görev olarak anlasa da, gerçekleştirilmesini farklı bir şekilde düşünür. Üstün bir birlik arayışı kendini bazı durumlarda mistik-şiirsel bir deneyimin meyvası olarak gösterirken, *Geceye Ezgiler* bunun zorlu tinsel ilerleyişini betimler. Gencecik yaşında ölen sevgili nişanlısı Sophie, burada kozmik vurgular taşıyan bir üstün aşkın simgesi haline gelir. Mutlak aşk her şeyin bağrına ulaştırmaktadır. Parçalardan biri, "Sevilen her nesne bir cennetin merkezidir" der. Aşk tarafından gerçekleştirilen bu üstün bireşim aynı zamanda da *masalın* şiirsel formuna bürünür. *Henri d'Ofterdingen*'deki Klingsohr öyküsü, gerçekten de masalsal terimlerle Eros ile Freya'nın (Kral Arctur'un kızı) nihai evliliklerini, dünyanın kırağı ve buzdan bir kışın ardından gelen yeni bir İlkbaharının kıyametçil kipinde anlatır. Novalis, böylece evrensel uyum ve barışmayı gerçekleştirme işini şiirsel *yazıya* olduğu kadar da mistik aşka emanet etmektedir. Parçalardan biri de şunları söyler: "Altın çağ, figürleri tastamam konuşmayı ve yazmayı –sözcükleri resimlemeyi ve müzikalleştirmeyi– öğrenince başlayacaktır." Sanat yapıtı karşıtlar arasında bir kaynaşma, ya da daha doğrusu bir takas önerir.

Bununla birlikte, Novalis bu ütopyanın gerçekleşmesini çoğu zaman tarihin sorgulanmasının dışında değil içinde, mistik aşkınlığın ya da ideal yapıtın düzlemi üzerinde tasarlar. Elbette, tarih burada romantiklerin sık sık haber verdikleri ve *Alman İdealizminin En Eski Sistematik Programı* başlıklı imzasız (Schelling'e atfedilen) metinde damgası görülen "yeni bir dinin", ya da "yeni mitolojinin" çok daha geniş çerçevesi içinde yer almaktadır. Novalis, *Hıristiyanlık ya da Avrupa*'da, bütünüyle kişisel ve şiirsel tarzıyla Hıristiyanlık tarihinin üç zaman halinde eklemlediği büyük aşamalarını betimler. Katolik Kilisesi'nin Ortaçağ'daki birliğinin karşısına Luther'in Reformasyonunun ve Fransız Devrimi'nin yol açtığı modern bunalımı çıkartır. "Barışma" zamanının, Katolik îman ile Protestanlığı, dışsal formlara bağlılık ile Hıristiyanın içsel özgürlüğünü bileştirecek "genç bir Kilise" halinde birleşmiş "yeni bir İnsanlık"la birlikte gelmesi gerekmektedir. "Bundan doğacak meyva Babasının imgesinde ve benzeri olacaktır: vakur ve sonsuz bakışlı yeni bir Altın çağ, mucize ve şifada zengin, yalvaçsal bir zaman." Sonuç olarak Novalis bu altın çağı "bin uzuvlu" bir Tanrı'nın; çoğul ve yayılmış insanlığa bütünüyle aktarılırken bir yandan da bu insanlığı evrensel bir cemaat halinde toplayan benzersiz bir Tanrı'nın mesihçil hatlarıyla tasarlar. *Polen* başlıklı derlemesinin 74 sayılı parçasında, "hakiki" dini, anlamlı bir şekilde, "tektanrıcılık ile panteizm"in bireşimi olarak betimleyecektir. Novalis'i biraz zırvaca kehanetleri arasında izlemek kimi zaman güç olsa da, Altın çağın gelişini karşıtların tarihî ve diyalektik barışması olarak tasarlamış olması yine de dikkat çekicidir. François Hemsterhuis ve onun *Alexis ya da Altın Çağ'a Dair* isimli kitabının etkisiyle, Novalis gelecekteki birliği uyumlu bir geçmiş (yitirilmiş) ile uyumsuz bir şim-

dinin (devrimci) bireşimi yapar. *Henri d'Ofterdinge*'de dünyanın farklı çağlarını terennüm eden genç şair, böylece barbarlık ve bölünmenin modern çağından sonra "gençliğini yeniden kazanan doğanın yenilenişini ve geri dönen Altın çağın sonsuz devamlılığını" haber verir. Nitekim, Novalis ve onunla birlikte bu romantizmin bir bölümü, zamansallığın mutlak modelini geçmişte değil de gelecekten konumlandırmak suretiyle gelenekle olan klasik münasebeti tersine çevirmeyi amaçlar. Novalis, şiirsel Altın çağ mitosunu tarihin diyalektik sorgulanışıyla eklemleyerek, hattâ bu Altın çağın gelişini bağdaştırmacı bir din ve siyaset içinde (cumhuriyet ile monarşiyi, tektanrıcılıkla panteizmi birleştiren) düşünerek Kutsal Ruh'un hükümranlığına ilişkin binyılcı geleneği kendi tarzında sürdürürken, o geleneğin başlatıcısı Joachim de Flore'un "sınıfsız bir toplum" öngören marksist toplulukçu ütopyası, gecikerek olgunlaşan bir meyva olacaktır.

Olivier Schefer

Opera, **bkz.** *pastoral imgeler bütünü, mitolojik dekor, operda mitos*

Operada mitos. Bir opera librettosu bir tiyatro oyunuyla kıyaslandıkta alabildiğine kısadır. Kullanılacak metnin uzunluğu hiçbir zaman klasik bir trajedinin dörtte birini geçmez. Oysa eksiksiz bir dramatik eylemi içermek ve müziğin de yardımıyla tutkuları tiyatroda olduğu kadar, hattâ daha da fazla uyandırmak zorundadır. Dolayısıyla bir libretto, yapısı gereği basitleştiricidir ve kişiler orada ancak kaba çizgileriyle gösterilmiştir. Bu töz kaybını telafi etmek için, kişilerin alışılmışın dışındaki karakterleri canlandırmaları ve esasen kendi kendilerinde en uç noktasına taşınmış bir tutku halini dile getirmeleri gerekir (Don Juan, Medea). Eğer, fazladan bir de bilinen bir söylenceye aitseler, libretto yalnızca uzun serimlerden kurtulmakla kalmayacak, ayrıca seyircinin esasen bilmekte olduğu tüm söylencesel aoradan da *a priori* yararlanacaktır. Operanın bunca sıklıkla mitosgil kişiliklere çağrıda bulunmasının başlıca nedenleri hiç şüphesiz bunlardır.

Ne var ki, mitosun kullanılmasında birtakım amaçlar vardır: bir mitos, çoğu kez kolektif bilinçaltının alanına ait gizli bir gerçekliğin görsel temsiliyetidir. Bu bağlamda, kısmen –ama yalnızca kısmen– ütopyanın alanıyla kesişir. Çünkü bir ütopya görece kesin bir şekilde belirtikleştirilebilir. Ama mitosa ancak simge aracılığıyla yaklaşılabilir. İmdi, şiir ve müzik özellikle de opera gibi türde biraraya getirildiklerinde, kendilerini doğal olarak simge aracılığıyla ifade ederler. Dolayısıyla, bir opera ütopyacıl bir evreni canlandırdığında mitosgil kişiliklerden yararlanır.

Rahip Dubos*, daha 1719'da, şunları söylüyordu: "seslerin bizi heyecanlandırma konusunda harikulade bir gücü vardır, çünkü onlar enerjilerini aldıkları doğa tarafından yaratılmış tutku imleridir; oysa ki, telaffuz edilen sözcükler tutkunun keyfî imlerinden ibarettir."

Şu halde opera mitosun ayrıcalıklı gelişme mekânıdır ve kahramanları da, söylencesel olsunlar ya da olmasınlar, çoğu kez arketip bir karakteri gösterirler. Söylencesel bir kişilik olan Orpheus, müziğin ve daha genel olarak da sanatın doğaüstü gücünü simgeler. Bir söylence kahramanı olmayan Carmen, arı haldeki kadınca tutkunun, ama aynı zamanda da peşinden koşan erkeği düşkünlük ve ölüme sürükleyen karşı konulmaz kadının arketipidir. Carmen, dizelgelenmiş, tarihi bir mitosla özdeşleştirilemez ama mitosgil kişiliklerin bütün özelliklerini sergiler. Dolayısıyla bazı operalar modern mitosların hareket noktası olarak kabul edilebilir. Mazart'ın *Don Juan* operası böyledir.

Opera repertuvarı bu tür kahramanlarla –alınmış ya da edinilmiş mitosgil özelliklerivle, aorasıyla ait oldukları yapıtı aydınlatan arketiplerle- doludur. Tam bir liste verme iddiasında bulunmaksızın kronolojik sırayla sayalım: Orpheus (Monteverdi), Penolope (Monteverdi), Medea (Charpentier, Cherubini, vb.), Don Juan (Mozart), Chérubin (Mozart), Siegfried (Wagner), Carmen (Bizet), Wozzeck (Berg). Ama bu kahramanların birbirinden ayrılmaz çiftler halinde göründükleri de olur: böylece iyi ve kötünün ezeli mücadelesi, Sarastro ile gecenin kraliçesi çiftiyle kişileştirilmiştir (*Sihirli Flüt*, Mozart), ve yanı sıra işbu örnek bağlamında

ikinci bir simgesel öğeye atıf vardır: ışık ile karanlıklar arasındaki karşıtlık. Ve elbette, simgesel Tristan ve Iseult çiftini (Wagner) de anmak gerekir.

Bu liste bilerek sınırlı tutulmuştur: bir mitos belli bir uygarlığın ortak terekesine aittir ve ün de bunun kurucu bir öğesidir. Ama daha az bilinen pek çok başka opera kahramanı da aynı özellikleri gösterir: nitekim Perseus, Lully'nin aynı adı taşıyan operasında yenilmez kahramanın arketipidir. Salieri'nin *Tarare*'sinde, dediğimdedikçi Atar ile iyi hükümdar arasındaki karşıtlık aynı şekilde sistemcildir ve aynı sadeleştirmeye varır. Wagner'in *Usta Şarkıcılar*'ında, karşıtlık iyi şair (Hans Sachs) ile kötü olanı (Beckmesser) arasındadır. Boris Godunov da cani ve içi içini yiyen kötü egemenin arketipidir.

Mitos zorunlu bir şekilde ütopyaya mı bağlıdır? Bu sorunun yanıtında, her şey ütopya terimine verilen anlama bağlı olacaktır. Eğer bu terimden "imgesel bir evrenin inşası" anlaşılıyorsa, mitoslardan birçoğu ütopyadan kaynaklanacaktır (bunun tersi doğru değildir). Ama böylesine yaygın bir kabul ütopyaya gerçek doğasını kaybettirir. Buna karşılık, ütopya,imgesel bir yerde ve insanlığın bazı temel özlemlerini gerçekleştirmek üzere toplumu yeniden kurma girişimi ise, o zaman liste daha kısıtlı olacaktır. Bu listede Mozart'ın operaları en başta yer alacaklardır: *Saraydan Kız Kaçırma*'da, paylaşılmış tutku, hiçbir yerdeki (ya da *topos*) bir Doğu'nun –zorba hükümdarın affı gibi çok büyük tutarsızlıklar pahasına– bütün engellerinden utkuyla çıkar, tam bir ütopyadır, ama mitosgil boyut içermez. Bunun tersine, Sarastro'nun (Zerdüşt) karanlığın güçleri karşısındaki utkusu ve *Sihirli Flüt*'teki genç çiftin bütün sınavlardan başarıyla çıkması, mitos ve ütopyayı biraraya getirir. *Don Juan*'daki durum daha karmaşıktır: kahramanın kendisi bir mitostur, ama içinde yaşadığı evren ütopyanın tanımına oldukça iyi uyar. Molière'de, Don Juan'ın hâlâ bir tarihi, bir geçmişi, bir ailesi ve bir alacaklısı bulunuyordu. Da Ponte ve Mozart'ta böyle bir şey yoktur: kahraman bütün bu ikincil öğelerden kurtarılmıştır (geriye sadece tutku ve gösteriş kalır) ve yalnızca *casinetto*'yu, bir balkonu ve bir mezarlığı gördüğümüz belirsiz bir evrende eyleşir; yaşamöyküsü hakkında bildiğimiz tek şey, son derece ünlü katalogdur. Burada arketip, mitos ve ütopya buluşurlar. Operanın zenginliği sonlanışındadır: Don Juan'ın ütopyacıl düşü (mutlak aşk) kırılır, ama seyircilerin yüreklerinde yaşamaya devam ettiğinden partiyi kazanmıştır; beri yanda, üç hasmının peşinden koştuğu evrensel adalet gerekirliği de (öteki ütopya) suçlunun cezalandırılmasıyla gerçekleşir. Sonuç olarak *Don Juan* mutlu bir ütopyadır, bu da, *dramma giocoso* şeklindeki başlığına ve yüzyılın genel anlayışına uymaktadır.

XIX. ve XX. yüzyıllarda bu ütopyalar, tersine, gerçeğin engellerine takılarak çoğu kez trajik bir sonuçlanmayla parçalanırlar. En ünlü örnek, finaldeki felaketin partnerleri ortak bir trajik yazgıda ezdiği *Carmen*'dir. Ama trajedi çoğu kez bir ütopyanın sona ermesiyle ortaya çıkmaz mı?

Robert Fajon

*Fransız tarihçi, eleştirmen ve diplomat Jean-Baptiste Dubos (1670-1742), estetik görecelik fikrini ortaya atmış, sanat yapıtlarının değerlendirilmesinde duygunun önceliğini savunmuştur, [ç.n.].

Orwell (George), **bkz.** *karşı-ütopyalar*

Owen (Robert; 1771-1858). Owen, her şeyden önce İngiliz sosyalizminin kurucusu olarak bilinir. Kendi kendini yetiştirmiş bu pamuk sanayicisi 1820 ve 1825 yılları arasında New Lanark'taki fabrikalarında iş ve yaşama koşullarını iyileştirmek için gösterdiği yenilikçi çabalarla dünya çapında bir ün kazanır. *Toplum Konusunda Yeni Bakış Açıları ya da İnsan Karakterinin Oluşumu Üzerine Deneme* başlığını taşıyan kitabının yayımlanmasıyla birlikte, Owen, "her karakter biçimlendirilebilir, yeter ki uygun yöntemler kullanılsın" şeklindeki ünlü özdeyişini formülleştirir; bununla söylemek istediği şey, insansever bir rejimin örgütlenmesi ve aşamalı iyileştirmeler aracılığıyla işçi sınıfının halihazırdaki ahlâki ve entelektüel düzeyinin çok üstüne çıkartılabileceğidir. New Lanark, toplulukçu bir deneyin mekânı olmamakla birlikte, Owen'a, işçi sınıfı ve özellikle de çocukluk ve eğitim konusundaki düşünceleri-

ni uygulamaya koyma fırsatını sağlar. Üstelik, atölyelerde olduğu kadar işçi lojmanları ve yaşam çevresinde de gerçekleştirdiği reformlar işçilerinin ona olan bağlılıklarını hızla artırır.

1817'de, Owen, iş saatlerinin sınırlandırılması ve fabrikadaki çalışma koşullarının iyileştirilmesi konusunda öteki girişimcileri ikna etmeyi başaramayınca büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Yaygın bir karışıklık ve işsizlik ortamında, yoksulları emeğin ve kârın eşit bir şekilde paylaştırıldığı 2 000 üyeli kooperatif toplulukları içinde barındırmayı önerir. Bu "sosyal" sistemi (kısa bir süre sonra, kısaca "sosyalizm" diye adlandırılacaktır), kâr ve rekabete dayanan "bireysel" sistemin karşısına çıkartan Owen, malların üretimlerindeki emek süresi ve maddi giderler dikkate alınmak suretiyle, hakkaniyetli bir şekilde tecimselleştirilmesini önermektedir. Bu ekonomik ideal kısa bir süre sonra bir kooperatifçi iktisatçılar okulu için esin kaynağı olacaktır. Bu okul içinde yer alan Willim Thompson'ın *Varsıllığın İnsanın Mutluluğuna Götürebilecek Tarzda Paylaştırılmasının İlkeleri Üzerine Araştırma*'sı 1824 yılında, John Gray'in *İnsan Mutluluğu Üzerine Dersler*'i de bir yıl sonra yayımlanır. Owen, bundan sonra, tüketiciye bir temettü bırakan "tecimsel" işbirliği yerine emek ve sermaye arasındaki paydaşlığın norm olduğu üretim işbirliğinin kurucusu olarak kabul edilmiştir.

Ama yandaşlarına en fazla çekici gelen şey, Owen'ın, John Bellers'in tasarımlarından yola çıkarak ilk danışmanı olan William Godwin'ın ve (özellikle de Robert Southey'in gözünde) Thomas More'un şemalarını formülleştirdiği "ortaklık" nosyonudur. Bu ortaklıklardan bir çoğu, özellikle İndiana'daki New Harmony'de, İskoçya'daki Montherwell yakınlarında bulunan Orbiston'da ve daha başka yerlerde kurulmuşlar, ancak hiçbiri uzun süre ayakta kalamamıştır. *Yeni Ahlâk Dünyası*'nda (1836-1844) daha ayrıntılı bir şekilde taslaklaştırılan şemalar uyarınca tasarlanmış olan bu ortaklıklarda yönetim görevleri yaşa bağlı olarak yerine getirilecek ve bu da, seçimlerin özünden gelen kusurları ortadan kaldıracaktı. Kadınlar erkeklerle eşit haklardan yararlanacaklar, iş günü alabildiğine kısaltılacak, makineleşme insan emeğiyle rekabet etmek yerine ona yardımcı olmak için devreye girecek, tarımsal faaliyet ile sanayi faaliyeti arasındaki almaşıklık sağlıklı bir iş günü sağlayacak ve yaşam düzeyi çabucak bugünün varsıl sınıflarının düzeyini yakalayacaktı. (1840'ların başında, Queenwood'daki ortakçı topluluğun ana binasının inşası sırasında sergilenen savurganlık, bu belirleyici deneyin başarısızlığının gerçek nedeni gibi görünmektedir, deneyin iflası, Owen'gil harekete de son vermiştir.)

Owen'cılığın altın çağı, özellikle sanayi sektörlerinde konumlanmış olan 50 birliğin Queenwod ortaklığı için para topladıkları ve kapsamlı bir propaganda kampanyası örgütledikleri 1839-1845 yılları arasında yer alır. Bu dönemde Owen, işletmenin reformcusu, militan sendikacı, kooperatifçi ve emek borsası örgütleyicisi olarak tanınır. Düşüncelerinin "ütopyacıl" bileştiricisi yalnızca Platon'dan beri tartışılan ortak mülkiyet projelerine bağlı ortaklıkçı tasarımlarda değildir. Onun eşitlikçi iyimserliği, tek bir ortaklığın başarısının bile eski toplumun temel yetersizliğini kanıtlayacağına olan kesin inancına dayanır.

Gregory Claeys

p

Paris Komün'ü, **bkz.** *XIX yüzyılda halk ve egemenlik*

Pastoral imgeler bütünü (ya da çoban öyküleri). Bütün bir Barok çağ boyunca (1600 ile 1750 arası), çok sayıdaki opera pastoral bir çevrede cereyan eder ve esas itibariyle çobanları sahneye koyar. Gerçek dışı bir âleme yapılan bu aktarım, hem edebiyat ve sanat tarihi içinde yer alan tarihî bir sürecin sonucu olarak, hem de ve daha derinlikli bir şekilde, düşlenmiş bir evreni edebi temellerden yola çıkarak kendince yeniden kuran imgesel bir bilinçaltının sahneye uyarlanması olarak açıklanır.

Antikçağ'dan gelen pastoral tür (Virgilius, Theocritos) Rönesans'ta yeniden moda olmuş, XVI. yüzyılda Tasso'nun *Aminta*'sı (1573) ve özellikle de Guarini'nin *Pastor fido*'su (1589) gibi, roman ve tiyatro çevrelerinde evrensel ölçekte tanınıp beğenilen edebi başyapıtlara yol açmıştır. Dolayısıyla, XVII. yüzyılın başında doğmakta olan opera, sıklıkla sanıldığının tersine, yalnızca Yunan tragedyasından değil aynı zamanda da pastoral gelenekten gelen yansımalarla biçimlenir ve iki yüzyıla yakın bir süre boyunca bu çifte kökenin izlerini muhafaza eder. Bu ikilik baştan itibaren iki farklı müzikal türün varlığıyla kendini gösterir: kırsal bir çerçeve içinde çobanları sahneye getiren müzikteki pastoral ve daha görkemli bir çerçevede özellikle kahramanları sunan *favola* ya da *dramma per musica*; ama aslında her iki-si arasındaki geçişler süreklidir ve hemen her yerde çobanlarla karşılaşılır... Nitekim, Monteverdi'nin operanın ilk başyapıtı olan 1607 tarihli *Orfeo*'su (ki, bir trajedidir) bir pastoral gibi başlar. İlk iki sahnede, kırsal bir çevrede dans eden, şarkı söyleyen ve keyif çatan bir çobanlar grubu buluruz (Orfeo'nun kendisi de onlardan biridir). Pastoralliğin bu görüsünün gerçek dışı özelliği bir besbelliliktir: bu çobanlar gerçek çobanlar değildir ve içinde eyleştikleri doğanın da nesnel kırla hiçbir ilişkisi yoktur. XVI. ve XVII. yüzyılın köylüleri, bu ince ve tutkulu şair-çobanlardan alabildiğine farklıdırlar ve o dönemde kırsal kesimdeki kadınların statüsü de onların "Carte du Tendre" ["Yumuşak duyguların haritası"]* modeline uygun bir yaşam sürmelerini imkânsız kılmaktadır. Demek ki, aşkla ilgili ideal ve ütopyacıl bir kavrayış ve bu aşkın kendisinin de tümüyle yeni baştan kurulmuş bir dekor içinde ortaya konması söz konusudur. Bu imgeler bütünü Tasso'nun *Aminta*'sından ve Guarini'nin *Pastor fido*'sundan gelir. Opera, edebiyat tarafından biçimlendirilmiş önceden varolan çerçeveye uymaktan başka bir şey yapmamaktadır. Ne var ki, opera sadeleştirici bir türdür: müzikalleştirilmiş bir pastoralde onca incelikli ve karmaşık bir aşk gramerini muhafaza etmek imkânsızdır. Türün kısıtlılığı karşısında şairler kalın fırça darbeleriyle betimlemeye mecbur olmaktadırlar: dolayısıyla aşık kadının bir romanda yıllar süren beklentisi, müzikte, kadın kahrama-

nın birkaç tempoyu aşmayan duraksamasına indirgenir... İçsel yön değiştirme ve sıkıntılar kendilerini ifade edecek yer bulamayacaklarından ötürü kaybolurlar. Aşka daha basit ve dolayısıyla daha kolay hale gelir. Olmak ve sevmek güçlüğü çoğu kez, *Issé*'de (La Motte'un Destouches tarafından müzikleştirilen pastorali) olduğu gibi, aşığından bir an için ayrı kalan seven kadının çok kısa süreli melankolisine indirgenir, ama bu basitleştirme çoğunlukla bunun ütopyacıl özelliğinin güçlenmesine yol açar.

Doğallıkla bu ütopya zaman içinde değişime uğrar: XVIII. yüzyıla ve onun iyimser görüsüne doğru yaklaşıldıkça, pozitif vurgular taşıyan temalar başat hale gelirler: özgürce yaşanan aşk, masumiyet, sadelik, iyilikçi tanrıların yaşadığı bakir doğa. Buradan, müziğin gücünün yardımıyla bir tür varoluşsal yaşama sevinci dağılır ve çoğu zaman Epicuros'çu renkler taşıyan bir haz ahlâkıyla buluşur. Tragedya kahramanlarının ahlakının acılı, zor ve utkulu yanıyla kontrast daha da belirgindir. Fransa'da müzikleştirilmiş tragedyanın yaratıcıları Lully ve Quinault, bu karşıtlığı, özellikle de utkuya susamış savaş perilerinin barıştan başkaca bir şey istemeyen çoban birliklerine karşı çıktıkları giriş bölümlerinde, başlıca dramatik güdüleyici haline getirirler. Ama olayların çözen başat eylemin ortasında bile trajik bir sahnenin çeşitli gerekçelerle dans edip şarkı söyleyen çobanları sahneye getiren bir *divertimento* ile kesildiği görülür. Buradan, her ikisi de ütopyacıl ama tümüyle birbirine zıt olan iki âlem arasında etkileyici bir çatışma doğar. Opera işte bu bağlamda öteki edebi türlerden ayrışır: müziğin gücü iki karşıt imgeler bütününü aynı anda taşımasına imkân verir, tıpkı Lully'nin *Roland*'ının (1685) dördüncü perdesinde, acıdan çılgına dönmüş epik kahramanın neşeli bir köy düğünüyle karşılaşmasında olduğu gibi... Modanın yardımıyla, kadın ve erkek çobanlara mevcudiyetlerinin acayip görünebileceği konularda da rastlamak mümkündür. Yarım yüzyıl sonra, Capeci ve Haendel'in Ariosto'dan alınma *Orlando*'ları (1733) savaşçı bir kahraman olan Roland, müneccim Zerdüşt, aşık bir çift... ve Angélique'in esen kalbini çaldığı baş kahraman Médor'un umutsuz aşığı kadın çoban Dorinda'yla bir tür *puzzle* oluşturur. Yapıtın devinimi içinde hiçbir etkin rolü bulunmayan bu kadın çobanın mevcudiyetinin tek nedeni, göründüğü kadarıyla, partisyona dingin lirizm anlarını buyur etmeye imkân vermektir.

Pastoral imgesel bütün, zaman içinde değişime uğramaya devam eder: duygular kimi zaman karikatürleşecek kadar basitleşmekle kalmazlar, yanı sıra "doğal" çevre de gerçek doğadan giderek uzaklaşmaya ve Vesailles örneğinin yardımıyla, tümüyle yapay bir korular ve mağaralar dekoru içinde eyleşen nenfalarla, kır perileriyle, pınar perileriyle, su perileriyle dolu bahçelerin çevresine yaklaşmaya koyulur; son kertede, dekor betimlerinde devasa bir bahçeyle özümlenen şey bütün doğadır ve bu da onu ütopyayla birleştirmenin bir yoludur. Trianon köşkünde [Vesailles sarayı] kadın çobanı oynayan Marie-Antoinette herkesin belleğindedir. Bu örnek, sanatsal ütopyanın, derinlemesine bir şekilde yaşandığında, gerisin geriye dönerek gerçek dünyada birtakım gerçekleştirme girişimlerine yol açabileceğini göstermektedir. 1751'de, XV. Louis'nin valiaht oğlunun doğumunu kutlamak isteyen Paris Kenti, Rameau'ya bir pastoral sipariş eder, *Acanthe ve Céphise* isimli bu müzikli oyunun iki kahramanı sadece kötü bir cin tarafından kovalanan kusursuz aşıklardır. Bu, pastoral ütopyanın o dönemde ne ölçüde genel ve hattâ resmî bir nitelik kazanmış olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, bu türün günleri bundan böyle sayılıdır. Büyük romanı *Yeni Héloïse*'e çevre olarak şelaleler, çavlanlar, göller ve ormanlarla Valais dağlarını seçen, orada her türlü yapmacıktan arınmış basit ve gerçek kişilerin eyleştikleri yabanıl doğanın övgüsünü yapan Rousseau, eskimiş bir imgesel bütünün çanlarını çalar. Pastoral elbette hemen ortadan kalkmaz, ama XIX. yüzyılın şafağında, Weber'in Alman romantizminin simgesel operası olan *Freischütz*, içinde hiçbir şekilde çobanlara benzemeyen avcıların dolaştığı vahşi, devasa ve korkunç bir doğa imgesi getirir. Bu imge belli bir ütopya dozunu saklamaktadır, ama bu ütopya başka türdendir.

Robert Fajon

*Yumuşak, sevecen anlamına gelen "Tendre" sıfatı, XVII. yüzyılda, ruhun böylesi duygulara yatkınlığını ifade eden bir isim olarak da kullanılır ve "Yumuşaklık" ülkesinden, krallığından söz edilir. Fransız kadın yazar Madelaine de Scudéry (1607-1701) bu ülkenin –ya da ruhsal âlemin– bir haritasını çıkartmıştır, (ç.n.).

Paul ve Virginie. *Paul ve Virginie*'nin, 1789'da, "ütopyacıl" bir ötenin ve bir yeniden kuruluşun olabilirliğine açılan gerçek bir kurgu olarak algılanmış olduğuna, yazarına gönderilmiş iki mektup tanıklak etmektedir: 1789'da, Bernardin de Saint-Pierre'e Tahiti'de örnek bir koloni kurmasını öneren Angers'li bir kişinin mektubu; İsviçre'ye sığınmış olan ve Avrupa'nın dışında, "hemen hemen Madame de la Tour'unkine benzer bir konumun" özlemini çeken Senancour'un* bir mektubu. Romanın, Aydınlanma çağının büyük ütopyacıl modellerine kıyasla hem bir devamlılığı hem de bir ayrılmayı gösteren ütopyacıl içeriğini değerlendirebilmek için, dolayımsızlığının aldatıcı etkisinin ötesine geçmek ve Bernardin'in sözleriyle bu "pastoral şeyi" bugün batık kısmını oluşturan tuhaf karmaşanın içine yerleştirmek gerekmektedir.

Bu durumda, kitabın basımları ve yeni basımlarıyla ilgili sorun başat önemdedir. *Paul ve Virginie*, 1784 tarihindeki ilk basımından itibaren büyük bir başarı kazanmış olan *Doğa Üzerine İncelemeler*'in 3. basımının IV. cildinde, 1788 yılında yayımlanır. Roman, muhtemelen 1770 yılında İle de France'tan dönüşünden beri Bernardin'in kafasında oluşmaktadır –*İle de France'a Yolculuk* (1773) vasat bir başarı kazanmıştı. Ama önemli olan, romanın, içiçeliği sorunsallık gösteren çok daha geniş iki bütüne dahil edilmesidir: *Doğa Üzerine İncelemeler*, Bernardin de Saint-Pierre'in tamamlanmamış ve yalnızca *Galyalar* başlığını taşıyan ilk kitabı 1788'de yayımlanan *Arkadya* isimli büyük yapıtının artan malzemelerini kullanır.

Şu halde *Paul ve Virginie*'nin kaynağında, 1763'e, Bernardin'in Ural kıyılarında örnek bir cumhuriyet kurmayı projelendirdiği döneme kadar çıkartılabilecek ütopyacıl bir öneri esasen vardır. *Arkadya*'nın giriş bölümüne gelince, süreklilik ile vazgeçmenin birbirine karıştığı ve "pastoral"in uzlaşmalarını haber veren ikili bir kiplik üzerinde ilginç perspektifler açar. Nitekim Bernardin burada, ütopyacıl tarzda yazılmış ve yarım kalmış bir projeden, Amazonların ortasında kurulacak kozmopolit bir cumhuriyet düşünden söz eder. "Doğanın düzenine uygun bir siyasi düzeninin zorunluluğunu [...] hissediyordum": bu, *Doğanın Kanunnamesi*'nden Sade'ın *Aline ve Valcour*'daki yansılamalarına [parodi] kadar giden ve yasalar ile örfleri, doğa ile toplumsallığı ideal bir şekilde birbirine eklemeyi hedefleyen geleneksel ütopyanın gerekçesidir. İlginç bir şekilde, Bernardin bu Amazon kurgusundan bir süre için vazgeçer –1800 ve 1803 tarihleri arasında, devrim dönemi üzerine girift bir çalışmada ona yeniden dönecektir, bu çalışma *Dostlar Cumhuriyeti*'nde ilahi ve tarih dışı bir fışkırmayla devam eder– ve Altın çağın anıştırılması gibi kabul edilebileceği kadar *Doğa Üzerine İncelemeler*'de de yitirilmek üzere olan cennet figürünü oluşturacak o kırsallığın imgesi olarak da geçerlilik taşıyan bir Arkadya paradigmasını ona ikame eder: "Arkadyalıların uğraşıları bizim köylülerimizinkilerin aynıydı"

Paul ve Virginie, Arkadya Altın çağının durağan çekiciliklerini dramatikleştirmek suretiyle zamansallaştıran kurgudur. Ama aynı zamanda da, *Doğa Üzerine İncelemeler*'de değinilmiş olan ideolojik gerekçelerin yeniden ve masal kipinde geliştirilmesidir. Hiç şüphesiz onu, önsözünün masal kuramı üzerine bir taslak –"masallar hakikati gerçek olaylardan çok daha geniş biçimde yansıtırlar"– ama aynı zamanda Tarih'in güçlükleri karşısındaki biricik çözüm olarak Stoa'cı bir geri çekilme ahlâkı içeren *la Chaumière indienne*'ne de [*Yerli kulübesi*] (1790) göndermek gerekir. Parya figürü kölenin figürünü çağırmakta, ve doğanın Bernardin'in pek önemsediği telafi mekanizmaları, *Paul ve Virginie*'nin ideolojik ikirciklerini açıkça ortaya koyan bir "karşı denge" ahlâkında eşdeğerlerini bulmaktadır: "Kader bizi, Amerika'da, Avrupalıların kırbaç darbeleri ve kanaatlerine terk edilmiş ve kendisini sefilleştiren hatalarına varıncaya kadar onlara yakaran bir Afrikalı siyahinin bedeninde de [...] dünya-

ya getirebilirdi; insan doğasının bütün bu değişimlerinde, toplumun kötülüklerini dengelemek üzere doğadan hakikatin dostu olan bir ruh edinmiş olacaktık." İşte, Paul ile ihtiyar adam arasındaki söyleşime, vazgeçme ahlâkı ile Paul'ün naif bir şekilde, "Virginie zengin olduğundan, sizin için çalışacak pek çok zenciye sahip olacağız" diyerek dile getirdiği sömürge ahlâkına gönderen şey. *Yerli Kulübesi* ve *Doğa Üzerine İncelemeler* (bkz. 13. İnceleme, ihtiyar adamın ideolojik tavırlarının özünü içeren, "doğa yasalarının toplumun kötülüklerine uyarlanması") romanda düşünülmeyeni açığa çıkartacak mıdır? Ne var ki, konusu pek basit olan çok tuhaf bir romandır bu: "Île de France'ın Port-Louis limanı arkasındaki iki viran kulübe karşısında şaşıran öykülemeciye, ihtiyar bir adam Paul ve Virginie'nin öyküsünü anlatır; her ikisi de, Avrupa'dan göç etmiş iki anne tarafından neredeyse ikiz kardeşler gibi yetiştirilirler, aralarında büyük bir sevgi doğar, yaşlı bir halanın baskıları sonucu Virginie'nin Avrupa'ya gitmek üzere yola çıkışı dramı devindiren olaydır, ve *Saint-Géran* isimli geminin gerçek batışından esinlenilmiş bir sonla, Virginie'yi götüren gemi batar.

Hiç şüphesiz, metnin kapsamını kavramak için onu tersinden, öyküyü sona erdiren ve her şeyin baştan beri haber vermekte olduğu bu deniz kazasından itibaren okumak gerekir. Geleneksel olarak ütopyacı metin, iki-dünya-arası'nın simgesi olan bir deniz kazasıyla açılır, oysa ki burada deniz kazası ve Virginie'nin erdemli ölümü, Avrupa tarihinin ve toplumsallığının felâketçil gelişinin habercisidir ve bunun yıkıcı edimi yine de Virginie'nin süsü ya da Paul'ün kültürle tanışması gibi, daha önce serimlenmiş bir dizi işaretler arasından derinden derine fark edilir.

Ama Virginie için önceden göz yaşı döken, *Telemakhos* okuru yeni Emile olan Paul'dür. Metnin bütün savlaması burada, yitirilen nesnenin adlandırılabilir kutsal eşya halinde oluşturulmasında yer alacaktır. İhtiyar adamın konuşması, hiçbir "sınıftan" olmayan gençlerin toplumsal güçlüklerini yüceltmeyi, *aurea mediocritas*'ın aşkına döndürmeyi hedeflediği ölçüde aydınlatıcı olmaktadır: "Fransa'da her şey satılık hale geldi; orada bugün her şey az sayıdaki ailelerin terekesi, ya da Sınıfların paylaşımı oldu [...] Tanrı sizin biricik efendiniz ve insan türü de bedeniniz olsun."

Paul ve Virginie'yi, ütopyanın efsane statüsüne sürülmesi şeklinde mi okumak gerekir? Ütopyayı, metnin içinde, o kırılgan ikiara, "doğanın çocuklarının" zenci çocukların yanında sanki kendiliğinden bir şekilde öğrendikleri o pandomimler ve şenlik anları oluşturacaktır... Bununla birlikte, iki anne ve köleleri tarafından oluşturulan tuhaf topluluk, tastamam geleneksel ütopyadan, o kurumlaşma ve düzenleme dünyasından kaynaklanmamaktadır. Burada, ütopyacı kuralların hem ötesinde hem de berisinde bulunulmaktadır. Alabildiğine verimli bir analık biçiminin yönettiği bu evrende, çalışma sanki kendiliğinden düzenlenmektedir, ama iki küçük konutun Domingue'in emeği sayesinde para kazandırmaya başladığına da işaret edilmelidir; bu da, metinde siyahi kölelerin statüsüne ilişkin ikircikli sorunu gündeme getirir: Virginie'nin bağışlanmasını istediği kaçak zenci kadınla ilgili neredeyse Sade'gil bölüm, ya da romanda gerçek bir tarihçenin hemen kapatılan gediğini açan kaçak zenciler bölümü, zenci kanunnamesinin yatıştırıcı bir toplumsallık örtüsüyle kapatılan gaddarlıkları ve epey acımasız bağışlamaların üstlenicisi bir Virginie'yi eve getiren kaçak "zenciler"

İkiz palmiyeler ve Virginie'nin, Julie'nin Clarens'ından (Rousseau'nun, *la Nouvelle Héloïse/Yeni Héloïse* isimli romanının kahramanı) kopyalanmış Elysée'si arasındaki tertemiz evrene gelince, o, kurguyu yozlaşmış bir dünyanın içinde mutlu bir yabancılık konumuyla saklamayı hedefler. Ama bu korunmuş evren bağdaştırılmaz fazlalıkları saklamaktadır. Nitekim, kültür ve doğa arasında son derece ideolojik derin düşüncelere dalmış olan Paul, doğanın "temsilcileri"nden aynı zamanda hem daha yapay hem de daha doğaldır.

Hattâ şöyle: "On iki yaşında, on beşindeki Avrupalılardan daha sağlam ve daha akıllı olan Paul'ün güzelleştirmiş olduğu şeyi zenci Domingue sadece yetiştirmekle yetiniyordu." Ensestin burada doğallaştırılmış bir kurgu olarak yer almasında olduğu gibi, ha-

rikulade bahçe, kültürel anılarla yüklü o doğa da yitirilmiş kökenleri yadeden şeydir: hanımefendilerin, Brötanya ve Normandiya burcundaki ekim alanları ile kölelerin Angola ve Foullepointe burcundaki ekim alanlarını gerçek eşitlik hiçbir şekilde birleştirmiyorsa da, metnin kırılgan ütopyasına yitirilmiş kökenlerin yeniden yurtlandırılmasıyla girişilmektedir. *Paul ve Virginie*'de bir ütopya varsa, bu belki de Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde giriştiği siyasetin yeniden yapılandırılmasından en uzak noktada, bölgeselin ve yerelin ütopyasıdır.

Virginie'nin sonu, hanımefendiler ile köleler arasındaki farklılıkların "doğal bir şekilde" ortadan kalktığı sözde-eşitliği parçalayan ceza olarak çıkagelir. Paul'ün ölümü de trajediyi tamamlayan şey olarak görülebilirdi. Ama bu trajedinin ilahi istençten kaynaklanan bir yapı içinde emildiğine işaret edilmelidir. Virginie'nin öldükten sonra konuşturulması, mezarların ve anıların dile getirilmesi, söylemin içinde "pastoral"in, bu arke-ütopyanın, Aydınlanma'nın ikircikli bir sonunu sessizce yönlendiren bu antik dönem özleminin de mezarını oluşturmaktadırlar: ufukta, *Atala* şekillenmektedir.

Gisèle Berkman

*Etienne Pivert de Senancour (1770-1846), Fransız yazar.

Planlama, **bkz.** *teknik*

Platon (M.Ö. yak. 427- yak. 347). Platon'un siyasi diyaloglarının Rönesans dönemi ütopyacılarını, en başta da Thomas More'u esinlendirdiği kabul edilir. O dönemde Hellenizm henüz ütopya kavramını düşünmüş değildi. O zamana kadar siyaset üzerindeki her türlü düşünüm, en sık başvurulan yayım kipiyle hayata geçirilen, gerçekleştirilebilir bir programdı. Arkaik dönemlerde, sömürgelerin yeni dünyasında bir site kurmak, mensuplarının düşlemiş oldukları eşitliği bakir bir toprak üzerine yazmakla aynı şeydi. VI. yüzyılın sonunda, Atinalı Klisthenes, sitenin toprağını ve halkını yeni bir ağ halinde örgütlerken, demokrasiyi de insanların etine ve toprağına, aynı zamanda da astronomik zamandan ayrışık bir takvimin akışı içine kaydetmiş oluyordu. Ancak Büyük İskender'in ölümünden sonradır ki, Eumeros, adalet ve tam mutluluğun hüküm süreceği bir şekilde yönetilen bir devletle ilgili olarak serimlediği betiminin salt kurgusal olduğunu belirtik bir şekilde dile getirecektir. Nitekim, Platon'un *Devlet*'te ya da *Yasalar*'da, kendi yurdu için bir reform projesi sunduğunu ve Akademi'nin de onun ilkelerini Atina ya da başka yerlerde uygulamaya koyacak olan geleceğin yöneticilerini yetiştiren bir merkez olduğunu düşünen pozitivistler eksik değildir. Aslında, Platon bu türden her türlü iddiadan vazgeçmiş bulunuyordu (*Mektup VII*'de dağınık bir şekilde) ve söylemi de esas itibariyle felsefî olmak iddiasındadır. İmgesini önerdiği ideal sitenin hayata geçirilebileceği fikri haklı olarak kaygı veriyorsa, bunun nedeni, aklın insanları muhtemelen aldatıcı iknayla, yetke ya da zorlamayla dayatılmış bir söylemin mekanik uygulamasına olduğu kadar mutluluğa da götürebileceğini kavrayamaz görünen bir pedagogun kötümserliğine tanıklık etmesidir. Utopyadan kaynaklandıkları düşünülebilecek olan diyaloglar, *Devlet* ve *Yasalar*'ın dışında, *Timeaos* ve *Critas*'tır. Bu son iki metin bir çift oluşturur; *Devlet*'in sistemini kurmuş olduğu site, bu diyaloglarda tarihlerinin anlatısıyla mitosu kolayca bütünleştiren Yunanların uygulamalarına göre, gerçekten varolmuşcasına gösterilmiştir. Sokrates'in konuştuğu kişiler bu siteyi ilkel Atina olarak gösterirler, *muthos* doğru söylem haline gelirken, *varsayım* da gerçeğin zamanı içine yerleşir (*Critias*, 110d). Bin yıl önce, burası yalnızca tarımcıların oluşturduğu, tastamam eşitlikçi bir topluluk halinde yaşayan bir savaşçılar sınıfı tarafından yönetilen bir siteydi. Çocukları ve ardılları onların oldukları şeyin benzeri olduğundan, zaman burada devinimsiz gibiydi. Hepsi de bir tür Altın çağın mutluluğunu yaşıyorlardı. Özgürlüklerini ve öteki Yunanların özgürlüğünü tehdit eden Atlantislilerle savaşmak zorunda kaldılar ve onları yenmesini bildiler. Aşırı kalabalık, inorganik ve karışık bir devlet, denizci bir karmaşa ülkesi olan Atlantis, o çağın emperyalist ve yozlaşmış Atina'sının imgesidir. Atlantis dalgalar arasında kaybolur ve sanki zamanın akışı onun kade-

rini dünyanın geri kalan kısmına bağlamış olan savaşın içinde doğmuş gibi, ilk kentin toprakları ve halkı tufanda yok olur; yalnızca Mısırlılar, Atlantis'in uygarlık düzeyinin anısını saklamaktadırlar. *Critias*'ı, Atinalı demokratların emperyalist uygulamalarını suçlayan bir yergi gibi okumakla yetinmemek, onu özgüllüğünü kurduğu bir edebi türün çeşitli potansiyellerini araştıran ve söylemi ancak bir çıkışsızlığa açılabildiği için tamamlanmadan kalan bir metin olarak düşünmek gerekir. *Devlet* ve *Yasalar*'ın oluşturdukları iki büyük inceleme de, aynı şekilde, dolayımsız ve farklılaşmış bir etkinlik iddiasında bulunamazlar. Bunlarda betimlenen sitelerin, Callipolis ve Magnesia'nın gerçeklikleri, yalnızca onları kuran söylemdedir. Platon, *logos*'un çerçevesi içinde çalıştığından, bu sitelerin herbiri, iki ayrışık ama birbirini tamamlayan entelektüel proje işlevinde yazıyla ve yalnızca yazı için inşa edilmiştir ve önce biri sonra da öteki o projelerin öncülünü geliştirir. Dolayısıyla, bir yanda bir "yukarı ütopya" öte yanda da bir "aşağı ütopya"yı ayrıştırıp, birincisi erişilmesi imkânsız bir kusursuzluğun imgesini üretirken ikincisinin gerçeğe daha uyarlanmış gibi göründüğü için gerçekleşebilirliği düşünülebilir türde, ikinci dereceden bir projeyi mi gösterdiğini sormak gereksizdir (*Yasalar*, V, 739c). Önem taşıyan şey, projenin olası gerçekleşmesi olmadığı gibi ortaya konan imgeler de ancak varoluşunu açınladıkları mekanizmalar aracılığıyla anlam taşırlar. Callipolis'in işleyişi açısından onun olası biçimininin anımsatılmasına ihtiyaç yoktur, Magnesia'nin topraklarının ve kentinin betimlenmesi, yurttaşların herbirinin toplulukçu ödevlere nasıl tâbi olmak zorunda bulunduklarını göstermekten başka bir şeye yaramaz. Kuruluş anlatılarının herbirinin başında dikkate alınması yeğlenen öğeler arasındaki karşılıklı etkileşim, her iki siyasi sistemi de iki farklı yoldan adalete ve mutluluğa ulaştıran araçlar halinde kurar. *Devlet*'te, Sokrates, her sitenin doğuş ilkesi olarak ihtiyaç kavramını ortaya atar. Hiç kimsenin aynı anda birden fazla meslekle uğraşamayacağının değişmez bir ilke olarak getirilmiş olması ölçüsünde, insanlar varoluşun çeşitlenmiş zorunluluklarını karşılamak için biraraya gelirler ve saltık yetkinliklerini birleştirirler (*Devlet*, II, 369c-370a). Basit ihtiyaçlar bir kez giderildikte, bir insan grubunun arzuları ve bunları karşılamaya çalışan zanaatkarların sayısı sonsuzcasına çoğalabilir; o zaman, zorunlulukla, ilksel olarak sağlıklı bir siteden hastalıklı bir siteye geçiren bir eşik etkisi ortaya çıkar (II, 372e). Callipolis bu süreci engellemek üzere icat edilmiştir. Kendi ülkesinde üretemediği şeyi komşularından kopartıp almak zorunda kalan grubun gücünü devamlı kılmak üzere ortaya çıkan savaşçı, paradoksal gibi görünecek bir tarzda grubun selâmetinin aracı olarak kurumlaştırılmakta, sağaltım işlemi hastalığın bizatihi etkileri içinde doğmaktadır. Asker özenle seçilir, çünkü mesleği zorlayıcıdır ve uygun bir şekilde yetiştirilebilmek için özgül yatkınlıklara sahip olması gerekir. Mükemmelliği, onun itaatkârlığının ve gücünün toplumsal sapmaların etkisini yok etmek üzere de kullanılabileceğini düşünmeye imkân verir. Bunun için de, onun kendisinin her türlü arzunun ve her türlü aldatıcı zevkin dışında tutulmuş olması gerekmektedir. Ancak, birtakım doğal yatkınlıklara sahip bile olsa, kendisine önerilen katı ortak yaşamı kabul edebilmesi ancak erişmesi salık verilen doğru hedefin ne olduğunu anlamasıyla mümkündür. Şu halde onun doğru bir şekilde eğitilmesi gerekir ve kitap, J.-J. Rousseau'nun çok iyi anlamış olduğu gibi, esas itibariyle eğitimden söz etmektedir. Dolantı, *drama*, (V, 541c), iyi ailelerden gelme oluşlarına göre seçilerek en iyi bir şekilde eğitilmiş olan muhafızların diyalektik bilgiye erişebilmeleri ve ancak filozofun kral olması halinde gerektiği şekilde yaşayabilecek olan sitenin yönetimini üstlenmek zorunda kalmalarıyla sonuçlanır (V, 472c-d). Bu sonuç, Platon'un, gerçekleşebilirliğini ürettiği metnin ötesinde düşünebileceği bir proje olmadığı açıkça belli olsun diye, epey zırva bir sonuç gibi gösterilmektedir. Düşten imgeye geçiş (IV, 443b-c) olarak tanımlanan yapıt, her türlü gerçekleştirme arzusundan bağışıktır (IV, 450d). Tanrısal gerçekliği betimlemiş (VI, 501a-b) ve bu şekilde önermelerinin uygulamaya konmasının sağlayacağından daha fazla hakikati sağlamış olmakla (V, 472e-473a) yetinmektedir. Bunun tersine, di-

yalog, öncüllerinin mantığında kalmakla yetinmeyi bırakıp onları hayata geçirmek üzere ne türlü imkânları seferber etmek gerektiğini düşünerek gerçek etkisi verebilirmiş iddiasında bulunur göründüğü zaman, okur kendisine önerilen yeni beklenti ufkunu kabul etmekten kaçınmak zorundadır. Nitekim, grubun yönetimi için yalanın soylu ve zorunlu olduğunun iddia edilmesi ve bunun, herkese, doğru gibi adili de öğretmenin zorunlu olduğunu unutturması karşısında şaşırmak gerekir (IV, 414b-c). Eğer öğrencinin öğretmenleriyle aynı bilim düzeyine hiçbir zaman erişemeyeceği (VIII, 546a-547c) ve öğretmenler kaybolduğunda devletin de çökmekten başka bir şeyle karşılaşamayacağı iddia ediliyorsa, bunun nedeni öğrencinin kusurluluğunun bu karanlıkçı uygulamanın zorunlu sonucu olduğu fikrinin özümsenmemiş olmasıdır. Belki de, tek yönlü bir eğitsel söylem sürecinin seçilmesinin, yeni toplumun ancak her türlü tarihin dışında kalarak kurulabileceği ve ancak her türlü kurumlaşmış geçmişin inkarıyla mükemmelliğine ulaşabileceği iddiasını yöneltmesi karşısında şaşırmak gerekmektedir. Bilge eğitmen, sitenin ilk yurttaşları yapmak istediği çocukların ana-babalarını ortadan kaldırmayı, böylelikle onların ruhunu boş bir tuval gibi doldurabilmeyi düşünmektedir (VII, 540d-541b). Platon, bir halkın ya da bir sitenin belleğinin silinmez olduğunu ve Callipolis'in güzelliğinin, içinde doğmuş olacağı halkı yansıtacağını, ama bu siteyi kurmak için o halkı ortadan kaldırması gerektiğini gayet iyi bilmektedir. Bu temel çelişkiyi çözmenin imkânsızlığı karşısında, diyaloğun gerçeğine nihai bir geçiş, bir yandan inkarda, bir yandan da sistemin eğretilemesinde ortaya çıkar gibi görünmektedir. Eğer kendini dünyaya dayatması mümkün olamıyorsa, bilge, o zaman özerk bir site halinde temellenmeye ve kendine özgü mükemmellik küresine çekilmeye davet edilmektedir (IX, 592a-b). Ulaşılan bu nokta, Hellen âleminde, bundan böyle etiği siyasetten ayıran bazı bireylerin kendileri için hangi yeri seçecek olduklarını da haber vermektedir. *Devlet* ve *Yasalar*, birbirine koşut incelemelerdir, proje ve söylemleri aynı yöndedir, ama ayrışık varsayımlardan kalkarak gelişirler. İkinci diyaloğa katılanlar, birincide olduğu gibi, söylemin içinde bir site kurmaya koyulurlar (*Yasalar* III, 702d), bu site bütünüyle imgedir ve imge olarak bilinir (VII, 745e-746d). Masal, *Critias*'ta olduğu gibi, eski kentleri yok eden ve yeni bir dünyanın doğuşunu hazırlayan tufandan söz eder. Siyaset, burada insanların maddi ihtiyaçlarına yanıt vermek için değil, felaket onları dağıttıktan sonra yeniden birbirlerini bulma arzularını karşılamak için kurumlaşır (III, 678e-679c). Birleşme süreci uzun bir zaman olarak gösterilmektedir, çünkü felaket sırasında yazı da kaybolmuştur (III, 678a) ve yasama işi projenin ikamecisi olarak değil ama onunla eştözlü olarak olarak düşünülmek gerektiğinden, sitelerin de ancak onlar için gereken yasaların kaleme alınması mümkün olduğu zaman ortaya çıkabileceklerini kabul etmek gerekir. Magnesia, Callipolis'e kıyasla ikinci dereceden bir site olarak sunulur (V, 739a-e); çünkü orada çeşitlilik kabul edilmiştir ve her türden insanlar, saltlıkla işlevsel kategoriler halinde bölüştürülmüş olmaksızın birlikte yaşamak zorundadırlar; adil doğruya ulaşılması orada daha güçtür. Hattâ bir süre, ikinci dereceden bir doğrulukla bile yetinilebilinir (VIII, 841b) ve de bazı kişilerin, erdemli olmaksızın erdemliyi oynamaları kabul edilir gibi görünmektedir. Bununla birlikte, diyalog, bir egemenin ya da efendilerin faaliyetiyle değil de uygun bir retoriğe ve kurumlaştırdıkları mekanizmalara başvuran yasalar aracılığıyla, yurttaşları mükemmelliğe götürecek yolların neler olduğunu göstermektedir. Diyalog, bir "yasama ütopyası"dır, çünkü yasama, sıradan sitelerde olduğu gibi düzen ve baskı değildir: aynı zamanda da inandırmak ve ikna etmek zorundadır. Yasakoyucunun ikili bir tarzda konuşması gerekir (IV, 722b-723e): söyleminin taktik yönlü ve baskıcı kısmı yalnızca sapkın tabiatlılara yöneltilmiştir ve namuslu ama iyiye götüren yolları bilmeyen kişilerin, o yollara yönelmeye özgürce ikna olabilmelerine imkan verebilecek başlangıçtır. Bu "iletişimsel ütopya", varsaydığı özgürlüğün kabulünü ciddiye alan için şaşırtıcı gelebilecek önermelere götürür. Yasakoyucu, yalnızca akla çağrıda bulunarak ikna etmenin güç olduğunu bildiğinden ve bağışlayıcılık

ilkesi nedeniyle cezaya olabildiğince az başvurmak zorunda olduğu için, yasanın lafzını etkin kılmak üzere bir zorlayıcı uygulama ve sözler sistemi örgütler. İnsanları en küçük sapmayı bile ihbar eden, siteyi uğultulu bir "panoptikon" haline getiren bir söylentiler oyunu içine kapatır. Sıkı bir sansüre koşut bir şekilde, herkesin normu içselleştirmesine imkân verecek bir propaganda dilinin yayılmasına katılmaya yöneltildiği koral oyunlar düzenler (II, 664b-667b). Platon, totaliter bir devlete işlerlik kazandırmayı bildiğini kanıtlamak istemektedir; yine de, yapıtını gerçeğe dönüştürebilecek her türlü girişimin kendi sorumluluğu ve kendi imkânları dışında kalacağını belirtir. Dolantının sahnelenme süreci içinde, kendi zamanının sitelerindeki söylemin kipliklerinin neler olduğuna ilişkin incelikli bir çözümleme sunar ve İskender'in ardılları olan kralların dünyasında bu kipliklerin ne hale gelecekleri tasarlar. Bu ütopyaların her ikisi de, yadsınmalarının şimdiki zamanında, geleceklerin aynasıdırlar.

Jean-Marie Bertrand

Proleter kültür (proletkult). 1920'de, Lenin'e göre "bir proleter kültür yaratmaya yönelik her girişim [...] kuramsal düzlemde yanlış, uygulama düzleminde de zararlıdır" Troçki'ye göre "Proleter kültür yoktur [ve] olmayacaktır". Bununla birlikte 400 000 üyelik gücüyle "proletkult" hareketi ütopyacıl imkânsızlığın mührünü yine de taşımıştır. O günden beri, proleter kültür bilinmeyen, karalanan bir şey olarak kalmış, hattâ Stalin döneminin "proletaryacı" resmî sanatıyla karıştırılmıştır. Rus devriminin bu yönünü yeniden keşfetmek için Jutta Scherrer'in 1978 ve 1989, Lynn Mally'nin de 1990'daki çalışmalarını beklemek gerekmiştir.

PROLETER KÜLTÜRÜN KÖKENLERİ (1902-1917). Proleter kültür Aleksandr Bogdanov (1873-1928) tarafından düşünüldü. Biyoloji eğitimi görmüş olan bu entelektüel, 1903 yılında Lenin'le birlikte bolşevikliğin kurucularından biridir. Ancak, 1907'den sonra iki adamın arası açılır. Bogdanov, 1909'dan 1911'e kadar *Vperëd* ("İleri") dergisini çıkartan "sol bolşevikler" grubunu yönetir. Daha sonra her türlü doğrudan siyasi faaliyeti bırakır. 1917'den sonra, onu Moskova'daki dünyanın ilk kan nakil enstitüsünün başında buluruz. Esasen, kendi üzerinde giriştiği bir deneyin ardından, 1928'de burada ölür.

Bogdanov, 1904 yılından itibaren tutarlı bir kuramsal sistemin temellerini atar. İnsanlığın tarihini, toplumsal bedenin meslekî uzmanlaşmalar uyarınca aşamalandırılmasının ve "parçalanmasının" tarihi olarak çözümler. Dünya "parçalanmış" olduğundan, herbir kişinin yaşamı da eksik" kalmaktadır. Bu süreç "mekanikleştirilmiş üretimin emekçisi"yle, yani proleterle yükselmektedir. Bogdanov, insanın "yeniden birleştirilmesine" yönelik tüm umutlarını, genç Marx'ınkine yakın ama o dönemde hiç söylenmedik bir girişimle proletere bağlar.

Bu bakış açısından, proletarya eski düzeni devirmeye *stratejik yönden* muktedir olan sınıf değil, ama esasen komünizmi kendisinde taşıyan sınıftır. Dolayısıyla Devrim'in de öncesinde, bir proleter kültür mümkündür. Bogdanov'un tutkusu, o sıralarda Avrupa'da gelişmekte olduğu haliyle işçi yazarlar hareketinin de ötesine geçmektedir. Bu tutku bütün bilmeleri biraraya getiren ve düzenleyen disiplin olan "tektoloji"ye götürür. Bu yeni ansiklopedicilik, tıpkı Diderot'nunkinin 1789 devrimine yolu açmış olması gibi, sosyalist devrimi hazırlamak zorundadır. Bogdanov, iki kurgu-bilimsel romanda, *Kızıl yıldız* ile *Mühendis Memmi*'de (1908 ve 1912), mühendisi bu biraraya getirme işleminin edimcisi olarak kutlar. Burada "mühendis" terimi, "yönetici kadro" anlamında değil, ama hem kuramcı hem de uygulamacı figür olarak "teknisyen" anlamında düşünülmek gerikir.

Bogdanov iktidar ilişkilerini Parti saflarına varıncaya kadar gözden geçirir. Bu ilişkilerde, entelektüel militanların bireyciliği sonucunda emekçilerin ortakçı zihniyetinin yozlaşması olarak çözümlediği bir yetkecilik bulur. Buna engel olmak için, "kuramcılarla uygulamacıların deneyimlerini kaynaştıracak" bir Parti okulu kurar. Lounatcharski'nin etkinliği ve Gorki'nin yardımı sayesinde, bu okul 1909'dan 1911'e kadar İtalya'da kırk kadar işçi "yayıncı" yararına

faaliyet gösterir. Alexsandra Kollontaï ya da Troçki fırsat düştükçe burada konferanslar verirler.

Lenin, 1909'da *Materyalizm ve Empiriokritisizm*'i yayınlayarak Bogdanov'un etkinliğine karşı tavır alır. Korkunç bir polemikçi olarak, hasmının girişimini Lounatcharski tarafından sakınımsızlıkla sarfedilmiş olan "Tanrı'nın inşası" fikrine indirger. Ne var ki, Bogdanov'un örgütsel ve siyasi bozgununa karşın, "Bogdanov'culuk" Rus marksistlerinin kaymak tabakasını ve dolayısıyla da Sovyet Rusya'nın gelecekteki seçkinlerini etkilemiştir.

PROLETER KÜLTÜRDEN PROLETKULT'A (1917-1920). Dolayısıyla proleter kültür fikrinin devrimin gelişmesiyle birlikte yayılması şaşırtıcı değildir. 1917 Ekim ayaklanmasından on beş gün önce, birinci "Proleter Kültür ve Eğitim Örgütleri Konferansı" toplanır; bu konferans kısa zamanda Rusça kısaltmasıyla "ProletKult" olarak tanınacaktır. İçsavaş ve yoksunlukların kasıp kavurduğu bir sırada, proletkult bir çırpıda muazzam bir başarı sağlar. Doruk noktasında, 1920'de, 300 yerel şubeye dağılmış 400 000 üyesi vardır ve kırk kadar gazete ve dergi yayımlamaktadır.

Devrimin ilk yıllarının kültürel ve sanatsal kaynaşması içinde, proletkult kendi üslubuyla özelleşmez. Tiyatro (dönemin dilinde "Teo"), plastik sanatlar ("Izo"), müzik ("Muzo") ve edebiyat ("Lito") atelyeleri, sanayi estetiğinin hegemonyası altına girmeksizin ve fark gözetmeden modernliğin bütün akımlarından (sembolizm, kübizm, fütürizm) beslenirler. Hattâ klasik eserler bile sık sık sahnelenmektedir. Çaba, önce *yeniden-temsil*'e, seyirci ile yorumcular arasındaki ilişkiye yönelir.

Proletkult, aynı şekilde, "yıldızları"yla da ayrışmamaktadır: çünkü yıldızları yoktur. Gerçekten de, yoksul kökenli bile olsalar sanatçıları yükseltmeyi hedeflememektedir. Amacı sıradan sanatsal yaratımın çok ötesinde, "gündelik yaşama estetik öğelerin, kültürel yaşamın kolektif biçimlerinin buyur edilmesi"yle, yeni usullerin getirilmesiyle, emeğin bilimsel örgütlenişinin uygulanmasıyla yeni bir kültürün yükseltilmesidir...

Bütün bu inisiyatifler, kitlelerin "özerk etkinliği" sayesinde mümkün olacaktır. Bu doğrultudaki atılım esasen yadsınamaz. Proletkult, terimin sanayi bağlamı içinde proletaryadan devşirme yapmamaktadır elbette, ama hiç şüphesiz plebçidir: tabanını memurlar, küçük köylüler ve çok genç işçiler oluşturmaktadır. Yerel örgütçüler çoğu zaman alt görevlerdeki entelektüeller (öğretmenler...) olsalar da, ulusal yönetiminde birçok fabrika işçisi vardır.

Kitlelerin bu "özerk etkinliği" proletkult'un "özerk örgütlenmesi" sayesinde mümkündür ve o da kültürel alanda, Bolşevik Partisi'nin siyasi kürede ya da sendikaların ekonomide oynadıkları rolün aynını oynamayı düşünmektedir. Oysa bu tutkuya eski bir Bogdanov'cu olan yöneticisi Lounatcharski'nin iyi niyetine rağmen, Halk Eğitim Komiserliği'nin ("NarKomPros") ayrıcalıkları mekanik bir şekilde ket vurur. Daha da vahimi, içsavaş sırasında Parti'ye hakim olan kuşatılmış kale zihniyeti, ayrışık ve iyi bir şekilde yapılanmış bu *"proleter"* örgütü onun gözünde şüpheli kılar. Ayrıca, girişimcisinin emekliye ayrılmış olmasına rağmen "karşı-Leninci" Bogdanov'culuğa karşı gösterilen anlayışsızlık ve güvensizlik, *Materyalizm ve Empiriokritisizm*'in yeni basımlarıyla canlandırılmaktadır. Proletkult'un günleri artık sayılıdır. Parti'nin sadık üyeleri olan yöneticileri, 1920'de NarKomPros'la zoraki bütünleştirilmelerini kabul ederler.

İçsavaştan sonra, eski Proletkult'çular, isteseler de istemeseler de yeni toplum içinde bir yer edinmek ve "uzmanlaşmaya" boyun eğmek zorundadırlar. 1929'da, bir grup yazar, örgütün kalan kısmından ayrılır: proleter yaratıcı için gerçek bir statü, konut ve ücret sağlayan bir statü talep ederler. Eğitim bakanlığıyla bütünleşme, kısa bir süre sonra öteki militanları da memurlara dönüştürür. Bu sıfatla, deneyimlerini Batı'nın Halkevleri'ni örnek alan etkileyici bir işçi klüpleri şebekesinin yaratılmasına hasrederlerken, bir yandan da burada "kitlelerin yaratıcı özerkliğini" yükseltmeye devam ederler.

Ama büyü ile gerçek arasındaki mesafe büyümektedir. Stalin bunu bilir. Ütopyayı alaşağı ederken, sanayileşmeciliği ön plana çıkartmasına imkân verdiğinde Proletkult'çü retoriğin yeniden canlanmasını desteklemekte duraksamaz (1929-1931). Bu iş

bir kez tamamlandıkta, 1932'de bütün sanatsal örgütleri "sosyalist gerçekçilik" kisvesi altında birleştirmek suretiyle proleter kültüre nihai olarak son verir. Sanatsal avangardın biçimsel araştırmalarını yasaklayan devletçilik, Proletkult'çuların toplumsal sınamalarını da aynı şekilde sona erdirecektir

Eric Aunoble

r

Rabelais (François) **bkz.** *Thélème*

Rétif de La Bretonne (Nicolas; 1734-1806). Rétif de La Bretonne'a göre, ideal toplum ortakçı, eşitlikçi, çalışkan ve dolayısıyla da ahlâklı toplumdur. Gerçek anlamda siyasi nitelikteki erklerin paylaşımı sorunu onu fazla ilgilendirmez: ihtiyar-erkçil [gerontokratik], ataerkil ya da dediğimdedikçi [despotik] bir yetkenin, mütevazı bir şekilde evrenin yapısını yeniden üretme iddiasındaki aşamalandırılmış bir düzenin kesin uyumunu güvenceye alması yeterlidir. Koşulların dayatmasıyla, özellikle de devrim döneminde yapılan bazı düzenlemeler dışında, bu temel ilke değişmez. Buna karşılık, Rétif'gil ütopyacılığın benimsemiş olduğu ifade biçimleri durmadan gelişirler. On beş kadar metinde, anlatısal ütopya hiçbir zaman klasik biçimiyle ortaya çıkmazken, anlatısal bölümler, yönetmelikler, hattâ gülmece gözüpeklikle birbirine karışır.

BİÇİMSEL DEĞİŞİKLİKLER VE REFORMCU KAPSAM. Rétif'gil ütopyanın başlıca ifadesi olarak *l'Andrographe* (1782), alt-başlığında, "Avrupa'nın bütün uluslarına örf ve âdetlerde genel bir reformu & onun aracılığıyla insan türünün mutluluğunu gerçekleştirmek için önerilmiş bir yönetmelik projesi" olarak gösterilmektedir. Bu program, *İdées singuliers*'nin [*Tuhaf Fikirler*] öteki ciltlerindeki –*le Pornographe* (1796), *le Mimographe* (1770), *les Gynographes* (1777), *l'Andrographe* (1782) ve *le Thesmographe* (1789)– reformasyoncu hedefiyle kurduğu belirtik devamlılığı, mevcut kurumlar çerçevesinde gerçekleştirilecek ivedi reformlar (fahişeliğe, tiyatroya ilişkin) ile toplumun baştan sona yeniden kurulması öngören gerçek anlamda ütopyacıl yaklaşım arasındaki bilinen ayrışıma hiçbir şekilde feda etmez.

Esasen, Rétif'in benimsediği edebi yaklaşımların çoğu, ütopyacılığının uygulamacı iddialarının altını çizmektedir. Nitekim, *Idées singuliers*'deki yönetmelikler, önerilen önlemlerin ivediliğini ortaya koyan, mektup tarzında yazılmış romanların içine sıkıştırılmıştır. *Paysan perverti*'nin [*Yoldan Çıkmış Köylü*] (1776) sonunda, Oudun'daki tarımsal aile topluluğunun "tüzükleri" için de aynı stratiji geçerlidir: bunlar, roman kahramanının erkek kardeşi tarafından, kırsal göçün metinde açık bir şekilde ortaya konan yıkıcı sonuçlarına bulunabilecek yegâne çare olarak gösterilirler. Toplumsal ideal, sunumsal bir yapaylık aracılığıyla toplumun problemlerine uygun bir yanıt haline gelir. Bir başka örnek: *Contemporaines*'deki [*Çağdaş Kadınlar*] (1781) "Les vingt épouses des vingt associés" ["Yirmi Ortağın Yirmi Karısı"] başlıklı öyküde, Rétif, Oudun kasabasının kentsel bir eşdeğerini Paris'in göbeğinde kurmuş olan yirmi zanaatkâr çifti özenle betimler. Çünkü halkın ütopyası okur açısından halk *için* bir ütopya haline gelecektir. *La Découverte australe* [*Güneyin Keşfi*] (1781), Rétif'un ütopya alanındaki biçimsel tercihlerindeki hedeflere ilişkin son bir görünüm sunmaktadır: geleneksel ütopyanın durağan şemasına bir dizi ütopyacıl bölümlerin ikame

edilmesi, kitabın modern bir sömürgeci gücün inandırıcı gelişme modeline dönüşmesine bütünüyle katkıda bulunmaktadır.

Demek ki, Rétif'gil ütopya, özelliğini oluşturan biçimsel tercihlerin çoğunlukla meşruiyetini ve potansiyel etkinliğini kanıtlamaya yönelmeleri ölçüsünde, kanıtlamacı tipte bir okumaya imkân vermektedir. İmparator II. Joseph'in *Pornographe*'da yer alan yönetmeliği Viyana'da uygulamaya koymuş olduğuna inanan (asılsız bir inanç) Rétif, esasen, *le Thesmographe* ile *l'Andrographe*'ı da "Etats généraux'ya" ithaf eder, ve *Ma politique* [*Siyasetim*] (1797) başlığını taşıyan özyaşam öyküsünde Bonaparte'a giderek daha çok yaklaşır. Bununla birlikte, ütopyacıl projeleri ciddiye alınmamışlardır ve bir güç istencinin, sıradanın dışına çıkan bir hayal gücünün gülünç tezahürleri olarak kalırlar. *TEMATİK DURAĞANLIK VE FANTAZMACI YOĞUNLUK*. Rétif yine de ütopyalarını yazmaya ara vermez, ama bunların ödünleyici boyutunu aşırı ölçüde geliştirir. Başından beri, ütopyanın onun için eylem modeli kıyafetine bürünmüş bir sıla özlemi olduğu açıktır: "Oudun Kasabasının Tüzükleri" doğrudan doğruya, çok genç yaşlarında yazarın ahlâki inançlarını yapılandırmış olması gereken La Bretonne çiftliğine atıfta bulunurlar. "Kapalı yer" –her şeyden önce cinsel olan bir erkin etkinlik alanı– temasına gelince, bu tema, Rétif'in ütopyacılığının ilkel çekirdeği gibi görünmektedir. Daha on beş yaşındayken, Rétif bu temayı bir şiirinde işler ve *les Posthumes*'de de (1802), "L'Enclos et les oiseaux"da da ["Kapalı Yer ve Kuşlar"] (yayımlanmamış) ütopyacıl düşünümden geriye kalan tek şey bu temadır: dokunaklı ve ölçüsüz saraylar ve orada, doğurtmayı ve yeni bir insanlığa egemen olmayı düşleyen ihtiyarlamış Rétif!

Çokbiçimli ve zıtanlamlı Rétif'gil ütopya, XVIII. yüzyılda ütopyacıl türün atılımına eşlik eden biçimsel dağınıklığın bütünüyle içindedir ve bu edebi türdeki büyük değişimlerin, bir yozlaşmaya tekabül etmek şöyle dursun, kendini yenileme ve her dönemin toplumsal ve siyasi hedeflerine uyum sağlama yatkınlığına nasıl tanıklık ettiklerini göstermektedir.

Françoise Le Borgne

Réunion (Fourier'ci koloni). Victor Considérant tarafından 1853'te düşünülen Fourier'ci bir topluluğun Dallas (Teksas) yakınlarındaki Réunion alanı üzerine yerleşmesi 1854 yılı Ekim'inde başlar. Bir öncü grubun, ilk kolonların gelişinden önce edinilen araziyi tarıma elverişli hale getirmesi ve konutları inşa etmesi öngörülmüştür.

Ama kolonlar, Fransa'dadaki imparatorlukçu tepkiden bir an önce kurtulmak için hazırlıkları beklemeksizin yola çıkarlar. Teksas'a geldiklerinde yorgun, hasta, düş kırıklığı içinde ve bazıları da daha şimdiden vazgeçmeye hazırdırlar. Tarlalarda zorlu bir çalışmaya koyulan, yetersiz beslenen ve kötü koşullarda barınan bu insanlar, ekinlerini kurutan çok kavurucu bir 1855 yazı geçirirler; sonbaharda, geç olgunlaşan ekinler de tırtıl sürüleri tarafından talan edilir. Koloninin dağılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu gören Considérant, gelenlerin çoğunu Avrupa'ya geri göndermeyi düşünür. Ama böylesi bir operasyonun siyasi bedeli karşısında geriler; benzersiz bir propagandacı olduğu halde gerekli kararları almakta yetersiz kalır.

Kış aylarında durum bir parça iyileşmeye yüz tutmuşken, gecikerek gelen don olayları Mayıs'ta sebze ve samanları yok eder. Bu arada, kolonların sayısı 200'ü bulmuştur (bir önceki Temmuz'da bu sayı 130'dur). 1856 yılı Temmuz'unun başında, durum oldukça ciddidir. Pek çok kişi Avrupa'ya dönmeyi düşünmekte ve kolonideki çalışmalarının parasal karşılığını talep etmektedir. Ama kasalar boştur. 6 Temmuz'da müdür istifa eder; ertesi gün de Considérant, topluluğu başıboş bırakarak kaçar. Kolonileştirme Şirketi'nin Avrupa'daki merkezi en sonunda işe el koyarak bir temsilci göndermeye karar vererse de, iş işten geçmiştir. Topluluk, 1857 Ocak'ının sonunda, yirmi bir aylık perişan bir mücadelenin ardından tasfiye edilir.

Başarısızlığın pek çok nedeni vardır. Çölün ortasında kaybolmuş, değişken iklim koşullarının insafına kalmış, sermayeden ve becerikli çiftçilerden yoksun olan kolonlar, onları kölecilik karşıtı olarak gören Güneylilerin düşmanlıklarına mâruz kaldıkları gibi Amerikan Fourier'cilerinden de pek az destek görürler. Ayrıca, proje daha başından be-

ri birtakım ikircikliklerle yüklüdür. Considérant'a göre, ortak hizmetleri hazırlayarak ilksel bir kolektif yaşamın temellerinin atılmasıyla yetinilecek bir deneme alanı yaratmak söz konusudur; ne var ki, kolonlar, geçiş süreci ve daha başka okullarla birlikte yaşamak söz konusu olmaksızın, doğrudan doğruya "phalanstère"in inşasına geçmeyi düşünmektedirler. Bu da, anlaşmazlıklara, grup içi çatlaklara, hiziplerin oluşmasına ve genel bir yılgınlığa yol açar. Fourier, insan tutkularının bir gizilgüç olarak içerdiği kötücül niteliğine çok önceden işaret etmiştir; ardılları, birkaç yapay çözüm ya da uygulamacı düzenlemenin bu problemi çözmeye yetmediğini kanıtlarlar.

Réunion kolonisinin başarısızlığı, bu girişimin Fransız romantik sosyalizminin son büyük efsanesini oluşturması ölçüsünde, bir dönemin kapanışına işaret etmektedir. Hayal kırıklığına uğramış, ama cesaretlerini yitirmemiş olan birçok kolon, ülkeye döner dönmez esas itibariyle işbirliğine ve iççi üretim birliklerine bağlı yeni eylem biçimleri içinde yer alırlar.

Teksas'ta kalanlar, ideal bir site yaratamamış olsalar da yörenin ekonomik ve entelektüel yaşamına katılarak Dallas'ın bölgesel bir anakent haline gelmesine katkıda bulunurlar; kente bir belediye başkanı ve birçok meclis üyesi de verirler. Gelişmeci ideallere olan güçlü bağlılıkları uzun zaman devam eder ve bazıları I. Enternasyonal'in saflarına katılırlar, Amerika'ya yoksul ve sosyalist inanca bağlı olarak gelen Fourier'cilerden bazıların da yaşamlarının sonunda varlıklı kapitalist girişimciler haline geldikleri görülür. Sonuçta, Amerikan rüyası işlemektedir, ama beklendiği şekilde...

Michel Cordillot

Rousseau (Jean-Jacques; 1712-1778). Rousseau'da ütopyaya karşı bir eğilim keşfetmekten, hattâ "İspanya'da şatolar" kurmaya her zaman hazır, her zaman Robinson Crusoe gibi yerleşebileceği bir adanın arayışı içinde olan genç Emile'ine atfettiği "çılgınlığı" ona yüklemekten hoşlanılmasının hiç şüphesiz birtakım nedenleri vardır. Nitekim, en küçük bir açmaz karşısında, "hayal gücünün kanatları üzerinde" onu "gönlünce bir Altın çağa" taşıyan "romansı aklına" ve "yumuşak düşlemlerine" dalıp fethedilebilmez bir sığınak bulmak üzere "yüreğine uygun varlıkların yaşadığı" seçilmiş bir toplumun bağrına sığınmanın, en sevdiği zenginlik kaynağı olarak karakterinin en belirgin özelliği olduğunu itiraf etmez mi? Julie'sine, "Acayiplikler ülkesi, bu dünyada yaşanmaya layık olan tek ülkedir, ve insanî şeylerin hiçliği öyledir ki, kendi-kendisiyle varolan tek Varlık dışında, olmayan şeyden daha güzeli yoktur" dedirten –ve Emile'in ciddi yöneticisine de bunu doğrulatan– o değildir midir? Nihayet, sonuçta "tüm yaşamının uzun bir düşlemden başkaca bir şey olmadığını" kabul etmez mi?

Ama, aslında, Rousseau "acayiplikler ülkesinde" yaşama eğiliminden fazlasıyla haberdar olduğu için temkini elden bırakmaz, kendi kendisine güvenmez ve "görüler içinde kaybolmasına" engel olur; şu kadar ki, bu amaçla bile hayal gücüne başvurmaktan geri durmaz: "Dolayısıyla kendime bir imgesel öğrenci bulmayı seçtim. [...] Bu yöntem görüler içinde kaybolma konusunda kendine güvenmeyen bir yazarı engellemek için yararlı görünmektedir" Tıpkı sonuçta eğimini belirlediği tutkular gibi, hayal gücü de ancak kendi kendisiyle yetinir ve yalnızca "doğanın yürüyüşüne" göre ayarlanmış bir hayal gücü, keyfî bir fantazının dümen suyunda üreyen "hataları", hattâ "ucubeleri" denetim altına alabilir. Gerçekten de "hayal gücünün baskısı" öyledir ki, her zaman için "ona kapılış tarzımıza" bağlıdır, hayal gücü gerçeğin duyarsızlığına ulaştırarak teselli ve telafi eder ya da aldatıcı görünüşler yüzünden tiksinti doğurur.

Esasen Rousseau, "ancak gördükleri şeyleri hayal etmekte direterek" –ya da "önyargılar ülkesinde" konaklamakta direterek–, "olayların akışını" "acayiplikler ülkesi" sanan, "doğanın yürüyüşünü" "bir düşçünün düşlemleri" ve "doğadaki insanı" da doğrudan doğruya Jean-Jacques'ın coşmuş beyninden çıkma fantastik bir varlık kabul eden "okurların yargılarına" hiçbir şekilde boyun eğmez. Bundan dolayı ve Rousseau gerçeğe erişmeyi insan doğasının belirteci altında –hiç şüphesiz, en başta gelen acayiplik– ve bizatihi duygu tarafından zaptedilen bir ha-

yal gücünü kullanarak kararlılıkla karşıladığı ölçüde, yapıtı Altın çağı en değişik bağlamlarda düşlemek üzere herkesin yararlanabileceği bir ütopyalar madeni olarak kabul edilir.

DOĞAL HAL "MODELİ" "Doğal hal" konusunda Rousseau'nun tavrı kesindir, "bütün olguları bir yana atarak" başlamak suretiyle, "artık varolmayan, belki hiçbir şekilde varolmamış, muhtemelen de asla varolmayacak bir hal"i anlatmayı düşündüğünün ısrarla altını çizer; ama, egzotizmi olduğu kadar nostalji ve umudu da dışlayan bu görüşü, gerçek erimini saptamak üzere yönteme ilişkin düşüncelerle donatır: herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda olmuş olduğu gösterilebilemese bile, "yine de mevcut halimizi iyi bir şekilde değerlendirmek için doğru kavramlarına sahip olmamız gereken [...] bir hal" söz konusudur. Ayrıca, bilgi verici bir tarzdan uzak durmaya büyük özen gösterir, çünkü böyle bir tavır, elverişli bile olsa onu keyfiliğe yöneltecektir: "Ortak yarar için, insanların kendi aralarında ikna olmalarının uygun olacağı kuralların aranmasıyla başlanır; ve sonra bu kuralların oluşturduğu derleme, onda görülen yararın o kuralların evrensel uygulamasından kaynaklanacağından başkaca kanıt olmaksızın, Doğal Yasa adı verilir. Besbelli bir şey ki bu, birtakım tanımlar üretmeye ve şeylerin doğasını neredeyse keyfî uyuşmalar aracılığıyla açıklamaya son derece uygun bir tarzdır."

Başka türlü dendikte, Rousseau, "insan toplumunun gerçek temellerinin bilgisini", yanı sıra eşitsizliklerdeki gelişmenin "hemen hemen tanınmaz" kılmayı başarmış olduğu insanın bilgisini tasarlamak için "ahlâkın tarihî yönden incelenmesi"nin temellerini atmakla uğraşır ve hangisi olursa olsun bir toplumsal hali ya da ahlâki nosyonu doğanın damgasıyla kutsamaktan ya da doğallaştırmaktan kaçınarak, bunun yerine doğayı "ahlâk-dışılaştırmaya" ve veriyi de, saltlıkla, insanların "ne iyi ne de kötü olabildikleri ve ne kusurlarının ne de erdemlerinin bulunduğu" ahlâken nötr bir hale indirgemeye girişir. Böylece, doğal hale atıf, sistemin içinde, her ikisi de olumsuz ama kesinlikle temel nitelikte olan ikili bir işlevi yerine getirir, hiçbir şeyi çözmezken, sorunların doğru bir şekilde konumlandırılmasına ve aldatıcı çözümlerin ötelenmesine imkân verir.

İnsanda tastamam doğal olan şeyi, insanın eğer eğitim, sanat, koşullar, kurumlar, kısacası tarih aracılığıyla hanidir ve her zaman dönüştürülmüş olmasaydı nasıl olacağını bilmeye imkân veren bir "soyutlama" ve hayal etme süreciyle çözmek suretiyle söz konusu olan şey, en başta insan doğasının doğal olarak olmuş olacağı şeyle sınırlı olmadığına, eğer yapay kurumların keyfine göre onu olduğu şey yapan "iyi ya da kötü, çeşitli nitelikler" edinmiş olmasaydı "sersem ve sınırlı bir hayvan"dan başkaca bir şey olmamış olacağına işaret etmektir. Böyle düşünüldükte, Rousseau doğal hali kesinlikle sabit bir belirteç olarak ortaya koymak suretiyle, iyisiyle ve kötüsüyle, tarihe ne kadar borçlu olduğumuzu kanıtlamayı ve hissettirmeyi amaçlamaktadır; devinimin, ancak bir anlamda dışımızda yer alan sabit bir nokta haline getirildiği ölçüde hissedilmesinde olduğu gibi, doğal hal belirteci de bizi içinde yüzdüğümüz tarihî öğeye duyarlı kılar. Nitekim, edinilmiş ve bundan ötürü de açıklanmış olması gereken hiçbir nosyon ya da ahlâki etkilenme yoktur ki, ancak kendi "soykütüğünü" yeniden çizmek suretiyle aydınlanmasın ve tastamam bilinmiş olmasın; dolayısıyla bu nosyon ve etkilenmelerin hiçbiri doğal, kökensel bir veri olarak kabul edilemez ve üzerinde kurulacak toplumsal ve siyasi yapı için bir temel işlevi göremez.

Ancak, ikinci olarak, doğal hal, ne kadar kurgusal ve sanal olursa olsun, aynı zamanda da insan denen varlığın hiç şüphesiz soyut ama hiçbir şekilde keyfî olmayan yokedilmez "temeli"ni, insanın hiçbir şeyin ortadan kaldırmayı başaramayacağı niteliklerini tanımlamaktadır; kaldı ki, yalnızca bu niteliklerle sınırlandırılmış bir insanın olmaması bir yana, bu nitelikler de tarih tarafından değişime uğratılmış, yozlaştırılmış ya da saptırılmış olmaktan geri kalmazlar. Bu yoldan, doğal hal temelinde kalarak, varolan –ve dolayısıyla tarihî yönden varolan– şeyi sorgulamak ve tarihi yalnızca konjonktürel eklemlenmelerine göre değil, ama yönüne göre, tarihî dönüşümün doğrudan doğruya o doğal temele karşı ilerleyişine ya da kap-

samını tamamlamak suretiyle onu değişime uğratışına göre değerlendirmek mümkündür. Şu halde eğer varolan her şey tarihe bağlıysa, insanın bilgisini tarihin yönünde açan bu önerme de her türlü tarihselcilikten sakınacaktır; çünkü, bir Filopolis iyimserliğine feda etmek suretiyle bir insani halin tarihî üreyişini açıklamak, aynı anda da onun zorunluluğuna işaret etmek ve onu o haliyle doğrulamak için yeterli olurdu: tarihî süreçleri açıklamak yetmemekte, yanı sıra bunları "iyi değerlendirmek" gerekmektedir. Bu, tarihin doğanın mahkemesi karşısına çıkacak, ya da doğal hal "modeli"nden uzaklığına kıyasla yargılanacak olmasından değildir, ama zorunlu "doğadışılaştırma"nın içinde bile, doğayı gereken araçları ondan ödünç alarak düzenleyen bir yapaylık –"geliştirilmiş sanat"– ile birtakım saygınlıklar aracılığıyla doğayı yadsıyarak ondan uzaklaşan daha sıradan bir başka yapaylığı –doğa-karşıtı yapaylık– ayıran sınırın çizilmesi önemlidir. Böylece, sivil özgürlük doğal bağımsızlık değildir, ama bir insanı umarsız bir şekilde bir başka insanın insafına bırakarak doğrudan doğruya o bağımsızlığa karşı ilerlediğinde, ancak yanıltıcı olabilecektir.

Başka türlü dendikte, doğal hale yapılan atıf, izlenmesi gereken birtakım adımları asla öngörmez ve hiçbir şekilde programsal değildir, ama "akıl yürüttüğüne inanan tutkunun ve çıldırmış idrakın biçimsiz kontrastı"nın, keyfiliği dilediğince doğallaştıran bilmezlik –ve kölelik– ürünü eserini o şekliyle kovmak ve kınamak için sağlam bir korkuluk sunar.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ "MODELİ" Rousseau'nun uyarısı, bir kez daha kaçamaksızdır: "Terimi gördüğü kabulün kesinliği içinde ele aldıkta, gerçek demokrasi asla varolmamıştır ve asla varolmayacaktır";"bir gerçek Hıristiyanlar toplumu" örneğindeki gibi "onca mükemmel bir yönetim insanlara uygun değildir". Ama, "toplum anlaşması"nın neredeyse geometrik bir kesinlikle "formülünü" getirdiği ve bizatihi bu yüzden biraz kuşku uyandıran "Cumhuriyet"in kendisinin de yalnızca devlete gereksinim duymayacak olanlara yaraması ve "insanları ne iseler o şekilde ele alırsak", terörün –"insanı özgür olmaya zorlayacaklardır"– ve "nafile bir formüler"in korkutucu buluşmasından başkaca perspektif sunmaması da mümkün olamaz mıydı?

Hiç şüphesiz, uygulamada, *Polonya Hükümeti ve Tasarlanan Reformasyonu Üzerine Düşünceler* geliştirmeye ya da *Korsika İçin Esas Teşkilat Projesi* taslaklaştırmaya kalktığında, Rousseau'nun kendi gerekirliklerini yumuşatmayı ve görüşlerini mevcut duruma uydurmayı düşündüğü konusunda uzlaşılacaktır. Yine uzlaşılacağı üzere; *Toplum Sözleşmesi*'nin incelikli yönteminin gerisinde ve daha gerçekçi bir kanalda, bir toplumsal antlaşmanın "aldatıcı" icadını ve bu icat aracılığıyla "varsıl"ın –"sahtekâr"ın– "kendisine saldırılanların güçlerini bile kendi lehine kullanmak, hasımlarından koruyucular yapmak", varsıllığı –ve onun "geçici ve istismarcı hukukunu"– kamusal gücün örtüsü altına yerleştirerek "usta bir kapkaççılığı [...] geri alınmaz bir hak" haline getirmek konusundaki becerisini kınayan *Eşitsiz Üzerine Konuşma* şekillenmektedir. Böylece, "sivil özgürlüğü" başlattığı varsayılan meşru –ama hiçbir yerde bulunmayan– sözleşme ile, "şimdiye kadar insanın aklına gelen en düşünümlenmiş proje", yoksulları güçlülerin insafına bırakmak suretiyle bunların karşılıklı yozlaşmalarını artırmaktan geri durmayan o son derece haksız dalavere bakışıklılık göstermekte ve ondan beri, "hepsi de özgürlüklerini güvenceye aldıklarını sanarak zincirlerinin önü sıra koşturmaktadırlar"

Ama, V. Goldschmidt'in kesin bir şekilde gösterdiği gibi, iki antlaşma da aynı şekilde geçerlidir ve esasen aynı etkiye sahiptirler –"dalavereyi gerçek bir hak haline getirmek", "zincirleri" meşru kılmak–; şu farkla ki, bir çevrimden ötekine, bir "vurgu değişikliği" ortaya çıkmaktadır (Goldschmidt): Rousseau, "her türlü yönetim biçimini ortaya çıkartan temel antlaşmanın şekli konusunda yapılması gereken araştırmalara [...] girmeksizin", "eşitsizliğin kökeni ve temelleri" üzerinde düşündüğünde, o temel antlaşmanın icadını yönlendirmiş olmaları gereken gerekçelere, "toplumsal kurumları zorunlu hale getiren kötülüklere" ve "[bu kurumların] istismarını kaçınılmaz kılanlarla aynı olan kötülüklere" işaret ederken, *Toplum Sözleşmesi*'nde o soykütüğe geri dön-

meksizin, hattâ bu konuyu bilmediğini ifşa ederek, asıl toplaşma "ediminin yapısını" ve kesin bir şekilde belirlediği hükümleri aydınlatmaya girişir.

Bir kitaptan ötekine, hem birbirinden bağımsız hem de ayrılmaz bir şekilde, iki doğrultu benimsenmiştir, çünkü "istismarlara" yöneltilen dikkat bunların saptıkları kuralın doğru kullanımını gözardı edebilemeyeceği gibi, adalet kaygısı da adaletin mâruz bulunduğu ve ondan yetki alan istismarlara gözünü kapatabilemeyecektir. Bu yüzden, aslında sivil kurumun "insanların kötülükleri"nden ne ölçüde kaynaklandığını ve kaçınılmaz bir şekilde onlardan etkilendiğini bildiği içindir ki, Rousseau siyasi reçetenin ta bağrına Egemen ile Yönetim'in yazgısal ayrışımını yerleştirir; çünkü "her zaman iyi yönetecek olan bir halkın yönetilmeye ihtiyacı olmayacaktır" ve çünkü "Yönetimin yasaları istismar etmesi Yasa koyucunun yozlaşmasından daha az kötüdür". Her türlü şıkta, bütün arınmışlıkçı yaklaşımların karşısında yer alan bu ayırım, siyasi bedendeki temelli eksikliğe, doğduğu andan itibaren "hiç ara vermeden tahrip etmeye yönelen" "içkin ve kaçınılmaz bir kötülüğe" tanıklık etmektedir; nitekim "siyasi kurumlardaki [...] yozlaşma bunların kurumlaşmasıyla öylesine yanyanadır ki, bu kadar çabuk yozlaşan bir kurumlaşmaya gitme zahmetine katlanmanın neredeyse gereği yoktur" gibi görünebilir.

Şu halde, Rousseau eğer bir yandan "olguları hukuk aracılığıyla inceliyor" ve öte yandan da "hukuku ve aklı arayıp olguları tartışmıyor"sa, *Toplum Sözleşmesi*'nin konusunun da bir kez daha hiçbir şekilde programcı değil ama yine ve düpedüz kuralcı olduğu sonucuna varmamız gerekir: alınacak herhangi bir tavrın ya da kurulacak herhangi bir yönetimin öne çıkarılması değil, ama kendine, arzuya bağlı olarak eğilip bükülemeyecek ve "her ülkenin siyasi yasalarını" değerlendirmeye imkân verecek bir "ölçek" yapmak söz konusudur. Sonuçta, eğer bu "ilk uzlaşmanın" hükümleri, "her yerde aynı, her yerde zımnen kabul edilmiş ve tanınmış" olarak belirlenebiliyorsa, eğer bunlar bütün toplumların yıkılabilmez –baskı altına alınabilen, yan çizilebilen, ama ortadan kaldırılabilemeyen– temelini belirtikleştirmekten başka bir şey yapmıyorlarsa, bunun nedeni, Rousseau'nun, Hobbes gibi yalnızca güçleri birleştirmenin tümüyle mekanik zorunluluğunu değil, aynı zamanda da kâh esas itibariyle "insan niteliği", kâh "herbir kişinin kendine verdiği tercih" olarak "özgürlük koşulunu" dikkate almasıdır; ve bütün bu nedenlerle, "doğal halden sivil hale geçiş" istediği kadar "insanda son derece dikkate değer bir değişiklik" yaratsın, ihlal etmeksizin doğal halin yasalarını gerçekleştirmektedir.

EVCİL "MODEL" Rousseau, ilk ilklere kadar çıkmak suretiyle sistemini tamamlamak için *Eğitime Dair* bir incelemenin oldukça elverişli kanaviçesi üzerinde gerçek anlamda "doğanın tarihçisi" kimliğine bürünerek "insan yüreğinin tarihini" yeniden belirlemeye koyulur. Elbette, bir düşgezgininin acayip düşlemlerine teslim olma suçlaması, girişiminin mâruz kaldığı ve burada açıkça kınanması gereken anlayışsızlığa tanıklık ettiği kadarıyla, sırası geldikte yönteminin gerçekleştirilebilirliğini savunmakta ve projesinin "kendi kendisinde kabul edilebilir ve uygulanabilir" olduğunu göstermeyi düşünmektedir. Ama, işin pratik zorluklarına en başta işaret edenin kendisi olması bir yana, bu tartışma, konusunun özüne ve ona can veren gerekçeye öyle az dokunmaktadır ki, sonuçta kendini "bir roman yazmış olduğu" iddiasına mükemmelen uydurur, çünkü, dünyanın gözünde doğal insanın faturası budur: "Bir roman yazmış olmanın benim açımdan hiç önemi yok. İnsan doğasının romanı yeterince güzel bir romandır. Bu benim türümün tarihi olmak gerekirdi: onu saptıran sizler, benim kitabımdan bir roman çıkartan sizlersiniz."

Gerçekten de, *Emile*'de Rousseau'yu düşündürüp duran şey, "doğal insanı bilmek" için "onu tümüyle oluşmuş görmek" gerekirliğidir ve bu amaçla, "gecikmiş ve ağır" öğrenimleriyle işaretlenmiş oluşumundaki gelişmeyi, sanki doğanın bir tarihiymişcesine, sanki kökensel bir hal varsayıldıkta doğaya yapılan atıf gerçekleşmeyi bırakıyormuşcasına, sonucu konusunda önyargı beslemeksizin kararlılığı ve zigzagları içinde ayak uydurulacak bir "yürüyüş"ün gidişatı-

nı etkilemek üzere baştan sona izlemek zorunda olmaktır. Nitekim, "doğanın düzeni uyarınca" ayrıştırılıp birleştirilmesi önem taşıyan "ardışık gelişmelerin" keyfine göre pek çok tutkusal bağlamın -kendi'nin sevgisi, acıma, dostluk- doğuşunu ve olgunlaşmasını gözlemlemeye imkân veren birçok dönem birbirini izler; tâ ki Rousseau, nihai gelişmenin, yani aşk tutkusunun eşiğinde, o "doğal insan"ın radikal bir şekilde cinsel paylaşımdan geçmiş olduğunu fark edene ve de aynı yürüyüşü, ama bambaşka bir şekilde uyarlanmış olarak, o paylaşımın dişi yamacında yeniden çizmek üzere kitabını yeni baştan ele almak zorunda kalana kadar.

Ancak, duyarlılığın çeşitli boyutlarını ayrıntılandıran ve düzenleyen bütün bu güzergâh, yine de kesin bir şekilde onun erimini tanımlayan başlangıçtaki görüşün altına yerleştirilmiştir: "Çocukluk hiçbir şekilde bilinmiyor [...] Bütün yöntemim acayip ve yanlış çıktığında bile, gözlemlerimden her zaman için yararlanılabilinsin amacıyla üzerinde en fazla yoğunlaştığım araştırma budur işte. Yapılması gereken şeyi çok yanlış görmüş olabilirim, ama üzerinde çalışılmak zorunda olunan konuyu iyi gördüğüme inanıyorum." Böylece, Rousseau, kendi itirafıyla belirttiği gibi, salık vermek durumunda kaldığı önlemler konusunda pekâlâ yanılmış olabilir, ama bir çocuk ya da bir kadın olmamayı olamayan şeyde derinleşmek suretiyle, konusunun gerçek yapısını aydınlatmaktan başkaca bir tutkuyu asla taşımamıştır yüreğinde. Hayal gücünün ütopyacıl meyili ne olursa olsun, hiçbir zaman bir yalvaçın, bir yasakoyucunun ya da bir hekimin görevini yerine getirmek iddiasında bulunmaksızın, daha bir yetingenlikle bitkibilimcinin işini yapmakla uğraşmıştı: "Ben gözlemciyim, ahlâkçı değil. Ben bitkiyi betimleyen bitkibilimciyim. Bitkinin nasıl kullanılacağını ayarlamak hekimin işidir."

Nihayet, yalnızlaştırılmış ve acılı bir şekilde utkulu bir *ben*'in nihai koruganına çekildiği zaman, bu, örnek olarak varsayacağı bir halin devredilebilmez kaynağını yüceltmek için değil, tem tersine, tutmaya karar verdiği ve onu istisna konumuna yerleştiren "taraf"ın yerindeliğini yorulmaksızın sorgulamak içindir, son bir kez, konusunun doğası sorununu açmak içindir: "Ama, onlardan ve her şeyden kopmuş olan ben, ben kendim neyim? İşte araştırmam için bana kalan şey."

Patrick Hochart

S

Sade (Donatien Alphonse marki; 1740-1814). Bir Yasa'nın sistematiğine uygun olarak örgütlenmiş küçük hovarda toplulukların oluşturdukları kapalı mekân ütopyayı düşündürebilirdi; ama *120 Journée*'nin [*Sodom'un 120 Günü*] Silling'i gibi, *Justine*'deki bir şato ya da bir manastır da böyle bir iddiada bulunamazlar.

Bununla birlikte Sade, *Aline et Valcour*'da [*Aline ve Valcour*], ve daha dolaylı bir şekilde de "Fransızlar, cumhuriyetçi olmak için bir gayret daha"da, *La Philosophie dans le boudoir*'ın [*Yatak Odasında Felsefe*] son söyleşiminin içinde ütopya sorusunu kendine sormuştur. Devrim döneminde yayımlanmış olan bu iki metinde, Sade yalnızca hovarda değil aynı zamanda da siyasi topluluklar tasarlar: *Aline ve Valcour*'da, Butua'nın, Tamoé'nin ve Çingeneler'in üç "romansı" topluluğuna; *Yatak Odasında Felsefe*'nin içine sıkıştırılmış olan "yergi"deki Fransız devrimi'nden çıkma cumhuriyete kolektif bir düzenin örgütlenmesine izin veren yasamacı kaygı egemendir.

Sade, ütopyacıl geleneği en son noktasına iterken, onu temelinden olduğu kadar akılcı koyutundan, Yasanın kuralcılığından da geri çevirir. Örtük bir şey haline gelmiş olanı; toplumsal kolektif ilkenin kurulması, insan doğası ve ahlâk arasındaki münasebeti; ya da yine, R. Mauzi'nin kurduğu ve XVIII. yüzyılı, genelde ütopyayı da tanımlayabilecek olan "Mutluluk, ahlâk ve toplum bundan böyle aynı şeydir" şeklindeki yaklaşımla niteleyen münasebeti sorgulamak suretiyle bu kuralcılığın anlamını değiştirir. Sade, bu özdeşleştirmeyi yıkar. Daha önce, başkaları da birey ve arzu adına toplum ile mutluluğu birbirinden ayrıştırmışlardı (*Cleveland*'da Prévost, Mandeville, vb.); ama Sade, bu konuda yasası ve ahlâk yasası bireysel indirgenebilmezlik ve maddeci bir tahrip felsefesiyle bağdaşacak (hattâ onlara indirgenebilecek) "ütopyalar" icat edegelir.

Erdemli Zamé'nin Tamoé'si, karikatüre ve yansılamaya varacak ölçüde tipik bir olumlu ütopyadır. Ütopyanın bütün klişeleri buradadır, ama Yasa'nın düzleminden esaslı bir şekilde sapmışlardır. Yasa karşısında yeniden "doğa"ya öncelik verildiğinde sistem denetimden çıkar; anlayışlı bir cezalandırma sistemi ve hapishanenin ortadan kaldırılması, yasaların en güçlünün doğal yasasını saptamanın bir başka yolu olarak suçlanmasıyla sonuçlanır; sistem, ütopyanın belirleyici özelliklerini (eşitlik, mutluluk) saptırır: genel mutluluk, eşitlikte yer almak şöyle dursun, bir grubun bir başka grup tarafından baskı altına alınmasının kaçınılmaz bir şekilde güç dengelerinin şiddetiyle yönetilen bir doğayı dikkate alan ceremeci bir adalet tarafından meşrulaştırıldığı bakışımsız münasebetler arasındaki geçici bir dengedir.

Batua, rehberi Sarmiento tarafından olumlu olarak sunulan bir ütopyadır, oysa ki, ütopyacı mantığı tersine çevirir: hovardalara yakın, zorba Ben Mâacoro'nun dediğimdedikçiliği ve acımasızlığı üzerine kurulu sistem, bir karşı-ütopyadır.

Aline ve Valcour'da, bu sistemler ancak münasebetleri içinde (bunu Sade'ın kendisi de söyler) ve bu ütopyalar da ancak hovar-

da zorbalıkla erdemli yetersizleri karşı karşıya getiren ana olayla bağları içinde değerlendirilebilirler: bir tek, serbest bırkılmış bir doğanın kazandığı şeyi bir yaşam kuralıyla uyumlu kılmak için ahlâkın önyargılarını ötelemeyi beceren Léonore hayatta kalır. Léonore, Çingenelerin din karşıtı, ahlâk-sız, ama canlı ve insani mikro-toplumuna yakındır; bu toplum "Fransızlar bir gayret daha..."daki cumhuriyeti anımsatır: dediğimdedikçi dış dünyaya karşı mücadele halindeki bu cumhuriyet ahlâk-sız olmak zorundadır, çünkü "sürekli devinim", "ayaklanma" halindedir ("sürekli barış projeleri"ni düşünmenin bir başka tarzı...). Önyargıların, yasaların ve "ahlâki cürümlerin" eleştirel incelenmesi, dinin mahkûm edilişi ve doğaya atfedilen değer, Sade'ı cumhuriyet ile hovardacı davayı sorunsal açıdan birbiriyle karıştırmaya götürür, oysa hovardacılıktaki doyum, eşitlik ve paylaşılmış mutlulukla uyuşmayan bir zorbalıktır...

Burada, meşrulaştırmak ile tartışmak arasındaki münasebetin ortaya atılmış bir problem olarak kalmasının ne önemi vardır ki? Ütopya geleneği ile, ütopyanın bazı öncüllerini gerçekleştirmiş gibi de görünebilen Fransız Devrimi'nin kesişme noktasında, Sade'ın söylemi bizatihi ütopyacılığa yönelik bir itirazdır (ikircikli, sorunsal oluşturan bir itiraz), kolektif ilkenin dinamitlenmesidir: söylenebileceği gibi, hovardacı bir "sınıfsal" geri çekilmenin sonucu mu, yoksa sistemin bağrında Arzu'nun aşkınlığının olumlanması mı? Nitekim, siyaseti "yakalatma" yetersizliğinden geriye kalan, coşkulu kolektif akılcılık hedeflerine karşılık belki kaygı veren ve devrimlerin ötesinde, Fourier'den gerçeküstücülere ve karşı-ütopyalara kadar, gelecekteki ütopyaların bağrını oluşturacak o "kalan"ı gösteren Sade'gil *olumsuzluk*tur.

Christophe Cave

Saint-Simon (Claude Henri de Rouvroy, kont; 1760-1825). Günümüzde okunduklarında, Saint-Simon'un yazıları çağdaşlarını büyülemiş olan bir düşüncenin önem ve yenilik derecesini anlamaya hiçbir şekilde yardım etmezler. Denecektir ki (ama, iş bittikten sonra), XIX. yüzyılda sanayi toplumunun, positif yöntemin ve toplumsal bağın yeniden inşasının savunusundan daha sıradan ne olabilir?

Bu bağlamda, "birkaç ay, ya da hattâ birkaç yılda, bir toplumsal sistemin tüm yapısını bütün ve nihai gelişimi içinde bir kalemde inşa etme iddiası(nın), insan zihninin zafiyetiyle kesinlikle bağdaşmayan ipe sapa gelmez bir acayiplik" olduğunu söyleyen tilmizi Auguste Comte tarafından yalanlanan Saint-Simon, "toplumsal türden her ciddi mükemmelleşme projesini ütopya olarak nitelemeye yönelik bu hepimize ortak eğilim"e karşı başkaldırır. Bütün ütopyalara, özellikle de rahip Saint-Pierre'in sürekli barış projesine –ki, bu örnekten yola çıkarak Altın çağın arkamızda değil, gerçekten de önümüzde olduğuna emindir– karşı öne sürülegelen "olabilirliğin belirsizliği" düşüncesi, onun okuduğu şekliyle tarih tarafından yalanlanmaktadır. O, uzun bir zaman üzerinde konumlanır: Devrim, tamamlanmış olmaksızın otuz yıldan beri sürmektedir ve bu "geçiş dönemini" hazırlamış olan "felsefe devrimi" Ortaçağ'ın Arap bilimi ve Luther ile başlar. Dolayısıyla Saint-Simon, "mümkün olan en büyük değişimi" hiç hayale kapılmaksızın öngörür. "Bir sistem üretmek, doğası gereği keskin, mutlak ve özel olan bir görüş/kanaat üretmektir."

Saint-Simon'un, bütün tikel bilimleri kapsayan bir bilimi dünyaya kazandırma özleminin içinde, bir ansiklopediciliğin damgası kadar, simyadan bazı kalıntılar da vardır. Aynı şekilde "siyaset hastalığı" için bir denek taşı keşfettiği iddiası onu kehanetlerin kültürüne yaklaştırır. Bir başka yönden, toplumsal nesneyi kurup onu doğa bilimlerinin nesneleri örneğinde pozitif bilgi nesnesi olarak yükselttiğinde, yaklaşımı, gerçekten de bilinmeyen bilimsel alanlarda dolaşan bir araştırmacının yaklaşımıdır. Adam Smith'i, ekonomi politiğinin bakış açısını fazlasıyla dar tutmuş olmakla eleştiren ve siyaseti "üretimin bilimi" olması gereken şey olarak tanımlamakta duraksamayan Saint-Simon, Tanrısal istence ya da insanlığın önüne düşecek bir rehberin dehasına güvenmenin ötesinde; etkin burjuvazi, köylülük ve kentlerdeki işçiler tarafından oluşturulduğunu görmek istediği kitleyi, "uygarlığın gerçek merkezi ve odağı"yla özdeşleştirir. Ulus

devletin biçimi (monarşi ya da cumhuriyet, mutlakiyetcilik ya da anayasa) üzerindeki tartışmalar içinde kafası karışmış çağdaşlarından farklı olarak, bir parlamento ve bir de Avrupa kralı şeklindeki dileği, "*mülkiyetin* oluşumu(nun) *esas*, dolayısıyla toplumsal yapıya gerçekten temel olacak şey(in) de *Anayasa* (olduğunu)" olumlamasını engellemez. Ortaklığın, ama aynı zamanda da iktidarın ve üleştirmenin aşamalı-düzeni üzerine kurulu sanayici model, onu, eşitliğin bir kuruluş ilkesinden daha çok bir devrimci tutku olduğunu ve İnsan Hakları Bildirgesi'nin henüz sadece "toplumsal özgürlük probleminin sözcelemi"nden ibaret bulunduğunu düşünmeye yöneltir.

Akılcılığa ve bilinen serimleme kiplerine ters düşen aykırılıklarla sık sık karşılaşılmasının nedeni, gerçek ile proje arasındaki açıklık ve büyük düşünmeye ve yüksek sesle konuşmaya alışmuş olan aristokrasinin üslubudur. Anlar ve eşekanları "parabol"ü, incile değgin başlığını elbette yalnızca bir disiplinin sofuca yönelimine borçludur. Aslında, sözcüğün tarihî kabulü içinde bir *varsayımdan* başka bir şey değildir, ama ne varsayım! Charlemagne'a, Tanrı'ya, Sokrates'e atfedilen dillendirmelere gölge düşürmez. Bununla birlikte, Thomas More tarzı tek tablo, "muhteşem bir İngiliz parkı"na dönüştürmüş olan "Fransız toprağının tamamı" gelecek zaman kipinde kaleme alınmış ve sayfaya düşülen bir dip notla belli bir mesafeye yerleştirilmiştir. Fénelon'un *Telemakhos*'u gibi, Saint-Simon'un da kendini hükümdarın danışmanı, Napoléon'un "bilimsel yardımcısı", yeni İskender'in yanındaki yeni Aristoteles gibi düşlediği, ya da "eğer Fransa bir ada olmuş olsaydı", feodal yapılarına ve batıl inançlarına bağlı komşuları bulunmasaydı Devrimin şiddete başvurmaksızın gerçekleşeceğini öne sürdüğü olur. Ama onu Fourier'ye yakınlaştıran özellik, düşüncenin ve çoğu kez de yazıların tamamlanmamış halinde yatar. "Kitaplarla bir kitap yapmak" değil "yeni bir kitap yapmak" isteyen Saint-Simon, yapıtlar yerine her zaman yapıt duyuruları verir: "çalışma", "tasarı", "taslak", "öndeyi" ve çoğu kez düzensiz teslimatlarla yayımlanan "birbirinden ayrı düşünceler derlemi"; ya da taşbaskısıyla çoğaltılıp kişiye özel dağıtılan ve seçilen muhatapların tepkilerini toplamak üzere bir boşluk ya da boş bir arka sayfa içermek suretiyle yayımlanan mektuplarla yetinir. Düşüncelerini asla dondurmaksızın sınama, kamuoyuyla birlikte eyleme arzusuna, *Lettres d'un habitant de Genève*'in [*Bir Cenevre Sakinin Mektupları*] mektup ve *Nouveau Christianisme*'in [*Yeni Hıristiyanlık*] söyleşimci türdeki yazılışları yanıt vermektedir. Çünkü insanlığın gelecekteki dini tek bir insanın işi olabilemez. *Bir Cenevre Sakinin Mektupları*, Bonaparte yönetimi altında, insanlığa "Newton Konseyi"nin yirmi bir üyesini (kadınlar da dahil olmak üzere) seçmeyi, büyük bilgine adınmış tapınaklar ve anıt mezarlar inşa etmeyi ve "yeni bilimsel kuramın birinci papasını" tahta çıkarmayı öneriyorlardı. Ama yasa ve tapınca ilişkin olarak hiçbir şey söylenmemişti. 1825'te, X. Charles'ın hükümdarlığı altında, geleceğin yeni-Hıristiyan Kilisesi yalnızca bir ufuktur. Saint-Simon'un benimsediği konum, sonuçta bir din kurucusundan çok bir peygamberin konumudur.

Devrim'in düş kırıklığına uğrattığı bu devrimci, müflis ve anlaşılmamış buluşçu kişiliğini bizzat kendisi oluşturmuştur. Daha sonraları, "Yüksek felsefeye ilişkin araştırmalara girişen insan, deneysel yaşamı boyunca deliliğin köşesinde, iz bırakan pek çok eylem yapabilir ve yapmak zorundadır" diye yazar.

Bu yüzden, ulusal varlıkların toplayıcısı olarak kazandığı parlak başarı "büyük bir sanayi kuruluşu örgütlemenin [ve] bir bilimsel yetkinleşme okulu kurmanın" imkânını sağlayacaktır –başka türlü dendikte Condorcet'nin düşüncelerini hayata geçirmenin: toprak mülkiyetinin seferber edilmesi, aylakların sahip oldukları çalışma araçlarının alınarak uzman ellere verilmesi, tıpkı mirasın kaldırılması gibi, gelecekteki *Saint-Simon'cu* programın temel bir noktasıdır.

1789'dan itibaren Saint-Simon'un felsefi kariyeri başlar. Bir "bilimsel devrim"in, başka türlü dendikte bilimlerdeki bir devrimin başlattığı ve o devrim üzerine kurulu bir toplumsal-siyasi devrimin epistemolojik temellerinin arayışı içinde kendini tüketir. *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains/Bir Cenevre Sakinin Çağdaşlarına Mek-*

tupları, Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle/XIX. Yüzyılın Bilimsel Çalışmalarına Giriş, Lettres au Bureau des Longitudes/Boylam Dairesine Mektuplar, Esquisse d'une nouvelle encyclopédie/Yeni Bir Ansiklopedi Taslağı, Mémoire sur la science de l'homme/İnsan Bilimi Üzerine İnceleme, De la réorganisation de la société européenne/Avrupa Toplumunun Yeniden Örgütlenmesine Dair, bu çabanın kanıtlarıdır.

İmparatorluk'un sona ermesi ve Bourbon'ların Restorasyon süreci, Saint-Simon'u toplumsal oluşuma öncelik vermeye ve ilk kez onun tarafından "sanayiciler" olarak adlandırılan kişiler ile "olumlu entelektüeller" (ya da sadece "entelektüeller") arasındaki ittifaka umut bağlamaya yöneltir. Bu iki neolojizm, aynı şekilde ilk kez duyulan ve "her şey sanayi aracılığıyla, her şey onun için" formülüyle özetlenen bir sistemin ve bir partinin "sanayileşmecilik" şeklindeki adlandırılmasında buluşurlar. Bu ikinci evre toplumu incelemenin alanına doğa bilimlerinin gözlemleme yöntemini aktarırken, Comte'gil sosyolojinin de en yakın atası olan bir "toplumsal fizyoloji" kurar. Getirdiği fikirleri yazılarıyla kayda geçirmeye çalıştığı Devrimi yaşamamış ve İmparatorluk döneminde yetişmiş gençliğin, bu arada da Augustin Thierry ve Auguste Comte'un gözlerinde, Saint-Simon yıkıcı bir atıfsal figür haline gelir. Hükümetin, Berry dükünün katlinin (1820) sorumlularını ortaya çıkartmaya çalıştığı ve suikast ile yayıncının aristokrasiye, orduya, ruhbana, rantiyelere, idari ve yargısal mekanizmaya karşı sözlü saldırıları arasındaki rastlaşmadan rahatsız olduğu bir dönemde açılan dava, ününü artırır: Saint-Simon, saldırdığı kesimlerin hepsinin de "eşek arıları" olduklarını, "üreticilere" asalaklık etmekten başka bir şeye yaramadıklarını söylemektedir. Buna karşılık üreticiler, ulus için, tıpkı kovandaki arılar gibi olmazsa olmaz gerekirliktediler. Esasen, *L'Industrie littéraire et scientifique liguée avec l'industrie commerciale ve manufacturière/Tecimsel ve İmalatçı Sanayiyle İttifaka Giren Edebi ve Bilimsel sanayi, Le Politique/Siyasetçi, L'Organisateur/Örgütleyici, Du système industriel/Sanayi Sistemine Dair* ve *le Catéchisme des industriels/Sanayicilerin Din kitabı*, yüksekten uçan arılardan bankacı Lafitte ve fabrikatör Ternaux'nun desteğiyle yayımlanır. Sonuç olarak Saint-Simon'un tavrı, aydın bir dediğimdedikçiye, halka, hattâ orta sınıflara da değil de mâli ve sınai burjuvaziye seslenen bir modern zamanlar filozofunun tavrıdır.

Bu yüzden, herkes için kamusal eğitim ve Enstitü aracılığıyla bir "ulusal din kitabı" hazırlanması gibi, halkın doğrultusunda çizgiyi aşan önerileri desteklerini kaybetmesine yol açar. Siyaseti vergi verenlerin oy kullanabildiği sistemin cenderesinden kurtarmak, kitlelere liberal partideki temsilcilerinin ötesinde ulaşabilmek için, Saint-Simon sonuçta yeni bir dinin oluşturulmasını önermeye koyulur. Bu, halkın tamamını siyasi amaç ve araçlarla bütünleştirme olabilirliği üzerine, gerici gibi görünen ama esasında yeni olan bir düşünme tarzıdır. Ölümünden bir ay önce yayımlanan *Yeni Hıristiyanlık* (1825), onun sonuncu kışkırtıcılığını oluştururken, rotayı radikal bir hedefte sabitler: "en kalabalık sınıfın maddi ve manevi varoluşunu mümkün olduğu kadar çabuk ve ekseksiz bir şekilde iyileştirmek". Geriye, bu amacı yapay yoldan bir dinî olaya dönüştürmekten başkaca bir şey kalmıyordu.

Philippe Régnier

Saint-Simon'culuk. "Saint-Simon'cular"ın –Saint-Simon'un ölümünden hemen sonra onun sezgilerini gerçekleştirme iddiasıyla ortaya çıkan hareket– Saint-Simon'culuğunun yazgısının belirlendiği nokta, iyisiyle ve kötüsüyle onun ütopyacı niteliğidir.

Esasen, özünde "pozitif" olma iddiası taşıyan, başka türlü dendikte olguların gözlemlenmesinde temellenen ve fark gözetmeksizin Aydınlanma felsefesine, Devrim'e, liberalizme yöneltilen "iktidarsız eleştiricilik"e ve tahrip zihniyetine tepki olarak kurma edimine yönelen bir girişime uygulandığından, her şeyden önce uygun düşmeyen bu nitelemenin meşruiyetini, ikircikliğini ve yol açtığı etkileri sorgulamak yerinde olur. Çünkü Saint-Simon'culuk, modernlerin gözünde çelişkili olan (ama onca uzun bir süre ayrıştırılmaz bir bütün olarak kabul edilen) iki niteliği, *bilim* ve *din* niteliğini gerçekten sahiplenirse de, pejoratif *ütopya* adlandırmasını doğallıkla dışlar.

Bu konuda, onun başlıca karşı-modeli, Thomas More ve Campanella'dan yukarıya doğru çıkıldıkta *Devlet*'teki Platon ve onun malların ve kadınların ortaklığına ilişkin ilkel ve mutlak tasarımıdır. Ne var ki, yalanlamaları, tam tersine, Saint-Simon'culuğu dönem, dönem kanaatler aynasının kendisine gönderdiği karikatürleştirilmiş görüntüsüne, uygun davranmaktan alakoymaz. "Din" haline getirilmiş ve "Kilise" halinde oluşturulmuş olan "doktrin"in başat bellediği şey, üyelerinin kazançlarını ortak kılmak ve dolayısıyla en zengin olanlarını propagandanın gereksinimlerini karşılamak üzere yolunmaya ikna etmektir. Ve özellikle de Enfantin'in iteklemesiyle, bir yandan tür olarak kadının eşitlik ve özgürlüğünü ilkede artırmayı hedeflerken, belli ölçüdeki bir cinsel başıboşluğu da kurallaştırmak ve uygulamak zorunda kalır.

Uzun sürenin içinde ele alındıkta, Saint-Simon'culuk böylece katı anlamı içinde bir ütopya gibi düşünülmese bile, en azından din kurmanın Sâmi şemasının kimbilir kaçıncı tezahürü olarak sınıflandırılmaya imkân vermektedir. Bu akımı, devrimci tapınçlar kadar Napoléon'gil idolleştirmenin de peşinden gelen ve Fransa'ya Protestan ülkelere özgü inançsal parçalanmışlıktan bir şeyler buyur edebilecek bir Devrim-sonrası Hıristiyan mezhep olarak düşünmek de pekâlâ mümkündür. Ya da toplumsal yeniden yapılanmaya ilişkin romantik mitosun özellikle cüretkâr bir sahnelenmesi olarak. Bu bakış açıları sonuçlandırılmış olmaktan uzaktır. Yine de, militanlıkla geçen onyılın (1825-1835) toplumsal-siyasi veri ve evrimleriyle arasındaki bağı somut bir şekilde kurmak koşuluyla, en azından kendi kuşaklarının en eğitimli ve en yeteneklileri arasında yer alan bireylerin, XVIII. yüzyılda olduğu gibi yalnızca bir ütopyacıl söylemin içinde değil, ama düpedüz bir ütopyacıl uygulamanın içinde, neden demesek de nasıl yer almış olduklarını anlamaya yardım etmektedir. Çünkü bilmece, *beyhude* edime doğru o geçiştedir. Gerçeklik statüsünün kutsal tarihin –kerametlerinde demesek de– olgularında eşdeğerini bulduğu böylesi bir fenomen karşısında tarihçilerin içine düştükleri sıkıntı anlaşılabilir olmaktadır: bir yenilgi, yani, etkinliği esas itibariyle toplum tarafından gördüğü kabulde yoğunlaşan, tetiklediği etkinlikle kendini doğrulayan ve kısmen cisimsiz (yıkıcı) olmak durumunda bulunan bir *olup-bitmemiş* olgu.

Saint-Simon'culuğu ütopya olarak değerlendirmenin çekici bir yolu da hedefleri ve sonuçları kıyaslamaktır. Terazinin bir kefesine geleceğe yönelik çılgınlıkların listesi yerleştirilir: bir tür sanayi panteizmine (tinselcilik ile maddeciliği, Katoliklik ile Museviliği, ahlâk ile tutkuların doyumunu bağdaştıran bir süper-bağdaşımcılık) olan inanç, kendi içinde bir papalık yetkesinin belirlenmesi, bir aşama-düzeni ile bir tapıncın kurulması, insanın insan tarafından sömürülmesinin sonunun ilanı, sanatçı ve yazarları yeni dinin rahipleri rolüne yükseltme vaadi, kadının kendisi tarafından özgürleştirilmesine çağrı. Bunlar, sanayi kredisi, ulusların evrensel topluluğu, Kutsal Kitap'ın yeniden yazılması, yeniden düzenlenmiş bir Paris'te insan biçiminde bir tapınağın yükseltilmesi, bir Kadın Mesih'in kutsanması, Doğu ile Batı'nın bir Avro-Akdeniz demiryolu şebekesiyle birleştirilmesi kadar uzak hedeflerin kovalanmasında dile gelen bir dizi ilkedir.

Terazinin ikinci kefesinde, daha sonraki gerçekleşmeler ve sanayi devriminin seçkin edimcilerinin isimleri yer alır: Pereire'ler ve Talabot'lar tarafından inşa edilen demiryolu hatları, ama aynı zamanda da Lyon'lu dostu Arlès-Dufour'la birlikte Paris-Lyon-Akdeniz şebekesine müdahil olan Enfantin'in inşa ettiği hatlar; Crédit mobilier, Crédit foncier, Crédit lyonnais, Société générale gibi kredi bankaları; Compagnie générale des eaux ve Compagnie transatlantique gibi büyük şirketler; Haussmann'ın kurduğu yeni Paris'in geniş ölçüde Peraire'ler tarafından sağlanan finansmanı; bazıları geniş halk kitlelerine yönelik (örneğin; *Magasin pittoresque* ve *L'Opinion nationale*), bazıları seçkinlere seslenen (örneğin; *l'Algérie, le Crédit, l'Encyclopédie nouvelle, Revue philosophique et religieuse*) bir sürü gazete, dergi ve süreli yayın. Bunlara, 1830'lu yıllardan bakıldıkta, hemen hemen ütopyacıl boyutlar taşıyan iki başat olguyla yetinmek üzere, III. Napoléon'un İngiltere ile imzaladığı, ama Enfantin'in eski yardımcısı olan danışmanı Michel Chevali-

er'nin telkin ettiği serbest ticaret antlaşmasını ve işin başlatıcısı olan Enfantin'in, ortağı Lesseps tarafından devre dışı bırakıldığı Süveyş kanalını da eklemek gerekir.

Ama muhasebe yöntemi ve başarı kıstası, ütopyanın can alıcı noktasını, her zaman için gerçekleştirilmeden kalan günceli kavramak için uygun değildir. İlgililer tarafından özellikle biraraya getirilip saklanmış arşivler gerçekleşmemiş mümkünlerin sonsuzluğu ile aralarındaki büyük açıklığı korudukları sürece, gözardı edilemeyecek olumsuz nicelikler de yenik sözlerin yankılanmasına bugün bile izin vermektedirler: genç burjuvaların kaybolan hayalleri, halktan insanların kırılan umutları, kadınların özlemlerinin o özlemleri taşıyanlara karşı çıkarılması, ertelenmiş projeler, nedenleri karanlıkta kalmış bölünmelerin (birbirini izleyen Buchez, Bazard, Pierre Leroux... bölünmeleri) onarılmaz yaraları.

Saint-Simon'culuğun bireysel arzulara kulak vermek suretiyle toplumsal devinimi formülleştirmekteki yatkınlığı, hiç şüphesiz bile-isteye şimdiki halde demir atmış olmasından (Saint-Simon'cu doktrin "olan şeyin doktrinidir" yoksa "olmuş olan şeyin" ya da "olacak olan şeyin" değil) ve kendisi için seçtiği mantık aracından kaynaklanır: Aristoteles'ten Descartes'a aktarılmış basit ve tekyönlü akılcılığın yerine ve yerinde, Alman felsefesi tarafından geliştirilen karşıtlar diyalektiği. Her durumda, yapılan çıkışta bir tür matematik bilinmez görmek üzere, "gelişmeci öğenin ortaya çıkartılması" söz konusudur. Nitekim Enfantin, benimsenmiş cinsel ahlâk ile gelecekteki ahlâk arasında, "kadının [...] gelecek için beslediği arzularından bizlere özgürce ve yüzü kızarmadan söz edebilmesi için yeterince geniş bir boşluk" kazmaya çalışmış olduğunu bildirir. Aynı şekilde, ekonomi politiğin, saati liberalizmde durdurmuş olduğunu söylemekten de kaçınmaz. "Eğer toplum diye adlandırılan şey gerçek bir toplaşma olsaydı, işler böyle sürmeyecekti" diye açıklar 1832'de. Sermayeyi, onu sınai kalkınmanın hizmetine sokacak en yetenekli kişilerin emrine vermek için, vergiye de devlet borçlanmasına da hiçbir gerek kalmayacaktı. Bu amaca ulaşmak için, Enfantin, "komanditer bir sanayi bankası" ya da "toprakların, fabrikaların, kısacası bütün emek araçlarının sahibi ve dağıtıcısı olan devlet" gibi, bizim gözümüzde birbirinin karşıtı olan iki varsayım düşler. Ama, temelli barışçılığına rağmen, şimdilik mâli burjuvazi tarafından kontrol edilen temsiliyetçi kurumlardan daha çok, açıkça gelecekteki bir devrimci kalkınmaya umut bağlayarak, şimdiki zaman kipindeki sözcelendirmesinde şu yargıya varır: "cüzdanlarında Fransa Merkez Bankası'nın hisselerini taşıyan saygıdeğer kapitalistlerin erdemleri üzerinde böylesi bir ütopya inşa etmek gülünçtür"

Gerçekten de, ona göre şimdiki hal ile içerdiği sanallıklar arasındaki köprüyü aşmak, bir büyük adamın, tinsel ve zamansal bir liderin müdahalesini varsaymaktadır. Kendi hesabına, bir Sezar eşliğindeki Mesih'te cisimleşen bu yeni role özendiğini saklamaksızın, "Baba", Hükümdarın yeniden tanımlanması için alanı hazırlamaya koyulur. Üstün insan ya da Şair, geleceğin efendisi ve kendi zamanının kölesi olarak çelişkili konumu yüzünden, başkalarına karşı ve kendine karşı ister istemez aldatıcı olacaktır. "Geleceğin açınlayıcısı ancak geleceğin kendisi tarafından tastamam yorumlanır" diye kuramlaştırır Enfantin; çünkü "şimdiki hal onun sözlerinde onun orada bizzat gördüğü şeyden başka şeyler görür", ve "ancak kendisi için anlamı olan şeyi asla herkese söylemez" Böylece ütopyada içkin olan yalan, ütopyayı doğrulamanın bizatihi yöntemini oluşturacaktır.

Philippe Régnier

Sanal dünyalar. Amerikan ordusunda ortaya çıkışından, derken üniversiteler arasında yaygınlaşmasından kırk yıl sonra, ağların ağı Internet, 1990'lı yılların sonunda dünyasal ve küresel iletişim aracı olarak işletmelerde olduğu kadar evlerdeki bilgisayarların da dörtnala çoğalmasıyla, telefon ve bilgisayar türü "telsiz" iletişim araçlarının önceden duyurulan genelleşmesiyle ve de yüksek akışlı kanalların gezegenin tamamındaki üstel gelişimiyle birlikte, kendini dayattı.

Word Wide Web'e ortak ve onun kuruluşuna koşut bir şekilde, İnternet üzerinden iletişen toplulukların görünmez mağması

olarak dört bir yana yayılmış ve geleneksel gerçek uzamın üstüne yerleştirilmiş bir sanal uzam, böylece birkaç yıl içinde oluştu. Michael Gibson, Neil Stephenson ya da Maurice G. Dantec gibi kurgu-bilim yazarları, henüz "deneysel" aşamadaki sanal dünyaların özelliklerini ilk kez betimleyenlerdir. Görü gözlükleriyle donanmış, hattâ *implant*'larla donatılmış insan, "maddi" dünyada ve "sanal gerçekliğin" dünyasında eşzamanlı olarak mevcut hale gelecekti. Bu iki yönlü görme yatkınlığı, bu eşzamanlı a-topya, sanayi sektöründe, askerî ve tıbbi alanlarda esasen geniş ölçüde yaygınlaşmıştı ve sanal gerçeklik tekniklerini çoğu zaman robotik programlar eşliğinde genelleştirmek suretiyle, insana düşman ya da insanın erişemediği ortamlarda denetimli müdahalelere imkân veriyordu. Bu tekniklerin sıradanlaşması, sanatçı ve araştırmacı Steve Mann'ın yıllardan beri denediği üzere, fazlaca zorlanmaksızın ve yalnızca bir giysiyle özdeşleştirilebilecek taşınabilir bir bilgisayarla, *wearable computer*'ıyla donanmış ve bağlanmış bir halde dolaşmak suretiyle, en azından iki koşut evrende eşzamanlı olarak yaşama yatkınlığımızı doğrulayacaktır. Paul Virilio bu dünyayı "stereo-gerçeklik" diye nitelendirir; daha başka kuramcılar "çoğaltılmış gerçeklikten" söz etmeyi yeğlemektedirler.

MIT'in mimarlık bölümü dekanı William Mitchell, 1996'da çıkan *City of Bits* isimli uyarıcı bir kitapta sanal dünyaların olası gelişmelerini taslaklaştırmıştı. Nitekim birkaç yıl içinde sanal evrenlerin binlercesi oluştu: üniversiteler, idare merkezleri, ticaret merkezleri, dinlenme merkezleri, müzeler, hastahaneler, seks-merkezleri, mafya birlikleri, vb. Sanal topluluklar büyük bir hızla çoğalırken, işleyiş biçimleriyle olduğu kadar görünümleriyle de gerçek uzamı çoğu kez her noktada *klonladılar*. Bununla birlikte, sanal dünyaların aşırı çoğalmasının gerçek uzam üzerinde birtakım sonuçları oldu. Paul Virilio, *Cybermonde, la politique du pire* [*Siberdünya, Beterin Siyaseti*] (1996) isimli kitabında, gerçek dünyanın karşılaştığı niteliksizleşme ve parçalanma tehlikelerine uzun uzun değinmiş, ekonomik ağırlığını her geçen gün artıran sanal dünyanın öne geçmesi durumunda, gerçek dünyanın yeni koşullara uyabilmek için muhtemelen çok sert değişmelere uğramak zorunda kalacağına işaret etmiştir.

Virilio'nun felaketçil yaklaşımının uzağında kalındıkta bile, geleneksel uzamın giderek daha gözenekli hale geldiği kesindir; bu uzam, sanki, maddiliğin zorlamalarından kurtulmuş sayısal dünyalara açılan sayısız pencerelerle delinmiş gibidir. Şeylerin ağırlığından kurtulmuş böylesine dünyaların alabildiğine çoğalmasıyla dile gelen çoğaltılmış bir gerçeklik arzusunda ütopyanın işbaşında olduğu görülür.

İnternet'in ilk dönemlerinde, sanal dünyalar düzdü, ekranın boyutlarına indirgenmişti. Yeni dolaşım sözleşmeleri, bilgisayarların giderek büyüyen yetenekleri, program teknikleri ve geniş geçirimli kanallar, kısa zamanda, kullanıcıların yalnızca ekranın yüzeyinde değil, ama derinliklerinde de yönlenebilecekleri üç boyutlu dünyaların yaratılmasına imkân verdiler. Sanal âlemin içinde, her İnternet'çi, kolayca değiştirebileceği sayısal bir ikameci kişilik olan bir değişkiyle gösterilebilmektedir.

Sayısal uzaktan-mevcudiyetin açmış olduğu perspektiflerden de fazla olarak, bugün gözlerimizin önünde doğan sanal dünyaların açıkça ütopyacıl niteliğini belki de bu esneklik oluşturmaktadır. Her şey, devlet tarafından olduğu kadar tecimsel işletmeler tarafından da giderek daha fazla çerçevelenen, sayıma tâbi tutulan ve fişlenen bireyler özgürlüklerini sanki ödünç kişilikler aracılığıyla kazanmaya çalışıyorlarmışcasına cereyan etmektedir. Birçok yazarın işaret etmiş olduğu gibi, böylesi bir özgürlüğe, çoğu kez başkalarıyla kurulan ilişkilerdeki bir istikrarsızlık eşlik etmektedir. Örneğin, pek çok sanal dünyalar kullanıcısının, başlangıçta savundukları görüşlere karşıt görüşleri benimsemek için, kendilerini yalanlamaktansa kimlik değiştirme eğilimine girdiği gözlenmektedir. Bu tür bir tutum sanal dünyaların içinde demokratik tipte bir tartışmanın kurumlaştırılabilmesini sorunsallaştırmaktadır. Bu dünyaların vaat ettikleri bireysel özgürlük ütopyası, burada en belirgin sınırlarından biriyle karşılaşmaktadır.

Yine de, yakın bir gelecekte bu istikrarsız-

lık, bedeni siber-uzamdaki güzergâhlarla daha sıkı bir şekilde ortaklaştırmaya imkân veren bir dizi teknikler aracılığıyla karşı dengesini bulabilecektir. Düşünülebilecek olanların tersine, beden ve daha genel olarak da fizik boyut sorunu, sanal dünyalara ilişkin düşünümlerde alabildiğine gündemdedir. Bu düşünümler, bugün hâlâ birbirlerini dışlama eğiliminde olan eğilimler arasındaki bir tür uzlaşmanın gelişini haber verir gibi görünmektedirler.

Tıpkı ilk otomobil modellerinin son atlı arabaları taklit etmesinde olduğu gibi, "Alphaworld" ya da Canal +'ün "İkinci Dünya"sı gibi ilk üç boyutlu sanal dünyalar da hemen ve acemice, klonladıkları gerçek dünyaya öykündüler. "Alphaworld", ya da "The Park", "The Palace", kendi sözde-dünyaları içinde, kendi alıştıkları kulüplerdeymişçesine orada bulunan yüzbinlerce kişiyi birarayа getirmektedirler. Görünüşte, bu sanal topluluklar çoğunlukla Çizgi Roman'dan ya da video oyunlarından ödünç alınma ve içlerinde karmaşık kişiliklerimizi temsil ettikleri varsayılan ilksel biçimli değişkelerin dolaştığı evcil evrenlerin ya da mimari uzamların yeniden kurulduğu mekânlardır.

Siber-mimarlar bundan böyle yeni tipten sanal uzamların inşası için çalışmaktadırlar. Nitekim Asymptote grubu, biçimlendirilmemiş ve sürekli yeniden oluşum halindeki uzamlar olarak sanal New York borsası ve sanal Guggenheim müzesi "inşa etmiştir" Marcos Novak, on milyonlarca insanı barındıracak ve hem tecimin, hem interaktif oyun ve sinemaların, hem de çeşitli eğlencelerin ortamı haline gelecek bir kentin inşasına girişmiştir.

Bu aşamada, sanal dünyalara en "uygun" tasvirler hiç şüphesiz enformatikçiler tarafından önerilen, enformatik araştırma merkezlerinde geliştirilen ve bakışlarımızın, bilincimizin dışındaki görünmez enformasyon kitlelerini grafik olarak canlandırmaya çalışan tasvirlerdir. Sanal dünyaların gelişimi böylece yeni tasvir kiplerine, özellikle de yeni tür haritacılıklara bağlanmakta; haritalar, denizlerin dibine saklanmış optik kablo ve tellerin, yörüngedeki uyduların örgüsü gibi gizli altyapılar üzerinde geliştirilmektedir; ayaklarımızın altında ve başlarımızın üstünde milyarlarca "*bit*"dolaşmaktadır. Daha başka haritalar, web'in geniş "örümcek ağı"nda çılgınca dolaşmakta olan güdüleyicileri topografik şemalar üzerinden görünür kılmaya çalışmaktadırlar. Nitekim yeni bir haritacılık gezegenemizin görüntüsü üzerine yeni görüntüler basmaktadır: yerkürenin bir noktasından ötekine dolaşıp duran bağlantıların, enformasyon aktarımlarının sayısını ve yoğunluğunu gerçek zaman içinde yansıtan akışkan, sıvı, interaktif "veri manzaraları"na tekabül eden görünmez ve oynak bir topografyanın haritacılığı. Gezegen böylece bir aracılar, erişim yolları, yoğunluk noktaları ve transit veri paketleri ağma indirgenmektedir.

Odile Fillion

Sanatın paylaşımları. XX. yüzyılın siyasi-toplumsal ütopyaları kültürel projeleri azalttılar, hattâ kimi zaman retorik ve propaganda üzerinden geçen bir sanatsal formu benimsediler. Ama siyasi söylemlerin en "esinlenmiş" olanlarının bile, hemen hemen sistemli bir şekilde sanatı kültürün ve boş zamanların yönüne doğru sürdükleri iyi bilinir, çünkü bu söylemler, en iyi şıkta, genel bir özgürleşme projesini önvarsaymaktadırlar ve bu proje içinde sanatsal deneyimlerin özelliğine ister istemez pek az yer vardır. Modern sanat, 1890'lı yıllardan beri, ona daha çok düşman olan ütopyacıl, siyasi-toplumsal projeler tarafından arşınlanmış ve kimi zaman da yönlendirilmiştir. Gerçeküstücülüğün KomünistParti'yle olan dalaşmalarını anımsamak yeterlidir. XX. yüzyılın sanatsal ütopyaları, kâh sanatın siyaset tarafından aşırı boyutlu kültürel programlar arasında araçsallaştırılmasının tarihi olarak, kâh toplulukçuluğun ve liberal ya da salt erkinlikçi bireyciliğin melez, yap-takçılaştırılmış formları olarak ortaya çıkarlar. İlk değerlendirmede, sadece sanatsal ütopya ya da ütopya olarak sanatın, zorlukla bağdaştırılabilen iki boyut, siyasi ve şiirsel boyut arasındaki israrlı dalgalanmasına işaret edilebilir. Gerçeküstücü-komünist bir ortamdan gelen ve sanat yoluyla "uzamın fethine" çıkan (1964'te) Brüksel'li şair Marcel Broodthaers, önce 1968 sonra da 1973'te "siyasi" sıfatını önce "şiirsel" sonra da "ütop-

yacıl" sıfatlarıyla değiştirdiği bir "siyasi dünya haritası" sergilediği zaman, sanatın ütopyayla ilişkisinin coğrafya ve iktidarın düğümlendiği bir uzam sorunu ve de bu ilişkinin şiirin siyasetle münasebetinden ayrıştıralamaz olduğunu anlarız. Broodthaers şiiri (sonra ütopyayı) siyasetin yerine koyar, ama siyaset çizilenin altında, Jacques Derrida'nın söyleyeceği gibi "çizik altında" görünür ve okunur bir halde kalır. Bunu yaparken 1968 Mayıs'ının, hayal gücünün iktidara el koyması yolundaki çağrısında özetlenen siyasi-kültürel kısa devresini reddetmektedir. Bu, Aydınlanma'dan miras alınmış liberal düşünce kategorilerinin, güzel sanatlar sisteminin bunalıma sokulması ve akademik aşama-düzenlerinin devrilmesinde modern sanatın başlıca desteği olan bir yıkma-gömme işlemi olamaz. Broodthaers, kendi evinde, sokak ile bahçe arasında, kamuya açık bir özel alanın içinde, XIX. yüzyıla hasredilmiş ve iktidar simgesi olan Kartal işaretinin altında kurgusal bir Modern Sanat müzesinin ilk kısmını açmıştı. Açılış 1968 Eylül'ünde yapıldı. Modern sanatın kurumsal (ve ideolojik) tarihi ile 68'in toplumsal-kültürel ütopyası arasındaki ayrılık bundan daha iyi ifade edilemezdi.

1970'te, Broodthaers, bir yandan "sanatın hedefinin tecimsel olduğunu" kabul ederken, *Zar Atımı*'nın yazarı Mallarmé'ye atıfta bulunur: "Mallarmé çağdaş sanatın kaynağıdır... Bilincinde olmaksızın modern uzamı keşfeder." Nitekim eğer modern ve çağdaş sanatın tarihinde bir fikir alışverişi olduğu gibi, bir ütopya alışverişi de varsa, bu ütopya bir uzam fikri ve bir dil fikri olmalıdır. Bu, sanatı –uygulamalı sanatlardan söz edildiği gibi– yaşama uygulamak üzere, Arts & Crafts hareketinden beri sürdürülen girişimlerin cesur dönemi olarak resmin mimari çevre içindeki yayılma-genleşmesidir (Mondrian). Mallarmé'de, "yazının tastamam genleşmesi" olacak bir kitap projesidir; ve, belirtmek gerekir ki, hâlâ fazlasıyla sıkça karıştırıldığı Ideal çağrılarından ayrışan bir projedir. Mallarmé'yle birlikte özerk bir şiirsel dilin *somutlaştırılmasına* yönelik denemelerin yolu açılmıştı. Toplumsal-siyasi ütopyaların yanında, asıl, Alman romantizminden beri şairler tarafından işlenmekte olan bu dil ütopyasıdır ki, Dada hareketinin içinde Zürih'te (Hugo Ball), Berlin'de (Raoul Hausmann) ya da Paris'te (Tristan Tzara) dolaşıp durur. Dilsel (şiirsel) ütopya salt erkinlikçidir, barışçıdır ve milliyetçilik karşıtıdır. Ama 1917 Sovyet devrimi tarafından hızlandırılan (ve devrimden önce ortaya çıkmış olan) sanatsal hareketlere de aynı şekilde bir temel olmuştur. Hattâ toplumsal-siyasi ve dilsel iki ütopyanın, en sıkı bir şekilde 1910 ve 1920 yılları arasındaki Rus-Sovyet ortamı içinde hem birbirine karıştıkları hem çatıştıkları bile düşünülebilir; sanatçılar ve şairler emeğin mistikleştiği bir fonda cereyan eden bu karşılaşmaya ya katılmışlar (üretmeciler) ya da onu yadsımış ve ona mâruz kalmışlardır (Ossip Mandelstam, Varlam Chalamov, vb.; örneğin Mandelstam 1930'da şöyle yazıyordu: "Geberinceye kadar da çalışsam, beygirleri sırtımda da taşısam, değirmenlerin taşlarını da döndürsem, yine de asla bir emekçi olamayacağım"). Her türlü şıkta, bu kapışmış, şiddetli karışım bugün bile o uzakta kalmış dönemin büyüsünü oluşturmaktadır. Birinci varsayım doğrulanıyor: ister yapısalcı ister gerçeküstücü ve her iki durumda da doğacılık-karşıtı olsun, modern sanatın ütopyası gerçekten de siyaset ile şiirsellik arasında devreye girmiştir; bu "arasında" terimi bir ayrılmayı, bir paylaşımı, ya da bir karşılaşmayı, bir karışımı (ya da aynı anda ikisini birden) gösterir.

Dolayısıyla modern sanatın ütopyacıl boyutunu yeniden kavramak, bir ikircikliği ya da, daha iyisi, farklı ikirciklik formlarını betimlemeye çalışmaktır. Daha önce değinilen birincisi, sanatsal faaliyeti siyasi bir programa tâbi kılan avangardların militer-gelişmeci tanımına bağlıdır. Ama bu, Louis Marin'i de betimlemiş olduğu şekliyle ütopyacıl uzamın kendi ikircikliğine gönderir: kopma ve birleştirme, bunalım ve kapanma. "Tarihî" denilen (yüzyılın başı) avangardların tarihi yalnızca yirmili ve otuzlu yılların siyasi araçlaştırmasına mâruz kalmamıştır. Eğer ellili ve altmışlı yılların yeni avangardları ve bunların günümüzdeki değişiklikleri dikkate alınacak olursa, pop sanat ile kitle kültürünün kesişmeleri dikkate alınacak olursa beklenmedik birçok olaylarla yüklü daha uzun bir süreç bütün yüzyılı kateder: sana-

tın değil-sanata (gündelik olana ve kategoriler dışı özelliklere) doğru açılışı olmuş olan şey, yani güzel sanatlar sistemindeki bir ilk kopma, sonuçta, yenilenmeleri üzerinden "kültürel sanayi" (Adorno) ya da "bütünleşmiş seyirlik" (Debord) diye adlandırılabilecek genişletilmiş yeni bir sistem içinde, sanatta bir bütünleşme-yadsınma fenomenine ulaşmıştır. Ama bu anlayış ütopyaların yenilgisi ve sonucu konusundaki pek çok söylemle çakışır.Ütopyacı ikircikliği olumsuz bir erekbilime indirgemek, ya da her türlü olası kopmayı gerçekleşmiş, nihai bir olumluluğun ufkuna önceden kaydetmek gibi bir sakıncası vardır. Yüzyılın ve yanılsamalarının bu şekildeki okunuşuna göre, modern ütopya, çelişkili adlandırmaları altında, tarihin bayağı bir hilesinden başkaca bir şey olmamıştır. Yalnızca şuna işaret edelim ki, ikircikliği yeniden harekete geçirmek, hattâ, mümkün olan her kez, felâketin eşiğinde durmak suretiyle tarihe yeniden ve tersinden başlamak (Benjamin) için asgari bir arzu varolmaya devam etmektedir. Sanatın "ütopyacı" denilen somut biçimleri, çoğunlukla, türdeş bir uzamın güzel düzenlenişinden çok, ellili ve altmışlı yılların Fluxus hareketinin "olaylar"ında oluduğu gibi, birtakım kesimlerin, parçaların, kırıkların, geçici yerlerin görünümünü sunmuşlardır. Kopma, uzamsal sürekliliğin kesilmesi ütopyanın birinci aşamasıdır. İkincisi, kapanma, bir sistemin yerleştirilmesi onu silmez. Nihai bir şekilde azaltılmak istenmesi dışında, ikircikliğe bir doğrultu, tek bir yön vermek mümkün değildir. Avangardlardan kurtulmak mümkün değildir. Meğer ki, sanatçıların faaliyeti hizmet etmek istedikleri, marûz kaldıkları, ihanet ettikleri, vb. davalara indirgenmiş olmasın.

Modern sanatın ütopyası, avangard programların arasında ya da berisinde, şiirsel-siyasi boyutuyla, esas itibariyle, liberal ve salt erkinlikçi burjuva ideolojilerinin aynı şekilde ikircikli olan ortamında gelişmiştir. Bu ütopya, dönem elverdiğinde, zaman zaman devrimci olmuştur. Buna karşılık, bazı sanatçılar (Puvis de Chavannes, Signac, Matisse) benimsemiş olsalar bile, Altın çağ gibi birkaç saygın mitolojik figür üzerine kondurulması mümkün değildir. Seurat'nın, 1886'da yaptığı, *Grande Jatte'da Bir Pazar* tablosu mitolojik bir görüntü değildir (Félix Fénéon, her ne kadar "yenileştiren bir Puvis"den söz etse de); Flaubert'in daha 1850'de düşlediği "hiç üzerine kitap" benzeri, konusuz bir sanatın, ya da modern yaşama özgü bir *ortak mekândan* başkaca konusu olmayan bir sanatın paradoksal anıtıdır. Grande Jatte adası belki de ütopyacıl bir ötekiliktir, ama tablonun özerkliği konunun tanımına bütünüyle ikame olduğu, doğa-karşıtçı görsel kompozisyon her türlü ütopyacıl temsiliyeti emdiği ölçüde böyledir. Adasal ütopya tabloya aktarılmıştır. Ortak mekân topluluk fikrinin yerini almıştır. Kişileri ve grupları bir arada tutan şey, kurgusal etkileriyle birlikte yalnızca kompozisyondur. Yirmi yıllık izlenimcilikten sonra, gündelik yaşam İdeal'in yerini almıştır: nitelikleri, özellikleri olmayan, "sıradan" insanın gündelik yaşamı. Tablodaki bu adasallık bir aşkınlığa geçişi gerektirmez, bayağının tümüyle bir çehre değişikliğine uğraması değildir, adasallık idealle bağlarını kopartmıştır. Tarih'ten ütopyacıl kopuş gündelik yaşam içinde gerçekleşmiştir. Modern sanatın karşı-akademizmi, karşı-idealist bir ütopyadır: modernlik, akademik yetkenin zinciriyle birleşmiş idealizmden ayrışmıştır. Musil, *Nitelikleri Olmayan İnsan*'da şöyle der: "İdeal gerekirlik yaşamın bütün tezahürleri üzerinde bir polis merkezi gibi ağırlığını duyuruyordu." İdeal tapıncının seçili ve tarihselci formlarını deviren ya da boşaltan, doğa-karşıtçı bir ortak mekân gerçekçiliğiyle askıya alınması gereken şey, burjuva idealinin işte bu ağırlığıdır. Flaubert'deki, "dış bağlantısı olmayan, kendi biçeminin içsel gücüyle kendi kendine ayakta duracak" kitap imgesi de buradan kaynaklanır. Doğacı tasvirden kurtulmuş özerk forma ilişkin somut bir ütopya fikri, bütün bir XX. yüzyıl boyunca ve özellikle de, haklı olarak "somut" denilen (Hans Arp) nofigüratif sanatın çevresinde, durmadan yeniden formülleştirilmiştir.

Böylece, temaşacı bir yaklaşım, modernleştirici bir dingincilik, toplumsal ütopyaların (Fourier'den bu yana) karşı-uydumcu fonu üzerinde, salt erkinlikçi başkaldırı vurgularına karışmıştır. Ama bu harekete eşlik

etmiş olan kurmaca kurgular (Malevitch, Mondrian, vb.) nadiren zararsız ve yumuşak düşlemler olmuşlardır. Kurmaca polemikçiydi, öfkeciydi, tahripçiydi, ve ütopya çoğu kez olumsuz hale geldi. Olumsuz bir ütopyanın kurguları altmışlı yılların sonunda ve yetmişli yılların başında, Le Corbusier tarafından düşünülen "ışıldayan kent"in düzensiz ve tekdüze ya da alaycı bir tarzda fütürist ve dramatik bir şekilde hipermodernci a-topyalarına (Robert Smithson) dönüştürülmeleriyle birlikte çoğaldılar. Rem Koolhaas'ın, 1972'de, Berlin duvarından esinlenerek tasarladığı "Exodus ya da mimarinin gönüllü mahpusları" isimli projesi hiç şüphesiz bu eğilimin en aşırı figürü oldu. Modern sanatın şiirsel-siyasi ütopyası toplumsal yergiden ayrıştırılamaz. Yergicinin meramı, burjuvayı şaşırtmaktan daha çok, muhafazakar ya da gelişmeci üstün ideallerin riyakarlığını ve bozulmuşluğunu, gündelik davranışlardaki yoksunlaşma ve soysuzlaşmayla münasebete sokarak açığa çıkartmaktır. Ütopya ile yerginin oyunu içinde, galiplerin hesaplayıcı ahlâkına yönelik bir eleştiri gelişmiştir, çünkü ütopyacı kendi başarı şanslarını hesaplamamakta ve hesabı "akılcı olan"dan ayrıştırmaktadır. Ama burada, ütopya olarak modern sanatın nihai bir ikircikliğine dokunulur. Bu ikircikllik, üretici çılgın emeğin karşısında konumlanan seyirci sorunu ve oyun fikriyle ilgilidir. Halk için (Kilise ya da iktidar tarafından ısmarlanmış olmayan) sanat modelinin utkusundan sonra, modern ve çağdaş sanat içindeki en sürekli ütopyacıl fikir, sanatçı bir halk kitlesi fikri oldu. Bu, herkes tarafından yapılan sanat fikri; Joseph Beuys'ün "her insan sanatçıdır" görüşüdür. Yani, bireysel ve kolektif öznelleştirme süreçlerinin geliştiği, edimci ve yaratıcı, özdenoluşma, bireysel-öte bir halk kitlesi fikridir. Bu fikir, doğaçlama müziğe (caz) ve kimi zaman tiyatro topluluğu fenomenini topluma bir tür yaymayı hedefleyerek sahne-salon bölünmesini ortadan kaldıran bir tiyatro modeline (Living Theatre) elbette çok şeyler borçludur. Modern sanat, burada, özerk yapıt (içinde bulunulan andan farklılaşmış) paradigmasına, özgür "faaliyet" ve oyundan yana yer değiştirtmiştir; sanal olarak "dünyanının oyunu"na kadar yayılmış, tiyatrosal oyun, yerleri değiştirilebilir öğelerin oyunu (Oyvind Fahlström) söz konusudur. Ama, kabul etmek gerekir ki, özdenoluşma, sanatçı seyirciye ilişkin bu fikir, salt erkinlikçi deneysel düşünceden elde edildiği ve kopuş yaratmayı bıraktığı anda, "halkın dehası"nın örgenci, özcü ya da buduncu değişkelerinden tüketici-yurttaşın çocuklaştırılmasına kadar, her türlü baskıcı yorumlara ve normalleştirmelere sistemli bir şekilde mâruz kalacaktır. Yaşayın sanatta ve kültürel sanayinin kıyılarında, ikirciklerin en korkuncu yine de geçici ya da "heterotopik" denilebilecek (Michel Foucault ile birlikte) somut kopma ve yansıtma girişimlerini hâlâ örtmektedir.

Jean-François Chevrier

Seçilmiş halk. Kutsal Kitap'ın bize aktardığı anlatıda, Tanrı ile Yahudi halkı arasında bağıtlanan ahit bir seçişin sonucudur. Bu seçişteki kökensel edimi, yüzünü geleceğe çevirmiş olan ütopyaya yaslamak tuhaf görünebilir. Ama her ikisinin de mümkünün nedenlerine dayattıkları ve her toplumun sahiplendiği ani dönüş bunların karşılaştırılmasına imkân vermektedir. Nitekim, bu seçişin tuhaflığı, zamanın düzeni içinde yol açtığı açılım, ütopyanın düşlediği uyum ve tarihin gelişimine olan güveni üzerinde bir dolu sorunlar yaratmaktadır. Mesihçiliğin hiç durmadan yeniden ortaya attığı seçiş, eylemi şimdiki zamanın içinde yardıma çağırmak suretiyle ütopyanın ileriye doğru kaçışını sorgulamaktadır.

BAĞIT VE ÜTOPYA, HALİHAZIRDAKİ GEÇMİŞ VE GELECEK. Her şey, o anlatıda serimlenen seçiş olayı ile ütopyanın zuhurunu birbirinden ayırmaya yonelikmiş gibi görünmektedir: zamanın yönlendirilişi, tekilin yeri ve hattâ uzamla menüsebet. Bunlar, zamana kıyasla, arkaizm ve gelecek olarak değil, ama kesiklilik ve sürekliliğin işlevinde birbirlerine karşıttırlar. Birinci şıkta, zaman herbiri kendi değerine sahip anlardan oluşan bir bütün olarak kabul edilir, öteki şıkta da, anlar, kronolojinin düzeni içinde kaybolmak üzere birbiri ardı sıra dizilmişlerdir. Ahiti belirlemiş olan seçim, olmuş olanı yeniden keşfetmek üzere, "burada ve şim-

di"ye çağrıda bulunan çok, çok eski bir mevcudiyet olarak durmaktadır, ütopya da şimdiki zamanın hep feda edildiği bir erek uyarınca geleceğin gerçekleştiği zamansal bir süreklilik içinde kendini duyurmaktadır. Bunun sonucu olarak seçim ve ütopya tekile aynı yeri vermezler. Ahit, tikel bir halkı ismiyle çağırmak üzere zamanı askıya alırken, ütopya, toplumsal örgütlenişin işlevselliklerini anonimlik içinde düzenler. Nihayet, uzama kıyasla alındıkta, Ahit, dağdaki kimsenin yaşamadığı kayalıktan yola çıkar ve orada gelecek kuşaklara yönelik vaadin bozulmazlığıyla buluşur. Ütopya, yeryüzünün en az bulunduğu yerde, bir adanın üstünde, insanları orada yaşatmak ve onları dünyanın ötekiliğinden korumak için tarihin sonunda gerçekleşir.

Ütopya da, Ahit de daha iyi bir dünyanın sıla özlemiyle devinirler. Ama, ütopyada, öncenin dinamizması yalnızca geleceğin düşünülmesi adına iptal edilmiştir. Bunun tersine, Ahit'in çağrıda bulunduğu dönüş şimdiki zamanın içinde patlak vererek onun birliğini böylece geçerli kılabilir. Ahit, bir arkaizm olmak şöyle dursun, öngörülemeyene, yaşamın sürekli yenilenişine yer açan anarşidir ve Tarih'in tek yönde giden anlamına karşı çıkar.

Ahit ve ütopyanın ikisinin de beklentinin içinde yer almalarına karşın, Ahit beklentinin terimlerini altüst eder, çünkü kendini aynı zaman hem kesinlikle yeni hem de kökenin yeniden keşfi olan an tarafından yakalanmaya bırakmaktadır. Mesihçiliğin teolojik zamanı içinde, anın yeniliği bir başka zamanın başlangıcını haber vermez, o, köken tarafından yönlendirilen zamandır. Her an, sanki onu ilk kez buluyormuşcasına kökeni yenilemektedir. Geçmiş ile yeni arasındaki münasebet, nedensel ilişki değil açınlanmadır. Oysa, ütopyacıl idealde, anlar her türlü yaratıcı potansiyelden yoksundurlar çünkü yaratım edimi, bizatihi ütopyanın gerçekleştirileceği zamana aktarılmıştır. An, burada, onu aşan bir amacın aracından başka bir şey değildir. Nitekim, ütopyanın duyurmakta olduğu tamamlanmamışlığa bütüncül bir yer vermesi ve şimdiki zamana da anın ütopyacıl sanallıklarını teslim etmesi için, beklentinin bu iki kipliğini gerilim içine sokmak gerekir. Ama ütopya ve Ahit arasındaki bütün bu farklılıklar, bunların kendi aralarındaki söyleşimi imkânsızlaştırmaz. Tersine, Ahit'te ortaya çıktığı şekliyle seçim, ütopyayı şimdiki zamana ve şimdiki zamanı da umuda açmak için güdüleyici bir kaynak olarak belirmektedir. Dolayısıyla, bu seçimin oluşumuna, zamanı nasıl parçalayıp yabancıya nasıl seslendiğine bakmak gerekir.

YABANCININ SEÇİMİ. Ahit yabancıyla münasebet üzerinde temellenmiştir. Bir çoğunluğun, kendi kendisini en fazla temsil eden kişi ya da grubu aradığı bir seçimin sonucu değildir. Tekyanlı bir kararın yol açtığı olgudur ve bu karar seçişte ortaya konmuştur: "Sen Tanrın Yehova'ya halk oldun, Tanrın Yehova, yeryüzünde bulunan bütün uluslar arasından kendi halkı olarak seni seçti" (Onuncu Yasa, VI, 6). Demek oluyor ki, Tanrı önceden varolan bir ulusu seçmez. En güçlü ya da en kalabalık olan ulusu da seçmez. "Yehova eğer size bağlandı ve sizi seçti ise, bu sizin bütün halkların en kalabalığı olmanızdan değildir: çünkü siz bütün halklar arasından en az kalabalık olansınız" (*A.g.m.*, VI, 7).

Kutsal Kitap'taki anlatıdan çıkan şey, Ahit'in kendini önce gürültüyle duyurmasıdır; Ahit, ötekiliğin patlak vermesidir ve ancak sürgünün kendi kendilerinden kopmaya zorladığı kişilerce fark edilebilir. "Hepsi birden, mucize aracılığıyla büyük ateşi görseler ve korkunç ve dehşet verici sesleri işitseler de, yine de peygamberlik mertebesine yalnızca o makama özgü olmuş olanlar erişebildi" (Musa Maymonides, 1135-1204). Ütopyanın kendini her türlü yabancı istilalardan korumak için anakaradan kopmuş bir mekân düşlediği yerde, sürgün, insanı başkalarıyla karşılaşmak üzere uzamları aşmaya değil, ama beklenmeyen karşısındaki altüst oluşa yöneltmektedir. Ahit'te işbaşında olan seçim, zamanın nicemlenebilen düzenini kırar ve siyasi sınırların dışında oluşur. Her türlü verimlilik çözümlemesinden, her türlü hikmet-i hükümetten öncedir ve yabancıdan yabancıya yönelen bir ilişki içinde ortaya çıkar. (Levilerin tapınçları, XIX, 33).

Yabancıyla münasebet hemcinsle münasebettir. Dolayısıyla Ahit isme yazılıdır. Bir

insana, Tanrı'nın, "İşte ben, işte seninle yaptığım ahit" (Tekvin, XVII, 4) açıklamasıyla seslendiği İbrahim'e, daha sonra da bir başka insanın, Musa'nın aracılığıyla Yahudi halkına yönelir hemen. Bu kararlar aklın çıkarımlarından geçirilmeksizin alınmış kararlardır. Suç ortaklığı ya da empatiyi varsayan seçmeci bir yakınlığın sonucu da değildirler. Bu insanlar, Tanrı ile dolayımsız ama kaynaşmacı da olmayan bir ilişki içine girerler. Çağrılmışlardır ve nereden geldiğini ne söyleyebildikleri ne de görebildikleri bu çağrı onların idrakini aşmaktadır.

Aynı şekilde, Ahit'in belirlediği seçim ötekinin sahiplenilmesi içinde sonuçlanmaz. İbrahim, Yehova'nın buyruğu üzerine ülkesini terk etmek ve ismini değiştirmek zorundadır. "Ülkeni, sülaleni ve babanın evini terk et" (*A.g.m.*, XII, 1). Bu buyruk, hahamların açınladıkları üzere, zamansal ve uzamsal düzenin mantığına uymaz, çünkü bu mantığa göre, kişi ülkesini terk etmezden önce evini terk etmektedir. Bu "düzensizlik" Ahit'in ancak kendi-kendisinden kopuşla başladığını ve Ütopya'ya doğru Tarih'in aşamalı yollarını izlemediğini açıkça göstermektedir.

SEÇİMDEKİ DEĞİŞTİRİLMEZ RIZA. Ahit'in kökenindeki seçim ne özgür bir seçimdir ne de düşünülerek karar verilmiş bir seçimdir, ama yine de bizi mitosa ya da akıldışıya sürüklemez. Yaşamsal emperatiflere indirgenemeyen tercihlere tâbi olan insanın somut deneyimini ele almakta ve sürdürmektedir. Tanrı, bu seçimi gerçekleştirmek suretiyle, tıpkı herbirimiz gibi içkinliğin düzenine rıza göstermektedir. Ama, kendisi de yaratığını zorladığı mecburiyetlerin borçlusu haline gelmekte, sonlulukla karışmamaktadır. Davranışı, onu yaratığından ayıran rızayla mühürlenmiş olarak kalır çünkü bu davranışa sevgi zorlamıştır. "Size olan sevgisi ve babalarınıza verdiği söze sadık kalmak içindir ki, Yehova çıkmanız için size yardım etti ve sizi esaretin evinden kurtardı" (Onuncu yasa, VII, 8). Daha önceki bir sözün yankısı olan bu açıklama, kendi kendisine açınladığı şimdiki zaman içinde peydahlanmaktadır.

SEÇİMSİZ SEÇİM. Sevginin biçimlendirdiği seçim, varolan tarafları ayıran kıvrımı güçlendirir, çünkü yaklaşım ne ölçüde israrcıysa, öteki de o ölçüde gizlenmekte, ve ötekiliğinin gizemini o kadar korumaktadır. Tanrı ancak "bulutun kalınlığı" içinde belirir (Göç, XIX, 9). Seçim, sevgi aracılığıyla, kavramak istediği şeyden ayrılmaktadır. Ahit, seçim ve sevgiyi bağdaştırır. Bu bağdaşım herkesin ötekiliğini birbirine bağlar ve korur. Sevgi, seçimin belirleyiciliklerini onu seçimsiz bırakacak kadar ileriye götürecek ölçüde buyurgan kılsa da, her türlü seçimin yokluğunu değil, ötekiliğe doğru açılışı andırmaktadır. Seçim, onu canlandıran sevgi aracılığıyla, ne kendi üzerine kapanmaya, ne da ötekinin emilmesine götürür. Buna karşılık seçim, sevgiyi adlandırıcı olmaya zorlar. Seçim olmaksızın, sevgi somut yaşamda dayanağı bulunmayan bir genel fikirden ibaret olacaktı. Ahit, Tanrı ile insan arasındaki bir ilişki olarak kalmaz, bambaşka olan şeyden geçerek, insanı bambaşka şey gibi ortaya koyan bir ilişkinin temellerini atar. Sevginin gerektirdiği seçim, felsefenin söylediği şeyin tersine, insanlık durumunda içerilmiş olan bir yoksunluğun olumsuz işareti değil, ama biricik ve yeri doldurulmaz olan ötekinin yol açtığı sonuçtur. Bu seçimsiz ve dolayısıyla her türlü hesaptan arınmış seçim, insanı kendi kendisinin dışında projelendiren fazlalık olarak kendini dayatır.

Betimlenmiş olduğu şekliyle Ahit'in, sözleşmeyle oluşan birleşmelerinin getireceği avantajların bilincinde olan taraflar arasında imzalanmış dingin bir anlaşmayla hiçbir benzerliği yoktur. Onu bir sözleşme haline getiren seçim bir söyleşim değil, ötekiliğin kendini duyurduğu bir yüzyüzeliktir, Musa, "Dağın üstünde, Yehova sizinle yüzyüze konuştu" diye hatırlatır (Onuncu emir, V, 4) ve "Yehova'nın sözlerini bildirmek için" kendi mevcudiyetinin gerektiğine işaret eder. Ahit'in ütopyası ideal projelerin geliştirilmesinde değildir, bu seçimsiz seçimin iki bileşenli yapısındadır; bu seçim o ele gelmez ve sarsıcı yüzyüzeliğin kısacık anı içinde, ötekine karşı her türlü istençten önce gelen bir sorumluluğa geçişi göstermektedir. Toplumdan yüz çevirmeyen, tam tersine onu başlatan sevgi tarafından taşınan o seçimin içindedir.

Robert G. Calvora

Sinema (Gölgenin payı). Uzunca bir zaman, adakların zorunlu büyücülükleriyle, freskolarla, yontularla, afsunlayıcı sahnelerle ve daha da iyisi kuklaların yardımcı sihiriyle tanrılardan olduğu kadar iblislerden de insanın yanında yer almalarını istediğimize inanıldı –aynı zamanda tüm insanların ya da aralarından herhangi birinin değil, ama asıl, erkek, kadın her şeyden önce birey olan, özel bir yazgı içinde düşünülen, gerçekten de kovulması söz konusu olan bir kaderin mahkûmu falanca tikel insanın yanında. Binyıllar sonra ve sinemanın yüz yılının sonunda anlıyoruz ki, ehlileştirilmeleri gerekenler gerçekten de tanrılar değildi, insanlardı: bizim kendimizin alan-dışı'mızı oluşturan o ötekilerdi. Sinema, ötekiliği kovmaksızın indirgeyen bir makinedir ve onu kovmamak için yakını uzaktakiyle, benzeşiği benzeşmezle, "hepimiz birden"i "herkes kendi hesabına"yla imal eden bir makinedir. Sinematografik büyücülük, eski büyülerden bilinmeyeni afsunlamayı ve evcilleştirmeyi miras alır –"dışarıda"nın içinde duran şeyi: alan dışı, sahne dışı, ışık dışı, söylem dışı, dil dışı. Düşmanı filme çekmek onu içermektir; yabancıyı filme çekmek onu çevrenin içine sokmaktır. Eğer sinematografik işlem gerçekten de dünya üzerinde geçerli bakışı ve dinlemeyi uyandırmaktan, seferber etmekten ve daha bir yoğunlaştırmaktan ibaretse, olup bitenler, vuku bulanlar, ufuklarımızın ötesinde ve hattâ sözcüklerimizin de ufkunun ötesinde peydahlananlar bakışın ve dinlemenin, sanki uygarlaştırılmış olan o yeniden kazanılmasıyla yüzleşmek durumunda kalacaklardır. Sinema ötekiliği işleyebilmek ve bizatihi kayda geçirilmiş olmasından ötürü hemen anında indirgemeksizin işleyebilmek için, insan betisini değiştirmek ya da ondan alabildiğine uzaklaşmak ("Alien"/"Yaratık") zorundadır ve o kayıt işlemi, son kertede bakışla –daha bir süre için, zorunlu olarak insani bakışla– yüzleşme halinde özetlenir. Filme çekilen canavarlar bile, ne yazık ki bize insanca bakarlar: King Kong'un, bizi fazlasıyla insan olan Fay Wray aracılığıyla sevmesini sevmemek mümkün müdür? Robotlara gelince, onların yazgısal insanlaştırılması daha da beter bir şeydir.

Zamanımızın, sinemadan çok önce başlanmış ama onunlu birlikte tamamlanmış olan büyük aşk öyküsü, insanlarla makineleri birleştirir ve karşı karşıya getirir. Görünürün makineleri (*web-cam*'dan kullanıldıktan sonra atılan fotoğraf makinelerinden yapma uydulara, televizyonlara, her türden ekran ve kameralara kadar alabildiğine insani makineler) bundan böyle toplumlarımızın çekim merkezindeler. Bunun öncelikli kanıtı, her şeyde ve her yerde yeni ideal olarak imdada çağrılan *saydamlık* parolasının gücüdür. Burada XVIII. ve XIX. yüzyılların toplumsal ütopyalarındaki özeksel örgelerden birinin devreye girmesi tuhaftır: günahların gizinin, aile ya da koca baskısının, özel sapkınlığın –olanca saydamlığı içinde– başkalarının bakışlarına sergilenmiş olacağı kristal ev. Görmek ıslah etmekti, dönüştürmekti. Foucault'dan bu yana, Bentham'ın panoptik hapishanesinin yalnızca bakışın utkusal mimarisinden ibaret olmadığını biliyoruz: panoptik hapishane, gözetleyen ve ezen bakışa sağlanan büyük güç aracılığıyla, toplum ve ahlâk yararına efendilerin düzeninin suç karşısındaki utkusunu ifade ediyordu. Bakışın toplumsal düzenlenişi aracılığıyla, görmek artık günah olmayacaktı (izinli rontgencilik), aynı şekilde görülmüş olmak da kamusal erdemlere ulaştıran ilk adım olacaktı. Görmek ve görülmüş olmak, aynı paranın yazı ve turası olarak, demek ki Panoptik'ten uzaktan-gözetime ve reklâmcılık ile televizyon gerçekçiliğinin günümüzde sergiledikleri patlayıcı bileşime kadar, toplumsal güdü ve motorlar olarak hiç durmadan daha fazla geçerli hale geldiler. Bu, toplumsal alanın hipergörünürlük tarafından doyum noktasına getirilmesidir.

Varolan ya da eskimiş makineler arasında, gösteren makine bizim en mahrem partnerimiz olmuştur. En iyinin olduğu kadar en beterin de suç ortağı ve belki de birini ötekine değiştirmeye muktedirdir: makinenin rolü insanın güçlerini artırmaktan çok ona birtakım sınırlar dayatmak, onu bu sınırlar içinde kalmaya zorlamak olacaktır. Bir makinenin –kameranın– aynı zamanda hem kesinlikle mekanik (insanların sayılı zamanına makinelerin ölçülü zamanını ikame etmek), hem de görece insani olmasını

istemiştik: yalnızca bakış üreten, bakışı sabitleyen, kaydeden bir şey değil ama aynı zamanda bakışı, bizim bakışımızı, ötekilerin bakışlarını taşıyan, o bakışları dolaştıran, nakleden, onlarla kesişen ve onları aktaran bir şey. Bizi, insanın o çok fazla insani olan yanına, bakışa yönelten şeyin bir makine olmasını istedik. (Sinema bunu fotoğraftan da daha fazla yerine getirir: çözülmüş ve devingen beden, eyleyen beden, konuşan beden elbette sinemanın filme alınmış beden olarak üretmek üzere yakaladığı şeydir –yeni estetik kategori). Kamera makinesinin içinde, gözün tarihi vardır. Sinemanın, bütün sanatlar arasından en figüratif olanı olduğu doğru ise, insan figürünün gösterilmesi onun başlıca işi, icat gerekçesi ise, onun bir süzme işleminden geçirmeksizin hiçbir ötekiliğe açılabilemeyeceğini de kabullenmek gerekir: tanıdık yabancılıktır bu.

Kara büyünün ötekinin ruhu ya da bedeni üzerinde etkimek istemesi gibi, sinematografik tekno-büyücülük de ötekinin bedenini seyircinin hizmetine vermeye çalışır. İnsan figürüyle sinemanın "ontolojik gerçekçiliği"nin gösterdiği şekilde oynamak, bedenin imgesini gerçek bedenin aynı, daha da iyisi onunla birbirine karışmış kabul etmek, filme çekilen bedenin gerçek etkisiyle oynamak; işte, sinematografik ütopyanın içinde sakladığı vaat budur. Bu o kertede gerçekleşmiş bir vaattir ki, sinemanın etkisi toplumlarımızın bütün sicillerinde çoğalmış olduğundan, imgeler ve seslerden oluşan o bedenler, görselleştirilmelerinden başkaca bir şey olmadıkları gerçek bedenlerden belki de çok daha gerçek hale gelmiş olacaklardır. Bedenlerin imgeleri imge bedenler haline gelmektedir. O noktaya; sinema makinesinin tele-gerçekliğe geçişine gelmiş bulunuyoruz. Şunu unutmayalım ki, başlangıçta, o sinema makinesinin icadına götüren öncü kaynaşmanın en başında, insan figürüne, ölüme meydan okuyabilecekmiş gibi görünen bir imge-haline-geliş kazandırmak söz konusuydu. Görev yerine getirilmiştir: şimdi imgeler yaşama meydan okuyor ve onu kalıntılarıyla örtüyorlar.

Sinema tek sözcükle özetlenir: yeniden doğuş (yeniden canlanmaya tercihen); yeniden peydahlanış, yeniden yerleşme, geri dönüş. Ölmüş insan ekranda geri döner, ölümden sonraki bir yaşam onun için kesin olmasa da en azından mümkündür: sinemanın bugüne kadarki tarihi "iş başındaki" (eğer böyle söylenebilirse!) yaşayanlardan çok, imgeler (ve, aralarından en ayrıcalıkları olanlar için, sesler) halinde yaşamaya devam eden ölülerden oluşmuştur. Devreye girdiklerinde, hayalet imgeye ve imge de hayaleti andıran şeye yapışır. Eğer ütopyadan söz etmek gerekirse, ütopya sinemada hayaletlerle yanyanadır, geri dönenin –geriye dönmenin, yoksa asla haline gelmenin değil!– yaşayanların hayatı içindeki yineli güvencesi olmaktan ibarettir. Sinemanın ütopyası, bizim onu sabitleştirdiğimiz ölçüde onun da gözlerimizi sabitleştirdiği ekran üzerinde, gözlerimizin önünde canlı bir halde geri dönen ölülerle bizi buluşturmaktır. Her üçü de birkaç onyıl arayla ölmüş olsalar da, John Ford ve Henry Fonda'nın *Young M. Lincoln*'de (1938) gösterdikleri haliyle genç Lincoln'den değil yalnızca, ama bana hâlâ dokunmak için o ekrana yeniden dönen aktör Fonda'nın bizatihi bedeninden de ders alınabilir, heyecan duyulabilir, birşeyler öğrenilebilir. Hayaletler, ancak söylencelerde sahip oldukları bir etkiyi, ilk kez "gerçekten" sinemada bulurlar. Çocuğun kendisine anlatılan masallara inandığı gibi, biz de sinema filmine alınmış hayaletlere inanırız, ama daha iyi bir şekilde, bir inanç kusursuzluğu içinde inanırız. Kadın ya da erkek, orada, karşımızda, bizimle birlikte, o ekranın üzerindedir; onları görürüz, hiçbir şüpheye yer yoktur, onların ölümü –sinema sayesinde– hayatta kalışlarının bir oluntusundan ibarettir.

Şunu da eklemek gerekir: bu betili bedenler, ekranda hayaletlerin hayatıyla ve her zaman için yaşıyorlarsa, bunun nedeni bizim fantazmalarına katılmalarıdır. Çünkü bildiğimiz şekliyle sinemanın ikinci bir tanımını vermek gerekseydi, bu tanım, onun bize ötekinin bedeniyle ve o beden aracılığıyla oynama ve zevklenme imkânını vermesi olurdu. Ötekinin ölümlü, ama betilenişi sonsuz olacak bedeniyle... Bu betileniş, sinematekçilerin söyledikleri gibi, aslında peliküllerin, "taşıyıcıların", "negatiflerin", "master"ların yaşam süresinden daha fazla değildir: onlar,

o hayatta kalışın kendiliğinden gerçekleşmediği gibi, yalnızca bize de bağlı olmadığını anlatan bir sürü sözcüktür. Arşivlerin yazgısı, kaybolmaktır: bozularak, yitirilerek, unutularak. Ama maddi kayıt eyleminden itibaren başlayan bu yitilişe düşlerimiz karşı çıkar. Ekranda yeniden yaşadığını gördüğümüz şey, bellek olgusu haline gelmiştir. Dahası: geçmişin kalıntısı seyircinin bizatihi arzusuyla eklemlenmiştir: bu şey, burada ve şimdi, bu ekranda ve bu salonda, selâmetim ve yitimim adına yeniden yaşasın! Ötekinin (filme çekilmiş) bedeniyle oynamak-zevklenmek, sinema seyircisi olarak, gerçekten de ancak benimkini benimki olan bedeni de oraya koyarak yapabileceğim şeydir. Bütün bir kesişen gösterimler ve kimliklemeler labirenti boyunca, sinemi seyircisi koltuğuna çivilenmiş bir halde, bedensel sakatlığını, razı olduğu ve filme alınmış bedenlerin devingenliğiyle büyülü bir şekilde telafi edilen ayinsel devinimsizliği görür; ve sanki kendini oyuncuların hareketlerini zihinsel yönden taklide bırakmaktan başkaca kaynak yokmuş gibi, sahneye ve sahne dışı alanlara, ekranın görünür ve görünmez uzamlarına imgesel olarak kayar, üçüncü kişi olarak bütün karşılaşmalara katılır; o yalnızca dünyanın kendisi için film haline geldiği kişi değil, o merkezdir (boşluk), çevresinde yalnızca filmin çevrilebileceği o temel namevcudiyettir. Görünürün piyasasının bize önerdiği "interaktif" denilen oyunlarda işler başka türlü cereyan eder: hiçbir seyirci için hiçbir yer yoktur, oyunculardan başkası olmayacaktır. Düşlemek söz konusu olmayacaktır. Bir düğmeye basarak, bir anahtarı çevirerek, bir haneyi imleçleyerek, bir tuşa dokunarak eylemek kadar mekanik bir edim, eğer buna hâlâ eylemek denilebilirse, gece ve gündüz her türlü gerçekleştirmenin yerini alan şeydir. Yeni "seyir-edimci" sinema-seyircisi gibi uyanık bir düşçü değildir artık.

Bütün sanatlar arasında sinema, doğuş tarihi kesinlikle tarihlenebilen tek sanat olsa gerektir. Sinemaya hayat vermiş olan bir şeylerin düşlenmesine gelince, o, tarihlenebilir değildir. Sinemayı işte bu tarihsellik ve tarih yokluğunun bileşimi belirler. Sinemanın tarihi bütünüyle bakışlarımıza sunulmuştur. Ben Georges Sadoul'u tanıdım ve o da Lumière kardeşleri tanımıştı. Ama ne o ne onlar ne de ben, sinema makinesi türü altında gerçekleşmiş olan bu düşe ilişkin olarak söylencesel olandan başkaca bir şey bilemeyeceğiz. Bir mağaranın duvarlarındaki zihinsel ya da maddi yansımalar mı, alevin ışığıyla oynayan ellerin yönlendirdiği gölgeler mi, hayaller mi, sanrılar mı? Bütün bunlarda, ve makinenin bize imkân tanımasından çok daha önce, bir yandan düşlemlerimize boyun eğerlerken hepsi birden bizden uzakta, makul mesafede, sakınımlılığın mesafesinde tutulacak ele gelmez ve serbest şekilleri coşturmanın aşikar arzusu vardı. Dünya her zaman bizi kavrar ve ezer, kendini mutlak bir güç olarak dayatır ve ondan kaçmak, deliliğin gizli kapısı dışında bizler için yaşarken mümkün değildir. Ayinsel, tiyatrovari ya da büyülü gösterilerin, dünya ile bizim aramıza bir mesafeyi, duyulur olanın baskısı ile bu baskının sürekli olarak uygulandığı bizler arasına oyunun mesafesini koymaktan başkaca temel gerekçesi olamazdı. Temsil etmek bir perspektifi, bir hazırlığı, bir düşünceyi, bir düşlemeyi yaymak üzere bir mesafe koymanın olabilirliğini açmaktır. Seçilmiş ve sınırlı bir zaman ve sürenin, gösterinin zaman ve süresinin içine girmek üzere hayatın sıradan zamanını, dayatılmış süreyi askıya almaktır.

Sinema, noterden geçmemiş bu mirası miras alır. Her şeyden önce, zorunluluk ve ivedilik içinde yaşadığımız olayları hem zaman hem de uzam içinde bizden uzağa taşımanın en başarılı aracıdır. Sinemadaki gösterim seansının "burada"sı ve "şimdi"si öncelikle bir "öte" ve bir "önce"dir. Film, önümsıra uzanan şu salonda gösterilmezden önce çevrilmiş, montajı yapılmış, basılmıştır. Gösterimin, ancak şimdiki zamanda yaşayabileceğim deneyi, bana ancak geçmişteki olayların yitik bir devamının güncel izi olarak verilmiştir. Ve benim burada gördüğüm şey her zaman bir öteden geriye dönmektedir. Sinemayı tanımlayan karşıtlar bileşimi işte böyledir. İki zaman, bir "sonra"dan başkaca bir şey olması mümkün olmayan bir "önce" ile bir "şimdi". İki sahne, üretimin sahnesi ile gösterimin sahnesi. Sinematografik işlem, her şeyden önce bu zamansal ve uzamsal boyutların uyuşmazlığı

ve yeniden uyuşturulmasıdır. Film ve seyirci, gösterim boyunca birbirleri için hem mevcut hem de namevcutturlar. Sinematografik "gerçekçilik" aldatmacanın sınıfındandır. Sinema gösteriminde her şey yapmacıktır ve bütün bu yapmacık, hattâ, hemen anında yadsınması ve bu yadsımanın gösterimin gerçek koşullarının bilincine seyircinin film aracılığıyla film karşısındaki algılarından, duyumlarından ve heyecanlarından sağladığı doyumu ikame etmeye yönelik bir inanç bildirgesinin zembereği, ancak aldatmacanın içinde gelişen duyulur hakikat haline gelmesi için seyirci tarafından istenmiş, kabul edilmiş, ödenmiştir.

Sinematografik aldatmaca, bu ölçekte, görünürün hegemonyasının kitlesel bir şekilde oluşturduğu aldatmacanın karşısındadır. Genelleştirilmiş görünürlükte alan-dışı yıkılır ve başka türlü dendikte, sinema ölür. Sinematografik alan-dışını geçersizleştirdiği ve bizatihi görünün alanının otomatik bir "dışarısı"ndan başkasını devreye sokmayacak olan bir "topyekûn görü"yü ona ikame ettiği iddiasındaki 360 derecelik gösterimler (Géode, Imax), aslında anlatının boyutuna en ufak erişimi bile kendilerine yasaklamaktadırlar. Gizlemeksizin anlatmak nasıl olabilir? Gösterilmeyen şeyi saklamaksızın göstermek ve hattâ daha fazla saklamak için gösterilen şeyden yararlanmak nasıl olabilir? Her anlatı gizleme ya da aşamalı açınlamadır, olayların "henüz değil"in, yazılmışolmayanın, görünür-olmayanın içinde dağıtılmasıdır. Her şey verilmiş, gösterilmiş, aydınlatılmış olduğu zaman, daha sonra olacak olan şey nerede ve nasıl gizlenecektir? Alan-dışı artık yoktur, öykü/tarih artık yoktur ve aynı şekilde, dünyayı kendinden dışlayan ya da görünür hale gelmekten kaçınan şeye erişme olabilirliği de yoktur: gölgenin payı tıpkı ebedi ışığın ideal göklerindeki gibi, ya da ampulleri asla sönmeyen modern hapishanelerdeki gibi eritilmiş olacaktır. Bunlar, sinema makinesinin ne mutlu ki kurtulduğu dehşet ve karabasanlardır: o, bizatihi sistemi gereği, gösterdiğinden fazlasını gizlemeksizin hiçbir şey gösteremez.

Eğer saydamlık tarihî ütopyaların düşü ise, eğer görünürün genelleştirilmesi bu düşün gerçekleşmesi ise, o zaman, bu düşlerin ikisinin de karşısında olduğu ölçüde sinematografik ütopyayı sevmek kaçınılmazdır. Sinema, zaman ve uzam içinde görünürün yerini değiştirir. "Gösterdiğinden" fazlasını gizler ve aradan çıkartır. Gölge payının korunması onun başlangıç koşuludur. Onun ontolojisi, her görüntünün kendini oluşturmak için gereksindiği geceden ve karadan yanadır. Sinema dilinin devreye soktuğu ve en çok titizlik gerektiren bütün o şeyler aracılığıyla (özellikle de alan-dışı ve montaj), gölgelerin yaşamı ya da hayatta kalışı bize bugün başat hedefler olarak görünüyor: bunlar, izin verilmiş programlara ve anlatılara indirgenmeye karşı direnen şeyin bizatihi izidir. Görünür olan gölgeyi deler ve onu bozar. Paradoksal bir şekilde, o gölge sinemada sığınak bulmuştur –toplumlarımızı biçimlendirmiş ve onları aşırı şiddetli bir görünürlükten yana itmiş olan aynı sinemada. Sinema makinesi ışık kadar da gölge, alan kadar da alan-dışı üretir. Belki makine olduğu için mi? Düşünülmemiş ve gemlenmemişten bir parça, bizde olduğu gibi onda da varolmaya devam ettiği için mi? Eğer makineler kendi kendiliklerinde dünyanın parçacıklarından başka bir şey değillerse, ancak ve yadsıma ihtimali olmaksızın o dünyayı tümüyle kendi güçleri altında tutamadıklarını itiraf edebilirler. Her makine bir sınırı gösterir ve bize o sınırın bilincini dayatır. Görme makinesinin de kör bir görevi vardır. Filme çekmek tarihsel yönden o kör görevin çevresinde dönermiş gibi düzenlenmiştir. Görünürün sahte kesinliklerine ve sahte masumiyetlerine karşı, görünürün bizatihi "doğallığına" karşı, görmek, sinemada görmemekten başlamaktır, "her şeyi", "hep birden", "aynı zamanda" görmemeyi kabul etmektir; zamansal ve uzamsal bir düzenleme uyarınca, dünyaya ilişkin bir kesiti ve bir kurguyu görmektir. En iyi bildiğimiz şeyi unutuyoruz: çerçevelemenin [kadraj] öncelikle bir saklama, ve alan-dışının alandan daha güçlü olduğunu. Sinemanın çağırıda bulunduğu şeyler bugün hâlâ şunlardır: görünüre eşlik eden, onun kenarlarını çizen ve içine giren şey olarak görünür-olmayan; dünyanın görünür-olmayanının parçası ya da anlatısı ya da okunması olarak –ve bu haliyle tarihsel yönden belirlenmiş, siyasi yön-

den de sorumlu– görünür; anlatılmayı bekleyen bir öykü/tarihin bölümü olarak görünür; gerçekten gördüğüme inanmak istediğim anda yenilenen aldatmacanın mekânı olarak görünür. Sinemada, her türlü "gözlemseverlik" kendi sınırları ve kendinin eleştirisiyle karşılaşır, bu da etrafını çevirir ve onu bunalıma götürür. Gölge payı gösterinin hedefi ve edimcisi haline gelir: seyirciye, kendini kolayca göstermeyen, gösterinin somut yanından kurtulan, gösterilmesi mümkün olmayan ya da gösterilmek istenmeyen, "makinesel" gözü donduran şeyi (ağır süreçler, düzenlemeler, emek, yapı, güç dengeleri, artı-değer...) algılamak ve belki de anlamak imkânını vermek. Ama aynı zamanda da seyirciyi görme erkinin, erk olarak görmenin bizatihi sınırlarıyla yüzleştirmek: onu, bakış ve erkin, nasıl bütün zamanlar boyunca birbirleriyle bağıntılı olduklarını ve de görmenin efendisi tarafından işgal edilen o yerin elbette aynı zamanda da en eksiksiz körlüğün yeri olduğunu duyumsatmak. Sinemada zarar görmeksizin görülmez (ne de film çekilir). Bakışın güçleri seyirciye karşıt kampa geçerler Ötekinin (filmleştirilmiş) bedenin gözlemlenmesine bağlı egemenlik fantazması, televizyon gerçekçiliğinin başdöndürücü bir şekilde doğruladığı şekliyle, istesem de istemesem de, beni efendilerin yanına yerleştiren ve onların güçlerini –epey yanıltıcı olarak– benimle paylaştıran şeydir. Aldatmacanın aldatmacası! Sinemada, bu egemenlik fantazması tastamam kör nokta olarak açınlanması gereken şeydir. Sakat (dilsiz ve devinimsiz) varlık olarak seyirci, film şeridi tarafından yönlendirildiği zaman, gösterim seansının deneyi içindeki zafiyetinin ve filmin akışına bağımlılığının onda yansıyan şey aracılığıyla olduğu kadar, onun kendi zihinsel ekranı üzerine kendisinden yansıttığı şey tarafından da o zafiyet ve bağımlılığının karşıtları halinde devrilmeye, hissetmenin ve düşünmenin yeni bir gücünden, yeniden doğuştan yana giden algılama etkileri ve bilme etkileri üretmeye ne ölçüde muktedir olduklarını keşfetmeye çağrılmıştır. Seyirci, sinemada görünen ile görünmeyenin eklemlenişini, zamanların ve uzamların çoğalışını, betilerin kırılganlığını ve güçlerin aldatıcılığı keşfeder. Bu keşiflerden geçmiş zaman kipinde mi konuşmak gerekir? Bugünün seyircileri, televizyondaki görüntüler, magazin haberleri, reklamlar karşısında, kendilerini kuşatan ve tıkabasa doyuran bu görüntüler âlemi karşısında "sıradan" seyircilerinkinden daha başka bir yazgıyı düşlemiyorlar mı? Sonuncu aldatmaca, seyircinin yeri ve payına düşen şeyler olan mesafenin, perspektifin, sahneden ayrı olanın yerine, oyuncu yerinin, eyleme geçişin, özgün bedenin devreye girişinin yeğlenmesi olmayacak mıdır? Arabuluculuklar dışlanır, oyuncular kovulur, mizansenler dikkate alınmazken, kanatları görüntü tapıncına kurban etmek için ramp ışıklarında yakmaktan başka bir şey kalmıyor mu? Efendilerin en büyük doyumu burada olacaktır: bizim de onlardan ve onlar gibi görüntülerin efendileri olduğumuz yanılsamasının bedelini bize kendi postumuzla ödetmek.

Jean-Louis Comolli

Siyasetin ütopyası. "Hatanın havarileri, ahlâkçılar ve siyasetçiler! körlüğünüzün onca işaretinden sonra, hâlâ insan türünü aydınlatma iddiasında mısınız? [...] Eğer bilgelik tarafından dikte edilen bilgileriniz yoksunluk ve acıları sürdürmekten başka bir şeye yaramadıysa, o zaman bize deliliğin dikte ettiği bilgileri verin, yeter ki öfkeleri yatıştırsınlar ve halkların sefaletlerini hafifletsinler [...]. Filozoflar, işte bilgileriniz acı meyvaları; yoksunluk ve her zaman yoksunluk: oysa siz, bizi bir uçurumdan ötekine sürüklemekten başkaca bir şey bilmediğiniz halde, aklı mükemmelleştirmiş olduğunuzu iddia ediyorsunuz. Dün, bağnazlığı Saint Barthélemy ile suçluyordunuz, bugün o sizi Eylül hapishaneleriyle suçluyor: dün Avrupa halkını kıran şey Haçlı seferleriydi. Bugün, üç milyon genç insanın hasadını yapan eşitliktir; ve yarın uygarlaşmış imparatorlukların kanında acaba hangi başka görü yıkanacaktır?" (Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, 1808).

O dönemde, özgürlük fikri Avrupa'yı fethetmeye koyulmuştur. Napoléon dediğimdedikçiliğinin desteklediği tepkisel hareketlere rağmen, insanların bundan böyle özgür rıza üzerinde temellenen yönetimi yeni baş-

tan düşünülürken, Fransız Devrimi'nin temel ilkeleri atıf kabul edilmektedir. Siyaset ve özgürlük birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve herkes siyasetin –insan topluluklarının yönetiminin–, benzer şekilde özgür olan yurttaşları biraraya getirmekten ibaret olduğunda hemfikirdir. Oysa, Fransız Devrimi'nden beri, yurttaşlığın ifadesine bağlı haklar, insan türünü koruma hakları karşısında öncelik almış görünmektedir.İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin büyük esinlendiricisi rahip Siéyès'in bakış açısı aşılmış olmaktan uzaktır: "Toplum, doğal ve sivil hakların korunması ve geliştirilmesi için oluşturulmuştur; siyasi haklar da toplumun kurulması için oluşturulmuşlardır. Dilsel kolaylık açısından, birincileri edilgin haklar, ikincileri de etkin haklar şeklinde adlandırmak uygun olur" (Temmuz, 1789, Madelaine Robérioux, Dominique Godineau ve Antoine de Baecque'in *Ils ont pensé les Droits de l'Homme/İnsan Haklarını Düşündüler* isimli kitabından, 1989). Siyaset, bundan böyle tarihin içine, ama gerçekleşme sürecindeki bir tarihin, onu düşünen fikir tarafından taşınan bir tarihin (Hegel, *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*, 1822-1831), gelişmeci bir tarihin, bir gelişme felsefesinin içinde kayıtlıdır. Ve siyasetçi seçkinlere göre, bu sürecin tartımlarının gemlenmesi söz konusudur. Siyaseti özgürlükle sıkı ilişkisi içinde düşünmek, insanların yönetimini örgütleme kaygısındaki yetkililerin en başta gelen uğraşılarıdır. Tarihî süreç içinde yerini almak zorunda olan toplumun somut örgütlenişi, soyut özgürlük ile siyasi eylem arasında gerçekleşecektir. "Her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, siyaset kavramının yerine, bütün şıklarda, modern tarih kavramını buluruz;" diye yazmaktadır Hannah Arendt, "siyasi olaylar ve siyasi eyleme biçimi tarihi olay içinde kaybolmuşlardır, ve tarih, en gerçek anlamıyla bir tarihî akış olarak anlaşılmaktadır" (*Siyaset Nedir?*).

Tarih anlam kaynağı haline gelmektedir. Hem Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı büyük kopuşu anlama zorunluluğuyla, hem de özgürlüğün yayılmasındaki aşamaları kavrama arzusuyla. "Avrupa halkları arasında, büyük toplumsal devrimin [...] bizdekinden daha hızlı gelişmeler göstermiş olduğu başka bir halk yoktur; ama bu devrim her zaman tesadüflere bağlı olarak ilerlemiştir. Devlet başkanları önceden onun için bir şeyler hazırlamayı asla düşünmemişlerdir; devrim onlara rağmen ya da onların dışında cereyan etmiştir. Ulusun en güçlü, en zeki ve en ahlâklı sınıfları, onu yönetmek üzere ona sahiplenmeyi hiç düşünmemişlerdir. Dolayısıyla demokrasi kendi vahşi içgüdülerine terk edilmiştir." 1835 yılında, demokrasinin geleceğini –o çağın yetkililerinin pek çoğu gibi– gemlemek konusunda herkesten daha fazla kaygı taşıyan Tocqueville, her şeyden çok kitlelerin siyasete girmesinden endişe etmektedir. Bu yüzden, eşitsizliklerin, kurulu bir toplumsal düzenin yaydığı şeyler olarak düşünülecek yerde insan doğasının yapı taşları, bir bakıma tarihin bir verisi haline getirildikleri modern siyasi düşüncenin geliştirilmesine katılır. "Eğer yalnızca yasa tarafından yaratılmış olan eşitsizliğin kökünün kazınması bunca zor oluyorsa, değişmez temellerini, ayrıca bir de doğanın kendisinden almışa benzeyen eşitsizlik nasıl ortadan kaldırılacaktır?" Bu nedenledir ki, özgür insanlar (mal sahipleri) akılla, ötekiler (halk) içgüdüyle hareket ederler. Eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için değil, ama "toplumsal farklılıkları" kabul edilebilir kılmak üzere, özdeşlikçi temsiliyetlerin kuralsal değerler halinde geliştirilmesine imkân sağlamayı öngören uzun süreç buradan kaynaklanmaktadır. XIX. yüzyılın "akılcı" kişilerinin dünyaya ilişkin görüleri işte budur ve XX. yüzyılda da egemendir. Bu görü, vergi verenlerin seçime katılmasından yana olan liberallerin tekelinde olmaktan uzaktır. Cumhuriyetçiler de esas itibariyle bu bakış açısını paylaşırlar. O durumda, "kopartılıp atılamayacak bir şimdiki hal"in anlamını bulmak, toplumsal paradoksu çözmeye yardım etmektedir: yani, özgürleştirici ilkelere –özgürlük, eşitlik– yapılan vazgeçilmez atıf ile eşitsizliklerin somut gerçekliği arasındaki başdaşmazı bağdaştırmak. Özgürlüğün kavramsal tasviri, onun bundan böyle tarihin anlamını belirleyen gelişim felsefesinin çerçevesi içinde eşitlikçi bir hale geleceğine inandırmaya imkân verecektir.

Önemli olan kimin özgür olduğunu, nasıl özgür hale gelindiğini ve özgürlüğün ne anlama geldiğini kavramaktır. "Toplumun

oluşturulmasına katılmak" yeteneğinde olan özgür insan, hem toplumsal, hem de ailevi her türlü vesayetten kurtulmuş olarak bir tarih öznesi haline gelmiştir. Her yurttaş haklara sahiptir, ama temsiliyetçi kurumlar –temsiliyetçi hükümet, sonra da temsiliyetçi demokrasi– içinde yurttaşlığı tam olarak uygulayabilme erki yalnızca günlük işlere (emekçilik ve hizmetçilik) tâbi olmayan yurttaşlara aittir. Böylece, kadınlar uzunca bir süre yurttaşlıktan dışlanırlar, proleterlerse, en sonunda, ancak öncelleri gibi benzer şekilde özgür olan temsilcileri, yani bilgi sahibi kişileri ve mal sahiplerini seçme hakkını elde ederler. "Çünkü halk kendi kendisini yönetebilemezdi." Siyaset bu yüzden "gerçek özgürlüğü" elinde tutanların ayrıcalığı olarak kalır. Bu bakış açısından, hükümet etme sanatı olarak *siyaset*, toplumsal münasebetlerin kurucusu olarak *siyasetin* karşısında konumlanır. Gerilim XIX. yüzyılın başında "toplumsal sorun"un patlak vermesiyle ortaya çıkar; olay, toplumsal münasebetlerin kurucusu olan siyasetin ötelenmesiyle, ya da dilerseniz, hedefi iktidarı devirmek değil de herkesin özgürlüğü için zorunlu olan ortak hakların edinilmesi olan her türlü nümayiş ve ayaklanmanın siyasi anlamının inkarıyla böyle adlandırılmış ya da bu hale gelmiştir. Gerçekten de, toplumsal münasebetlerdeki büyük haksızlık, sözcüklerin şeylerle tekabül etmesine çalışanlar tarafından eleştirilmektedir. Oysa sözcükler, başkaldıran ya da ayaklananların istencini söyler gibi görünmemekte, yalnızca onların sefaletini dile getirmekte ya da mâruz bırakıldıkları siyasi doktrinlerin etkisini yansıtmaktadır; çünkü dilin efendilerinin gözünde, terimin siyasi anlamıyla "özgürlük", proleterlerin sınıfından yoktur.

Uyuşmazlık, XIX yüzyıl başlarının, yanlış olarak "toplumsal ütopyacılar" diye adlandırılan "reformcuları" dolayımıyla başgösterir. Bu kuramcılar siyasi reformlar ile halkın yaşam koşullarının iyileştirilmesi arasında ayrışım düşünemezler, bu yüzden toplumsal münasebetlerin yeniden düzenlenmesini öngören projeler kaleme alırlar. Koşut yönde ve görünür bir doğrudan bağ olmaksızın, proleterler de terimin tüm anlamıyla özgürlüklerini elde etmek, yani "mal sahipleri" olan özgür kişilerin keyfî vesayetinden kurtulmak istemektedirler. Fransa'da Fourier, birkaç Saint-Simon'cu, Considérant; İngiltere'de, Godwin, Owen, bambaşka bir gerçekliğin üzerinde kendilerini dayatan sözcüklerdeki yalanı çeşitli ölçülerde açığa çıkartırlar. Bazıları, gerçekten de ancak kullanabilme erkine sahip olanların gözünde anlamlılık kazanan siyasi özgürlük fikrini sıradanlaştırmayı denerler. Victor Considérant, 1848'de şöyle sormaktadır: "Özgür insanlar nerede? Onları sanki özgürmüşler gibi kabul eder görünüyorsunuz, çünkü kentlerin ve kırsal kesimlerin cehalet ve sefaletin çifte köleliği altında iki büklüm olmuş bu açlıkçek-öl lejyonları, bir sandığın içine bir seçim pusulası atmanın yanıltıcı hakkına sahipler!" Siyasi ütopya, aslında şimdiki zamanın duruşması içinde, reformcu kuramlar ile bunların yorumunun kavuşma noktasında konumlanmaktadır. "En kalabalık ve en yoksul sınıf"ın yazgısını iyileştirmek için mücadele eden özneler, bu durumda ütopyaların taşıyıcısıdırlar. Aynı dönemde, Karl Marx, 1843 yılında şunları öne sürebilmektedir: "İnsanlığın kurtuluşu, insan ancak kendi kişisel güçlerini toplumsal güçler olarak kabul edip örgütlediği ve dolayısıyla siyasi güç halindeki toplumsal gücü bir daha kendisinden ayırmadığı zaman gerçekleşecektir" (*Yahudi Sorunu*).

Ütopya, siyasi şimdiki zamanın içinde kayıtlıdır ve egemen bir anlamlılığın dayatılmasında ayak direyen bir gerçek karşısında bir gerçekliği dile getirdiği düşünülen sözcükler arasındaki sürekli gerilimi aydınlatmaya imkân verir. Başka türlü dendikte, olan şey ile olduğu varsayılan şey arasındaki açıklığın dikkate alınması, tarihin hazırlanışının somutluğu içinde kavranılırlığına imkân verir. Ütopya, -kuralları düzensizliğin önlenmesinden ibaret olan– siyasetten de fazla olarak, mevcut düzenin sınırlarına yer değiştirtmek suretiyle taleplere yanıt verir. Yadırgatıcı görünmesinin tek nedeni, tarihin verisini sorgulamakta oluşudur. Eşitsizliklerin "doğallığı" –tarihî haline-geliş sürecinin gelişmeci anlamını meşrulaştırmaya yarayan gerekçe– artık bir besbellilik olmayıp tarihin inşasına katılmaktadır. Çünkü gerçekten de tarihin içindedir ki,

"olabilirlikler mümkün hale gelirler" (Ernst Bloch) ve de önvarsayılmışlar, olanca çıplaklıklarıyla gözler önüne serilebilirler. Ütopyalar böylece, Lamartine'in söyleyecek olduğu gibi, "erken doğmuş hakikatler" değildir. Onlar, hedefi her zaman için gelişim mitosuna asılı duran oluşum halindeki bir gerçekliğe inandırmak olan bir tarihin karşı anlamında yer almak suretiyle, gerçeğin anlamını söyleyen hakikatlerdir. Siyasi ütopya daha iyi bir dünyayı betimlemez, gerçeği aşmaya uğraşarak gerçeği açıklar. Tarihin deviniminin, "gerçek devinim"in tam ortasındadır. Doktrinlerin kendilerinin ifadesi olmanın ötesinde, siyasi ütopya, daha iyi olmak özlemi çekenlerce, isimsizlerce, tarihin oyuncu-öznelerince seferber edilen eleştirel bir düşüncenin tezahürüdür. Örneğin Désirée Gay'in (terzi ve gazeteci) son derece bağlı olduğu ütopyadır bu. 1830'lu yıllardaki, 1848 yılındaki, nihayet Enternasyonal içindeki militan pratiğini kuramlaştırırken, 1890'da şöyle yazmaz mı: "Ütopya düzenlenmiş dünya kadar eskidir, o, yeni toplumlarının öncüsüdür; insanların dehası, uygulamaya koymak üzere karanlık yönlerinden ve zamansal imkânsızlıklardan kurtaracak bilgece kanıtlamalarla onu bir gerçeklik yaptığı zaman, ütopya uyumdur" (Victor Considérant'a yazdığı mektuptan)? Bronislaw Baczko, "Ütopyalarda büyük toplumsal hareketlerin özlemleri(nin), idealleri(nin) ve değer sistemleri(nin) tezahür ettiğine" işaret ediyor (*Lumières de l'Utopie/Ütopya'nın ışıkları*, 1978). Oysa, XIX. yüzyılda, "toplumsal sorun" diye adlandırılmış olan şeyin güncelliği içinde, siyasi ütopya anlam yaratmamaktadır, çünkü imlediği şey (ü-topya, yer-olmayan), toplumsal münasebetlerde bir istikrarsızlık yaratma tehlikesini ötelemek üzere, istençli bir şekilde düşünülmüş anlam değişikliğiyle, somut karşıcılığa üstün gelmektedir. Bu durumda tarihin anlaşılması da, olayların, siyasi düzeneğin anahtarlarına sahip olan "özgür kişiler" tarafından yapılan yorumuna dayanmaktadır. Terimin indirgeyici anlamıyla siyaset fikri –halkın temsiliyeti ve *res-publica*'nın idaresi–, toplumsal alanın, siyasetin dışında, belirgin bir şekilde ayrıştırılmasıyla dayatılmaktadır. Bu, beterini yaşamanın korkusuyla, dönemsel patlamaların yangınını söndürmek için öngörülmüş bir süreçtir. "Toplumsal sorun", XIX. yüzyıl boyunca insanseverliğin [filantropi] alanına bırakılmış ya da varsayımsal bir gelecek içinde başka türlü resmedilmiş bir halde siyasetin alt küresine sürülmüştür, çünkü temsiliyetçi demokrasi söylemine indirgenemez hale gelmiştir. Bu nedenle Fourier, Leroux ve başkaları, en iyi şıkta öncüler, en kötü şıkta ve daha sıklıkla da aydınlanmış kişiler olarak düşünüleceklerdir. Gelişim felsefesinin en büyük eleştirmeni olan Baudelaire, çağdaşlarının yaptıklarını anlatmak için alegorik parabolü yeğler: "yoksulların kafasını ezelim" diye yazmaktadır *Spleen de Paris*'de.

Tocqueville'in bakış açısı büyük ölçüde üstün gelmiş ve demokrasiye (sivil eşitlik) verilen anlam, yasa gücü kazanmıştır: siyasi gücün uygulanması ya da denetlenmesinde değil de tek tek kişilerin haklarında temellenen demokrasi (temsiliyetçi). Ve bugün, tarihin "liberal" anlamı, itirazlara yol açsa bile "komünist diktatörlüklerin" uğradıkları yenilginin yol açtığı karışıklık yüzünden utkusunu özellikle sürdürmektedir. Oysa, siyasi ütopyanın kurucusu olarak komünist ütopya, kuralları onlara tâbi olanların denetiminden kurtulan bir gerçekliğin kritik şimdi'sinden başkaca bir şey değildir.

Bununla birlikte, tarihî gerçeklik, birtakım yadsımaların konusu olsa da direnmekte ve ütopyanın güncelliği yeniden canlanmaktadır. Burada, "ütopya geçmişin en güncel görünümlerini betimlemektedir" (Walter Benjamin, *XIX. Yüzyılın Başkenti Paris*). Toplumsal hareket ya da yadsımacı hareket diye adlandırılması alışkanlık haline gelmiş olan şey, ütopyayı, siyasi ve toplumsal arasındaki bir yeniden-bağlama şeklinde uygulayarak, toplumsal münasebetlerin kurucusu olan siyaseti ele geçirmek üzere hükümet etme sanatı olan siyaseti geniş ölçüde çevrelemektedir.

Michèle Riot-Sarcey

Sosyalist topluluklar. XIX. yüzyılın ilk yarısı boyunca, hem İngiliz hem de Fransız sosyalistlerine karşı ütopya bağlamında yöneltilen davalarda, toplulukçu tema daha o dönemden itibaren bir suçlama olarak kullanıl-

mıştır. Topluluk halinde yaşama projesi, kendi kendine yeten bir evrene kapanma, toplumsal kuralların uyarlanması ve hattâ ters yüz edilmesi, sosyalizmin hasımlarının eleştirel, alaycı ya da kaygılı söylemlerini besleyen öğelerdir. Topluluk, böylece, ister Ménilmontant'da olduğu (1832) ya da Avrupa ve Amerika'daki çeşitli girişimlerde görüldüğü gibi yaşanmış, ister projelendirilmiş olsun, sosyalist hareketlerin ütopyacı vasfının simgesi olarak görülür. Ve bu tema sosyalistleri modern çağın ütopyacı yazılarının çizgisine yerleştirir. Bununla birlikte, toplulukçu yaşama yapılan atıflar, aynı şekilde daha başka örneklere, laik olduğu kadar da (sanayileşme öncesinin kırsal topluluklarının uyumuna duyulan özlem) dinî nitelikteki (Katolik manastırlar, ama aynı zamanda da, Owen'ciler için, ayrılıçıların cemaatleri) örneklere göndermektedir. Sosyalist söylem içinde, topluluk, toplumsal yenilenmenin hem yolunu hem de ufkunu oluşturur. Fourier'ci "phalanstère" [emekçiler ortaklığı] uyumlu bir yaşamın, özlemlerin tastamam gelişmelerinin güvencesi olacak toplumsal örgütlenmenin yeri ve çerçevesidir. Owen'gil "Village of Unitiy and Mutual Co-Operation" da aynı şekilde kolektif yaşamın ideal biçimi olarak düşünülmüştür. Her iki sistemde de, bu yaşama tarzları, bütün öteki yerleşme ve toplumsal ilişki biçimlerinin yerini almaya adaydır. Ama bir topluluğun uygulamacı gerçekleşmesi –Fourier bir "deneme falanjı"ndan söz eder–, aynı zamanda da, söz konusu yazarların keşfettiklerini iddia ettikleri toplum biliminin temel ilkelerini tanıtmanın ve benimsetmenin aracı olmaktadır. Burada, toplulukçuluk yanlısı sosyalistlerin siyasi anlayışlarının bizatihi temeline ulaşılır; ilke olarak ihtilalci yolu ve hattâ, çok geniş ölçüde klasik siyasi eylemi bile reddeden Fourier ve Owen, toplulukçu yapılanmayı toplumsal dönüşümün motoru yaparlar. Projeleri basittir: duruma göre, cömert bir bilim/sanat koruyucusunu ikna etmek, ya da çok sayıdaki militanın katılımlarını seferber etmek, sonra da bir pilot topluluk oluşturmak yeterlidir. O zaman yeni sisteminin kaçınılmaz ve parlak başarısı, sradan öykünme yoluyla bütün insanlığı aşamalı olarak "yeni ahlâki dünya"nın yozlaşmış eski dünya karşısındaki üstünlüğüne inandırmaya yetecektir (Owen). Toplulukçu yol, böylece siyasi sorunu ve özellikle de sosyalist modele geçişe ilişkin sorunu çözmeye, ya da daha iyi bir şekilde aşmaya imkân verir.

Dolayısıyla, geleceğin sosyalist toplumu içindeki toplulukçu yaşamın betimlenişi, Owen, Fourier, Cabet ya da tilmizlerinin bütün yazılarında kaçınılmaz bir öğe oluşturur. Bu betimleme, kimi zaman karmaşık ya da tuhaf olarak kabul edilen toplumsal kuramların popülerleştirilmesinde ve avamın anlayacağı bir şekle büründürülmesinde başlıca vektördür. O genel fikirlerin gerçeğin içinde kökleşmesini amaçlamaktadır. Nitekim, toplulukçu görü son derece betimleyicidir: mimari biçimi ortaya konur, içsel örgütlenişi ayrıntılarıyla anlatılır, orada yaşayanlara sunulan kolaylıklar ve hizmetler sıralanır. Sistemli bir şekilde çağdaş yaşamın koşullarıyla bir kıyaslama getirilir: toplumsal sistemin eski dünya karşısındaki üstünlüğünün ve deneyin yapılabilirliğininin kanıtlanması söz konusudur. Nitekim, kutupların ısınması türünden kozmik alt-üst oluşları öngörme konusundaki yeğinliği bilinen Fourier'nin kendisi de, zamanının toplumu içinde teknik yönden tümüyle gerçekleştirilebilir kabul ettiği phalenstère'e ilişkin bir betimleme getirir. Bu betimleme, imgesel in, gelecekçiliğin değil, ama yerleşimin, elbette çok büyük çapta iyileştirilmesi bağlamında konumlanır, bu yüzden de varolan büyük ve saygın anıtlara, Louvre'a, Versailles'a, Palais-Royal'e yönelik çok sayıda atıflar içerir. Hedef, aynı zamanda da, çağdaş tecimsel toplumların kıstasları uyarınca, toplulukçu modelin ekonomik verimliliğinin kanıtlanmasıdır. Owen'ci Willam Thompson, *Pratical Directions for the Speedy and Economical Establishment of Communities* [*Cemaatlerin Hızlı ve Ekonomik Kuruluşlarına İlişkin Pratik Yönergeler*] isimli kitabında (1830), inşaatın, yatırımların, hammaddelerin maliyetini ayrıntılarıyla verir ve kuruluşun tahmini bir bütçesini çıkartır.

Toplulukçu temanın söylemlerdeki ağırlığı ile gerçekleştirilme girişimlerinin zaaf ve başarısızlığı, özellikle de Fourier'cilerde alabildiğine ortadadır. 1832-1833'te, Condé-

sur-Vesgre'deki girişim bizzat Fourier tarafından çabucak eleştirilmiş ve ölümünden sonra, Victor Considérant çevresinde oluşan "Toplulukçu Okul"la esasen bağlarını koparmış olan tilmizleri yalnızca birkaç çekingen girişimde bulunmuşlardır. Gerçekten de, 1840'lı yıllarda, Considérant ve toplulukçu hareketin büyük bir kısmı, bir yandan yazılarında phalanstère'e geniş ölçüde atıfta bulunurlarken, dönemlerinin siyaset, ekonomi, toplum ve şehircilik tartışmaları içinde daha fazla yer almaya öncelik verirler ve bu da onların II. Cumhuriyet'in başlangıçlarındaki etkin katılımlarına yol açar. 1859'lu yılların başında Réunion'da (Texas) Victor Considérant'ın öncülüğünde sürdürülen girişim, her şeyden önce, 1848 olaylarına katılımının onu mecbur ettiği zorunlu sürgünün sonucudur. 1850 öncesinde hiçbir şekilde düşünülmüş olmadığı gibi, unutsuzluk sonucu başvurulan bir girişimden başka bir şey de değildir; hızlı başarısızlığı,Düzen partisi ile Louis Napoléon Bonaparte tarafından sürdürülen bastırma eyleminin esasen yerle bir etmiş olduğu bir Fourier'ci hareketin sonunu haber verir.

Bunun tersine, denemecilik Owen'gil eylemin merkezinde yer alır. Owen'ın kendisi de, Amerika Birleşik Devletleri'nde Indiana'daki New Harmony (1825-1831) girişimiyle, İngiltere'de, özellikle Orbiston (Lanarkshire, 1825-1827), Ralahine (İrlanda, 1831-1833) ve nihayet Queenwood'daki (Tytherly, Hempshire, 1839-1845) pek çok girişimiyle, yorulmaz bir öncüdür. Servetinin büyük bir kısmını gömdüğü ilk büyük girişimi, Owen'ın bütün girişimlerinde görülen ikircikliklik açısından belirtici niteliktedir: model, bolca betimlenmiş olduğu halde, burada asla uygulamaya konmaya kalkışılmaz. Her zaman, önceden mevcut ve iyi uyarlanmamış binalar kullanılır; yeterince kalabalık ve yeterince farklılık gösteren bir kitle biraraya getirilmez. O zaman, ideal modelden bu sapmaya haklı olarak isnat edilebilecek şey değişmez bir şekilde başarısızlık olmaktadır. Yine değişmez bir şekilde, toplulukçu girişim, kuramsal bir düşüncenin gerçeğin içine taşınmasını, içinden çıkılması güç iktidar sorunlarını gündeme getirmektedir. Robert Owen, New Harmony'de hakimi mutlak efendi gibi davranır ve bunu, gereken mâli kaynakları sağlayan yegâne kişi kendisi olduğu ölçüde daha da kolayca yapar. İngiltere'ye döndüğünde, tam tersine yoldaşlarını kollamak zorunda kalır ve toplulukçu model belli bir demokratikleşme doğrultusunda gelişir. Owen'cı hareketin, Harmony Hall adı verilen sonuncu büyük girişimde, Quenwood'daki Hempshire'de sakin bir çiftliğin satın alınması ve sonra da işletilmesi için seferber olduğu görülür. Çiftliğin sakinleri hiçbir zaman 57 kişinin üzerine çıkamaz ve onlar da işletmeyi yürütemedikleri için tarım işçileri istihdam ederler. Bu nihai deneme, Owen'ın deneyci istenci ile hareketin daha geniş bir kesiminin daha karmaşık özlemleri arasındaki şiddetli gerilimlere yol açar, çünkü bu kesim, özellikle de belli başlı kentlerde kurulacak "halls of science"lar aracılığıyla ve kimi zaman dinî, toplumsal ve siyasi tartışmaya yönelerek yeni tipte kentsel bir mitilancılık geliştirme kaygısındadır.

Böylece, cemaatçi tematik, toplumsal özlemlere kusursuz, nihai ve radikal bir çıkış önerdiği için, ama aynı zamanda da sosyalist düşüncenin bu ufku siyasete ve gerçeğe yönelik her türlü evrimi, ideal bir geleceğe itmek dışında geniş ölçüde yasakladığı için, sosyalist girişimi ütopyanın küresine yerleştirir.

Frédéric Moret

Sovyet komünleri. Rus devriminden sonra, yüzbinlerce insan "komün halinde yaşamayı" seçerek bir "komünist yaşam tarzı"nı uygulamaya çalışır. Ortaçağ sonunun binyılcı hareketlerinden beri hiç görülmedik böylesi bir fenomen ancak 1936'nın İspanyol "kolektifleşmeleri"yle kıyaslanabilir. Bununla birlikte, tarihçiler tarafından pek ender olarak söz konusu edilmiştir. Bunun nedeni, Rus devriminin toplumsal tarihinin, uzunca bir süre saltlıkla siyasi yaklaşımlar ve toplumsal grupları değişimin edimcileri olarak düşünebilme yetersizliğiyle bastırılmış olan yakın bir tarih olmasıdır. Dolayısıyla komünlerin tarihi iyi bilinmeyen bir devrimi aydınlatmaktadır.

RUS SOSYALİZMİNİN TEMELİ OLARAK TOPLULUK (1850-1917). Sovyetlerin "par-

lak geleceği"nin çöküşü, bizi bundan böyle Rusya'nın geçmişine gönderdiğinden, devrim çoğu kez bir azınlığın ihtilalci tutkuları ile halkın geleneksel düşlerinin buluşması olarak gösterilmektedir. Öykü ve söylenceler Rus köylüsünün bir eşitlik, dirlik ve bolluk dünyasına duyduğu özlemi doğrularlar. 1850'ye doğru, Alman Haxthausen bu inançların temelini keşfeder: elbette ataerkil, ama işleyiş biçiminde özerk ve demokratik, ve kolektivizme varacak kertede dayanışmacı bir köylü topluluğu (*obkçina* ya da *mir*). Rusya'ya ilişkin bütün betimlerde yinelenen (bkz. Leroy-Beaulieu, 1881) ve Tolstoy'un romanlarında kutsanan, Rusların bu "doğal" kolektivizmi, XIX. yüzyılın ortak mekânlarından biri haline gelir.

Devrimci Alexandre Herzen, etnografik olguyu siyasi argümana dönüştürür. Batı'daki 1848 devrimi yenilgisinin düş kırıklığıyla, "topraktan ve köylü yaşam tarzından [...], toplulukçu mülkiyet ve idareden yola çıkan bir Rus sosyalizmi" talep eder. Muhafazakar Slavcıların gösterisini devrimin lehine çevirerek, Batıcıların Rusya için çizdikleri kapitalist geleceği reddeder. Çarlıktan sosyalizme doğrudan geçişi *obkçina* sağlayacaktır. Popülist hareketin temelinde yer alan bu koyut, oldukça geniş bir şekilde paylaşılır. Marx bile, bunun özgün bir gelişme yolu olabilirliğini yadsımaktan kaçınır.

Ama Rusya gerçek anlamda devrim ortamına girdiğinde, köylü kolektivizmi uzun bir zamandan beridir ihtilalcilerin umutlarını boşa çıkartmıştı. Toplulukçu denemelerden çoğu dinî bir esin taşıyordu ve çoğu kez tepkiciydi. Ve *obkçina*, 1861'de köleliğin kaldırılmasından sonra, kapitalizmin atılımlarına karşı hiçbir ciddi direniş göstermemiştir. Daha da beteri dağılmaktadır. Proleterleşme ve kırsal kesimden göç, önce en zayıf olanları vurmuştur. Ve 1905'ten sonra, liberal reformlar zengin bir köylü tabakasının, *gulakların* yüze çıkışını kolaylaştırır. Bunun sonucu olarak, popülizmin mirasçısı olan devrimci-sosyalist parti bile büyük toprakların bireysel işletmeler halinde paylaştırılmasından başka bir şey talep etmemektedir.

KOMÜN, YA DA EYLEME GEÇEN TOPLUMSAL DEVRİM (1917-1920). Obkçina'nın Rus siyaset imgeselini terk etmesi ölçüsünde, onun yerini Fransız tarihinden aktarılan *kommuna* alır. 1875'te Tkaçev, "halihazırdaki köylü topluluğun (*obkçina*) [...] komün-topluluk (*obkçina-kommuna*) halinde aşamalı dönüşümünü" önerir. 1917 yazında Lenin, "ulus halindeki komünlerin özgür birliği, proleterci komünlerin kaynaşması" biçimi altındaki "Komün devlet"ten yanadır. *Kommuna*, şimdi, Paris ya da Petrograd komünleri gibi tikel kalkışmalar kadar, nihai hedef olan "dünya komününü" de göstermek suretiyle tüm devrimci ideali kendinde yoğunlaştırmaktadır.

Ekim'den sonra, kendilerini kentte dayatan sovyetler ve işçi komitelerini örnek alan topraksız köylüler ve gündelikçiler kendi komünlerini kurarlar. Basit ve radikal bir komünizm inşa etmek üzere toprakları sahiplenirler. Efendilerin çıtkırıldım evlerini yatakhanelere ve toplantı salonlarına dönüştürürler. Genel kurul toplantılarında görevlerin dağıtımı, Almanya'daki devrim ve evrenin kökeni, karmakarışık bir şekilde tartışılmaktadır. Ve bütün bu tartışmaları "Kızıl Bayrak Komünü", ya da "Emeğimiz" kaşeleriyle usulünce mühürlenmiş tutanaklar halinde, beceriksizce imzalamaktadırlar. İç savaş, yoksulları silahlandırmak suretiyle, varolma arzularının en sonunda olumlandığı bir bolluk ülkesinin kapılarını açmıştır onlara.

Kırsal kesim aynı zamanda da bin tane devrim ve karşı-devrime tâbi olarak kutuplaşmıştır. 1920-1921'de, Bolşevikler, bir uçta Makhno'nun anarşist köylülerini, öteki uçta da "Komünistlere ölüm, kahrolsun komün!" diye haykıran çiftçileri ezerler. NEP [Novaia Ekonomiçeskaia Politika = Yeni İktisadi Politika] ile birlikte, iktidar orta halli köylülere birtakım ödünler vermeyi seçer. Bu ödünler, en yoksul kesimler tarafından birer bozgun olarak karşılanmıştır. Komün, devrimin kalelerinden biri olmaktan çıkarak, tecimsel münasebetlerin geri dönüşü karşısında bir sığınak haline gelir. Kentlerde de, militan toplulukların ötesinde yayılmaya başlar. Terk edilmiş çocuklara sahip çıkan pedagoglar ya da "proleter öğrenciler" için topluluk maddi olumsallıklara olduğu kadar manevi gerekirliklere de yanıt vermektedir.

SOVYET TOPLUMUNDA KOMÜNCÜLER (1921-1932). Değerleri böylece yavaş yavaş kesinleşir. Ayrılıkçılık: *komüncülerin* grubunu ortak bir dilek oluşturmaktadır. Kolektivizm: varsıllık ve gelirler bunları herkese ihtiyaçlarına göre dağıtan komüne bırakılmıştır. Çocuklar kendi aralarında yaşarlar. Sorumluluk ve özerklik: kararlar topluca alınır ve görevler yalnızca vekaleten verilir. Ama komün, eşitliği üyeleri arasında korumayı, onu inşa etmekten daha iyi bilmektedir. Özellikle de kadınlar, bilinçsizce marjinalleştirilmiş olarak, çoğu kez istikrarı bozucu bir yoksunluğu dile getirmektedirler.

Nitekim aynı anda, geniş bir tartışma da cinsiyetleri, aileyi ve sovyet toplumu içindeki kuralları sorgulamakta ve "yeni bir yaşam tarzı"nı tanımlamaya çalışmaktadır. Oysa, komünlerin deneyi hemen hiç dikkate alınmamıştır. Bunun nedeni, onların esas itibariyle birer işletme olarak kabul edilmeleridir. Dolayısıyla manevi taleplerine kulak verilmez ya da bu taleplerde üretkenliğe yönelik bir tehdit görülür. Elbette yeterince etkili değildirler, ama bunun nedeni sermaye yokluğudur. Ve devletin maddi yardımı da pinticedir: 1925'ten sonra, Staline-Boukharine ekibi küçük mal sahiplerini desteklemeyi yeğler.

1928-1929 yıllarının sanayileşme ve kolektifleştirmeye yönelik "büyük dönem"i sırasında, kömün fikri araçlaştırılmıştır. İzlenmesi gereken, hem akılcı, hem de komünist bir model haline getirilir. Fabrikalardaki iş ekipleri "üretim komünleri"ne dönüşürler. Bütün üniversite yurtları ya da yeni inşa edilmiş konutlar, komünleştirilmiş olan kişi için yaratılmış "kömün-evler" haline gelirler.

Ne var ki, açıktan yapılan duyuruların arkasında, Stalin iktidarı bu manipülasyondan gerçek bir kâr sağlar. Aşırıcı istenççilik, sol muhalefetin etkisini torpillemek için bir karşı-ateştir. Kaldı ki, dayatılmış kolektifleştirme de toplulaştırılmaya direnen bireyi etkisizleştirmeye imkân veren bir toplumsal denetim aracı olmaktadır. Elbette, komünlerin iç demokrasisini, kurucu özerklik ilkesini hiçe saymak pahasına, iktidara tâbi bir aşamalı-düzenle değiştirmek gerekmiştir. Ve olduğu şey olmaktan çıkartılan komün, kolektifleştirme yüzünden ölür: kırsal kesimde, komünlerin iflasına yol açan şey çoğu kez küçük toprak sahiplerinin kolektiflikle zorla bütünleştirilmesi olur.

Stalin, dört yıl içinde kolektifleştirmeyi %2'den %60'a kadar çıkarttıktan sonra, ütopyanın yıkıcılığına karar verir. 1932'de, bürokrasi için en son ideolojik tehlike olan eşitlikçiliğe saldırır. Komünler, kolhozlar gibi belli bir bireysel kâr sağlayan yapılar lehine mahkûm edilirler. O zamandan beri, bilmezden gelinmedikleri sürece, komünler, köylülüğün tahrip edilişinin ön belirtisi olmak ya da devrim koşullarında suyüzüne çıkartılmış bir arkaizmden başka bir şey olmamakla suçlanmışlardır. Bu, binlerce yoksulun, André Platonov'un kahramanlarının bir parça basit dirençliliğiyle, gerçekten de eşitlik ve kardeşliğin peşine düştükleri o kısa dönemi unutmaktır.

Eric Aunoble

Sovyetler. Ivanovo-Voznessensk, Mayıs 1905. Grevdeki dokuma işçileri, hak taleplerini patronlar ve Çarlık yetkilileri karşısında savunmak üzere yüz kadar delege seçmişlerdir. Seçilenler açık havada, binlerce emekçinin ortasında toplanırlar. Bahar aylarındaki bu genel kurullarda, tartışmalar ilerledikçe hak talepleri de toplumsal alandan siyasi alana doğru gelişir. Devrimin yaklaşmakta olduğu bir ülkenin gözleri önünde, "delegeler konseyi"nin yetkesi artmaktadır. İlk *sovyet* (konsey) doğmuştur. Siyasi ve toplumsal ihtiyaçların yönlendirmesiyle, bu mütevazı temsiliyetçi organ, XX. yüzyılın belli başlı devrimci mitoslarından biri haline gelir.

BÜTÜN İKTİDAR SOVYETLERE! Gerçekten de, bu ilk örnek, kısa sürede başka kentler tarafından izlenecektir. 1905 Ekim'indeki genel grev dalgası içinde Saint-Petersburg'da da bir sovyet kurulmuştur. Başkaldırının ruhu haline gelecek ve bilinçlerde kalıcı bir iz bırakacaktır. 1917 Şubat'ında, monarşinin düşüşünden sonra, sovyet çabucak ve yeniden ayağa kaldırılır. Kısa sürede bir "iki başlı yönetim" hali bütün ülkede "işçi vekilleri konseyleri" ile geçici hükümeti karşı karşıya getirirken, ordu içinde subayların yetkesi "asker vekilleri konseyleri" tarafından çökertilmektedir. Ekim ayındaki

Bolşevik ayaklanması, iktidarı Tüm Rusya Sovyetleri II. Kongresi'ne teslim ederek sorunu kökünden çözer.

Karışıklığın ortasında kurulmuş olan sovyetler, tükenmiş bir idarenin yüz üstü bıraktığı işleri üstlenmek zorundadırlar (gereksinimlerin sağlanması, enerji, özsavunma...). Böylece potansiyel bir "işçi hükümeti"ni temsil ederken resmî iktidar için de bir meydan okuma oluştururlar. Bir yandan da, 1792 tarihli Paris Commune'ü gibi, mücadeleyi radikalleştiren bir siyasi yönetimi temsil etmektedirler. Meşruiyetleri, soyut bir yurttaşlık kavramından değil, bir faaliyet alanından (fabrika, kışla...) kaynaklanmaktadır. Bu durum, proleter niteliklerinin tabandaki güvencesidir: ücretsizler dışlanmış, köylüler azınlıktadır. Üstelik delege, iş arkadaşlarının gözleri önündedir, buyurgan görevlerle bağlı, açıkça sorumlu ve her an için görevden alınabilir durumdadır.

Devrimci partilerden gelen temsilcilerin yeri kabul görmekte ve böylece kapı entelijansiyaya açılmış olmaktadır. Bununla birlikte onlar sovyetin egemenliğini tanımak zorundadırlar. 1905 yılında, Bolşevik Bogdanov bu ilkeyi unuttuğu için dışlanır, oysa ki Troçki, kliklerin dışında kalarak Petersburg sovyetini etkilemeyi bilir. Başlangıçta sovyetleri siyasi seferberliğin basit araçları olarak çözümlemiş olan Lenin, 1917'de bakış açısını değiştirir. *Devlet ve İhtilal*'de, onları, geleceğin "Ortak-devlet"inin köşe taşı haline getirir ve bunun için de proletarya diktatörlüğünün "en sonunda bulunan biçimi" olarak marksist gelenekle bütünleştirir. Bolşeviklerin, sovyetler içinde çoğunluğu sağlama arzusu buradan kaynaklanır.

Ekim'den sonra "sovyet iktidarı" geniş ölçüde ademimerkezileştirilmiştir: her işletme işçiler tarafından denetlenmektedir; topraklar kırsal sovyetler aracılığıyla paylaştırılmaktadır; subayları kızıl askerler seçmektedir. Eşgüdüm, özerklikleri konusunda son derece kıskanç olan "bölgesel komünler"in ötesine asla gidememektedir. Bu özgürlükçü akım iç savaşla birlikte çabucak kırılır. Bolşevikler, düzensizliğe karşı tepkilerini yeni devleti merkezileştirerek ortaya koyarlar, böylece yerel organları görevden alırlar. Öteki sol partiler, karşı-devrim saflarına geçerek Bolşevikleri tek başlarına bırakmışlardır. Sovyet iktidarının başarısı bu durumda siyasi olmaktan çok askerî eylemlere bağlıdır. Belli yörelerde, ayaklanmacı "ihtilal komiteleri" sovyetlerin yerini alır. 1789'daki Fransız komünlerinin tersine, sovyet, kendini birinci sıradaki siyasi-yönetsel yapı olarak dayatmayı başaramaz.

İçsavaş toplumsal yapıyı da bozmuştur. Sovyetlerin toplumsal tabanı olan kentsel işçi nüfus yüzde 50 oranında erimiştir. Proleterlerin çoğunluğu hayatta kalmaya uğraşmış ve siyasetdışı kalmıştır. Militanlar sivil ya da askerî önderler haline gelmişlerdir. Nihayet, halkın büyük bir kısmının okuryazarlığı bulunmayan bir ülkede, biraz mürekkep yalamış ve çoğunlukla Çarlık döneminin eski memuru olan kişiler, sekreterliğini yürüttüğü sovyete kolayca hakim olmaktadır. 1921'e gelindikte, sefalet, bürokratikleşme ve Bolşevik tekel ülkeyi çıkmaza sokmuş durumdadır. Kronstadt denizcilerinin "komünistsiz özgür sovyetler" için giriştiği ayaklanma iktidar tarafından ezilir. Ardından, sapmanın bilincine varan bolşevikler halkçı faaliyeti yapay bir şekilde yeniden canlandırmaya girişirler. Ama bu girişim sonuçsuz kalır: öz-düzenleme, kararnameyle yürümemektedir.

SOVYETLER HER YERDE! Bolşevikler bir yandan "dünya ihtilali"ni beklerlerken böylece kalelerini de kurtarmayı düşünüyorlardı. 1918 ile 1921 yılları arasında Avrupa'yı çalkalandıran ayaklanmalar, ortak çizgisini işçi konseylerinin oluşturduğu bu perspektifi alabildiğine gerçek kılmaktadır. 1918'de, Silezya'dan Alsace'a kadar, Alman imparatorluğunun parçaları üzerinde konseyler peydahlanır. 1919 Baharında Bavyera'da, Macaristan'da "konsey cumhuriyetleri" ilan edilmektedir. İtalyan işçiler 1920'de fabrikalarını işgal edip silahlanırlar. İngiltere'de Shopstewards Comitee'ler seçilmektedir... Avrupa'da bütün bir işçi kuşağı, iktidarın somut deneyini yaşar. Ve bunu çok pahalı öder. Nitekim konsey hareketlerinin en güçlü olduğu ülkelerde (SSCB, Almanya, Macaristan, İtalya) "tümcü" diktatörlükler kendilerini dayatırlar

Konseylerin anısı yalnızca baskı ve sindirmeyle değil, ama aynı zamanda da çar-

pıtma ya da özümseme yoluyla silinmiştir. Stalin'ci komünistler, radikalleşme krizleri içinde, "sovyet" ya da "işçi milisi" diye adlandırdıkları ve bu amaca yönelik araçlar yaratırlar (Çin, 1930 ve 1967; Prag, 1948). Ama çoğu zaman, sosyaldemokratları örnek alarak, yerleşik devletlere işçi örgütleriyle bütünleşmeyi önerirler. "Avusturyalı-marksist" Otto Bauer, daha 1919'da, parlamento ile işçi konseylerini biraraya getiren bir anayasa projesiyle ihtilalci tehlikeyi kovuyordu. Bu ders iyi bellenir: "sanayi demokrasisi", hattâ özyönetim adına, eşit yanlı örgütlenmeler ve işyeri komiteleri yaygınlaşır. Bunlar, konseylerin tersine, temsilcileri üslerinden uzaklaştırırlar, devlet ve sendika bürokrasisini güçlendirirler.

İşçi örgütü Batı'da yönetimle bütünleştirilir ve Sovyetler Birliği'ni resmen yönetirken, işçi konseyi, 1930'lu yıllardan itibaren tecrit edilmiş bir devrimci solun programı için temel haline gelir. Anarşistler, Kronstadt sovyetlerinden esinlenirler, Troçkistler "sovyet demokrasisi"nin dönüşü için çalışırlar. Bunların ikisi arasında, "konseycilik" kuramı yetkecilik-karşıtı bir marksist akımı biraraya getirir (Pannekoek, Mattick...). Başlangıçta, konseyin sendikanın yerini alacağı bir tür anarkosendikalizme yakın görünen konseycilik, konumlanışcılara her türlü ihtilalci toplaşmanın formülünü sağlar. Bugün,*TAZ* (*"Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism"*, Hakim Bey, 1991) düşüncesi içinde, cyber ütopyalarla buluşmaktadır.

Devrimci grupların ütopyası olan sovyet, bürokratik manipülasyonlar sonucu yavaş yavaş yakıcı mitos değerini yitirmiştir. Bununla birlikte ortadan kalkmamıştır. İdeolojik yönden görünmez hale gelmiştir. 1956'daki Macaristan ihtilali ulusçu ve "sovyetler" karşıtı yönleriyle bilinir, ama ihtilali yapanların konseyler halinde örgütlenmiş silahlı işçiler olduğu nadiren hatırlanır. Ya, Humeyni'nin dönüşünden önce, 1979'da Tahran'ı elinde tutan fabrika konseylerini ve halk komitelerini kim hatırlamaktadır? Polonya'da, 1980-1981'de, bir "İşçi Partisi" iktidarda olduğu halde, gerçek işçi hareketi başkaldırıyı milliyetçi ve kiliseci bir "toplumsal imgesel" (B. Baczko) ile sürdürür.

Hiçbir siyasi ve toplumsal programı olmaksızın, tümüyle kendiliğinden ve bilinçsiz bir ihtilal 1997'de Arnavutluğu bile sarsmıştır. Halkın silahlanması ve denetimi ele geçirmesi, çabucak mafya çetelerinin etkinlik mücadelesi halinde yozlaşmış ve Batı'nın "düzenin korunması" için giriştiği müdahalenin doğrulanma gerekçesi olmuştur. Bu, işçi hareketi içinde bir yüzyıllık tartışmanın paradoksal sonucudur: bürokratik *deus ex machina* kadar tehlikeli olan örgütlenme, birlikte kurma bilinci olarak zorunluluğunu her zamandan daha fazla korumaktadır.

Eric Aunoble

Sürekli barış (projeleri). Erasmus'dan Kant'a, sürekli barış paradigması, halklar arasındaki münasebetlerin yapısı üzerindeki düşünümün merkezinde yer alır. XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar, modern devletlerin olumlanma ve kurulma sürecine, bunlar arasındaki ilişkileri barışçıl kılmanın yolları üzerinde yoğunlaşan bir felsefi tartışma eşlik eder. Bu barışçı düşünce, savaş ve barış hukukuna ilişkin incelemelerde olduğu gibi ütopyalarda ve sürekli barışı düzenleme projelerinde de kendini gösterir. Bu bakış açısından, burada ütopyacıl düşünce ile pragmatik düşünce arasında ayırım yoktur: bütün o metinler modern Avrupa'nın savaşçıl düzenine yönelik aynı eleştirinin farklı görünümlerinden ibarettirler. "Sürekli barış" terimi çağdaş okuru yanılgıya düşürmemelidir: o zamanın diplomatik dilinde, devletler arasındaki zaman yönünden sınırlanmamış olan bir barış söz konusudur (bkz. Fransa ile İsviçre kantonları arasında 1516 tarihli sürekli barış). Bu projeleri kaleme alanlar açısından söz konusu olan, insanlar arasındaki her türlü çatışmayı bir tür "tarihin sonu" içinde dışlamak değil, ama daha çok, barışı *hukuk* üzerinde temellenen bir düzenin sonucu olarak düşünmektir.

Sürekli barışa ilişkin ilk metinler, XVI. yüzyılda Amerika'nın sömürgeleştirilmesinin ve bunun için verilen savaşın dehşetine yönelik hümanizmacı kınamalardan esinlenmiştir (Erasmus, *Querella pacis*, 1517; Vitoria, *Yerliler ve Savaş Hukuku Üzerine Dersler*, 1539). Bir sonraki yüzyılda, bu düşünüm dönüşür: ekonomik kaygılara (Emeri de

Crucé, *Yeni Cynée*, 1623) ya da daha kesin bir şekilde hukuki kaygılara (Grotius, *Savaşın ve Barışın Hukuku*, 1625) yönelir. Devlet adamları (Sully, *IV. Henry'nin Büyük Amacı*, 1638), William Penn (*Avrupa'nın Şimdiki ve Gelecekteki barışı Üzerine Deneme*, 1693) gibi reformcular da aynı şekilde barışın kurulmasıyla ilgilenirler. Bu projelerdeki ipucu, barışın örgütlenmesine ilişkin diplomatik bir anlayıştır. Söz konusu olan, hükümdarların hakemlik hakkı tanıyacakları bir tür sürekli Egemenler Kongresi yaratmak ve devletlerin sınırlarını, hanedanların ardıllık düzenini belirlemek ya da savaş ilan etme erkini kısıtlamak suretiyle savaş nedenlerini bir çerçeve içine almaktır. Bir Genel Kongre fikrini geliştiren projelerin sahipleri, egemen güç kavramının temellerini bir yana atmamakta, ama hakemliğin yerleşebileceği bir çerçeve oluşturarak, onun anarşik dışlaşmalarını sınırlamayı amaçlamaktadırlar.

XVIII. YÜZYILDA SÜREKLİ BARIŞ PROJELERİNİN ELEŞTİRİSİ. XVIII. yüzyıl sürekli barış paradigmasını yeniden ele alır, eleştirir ve değiştirir. Rahip Saint-Pierre'in *Avrupa'da Barışı Sürekli Kılmak İçin Proje*'si (1713) Aydınlanma çağındaki tüm tartışmanın atıfta bulunduğu modeldir. Rahip, XIV. Louis'nin saltanatının son yıllarındaki savaşların etkisiyle "Avrupa'nın vicdani bunalımı"nı yaşayan kuşağın barış özlemini dile getirmektedir. Projenin hareket noktası bir saptamadır: Avrupa'daki mevcut güçler dengesi bir barış değil, kargaşa etmenidir. Egemenler, içinde bulundukları kuluçkaya yatmış savaş halinden çıkmak için genel bir ittifak oluşturmak zorundadırlar. "Silaha başvurmaktan [...] kesin olarak vazgeçerler; ve bunda böyle, öteki büyük müttefiklerin aracılığıyla uzlaşma yolunu benimsemekte anlaşırlar" Onları Büyük İttifak'a yöneltecek olan şey, bizzat hükümdarların "iyi kavranmış çıkarı"dır, çünkü böyle bir ittifak, iktidarların istikrarının güvencesi olmaktadır. Gerçekten de, 1729'da yayımlanan *Özet*, egemenlerin dış ve iç savaşlara, ihtilallere, hanedan ve topraklara yönelik tezavüzlere karşı, birbirlerine karşılıklı olarak güvence vermelerini öngörmektedir; bu da herbir devletin askerî harcamalarını azaltmasına, tecimsel kârını artırmasına, idareyi iyileştirmesine imkân verecek ve insanların mutluluğunu sağlayacaktır. Rahip Saint-Pierre'e göre, İttifak fetihleri imkânsız kılacaktır, çünkü tek devlet böylesi bir koalisyona utkuyla direneyecek ve Genel Meclis toprak ve hanedan kavgalarını savaş nedenlerini ortadan kaldıracak bir şekilde çözebilecektir. Savaş nedenlerin ortadan kalkması, halkların tüm potansiyellerinin gelişmesine imkân verecektir. Vergi ve harçlar insanlığın yararına olan girişimlere yönlendirilecektir. Tarım ve tecim de şimdiye kadar görülmedik bir ivme kazanmakta gecikmeyeceklerdir. Böylece, hükümdarların çıkarıyla halkların çıkarı buluşacaktır, çünkü Avrupa'nın "ortak iyiliği" barışı gerektirmektedir. *Sürekli Barış Projesi*, döneminin siyasi düzenine, hukuki ve etik bir boyutu buyur etmektedir, Aydınlanma düşüncesi bunun üzerinde yükselecektir. Simone Goyard-Fabre'ın yazdığı gibi; "Onun, barışın, gelişmenin ve kamusal mutluluğun hizmetindeki bir federalist Avrupacılık anlayışı, düşünce tarihinde bir dönüm noktası" oluşturmaktadır.

İyi yürekli rahip, çok kısa zamanda bir "tip" haline gelir ve Aydınlanma çağının bir kısım insanları tarafından sarakaya alınır. Bununla birlikte, alaylar "filozoflar" arasında yaygın değildir: Montesquieu, Rousseau ya da Mably, öngördüğü yöntemleri eleştirmekle birlikte, onu ve niyetlerini saygıyla anarlar. Dışlanan şey sürekli barış perspektifi değil, ona ulaşmak için devreye sokulan yöntemlerdir.

Nitekim Rousseau (*Sürekli barış Projesi Üzerine Görüş*, 1761) sürekli barışın yüzyılın büyük hedefi olduğunu çünkü herbir devletin evrimini belirlediğini kabul eder. Dış ilişkiler toplumların yapılanmaları üzerinde büyük bir yük oluşturmaktadır, çünkü " [bu yapılanmanın] örgütlenmesi için hasredilmesi gerekecek çabaların çoğu onun güvenliğine ayrılmak ve onu kendi kendisinde mükemmel kılacak yerde başkalarına karşı direnecek durumda tutmayı hedeflemek zorundadır" Yalnızca konfederatif bir yapılanma bu kısır döngüden kurtulmaya imkân verir. İmdi, Avrupa "nesnel" bir toplum oluşturmaktadır, dolayısıyla genel bir barışın koşulları mevcuttur. Ama bu barış, hükümdarların biraraya gelmesiyle gerçekle-

şemez, çünkü bir egemenler ittifakı, onların yapılanmalarını ve sahip oldukları şeyleri karşılıklı olarak güvence altına alacağından, sonuçta savaşın bütün nedenlerini korunmuş olacaktır. Hükümdarları harekete geçiren şey çıkar değil, tutkulardır. Savaş ve dediğimdedikçilik yapısal olarak birbirine bağlıdır: hükümdar, "varsıllaşmak için hükmetmek ve hükmetmek için varsıllaşmak" ister. Dolayısıyla mevcut barbarlığın korunmasında hepsinin çıkarı vardır ve onların reform arzularına çağrıda bulunmaktan daha safça bir şey olamaz. Gerçekleştirilmesi gereken konfederasyon hükümdarların konfederasyonu değil, egemen hakların cumhuriyetçi konfederasyonu olabilir.

XVIII. yüzyılın son otuz yılı içinde, Rousseau'nun eleştirisi giderek kabul görür ve sürekli barışın egemenlerin ittifakı üzerinde kurulabileceği fikri geniş ölçüde dışlanır. Ama bu, yeni bir barış hukuku inşa etmek üzere daha sınırlı önerilerden vazgeçildiği anlamına gelmez. Nitekim Bentham (*Evrensel ve Sürekli bir Barış İçin Tasarı*, 1786-1789), tecimi, deniz ulaşımını, antlaşmaların yorumlanışını, vb. düzenleyen bir uluslar mahkemesi oluşturmak gibi, bir dizi aşamalı önlem aracılığıyla sürekli barış hedefine, yaklaşılabileceği görüşündedir. Bentham, bu önerilere, belli başlı güçlerin ordularının ve deniz kuvvetlerinin azaltılmasını, devletler arasında sürekli bir savaş nedeni olan Avrupa sömürgelerine özgürlüklerinin verilmesini de ekler.

KANT VE SÜREKLİ BARIŞ. Bize göre, modern çağın barışçıl sorgulamasına en kapsamlı bir şekilde yanıt veren Kant olmuştur. 1784'ten itibaren (*Kozmopolitik Bakış Açısından Evrensel Bir Tarih Fikri*, 1784) insanlığın başat probleminin "hukukun evrensel tarzda uygulanmasını gözeten bir sivil toplumun yaratılması" problemi olduğunu yazar. Kant'a göre, rahip Saint-Pierre'in sürekli barışı gülünçleştirmiş olmasının nedeni, onu bir perspektif olarak değil de durağan bir hal gibi düşünmüş olmasıdır: "doğanın hedefi" insanlığı kusursuz kozmopolitik oluşuma doğru götürmektedir. Dolayısıyla bu oluşum "bir düşgezgininin düşlemi" değil, ama insanlığın nesnel devinimidir.

Kant bu düşüncesini 1795 tarihli projesinde (*Sürekli Barış*) derinleştirir. Barış hem pratik bir perspektif, hem de kategorik bir emperatif olarak düşünülmüştür. Projenin altı "başlangıç maddesi" devletler arasında mevcut siyasi ilişkilere uyarlı bir eleştiri oluşturur: fetih savaşı, gizli diplomasi, sürekli ordular, devletlerarası hukukun çiğnenmesi topyekûn mahkûm edilmiştir. Kant açısından, bu maddeler orta vadede gerçekleştirilebilecek birer kategorik emperatif oluşturmaktadırlar. Ardından, barışın tesisi için zorunlu üç hukuki "düzey"e tekabül eden üç "nihai madde" gelir: medeni hukuk, devletler hukuku ve *kozmopolitik hukuk*. Kant, insanlara barışı akla uygun bir şekilde gerçekleştirmenin etik görevini vermektedir. Barış hali, düşmanlıkların sona erdirilmesi değildir, *inşa edilmesi* gereken hukuki bir haldir. Bunun için, "her devletin sivil oluşumu cumhuriyetçi olmak zorundadır", ve "devletler hukukunun da bir özgür devletler federasyonu üzerinde temellenmesi gerekir" Sürekli barış perspektifi bir cumhuriyetçi halklar federasyonu üzerinde kurulmak zorundadır. Kozmopolitik hukuk, ilk iki hukuki düzeyi tamamlar. Bu hukuk "insanları ve devletleri, dış ilişkileri ve karşılıklı etkileri içinde insanlığın evrensel bir devletinin yurttaşları olarak düşünür", insanlarla dünya yurttaşları olarak ilgilenir. Bu üç düzey barışın gerçekleşebilmesi için *her şeyden önce* zorunludur.

Kant'tan iki yüzyıl sonra, modern çağın barışçıl ütopyasından yayılan üç yönlendirici fikir –barışın hukuk aracılığıyla düzenlenmesi, hakemlik ve federalist düşünce– hâlâ barışa ilişkin düşünümün merkezinde yer almaktadır. Sürekli barışı etik bir sınır ve aklın bir emperatifi haline getiren Kant'gil anlayış bugün hâlâ yeni bir barışçılcılığın inşasında felsefi temel işlevi görebilmektedir (bkz. Habermas'ın *Sürekli Barış*'ı). Sürekli barış, bir perspektif olduğu ölçüde bir "ütopya"dır, ama "aklın ihtiyacı" olarak, insanlığa her zaman için bir *norm* sağlamaktadır.

Marc Belissa

t

Tanrı'nın Sitesi. Nasıralı İsa, Yahudiler tarafından zamanların sonu olarak beklenen Tanrı'nın Hükümranlığının yalnız başlamak üzere olduğunu değil, ama burada ve şimdi, ötekiyle olan kardeşçe sevgi ilişkisi içinde esasen mevcut olduğunu haber verdi. Bu olumlama, [semavi] Krallığın inşasını kısmen gerçekleştirmeyi hedefleyen ve insanı tanrısal tasarrufun ortak işlemcisi yapan Hıristiyanca dünyada olma tarzının temelini oluşturdu. Yeryüzü cenneti gibi (Antikçağ Hıristiyanlarının çoğu, onun dünyanın en ucunda yer aldığına inandılar ve bu fikir XVI. yüzyılın büyük coğrafi keşiflerine kadar yaşamaya devam etti) ya da semavi Kudüs gibi (İdeal Site'ye ilişkin olarak Platon'dan türetilen spekülasyonların güçlendirdiği eskatolojik idealdi, yine de bazıları, onun, İ. S. II. yüzyılın ikinci yarısında, Küçük Asya'da yeryüzüne inişini beklediler) erişilmez yerlerin yanında, Krallığa katılanların tamamı olarak düşünülen Tanrı'nın Sitesi, dünya üzerinde kısmen gerçekleştirilebilir bir olgu olarak görülmüştür. Dolayısıyla Tanrı'nın Sitesi, gerçek ile ideal arasındaki bir ütopya değildir, çünkü tanrısal bir gerçekliğe sahiptir. Ama, nicel ve nitel yönden, ancak bu dünyanın sona ermesinin ardından ve Tanrı'nın krallığı biçiminde, dünyevi (II.–IV. yüzyılların bazı binyılcıları için) ya da tinsel (Hıristiyan yazarların büyük çoğunluğu için; binyılcı fikirler 431 yılında Efes Ruhani Meclisi tarafından resmen mahkûm edildiler) olarak gerçekleşecekti. İsa'nın ikinci zuhurunu, Tanrı'nın utkulu dönüşünü beklerken, Hıristiyanlar açısından sorun yaşamları süresince Tanrı'nın Sitesi'ne katılım sorunudur.

Tanrı'nın Sitesi'nin yeryüzündeki ilk yorumu, *Havarilerin İşleri*'nde (2, 42–47 ve 32-35) betimlendiği şekliyle Kudüs cemaati olmuştur ve bu cemaat iki yönüyle belirginleştirilir: inananlar mallarını satıyorlar ve toplanan para hepsinin ihtiyaçları için kullanılıyordu; havarilerin öğretilerini izliyorlardı. Bununla birlikte, İsa'nın ölümünü (30. yıl) izleyen bu kardeşçe ortaklık ve tinsel mükemmellik durumu çok az sürdü, çünkü İ. S. 50 yılına doğru, Kudüs cemaatinin Pavlus tarafından anılan (*Galatyalılara Mektup*, 2, 10) yoksulları, tüm üyelerin yoksul olmadıklarını düşündürtmektedir. İster mitosgil ister gerçekçi olsun, Kudüs'ün ilk cemaatine ilişkin bu betimleme Hıristiyanları kalıcı bir şekilde etkilemiştir. Yerel kiliseler, daha sonra, inayetin (yoksullara, dullara, yetimlere yardım), doktrinin ("sapkınlar"la tartışma) ve kiliseye özgü yapının (İ. S. II. yüzyılın sonunda piskoposların artan rolüyle birlikte) alacağı biçimler üzerinde her zaman ısrarla durmuşlardır.

Tanrı'nın Sitesi'nin ikinci tezahürü şehitler aracılığıyla gerçekleşti. Nitekim şehitler, imanları ve kanla vaftizleri olan ölümleriyle, gerçek yurttaşlıklarının Tanrı'nın Sitesi'nin semavi yurttaşlığı olduğuna tanıklık ediyorlardı. Bu bağlamda, Tanrı'nın Sitesi, dünyada yaşarken dünyaya ait olmayan kişiler tarafından oluşturulmuştu. Bu da Tanrı'nın Sitesi'ni inananlar grubundan ayrıştı-

rıyordu; yalnızca örnek bir yaşam, ya da örnek bir ölüm aracılığıyla tanınan bazı seçkinler gerçekten Tanrı'nın Sitesi'ne aittiler. Hıristiyanların çoğu için İsrail'in kutsal tarihi Kilise'nin yaşamı içinde devam ettiğinden, Adem'den itibaren şimdiki zamana kadar göğün yurttaşı olanlar da vardı.

Böylece, yeryüzündeki Tanrı'nın Sitesi'nin, Yahudi kökenli olan ama Hıristiyanca bir bağlam içinde yeniden yorumlanıp geliştirilen iki anlamını ayrıştırmak gerekmektedir: Tanrı'nın Sitesi, İncilllerden ya da Havarilerden kaynaklandığı varsayılan kurallar uyarınca yaşayan bir grup olabilir (*Havarilerin İşleri*'ndeki Kudüs cemaati, sonra da, yerel kiliseler ve ardından da evrensel Kilise); ama aynı şekilde aşkın bir anlam da taşıyabilir ve de zaman ve uzam içinde dağılmış, yalnızca Tanrı'ya karşı olağanüstü bir tavrın birleştirdiği kişilerden (Eski Ahit'in yalvaçları, havariler, şehitler, azizler) oluşan bir bütün de olabilir. Her iki şıkta da, yeryüzünde gerçekleştirilmeye çalışılan bu ideallerin herbiri kişisel ve kolektif bir boyuta sahiptir ve ayrıştırılabilir değildirler, çünkü seçilmişler yerel kiliselerin bağrında ortaya çıkarlar. Bu, çok sayıda problemi gündemi getirdi; baskı ve yıldırmalar sırasında, bazı Hıristiyanlar inançlarından dönüyor ve daha sonra yeniden Kilise'ye alınmalarını talep ediyorlardı; aynı şekilde, bazı günahkârlar, son derece ağır kabul edilen suçlara rağmen (cinayet, zina) Kilise'nin yaşamına katılmaya devam etmek istiyorlardı. Bunları Hıristiyan cemaatlere almak mı gerekiyordu yoksa almamak mı? Temiz insanlardan oluşan bir Kilise ile bir tövbe Kilise'sine ilişkin her iki tutum da yandaşlarınca savunuldu ve kimi zaman kalıcı bölünmelere de yol açtı (251 tarihinden sonraki Novatianus'çu bölünme; 305'ten sonraki Donatus'çu bölünme).

Hıristiyanlar 260 yılından sonra ve 303 tarihine kadar baskı ve yıldırmaya uğramadılar; aynı zaman içinde Hıristiyanların sayısı artıyordu ve Antikçağ yaşamının bir kısım görünümleri (Roma İmparatorluğu, sitelerdeki yaşam, klasik kültür) piskoposlar tarafından Hıristiyan yaşamla bağdaşır kabul edilmişti. Bazı Hıristiyanlar, kendilerine bir uzlaşma gibi görünen bu durumu kabul etmediler; ve şehitlik de ihtimal dışı hale geldiğinden, o zaman bu dünyanın bir tür reddi olan ve bir öz-şehitlik olarak düşünülen keşişlik ortaya çıktı. Hıristiyan çileciliği iki biçimde gelişti; yalnız keşişlik ya da cemaat halinde manastırlarda sürdürülen yaşam (IV. yüzyılda). İki formül de kişi ve grup arasındaki bir diyalektiği muhafaza ediyordu. Münzevi keşişler, Mısır çölündeki Antoine ya da Suriye'deki sütunu üzerindeki Syméon örneğinde olduğu gibi, aşırı biçimleri altında bile bir tinsel danışman rolü oynuyorlardı; en yaygın formül olan keşiş cemaatlerine gelince, bunlar, yoksulluğun önemi, rahibe itaat ve karşılıklı yardımlaşma üzerinde durarak, Hıristiyanların kardeşçe sevgisinin gün be gün yaşanmaya çalışıldığı mekânlardı (aynı dönemde bazı paganlar tarafından da salık verilen bekâret, yalnızca tutkuların ve zevkin reddi değildi, aynı zamanda da kendini saltlıkla inayetçi bir sevgi uyarınca yaşamaya zorlamanın bir aracıydı). Daha başka Hıristiyanlar, çileci zorlamaları kendi evlerinde, kentte ya da kırsal kesimde küçük Theopolis'ler kurarak özel bir şekilde yaşadılar. Bekaret ve dua içinde geçen bir yaşam, meleklerinkine benzeyen bir yaşam gibi düşünülüyordu. Böyle bir yaşam, semavi hayatın yeryüzündeki öncellenmesi, dolayısıyla da Tanrı'nın Sitesi'ne katılım olmaktaydı.

Hıristiyanlık yasal bir din haline geldiğinde (311) sonra da bir imparator, Constantinius Hıristiyanlığı resmen desteklediğinde (313'ten itibaren), Kilise'nin saygınlığı çok önemli hale geldi. İmparatorluğun desteği ve giderek artan varsıllığı, özellikle de Antikçağ dünyasında gerçek bir yenilik olan inayetçi edimleri sayesinde gelişmesini kolaylaştırdı.Kayserili Eusebios'un ardından, Hıristiyan Roma İmparatorluğu tarihin sonu ve Tanrı'nın Sitesi'nin yeryüzündeki bir imgesi olarak görünebildi. Ama dine yeni katılan ve kimi zaman da fırsatçı çok sayıdaki insanın akını Hıristiyanları, atıfsal model olarak çileciliği seçmeye yöneltti. IV. yüzyılın sonunda, aziz Hieronymus'un *Malchus'un Yaşamı*'nda ve Sulpicius Severus'un *Martin'in Yaşamı*'nda gösterdikleri gibi, şehit olmaksızın ilk azizleri çıkartan keşişler, Tanrı'nın Sitesi'ni özleyenler için yeni bir model haline geldiler.

Dolayısıyla manastırın *çölü*, Hıristiyanlara, Tanrı'nın Sitesi'nin yeryüzünde gerçekleştiği ayrıcalıklı yer olarak görünüyordu.Gönüllü çilecilik selâmetini sağlamasına, Tanrı önünde doğru hale gelmesine ve böylece ölümünden sonra semavi Site'ye girmesine imkân veriyordu. Bu durum, nefsini köreltmenin üstünlüğünden kaynaklanan ve çölün Babaları tarafından mahkûm edilen nafile utkuya götürebiliyordu. Ama Batı'da, çilecilik üzerindeki tartışma, ahlâki olmaktan çok teolojik bir gelişme geçirdi. Nitekim 400 yılına doğru, İngiltere'de yaşayan bir keşiş olan Pelagianus, eğer daha sonra günahtan sakınmaya imkân veren kişisel çabalarla devam ettirilmişse, vaftizin kurtuluş için yeterli olduğuna ilişkin iyimser, ama seçkinci tutumu savundu. Temiz insanlardan oluşan bir Kilise böylece mümkündü ve bu Kilise'nin mensupları daha sonra semavi Site'ye erişeceklerdi. Bu gururlu hümanizma karşısında, Hippo Regius'lu Augustinus (aziz), önce Pelagianus'a sonra da Julianus Eclanensis'e karşı uzun kanıtlamalara girişerek Tanrı'nın Sitesi'nin, Habil'den beri, Yaradanın karşılıksız bağışına mazhar olan kişilerden oluştuğunu ileri sürdü. Kilise, kendine duyulan sevgiye karşılık Tanrı'ya duyulan sevgiyle tanımlanan Tanrı'nın Sitesi'nin semavi tamlığına ulaşmazdan önce dolaştığı dünyevi çerçeve olduğu halde, ne yerleşik Kilise, ne Hıristiyan Roma İmparatorluğu, ne de bir grup çileci o bağışlanmayla özdeşleşmiş olduklarını umut edebilirlerdi. Bu yaklaşım, Augustinus'un, neden Donatus'çu "bölünmecilere", Pelagianus'çu "sapkınlara" ve paganların eleştirilerine karşı yerleşik Kilise'yi savunduğunu da açıklamaktadır. Ama aynı zamanda da, piskoposluk denetimi altında bir keşişcilik geliştirmeye ve bazı çok zengin Hıristiyanların, selâmetleri uğruna servetlerini çabucak tüketen çileciliğini yönlendirmeye çalışıyordu; oysa ki, Augustinus, en yoksun olanların kalıcı bir şekilde esirgenebilmeleri için bu paranın inayetçi bir şekilde işletilmesini yeğlerdi. Böylece, Augustinus'un Hıristiyan Roma İmparatorluğunu yüceltmeye yanaşmaması (bu da, İmparatorluğun Batı'daki düşüşüne ilişkin eskatolojik söylemleri dışlamasına imkân verdi) ya da bencil oldukları kabul edilen bazı çileci pratikleri cesaretlendirmeyi reddetmesi, Tanrı'nın Sitesi'ni yeryüzünde gerçekleştirmeye değil, ama "Hıristiyan zamanlara yakışan, daha cemaatçi bir toplum kurmaya imkân veriyordu. Ne var ki, VI. yüzyıldan itibaren piskoposluk kurumunun soylular tarafından denetim altına alınması bu kardeşlik umutlarını sınırlayacaktı. Güçlü piskoposlar yeni bir kutsallık modeli haline geldiler ve, Hıristiyanlığın zamanlarında, Tanrı'nın Sitesi de, tıpkı Othon de Freising'de görüldüğü gibi, daha sonraları yerleşik Kilise'nin, papazların ve keşişlerin anlamdaşı haline gelmek zorunda kaldı, bu da *De civitate Dei*'nin Augustinus'cu ruhuna ihanet etmekti.

Hervé Inglebert

Taşımacılığın altyapıları. Kent, ideal site biçimi altında ütopyaların durmadan yeniden ele alınan bir figürüdür. Ama bir kentten ötekine nasıl geçilir, yaşama alanı nasıl düzenlenir? Sorun birinci sanayi devrimi döneminde ütopyacı edebiyat içinde yüze çıkacaktır. Özellikle de Saint-Simon'culuğun yandaşları arasında gelişen söylemlerde merkezî bir yer işgal eder. Bu alanda, Saint-simon'cu hareketin etkisi, 1825 ve 1870 yılları arasında Fransa ve daha birçok başka ülkede oldukça güçlü olmuştur.

Saint-simon (1760-1825), *Système industriel* [*Sanayi Sistemi*] isimli çalışmasında, "kol gücünün emeğinden başkaca hiçbir varoluş imkânına sahip olmayan sınıf"ın maddi ve manevi yaşamı dönüştürmek için, ülkenin bilimci ve teknikçi seçkinlerinin her yıl Fransa topraklarının genel olarak mükemmelleştirilmesini hedefleyen imar projeleri gerçekleştirmelerini önerir. Ulaşım kanallarının sanayi ve tecime ivme kazandırdığına kanidir, ama aynı zamanda büyük imar faaliyetlerinin de düşünü kurduğu yeni toplumu gerçekleştirmenin ayrıcalıklı yollarından biri olduğuna inanmaktadır. Saint-Simon birçok kez bu fikrini somutlaştırmaya girişir. Nitekim, bizzat katıldığı Amerikan Bağımsızlık Savaşı sırasında Meksika kral naibine Atlas ve Pasifik okyanuslarının bir su yolu marifetiyle birbirine bağlanması

önerirken, Fransız Devrimi'nden kısa bir süre önce de Madrid'i denize bağlayan bir kanal projesine katkıda bulunur.

Ulaşım ve taşıma altyapılarının geliştirilmesine dönük ilgi, tilmizleri tarafından da benimsenmiş, kesinleştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Onların gözünde bu altyapılar, özellikle de yeni kredi kurumlarının hayata geçirilmesi ve mesleki eğitimin yaygınlaştırılmasının yanı sıra, iki ana temaları olan sanayileşme ve halkların barışçıllaştırılması için olmazsa olmaz bir araçtır. 1820'li yılların ortasından itibaren iletişim ağlarının en kısa zamanda kurulması gerektiği fikrinin etkin propagandacıları haline gelen Saint-Simon'cular bunlardan bazılarının gerçekleştirilmesine de katılırlar.

Saint-Simon'cu mühendis Michel Chevalier (1806-1879), 1833 yılında çıkan *Des intérêts materiels de la France* [*Fransa'nın Maddi Çıkarları*] isimli kitabında, hem yolların –kraliyet ve vilayet yollarının yanı sıra köy ya da belde yollarının da– tamamlanıp iyileştirilmesini, su kanallarıyla yapılan taşımacılığın mükemmelleştirilmesini, hem de limanların tamamlanmasını ve geniş bir demiryolu ağının gerçekleştirilmesini içeren geniş kapsamlı bir imar faaliyetinin Fransa toprakları ölçeğinde ivedilikle başlatılmasını savunmaktadır. Onun bakış açısından, bu genel donanım planının on iki yıllık bir süre içinde gerçekleştirilmesi, yakından tanıdığı ve ülkesinin durumuyla kıyaslayabildiği İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri ile Fransa arasındaki açığı kapatmak için zorunludur. Yollar ve su kanalları için, her şeyden önce esasen başlatılmış olan bir hareketin hızlandırılması söz konusu olduğu halde, Fransız demiryolları için her şey yeniden keşfedilecektir: güzergâhların, öncelikle inşa edilecek hatların, teknik ve mâli çözümlerin belirlenmesi gerekmektedir. Hedef yalnızca ekonomik yönüyle, hattâ saltlıkla bir iç sorun olarak ortaya konmamıştır, çünkü Michel Chevalier ve Saint-Simoncu arkadaşları şundan kesinlikle emindirler: "demiryolları dünyanın siyasi dengesi üzerinde [belirleyici bir etkide] bulanabilirler" ve "gerçekten de yerkürenin çehresini değiştirmeye yazgılı görünmektedirler". O andan itibaren, tren rayları, onlar için insanın varoluş koşullarını değiştirmenin, ama aynı zamanda da gönülden arzuladıkları yeni dünya düzeninin gelişinin maddi aracı haline gelir.

Michel Chevalier'ye göre, Fransa'da hemen inşasına girişilecek demiryolu ağı Paris'i Altıgen'in [Fransa'ya, siyasi coğrafyasının harita üzerindeki şekline nazire olarak veriler isim, ç.n.] sınırlarına bağlayacak beş hat –Akdeniz hattı, Kuzey hattı, İspanya yarımadası hattı, Almanya hattı ve Paris'ten denize ulaşan hat– ile, Paris'ten geçmeksizin Akdeniz'den Kuzey denizine ve Akdeniz'den Gascogne körfezine ulaşan iki hattan oluşmalıdır. Özellikle de Fransa'yı Brüksel üzerinden kıta Avrupa'sının zengin bölgelerine ulaştırmayı hedefleyen Kuzey demiryoluna, geleceğin bu hattını öncelikli kılan barışçıl ve siyasi amaçlar da yüklenmiştir. Nitekim bu hat İngiltere'yle barışı güçlendirecektir: "Bu iki başkent arasındaki mesafe on dört saatten ibaret hale geldiğinde, Avrupa politikası değişmiş olacaktır [...] Paris'ten Londra'ya ulaşan demir yolu aracılığıyla iki halk arasında çok yakın ve bozulmaz bir ittifak kurulacaktır" diye yazar. Demiryolu ağı, Paris-Strasbourg hattıyla batı Avrupa'nın birliğininin kurulmasına ve onun bağrında "güçlü Fransa, İngiltere, Avusturya üçlüsünü" pekiştirilmesine de imkân verecektir.

Ne var ki, Avrupa'nın siyasi kaderi kendi sınırlarının dışında, Akdeniz'de şekillenmektedir. Çünkü otuz yüzyıldan beri başlıca çatışmalar burada cereyan etmiştir ve barış öncelikle orada inşa edilmek zorundadır: Michel Chevalier, Saint-Simon'cu *le Globe* dergisinde 1832'de çıkan makalelerini topladığı *Politique industrielle et système de la Méditerranée* [*Sanayi Politikası ve Akdeniz'deki Sistem*] isimli kitabında, Akdeniz bundan böyle "bugüne kadar bölünmüş olan halkların bütün noktalarında iletişim kuracakları engin [bir] forum [...] Doğu ile Batı'nın zifaf yatağı" haline gelmek zorundadır" diye açıklar bunu. Şimdiye kadar savaş için örgütlenmiş bulunan dünya, şimdi kendini emek için, yani barış için inşa etmek zorundadır ve Akdeniz çevresindeki çeşitli noktaları Michel Chevalier hayal ettiği şekilde birbirine bağlayan demir yolu ağı hem barışın ara-

cı, hem de "evrensel ortaklığın en kusursuz simgesi" olmaktadır. Saint-Simon'gil proje, demir yolu ağının tamamlayıcısı olarak ve böylece yapılandırılmış olan "Akdeniz konfederasyonu"nu dünyanın kalan kısımlarına açmak amacıyla, daha sonra da Süveyş ve Panama berzahlarını açılmasını salık verir.

Saint-Simon'cular demir yolunun havarileri oldukları kadar da öncüleridir. Nitekim, Fransa'da ve öteki ülkelerde pek çok hat, yaşamlarının bir döneminde Saint-Simon'gil dinin tezlerini benimsemiş olan banker ve mühendislerin katılımıyla yaratılmıştır. 1833 Haziran'ında Paulin Talabot (1799-1885) ve erkek kardeşi Léon (1796-1863), kömür taşımacılığı için tasarlanmış Alais-Beaucaire demir yolunun iznini elde ederlerken, inşasına Temmuz 1835'de izin verilen ve Paris'i Saint-Germain'e bağlayan ilk Fransız yolcu hattı, Gabriel Lamé (1795-1870), Emile Clapeyron (1799-1864), Eugène (1802-1873) ve Stéphane Flachat (1800-1884) tarafından tasarlanmış ve Emile (1800-1875) ve Isaac Pereire (1802-1873) tarafından finanse edilmiştir. Kuzey ve Orléans demir yolları, ardından Paris-Lyon ve Paris-Akdeniz ağları da yine Saint-Simon'cuların katılımlarıyla gerçekleştirilmişler ve dış ülkelerdeki pek çok demir yolu şirketi onlardan yardım yardım almıştır. Süveyş kanalı projesi bağlamında, Saint-Simon topluluğundan birçok mühendis, Prosper Enfantin (1796-1804) başkanlığında 1883'te Mısır'a giderek düşüncelerini hayata geçirmeye çalışırlar, ama Hidiv Mehmet Ali projeyi fazlasıyla Avrupalı bularak reddedince bir sonuç elde edemeden geri dönerler. Ancak Saint-Simon'cular projeden vazgeçmezler: 1846 yılında, Süveyş Kanalını Etüt Şirketi'ni kurarlar. Şirket hemen ertesi yıl Süveyş berzahında ölçümler yapar ve birleştirilecek olan iki denizin o zamana kadar sanıldığının tersine hemen hemen aynı düzeyde olduğunu saptar. Ne var ki, Süveyş kanalının gerçekleştirilmesi işi Saint-Simon'cuların elinden kaçar, çünkü bu su yolunu açılmak ve işletilmek amacıyla kurulmuş olan Şirketin başkanılığına getirilen Ferdinand de Lesseps onları devre dışı bırakır.

Saint-Simon'cular tarafından öngörülen büyük imar projelerinden bazıları ancak onyıllar, hattâ yüzyılı aşan bir süre sonra gerçekleştirilmiştir. Okyanuslar arası Panama kanalı, Paris metrosu ya da Manş tüneli bunlardandır. Rhône ve Rhin nehirleri arasındaki bağlantı gibi daha başka projeler, dönemsel olarak ele alınmış ancak asla sonuçlanmamıştır. Saint-Simon'cu ütopyanın Fransız toplumunun dönüşümlerine katılarak ya da bu dönüşümleri esinlendirerek ortaya koyduğu bu katkı yeteneğinde, onun gerçekle olan bağlantısının tanıklığını bulmak mümkündür.

Taşımacılığın altyapıları, Saint-Simon'cuların ardından pek çok ütopyacı için bir tutku nesnesi olur. Hızlı trenler ve güzergahları boyuncu uzanacak baştan sona yeniden düşünülmüş kentsel yerleşimler, yeryüzünün yüzeyini bütünüyle işgal etmeye imkân veren deniz ya da hava yolları durmadan yazıp çizdikleri şeylerdir. Taşımacılığın altyapılarına yönelik dikkat boyunca, üç tema giderek büyüyen bir önem kazanır. Birincisi devingenliktir: taşımacılığın varolan ve gelecekteki gelişimlerine dayanan kimi yazarlar, bir tür göçer-konarlığa dönmüş bir insanlık bile hayal ederler, ama yüksek derecede teknolojik olan bu göçer-konarlığın kökenlerdekiyle ilgisi yoktur. İkinci tema, ütopya tarafından vaaadedilen Altın çağın uluslararası, hattâ evrensel boyutuyla ilgilidir. Bundan böyle, pek fazla dolaşılmayan bir denizin ortasında konumlanmış ve çoğunlukla Thomas More'un ardıllarının toplaştığı adanın uzaklarındayız. Toplumsal aidiyet bağlaşımın anlamdaşı haline gelirken, XIX. ve XX. yüzyılların pek çok teknolojik ütopyasındaki belirgin hatlardan birini oluşturan ağa ilişkin imgesel, en sonunda taşımacılığa yapılan vurguyla buluşmaktadır Taşımacılığın altyapılarına yönelik ilgi böylece yolu, bugün İnternet çevresinde kristalleşen evrensel iletişimin ütopyalarına açmaktadır.

Hathalie Montel

Teknik. Birinci sanayi devriminden buyana, teknik ve ütopya arasında pek çok bağ kurulmuştur. Teknik gelişmenin yol açtığı umut ve kaygı, kimi zaman teknolojik özellikler taşıyan ütopyaların, kimi zaman da tekniğin tümcü ve insanlık dışı bir iktidarın

hizmetine koşulmuş olduğu karşı-ütopyaların doğmasına neden olmuştur. İnternet'in ve biyoteknolojilerin gösterdikleri gelişmeyle birlikte bu çiftyönlülük bugün de karşımıza çıkıyor. Kimileri, burada, yalnızlığın ve ıstırabın gerileyeceği daha mükemmel bir toplumun vaadini buldukları inancındadırlar; kimileri de, dayanışma ve gelişim gibi değerleri sahiplendiği ölçüde daha da zarar verici, insanlıkdışı bir oluşumdan endişe etmektedirler. Her iki şıkta da teknik ve ütopyanın sicillerinin bağdaştırılması doğal görünmektedir.

Ancak ne kadar besbelliymiş gibi görünürse görünsün, böylesi bir bağdaştırma işlemi oldukça yenidir, çünkü XVIII. yüzyılın gerisine uzanmamaktadır. Bu saptamayı doğrulamak üzere pek çok neden ileri sürülebilir. Bunlardan birincisi, üretim faaliyetlerinin birleştirici bir temsiliyetten yoksun oluşudur. Bugün bizim "*teknik*" adını verdiğimiz şey geleneksel toplumlarda mevcut değildi. Bu toplumlar, sanat ve mesleklerin aynı bir başlık altında biraraya getirilmeleri zor olan dağınık bütünüyle karşı karşıyaydılar. Sanat ve mesleklerin eski dünyasının parçalanmışlığına, üretim faaliyetlerinden çoğunun alışkıya dayanan ve yorucu niteliği ekleniyordu. Yunan ve Roma'nın siyasi düşüncesiyle olduğu kadar feodal dünyanın yaşam koşullarında yarattığı aşamalı-düzenle de değersiz kılınmış olan emek, radikal toplumsal değişim açılımlarının taşıyıcısı olmaktan oldukça uzak görünüyordu. Üretim âleminin iki özelliği olan birlik yokluğu ve açılımın bulunmayışı, XVIII. yüzyıl içinde silinmeye başlar. Diderot'nun öncülüğünde Ansiklopediciler tarafından sanatlar [ya da zanaatlar] ve mesleklerin tanımlanması bu bağlamda açınlayıcıdır. Farklı üretimlerdeki ortak ilkeleri belirtikleştirmeye çalışır. Diderot'nun *Ansiklopedi*'nin "Meslek" maddesinde gösterdiği gibi, haksız bir şekilde hor görülen zanaatkâr ve işçinin, onlarsız "şairin, filozofun, hatibin, yöneticinin, savaşçının, kahramanın çırılçıplak kalıp ekmek bulamayacakları" o emek insanlarının haklarının teslim edilmesini amaçlar. Teknikler küresinin birliği, daha sonra 1777 tarihli *Anleitung zur Technologie* ("Teknoloji Öğretimi") isimli kitabında, ham maddelerin işlenme tarzlarını ve "doğru ilkelerle kesin deneylere" dayanan "sistemli bir düzen" uyarınca mesleklerin bilgisini öğretmek isteyen Alman Johann Beckmann'ın çabalarıyla belirginleşir. Diderot'dan Beckmann'a, teknik değişim ve toplumsal dönüşümü beraberce düşünmek mümkün hale gelir.

TOPLUMSAL MAKİNALAR. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından önce, teknik ile ütopya arasındaki sıkı ilişkilerden söz etmek kolay olmasa da, bu iki boyut, ütopya denilen yazı türünün kurucu metinlerinde sahneye koyduğu düzenli yaşam ideali aracılığıyla birbirine yaklaştırılabilir. More'un *Ütopya*'sında da, Campanella'nın *Güneş Sitesi*'nde de mekanizmalar fazlaca mevcut olmamakla birlikte, betimledikleri toplumlar, her türlü beklenmedik şeyi dışlayan düzenli işleyişleriyle yeni bir teknolojik kesinliğin gelişini haber verir görünen büyük toplumsal makinelere benzetilebilirler. Bu işleyiş biçiminin manastır yaşamının sunduğu örneğe neler borçlu olduğunu sorgulamak pekâlâ mümkündür. Amerikalı tarihçi Lewis Mumford, *Teknikler ve Uygarlık* isimli kitabında, saatin disiplinine tâbi kılınmış olan manastır yaşamını, Batı'nın mekanikleşme sürecindeki öncü işaretlerden biri olarak göstermiştir. Benzer bir düşünsel düzen içinde, ütopya türünün Rönesans'tan itibaren gösterdiği gelişmenin de önce bilimsel devrime, ardından sanayi devrimine götüren süreçte yeni bir aşamaya işaret ettiği varsayımında bulunabiliriz. Toplumu, insan zihni tarafından tümüyle erişilebilir olan akılcı temeller üzerinde kurmayı vaadeden ütopya, modern bilimsel ve teknik idealleri doğuracak kesinlik ve etkinlik arzusuyla aynı Prometheus'gil damardan beslenecektir.

Bununla birlikte, ütopyacı anlatının kurgusal ve özellikle de eleştirel özelliğini unutmamak ve yukarıdaki tipten bir çözümlemeyi nüanslandırmak uygun olacaktır. Ütopyadaki yasalar, yaşam tarzı ve yaşayanların üretkenliğe dönük örgütlenmesi, varolan toplum karşısında ille de gerçekleştirilebilir bir seçenek oluşturmazlar. Onların anıştırılması, varolan topluma belli bir mesafeyle yaklaşmaya, en belirgin kusurlarını eleştirmeye ve gerçek bir değişimin olabilirliğinden söz etmeye imkân verir; ne var ki,

bu değişimin zorunlulukla ütopyada öngörülen formu kazanması gerekmez.

Burada da yine, ütopyacı söylemin gerçek rasyonalizasyon projelerinin taşıyıcısı olduğunu görmek için, XVIII. yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekir. Ekonomi politiğin doğuşuna tanıklık eden bir dönemde, bu söylem, varsıllıkların üretim ve mübadelesini düzenleyen kurallara özel bir önem atfetmektedir. Henri Goyon de La Plombanie'nin 1762'de yayımladığı *La France agricole et marchande*'ından [*Tarımsal ve Ticimsel Fransa*], Cumhuriyet'in VIII. yılında Jean-Baptiste Say tarafından yayınlatılan *Olbie, ou Essai sur les moyen de réformer les mœurs d'une nation*'a [*Olbie, ya da Bir Ulusun Örf ve Adetlerini Yenileme Yolları Üzerine Deneme*], ekonomik ütopyalar birbirini izler. Sébastien Mercier'nin *L'An 2440*'ı [*Yıl 2440*] gibi metinleri de aynı şekilde, dönemin teknik gelişmeleriyle doğrudan bağlantı içinde, bu ekonomizmin işaretini taşırlar. Mercier'nin kahramanlarından biri şöyle der: "Madenlerimizin neler olduğunu biliyor musunuz? Bunlar emek ve sanayidir" Ekonomiden sanayiye ve sanayideki atılımın kazandığı anlama doğru bir geçiş gerçekleşmektedir.

SANAYİ, EMEK VE İNSANIN YAZGISI. Devrim ve İmparatorluk dönemi savaşlarının sonunda, mekanik dokumacılık ve buhar makinelerinin imalathanelerde yaygınlaşmasıyla birlikte bu atılım, İngiltere'de Fransa'da olduğunda daha güçlü durumdadır. Aradaki farka karşın, üopyacı düşünüm ile sanayici tematik arasındaki buluşma ilk önce Fransa'da gerçekleşir. Claude Henri de Saint-Simon, Restorasyon döneminde kaleme aldığı yazılarında, üretimin akılcı bir şekilde örgütlenmesi üzerine kurulu yeni tip bir toplumun ortaya çıkışının en kesin işaretini bulduğu sanayinin sistemli savunuculuğunu üstlenir. *Système industriel* [*Sanayi Sistemi*] ve *Catéchisme des industriels* [*Sanayicilerin Din Kitabı*] yazarının atıfta bulunduğu sanayinin tanımı, tanımdan başlamak üzere üretim faaliyetlerinin hemen tamamını içerdiği için elbette oldukça muğlaktır. Ne var ki, Saint-Simon, "Fransa'nın büyük bir imalathane haline geldiğini" bildirirken yine de ütopyacı düşünüme yeni bir yol açmaktadır. Henri Desroche'un göstermiş olduğu gibi, onun insanın üretici yeteneklerini savunmaya yönelişinde kutlayıcı bir şeyler vardır. Geleneksel ütopyaların akılcı olmak uğruna edilgenleşen yurttaşına, özü itibariyle etkin, doğal kaynakları genellikleri içinde denetlemek ve dünyayı artık kendine hiçbir sınır tanımadan dönüştürmek amacıyla dolu bir figür ikame olmaktadır.

1830'larda, Saint-Amand Bazard ve Prosper Enfantin'in yönetimi altında toplanmış olan Saint-Simon mirasçıları, onun sanayi savunmasınının belli başlı öğelerini, söyleşileri ve gazeteleriyle halk kitlelerine indirirler. Robert Owen ve Charles Fourier'nin Altın çağın birkaç onyıl içinde başlayacağını düşünen tilmizleri bütünüyle bir imalathaneye dönüştürülmüş bir toplum düşlemeseler bile, üretici emeğin örgütlenmesi onlar için de aynı şekilde bir temel sorun oluşturmaktadır. XIX. yüzyılın ilk yarısında, ütopyacıl sosyalizmler, sanayi ve emeğin insanlık tarihinin temel bir boyutunu oluşturduğu fikrinin yayılmasına katkıda bulunurlar; kömür, demir ve buhar makinesi çağına doğru büyük bir dönüşümün yaşandığı ortamda, sosyalizm bir yazgı, insanı ve toplumu tümlüğü içinde yükümlendiren teknolojik bir yazgı görünümü kazanır. Saint-Simon, Owen ve Fourier'ye mesafeli kalmakla birlikte, Marx da toplumsal ve siyasi evrimi üretici güçlerin dönüştürülmesine bağladığında farklı bir şey söylemeyecektir.

TEKNİKÇİ ÜTOPYALARDAKİ ÇOĞALMA. Sanayideki atılımın yanında, teknik gelişmenin bir dizi başka boyutu da ütopyacı düşünümü besleyecektir. Örneğin, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde 1820-1830 yılları arasında ortaya çıkan demiryolları, nesneleri, insanları ve toplumu bir ağ halinde düşünen bir imgeselin doğmasına neden olacak ve pek çok ütopyayı esinlendirecektir. "Evrensel birleşme"yi gerçekleştirme fırsatı olarak gördükleri yeni ulaşım araçlarının kararlı yandaşları olan Saint-Simon'cular, Michel Chevalier'nin *Système de la Méditerranée*'si [*Akdeniz Sistemi*] gibi metinler aracılığıyla, bu imgeselin oluşturulmasında öncü bir rol oynarlar. XIX. yüzyıl boyunca, insanlığı, demiryollarının düşlemeye imkân verdiğinden çok daha ileri bir birleşme yoluna sokacağı benzeyen telgra-

fın, ardın da telefonun icadı ve yaygınlaşmasıyla birlikte, kanallar ağının vaatleri yeni ve daha geniş bir kapsam kazanır. İnsanlık, tarihinde ilk kez, haberlerin sonu gelmez mübadelesiyle türdeş kılınan bir zamanın içinde yaşamaya başlamaktadır. Ulaşım ve uzaktan iletişim şebekelerinin açtığı perspektiflere, yüzyılın son onyılları içinde, elektrikli ve içten yanmalı motorların gelişmesinin yol açtığı bir perspektif eklenir. Buhar gücünün üretim birimlerinde yoğunlaşmayı gerektirmesine karşın, ikinci sanayi devriminin "küçük motorları", sanayi faaliyetlerinde, evde çalışabilmeye kadar uzanan bir dağılmanın yolunu açar görünmektedirler. Frédéric Le Play'in tilmizlerinden biri coşkusunu şöyle dile getirmektedir: "Motor gücünün iktisadi olarak evde üretilebildiği ya da dağıtılabildiği gün, modern sanayinin hane içi devindirici adı verilen bu büyük eksikliğinin işçinin kendi araçlarını kendi evinde çalıştırmasına imkân vereceği gün, işte o gün, demokrasinin gururla işaretleyebileceği günlerden biri olacaktır." Böylece, İnternet'ten ve uzaktan-mesaiden çok daha önce, teknik gelişme, üretim faaliyetlerinin aile birimi içinde bütünleştirilmesine katkıda bulunabilecek güçte görünmektedir.

Ütopyacı söylemin destek alabileceği teknik buluşların çabucak ve kuşbakışı gözden geçirilmesi, sanayi çağının inşaat malzeme ve yöntemlerinden söz edilmediği takdirde eksik kalacaktır, Londra'da 1851 tarihinde yapılan Crystal Palace'ın görkemli bir şekilde kanıtladığı üzere, devasa, hafif ve saydam, yeni bir türden "katedraller" tasarlamaya ve gerçekleştirmeye imkân veren metalik mimari, insanları özellikle hayal âlemine sürüklemektedir. Birbirinden farklı bu yeni buluşlarla temas sonucu, yeni tipte bir ütopyacıl anlatı doğar. Bu anlatı, insanlığın yazgısını, onu yeni bir Altın çağa sokacak ölçüde iyileştireceği düşünülen maddi gelişmeye merkezî bir yer vermektedir. Böylesi anlatılarda, teknik, toplumsal yapılara bağımlı kalacak yerde özerk hale gelmeye, toplumu peşi sıra sürüklemeye yönelir.

Bu teknik ütopyalardan bazıları çeşitlilik gösterdiği ölçüde de dev boyutlu etkilerini bekledikleri tek bir düzenek üzerinde yoğunlaşırlar. Daha başkaları, tersine, çok sayıdaki değişkeni devreye soktukları karmaşık tasarımlar çizerler. Alman mühendis Rudolf Diesel, buluşçu kariyeri boyunca bu seçeneklerden birinden ötekine götüren yolu arşınlar. Nitekim, 1880 yılında, sanayiyi merkezî yoğunlaşmadan kurtarmayı kolaylaştırabilecek bir "küçük motor"u gerekleştirmek amacıyla araştırmalarına başlar. Yirmi yıl kadar sonra, yüzyılın sonlarında pek moda olan dayanışmacı ideallerin etkisiyle bakış açısı zenginleşmiştir. 1903 tarihli *Solidarismus. Natürliche wirtschaftliche Erlösung des Menschen* ("Dayanışmacılık. İnsanın Doğal Ekonomik Yükselişi") isimli eserinde, "kovan" diye adlandırılan özyönetime sahip emekçi birliklerine mâli kaynak sağlayan bir Halk Sandığı aracılığıyla hayata geçirmeyi düşlediği şey, bundan böyle yeni buluşları mâli yönden desteklemeye yönelik genel bir sistemdir.

Teknikçi ütopyaların yazarları arasında çok sayıda mühendisin yer alması nedensiz değildir. Mühendisler, Saint-Simon'culuk ya da Fourier'cilik gibi hareketlerin içinde esasen güçlü bir şekilde temsil ediliyorlardı. Geleceği öngörmeye çalışan, bilimsel ve teknik gelişmeye önemli bir yer tanıyan ütopyacı yazın türü görünür kesinliği içinde onları elbette kendine çekecekti. Diesel, dayanışmacı sistemiyle ilgili olarak, "Yaşamdan ve olgulardan itibaren her şey kesinlikle mantıkî ve sayısal bir şekilde geliştirilmiş ve hesaplanmıştır" demektedir.

Belki de daha temel bir düzlemde, mühendisler, eğitimleri ve işletme içindeki konumları nedeniyle, sınıflar arası sürtüşmeler konusunda işbirliği mantığını öne çıkarmaya, siyasi kavganın belirsizliklerine bağımlı olacak yerde iyice yağlanmış makineler gibi işleyecek bir toplum ve bir dünya düşlemeye eğilimlidirler. Bu açıdan bakıldıkta, bir Frederick Winslow Taylor'ın emeği bilimsel olarak örgütleme girişimi, gerçek anlamda bir ütopya olmasa de, mühendislik mesleğinin özlemlerine işaret eder. Doğal ve insani kaynaklarının sağlıklı idaresini siyasetçilerin oyunlarına ikame etme arzusu için de aynı şey geçerlidir. Geleceğin toplumsal örgütlenme biçimine ilişkin Saint-Simon'cu görüde tohum halinde içerilen ve daha son-

ra "teknokrasi" adını alacak olan şey, XIX. yüzyılın ütopyacı ürünlerinin çoğuna bir perspektif olarak sinmiştir. İnsanı sermayenin ve makinenin dayattığı tartıma daha çok tâbi kılmak üzere birtakım atavik zorunluluklarından kurtaran tekniğin izinde, hem özgürleşme umutlarını, hem de tek yönetim altında toplama arzularını aynı zamanda kristalleştirmek, ütopyanın utkulu sanayi toplumu içindeki en önemsiz paradokslarından biri olmayacaktır.

DÜŞÜN TERSİ. XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla geçiş, teknolojik gelişime yönelik bakışı perdeleyen kaygılar, aynı zamanda da nüfusun önemli bir kısmının yoksullaşması, ya da sanayileşmiş uluslar arasındaki savaşların daha önce görülmedik ölçüdeki şiddeti gibi son derece dramatik sonuçlarının keşfiyle tamamlanır. Jules Verne'den Gustave Le Rouge'a, kurgu-bilim romanı gelişim karşısında duyulan o aşamalı hayal kırıklığını yansıtır.. Le Rouge'un romanları, iktidara susamış bilim adamları ve mühendisleri, hayasız iş adamları ve yıkıcı güçlere sahip yansımalarıyla, daha önceki kuşakların iyimserliğini oluşturan şeylere karşı belli bir mesafe alışa tanıklık ederler. Herbert George Wells, Yevgeni Zamyatin ya da Aldous Huxley ile birlikte, karşı-ütopya kısa zamanda nöbeti devralarak, teknolojiyi kendi iktidarını yerleştirmek için kullanan barbarlık rejimine boyun eğen geleceğin dünyasını betimler.

Karşı-ütopya, sanayileşmenin Fransa'ya kıyasla daha şiddetle hissedildiği İngiltere'de yeşerir. John Ruskin'in tilmizleri, bir parça değişik bir bakış açısından, geçmiş ile gelecek arasında bir uzlaşma hayal etmeye çalışırlar. Örneğin, William Morris, 1890'da çıkan *Hiçbir Yerden Öyküler*'inde, kurgu-bilim romanlarının tersi bir yaklaşımla, makine kullanımının sınırlanmış ve büyük yerleşim birimlerinin yerlerini köy topluluklarına bırakmış olacağı bir geleceğin İngiltere'sinden söz eder. Ebenezer Howard'ın getirdiği bahçe-şehirler hareketi, teknik gelişme ile kırsal ideali bağdaştırmaya çalışan Morris'in tezlerinden esinlenecektir. Bağdaştırma arzusunun izlerine 1960-1970 yıllarının bazı alternatif hareketlerinde de rastlanacaktır.

TEKNİĞİN SORUNU. Bu dışavurum, Heidegger'den esinlenmiş olarak, XX. yüzyılın hem bir umut hem de bir tehdit gibi algıladığı bir fenomenle sürdürdüğü ilişkilerdeki israrlı çiftyanlılığı mükemmelen özetlemektedir. Birinci ve İkinci Dünya savaşları arası dönemde, Amerika ve Avrupa'daki teknokratik hareketler, tekniğin yalnızca olumlu yönlerini hatırlama eğilimindedirler. Amerika Birleşik Devletleri'nde Thorstein Veblen gibi kişiler, ya da Fransa'da X-Crise grubunun yöneticileri tarafından yönetilen bu hareketler, yalnızca teknik uzmanlık üzerine kurulu toplum projeleriyle bir önceki yüzyılın ütopyalarının mirasçıları olarak ortaya çıkarlar.

1929 ekonomik bunalımı, gelişmiş ekonomilerin kırılganlığını sergilemek suretiyle, faaliyetlerin, geleneksel siyasi personelden ayrı bir teknisyen seçkinler grubu tarafından kesin bir şekilde planlanmasından yana olanlara hak verir gibidir. Fransa gibi bir ülkede, Almanya'yla savaşın sonucu olarak siyasi yapıların çökmesi, seçkinlerin önemli bir kesiminin de yönetilen gelişme dinine geçmelerini sağlar. İkinci Dünya Savaşı'ndan çıkışta, sanayileşmiş ulusların çoğu, farklı ideolojik doğrulamalarla teknolojinin iğvasına kapılmış durumdadır. Doğmakta olan enformatik de bu iğvanın saygınlığına katkıda bulunur. Sibernetikten sistemler kuramına, soğuk savaşın büyük askeri simülasyonlarından ekonomik ve toplumsal modelleştirme denemelerine kadar, bir ütopya kokusu, aynı bir öngörü ve denetim arzusu içinde birleşen bilimcilerin, politikacıların ve idarecilerin solukladıkları havada dalgalanıp durur. Bu devasa girişimlerin kaynağında, burada da yine ütopyayla renklenmiş teknolojik bir iyimserlik sanayi üretimini otomatikleştirme arayışlarına nüfuz etmektedir.

Tekniğe yönelik eleştiriler buna koşut olarak çoğalırlar. Hannah Arendt ya da Jacques Ellul ile birlikte felsefi düşünüm, karşı-ütopyacı kurmacanın yardımına koşar. Örneğin Arendt, *Modern İnsanın Durumu*'nda, "Yapmak yeteneğinde olduğumuz şeyi anlamak, yani düşünmek ve ifade etmek yeteneğine hiçbir zaman sahip olamamız pekâla mümkün olabilirdi" diye yazar. "Eğer bilmenin (becerinin modern anlamıyla) ve düşüncenin kesin bir şekilde ayrılmış bulun-

dukları gerçek olsaydı, o zaman, ne kadar öldürücü olurlarsa olsunlar, teknik yönden mümkün olan bütün aletlerin insafına kalmış beyinsiz yaratıklar olarak, makinelerimizden daha çok pratik bilgilerimizin oyuncakları ve köleleri olurduk." Nükleer silahlanmanın çağdaşı olan bu sözler, bundan böyle insanı varoluşuna kadar tehdit eder görünen bir teknik gelişmenin yol açtığı kaygının açınlayıcısıdır.

Soğuk savaşın tüm şiddetiyle sürdüğü dönemden beri yeni vaatler gün ışığına çıkmıştır. Merkezileştirilmiş enformasyon sistemlerine sırtını çeviren mikro-enformatik ve sanal kanallardaki gelişme, ekonomik faaliyeti dağıtma perspektiflerini yeniden açmıştır. Uzaktan emekle ilgili kimi çağdaş gelişmeler, bir çırpıda, ikinci sanayi devrimi dönemindeki "küçük motorlar"ın yol açtığı umutları anımsatmaktadırlar. 1950-1960 yıllarının sibernetik ya da sistemik denetleme ütopyalarının yerini, "gezegensel köy" ve uzaktan-mevcudiyet ütopyaları almıştır.

Eşzamanlı olarak, kalıtımbilim mühendisliğindeki gelişmeler ve elektronik bileştiricilerin giderek artan ölçüde minyatürleşmesi, insan bedeninin doğa ve teknoloji karışımı bir meleze dönüştürülmesini düşünmeye imkân vermektedir. Uzunca bir süre kurgu-bilim yazarlarının ve Hollywood senaristlerinin hayal güçlerini beslemeye yarayan bir ucube olarak düşünülen "cyborg", bu et ve makine karışımı, bir gerçeklik olmasa da en azından yakın bir gelecekte ele alınabilecek bir varsayım haline gelme yolundadır.

İnsan genomunun çözülmesinden nanoteknolojilere kadar teknik, insan bedeninin gücünü artırmaya yönelik protez ve yapay organları çoğaltmak suretiyle o bedene nüfuz etmek üzeredir. Üstinsanın çağdaş çevrimi olan "cyborg", Amerika Birleşik Devletleri, Japonya ya da Avrupa'daki nüfusun belli kesimlerini sarmış olan kişisel gelişme saplantısına, medya organlarının yaygın mevcudiyetiyle güçlendirilen ve ayrıcalıklı dışlaşmalarından birini sportif karşılaşmalarda bulan saplantıya götürebilmektedir. Nitekim, en uç tekniklerle çalışan, çoğu kez doping uygulanan yüksek düzeydeki sporcular "cyborg"ları andırmaktadır. Böylesi bir ortamda hâlâ daha ütopyadan söz edilebilir mi? Bu tür bir soruyu yanıtlamak tehlikeli olsa bile, bugün gerçekleşmekteymiş gibi görünen öznenin dönüştürülmesi işleminin, hem toplumculluk kiplerinde derinlemesine bir mutasyonu hem de siyasetin yeniden tanımlanmasını içerdiğini saptamak gerekmektedir. Kişisel gelişmeye verilen önemin yol açtığı bireyler arası rekabetteki aşırılığın ötesinde, belki de ütopyanın yeni bir çağı başlamak üzeredir.

En yeni teknolojik gelişmelerle bunların açtığı toplumsal ve siyasi perspektiflerin insanlığı karşı karşıya bıraktığı tehlikelerin elbette dehşete düşmüş muhalifleri vardır. Burada da yine, bu kaygılar daha eski korkuları besleyen ilkeyi yinelemektedirler. Son onyıllar boyunca sanayileşmiş toplumları etkilemiş olan hızlı dönüşümlere, kimi zaman bir "postmodern ortamın" doğuşuna atfedilen değişikliklere karşın, teknik karşısında takınılan tavırlar o kadar da fazla değişmiş gibi görünmemektedir.

Bununla birlikte böylesi bir izlenimin daha dikkatli bir inceleme karşısında direnememesi mümkündür. Çünkü, teknik, bir yandan umut ve kaygıları kristalleştirirken, en azından gelişmiş ülkelerde statü değiştirmiştir. Birinci ya da ikinci sanayi devriminin teknik nesne, düzenek ve yöntemlerinden farklı olarak, çağdaş teknolojik evrenin sistem terimleriyle betimlenmesi oldukça zordur. Katmanlı sıralanışıyla ve bedenin kıvrımları içine varıncaya kadar sızan sayısız kollarıyla, daha çok bir çevre, kurtulmanın giderek daha da zorlaştığı bir çevre görüntüsü oluşturmaktadır. Sanayi artıklarının kutuplardaki buzları bile kirlettiği ve değişime uğratılmış genetik organizmaların kırsal kesimi istila etmeye koyulduğu bir dünyaya, doğa da karşı durulmaz bir şekilde kendi damgasını basmaktadır. XIX. ve XX. yüzyılın pek çok ütopyası doğa ile toplumu, doğa ile tekniklerin ileriye doğru giden yürüyüşlerini uzlaştırmaya çalışmışlardı. Giderek artan sayıdaki melezlerin doldurduğu bir "tekno-doğa"nın ortaya çıkışı, bu ütopyaların beklentilerini çoğu kez felaketçil bir kipte de olsa, aşmıştır. Bu tekno-doğa karşısında, militan ekolojinin bir kesimi tarafından desteklenen geri çekilme arzusu ile

pek çok para yöneticisinin çevre karşısındaki ilgisizliğine eşit uzaklıkta duran yeni davranış biçimleri bulmak gerekmektedir. Ne kadar gözden düşmüş olursa olsun, kalıcı gelişme tematiği, bu iki sakınca arasında kendine bir yol açma projesine göndermektedir. Bugün olduğundan biraz daha kararlılıkla yaklaşıldıkta, bu yol, ütopyayı besleyen damarın yenilenmesine katkıda bulanabilecektir.

TEKNİK, PROJE VE ÜTOPYA. Çağdaş toplumların giderek daha bireysel ve rekabetçi yapısı, karmaşık ve kırılgan bir tekno-doğanın ister istemez kolektif olması gereken yönetimiyle bağdaşmakta mıdır? Teknik, dün olduğu gibi bugün de bu tür sorulara yanıt sunmuyor. Çünkü kurulmasına yardım ettiği dünya, çoğu kez söylendiği kadar belirlenmiş değildir. Bruno Latour'un *Nous n'avons jamais été modernes*'de [*Asla Modern Olmadık*] belirttiği gibi, bu dünya büyüsü bozulmuş bir dünya da değildir. Tersine, gizemlerle doludur ve bu gizemler yüzündendir ki, çocukların masallarda aşmak zorunda kaldıkları sık ormanlar gibi, kaygı vericidir.

Çağdaş teknik, çoğu kez çelişkili gerekçelere boyun eğen yönelimlerle çalışıldığı için, hazır yanıtlar sunmamaktadır. Örneğin 1970'li yılların başında, ilk enformatik ağların gelişimi askerî kaygıların damgasını taşırken, bir yandan da "Hippi" oluşumununkilere yakın özgürleşme ideallerinin taşıyıcısı gibi görünür. Gelişmekte olan tekniğin çelişkili yapısı, onun ütopyayla ilişkisine de fazladan bir ışık tutulmasına katkıda bulunabilirdi. Bütün gerilimlerin çözüme kavuştuğunu önvarsayarsak, ütopyacı moment belki de çok sayıdaki yenilik süreçlerinde zorunlu bir geçiş noktası oluşturmaktadır. Eğer güç ile hafifliği bağdaştırmanın mümkün olduğuna inanmamış olsaydı, Rudolf Diesel motorunu keşfine koyulur muydu?

Tekniğin, gelişiminin bazı anahtar anlarında yaklaşmış olacağı bir dışarılık oluşturmanın ötesinde, ütopyacı damar belki de onun kurucusudur. Cornelius Castoriadis'in *L'Institution imaginaire de la société*'de [*Toplumun İmgesel Kurumlaşması*] işaret ettiği gibi, "Tarihî gerçekliği içinde teknik, anlamı belirsiz, geleceği karanlık ve erekliliği belirlenmiş olarak kalan bir projedir". Son iki yüzyıl boyunca, ütopya çoğu zaman bu proje için bir ipucu yerine geçmiştir.

Antoine Picon

Telemakhos'un Serüvenleri. Paris'te, 1699 Nisan'ında dul bayan Barbin'in yayınevi tarafından yazar adı verilmeksizin yayımlanan *Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère ou les Aventures de Télémaque fils d'Ulysse* [*Homeros'un Dördüncü Kitabının Devamı ya da Odysseus Oğlu Telemakhos'un Serüvenleri*] başlıklı kitabın Fénelon'un (1651-1715) yapıtı olduğu hemen anlaşılır. 1695'ten beri Cambrai başpiskoposu, 1693'ten beri ünlü Fransız Akademisi üyesi olan yazar, hiç şüphesiz çok önemli bir şahsiyetse de, o sırada kısmen gözden düşmüş bulunmaktadır: XIV. Louis, Ocak ayında, Fénelon'un 1689 yılından beri taşıdığı Fransa Çocukları'nın (yani öncelikle, kralın torunlarının en büyüğü olan Burgonya dükünün) eğitmeni sıfatını ve bu sıfata bağlı geliri geri almış, onu kendi piskoposluk bölgesinde oturmaya zorlamıştır; Mart ayında, papa, bir hayli duraksamadan sonra, mistik alanın öğretisel savunusu olan *Explication des maximes des saints* [*Azizlerin Özdeyişlerinin Açıklanması*] (1697) adlı kitabını mahkûm eder. Bu koşullar altında, *Telemakos'un Serüvenleri*'nin başlangıcının yayımlanması ve sonrada hemen anında yayımın durdurulması –esasen bunun hiçbir etkisi olmaz, kitap Hollanda'da birçok kez basıldığı gibi, iki yüz yıl boyunca eksilmeyecek muazzam bir başarıya ulaşır– bir çırpıda el altından okunmasına ve bu okumaların yergileri, nazireleri, vb. beslemesine yol açar. Yapıtta, saray çevresine yönelik bir eleştiri keşfedilir, Louvois, Madame de Maintenon, hattâ XIV. Louis adları, Telemakhos'un karşılaştığı kişilerin isimleriyle özdeşleştirilir. Mutlakiyetçilik ortamında, bir iç muhalefet, kurmacadan (ve özellikle de ütopyadan: bu, Myriam Yardeni'nin savıdır) başka bir biçim alabilir miydi?

FENELON "ANLAŞILMAZ"MIDIR? Bununla birlikte yapıt geniş kitlelere yönelik olarak kaleme alınmamıştır. Gerçekten de, Telemakhos'un doğallıkla Burgonya düküyle özdeşleşmesinin nedeni, sadece, yaşadığı serüvenlerin ona yönelik olarak, *ad usum Delphini*, bir eğitici anlatı gibi düşünülmüş

olmasıdır. Yoldaşı ve rehberi Mentor'la (kitabın son bölümünde onun, tıpkı Hıristiyan tanrısı gibi önbili ve ilahi eyleme imkânlarıyla donatılmış Minerva olduğu ortaya çıkar) ilişkisi pek çok yönden pedagojik bir ilişki, bir bakıma, dükün eğitmeninin, fevkalade Hıristiyan monarşi içinde piskoposluk görevinden damıtabildiği kutsal aura ile babanın yerini almasıdır. Yine de yapıtın siyasi boyutu yadsınamaz: bir yönetim programı, bir yönetim projesi bağlamında değil (kaleme alındığı tarih –1692'ye doğru– belirlenebilmekle birlikte *Telemakhos*'un on yaşındaki bir çocuğa seslendiğini unutmamak gerekir), ama özellikle de o mutlakiyetçi ortamda, bir fikir adamı için Prensin eğitiminden daha "önemli" (Pascal'a atfedilen bir sözcük) bir görev düşünülemeyeceği için.

Dolayısıyla *Telemakhos*'un ütopya olduğuna hükmetmek için Fénelon'un siyasi düşünceleri hakkında bir yargıya varmak gerekir. Oysa, burada da yine, yapıtın karşılanma koşulları (bir roman ya da şiir gibi okunan ve Aydınlanmanınf kısa bir süre sonra kendine mal ettiği bir tür "hükümdarlar aynası") böylesi bir yargıyı zorlaştırır. Lamartine, *Cours familier de littérature*'ünde [*Samimi Edebiyat Dersleri*] (1860'a doğru), *"Telemakhos* aynı zamanda hem toplumların büyük açınlanışı, hem de büyük ütopyasıdır... [Fénelon], oluşturdukları yüzyıl için, en güzel ve en aldatıcı açılımları yaratmış olan filozoflardan biridir." diye yazabilmiştir. Bu çiftyanlılığın (ki, bunu esasen ütopya teriminin kabulünde bile, bazen olumlu bazen olumsuz olarak buluruz) kırılmaları tarihçilerin ve eleştirmenlerin farklı görüşlerine yansır: örneğin,Roland Mousnier (1950'ye doğru) *Telemakhos*'da aslında derinlemesine bir şekilde tepkici bir "devlet sosyalizmi" düşü bulur, ve yazarını "ütopyacılar" (burada bir kompliman söz konusu değildir), "gerici aristokratlar" arasına yerleştirir. Böylece, bizzat kralın Fénelon'a yakıştırdığı "anlaşılmaz" sıfatı, kimileri tarafından tümüyle doğru bir eleştiri olarak, kimileri tarafından da karşıtlama olarak, "[onun] karşılaşabileceği en yüce övgü" (La Vallé, 1791) olarak görülür –hattâ Robespierre, gerçek bir tersine çevirmeyle, *Telemakhos* yazarını "insanlık eğitmeni" diye nitelemeye kadar gider.

ÜTOPYA OLARAK TELEMAKHOS'UN SERÜVENLERİ. Edebi tür olarak ütopyanın uzmanları (Thomas More'un *Utopia*'sının örneğini izleyerek), yapıtın yalnızca bazı bölümlerinin ütopyacı olarak nitelenmeyi hak ettiği görüşündedirler: özellikle de Bétique (VII. kitap) ve Salente'ın betimlenmeleri –Salente'da, X. kitapta (ve daha önce, Denis Veiras'nın 1675 tarihli *Histoire des Sévarambes* [*Sévarambe'ların Öyküsü*] adlı kitabında), bütün toplumsal sınıfların yalnızca bir renk farkıyla ayrıştırılmış bir örnek giysiler giymelerinde olduğu gibi birtakım belirgin çizgilerle. Salt betimleme olarak, bilinen dünyanın sınırlarında ("Herkül sütunlarının oldukça yakınında") yer alan ve "öteki uluslardan bir yanından denizle, öte yanından da yüksek dağlarla" ayrılmış bulunan Bétique olağanüstü verimli, iklimi her zaman ılıman olan bir ülkedir, sonsuz ve değerli ama işletilme zahmetine katlanılmayan yeraltı zenginliklerine sahiptir: insanlar hiçbir lükse kaçmadan ve para kullanmadan yaşarlar, toprağı işlemekle yetinirler ve esasen toprak da herkese aittir. "İlkelcilik"in beğenisine uygun olarak (Homeros'gil şiirleri anımsayan ve özellikle de, Fénelon'un yakını olan bilge rahip Fleury'nin betimlediği şekliyle *Mœurs des Israélites*'in [*Yahudilerin Örfleri*] bir "en uç biçimini" sunduğu (Jean-Michel Racault) ve daha sonraları fazlasıyla taklit edilen (Montesquieu, Bernardin de Sain-Pierre, Chateaubriand, ve daha önemsiz başkaları) bu erdemli toplum modeli, tarihin dışında kerteriz alır, oysa ki, Salente'de savaşın zorluklarına, ticaretin gerçeklerine, somut bir toplumun reform ihtiyaçlarına değinilir.

Yapıtın bazı yönleri, örneğin devletin temeli olarak savaşçı ideolojinin ve monarşici yetkenin reddi, doğrudan doğruya Aydınlanma'yı haber verir – bunlar, aristokratik geçmiş kuşaklar, ya da Fénelon'un Hıristiyan Antikçağ'ın Kilise adamlarının oynadıkları rolün sıla özlemiyle beslenmiş olan görüşü gibi "tepkici" çizgilerle açıklanabilseler bile. François-Xavier Cuche, *Telemakhos*'ta devreye giren "toplumsal düşünce"yi (ve daha geniş olarak da, Fénelon'un geldiği sofu çevrenin ve danışmanı olduğu "dükler fırkası"nın düşüncesini) göstermek üzere "muhafazakar reformizm" gibi, karşıt kav-

ramlardan oluşan bir deyim getirmiştir. Yapıtın, merkantilizmin etkili bir eleştirisi olan iktisadi bakışı fizyokratların savlarını önceler: tarımı ayrıcalıklı kılmak, nadas alanlarını azaltmak, serbest mübadeleyi desteklemek.

MODEL, ŞEKİL, KURGU. Telemakhos bugün okundukta, bu okuma, XVIII. yüzyılda kitabı bir ütopya mayası gibi anlamış olan okumaların daha uzağında kalacaktır. Yapıtın esnekliği, olağanüstü hayatiyetinin de (yalnızca ütopyalarla yetinmek üzere, Morelly'nin 1753 tarihli, erotik *Basiliade*'ına işeret etmek yeterlidir) tanıklık ettiği gibi, her türden yorumları kolaylaştırmaktadır. Ama, gerçek ve ideal arasına ve son derece genel bir tarzda, bir mesafe koymaktan başka ne yapmıştır. Hıristiyan bakış açısından bu mesafe insanı ve ilahi düzlemler arasındaki mesafeyi "şekillendirir" –*Telemakhos*'un ilk okuru [Burgonya dükü, ç.n.], tarihin erdimcisi olarak, kendisinden daha büyük olana nasıl tâbi olacağını ve kendini ona terk edeceğini öğrenecektir. Burada *Telemakhos*'un özgünlüğü, mitolojiyle karışmış uzlaşımsal bir antikçağın (klasiklerin masal diye adlandırdıkları şey) içinde, çağdaş bir konumlanışı yansıtmak ve bu yoldan o konumlanışın derinlemesine (ama örtük) bir şekilde dinî olan bir okunuşunu mümkün kılmaktır: demek ki, mesafenin hızı kesilmiş, yapıtın içine yansıtılmıştır. Pedagojik yönden, bu, öğrencinin (burada, "kaprisli" Burgonya dükü) kendini dönüştürebilmesini, bilgelik ve "erdem" yönünden gelişebilmesini varsayan bütün eğitim projelerinin yöntemidir; *Telemakhos*'un başarısı (Rousseau'nun *Emile*'inin doğrudan esinlendiricisidir) XIX. yüzyılda bir okul kitabının, en erken eğitimde bile yararlanılabilen bir tür ortak malın başarısı haline gelir. Nihayet, edebi açıdan bakıldıkta, her "kurgu evreni" kendi zamanıyla arasına mesafe koymaz mı? *Telemakhos*'un başarısı o zaman öncelikle sanatsal bir başarı olarak görülecektir. Bu başarı, Eskiler ve Modernler arasındaki dikkate değer denge noktası olarak edebiyatın dindışı âlemine, pagan antikçağın yaşı olmayan âlemine bir Hıristiyan ahlâkı, yani güncel okurları için bir *praksisin* zorunluluğunu yansıtır. Daha sonraki kuşaklar tarafından az çok laikleştirilmiş olan bu "yüce ahlâk" fikirlerin gücünün aynası haline gelir.

François Trémolières

Thélème (manastırı; ya da ütopyanın aynaları). 1516 yılında *Ütopya*'yı yayımlayan Thomas More, "en mükemmel yönetim biçimi" konusundaki kurgulamacı –tarihî olamasa da coğrafi bir kurgulama– düşünümün yolunu açar.

Rabelais *Ütopya*'yı okumuştur ve 1532 tarihinde çıkan *Pantagruel* adlı kitabında, ona iki kez atıfta bulunur: Pantagruel'in annnesi "Ütopya'daki Amaurote'ların kralının kızı"dır ve Gargantua'nın Pantagruel'e yazdığı ve ideal bir eğitim programından söz eden ünlü mektup "Ütopya'dan" imzalanmıştır. Rabelais'nin 1534 tarihinde, *Gargantua*'da, Thélème'i tasarlarken de *Ütopya*'yı anımsamamış olması mümkün değildi; More'un izinden giden bu ideal manastırda, "ruhunun özgürlüğü ve geliştirilmesi için mümkün olan en fazla zaman ve her türlü fiziki kölelikten azade bir dinlenme ortamı herkes için sağlanmış" bulunuyordu. Bununla birlikte Thélème'i anlatırken bir kez bile ütopya adına başvurmamıştır: bu, belki de, metnin kendi içinde, ütopyacıl formun eleştirisini, onun kusurlarını ortaya koyacak ölçüde radikalleştirerek barındırdığı içindir.

Ütopya terimine başvurulması Thélème konusunda meşruiyet taşır mı? More'a göre, Ütopya adasındaki cumhuriyetin, yaşayanları tarihin cilvelerinden koruyan bir "süreklilik güvencesi"yle donatıldığı düşünülecek olursa, Thélème bir ütopya değildir: kızlar ve oğlanlar, evlenmek için diledikleri anda ve nihai olarak manastırdan çıkarak sürekliliğin yasasını kırabilirler. Ütopya adasının gelişmiş ve hemen hemen kendine-yeterli bir ekonomik sisteme dayanmasına karşın, Thélème bir ütopya değildir çünkü aylakları, hem de fazlasıyla beslemektedir. Ütopya toplumsal yaşamın bütün yönlerini yöneten yasal ve yargısal bir müktesebatı varsaydığı ölçüde Thélème bir ütopya değildir: "Onların bütün yaşamı yasalar, tüzükler ya da kurallarla değil, isteklerine ve özgür seçimlerine göre düzenlenmişti" Thélème sakinlerine getirilmiş olan yegâne zorlama giyim kuşam konusundadır.

Demek oluyor ki, Thélème'de ütopyanın temel kıstasları yoktur, ama buna karşılık, ikincil kıstaslarına sahiptir. Burası, herşeyin onu gören gözün hoşuna gitsin diye yapıldığı, düzenin, uzamın tastamam işgal edilmesi, hattâ tıka basa doldurulmasında ve düzenlilikle dile geldiği bir estetik uyum mekânıdır. Özellikle de bir toplumsal uyum mekânıdır ve burada herbir kişinin istenci hiçbir zorlama olmaksızın genel istenç içinde erimektedir: "Bu özgürlük aracılığıyla, tek bir kişinin yaptığını gördükleri şeyin herkes tarafından yapılması, övülesi bir rekabet içine girerdi"; fazlasıyla bireyci "Ne istersen yap" düsturuna getirilen bu düzeltme, ütopyayı birduyumcu [unanimiste] bir yer haline getirmektedir. Ama ütopyanın bir iki özelliği Rabelais tarafından panzehirlerini de içlerinde taşıyacak tarzda geliştirilir.

G. Rigolot, 53 ila 57. bölümlerin betimleyici, yavan, tekdüze ve en ufak bir komiklik içermeyen biçeminin Rabelais'nin yapıtıyla ne kadar bağdaşmaz olduğunu daha önce göstermişti. Getirdiği tez açıktır: biçem içeriği yalanlamaktadır; Thélème'in betimlenişi "bir yandan hantallığı esinlendirirken, güzelliğe çağırmaktadır"; bina güzel ama boştur ve Rabelais, yalnızca 54. bölümde, Thélème'in kapısı üzerindeki ibarede, manastırdan dışlanmışlardan söz etmek üzere olanca esin gücüne kavuşur: "yaşam, boşluğun eşiğinde bulunmaktadır" (*Les Languages de Rabelais/Rabelais'nin Dilleri*, 1972).

Thélème saf bir insan ırkı yetiştirmek için bir parktır. Bu insanlar fizik yönden kusursuzdurlar: "Buraya güzel, biçimli ve iyi huylu olmayan kadınların; ve güzel, biçimli ve iyi huylu olmayan erkeklerin kabul edilmeyeceği öngörülmüştür"; ama bunlar aynı zamanda da aklı başındadırlar çünkü "özgür, iyi aileden gelme, iyi eğitim almış, düzgün topluluklar içinde bulunmaya özen gösteren bu kişiler, onları doğal olarak erdemli davranmaya iten bir içgüdü ve dürtüye sahiptirler", dolayısıyla da yumuşak başlı, yani arzularını yadsımayı ve özgürlüğü tastamam karşıtı olan uydumculuğa dönüştürmeyi kabul eden kişilerdir. Bu yetiştirme işlemi ırkın arındırılmasını varsayar, bu da, metnin belirtik bir şekilde, manastırın kapısı üzerinde yazılı uzun ve son derece tumturaklı şiirin başında söylediği şeydir.

Eğer bu terimler biraz çiğ görünürse, okur bir de o kapının üstüne yerleştirilmiş olan sözleri düşünsün:

İnsanlık dışı yüz
Getirilen bu tür kişilere
Başka yerde gülün: burada içerde
Uygun olmayacaktır;
Bu alanı boşaltın
İnsanlık dışı yüz

İnsan türünün içinde insan olan ile olmayan arasında yapılan bu ayırım korkunçtur ve en azından Incil'e karşıdır. Thélème'in İncil'e uygun ütopya olarak okunuşuyla nasıl bağdaştırabilirdi? Daha da vahimi, Thélème bir dışlama mekânıdır ve oradan ilk reddedilen kişi de, çirkinliği nedeniyle, *Gargantua*'nın pruva aslanı Sokrates olacaktır; burası aynı zamanda da gülüşün bulunmadığı bir yer olarak, Pantagruel'gil felsefeyle zorluklu bağdaşmaktadır. Nihayet ve özellikle, en gözalıcı nesnenin her soyunma odasında mevcut, şatafatlı ayaklı ayna olduğu bir görüntü mahalli, görünmüş olmanın yegâne perspektif haline geldiği bir yerdir.

İnsan yetiştiriciliği güzel örnekler üretir, ama özneler yetiştirmez. Herkes, kendi *thelema*'sına ("iyi niyet") uygun olarak, bu mesajı almak ya da almamakta özgürdür çünkü mesaj dogmatik bir şekilde sözcelendirilmemiş, estet okuru daha iyi çekebilmek için Rönesans'ın şatafatlarına yönelik bir övgüyle, hınzırca dokunmuştur. Ütopya her okunuşunda okurunun anlamçözücü yeteneğini kesin bir şekilde yeniden sefer eder: "Size, manastırın temellerinde bulunmuş olan bir bilmeceyi betimlemeyi unutmak istemem" Konunun sertçe yer değiştirmesi, içine dalınan büyüden koparıp almaktadır. Thomas More, *Ütopya*'sını tamamlayan gizemli tümceyle bizi daha yavaşça o büyüye davet ediyordu.

Michèle Clément

Tiyatro. Tiyatroyu ütopya olarak düşünmek, tiyatronun tarihini ve estetiğini sorgulamaktır. Anıtsal tiyatroların, büyüyen sitelerin utkusu adına, kentlerin göbeğinde yükseldikleri şehirciliğe bakmaktır. Ütopyanın, kent namevcutken sanata ve tiyatroya daha yakın olan hayaleti özellikle de yapıt-

lardadır, revü ve gösterilerdedir, konservatuarlardır, okullardadır ve tiyatrodaki buluş ve devrimlerin kaynağında yatan eleştirel tanıklıklardadır. İşin kapsamının devasalığı dikkate alındıkta, burada, bütün bu konulara belli bir ekonomiyle yaklaşmamız gerekecektir. Bununla birlikte, işin, aynı ölçüde dev boyutlu bir başka yönü dikkatimizi çekiyor; Max Reinhardt'ın "tiyatronun karanlık yarıküresinin büyük bilinmezi" diye adlandırdığı seyirciler. Eğer tiyatroda bir ütopya tarihi düşünülebilirse, bu, her zaman bir şeyin eşliğinde, ve seyirciye ve onun için düzenlenmiş yerlere ilişkin bir tarihtir; kimi zaman gelecektedir, tıpkı Jean Genet'nin, seyircinin bir mezarlığın ortasında tiyatro bulmak için mezarların arasından geçtiği, *L'Etrange histoire d'...* [*...'nin Tuhaf Öyküsü*] adlı oyunundaki gibi.

Tiyatro, Paul Claudel'in *L'Echange*'da [*Takas*] belirttiği gibi, salon ile sahne arasında, oyuncular topluluğu ile seyirciler kitlesi arasındaki bir bölünmenin ve bir toplaşmanın, mekânıdır. Oysa bu yüzyüzelik, görünüşte devinimsiz, İtalyan tarzı gösterinin şekillendirilmesini düzenleyen yasalarla karışmış daha karmaşık bir okumaya yol açar. Aslında bu sınır tiyatrosal ütopyanın yapısal çizgisi olarak da algılanabilir.

Nitekim, saltlıkla biçimsel bir sahne olmanın ötesinde, bu ayırım, tiyatroda dile getirilen fikirlerin devindiği ufuktur ve bu devinimin hedefi seyircide, mekânı salonda, rolü de sanatsal süreçte ortaya çıkar. Böylece, tiyatronun tarihi, oyunun algılanışındaki estetikle kesişmektedir. Antonin Artaud'dan Bertolt Brecht'e, epik ve siyasi tiyatrodan metafizik sahneye ve çağdaş denemelere kadar, bu sanatın kalıcı amaçlarından biri, şu halde, seyircinin sahnedeki âleme bakışı olmaktadır ve bu âlemin tersi de dünyadaki sahnedir.

Bunun sonucu olarak, ütopyanın, "dekor toplum"a aykırı gelen ve başka türlü yönetilen bir toplum modeli varsaymasına karşın, tiyatroda, ütopyanın mekânları paradoksal bir şekilde seyircinin bir bilinç, bir yükümlülük, vb. tasarlamaya yönlendirildiği yeni uzamların işgaliyle canlanırlar. Burjuva eğlencesi bir tiyatronun kıyısında kalan bu tiyatroların kırılganlığı, besbelli bir şey ki, öngörülebilir türdendir.

"SANAT, TARİHE MÜDAHALE EDEBİLİR VE ETMEK ZORUNDADIR" XX. yüzyılın başlarında, tiyatronun amaçları, repertuvarın geleneksel formlarına başkaldıran bir popüler tiyatro –XIX. yüzyıldan ve Théatre-Libre d'Antoine'dan (1887) miras– fikrinden kaynaklanırlar. Sosyalizm ya da özgürlük arayışlarının hareketliliği içinde, William Butler Yeats'ın Londra tiyatrosuna eşlik eden Abbey Theatre'ından Vsevolod Meyerhold'un Teatralny Otdel'ına, Erwin Piscator'un ajitasyon ve propaganda amaçlı tiyotrosuna, hattâ The Worker's Laboratory Theatre'a (Amerikan karşıtı faaliyetler komisyonu tarafından 1939'da yasaklanan komünist partiye bağlı Amerikan tiyatrosu) kadar, hem tiyatro hem de seyirci "politize" olur. Paris'te, Sylvain Itkine'in Mart grubu ile Jacques Prévert'in Ekim grubu işçi oyunlarını çoğaltarak solu desteklemektedirler: şimdi, "kamu hizmetinde tiyatro" mevsimidir.

Firmin Gémier'nin, Jean Vilar'ın yönetiminde TNP adını alan (1951) Théatre national populaire'i [Halkçı Ulusal Tiyatro] (1920), seyirciler arasındaki eşitsizlikleri düzeltmek amacıyla salonu İtalyan tarzı mimariden kurtarmaya çalışır. Söz konusu olan, tiyatroyu demokratikleştirmek, toplumsal sınıflara göre bölmelendirilmesine son vermektir. Rus devriminin etki alanı içinde, Gorki tiyatrosu –eski MHAL– 1932 tarihinde, yurttaşların eğitilmesinin Jdanov'cu ortodoksluğun habercisi olduğu sosyalist gerçekçilik üzerinde kurulu bir estetik önerir. B. Brecht Berliner Ensemble'a hakim olduğunda (1949), tiyatro yazını da "Verfremdungseffekt" üzerinde kurulu diyalektik formu geliştirir. Brecht, yanıltmacılık ve özdeşleştirmenin dışlanması üzerinde kurulu bu form aracılığıyla, marksist esinli, ekonomik ve siyasi düzeyde olduğu kadar bireysel ve kolektif davranışlar düzeyinde de toplumsal çelişkileri ortaya çıkarmayı amaçlayan bir tiyatro geliştirir. Seyircinin eleştirel düşünümü –toplumsal ve tiyatrosal mekanizmalara ilişkin kavrayışı– böylece Brecht'gil parabollerin hedefi olur. Bernard Dort, B. Brecht tiyatrosu hakkında, "Sahnedeki ayna, artık, salonun dünyasını değil ama bu salonun ideolojik kılık değiştirmelerini yan-

sıtmaktadır" diye yazarken, bu bağlamda, B. Brecht ve W. Benjamin'in, Danimarka'daki sürgünleri sırasında sözcelendirdikleri düşünceyi dile getirmektedir: "Tiyatro, siyasetin estetikleştirilmesine, sanatın siyasileştirilmesiyle yanıt vermek zorundadır".

Bu bir yana, seyirci, gelecekteki kültürel siyasetlerin nesnesi olsa da, devlet tarafından arzulanan halk eğitiminin ahlâki kaygısı ile seyircinin, onu toplumsal bir edimci olmaya zorlayan bir yurttaşlık özgürlüğü hedefine bağlı "politizasyonu" birbirine karışmamaktadır. Böylece, J. Vilar tarafından yaratılan Avignon festivalinin (1947), ya da Jeanne Laurent'ın 1949'dan itibaren giriştiği ademimerkezileştirme politikasının, hattâ André Malraux'nun Kültür Evleri'ni geliştirme politikasının (Halkçı Cephe'den miras alınan politika), kültür siyaseti sorununu gündeme getirmekle birlikte, her şeyden önce, alanın kültürel yönden yeniden dengelenmesi doğrultusunda atılmış adımlar olduğunu kabul etmek gerekir. Paris'in ayrıcalığına bir son vermek ve sanatın taşraya girişine imkân sağlamak söz konusudur.

Bunun karşısında, siyasi tiyatronun anlamlı denemeleri görülür. Nancy festivali (1963), bütün ülkelerden üniversiteli tiyatro grupları getirerek yerleşik tiyatroyla ipleri kopartır ve böylece farklı kültürlerin temsiliyetini olumlar. Lorrain'in başkentinin kubbeleri altında, festivalin ruhu yadsımadır. Soğuk savaşın olanca şiddetiyle sürdüğü bir dönemde, Belgrad'daki BITEF festivali, Doğu ve Batı'nın buluşmasına imkân verir. Bunlara sokak tiyatrosu festivallerinin ütopyacıl uzamlarını da eklemek gerekecektir; bunlar arasında, Roberto Bacci'nin "Üçüncü Tiyatro'nun kalesi" haline getirdiği Santarcangelo festivali, ya da Dario Fo'nun, aşırı solcu gruplara bağlı kavga tiyatrosu sayılabilir. Bütün uzamları anlatmak mümkün olmasa da, yine de, Ariane Mnouchkine'in Cartoucherie de vincennes'de giriştiği denemeye işaret etmek zorunludur. *1789* ve *1793* temsilleri, 1980'li yıllarda, halkın işgal ettiği yere ve 1968 olaylarına duyarlı olarak, katılımcı bir kipte, estetik ile şiirseli siyasete ikame etmezden önce halkı tarihin içine yerleştirirler. Bu, Cartoucheri'ye özel bir değişim olmadığı gibi seyirciyi bir depolitizasyona da sürüklemez, ama ütopyanın her zaman için bir düzenin, burada tiyotrosal bir düzenin, ihlali olduğunu hatırlatır, o ihlal Brecht'çiliğin dışlanmasını varsaydığında bile...

YİTİRİLEN UZAMLAR, AKLIN GÖZÜ. Siyasi tiyatronun "katedralleri"nin karşısında başka türlü bir tiyatro mevcuttur. Brecht'çiliğin karşısında, Batı tiyatrosunun öteki donmuş figürü, Antonin Artaud'nun tiyatrosudur. Sorbonne'da verdiği konferanslar –"La mise en scène et la métaphysique" ["Mizansen ve Metafizik"](1931)–, "Le théatre et la peste" ["Tiyatro ve Veba"] (1933) ve vahşet tiyatrosuna ilişkin iki Manifesto (1932 ve 1933) *Théatre et son double*'da [*"Tiyatro ve İkizi"*](1939) yeniden ele alınmış olarak diyalektik ve "besleyici söz"le ipleri kopartan bir tiyatronun beslendiği topraktır. Oyuncunun vecdinin seyirciye aktarıldığı ve varlığın özgürleşmiş yaşamın özüyle sürdürdüğü münasebeti kuran bir tiyatro. Bu, Jacques Derrida'nın belirttiği gibi, "seyirselliğin, varoluşu ve teni bir baştan ötekine aşmak ve yenilemek zorunda olduğu" bir tiyatrodur. Bu durumda, A. Artaud'nun düşüncesinin tiyatro üzerindeki etkisi yadsınabilmez.

Siyasi olmaktan çok metafizik olan bu tiyatro, seyirci yönünden, gerçeğin mantıkî düzeninden kurtulmaya götüren imgesel bir çabayı gerektirir. 1955 yılından itibaren, Krakova'da, el konulmuş bir kilisede, Tadeusz Kantor'un "Cricot 2"si, deneysel gösteriler icat eder. Özellikle de, tiyatro yazınının pandomimlerle balmumundan mankenleri sessiz cenaze koreografileriyle birbirine karıştırdığı *Ölü Sınıf*'ta (1975). Aynı şekilde, Jerzy Grotowski de, 1980'li yılların sonunda, Opole'dan (1959) İtalya'daki Pontedera'ya kadar, tiyatronun tecimsel niteliğiyle ipleri kopartan, küçük ölçekte bir laboratuvar tiyatro geliştirir. Burada, oyuncunun ritüelleşmiş işi, J. Grotowski'nin deyimiyle "canlı bir organizma" olan seyirciye sunulan mahrem bir gerçeği duyumsamaktan ibarettir. Bu "yoksul tiyatro" artık gerçekten halka dönük değildir. Psikolojizm ve İtalyan tarzı eylem ve sahneyle kopuş halinde, seyirciyi, sahneyi bir beklenti ufku gibi algılamaya yöneltmektedir. Burada başka türlü bir insan anlayışı söz konusudur.

Metinler, bundan böyle, yazının sahnesine eklenmiş bir tiyatronun hammaddesi değildirler. Tiyatro bireyselliklere hitap eder, ve onlara dünyanın bilinmez olduğu hatırlatılır. İmgeseline başvurulmasıyla şiirsel oyunun geliştirdiği hakikate erişme imkânına kavuşması gereken bir yaratıcı, gözetleyenin yerini almıştır. Peter Stein'dan Klaus Michel Grüber'e, Antoine Vitez'den Patrice Chéreau'ya, Heiner Müller'den Robert Wilson'a, bakış tiyatroda ayrıcalıklı kılınmıştır. Bu bir iç bakışın doğuşudur. Sahne ile salon arasındaki sınırın "kaybolduğu", seyircideki duyarlığın aklın ürettiği kavrama sürecine yabancı bir dünyayı ihata eden bir bilincin yükselişine tekabül ettiği, kendi'ne dönük bir bakıştır. Aynı şekilde oyunun alanı da artık görülen şey değildir, çünkü mizansen, seyirciyi, görünür olanın ötesini görmeye, sessizlikten ayrıştırılamayan şeyi duymaya zorlamaktadır. Bu, Claude Regy'nin tiyatro serüvenidir –*Holocauste* (1998) ya da az sayıdaki seyirci tarafından, hemen hemen gizemli ve ipnotizmacı bir tiyatrodan kaynaklanan bir düşünüm çabasının üretildiği bir duyumlar tiyatrosu tasarlayan *Melancholia Théâtre* (2001) bu bağlamda sayılabilir.

İki dünya arasındaki sınır olarak sahnenin bu aşamalı "kayboluşu", işbaşındaki düşüncenin güven verdiği bir fikir (bkz. Samuel Beckett) ve kurgu tiyatrosunun dağılması, tiyatroyu bundan böyle temsile ve seyirciye ortak yeni bir uzam yaratan bir iki-aradalığın algılanışının egemen olduğu karmaşık bir uzam haline getirir. Nihayet, sahneye koyanın platoda belirmesinden (*Ölü Sınıf*'ta, T. Kantor) seyircinin sahnedeki mevcudiyetine kadar, kimi sahne uygulamaları, kimliklenebilir bir seyirciyle aralarındaki mesafeye işaret ederler. T. Kantor'un izinden giden François Tanguy, *Choral* oyunu vesilesiyle (1994) Radeau'da, sırt üstü oturmuş, dilsiz ve Kafka'gil bir silueti sahneye yerleştirir. Taşıl seyirci ya da karanlık salonlardaki fark edilmez seyircinin cisimleşmesi olan bu "bakış açısının baş oyuncusu", geleneksel bir seyirci temsiliyeti ile bakışın yeni hedefleri arasındaki açıklığı derinleştirmektedir. Aynı şekilde Romeo Castellucci de, *Genesi* oyunu için (1999), sahneye, tıpkı H. Müller'in sözünü ettiği "müze" seyircisi gibi, tuhaf bir şekilde iskeletleştirilmiş ve insan görünümlü bir madeni robot yerleştirir. Ve Jean-François Peyret, *Faust, histoire naturelle* (1998) için, temsilin bir ucundan ötekine birbirini görmeyen ve gösterinin sonunda dekor yerinden oynadığı zaman birbirlerini keşfeden seyircileri karşı karşıya yerleştirdiğinde, hemen hiç şaşırmayız.

Tiyatronun tarihinden bir parça işte böylece belirmektedir; burada bir sanat önce seyircinin aklına başvurmuş, daha sonra aklının gözüne kulak vermek üzere, onu duyularını yaymaya yöneltmiştir. Bu iki yaklaşım arasında karşıtlık değil, Martin Heidegger'in "orada olmak" diye tanımladığı insan olma durumunu fark etmeye çalışan düşüncenin sürekli bir devinimi vardır. Oysa, tiyatro muhtemelen bu "orada olmak"ı kaybolmuş, gündelik ve fark edilmeyen uzamlar boyunca göstermektedir. O zaman da, tiyatroda, ana kahraman seyirci olmaktadır. Sahnenin kıyısında yer alan ve asla orada olmaksızın sahneye yansıyan, kendine, karanlığın içinde duran kişinin, hem mevcut hem de namevcut gölgesi gibi bakan ve Peter Brook'un dediği gibi "orada olan ve aynı zamanda olmayan", söyleşim halindeki bir seyirci. Tiyatro projesini muhtemelen ütopya olarak tanımlayan mevcudiyet/namevcudiyet.

Yannick Butel

Toplumsalcı okul. Fourier'nin tilmizleri ile ütopya arasındaki ilişkilerin açınlanması paradoksaldır. Ütopyayı kesin bir şekilde yadsırlar: "Oysa ki, Fourier'nin keşfi gerçekleşip dünyaya ifşa edildiğinden beri, yalnızca şu *ütopya* sözcüğü, keşfin yaygınlaşmasına, ona yöneltilmiş olan bütün karşı kanıtlardan daha fazla zarar vermiştir!" (Victor Considérant, "Nouveauté et utopie" ["Yenilik ve Ütopya"], *le Phalenstère*, 24 Mayıs 1833). Okulun liderinin, ütopya sözcüğünü bu denli dışlamasının nedeni, hem kendisinin hem de hareketin bilimsel iddialarını yüksek sesle dile getirmeleridir. Savaşlar ve ihtilâllerle yaralanmış, bir siyasi rejimden ötekine savrulmuş, süreğen bir yoksulluğun aç bıraktığı bir toplumda yaşanan kaosa karşı, yeni bir bilimin, toplum biliminin yardımıyla yeni bir toplumsal dü-

zen inşa etmek gerekmektedir. Fourier'nin ardılları, yine aynı nedenden ötürü "Fourier'ci" nitelemesini kabul etmezler. Bir kişiden değil, ama bir bilimden ve o bilimin öngördüklerini gerçekleştirecek olan bir deneyden güç alırlar.Böylece, kendilerini "Toplumsalcı okul" diye adlandırırlar; bu, birinci okulun ya da "Phalanstère'ci Okul"un yankısıdır. Ve ütopya, toplum biliminin işleyiş ilkesi içinde ve olumsuz bir kipte yeniden peydahlanır. Ütopya, en sonunda toplumu yeniden candırmak için oluşturulması gereken pozitif bir bilmenin antitezi ya da karşıtı olarak belirir.

UYGARLIĞIN ELEŞTİREL TOPLUM BİLİMİ. Fourier'nin kendisinde olduğu gibi, ardıllarında da, problemlere mutlak bir şüphe ve mesafeyle yöneltilen belli bir bakış vardır. Phalanstère'gil bilim, zamanının toplumsal düzenini yönlendiren koyutları didiklemeye yönelir. Uygarlık ütopyasal bir ada, doğanın okyanusu içinde kaybolmuş ve toplum bilimi aracılığıyla keşfedilen bir garabettir.

Ortaklık, ilkelerini evrenin gözlemlenmesinden devşirmek zorundadır. Toplum bilimi bir doğa bilimidir. Doğaya geri dönmek, yeniden onun içinde yer almak gerekir, çünkü komuta etmesi gereken yalnızca odur: "En başta ben onun önünde eğildim" diye yazar Fourier. İnsanlık, toplumsal düzeni biçimlendirmek için yasa koyacak, birtakım yasalar icat edecek yerde, varlıklar arasındaki münasebetleri dünyanın evrenselliği içinde yöneten doğal yasaları keşfetmek ve onları kendi küresine aktarmak zorundadır. Dolayısıyla, Fourier'nin özdeyişi uyarınca,"doğanın büyü kitabından okumak" (*Théorie des quatre mouvements/Dört Devinim Kuramı*, 1808) gerekmektedir. Ardılları şöyle yazarlar: "Toplum bilimi doğa tarafından verilmektedir; bu bilim, bir çiçeğin taçyapraklarında ya da bir kelebeğin kanadında olduğu gibi, insanın aklında da yazılıdır. [...] Başat olgu evrenin ve insanlığın içindeki ORTAKLIK olduğundan, toplum bilimi de onun adını almalıdır" ("La science sociale n'est pas la politique" ["Toplum Bilimi Siyaset Değildir"], *Le Nouveau Monde. Théorie de Charles Fourier*, 21 Haziran 1840). Toplum bilimi, böylece, varlıkların evren içindeki düzenlenişini ve ortaklığını düzenleyen doğal yasaların bilgisidir. Özü gereği kozmolojiktir. bu bağlamda uygarlığı yaşatan siyasi ilkeyi reddedir. Doğanın kendiliğinden, uyumlu ve sürekli bir düzen göstermesine karşın, siyaset düzensiz ve yapay bir mücadeledir. Toplumsal gerçeğin algılanmasını gizleyen siyasi rejimlerin, hükümet biçimlerinin ve idarî mekanizmanın yüzeysel işleyişinden başkasıyla ilgilenmez: "Şu halde bundan böyle siyaset ve toplum biliminin aynı şey olduklarını söylemeyin. Tanrısal kanunname ile insanların şiddet içeren yasallığını birbirine karıştırmayın. Hükümet biçimi ile toplumun düzenlenişini birbirine karıştırmayın" (Auguste Colin, "La politique et la science sociale" ["Siyaset ve Toplum Bilimi"], *la Phalange*, 3 Kasım 1841). Toplum bilimi, özgürleştirmek üzere ortaklaştırmaya, siyaset de hüküm sürmek için bölmeye çalışır. Dolayısıyla siyasi bir ortaklık fikri, terimler düzeyinde bile bir çelişkidir. Toplum sözleşmesi bir garabettir, yalnızca bir tek mümkün toplumsal yasa vardır: doğanın tanrısal kanunnamesi. Ama, zorunlu bir başlangıç olarak, dünyanın uyumlarını kavramak için siyasetten uzaklaşmak gerekiyorsa, toplumsal yeniden doğuşa rehberlik etmesi gereken evrensel düzeninin düzenleyici ilkeleri nelerdir?

Dünyaları tek bir yasa yönetir: çekim yasası. Bu biricik ilkenin mevcudiyeti doğanın birliğini de açıklamaktadır. Fizik evrende de ahlâk evreninde de, en büyükten en küçüğe doğru her şey, yaşamı düzenleyen bu yasaya uyar: "Çekim, *sihirli değnek, açınlanmanın sürekli pusulası*, Bay de Maistre'in dediği gibi Çekim melekleri, insanları, hayvanları ve ham maddeyi devindirir. O, yaşamın evrensel yasasıdır" (Edouard de Pompéry, *Thórie de l'association et de l'unité universelle de Ch. Fourier/Ch. Fourier'nin Ortaklık ve Evrensel Birlik Kuramı*, 1841). Bu tanrısal itkiyi izlemek, her birey için yazgısını yerine getirmek ve mutluluğa erişmektir. İnsan, çekimlerine, yani tutkularına itaat ederken aynı zamanda da bu zorunluluk önünde eğilmektedir. Eğilimlerine ket vurmak istemek, yıldızların sonsuzluk içindeki yolculuklarını engelleme iddiasında bulunmak kadar hayaldir. Dolayısıyla uygarlığın mâruz bıraktığı baskıların kalıcı bir etkisi yoktur, bunlar, evrensel yasa

tarafından tutkulu naturalarını gerçekleştirmek üzere mutluluğu arayan bireyleri yalnızca birtakım sıkıntılara sokabilirler.

Toplum biliminin Galile'si olarak görülen Fourier, şu halde, sabit olduğuna inanılan şey ile devingen olduğu düşünülen şey arasındaki münasebeti tersine çevirmek suretiyle gerçek bir Copernicus devrimi gerçekleştirmiştir. Nitekim, toplum, alabildiğine şekillendirilebilir olan insan doğasının uyum sağlaması gereken bir ilk veri değildir artık. Tersine, toplumsal örgütlenme esas itibariyle değişken, insanın tutkularının düzeni ise temelli olarak değişmezdir. Toplum insan tutkularının güneşinin çevresinde döner, insanın tutkuları toplumun çevresinde değil: "Yalnızca Fourier sorunu doğru bağlamı içinde ortaya koymuştur. Yalnızca o, insanı toplum probleminin değişmez verisi olarak kabul etmiştir" (Hippolyte Renaud, *Solidarité. Vue synthétique sur la doctrine de Ch. Fourier/Dayanışma. Ch. Fourier'nin Doktrini Üzerine Bireşimsel Bakış*, 1845). Kurucu, esasen insanın 13 tutkusuna ilişkin bilimsel ve evrensel bir tablo vermiştir, "bir nomenklatura oluşturmuştur –tıpkı zamanında Lavoisier'nin, kimyadaki düzeni yarattığında, mineral âlem için yaptığı gibi; Linné ve Jussieu'nun bitkisel âlem ve yine çok yakınlarda Cuvier'nin eski dünyanın zoolojisi için yapmış oldukları gibi" (Victor Considérant, *Destinée sociale/Toplumsal Yazgı*, 1834-1838). Bu nedenle, insan doğasını toplumsal normlara boyun eğdirtmek için mevcut toplumdan hareket edecek yerde, o gereksiz temsiliyetleri terk edip insanın tutkusal özünden yola çıkmak ve o özle uyum içinde bir toplumsal çevre inşa etmek gerekir.

Bu yüzden, anlamanın anlamı ile eylemin anlamı tersine çevrilmiştir. Toplum bilimi evrenden kalkıp insanlara ulaşmak üzere oluşur ve bunların her ikisi de çekim örneğine göre düşünülür. Ama ters yönde, bireyleri ortak kılmak için pozitif olarak hareket edilirken kozmosa erişmek üzere insandan yola çıkılır. İnsan, "varlığının evrenselliğini" tamamlamış olduğu zamandır ki, "varlıkların evrenselliği" ile barışabilecektir. Mantık bireyseldir: büyük âleme gitmek için küçük âlemden yola çıkmak. Bilme, en uzaktakinden en yakındakine gider, eylem göğe doğru ilerlemek için kendinden yola çıkar ve bunlar uyumların dizisini izlerler.

POZİTİF SİYASET VE YAŞAMIN TEKNOLOJİSİ. Toplum bilimi, evrensel tezahürleri içindeki yaşamın bilgisi olurken, pozitif ya da akılcı siyaset de, mevcut toplum içinde, kendini yönetici düsturlarını gerçekleştirmeye imkân veren teknoloji olarak düşünür. Daha kesin bir ifadeyle, pozitif siyaset, uygarlığın içinde mücadele halindeki partiler tarafından uygulanan siyasetten çok farklı olan, yaşama ait bir teknoloji, yani bir sağlıklılıktır: "[...] SİYASET *varoluşun, toplumların yaşamının bilimi*, ya da *toplumsal bedeninin sağlığının temel yasalarının bilgisidir*" (Victor Considérant, *Bases de la politique positive. Manifeste de l'Ecole fondée per Fourier/Pozitif Siyasetin Temelleri. Fourier Tarafından Kurulan Okulun Manifestosu*, 1842). Yaşamın güçlerini özgürleştirmek suretiyle geliştirmek zorunda olan bir mühendislik bilmesi oluşturur –bu bilme Phalanstère'ci Okul'un müdavimleri olan o politeknisyen lejyonları tarafından programlaştırılmıştır. Somut olarak, bu teknoloji herbir bireyin yaşamından yola çıkmakta ve bütün insanlara kendi özel doğalarına dönmeyi, Hıristiyanlığın tene karşı ortaya attığı aforozu aşarak ruh ve beden arasındaki bir barışmayı önermektedir. Tutkusal varlığın, yani kendi başına insanın, yeniden haklarına kavuşturulması ilk ve radikal ifadesini yaşama hakkı olarak kabul edilen çalışma hakkında bulur. Gerçekten de, varoluşunun maddiliği içindeki insandan yola çıkmak söz konusu olduğuna göre, bu insanın kendini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesini sağlamak gerekir. Yaşam çalışmadır. Çalışma bir yatkınlığın, bir organın işleyişinden başka bir şey değildir. Şu halde yaşamak ve çalışmak eşanlamlıdır, hakları özdeşleşmektedir: "Yaşamını ayakta tutmak ve geliştirmek üzere doğa tarafından insana sağlanmış olan bütün imkânlar, tek bir imkâna, ÇALIŞMAYA indirgenebilir. Çalışma, temelde, yaşamın kendisidir. [...] Bütün insanlar için çalışma hakkı talep etmek, onun yaşama hakkını, bedence ve zihince sağlıklı, özgür, mutlu olma hakkını talep etmektir" (*Agitation socialiste. Propagation et réalisation de la science sociale/Sosyalist Ajitasyon. Toplum Biliminin Yayılması ve Gerçekleşmesi*, 1848).

Bu çalışma hakkı, ancak Phalanstère'in çekici çalışma düzeni tarafından örgütlenen başkalarıyla münasebet içinde insanın tastamam gerçekleşmesine imkân verir.

İnsanlar kendiliğinden bir şekilde, sadece yakınlık duyarak, canlı birimler, doğal organizmalar olarak düşünülen ve "komün" ya da "phalanstère" adı verilen küçük topluluklar içinde toplaşmak zorundadırlar. Bunların mimarisi bedenin tamamını besleyen bir ana damar çevresinde örgütlenir: "Phalanstère'de, bütün kuruluşlar, bütün konutlar, ayrı olmakla birlikte, bütün yapıyı dolaşan ve tıpkı insan bedenindeki atar damarlar gibi devinim ve yaşamı merkezden uçlara taşıyacak ana damar olan Galeri-Sokak aracılığıyla kendi aralarında iletişim kurma kolaylığına sahiptir" (François Cantagrel, *les Enfants au phalanstère. Dialogue familier sur l'éducation/Phalanstère'de Çocuklar. Eğitim Üzerine Samimi Söyleşim*, 1846). İnsan, bu canlı örgütlenme içinde yaşamını olanca tamlığıyla gerçekleştirir. Ama Bütün, oluşturucu öğelerini emmemektedir. Nitekim, "eksiksiz ya da cinsil bir insan"ın gerçekleştirilmesi düşünüldüğü içindir ki, çiçekleneceği varsayılan bir "toplumsal tümlük" düşünülmektedir. Dolayısıyla bu toplumsal tümlük hiçbir şekilde bireysel özellikleri ortadan kaldırmaz, çünkü, tersine, çekici çalışmanın örgütlenmesiyle, yani bir faaliyetten ve bir yerden ötekine dolaşarak, temel tutkuların eksiksiz bir şekilde doyurulmasına imkân veren kısa seansların çoğaltılmasıyla, o özelliklerin gelişmesini kolaylaştırmak zorundadır. İnsanların ve öğelerin devamlı dolaşım uzamı olan "Phalanstère-beden", kapalı bir gerçeklik de oluşturmamaktadır. Doğal bir ortama açılır ve o ortam içinde, muazzam bir şebeke kurmak üzere başka Phalanstère'lere aşılanarak, böylece yerküresel organizmaya uyumla bağlanmış devasa insancıl bedeni oluşturarak, sonsuz bir şekilde gelişmek zorundadır.

İnsan, temelde iyi olan kendi doğasıyla, hemcinsleriyle, dünyayla barışmış olacaktır. Toplum bilimi, adına çekim denen o gökyüzü yasasını yeryüzünde uygulayarak, bu yoldan insanlığın dinî misyonunu gerçekleştirmesine de imkân vermiş olacaktır. Tanrısal istencin buyruğuna uyarak, ünlü duayı canlı kılmış olacaktır: "İstenci Göklerde olduğu gibi yeryüzünde de gerçekleşmiş olsun."

İNSANLAR, BİR OKUL VE DENEYLER. Politeknik okullu Victor Considérant (1808-1893), 1830'lu yıllardan itibaren pek çok kişi için hareketin lideri olarak kabul edilir. *La Phalange* adlı derginin yöneticisi, *la Démocratie pacifique* gazetesinin kurucusu olan Considérant'm ana yapıtı yine de 1834-1838 yıllarında yayımlanan *Destinée sociale*'dir [*Toplumsal Yazgı*]. Öncünün arkasında, barışsever Phalantère'ci taburların içinde, aynı okulun Alphonse Tamisier, Jules Lechevalier ve Abel Tronson gibi daha başka eski öğrencilerine de rastlanır. Aynı şekilde, Alphonse Toussenel, Clarisse Vigoureux, Henri Dameth ya da yine, Fourier'nin ilk tilmizi olan Just Muiron gibi kişilerin önemine de işaret edelim. Bu düşünce okulunun kendine verdiği ilk ödev, kurucu tarafından keşfedilen yasaların geliştirilip derinleştirilmesi, sonra da bu kuramları halka indirme ve propaganda işine koyulmaktır. Kullanılan araçlar, her bilimde olduğu gibi yayın ve Toplumsalcı Okul'daki önemi öncelikli olan eğitimdir: Toplum biliminin yeniden canlandırıcı iddiasını gerçekleştirmek için, onun yasaları herkesçe bilinmelidir.

Uluslararası kapsamda bir fenomen olan toplum biliminin yayılması, aldığı biçimlerde ve zaman içinde çok büyük bir çeşitlilik gösterir: Phalanstère'lerin kurulması, çekici çalışmanın atölye ya da okullardaki uygulamaları, edebi ya da mimari miraslar, ya da sadece ilkesel bildirgeler, kurulu düzeni eleştiren sloganlar, vb. Bunlar arasından en anlamlı birkaç tanesine değinelim.

Milletvekili ve zengin bir toprak sahibi olan Dr. Baudet-Dulary tarafından Rambouillet yakınlarında kurulan Condé-sur-Vesgre kolonisi (1832-1833), hiç şüphesiz Fransız Phalanstère'ciliğinin en güzel girişimlerinden biridir. Başka ülkelerde, Rusya'da, bu ülkedeki ilk sosyalist hareketin başlıca başlatıcıları olarak kabul edilen Petraçevski ve sonra da Çerniçevski, Phalanstère'cilikten esinlenen çok sayıda kömün kurulmasına ön ayak olurlar. Romanya'da 400 ailenin tarımsal kömünü (1834), ve Brezilya'da, Lyon'lu hekim Benoît Mure tarafın-

dan örgütlenen Sahi Sanayi Birliği (1841-1846), Phalansteère'ci okulunun tezlerinin yaygınlığını gösteren örneklerdir.

Mevcut yapılara çekici çalışma ilkelerinin aşılanması olan Guise "Familistère"i [Aileler ortaklığı] maden işçisi Godin (1817-1888) tarafından yaratılır. Çocuk eğitimi için İngiltere'de, A. Neill tarafından 1912'de kurulan karma ve disiplinsiz bir okul olan Summerhill Çocuklar Birliği, cinsel özgürlük de dahil olmak üzere, tutkuları Fourier'nin anladığı şekilde özgür bırakma ilkelerini uygular. Bu deney, çoğu kez pedagojik uygulamalar alanındaki belirleyici bir dönemeç olarak algılanmıştır.

Çok daha tartışmacı bir bakış açısından, başka türden yansımaları 1968 Mayıs'ının toplumsal hareketi içinde dört bir yana savrulan sloganlarda duymak, başkentin duvarlarını kaplayan hak taleplerinde, ya da yine daha sonraki yılların cemaatçi girişimlerinde gözlemlemek mümkündür.

Denis Burckel ve Loïc Rignol

Totalitarizm (tümcülük). Ütopyanın totalitarizmle özdeşleştirilmesi, 1930 ve 1940 yıllarından beri, liberal düşüncenin basmakalıp temalarından biridir. Bunun felsefi düzlemdeki klasik formülleştirilmesini, Karl Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda buluruz. Savaş sırasında yazılmış olan bu kitap, Stalin'cilik ya da nazizm gibi totaliter canavarların hakimiyeti altındaki bir dünyada, özgürlüğün neden nihai bir şekilde boğulayazmış olacağını anlamaya çalışıyordu. Dolayısıyla, Antikçağ'dan itibaren, Batı düşüncesine her zaman musallat olacak karşıhümanizmacı ve karşı-liberal eski bir ütopyanın son cisimleşmeleri olarak yorumladığı modern zorbacılıkların ideolojik önvarsayılmışlarına ilişkin bir araştırmaya girişiyordu. Bu ütopyanın ilk temsilcisi, *Devlet*'de, bir "kusursuz devlet, Altın çağa özgü ve nihai olarak devinimsiz devlet" öngörmüş olmanın vebalini taşıyan Platon'du. Sonuncusu da, Hegel'in ardından, bu kez komünizmi, toplumun bütününe dayatılmış, bastırılabilmez bir nedensellik ve determinizmin yönettiği tarihî bir süreçten kaynaklanan ideal bir düzen olarak tasarlamış olmaktan sorumlu Marx'tı.

Popper'in izinde, totalitarizm ile ütopya arasındaki özdeşleştirmeyi yeniden olumlayan İsrailli tarihçi Jacob L. Talmon, *Totaliter Demokrasinin Kökenleri* (1952) isimli kitabında iki tip totaliter rejimi ayrıştırıyordu: bir yanda, irrasyonalist ve karşı-hümanizmacı bir düşünce akımından gelen, "kan ve toprak" mitolojisine dayanan nazizm; öte yanda, demokrasinin bütüncül ve mesihçi türevi, Aydınlanma rasyonalizminin totaliter sapması olan komünizm (karşı-ütopyacı ve karşı-totaliter pragmatik sapması olan liberalizmin yanında). "Genel istenç"i cisimleştiren bir siyasi düzenin mimarı olan Rousseau, toplumu Terör aracılığıyla "yeniden canlandırmaya" kalkışmış olmaktan suçlu Robespierre ve eşitlikçi bir ütopyanın fesat ortağı Babeuf, eleştirisinin başlıca hedefleridir.

Kısaca söylemek gerekirse, liberaller, totalitarizmde yeni bir dünyaya ilişkin her türlü ütopyacıl arayışın ve alternatif bir toplumsal düzende "öncelleyici" olabilecek her türlü devrimci projenin gerçekleştirmek için fırsat kolladığı bir tehlike görmek eğilimindedirler. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, komünist ütopyanın totalitarizmin beşiği olarak damgalanması, son temsilcileri Martin Malia ve François Furet olan liberal ve muhafazakar tarih yazarlığın ayrıcalıklı klişelerinden biri olmuştur. Amerikalı sovyetologlar, Sovyetler Birliği'nin izlediği yörüngeyi bir toplumun tarihi gibi değil de iktidardaki bir ütopyanın sapkın güzergâhı, "ideokratik" bir rejim olarak yorumlamışlardır. *Passé d'une illusion* [*Bir Yanılsamanın Geçmişi*] yazarı (F. Furet), bu yörüngeyi, tarihsel Akıl adına "geleceğin keşfi" ve insanlığın kayracı yazgısı olma iddiası taşıyan, ama sonuçta liberal demokrasinin uzun ve dingin akışı içindeki canice bir ayraçtan başkaca bir şey olamayan "laik bir eskatoloji"nin açığa çıkışı olarak ele almıştır. Bu tarih anlayışında, eğer biraz fesatça yaklaşacak olursak, Joseph de Maistre'i, *Cosidérations sur la France*'ında [*Fransa Üzerine Düşünceler*] (1797) Devrim'i "kendi türü içinde, bir ağacın ocak ayında aniden meyva vermesi kadar olağanüstü" bir şeye yönelmek suretiyle dünyanın doğal akışını bozan ve temellerini yıkan bir girişim olarak damgalamaya götürmüş olan, klasik muhafazakâr karşı-

ütopyanın son bir şeklini yakalamak zor olmayacaktır.

TOTALİTARİZMLERİN ÜTOPYACI BİLEŞENİ. Totalitarizmin ütopya *ile* özdeşleştirilmesi, hattâ, daha da radikal bir yaklaşımla, ütopya *aracılığıyla* açıklanması tartışmalı görünse ve, biraz sonra göreceğimiz üzere, ciddi itirazlara yol açsa da, klasik ütopyaların içindeki totalitarizme yakın öğelerin, ya da totaliter ideolojiler içindeki ütopyacı öğelerin varlığını yadsıyabilmek oldukça güçtür.

Bu, özellikle de "devrimci" dilleri nedeniyle ve geleneksel bir siyasi düzeni yeniden yapılandırma yerine gelecekte projelendirilmiş yeni bir toplum inşa etme arzularıyla muhafazakârlıktan uzaklaşan faşizmler için elbette geçerlidir. İtalyan faşizmi, "yeni bir medeniyet"in başkenti olarak Roma üzerinde yoğunlaşan bir retorikle belirginleşecektir; beri yanda nazizm, "Bin yıllık Reich" propagandasıyla yeniden canlandırdığı uzun bir Alman ütopya geleneğini, saptırarak kendine maletmişti. Ama bu ütopyacı bileşen, faşizmlerde, Aydınlanma karşıtlığından miras, örgenselci bir doğa, ulus (terimin en daraltılmış, hattâ ırkçı anlamı içinde kavranan ulus), aşamalı-düzenler ve yetke tapıncında temellenen, derinlemesine bir şekilde farklı başka bir kaynakla birleşiyor ve bu da o tapınç nesnelerini tepkici, sapına kadar karşı-ütopyacı sağlam bir temele oturtuyordu. Ütopya ile karşı-ütopyanın bu hayret verici karışımı en mükemmel bireşimini, Yunan ve Roma kökenli ezeli bir geçmişin klasik biçimleri üzerinde inşa edilmiş devasa bir geleceğin resimlenmesi olan totaliter mimaride buluyordu.

Tarihi boyunca, özgürleştirici ütopyalar için olduğu kadar, Ernst Bloch'un formülüyle "düzenin ütopyaları" için de olağanüstü güçlü bir vektör olagelen komünizm için de benzer yaklaşımlar geçerlidir. Komünizm, bir yandan, son iki yüzyıldaki devrim ve ihtilallerin önemlice bir kısmının ayrılmaz parçası olan eşitlik ve özgürlük umutlarını yönlendirmiştir. Öte yandan, komünizmin cisimleştiği rejimler, hemen her zaman totaliter bir görünüm almışlardır. Komünizmin bütün tarihini kateden "düzenin ütopyası", XIX. yüzyıldan itibaren, Etienne Cabet'nin "herbir dişlisinin düzenli bir şekilde kendi işlevini yerine getirdiği tek ve devasa bir makina" oluşturan ideal bir toplumu resmettiği *Voyage en Icarie* (1840) gibi bir eserde açıkça okunabilen izler bırakmıştır. Çalışma saatlerinden uyku saatlerine ve boş zamanlara kadar her şeyin kurallara bağlanmış olduğu disiplinli bir uzam olarak tasarlanan bu itaatkâr ve erdemli üreticiler topluluğu, Cabet'nin eleştiricilerini, onun kuramlarında çabucak bir tür "kışla komünizmi" saptamaya yöneltmiştir. Eğer XIX. yüzyıl bağlamında, ütopyacıl düşüncedeki totaliter öğelerden söz edilecekse, daha çok, Stalin'cilik konusunda ve tıpkı faşizmler için olduğu gibi, totaliter bir rejimin içindeki ütopyacıl bir boyutun mevcudiyetinden söz etmek gerekecektir. "Yeni İnsan"na -Stakhanov'dan Gagarin'e, ve elbette "halkların babası"nı asla unutmaksızın- ilişkin sayısız cisimleşmeleriyle ve eski Rusya'yı, hem siyasi hem de toplumsal yönden ve yetkeci bir anlayışla yeniden-biçimlendirmenin devasa girişimi kabul edilen sosyalizm anlayışıyla, Stalin'cilik, komünist militanlar indinde, gerçekleşmiş ütopyanın vatanı olarak SSCB görüsünü beceriyle ayakta tutuyor ve sömürüyordu. Sovyetlerin, 1950'li yıllar boyunca, *mujik*'lerin ülkesini *Sputnik*'lerin ülkesine dönüştüren uzay başarımları, komünist imgelem içinde SSCB'de nesnelleşen ütopyacı yatırımı oldukça iyi göstermektedir.

KARŞI-ÜTOPYA OLARAK TOTALİTARİZM. Ama, kamuoyunda, "ütopya=totalitarizm" denkleminin yerleşmesine en büyük katkıyı, özellikle George Orwell'ın yapıtının kazandığı başarıyla edebiyat yapmıştır. Orwell, *1984* isimli romanında (1949), çağının totaliter rejimlerini, belirleyici çizgilerini şişirip, yabancılaşma ve baskının karabasansı dünyasının aynası olan ütopyacıl bir geleceğe yansıtarak eleştirmiştir. Orwel'a göre, nazizm ve komünizm, temelde, XX. yüzyıl toplumlarını sürekli bir tehdit halinde gözetlemeye devam eden o totaliter evrenin bir ön izleniminden başka bir şey değildi. Romanın kahramanı Winston Smith, en küçük bir özgürlük parçasının bile sonunda yok edilmiş olacağı, düşüncenin bir suç kabul edilerek kovuşturulacağı, iktidarın gerekirlikleri uyarınca tarihin durmadan yeni-

den yazılacağı, gerçeğin yalanla özdeşleştirileceği totaliter bir dünyada, insanlığın o mümkün çöküşüne tanıklık ediyordu. Soğuk savaşın entelektüel ve siyasi iklimi içinde, Orwell'ın romanı, Stalin'ciliğin de ötesinde, toplumu değiştirmeye yönelik her türlü özlemde, Batı'nın cisimleştirdiği "hür dünya"nınkinden başkaca her türlü toplumsal düzen projesinde içerilen totalitarizme yönelik bir suçlama olarak selamlanmıştır. Bununla birlikte,yakından bakıldıkta, bu yorum, ütopyasız bir dünyayı betimlemek üzere ütopyacıl roman türünü seçmiş olan Orwell'ın düşüncesini çarpıtıyordu. *Siyaseti ortadan kaldırmış*, sivil toplumu, insanların çeşitliliğini ve çoğulculuğunu yok etmiş bir rejimde ütopyaya yer olamaz. Orwell, iktidarın "düşüncenin vesayetini üstlenme" hedefini öngördüğü yerde edebiyatın yaşayamayacağını söylüyordu. Esasen bir Rus yazardan, *Biz Ötekiler*'in yazarı Zamyatin'den esinlenmişti; Zamyatin, tümcü rejimlerin karşı-ütopyacı doğasını mükemmelen sezmişti ve o rejimlerin yapısını şu keskin formülle dile getiriyordu: "Bazı insanlar özel bir hastalık olan hayal gücünün pençesindedirler" "Gerçekten varolan sosyalizm"in egemen olduğu rejimlerde, Orwell ve Zamyatin'in romanlarının sıkı sıkıya yasaklanmış oldukları ve iktidardaki karşı-ütopyayla mücadelenin aracı olarak gizli gizli okunduklarını saptamak ilginçtir.

Enzo Traverso

Tristan (Flora), **bkz.** *Fransız feminizmi*

u-ü

Uyurgezerlik. Uyurgezerlik (ya da, daha doğru bir ifadeyle, "manyetik" uyurgezerlik), kesinlikten uzak, belirsiz ve sorunsallık içeren tuhaf bir hal, dünyayla, ötekilerle ve kendi-kendisiyle yeni bir münasebet türüne açılan, değişime uğramış bilinç halidir. Bilincin, XIX. yüzyılın ikinci yarısında hipnoz diye de adlandırılacak olan bu alışılmadık işleyiş biçimi, eski Hind-Birmanya halklarının manyetizmacılığından gelen farklı uygulamalarla elde edilir. Manyetizmacılar ve uyurgezerler, genelde manyetizmacının uyurgezer *kadını* uyuttuğu bir çift oluştururlar. Bu manyetik *uyku hali* dili çözer, hayal gücünü yoğunlaştırır, kendi-kendiyle, bir başka-yerle ve hattâ kimi zaman dünya-dışı bütünlüklerle iletişim mekânları da olan deneyim ve özgürlük uzamları yaratır. Uyurgezerler konuşur ve yazarlar, öte âlemin içinde gördüklerini söyledikleri ruhlarla söyleşirler. Bu söyleşime manyetizmacılar da müdahale edebilirler, sorgulayabilirler ve uyurgezerleriyle birlikte ütopyacıl âlemlerin kurulmasına katılabilirler. XIX. yüzyıl boyunca, bu kadın ve erkekler, böylece yeryüzündeki yaşamın evriminde payı olan varlıkların uzamını doldururlar, farklı toplumları, başka türlü yaşam tarzları hayal ederler. Yaşanan dünyaların birden çok olduğuna ve metapsikoza inanırlar; bu, XVIII. ve XIX. yüzyılın Swedenborg, Fontenelle, Fourier, Flammarion ya da Hershel gibi bazı filozof, yazar ve astoronomlarıyla paylaştıkları düşüncedir. Yeryüzündeki yaşamı bir dizi ardışık yaşamların içindeki bir aşama, kendini yenilemenin Tanrı tarafından verilmiş bir yolu olarak düşünürler; bunun son aşaması, artık bir daha cisimleşmemek ve tanrınınkine yakın maddesiz bir varlık haline gelmektir. XIX. yüzyılın ortalarında, Louis Alphonse Cahagnet ve uyurgezeri Adèle Maginot, böylece, ölümün mevcut olmadığı, kusursuz bir eşitlik içinde her şeyin sevinç ve mutluluktan oluştuğu tinsel ve kardeşçi dünya-dışı yerler kurarlar. Maddi bedeni bulunmaksızın herkes güzeldir, gençtir ve her türlü zorlamadan azadedir. Bu maddesizlik arzusu, hafifliğin, yolculuğun, bedensel ıstıraplardan arınmışlığın anlamdaşı olarak, uyurgezercil söylemin bir değişmezidir. Gelişmenin ve yalnızca bireysel gelişmenin değil aynı zamanda bütünüyle insanlığın gelişmesinin sonluluğunu simgeler. XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu fikir, Allan Kardec ve on kadar uyurgezer tarafından icat edilen *ispritizmacılık*'da doruk noktasına varır– ispritizmacılar, bu uyurgezerlere "medyum" adını verirler. İspritizmacılar, her insanın maddiliğinden arınarak gezegenden gezegene geliştiğini düşünürler; Dünya bir kefaret yeridir, buna karşılık Jüpiter, hemen hemen esirileşmiş üstün varlıklara ayrılmıştır. Bununla birlikte yeniden beden kazanmalar ancak bedensiz halle birlikte sona erer ve tanrısalın yakınında olmak, sonsuz rahatlığı getirmek şöyle dursun, tersine, evrensel bir yardımlaşmanın yoğun faaliyetine yöneltir.

Uyurgezerler ya da medyumlar böylece daha eşitlikçi ve daha kardeşlikçi toplum projeleri kurarlar, bu toplumlara "kızkardeşçi" demek daha doğru olacaktır, çünkü geniş ölçüde kadınlar tarafından yaratılmış olan bu söylemler cinsiyetler arası bir eşitlik arzusunun taşıyıcılarıdır. Bedene, aileye, eğitime ilişkin problemlere karşı duyarlıdırlar. İspritizmacılar özellikle eğitime öncelikli bir yer verirler. Onlar için eğitim, dünyalılar ile, insanlara birtakım bilgiler ulaştırmak üzere gelip giden üstün ruhlar arasındaki yardımlaşmanın ürünüdür. Bundan böyle her insan dünya-dışı ruhlarla doğrudan iletişim aracılığıyla bireysel olarak bilmeye erişebilecektir. Bu doğrudan ve mahrem eğitim onların dünya üzerinde etkili olmalarına imkân vermekte ve herbir insanın yenilenmesini kolaşlaştırmak üzere dünyayı değiştirmeyi gerektirmektedir. İspritizmacılar böylece yeryüzünde etkin olmak isterler, okullar, kitaplıklar, müzeler, dispanserler, düşkünler için evler, vb... kurarlar. İnsanların dayanışması ve karşılıklı yardım, burada ve şimdi, bir toplumsal gerekirlik haline gelmektedir ve herbir insanın gelişimi de bu gerekirliğe bağlıdır. Bu emperatif ulusların ötesine yayılmaktadır, evrensel bir yazgısı vardır, üstün ruhların dolaşımı ve inanç yaymacılığı aracılığıyla güçlendirilmiştir.

Uyurgezercil ya da medyumcul o pek çok yazı, XIX. yüzyılın dönemlerine göre, "ütopyacıl' denilen sosyalizmden, Fourier'cilik ve esas olarak da Saint-Simon'culuktan, Mesmer'gil manyetizmadan ve Hıristiyanlıktan gelme öğeleri farklı yollardan yaklaştırıp birleştirerek yenilikçi düşünce sistemleri yaratmayı hedeflerler, bununla birlikte bu düşünceler çabucak unutulup gitmiştir. Gözden düşmelerinde hiç şüphesiz tinselci özelliklerinin katkısı olmuş, Kilise tarafından sapkın ve mezhepçi inançlar olarak dışlanırlarken, giderek maddeci hale gelen yüzyıl da onları aşağılamıştır. Ama gözden düşmelerinde, kadınca özellikler taşımaları hiç şüphesiz daha fazla rol oynamıştır; esas itibariyle kadınlar tarafından üretilen bu söylemler, kamusal sözün ve yazının eril oldukları bir yüzyılda pek çok yasağı çiğnemektedir. Öyle olanca da bu söylemler akıldışı, hastalıklı ya da ütopyacıl olarak sınıflandırılmışlardır.

Nicole Edelman

Ütopya. 1516 yılında, Thomas More (1477/78-1535) *De optimo reipublicae statu deque nova insula UTOPIA* isimli yapıtını yayımladı. 1504'ten beri Avam Kamarası üyesi olan, 1510 yılında Londra savcı yardımcılığına atanan More kent tacirlerinin avukatıdır. 1515'te, işte bu sıfatıyla ve resmî görevle ticari görüşmelerde bulunmak üzere Felemenk'e gönderilir. 1516 yılında Louvain'de yayımlanacak olan *Ütopya*'yı Anvers'te tasarlar.1517'de, VIII. Henry, daha önceden tanımadığı More'u özel danışma kurulunun üyeliğine ve 1529'da da adalet bakanlığına atar. *Ütopya*'nın elyazmaları kaybolmuştur. Latince olarak kaleme alınmış olan metin, bir çırpıda More'un dostu hümanizmacılar (Erasmus, Pierre Giles, Guillaume Budé, Jérôme Buisleden) arasında büyük bir beğeni toplar ve esasen onlara ithaf edilmiştir (*Ütopya*, Erasmus'un 1511'de yayımladığı ve More'a ithaf ettiği *Moria* ya da *Deliliğin Övgüsü*'ne karşılık olarak *Bilgeliğin Övgüsü* olacaktır). Bugün kaynak olarak yararlanılan metin, 1518' tarihli Bâle baskısıdır ve hazırlık çalışmalarıyla ilgili bütün belgeleri, hümanizmacılar arasındaki mektuplaşmaları içermenin yanı sıra, *Ütopya* ve yazarına karşı beslenen dolayımsız coşkuyu anlamamıza da imkân vermektedir. Önce, 1517 yılında Fransızcaya çevrilen yapıtın ilk İngilizce çevirisi ancak 1551 yılında çıkar. Latince metnin yazımı birçok düzeyi içerdiğinden çevirilerde her zaman güçlüklerle karşılaşılmıştır.

YENİ BİR TÜR. More, eski Yunanlardan beri bilinen, ama yeniden serimlenen ideal site konusu üzerinde yeni bir tür yaratır: yeryüzünde, eşitlikçi, adil ve mutlu bir toplumun gerçekleştiğini görmek nasıl mümkündür? Kurmaca ile siyasetin böylece birleştirilmesi şimdiye kadar yapılmadık bir şeydir. More, Yunancanın yoksunlayıcı *"u"* öneki ile yer analamına gelen *topos* sözcüğünden kalkarak yeni bir sözcük, *Ütopya* sözcüğünü oluşturur; ütopya yer-olmayan'dır, hiçbir-yerde'kidir (yayımdan önceki ilk Latince başlık

olan *Nusquama*'nın işaret ettiği gibi). Başlığın tamamı, A. Prévost'nun yaptığı çeviriyle şöyledir:
YENİ SİYASİ TOPLULUK BİÇİMİ VE YENİ ÜTOPYA ADASI. Ünlü Londra sitesinin yurttaşı ve savcısı olan fevkalade ünlü ve fevkalade belagatli THOMAS MORE tarafından hoş olduğu kadar da selamete çıkarıcı gerçek bir altın kitap. Outopos, yani yer-olmayan, *eutopos*, yani mutluluğun yeri olarak da okunabilir. Ortaya bir paradoks çıkmaktadır: hiçbir-yerde bulunmadığı iddia edilen bir mutluluk yeri söz konusudur, ama bu hiçbir-yer bir *topos*'tur. *Ütopya*, eşitlikçi bir sitenin temellerini somut örneklerle kuran bir söylem sitesidir.

More, dostu Gilles'e bir mektup, şiirsel sanata giren koşuklu bir mektup yazar, önsöz yerine geçen bu mektup *Ütopya*'yı, en mükemmel siyasi topluluk biçimi üzerine, kesin bilgilerle yazılmış bir kurmaca olarak tanımlamaktadır. *Ütopya*'nın "doğruluğu", More'un, aktardığı şekliyle Rapheël Hythloday'in anlatısının (II. kitap) gerçek olduğuna okuru inandırmasındaki ustalıktan kaynaklanmaktadır. Gerçeksilik kaygısı, alayla karışık bir şekilde, okurun suçortaklığına çağrıda bulunarak onunla yazar arasında gizli bir uzlaşma kurmaktadır. *Ütopya*, kurgunun da ötesinde, bir edebi türün çerçevesinden taşmakta ve toplumsal tabulara meydan okumaktadır.

Konu siyasi ve ideal siteyle ilgili betimlemeler de sanki site gerçekleştirilmişcesine kesinlik taşımak iddiasında oldukları için, dogmatik model olmak tehlikesi vardır. Kurgunun başlıca rolü, burada, her türlü dogmatizmden kaçınmak amacıyla diyalektiğin korunmasıdır. Kötülüğü hedef alan bu iddianamede yergi, mizah, alay, çelişkiyi hiç durmadan yeniden başlatırlar. Ütopya kendi eleştirisini kendi kendisinde taşır ve kendine özgü metodolojiyi geliştirir. Paradoksçu kanıtlama, okuru egemen ideolojiyi sorgulamak suretiyle hakikati keşfetmeye zorlar. Miguel Abensour, bir toplumdaki ortodoksluğa zarar veren bir düşünceyi iletmek üzere "verev yolu" kullanan bu unutulmuş yazı sanatı üzerinde durmaktadır. "Ütopya(nın) ne bir program ne de bir işaret panosu olduğunu" belirtir ve onun nasıl "yergiye özgü tahripçi devinimle buluştuğunu ve asla birtakım uygun kararlar ya da savlarla kapanmadığı" gösterir. *Ütopya* bir ucube değildir, tarihi şimdiki zamanın ve evrenselin içinde yer alırken, toplulukçu boyuttan etik bir hedef oluşturur: başkalarıyla birlikte iyi yaşamak. Nihayet dil, *Ütopya*'nın yazılışında ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir. Bugün onca ayağa düşen "ütopya" sözcüğü olmaksızın varolmayacak olan metni dilsel bir icat kurmaktadır. More özel isimler, Ütopyayılların yerel dilinde bir dörtlü koşuk ve bir alfabe yaratır. Ada Ütopya adını taşırken, hükümdarı Adem'dir (halksız prens), başkent, karanlık kent anlamına gelen Amorot'dur, ırmağın adı susuz anlamına gelen Anhydra'dır, anlatıcı Raphaël Hythloday, anlamsızı söyleyen büyük meleğin adını taşımaktadır, vb. "Bu dilbilimsel hokkabazlığın gizlenmemiş amacı tersten bir dünyanın usayatkınlığını haber vermek, gizli amacı da sözümona yüzden bir dünyanın meşruiyetini eleştirmektir." *Ütopya*'daki retoriğin gücü, imkânsızın (mutlu bir toplum) başka yerde (bir ada üzerinde) gerçekleştirilmiş olduğuna ve bu sözümona imkânsızın burada ve şimdi gerçekleşmesi için, bizim uygun tarihî koşulları yaratmak suretiyle onu istememizin yeterli olduğuna inandırmaktan ibarettir.
İKİ KİTAP. Ütopya bilgece eklemlenmiş iki kitaptan oluşur. More'un, II. Kitap'ı Felemenk'te yazdığı ve II. Kitap'ta çözülmüş olan sorunları ortaya koyduğu I. Kitap'ı, dönüşünde, Londra'da yazdığı kabul edilir. Bu, "iş bittikten sonraki başlangıç", yapıtı geçmiş ile gelecek arasındaki bir aralığa yerleştirir. Başlık, "Eğlendirici olduğu kadar selâmete çıkarıcı küçük bir kitap" der. Selâmete çıkarıcı olan, "konseydeki söyleşim"in yönetme sanatına ilişkin eski retorik söylev türüne ait olduğu I. Kitap'tır; eğlendirici olan, II. Kitap'ın bir öncekinin tersi bir dünyayı betimlemesidir.. Yorumunu geliştirmek üzere her iki kitabı da sorgulama işi okura düşmektedir.

I. Kitap çağın toplumuna ve kötülüğe karşı düzenlenmiş bir iddianamedir. More, Anvers'de Pierre Gilles ile karşılaşır ve onun tarafından, Amerigo Vespucci'nin o dönemde gayet iyi bilinen son üç keşif gezisine katıl-

mış filozof bir denizci olan Raphaël Hythloday'le tanıştırıldığını tasarlar. Bu, Raphaël'in, fantastik bir ülkede değil, ama "bizimkilerden çok daha sağduyulu" yaşama tarzlarıyla karşılaştığı bilinmeyen ülkelerdeki yolculuklarının anlatısının başlangıcıdır. Bunu Gilles, More ve Hythloday arasındaki bir söyleşim izler. Hükümdarın zorbalığı nasıl önlenebilir? konulu bu "konsey söyleşimi"nde, hümanizmacıları özellikle ilgilendiren pratik kanıtlarla felsefi kanıtlar sırayla ele alınırlar. İktidar açgözlülüğe, şiddete ve savaşa neden olduğu için, filozof, daha iyi yönetmesine yardımcı olmak için hükümdarın hizmetine girmek zorunda mıdır? More'un, filozofun katılımına arka çıkan gerekçesi, skolastik felsefeye karşı ve siyasi eyleme daha uygun düşecek daha pragmatik bir felseden yanadır. Bütün toplumsal problemler varsıllığın adaletsiz paylaşımından ve para üzerindeki "oyunlardan" kaynaklanmaktadır. Alışılmışın dışındaki bir tavırdır bu: Tartışma adaletin alanına kayar. Hythloday temel bir sorunu gündeme getirir: yasa hırsızları ölüm cezasıyla cezalandırmaktadır. Fazlasıyla adaletsizdir bu yasa –çünkü ceza orantısızdır, saçmadır– çünkü hırsız ile caniyi aynı şekilde cezalandırmaktadır; insanlık dışıdır –çünkü yaşamın değerine saygı göstermemektedir; ve yararsızdır –çünkü hırsızların sayısını azaltmayı başaramamıştır. Neden? Aç olan bir insanı hiçbir şey çalmaktan alakoyamaz. Onca köylüyü, serserilikten başkaca yapacak şey bulamadıkları kentlere doğru kaçmaya zorlayan Kapatma Bağıtı şiddetle eleştirilir. Önerilen çözüm iktisadi niteliktedir: hırsızların olmaması için, yoksulluğa çare bulmak gerekmektedir. Hırsızlık insanın içinde olan bir kötülük değildir. Yoksulluğun açıkça kimliklenen nedeni özel mülkiyettir, çünkü iktidar, zayıfları ezen, ekonomik yönden güçlülerin elindedir. İngiliz ve Fransız sarayları, Hythloday'in Avrupa medeniyetini sorguladığı mekânlardır. İktidar, her zaman yetersiz kalan reformlara karşı çıkmaktadır. Başka bir dünya icat etmek için, geçmişe sünger çekmek ve özel mülkiyet ile parayı radikal bir kararla ortadan kaldırmak gerekmektedir.

II. Kitap, Avrupa'nın kötü kurumları düzeltildiği takdirde nelerin gerçekleşebileceğini gösterir. Bu, yeniden bulunmuş bir Altın çağın resmi değildir. Ütopya mitos değildir, çünkü her zaman eleştiriyi buyur eder, oysa ki mitos her türlü sorgulamayı ortadan kaldırır. Ütopya topluluğu, İngiltere'ninkilerin radikal bir şekilde karşısında yer alan ve bir modelden çok örnek olmaları düşünülen kurumları uyarınca uyum içinde yaşamaktadır. Ütopya, akılcı şekilde düzenlenmiş bir sistem olsa bile, donmuş değildir. Yunanların ideal sitesinden farklı olarak, hiçbir-yerde olduğu iddia edilen bu ada, yeryüzünün herhangi bir yerinde mevcuttur; nerede olduğu kesinlikle bilinmese de, onu, büyük keşif yolları üzerinde hemen hemen konumlandırmak mümkündür. İngiltere'yle benzerlikleri çarpıcıdır: anakaradan bir berzahla ayrılmıştır, 54 kente sahiptir (İngiltere'deki 53 kontluk, artı Londra), başkentinin Amorot (karanlık şehir) olan ismi Londra'nın sisli havasını hatırlatır. Tanrı, adanın yaratılışından dışlanmıştır; Ütopya, insanın, onu anakaradan ayırmak için bir kanal kazdıran kral Utopos'un kararıyla oluşmuştur. Hem fizik hem de simgesel nitelikteki bu kopartma edimi, adayı özerk, kapalı ve erişilmesi zor bir dünya haline getirmiştir. Ütopyalar yolculuk ve ada temasını, yani, betimlenen yeni yaşama kiplerinin çerçevesi olarak, erişilmesi güç bir yere yönelmeyi sık sık kullanacaklardır. Ada, isim değiştirmek (Abraxa, Ütopya olur) suretiyle, doğal halinden çıkıp bir kültür ortamı haline gelir ve yüksek derecede bir insanlık ve uygarlıkla tanışır. Dış dünyadan korunmuş (ama kopmamış) olduğundan, yabancı etkilerin bulaşıcılığına mâruz kalması mümkün değildir. Hem şehircilik yönünden hem de yasal düzenlemeleriyle son derece örgütlü, geometrik bir uzam olan site surlarla korunmuştur. Bütün siteler birbirine benzemektedir. Sokakların açılma düzeni ulaşımı kolaylaştırmaktadır; bütün evler birbirinin eşidir; kapıları açıktır, camlı pencereleri korunmanın yanı sıra ışığı ve toplulukçu yaşamın saydamlığını sağlamaktadır. Gizlenecek sır yoktur ve esasen yasalar da bu konuda çok dikkatlidir. Evler, on yılda bir değiştirilir (özel mülkiyet sorunlarına meydan vermemek için). Site, ortak yarar ve hem kaderine hem de tutkularına hakim olabilen, özünde

siyasi bir varlık olarak tanımlanan bireye duyulan saygı doğrultusunda kurulmuş bir sistem gibi düşünülmüştür. Toplumsal denetim matematik bir kesinlik göstermektedir. Ancak sistem, uyumlu olmakla birlikte kusursuz olmaktan uzaktır çünkü cinayetlere ve suçlara rastlanır ve savaş da varolabilir. Bunun nedeni, kusursuzluğun bu dünyaya ait bir şey olamayacağıdır ve bu da, *Ütopya*'nın, kötülüğü (azaltılmış ama ortadan kaldırılmamış olarak) barındırmak suretiyle gerçeğin içinde yer aldığının ayrı bir kanıtıdır. Anlatının zaman kipi, ne nostaljik geçmiş ne de vaatkâr gelecektir, ütopyayı edime dönüştüren şimdiki zamandır. Machiavelli için Tarih, nihai modeli oluşturmaktayken, More, geçmişin metinlerine atıfta bulunmakla birlikte, bu bilmeden vazgeçer ve praksisi temel alır. Sitede, uzamın olduğu gibi zamanın da düzenlenişinin amacı, etkinliğin sağlanmasıdır. Bu düzenleme, çalışma-dinlenme ilişkisinin dengelendiği, gerçek anlamda insani bir yaşamı mümkün kılmaktadır. Mal varlığı ortaklığının doğal sonucu olan zaman paylaşımı, adaletin ve eşitliğin bir ifadesi olmaktadır. Bu paylaşım, zorunlu üretimi feda etmeksizin, herkesin çalışma zamanından sağlanacak tasarruf işlevinde düşünülmüştür. Son derece tartımlı bir şekilde düzenlenmiş olan gün, yalnızca altı saatlik bir mesaiyi öngörmektedir. Hiçbir zaman alın teri pahasına çalışılmaz. Herkesin kişisel olarak kullanacağı boş zamanları vardır, ama boş zamanları aylaklıkla harcamamak gerekmektedir. Zaman kaybetmek kendi-kendini kaybetmekle aynı şeydir, çünkü her bireyin ve herkesin mutluluğu, erdemli bir şekilde yaşamaktadır. Gerçek hazzın erdemli, erdemin de bir haz olması paradoks mudur?

KURUMLAR. Özel mülkiyet ve paranın ortadan kaldırılmasında temellendirilmiş olan kurumlar, her türlü kişisel iktidar biçimini bertaraf edip her türlü zorbalığa engel olmak suretiyle bu yeni toplum sözleşmesinin etkinliğini ve yurttaşlıkta temellenen insan onurunu güvenceye almaktadırlar. Bu kurumlar herkesin istenciyle belirlenmektedirler. Siteler özerktir ve kendi işlerini, Ütopyalılar arasından bir yıllığına seçilen görevliler eliyle yürütürler. Her birey, birçok aşamalı bir temsiliyetçi sistem içinde gizli oyla yapılan seçimlerde oy kullanma hakkına sahiptir. Her kent, yasaları yapmak üzere yılda bir kez toplanan vekiller seçer. Hükümdar da seçimle belirlenmektedir: halk tarafından görevden alınabilir. Aile temel toplumsal birimdir. Kolektif yaşamın örgütlenmesi, bir ailenin, bir uruğun (30 ailelik grup), bir sitenin kaç kişiden oluşacağını planlamakta, ama çocuk sayısında bir sınırlama dayatmamaktadır. Ütopya'daki yaşamın zorunlu dengesinin korunması amacıyla nüfus hareketleri öngörülmüştür, bunlar, bir siteden ötekine olduğu kadar, birtakım koloniler ya da, dilerseniz, Ütopyalı haline gelecek topluluklar oluşturmak üzere dışarıya doğru da gerçekleşebilmektedir. Gereksiz bir kasaplık olarak görülen savaşa, ancak savunma amacıyla ya da koloniler yeni kurumları kabul etmedikleri zaman başvurulmaktadır. Ütopya esas itibariyle barışı arzu etmektedir.

İYİ VE YARARLI. Özel mülkiyetin kaldırılması sayesinde ulaşılmış olan ekonomik denge, toplumsal dengenin ve buna bağlı olarak da, *honestas* ile *utilitas* arasında bir ilişki kurulursa, ahlâki dengenin sğlanmasına imkân vermektedir. More'un modernliği, ekonomik olayı ayrıcalıklı kılmasıdır. Bu kendi kendine yeten ekonomi, lüksü kovar ama sefaleti de ortadan kaldırır çünkü israftan kaçınmak paroladır. Paranın bulunmadığı bu toplumda, altın, alay olsun diye ve değerli madenin kendi başına bir amaç olmadığını göstermek için oturak yapımında kullanılır. Kötülük mevcuttur ama hümanizmacı bir tarzda muamele görmektedir.

DOĞA VE AKIL. Ütopyalılar, erdem doğaya uygun bir şekilde yaşamaktır ve Tanrı bizi bu amaçla yaratmıştır, derler. Bir insan aklına boyun eğdiğinde, doğayı izler. Aklın ilk kuralı elbette Tanrı'yı sevmek ve insanın mutluluğunu gözetmektir. Bu kural, Ütopya'da, insana büyük bir özerklik kazandırmaktadır. Şu halde ahlâkın yasası, tıpkı haz arayışı gibi, insanın bizatihi doğasında kayıtlıdır. Ama yalnızca iyi ve dürüst hazları tatmin etmek ve dehşetin sıkıntısından kurtulmuş, olabildiğince mutlu bir yaşam sürmek gerekir. Erdem aynı zamanda da paylaşmadır ve yalnız kişi asla söz konusu olamaz. Haz sağlamak bir görev olsa da, insan

bu yüzden kendini feda etmemelidir: haz hem başkası hem de insanın kendisi için büyük olmak zorundadır. Bu diyalektik, bireysel özgürlüğün, çoğu zaman kolektife indirgenen topluluk içinde işgal ettiği dar yerden söz edildiğinde unutulmaktadır.

HUMANİTAS. Bu, herbir insanın bütün ötekiler karşısındaki sorumluluğu, yasalarla örf ve âdetlerin kaynağı olan değerdir. Bireyin ve topluluğun ilişkilerini, başkalarıyla dayanışmayı harekete geçirir. Doğa ve ahlâk bireyin ve dünyanın uyumu içinde aynı yöne yönelirler. Ütopya'da doğa, akıl ve Tanrı arasında etkin bir mutluluğa uygun, asla temaşacı olmayan bir uyum hüküm sürer ve bunun gerçekleşmesi için temel kural kullaştırmadan hizmet etmektir.

YASALAR. Humanitas'ın getirdiği açılım içinde, yargı sistemi Avrupa'dakinin tersidir: çok az sayıda yasa vardır ve bunların birincil özelliği, herkesin nelerden sorumlu olduğunu anlayabilmesi ve gerektiğinde, kendi savunmasını bizzat üstlenebilmesi için anlaşılabilir nitelikte olmaktır. Ağır işler savaş esirlerine (yabancılar), ya da, aldıkları eğitime rağmen, ağır suç işlemiş olan Ütopyalılara havale edilmiştir. Cezalar ağır olmakla birlikte, yasalar cezalandırır ama dışlamazlar; topluluğun ekonomik olduğu kadar da etik çıkarı doğrultusunda, suç işlemiş olan kişilerin yeniden toplumla bütünleştirilmesini öngörürler. Ölüm cezası tümüyle kaldırılmış değildir; her türlü zorbacılık tehlikesini bertaraf etmek üzere, Senato dışında kararlar alanlar, ve zina suçunu tekrarlayanlar için hâlâ mevcuttur. Zihinler özgürdür ama örf ve âdetler değil.

DİN. Hythloday, konuşmasını din konusuna değinerek tamamlar. Her çeşit dinî pratiğe hoşgörüyle yaklaşılsa bile, yine de inancın temel ilkelerinde birlik vardır. More'un Ütopyalılara atfettiği tinsellik, evrenselciliğiyle dikkat çeker: dünyanın yaratıcısı ve koruyucusu olan, ismi herkes için aynı anlamı taşımasa da Mythra diye adlandırılan bir yüce varlığın mevcudiyeti konusunda herkes hemfikirdir. Bir tek mecburiyet vardır: öte âlemdeki yaşama inanmak; ahlâkın bu dünyadaki etkinliğini sağlamanın ve asgariye indirgenmiş olan yargı sistemini yeniden dengelemenin tek yolu budur. Bilinen yerlerin ve ideolojinin dışındaki bu ideal site, insanı, akıl ve özgür karar mekanizmasını kullanabilecek, ve ortak çıkar içinde kişisel onurunun saygınlığını koruyabilecek hale getirir. Siyasetin tanınmazdan gelinmesi değil devletsiz siyaset düşüncesi olan *Ütopya*, toplumsalın ve insani olanın düşüncesidir, dolayısıyla, siyasi ile toplumsal arasındaki ayırım bugün de işbaşında olsa bile (ütopyacı düşünceyle aramızdaki açıklık buradan geliyor), siyasetin düşünülmesidir. *Ütopya* insanı öğüten makina değildir. Ütopya ile totalitarizm arasında akrabalık bulunmadığının altını çizmek önemlidir. Karar verme erkini herbir kişiye ve herkese tanıyan ütopya, özgürleşme istencidir; birkaç kişinin iktidarı sahiplenmesine izin veren totalitarizm, yabancılaşma/yoksunlaşma istencidir. *Ütopya* ve genel olarak ütopya, akılcı sistemciliği ve imkânsızın gerçekleşebilir gibi ortaya konan içinden çıkılmaz zorlukları nedeniyle eleştirilir. Ütopya, More'den sonra, XIX. yüzyıla kadar verimli bir edebi tür olmuştur. Tür değişmiş olsa bile, Ernst Bloch'un söylediği gibi, "ütopyanın zihniyeti", tastamam daha iyi bir dünya seçeneğini düşünme gereksinimi olarak durmaktadır. Toplumsal imgelem insanın yaratıcı olabilirliklerini yola çıkartır. Tarih'in devindiricisi, şimdi, geçmiş ve özellikle de geleceğin olabilirlikleri arasındaki bağlantı olan ütopyaya yönelik ilginin dönemsel yükselişleri, onun kaçınılmaz zorunluluğuna tanıklık etmektedir.

Michèle Madonna-Desbazeille

Ütopya olarak şiir. Şiirler vardır. Bu ampirik sıradanlık, bir şiir olarak adlandırılan şey konusunda yadsmabilmez bir toplumsal uzamın var olduğuna bizi inandırsa gerektir. O durumda ütopya, esasen bu besbelliliğin yadsınması olmaktadır. Çünkü dil içindeki tarihselliklerin ve işleyişlerin araştırılması zorunlu bir şekilde besbelliliklere karşı çalışmaktadır; besbelliliklerin içindeki soruları gizleyen yanıtları keşfetmek, aynı anda hem onları düşünmeyi hem de hattâ öncelikle düşünülmemiş sorular olduğunu kabul etmeyi engellemek için çalışmaktadır. Bu bağlamda eleştiri, ütopyanın düşünülmemişin düşüncesi olması ve böylece dü-

şüncenin ve toplumun içinde ne yeri ne de mekânı bulunması anlamında, ütopyaya götürür.

Şiirin çeşitli, ve aşina olduğumuz deneyimin maskelediği ölçüde daha da gizli bir paradoksu vardır. Bu deneyim kültürlere göre çok büyük bir çeşitlilik gösterse bile. Bunun, şiir üzerine Fransız tarzı düşünümleri evrenselleşmeye, yani şiirin Fransa'ya özgü, ve örneğin Slav ya da Arap kültürleri içinde şiirin statüsüyle pek az münasebeti bulunan kültürel konumlanışını evrenselleştirmeye götüren, aynı ölçüde aşinası olduğumuz önyargıya kıyasla ortaya çıktığını hatırlamak önemlidir. Ne var ki, sorunun içinde bir evrenselin düşünülmesi gizlidir.

Kabul edildiği ve kendi tarihiyle taşınageldiği şekliyle dilin düşüncesi içinde çağdaş bilimselciliğin kendiliğinden maskelediği şey, her dönemin ne kadar farklı bilimselcilik biçimlerine sahip olduğu ve, bu alandaki naif düşüncenin tersine, bilimselciliklerin çizgisel, toplamsal bir yığışmasının bulunmayışıdır.

Nitekim XX. yüzyılın bilimselciliği, XIX. yüzyılın tarihselci, aynı zamanda bir doğa tarihini taklit eden ve bütünüyle örgenselcilikle karışmış bilimselciliğinden bambaşka bir düzende olmuştur. Kendisi de kimi zaman birbirine karşıt düşünce okulları halinde bölünen bu çağdaş bilimselcilik, bilmelerin sapkın bir sonucunu maskelemektedir. Çünkü bilgilerin yanında yalnızca bilgisizlikler yoktur, aynı zamanda da her bilgiye özgü olan ve onun görmediği bir kuram etkisi vardır, bu da onun kendiliğinden ürettiği bilgisizliktir. Üçlü bir bilgisizliktir bu: bir bilgisizlik vardır, neyin bilgisizliği olduğunu bilmek mümkün değildir ve bu bilgisizliğin kendisi de bilinmemektedir. Küçümsemelerin arka yüzü budur.

Böylece, dil aracılığıyla eyleme yöneltilen bir dikkat olarak gösterilip kabul edilen çağdaş pragmatik, Austin'in* şiiri "dilin asalak faaliyetleri" arasına yerleştirmesinden ötürü, Eskilerin bildikleri ve Cicéron'un *vis verbi, vis verborum*, yani "sözün gücü, sözlerin gücü" adını verdiği şeyin genişliğini ve alabildiği biçimleri –son derece basit olan bu deyim klasik çevirilerde "sözün anlamı, sözcüklerin anlamı" olarak verilegeldiği ölçüde– tanıyamaz duruma gelmektedir. Bu yüzden pragmatizm bir mantıklaştırıcılık olarak kalır. Bilmediği şeyi bilmediğini bilmemektedir.

Dil alanında, bir bilginin ütopyalaştırılmasının –yani bir bilmenin bilgisizlik üretmesine yol açan işlemin– en yoğun örneği değişmez bir yasası olan im/işaret nosyonudur. Gerçekten de dilbilimsel im (bir göndergeye atfen imleyen, imlenen) Stoacılardan yapısalcılara kadar dilin bizatihi yapısı olarak kabul edilmiştir.

Oysa şiirin, şiirlerin etkinliği içinde dikkat çekici olan şey, bu etkinliğin imi zor durumda bırakmasıdır. Bu zorluk iki yoldan çözülebilir. Geleneksel yol edebiyat ve şiir olan her şeyi, imin, içeriğin ve biçimin bizatihi ikiciliğine uygun olarak ikiye ayırır. Biçem kavramı im kuramının sonucudur ve biçim kavramını, dolayısıyla göstergebilimsel ikiciliği varsayar. Bu, açıkça görüldüğü üzere, hüküm sürmekte olan düşüncedir. O yüzden biçem kavramı zararsızdır. Ve Buffon da bu görüşe katılır.

Ama düşünce deneyi niteliğinde –şimdiden ütopyaya katılan edim–, şiirden kalkarak bir im bunalımı tasarlamak da mümkündür. Yani daha baştan imin dilin yapısı olmadığını, yalnızca bir dilsel temsiliyet kipi ve bu haliyle de, tüm temsiliyetler gibi tarihsel, kültürel, sınırlı ve konumlandırılmış olduğunu kabul etmek de mümkündür.

Bu düşünce deneyi izlenecek olursa, dilin düşüncesine, imin temsiliyetinin temsil edilebilmez, yani kâh akıldışı, kâh tümüyle düşünülmez kıldığı ya kılmış olduğu bütün bir alan açılmaktadır.

Bu alan, imin kesikliliğine karşı sürekli olanın alanıdır. Beden-dil sürekliliği, ve dil-şiir-özne-etik–siyaset sürekliliği olarak çif yönlüdür. Bu sorunlar açılımının tetikleyicisi, tartışmasız bir şekilde şiir olmaktadır. Düşüncenin görevi imin bu karşı-tutarlılığını düşünmektir.

Şiirin, radikal bir şekilde hasım ve birbirine zıt yönlerde ilerleyen iki türlü ütopyası vardır. Bunların ikisi de doğrudan doğruya algılanabilir değildirler.

Bir tanesi kayboluş, şiirin imkânsızlığı olarak ütopyadır. Bu ütopya, haberli olmayan bakış için görülebilir değildir, çünkü

kültür, şiirin namevcudiyetini bir mevcudiyet izlenimi arkasında maskelemek üzere bir dizi aldatmaca sağlamaktadır. Şiirin bu ütopyasına edilgin bir ütopya adı verilebilir. Çünkü şiirin maruz kaldığı ütopyadır ve şiir onda az ya da çok güçlü bir şekilde tahrip edilmiştir.

Öteki etkin bir ütopyadır: bu kez şiirin kültürel, dilsel temsiliyetleri tahrip ettiği ve aynı şekilde, yol açtığı yıkımların da alışkın olmayan bir gözle algılanamadığı bir şiir etkinliğidir.

Şiirin edilgin ütopyası, paradoksal bir şekilde bizatihi nazımdır. Şiiri saklamak ve hattâ ona ulaşılmasını –onu yazmaya ulaşılmasını, onu okumaya ulaşılmasını, onu çevirmeye ulaşılmasını– engellemek için, önce şiir vardır. Başka türlü dendikte, şiirin ütopyasına, ama görünüşlere rağmen şiirin namevcudiyeti anlamındaki ütopyasına götürmek için.

Nazım yedi kez, şiirin ütopyasına götürme tehlikesiyle karşılaşır.

1) Şiirin, vezinli yazıldığı yerde, vezinli yazılma biçimiyle karıştırılmasıyla; çünkü vezinli bir nazım verildikte, vezinli yazılma biçiminin şiir olarak kabul edilme tehlikesi her zaman vardır. Ve bu problem, ya da paradoks, Avrupa ve Dünya nazımında, düz şiirden ve serbest vezinden itibaren, şiirsel bir düşünceyi her türlü biçimsel tanımlamadan bağımsız bir şekilde düşünme zorunluluğunu açığa çıkartan biçimsel bir nazım tanımının çözülmesiyle, aşama aşama keşfedilmiştir. Bu problem düşünülmüş olmanın hâlâ çok uzağındadır ve çağdaş Fransız nazımı, dize-formu, "form-şiir" olarak şiir kavramında takılıp kalan bir birikmeye geniş ölçüde tanıklık etmektedir. Oysa, nazım ya da şiir olmaksızın da dize-form olabileceğini Aristoteles esasen biliyordu.

2) Nazımın özselleştirilmesinin, hattâ nazımın öz olarak düşünülmesinin bile, bu öz erişilebilmez olduğundan şiirin özlemine, şiire çağrıya, şiirin büyüleyici anıştırmasına ilişkin bir söylemden başka bir şeyi üretmesi mümkün değildir ve, nazımın bizatihi bu şiirleştirilmesi, şiir adı verilmedikçe, o haliyle ne bir şiirdir ne de bir şiir oluşturur. Bu da gerçekten geniş ölçüde gözlenmektedir. Ama, farklılığı kabul etmenin zorunluluğunu daha fazla dayatmak dışında, problemi hiçbir şekilde değiştirmez.

3) Şiirin nazımın yüceltilmesiyle peydahlanan bu kayboluşunun bir benzeri, sözcüklerle şeylerin ilksel birliğinin mitosu olarak düşünülen kutsal ile nazım arasındaki karışıklıkta ortaya çıkmakta, bu durumda o birliğe duyulan özlemi, tema olarak bizatihi o özlemin sözcelemi olan bir söyleme yol açmaktadır. Böylece şiir adı verilen şey o birliğin kendisi değil, ama o birliğin, düpedüz bir sözcelemden, bir temanın sözcelemeninden başka bir şey olmayan büyüleyici anıştırmasıdır –ama bir şiir, bir sözcelem değildir. Ya da bir sözcelemin, hangi temayı işlerse işlesin, bir şiir oluşturmak için yeterli olması mümkün değildir. Kutsalla karıştırma, adlandırmanın önceliğine götürür. Ve şeylerin adlarını söylemek, adları peşpeşe sıralamak, paradoksal bir şekilde (bu, kutsal kuramının sonucudur), im ile şiirin karıştırılmasına yol açar. Böylece, imden başkaca, şiir kabul edilen bir şey kalmaz.

4) Şiirsel akıl olarak kabul edilen bu kutsallaştırmanın bir başka hilesi de şiir ile şiirsel heyecanın birbirine karıştırılmasıdır. Doğanın görüntüsüyle kaynaşmanın heyecanı, ya da herhangi bir heyecanla karıştırma... Oysa bir heyecanın ifadesi, kendi kendisinde, bir sözcelemden başkaca bir şey değildir. Bu heyecanın sözcelemi bir şiir kabul edildiiği zaman, nazım heyecanın nesnesi içine yerleştirilmiş olmaktadır. Bu, dünyanın görüntüsünün bir duygusallıkla kaynaşmasıdır. Bu karışıklığın en görünür örneği, Bachelard'ın, nazımı doğaya yapılan atıfların derlemi içine yerleştiren, öğelerin şiirselliği konusundaki yapıtıdır. Mallarmé, "Pek de şiirseldir, şıllık" derken, Ay hakkında alaylı bir dille konuşuyordu.

5) Şiirin nazım içinde yok oluşu ın, yitişinin ve hattâ nazımın bile kayboluşunun bir değişikesi de, nazımın, bir tablonun ya da bir filmin ya da bir koreografinin şiirselliğinden söz edildiği zamanlarda olduğu gibi, estetik heyecan içinde erimesidir. Gördüğüne ya da ortaya çıkarttığına inanırken ortadan kaldırmanın eşsiz bir yoludur bu. Kültürün alışkanlık haline getirdiği bir göz boyamacılıktır. Yüceltme bir tür kaybolma biçimi, nazımın varsayılmış mevcudiyeti bo-

yunca şiirin namevcudiyeti olduğundan, çevrimsel olarak bizatihi o heyecan dışında ne söylendiğini bilmek mümkün olmaksızın, kayboluş olarak ütopyadır.

6) Şiirin kayboluşunun, şiirin oluşturulması gereken ve onu bulunmaz kılan ütopyasının kayboluşunun bir başka biçimi çok daha paradoksaldır, çünkü onu sağlayan şey bütün daha önceki nazımın, bütün şairlerin, bütün dillerin, bütün dönemlerin nazımının kitlesel mevcudiyeti olmaktadır; stok halinde, düzenli biçimde sıralanmış, iyi (ya da kötü) incelenmiş nazım. Tümlük yanılsaması olarak tanınabilen, ama anlamın ve etkinliğin sonsuzluğu olarak tanınamayan şeydir bu. Burada, paradoksun hakaret edercesine doruğa vardığı düşünülebilir: mevcut nazım kitlesinin şiirin ütopyası olduğu nasıl savunulacaktır? Bu çok kolaydır: nazım ne kadar mevcutsa, yani biliniyor, tanınıyor, hayranlık uyandırıyorsa, yeni şiirin gelişini de o kadar engeller; şu bağlamda ki, geçmişin şimdisi, yalnız ve yalnızca geçmişin şimdisidir ve dosdoğru şiirin yedinci kayboluşuna götürür.

7) Şiir sevgisiyle götürür. Şiir sevgisi, şiirin gerçekleşmemişi olarak şiirin ütopyasına gelmenin en emin yoludur. Bu da taklit aracılığıyla olur. Yazılması gereken, ya da kendini şiir olarak sunan her şeyde muhtemelen şiir olarak kabul edilmese gereken bir şiirde, az çok görsel bir tarzda, geçmiş nazımın yüzünün, geçmişten bir şiirin yüzünün tanınabildiği her seferde, bir yüz (gülümseyen) gibi kabul edilen şey, Walter Benjamin'in söylediği gibi nazımın *facies hippocratica*'sından [riyakâr suratından], bir kuru kafanın sırıtmasından başkaca bir şey değildir. Bunun, en azından ancak edinilmiş fikirlerle sağlam basabilen ve kendinden emin olabilen bakış açısından pek de sevindirici olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte bu gerekirlilik şiir için, ve şairler için olduğu kadar şiir okurları ve şiirin amatörleri için de yaşamsaldır. Onlar şiir varsa şairdirler.

Ama şiirin ütopyasının sekizinci bir kayboluşu daha vardır. Bu kayboluşa bu kez felsefe yol açar. Hermenötik ve fenomenolojik bir felsefenin sevdiği kayboluş budur. Şiiri, felsefe öğretilerinde yok etmiş ve bunu iki yoldan yapmıştır.

Birincisi, yapısalcılığın göstergebilimsel bir kalıntısının, şiirsel olduğu varsayılan çokanlamlılık kavramının imkân verdiği, anlamına indirgeme yoludur, oysa ki, dilbilimin en basit bir biçimi bile çokanlamlılığın genel olarak dilde sıradan bir şey olduğunu gösterir, ve bunun için bir sözde-şiirsel dil ile bir sözde-sıradan dili karşı karşıya getirmeye gerek yoktur, çünkü çokanlamlılık her yerdedir ve dolayısıyla şiirsel bir dilin farklılaştırıcısı olabilemez, bu da bütün varsayılmış ayrışımı ve getirilen kategorilerin kendilerini geçersiz kılar. Dil bütünüyle sıradandır. Ve nazımın kendisi de sıradandır.

İkinci yol, şiirin hakikat nosyonu içinde kaybolmasıdır. Mantıki, etik ya da psikolojik hakikat arasında ayrışım yapmaksızın, ve şiirin, şiir olarak, bu üç hakikatle de hiçbir alışverişi olmadığını görmeksizin. Çünkü şiirin bilebileceği yegâne hakikat gerçekten de bir şiir olmanın, ya da şiir sevgisinin ürünü olmanın hakikatidir. Ya da daha önceden kabul ettiğimiz öteki karışıklıklardan birinin ürünü olmanın.

Bunun tersine, şiir, eğer bir şiirse, imin ütopyasıdır. Bu şiirin etkin ütopyasıdır. İm üzerinde, dilin zincirlenmiş tutarlılıkları içindeki uzlaşılmış temsiliyetleri üzerinde gerçekleştirdiği ütopyadır ve ruh ile bedeni, dil ile yaşamı, sözcükler ile şeyleri, birey ile toplumu ayırmakla kalmaz, ama aklın kategorilerinin benzeşmezliğini de beraberinde getirip koşullandırır –dilbilimi, yazın kuramını (tarihselciliğe, psikolojiye ve hattâ derinlikler psikolojine terk edilen), estetiği, etiği ve siyaset düşüncesini "bölgesel bilimler" halinde teknikleştirerek (Horkheimer'in Eleştirel kuramı uyarınca). Yani, Aydınlanma çağı ve XIX. yüzyıldan beri bildiğimiz şekliyle üniversiter disiplinleri. Karşılıklı bölmelenmeleri içinde "insan bilimleri"ni.

Bu bakış açısından, şiirin ütopyası Descartes'ın tarafına karşı Spinoza'nın tarafı olmaktadır.

Böylece şiirin ütopyası tek bir ütopya halindeki üç ütopyadır.

1) Dilin içindeki bir söylem sisteminin radikal tarihselciliği olarak tartımın, yani Platon'culuktan ve kozmostan kurtarılmış tartımın ütopyası vardır. Başka türlü dendikte, ne biçim nosyonu (fazladan, –Baudelaire'in

terimiyle– bazı "gericiler" tarafından vezinle sınırlanan ve düz yazıyı tartımsız bırakan biçim nosyonu; ki, bu da bir saçmalıktır), ne bazı fenomenologların tasarladıkları gibi kosmosla kaynaşmanın mistik nosyonu, ne de şeylerin duygusu söz konusudur. Bu tartım ütopyası, tartımı im için bir eleştiri haline getirir; tartımın eleştirisinin ütopyasıdır.
2) Yukarıda işaret edilen yedi doğrultu içinde, nazıma karşı şiirin ütopyası vardır ve şiir, nazımın tanımlanmamış yeniden icadı ve dolayısıyla da dilin tümeli olarak o yedi doğrultunun karşısında yer alır.
3) Kesikli olanın temsiliyetleriyle tanınmayan dilin etkinliği olarak sürekli olanın ütopyası vardır: dilin ütopyası, sürekli olanın ütopyasıdır. Bu yoldan ve tersine çevrilebilecek şekilde, şiirin tartımın radikal bir tarihselliği, nazımın yeniden keşfi olduğu, sürekli olana ilişkin bir pratik, yalnızca beden-dil değil, ama dil-şiir-özne-etik-siyaset olduğu öne sürülebilir. Yani, özneyi yükümlendiği ölçüde, ayrılmaz bir şekilde, etik ya da siyasi bir etkinliktir.

Bu üç ütopya tek bir ütopyadan ibarettir: bir öznenin keşfinin ütopyası. Artı, eleştirinin ortaya koyduğu öteki iki ütopya.

Bir yaşam biçiminin bir dil biçimi tarafından dönüştürülmesinin ve buna karşılık, ayrılmaz bir şekilde, bir dil biçiminin de bir yaşam biçimi tarafından dönüştürülmesinin şiir diye adlandırılması mümkün olduğu sürece, bu işlem ancak özgül bir öznenin etkinliği olabilir ve şiirin öznesi diye adlandırılmak zorundadır.

Şiirin bu öznesinin kendisi de ütopyacıldır; şu bağlamda ki, çağdaş bir stereotip oluştururcasına bir düzine farklı konunun ayrıştırılmasını kaygısızcasına birbirine karıştıran özne-nin-sorusu içinde, mekânsız ve yersizdir. Psikanaliz, kendini felsefi öznenin yegâne radikal inkarı olarak sunduğu ölçüde,bu bağdaştırmacılığın aldatmacasını oluşturur. İmin bunalımına özne-nin-sorusunun bunalımı eklenir.

Ama bir şiir öznesinin ütopyası dolayımsız bir şekilde bir başka düşünülmemiş formuyla dayanışmaya girer: şimdinin ütopyası olarak modernliğin oluşturduğu formla. Çünkü *modernlik* teriminin kendisi de esasen tıkanık bir karmaşanın yeri olduğundan (Aydınlanma çağının modernlik anlayışından teknolojik modernleşmeye kadar, bunların hiçbirinin Baudelaire'in modernlik tanımıyla münasebeti yoktur), yeni bir bulunmazı ortaya çıkartır: bir sanat yapıtının, hem de çok eski bir sanat yapıtının sürdürülmüş etkinliği olarak, ve o haliyle şimdi ve şimdi üzerinde hâlâ ve her zaman etkin olan modernlik, ve bu etkinlik şiirin öznesini varsaymaktadır. Bu yüzden şiirsellik, modernliğin şiirselliği olarak belirir, öyle ki, bir şiirsellik olmaksızın ve şiir de, şiir düşüncesi de olmaksızın, modernliğin kendisi de bir ütopyadan ibaret olur.

Ütopya bir karşı-dünyanın kurulmasıdır, bir karşı-dünya düşüncesidir. Henüz düşünülmemiş olan şeyin düşünülmesidir. Dolayısıyla ister istemez varolduğu haliyle, ya da temsil edildiği şekliyle dünyanın reddinden geçer.

Bu bağlamda şiir, estetiğin kullandığı anlamla bir dil sanatına indirgenemez. Bir şiirselliği iki yönden varsayar: onu şiir olarak, dilin bir işlevi ve etkinliği olarak oluşturan şiirsellik, ve onda yalnızca şiirsel sanatlarda olduğu gibi değil, ama beden-dil ve dil-şiir-etik-siyaset arasındaki karşılıklı etkileşime ilişkin bir düşünce olarak devam eden şiirsellik. Dil, şiir, etik ve siyaset öznelere ait bir düşünceyi varsayarlar ve karşılık olarak da, yeniden geleneksel kurama düşmedikçe, kendilerini önvarsayarlar. Bu yoldan, şiirin ütopyasında şiirselliğin ütopyası devam etmektedir. Ve dilin ütopyası da, o karşıetkime sorusununun başlangıcını kendi kendine sormuş görünen ilk kişi olduğuna bakılırsa, bugün Humboldt gibi düşünmek diye adlandırılabilecek olan şeydir.

Söylem olarak ütopya ister istemez iki yönden ütopyadır: nesnesinin ütopyası ve o nesne üzerindeki söylemin ütopyası. Dolayısıyla ütopya, yeri, mekânı olmayan bir şeyi sözcelendirmesi bağlamında bir kurgudur. Ama hiçbir şekilde bir imkânsız üzerine oluşturulmuş bir söylem değildir. Hattâ bunun tersidir. Bu anlamda, eğer uzama sahip değilse bile zamana sahiptir. Bir geleceği varsayan, hattâ dayatan bir yapılandırmadır. Ütopya misyoner değilse mesihçidir. Çünkü kendi zorunluluğunun buyurgan anlamını –kendi gidişatı ve kendini dile ge-

tirişi içindeki dünyaya ilişkin reddinin yapıcı yüzünü– içerir. Bu yüzden ütopya ve eleştiri bir ve aynı şeylerdir.

Ütopyaya ilişkin söyleme gelince, o, ütopyayı kâh düşüncenin bilinen, yerleşik bir yerinden kalkarak düşünebilir (örneğin tarihi yapmak için), kâh az çok net bir şekilde, kendisi de bu ütopyaya katılabilir ve onun içinde eriyebilir. O zaman, bir besbellilik duygusunun ardından kendi kendisinin yerine ilişkin bir belirsizlik duygusu gelir. Ütopyanın söylemini yeniden buluruz. Kendini nereye yerleştireceğini bilmeyen, yerleştirecek bir şeyi olmayan söylemini. Bu yüzden kendi ütopyasını inşa eder.

Henri Meschonnic

*John Langshaw Austin (1911-1960). İngiliz analitik felsefecisi. Gündelik, sıradan ve kolektif dilin kurallarını ve sözcelemlerin gücünü inceledi. Bu dile, felsefe ve mantıkta kurucu bir rol atfetti, [ç.n.].

Ütopyacıl sosyalizm. Bu adlandırmanın altına yerleştirme alışkanlığında olduğumuz yazarlar ve doktrinler öylesine çeşitlidir ki, bunların tekil bir başlık altında toplanması ilk bakışta şaşırtıcı görünse gerekir. Ütopyacıl sosyalizm acaba yadsınma ya da geçersizleştirilmesinin kalıntısı olmak dışında varolmuş mudur? Sosyalizm tanımını nadiren üstlenen bu yaklaşımlar hangi bağlamda sosyalisttir. Ütopyacıl nitelemesini reddeden bu doktrinler hangi bağlamda ütopyacıldır?

BELİRTEÇLER. Esas itibariyle 1848'e kadar Fransa örneğiyle sınırlı birkaç belirteç, tembelce bir yaklaşımla aynı başlık altına yerleştirilen toplumsal doktrinlerin haritasını kısaca gözden geçirmek için yararlı olabilir.

"Sosyalizm": bu neolojizm, pek çok doğum yerine ve pek çok doğum belgesine sahip olduğunu iddia edebilir: 1820 ile 1830 yılları arasında mayalanmaya başlayan anlayışları belli belirsiz göstermek üzere yayılmazdan önce, 1832'ye doğru Saint-Simon'cuların mektuplaşmalarında ortaya çıktığı İtalya, İngiltere ve Fransa'da. Pierre Leroux bu sözcüğü icat ettiğini, Louis Reybaud da onu yaygınlaştırdığını iddia eder. Her ikisi de, ama birbirine ters perspektiflerden kalkarak, bireysel özgürlüklerin tehlikeye düşürülmesini göstermek üzere bu terime başvururlar. Ama terim, yavaş yavaş alabildiğine çeşitli anlayışları, ve kimi zaman iş bittikten sonra göstermek üzere, son derece farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Kuramsal ve siyasi sahneye hakim olan üç isim vardır ve bu hakimiyet onların kurucular olarak kabul edilmesine yol açar: Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858). Ama Saint-Simon ve Fourier'nin yapıtları, hemen arkalarından devam ettirilmiş ve Okullar kuran ardıllar tarafından yeniden yorumlanmıştır. Böylece, 1829'dan itibaren Saint-Simon'cu okul bir tür Kilise olarak oluşturulmuş ve kısa sürede okulun yegâne Yüce Peder'i haline gelen Barthélemy-Prosper Enfantin'in (1796-1864) yetkesi altına girmiştir. 1832'den sonra, bir yandan ayrılıkçılıklar çoğalırken, doktrine bağlı kalanlar, yeni serüvenler havarilerin dağılmasına yol açmazdan önce, Ménilmontant'daki bir eve çekilirler. Saint-Simon'culuğun inişe geçtiği bir sırada, Fourier'cilik, çoğalan yayınları ve ardından da deneysel girişimleriyle, Victor Considérant'ın itkisi altında yayılmaya koyulur ve sonra o da dağılır.

Bu okulların kıyısında ya da ayrılıkçıları arasında, daha başka yazarlar ve daha başka akımlar "sosyalist" nebuların oluşumuna katkıda bulunurlar: "sosyalist" nebula Félicité Robert de Lamennais (1872-1854) ya da Philippe Buchez (1796-1865) ile Hıristiyandır, Pierre Leroux (1797-1871) ile insancıldır, Louis Blanc (1811-1882) ile hükümetçildir, Flora Tristan (1803-1844) ile feministtir, nihayet, *Qu'est-ce que la propriété*'nin [*Mülkiyet Nedir*] yayımlanmasından (1840) sonra etkisi giderek büyüyen Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) ile yardımlaşmacıdır.

Sonunda, 1840 tarihinde Etienne Cabet'nin (1788-1856) *Voyage en Icarie* [*İkarya'ya Yolculuk*] isimli kitabının çıkmasıyla birlikte varsıllıklarda ortaklığı öngören çeşitli akımları göstermekte karar kılan terim, siyasi anlamı içinde ortaya çıkar: "komünizm" Ancak, Cabet ve İkarya'lıların komünizmi barışçıl olsa da, bir kısmı Gracchus Babeuf (1770-1797) ve Eşitler komplosunun mirasçısı olan "ortaklık" yandaşlarının çoğu, başlı-

ca temsilcisini Auguste Blanqui'de (1805-1881) bulan ihtilalci bir komünizme giden yolu açarlar.

Ama, "sosyalizm" ile "komünizm" arasındaki ayrışımın kendini dayatması için 1848 devrimlerini beklemek gerekir; ne var ki bu ayrışım geçicidir, çoğunlukla geriye dönüktür ve her zaman indirgeyicidir, çünkü devingen bölünmeler yandaşları her zaman ayrı ama gözenekli kamplar arasında paylaştırıp durmuştur ve paylaştırmaktadır.

Bununla birlikte, muhalifler, Alexis de Tocqueville tarafından defteri dürülen "bin türlü acayip sistem"in (*Anılar*, 1850) arkasında ortak bir yönelim saptarlar. Ama hangisi? Bilim adamları ile sanayicilerin, yeni bir Hıristiyanlığın yetkesi altında (Saint-simon), "phalanstère"lere dayalı yeni bir toplumsalcı dünyaya rehberlik eden tutkulu çekim kuramı içinde (Fourier), önce New Lanark'da ardından da New Harmony'de denenen üretim ve tüketim kooperatiflerinde (Owen) somatlaşan ittifakı hangi ortak paydaya indirgenebilir? Ya da yine devletten yardım gören ve Louis Blanc'ın salık verdiği Toplum Atölyeleri, Flora Tristan'ın savunduğu İşçi Birliği, Proudhon'un yardımlaşmacılığı? Ve nihayet Cabet ve İkarya'lılar kadar yeni Babeuf'çüler ve Auguste Blanqui tarafından da hedeflenen varsıllık ortaklığı? Bunların birer "ütopya" olduğu söylenecektir. Eleştirinin, farklı hattâ karşıt bakış açılarından ele aldığı ve kuramsal iddialarına ya da tarihî kayıtlarına önem verişine göre farklı yönde değerlendirdiği "ütopyalar"

KURAMSAL İDDİALAR. Doktrinlerden çoğunun kuramsal iddiaları, bunları, Fransız Devrimi'nin muallakta ve mirasçısız bıraktığı problemlere yanıt bulması ve devrimi izleyen ihtilaçlara deva olması beklenen yeni bir toplum bilimi oluşturma girişimleri olarak göstermeye imkân vermektedir. Bu doktrinler toplumu radikal bir şekilde dönüştürecek, özellikle de, bireyciliğin saltanatına karşı çıkmaya ve gelişimleri içinde oluşan "toplumsal sorun"u çözmeye imkân veren projeler getirmeyi amaçlarlar.

Ne var ki, "toplum reformcuları"nın henüz ilk kuramları ortaya çıkar çıkmaz, bunlar, Restorasyon döneminde Okul şeklini alan liberal doktrinlerin cepheden gelen eleştirileriyle karşılaşırlar. Ama bu eleştiri asıl Louis Reybaud'nun yazılarıyla sistemli bir şekle bürünür. Reybaud, 1836 ve 1838 yıllarında, "Modern Sosyalistler: Saint-Simoncular -Fourier ve Owen" başlığını taşıyan bir dizi makale yayımlar, bunlar kısa bir süre sonra, 1840'ta, *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes/Reformcular ya da Modern Sosyalistler Üzerine İnceleme* isimli bir kitapta toplanır ve kitabın ikinci cildi de 1843'te yayımlanır. Louis Reybaud, bu yazılarında sosyalizm akımlarını bir çırpıda "mutlak yergi ve acayip yenilenme sistemleri" olarak tanımldığı "toplumsal ütopyalar" türü içine yerleştirmektedir. Ama sosyalizmler için, ütopya teriminin imgesel ve acayip çözümler suçlaması getiren pejoratif kullanımıyla yetinmez. Onun gözünde, sosyalizmlerin birer ütopya olmalarının nedeni sosyalizmin ütopyanın bizatihi özü, ezeli ütopya olmasıdır. Bu bakış açısından, modern sosyalizmler, ütopya türünün son çeşitlerinden ve bu türün nihai gerçeğinden ibarettir.

Böylece, baskıcı bir geleneğin düşündürebileceğinin tersine, bu sosyalizmler önceden belirlenmiş bir türle kendiliğinden buluşmamışlardır. Bunların ütopyacıl tür içine alınmaları ve bu işlemden itibaren türün yeniden tanımlanması, tam tersine, tarihî yönden konumlanmış bir yapılanmanın ürünüdür: liberal eleştiriyle dayanışma halindeki bu yapılanma, kesinlikle o eleştirinin kuramsal ve siyasi ufkuna aittir.

Bu saldırı karşısında, her yazar ütopyacı nitelemesine karşı savunmaya geçer ve genel suçlamayı tikel anlayışlara yöneltmeye çalışır. Nitekim Pierre Leroux, "aile, vatan ve mülkiyetin, insanın hemcinsleri ve doğa ile uyuşumunu sağlayan üç zorunlu kip olduğu" görüşünden hareketle, bunları ortadan kaldırmaya yönelik her girişimi ütopyacıl olmakla suçlar: "[...] Tebai halkının yalnızları dışında, hiçbir ütopyacı, hiçbir düşcü, saçmalığı insanın hemcinsleri ve doğa ile uyuşumunun bu üç kipini aynı anda ortadan kaldırmak isteyecek kadar ileriye götürmemiştir. Sekterler ve ütopyacılar bu üç zorunlu kipten birini ya da ikisini üçüncüsü lehine yok etmeyi denemekle yetinmişlerdir" (P. Leroux, *De l'humanité/İnsanlığa Dair*,

1840). Aynı şekilde, Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?*'de (1840), Fourier'ciler ile Saint-Simon'cuları, Babauf'çüler ile yeni-Babeuf'çüleri aynı kefeye koyan eleştirisi, *Sefaletin Felsefesi*'nde (1846) "sosyalist ütopyalara" yönelttiği belirtik ve sistemli suçlamada doruğa varır. Marx, yüzeysel ve tarih-dışı olarak değerlendirdiği bu kitaba karşı, aynı yıl, kendi ütopya eleştirisini kaleme alacaktır.

Bu sınıflandırmalar mücadelesi içinde, "sosyalist ütopyalar"ı gözden düşürme girişimleri, perspektiflerin muhafazakâr ya da reformcu oluşuna göre farklı anlamlar kazanır. Hattâ, bu girişimler, sosyalizmleri itibarsız kılmak üzere onlara atfedilen öncüler aracılığıyla Platon'a kadar çıkılmak, ya da ileriye doğru aşılmaları amacıyla benimsenen ardıllara dayanarak Marx'a kadar inilmek suretiyle "ütopyacıl" ilan edilişlerine göre, karşıt anlamlara bile bürünürler. Ancak bu mücadele, aydınlığa kavuşturma iddiasında olduğu haritayı daha da karıştırır.

Dahası; doktrinlere fazlasıyla saltlıkla bağlandığından, çoğu kez bunların amaçlarını gözlerden saklar. Hiç şüphesiz, Marx ve Engels'in yaptıkları gibi, yenileyici ve doktrinci bir bilim arayışını, ya da daha yakınlarda ve bambaşka bir bakış açısından, Paul Bénichou gibi "bilimci ütopya"yı ve aslında "sözde-bilimsel ütopyayı" yadsımak mümkündür. Ama doktrinleri, kendi tutarlılık iddiaları içine kapatmakla, yayılışlarıyla ilgili olarak yalnızca onlar adına oluşturulan Okulları ya da Kiliseleri göz önüne almakla, onların kendileri için çizdikleri sınırlardan geçen şeyi ya da etki alanlarından kurtulan şeyi, yani içerdikleri ya da esinlendirdikleri tastamam ve terimin iyi anlamıyla ütopyacıl olan fazlalığı ıskalama tehlikesi doğmaktadır. İşte bu yüzden, Marx ve Engels'in getirdikleri eleştiri, birtakım formüller içine hapsolmazdan önce, her şeye rağmen daha iyi ayarlanmıştır: çünkü bu eleştiri, doktrinlerdeki derin tarihselciliğe hakkını verirken, onların eleştirel ve siyasi çağrı güçlerini de ölçüyordu.

TARİHİ KAYITLAR. Doktrinlerin tarihî yönden kabulü (ve özellikle de bu kabulün siyasi etkileri) bambaşka bir manzaranın fark edilmesine imkân vermektedir. Başlangıçta oldukça kesin bir şekilde ayrılmış olan doktrinler arası sınırlar, ayrılıkçılıklar ve özellikle de bunların halk kesimleri içinde yayılmasıyla belirsizleşir. Kurucuların ve ardıllarının, liberaller tarafından doktriner olmakla suçlanan yapıtları reformcu çalışmalar olarak tartışılır. O zaman, bunların herbiri, mevcut topluma yönelik eleştiriler ve bu toplumu dönüştürme çabasının korkutucu yardımcıları olarak görünürler, çünkü "en kalabalık ve en yoksul sınıf"ın özlemlerini dile getirmektedirler. Bu eleştirel ve tastamam siyasi işlevleri (ama siyasetin egemen temsilcileri tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan bir bağlamda) yüzünden sert bir şekilde alt edilmeye çalışılmışlardır.

Bu kabül hiçbir şekilde edilgin sindirim değildir: tam tersine, doktrinlerin eleştirel yönde dönüştürülmelerine, özgürleşme konusunda halkçı bir bilmenin geliştirilmesine, sözde ütopyaların toplumsal ve siyasi çatışmaların doğrudan içine çekilmesine etkin bir şekildeki katılıma dayanmaktadır. Yeniden tarihin içine yerleştirildiklerinde, "işçi rüyasının arşivleri" (Jacques Rancière – 1981) böylece "ütopyanın gerçeği"ni (Michèle Riot-sarcey -1998) açınlarlar: Canuts ayaklanmasından* 1848 devrimine, olayların yıkıcı etkileri, doktrinleri, akış yönünün ona sırtını çevirmek pahasına değiştirilmesi gereken bir tarihin içine kaydeder; mektuplaşmaların göreceli gizliliği içinde, işçilerin, kadınların ve geniş bir kitlenin yazılarında, bir sözün infilakçı gücü daha başka mümkünleri düpedüz icat etme pahasına, keşfetmenin doyumsuz kalkışmasını –sağlam gerekçeli isyanlar ve yatıştırılmamış dilekler arasında– duyurur; bir eleştirinin ihlalci işlevi zamanın sefaletleri içinde öylesine güçlü bir şekilde kök salmıştır ki, kaçmak pahasına oradan kurtulmanın yollarını arar.

"Toplum reformcuları"nın yazılarının tarihi kayıtları, adlandırmaların ve sınıflandırmaların arkasında neyin cereyan etmekte olduğunu anlamaya da imkân vermektedir. Düzenden ve korunmasından yana olanlar için dogmatik ve acayip sapmalara ilişkin suçlamanın hedefi, aslında yer-siz olduğu iddiasıyla, ütopyayı belli bir yerde oturmaya zorlamaktır. Doktrinlerin çeşitliliğini ya da dağınıklığını "ütopya" sözcüğü altında birleştirerek ezici bir şekilde etiklemek bir

silahtır. Geçersiz kılmak reddetmenin yerini almaktadır. Sözdizinsel muharebe, gereksinimlerin, özlemlerin ve kabul edilmez mücadelelerin oluşturdukları tehlikeyi gerçeğin içinden söküp atmaya çalışan siyasi bir savaşın yazınsal biçiminden başka bir şey değildir; ya da, en azından, "işçinin sözünü" (Jacques Rancière) ve daha genel olarak toplumun bütün katmanlarından yükselen itaatsiz ve ayrılıkçı sesleri susturmaktır: sınava soktuğu toplumsal doktrinlerle temas halinde gelişen, ama o doktrinlere indirgenemeyen bir halkçı düşünce; "ütopyacıl sosyalizm"e yabancı olmasa da, atışmacı potansiyelini önlemek için kurulmuş bir türün içine kapatılmaya izin vermeyen bir düşünce ve bir eylem.

Aşağıdan, yayıldıkları zamanın içinden bakıldıkta, "ütopyalar", açığa çıkmış hakikatler ile tutarsız acayiplikler arasında fazla çaba harcamaksızın eleme yapmaya imkân veren o alelade düşünce tarihine ait değildirler: tersine, mümkün ve imkânsız arasındaki ayrıma durmadan yer değiştirten girişimler olarak belirirler. Uzaktan, yeniklerin bakış açısını benimseyen bir anlamanın zamanı içinden bakıldıkta, "ütopyalar" doktrinci ve doktrinsel yanılsamaların küçük ortak bölenine indirgenebilirdirler.

Düşünce tarzlarındaki çeşitliliği ve bunların farklı kullanılışlarını izlendiğimizde, ortaya çıkan manzara, "ütopyaların" kendi aralarında birbirlerini eleştirmekten vazgeçmeksizin derinlemesine bir şekilde özeleştirel göründükleri bir kuramsal kavgalar ve uygulamacı deneyler alanıdır. O zaman, "ütopyacıl sosyalizm"in sözümona birliğinden, ya da "ütopyacıl sosyalizmler"den geriye sadece bir yönelim ve bir işlevin değişmezliği kalmaktadır. Şu şekilde özetlenebilecek bir yönelim: bir toplumsal düzen içindeki gerçeğin ya da mümkünün, o toplumsal düzenin imkânsız kıldığı payını bulmak, ele geçirmeye çalışmak, kovalamak. Bu bulma ve yakalama çabası, "toplumun dokusal yenilenmesinden" (Martin Buber) itibaren bir kamusal erkin yeniden kurulmasını hedeflediği zaman, terimlerin iyi anlamıyla, sosyalist ve ütopyacı olarak nitelenmeyi hak ederler. Ancak bu yönelim, bir işlevden ayrıştırılamaz: ütopya tarihin (ve tarihi değiştirmeye çalışanların eylemlerinin) içine kayıtlı olduğu içindir ki, daha başka mümkünlerin bulunması ütopyacıl yapılandırmaların içinde tanınabilir ve kimi zaman dile gelebilir.

Yazılarına bakarak yargılayacak olursak, üstünkörü bir şekilde "ütopyacılar" olarak safdışı edilen o beratlı kuramcılar ve o anonim düşçüler kimlerdir? Onlar, imzalarındaki isimlerden ve doktrinlerinin sınırlarından kurtulmuş olarak –Michel Foucault'nun nosyona verdiği anlamı ("Bir Yazar kimdir?", 1969) burada hafifçe değiştirerek kullanırsak– "gidimliliğin kurucuları"dır. Yalnızca tamamlanmış metinlerin yazarları değil, ama "sonsuz bir söylem olabilirliği"nin üreticileridir; yazılarına bir bilimin kurucu metinlerine yapıldığı gibi değil de, bir ayrıştırma ve yeniden dikme çalışmasına, sosyalist ütopya çalışmasına sonsuzcasına sunulmuş kaynaklar olarak atıfta bulunan söylemlerin üreticileridir..

Henri Maler

*Lyon kentindeki ipek işçilerinin (canuts), §yetersizliği nedeniyle 1831'de giriştikleri ve şiddetle bastırılan ayaklanma [ç.n.].

W

Wollstonecraft (Mary; 1759-1797) Modern feminizmin başlıca figürlerinden biri olan Mary Wollstonecraft, aynı zamanda da İngiliz radikalizmini besleyen en önemli kaynaklarından bir tanesidir. "İngiliz Jakobenleri" diye adlandırılan çevreye mensuptu ve bu çevreyi, Fransız Devrimi'ni büyük bir coşkuyla karşılamış olan, üretimleriyle daha önce görülmedik ölçüde halkçı bir kamusal alanı besleyen T. Paine, J. Priestley, W. Blake, W. Goldwin gibi entelektüeller oluşturuyordu. *İnsanların Haklarının Savunusu* (*Vindication of the Rights of Men*, 1790), Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirisine (*Fransız Devrimi Üzerine Düşünümlemeler*) karşı kaleme alınmış bir dizi yanıtın ilkidir. Burke'ün *Düşünümlemeler*'inden bir ay kadar sonra yayımlanan *İnsanların Haklarının Savunusu*, daha önce bilinmeyen o "insan hakları" nosyonunun ve Avrupa'nın siyasi manzarası içinde açtığı ütopyacıl ufkun yükselişiyle birlikte İngiltere'de başlayan gerçek bir "risaleler savaşı"nın iki boyutunu, uluslararası ve ulusal boyutularını haber verir.

Burke'ün becerikli tarihselciliğiyle İngilizlerin "atalarından miras almış" oldukları tarihî özgürlüklerini karşı kutba yerleştirerek bir çılgınlığa dönüştürdüğü bu soyut nosyonu, Wolstonecraft, doğal hukukun kuramsal yönden yeniden-okunuşunu "İngilizlerin hakları"nın kesin içeriğine ilişkin bir siyasi eleştiriyle birleştiren kanıtlayıcı bir stratejiyle aydınlatmaya yönelir. İnsan hakları ampirik bir gerçeklik değildir, ama yeni bir anlayışla *o hale gelebilirler* ve 1789 Bildirgesi'nin ilk maddesini siyasi bir emperatif kılan şeyde bu anlayıştır: "[Her birey için], o bireyin bir toplum sözleşmesi aracılığıyla ve bu sözleşmenin sürekliliğiyle birleşmiş olduğu bütün öteki bireylerin özgürlüğüyle bağdaşabilecek kadar sivil ve dinî özgürlük."

Yazarın, *Savunu*'nun ikinci baskısında altını çizdiği "her" (every) sıfatının üzerinde durması stratejik bir önem taşımaktadır; çünkü Burke'ün insan hakları soyutlamasına yakıştırdığı "sofistik" nitelemesinin, aslında İngiliz özgürlüğüyle ilgili kendi kavramını belirlemekte olduğunu göstermeye imkân vermektedir. Wollstonecraft, bu özgürlüğün "tanımı"nın "iki sözcükten" ibaret olduğunu söyler: "mülkiyetin güvenliği"! Oysa ki, "yalnızca zenginin mülkiyeti güvence altına alınmıştır; alnının teriyle yaşayan insan onu baskıdan koruyacak bir sığınağa sahip değildir" Bu kullaştırmanın, büyük çoğunluğu "bir toprağa bağlı besi hayvanı, bir aile armasının üzerindeki süs" olmaya mahkûm eden kiplerini reddeden Wollstonecraft, çoğunluğun mülkiyet hakkını ve güvenliğini elinden alan yaptırımcı düzeneği, keskin bir belirlilikle serimler ve bunu mülkiyetin iki anlamı içinde yapar: birtakım varsıllıkların edinimi ve muhafazası anlamında, ve bedeninin, yani özerkliğinin, özgürlüğünün mülkiyeti anlamında. Eğer, Burke'ün iddia ettiği gibi, hak yalnızca so-

mut konumlanışlara kıyasla varsa, İngiltere'deki durum "İngiliz özgürlüğünün" bir retorik kurnazlıktan ibaret olarak, bu soyut kavramla "topluluğun tamamını" işaret etmek suretiyle mertebe ve mülkiyet zorbalığını gizlediğini göstermektedir. Ve bunun tersine; İngiliz özgürlüğünün somut bir içerik kazanması, *bütün* İngilizlerin özgürlüğü haline gelmesi için, salt miras ilkesinden koparak, her somut bireyin haklarını güvence altına alabilecek yegâne temel olan içerici *insanlık* kavramı üzerinde yeniden kurulması zorunludur.

Böylesi bir yeniden kuruluş, "her cumhuriyetin kaynağı ve hedefi" olarak mülkiyetin eleştirisini gerektirir ki bu, C. B. Macpherson'ın Burke'gil muhafazakârlığa ilişkin iki yüzyıl sonraki çözümlemesini (*Burke*, 1980) hayret verici bir şekilde öncelleyen bir eleştiridir: Burke'ün *muhafaza etmeye* çalıştığı ayrıcalıklar feodal ya da arkaik bir dünyaya ait olmayıp, varsıllıkların sonu gelmez birikiminin ücretlilerden oluşan bağımlı bir sınıfın mevcudiyetini gerektirdiği kapitalist bir düzene uyarlanmışlardır. Mülkiyet, Rousseau'da olduğu gibi, yurttaşlık erdemini yozlaştırıcı bir etkiye sahip değildir yalnızca, yanı sıra temel bir *hakimiyet* kaynağıdır. *Savunu* yazarı, *eşitlik* emperatifini, Burke'ün hiçbir sivil toplumla bağdaşmaz olduğunu ilan ettiği bu "uygunsuz" ilkeyi buyur ederek mülkiyet ile özgürlük arasındaki ilişkiyi tersine çevirir ve mülkiyeti özgürlüğe bağlı kılar. Çünkü herkesin kendi bedeninin mülkiyetine sahip olması, yani *her bireyin özgürlüğü*, toplum sözleşmesinin ve bu sözleşmenin sürekliliğinin olabilirlik koşuludur ve bu koşul, özel ya da kamusal, her kurumun meşruiyetine ölçü olacak kıstası sağlar. *Savunu*'da, "mülkiyetin idamesini" güvenceye almak üzere evliliği "yasal fahişelik" haline getiren aileye yönelik eleştirinin merkezî bir yer tutması buradan kaynaklanır. Burke'ün övgüsünü yaptığı aile, başkalarının istencine boyun eğmenin ve toplumsal önyargılara kölece saygının öğrenildiği mekân olarak, bireylerin özerklik yeteneğini sakatlamakta, onların, toplumsal düzenin sabitliğine meydan okuyan ve bir gelişim vaadi oluşturan akılcı ve geliştirilebilir potansiyellerinin gereğini yerine getirmelerine engel olmaktadır.

Wollstonecraft'a göre, gelişim bir zincirlenme değil, ama bir *kopukluluk*, kesiklilik formudur. Burke'ün iddia ettiği gibi, alışkanlıkların ve kurumların evrimi içinde kayıtlı olmak şöyle dursun, insan denen varlığın yeni bir başlangıca açılmak üzere kendini alışkanlığın yetkesinden kopartabilme yeğinliğinden kaynaklanan bir olabilirliktir. Ama bu yeğinlik, tutkuları toplumsal bağın kurucuları olan karşılıklılık ve sevecenliğe yönelten ve aklı yargı gücünü bağımsız kılmaya yönlendiren aydınlık bir eğitimle beslemesi gereken bir potansiyelden ibarettir. İnsandaki yargı gücünün bağımsızlığı ile toplumsal gelişimi sıkısıkıya birleştiren bir siyasi görü içinde köklenen eğitim hedefinin önemi buradan gelir. İster kurumların insan varlığının oluşumu üzerindeki etkisinin genel açısından (*İnsanların Haklarının Savunusu*), ister kamusal yetiştirme tarzı açısından (*Kadının Haklarının Savunusu*, 1792) ele alınsın, eğitim, bireyleri alışkanlıkların otomatizminden kurtarmak için değerli bir silahtır. Eğitimin konusu, Burke'ün arzuladığı gibi, "yetkeyi yumuşatıp itaati uysallaştıran" "hoş yanılsamaları" beslemek değil, tam tersine, yetke ve itaatin kurulu aşamalı düzenlerin yeniden üretilmesindeki ideolojik işlevlerini ortaya sermektir.

Wollstonecraft'ın evrenselciliğinin özgünlüğünü ortaya koyan şey, bireysel bağımsızlık ile toplumsal gelişim arasında kurduğu bu bağlılaşımdır: hakların evrenselliği ilkesini bunların somut bir şekilde uygulanması emperatifiyle birleştirerek, keyfî yetkenin eleştirisi içinde, insanlığın büyük çoğunluğunu kurtarmak gereken somut bağımlılık ve kölelik biçimleri kadar çok ve çeşitli olan toplumsal münasebetleri kapsar. Emekçilerinki kadar kölelerin özgürlüğü de, dinî ayrılıkçılarınki kadar kadınların özgürlüğü de, özbelirlemeciliğe ilişkin o aynı siyasi emperatifin tikel kipliklerinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda, modern feminizmin kurucu yapıtı olan *Kadının Haklarının Savunusu*, onu zamansal ve kavramsal olarak önceleyen insan haklarının savunusunu önvarsaymaktadır.

Bu içerici evrenselcilik, Wollstonecraft'ın yapıtının İngiliz radikalizm geleneği içinde işgal edeceği önemli yeri de açıklamaktadır;

toplumsal ve siyasi küreler arasında XIX. yüzyıl boyunca gerçekleşen ayrışımı veri kabul eden bir entelektüel tarih içinde *Savunu*'sunun unutulmasının kökeninde de muhtemelen bu evrenselcilik yatar. Wollstonecraft'ın bireysel özgürlüğe getirilen engeller olarak düşündüğü toplumsal eşitsizlikler, kendilerine özgü yasalara boyun eğen "özel"in ya da "toplumsal"ın içine sürüldüklerinde siyasi yerindeliği olmaksızın ortaya çıkarlar. Siyasi içeriğinden ve evrensel eriminden arındırıldıkta, *Kadının Haklarının Savunusu*, kadınların eğitimi için yazılmış bir kitap ya da, daha iyisi, özgül haklara ilişkin bir savunu gibi okunacaktır. Soyut evrenselliğin hilelerine direnebilecek yegâne insan hakları biçiminin, çoğul haliyle insan(lar)ın hakları olduğunu onca erken bir tarihte fark eden bir kadın için en azından paradoksal bir yazgıdır bu.

Eleni Varikas

y-z

Yıl 2440. Louis Sébastien Mercier'nin *L'An 2440, ou Rêve s'il en fut jamais* [*Yıl 2440, ya da Asla Görülmemiş Rüya*] isimli kitabı, çoğu kez –fikir zamanın havasına yabancı olmasa da– "zamanın içinde geçen ilk ütopya", ya da –Renouvier'nin kavrama verdiği anlamı bozarak– ilk "ukronik" [hiçbir zaman olmamış olan şey] olarak kabul edilmiştir. 1771 tarihini taşıyan metin, 1786'da birçok eklemelerle yeniden kaleme alınmış ve pek çok yeni baskıları yapılmıştır.

Bir kurgu-bilim yapıtı olmanın uzağında, bir zaman-dışı ya da bir yer-olmayan içinde konumlanan bu metin, uzamlarını, Tarih'in ve gelişimin zamansallığı olarak açınlanan bir zamansallık ekseninde projelendirir. Mercier, kitabının 1771 baskısındaki tanımlığın da doğruladığı gibi, zamanın yapıcılığına beslediği güvenle gelecekle ilgilenmektedir: "Şimdi, geleceğe gebedir" Leibniz'den alınma bu tanımlıkta, şimdiki zamanın başkalaşım kaynakları ve tarihsel devindiriciler olarak akla, felsefeye ve deneye olan inancı dile gelmektedir.

Kesinleştirelim: Mercier, egzotik ve imgesel bir uzamla münasebeti de, kusursuz bir toplumun bir sistem biçiminde tasarlanıp serimlenmiş kuruluşunu da reddeder. *Yıl 2440*, her şeyden önce, XXV. yüzyıl Paris'inin ortasında, pudralı perukasıyla uyanan bir XVIII. yüzyıl insanının öyküsüdür; öykü, rehber eşliğindeki bir ziyaret formunu benimser. Ama gelecekteki bu gezinti, kimliklenmesi oldukça kolay olan bir şimdiden, XVIII. yüzyılın şimdisinden kaynaklandığı görülen "yenilikler"in tematik katoloğu haline gelir çabucak: görüldüğü kadarıyla Mercier'nin aradığı şey gerçek öncelleme olmadığı gibi, epey düş kırıcı olan öyküleyici hayal gücü de değildir. Kitabının beslendiği şey, güncelliğe ve en dolayımsız şimdinin tartışmalarına yapılan çok sayıdaki atıflar olarak, yüzyılın ya da yaşanan anın reform projeleridir.

Aynı şekilde adasal, ortakçı ve eşitlikçi ütopyalar (Platon, More, vb.), yeri geldikçe başvurulan atıflardır. XVII. yüzyılın (Veiras) ya da yaşanan çağın ütopyalarından da fazlaca bir iz yoktur. Buna karşılık, Bacon'ın *Yeni Atlantis*'indeki "Süleyman'ın Evi"ni, deney mahallerine, optik ve akustik salonlarına ilişkin uzun bir liste halinde "Kralın çalışma odası"nda buluruz (bl. XXXI). Ütopyasının içerdiği, gelişime ve ahlâki pedagojiye olan inancın işaretidir bu. Daha da anlamlısı, ortak özellikleri yapıtlarıyla mutlakiyetçi monarşinin siyasi sistemini sorgulamasını bilmiş eleştirici "hayalciler" olmak olan Fénelon ile rahip Saint-Pierre'in etkisidir. *Telemakhos'un Serüvenleri*'nde, bu mutlakiyetçiliğe erdemli ve XVIII. yüzyıl insanının anlayışına göre halkına yakın olan iyi kral ideali ikame edilmiştir. Fénelon'un reformculuğuna, Jean-Jacques Rousseau'nun somut ve evcil ütopya örneklerini (*Yeni Héloïse*) de eklemek gerekir, bunlar Mercier'ye eleştirel silahlar vermektedirler (örneğin, kentlere ve örflerine karşı).

Bu ütopya onun yüzyılının zihniyet ve düşüncelerinin, Montesquieu, Voltaire, Beccaria, Rousseau'nun kavgalarının ve bazı edebi formların bir bireşimidir. Filozof-yazarlarınki olan kavga idealini eksiksiz bir şekilde temsil eden Mercier, doktrinsel birliklerini bu ideale göre oluşturmasını bilir: onun devrimci projesi monarşik rejimi terk etmeyi hiçbir şıkta düşünmez; servet eşitsizliklerine yönelik suçlaması sadece yumuşatılması gereken doğal eşitsizliği hiçbir zaman sorgulamaz; halkı aç bırakan vurgunculara, müteahhitlere, büyük tacirlere ve sömürücülere yönelik eleştirisinin temelinde, fizyokratların doktrinlerinin karşı kutbunda yer alan ve iaşe konusunda devlete düşen görevle yumuşatılmış bir liberal amentü vardır –bu, kitabın 1786 baskısında daha belirtiktir.

Mercier "ucronique"ini Tarih felsefesinin doğmakta olduğu, Tarih'in, Turgot ya da Condorcet'de insan zihninin kaydettiği gelişmelerin tablosu haline geldiği bir sırada yazar.

Hiç şüphe yok ki, Mercier, tarihsel *halinegelişle* olan bu özel münasebet yüzünden *Yıl 2440*'ı 1786'da tamamlayacak ve –bizzat katıldığı– Devrimi önceden haber vermiş olduğunu durmadan olumlamayı bırakmayacaktır: "Feodaliteyi, soyluluğu, parlamentoları, ruhbanı ortadan kaldırdıktan sonra; Sorbonne'u, rahip ve rahibeleri süpürdükten ve siyasi, medeni ve ceza yasalarını yeniden düzendikten sonra, bunların gerçekten de yeterli olduğuna inandım." (1798).

Devirecek olduğu şeyi böylece anımsatmak, ütopyanın (kendine "düş" diyen ütopya) *gerçekleştirecek* olduğu şeyi olumlamaktır; ama aynı zamanda da Tarih'in güncelliğinin onu yoksun bırakmış olduğu şeyi, kısmen mitosgil bir yeniden-sahiplenmeyi denemektir.

Christophe Cave

Yolculuk. Tür ya da "tarz" olarak ütopya, önce yolculukla olan münasebetiyle tanımlanmasa ve hattâ yapısı gereği onu dışlamak zorundaymış gibi (sistem ve betimleme olarak) görünse bile, yine de edebi ütopyanın büyük ölçüde yolculuk anlatısıyla olan ilişkisi içinde inşa edildiğini kabul etmek gerekmektedir. Öte yandan, yolculuk, bir düşlemi söylemenin bir tarzıdır; yani, kimi zaman eyleme mi yoksa "tarafsız olana" mı doğru yöneldiği artık bilinmeyen aynı bir devinimle (Louis Marin bununla, kurgunun betimlediği sistemin gerçekleştirilmesine geçişin imkânsızlığına işaret eden bir edebi yöntemi gösteriyor), düşünceyi (siyasi seçenek) hayal gücünden (edebi seçenek) kopartmamaktır.

Bilinmeyen diyarlardaki uzun gezilere ilişkin model edebiyatta yeni değildir şüphesiz: Antik Çağ'dan gelen bu modeli (*Odyssea*), Fénelon'un, "siyasi turizm" (Racault) ile ütopya arasında bir bağ ören *Telemakhos*'unda yeniden buluruz.

Ama Thomas More, yeni bir "tür"ün oluşumu içinde yolculuğa olanca değerini kazandırır. Onun *Ütopya*'sında, II. kitaptaki Ütopya betimlemesi (ada ve sistem), Raphaël Hytloday'in I. kitaptaki çeşitli gezilerine atıfla hazırlanmaktadır. Ütopyacıl yer-olmayanın betimlenmesini daha başka "gerçek" ötelerin kurgusuyla ilk eklemleyen, More'dur. Eğer bu eklemleme daha çok bir birleştirme noktası, hattâ bir boşluksa, bunun nedeni More'un yolculuğu, henüz, Denis Veiras'nın *Histoire des Sévarambles*'ından [*Sévaramble'lerin Öyküsü*] (1677) sonraki (hemen hemen) bütün anlatılarda görüleceği gibi, gerçek anlamda bir anlatısal çerçeve haline getirmemiş olmasıdır (J.-*M. Racault, L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761/Fransa ve İngiltere'de Anlatısal Ütopya, 1675-1761*).

Yolculuk, ütopyada, XVI. yüzyılın büyük coğrafi keşifleri ve gezi anlatılarının uzantısı içinde ortaya çıkar. Diderot'nun, *Supplément au voyage de Bougainville*'ini, Bougainville'in gezi anlatısına bir tamamlayıcı olarak kaleme almasından önce, More, Raphaël'i Amerigo Vespucci'nin yolculuklarına katılan kişilerden biri yapar; Gabriel de Foigny, kahramanı Jacques Sadeur'ü, Magellan, Marco Polo vb. ile aynı düzleme yerleştirerek "güney topraklarının" kaşifi olarak gösterir –bir zaman boyunca ütopyacı coğrafyayı kristalleştirecek olan bu uzamın "Amerika serabı"na neler borçlu olduğunu T. Rousson göstermiştir; (*Le Mirage américain dans les utopies et les voyages imaginaires depu-*

is la Renaissance/Rönesanstan Buyana Ütopya ve İmgesel Yolculuklardaki Amerika Serabı, 1998), nitekim Sévarambes'm anlatıcısı bunu şöyle belirtir: "Gezi kitaplarından, yabancı ülkelere ilişkin anlatılardan ve yeni keşifler konusunda söylenen her şeyden inanılmaz bir tat alıyordum."

Gezi anlatısı formu, bir kurguyu inanılır kılan bir *yer* [*topos*] haline gelmezden önce anlatısal ütopyanın gerçek, ya da mümkünle olan münasebetini formülleştirmesine hizmet etmektedir. Nitekim, büyük keşifler coğrafi uzamı, Raymond Ruyer'in ütopyanın tanımlarından biri olarak kullandığı o "mümkün yanalların" yeri haline getirmektedir. Ötekilik, o durumda, bu dünyaya ait bir ötenin içinde, uzam-zamansal bir süreklilik boyunca yer alabilecektir –yine de süreklilik bu ötenin korunması için zorunlu ayrılmaları dışlamaz... Aynı şekilde, More örneğinde, Raphaël'in yolculuklarının anlatısı, "bize, olabilecek en modası geçmiş şeyler olan ucubeleri betimlemekle oyalanmaksızın", belirtik bir şekilde "bilgece düzenlenmiş sitelerde yaşayan insanları, [...] herhangi bir yerde karşılaşılamayan şeyi" konu alır.

Belli bir bakış açısından, imgesel yolculuğun "gerçeksi", işlevinin özü burada esasen iş başındadır. Konuya uygun hale gelen gerçeksi imgesel yolculuk –burada XVII. ve XVIII. yüzyıla ait çok fazla sayıda metin tanık gösterilebilir–, Veiras'dan başlayarak iyi bilinen, donmuş bir sıralama uyarınca cereyan edecektir: "yolculuk, deniz kazası, betimleme, dönüş" Ötelerin betimi, bir Cyrano de Bergerac'ın, bir Swift'in (*Gulliver'in Yolculukları*), Rétif de La Bretonne'un (*la Découvert australe par un homme volant/Güneyin Uçan Bir Adam Tarafından Keşfi*) ya da Casanova'nın (*Icosaméron*) ütopyalarının yinelediği olağanüstü imgesel yolculuk geleneğine karşın, burada "doğallaştırılmış" bulunmaktadır. Bunlar, radikal ötekiliğin (doğanın yasalarının dışındaki dünya) araştırılmasının toplumsal kimlik/özdeşlik ya da "insan doğası" sorunlarının başka türlü gündeme getirilmesine ve buna karşılık bizim gerçeğimize ilişkin şiddetli bir eleştiriye imkân veren (Cyrano ya da Swift'te) metinlerdir.

Eğer ütopyadaki her yolculuk, her ütopyanın onu söylemek ve görmek üzere bir dışarılığı varsayması gibi, bir geri dönüşü varsayıyorsa, ütopyadan çıkış yolculuğu da eleştirinin, ütopyaya karşı yavaş yavaş gerçekleşen bir belirtisi haline gelecektir: yolculuk artık ütopyacıl sistemin betimlenmesi için zorunlu, anlatısal yer değil, bir (ya da birçok) "mikro-ütopya"yı, aşmak üzere bir yana bırakmazdan önce bütünleştiren bir anlatının devamıdır. Anlatıya yeniden dahil edilen ve sergilediği sistem olayın kahramanıyla çatışma halinde olan ütopya, sınırlarını göstermektedir. Foigny'nin la *Découverte australe*'ında [*Güneyin Keşfi*] esasen mevcut, Swift'in *Gulliver*'inin satirik ütopyacı dizisi içinde özsel olan şey, rahip Prévost'nun *Cleveland*'ının, Sade'ın *Aline ve Valcour*'unun pek ünlü eleştirel "mikro-ütopyaları"yla sonuçlanacaktır; tıpkı Voltaire'in *Candide*'indeki "Eldorado"da ya da Rousseau'nun la Clarens'ındaki gibi. Ve, XX. yüzyılın karşı-ütopyası, yolculuktan kurtulmuş olarak anlatıyı (kahraman ve sistem arasındaki çatışmanın anlatısını) eleştirel temsiliyet kipi haline getirmeden önce...

Gezici kurgu iki yüzyıl boyunca kendini siyasetin ve onun toplumsal ya da felsefi temellerinin "alternatif" düşüncesi olarak keşfedebilmiş olan şeyi okura sunmuşsa da, 1789'da Garnier tarafından basılan iki yüzyıllık "düşler, görüler" ve imgesel yolculuklar (gerçeksi ya da olağanüstü) derlemesi olan *Voyages imaginaires... [İmgesel yolculuklar...]*, yine de, Devrim arifesinde yolculuk ile ütopya arasındaki bağın ütopyanın her şeyden önce bir kurgu olarak okura sunulmasıyla sonuçlanmış olduğunu açıkça ortaya koyar gibidir (J.-M. Goulemot, *les Utopies/Ütopyalar*, 1990). Bununla birlikte, XIX. yüzyılda bile, dönem, o sıralar daha az anlatıcı olan formları (Fourier, Saint-Simon) yeğler görünse bile, yolculuk belki de mümkünle olan bir başka münasebeti, sanal olarak "tarihî" bir münasebeti dile getiren bir ütopya çerçevesi olarak kalır (Etienne Cabet'nin *Voyage en Icarie*'si, Samuel Buttler'ın *Erewohn*'u, Hertzka'nın *Freiland*'ı).

Esasen yolculuk formunun ütopyanın zamansallaştırılması içinde de yaşamaya devam ettiğine işaret edelim: bilinmeyen şey/kişi uzamdan çok zamana yerleştikte ve de siyaset artık Tarih'in ve gelişiminin dı-

şında düşünülmediğinde, zaman içindeki o yolculuklar da ortaya çıkmıştır ve Mercier'nin *Yıl 2440*'ı (1770), Bellamy (*Looking Backward*) ya da Wells'ten, ve SF diye bir şeyin [Science–fiction=kurgu-bilim] uzam-zamansal seçeneklerinden önce, bunun yalnızca ilk örneğidir...

Christophe Cave

Zamyatin (Yevgeni), **bkz.** *Karşı Ütopyalar*

GÖNDERMELER

Adalar
Campanella; Diderot; devrimci ütopyacıl kurgular; *Paul ve Virginie*; bilim; kurgu-bilim; *Bougainville'in Gezisine Ek* (bkz. *Diderot*); *Ütopya*; yolculuk.

Ağlar
toplumsalcı okul; taşımacılığın altyapıları; İnternet; Saint-Simon'culuk; teknik.

Almanya, Orta Avrupa
anabaptizm; Bauhaus; Benjamin; Bloch; komünizmler; Dada; Mannheim; Marx; Müntzer; totalitarizm.

Angloamerikan dünyalar
Bacon; Bellamy; Cabet; sosyalist topluluklar; karşı-kültür; karşı-ütopyalar; feminizm (Amerikan); feminizm (İngiliz); Fourier'ciler (Amerikan) ; Godwin; İnternet; sanal dünyalar; dünyasallaşma; Morris; Owen; Réunion; More (bkz. *Ütopya*); kurgu-bilim; *Ütopya*; Wollstonecraft.

Antikçağ
Altın çağ; Hıristiyanlık ve ütopya; Tanrı'nın Sitesi; seçilmiş halk; Platon; aziz Augustinus (bkz. *Tanrı'nın sitesi*).

Atıflar ve kurucu babalar
Bacon; Bernardin de Saint-Pierre (bkz. *Paul ve Virginie*); Cabet; Campanella; Comte; Fourier; Godwin; Leroux; Marx; More (bkz. *Ütopya*); Owen; Platon; Rousseau; Saint-Simon.

Aydınlanma çağı
Yıl 2440; Bernardin de Saint-Pierre (bkz. *Paul ve Virginie*); Condorcet; Diderot; Godwin; Aydınlanma ideali; pastoral imgeler bütünü; Mercier (bkz. *Yıl 2440*); Morelly; operada mitos; Novalis; sürekli barış; *Paul ve Virginie*; Rétif de La Bretonne; Sade; kurgu olarak bilim ve siyaset; *Bougainville'in Gezisine Ek* (bkz. *Diderot*); teknik; ideal kent; yolculuk.

Cinsellik
karşı-ütopyalar; beden; Rétif de La Bretonne; Sade.

Devlet
anarşizm; Bacon; komünizmler; karşı-ütopyalar; feminizm (Amerikan); Godwin; Lazare; Marx; sürekli barış; halk ve egemenlik (XIX. yüzyılda); devrim; Rousseau; totalitarizm.

Devrim
Babeuf; komünizmler; Condorcet; devrimci bayram; devrimci ütopyacıl kurgular; Godwin; devrim; Sade; Wollstonecraft.

Dil, konuşulan dil
karşı-ütopyalar; Dada; Diderot; Fourier; Konumlanışçı enternasyonal; evrensel diller; Novalis; sanatın paylaşımları; Platon; şiir; Rétif de La Bretonne; ütopyacıl sosyalizm; uyurgezerlik; gerçeküstücülük; Thélème.

Dinler
anabaptizm; Campanella; Hıristiyanlık ve ütopya; Tanrı'nın Sitesi; Comte; feminizm (İngiliz); Joachim de Flore; Lazzaretti; binyılcılık; Cizvit misyonlar; Müntzer; Novalis; seçilmiş halk; Saint-Simon; Saint-Simon'culuk.

Doğa
Altın çağ; Bernardin de Saint Pierre (bkz. *Paul ve Virginie*); mitolojik dekor; toplumsalcı okul; feminizm (Amerikan); Aydınlanma ideali; pastoral imgeler bütünü; Morelly; Novalis; *Paul ve Virginie*; Rousseau; kurgu olarak bilim ve siyaset; teknik; ideal kent.

Eğitim
Telemakhos'un serüvenleri; Condorcet; toplumsalcı okul; Fénelon (bkz. *Telemakhos'un Serüvenleri*); Mayıs 1968; Aydınlanma ideali; Owen; Platon; Rousseau; uyurgezerlik; Thélème.

Evrenselcilik
Condorcet; feminizm (Amerikan); feminizm (Fransız); feminizm (İngiliz); evrensel diller; Aydınlanma ideali; Lazare; dünyasallaşma; sürekli barış; devrim; Wollstonecraft.

Filozoflar
Bacon; Benjamin; Comte; Condorcet; Diderot; Fourier; Kant (bkz. *sürekli barış*); Leroux; Levinas; Mannheim; Morelly; Platon; Rousseau; Saint-Simon.

Işıkçılık (illuminisme)
Joachim de Flore; Lazzaretti; binyılcılık; uyurgezerlik.

İnsan bilimleri, toplum bilimi
komünizmler; Comte; toplumsalcı okul; Marx; Saint-Simon; Saint-Simon'culuk; bilim; kurgu olarak bilim ve siyaset; ütopyacıl sosyalizm; teknik.

Kadınlar
feminizm (Amerikan); feminizm (Fransız); feminizm (İngiliz); uyurgezerlik; Wollstonecraft.

Latin dünyaları (Fransa dışında)
Campanella; Hıristiyanlık ve ütopya; ideal site; mitolojik dekor; pastoral görsellik; Joachim de Flore; Las Casas; Lazzaretti; binyılcılık; Cizvit misyonlar.

Liberalizm
Mayıs 1968; Marx; sanatın paylaşımları; kurgu olarak bilim ve siyaset; ütopyacıl sosyalizm; totalitarizm; siyasetin ütopyası.

Makine
sinema; beden; İnternet; kurgu-bilim; teknik.

Mitos
Altın çağ; Benjamin; mitolojik dekor; evrensel diller; Mayıs 1968; Novalis; operada mitos; sürekli barış; seçilmiş halk.

Okullar, gruplar
anabaptizm; Bauhaus; Cabet; sovyet komünleri; komünizmler; karşı-kültür; Dada, toplumsalcı okul; feminizm (Amerikan); feminizm (Fransız); Fourier'ciler (Amerikan); konumlanışçı enternasyonal; İnternet; Marx; Owen; Saint-Simonculuk; ütopyacıl sosyalizm; sovyetler; gerçeküstücülük.

Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar
anabaptizm; mimari; *Telemakhos'un Serüvenleri*; Bacon; Campanella; mitolojik dekor; feminizm (İngiliz); Fénelon (bkz. *Telemakhos'un Serüvenleri*); pastoral görsellik; Las Casas; Cizvit misyonlar; More (bkz. *Ütopya*); Müntzer; sürekli barış; Rabelais (bkz. *Thélème*); kurgu olarak bilim ve siyaset; *Ütopya*; ideal kent; yolculuk.

Ondokuzuncu yüzyıl
anarşizmler; Bellamy; Cabet; sosyalist topluluklar; komünizmler; Comte; toplumsalcı okul; feminizm (Amerikan); feminizm (Fransız); Fourier; Fourier'ciler (Amerikan); genel grev; taşımacılığın altyapıları; evrensel diller; Lazare; Lazzaretti; Leroux; cam evler; Marx; dünyasallaşma; Morris; enstrümantal müzik; operada mitos; Owen; halk ve egemenlik (XIX yüzyılda); Réunion; devrim; Saint-Simon; Saint-Simon'culuk; bilim; kurgu-bilim; ütopyacıl sosyalizm; uyurgezerlik; teknik; emek; siyasetin ütopyası; ideal kent.

Ortaçağ
Hıristiyanlık ve ütopya; ideal site; Joachim de Flore; binyılcılık.

Öjenizm
karşı-ütopyalar; beden; kurmaca olarak bilim ve siyaset; kurgu-bilim; Thélème

Rusya-SSCB
anarşizmler; sovyet komünleri; komünizmler; karşı-ütopyalar; proleter kültür; devrim; sovyetler; totalitarizm.

Sanat, sanatçılar
mimari; Bauhaus; Benjamin; Bloch; sinema; ideal site; karşı-kültür; proleter kültür; Dada; mitolojik dekor; pastoral imgeler bütünü; Konumlanışçı enternasyonal; cam evler; Morris; enstrümantal müzik; operada mitos; Novalis; sanatın paylaşımları; şiir; gerçeküstücülük; tiyatro; ideal kent.

Sanayi
taşımacılığın altyapıları; cam evler; dünyasallaşma; Saint-Simon; Saint-Simon'culuk; bilim; teknik, emek.

Siyasi hareketler ve partiler
anarşizmler; komünizmler; Marx; Saint-Simon'culuk; ütopyacıl sosyalizm.

Topluluk̈çu deneyler
anarşizm; anabaptizm; sovyet komünleri; sosyalist topluluklar; komünizmler; toplumsalcı okul; feminizm (Amerikan), Fourier'ciler (Amerikan); Lazzzaretti; Mayıs 1968; Cizvit misyonlar; Müntzer; Owen; XIX. yüzyılda halk ve egemenlik; Reeunion; sovyetler; Thélème.

Yapılar, anıtlar
mimari; Bauhaus; ideal site; taşımacılığın altyapıları; cam evler; Saint-Simon'culuk; teknik; Thélème; ideal kent.

Yirminci yüzyıl
anarşizmler; mimari; modern sanat (bkz. *sanatın paylaşımları*); Bauhaus; Benjamin; Bloch; sinema; sovyet komünleri; komünizmler; karşı-kültür; karşı-ütopyalar; proleter kültür; Dada; feminizm (Amerikan); feminizm (Fransız); genel grev; Huxley (bkz. *karşı-ütopyalar*); Konumlanışçı enternasyonal; İnternet; evrensel diller; Levinas; Mayıs 1968; cam evler; Mannheim; marksizm; sanal dünyalar; dünyasallaşma; Orwell (bkz. *karşı-ütopyalar*); sanatın paylaşımları; şiir; devrim; bilim; kurgu-bilim; sovyetler; gerçeküstücülük; teknik; tiyatro; totalitarizm; emek; ideal kent; Zamyatin (bkz. *karşı-ütopyalar.*)

Zaman, zamansallıklar
Altın çağ; *Yıl 2440*; Benjamin; Bloch; Campanella; Hıristiyanlık ve ütopya; sinema; devrimci bayram; Fourier; Joachim de Flore; Marx; binyılcılık; Müntzer; Novalis; sürekli barış; seçilmiş halk; kurgu-bilim.

DİZİN

A

Abensour, Miguel, 38, 162, 257
Adams, Abigaïl, 81,
Adorno, Theodor, 34-37, 100, 212
Alberti, Leon Battista, 115-117, 169
Albrecht, Berthie, 87
Alcott, Louisa May, 83
Alembert, Jean Le Rond d', 22, 66, 67
Alexandre, 40, 226
Alfaro, Francisco de, 53
Andrevon, 148
Antoine, 40, 233
Antonelle, 25
Aragon, Louis, 23, 33, 100, 101, 142
Archizoom, 172
Arendt, Hannah, 153, 221, 240
Aristote, 52, 205, 208, 262
Arnold, June, 85
Arp, Hans, 62, 63, 212
Artaud, Antonin, 246, 247
Astell, Mary, 91
Atala, 190
Atinalı Klisthenes, 190
Atwood, Margaret, 85
Auclert, Hubertine, 87
Augustin, saint, 77, 111-113, 145, 206, 234
Auricoste, Isabelle, 170
Azaïs, Hyacinthe, 40

B

Babeuf, Gracchus, 24, 66, 138, 139, 252, 265
Bacci, Roberto, 247
Bachelard, Gaston, 40, 262
Bacon, Francis, 26, 27, 38, 57, 58, 59, 70, 78, 145, 272
Baczko, Bronislaw, 66, 223, 229
Bailly, 59
Bakounine, Mikhail Aleksandrovitch, 19
Ball, Hugo, 63, 64, 211
Ballanche, Pierre Simon, 109
Banks, Iain M., 148
Barbaro, 116
Barjavel, 148
Barras, 25
Bataille, Georges, 99
Baudelaire, Charles, 47, 143, 223, 263, 264
Baudet-Dulary, Alexandre, 251
Baudrillard, Jean, 170
Bauer, Otto, 229
Bazard, Armand, 208
Beauvoir, Simone de, 87
Beccaria, 273
Beckett, Samuel, 248
Beckmann, Johann, 237
Beecher Stowe, Harriet, 83
Beecher, Catherine, 83
Beethoven, 77
Bellamy, Edward, 31, 32, 76, 96, 147, 170, 177, 275
Bellers, John, 185
Benbow, William, 97
Bénichou, Paul, 267
Benjamin, Walter, 32, 99, 103, 119, 120, 129, 132, 212, 223, 247, 263
Bentham, Jeremy, 216, 231
Berg, Alban, 183
Bergerac, Cyrano de, 78, 79, 274
Berlioz, Hector, 77
Beuys, Joseph, 213
Bizet, Georges, 183
Blake, William, 269
Blanc, Louis, 106, 107, 265, 266
Blanchot, Maurice, 95, 99
Blanqui, Auguste, 26, 36, 37, 88, 138, 266
Blaurock, Georg, 15
Bloch, Ernst, 32, 42, 43, 44, 99, 132, 158, 163, 223, 253, 260
Bloy, Léon, 129, 212
Boccioni, 63,
Bockelson, Jan, 17
Bodson, 25
Bogdanov, Alexandre, 193, 194, 228
Boissière, Ernest de, 96
Bougainville, 22, 29, 68, 149
Boukharine, 227
Boullée, Étienne Louise, 170
Boyle, Robert, 39
Brecht, Bertolt, 246, 247
Breton André, 100
Brion, Hélène, 87
Brisbane, Albert, 95
Broodthaers, Marcel, 210, 211
Brook, Peter, 248
Brötli, Joseph, 16

Brunelleschi, Filippo, 115, 117, 169
Brunner, John, 148
Buber, 158, 268
Buchez, Philippe, 109, 128, 208, 265
Budé, Guillaume, 256
Buffon, Georges de, 261
Buisleden, Jérôme, 256
Bull, Emma, 85
Buonarroti, Philippe, 25, 26, 105, 138
Burgess, Anthony, 148,
Burke, Edmund, 102, 269, 270
Buttler, Samuel, 279

C

Cabanis, 65
Cabet, Étienne, 45, 46, 75, 119, 139, 147, 224, 253, 265, 274
Caccia, Tommaso, 50
Cadigan, Pat, 85
Cafiero, Carlo, 20
Cahagnet, Loise Alphonse, 255
Campanella, 23, 30, 66, 73, 150, 207, 237
Campanella, Tommaso, 48, 117
Campra, 174
Cantagrel, François, 251
Capeci, 187
Carnot, 25, 26
Carpenter, Edward, 176
Carrier, 24
Casanova, 149, 274
Castellucci, Roméo, 248
Castoriadis, 167
Castoriadis, Cornelius, 242
Cattaneo, 116
Cavalli, 173, 174
Celan, 158
Cerda, Ildefonso, 149
Cesariano, 116
Chabauty, Chanoine, 42, 129
Chalamov, Varlam, 24
Channing, William Henry, 95
Chareau, Pierre, 48
Charpentier, 183
Chateaubriand, 39, 101, 109, 243
Chavée, 101
Chéreau, Patrice, 248
Cherubini, 183
Chevalier, Michel, 70, 88, 207, 235, 238
Chidley, Katherine, 90
Choay, Françoise, 119
Chopin, Frédéric, 78
Cicéron, 261
Clapeyron, Émile, 236
Claudel, Paul, 98, 246
Cobbett, William, 177
Colin, Auguste, 249
Colomb, 49, 52, 151, 152
Comenius, 79
Comte, Auguste, 55, 56, 66, 204, 206
Condillac, 58, 118
Condorcet, 22, 38, 56 57, 58, 59, 60, 73, 150, 157, 205, 273
Considérant, Victor, 95, 107, 119, 169, 197, 222, 223, 225, 248, 250, 251, 265
Constant, 170, 172
Constantin, 107, 155
Coulomb, 75
Couturat, Loise, 79, 80
Crastre, Victor, 100
Crébillon père, 174
Crevel, René, 100
Crucé, Émeri de, 230
Crumb, Robert, 130
Crusoe, Robinson, 198
Cuche, François-Xavier, 243
Cues, Nicolas de, 114
Curicque, abbé, 129
Cyert, Richard, 124
Cyrano de Bergerac, 67, 78, 149, 274

Ç

Çerniçevski, 251

D

Da Ponte, Lorenzo, 184
Dalgarno, 78
Dameth, Henri, 251
Damien, pierre, 128, 129
Dante, 51, 111
Dantec, Maurice G., 209
Danton, Georges, 157
Darthé, 25, 26
Debord, Guy, 99, 142, 143, 144, 167, 212
Debs, Eugene, 96
Déjacque, 104
Deleuze, Gilles, 91, 92, 93, 94
Delphy, Christine, 87
Démar, Claire, 86
Denton Cridge, Annie, 83
Deraismes, Maria, 87
Deroin, Jeanne, 86
Derrida, Jacques, 211, 247
Descartes, René, 78, 208, 263
Deschamps, Dom, 22, 23, 100
Desmoulins, Camille, 157
Desnos, Robert, 101

Desroche, Henri, 66, 238
Destouches, 187
Dewey, John, 32
Dézamy, Théodore, 104, 138
Dick, Philip K., 148
Diderot, Denis, 22, 29, 67, 68, 69, 149, 175, 193, 237, 273
Diesel, Rudolf, 239, 242
Digne, Hugues de, 128
Dotremont, 101
Dubos, abbé, 183, 184
Dubuffet, Jean, 142
Duchamp, Marcel, 63
Dumont, 101
Dürer, Albrecht, 112
Durkheim, Émile, 38
Durruti, Buenaventura, 21
Duvachat, Léon, 155
Duval, Clément, 19

E

Eck, Johann, 178
Eclane, Julien d', 234
Egan, Greg, 149
Eichtal, Gustave d', 41
Elgin, Suzette, 85
Élie Vintras, Pierre-Michel, 42
Ellul, Jacques, 241
Emerson, 171
Enfantin, Barthélemy-Prosper, 32, 87, 207, 208, 236, 238, 265
Engels, Friedrich, 42, 73, 99, 140, 161, 162, 168, 178, 267
Epée, abbé de L', 29

F

Fahlström, Oyvind, 213
Farley Kessler, Carol, 81
Fauvety, 107
Fénelon, 21, 205, 242, 243, 272, 273
Ferdinand VI, 85
Fichte, Johan Gottlieb, 181
Filarete, Antonio Di Pietro dit Le, 115, 116
Firmiano, Lactance, 51
Fisterlin, Herman, 171
Flachat, Eugène, 236
Flachat, Stéphane, 236
Flammarion, 255
Flaubert, Gustave, 110, 212
Fleury, abbé, 243
Flore, Joachim de, 41, 42, 111, 127, 128. 145. 156. 178, 182, 183
Fo, Dario, 247
Foign, Gabriel de, 79, 273, 274
Fontenelle, 22, 234
Foucault, Michel, 99, 213, 216, 268
Fouché, 25
Fourier, Charles, 26, 27, 29-34, 36, 37, 45, 46, 48, 55, 66, 69, 70, 74, 75, 82, 83, 90-96 , 99-101, 104, 107, 119-121, 131, 146, 150, 156, 157, 165, 169, 170, 177, 197, 198, 204, 205, 212, 220, 222-225, 238, 248-253, 255, 256, 265-267, 274
Fraisse, Geneviève, 86
François de Paule, saint, 155
Freising (de), Othon, 239
Friedman, Yona, 121, 171
Fuller, Buckminster, 48, 121
Fuller, Margaret, 81, 83
Furet, François, 2552

G

Gaffin, Adam, 125
Galton, 150
Gambetta, 109
Gargantua, 244, 245
Garnier, Tony, 171, 274
Garrison, William Lloyd, 82
Gay, Désirée, 223
Gay, Jules, 139
Gébé, 130
Gémier, Firmin, 246
Genet, Jean, 246
Germain, 25
Gibson, Michael, 209
Gilcher Holtey, I., 167
Gilles, Pierre, 257, 258
Giorgio Martini, Francesco di, 115, 116, 117
Godin, 152
Godin, J.B.A., 169
Godin, Jean-Baptiste, 83
Godwin, Francis, 78
Godwin, Parke, 95
Godwin, William, 18, 102, 103, 185
Goethe, Johan Wolfgang von, 181
Goldman, Emma, 84
Goldschmidt, Victor, 200
González, Roque, 33
Gorki, Maxime, 193, 246
Gouges, Olympe de, 86
Goyon de La Plombanie, Henri, 238
Grave, Jean, 152
Gray, John, 185
Grebel, Conrad, 15
Greeley, Horace, 95
Griffith, Mary, 82

Grimké, Angelina et Sarah, 81, 82
Grinter, Rebecca, 124
Grivel, 23
Gropius, Walter, 27, 28, 48, 171
Grotius, 230
Grotowisk, Jerzy, 247
Grüber, Klaus Michael, 248
Guarini, 186
Guinzbourg Moïsseï, 170

H

Haendel, Georg, Friedrich, 187
Hand, Elizabeth, 85
Hanslick, 77
Haraway, Donna, 85
Hausmann, Raoul, 211
Haussmann, Eugène, 119, 207
Havel, Vaclav, 131
Haxthausen, 226
Haydn, Joseph, 77
Hegel, 41, 69, 73, 129, 162, 220, 252
Heidegger, Martin, 410, 248
Helvétius, 127
Hemsterhuis, François, 12
Henein, 99
Henry VIII, 256
Hershel, 255
Hertzka, 274
Hervé, Gustave, 98
Herzen, Alexandre, 226
Hesiodos, 13
Hilberseimer, Ludwig, 120
Hillel, rabbin, 80
Hitler, Adolf, 42
Hobbes, Thomas, 40, 102, 201
Hoffman, Melchior, 16, 17
Hogden, 80
Holbach, Paul Henri Thiry, baron d', 22, 68
Holberg, 149
Hölderlin, Friedrich, 181
Hollein, Hans, 172
Horkheimer, 263
Houcllebecq, Michel, 149.
Howard, Ebenezer, 120, 121, 170, 240
Howland, Mary Stevens, 83
Hugo, Victor 111,
Humboldt, Wilhelm, baron von, 264
Hut, Hans, 16
Huxley, Aldous, 30, 38, 114, 132, 133, 134, 136, 146, 150, 240
Hyndman, Henry, 176
Hythloday, Raphaël, 156, 158, 259, 160, 272

I

Innocent IV, 128
Itkine, Sylvain, 246

J

James, Henry, 95
Jarry, Alfred, 61
Jérôme, saint, 111
Jeury, Michael, 149
Jonas, Walter, 172
Jones, Alice, 89
Jorn, Asger, 142, 143
Joyce, James, 143
Juan V de Portugal, 53

K

Kandinsky, Wassily, 28
Kant, Emmanuel, 23, 230, 231
Kantor, Tadeusz, 247, 248
Kapor, Mitchell, 125
Kaufmann, Emil, 170
Kepler, Johannes, 146, 149
Khlebnikov, Vélimir, 144
King, John, 124
Kircher, 79
Kitukate, Kiyonuri, 122
Klee, Paul, 28
Kollontaï, Alexandra, 194
Koolhaas, Rem, 213
Kopp, Anatole, 170
Kornbluth, 148
Koyré, Alexandre, 40
Krol Ed, 125
Kropotkine, 19
Ksenophon, 112
Kubrick, Stanley, 148

L

La Boétie, Etienne de, 102
La Hontan, 68
La Motte, 187
La Révellière, 65
La Salle, Antoine, 40
Las Casas, Bartolomé de, 54, 151, 152
Le Corbusier, 48, 116, 180, 171, 213
Le Goff, Jaques, 112, 127
Le Guin, Ursula, 148
Le Rouge, Gustave, 240
Lahautière, 139
Lalande, 149
Lamartine, Alphonse de, 223, 243
Lamé, Gabriel, 236
Lamennais, Féllicté Robert de, 109, 264

Lane, May Bradley, 89
Langlais, Xavier de, 148
Laponneraye, Albert, 105, 139
Laurana, 116
Laurent, Jeanne, 247
Lautréamont, 98
Lavaisier, 75
Lazare, Bernard, 152, 153
Lazzaretti, David, 42, 153, 154, 155
Lechevalier, Jules, 254
Leclerc, 105
Ledoux, Claude Nicolas, 118, 170
Lefort, Claude, 109, 167
Leibniz, 67, 78, 79, 272
Leiden, Jan van, 16, 17
Leiris, Michael, 101
Lenin, 65, 141, 148, 193, 194, 226, 228
Léon, 236
Leon, Daniel de, 32
Leonardo da Vinci, 115, 117
Lepeletier, Félix, 25
Leroux, Pierre, 32, 108, 128, 156, 157, 209, 223, 264, 286
Lesconvel, 149
Lesseps, Ferdinand de, 236
Levinas, Emmanuel, 32, 157, 158
Lewis, C.S., 148
Licklider, Joseph, 123
Lloyd Wright, Frank, 121, 171
Locke, 58, 72, 91, 102, 118
Loisy, Alfred, 110
Lounatcharski, 193, 194
Lucien de Samosate, 148
Lully, Jean-Baptiste, 172, 174, 182, 185
Lumière, 218, 223
Lurckhardt, Wassili, 171
Luther, Martin, 5, 16, 120, 176, 179, 180, 182, 204
Luxemburg, Rosa, 98
Lynn Mally, 193
Lyotard, Jean-François, 172

M

Mably, 24, 137, 230
Maceta, père, 54
Machiavel, Nicolas, 56, 57, 58, 259
Maggi, 116
Maginot, Adèle, 255
Magritte, Renné, 101
Maymonides, M., 214
Maistre, Joseph de, 129, 252
Makhno, Nestor, 20, 226
Malatesta, Errico, 20
Malevitch, 213
Malia, Martin, 252
Mallarmé, Stéphane, 211, 262
Malraux, André, 247
Malthus, Thomas, Robert, 156
Mandelstam, Ossip, 211
Mann, Steve, 209
Mannheim, Karl, 68, 112, 160, 161, 172
Manselli, Raoul, 128
Mantz, Felix, 15
Marat, Jean-Paul, 24
Marcuse, Herbert, 164
Maréchal, Sylvain, 138
Mariën, 101
Marin, Louis, 116, 168, 211, 271
Marr, Nicolas, 79
Marx, Karl, 24, 32, 48, 72, 74, 100, 102, 130, 149, 146, 161-164, 169, 193, 226, 238, 252, 264, 266
Mason, Lina, 83
Matisse, Henri, 212
Matthys, Jan, 16, 17
Mattick, 229
Maymont, Paul, 121
Mc Hugh, Maureen, 85
Merchant, Ella, 83
Mercier de La Rivière, 149
Mercier, Louis Sèbastien, 22, 168, 238, 272, 273, 275
Merrill, Judith, 84
Mersenne, père, 79
Merz, 142
Mesens, 101
Meslier, 22, 23
Meyerhold, Vsevolod, 246
Michel, Louise, 20
Michelet, Jules, 33, 34, 35, 36, 42
Mill, John Stuart, 83, 176
Milleri, Cesare, 50
Misha, 85
Mitchell, William, 249
Mixon, Laura J., 85
Mnouchkine, Ariane, 249
Moholy-Nagy, Làszló, 20, 26
Molière, 184
Molnar, Th., 113
Mondrian, Piet, 211, 213
Montefeltro, F., 116, 102, 230, 273
Montesquieu, 67
Monteverdi, Claudio, 172, 174, 186
Montoya, Ruiz de, 53, 54
More Thomas, 22, 29, 39, 45, 49, 52, 57, 58, 70, 72, 111, 145, 149, 151, 169, 175, 176, 178, 185, 190, 204, 207, 236, 243, 244, 245, 258, 272, 273

Morelly, Etienne-Gabriel, 21, 22, 23, 34, 69, 137, 244
Morin, 167
Morris, William, 27, 28, 32, 176, 177, 240
Morrissey, Paul, 130
Morrisson, Jim, 131
Mousnier, Roland, 242
Moutonnet de Clairfons, 67
Mozart, Wolfgang Amadeus, 174, 183, 184
Muiron, Just, 250
Müller, Heiner, 248
Muller, Max, 79
Mumford, Lewis, 237
Müntzer, Thomas, 43, 128, 138, 178, 179, 180
Mure, Benoît, 251
Muthesius, Hermann, 26

N

Nadeau, Maurice, 100
Neill, A., 252
Nelly-Roussel, 250
Neçayev, Sergei Guenadiyeviç, 19
Nichols, Mary, 84
Nicolas V, 116
Nougé, 99, 101,
Novak, Marcos, 210
Novalis, 181, 182, 183

O

Ockham, Guillaume d', 114
Olieu, Pierre-Jean, 126
Origenes , 112
Orwell, George, 30, 132, 134, 136, 137, 141, 184, 253, 254
Ovidius, 112
Owen, Robert, 70, 72, 119, 120, 156, 157, 161, 163, 172, 184, 185, 222, 224, 225, 238, 263, 266

P

Paine, Thomas, 100, 269
Palladio, 116
Pannekoek, 229
Pantagruel, 224, 225
Parker, Barry, 121, 170
Pataud, Émile, 96
Paul, saint, 38
Paulhan, Jean, 101
Pecqueur, Constantin, 107
Péguy, Charles, 152, 153
Péladan, Adrien, 129
Pelagianus, 234
Pelletier, Madeleine, 87
Pelloutier, Fernand, 21, 97, 153
Penn, William, 85, 117, 118, 228
Pereire, Emile, 236
Pereire, Isaac, 236
Péret, Benjamin, 99
Perkins Gilman, Charlotte, 32, 84
Peruzzi, 116
Petraçevsk, 251
Peyret, Jean-François, 248
Philippe IV, 54
Philippe V, 55
Piccabia, Francis, 63
Pickering, Jeanne, 124
Pie II, 116
Pie IX129
Pierce, Melusina Fay, 83
Piercy, Marge, 85
Pillot, 139
Pisano, Cesare, 50
Piscator, Erwin, 246
Pizzoni, Battista, 50
Platon, 13, 14, 23, 29, 30, 51, 52, 54, 55, 57-60, 70, 109, 114, 136, 144, 150, 170, 185, 190, 191, 192, 193, 207, 232, 252, 263, 267, 272
Platonov, André, 227
Le Play, Frédéric, 239
Pohl, 148
Pombal, marquis de, 55
Popper, Karl, 252
Pouget, Émile, 97
Poulot, Denis, 108
Prestipino, 50
Prévert, Jacques, 246
Prévost, abbé, 203, 257, 274
Priestley, 269
Proudhon, Pierre Joseph, 19, 73, 74, 104, 106, 157, 161, 265, 266, 267
Proust, Marcel, 78
Pufendorf, 23
Puvis de Chavannes, Pierre Cecil, 212

Q

Quinault, Philippe, 174, 187

R

Rabelais, François, 69, 244, 245
Rameau, Jean-Philippe, 174, 187
Rande, Mary Cary, 90
Ravachol, 19
Regy, Claude, 248
Reinhardt, Max, 299
Renouvier, Charles, 107, 272

Rétif de La Bretonne, Nicolas, 22, 67, 149, 150, 196, 197, 274
Reybaud, Louis, 265, 266
Reynaud, Jean, 106, 119
Richards, 80, 119
Rimbaud, Arthur, 100
Riot-Sarcey, Michèle, 29, 86, 105, 106, 223, 267
Ripley, George, 95
Rittinghausen, 107
Robespierre, Maximilien de, 24-26, 65, 105, 177, 245, 152
Rochefort, A.T. de, 88
Rogers, John,
Rohe, Mies van der,
Roland Jeanne-Marie Phlipon, épouse, 86,
Roland de la Platière, dit Madame, 157
Rosanvallon, Pierre, 155, 156
Rosenblum, Mary, 85
Rossellino, B., 116
Rossetti, B., 116
Rothmann, Bernd, 16, 17
Rousseau, Jean-Jacques, 118, 132, 166, 180, 186, 190, 198-202, 244, 252, 270, 272-274
Rousseau, 22, 24, 55, 58, 66, 67, 68, 102, 108
Rubin, Jerry, 130
Rudelle, Odile, 109
Ruskin, John, 26, 118, 176, 240
Russ, Johanna, 84, 84, 149
Rutherford, Samuel, 80

S

Sade, 69, 23, 144, 188, 203, 204
Sadoul, Georges, 218
Saint-Hilaire, Geoffroy, 92
Saint-Pierre, abbé de, 22, 204, 230, 243, 272
Saint-Pierre, Bernardin de, 38, 188
Saint-Simon, Claude Henri de, 27, 29, 32, 33, 40, 41, 44, 70, 74, 86, 88, 94, 104, 108, 109, 119, 120, 128, 129, 131, 146, 156, 157, 161, 163, 204-208, 222, 234-236, 238, 239, 256, 264-267, 274
Salieri, Antonio, 174
Sand, George, 94
Sanger, Margaret, 84
Sattler, Michael, 16
Savonarole, 50
Say, Jean-Baptiste, 83, 174, 184, 238
Scamozzi, 116
Schaffer, Simon, 40
Scheebart, Paul, 48
Schelling, 182
Schérer, René, 91, 93, 95
Scherrer, Jutta, 193
Schickhardt, Heinrich, 118
Schiller, 181
Schlegel, August Wilhelm, 182
Schleyer, Johan Martin, 80
Schmidt, Johann Kaspar, 18
Schoffer, Nicolas, 121
Schwenckfeld, Caspar von, 16
Schwitters, 142
Scot, Jean, 112
Scott, Melissa, 85
Senancour, 188.190
Serlio, 116
Seurat, Georges Pierre, 212
Séville, Isidore de, 112
Shakespeare, William, 39, 235
Shapin, Steven, 40
Sicard, abbé, 79
Siéyès, abbé, 221
Signac, Paul, 212
Simons, Menno, 17
Skinner, B.F., 148
Slonczewski, Joan, 85
Smith, 72, 73, 204, 253
Smithson, Robert, 213
Sokrates, 14, 190, 191, 205, 245
Sorel, Georges, 32, 33, 96
Soria y Mata, Arturo, 121
South, Robert, 88
Southey, Robert, 185
Souvarine, Boris, 142
Souvestre, Emile, 148
Spinoza, Baruch, 29, 57
Staline, 64, 79, 141, 142, 148, 170, 192, 194, 226, 227, 229, 252-254
Starobinski, Jean, 66
Stein, Peter, 248
Stephenson, Neil, 209
Stirner, Max, 19
Storch, Nicolaus, 178
Stravinski, Igor, 77
Sudre, J.-F., 79
Sully, 230
Sulpicius, Severus, 233
Suso, 178
Swedenborg, 255
Swift, Jonathan, 149, 274
Syméon, 233

T

Tafuri, Manfredo, 170
Talabot, Léon, 207, 236
Talabot, Paulin, 236

Tallien, 25
Talmon, Jacob L., 252
Tamisier, Alphonse, 251
Tanguy, François, 248
Tasso, 186
Tattersall, Ian, 70
Tauler, 178
Taut, Bruno, 28, 4, 170, 171
Teilhard de Chardin, Pierre, 71
Télémaque, 242
Théocrite, 186
Thiener, 80
Thierry, Augustin ?06
Thomas, Sue, 85
Thompson, William, 185, 224
Tkaçev, 226
Tocqueville, Alexis de, 221, 223, 266
Tolkien, John Ronald Reuel, 131
Tolstoy, Léon, 226
Tonka, Hubert, 170
Torshell, Samuel, 90
Toussenel, Alphonse, 251
Tronson, Abel, 251
Tristan, Flora, 86, 87, 254, 265, 266
Troçki, Léon, 65, 110, 131, 193, 228
Tschumi, Bernard, 172
Turgot, 58, 272
Turoff, Murray, 123, 124
Tyssot de Patot, 79
Tzara, Tristan, 63, 211

U

Unwin, Raymond, 121, 170

V

Valcour, 23, 188, 203, 274
Vallorani, Nicoletta, 85
Van de Velde, Henry, 28
Vaneigem, Raoul, 144
Vattimo, Gianni, 172
Vauban, 75
Veblen, Thorstein, 32, 76, 240
Veiras, Denis, 79, 117, 243, 272-274
Verne, Jules, 146, 240
Versins, Pierre, 146
Vieira, Antonio, 53
Vigoureux, Clarisse, 251
Vilar, Jean, 246
Villeneuve, Arnaud de, 128
Virgilius, 14, 52, 112, 186
Virginie, Paul, 38, 188-190
Vitez, Antoine, 248
Vitoria, 176
Vitruvius, 115, 168
Volguine, V.P., 176
Volpiano, Guillaume de, 128, 129
Voltaire, François Marie Arouet dit, 22, 58, 59, 61, 63, 67, 274

W

Wagner, Richard, 183, 184
Waisbrooker, Lois, 84
Ward Richardson, Benjamin, 119
Weber, 159, 187
Wells, Herbert George, 146-148, 240, 275
Wilkins, John, 79
Wilson, Robert, , 248
Winslow Taylor, Frederick, 75, 239
Winstanley, Gerrard, 89, 138
Wittig, Monique, 85
Wolfe, Bernard, 148
Wolfe, Tom, 31
Wollstonecraft, Mary, 269-271

Y

Yardeni, Myriam, 242
Yeats, William Butler, 246

Z

Zamenhof, Lejzer, Ludwik, 80
Zamyatin, Yevgeni İvanoviç, 30, 132, 148, 240
Zappa, Frank, 131
Zola, Émile, 72, 76, 171
Zwingli, 15, 16



ISBN 975-570-204-0

9 789755 702049

*SEL YAYINCILIK

LAROUSSE