CAMBRIDGE EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI

ÜTOPYA EDEBİYATI

HAZIRLAYAN: GREGORY CLAEYS



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

ÖZGEN BERKOL DOĞAN
BİLİMKURGU KÜTÜPHANESİ

Genel Yayın: 3923

Özgen Berkol Doğan, 1998'de Robert Kolej'den mezun oldu. Aynı yıl "Michael Hamilton" Fizik Ödülü'nü kazandı. Boğaziçi Üniversitesi (BÜ) Fizik Bölümü'ne girdi. Deneysel yüksek parçacık fiziği üzerinde uzmanlaşan Doğan, master tezini, üniversite tarafından görevli olarak gönderildiği CERN'deki çalışmalarını temel alarak yazdı. CERN'deki CAST deneyi üzerinde çalıştı. 2006'da BÜ'deki doktora programına katılan Doğan, bu yıllarda Sırbistan, İtalya, Romanya, Yunanistan ve Türkiye'de gerçekleştirilen çeşitli uluslararası fizik kongrelerinde BÜ'yi temsil etti.

Dans, resim, fotoğrafçılık ve dağcılık gibi farklı alanlarla da ilgilendi. Bunların yanı sıra dilimize kazandırdığı üç roman İthaki Yayınları'ndan çıktı (Margaret Weis ve Tracy Hickman, *Kahinin Gülü Birinci Kitap-Gezginin Buyruğu*; Robert Silverberg, *Gece Kanatları*; Richard Matheson, *Ben, Efsane!*). Doğan'ın otobiyografik öğeler taşıyan bir bilimkurgu roman taslağı da bulunmaktadır.

30 Kasım 2007 tarihinde meslektaşlarıyla Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi'nde yapılacak olan yüksek enerji fiziği çalıştayına giderken geçirdiği uçak kazasında aramızdan ayrıldı.

Özgen Berkol Doğan Bilimkurgu Kütüphanesi 2012'de kurulmuş Türkiye'nin ilk ve tek bilimkurgu kütüphanesidir. Bilimkurgu, fantastik ve korku edebiyatı alanlarında Türkiye'de yayınlanmış eserlerin tümünü ve mümkün olduğunca diğer dillerdeki eserleri okuruyla buluşturmayı hedeflemektedir. Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça, İtalyanca, Arapça, Azerice, Sırpça, Ermenice, Hemşince, Yunanca, Süryanice, Bulgarca, Rumence, Norveççe, İsveççe, Hintçe, Korece, Tayca, Polca/Lehçe, İbranice, Japonca bilimkurgu ve fantastik edebiyat eserleri de bulunmaktadır.

https://www.facebook.com/OzgenBerkolDoganBilimkurguKutuphanesi

Özgen Berkol Doğan Bilimkurgu Kütüphanesi ile ortak yayınladığımız, alanının bu önemli yapıtını okurlarımıza sunmaktan kıvanç duyuyoruz.

EDEBİYAT
İNCELEME/ARAŞTIRMA

ÜTOPYA EDEBİYATI
HAZIRLAYAN: GREGORY CLAEYS

ÖZGÜN ADI
UTOPIAN LITERATURE

COPYRIGHT © 2010 CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2011
Sertifika No: 29619

EDİTÖR
RÛKEN KIZILER

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
DAMLA GÖL

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: EYLÜL 2017, İSTANBUL

ISBN 978-605-295-165-1

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIMI CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3
BAĞCILAR İSTANBUL
TEL: (0212) 445 32 38 FAKS: (0212) 445 05 63
SERTİFİKA NO: 22749

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Cambridge Edebiyat Araştırmaları

Ütopya Edebiyatı

Hazırlayan: Gregory Claeys

Çeviren: Zeynep Demirsü

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER*

Katkıda Bulunanlar VII
Önsöz XIII
Ütopya Edebiyatı ve Düşünce Sistemindeki Temel Eserlerin
Kısa Bir Kronolojisi XVII

TARİH

1
Fátima Vieira
Ütopya Kavramı 3

2
J.C. Davis
Thomas More'un *Utopia*'sı: Kaynaklar, Miras ve Yorumlama 37

3
Nicole Pohl
More'dan Sonra Ütopyacılık: Rönesans ve Aydınlanma 71

4
Kenneth M. Roemer
Dönüştürülmüş Cennet: On Dokuzuncu Yüzyıl
Ütopyaları ve Çeşitleri 113

5
Gregory Claeys
Distopyanın Kökenleri: Wells, Huxley ve Orwell 155

6
Peter Fitting
Ütopya, Distopya ve Bilimkurgu 193

7
Patrick Parrinder
Ütopya ve Romans 219

8
Alessa Johns
Feminizm ve Ütopyacılık 247

9
Lyman Tower Sargent
Sömürgeci ve Sömürgecilik Sonrası Ütopyalar 283

10
Jacqueline Dutton
"Batılı Olmayan" Ütopya Gelenekleri 313

11
Brian Stableford
Ekoloji ve Distopya 359

Dizin 391

* Önsöz, Kronoloji, 9., 10. ve 11. makaleler Damla Göl tarafından çevrilmiştir.

Katkıda Bulunanlar

GREGORY CLAEYS

Londra Üniversitesi Royal Halloway Koleji bünyesinde Siyasi Düşünce Tarihi profesörüdür. Derlediği kitaplar arasında *Utopias of the British Enlightment* (1994), *Modern British Utopias*, 1700-1850 (8 cilt, 1997), *Restoration and Augustan British Utopias* (2000) ve *Late Victorian Utopias* (6 cilt, 2008) bulunur. Owenci sosyalist hareketin, Britanya'daki Fransız Devrimi tartışmasının ve Thomas Paine düşünce sisteminin çeşitli yönlerine dair çalışmalar yayınlamıştır. Son yayımlanan kitabı, *Mill and Paternalism*'dir (Cambridge, 2013).

J.C. DAVIS

Kendisi *Utopia and the Ideal Society 1516 to 1700* (Cambridge, 1981/1983) adlı önemli bir erken dönem ütopya yazını çalışmasının yazarıdır. Basılan eserleri, ütopya ve tarih ile bilim ve sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi inceleyen denemeler de içermektedir. "Seyahati", ütopyacı yazının içinde tema olarak değerlendirdiği bir makalesi mevcuttur. Bunun yanı sıra, James Harrington, Gerrard Winstanley ve Thomas More gibi ütopyacı yazarlara dair çalışmalar da yayımlamıştır. İngiliz Devrimi dönemindeki dini ve politik radikalizm üzerine çalışmalarıyla da tanınır; yine aynı dönemdeki İngilizce politik söylemleri ele alan bir kitap üzerinde çalışmıştır. Davis, East Anglia Üniversitesi'nden emekli bir tarih profesörüdür.

JACQUELINE DUTTON

Avustralya, Melbourne Üniversitesi'nde Fransız Çalışmaları bölümünde ders vermektedir. Fransız edebiyatındaki ve düşünce sistemindeki ütopyacılık üzerine pek çok yayını vardır. 2008 yılında Nobel Edebiyat Ödülü kazanan Jean-Marie Gustave Le Clézio ve ütopyacı yazını üzerine Fransızca yazdığı *Le Chercheur d'or et d'ailleurs: L'Utopie de J. M. G. Le Clézio* adlı bir makalesi bulunmaktadır. Gezi yazılarından Fransızca yayımlanan çağdaş dünya edebiyatından karşılaştırmalı ütopyalara ve ideal olana dair Japon tasavvurlarına kadar uzanan geniş bir konu yelpazesinde ürünler vermektedir. Son dönemde Avustralya'yı ütopya olarak gören Fransız imgelerine dair hacimli bir çalışma kaleme almış; sömürgecilik sonrası ile Frankafon gezi yazılarında zaman temsili ve karşılaştırmalı ütopya çalışmaları üzerine kitaplar derlemiştir.

PETER FITTING

Toronto Üniversitesi'nden emekli Fransızca profesörü ve Sinema Çalışmaları bölümünün eski direktörüdür. Bilimkurgu, fantazya ve ütopya üzerine elliden fazla makale yazmıştır. Bu makalelerin konuları arasında, çeşitli bilimkurgu ve ütopya yazarlarının işlerine yönelik eleştirel analizler (P.K. Dick'ten Marge Piercy'ye), ütopyacı kurguda okuma etkisinin kuramsal incelemeleri, sağ görüşlü ütopyanın problemi, toplumsal cinsiyet ve okuma ilişkisi göze çarpar. Ayrıca siberpunk hareketine ve 1990'larda ütopyadan dönüşe dair genel incelemeler, Altın Çağ ve 1950'lerde ütopyacı söyleme el konması; bilimkurgu ile ütopyacı film ve mimariye yönelik makaleler ve Fredric Jameson'ın yapıtları da ele aldığı diğer konulardır. Yakın zamanda, yeraltı dünyaları kurgularının mühim bir antolojisini kaleme almış ve bilimkurgu üzerine yazdıklarının bir derlemesini hazırlamıştır.

ALESSA JOHNS

California, Davis Üniversitesi'nde İngilizce bölümünde doçenttir. *Women's Utopias of the Eighteenth Century* (2003) adlı eserini yayınlanmış ve *Dreadful Visitations: Confronting Natural Catastrhophe in the Age of Enlightment* (1999) kitabını derlemiştir. 2014 yılında ise on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başında süregiden İngiliz-Alman

ilişkileri ve kültürel aktarımları üzerine yazdığı *Bluestocking Feminism and British-German Cultural Transfer* adlı kitabını tamamlamıştır. Kendisi aynı zamanda *Eighteenth-Century Studies* adlı hakemli dergi için eleştiri editörlüğü yapmıştır.

PATRICK PARRINDER

Londra'da ve Kent'in kuzey batısında büyümüştür; H.G. Wells ve onun edebiyat alanındaki çağdaşlarına yönelik bir ömür sürecek ilgi beslemektedir. H.G. Wells Topluluğu'nun eski başkanıdır ve *Shadows of the Future*, Wells üzerine yazdığı kitaplar arasındadır (1995). Yakın zamanda Penguin Classics'ten çıkan Wells metinlerinin genel editörlüğünü yapmıştır. Bilimkurgu ve modern edebiyattaki pek çok konu hakkında yazmıştır. *Nation and Novel: The English Novel From Its Origins to the Present Day* (2006) kitabının da yazarıdır. Kendisi, *Oxford History of the Novel in English* serisinin genel editörlüğünü üstlenmiştir. Aynı zamanda Reading Üniversitesi'nin emekli İngilizce profesörüdür.

NICOLE POHL

Oxford Brookes Üniversitesi'nin kıdemli öğretim görevlisidir. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda, Avrupa'daki salon kültürü ve mektuplaşmalarda karşımıza çıkan kadınların ütopya yazınına ilişkin kitaplar yayımlamış ve derlemiştir. Sarah Scott'ın tüm mektuplarını da derleyip okuyucularla buluşturmuştur. Basılan eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Women, Space and Utopia, 1600-1800* (2006); Brenda Tooley ortak editörlüğüyle *Gender and Utopia in the Eighteenth Century: Essays in English and French Utopian Writing* (2007); Betty Schellenberg ortak editörlüğüyle *Reconsidering the Bluestockings* (2002); Rebecca D'Monte ortak editörlüğüyle *Female Communities 1600-1800: Literary Visions and Cultural Realities* (2000).

KENNETH M. ROEMER

Arlington'daki Teksas Üniversitesi'nde Seçkin Öğretmenler Akademisi ve Seçkin Bilginler Akademisi üyesi olan bir profesördür. Yaz seminerlerini yönetmek üzere dört kez Beşeri Bilimler Ulusal Bağış fonundan burs almıştır; Avrupa Forum Alpbach'ta ütopya seminerlerine eş başkanlık yapmıştır. Bunun yanı sıra, Japonya'da Bilimin Desteklenmesi Toplulu-

ğu'nun bir parçası ve misafir profesör olarak Japonya'da bulunmuş, Harvard'da misafir öğretim görevlisi olmuş ve Viyana'da, Lizbon'da, Brezilya'da ve Türkiye'de dersler vermiştir. Ütopya edebiyatı üzerine dört kitap kaleme almıştır: *The Obsolote Necessity* (1976, Amerikan tarihi dalında Pulitzer'a aday gösterilmiştir); *America as Utopia* (ed., 1981); *Build Your Own Utopia* (1981) ve *Utopian Audiences: How Readers Locate Nowhere* (2003). Ütopya Çalışmaları Topluluğu'nun eski başkanı ve *Utopus Discovered* adlı haber bülteninin kurucu editörüdür.

LYMAN TOWER SARGENT

Missouri-St. Louis Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi alanının emekli profesörüdür; Oxford Üniversitesi'nin Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'ndeki Siyasi İdeolojiler Merkezi'nde misafir araştırmacı olmuştur. Avrupa, Yeni Zelanda ve Birleşik Devletler'de de misafir profesör ve araştırmacı olarak bulunmuştur. *Utopian Studies* dergisinin kurucu editörüdür (1990-2004). *British and America Utopian Literature, 1516-1985: An Annotated Chronological Bibliography* (1988) ve *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis* (14. Baskı, 2009) kitaplarının yazarıdır. Ayrıca Lucy Sargisson ile birlikte *Living in Utopia: Intentional Communities in New Zealand* (2004) kitabını yazmıştır; bunun yanı sıra çoğu ütopyacılık üzerine başka kitapların ve yüzden fazla makalenin de yazarı ya da editörüdür.

BRIAN STABLEFORD

Altmıştan fazla bilimkurgu romanı, on iki kısa hikâye seçkisi, yirmi kurmaca dışı kitap ve Fransızcadan yirmi beş cilt çeviri yayımlamıştır. Romanı, *Sherlock Holmes and the Vampires of Eternity*'nin de yayıncısı olan Black Coat Press tarafından yayımlanan ve Maurice Renard, Albert Robida, Theo Varlet, Jean de la Hire ve J.H. Rosny gibi isimlere ait Fransızca bilim romansı klasiklerinden oluşan bir seriyi de çevirmektedir. *The Dragon Man* ve *The Moment of Truth* romanları gibi birkaç kurmaca eseri de daha önce deneme seçkisi *Heterocosms* ve kurgu dışı kitabı *The Devil's Party: A History of Satanic Abuse* eserlerini yayımlayan Borgo Press tarafından basılmıştır.

FÁTIMA VIEIRA

1986'dan beri ders vermekte olduğu Oporto Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde doçenttir. Aynı fakültenin Anglo-Amerikan Çalışmaları departmanının direktörlüğünü ve Avrupa Ütopya Çalışmaları Derneği'nin genel başkanlığını yürütmüştür. Portekiz Eğitim Bakanlığı tarafından desteklenen ütopyacılık üzerine iki araştırma projesinin de koordinatörlüğünü yapmıştır: "Literary Utopias and Utopianism: Portuguese Culture and the Western Intellectual Tradition" ve "Mapping Dreams: British and North-American Utopianism". Portekizli yayınevi "Quasi" bünyesindeki "Biblioteca das Utopias" koleksiyonunun direktörüdür; bununla birlikte Portekiz ütopyacılığı üzerine *E-topia* adlı elektronik derginin ve ütopya üzerine İngilizce yazılan disiplinlerötesi bir elektronik dergi olan *Spaces of Utopia*'nın direktörlüğünü yapmaktadır.

Önsöz

Her ne kadar kavramsal hareket noktası genellikle Thomas More'un alanı tanımlayan eseri *Utopia* (1516) olsa da, ütopya edebiyatı bugün çok daha geniş ve gittikçe büyüyen bir çalışma sahasını kapsamaktadır. Platonizm, klasik mitoloji, hem doğulu hem batılı altın çağlar, kayıp dünya idealleri, fantastik seyahatler, iskan edilmiş ay ve gezegenler, hayali toplumsal ve siyasi deneyler, uluslar, imparatorluklar ve ideal ulus toplulukları ve hepsinin ötesinde hicivler, daha sonra gelecek olan kurmaca ve bilimkurgu akınına destek olarak yolu açmıştır. Geçtiğimiz yüzyılda ortaya çıkan, her türlü ütopyanın öyle ya da böyle totaliterlikle sonuçlanacağına dair bir korkuyla beslenen, distopyaya veya anti-ütopyacı pesimistliğe yönelik karanlık ve ümitsiz bir eğilimin baş gösterdiği ve bununla birlikte çağlar boyunca halihazırda var olan komünitaryen deneylerin oldukça bol olduğu bir yerdir ütopya edebiyatı. Genellikle More'un hem "iyi bir yer" hem de "hiçbir yer" olma durumuyla sağladığı kelime oyunuyla tahayyül edilen Ütopia'nın hemen her yerde bulunabilen epey kasvetli bir yer olma potansiyeline sahip olması çelişkilidir. Geride sadece umudun bırakıldığı Pandora'nın kutusundaki kötülüklerin boşaltılmasından daha kutsal bir sığınak da değildir.

İster "ideal ulus toplulukları" ile yakından ilgilenen entelektüel tarihin bir dalı, ister bir edebi tür, isterse bu hayatta veya baş-

ka bir yerde daha iyi bir varoluş umudunun özellikle "topluluk" arayışı biçiminde zuhur eden psikolojik arzusunun ya da dini bilincinin tarihi olarak görelim, ütopya edebiyatı küçük evrendeki tarihi gelişmelerin ilerlemeci veya gerileyici yönleri hakkındaki tartışmaları yansıtmaktadır. Modernitenin ilerleme idealini onaylaması, "gelişme" ve "büyüme" neticesinin düş kırıklığıyla dengelenmiştir. Her daim diyalektik bir etkileşim sürecinde çelişkiler doğuran katliam, nükleer savaş ve ekolojik yıkımların nihayetindeki modernite pişmanlığı, olası çözümlerin yenilenmiş imgeleriyle karşılanmıştır. Ütopyacılık, uzun yıllar süren kolektif tarihinde din ile iç içe geçmiş olsa da artık kurtuluş inancını, mükemmeliyetlik veya milenyumu konu edinmek yerine, mevcut toplumun bu dünyada tasavvur edilen ve geliştirilen yeniden düzenlenmesi ile insan ilişkilerinin tesisine ve insanların doğaya karşı tavırlarının daha uyumlu şekilde yapılandırılmasına odaklanır. Bu da esasında on altıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla doğru gerçekleşen çeşitli devrimci hareketlerle ve tabii çoğunlukla Thomas More'la özdeşleşen ideal uluslar topluluğu geleneğidir. Ancak nasıl ki bilime olan inançta bocalamak bilimsel distopyaları türettiyse, siyasi mühendislikte inancın sarsılması da totaliterliğin modern siyasi distopyasını yaratır. Ütopyacı modern siyasi ideallerin en büyüğünün, yani Marksizmin çöküşüyle birlikte hem tarihin hem ütopyanın sonunun zafer gösterileriyle bezeli ilanı çok da gecikmedi. Böylece insan arzuları, liberal-demokratik ve kapitalist dünya görüşündeki çaba ve ilerleme, kendini yeniden ayağa kaldıran pazar mekanizmasının sağladığı bolluk doruğa ulaştı. Yine de küresel ekonomik krizin ve daha da kötüsü çevre felaketinin hayaleti yeniden tepemize çökerken, bu perspektif de çok inandırıcı gelmiyor. Yeni distopik tehditler başımıza üşüşüyor; belki de vakti gelince karşılarında diğer olası ve alternatif gelecek kavramlarımızı hayal gücü eşliğinde tekrar işler hale getirmek için gösterdiğimiz yenilenmiş çabaları bulacaklar. Bu kapkaranlık negatif ve ışıl ışıl pozitif imgelerin bir araya gelişine tanıklık etmek, ütopyanın ve olumsuzlamasının çağlar boyu nasıl da insani ülkülerin ve arzuların odağında ve merkezinde kalabildiğini gösterir.

On bir makaleden oluşan bu derleme, çoğunlukla ütopya edebiyatını, daha sonra da batıdaki ve daha da özet şekilde batılı olmayan geleneklerdeki ütopyacı düşünceyi ve komünitaryen deneyimleri belli bir dereceye kadar incelemeyi amaçlamaktadır. Kitap iki bölüme ayrılmıştır; ilk kısım daha tarihi, ikinci kısım ise daha çağdaş ve tematiktir. Birinci Bölüm, ütopya geleneğiyle ilişkili kavramsal ve kuramsal bazı meselelerin genel özetiyle başlar. Daha sonra hem geleneğe adını veren hem de ardından geleceklere muazzam bir muğlaklığı örnekleyen Thomas More'un *Utopia*'sını inceler. Bu bölümdeki diğer makaleler, on yedinci, on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara doğru ilerleyerek ütopyanın çeşitli alt türlerinin, hicvin, Robinsonade ve Gulliveriana'nın gelişimini ve dönüşümünü masaya yatırır. Nihayetinde bu son çağda distopyacılığa olan "dönüşün" yeniden değerlendirilmesini sunar.

İkinci Bölüm'de modern ütopya çalışmalarındaki en öncül ve en mühim ihtilaflar kapsamlı şekilde ele alınır; bu incelemeye ütopya, romans ve bilimkurgu arasındaki ilişkiler; feminist yazarların ve feminist düşüncenin ütopyaya katkıları; sömürgeci, sömürgecilik sonrası ve batılı olmayan ütopya literatürü ve ütopya yazınında ekolojik temaların ortaya çıkışı dahil edilmiştir. Böylece makaleler bu tarihi, politik ve edebi alanın uzun süreli, zengin geleneğinin evrimini ve mevcut halini; geleneğin nasıl yeniden inşa edildiğini ve ütopya edebiyatını çevreleyen temel entelektüel tartışmaların neler olduğunu dengeli bir şekilde okuyucuya sunma niyetindedir.

Nispeten daha dar bir metin çeşitliliğiyle söz konusu olunca, alandaki çalışmaların gittikçe artan sayısını ve alt türlerin çoğalışını yorumlamak, konunun ele alınışını daha karmaşık ve tartışmalı hale getirdi; zira tarihin fiili hareketi de geçmişin nasıl görülmesi gerektiğine dair perspektiflerimizi değiştirmişti. Bu kitaba katkıda bulunanlar, okuyucuların ütopya türünün hiç şüphesiz ki bu insanlık halinin neticesinde zorlayıcı, heyecan verici ve provokatif olduğu hususunda mutabık kalacaklarını kolektif olarak umut etmektedir.

Ütopya Edebiyatı ve Düşünce Sistemindeki Temel Eserlerin Kısa Bir Kronolojisi

MÖ 370-360 civarı	Platon, *Devlet*
100 civarı	Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı*
1516	Thomas More, *Utopia*
1605 civarı	Joseph Hall, *Mundus Alter et Idem* [Öteki ve Aynı Dünya]
1619	Johann Valentin Andreae, *Christianopolis*
1623	Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*
1626	Francis Bacon, *Yeni Atlantis*
1638	Francis Godwin, *The Man in the Moone* [Ay'daki Adam]
1641	Gabriel Plattes, *A Description of the Famous Kingdom of Macaria* [Meşhur Macaria Krallığının Tasviri]
1648	Samuel Gott, *Nova Solyma* [Yeni Kudüs]
1652	Gerrard Winstanley, *The Law of Freedom in a Platform: Or True Magistracie Restored* [Bir Platformda Özgürlük Hukuku: Yahut Hakiki Adalet Sağlanırken]

1653-94	Francois Rabelais, *Gargantua and Pantagruel*
1656	James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* [Oceana Uluslar Birliği]
1657	Cyrano de Bergerac, *Histoire Comique Contenant les Etats et Empires de la Lune* [Ay'daki Devletlerin ve İmparatorlukların Gülünç Hikâyesi]
1666	Margaret Cavendish, *The Description of a New World, Called the Blazing World* [Alevli Dünya Adındaki Yeni Bir Dünyanın Tasviri]
1668	Henry Neville, *The Isle of Pines* [Çam Adası]
1675	Denis Vairasse, *The History of the Sevarites or Sevaramhi* [Sevarites veya Sevaramhi Tarihi]
1676	Gabriel de Foigny, *The Southern Land Known* [Bilinen Güney Ülkesi]
1699	Francois de Salignac de la Mothe Fénelon, *The Adventures of Telemachus* [Telemakhos'un Serüvenleri]
1719	Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*
1726	Jonathan Swift, *Gulliver'in Seyahatleri*
1737	Simon Berington, *The Adventures of Sig. Gaudentio di Lucca* [Senyor Gaudentio di Lucca'nın Maceraları]
1751	Robert Paltock, *The Life and Adventures of Peter Wilkins* [Peter Wilkins'in Hayatı ve Maceraları]
1756	Edmund Burke, *A Vindication of Natural Society* [Doğal Toplumun Gerekçelendirilmesi]
1759	Samuel Johnson, *Rasselas*
1762	Sarah Scott, *Millenium Hall* [Binyıl Konağı]
1764	[James Burgh], *An Account of the First Settlement ... of the Cessares* [Cessares'teki İlk Yerleşimin, Yasaların, Yönetim Biçiminin ve Asayişin Anlatısı]

1771	Louis-Sebastien Mercier, *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred* [İki Bin Beş Yüz Yılı Günlükleri]
1772	Denis Diderot, *Supplement to Bougainville's "Voyage"* [Bougainville'in "Yolculuğuna" Ek]
I793	William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice* [Siyasi Adalet üzerine Bir İnceleme]
1795	Thomas Spence, *Description of Spensonia* [Spensonia'nın Tasviri]
1798	Thomas Robert Malthus, *Essay on Population* [Nüfus Üzerine Araştırma]
1808	Charles Fourier, *Theory of the Four Movements* [Dört Hareketin Teorisi]
1811	James Henry Lawrence, *The Empire of the Nairs* [Nairlerin İmparatorluğu]
1818	Mary Shelley, *Frankenstein*
1826	Mary Shelley, *Son İnsan*
1827	Charles Fourier, *The New Industrial World* (Yeni Sanayi Dünyası]
1836-44	Robert Owen, *The Book of the New Moral World* [Yeni Ahlaki Dünyanın Kitabı]
1840	Etienne Cabet, *Voyage en Icarie* [İkarya'ya Yolculuk]
1848	Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*
1852	Nathaniel Hawthorne, *The Blithedale Romance* [Blithedale Aşk Hikâyesi]
1864	Jules Verne, *Dünyanın Merkezine Seyahat*
1871	Edward Bulwer-Lytton, *The Coming Race* [Gelecek Irk]
1872	Samuel Butler, *Erewhon*
1880	Mary Bradley Lane, *Mizora*
1888	Edward Bellamy, *Looking Backward 2000-1887* [Geçmişe Bakış 2000-1887]
1890	Theodor Hertzka, *Freiland* [Özgür Ülke]

1890	William Morris, *News from Nowhere* [Hiçbir Yerden Haberler]
1890	Ignatius Bonnelly, *Caesar's Column* [Sezar'ın Sütunu]
1895	H.G. Wells, *Zaman Makinesi*
1896	H.G. Wells, *Dr. Moreau'nun Adası*
1898	H.G. Wells, *Dünyaların Savaşı*
1901	H.G. Wells, *The First Men in the Moon* [Ay'daki İlk İnsanlar]
1905	H.G. Wells, *A Modern Utopia* [Modern Bir Ütopya]
1905	Gabriel Tarde, *Underground Man* [Yeraltı İnsanı]
1908	Jack London, *Demir Ökçe*
1915	Charlotte Perkins Gilman, *Kadınlar Ülkesi*
1916	Charlotte Perkins Gilman, *With Her in Ourland* [Onunla, Bizim Ülkemizde]
1923	H.G. Wells, *Men Like Gods* [Tanrı gibi İnsanlar]
1924	Yevgeny Zamyatin, *Biz*
1930	Olaf Stapledon, *Last and First Men* [Sonuncu ve İlk İnsanlar]
1932	Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*
1933	H.G. Wells, *The Shape of Things to Come* [Olacakların Habercisi]
1937	Katharine Burdekin, *Swastika Geceleri*
1948	B.F. Skinner, *Walden Two* [Walden İki]
1949	George Orwell, *1984*
1953	Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*
1954	William Golding, *Sineklerin Tanrısı*
1958	Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünyayı Ziyaret*
1962	Aldous Huxley, *Ada*
1962	Anthony Burgess, *Otomatik Portakal*
1970	Ira Levin, *This Perfect Day* [Bu Kusursuz Gün]
1974	Ursula Le Guin, *Mülksüzler*

1975	Joanna Russ, *Dişi Adam*
1975	Ernest Callenbach, *Ecotopia* [Ekotopya]
1976	Marge Piercy, *Zamanın Kıyısındaki Kadın*
1986	Margaret Atwood, *Damızlık Kızın Öyküsü*
1987	Iain M. Banks, *Consider Phlebas* [Phlebas'ı Düşün]
1992-6	Kim Stanley Robinson, *Mars Üçlemesi*
1996	Jack Halperin, *The Truth Machine* [Doğruluk Makinesi]
1997	Ronald Wright, *A Scientific Romance* [Bilimsel Romans]
2000	Brian Aldiss, *White Mars* [Beyaz Mars]
2003	Margaret Atwood, *Antilop ve Flurya*
2005	Kazuo Ishiguru, *Beni Asla Bırakma*
2007	Chuck Palahniuk, *Çarpışma Partisi*
2009	Margaret Atwood, *Tufan Zamanı*

I

TARİH

1

FÁTIMA VIEIRA
Ütopya Kavramı

Ütopya: Sözcük ve Kavram

Ütopya kavramının incelenmesi, yalnızca Thomas More'un 1516 yılında kitabında betimlediği adaya bir isim vermek amacıyla türettiği sözcüğün tarihine indirgenemez. Yine de ütopya sözcüğünün ortaya çıktığı koşulları dikkatlice ele almak, hem More'un bu sözcükle ne kastettiğini hem de ütopya sözcüğünün o zamandan bu yana edindiği yeni anlamları daha iyi kavramamızı sağlayabilir.

1516 yılında ütopya sözcüğünün bir neolojizm (türenti) olduğunu unutmamak gerekir. Neolojizmler, yeni olanı adlandırma ihtiyacına karşılık gelir. Bunları incelemek ise, belirli bir grubun ortak değerlerinin geçirdiği değişimleri ortaya koymak suretiyle, salt belirli bir toplumun çağlar süren dinamik bir portresini sunmakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu toplumun belirli bir dönemdeki temsilini de aktarır. Neolojizmler temel olarak üçe ayrılır. Bunlar, yeni kavramları adlandırmak veya önceden var olanları sentezle-

mek için türetilmiş sözcükler (sözcüksel neolojizmler), önceden var olan ama yeni bir kültürel bağlamda kullanılan sözcükler (anlatımsal neolojizmler) ya da başka sözcüklerin çeşitlemeleri (türetimsel neolojizmler) olabilirler.[1]

Bir neolojizm olarak ütopya, ilginç bir örnektir: Yaşamına sözcüksel bir neolojizm olarak başlamış ama neolojizm olmaktan çıkış sürecinin ardından, yüzyıllar içerisinde pek çok kez anlam değiştirmiş ve nihayetinde farklı çalışma alanlarından gelen, ilgileri apayrı olan, hedefleri ise çatışan yazar ve araştırmacılarca benimsenmiştir. Bu sözcüğün tarihi, sözcükte belirgin bir anlamsal yenilenmenin meydana geldiği anların birikimi olarak görülebilir. Dahası, bizatihi ütopya sözcüğü yeni sözcüklerin oluşumunda kök olarak kullanılmıştır. Bu sözcükler arasında eutopya, distopya, anti-ütopya, alotopya, eukronya, heterotopya, ekotopya, hiperütopya sayılabilir ve aslında bunlar birer türetimsel neolojizmdir. Ayrıca her yeni, ilintili sözcüğün yaratılmasıyla ütopya kavramı da daha kesin bir anlama bürünmüştür. Dolayısıyla, Thomas More'un sözcüğe atfettiği asli anlam ile çeşitli dönemlerin ve düşünce akımlarının yüklediği farklı anlamları birbirinden ayırmak önem arz eder.

Sorun, ütopya sözcüğünün ilk anlamının hiçbir şekilde açık ve net olmayışıdır. More, sözcüğü hem Portekizli denizci Raphael Hythloday'in* betimlediği bilinmeyen adayı adlandırmak amacıyla hem de kitabının adı olarak kullanmıştı. Bu durum, ütopya sözcüğüne ait iki farklı anlamın ortaya çıkmasına yol açtı; sözcük neolojizm özelliğini yitirdikçe bu ayrım daha da netleşti. Esasında ütopya sözcüğü hayali, cennetvari yerleri çağrıştırmak üzere doğmuş olsa da, daha sonra belirli bir tür anlatıya atfen kullanılmış ve söz konusu anlatı ütopyacı edebiyat olarak bilinegelmiştir. Ütopyacı edebiyat yeni bir edebi biçimdi ve bu yeniliğiyle neolojizme duyulan ihtiyacı hiç kuşkusuz haklı çıkarıyordu.

İlginçtir, More ütopya sözcüğünü yaratmadan önce hayali adasını adlandırmak için başka bir sözcük kullanıyordu: Nusquama.

---

* Bu ad, Thomas More'un *Utopia* adlı eserinin Türkçe çevirilerinde farklı biçimlerde geçmektedir. Latince orijinali temel alan metinlerde Hythlodaeus olarak geçerken İngilizce çeviriyi temel alan metinlerde Hythloday olarak kullanılmıştır. (ç.n.)

Nusquam, Latince "hiçbir yer", "hiçbir yerde" ve de "hiçbir durumda" demektir. Dolayısıyla, şayet More kitabını bu adla yayımlayıp hayali adasına Nusquama adını verseydi, böyle bir yerin varlık olasılığını inkâr etmiş olacaktı. Oysa More yeni bir düşünceyi, o dönemde Avrupa'da yükselmeye başlamış olan yeni düşünce akımlarına ses verecek yeni bir duyguyu aktarmak istiyordu. Onun ütopya düşüncesi, esasında antik dünyanın (yani Yunanistan ve Roma'nın) insanlığın entelektüel başarısının doruğu sayıldığı ve Avrupalıların bu antik dünyayı model aldığı dönem olan Rönesans'ın ürünüdür; ama aynı zamanda, insanın salt yazgısını kabul etmek üzere var olmadığının, geleceği inşa etmek için aklı kullanmak üzere de var olduğunun keşfi üzerinden temellenen hümanist bir mantığın da sonucudur. Ortaçağın toplumsal düzeninin yıkıntılarından, insanın kapasitesine duyulan güven doğmuştu –bu henüz insani bir mükemmeliyet haline ulaşma kapasitesi değildi (kaldı ki Düşüş inancı hâlâ geçerliliğini korurken, Hıristiyan dünya görüşünde bu olanaksızdı) ama en azından barışı teminat altına almak amacıyla toplumu farklı bir şekilde düzenleme becerisiydi. Coğrafi ufukların emsalsiz genişlemesi, zihnin ufuklarının da bu denli genişlemesinde etki sahibiydi kuşkusuz. More, *Utopia*'sını yazarken Amerigo Vespucci'nin, Kristof Kolomb'un ve Angelo Poliziano'nun yeni dünyaların ve yeni halkların keşfini anlattığı mektuplardan esinlenmişti; coğrafi genişlemenin *Öteki*'nin keşfini ima etmesi kaçınılmazdı. Dahası More ötekiliğe ilişkin bu yeni beliren farkındalığı, başka mekânların, başka insanların ve farklı örgütlenme biçimlerinin icadını meşrulaştırmakta kullanıyordu.[2] Bu da yeni bir şeydi ve yeni bir sözcük gerektiriyordu. Neolojizmini yaratmak için iki Yunanca sözcüğe başvurdu More. "Değil/olmayan" anlamı taşıyan ve "u" sesine indirgenen *ouk* ile "yer" anlamına gelen *topos* sözcüklerine, yer bildiren *ia* sonekini de ekledi. Dolayısıyla etimolojik açıdan ütopya, olumlama ve yalanlamayı aynı anda içeren bir hamleden doğan, aslında yer olmayan bir yerdi.

Ne var ki More bir neolojizm daha icat etmişti; büyük eserinin ilk baskısında bu sözcüğe de yer veriliyor ve işler daha karmaşık hale geliyordu. Bu ikinci neolojizm, yapısal olarak ilkinden türer

ve *Utopia*'nın sonunda, Hythloday'in kız kardeşinin oğlu saray şairi Anemolius tarafından yazıldığı belirtilen şiirde geçer. Söz konusu şiiri meydana getiren altı mısrada, Utopia adası konuşur ve başlıca üç özelliğini dile getirir: 1) bilinen dünyanın uzağında, ücra bir yerdedir; 2) Platon'un şehrine rakiptir ve ondan üstün olduğuna inanır, zira Platon'un şehrinde sadece ana hatlarıyla belirtilen şey, Utopia'da zaten başarılmış halde sunulmaktadır; 3) Utopia'nın sakinleri ve yasaları öyle harikadır ki buraya Utopia yerine *Eutopia* (iyi yer) demek gerekmektedir.

More, yapı ve anlam bakımından birbirine bu kadar yakın düşen iki neolojizm –bir sözcüksel neolojizm (ütopya) ve bir de türetimsel neolojizm (eutopya)–yaratmak suretiyle, aynı anda hem yer olmayan (ütopya) hem de iyi bir yer (eutopya) olan ütopyanın anlamındaki kalıcı ikiliğe temel oluşturan ve zaman içerisinde geçerliliğini yitirmeyen bir gerilim yaratmış oldu. Utopia'nın sözü geçen şiirde kendini tarif etme biçimi de bu gerilimi ayrıca vurgulamaktadır: Ücra bir yer olan (hiç kimsenin gitmediği, zira bir yer olmayan) Utopia aynı zamanda tasarılarla değil, uygulamaya konmuş planlarla karşılaşacağımız yerdir. Ütopya ve eutopya tümüyle aynı şekilde telaffuz edildiğinden, bu gerilimi ortadan kaldırmak olanaksızdır.* Bir kez daha, bu durum tümüyle yeni bir boyuttur ve neolojizm ihtiyacını haklı çıkarır. Bizler esasında *Nusquama*'nın epey uzağındayız.

Ütopya: Kavram ve Sözcük

Yukarıda bahsi geçen şiirde, Utopia adası Platon'un şehriyle yakınlığını belirtir; aradaki bağın niteliği de net bir şekilde tanımlanır: Hem Platon hem de More, toplumu örgütlemenin alternatif yollarını düşlemişlerdir. Öyleyse, her iki yazarın ortak noktası, başka seçenekleri tartışmak amacıyla kurmacaya başvurmuş olmalarıdır. Buna karşın, söz konusu kurmacayı sunuş biçimleri birbirinden farklıdır; kaldı ki diğer türlüsü olanaksızdır, zira More'un

* Bu gerilim Türkçede kaçınılmaz olarak ortadan kalkmaktadır. (ç.n.)

ütopya sözcüğünü yaratmasının nedeni yeni bir şeyi isimlendirme ihtiyacıydı ve bu yeni şey, More'un icat ettiği anlatı şemasını da kapsıyordu. Oysa bugün ütopya sözcüğü, fantazya aracılığıyla gerçekliğe alternatif çözümlerin düşünülmesi üzerine temellenen bir düşünce geleneğine atıfta bulunmanın yanı sıra, More'un zamanından önce yazılmış metinlerden söz etmek için de kullanılıyor. Bu tuhaf bir durumdur aslında: Normalde neolojizmler yeni olguları adlandırmakta kullanılırlar. Oysa ütopya sözcüğü, anamneztik bir doğaya sahip görünmektedir (yani sözcük, adeta kavramın tarih-öncesine gönderme yapmaktadır). Bu durumu anlamak zor değildir; zira More bir *tabula rasa* üzerinde değil, antik Yunan'a uzanan mitsel ya da dinsel arketiplerin yanı sıra Altın Çağ söylencesinden de beslenen bir düşünce geleneği hattında çalışıyordu. Dahası bu hat ortaçağı da adeta bir uçtan diğerine kat ediyor, Cockaygne (bolluk ülkesi) mitinin yanı sıra ölümden sonra mutlu bir yaşam vaadinden de etkileniyordu. Dolayısıyla ütopya sözcüğünün mucidi kendisi olsa da özünde daha iyi bir yaşam arzusunu barındıran ütopyacılığı More icat etmemişti kuşkusuz. Yine de More'un bu arzunun dile getirilme biçiminde değişime yol açtığı su götürmez. Aslına bakılırsa, klasik gelenekle Hıristiyan geleneği arasında bir bağlantı kurmuş ve bireylerin hayattayken oynayacakları role dair yeni bir anlayışı bu bağlantıya eklemiştir.

Böylelikle More'un ütopya kavramı, daha iyi bir yaşama duyulan bu özlemin haricinde, ütopyacı arzunun kendinden önceki tüm kristalleşmelerinden farklılık gösterir. Aslında bunlar, ütopyanın prefigürasyonları gibi de görülebilir; zira bir olasılığın olumlanması ile ifasının olumsuzlanması arasındaki gerilimden yoksundurlar. Platon'un *Devlet*'i* ve Aziz Augustinus'un *De civitate Dei* [Tanrının Şehri] adlı eseri, ütopya kavramının arka planının bir parçasıdır ama More'un *Utopia*'sıyla aralarında farklılıklar söz konusudur; zira Platon bir şehirdeki en iyi örgütlenmeye dair bir spekülasyonun ötesine geçmez, Aziz Augustinus ise idealini ahirete yöneltir (dolayısıyla bir ütopya değil *alotopya* yaratmış olur).

---

* Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, XXXIII. basım, 2017. (ç.n.)

Ütopya kavramı, modern düşüncenin bir özelliği ve en görünür sonuçlarından biridir kuşkusuz. Kökeninde (yukarıda ele alınan gerilimin neden olduğu) illa çözülmeyi beklemeyen bir paradoks yatan ütopya, bu haliyle tarihinin en başından itibaren yeni anlamlar edinme, yeni çıkarlara hizmet etme ve kristalleşerek yeni biçimlere bürünme konusunda ustalık sergiledi. Birden çok yöne yayılmasından ötürü, bazen diğer edebi türlere ya da düşünce akımlarına o kadar yaklaştı ki kendi kimliğini yitirme tehlikesi ortaya çıktı. Dağınık doğası ise ütopya incelemeleri alanında çalışan ve kavram üzerinde bir uzlaşmaya varmanın güç olduğunu düşünen araştırmacılar arasındaki tartışmaların temelinde yer aldı.

Tarihsel olarak, ütopya kavramı dört karakteristik özelliğinden biriyle tanımlanmıştır:[3] 1) hayal edilen toplumun içerdikleri (yani bu toplumun "iyi bir yer" düşüncesiyle özdeşleştirilmesi; bu arada, "iyi bir yer" mefhumunu da bir yana bırakmak gerekir çünkü bu mefhum neyin arzulanabilir olup neyin olmadığına dair öznel bir anlayışa dayanır ve ütopyayı, özde egemen ideolojinin karşısında tahayyül eder); 2) ütopyacı imgelemin kristalleşip büründüğü edebi biçim (bu ise ütopyayı tanımlamanın çok kısıtlayıcı bir yoludur, çünkü bakış açısı bakımından ütopyacı olduğu açık olan ama More'un oluşturduğu anlatı modeline tamı tamına uymayan epeyce metni dışarıda bırakmaktadır); 3) ütopyanın işlevi, yani okuru üzerinde yaptığı etki, okurunu harekete geçmeye itmesi (sadece siyasi ütopyayı dikkate almasından dolayı reddedilmesi gereken bir tanımdır); 4) kişinin içinde yaşadığı topluma karşı duyduğu hoşnutsuzluğun neden olduğu daha iyi bir yaşam arzusu (bu durumda ütopya bir tavır meselesi olarak görülmektedir). Bu sonuncu özellik, hiç kuşkusuz, en önemli olanıdır; çünkü geniş bir yelpazeye yayılmış metinlerin ütopyanın çerçevesine alınmasını sağlamaktadır. Söz konusu metinler, Ernst Bloch'un ütopyanın başlıca enerjisi saydığı şeyden feyz alır: umut. Öyleyse ütopyanın bir tavır meselesi, arzulanır olmayan bir şimdiye tepki ve olası alternatiflerin tahayyül edilmesi sayesinde tüm güçlüklerin aşılması isteği olarak görülmesi gerekir.[4]

Edebi Tür Olarak Ütopya

Ütopyanın daha kapsayıcı bir tanımını yeğleyerek bir edebi tür olarak ütopyanın meziyetlerini ya da kendine özgü niteliklerini hiçe saymıyoruz ama bu edebi biçimin, ütopyacı düşüncenin olası tezahürlerinden yalnızca bir tanesi olduğunu kabul ediyoruz.[5] More özellikle İngiltere, İtalya, Fransa ve ABD'de büyüyüp yayılan bir edebi geleneğin istikrarlı bir şekilde gelişebilmesi için gerekli olan temeli oluşturdu. Bu edebi gelenek, az çok katı bir anlatı yapısına bel bağlar: Anlatı, bir adam ya da kadının bilinmeyen bir yere (bir adaya, ülkeye ya da kıtaya) yaptığı deniz, kara ya da hava yolculuğunu tasvir eder; ütopyanın seyyahı gideceği yere vardığında genellikle rehber eşliğinde bir tura çıkarılır ve yeni toplumun toplumsal, siyasi, ekonomik ve de dinsel örgütlenmesi kendisine anlatılır. Bu yolculuk, şaşmaz bir şekilde, ütopyacı seyyahın kendi ülkesine dönüşünü beraberinde getirir; amaç, toplumu örgütlemenin alternatif ve de daha iyi yöntemlerinin bulunduğu mesajını geri götürebilmektir.[6] Ütopya fikrini mükemmellik düşüncesiyle karıştırmamak gerekir; ama ütopyanın en bariz özelliklerinden biri, gerçek toplumdan daha iyi olan ve esasında var olmayan bir toplumsal örgütlenme üzerine benimsediği spekülatif söylemidir.[7] Ütopyanın bir diğer özelliği de insan merkezli oluşudur; topluma düzen getirmek için rastlantıya ya da dış, ilahi güçlerin müdahalesine bel bağlamaz. Ütopyacı toplumları insanlar inşa eder ve bu toplumlar yine insanlar içindir. Ayrıca ütopyacılar bireylerin bir arada yaşama kapasitesine pek itimat etmediğinden ütopyacı toplum düzeninin merkezinde çoğunlukla bir dizi katı yasa –bireyleri, güvenilmez ve istikrarsız doğalarını bastırıp daha münasip bir toplumsal maske takmaya zorlayan kurallar buluruz.

More, bu yeni edebi türü yaratabilmek için seyahat edebiyatının teamüllerini kullanıp bunları kendi amaçlarına uydurdu. Aradan geçen yüzyıllar boyunca, bir edebi tür olarak ütopya, roman, günce ve bilimkurgu gibi benzer türlerden etkilendi. Hatta bilimkurguya öyle yaklaştı ki sıklıkla onunla karıştırılır oldu. Bilimkurgunun ilk ortaya çıktığı dönemde, bu türü edebi ütopya-

dan ayırmak kolaydı; zira bilimkurgu, açık bir şekilde, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin getirdiği fantastik dünya tahayyülünün potansiyeline güvenip bizi uzaktaki gezegenlere bir yolculuğa çıkarırken, edebi ütopya tahayyül edilen toplumların farklı örgütlenme biçimlerinin tarifine odaklanıyordu. Buna karşın, geçtiğimiz yıllarda, toplumsal kaygılar bilimkurguya da nüfuz etti ve tür, siyasete belirgin bir bağlılık sergilemeye başladı. Bu durum bilimkurguyla edebi ütopyayı birbirine bağlayan bağlar konusunda bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalara yol açtı: Bugün, ütopya incelemeleri alanında çalışan araştırmacılar, ütopya daha önce doğduğu için bilimkurgunun ütopyanın altında yer aldığını söylerken araştırma vakitlerini bilimkurguya ayıranlar, ütopyanın sosyopolitik bir alt tür olduğunu iddia etmektedir.

Edebi tür olarak ütopyanın başlıca özelliklerinden biri gerçeklikle ilişkisidir. Ütopya yazarları içinde yaşadıkları topluma ilişkin gözlemlerinden yola çıkar, değiştirilmesi gereken yönleri not eder ve bu sorunların çözülmüş olduğu bir yer tahayyül ederler. Sıklıkla, hayal ürünü toplum gerçek toplumun zıttı, adeta tersine dönmüş bir imgesidir. Yine de bu dünya, gerçek dünyanın zayıf bir yankısı olarak ele alınmamalıdır; ütopyalar özünde dinamiktir ve verili bir dizi koşuldan doğmuş oldukları gerçeğine rağmen eylemlerinin kapsamı şimdinin eleştirisiyle sınırlı değildir. Aslına bakılırsa, ütopyalar gelecekteki okur kitlelerinin benimsemesi amacıyla izdüşümsel fikirler ortaya koyar ve bunlar gerçek değişimlere yol açabilir.

Ütopyadaki seyyahın hareket noktasının gerçek bir yer oluşu, bu kişinin tahayyül edilen bir yeri ziyaret edip eve dönmesi, ütopyayı gerçeklikle kurmaca arasındaki sınırda konumlandırır. Bu kurmacanın önemi, aslında kendi içinde bir amacı olmasında değil mevcut yapıyı bozma potansiyelini barındıran bir mesajı iletmenin ayrıcalıklı bir aracı olmasında yatar; ama bunu öyle bir şekilde yapar ki ütopya yazarının eleştirilmesine olanak tanınmaz. Bu anlamda ütopya, bir edebi tür olarak, yeraltı edebiyatının bir parçasıdır. Referans noktası gerçek bir toplum olan ütopya yazarı, farklı kültürlerin titiz tahlil ve değerlendirmeleri üzerine temellenen akla yatkın alternatifler ortaya koyar. Ama edebi ütopyalar, niyetleri bakımın-

dan ciddi olsalar da didaktik söylemi boğmadığı sürece komik ve eğlenceli anları da pekâlâ barındırabilirler. Aslında ütopya bir oyundur ve ütopya yazarıyla okur arasındaki bir anlaşmanın kutlanmasını ima eder: Ütopya yazarı okura seslenerek, ona var olmayan bir toplumu anlatır ve okur da öyle bir toplumun var olmadığını bilse bile yazara inanıyormuş gibi yapar. Yine de okurun gerçeklik mefhumu fazla zorlanamaz, çünkü o zaman yazara inanıyormuş gibi davranmayı reddedecektir. Aslına bakılırsa kurmaca, mantığa kafa tutamaz ve gerçek dünyadan kurmacaya geçiş aşamalı olmak zorundadır. Bu geçiş, gerçek dünyada halihazırda var olan nesne ve yapıların, tahayyül edilen dünyaya sokulmasıyla yumuşatılabilir; ama şimdi bunların farklı, hatta zıt bir işlevi vardır. Bu durumdan hicvin doğması kaçınılmazdır, zira gerçek toplumun kusurlarının apaçık bir şekilde eleştirilmesi, hicvin doğasının bir parçasıdır. Hiciv gerçek toplumla sınırlı kalmayıp tahayyül edilen topluma yöneldiğinde, hiciv tonu baskın bir hale bürünüp pedagojinin yerini aldığında hiciv de bir araç olmayı bırakır ve amaca dönüşür –ve o zaman ütopyacı edebiyatın alanının dışına itiliriz.

Mekândan Zamana: Eukronya

Edebi ütopya bizi tahayyül edilen daha iyi bir yere doğru yolculuğa davet ederek, gerçek yerden kopuşa yol açar. Bu topografik kopuş farklı türden bir kırılma, gerçek yerin tarihiyle tahayyül edilen toplumun tarihi arasında bir çatlak doğurur. Aslında edebi ütopyacılığın ilk dönemlerinde statik, tarihdışı ütopyalara rastlayabiliriz. Bu tür ütopyalar (anti-ütopyacı saydıkları) geçmişlerini reddeder, şimdiki zamana dair donmuş bir imge sunar ve gelecek düşüncesini ufuklarının dışına atarlar: İdeal toplumun tesis edilmesinin ardından hiçbir ilerleme olmaz. Bu, nedensiz değildir: Tahayyül edilen toplum, ardından gidilecek bir toplum biçiminde ortaya atılır ve modeller de kurumlaştıktan sonra tarihsel değişime olanak tanımayan donmuş birer imge halindedir. Bu ütopyalarla gelecek arasındaki ilişki hakikaten de sorunludur, zira model, gerçek toplumla bir karşılaştırma ölçütü olarak sunulmaktadır; bir diğer de-

yişle ütopya yazarı, modeli geleceğe yeni yollar açmak için değil şimdiyi eleştirmek için kullanmaktadır. Aslında, bildiğimiz haliyle zaman kavramının bu ütopyaların dışına atıldığını söyleyebiliriz.

Bu zamansal kopuşun doğasını kavrayabilmek için zaman kavramını karşılıklı ilişki içinde olduğu diğer şeylerden ayırmak zorundayız. Aziz Augustinus için zaman ardışıktır; öncelik ve sonralık anlayışından yoksun olan sonsuzluk, eşzamanlı olarak var olmaktadır. Sürekliliğin ise başlangıcı vardır ama sonu yoktur. Dolayısıyla Rönesans ütopyalarında süreklilik kavramını bulduğumuzu söylemek doğru olur. Tahayyül edilen yerlerin sakinleri bir varoluşa sahiptir ama yaşamlarını bir oluş süreci biçiminde tasavvur etmezler. Öyleyse bu ütopyalar, ütopya yazarının isteklerinin dile getirilişinin bir aracı olarak görülmelidir, umudunun değil. Ücra adalara ya da bilinmeyen yerlere hapsolmuş ütopyacı istekler, hayata geçmeyi başaramazlar. Ütopyaların gelecekte konumlandırılması için on sekizinci yüzyılın son on yıllarına kadar beklemek gerekmiştir ve ancak bundan sonra ütopyacı istek umuda da yer vermiştir.

Ütopyacı isteklerin geleceğe yöneltilmesi ütopyanın kendi doğasında bir değişimi ima ediyordu –böylelikle bir türetimsel neolojizm doğdu: Eu/ütopyadan, yani iyi/olmayan yerden, eukronyaya, yani gelecekteki iyi yere geçmiş olduk. Eukronyanın doğuşu, Aydınlanma döneminde Avrupa'da egemen olan iyimser dünya görüşünün kılavuzluk ettiği bir zihniyet değişimi sayesinde gerçekleşti. Rönesans'ta insan, yaşadığı topluma alternatif bazı seçenekler bulunduğunu keşfetti, aklın sınırsız güçlerinin ayırdına vardı ve geleceğin inşasının kendi elinde olduğunu kavradı. Aydınlanma döneminde ise, aklın salt mutlu bir yaşamı değil insani mükemmelliğe ulaşmayı da olanaklı kıldığını keşfetti insan. More'un *Utopia*'sı Rönesans'ta gerçekleşen keşfin sonucudur, eukronya ise Aydınlanma'nın yeni mantığının ürünü.

Aydınlanma'nın bu keşiflerinin ardındaki bir diğer itici güç de bilim alanında gerçekleşen devrimlerdi. Gerçekte, insanı dünyaya ve kendine dair yeni bakış açılarının anahatlarını çizmeye hazırlayan, genel olarak bilimdeki özel olarak da jeoloji ve biyoloji

alanlarındaki gelişmelerdi. Aydınlanma sırasında, insan bilimsel yargıları salt entelektüel alana aktararak, iyimser dünya görüşünü küresel bir evrim kuramına dayandırdı. Böylelikle sırf gelecekte kendisini bekleyecek olan görkeme değil yaşadığı toplumun toplumsal örgütlenmesine ve iktisadi düzenine dair de bağıntılı sonuçlara vardı.

On sekizinci yüzyılda Avrupa düşüncesine hâkim olan ilerleme kuramları, siyasal anlamda biat etmeyen, devrim hazırlığındaki olan Fransa'da doğdu. 1750 yılında Sorbonne'daki seminerlerinde ilerlemenin mantığını tarif eden Anne-Robert Turgot ilerlemenin kaçınılmazlığı düşüncesini insanın nihayetsiz mükemmelliği düşüncesiyle ilişkilendiriyordu. Aynı yüzyılın daha sonraki bir evresinde, 1795 yılında, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* [İnsan Zihninin İlerlemesinin Tarihsel Tablosunun Taslağı] adlı eserinde Condorcet Markizi, bu inanca, insanın süreç içinde oynayacağı önemli bir rolü olduğu düşüncesini ekliyordu. Condorcet'ye göre, tarih ilerlemeyi zaten garantiliyordu; yine de insan bilime başvurarak bu gelişimi hızlandırabilecekti.

Esinini Aydınlanma'yı karakterize eden güven duygusundan alan Fransız yazar Louis-Sébastien Mercier, 1771 yılında ilk eukronyayı yayımladı: *L'An 2440: Un rêve s'il en fut jamais* (bu eser *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred** adıyla İngilizceye çevrildi.)[8] Zaman mefhumunu gözeten ve mutluluk dolu bir gelecek tasavvur eden eukronya, böylelikle tarihsel bir boyut kazanıyordu. Artık tarih sınırsız bir gelişme süreci olarak tasavvur ediliyordu; ütopya ise eukronya ruhuyla, ilerleme zincirindeki halkalardan birinin eşzamanlı temsili olarak sunuluyordu. Bu süreç aracılığıyla, hayal edilen toplum, ütopya yazarının deneyimlediği tarihsel gerçekliğe daha çok yaklaşıyordu. Ütopyacı söylem ideal topluluğu geleceğin içinde tasarlayarak, (doğası itibariyle siyasi) belirli eylemlerin, hayal edilen toplumu gerçeğe dönüştürmek için gereken değişimleri sağlayabileceğini varsayan bir nedensellik mantığı ileri sürüyordu. Böylelikle ütopyalar dinamik hale geldi

* İki Bin Beş Yüz Yılı Günlükleri. (ç.n.)

ve insanın yerine getirmesi gereken bir rolü olduğu düşüncesini yaygınlaştırdı.

Ütopyanın bu şekilde geleceğe yönelmesinde içkin olan ve ütopyacı söylemin tarihsel gerçeklikle yakınsama kurma sürecine yardım eden, uzamsal düzeyde bir değişimdi ve Mercier'nin ütopyası da işte bu yeni düzeyde faaliyet gösteriyordu: Ütopya yazarının, ideallerini zamanın yardımıyla somutlaştırılabileceğine inandığı bir dönemde, hayal edilen toplumu ücra bir adada ya da bilinmeyen, erişilemeyen bir yerde konumlandırmak bir anlam ifade etmiyordu artık. Böylelikle insanın kendi entelektüel yetilerine duyduğu güven, ülkesinin toplumsal olasılıklarına değin uzandı; ütopya artık orada konumlandırılacaktı. Dahası, tarihsel ilerlemenin kaçınılmaz olduğuna inanıldığından, bu ilerleme salt ütopya yazarının ülkesini değil tüm ulusları etkiliyordu. Böylelikle ütopyacı tasarı evrensel bir boyut kazandı.

Ütopyacı söylemin yüzünü geleceğe çevirmesi, Fransa'da on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti; oysa İngiltere'de bu sınırsız ilerleme fikrine ancak Fransız kuramsallaştırmalarıyla güçlü bağlantıları bulunan entelektüel seçkinler arasında rastlanıyordu. Aslına bakılırsa söz konusu felsefe İngiltere'de ancak on dokuzuncu yüzyılda popüler ideoloji biçimine büründü ve sanayileşme süreciyle ulusa ayrılan faydalarla ilişkilendirildi. Dolayısıyla, Britanyalı ütopya yazarları, on sekizinci yüzyılın sonunda Fransız ütopya yazarlarını gelecekte konumlanmış bir hayali ideal toplum anlayışına yönlendiren iyimser mantığı paylaşmıyordu. Bütün bir yüzyıl boyunca, eukronyaların münhasıran Fransız olduğu gerçeğinin açıklaması işte burada yatar.

Britanya'nın ilerleme düşüncesinin, Fransız iyimserliğiyle entelektüel bağları bulunsa da kendine özgü bir hikâyesi vardır ve kökleri Britanya entelektüel düşüncesinin derinlerine uzanır. Bu kökleri, birtakım farklı şekilleriyle, Shaftesbury, Locke ve Hume gibi şahsiyetlerin yazdıklarında bulabiliriz. Dahası Pope ve Swift'in Britanya'nın on sekizinci yüzyılının başlangıcında eleştirdiği de bu iyimserlikti kuşkusuz. Bu sayede Pope ve Swift, hiciv üzerine temellenen ve okurun mükemmel gelecek düşüncesini boş vermesini

sağlayan pek çok hicvi ütopyanın ortaya çıkmasına yol açtı. Gerçekten de bu metinlerin amacı, hayal edilen bir toplumun eleştirisi üzerinden şimdiye dair bir hiciv sunmaktı ve bunun sonucunda ütopyacı metinlerde egemen olması gereken yapıcı, olumlu ruh kaybolmuştu. Britanya Aydınlanma dönemi ütopyalarında, gerçek topluma ciddi alternatifler önerme biçimindeki Rönesans'a özgü amacın birtakım örneklerini bulabileceğimiz doğrudur.[9] Ne var ki, az sayıdaki istisna dışında bu ütopyalar, hâlâ, toplumsal düzenin sadece ve sadece yasayla sağlanabileceği düşüncesi üzerinde yükseliyor ve böylelikle insana dair olumsuz bir portre sunuyordu. Hatta denebilir ki on sekizinci yüzyıl ütopyasına egemen olan ton, hiciv tonuydu ve dolayısıyla yapıcı olmaktan ziyade yıkıcıydı.

Britanya'daki edebi ütopyalar, eukronyaya özgü inancın etkisini ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda açığa vursa da, on sekizinci yüzyılın son yıllarındaki ve on dokuzuncu yüzyılın bütününe yayılmış siyasi ve felsefi denemeler bu inancı içlerinde barındırıyordu. İngiltere'nin Fransız ve Amerikan devrimlerini karşılama biçimi, bu süreçte hiç kuşkusuz çok önemli bir rol oynadı. Thomas Paine'in, kendi kuşağının "gelecektekilere yeni bir dünyanın Âdem'i gibi görüneceği" (*Rights of Man* [İnsan Hakları], II. Bölüm, 1792) yolundaki duyurusu, aslında Paine'in şeylerin doğal düzeninin yenilenmesine beslediği inanca ve ahlaki mutlulukla siyasi mutluluğu birleştiren bir sistemin görkemli bir geleceği garantileyeceği kanısına karşılık geliyordu.[10] William Godwin'in sözleriyse, (*Enquiry Concerning Political Justice,* [Siyasi Adalet Üzerine Bir İnceleme], 1793) insanın mükemmelleştirilebilirliği düşüncesine Britanya'da önayak oluyor; insanın, şayet düzgün bir şekilde yetiştirilip eğitilirse, (akıldan hasıl olan) ahlak yasalarını yaşama geçirebileceği ve kendisini yönetmekte kullanılan tüm baskıcı ve yapay yönetim yasalarını yersiz kılacağı inancına zemin oluşturuyordu.[11] Godwin böylece siyasi devrim gereksinimi düşüncesinin yerine bir kanaat devrimi gereksinimini koyuyordu. Farklı öncüllere ve amaçlara dayansalar da hem Paine hem de Godwin yeni bir insanın doğuşunu ve yeni bir çağın gelişini ilan ediyordu. Bu yeni insanın ücra ya da bilinmeyen bir adada değil geleceğin gerçek, tarihsel dünyasında yaşadığını belirtmek önemlidir. Böylelikle Britanya'da-

ki ütopya düşüncesi, Paine ve Godwin ile hakiki anlamda eukronyaya özgü bir hal almıştır.

Eukronyayı inşa etme, onu gerçek kılma arzusuna sözümona "ütopyacı sosyalistlerin" düşüncesinde de rastlayabiliriz. Henri de Saint-Simon, Altın Çağ'ın geçmişte değil gelecekte bulunacağı düşüncesini öne sürerken, toplumun yeniden inşasına dair planlar tahayyül edip yaşama geçirmenin insana kaldığı inancını aktarıyordu. Ütopyacı sosyalizmin homojen bir akım olarak görülemeyeceği açıktır; bunun nedeni, yalnızca onu öne çıkaran entelektüellerin farklı geçmişlerden gelip ayrı gerçeklikleri ele alması değil (Robert Owen düşüncesini sanayileşen bir Britanya çerçevesinde tanımlarken Henri de Saint-Simon ve Charles Fourier taşra özelliğini hâlâ koruyan bir Fransa'da yaşıyordu) toplumun yeniden inşasına ilişkin planlarının da birbirine benzemeyişidir. Buna karşın tümü de, kendileri gibi toplumu değiştirecek stratejiler tasavvur edebilenlerin ahlaken bununla yükümlü olduğuna inanıyordu. Bu planlar, ütopyacı sosyalistlerce öne çıkarılıyor ve toplumun örgütlenme biçiminin bilimsel tahlili üzerine temellendiriliyordu. Onların bu planlarını, tarihin güçlerini hiçe saymalarından ve dehaların tasavvur ettiği stratejilerin dünyayı değiştirmeye yeteceği inancına dayanmalarından ötürü (olumsuz bir anlamda) ütopik sayanın, Marx ve Engels olduğu unutulmamalıdır; tarihi bilimsel bir bakışla ele aldıklarını öne süren modern sosyalistler açısından, tarihin akla itaat edebileceği düşüncesi hakikaten de saçma görünüyordu. Ama kendilerine ütopyacı sosyalist denenler, şayet mümkün olsaydı bu yaftayı reddederlerdi; zira onlar planlarının etkili bir biçimde yaşama geçirilebileceğini düşünüyorlardı. Özellikle de Robert Owen salt izlemekle yetinmeyen, aynı zamanda eyleme de geçen biriydi. Owen, hem İskoçya'daki New Lanark hem de Indiana'daki New Harmony (Yeni Uyum) adlı topluluklarda "yeni bir ahlaki dünya" olarak adlandırdığı kavramın yaratımı için temel hazırladı; bu dünyanın sakinleri, kendilerine ihtiyaç duydukları etik desteği verecek olan yeni bir dine bağlananlar olacaklardı –insanlığın diniydi bu.

Owen'ın ütopyacı düşüncesi, Owenizm ile sosyalizmin eşanlamlı, birbirlerinin yerine kullanılabilecek sözcükler olarak görüldüğü

bir dönemde Britanya siyasi düşüncesinin ütopyacı bir bakış açısıyla yüklü olduğunu kavrayabilmek açısından önemlidir. Marx ve Engels, Owen'ı ve çağdaşlarını eleştiriyorlardı, çünkü onların, tek bir kişinin dünyayı değiştirebileceğine inandıklarını düşünüyorlardı. Yine de, bu eleştiriye rağmen, ütopyacı sosyalistlerin kendi zamanlarına göre devrimci olduklarını da teslim ediyorlardı, zira ütopyacı sosyalistler geçerli ve yenilikçi öneriler getiriyor, toplumu örgütlemenin alternatif komüniteryen yöntemlerini deneyliyor ve böylelikle koşulların etkin bir şekilde değiştirilebileceği düşüncesinin kabulünün önünü açıyorlardı.

Marx ve Engels kendi kuramlarının bilimsel olduğunu iddia etse de hakikat şudur: Hem Marx'ın hem de Engels'in düşüncesi, geleceği işaret etmesi ve özgürlük, istikrar ve mutluluğa dair umut vaat eden imgeler sunması bakımından açık ve net bir biçimde ütopyacıydı. Marx ve Engels, tıpkı kapitalist üretim tarzlarının feodal dünyada çözülmeye yol açması gibi sanayide rekabetin de kapitalist sistemin yıkımını getireceği düşüncesini temel alarak, makineleşmedeki gelişmenin –ki bu rekabet yasalarının dayattığı bir zorunluluktu– döngüsel üretim fazlası durumlarına ve en sonunda da kapitalist toplumun çöküşüne yol açacağına inanıyordu. Tarih bizzat kapitalizmin yıkımına neden olacaktı (tarihsel materyalizm kuramı) ama insan da bu süreci hızlandırmak amacıyla muhakkak yardım etmek zorunda kalacaktı (diyalektik materyalizm kuramı). Bir devrim döneminin ardından, devlet geçici bir süreliğine tüm üretim araçlarının tek sahibi olacaktı (proleterya diktatörlüğü). Devletin kendisinden vazgeçilebileceği ortaya çıkacağından, artık sınıf bölünmesi de olmayacaktı. Yeni, etik kadınlar ve etik erkekler doğacak ve insanlıklarını her şeyleriyle ortaya koyup savunacaklardı.

Marx ve Engels'in tarihsel ve diyalektik materyalizm kuramlarının bilimsel olduğu farz ediliyorsa, siyasi devrimden doğan gelecek imgeleri de hiç kuşkusuz spekülatiftir. Hatta *Alman İdeolojisi*'nde* (1845) siyasi devrimin ardından meydana gelmesi kaçınılmaz olan psikolojik devrimin betimleniş biçimi, ancak sosya-

---

* Karl Marx, Friedrich Engels, Çev. Olcay Geridönmez-Tonguç Ok, Evrensel Yay., 2013.

list-komünist bir ütopya olarak tarif edilebilir: Bireyler arasındaki iktisadi ilişkilerin değiştirilmesi, başkalarıyla uyumlu bir etkileşim kurabilen yeni bir türün doğmasına yol açacaktır; (bireyleri kendilerini salt üretim sürecinin bir uzantısı olarak ortaya koymaya zorlayan) emeğin bölünmesi kalktığında taşrayla kent arasındaki farklar yumuşayacak, insanlar da kendiliğinden gönüllü ve birden fazla şey yapabilen işçiler olarak kendilerini ortaya koyabileceklerdi. İnsanın işe bakışındaki bu dönüşüm diğer kadınlarla, erkeklerle ve bizatihi doğayla sayısız uyumlu ilişkiye de yansıyacaktı.[12]

Hem Marx hem de Engels'in düşüncelerinde ütopyacı bir bakış açısına yer açtıkları fikri, ütopyacı düşünce ve edebiyatın gelişimini kavrama bakımından özellikle önemlidir. Sahiden de (on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sosyalizmin baskın biçimi olan) Marksizmin anti-ütopyacı bir söylem üzerinde sistemli bir şekilde ısrar ettiği gerçeği, bizi Marksizmin ütopyayı aşama aşama zayıflatarak türün geri dönüşsüzce yok olmasına yol açacağı biçimindeki yanlış yargıya sevk edebilir. Oysa Marksizm ütopyacı düşüncenin ölümüne yönelik bir kışkırtmada bulunmuyor, bilakis ütopyayı dönüşüme zorluyordu ki ütopyanın başarısı açısından olmazsa olmaz bir durumdu bu. Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya** (1929) adlı eserinde işaret ettiği gibi, bu dönüşüm geleceğe ilişkin yeni algıda da kendini hissettiriyordu: Gelecek, salt bir düş ya da dilek olarak değil, başarılacak bir şey olarak karşılanması gereken fikirlerin gerçekleşme zamanıydı.[13] Marksizm, gerçekte, bilimsel kuramlarının sağladığı belirlenimcilik hissini gelecekte konumlandırılmış bir ütopya düşüncesiyle kaynaştırıyor ve böylece ütopyayı gerçeklik bağlamında yeniden tanımlıyordu: Bu düşünce, bir yandan esasında tarihsel sürecin sonunda başarılabilecek bir şey olarak ortaya konuyordu; diğer yandan ise bunun nasıl yapılacağı zaten net bir şekilde sınırlandırılmıştı. Dolayısıyla, şimdiki zamanın gelecekte yaşama geçirilmesi bağlamında görülmesi gerekiyordu.

Zamana ilişkin bu algı, Marksist düşüncenin ütopyacı edebiyatta gerçekleştirdiği en önemli değişimdi, çünkü ütopyanın ya-

* Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, İstanbul, 2002. (ç.n.)

şama geçirilmesini tarihsel gelişimin parçası olarak görüyordu. On dokuzuncu yüzyılın son on yıllarına ait olan ve Marksizmin geleceği kavrama biçimini özümseyen edebi ütopyalar, –ki William Morris'in *Nowhere* [Hiçbir Yer] (1890) adlı eseri bunların hiç şüphesiz en iyi örneğidir[14]– tarihi insanın büyüme süreci olarak görüyordu; sonunda insanlık bir olgunluk haline erişecek ve ideal toplum da nihayet bunun içinden belirecekti. Dolayısıyla bu ütopyalar hakikaten de eukronya özelliği taşıyordu, zira çoğunlukla dünya ölçeğinde post-tarihsel sosyalist-komünist bir toplum tarif ediyorlardı. Aslında Marx'a göre, tıpkı Engels için de olduğu gibi, tarih ancak evrensel olduğu takdirde anlamlı olacaktı.

Britanya edebi ütopyasının on dokuzuncu yüzyılın sonunda yüzünü geleceğe dönmesi, on sekizinci yüzyılın sonunda peyderpey gerçekleşen bir değişimin doruğu olarak görülmelidir. Gerçekte, Marksist doktrini bünyesine dahil eden düşüncelerin pek çoğu, özellikle de sosyalist-komünist ütopya olarak tanımladıklarımız (yeni insanın doğuşu, devletin zaruri olmama hali, insanın insanlığının onaylanması için çalışmanın önemi), diğer ütopyacı sosyalistlerin yanı sıra Paine, Godwin ve Owen'ın halihazırda farklı bir biçimde ortaya koyduğu düşüncelerin yeniden formüle edilmiş halinden başka bir şey değildi. Aslında bu figürlerin hepsi de geleceğe, haklı çıkarmaya ve farklı bir yöne çevirmeye çalıştıkları bir umutla bakıyordu. Ama sadece Marksist düşünce tarihsel evrimin yasaları içerisinde bu umuda bir dayanak bulabiliyor ve bu nedenle mutluluk dolu bir geleceğin mümkün olduğu düşüncesinin en önemli destekçisi rolüne bürünüyordu. Kuşkusuz, Mercier'nin yazdığı Fransız edebi eukronyasının çok uzağında bulunuyoruz. Aslında Fransız yazar geleceğe bakarken umut duygusuyla güdüleniyordu; bu umut Aydınlanmanın sınırsız gelişim kuramlarından yükseliyor, maddi (bilimsel) ve ahlaki ilerlemede yansımasını buluyordu. Mercier'ye göre, ilerleme aslında bizatihi insanın bir özelliği olarak alınmalıydı; insanın toplumsal ve siyasi kurumları değiştirebilme becerisi bu özelliği yansıtıyordu. Marksizmden etkilenen İngiliz edebi ütopyaları ise geleceği tarihin bir vaadi sayıyor ve Mercier'nin mantığına karşı çıkan bir mantık üzerine temelleni-

yordu: Yeni insanın doğuşu ancak toplumun iktisadi durumu değiştikten sonra gerçekleşecekti. Öyleyse insanın harekete geçmesi ve dönüşümü hızlandırması aciliyet içeriyordu. Sosyalist-komünist ütopyalar bu anlamda özellikle devrimci ve aynı zamanda da dinamiktiler: Ütopya artık esneklikten yoksun, bitmiş bir model olarak değil, aşılması dahi mümkün olan bir kılavuz ilke olarak görülüyordu. Aslına bakılırsa, Marx'ın komünizmi pozitif bir hümanizmaya yönelmiş daha sonraki bir evrim süreci tarafından aşılabilecek ve gelecekte kısa bir süre aktif kalacak bir ilke olarak sunduğu sıklıkla unutulmuştur.

Umuttan İnançsızlığa ve Umutsuzluğa: Hicvi Ütopya, Anti-Ütopya ve Distopya

Şu ana dek ütopyanın yalnızca olumlu yanına baktık --daha iyi bir yer yahut zaman olarak ütopya, mutlu bir toplumun portresi olarak ütopya. Oysa on dokuzuncu yüzyılın edebi ütopyalarında açıkça ifşa edilen bir de "karanlık yüzü" vardır ütopyanın. Göreceğimiz gibi, bu karanlık yüz, bir taraftan ütopyanın çehresini geleceğe çevirmesiyle diğer taraftan da bilimsel ve teknolojik ilerleme düşüncesiyle ilintilidir. Gerçi karanlık yüzün öyküsü on sekizinci yüzyıla dayanır ve iki başka edebi alttür ile ilişkilidir: hicvi ütopya ve anti-ütopya.

Önceki bölümde gördüğümüz gibi, on sekizinci yüzyılı niteleyen bir özellik de insanın yetilerine duyulan olağandışı güvendi. Bu güven insanın kendisine iyi gözle bakmasına ve insana özgü sınırlarını aşabileceğine inanmasına neden oldu. Pek çok on sekizinci yüzyıl entelektüeline göre, insan gözünü fazlasıyla yükseğe dikiyordu ve bu durum kaçınılmaz olarak düşüşüne yol açacaktı. Yukarıda belirttiğimiz gibi toplumu yeniden örgütlemeye ilişkin birtakım ciddi öneriler mevcuttu ama dönemin edebi ütopyalarının çoğunluğu, insana yansımasını değil de ancak insanlığa dair fazlasıyla çarpık bir imge görebileceği bir ayna tutuyordu. Bu edebi ütopyalarda, ütopyaya yapılan yolculuk, ütopyacı mekânın ortamı ve doğası özel bir toplumsal alaka teşkil etmiyordu. Rönesans

ütopyaları, hayali toplumu dünyanın ücra ve bilinmeyen bir yerinde konumlandırarak bu toplumu gerçeğe yakın bir şekilde tasvir etmeye çalışmışken hicvi ütopya, açıktan açığa, hayali toplumu teknolojik ve biyolojik olanaksızlıklar nedeniyle ne var olması ne de erişilmesi mümkün olan hayali yerlerde konumlandırıyordu. Bu yerler kendi içinde pek önemli değildi; hatta sadece karşıt dünyalar olarak var olmaları ölçüsünde bakılmaya değer yerlerdi. Hayali toplumun örgütlenmesinin sıkça alakasız bulunup bir yana bırakılmasının ve anlatının, ütopyadaki seyyahın serüvenlerini merkeze almasının nedeni budur. Mesela Jonathan Swift'in *Gulliver'in Gezileri** (1726) adlı eserinin başkahramanı bu duruma örnektir; okurun dikkati aslında Gulliver'in ziyaret ettiği saçma dünyalarda hayatta kalabilmek için yaptığı sözümona parlak –ama gerçekte son derece dar kafalı– planlara yöneltilir. Bunun neticesinde, son kertede değer verilen dünya gerçek dünyadır; dolayısıyla ütopyanın tipik özelliği olan olumlu dinamik kaybolur.[15]

Ne var ki muhafazakâr on sekizinci yüzyıl entelektüellerinin kuşkuculuğu anti-ütopyanın doğmasına da ayrıca neden olmuştur. Edebi ütopya olmadan bu edebi biçim asla var olamazdı, zira onun stratejilerini ve anlatı hünerlerini paylaşır. Buna karşın, tamamen ters istikamette ilerler. Şayet ütopya umuda dair bir şeyse, hicvi ütopya güvenmemeye, anti-ütopya ise bariz bir biçimde topyekûn inanmayışa dair bir şeydir. Gerçekte on sekizinci yüzyılın anti-ütopyalarında alaya alınan, ütopyacı ruhun ta kendisiydi; anti-ütopyaların tek amacı ütopyacı düş kurma ediminin yersizliğini, tutarsızlığını ve de bunların sonucunda toplumun sürüklenebileceği mahvoluşu açığa vurmaktır.

Eukronya düşüncesi sistemli bir biçimde desteklenmeye başladığında (yani ütopyacı düşünce yüzünü geleceğe döndüğünde) daha karanlık dönemlerin tahayyülü de buna kaçınılmaz bir şekilde eşlik etti. Gerçi "ters gitmiş ütopya" düşüncesi doğal olarak o dönemde doğmamıştı: İnsanlar ezelden beri daha iyi bir dünyanın inşa olasılığını düşünmüşler ama aynı zamanda şimdiden daha

* Jonathan Swift, *Gulliver'in Gezileri*, Çev. İrfan Şahinbaş, İş Bankası Kültür Yayınları, VIII. basım, 2017. (ç.n.)

kötü bir gelecek ihtimalinin de farkında olmuşlardır. Tıpkı ütopya örneğinde olduğu gibi, distopya kavramı da sözcüğün icadından daha eskiye dayanıyordu.

Bir diğer türetimsel neolojizm olan distopya sözcüğünün kayıtlara geçmiş ilk kullanımı 1868'e uzanır ve John Stuart Mill'in parlamentoda yaptığı bir konuşmada karşımıza çıkar. Bu konuşmada John Stuart Mill ütopyanın karşıtı olan bakış açısına bir ad bulmaya çalışmaktadır: Şayet ütopya sıklıkla "yaşama geçirilemeyecek kadar iyi" olarak görülüyorsa distopya da "yaşama geçirilemeyecek kadar kötü"dür.[16] John Stuart Mill bu konuşmada distopya [dystopia] sözcüğünü Jeremy Bentham'ın icat ettiği bir neolojizm olan kakotopya [cacotopia] sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanmıştı. Bu iki sözcüğün kökeni ve yönelimi hakikaten de birbirine benzer: *Dys* Yunanca *dus*'tan gelir ve kötü, anormal, hastalıklı anlamı taşır; *caco* ise Yunanca *kako*'dan gelir ve nahoş ya da yanlış bir şeye gönderme yaparken kullanılır. Mill'in konuşmasından bu yana farklı yazarlar ters gitmiş ütopyadan söz edebilmek için pek çok başka ad ortaya atmıştır (örneğin olumsuz ütopya, gerilemeci ütopya, ters ütopya ya da kötü ütopya) ama Mill'in neolojizmi baskın çıkmıştır.

Daha iyi bir gelecek düşüncesi, görmüş olduğumuz gibi, farklı bakış açılarından ve inançlardan beslense de on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında eukronyalar hem Fransa hem de İngiltere'de (ve de ABD'de) yerleşiklik kazanmıştı. Tahmin edilebileceği üzere, daha kötü bir gelecek tasavvuru da bir edebi tür olarak ütopyayı etkiledi. Bu nedenle sadece gerçek yerlerden daha kötü hayali yerlere değil bu yerleri tasvir eden yapıtlara da gönderme yapmak amacıyla distopya sözcüğü kullanıma girdi.

Edebi distopya, edebi ütopyanın anlatısal araçlarını kullanır ve eukronyanın ilkelerini kendi mantığına dahil eder (mesela aynı yerin, yani ütopya yazarının yaşadığı yerin başka bir zamanda –gelecekte– nasıl olacağını hayal eder). Ama işlerin yolunda gitmeyeceğini öngörmektedir; dolayısıyla, kestirime dayalı imgeleri sunuş bakımından, özünde karamsardır.

Ne var ki, distopyaların ortaya koyduğu gelecek imgelerinin okuru umutsuzluğa sürükleyebilecek olmasına karşın bu alttürün

başlıca amacı didaktik ve ahlakçıdır: Gelecek imgeleri gerçek birer olasılık biçiminde ortaya konur, çünkü ütopya yazarı okuru korkutmayı, yurttaşların ahlaki, toplumsal ve yurttaşçı tepkilerine bağlı olarak pek çok şeyin yolunda gidebileceğini ya da gitmeyebileceğini fark ettirmeyi istemektedir. Hicvi ütopyanın ve anti-ütopyanın soyundan gelen distopya, insanın mükemmelliğe erişebileceği düşüncesini reddeder. Buna karşın distopya yazarları geleceğe dair gayet olumsuz imgeler sunsalar da okurlarından gayet olumlu bir tepki beklerler: Okurlar, bir yandan, tüm insanların kusurları bulunduğunu (ve daima da bulunacağını), bu yüzden de toplumsal ve siyasi mutluluğu güvenceye almanın tek yolunun –bireyselden ziyade– toplumsal gelişmeler olduğunu fark etmeye yönlendirilirken, diğer yandan da okurlara tasvir edilen geleceğin bir gerçeklik değil sadece kaçınmayı öğrenmek zorunda oldukları bir olasılık olduğunu kavramaları gerektiği anlatılır. Şayet distopyalar okurda umutsuzluğu kışkırtıyorsa sebebi şudur: Distopya yazarları, okurlarının bunları ciddi bir tehdit olarak görmesini istemektedir. Buna karşın distopyalar niyet bakımından, insanı toplumun ve insanlığın sonu düşüncesinin dehşetiyle yüz yüze getiren apokaliptik metinlerden farklıdır. Umuda hiç yer bırakmayan distopyalar, aslında misyonlarında başarısız olurlar. Distopyaların gerçek görevi, insanın şunun ayırdına varmasını sağlamaktır: İnsanın ideal toplumu kurması olanaksızdır, bu yüzden insan daha iyi bir toplumun inşasına gönülden bağlı olmalıdır. Özellikle son otuz yılda yayımlanan distopyalar insanlığın kaçması için hâlâ bir şans olduğunu okurlarına net bir biçimde göstermeye çalışıyor ve anlatının en sonunda çoğunlukla bir umut parıltısı sunuyorlar. Bu özelliklerinden ötürü, bu ütopyalara sıklıkla eleştirel distopya deniyor. Aslında bunlar, ütopyacı edebiyata ivme kazandıran toplumsal düş kurma ediminin bir çeşitlemesidir. [17]

Geleceğe yönelik, on dokuzuncu yüzyıl sonu eukronyalarını besleyen iyimser bakış yirminci yüzyılın başında son buldu ve bu durum birkaç istisna dışında tüm yüzyılın genel havasını belirledi. 1960'ların sonuyla 1970'lerde, 1968 Mayısındaki öğrenci hareketiyle bağlantılı olduğu apaçık, kısa bir güven anı olduğu doğrudur. O birkaç yıl boyunca ütopya türünü besleyen çevreci, feminist

ve Yeni Sol düşünürlerinin ortaya koyduğu umuttu. Söz konusu eukronyacı metinler ütopyacı düşünce karşısında zaten farklı bir tavır sergiliyor, daha iyi bir geleceğe ilişkin görüşler ortaya koyuyor ama hiçbir şekilde mükemmel bir gelecek sunmuyordu. Yine de, hayal edilen toplumlardaki mevcut kusurlara ilişkin farkındalığın olumlu bir niyeti vardı: Bu metinlerin hedefi, okurların alternatif arayışını sürdürmesini sağlamaktı. Bu özelliklerinden dolayı bunlara eleştirel ütopya denir oldu. Ne var ki sözü edilen yıllar dışında, yirminci yüzyıl ağırlıklı olarak insanın kendi doğası karşısında, hele de iki Dünya Savaşı boyunca sergilediği korkunç eylemleri düşününce yaşadığı düş kırıklığıyla –ve hatta inanmazlık ile– karakterize edildi. Böyle bir bağlamda ütopyacı idealler saçma görünüyordu ve sahne, kaçınılmaz olarak, distopyacı söyleme bırakıldı. Bilhassa yirminci yüzyılın ikinci yarısında, distopya ABD'deki egemen tür haline geldi.

Distopyacı söylem birbirine sıkı sıkıya bağlı iki düşünceden beslenmiştir: Bir yanda totaliterlik düşüncesi; bir yanda da insanlığı iyiye gitmeye sevk etmek yerine zaman zaman diktatörlüklerin kurulmasında önemli bir rol oynayan bilimsel ve teknolojik ilerleme düşüncesi. Bilimsel ve teknolojik ilerlemenin sonuçlarının kötüye kullanıldığı bir geleceğe dair ilk imgeler Rus yazar Yevgeni Zamyatin'in (*Biz**, 1921), Aldous Huxley'nin (*Cesur Yeni Dünya***, 1932) ve George Orwell'ın (*1984****, 1949) kanonik distopyalarında bulunabilir ve gerçek şu ki bu imgeler kuşaklar boyu yazarlara esin kaynağı olmuştur.[18] Ağırlıklı olarak 1970'lerden bugüne değin, bilimsel ve teknolojik gelişmenin tahmine dayanan imgelerinden beslenen distopyalar sıklıkla bilimkurguyla karıştırılmıştır (yukarıda gördüğümüz gibi bilimkurgu da ayrıca daha keskin bir siyasi eğilim kazanmıştır).

---

* Eserin Türkçe çevirileri şunlardır: Yevgeni Zamyatin, *Biz*, Çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, III. basım; Yevgeni Zamyatin, *Biz*, Çev. Algan Sezgintüredi, Versus Yayınları, İstanbul, 2010, II. basım. (ç.n.)

** Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012, XII. basım. (ç.n.)

*** George Orwell, *1984*, Çev. Celâl Üster, Can Yayınları, İstanbul, 2012, XXXI. basım. (ç.n.)

Distopyaya ilişkin olarak sıkça kullanılan bir diğer neolojizm de heterotopyadır. Bu neolojizmin türü, yukarıda değindiklerimizden farklıdır. Heterotopya, aslında organların insan vücudunda yanlış yerde bulunmasına gönderme yapan tıbbi bir terim olarak yaratılmıştı.* Fransız kuramcı Michel Foucault heterotopya terimini tıptaki bağlamından çıkararak kullandığında, terim o alanda neolojizm olma özelliğini çoktan yitirmişti. Heterotopya sözcüğü, ancak farklı bir bağlamda kullanıldığında yeni olduğu için stilistik bir neolojizm olarak sınıflandırılabilir. Heterotopya mekânları gerçek mekânların düzeninden tümüyle farklı –hatta bazen bunların karşıtı– bir düzen sunan mekânlardır. Distopyacı edebiyat bağlamında heterotopyalar başkahramanlar için bir nevi sığınağı temsil eder ve sıklıkla bu başkahramanların anılarında, düşlerinde ya da bir nedenle o toplumlarda egemen olan gözetleme sisteminin uzanamadığı yerlerde bulunurlar.[19]

Ütopyanın Ölümü mü? Siyasi ve Felsefi Ütopyalar

Geçtiğimiz yıllarda birtakım anti-ütopyacı yazarlar, ütopyanın yok oluşun eşiğinde olduğunu ilan ettiler –tabii ütopya çoktan ölmediyse. Bu yazarlar, iddialarını, gerçek siyasi inançların ortadan kaybolmasının yanı sıra bir kültürel geri çekilme anına tanıklık etmekte olduğumuz düşüncesine dayandırdılar. Dahası, çağdaş yazarların yalnızca distopya yazabiliyor gibi görünmesini de insanın geleceğe dair olumlu imgeler ortaya koyma aczinin bariz bir işareti olarak gördüler. Ütopyanın ölümü konusu hiçbir şekilde yeni değildir ve 1950'lerle 1960'ların entelektüel tartışmalarına da egemen olmuştur.[20] Böyle bir ölüm öngörüsü başlıca üç nedene dayandırılmıştır.

İlk –ve gerçekten en yaygın olan– neden bir edebi tür olarak ütopyayla ilişkilidir; ama bu yanlış bir nedendir. Thomas More'un 1516 yılında ütopyayı yaratmasından bu yana tanıklık ettiğimiz şey, aslında, yeni zamanların taleplerine hakikaten uyum sağlaya-

* Sözcüğün bu kullanımı Türkçeye heterotopi olarak geçmiştir. (ç.n.)

bilmiş bu edebi türün muazzam şekilde hayatta kalışının tarihidir. Gerçekte ütopyacı edebiyat her tarihsel an karşısında özel olarak tasarlanmış çözümler ortaya koymuştur ve bu çözümler yeni tarihsel koşulların varsaydığı sorunlara artık uymadığında, ütopyaların ölümünün ilanı da kaçınılmaz görünmüştür. Oysa bu ölüm ilanının temelinde biçim (edebi tür) ile içeriğin (mesaj) karıştırılması yatıyordu. Ortaya koydukları çözümlerin ancak kısa vadede alaka teşkil etmesi ve müteakip tarihsel anlara uygulanabilir olmaması anlamında Rönesans ütopyalarının, Aydınlanma ütopyalarının ve sosyalist ütopyaların ölümü düşüncesini kabul edebiliriz kuşkusuz. Ama bir edebi tür olarak ütopyanın ölümü düşüncesi saçmadır. Gerçekte, geçtiğimiz yirmi yılda ütopya çok yönlülüğünü, kendini yeni dünyanın taleplerine ve daha genç kuşakların teknolojik ilgilerine uydurabilme becerisini bir kez daha ispatlamıştır. Hiperkurgunun anlatısal inşa mantığını benimsemek suretiyle[21] aslında en iyi tarifini bir türetimsel neolojizmde bulan bir şeye dönüşmüştür: hiperütopya. İnternet üzerinden yayınlanan ve internet bağlantılarıyla [link] birbirine bağlanan metinlerin birleştirilmesine dayanan hiperütopya, okurunu çok-doğrusal [multilineer] okumaya, merkez ve çeper düşüncesini bir yana bırakmaya ve tüm hiyerarşi biçimlerinin getirdiği sorunlarla baş etmeye zorluyor. Metinlerin her okunuşunun farklı bir yorumlamaya karşılık geldiği bir ortamda, hangi bağlantıların aktifleştirileceğine karar vermek okura kalıyor. Hiperütopya, ütopyanın değişim kapasitesinin internetin sanal uzamındaki gerçek kanıtı ve edebi ütopyaların hayatta kalmasını sağlayacağına kuşku yok –yeni teknolojilerin gelişiminin bizi farklı ütopyacı yeniden-icatlara götürdüğü güne dek.[22]

Anti-ütopyacı düşünürleri ütopyanın ölümünü ilan etmeye iten ikinci neden, ütopyanın yirminci yüzyılın ikinci yarısı boyunca entelektüel tartışmalara egemen olan Marksist ideolojiyle özdeşleştirilmesiyle ilgilidir. Söz konusu görüşü ilk ileri süren Karl Popper oldu. *Açık Toplum ve Düşmanları** (1945) adlı ünlü kitabında filozof epey aşağılayıcı bir biçimde ütopyacı ve Marksist düşünceyi

* Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, İstanbul, 2008. (ç.n.)

aynı düzeyde konumlandırıyor ve şu anda varolan iyi şeylerden fedakârlık edilmesi pahasına radikal ölçüde yeni ve güzel bir dünya inşa etme arzusundan beslendikleri için her ikisini de kınıyordu.[23] 1950 ve 1960'larda çok sayıda yazar aynı mantığı benimsedi. Aslında, o dönemde, ütopyanın ölümü teması felsefenin sonu, ideolojinin sonu ve tarihin sonu düşünceleriyle yakından ilişkiliydi.

Ütopyanın ölümünün ilanının üçüncü nedeni, paradoks meydana getirecek şekilde, toplumu değiştirme olasılıklarına yönelik son derece olumlu bir bakışla ilişkilidir ve 1960'ların sonuyla 1970'lerde ütopyacı ruhun canlanışının sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu iyimser akımı temsil eden Herbert Marcuse 1967 yılında ütopyanın sonunun nihayet mümkün olduğunu çünkü değişime olanak sağlayacak tüm maddi ve entelektüel güçlerin halihazırda insanın erişebileceği bir yerde durduğunu ilan etti; insan yalnızca üretim güçlerinin getirdiği güçlükleri aşmanın bir yolunu bulmak zorundaydı, hepsi bu.[24]

Ütopyanın olası ölümünün bu nedenlerini gözden geçirdikten sonra bu duygunun, ütopyanın icra edilmesi gereken bir siyasi gündemi bulunmak zorundadır minvalindeki yanlış kanıdan doğduğunu görmek zor değil. Bu durum bizi ütopyanın doğası üzerinde düşünmeye zorluyor: Ütopyanın temelinde bir siyasi plan olmadan var olması mümkün değil midir?

Bu soruya yanıt verebilmek için öncelikle ütopyanın kendi doğasını düşünmek zorundayız. Görmüş olduğumuz gibi, insanın elverişsiz koşullarda yaşadığında bir alternatif düşünmesi eğilimi olarak tanımlanan ütopyacı düşüncenin, Thomas More'un on altıncı yüzyılın başında sözcüğü icat etmesinin öncesine dayandığı açıktır. Aslında başka türlü de olamaz zaten, zira ütopyacı düşüncenin antropolojik bir boyutu vardır ve insanın arzulu doğasının bir tezahürü olarak görülmelidir. Bu doğa, insanın özellikle hoşnutsuz olduğu zamanlarda açığa çıkar; böylelikle (Ernst Bloch'un fikrini kullanmamız gerekirse) henüz var olmayanı yaratmayı düşleme edimi bir yandan insanın ütopyaya meyletmesiyle gerekçelendirilir, öte yandan da insanın içinde yaşadığı koşullardan duyduğu tatminsizlikle uyanır.[25]

Aslında ütopyanın ölümü düşüncesi ütopya, proje ve ideoloji kavramlarının son derece yaygın bir şekilde karıştırılmasından türemektedir: Ütopya insana içkindir ve mütemadi, ölçülemez bir doğası vardır; ideolojik projeler ise, bilakis, geçici sorunlara getirilen koşula bağlı çözümlerdir. Ütopya pekâlâ bir projeden beslenebilir ama bu proje onun kuvvetini tümden tüketemez; ütopyanın kendine ait bir enerjisi vardır ve bu enerji şablondan daha uzun yaşar. İdeal ile idealleştirme arasındaki, Ernst Bloch'un önerdiği ayrımı anımsarsak[26], bunu hiç şüphesiz daha iyi anlayabiliriz. Ütopya, idealin alanına aittir; proje ise idealleştirmenin alanına. Siyasi-ideolojik ütopya, idealin idealleştirme ile çakışmasından türer ve şayet kısa bir ömrü var gibi görünüyorsa bunun nedeni idealleştirmenin, doğası gereği, çözmeye çalıştığı sorunların hudutlarını aşamamasıdır. Oysa ütopyacı ideal, sırf ütopyanın hayatta kalmasını değil dinamik doğasını da güvence altına alan ölçülemez ve mütemadi bir arzudan –bir arzu fazlasından– beslenir.

İdeal ile idealleştirme kavramları arasındaki ayrım, siyasi ütopyayla felsefi ütopya arasındaki farkı kavrayabilmemiz için bir temel sağlar ve ütopyanın katalizör işlevini, yani insana harekete geçmesi yolunda ilham verme[27] işlevini neden ancak bazen yerine getirilebildiğinin açıklamasını sunar. Ütopyanın siyasi görevi özellikle on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, örneğin Winstanley ve Harrington'ın yapıtlarında belirgindir; on dokuzuncu yüzyılda Britanyalı tasarımcı ve yazar William Morris ya da Amerikalı yazar Edward Bellamy gibi ütopya yazarlarının eserlerinde ise daha da sistemli bir şekilde öne çıkarılır. Buralarda ütopyayla sosyalist düşüncenin iç içe geçişi daha belirgindir.

Buna karşın, görmüş olduğumuz gibi, yirminci yüzyıl en çok distopyacı (tabii inancını toptan yitirmemişse) gelecek imgelerinden beslendi. Ernst Bloch (1885-1977) ve Karl Mannheim (1893-1947) gibi düşünürlerin son derece ilham verici eleştirel çalışmalarına rağmen ütopyanın katalizör işlevi ancak 1960'ların sonunda ve 1970'lerde açığa çıkarılarak feminist, çevreci ve Yeni Sol'dan düşünürler tarafından el üstünde tutuldu. Yeni binyılın şafağında ütopyaya ne oldu peki?

Ütopyanın Bugünü

Dünya çok ciddi bir kriz yaşıyor. İçinde bulunduğumuz müşkül durumun doğası iktisadi, ekolojik, toplumsal ve de siyasi. Ama kuşkusuz aynı zamanda da felsefi. Ütopya, tarih boyunca benzer baskılara maruz kaldı –peki ama bu kez oynayacak bir rolü olmayacak mı? Etrafımıza baktığımızda, ütopya yerini tatmin edici olmaktan son derece uzak bir şimdinin imgelerine, ya da ütopyacı edebiyat söz konusu olduğunda distopyacı bir geleceğin imgelerine bırakmış görünüyor. İnsan, alternatifleri düşünme kapasitesini yitirdi mi? Sonunda ütopya gerçekten de ölümün eşiğinde mi?

Ütopya ne bir kavram ne de bir edebi tür olarak ölmek üzere; bilakis, hayatta ve iyi durumda. Onu tanımakta biraz güçlük çekebiliriz; çünkü bir kez daha, kendini yeniden oluşturarak hayatta kalma yolundaki olağanüstü kapasitesini kanıtladı. Bu yeniden oluşum sürecini dayatan ise, ütopya ile siyasi şablonların, yukarıda bahsettiğimiz gibi yaygın bir şekilde birbirine karıştırılmasıdır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın ilk yarısında ütopya hemen sosyalist-komünist projelerle ve de totaliterlik düşüncesiyle özdeşleştirildi. İki Dünya Savaşı, Hitler'in "insan ırkını arılaştırma" yolundaki ütopyacı isteği ve dünyanın dört bir yanında komünist rejimlerin çöküşü insanları düş kurmaktan uzaklaşmaya iterek son derece gerçekçi bir bakış açısı benimsemeye zorladı. Olanaksızlık ve totaliterlik fikirleriyle damgalanan ütopyacı düşünce, anlatımsal bir değişiklik geçirdi ve eylemlerinin kapsamını yeniden tanımladı.

Ütopyacı düşünce, gelecek fikrini terk etmedi, ama ona daha kısa vadeli bir biçimde bakmaya başladı. Gerçek şu ki on dokuzuncu yüzyıl siyasi ütopyalarının ortaya attığı ve şimdinin yok edilmesi üzerine temellenen tümüyle farklı bir gelecek görüsünün yerine şimdinin daha yavaş ama etkili bir şekilde değişmesine odaklanıldı. Sonrasında ütopya, doğasını yeniden şekillendirdi ve pragmatik özelliklerini vurgulamak suretiyle toplumsal iyileştirme düşüncesiyle ilişkilendirilir oldu. Aslında, giderek daha çok yazarın desteklediği alışılagelen formül, yani pragmatik ütopyacılık düşüncesi

birkaç on yıl önce bir paradoks sayılabilirdi. Şablon düşüncesini ve ulaşılması gereken hırslı hedefler tanımlama gereksinimini bir kenara bırakan ütopya, şimdi bir süreç olarak savunulmakta ve toplum içerisinde yaşamın gündelik inşasına dahil edilmektedir.[28] Önemli bir değişim gerçekleşmiştir kuşkusuz: Ütopya artık dünyayı makro-düzeyde değiştirmeye heveslenmemekte ve mikro düzeyde faaliyet göstermeye yoğunlaşmaktadır.[29] Kaçınılmaz olarak, bir dizi yeni kavram, ütopyacı söylemin parçası haline gelmiştir: Esasen bir dönüşüm süreci olarak tasavvur edilen ütopya, olasılıkçılık düşüncesini bünyesine katmış ve sürdürülebilir bir ütopyacılık düşüncesi biçimlenmiştir.

Bununla birlikte, pragmatik ütopya kavramı eski zamanların ütopyacı görülerine ihanet sayılmamalıdır. Ütopya şimdiye dair eleştirel bakış açısını elbette ki yitirmemiştir; bunun yerine, toplumun dönüşümüyle daha fazla alaka teşkil eder hale gelmiştir: İrdelemeyi sürdürür ve etkili değişimler başarma arzusu hâlâ capcanlıdır. Buna karşın şablon fikri yerini daha müphem kılavuzlar fikrine bırakmıştır; bunlar insanın takip edeceği bir istikamet gösterseler de asla ulaşılacak bir noktaya işaret etmezler. Çağdaş ütopyacılık gerçekte dinamiktir, çünkü Blochçu arzu fazlası kavramından beslenmektedir.

Buradan baktığımızda çağdaş ütopyacı düşüncenin yerine getirmek zorunda olduğu işlevleri net bir şekilde görebiliriz. Şayet ütopyanın telafi edici işlevinin daha görünür kılındığı doğruysa eleştirel işlevinin pekiştirilmiş olduğu da ayrıca doğrudur, çünkü "şimdi" kavramı, yok etmek ve yerine tümüyle farklı bir toplum koymak zorunda olduğumuz bir gerçeklik olarak görülmemektedir artık, yola çıkmamız gereken bir zaman-uzamdır "şimdi". Ütopyalar (kendilerine asla ulaşamayacağımızın kaçınılmaz farkındalığıyla yüklü) beklenti ufukları oluşturmak suretiyle insana, insanlığını yeniden icat ve inşa etmesinde kılavuzluk eder ve böylece insanı kendi özgürleşmesine götürürler. Ütopya bu süreç aracılığıyla anlatımsal bir katalizör işlevini de ayrıca yerine getirir.

Bu yüzden ütopya esasen bir strateji olarak görülmelidir. Sanal bir şimdide yahut varsayımsal bir gelecekte başka bir gerçekliğin

düşlenmesi suretiyle ütopya, gerçekliğin ve şimdinin sorgulanmasına yönelik bir strateji olarak kurulur. Ağırlıklı olarak bir süreç biçimine bürünen ve "olanaksız bir düş" yaftasını reddeden ütopya, değişimi ve şimdinin peyderpey iyileştirilmesini amaçlayan bir programdır. Bu anlamda, siyasi, ekonomik, toplumsal, ahlaksal ve pedagojik yeniden yönlendirmenin [reoryantasyon] bir aracı olarak farklı düzeylerde faaliyet gösterir. Ütopya, en sonunda, insanın izleyebileceği tek yol olan yaratım yolunun önündeki engelleri ortadan kaldıran bir yaratıcılık stratejisine dönüşmüştür. Düşlerin dinamiğini mantığına dahil ederek ve yaratıcılığı itici güç olarak kullanarak, kendini çağdaş krizi aşmanın sürdürülebilir (ve tek olası?) planı olarak ifşa eder ütopya.

NOTLAR

1 Bir neolojizmin yaratılmasında çeşitli anlar söz konusudur: 1) neolojizmin yaratıldığı an; 2) alımlandığı ve belirli bir grup tarafından kullanılmaya başladığı an; 3) *neolojizm olma özelliğini yitirdiği*, bir diğer deyişle artık kulağa tuhaf gelmediği ve söz konusu grubun sözcesine dahil edildiği an.

2 Ütopyanın tanımı açısından ötekilik düşüncesinin önemi için bakınız: Louis Marin, "Frontiers of Utopia: Past and Present", *Critical Inquiry* 19: 3 (1993), 403-411, ve Darko Suvin, "Theses on Dystopia 2001", Tom Moylan ve Raffaella Baccolini (ed.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (New York: Routledge, 2003) içinde, s.187-201.

3 Bu karakteristik özelliklere dair ayrıntılı bir çözümleme için bakınız Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (New York: Phillip Allan, 1990).

4 Raymond Ruyer'in *L'Utopie et les utopies*'de (Paris: P.U.F., 1950) bu olası alternatifleri *yan olasılıklar* biçiminde tarif edişi ünlüdür. Ernst Bloch'un düşüncesinin ontolojik yapısını oluşturan *henüz olmamış olan* kavramı, ütopyanın umudun ilkesi biçiminde anlaşılması bakımından çok önemlidir, çünkü bu kavram, evreni hiçbir şeyin statik olmadığı ve herşeyin bir oluşum sürecinde olduğu açık bir sistem olarak ortaya koyar. *Henüz olmamış olan*, bilfiil, gelecekte olabilirlik düşüncesinin gerisindeki itici güçtür.

5 Ütopyacılık ve de bir edebi tür olarak ütopya arasında ayrım yapma gereksinimi konusunda bakınız: Raymond Trousson, *Voyages aux Pays de Nulle Part: Historie de la Pensée Utopique* (Brüksel: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979) ve Vita Fortunati, "Utopia as a Literary Genre", Vita Fortunati ve RaymondTrousson (ed.) *Dictionary of Literary Utopias* (Paris: Honoré Champion, 2000) içinde, s.634-643. Lyman Sargent ise "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies* 5: I (1994), 1-37 adlı çalışmasında ütopyacılığın bugüne dek üç farklı biçimde ifade edildiğini belirtiyor: ütopyacı edebiyat, kömüniteryanizm ve ütopyacı sosyal kuram.

6 Ütopyacı motiflerin (fırtınalar, deniz kazaları...) ve ütopyacı edebiyatta tekrar tekrar ortaya çıkan karakterlerin tarifi için bakınız: Vita Fortunati, "Fictional Strategies and

Political Messages in Utopias", Nadia Minerva (ed.), *Per una definizione dell'utopia: Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca, 12-14 Eylül 1990* (Ravenna: Longo, 1992) içinde. Ütopyada deniz yolculuğunun önemi için bakınız: Marin, "Frontiers of Utopia".

7 Muhtelif yazarlar, örneğin Darko Suvin (*Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press, 1979)) ve Lyman Tower Sargent ("The Problem of the Flawed Utopia", Moylan ve Baccolini (ed.), *Dark Horizons* içinde s.225-231) mükemmellik düşüncesini ütopya mefhumuyla bütünleştirmeyi reddetmiştir. Kusur düşüncesinin ütopyaya mükemmellik düşüncesinden daha yakın olduğu yolundaki argüman için bakınız: Sargent, "The Problem".

8 Louis- Sébastien Mercier *L'An 2440: Un rêve s'il en fut jamais* (İngilizce çevirisindeki adıyla *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred)* (1771).

9 Gregory Claeys'in *Utopias of the British Enlightenment*'ı (Cambridge University Press) yayımlaması bu anlamda çok önemliydi, çünkü bu çalışma gerçekten de unutulmuş olan ve pozitif bilimlere dair yapıcı görüşler sunan ütopyalara ışık tuttu. Söz konusu eserde yer alan David Hume'un "Ideal of a Perfect Commonwealth"i ve Ambrose Philips'in "Description of 'New Athens'"ı için de durum böyledir.

10 Thomas Paine, *Rights of Man*, I. Bölüm (J.S. Jordan: Londra, 1791), II. Bölüm (1792).

11 William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice* (Londra: G.G.J. ve J.Robinson, 1793).

12 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology* (1845) (Moskova: Marx-Engels Enstitüsü, 1932).

13 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (1929) (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1936).

14 William Morris, *News from Nowhere* (Londra: Kelmscott Press, 1892).

15 Hicvi ütopyanın geçmişinde Yunan hiciv geleneği yatar. Aslında tıpkı Altın Çağ mitinin bizatihi ütopyanın prefigürasyonu oluşu gibi Yunan hiciv geleneği de hicvi ütopyanın prefigürasyonudur.

16 John Stuart Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill: Public and Parliamentary Speeches Part I November 1850-November 1868,* ed. John M. Robson ve Bruce L. Kinzer (Toronto ve Londra: University of Toronto Press ve Routledge & Kegan Paul, 1988), cilt 28, Bölüm 88, "The State of Ireland 12 March 1868".

17 Eleştirel ütopyalar ve distopyalarla ilgili olarak bakınız: Tom Moylan, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (New York, Methuen, 1987) ile Moylan ve Baccolini (ed.), *Dark Horizons.*

18 Yevgeny Zamyatin, *We* (1921) (Londra: Jonathan Cape, 1970); Aldous Huxley, *Brave New World* (Londra: Chatto & Windus, 1932); George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (Londra: Secker & Warburg, 1949).

19 Heterotopya sözcüğünün kullanılma biçimlerinin ayrıntılı bir çözümlemesi için bakınız: Kevin Hetherington, *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering* (Londra: Routledge, 1997).

20 Bu tutumuna ilişkin bazı iyi örnekler için bakınız: Judith Shklar, *After Utopia: The Decline of Political Faith* (Princeton University Press, 1957), Seymour Martin Lipset, *Political Man* (Londra: Heinemann, 1960), Daniel Bell, *The End of Ideology* (Glencoe, IL: Free Press, 1960) ve Raymond Aron, *Eighteen Lectures on Industrial Society* (New York: Free Press, 1962).

21 Hiperkurgu kavramı iki mefhumun birleşiminden doğar: hipermetin ve kurgu. Hipermetin, ardışık olmayan okuma olasılığının, dolayısıyla okurun aktarılan malumata duyduğu ilgiye göre şekillendirilen farklı bir okumanın önünü açtı.

22 Hiperütopyalar hayali ülkeleri betimlemeleri ve icat edilmiş siyasi, ekonomik, toplumsal ve dinsel sistemleri titizlikle, ayrıntıyla bildirmeleriyle hem mikro-milletlerden hem de sanal topluluklardan ayrılır. Siborg estetiğine yaslanan hiperütopyalar "açık metin"lerdir ve hipermetin edebiyatında deneyi somutlaştıran literatürün parçaları olarak görülmelidir. Hiperütopyanın iyi bir örneği için bakınız: Bergonya adlı ülke (www.bergonia.org).

23 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (1945) gözden geçirilmiş baskı (Princeton University Press, 1950).

24 Herbert Marcuse, *La Fin de l'Utopie* (Paris: Éditions du Seuil, 1967). Marcuse, aslında, Rafaella Baccolini ve Tom Moylan'ın *Dark Horizons*'da (2003) işaret ettiği gibi ekolojik düşüncenin, feminist düşüncenin ve Yeni Sol düşüncesinin ütopyacı dirilişe biçim kazandırdığı bir dönem olan 1970'leri karakterize eden iyimser gelecek görüşünü dillendiriyordu.

25 İnsanın ütopyaya antropolojik eğilimiyle ilgili olarak bakınız: Frank ve Fritzie Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979), Vincent Geoghegan, *Utopianism and Marxism* (Oxford: Peter Lang, 2008) ve Cosimo Quarta, "Homo Utopicus: On the Need for Utopia", *Utopian Studies* 7: 2 (1996), s.153-166. Karşıt bir görüş için bakınız: Levitas, *The Concept of Utopia* ve Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).

26 *İdeal* ve *idealleştirme* kavramları arasındaki ayrımın ayrıntısıyla ele alınmasıyla ilgili olarak bakınız: Henri Maler, *Convoiter l'Impossible* (Paris: Albin Michel, 1995).

27 Felsefi ve siyasi ütopyalar arasında bir ayrım gereksinimine ilişkin tartışma için bakınız: Adalberto Dias de Carvalho, "From Contemporary Utopias to Contemporaneity as a Utopia", Fátima Vieira ve Marinela Freitas (ed.), *Utopia Matters: Theory, Politics, Literature and the Arts* (Porto: Editora University Press, 2005) içinde, s.63-80.

28 Bu değişimin iyi birer örneği için bakınız: Lucy Sargisson, *Utopian Bodies and the Politics of Transgression* (Londra: Routledge, 2000), Arrigo Colombo, "The New Sense of Utopia: The Construction of a Society Based on Justice", *Utopian Studies* 11: 2 (2000), s.181-197, Erin McKenna, *The Task of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (New York: Basic Books, 2001) ve Michael Marien, "Utopia Revisited: New Thinking on Social Betterment", *The Futurist* 36:2 (Mart/Nisan, 2002), 37-43.

29 Yakın tarihli edebi ütopyalar bu yeni ütopyacı tutumu yansıtmaktadır. Ütopyaların özgönderimsel ve metaütopyacı oluş biçiminin bir tarifi için bakınız: Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Londra: Verso, 2007).

KAYNAKÇA

Aron, Raymond, *Eighteen Lectures on Industrial Society* (New York: Free Press, 1962).

Baccolini, Raffaella ve Tom Moylan, "Distopia and Histories", Tom Moylan ve Raffaella Baccolini (ed.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (New York: Routledge, 2003) içinde, s.1-12.

Bell, Daniel, *The End of Ideology* (Glencoe, IL: Free Press, 1960).

Carvalho, Adalberto Dias de, "From Contemporary Utopias to Contemporaneity as a Utopia", Fátima Vieira ve Marinela Freitas (ed.), *Utopia Matters: Theory, Politics, Literature and the Arts* (Porto: Editora University Press, 2005) içinde, s.63-80.

Claeys, Gregory (ed.), *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge University Press, 1994).

Colombo, Arrigo, "The New Sense of Utopia: The Construction of a Society Based on Justice", *Utopian Studies* 11: 2 (2000), s.181-197.

Fortunati, Vita, "Fictional Strategies and Political Messages in Utopias", Nadia Minerva (ed.), *Per una definizione dell'utopia: Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca, 12-14 Eylül 1990* (Ravenna: Longo, 1992) içinde.

"Utopia as a LiteraryGenre", Vita Fortunati ve Raymond Trousson (ed.) *Dictionary of Literary Utopias* (Paris: Honoré Champion, 2000) içinde, s.634-643.

Geoghegan, Vincent, *Utopianism and Marxism* (Oxford: Peter Lang, 2008).

Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice* (Londra: G.G.J. ve J.Robinson, 1793).

Hetherington, Kevin, *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering* (Londra: Routledge, 1997).

Huxley, Aldous, *Brave New World* (Londra: Chatto & Windus, 1932).

Jameson, Fredric, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Londra: Verso, 2007).

Kumar, Krishan, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).

Levitas, Ruth, *The Concept of Utopia* (New York: Phillip Allan, 1990).

Lipset, Seymour Martin, *Political Man* (Londra: Heinemann, 1960).

Maler, Henri, *Convoiter l'Impossible* (Paris: Albin Michel, 1995).

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia* (1929) (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1936).

Manuel, Frank ve Fritzie Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979).

Marcuse, Herbert, *La Fin de l'Utopie* (Paris: Éditions du Seuil, 1967).

Marien, Michael, "Utopia Revisited: New Thinking on Social Betterment", *The Futurist* 36: 2 (Mart/Nisan, 2002), s.37-43.

Marin, Louis, "Frontiers of Utopia: Past and Present", *Critical Inquiry* 19: 3 (1993), s.403-411.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *The German Ideology* (1845) (Moskova: Marx-Engels Enstitüsü, 1932).

Mercier, Louis- Sébastien Mercier *L'An 2440: Un rêve s'il en fut jamais* (1771; İngilizce çevirisindeki adıyla *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred).*

McKenna, Erin, *The Task of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (New York: Basic Books, 2001).

Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill: Public and Parliamentary Speeches Part I November 1850-November 1868,* ed. John M. Robson ve Bruce L. Kinzer (Toronto ve Londra: University of Toronto Press ve Routledge & Kegan Paul, 1988), cilt 28, Bölüm 88, "The State of Ireland 12 March 1868".

Morris, William, *News from Nowhere* (Londra: Kelmscott Press, 1892).

Moylan, Tom, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (New York, Methuen, 1987).

Moylan, Tom ve Raffaella Baccolini (ed.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (New York: Routledge, 2003).

Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four* (Londra: Secker & Warburg, 1949).

Paine, Thomas, *Rights of Man,* (J.S. Jordan: Londra, 1791 ve 1792).

Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies* (1945) gözden geçirilmiş baskı (Princeton University Press, 1950).

Quarta, Cosimo, "Homo Utopicus: On the Need for Utopia", *Utopian Studies* 7: 2 (1996), s.153-166.

Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les utopies*'de (Paris: P.U.F., 1950).
Sargent, Lyman T., "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies* 5:I (1994), 1-37.
"The Problem of the Flawed Utopia", Tom Moylan ve Raffaella Baccolini (ed.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (New York: Routledge, 2003), s.225-231.
Sargisson, Lucy, *Utopian Bodies and the Politics of Transgression* (Londra: Routledge, 2000).
Shklar, Judith, *After Utopia: The Decline of Political Faith* (Princeton University Press, 1957).
Suvin, Darko, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press, 1979).
"Theses on Dystopia 2001", Tom Moylan ve Raffaella Baccolini (ed.), *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (New York: Routledge, 2003) içinde, s.187-201.
Swift, Jonathan, *Travels into Several Remote Nations of the World. In Four Parts. By Lemuel Gulliver...* (Londra: Benjamin Motte, 1726 [gözden geçirilme yılı 1735]).
Trousson, Raymond, *Voyages aux Pays de Nulle Part: Historie de la Pensée Utopique* (Brüksel: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979).
"Utopia as a Literary Genre", Vita Fortunati ve Raymond Trousson (ed.), *Dictionary of Literary Utopias* (Paris: Honoré Champion, 2000) içinde, s.634-643.
Zamyatin, Yevgeny, *We* (1921) (Londra: Jonathan Cape, 1970).

2

J.C. DAVIS
Thomas More'un *Utopia*'sı: Kaynaklar, Miras ve Yorumlama

Platon'un *Devlet*'inde* yer alan iyi yaşam, mutluluk ve mutsuzluk tartışmasının (591a-592b) sonuna doğru Sokrates her bireyde "uyumluluk ve ahenk" oluşturmanın anahtarı olarak kendi kuralını koymanın ve özdisiplinin önemini vurgular.** Zorluklarla dolu işlerle, kusursuz olmayan toplulukları yönetmenin hengâme ve çekişmeleriyle hemhal olmak böyle bir iç ahengi ya da huzuru

---

* Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, XXXIII. basım, 2017. (ç.n.)

** *Devlet*'in elimizdeki İngilizce nüshasında ilgili kısım (591d) şu şekilde geçmektedir: "...and we shall find him ***attuning*** his body to match the ***harmony*** of his mind and character". Makalede tırnak içinde kullanılan "uyumluluk ve ahenk" sözcükleri buradaki "attuning" ve "harmony"ye karşılık gelmektedir ve bu kısım, düz bir çeviriyle "bedenini, zihin ve karakterinin ahengiyle uyumlu hale getirir" biçiminde aktarılabilir. Eyüboğlu ve Cimcoz çevirisinde bu sözcükler "düzen" kavramına dahil edilmiş ve ilgili kısım "beden düzenini her zaman ruh düzenine göre ayarlar" biçiminde aktarılmıştır. (Eyüboğlu, Cimcoz, a.g.y., s.352.) (ç.n.)

erişilemez kılabilir. Bu düzene ve ahenge erişmek için mücadele etmiş olan iyiler, mükemmel olmayan bir dünyada devlet işlerinin kavgalarına girmeden önce bu uyumluluk ve ahengi tehlikeye atmış olacaklarını ciddi bir şekilde göz önüne almalıdır. Ancak ve ancak Sokrates ile Glaukon'un diyaloglarının daha önceki bir kısmında "henüz kurulan ve tarif edilen" ama "dünyanın herhangi bir yerine yerleştirilemeyen ve bundan ötürü fikir düzeyinde kalan" ideal toplumda, yozlaşma yahut özyıkım olmadan toplumsal ve siyasal anlamda faal olmak mümkün olabilir. Buna karşın, söz konusu ideal toplum "onu görmeyi ve *görmek vasıtasıyla sürgünden dönmeyi* arzulayanlar için bir paradigma olarak göklerde korunmaktadır". Gerçekte var olup olmaması üzerinde durmaya değer bir mesele değildir çünkü bu toplum, iyi ve mutlu kişinin iyi ya da mutlu oluşundan vazgeçmeden yönetimine katılabileceği tek topluluktur. Burası onların yegâne gerçek yurdu olarak kalmıştır, sürgünden dönüşleridir.

Burada birden fazla gerilim söz konusudur. İşlevsiz bir dünyada siyasetin susturucu, hatta yozlaştırıcı etkisiyle karşı karşıya kalan iyi yurttaşın ikilemi; siyasi katılımın kaçınılmaz hengâmesi ile tefekküre dayalı bir el etek çekmenin olası "uyumluluk ve ahengi" arasındaki seçime benzetilmektedir. Dahası, şu da durumu hepten kötüleştirmektedir: Kişinin kendini topluluğun yaşamından ve sorunlarından uzaklaştırması bir yabancılaşma, görevini yerine getirememe, iyilikten ödün verme ve sürgün hissine sebep olmuştur. Bu gerilimlerin doğamayacağı bir toplum tasavvur etmek ise, söz konusu toplum ne kadar kurmaca ürünü olursa olsun, tek avuntu kaynağı olabilir.

Bu çelişki, Platon'un buna ikili yaklaşımı ve *Devlet*'inin genel anlamda oluşturduğu emsal, More'un *Utopia*'sı üzerinde egemenlik kurmasa da esere musallat olmuştur. Platon'un iyi yaşam tartışmasında açığa çıkarılan gerilimlerin yanı sıra, ütopyacı düşünce lehindeki gerekçelendirmesi de *Utopia*'da yinelenmektedir. Ne var ki More'un başyapıtı hem bunların çağrıştırabileceğinden daha eklektik bir eserdir hem de temelindeki Hıristiyan etiği bağlamı, insanın iyiliği meselesini ve toplumsal yetersizliklerle yüzleşmesini daha da zorlu kılar.

Thomas More'un *Utopia*'sı on altıncı yüzyıl başındaki Avrupa entelektüel elitinin ortak çalışmasının ürünüydü; Latince yazılmıştı ama söz konusu elitin destekçisi olduğu klasik Yunanca ile de yakın ilişki kurmuştu. Bu dilsel karmaşıklık, bugüne değin *Utopia*'nın dünya çapında popüler olmasını engellemedi; eser 1516 yılında ilk kez yayımlanışından bu yana geçen 500 yılda çok sayıda yaşayan dile çevrildi ve baskısı hemen hiç tükenmedi.* Okurun hem yararlanmasını hem de keyif almasını amaçlayan, aynı anda hem esprili hem de ciddi bir metindir *Utopia*. Nüktelerinden biri, eserin adı haline de gelen "Utopia" sözcüğüne içkindir. More bu sözcüğü Yunanca köklerden faydalanarak icat etmişti; *eu-topia* "her şeyin iyi olduğu yer", *u-topia* da "olmayan yer" anlamına gelir. Ama *ütopya* sözcüğü, Latinceye uyarlanmış Yunanca kökenlerinin ötesine geçerek kendine bambaşka bir yaşam çizmiştir. Sözcüğün çeşitli versiyonları tüm belli başlı dillerde karşımıza çıkar. Dahası ütopya sözcüğü yaygın kullanımda kendisine bir yer edinmiştir, bugün sözcüğü kullanan çoğu kişi, onun dilbilimsel karmaşıklığından habersizdir. More sıklıkla bir geleneği yeniden kurmanın yanı sıra ona isim babalığı yapmakla da anılır: Bu modern ütopyacı ve oradan hareketle de distopyacı gelenektir. Yine de *Utopia*'yı derinlemesine anti-ütopyacı bir yapıt olarak görenler de mevcuttur. İlk edisyonlarında, ana metne, More ile işbirliği yapanların elinden çıkma, hepsi de eserin kendileri için ne anlama geldiğini, nasıl yazıldığını ve nasıl okunması gerektiğini netleştirmek amacıyla eklenmiş destek mahiyetinde mektuplar, şiirler, çizimler, bir alfabe ve bir de harita eşlik ediyordu (*parerga***). Buna rağmen metne ilişkin doğru yorumun hangisi olduğuna dair ihtilaflar bugün dahi aynı şiddetle sürmektedir ve *Utopia* pek çoklarının gözünde yanıtı olmayan bir soru halini almıştır. Bu, More'un yayımlanan ilk uzun düzyazı eseriydi; yine de Avrupa edebiyatında bir başyapıttır. Kaynağı neydi peki? More'un devlet hizmeti seçeneğiyle ters düştüğü

* Elinizdeki metindeki alıntılarda ve yazarın kitabı takip ederek konu anlatımına girdiği kısımlarda eserin Türkçedeki iki çevirisinden faydalanılmıştır: Kabalcı Yayınlarından 2009 yılında çıkan Çiğdem Dürüşken çevirisi ve İş Bankası Kültür Yayınları'ndan çıkan Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol ve Mîna Urgan çevirisi. (ç.n.)

** Ekler (ç.n.)

bir an mı, yoksa *Utopia*'nın doğumuyla sonuçlanan uzun bir entelektüel süreç mi?

Yorumlayıcı tartışma metnin kendi içinde başlar ve yorumsal karmaşıklığa işaret eden bir üslup izler. Hikâye (gerçek bir kişi ve müellif olan) Thomas More'un (gerçek bir kişi ve hakikaten de More'un arkadaşı olan) Peter Giles ile Notre Dame Kilisesi'nin önünde karşılaşmasıyla başlar (bu da muhtemelen gerçek bir karşılaşmadır); "Halkın gözdesi olan bu kilise bizim en güzel mimarlık şaheserlerimizden biridir."* Giles, More'u Portekizli seyyah ve entelektüel Raphael Hythloday** ile tanıştırır. More'un daha bilgili okurları, adından ve soyadından ötürü Hythloday'in kurmaca ürünü bir karakter olduğunu hemen anlayacaktı kuşkusuz. "Raphael" hem haberci bir melekti*** hem de Tobit'in Apokrif Kitabı'nda, Tobit'in körlüğüne şifa getirmişti. Buna karşılık "Hythloday" adı, hümanist gramer âlimlerinin aklına bir gevezeyi, saçmalıklarla uğraşan birini ya da boş işlerde uzman bir adamı getirecekti.**** Bu hamle kotarıldığında, "Thomas More" adı da meşru bir hedef haline geliyordu: Şüpheci, kuşkular içerisindeki havari "Thomas" ve de budala anlamına gelen "Morus" –Erasmus'un *Moriae Encomium* (*Budalalığa Övgü*)***** adlı eserini 1511 yılında yayımladığı gözönüne alındığında özellikle alaka teşkil eden bir atıf. Böylelikle bilgili okurlardan hemen bir karar vermeleri isteniyordu: Seyyahların en tarafsızının, en deneyimlisinin, bir şifacının ve de ilahi bir habercinin ama bir yandan da belki saçmalıkların peşinde koşan birinin anlatısını mı inandırıcı bulacaklardı yoksa aynı zamanda bir budala da olabilecek bir kuşkucunun tepkisini mi? Bu nitelemelere verilen tepkiler, bugün de yorumlayıcı tartışmada merkezi bir rol oynamayı sürdürmektedir.

Metinsel belirsizlikler de meseleyi karmaşık hale getirmektedir. Yapıtın ilk beş edisyonunun (1516-19) tümü de birbirinden fark-

---

* Eyüboğlu, Günyol ve Urgan çevirisi kullanılmıştır, a.g.y., s.4. (ç.n.)

** İngilizceden Türkçeye yapılan çevirilerde bu ad kullanılırken orijinal Latince metinden yapılan çevirilerde Hythlodaeus adı kullanılmaktadır. (ç.n.)

*** Türkçede başmelek İsrafil olarak geçmektedir. (ç.n.)

**** Bu isim içinde Yunanca *hythlos* kökünü barındırır ve bu kök "saçmalık" anlamına gelebilmektedir. (ç.n.)

***** Eser Türkçeye *Deliliğe Övgü* olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

lıydı. Ayrıca ilk üç çevirinin [Almanca (1524), İtalyanca (1548), Fransızca (1550)] hepsi de I. Kitap'ı tümüyle hariç tutmuş, böylelikle bütünüyle farklı karakterde bir eser ortaya koymuşlardı. Üstelik kitabın orijinal adı *Utopia* da değildi. İngiltere'de yayımlanan ilk Latince edisyon için 1663 yılını beklemek gerekti; ilk baskıdan bu yana neredeyse yüz elli yıl geçmiş ve çok sayıda Latince baskı yapılmıştı: Louvain'de (altı baskı), Paris'te, Basel'de (üç baskı), Floransa'da, Köln'de (iki baskı), Wittenberg'de, Frankfurt'ta, Hanover'de (iki baskı), Milano'da ve Amsterdam'da (iki baskı). *Utopia*'nın İngilizce çevirisi ilk yayımlandığında (1551) eser Almanca, İtalyanca ve Fransızcaya çoktan çevrilmişti bile. Dolayısıyla *Utopia*'nın İngiliz edebiyatına değil, her şeyin ötesinde Avrupa edebiyatına ait bir eser olduğunu teslim etmek önemlidir. More'un Latincesi yoğun ama duruydu; coşkulu ve zarifti, karmaşık atıflar içeriyordu. Bu dilin çevirisini yapmak bugün dahi büyük bir zorluktur ve bütün beğenileri tatmin edebilen bir çeviri çıkmamıştır.[1] İlk İngilizce edisyonun (1551) çevirmeni Ralph Robynson, hamisi William Cecil'e, Katolik şehidi More'un İncil'in hakiki ışığına gözlerini kapadığını belirtmişti. Eseri ve yazarını incelerken Reform-sonrası bir bakış açısının benimsenişi, yorumlamanın değişen zaman ve bağlamlara uydurulmasının pek çok örneğinden ilkiydi. *Utopia*'yı Katolikliğin yeniden dirildiği 1680'lerde çeviren Piskopos Gilbert Burnet, More'u bu süreçten ayrı tutmak için onu "Protestan reformcu, *avant a lettre*"* diye tanıtıyordu.[2] Aydınlanma dönemi İskoçya'sında Burnet'nin çevirisinin 1743'te yayımlanan edisyonuna bir alt başlık eklenmişti: "Felsefi bir Romans". On dokuzuncu yüzyılın ortasına ve yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde *Utopia,* sıklıkla, modern sosyalizmin kurucu belgelerinden biri olarak görülüyordu. Bu durumun en aşırı tezahürü, devrim sonrası Moskova'sında, Lenin'in emriyle dikilmiş ve komünizmin on sekiz kurucusunu anan bir dikilitaşın üzerine Thomas More'un adının da eklenmesiydi. Bugün de *Utopia* modernitenin müjdecilerinden biri olarak alkışlanmayı sürdürüyor.[3] Ama bunca önemli olduğu

* Terim ortaya atılmadan önce (ç.n.)

iddia edilen bu metin aynı zamanda bir *jeu d'esprit**, Rönesans'a özgü çok yönlülüğün bir teşhiri ya da C. S. Lewis'in tabiriyle "tatil yapıtı" olarak da okunabilir.[4]

Utopia'nın en ayrıntılı İngilizce/Latince edisyonunun 1965 yılında Yale Üniversitesi Yayınları tarafından More'un tüm eserlerinin yayımlandığı dizi dahilinde okuyucuya sunulması, anakronizmden kaçış ve eserin bağlamsal çerçevesini geliştirme girişimiydi.[5] Daha bütüncül ve doğru bir tarihsel bağlam kurma amacı, son elli yıldır esere ilişkin ciddi tartışmalara egemen olmuştur. Tartışma iki cephede yürütülmektedir: Eserin yerleştirileceği uygun bağlam nedir ve bu bağlamdan eserin anlamına ilişkin ne tür ipuçları çıkarılabilir? Konuyla ilintili ikincil bir tartışma da More'un, II. Kitap'ta sunulan ütopyacı model hususunda ciddi olup olmadığıdır. Bu modelin, şayet bir toplumsal değişim şablonu değilse, iyi ve bilge siyasi aktörü teselli edip ona kılavuz olacak Platoncu bir model olması mı düşünülmüştü? Yoksa aynı model, katı bir idealizmin gerçek dünyada ne kadar budalaca bir şey olduğunu, hiçbir yere varmadığını mı önermektedir ve *Utopia* derinlemesine anti-ütopyacı bir eser midir? Ya da idealleri siyasi gerçeklerle bağdaştırma sorununu, iyi ve bilge olanların yurttaşlık görevlerini yerine getirirken ödemek zorunda kalabileceği bedeli nükteli ama ciddi bir şekilde inceleyen bir yapıt; soru soran ve en sonunda okura meydan okuyup bunları yanıtlamaya davet eden bir eser midir *Utopia*? Tüm bu meseleler bir de ahlaki boyut barındırmaktadır; kendilerine Hıristiyan hümanistleri diyelim ya da demeyelim, More ve arkadaşları için bu durum Hıristiyan etiğinin arzulanan etkiyi yaratıp yaratamama sorununu gündeme getiriyordu. Tüm bunlar modern ütopyacı edebiyata genel yaklaşımımızla daha geniş çerçevede alakalı olan sorulardır.

More'un muazzam kurmacasının muammaları bugün de zengin ve dikkate değer bir literatür üretmeyi sürdürüyor.[6] Biz ise, bu bölümde, bağlama dair fikir birliğinin son yirmi yılda nerede karar kıldığı ve belli başlı farklılıkların nerelerde korunduğu üzerine yo-

* Özellikle edebiyatta zekânın yahut nüktenin neşeli ve oyuncul bir şekilde sergilenmesi (ç.n.)

ğunlaşacağız. Hem metnin kendisinde hem de çağdaşı diğer eserlerde bize kılavuzluk edip More'un niyetine biraz daha yaklaşmamızı sağlamaya yetecek ipuçlarının bulunabileceğini ileri süreceğiz.

Quentin Skinner, etkili olmuş bir dizi makalesinde Platon'un ortaya attığı ve sonrasında da okurlarının zihnini meşgul etmeyi sürdüren "en iyi devlet" tatkibinin, More'un metninin kalbinde yer aldığını saptamıştır. "Hakiki asalet" hakkındaki fikir ayrılıkları –salt liyakat (Platon) ya da soy, serbestlik ve varsıllığın (Aristoteles) kısmi bir işlevi– bu kaygılarla ve siyasetten el etek çekme (*vita contemplativa*)* ile mukayese edilen siyasi bağlantının (*vita activa*)** göreli liyakatleriyle ilişkilendiriliyordu.[7] David Wootton ise buna dostluğa dair bir meditasyon olarak *Utopia* düşüncesini eklemiştir: Düşmanlardan ya da en azından rakiplerden oluşan bir toplum gerçekliğinin karşısında dostların oluşturduğu topluluk ideali.[8] Burada Thomas More, kendisi de Pisagor, Platon ve Cicero'nun dile getirdiği düşünceleri temel alıp geliştiren Erasmus'un etkisi altında kalıyordu. *Adages* [Özdeyişler] adlı eserinin 1515 tarihli edisyonunda Erasmus, More'un ütopyacı tasarısının feyz almış olabileceği iki özdeyişle başlıyordu söze: "Dostlar arasında her şey ortaktır" ve "Dostluk eşitliktir. Dost, bir diğer benliktir." Öyleyse malların, emeğin ve boş zamanın eşit şekilde paylaşıldığı Utopia, dostların meydana getirdiği Pisagorcu bir toplum gibi görünmektedir. Ama Erasmus, söz konusu iki özdeyişi tartışırken başka bir şeye de ayrıca işaret edebilmek için büyük çaba harcamıştı: "Pagan bir filozofun ağzından çıkıp da İsa'nın zihnine daha fazla yaklaşan başka bir şey yok."[9]

Utopia üzerinde çalışan araştırmacıların çoğu Skinner ile Wootton'ın tespitlerini kabul edecektir ama Erasmus'a yapılan atıf bizi başka bir tartışmaya yöneltmektedir. *Utopia* ne dereceye dek inşasını Erasmus'un ve "Hıristiyan hümanistlerin" eserleri üzerine kuruyordu? Ya da, etki itibariyle, onların görüşlerinin bir eleştirisi miydi? George M. Logan'a göre *Utopia* siyasetin kurumsal ve geleneksel kısıtlamalardan ziyade bir kişisel ahlak meselesi olduğu

---

* Düşünce yaşamı (ç.n.)

** Eylemsel yaşam (ç.n.)

görüşünü reddeder. Diğer bir deyişle, Erasmus'un, *Utopia*'nın ilk yayımlandığı yıl yazdığı *Bir Hıristiyan Prensin Eğitimi** adlı eserinin temelindeki varsayımları bir kenara iter.[10] Daha yakın bir tarihte ise More'un argümanının Erasmus'un çalışmalarına meydan okumaktan ziyade bu çalışmaları, özellikle de More *Utopia*'yı yazarken Erasmus'un üzerinde çalıştığı Seneca edisyonunu temel almış olabileceği ortaya atılmıştır. Buna göre, I. Kitap'ta yer alan diyalog, Cicero'nun *vita activa*'yı ısrarla tavsiye edişinin karşısına Seneca'nın *vita contemplativa*'yı savunmasını koyar.[11] Yine More'un kitabını Erasmus tartışmalarının bağlamına yerleştirme girişiminde bulunan Eric Nelson ise komünizmi benimsemekte gösterdiği isteklilikten, mutluluğu şan ve şöhrete, tefekkürü katılıma tercih etmesinden ötürü *Ütopya*'nın değerlerinin, Roma'ya özgü olmaktan ziyade Yunan değerleri olduğunu savunmaktadır.[12]

Bu yorumlardaki sorun, pek çok bakışın irdelendiği Erasmusçu çevrelerdeki tartışmaları kutuplaştırma eğilimleridir. Klasik Yunan ve Roma'nın siyasi düşüncesini halihazırda birbirine zıt, tek parçalı birer varlığa indirgemek de ayrıca yanıltıcıdır. Birtakım farklar mevcuttur; ama hepsi de gerek More'un gerek dostlarının hayranlık beslediği şahsiyetler olan Cicero, Sallust, Augustinus ve Jerome gibi yazarlar, belirli bir Yunan mirasının bilinçli birer aktarıcısıydı. Her şeyin ötesinde, *Utopia* muazzam derecede eklektik bir eserdir; insanın irfan ve zekâsının parlak bir maharet ve cesaret gösterisidir. Metnin yorumsal belirsizliğinin giderek daha fazla vurgulanmasına yol açan, *Utopia*'nın oyunbazlığıyla, Lukianos benzeri, oyuncul ve yarı ciddi yarı komik tonuyla beraber bir de budur. John Ruskin *Utopia*'yı "belki de şimdiye dek yazılmış hakikaten en muzip kitap" sözleriyle tarif ediyordu. Yakın tarihli yorumcular ise More'un Utopia'daki niyetinin, yazara ait belirli bir yön sunmaktansa okuru tepki vermeye kışkırtmak olduğunu düşünmektedir. Bu görüşün en derinlikli ve aydınlatıcı iki savunucusu Dominic Baker-Smith ve Elizabeth McCutcheon'dır. McCutcheon, kapsamlı *parerga* içinde yer alan tek bir parçayı, yani More'un Giles'a mektubunu konu alan

* Desiderus, Erasmus, *Bir Hıristiyan Prensin Eğitimi*, Çev. Tufan Göbekçin, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000. (ç.n.)

incelemesinde, *Utopia*'daki paradoksun istikrarı bozucu etkisini vurgular; mektubun "tüketilemez paradoksallığı" bu etkinin tipik bir örneğidir. [13] Keza Baker-Smith de "kitabın işlevi, yeğlenen bir bakış açısı tesis etmek değil, batıdaki siyaset tartışmasının köklerinde yatan karmaşık düşünce etkileşimini edebi biçem aracılığıyla aktarmaktır'" biçiminde bir sonuca varmaktadır. En nihayetinde okur, "yorumlama yükünü sırtlamak" zorunda bırakılıyordu, ama kesin anlamlar, More'un diyaloğunun özenli dengesine aykırı düşüyordu.[14] Yorumsal belirsizliğin en aşırı ucuna ise muhtemelen Marina Leslie'nin *Utopia*'yı Foucaultcu "heterotopya" olarak betimlemesiyle varılmaktadır; Leslie görüşünü şuna dayandırmaktadır: Çoğu ütopya dilin ve dolayısıyla anlamın akışına uymaktadır, oysa More'un eseri hem dilin hem de anlamın altını oymakta, böylelikle okur, nihai olarak, kinik pragmatizm ile direngen idealizm arasında, olmayan bir yerde bırakılmaktadır.[15]

Bir bilmecenin tüm oyunbazlığına haiz, okuruna hem sözcükler hem de düşünceler aracılığıyla takılan bir eser söz konusu olduğunda, kesin bir yoruma varma konusunda tedbirli davranmak gerekir. More'un niyeti, kısmen, bize çoklu bakış açıları sunmak, soruyu pek çok yönden yeniden ve yeniden gündeme getirmek ve sorunla ilgilenme düzeyimizi derinleştirmektir. Ancak, her zamanki gibi, belirlenemezliğin de bir sınırı var. More bazı meseleleri sorunsallaştırıp bazılarını geçmeyi tercih etmiştir. Seçimleri, yapıtının niyetleri açısından bize ne söylüyor? *Utopia*'nın ortaya koyduğu sorular sınırsız değil. More'un olası yanıt silsilesi olarak gördüğü şeyde herhangi bir sınırlama sezebiliyor muyuz? İzleri takip edip güvenilir bir yorumsal anlam yakalayabiliyor muyuz –yoksa modern ütopyacı gelenek, yanıtı olmayan bir soru seliyle mi başlıyor?

Utopia'nın yoruma açıklığı, kısmen de şu gerçeğe bağlanabilir: *Utopia*, More'un dostlarının klasik yazarları incelerken karşılaştığı, hararetle tartışılan meseleleri ele alan bir eserdi.[16] Bu tartışmaların en bariz olanı, iyi bir yaşama en çok olanak tanıyan devlet çeşidinin hangisi olduğuydu. Ancak filozoflarla kralların işbirliğinin böyle bir sonuca temel oluşturabileceğini öne süren Platoncu formül, siyasette öğüt sorununu gündeme getiriyordu. Felsefe ve

bilgelik, siyasete hangi koşullarda bilgi sunabilirdi? Platon'dan başlayarak, iyi ve bilge kimselerin (yani filozofun) bir seçimle karşı karşıya kaldığı teslim edilmekteydi: Siyasetle ilgilenmenin getirdiği bozulma riski mi seçilecekti, yoksa tefekkür yaşamına çekilmeye içkin olan sürgün yahut görevi ihmal duygusu mu? Pek çok hayranı bulunan Cicero bunlardan ilkini seçmişken (More tarafından tercüme edilen yaşam öyküsü 1510 yılında yayımlanan) Picodella Mirandola bilerek ve isteyerek ikincisini seçmişti.

Ciddi bir dinsel yenilenme döneminde meseleye Hıristiyanlık boyutunun katılması, bu sorunların aciliyetini artırdı. Düşmüş bir dünyada, sofu bireylerin ahlaki kahramanlıklarının ne kadar başarılı olması beklenebilirdi ki? More'un 1501 yılında *City of God* [Tanrının Şehri]* adlı eseri üzerine seminer verdiği Augustinus, dünyevi şehirde olsa olsa en iyinin bir kötüsünü başarabileceğimizi öne sürmüştü. Öyleyse kendimizi bu halihazırda ödün verilmiş standardı da yitirirken bulmamak için bu şehirle nasıl bir ilişki kurmalıydık? Onunla ilişkiyi ahlaki anlamda daha tatminkâr kılmak için dünyevi şehri yeniden yapılandırabilir miydik? Ruhban sınıfı dışındaki Hıristiyan dindarlığına büyük bir gayretle bağlı bir adam olan More için bu soruların merkezinde şu yatıyordu: Olasılıklar dahilinde en iyi [optimum] devlet (*De Optimo Republicae Statu*)** kusurlu insanların etrafında nasıl inşa edilebilirdi? Erasmus, *Bir Hıristiyan Prensin Eğitimi* adlı eserinde günahkâr insanlara sanki cennetten hiç kovulmamış gibi davranmalarını ve en elverişli koşullarda, yani dünyaya sürgün edilmeden önce Cennet Bahçesi'nde gözetmekten aciz olduklarını kanıtladıkları ahlaki standartları yeniden yakalamaya çalışmalarını tavsiye ediyordu. Bu anlamda *Utopia* salt "Erasmusçu hümanizma"nın değil tastamam kusursuz ahlaki devletin, prenslerin aynası geleneğinin*** bir eleştirisidir.

---

* Asıl adı *De Civitate Dei* olan eser Türkçeye Tanrının Devleti olarak da çevrilmektedir. (ç.n.)

** *Utopia*'nın tam başlığı da *De Optimo Reipublicae Statu Deque Nova Insula Utopia*'dır. Çiğdem Dürüşken bunu *Mükemmel Bir Devlet Modeli ve Yeni Utopia Adası* olarak çevirmektedir. a.g.y. (ç.n.)

*** *Principum specula* olarak da geçen bu gelenek, ortaçağ ve Rönesans'ta kral ve prenslere hükümdarlığa ilişkin dersler verme amacı taşıyan siyasi metinleri içerir. (ç.n.)

Buna uygun olarak, optimum olanı başarmak –bu optimum en iyinin bir kötüsü olsa bile– kurumsal ve toplumsal yeniden yapılandırmaya, alternatif bir dünya tasavvur etmeye bağlıydı; bu dünya ne çağdaş *polis*'in kusurlu teamülleri içinde sıkışıp kalacaktı ne de doğanın, insanın ya da maddenin dönüşümünü varsayacaktı. Alternatif bir dünya hayal ederken üç tür kaynaktan faydalanabilirdi More. Bunların ilki Platon gibi öncellerin sunduğu örneklerdi. Bu öncellerin kurmacaları genellikle yüksek bir soyutlama düzeyinde işlev gösteriyordu; *Utopia* ise başka bir yol izleyecek, spesifik olanı kararlılıkla benimseyecekti. İkinci olarak, yeni yayımlanmış ve heyecan verici "Yeni Dünya" anlatıları mevcuttu. More'un kayınbiraderi John Rastell, *Utopia*'nın yayımlanmasından altı ay sonra "Yeni Keşfedilmiş Topraklar"a bizzat bir yolculuğa çıkmıştı. Dahası Hythloday'in, Vespucci'nin dört yolculuğundan son üçüne eşlik ettiği söylendiği için, More, Amerigo Vespucci'nin maceralarına dair sansasyonel anlatılardan da pekâlâ haberdar olabilirdi. Pietro Martire d'Anghiera'nın *De orbe novo* [Yeni Dünya] (1511) adlı eseri de aynı ölçüde esin kaynağı olabilir. Her iki anlatı da komünizme, kadınların da savaşa gitmesine ve altına değer vermemeye dolaylı bir biçimde değiniyordu –bunların tümü de ütopyacı toplumun özelliğidir. Herkes bu görüşe katılmasa da, bir o kadar önemli, hatta daha önemli bir unsur da tiyatroydu: Alternatif senaryoların ve teamüllerin peşinden giden alternatif bir dünya.

Kardinal Morton'ın evinde geçen gençlik yıllarında More, hane içindeki tiyatro icralarına hem tanıklık etmiş hem de bunlarda rol almıştı. Morton'ın o dönemdeki vaizi Henry Medwall, aynı zamanda piyes yazarıydı. More'un kayınbiraderi John Rastell, kendi mülkünde bir sahne kurmuştu ve Erasmus, More'un böyle özel gösterilerde rol almakla kalmayıp piyes de yazdığını iddia etmişti. More için tiyatro bir metafor, dünyaya bakmanın alternatif bir yolu olarak da önemliydi. Lukianos'un *Necromantia*'sı [Nekromansı], Erasmus'un *Deliliğe Övgü*'sü ve More'un kendi *III. Richard*'ı (bu eserde kralların oyunları bir platformdaki tiyatro oyunlarına benzetiliyordu; aktörlerini yiyip bitiren bir siyaset tiyatrosu) gibi yapıtlarda bir mecaz dikkat çekiyordu: bir sahne olarak dünya.

Cicero *De Officiis*'te [Görevler Üzerine] ve siyasi konuşmalarında tiyatro metaforunu tekrar tekrar kullanıyordu. Erasmus ise *Deliliğe Övgü*'nün yanı sıra *Copia, Özdeyişler* ve *Cicero*'da bu metafora yer veriyordu. Dünyayı bir sahne olarak görmek toplumsal bir yanılsama ortamını akla getiriyor, burada aktörler kendilerini olduklarından başka bir şey olduklarına ikna ediyor ve izleyicilerinin kendi kendini aldatması için adeta bir kumpas kuruyorlardı. Oyundakiler rollerini yapıyor, belirli geleneklere ve kendilerine verilen senaryolara göre karşılık veriyorlardı. Buna karşın, yanılsamanın iç yüzünü görmek ve farklı senaryolar, âdetler benimsemek de mümkün olabilirdi. Son tahlilde, tiyatro mecazı toplumun ve siyasetin yoğrulabilirliğini, alternatif dünyalar tahayyül etmenin mümkün olduğunu ima ediyordu.

"Kral bu mu? Beni kandırdığınızı düşünüyorum. Nakışlı bir kılık giymiş bir adam bu."[17] More'un siyasette gerçeği örtmenin bir biçimi olarak monarşiye dair bu epigramı, tüm eserlerinde güçlü bir şekilde belirgin olan bir damarı örnekliyor. İnsan yaşamı, rolleri dağıtan ve değiştiren Talih'in düzenlediği "uzun bir gösteri gibi" görünebilir. Ama gösteri bitip de ölüm kostümleri çıkardığında, bu yanılsama da çöker. Herkes aynıdır.[18] Kendimizi eldeki oyuna ve bunun getirdiği kendini aldatışa mı uydurmalıyız, yoksa bize düşen rolü oynamayı reddederek yabancılaşma (sürgün) tehlikesini göze mi almalıyız? *Utopia*'da "More" ile Hythloday'in tam da bu çerçevede tartıştığı bir sorudur bu. Dahası, şu meseleyi de gündeme getirir: Aynı aktörler, farklı teamülleri ve senaryoları bulunan bir tiyatroda "daha iyi" bir performans sergileyebilirler mi? *Utopia*'nın I. Kitap'ında karşımıza böyle bir tiyatro çıkar; gerçeği örtmede kullandığı kendine özgü kodları, kendi kurguları vardır. II. Kitap'ta ise bir diğer tiyatroyla karşılaşırız. *Parerga*'ya yaptığı katkıda, yani Peter Giles'a yazdığı mektupta More, kurmaca alıştırmasına meşruiyet sağlamak için Terentius'un *The Lady of Andros* [Andros Güzeli] adlı oyunundaki bir karakterden alıntı yapar.* Stephen Greenblatt, tiyatronun More'un en sevdiği metafor oldu-

* Bu alıntı More'un Giles'a ikinci mektubunda yer almaktadır ve söz konusu karakter de Mysis'tir. (ç.n.)

ğunu, fakat *Utopia*'daki teatral öğeler pek çok kişinin dikkatini çekse de –bahçedeki konuşma, dramatik epizotlar, geriye dönüşler– koşutluğun içerikten ziyade biçime ilişkin olarak kurulduğunu öne sürer[19]. Buradaki argüman şudur: Tiyatro metaforu, tıpkı Yeni Dünya'ya yapılan atıflar gibi, alternatif olasılıklara açılan bir kapı ve böylelikle kitabın argümanının bir parçasıdır. Toplum bir tiyatrodur; teamülleri ve senaryoları, rollerimizi ve hatta niyetlerimizi kısıtlayıp kuşatır. Peki, rollerimiz, niyetlerimiz ve davranışlarımız dönüşebilsin diye bu senaryoların yeniden yazılması, geleneklerin uyarlanması olası mıdır? Özellikle de, ortak çıkarın karşısında özçıkarın hüküm sürdüğü (I. Kitap'ta betimlenen) sahneden, (II. Kitap'ta) ortak çıkarın egemen olup öz çıkarı içine aldığı, bilgeliğin ve iyiliğin hüküm sürdüğü bir sahneye geçebilir miyiz?

Rönesans hümanizması, salt dar bir biçimde tanımlanmış filolojik bir girişim değildi. Gramer ve retorik hiç kuşkusuz Rönesans hümanizmasının merkezinde yer alıyordu; ama şiir, tarih, ahlak felsefesi, İncil çalışmaları, siyasal düşünce, sanat, bilim ve felsefe de önem taşıyordu. Böyle bir yelpazeye yayılmış faaliyetler, tartışma ve ihtilaflara boyut katıyordu. "Hıristiyan hümanistlerin" çalışmalarının ana özelliklerinden biri, klasik bilginin Hıristiyan amaçları doğrultusunda bilinçli bir şekilde uygunlaştırılmasıydı. Bunda bir yenilik görmüyorlardı. Yeni olan, matbaa teknolojisinden yararlanmaları ve ruhban sınıfından olmayan dindar, bilgili insanların katılımıydı. More ile Erasmus 1499 yılından bu yana arkadaştılar. Lukianos'tan yaptıkları çevirileri 1506 yılında beraber yayımlamışlardı. *Deliliğe Övgü* 1511 yılında, Erasmus More'un evinde misafirken yazılmıştı ve eserin adı, ev sahibinin soyadının Latince versiyonu olan *Morus* üzerinden sözcük oyunu yapıyordu. *Deliliğe Övgü*, *Utopia*'ya eşlik eden bir metin olarak okunuyordu. Erasmus ve Giles, *Utopia*'nın ilk edisyonlarının üretimiyle yakından ilgilenmiş ve metinsel müdahalelerde bulunmuşlardı. Erasmusçu çevrenin mektupları, daimi bir dostluk duygusunu, ortak gayreti ve karşılıklı desteği çağrıştırır. En çarpıcı olan ise grubun faaliyetlerine aktif bir katılım gösteren, ruhban sınıfına mensup olmayan entelektüellerin, yani iş sahibi kişilerin –More, Budé, Busleyden ve Giles– sayısıdır.

Parerga'daki materyalleri adı geçen kişiler ve diğerleri sağlamış, ana metin ise bu *parerga*'nın içine yerleştirilmişti. Başkalarının elinden çıkma bu ürünler, tüm metnin dörtte birinden biraz daha azına karşılık geliyordu. *Ütopya* bariz bir biçimde işbirliğine dayalı bir çalışmanın ürünüdür ve bu işbirliğinin doğası, yorumlama ediminin belirlenemezliğine bazı sınırlamalar getirebilir. *Parerga* ise bir diyalogdan ziyade çok katılımcısı bulunan bir sohbet duygusu yaratılmasında can alıcı bir rol oynar. Bu malzemeler bir yandan kitabın niyetlerini ve More'un yakın çevresinde alımlanışının sınırlarını çizerken bir yandan da yorumsal genişliğe katkıda bulunur. Hepsinden önemlisi de bir Avrupa entelektüel çevresinin ürünü olarak eserin uluslararası karakterini ve önemini ortaya koyarlar. Dahası, eseri söz konusu çevrenin belirli bir koluyla, gündeminde klasiklerden destek alan bir Hıristiyan yenilenmesi bulunan Erasmusçu hümanist çevreyle ilişkilendirirler. Kurmacayla gerçekliğin örtüşmesini ve yanılsamanın, kendini aldatışın, gerçeğin üzerini örtmenin yarattığı muğlaklığı kullanırlar; toplumsal, siyasi ve kültürel yaşamın teatral, edimsel [performatif] niteliklerini kullanırlar. Bunun ötesinde, bizatihi yapıtın başlıca kaygılarına bir kılavuz sağlar *parerga*.

Bunların ilki, kitabın adının da işaret ettiği gibi yarar ve eğlencenin birleşimidir. Gerçekten de altın değerinde bir kitapçık olan *Ütopya*, "eğlendirici olduğu kadar yararlı"dır*. Gerek Horatius ve Lukianos gerek Erasmus, eğlence ve yararın birleşiminin okurları eserin içine çekip duygulandırabildiğini vurgulamışlardı. *Parerga*'da yer alan mektup ve şiirler *Utopia*'nın eğlendirici bir eser olduğunu ama bir yandan da onu okumanın yararımıza olduğunu tekrar tekrar vurgular. Peki gerçek yarar nerede yatmaktadır? Hem More hem de Budé, mektuplarını bu soruyu gündeme getirmek için kullanır. More, soruyu eseri yazmak bağlamında sorarken Budé okumak bağlamında sormaktadır. More, *Utopia*'yı tamam-

* Eserin İngilizce edisyonlarında başlıkta "A Truly Golden Little Book, No Less Beneficial Than Entertaining" ifadesi de geçmektedir. Dürüşken çevirisinde bunun Latincesine yer verilmiş ve ifade "eğlendirici olduğu kadar yararlı da olan, gerçekten altın değerinde bir kitapçık" biçiminde tercüme edilmiştir (*A.g.y.* s.27). (ç.n.)

lamakta gecikmesinin özrü olarak dünyevi ve ailevi işlerin, gerek kendi çıkarını gerek akrabalarının ve müşterilerinin çıkarını kovalamanın dikkatini başka yöne çektiğini belirtmiştir.* Bu, hakikaten, kitabı yazmaktan daha çok yarar getiren, daha kârlı bir meşguliyet miydi? Keza Budé da kendi nüshası eline geçtiğinde mülkünün işleriyle ve birtakım hukuki işlerle meşguldü: "kazanma ve biriktirme", "giderek daha fazlasını yığmak" gibi "saçmalık"larla. Bu kâr, çıkar, yarar dili More'un büyük eseri boyunca bir ana motif olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın kendi çıkarlarının peşinden koşması, doğanın bir gerçeğiydi ve siyasi öngörü bunu kabul etmeliydi. More Latince epigramlarında tehlikede olmayan tek kralın, tebaasının çıkarlarına (*utiliorem*) uygun hükümet ettiği düşünülen kral olduğunu belirtmişti.[20] "Kişinin kendisine ait olan güzeldir" [Kuzguna yavrusu şahin görünür] özdeyişi üzerine yorum yapan Erasmus, Cicero'dan alıntı yaparak "Herkes en fazla kendi çıkarının etkisinde kalıyor" yorumunda bulunmuştu.[21] *Utopia*'da da düzgün bir şekilde onaylanmış yasalara tabi bir şekilde "herkesin kendi çıkarını gözetmesi meşrulaşır."** Ütopyalılar aynı zamanda, Aristoteles'in ardından giderek, öz çıkarın peşinden düşünülmeden koşulmasının topluluğu tehlikeye attığını, oysa topluluğu korumanın çıkarımıza olacağını teslim ediyorlardı. Bu durumda ortaya şu soru çıkıyordu: Bizim hakiki çıkarlarımız nelerdi ve biz, onları tanımlayabilme kapasitesine sahip miydik?

Hythloday, bir ideal olarak Utopia'ya dair güçlü bir iddiada bulunur: "Ayrıca yine hiç şüphem yok ki, gerek insanın kendi çıkarına düşkünlüğü, gerekse Kurtarıcı İsa'nın (o ki yüce bilgeliğiyle her zaman en iyi olanı görmüş ve yüce gönlüyle en iyi olmayanı bize her zaman göstermiştir) iradesi şimdiye kadar bütün dünyanın çoktan Utopia devletinin yasalarını benimsemesini sağlardı, tabii şu koskoca canavar, şu bütün kötülüklerin hükümranı ve anası olan kibir karşımıza böyle tek başına dikilmemiş olsaydı."*** Burada çıkarlarımıza dair algımız, İsa'nın otoritesi, bilgeliği ve iyiliğiyle

---

* Bakınız: Dürüşken, a.g.y., s.37. (ç.n.)
** A.g.y. s.217 (ç.n.)
*** A.g.y. s.339 (ç.n.)

birleşip Ütopya'nın optimal bir devlet olma iddiasına kaynaklık eder. Ama bizi bu mutlu ve görünen o ki kutsanmış sonuca götürecek olan elbette ki kibirden kaynaklanan sapkın çıkarımızın peşinden koşmak değil hakiki çıkarımızı tanımaktır.

Öyleyse hakiki çıkarlarımızla sapkın çıkarlarımızı doğru ve tutarlı bir şekilde nasıl ayıracağız? Bunun bir yanıtı, More'un en sevdiği Romalı tarihçi olan Sallustius'un görüşünü kabul etmekte yatıyordu: Siyasi topluluğun temel dayanağı, *concordia*'sı*, eşitlerin dostluğunda yatıyordu.[22] Ya da Cicero'nun ifadesiyle söylersek "tüm insan ırkı, akıl ve ortak dil ile bir arada tutulan tek bir kardeşlik olarak birlikte var olmalıdır"; dahası Cicero, böyle bir kardeşliği, her şeylerini paylaşanların dostluğuyla bir tutmaktadır.[23] Görmüş olduğumuz gibi, Erasmus da *Özdeyişler*'inde bu temaya öncelik veriyordu. Filozof "Hiçbir şey bundan daha faziletli değildir" demekle kalmıyor, "Pagan bir filozofun ağzından çıkıp da İsa'nın zihnine daha fazla yaklaşan başka bir şey yok" iken "Platon'un bu ortak mülkiyet düşüncesi"nin, Hıristiyanların hoşuna gitmemesini hayret verici buluyordu. Bu Pisagorcu dostluk, "yaşamın ve malların paylaşımı" aslında "tam da İsa'nın Hıristiyanlar arasında olmasını istediği şey" idi. Böylelikle tıpkı çalışma yükümlülüğünde eşitlik gibi malların müşterek sahipliği de hakikaten çıkarımızaydı.[24] William Budé'nin Thomas Lupset'a yazdığı ve *Utopia*'nın üçüncü edisyonunun gecikmesine neden olan mektupta belirttiği gibi, İsa "seleflerine Pisagorcu bir karşılıklı hayırseverlik ve ortak mülkiyet kaidesi bırakmak"la kalmıyor, bu suretle yanlış şahsi çıkarların korunmasına adanmış olan yurttaşlık hukukunun ve kilise hukukunun altını oyuyordu. Eşitlik, barışseverlik ve altın-gümüş sevmezlik biçimindeki üç "ilahi müessese"ye bağlı kalarak "hakiki Hıristiyan geleneklerini ve asli bilgeliği" koruyan ise Utopia'ydı (118-19). *Parerga*'nın geneline dostluk ruhu hâkimdir ve bizzat Thomas More, dostluk konusunu *Utopia*'nın anahtarı saymış olabilir.[25]

Şayet dostluk ve onunla ilişkilendirilen eşitler topluluğu kavramı, insan ve Hıristiyan olarak hakiki çıkarımıza hizmet ediyor-

* Latince ahenk. (ç.n.)

duysa, bilge ve iyi olanlar böyle bir topluluk kurulmadan ve onun temsil ettiği hakiki asalet yeniden tanımlanmadan politikayla ilgilenebilir ve de bundan zarar görmeden çıkabilir miydi? Siyasi öğüt, hakiki asalet ve dostluk üzerine tartışmalar böylelikle iç içe geçiyordu. "Kendi tiyatrosunun kölesi olmak" şiarı üzerine düşünen Erasmus, şu soruyu sorarak bir kez daha *Utopia*'daki tartışmayı muştuluyordu: Dürüstlüğümüzü yitirmeden ne kadar uyum sağlayabilir, koşullarla ne kadar bağdaşabiliriz? Dünyanın mevcut düzeni ve ayrıca insanın değişkenliğinden ötürü, çok dost sahibi olmak çok yönlü bir uyum yeteneğine bağlıydı. Horatius'un da *Hicivler*'inde gösterdiği gibi, bir tarafta "herkesin her şeyini tasvip eden iğrenç bir dalkavukluk çeşidi" vardı. Kitab-ı Mukaddes ise "Ahmak insan ay gibi değişkendir, bilge ise güneş gibi hep kendidir" diyordu bize. Buna karşın, kişinin kendisine ya da hanesine yönelik tehlikeleri önlemek için bir parça uyum makul sayılabilirdi. Aziz Pavlus "İsa yolunda herkesi kazanabilmek için herkesle her şey olmuştu." Kaldı ki onurunu, vicdanını ve huzurunu tehlikeye atan hırslı kişi prensinin dostluğunu kazansa da İsa'nın dostluğunu yitirebilirdi.[26]

Çoğu yorumcu, dürüstlük ile koşullara uyum arasında, asalet ile dalaleti arasında, hakiki çıkar ve zevklerle sahteleri arasında böyle bir denge kurulmasının, *Utopia*'nın bir kitabından diğerine uzanan ve bu iki kitabı bütünlük içerisinde bir arada tutan güçlü ve tutarlı temalar oluşturduğu konusunda hemfikir olacaktır. Dahası bu yorumcular, I. Kitap'ın on altıncı yüzyıl başının devlet ve toplumuna yıkıcı bir suçlama getirdiğine de katılacaklardır. Söz konusu devlette ve toplumda, sahte zevk ve çıkarların peşinden koşmak norm halini almıştır. Dostluğun yerini rekabete dayalı özentiler almış, büyük eşitsizlikler cemaat duygusunu aşındırmıştır. Siyasanın her alanında (mali, askeri, iktisadi ve cezai) budalalık, bilgeliği ve Hıristiyan öğretisini dışarıda bırakmaktadır. Her şey bilgeliğin öyle aleyhinedir ki Hythloday kamu yaşamından el etek çekme lehine, sağlam temellere dayanan bir savunu getirebilecek durumdadır. Budé'nin işaret ettiği gibi, özentiye dayalı ve bozucu bir rekabetin hüküm sürdüğü toplumun sürekliliği Budé ve bizzat

More gibi hukuk eğitimi almış "arabulucu" ve "sorun çözücü" kişiler tarafından sağlanmakta, toplumu bu kişiler işletmektedir (16-17). Böylesi bir toplum, üyelerinin beklentilerini, özlemlerini ve davranış standartlarını dur durak bilmeden şekillendirmektedir. Tartışma böyle bir bağlamda iyilerin ve bilgelerin nasıl iş görmesi gerektiğini –yozlaşmayı kabul ederek ya da idealist birer ahmak gibi görünerek– irdelemeye yönelir. Dahası alternatif bir dünyanın; içinde dostluğun yeşerebileceği, bilgeliğin sürdürüleceği, öğrenmeye kıymet verilen ve hakiki zevklerin peşinden gidilen başka bir tiyatro tasavvur etmenin mümkün olup olmadığı da irdelenir; hakiki anlamda iyi, asil ve bilge olanların, kendilerini, ilkelerden vazgeçmek üzerine temellenen bir bağlama uydurmak zorunda kalmayacağı bir tiyatrodur bu.

"Thomas More" Antwerp'teki Notre Dame kilisesinin önünde Peter Giles tarafından Raphael Hythloday ile tanıştırıldığında aslında mükemmelen donanımlı bir danışman modeliyle karşılaşmaktadır; siyasette fark yaratmak üzere tasarlanmış bir adamdır bu. Raphael, babasından kalma mirası dağıtmıştır, dolayısıyla güç ve nüfuz kazanma hususlarında kişisel ya da ailevi bir çıkarı yoktur. Hırslarından arınmıştır ve özgürlüğüne, gücün tuzaklarından daha fazla kıymet vermektedir. Dahası son derece deneyimli ve uyanık bir tahlilcidir. Dünyanın bir ucundan diğerine gitmekle kalmamış, deneyimlerini engin bilgisiyle, özellikle de felsefe (ve hele de Yunan felsefesi) alanında bildikleriyle yoğurmuştur. "More" onun iktidar karşısında duyduğu kişisel tiksintiyi bir kenara bırakmasını ister çünkü hırslarından arınmış biri olarak Raphael büyük bir kralı iyi şeyler yapmaya teşvik edebilecek özelliklerle donanmıştır. Buna karşılık Raphael tartışmayı yetenek meselesinden tesir meselesine kaydırır. Sesinin duyulması konusunda ne umudu olacaktır ki? Buna verdiği yanıt "çok az"dır; öne sürdüğü gerekçeler ise bazı vakalardan örnekler vasıtasıyla daha etkili hale gelir.

İlkin, Raphael ısrarla kralların *gloria*'yı [zafer] yeğleyişlerine, savaşı barışa tercih etmelerine, rakipleri karşısında zafer kazanmayı sağlayan taklitçi mücadeleyi benimsemelerine karşı çıkacağını belirtir. İkinci olarak, "...başkalarının düşüncelerini kıskanan ve

sadece kendi düşüncelerine değer veren"* meclislerde aynı taklitçi rekabetin körleştirdiği zihinlere karşı çıkacaktır. Bunu More'un da aşina olduğu, Başpiskopos John Morton'ın sofrasında geçen bir tartışmayı anlatarak açıklar. Tartışmanın konusu, eşitsizlik ve yoksunluğun suç üzerine suç yarattığı bir toplumda suç işlenmesini azaltamayan ağır cezalar yerine daha akılcı ve Hıristiyanlığa daha uygun cezai pratiklerdir. Burada Morton son derece müphem bir biçimde tasvir edilir; meclisi ise dalkavuk, rekabetçi ve dar görüşlü bir tablo çizmektedir. Buradan çıkan sonuç, böyle bir bağlamda filozofun ve öğütlerinin bir alaka teşkil etmediğidir.**

More buna yanıt olarak kararlı olmayı, kralların yaşadığı saraylara duyulan tiksintiyi yenmeyi öğütler.*** Aksi takdirde filozoflarla krallar arasında Platon'un arzu ettiği işbirliği yolunda ne umut beslenebilecektir ki? Raphael, bir ihtimal Erasmus'a atıfta bulunarak, filozofların zaten krallara öğüt veren kitaplar yazdığını ve Platon'un kral danışmanı olarak deneyiminin gayet hazin ve verimsiz olduğunu belirtir. Bu noktanın altını çizmek için iki örnek daha verir. Birincisi, Fransa kralının meclisinde saldırgan dış politikalara ilişkin bir tartışmadır. *Gloria* ve hanedan rekabetinin norm sayıldığı bir mecliste başkalarının toprağını ele geçirme hırsına gem vurulması öğütlendiğinde, eldeki toprağın iyi yönetilmesine yoğunlaşılması tavsiye edildiğinde kimse kulak asmayacaktır. Keza hanedanın devlet adamlarının para hırsı karşısında kraliyet hazinesinin sınırlandırılması önerisi de reddedilecektir.**** "More bu yorumların geçerliliğini kabul eder ama kralın önündeki devlet işlerinin bağlamı bambaşkayken Raphael'in farklı bir tiyatrodaki bir aktör gibi davrandığından yakınır. Kullanılması gereken felsefe siyaset arenasına daha uygun bir felsefedir, "o hangi tiyatroda, hangi oyunda oynadığını bilir, rolünü ölçülü biçili bir ustalıkla oynar."***** Salt davranış değil öğüt ve ona dayanak oluşturan felsefe de çağdaş siyasetin tiyatrosuna uydurulmalıdır. Raphael'in cevabı

---

* *A.g.y.*, s.65 (ç.n.)
** *A.g.y.* s.67-105 (ç.n.)
*** Eyüboğlu, Günyol, Urgan çevirisi, *a.g.y.*, s.25. (ç.n.)
**** *A.g.y.*, s.25-32. (ç.n.)
***** *A.g.y.*, s.32. (ç.n.)

kapsamlı ve coşkuludur. Kişinin kendini koşullara uydurmasına dayanan modeli benimsemek, bir şifacının deliliği bizzat delirerek tedavi etmeye çalışmasına benzeyecektir. Raphael bu tür pratiklere dahil olan yalanı reddeder ve Utopia'dan ilk söz edişinde radikalliği bir anda ortaya çıkar. Çağdaş siyaset kültürünün ardındaki şekillendirici güç, Raphael'in iddiasına göre, özel mülkiyettir. Böylesi bir bağlamda Utopialıların komünizmini anımsatmak "uygunsuz kaçacaktır" (burada *Utopia*'ya yönelik olağan okur tepkisini öngörmektedir More). Ne var ki koşullara uymak üzerine temellenen bir siyaset izlemek de İsa'nın kaidelerini ve O'nun gerçekleri örtme karşısındaki emirlerini bir kenara bırakmak olacaktır. İsa'nın öğretilerini mevcut dünyayla bağdaşacak şekilde ayarlayanlar, kötülük yapan insanın vicdanını rahatlatmaktan başka bir şey yapmamıştır. Raphael'in gözünde bilge kişinin seçenekleri sevimsiz, gerçek ve kaçınılmazdır. Kişi ya doğruluğunu sürdürüp farkını, mesafesini koruyacak ve görmezden gelinmeye devam edecektir ya da çarpık ve de çarpıklaştırıcı bir siyasi kültürün âdetlerini benimseyip diğerleri kadar suçlu olacaktır. Platon'un savunduğu ve Utopialıların yaşama geçirdiği mülkiyetin eşit şekilde paylaştırılması olgusu olmaksızın, adil ya da mutlu bir yönetim mümkün değildir. Burada ima edilen şudur: Şayet "More" siyasi "gerçekçiliği" savunusunda haklıysa İsa ve Platon yanılmıştır.*

Son derece önemli son bir hamleyle şunu ileri sürer Raphael: *İyi tavsiyelere kulak veren bulunsa ve bu tavsiyeler arzu edilen yasaların yapılmasına yol açsa bile*, bu yasalar asla tümüyle etkili olamayacaktır. Burada suçlama, hükümdar meclislerinin kusurlarından genel anlamıyla toplumun kusurlarına kayar. "...bu tür yasalarla da toplumsal marazları bir dereceye kadar hafifletebilir, yumuşatabilirsiniz. Ama özel mülkiyet var olduğu sürece bunların tamamen iyileşmesini ve sağlıklı bir doğaya kavuşmasını asla bekleyemezsiniz."** Mesele bilge danışmanın akıntıya karşı bir mücadeleyle karşı karşıya olmasından ibaret değildir; bu mücadele yasa koymayla sonuçlansa bile, halihazırdaki toplum ya da mevcut haliyle siyaset

---

* *A.g.y.*, s.32-35. (ç.n.)

** Dürüşken, *a.g.y.*, s.135. (ç.n.)

tiyatrosu üzerinde etki edemeyecektir. Öyleyse siyasi öğüt tartışmasının vardığı nokta, toplumsal ve siyasi yapıların, geleneklerin ve teamüllerin sınırlayıcı ve alıkoyucu gücü meselesidir. Özel mülk, olasılıkları tahripkâr bir biçimde sınırlar. Toplumsal mülkiyeti temel alan Utopia, Raphael'in gözünde ideal bir alternatif sunmaktadır. "More" toplumsal mülkiyeti temel alan bir topluma yönelik herkesçe malum Aristotelesçi itirazları sayıp döker: Bireye özel, çalışmayı teşvik edici unsurların olmayışı, kargaşa ve tüm otoritenin yerle bir oluşu. Raphael, bu itirazların geçersizliğini kanıtlamak için Utopia'yı enine boyuna anlatmayı teklif eder. Bilgeliğin önündeki tüm engellerin kalktığı, zihinlerin filozofların öğretilerine açık olduğu bir toplum olacaktır burası.

More, on altıncı yüzyıla yönelttiği suçlamada, bu toplumun işlev bozukluğunun başlıca kaynağını kibir olarak tanımlar; ama böyle yıkıcı bir hasara sebep olanın, kibrin özel bir çeşidi olduğunu teslim etmek de önemlidir. İnsanın sahip olduklarından, soyundan, güç yahut şöhretinden kaynaklanan bir kibir (gerçi bu da gafleti gösterir) değildir bu. Bu şeylerin, başkaları üzerinde zafer kazanmamızı mümkün kılmasından beslenen, taklitçi bir kibirdir. "Kibir için zenginliğin ölçüsü kendisinin neye sahip olduğu değil, başkalarının neye sahip olmadığıdır. Hâkimiyet kuracağı ve hor göreceği zavallılar yoksa tanrıça olmayı bile aklından geçirmez. Kendi refahı ancak başkalarının sefaletiyle kıyaslanınca göz kamaştırıcı ışıklar saçar, ortaya serdiği servetiyle insanların yoksulluğunu daha da çekilmez hale getirir."* Böyle bir kibrin *sine qua non*'u [olmazsa olmazı] eşitsizliktir ve ne kadar büyürse o kadar aşındırıcı olur. "Gereksiz bir debdebeyle başkalarını küçümsedi mi" sevinir. Jerome Busleyden'ın *Parerga*'ya sunduğu katkıda işaret ettiği gibi, rekabetçi taklitten doğan kibir herkesi birbiriyle rekabete sürükleyerek, dostlar topluluğundan ziyade düşmanlardan oluşan bir toplum yaratır.

More'un, Budé'nin "ahmak rekabeti" olarak adlandırdığı şeyi vurgulaması, salt *Utopia*'ya özgü değildir. Lukianos'tan yaptığı

---

* *A.g.y.*, s.339. (ç.n.)

çeviriler şu yorumu içerir: "Başkasının talihini kendi talihsizliği saymak, başkalarının başarısı karşısında öfkeden kudurmak, başkaları övülünce sinirlenmek, başkası mutlu olunca acı çekmek –en büyük sefalet, en aşırı delilik bu değil midir?"[27] Dahası More'un *III. Richard*'ında ölüm döşeğindeki Kral IV. Edward da taklite dayalı rekabetin yıkıcılığını uzun uzadıya kınar.[28] *Life of Pico*'da [Pico'nun Yaşamı] kıskanç bir adam, komşunun neyi varsa onun iki katını ister. Komşu bir gözünü kaybedince adam iki gözünü de oydurur.[29] More daha sonraki çalışmalarında da bu taklit deliliği temasını işlemeyi sürdürmüştür. *A Dialogue of Comfort* [Avuntu Diyaloğu] refahın kibir ve özsaygıyı çok kolay besleyip büyüttüğünü ve bunların başkalarına karşı taklitçi bir küçümsemeye sebep olduğu konusunda okurlarını uyarır. Aşağı yukarı aynı dönemde *A Treatise on the Passion* [Tutku Üzerine Bir İnceleme] adlı eserde, Şeytan'ı yerinden eden kibrin, başkalarını küçük düşürmeye hevesliyken kendimizi yükseklere çıkarma arzusunun taklitçi özellikleriyle aynı olduğunu görmeye teşvik eder okurlarını. Erasmus ise *Utopia*'yla en yakından ilişkilendirilen kitabı *Deliliğe Övgü*'de mevcut toplumdaki neredeyse tüm ilişkilerin yanılsama, kendini tatmin etme ve kendini aldatma, yani *delilik* üzerine kurulduğunu öne sürer. Böylesi bir delilik herkesin ortak özelliğidir. Bir yandan toplumu bir arada tutan bir harç vazifesi görür ama taklitçi boyutuyla da tüm toplumsal ilişkileri zehirler.[31] Augustinus'un *libido domandi* yani başkalarına hükmetme şehveti olarak adlandırdığı şeyin, "gerçek" dünyanın "mutluluk", zafer ve asaletiyle uyumlu olduğu yanılsamasına ihtiyacı vardır; bir yandan da karşılıklı destek kültürü içerisinde ortak iyi ile bireysel çıkarın aynı şey haline geldiği Platoncu-Pisagorcu-Hıristiyan-Erasmusçu eşitlik ve dostluk ideali üzerine temellenen bir toplumun "gerçek dışılığını" kötüler.

Bundan şu sonuç çıkar: Kibrin kaynağını, yani *libido domandi*'yi ve bununla ilişkilendirilen taklitçi zaferi besleyebilmek için gerçekleri gizlemek şarttır. Üstün bilgelik iddiasının korunabilmesi için zihinler, başkalarının argümanlarının geçerli olma ihtimaline kapalı olmalıdır. Başka herkesten daha bilge olduğumuz fantezisine teslim oluruz. Keza statü ve konumumuzu korumak için fuzuli

mallar biriktirip kendimiz bunların iyi bir yaşamın anahtarı olduğuna inandırmaya çalışırız; oysa hiç de öyle olmadıkları açıktır. Yiyecek, ev, atlar, kâhyalar, hizmetçiler, hanımlar, soy, "asalet" ve görkemde aşırılığın sergilenmesi; bunların tümü de başkalarının yaşamların sınırlılığının ötesine geçer. Ne var ki bu toplumsal ayrımcılık belirteçleri, ancak bunların devamlılığını sağlayan yanılsamaya katılım evrensel ya da evrensele yakın bir boyutta olduğunda işe yaramaktadır. Bu ise felsefenin bilgeliğinin dışarıda bırakılmasına bağlıdır. İmparatorun yeni giysilerini korumak için küçük çocuğu geçit töreninden uzak tutmak gerekir.

"Cehennemden çıkıp gelen bu yılan [kibir] ölümlülerin yüreklerine süzülür, adeta vantuz gibi yapışıp onları dürüst bir yaşama açılan yoldan geri çeker, uzak tutar."* Son kertede başkalarının yanı sıra kendimizi de kandırmalı, sanki düzmece üstünlüğümüz hakiki asalet, hakiki ihtişam, hakiki erdem ve hakiki hazmış gibi davranmalıyız. Oysa tam tersine, bu düzmece üstünlük hem "şeylerin kalbinde gizlenmiş yatan büyük boşluğun"[30] dışavurumu hem de başkalarına yönelik korku, şüphe ve düşmanlığımızın katalizörüdür. İyi toplum dostlardan oluşan bir topluluk ise, çağdaş toplum bir düşmanlar yığını haline gelmiştir; taklitçi rekabetten başka bu yığını bir arada tutan pek bir şey yoktur. Onun kendi kendini kandırışını delip geçerek, kuşkusuz biraz da anakronistik bir şekilde buna distopya diyebiliriz: Raphael'in, "More"un ve okurların sönümsüz ahlaki öfkesine neden olan distopyacı gerçeklik.

Öyleyse Utopia'nın ideallik iddiası, rekabetçi takliti aşmaya ya da sınırlamaya dayanır. Utopia bunu salt ahlaki ikazlar yoluyla değil neredeyse herkesin kendi çıkarını hesaplama ve kovalaması yolundaki doğal eğilimi farklı bir bağlama oturtmak suretiyle başarır. "Başka yerlerde herkes toplumdan söz eder durur; ama onların önem verdikleri tek şey kişisel çıkarlarıdır. Oysa Utopia'da kişiye özel meslekler olmadığından, herkes elinden geldiğince kamusal meslekleri icra etmeye çalışır. *Aslında hem onlar hem de bizler haklıyız...*"**. Ahlak değilse de akılsallık ve çıkar, islerlik gös-

* *A.g.y.*, s.339. (ç.n.)
** *A.g.y.*, s.331. (ç.n.)

terdikleri koşullarla görelidir. More'a ve kendisiyle işbirliği yapan dostlarına tanıdık gelecek bir metafor kullanmak gerekirse, toplum ya rekabetçi taklidin tiyatrosu olabilir ya da eşitlik ve dostluğun. Birbirinden tamamen farklı şekillerde olsa da, her ikisi de akılcı ve/veya üyelerinin çıkarına olduğu algılanan şeyi şekillendiren birer tiyatrodur.

Utopia siyaset kültüründeki bu değişimi, çıkarların ve rasyonalitenin yeniden tanımlanmasını nasıl başarır? Bu dönüşüm, büyük ölçüde, taklitçi zafere olanak tanıyan her vesilenin kılı kırk yararak ortadan kaldırılmasına dayanır. En önemlisi de toplumsal mülkiyet, lüzumsuz şahsi zenginliğin sergilenmesine vesile olabilecek tüm fırsatları ortadan kaldırır. Utopia'da giysiler neredeyse tümüyle tek tiptir; düzenli aralıklarla yeniden başkalarına tahsis edilen evler de öyle: "Kişiye özel, paylaşılmayan hiçbir şey yoktur." Yemekler topluca yenir ve ambarlardaki mallardan herkes eşit şekilde faydalanabilir. Mücevhere, altın ve gümüşe kıymet verilmez. İnsanların yapay yöntemlerle güzelleştirilmesinden tiksinilmektedir. Seyahatler izne tabidir. Hane halkları, sayı ve üyeler bakımından olabildiğince tek tip hale getirilmiştir. Herkes sağlık ve eğitim hizmetlerinden eşit şekilde yararlanabilir. Tek tip ve sınırlı çalışma saatleri boyunca sıkı çalışma zorunluluğu herkes için geçerlidir ve herkes hem tarım hem de ticaret alanında çalışmaya zorunludur. Herkesin günü tek tip bir modele uyar. Herkes nasıl eşit bir şekilde çalışmak zorundaysa, dinlence zamanları da eşittir. Utopialılar bu zamanı zihinle ilişkilendirdikleri hakiki hazların peşinden gitmekte kullanırlar. İlim, irfan herkese açıktır ve halka açık derslere herkes katılabilir. "...toplum kurumlarının amacı, her şeyden önce halkın ve bireylerin ihtiyaçlarını gidermek, sonra herkese bedenin köleliğinden kurtulmak, düşüncesini özgürce işletmek, kafa yetilerini bilimler ve sanatlarla geliştirmek için mümkün olduğu kadar çok vakit bırakmaktır. Utopialılar için gerçek mutluluk işte bu düşünce gelişmesinin ta kendisidir."*

Utopia'da, ekseriyetle seçkinlerin kültürüyle ya da aristokrasinin prestijiyle ilişkilendirilen belirteçler yoktur. Atların sayısı az-

* Eyüboğlu, Günyol, Urgan çevirisi, *a.g.y.*, s.50. (ç.n.)

dır; daha faydalı bir hayvan olmasından ötürü öküz tercih edilir. Avcılık ve kumarın insanı aldatan eğlenceler olduğu düşünülür, "özgür insanlara yaraşmazlar." Hafifmeşreplik yahut buna kalkışmak, suç sayılır. Ürün fazlası, ya gelecekte ihtiyaca cevap vermek üzere saklanır ya da ihraç edilir. Öyleyse statü belirteçleri asgari düzeydedir: Kişiye başkaları üzerinde otorite hakkı veren, zamanaşımıyla ya da miras yoluyla kazanılmış hiçbir hak yoktur; kişinin hiçbir yasal muafiyeti ya da ayrıcalığı yoktur ve siyasette yükselmek için oy avcılığı yapmak yasaktır. Kadının dinlence ve eğitim hakkı erkeğinkiyle aynıdır. Temsili bir hükümet biçimi vardır ve içerisinde bütün hane halkları eşit söz hakkına sahiptir. Hizipleşme ve komplolar, yani rakip siyasi grupların taklitçi rekabeti, senato ya da halk meclisinin dışındaki siyasi tartışmaların yasaklanması yoluyla engellenir. Statü, hak ve itibar eşitliğinden ancak çalışmaktan muaf olanlar, devlet görevlileri ve esirler söz konusu olduğunda sapılır; bir de gençler yaşlılara hürmet eder. Çalışmaktan muaf olanların arasında başkalarının çalışmasını denetlemekle görevli yetkililer yer alır, ama onlar da bu muafiyetten yararlanmama eğilimindedir.* Köle yapılanlar ise ancak bir suçtan hüküm giymiş kişiler, savaş esirleri, kendi ülkelerinde ölüm cezasına çarptırılanlar ve kendi isteğiyle Utopia'da köleliği seçen, yabancı ülkelerin aşırı çalıştırılan yoksullarıdır. Bu esirler halktan dış görünüşleri ve en düşük seviyeli işleri yapmalarıyla ayrılır. En sert muamele görenler ise kölelik cezasına çarptırılmış Utopialılardır çünkü bu kişiler "mükemmel bir eğitim aldıkları ve bu kadar iyi bir ahlaki öğrenim gördükleri halde yine de kendilerini suç işlemekten alıkoyamamış" haldedir.** Kendilerini bilgiye adamaya en uygun kişiler bedensel işlerden muaf tutulur. Şayet üretken olup başarı gösterirlerse muafiyetleri devam eder. Aksi halde bedensel çalışmaya geri dönerler. Aynı şekilde araştırmalarında başarı gösteren işçiler de entelektüel çalışmalarla uğraşabilmeleri için bedensel işlerinden muaf tutulur. Uygulamada kullanılan ölçüt liyakat ve toplum açısından içerilen değerdir, ayrıcalık değil.

---

* *A.g.y.*, s.48. (ç.n.)

** Dürüşken, *a.g.y.*, s.277. (ç.n.)

Seçimle başa geçen prens bile giysisi yahut tacıyla diğerlerinden ayrılmaz: "Prensi halktan ayıran tek ayrıcalık, elinde tuttuğu bir demet başakla önünde yürüyen görevlidir..."* Yoksunluk endişesi ve "her şeye bol bol sahip olduğu için şımarıp insanın kendisini bir şey sanmasına yol açan" kibir, Avrupa'da yaygın olabilir ama "...Utopialıların yaşam tarzında böyle bir şeyin esamesi bile okunmaz."**

Taklitçi rekabete zemin hazırlayan bu unsurlar ortadan kaldırıldığında, sapkın bir biçimde haz sayılan şeyler de bunlarla birlikte yok olur. "Kendi fantezilerinden değil de tabiattan ötürü farklıymış gibi davrananlar"ın kendini aldatışı boşa çıkar. Utopia'da sahte hazlara erişmek olanaksızdır, çünkü bunları doyuracak araçlar mevcut değildir. O halde Utopialıların yaşamındaki hazza dair ne söylenebilir? Raphael'in, kabaca kavranmış bir Epikürcülüğün kıyısında dolaşan bir hedonizmi öneren yanıtı kulağa cüretkâr gelir: "Bir zararı dokunmayacaksa hiçbir zevkin yasaklanmaması gerektiğini düşünürler." Zararsızlık nitelemesi yaşamsal önemdedir; zira görmüş olduğumuz gibi, sahte zevklerin peşinden gidilmesi çok büyük zarara yol açar. "...onlara göre insanın mutluluğu geniş çapta ya da tamamen hazza bağlı."*** Bu algıya iki şey yol açmaktadır. Bunların birincisi, Utopialıların dinidir. Bu din ciddi, sıkı, katı ve hatta ürkütücüdür; ama hakiki mutluluk kaygılarını daima bu dinin kaideleriyle ilintilendirirler. İkincisi ise haz kavramına bakışlarıdır. Mutluluğun sadece erdemli hazlarda bulunduğuna inanırlar. Hatta bazıları, tıpkı Aziz Augustinus gibi, "bizatihi erdemin mutluluk olduğunu" savunurlar. Erdemli mutluluğun iki kuralı varlığımızı ve tüm mutlulukları borçlu olduğumuz Tanrıyı sevmek ve bir yandan mümkün olduğunca kaygıdan uzak, sevinçle dolu bir şekilde yaşarken bir yandan da başkalarının aynısını yapmasına yardımcı olmaktır. Dolayısıyla hakiki haz başkalarına zarar vermez, acıya yol açmaz ve daha büyük bir hazzın önünü kesmez. Utopialılar hakiki hazlar arasında önceliği zihinsel hazlara

---

* *A.g.y.*, s.261. (ç.n.)
** *A.g.y.*, s.181. (ç.n.)
*** *A.g.y.*, s.211. (ç.n.)

verirler. "Yorulmak nedir bilmeksizin zihinsel uğraşların peşinden koşturan" Utopialılar, bu uğraşların içine şunları dahil ederler: bilgi; hakikat üzerine düşünmenin, geçmişe dönüp güzel geçirilmiş bir yaşamı anımsamanın ve gelecekteki mutluluğu dört gözle beklemenin zevki. İkincil önemdeki bedensel hazları ise iki kategoriye ayırırlar. Duyulara ait hazlar, ancak kişinin kendisine ya da başkalarına acı vermediği sürece hakiki haz olarak kalır. "Bedenin sakin ve uyumlu hali"ne ise bunlardan daha çok değer verilir.* Başkalarının iyiliğini ve mutluluğunu düşünmek ise bu ilkelerin ayrılmaz bir parçasıdır ve kendi içinde, taklit-karşıtıdır. Utopialıların dine ilişkin tutumları için de aynısı söylenebilir.

Üç temel dinsel hakikatte ısrar edilir: ruhun ölümsüz olduğu inancı, mutlu olmak için doğduğumuz inancı ve ölümden sonra yargılanıp yaşamımızın hakiki erdemlerine göre ödüllendirileceğimiz inancı.[32] Bu "akılcı" ilkeler olmasaydı, insan, *erdeme bakmadan* hazzı olabildiğince çoğaltıp acıyı da olabildiğince azaltma yoluna gidecekti. Hiç kimse zorlu ve acı içeren erdemlerin peşinden gitmeyecek, ne kadar kötücül olursa olsun hiçbir zevkten vazgeçmeyecek, sonunda başkalarına değil de kendisine bir getirisi yoksa acıya katlanmayacaktı.

Utopialılar, bu asgari esasların ötesinde, hangi dinsel inancı isterlerse benimseyebilirler; tek koşul başkalarına zarar vermemektir. Halkın ezici çoğunluğu bilinmez bir Tanrıya inanır: "bilinemez, ebedi, sınırsız, akıl sır ermez, insanın kavrama yetisinin ötesinde, evrene cüssesiyle değil gücüyle yayılan tek bir tanrıya."** Buna karşın, din propagandası yapanlar, diğer dinlere saygısızlık edenler ve kendi dininin üstünlüğünü iddia edenler sürgüne mahkûm edilir. Raphael ile arkadaşlarının tanıttığı Hıristiyanlık dininden etkilenir Utopialılar; hatta bazıları vaftiz olur. En etkileyici buldukları yön ise İsa'nın, inananlarını mal ortaklığına teşvik etmesi ve "En hakiki Hıristiyan grupları" arasında bu uygulamanın hâlâ sürmesidir. Tıpkı diğer şeylerde olduğu gibi din konusunda da taklitçi kibrin zincirine vurulmamış bir zihin açıklığı sergilemeyi başarırlar.

---

* *A.g.y.*, s.229. (ç.n.)

** *A.g.y.*, s.297. (ç.n.)

Ancak "sükûnetlerini koruyabildikleri, ölçülü davranabildikleri ve akla uygun savlar ileri sürebildikleri sürece"* başkalarını kendi dinlerine döndürmeye çalışabilirler; "ama tabii... kendi dini dışındakilere öyle zehir zemberek hakaretler yağdırmayacak, şiddete başvurmayacak ve iğneleyici sözlerden kaçınacak"lardır.** İstismara yahut şiddete başvurmanın cezası sürgün ya da esarettir.

Sahip olunan mallarla, gösterişle, aylaklıkla, eğitime erişimle, yiyecek ve barınakla, seyahatle, emek ve din bakımından üstünlükle ilişkilendirilen taklitçi konumlar ortadan kaldırılmıştır. Bu doğrultuda, savaşın, yani taklitçi şiddetin bütün şan ve şerefini silip atan bir şekilde savaşırlar. İlk başvurdukları yöntemler arasında dalavereler, suikastlar, hainliğin teşviki, komşuların sömürülmesi ve paralı askerlerin tutulması yer alır. "Hayvanca bir şey"*** olarak gördükleri savaştan nefret eder ve ona küçümseyerek yaklaşırlar. Bundan ötürü de paralı asker katliamının uygunsuz kullanımı için mümkün mertebe "en kötü" adamları seçerler. Savaş aşağılık, kimseyi ulvileştirmeyen bir faaliyettir ve Utopialılar bizzat savaştıklarında, bu daima kendi topraklarını korumak amacıyla üstlendikleri kolektif bir sorumluluk ve yüktür. Yabancı destek kuvvetlerinin kendi topraklarında savaşmasına asla izin vermezler.

Eşitsizliğin ve bunun muzafferane sömürüsünün akla gelebilecek her çeşidinin olağan sayıldığı bir Avrupa ile Utopia arasındaki tezat gerçekten de keskin ve sarsıcıdır: Utopia'da bulunmayan "içi boş saygı gösterileri"****, erken modern dönem boyunca Avrupa'da son derece olağandı. Savaş son çare olarak bir gereklilik halini alabilecekse de avcılıkta ve savaşta hayvanları ya da insanları katletmenin sahte asaleti, Utopia'da alçaklık sayılıyordu. Ama More, bunun Utopia'da insanların Avrupalılardan daha akılcı ya da özünde daha iyi olduğu anlamına geldiğini kabul etmez: Her iki örnekte de insanlar oldukları gibi davranmakta haklıdırlar. "Utopialıların böyle dü-

---

* *A.g.y.*, s.303. (ç.n.)
** *A.g.y.*, s.303. (ç.n.)
*** Eyüboğlu, Günyol, Urgan, *a.g.y.*, s.81. (ç.n.)
**** Dürüşken, *a.g.y.*, s.221. (ç.n.)

şünmeleri hem edindikleri bilgilerden, okudukları kitaplardan, hem de bizim çılgınlıklarımıza yer vermeyen bir devlet düzeni içinde gördükleri eğitimden kaynaklanıyordu."* "Başka memleketlerde benzeri olmayan bu töreler, Utopialıların içlerinde bizimkilerden çok ayrı duygular, düşünceler yaratır."** Resmi kılık kıyafetleri, altın zincirleri ve mücevherleriyle tam takım donanmış, tepeden tırnağa üstünlüklerini sergilemeye çalışan Anemolialı elçilerin Utopia'yı ziyareti bunun örneğidir. Anemolialıların süslü kılıkları Utopialıların gözüne soytarı giysisi gibi görünür ve elçiler bu tepki karşısında büyük bir utanç yaşarlar. Ama burada önemli olan, Utopia'da geçirdikleri birkaç günün ardından Anemolialıların hatalarının ayırdına varıp gösterişi terk etmesi ve Utopialıların âdetlerini benimsemesidir.*** Kendi rolümüzü oynamaya çağrıldığımız tiyatro, ussallığımızı ve sağduyumuzu, davranışlarımızın uygunluğunu etkiler. Avrupa'nın teamüller tiyatrosunda işler kötü ve yıkıcı bir şekilde yanlış gitmiştir. *Utopia* ise hakiki asaletle davranmanın, hakiki mutluluğun peşinden gitmenin ve başkalarını düşmanımız değil eşitimiz, dostumuz olarak görmenin yararımıza olduğu daha iyi bir tiyatro tasavvur etmenin mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Adaletin hüküm süreceği, bilgelerin sürgünden dönebileceği, kendilerine kulak veren açık zihinler bulacakları bir tiyatrodur bu.

Utopia'nın son paragraflarında, "More"un duyduklarına ilişkin düşünceleriyle sohbet sona erer. Bu bölüme belirlenemezlik, hatta kuşkuculuk havası hâkimdir ve bazı yorumcular bunun gerçek More'un Utopia karşısındaki nihai tutumunun göstergesi olduğunu düşünmektedir: En iyi ihtimalle tereddüt, en kötü ihtimalle kuşkuculuk. Utopialıların bazı âdet ve yasalarının "saçmalığı" üzerine düşünür More: Bunlar savaş ve dinle ilgili âdetler ve özellikle de "parasız pulsuz ortak yaşama düzeni"dir.**** Ama Raphael'in bitkinliğini görünce ve onun "karşısındakinin düşüncelerinde eleştirecek bir yan bulamazlarsa herkesin gözünde aciz

---

* Eyüboğlu, Günyol, Urgan, *a.g.y.*, s.61. (ç.n.)
** *A.g.y.*, s.59. (ç.n.)
*** *A.g.y.*, s.59, 60. (ç.n.)
**** *A.g.y.*, s.104. (ç.n.)

konuma düşeceklerini sanan adamlara karşı alaycı tavrını"* bildiğinden, Utopialıların aslında temel birçok açıdan saçma bulduğu yaşam biçimine övgülerle bitirir sözlerini. Burada bir kesinlik söz konusu değildir; tanıklık ettiğimiz uzun diyalog bir sonuca bağlanmaz. Yine de bu belirlenemezliğin iki temel anlamda ironiyle yüklü olduğunu belirtelim. Bunların ilki, kuşkucu budala *Thomas Morus*'un "(genel görüşe göre) her devletin hakiki süsü ve görkemi olan asaleti, ihtişamı, ışıltıyı ve heybeti" yeğleyişidir; oysa Utopialılar bunları sahte, yanıltıcı ve yıkıcı bularak reddetmektedirler. Bir diğer deyişle "More" çağdaş Avrupa toplumunun tiyatrosunda kalır (buna gerçekçi bir biçimde mi demeli, yoksa trajik bir biçimde mi?); bu tiyatronun sahnesinde bir aktördür, algıları bu tiyatronun teamül ve senaryoları tarafından koşullanmıştır. İkincisi, Raphael Avrupa'daki saray meclislerinin tipik özelliği saydığı ve Utopialıların açık fikirli kültürüne son derece yabancı olan dalkavukça ukalalığın, kötülüğe boyun eğişin, insanın kendini mevcut haliyle dünyaya uydurmasının, hakikati söyleyip birilerini kızdırmaktansa göze girmenin arzulanmasını kınamıştır. "Zekâ veya kaynaklar bakımından onlardan aşağı kalmasak da daha iyi yönetilip daha mutlu yaşamalarının en önemli sebebi, bence öğrenme karşısında duydukları bu heves." "More" itirazlarını dillendirmez ve "Utopialıların yaşam tarzını ve kendisinin [Hythloday'in] bize yaptığı bu konuşmayı"** çok beğendiğini söyleyip Raphael'i yemeğe götürür. "More"un kendine düşen rolü oynamayı sürdürdüğü çıkar tiyatrosu hâlâ ayaktadır. Soru şudur: Okurun tepkisi de aynı şekilde teamüllerin ve kendi kendini aldatmanın hâkimiyetinde mi olacaktır?

Öyleyse *Utopia* taklitçi kibri ortadan kaldıran, dostluğu ve Hıristiyan hayırseverliğinin "deliliğini" ihtiva eden bir toplumda, hakiki çıkar/hakiki haz meselesini ve bunların zaruri evrenselliğini açık bir biçimde ele almaktadır. Ama ona hangi açıdan bakarsak bakalım, eser bizi birtakım ivedi ve bazı durumlarda da rahatsız edici sorularla baş başa bırakıyor. Adalet ile yasa/görenek, bir

---

* Dürüşken, *a.g.y.*, s.341. (ç.n.)

** *A.g.y.*, s.341. (ç.n.)

noktada nasıl birleştirilebilir? Halihazırda kibrin çarpıklaştırdığı ve hukukun hilekârlığıyla yönetilen bir toplumda iyiliğe nasıl erk kazandırılabilir? Taklitçi ve gözü doymaz bir toplumsal ve siyasi kültürün yıkıcı sonuçları nasıl ortadan kaldırılabilir? Dahası zenginlik ve yoksulluğun yarattığı adaletsizlik ortadan kaldırılmadan, komünizmin "saçmalığı" ya da "deliliği" olmadan bu yapılabilir mi? Belki de cevapsız bırakılmış son soru, kitabın yorumsal belirlenemezliğinin esası şudur: Bilgelik ile iktidarın uzlaştırılması mümkün müdür, yoksa iktidar bilgelikle deliliği yanlış yorumlamaya mahkûm mudur?

Kendinden sonra gelen birçok şair, romancı ve hiciv ustası gibi More da gerçekliği yeni bir gözle görebilmek için kurmacaya ihtiyaç duyduğumuzu söylemektedir: Özellikle de, kendi toplumumuzun gerçekliğini ve bunu rayına oturtmanın bedelini görebilmemiz için ütopyacı kurmacaya ihtiyacımız vardır. More gibi bir hümanist açısından böyle bir projenin Platoncu "en iyi devlet" alıştırmasından ve bunun tersine çevrilmiş hali için de Sokratesçi mağara imgesinden yararlanması kaçınılmazdır.[33] Mantık yolunu ya da aklın diyalektiğini izleyen Platon, fikirlerle soyutlama düzeyinde bir uğraşı örten sınırlı kurmacalar üretmişti. Thomas More ise aklı hayal gücü ve duyguyla buluşturabilmek için daha zengin ama daha ele gelmez bir kurmacayı benimsemek zorundaydı. Raphael ideal toplumunu "caddelerinde yürümüş ve bahçelerine oturmuş" gibi tarif ediyordu.[34] More'un arzuladığı ideal toplum şu güçlüğü beraberinde getiriyordu: Hayal gücü ve duygu, her ikisini de insanın istencini yeniden şekillendirme zorunluluğu altında ezmeden[35], şeylerin kalbindeki büyük boşluğun aynısını üretmeden, makul bir şekilde nasıl yönetilebilirdi? More'un araçlarından bir tanesi kolay kolay ele geçmez, muzip bir nüktedanlıktı. Yazarın başarılı olup olmadığıysa belki de ucu açık tüm sorular arasında en ucu açık olandır.

NOTLAR

1 G.M. Logan ve R.M. Adams (ed.), *Thomas More: Utopia* (Cambridge University Press, 1989) çevirisi tercih edildi.
2 John Guy, *Thomas More* (Londra: Arnold, 2000), s.14.
3 Krishan Kumar, *Utopianism* (Buckingham: Open University Press, 1991), s.42.
4 C.S. Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century, Oxford History of English Literature*, 3. cilt (Oxford University Press, 1954), s.167-71.
5 E. Surtz ve J.H. Hexter (ed.),*Thomas More: Utopia, The Complete Works of St Thomas More*, 4.cilt (New Haven: Yale University Press, 1965). Aynı amacı güden daha da ayrıntılı Fransızca bir baskı 1978 yılında yayımlandı: A. Prévost (ed.), *L'Utopie de Thomas More* (Paris: MAME, 1978).
6 Söz konusu tartışmaya hızlı bir giriş niteliğindeki en iyi kaynak için bakınız: Guy, *Thomas More*, 5. Bölüm. En iyi uzun soluklu yorumsal incelemeler içinse: G.M. Logan, *The Meaning of More's Utopia* (Princeton University Press, 1983) ve D. Baker-Smith, *More's Utopia* (University of Toronto Press, 1991).
7 Quentin Skinner, "Political Philosophy", C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler ve J. Kraye (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde (Cambridge University Press, 1988), s.389-452; ve Quentin Skinner, "Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism", Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe* içinde (Cambridge University Press, 1997), s.123-57.
8 Bakınız: David Wootton, "FriendshipPortrayed: A New Account of Utopia", *History Workshop Journal 45* (1998), 30-47; Wootton (ed. ve çev.), *Thomas More's 'Utopia' with Erasmus's 'The Sileni of Alcibiades'* (Indianopolis: Hackett, 1999), Giriş.
9 D. Erasmus, *Adages*, Çev. M.M. Phillips, notları hazırlayan R.A.B. Mynors, *Collected Works of Erasmus*, cilt.34 (University of Toronto Press, 1982), s.29-30.
10 Logan, *Meaning of More's Utopia*, s.38-39, 60. Logan ve Adams (ed.) *Thomas More: Utopia*, s.xi-xii, xx-xxvi.
11 J.M. Parrish, "A New Source for More's *Utopia*", *The Historical Journal* 40: 2 (1997), s.493-5.
12 E. Nelson, "Greek Nonsense in More's Utopia", *The Historical Journal* 44: 4 (2001) s. 889-917; *The Greek Tradition in Republican Thought* (Cambridge University Press, 2004).
13 E. McCutcheon, *My Dear Peter: The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia* (Angers: Moreana, 1983).
14 Baker-Smith, *More's Utopia*, s.225, 243, xii.
15 M. Leslie, *Renaissance Utopias and the Problem of History* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1998), s.72-3,80.
16 More'un *Utopia*'da yararlandığı belli başlı klasik kaynaklar arasında Platon'un yanı sıra Aristoteles, Pisagor, Cicero, Augustinus, Aquinas, Anselm, Plutarkhos ve Lukianos yer alır.
17 L. Bradner ve C.L. Lynch (ed.), *The Latin Epigrams of Thomas More* (University of Chicago Press, 1953) s.205-6.
18 C.R. Thompson (ed.) *Thomas More: Translations of Lucian, The Complete Works of St Thomas More*, cilt 3:I (New Haven: Yale University Press, 1974), 176-7.
19 S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (University of Chikago Press, 1980), s.27-9.

20 Bradner ve Lynch (ed.) *Latin Epigrams*, s.174.
21 Erasmus, *Adages*, MS 158. Aristoteles'in *Politika*'sında (II.3.1161b35) bu daha keskin bir şekilde dile getirilmiştir.
22 D.C. Earl, *The Political Thought of Sallust* (Amsterdam: Hakkert, 1966), s.II.
23 Cicero, *On Moral Obligation*, Çev. J. Higginbotham (Londra: Faber 1967) s.57.
24 Erasmus, *Adages*, s.30, 32 ve 34, alıntılanan Pavlus, Selanikliler 3:10.
25 Wootton, "Friendship Portrayed", s.33-45.
26 Erasmus, *Adages*, s.30, 32 ve 34 Pavlus, Selanikliler 3:10'dan alıntı.
27 Thompson (ed.), *Translations of Lucian*, s.97.
28 R. S. Sylvester (ed.), *Thomas More: The History of King Richard III, Complete Works of St Thomas More*, 2. cilt (New Haven: Yale University Press, 1963), s.12-13.
29 A.G. Edwards, K.G. Rogers ve C.H. Miller (ed.), *Thomas More: English Poems, Life of Pico, The Last Things, The Complete Works of St Thomas More*, cilt 1 (New Haven: Yale University Press, 1997) s.159-160.
30 Erasmus, *Praise of Folly*, Çev. B. Radice, ed. A.H.T. Levi (Harmondsworth: Penguin, 1971) s.7-8, 93-94.
31 Cornelish de Schrijver to the Reader, Surts ve Hexter (ed.) içinde, *Utopia*, s.31. Burada Yale çevirisini temel aldım; bakınız: Logan ve Adams, *Thomas More*, s.129.
32 Bu hususta Cicero üzerinden Epikuros etkisi için bakınız: Logan, *Meaning of More's Utopia*, s.143.
33 Plato, *Republic*, Çev. R. Waterfield (Oxford University Press, 1993), s.514-518.
34 Wootton, "Friendship Portrayed", s.45.
35 D. Baker-Smith ve C.C. Barfoot (ed.), *Between Dream and Nature: Essays on Utopia and Dystopia* (Amsterdam: Rodopi, 1987), s.4.

KAYNAKÇA

Aristotle, *The Politics*, Çev. E. Barker (Oxford University Press, 1988).

Baker-Smith, D., *More's Utopia* (University of Toronto Press, 1991).

Baker-Smith, D. ve C.C. Barfoot (ed.), *Between Dream and Nature: Essays on Utopia and Dystopia* (Amsterdam: Rodopi, 1987).

Bradner, L. ve C.L. Lynch (ed), *The Latin Epigrams of Thomas More* (University of Chicago Press, 1953).

Brown, P., *Augustine of Hippo: A Biography* (Londra: Faber & Faber, 1967).

Cicero, *On Moral Obligation*, Çev. J.Higginbotham (Londra: Faber &Faber, 1967).

Earl, D.C.,*The Political Thought of Sallust* (Amsterdam: Hakkert, 1966).

Edwards,A.G., K.G.Rodgers ve C.H.Miller (ed.) *Thomas More: English Poems, Life of Pico, The Last Things, The Complete Works of St Thomas More*, cilt 1 (New Haven: Yale University Press, 1997).

Erasmus, D., *Adages*, çev. M.M. Phillips, notları hazırlayan R.A.B. Mynors, *Collected Works of Erasmus*, 34. cilt (University of Toronto Press, 1982).

The Education of a Christian Prince, L. Jardine (ed.), Çev. N. M. Chesire ve M.J. Heath (Cambridge University Press, 1997).

Praise of Folly and Letter to Martin Dorp, Çev. B. Radice, A.H.T. Levi (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1971).

Greenblatt, S., *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (University of Chicago Press, 1980).

Guy, J., *Thomas More* (Londra: Arnold, 2000).
Hexter, J.H., *The Biography of an Idea* (Princeton University Press, 1952).
Kraye, J., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (Cambridge University Press, 1996/2007).
Kumar, K., *Utopianism* (Buckingham: Open University Press, 1991).
Leslie, M., *Renaissance Utopias and the Problem of History* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1998).
Lewis, C.S., *English Literature in the Sixteenth Century, Oxford History of English Literature,* 3. cilt (Oxford University Press, 1983).
Logan, G.M., *The Meaning of More's Utopia* (Princeton University Press, 1983).
Logan, G.M. ve R.M. Adams (ed.), *Thomas More: Utopia* (Cambridge University Press, 1989).
Marius, R., *Thomas More: A Biography* (Cambridge, Ma: Harvard University Press 1984).
McCutcheon, E., *My Dear Peter: The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia* (Angers: Moreana, 1983).
"Thomas More at Epigrams: Humanism or Humanisms?", T. Hoenselaars ve A.F. Kinney (ed.), *Challenging Humanism,* içinde (Newark: University of Delaware Press, 2005), s.75-89.
Nelson E., "Greek Nonsense in More's Utopia", *Historical Journal* 44:4 (2001), s.889-917.
The Greek Tradition in Republican Thought (Cambridge University Press, 2004).
Pagden, A. (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge University Press, 1997).
Parrish, J.M., "A New Source for More's Utopia", *Historical Journal* 40:2 (1997), s.493-495.
Plato, *Republic*, Çev. R. Waterfield (Oxford University Press, 1993).
Prévost, A., *L'Utopie de Thomas More* (Paris: MAME, 1978).
Sacks, D.H. (ed.), *Utopia by Sir Thomas More*, çev. Ralph Robynson, 1556 (Boston:Bedford/St Martins, 1999).
Schmitt, C.B., Q. Skinner, E. Kessler ve J. Kraye (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* içinde (Cambridge University Press, 1988), s.389-452.
Skinner, Quentin, "Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism", Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe* içinde (Cambridge University Press, 1997), s.123-157.
Stump, E. ve N. Kretzmann (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge University Press, 2001).
Surtz, E. ve J.H. Hexter (ed.), *Thomas More: Utopia, The Complete Works of Thomas More,* 4.cilt (New Haven: Yale University Press, 1965).
Sylvester, R.S. (ed.), *Thomas More: The History of King Richard III, The Complete Works of St Thomas More,* 2. cilt (New Haven: Yale University Press, 1963).
Sylvester, R.S. ve G.P. March'adour (ed.), *Essential Articles for the Study of Thomas More* (Hamdem, CT: Archon, 1977).
Thompson, C.R. (ed.), *Thomas More: Translations of Lucian, The Complete Works of St Thomas More,* cilt 3: 1 (New Haven: Yale University Press, 1974).
Wootton, D., "Friendship Portrayed: A New Account of Utopia", *History Workshop Journal 45* (1998), s.29-47.
Wootton, D. (ed. ve çev.), *Thomas More's 'Utopia' with Erasmus's 'The Silence of Alcibiades'* (Indianopolis: Hackett, 1999).

3

NICOLE POHL
More'dan Sonra Ütopyacılık: Rönesans ve Aydınlanma

> Utopia'yı içine almayan bir dünya haritasına şöyle bir bakmaya bile değmez, zira o harita İnsanlığın tekrar tekrar ayak bastığı yegâne ülkeyi dışarıda bırakmaktadır. Şu da var ki insanlık oraya ayak bastığında etrafına bakınır ve daha iyi bir ülke görerek yeniden yelken açar. İlerleme Utopiaların gerçek olmasıdır. (Oscar Wilde, *The Soul of Man Under Socialism*, [Sosyalizm ve İnsan Ruhu], 1891)[1]

Oscar Wilde'ın etkili tahlili, Utopia'nın üç önemli boyutunun Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde apaçık ortada olduğunu akla getiriyor. İlkin, Wilde ütopyacı arzunun insanlık tarihinde aynı anda birçok yerde, adeta yılmaksızın bulunabildiğini teslim ediyor. Ütopya mitle ya da ölümden sonra daha iyi bir yaşama duyulan eskatolojik arzuyla aynı itkiden çıkar; dolayısıyla mutluluk, refah ve toplumsal uyum koşulunu gerçekleştirebilme özlemi çeker. Gerçekten de Kutsanmışlar Adası, Cockaygne Ülkesi, Elysium, Shangri-La ve Cennet Bahçesi mitleri filozof, yazar ve gezginleri yüzyıllar boyunca etkisi altına almış, Rönesans döneminin coğrafi ütopyasına ve başkalığın dönüştürücü özelliğine inanan on sekizinci yüzyıl deniz yolculuğu ütopyasına zemin hazırlamıştır.

Wilde'ın aforizması hem türün babası Thomas More'un hem de on yedi ve on sekizinci yüzyıldaki takipçilerinin, değişmez birer ilke olarak mükemmellik ve evrensellik iddiasında bulunamayacağını da işaret eder. Bu nedenle, bilhassa dönemin daha sonraki bir aşamasında, insanın yerinde duramayışının kabulünü görürüz; işte bu durum, klasik insan doğası düşüncesini ve buradan hareketle statik ütopyacılık idealini beyhude kılar. Ütopyalar şablondan ibaret olmanın ötesinde, bizatihi değişim üzerine birer söylemdir.

Dönemin ütopyaları, tür açısından da genellikle melezdir; çok-türlü [polygeneric] ve çok-kipli [polymodal] bir edebi türün içinde, "edebi"' olanla "siyasi" olanı kaynaştırırlar. İlkelci [primitivist] ve nostaljik ütopyalar, duygusal tonu ağır bireyci ütopyalar, deniz yolculuğu ütopyaları, hicivler, anti-ütopyalar, pornografik ütopyalar (somatopya), feminist ütopyalar (feminotopya), mikro-ütopyalar, karma hukuki sistemleri bulunan felsefi öykü ve ütopyalar bu çeşitliliği belgelemektedir. Yine de dönemin ütopyalarına ilişkin iki paradigma tespit edilebilir: İnsan yaşamının ve toplumun tüm boyutlarının devlet/yönetim tarafından sıkı bir şekilde düzenlendiği ("arşist") ütopyalar ve özgürlüğü, öz düzenlemeyi azami düzeye getirme düşüncesini temel alan ("anarşist") ütopyalar. Dolayısıyla, ütopyanın biçim, işlev ve içeriği tarihsel olarak değişiklik gösterse de ütopyayı tanımlayan temel özellikler sabit kalır: Tanıma, harekete geçirme ve dönüştürme arzusu.

Kral VIII. Henry'nin danışmanı, Katolik şehidi ve azizi Thomas More (1478-1535), 1516 yılında en çok ihtilaf yaratan kitabını yayımladı: *De optimoreipublicae statü deque nova insula Utopia Libellus vere aureus, necminus salutaris quam festivus (Mükemmel bir devlet modeli ve yeni Utopia adası, eğlendirici olduğu kadar yararlı da olan, gerçekten altın değerinde bir kitapçık).** Bu eseri bugün *Utopia* olarak biliyoruz. More'un *Utopia*'sı "atopik" niteliğinden, yani tek ve belirli bir anlam taşımayışından ötürü benzersizdi ama öte yandan da klasik ütopyacılığı yeniden canlandırıyor ve erken modern bağlama uyarlıyordu.[2]

* Dürüşken çevirisi kullanılmıştır, a.g.y., s.27. (ç.n.)

"Ütopya" terimi, anlam bakımından ne kadar alegorik olursa olsun, hayali coğrafyalar yaratan uzamsal bir boyutu daima barındırmıştır. Rönesans dönemi ve erken modern dönem ütopyaları, ideal ve başka dünyalarını uzak, keşfedilmemiş ülkelere, ıssız, haritada olmayan adalara ve gezegenlere yerleştirmek suretiyle bu dünyaları yerinden ediyordu. Thomas More'un *Utopia*'sı, Francis Bacon'ın *New Atlantis*'i* [Yeni Atlantis] (1627), Francis Godwin'in *The Man in the Moone; or, A Discourse of a Voyage Thither* [Ay'daki İnsan ya da Ay'a Yolculuk] (1638) ve Gabriel Plattes'ın *A Description of the Famous Kingdome of Macaria* [Ünlü Macaria Krallığının Tasviri] (1641) adlı kitapların çağdaş keşiflerden ve sömürge arayışlarından etkilendiği açıktı. Nitekim Utopia'nın varlığının altında Abraxa'nın (ülkenin asıl adı) ve halkının Kral Utopus tarafından zor kullanılarak sömürge haline getirilmesi yatıyordu. Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i ise Richard Hakluyt'ın *Principle Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation* [İngiliz Ulusunun Başlıca Deniz Yolculukları, Seferleri ve Keşifleri] (1589) adlı eserini yankılamanın yanı sıra Walter Raleigh'nin Guyana'ya yolculuğunu ve burayı feci bir biçimde sömürge haline getirişini yansıtır. Gonzalo'nun *The Tempest* [Fırtına]'daki ünlü mikro-ütopyası ("Lordum, bu adanın iskânı bende olsaydı/ Buranın kralı olsam ne yapardım dersiniz?"**) bir yandan 1609 tarihli Bermuda broşürlerinden[3] ödünçleme yaparken diğer yandan da Michel Montaigne'in "On Cannibals" [Yamyamlar Üstüne] (1580) adlı denemesinde doğal adalet ve erdem üzerine yürüttüğü ilkelci argümanı farklı sözcüklerle yeniden dile getirmektedir. Michael Drayton'ın "Ode to Virginian Voyage" [Virginia Yolculuğuna Övgü] (1606) adlı şiiri Hakluyt'tan alıntı yapar, "Yeryüzünün tek Cenneti"ni Yeni Dünya'da tasavvur eder ama aynı zamanda da Amerika'nın sömürge haline getirilme sürecinde İngilizlerin itibarını canlandırmak için "Siz cesur, kahraman zihinler/Ülkesinin adı-

* Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008. (ç.n.)

** William Shakespeare, *Fırtına*, Çev. Özdemir Nutku, İş Bankası Kültür Yayınları, III. basım, 2017, s.38.

na layık olanlar"a seslenir. "Yeni Dünya"nın kapsamlı bir şekilde uygunlaştırılması ve buraya yerleşilmesi, ilerici bir toplumsallaşma modeliyle gerekçelendirilir: Bu tür anlatılar, fantastik yolculuklarda, Robinsonadlarda* ve Utopia'da karşımıza çıkan yer değiştirme durumunu, toplumu ve uygarlığı, barbarlıktan uzaklaşıp uygarlığa yaklaşmak biçimindeki ilerlemeci bir süreç olarak tanımlamak amacıyla kullanır. Utopia'nın II. Kitap'ındaki anlatıcı Abraxa'nın asıl sakinleriyle ilgili olarak şunları vurgular: Bu "kaba ve vahşi" yerliler "öylesine iyi bir yönetim altına sokulmuşlar ve öylesine kibarlaştırılmışlardır ki artık insanlığın geri kalanını katbekat gölgede bırakmaktadırlar."[4]

More'un *Utopia*'sının aynı zamanda sömürgeleştirme sürecini tersine çevirmeye ya da en azından sömürgecilerle sömürülenler arasında barışçıl ilişkiler yaratma girişiminde bulunan ütopyacı projelere cazip gelmesi ya da onlara esin kaynağı olması ise bir paradokstur. 1520 yılında, Bartolomé de Las Casas (1484-1566) başlangıçta I. Charles'ın da desteğini alarak bugün Venezuela'ya aitolan toprağı olan topraklarda hem İspanyolların hem de özgür yerlilerin yaşadığı çiftlik komünlerinden bir ağ oluşturmaya çalıştı ama 1522 yılında planlarından vazgeçmek zorunda kaldı. Utopia'nın çevirmeni ve tutkulu bir yandaşı olan Vasco de Quiroga (~1470-1565) birden fazla kez More'un şablonunu Meksika'da hayata geçirme girişiminde bulundu. Vasco de Quiroga'nın Santa Fe'deki köy hastanesi ve Pátzcuaro Gölü'ndeki özgür yerli halk toplulukları V. Charles'ın 1534 yılında kölelik yasağını kaldırmasına dek gayet başarılıydı. Quiroga'nın *Informacion en derecho* [*Kanun üzerine Bilgiler*, 1535] adlı kitabı, ütopyacı bir Hıristiyan devleti vizyonunu Yeni Dünya'ya yöneltir. Avrupa toplumunun bazı yönleri yüzünden düş kırıklığı yaşayan More ve Montaigne gibi Quiroga da yerlilerin adaletini ve Meksikalı yerlilerin erdemlerini örnek gösterip göklere çıkarır; Meksikalı yerlileri sömürgeci zor kullanımı ya da müdahaleler olmadan özgürce ve barış içinde yönetecek, seçimle tayin edilen bir Hıristiyan monarşisi şeması ta-

* Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* adlı eserini taklit ederek ıssız bir adadaki kazazedeyi anlatan eserler ve bu eserleri içine alan edebi tür. (ç.n.)

sarlar. Hem Bartolomé de Las Casas hem de Vasco de Quiroga on sekizinci yüzyılda Paraguay'da ilkel Hıristiyanlık ile yerli ilkelciliğini uzlaştırmayı amaçlayan ütopyacı Cizvit kolonilerinden ("Reductiones") önce gelir.

> Campanella bir *Güneş Ülkesi* yazdı. Ben de bir "Ay Ülkesi" yazayım mı? Devrimizin canavar ruhlu törelerini canlı renklerle tasvir etmek -ama sırtımızı sağlama almak için de-. Yeryüzünü terk edip Ay'a gitmek harika olmaz mıydı? (Johannes Kepler)[5]

Ütopyayı hayali yolculuktan ayırmak mümkün değildir. Rahip Johannes'in Hindistan'daki krallığı, Aziz Brendan'ın yolculuğu ve Saint Brendan Adası, *terra australis* ve Thule krallığının buz kaplı kuzeyi, yeryüzünün içine ve yıldızların ötesine yolculuklar, hepsi de ütopyacı arzunun ifadesidir. Ortaçağ ve Rönesans haritaları (*mappae mundi*), Cennet Bahçesi, Kutsanmışlar Adası, Saint Brendan Adası ve mite dayalı Brezilya Adası (Hy-Brazil) gibi spekülasyona dayalı coğrafyaları seyir haritalarına yerleştirerek dünyanın sınırlarını istikrarsızlaştırıyordu. Ay yolculuğu düşüncesi ise kozmosun sınırlarına meydan okuyordu. Gerek Kolomb çağının coğrafi keşifleri gerek Kopernik devriminin heliosentrik söylemi, Lukianos ve Plutarkhos'un *Ay'ın Yüzü* adlı eserinden bu yana popüler olan Ay'a yolculuk geleneğini yeniden canlandırıyordu. Bu anlamda, Ay üzerinde bir dünya hayal etmek, gezegenlerin dönüşünün yanı sıra hiyerarşi, otorite ve din sistemlerinin de sorgulandığı Rönesans dünyasına bir yanıttı muhtemelen. Kopernik'in yarattığı değişimin sonuçları üzerine düşünen John Donne, "yeni felsefe her şeyden kuşku duyuyor" sonucuna varıyordu [*An Anatomy of the World: The First Anniversary*, 1611 (Dünyanın bir Anatomisi: Birinci Yıldönümü)]. Ayrıca Ay'a yolculuğu konu alan edebiyat özünde hicve yaslanıyor ve çağdaş toplumu eleştirmek için güvenli bir araç sunuyordu.

Tycho Brahe'nin öğrencisi, matematikçi ve gökbilimci Johannes Kepler ölümünden sonra yayımlanan (1634) ve kendisinin Ay'a dair düşü olan *Somnium* [Düş] adlı eserini kısmen geosentrik ol-

mayan güneş sisteminin savunusu olarak, ama kısmen de gezegenlerarası yolculuk ve yaşamın olasılıklarını kurgulamak amacıyla kaleme almıştı. Kepler'in Kopernikçi bilimi destekleme ve gezegen bilimi üzerine "Ay ile ilişkili" bir perspektif sağlayarak çağdaşlarının bilimsel bakışına meydan okuma girişimi, Ay üzerindeki idealize edilmiş bir topluma dair ayrıntılı bir ütopyacı şablon ile örtüşmezdi. *Somnium* adlı eseriyse kendisinin ardından gelecek Ay ütopyalarının ve bilimkurgu eserlerinin önünü açtı.[6]

1638 yılında, Piskopos Francis Godwin Ay'da geçen ilk İngiliz romanını yayımladı; eserin adı *The Man in the Moone; or, A Discourse of a Voyage Thither by Domingo Gonsales the Speedy Messenger* [Ay'daki İnsan; ya da Hızlı Ulak Domingo Gonsales'in Anlatısıyla Ay'a Yolculuk] idi. Kitap biçimsel olarak macera anlatısıyla edebi ütopyaya özgü öğeleri bilimsel betimlemelerle birleştiren bir yolculuk anlatısıdır. Godwin'in yolculuk ütopyasını bunca ilginç kılan, kahramanın pikaresk yolculuklarının, onu pek de ütopyacı olmayan kendi dünyasıyla eleştirel bir tezat oluşturan farklı dünyalara götürmesidir. Gonsales'in yolculuğu İspanya'da başlar, onu St Helena'ya ve ardından da Ay'a taşır. Godwin dünyalar arasındaki uzayın havayla dolu olduğu ve Ay'da akıllı insanların yaşadığı düşüncesini kabul ediyordu. Dolayısıyla, aradaki mesafe arttıkça yeryüzünün yerçekiminin azaldığı yolundaki bilimsel ilkeye uygun başarılı bir uçuşun ardından Domingo Gonsales "Aydaki İnsan" ile tanışır ve bu kişi onun Aylılar ile ilişkilerini yürütür. Gonsales ile aracısı arasındaki konuşmalar Ay toplumunun temel prensiplerini, bilimi, Aylıların dilini, siyasetin doğasıyla tezat içeren din düşüncesini ve yeryüzündeki dinsel çekişmeleri kapsar. Dünya üzerindeki toplumun daha alt seviyede görünmesine karşın Gonsales, kalan günlerini Çin'deki Cizvitlerle geçirmek üzere geri döner. Böylelikle on sekizinci yüzyılın yolculuk temalı eleştirel ütopyalarını önceleyen Godwin tek bir basit ütopyacı şablon önermek yerine pikareski, Robinsonadı ve Ay yolculuğunu, hem kendi toplumu hem de dünyası hakkında eleştirel bir biçimde düşünmek amacıyla kullanır.

Godwin'in eseri John Wilkins'i de etkileyerek onun *The Discovery of a World in the Moone; or, A Discourse Tending to Prove, That "Tis Probable There May Be Another Habitable World in*

That Planet" [Ay'da bir Dünyanın Keşfi: yahut O Gezegende Bir Diğer Yaşanılabilir Dünya Bulunabileceğini Kanıtlama Yolunda bir Anlatı] (1638) ve *A Discourse Concerning a New World & Another Planet* [Yeni bir Dünya ve Bir Diğer Gezegene Dair Bir Anlatı] (1640) adlı eserlerini gözden geçirmesine vesile olmuştur. Cyrano de Bergerac'ın *Histoire comique contenant les États et Empires de la Lune* [Ay'daki Devlet ve İmparatorlukların Komik Tarihi] (1657) adlı eseriyse hem Godwin hem de Wilkins'in eserlerini birkaç önemli açıdan taklit etmektedir. Ay'a yolculuk teması David Russen'in *Iter lunare* [Ay'a Yolculuk] (1703), Diego de Torres Villarroel'in *Viaje fantástico* [Fantastik Yolculuk] (1723), Eberhard Kindermann'ın *Die geschwinde Reise auf dem Luftschiff nach der obern Welt* (1744) [Hava Gemisiyle Yukarı Dünyaya Süratli Yolculuk] Robert Paltock'un *The Life and Adventures of Peter Wilkins* [Peter Wilkins'in Yaşamı ve Maceraları] (1751) ve Voltaire'in *Micromegas** (1752) adlı eserleriyle on sekizinci yüzyılda da varlığını korumuştur. *Lamékis ou les voyages extraordinaires d'un Egyptien dans la terre intérieure; avec la découverte de l'Isle des Sylphides* (1735-1738) [Lamékis: Bir Mısırlının dünyanın merkezine yaptığı geziler ve Sylphides Adası'nın keşfi] Baron Holberg'in *Journey of Niels Klim to the World Underground* [Niels Klim'in Yeraltındaki Dünyaya Yolculuğu] (1741) ve Casanova'nın *L'Icosameron* (1788) adlı eserleri gibi yeraltı yolculukları ise on sekizinci yüzyılda ütopyanın hayali coğrafyasının sınırlarını genişletmiştir.

Bu dönemin coğrafi ütopyalarının/yolculuk ütopyalarının kâşif, fatih ve tüccarların çağdaş anlatılarına benzemesine karşın bu eserler aynı zamanda arkaik Cennet ideallerini de yeni dünyalara yansıtıyordu. Şayet Cennet ya da Altın Çağ kaybedilmişse, elbette bulunabilir ve böylelikle ütopyacı bir paradigmaya dönüşebilirdi. İrlandalı keşiş Aziz Brendan, *Navigatio of Saint Brendan*'da [Aziz Brendan'ın Seyrüseferi] yedi yıl boyunca dünya üzerindeki Cennet'i arayışını belgeliyordu. Amerika'ya yerleşilmesiyse Cen-

* Bu eserin bir çevirisi 1869'da *Hikâye-i Filozofiyye* adıyla yayımlanmış, Ahmed Vefik Paşa da 1871 yılında eserin *Hikâye-Li Hikemiyye-i Mikromega* adıyla bir çevirisini kitap olarak yayımlamıştır. (ç.n.)

net Bahçesi'nin, Cennet'in, Kenan Diyarı'nın ve kiliyastik "yeni bir Cennet ve yeni bir Dünya'nın" keşfi olarak kayıtlara geçiyordu. Cotton Mather'ın geç dönem çalışmasının ürünü olan *Magnalia Christi Americana* [İsa'nın Amerika'daki Görkemli İşleri] (1720) adlı eserinde ve Shaker tarikatı lideri Ann Lee'nin yazılarında bile Amerika, Cennet Bahçesi olarak tasvir ediliyordu. Altın Çağ ve Arkadya'nın ikonografik mecazlarında somutlaşan bu Cennet arayışı, ya insanın Cennet'ten kovulmasıyla gelen masumiyet yitimine yönelik nostaljik bir yas duygusuyla ya da Thomas More örneğinde görüldüğü üzere, yeryüzünde Cennet'i yeniden yaratmayı amaçlayan dinamik bir ütopyacı itkiyle şekilleniyordu. Arkadya'nın sınır arzusu, kendisini çevreleyen doğal ortamda bireye güven veren "ustalıklı" bir ahenk (Philip Sidney) yaratır yaratmasına ama aynı zamanda "pastoral olmayan" dünyadaki çekişmeleri de ima eder. Pastoral, salt uzun zaman önce yitirilmiş bir Altın Çağ'ın hatırasını yâd etmek yerine bir ahlak ekonomisi düşüncesini savaşın getirdiği tarihi kargaşalarla, feodal sömürüyle ve ülkeyle saray arasındaki giderek artan bölünmeyle kıyaslamak üzere yan yana getirir. Bundan ötürü Arkadya daima klasik bir edebi mecaz olagelmiştir; farklı suretlerde ve farklı kültürlerde ortaya çıkmaktadır. Tao Yuanming'in (365-427) bir şiirinde kayıtlara geçirdiği Çin miti Şeftali Tomurcuğu Baharı erişilmesi olanaksız ve bir daha ele geçmeyecek olan barış içinde bir köylü toplumunu tasvir eder. Erken dönem İrlanda mitlerinin Micheál Coimìn'in Laoi Oisín i dTír Nan Óg [Her Daim Genç Kalanlar Ülkesinde Oisin'in Şarkısı] (1750) adlı şiirinde kayıtlara geçen mekânı Tìr Nan Óg (Her Daim Genç Kalanlar Ülkesi) da yalın Arkadyen varoluşu mitleştirir. 1502 yılında İtalyan şair ve hümanist Jacopo Sannazaro *Arkadya* adlı şiirini yayımlamış ve bu şiir Arkadya'ya dair erken modern algıya damgasını vurmuştur: Üslup bakımından Teokritos'un İdilleri'ni andıran kederli ağıtlarda anımsanan yitik bir idilsi mutluluk dünyası. Edmund Spenser Sir Walter Raleigh'ye Mektup'unda *The Faerie Queene* [Periler Kraliçesi] (1590-6) adlı şiirini "olması gerektiği gibi bir devleti tasvir eden"[7] Morecu bir ütopyacılık geleneğinin içine yerleştirir. Thomas Traherne'in ölümünden sonra keşfedi-

lip yayımlanan eseri *Centuries of Meditation*'ın [Meditasyonun Yüzyılları] (1908) içinde yer alan "The Third Century" [Üçüncü Yüzyıl], insanın cennetten kovuluşunun ve masumiyetini yitirişinin öncesinde geçen mutluluk dolu bir çocukluk tahayyülünü *arcadia utopica* ile birleştirir ve pek çok bakımdan, Romantik ütopyacı yaklaşımın çocukluğun masumiyetini kutlayışını önceler.

Anarşist pastoral metinlerin en çarpıcı örneğiyse ortaçağdan kalma *Land of Cockaygne*'dir ["Minik Pastalar" Diyarı]. Lukianos'un *True History* [Gerçek Tarih] adlı eserindeki ve Hesiodos'un Kronos'un Altın Çağı'ndaki klasik mit ve fantazyaları Cennet'e yahut Cennet Bahçesi'ne beslenen kiliyastik özlemle birleştiren bu metin, erken modern ütopyacılığın tarihine karnavalvari bir öge de ekler. *Land of Cockaygne* Thomas More'un I. Kitap'ta değindiği kırsal yoksulluk, göç ve tarımsal kapitalizme benzer meseleleri ele alarak insanın cennetten kovulmasının ve masumiyet yitiminin öncesindeki bir bolluk ülkesini anlatır; barış içindeki köylüler bir zamanlar burada özel mülkiyetin ya da yasaların getirdiği sınırlamalar olmaksızın refah içerisinde yaşamıştır; böylelikle eser, bolluk idealiyle feodal serflik ve kırsal yoksulluk gerçeğini kıyas amacıyla yan yana koyar. Keza İspanyol romancı Antonio de Guevara *Libro Llamado Menosprecio de Corte y Alabança de Aldea* [Saray Adamının Yaşamına Bir Yergi ve Çalışan Adamın Yaşamına Bir Övgü] (1591) adlı eserinde, Miguel de Cervantes ise *Don Quijote de La Mancha*, [La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade]* (1605) adlı eserinde kırsal göçmenler (*jornaleros*) ile çiftçiler arasındaki çekişmeye dair yorumda bulunmak amacıyla ütopyacı kırsal Arkadya fantazisini kullanır.

Buraya dek, Thomas More'un metninin sunduğu mirası ele alan tüm yaklaşımların; diğer metin türlerinin ve ideal toplum üzerine yazılıp çizilenlerin Utopia üzerindeki etkisini göz önünde tutması gerektiğini görmüş bulunuyoruz. Yukarıda ele alınan metin ve projeler "mükemmel bir devlet modeli" üzerine ve Avrupa çapındaki daha geniş kapsamlı bir sohbetin parçasıdır.

---

* *Miguel de Cervantes, Don Quijote, La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade,* Çev. Ahmet Güntan, Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları, 2012, 15. basım.

Şu soru ise geçerliliğini korumaktadır: Ütopyanın içinde işlev gösterdiği tür ve kip matriksi nedir? *Utopia* klasik ütopyacılığa, erken modern yolculuk yazınına, pastoral/Arkadyen geleneğe ve son olarak da Hıristiyan Kiliazmına çok şey borçluydu ama türsel yapısını esasen klasik edebiyattan, özellikle de Menip hicvinden, Lukianosçu hicivden, seyahat edebiyatından ve roman türüne giren romanslardan ödünç alıyordu. Platonik diyalog Thomas More'un *Utopia*'sında belirgin bir yer tutar ve I. Kitap ile II. Kitap arasındaki diyalogla bu etki ikiye katlanır. Platonik diyalog Utopia toplumunun sistemli ve ayrıntılı bir tasvirini sunar ve tarihsel gerçeklik ile alternatif tarih/toplum arasındaki tezatı gösterir. Okur bu "bilişsel yabancılaşma" (Darko Suvin) ya da yabancı dünyaların tahayyülü aracılığıyla kendi dünyasını yeni bir perspektiften görmeyi öğrenir.[8]

Utopia'nın edebiliği ve didaktizmi, kaynağını Rönesans poetikasından alır. Özellikle de Philip Sidney'nin *Defence of Poesy* [Şiirin Savunusu] (1595) adlı eseri, bir yandan gerçeğe benzerlik kaygısı taşıyıp retorik açısından bakıldığında da muğlaklık içererek *Utopia*'nın bu özelliği için faydalı bir model sunar. Sidney'nin ana öncülü şiirin bir taklit sanatı olduğudur; yani şiir tıpkı "konuşan bir resim" gibi "temsil, taklit ya da biçimlendirme"dir.[9] Dolayısıyla More'un erken modern dönem Avrupa'sının sorunlarını çözüme kavuşturmayı amaçlayan düşünce deneyi, bir edebi taklit ve "Henüz Olmamış Olan" (Ernst Bloch) daha iyi bir dünyanın hayali tarihidir.[10] Yeni edebi türlerin, özellikle de erken dönem romanın ortaya çıkışıyla ütopyaların türsel yapısı da çeşitlilik kazanır.

Thomas More'un *Utopia*'sı, ütopyacılığın bir kolu olan, ortak iyiye erişmek için güçlü devlet kontrolüne ihtiyaç duyulduğuna inanan arşist Ütopya modelini ortaya koyar. More'un *Utopia*'sının altında yatan düşünce (asli) günah düşüncesidir. Kuşkusuz sıkı toplumsal denetimin, eğitimin ve idam cezası tehdidinin, özçıkarın yerine ortak iyi ve hakiki dostluk düşüncesini geçirdiği ütopyacı ortamda "bütün kötülüklerin hükümranı ve anası olan"* Kibir'in ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır. Özel mülkiyetin ve özçıkar

* Dürüşken, a.g.y., s.329.

düşüncesinin olmadığı tecrit edilmiş bir toplumsal ortamda kibir de giderek ortadan kalkmaya zorlanmaktadır. Tommaso Campanella'nın La Città del Sole [Güneş Ülkesi] (1623) ve Johann Valentin Andreae'nin Reipublicae Christopolitanae Descriptio [Hıristiyan Devletinin Tasviri] (1619) adlı eserinde hedef alınan günahlar Kibir ve özçıkarın çeşitlemeleri olan Zorbalık, Aldatmaca ve İkiyüzlülüktür. Bu büyük musibetleri ortadan kaldırmak için önerilen de yine toplum mühendisliği ve eğitimdir. Ne var ki, bu Rönesans ütopyalarında günah tehlikesi aşılmaz. Bunun yerine insan doğası yeniden programlanır ve (sıklıkla da idam cezası tehdidi aracılığıyla) disiplin altına sokulur. Arşist ütopyaların öncelikle monastik yapısının işlevi, ortak iyi lehine olacak şekilde günahı bastırmaktır.

Anarşist ütopya ise arşist ütopyanın geometrisinin aksine, inşa edilmiş ortamı, toplumsal ilişkileri ve mahrem/ev içi ilişkilerin düzenlenişini belirleyen Arkadyen bir ilkelciliğin hakimiyeti altındadır. Özellikle de insanın cinselliğinin serbest bırakılması (ki arşistik ütopyada sıkı düzenlemelere tabidir) bu ütopyacı toplumların başarısının ardındaki başlıca nedendir. Rabelais'nin, de Sade'ın liberter ütopyacılığını önceleyen Thélème Manastırı (1534) betimlemesi, yalnızca istek ve arzularının yönetiminde olan bireyin mutlak otoritesini ilan eder. Manastırın düsturu, "istediğini yap"tır. Ne var ki More'un "altın değerinde" kitapçığını üretmesinden sonraki iki yüzyıl boyunca ütopyacılığın arşist kolu, farklı mezhepler ve reform ilkeleri üzerinden dile getirilmiş olsa bile, hâkimiyetini korumuştur.

Utopia'nın eleştirel çerçevedeki ilk alımlanışına aynı ciltte yer alan önsöz niteliğindeki mektuplarda (parerga) rastlarız: More'un kendi dostlarının ve çağdaşlarının yazdığı mektuplar metni destekler niteliktedir. Latince metnin on altıncı yüzyıldaki altı yeni baskısı ve Almanca ile İngilizceye yapılan tercümeler Utopia'nın popülerliğini belgeler. 1611 yılına gelindiğinde sözcük İngilizce bir sözlüğe girmiş ve Avrupa'nın her yanında yazarlara esin kaynağı olup, bilinen dünyanın ötesindeki ırak yerlerde konumlanan idealize edilmiş toplulukların tahayyülüne yol açmıştır. Bunlar arasında en fazla öne çıkanlar, ezici bir çoğunlukla, muhtelif mezheplere yer veren Hıristiyan ütopyalarıdır. Andreae, Stiblin, Campanella ve

More'un yazdığı ütopyalar din, eğitim ve bilimi, ütopyalarını destekleyen birer unsur haline getirerek "faniliğimizin yükünü azaltmayı" (Johann Andreae) amaçlayan ideal devletler önermektedir.[11]

More'un *Utopia*'sını çok yakından takip eden bir diğer eser de Johann Eberlin von Günzburg'un kitapçık dizisi halinde yayımlanan *Die fünfzehn Bundesgenossen* [On Beş Müttefik] (1521) adlı eseridir.[12] Eberlin'in dizi boyunca ele aldığı ideal şehir devleti *Wolfaria*, bugün ilk Protestan ütopyası olarak kabul görmektedir. Eberlin'in toplumsal ve siyasi reform programı, Lutherci Reform ilkelerinden ve 1502 ile 1517 arasındaki köylü ayaklanmalarından türemiştir. Eberlin'in ütopyası More'un eseri kadar radikal değildir; ama gerek toplumsal eşitlik ve adalete bağlılığı gerekse bilim ve teknolojiyi ortak iyinin yararına değerlendirmesi, tavizsiz ve (Eberlin'in düşündüğü gibi) gerekli birer reformdur. Eberlin gibi Svabya bölgesinden gelen Kaspar Stiblin ise 1555 yılında Reformasyon-Karşıtı ütopyası *Commentariolus de Eudaemonnensium Republica*'yı [Eudaemonnensium Cumhuriyeti'nin Yorumu] yayımlamıştır.[13] Eserin çerçeve anlatısı Utopia'nın izinden gider ve Utopia'nın komşu adası Macaria'daki Katolik plütokrasiyi anlatır. Başkent Eudaimon dairesel bir kent planına göre inşa edilmiştir; hijyen ve şeffaflık ilkelerini temel alır. Bedensel çalışma, bilim, liberal sanatlar ve teknolojik ilerleme, toplumun kılavuz ilkeleri düzeyine yükseltilmiştir ama son kertede odak noktası ahirettir. More'un eserinin aksine Stiblin'in Utopia'sı temelde kiliyastiktir.

Tommaso Campanella'nın (1568-1639) *La Città del Sole* [Güneş Ülkesi] ise 1602 yılında, Campanella'nın Napoli'de isyana tahrik ve din kurallarının dışına çıkma suçlarıyla ömür boyu hapse mahkûm edilmesinin hemen sonrasında, İtalyanca olarak yazılmıştır. *Güneş Ülkesi* büyük ölçüde Campanella'nın 1599 yılında Kalabriya'da İspanyollara karşı gerçekleştirilen isyanda üstlendiği aktif rolün bir sonucudur. Büyük siyasi ve toplumsal değişimlerin pek yakında gerçekleşeceğine ve kendisinin de hem bir peygamber hem de binyılın lideri olduğuna inanan Campanella, mevcut İspanyol yönetiminin yerine halkın refahını gözeten ütopyacı bir devlet getirmek ister. Hapishanede yazdığı *Güneş Ülkesi*, *Utopia*'nın arşist ilkelerini bir sonraki kademeye geçirmiştir; zira

devletin bütün kurumları Güneş Ülkesi sakinlerinin (Solaryalılar) topluluk ruhunu (*bonum commune*) terbiye etmek üzere düzenlenmiştir. Metnin, kısa bir çerçeve anlatı içinde yer alan gövdesi Amerika seferinde Kolomb'a eşlik etmiş Cenevizli bir denizciyle bir Hospitalier şövalyesinin "şiirsel diyaloğu" biçimindedir. Güneş Ülkesi bir siyasi topluluk [body politic] olarak tasarlanmıştır; bu topluluğun münferit parçaları, tek bir organizmayı ve onun belirli işlevlerde uzmanlaşmış, topluluğun refahına hizmet etmek üzere baştan sona koordine edilen çeşitli kollarını oluşturacak şekilde bütünleştirilmiştir. Böylelikle Campanella, Thomas Hobbes'un İncil'deki Leviathan figürünü bir metafor biçiminde kullanışını da öncelemiş olur. Campanella'nın şehir devleti yirmi dört rahip ve devletin başı Sol tarafından idare edilen bir teokrasidir. Devlet, kilise ve yargı arasında hiçbir ayrılık bulunmamaktadır. Aşk ve cinsel ilişkiler gibi mahrem/toplumsal meselelerin idaresinden üç rahip sorumludur; hatta mal ortaklığı kadın ve çocukları da kapsamaktadır. Toplumsal denetim yine kentsel yapıda örneklendirilmiştir. Kent planı daireseldir ve her biri adını yedi gezegenden alan yedi geniş çembere ayrılmıştır. Şehrin surlarında eğitim amaçlı freskler, zaman cetvelleri; metal, taş, mineral ve sıvı numuneleri; ağaç, bitki ve diğer nesnelerin örnekleri yer almaktadır. Bunlar birinci (iç) çemberin iç duvarında matematiğin temsilinden başlayarak coğrafya, sosyal antropoloji, jeoloji, tıp, evrimsel biyoloji ve mekanik sanatlar gibi konuları kapsar; İsa'nın, on iki havarinin, Sezar'ın, İskender'in ve diğer ünlü tarihsel ve dinsel şahsiyetlerin tasviriyle en üst noktasına ulaşır. Bu freskler çocukların ilköğretiminin yanı sıra yetişkinlerin süregiden ve hatta bilinçaltı düzeyindeki eğitiminde kullanılır. Bilginin son noktası Tanrıyı tanımaktır, dairesel planlı şehrin merkezi ise Sol'dur. Bu ayrıntılı benlik teknolojilerine karşın "Ütopyacı Paradoks" Güneş Ülkesi'nde de ortaya çıkar. Suç ortadan kalkmamıştır ve ortak iyiden ayrılanlar olmaktadır. Ortak çıkarı koruyan devlet, More'un *Utopia*'sındakine benzer bir biçimde, tarıma ve dış dünyayla küçük ölçekli ticarete bel bağlamaktadır. Buna karşın, More'un yaklaşımından farklı olarak tarım teknolojisi, fresklerin de düşündürdüğü gibi, ileri düzeydedir ve bu

teknoloji, asgari seviyede çalışmak suretiyle azami seviyede getiri sağlamak için kullanılmaktadır.

Ortak çıkarı koruyan mükemmel devletin Lutherci bir versiyonu ise Alman ilahiyatçı Johann Valentin Andreae tarafından önerilmiştir. *Reipublicae Christianopolitanae* (Christianopolis) *Descriptio* [Hıristiyan Devletinin Tasviri (Christianopolis)] (1619) adlı eserinde "Lutherci kilisenin iç yaşamını" ve toplumu yenilemeyi amaçlar Andreae. Kurmaca ürünü topluluğunun modeli, metinde "eşitlik içinde yaşayan, barışı arzulayan ve zenginliği açıktan kınayan bir işçi devleti" olarak kısa ve öz bir biçimde tasvir edilir. Bu devletin temelinde akılsallık, düzen ve topyekûn toplumsal denetim ilkeleri yer alır ve bu ilkeler, yine, merkezinde bir Üniversite'nin yer aldığı geometrik kent planıyla desteklenir. Christianopolis'in şiarı şudur: "Özgürlükten kalkıp iyilik yapmaya geldik" Yönetim ile yönetilenler arasındaki ilişki ataerkildir ve Tanrı ile erkek/insan arasındaki ilişkiyi temel alır. Eğitim, Christianopolis'teki başlıca siyasi ve toplumsal araçtır. Entelektüel anlamda ve ahlaken sıradışı yurttaşlardan oluşan üstün bir toplumun temelidir. Bu temel izlek, başlıca kurum olan Üniversite'nin uzamsal ve simgesel yerleştirimine de yansır. Üniversite bu ütopyacı girişimin kalbidir ve buna uygun olarak da Christianopolis'teki en önemli konumu işgal eder. Ama akademik ve ahlaki eğitim salt akademiyle sınırlı değildir. Çok yönlü bir müfredat, bir dizi görsel malzeme, sergi ve kütüphane ile şehre yayılmıştır. Bu nedenle Christianopolis şehri proto-endüstriyel ve kendi kendine yeterli devasa bir işlik olmakla kalmaz, aynı zamanda son derece kolaylıkla ayırt edilebilen bir gündemi bulunan geniş ölçekli bir eğitim kurumudur: Bu gündem, ütopyacı öznenin eğitimidir.

Campanella ve Stiblin pek çok açıdan bilimkurguyu muştulamaktadır; ama bunu (çok sayıdaki Ay yolculuğu gibi) uzak yerlere ve gezegenlere ulaşmak için hayali bir bilim kullanarak değil, ideal ya da en azından daha iyi bir dünya yaratmak amacıyla bilim ve teknolojiye kafa yorarak yaparlar.

1620 ile 1638 yılları arasındaki dönem, en azından İngiltere'de, siyaset arenasındaki değişimler, küresel ticaretin artması ve tarih-

selleştirilmiş bir zaman bilincinden ötürü ideal siyasette belirgin bir yön değişimi ile karakterize edilir. Coğrafi ütopyalardan (*utopia*) kronolojik ütopyalara (*uchronia*) aşamalı bir geçiş yaşandığını ve daha da önemlisi, bunun paradigmaların üst üste bindiği bir dönem olduğunu tespit edebiliriz; bu noktada, ortak çıkarı koruyan ideal devlet, hayali, keşfedilmemiş, çevresinden soyutlanmış bir yerde konumlanır ve aynı zamanda ütopyacı bir umut ve ütopyacı bir olasılık olarak reformlar ortaya konulur. Bu durum, özellikle New England Püritenlerinin (ve genel olarak binyılcı grupların), ütopyacı maharetin hayali değil gerçek bir ütopyada uygulamaya geçirildiği ütopyacı deneylerinde belirginlik kazanır.

Kral I. James'in yazılarındaki ideal siyaset retoriği, salt bir kraliyet fermanı olmanın ötesine geçer. I. James'in mutlak hükümdarlığının kralların kutsal yönetim hakkıyla gerekçelendirilmesi, bir ideal siyaset söylemini ve onun, gerek Bacon'ın *The Advancement of Learning* [Bilimin İlerlemesi] (1605) adlı denemesindeki gerekse yukarıda ele alınan çağdaş ütopyalardaki ütopyacı güdüye benzer ütopyacı içerimlerini beraberinde getirir. I. James ile ütopya yazarlarını birleştiren, bir tür olarak ütopya değil salt siyasi ideolojinin ötesine geçen ve aynı zamanda erken modern dönem sömürgeciliğine, merkantilizmine ve bilimsel devrime yatırım yapan ileriye yönelik bir umudun dışavurumudur.

Francis Bacon'ın, 1627 yılında *Sylva Sylvarum* [Koleksiyonlar Koleksiyonu] adlı eserinin parçası olarak ölümünün ardından, yayımlanan tamamlanmamış eseri *New Atlantis* [Yeni Atlantis], muhtemelen ilk hakiki bilimsel ütopyadır. Artık aşina olduğumuz şablonu izleyerek, Pasifik Okyanusu'nda konumlanmış surlarla çevrili şehir devleti Bensalem'in şans eseri keşfedilişini anlatır. Metnin gövdesi adsız anlatıcıyla farklı yetkili ve yurttaşların karşılıklı konuşmalarından oluşmaktadır. Bu konuşmalar, yetersiz de olsa, söz konusu ütopya toplumunun toplumsal ve siyasi yapısının yanı sıra karmaşık kuruluş tarihini de ortaya çıkarır. Şehrin merkezi Salomon'un Evi ya da Altı Gün'ün Çalışması Okuludur: 1645 yılında Londra'da kurulan felsefe okulunun ve 1660'da kurulan Kraliyet Derneği'nin kurmaca ürünü öncülü. Okul, akademi üyelerini,

çömezleri ve çırakları kapsayan tanımlanmış bir hiyerarşik yapısı bulunan, farklı disiplinlerden müteşekkil bir bilimsel topluluğu bir araya getirmektedir. "Tanrının İşleri ve Yarattıklarıyla ilgili çalışmalara adanmış olan" Salomon'un Evi bilimsel bilgi aracılığıyla inanç ve toplumsal düzen tayin eder. Bensalem kendi tercihinden ötürü iktisadi anlamda çevresinden soyutlanmıştır ve kendi kendine yetmektedir. Aile yaşamı hiyerarşiktir ve temelde Hıristiyanlığa özgü ilkelerle düzenlenir. Bilim insanlarının doğrudan herhangi bir siyasi gücü olmasa da daha büyük ve kutsanmış bir ahlaki otorite kullanırlar. Atlantis toplumunun gerçek hükümdarları aslında onlardır. "Temelimizin son noktası Nedenlerin bilgisi ve şeylerin gizli devinimidir ve de İnsan İmparatorluğu'nun sınırlarının genişlemesi, mümkün olan her şeyin başarılmasıdır," ama bilim insanları "uygun gördüğümüz şeyleri gizli tutarız" der. Bu nedenle ütopyacı özne, Atlantis ütopik ilkelerinin tabi kılınmış nesnesidir.

1640'ların ütopyacılığını tanımlayan, somut siyasi ve toplumsal reformlar yolunda kararlı bir evrimdi. Pansophia [Evrensel Felsefe] düşünürleri Samuel Hartlib, Jan Amos Comenius ve Gabriel Plattes'ın çevresi, sonradan anayasal değişimlerle sonuçlanan devrimci bir idealizmin yükselişini önceliyordu. Onların ve daha sonraki Parlamentocuların, broşürcülerin ve yazarların dilini diğerlerinden ayıran, yeni ve radikal bir siyasi baskı gücü, siyasi söyleme pratik ve toplumsal bir yaklaşım ve de binyılcı kiliazm unsurudur. Pansophia'nın nihai amacı kurtuluştu ama Pansophia düşünürleri için kurtuluş cehaletten, despotluktan ve çatışmadan kurtulmak demekti. Bu nedenle reform programları da insanın Cennet Bahçesi'nden kovularak yitirdiği asli bilgeliğin geri kazanılmasını amaçlayan bir siyaset, eğitim ve din üzerine yoğunlaşıyordu.

Jan Amos Comenius'un *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart* [Dünyanın Labirenti ve Kalbin Cenneti] (1623) adlı eseri, ütopyacı umut üzerine spiritüel bir alegoridir. Bu eser insan toplumunun eğitim ve Aydınlanma vasıtasıyla dönüşümüne yönelik genel ve kozmopolit ilkeleri düzenler. Ne var ki, Comenius'un gözünde kurtuluş son kertede ancak ruhta, İsa'nın kabulünde bulunabilir. Gabriel Plattes'ın *A Description of the Fa-*

mous Kingdom of Macaria. Shewing its Excellent Government [Meşhur Macaria Krallığının Tasviri. Mükemmel Yönetimine Dair Bir Sunuş] (1641) ve Samuel Gott'un *Nova Solyma* (1648) adlı eserleri, doğrudan doğruya "krallığın içler acısı durumuna dair bir itirazı" dile getirmek amacıyla özel bir seçilmişler komitesinin kurulduğu Uzun Parlamento'yu (1640-53) hedef alıyordu. Siyasi bağlam düşünüldüğünde Gott ve Plattes'ın kurumsal reformu ve gelecek binyılın öncesinde olabilecek en iyi toplumun yaratılmasını destekleyen bir eğitim sistemini önermesi şaşırtıcı değildir.

Ütopyacılar Gott ve Plattes'tan ibaret değildi. James Harrington'ın Oliver Cromwell'e ithaf ettiği *The Commonwealth of Oceana* [Okyanus Ülkesi] (1656) adlı eseri ve William Cavendish'in II. Charles'a Öğüt'ü *Advice, Speculum Principis* (prenslere ayna) geleneğinde on yedinci yüzyılın ortasıyla uyumlu değişiklikler yapıyordu. Gerrard Winstanley'nin 1648 tarihli Digger* broşürleri ve *The Law of Freedom* [Özgürlük Yasası] (1652) adlı çalışması, muhtemelen, özel toprak mülkiyetine karşı çıkan en radikal kutsal metin okumasıydı. Digger toplulukları 1649 yılında Surrey'deki St George Hill, Kent'teki Cox Hill ve Buckinghamshire'deki Iver mevkiindeki umumi arazileri "yaban havucu, havuç ve fasulye ekmek için" işgal ettiler.

1642 yılında patlayan İç Savaş, I. Charles'ın ölümü ve Hamilik [Protectorate] dönemi, farklı dinsel ve siyasi grupların uygulamaya koymak istedikleri radikal değişimleri belgeler niteliktedir. Kamu tartışmaları, dilekçeler ve binyılcı reform önerileri aracılığıyla ütopyacılık baştan sona tüm ulusa yayılır; bu mecralarda artık kadın yazarlara da yer sağlanmaktadır. Mary Cary'nin vizyoner metni *A New and More Exact Mappe; or, Description of New Jerusalem's Glory* [Yeni ve Daha Eksiksiz Bir Harita; ya da Yeni Kudüs'ün Görkeminin Tasviri] (1651) binyılcı adil toplum idealiyle İngiliz Cumhuriyeti düzenini kuşatan pragmatik siyasi soruları bir araya getirir. Cary'ye göre binyıl toplumu hakikaten adil ve eşitlikçi olacaktır –sınıf yahut cinsiyet ayrımı yapmayan, aklın "kutsal kullanımı" üzerine temellenen bir toplum.

---

* Diggers *[Kazıcılar]* olarak da bilinen grup, tarıma dayalı bir yaşamı savunan İngiliz Protestan komünistlerdi. (ç.n.)

Siyasi yelpazenin öbür ucunda Margaret Cavendish'in *The Description of a New World, Called the Blazing World* [Alevli Dünya Adındaki Yeni Bir Dünyanın Tasviri] (1666) adlı eseri durmaktadır. *Alevli Dünya* aydın bir İmparatoriçe ve ikinci kişiliği Newcastle Düşesi Margaret'in yönettiği mutlak bir monarşi ütopyasıdır. Tek hükümdar, tek dil, tek din biçimindeki kılavuz ilkelerin de gösterdiği gibi, eserin o dönemde İngiltere'de hüküm süren İç Savaş'ın yol açtığı karmaşaya bir tepki olduğu açıktır. Ne var ki, Alevli Dünya monarşinin basmakalıp ve aristokratik bir savunusu olmanın çok uzağındadır. Eser, kadınların eğitimi ve entelektüel anlamda mükemmelleştirilebileceği fikrinin yanı sıra bilimsel paradigmalar, toplumsal cinsiyet ve edebi tür hakkındaki birtakım soruları öyle ilerici ve modern bir biçimde sorar ki çağdaşları, Margaret Cavendish'e "Deli Madge" yaftasını yapıştırırlar.

Aslına bakılırsa, kadınların eğitimi, on yedinci yüzyılda kadınların kaleminden çıkma ütopyaların buluşma noktalarından, hatta ortak paydalarından biri haline gelir. Margaret Cavendish, Bathsua Makin ve Mary Astell, Descartes ile felsefi yandaşlarının açtığı zemini genişletirler. Descartes ve diğer yazarlar kadın zihninin gelişimini desteklemekle, eğitimin bireyin çıkarına olduğunu ve onun doğal bir hakkı olduğunu iddia etmekle kalmaz, kadınların eğitilmesinin son kertede toplumun yararına olacağını da ayrıca öne sürerler. Kadınların eğitimi lehine olan argümanlar "mükemmelleştirilebilirlik" kavramıyla birleşerek on yedinci yüzyıl sonundaki ütopyacı projelere ve kurmacaya zemin teşkil etmiştir. Mary Astell'in *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* [Hakiki ve En Büyük Çıkarlarını İlerletmeleri için Hanımlara Ciddi Bir Öneri] (1694) adlı eseri ve bunun 1697 yılında yayımlanan devamı II. Kısım: *Wherein a Method is Offer'd for the Improvements of their Minds* [Zihinlerinin Gelişimi İçin Bir Yöntem Önerisi] bu tartışmanın en bilindik yayınlarıdır. Astell, kadınların "Asil, Erdemli ve Tarafsız Dostluğu"nun biricik zevkleri üzerine kurulmuş, zihinsel ve manevi mükemmelleştirilebilirliğe dair özel bir kavrayıştan beslenen bir topluluk tasavvur eder; söz konusu mükemmelleştirilebilirlik ise Reform sonrasında kadın

manastırlarıyla kadın akademileri arasında bağ oluşturan bir meseledir. Astell'in tasarısı gibi kadınların eğitilmesine yönelik seküler ya da din temelli arzular, gerek seküler gerekse Anglikan kadın manastırları ve çok geçmeden de "kadın akademileri" tasavvur eden yeni bir ütopyacı geleneğin doğumuna yol açmıştır.

Ne var ki ütopyacı umut her yerde kabul görmez. Piskopos Joseph Hall'un *Mundus Alter et Idem* ("Öteki ve Aynı Dünya", ~1605) adlı eseri daha sonradan Jonathan Swift tarafından mükemelleştirilen anti-ütopya geleneğini başlatmıştır. *Terra Australis incognita*'da* geçen *Mundus*, ütopyacı umudun beyhudeliğine dair karnavalesk bir hicivdir. *Terra Australis*'te keşfetmeye değer hiçbir şey yoktur gerçekten. Anlatıcıya ise en sonunda şu soru sorulur: "Başka hangi çağı düşlüyorsun, hangi karayı?" Yine de Hall'un anti-ütopyası on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca ütopyanın türsel ve tipolojik yelpazesinin giderek genişlediğini ima eder.

On sekizinci yüzyılda coğrafi ütopya farklı modellere evrilmiştir. On sekizinci yüzyıl ütopyaları ilerleme, mükemmelleştirilebilirlik, akıl, toplumsallık ve reform söylemlerinden faydalanır. Ütopyacı yazarlar mutlakiyetçilik, aristokrasinin dalkavukça varoluşu ve en azından Fransız yazarlar örneğinde, Katolik Kilisesi'nin dogmaları karşısındaki duruşlarıyla bir dizi alternatif olasılık formüle ederler.

Etnolojik ütopyalar, "doğa durumu"ndan başlayarak "Ticaret Çağı"na (Adam Smith) ya da modern sivil topluma (Samuel Pufendorf) varan farklı ilerlemeci toplumsallaşma modelleri üzerine spekülasyonlar ortaya koyar. Sivil topluma ilişkin doğal tarihler, Avrupalı toplumlarla batılı olmayan toplumları karşılaştırarak, insanlığın en azından bir kısmının aşamalı bir ilerleme kaydettiği düşüncesini geliştirir. Bu tür anlatılar batının bilim ve teknolojideki, kültür ve sanattaki, kısacası uygarlık alanındaki başarılarının sınırlarını belirlemeye yaramıştır. Bu varsayımsal tarih yazımı yalnızca "Eski Dünya"nın üstünlüğünü pekiştirmekle kalmayıp –Thomas More'da da gördüğümüz gibi– "Yeni Dünya"nın baştan sona uygunlaştırılmasını ve sömürgeleştirilmesini haklı çıkarır ve doğallaştırır. İnsan doğası ve değerlerinin daha göreceli bir

* Latince "Güneyin Bilinmeyen Ülkesi" anlamına gelen varsayımsal bir kıta. (ç.n.)

temsili ise halklar ve kültürel arasındaki temel coğrafi, iklimsel ve tarihsel farklara dikkat çeker. Bu çerçeve dahilinde ilerleme ve bizatihi uygarlık kavramı da yeniden tanımlanmaktadır: Bunlar mutlak değil görecelidir. Ütopyanın sivil toplum ve politik ekonomiye dair ütopya-dışı tarih yazımıyla ve pastoral benzeri edebi türlerle örtüştüğü, dahası çağdaş antropoloji ya da siyaset bilimi için gerçekten de bir diğer sıçrama tahtası haline geldiği nokta işte burasıdır. Tarih karşısındaki karamsarlık "doğa durumu"nu idealize eden ütopyalar yaratmış, bunlar toplumu ve uygarlığı, asli anlamda iyi olandan giderek uzaklaşmak biçiminde tanımlamıştır –böylelikle Hobbes'un anti-sosyal "doğal" insan düşüncesine de karşı çıkarlar. Burada ütopya, toplumun asli masumiyet ve barış durumunu tekrar elde edeceğini vaat etmektedir. Denis Vairasse'ın *History of the Sevarites*'i [Sevarlıların Tarihi] (1675) ya da Gabriel de Foigny'un *La Terre Australe connue* [Bilinen Güney Ülkesi] (1676) adlı eseri gibi ütopyalar sade, erdemli ve kendi kendine yeten toplulukları belgeler ve böylece çağdaş lüks tartışmasına kendi katkılarını sunarlar. Aphra Behn'in *Oroonoko* (1688) adlı eserinde Surinam'daki yerlileri gayet alışılageldik bir biçimde tasvir edişi, Jean-Jacques Rousseau'nun "soylu vahşi"nin masumiyeti, sadeliği ve barışseverliği karşısındaki apaçık sevinç nidasını muştular.

Ütopyacı umut ve arzuların Yeni Dünya'ya yansıtılması on sekizinci yüzyılda da devam eder. Bu ütopyalar Amerikan yerlilerine özgü ekonomileri temel alan ve bunun yanı sıra ütopyacı toplum dahilinde özel mülkiyetle paranın ortadan kaldırılmasını içeren, kendi kendine yeterli, üretime dayalı dahili ekonomileri desteklemektedir. Frances Brooke, *The History of Emily Montagu* [Emily Montagu'nün Tarihi] (1769) adlı eserinde, mikro-ütopyasını Amerika kıtasında tasarlar; burada, anlatıcının Kanada yerlileri hakkındaki yorumları ilkelci antropolojiyi Avrupa'daki toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik apaçık bir toplumsal eleştiriyle birleştirir. Ne var ki Brooke'un yerli ütopyacı modeli müphemlik içermektedir. *The Man of the World* [Görmüş Geçirmiş Adam] (1773) adlı eserinde Henry Mackenzie, *Les Aventures de M. Robert Chevalier, dit de Beauchêne, capitaine de flibustiers dans la Nouvelle-France*

(1732) [Yeni Fransa'daki korsanların, Beauchêne lakaplı Bay Robert Chevalier'nin maceraları] adlı eserinde Lesage ve muazzam felsefi romanı *Le Philosophe anglais, ou histoire de Monsieur Cleveland'da* (1731-1739) Abbé Prévost da Amerikan Yerlisi toplumlarının sadeliğini idealize eder. Bu idealleştirme, dönemin Alman edebiyatında da dikkate değer bir mecaz haline gelmiştir. Sophie von La Roche'un Âdem ile Havva'nın (eserdeki adıyla Wattines ailesi) Amerika'nın bakir doğasında Cennetvari birleşmesiyle başlayan ve başka Avrupalı göçmenlerle birlikte bir şehrin yaratılmasıyla sonuçlanan ve bu esnada toplumun varsayımsal tarihinin ana hatlarını çizen *Erscheinungen am See Onedia* [Onedia Gölü Ziyaretçileri] (1798) adlı eseri, Rousseau'nun *Julie* adlı romanının ilginç bir yeniden yazımıdır. Sophie Mereau'nun *Das Blüthenalter der Empfindung* adlı eseri ve Henriette Frölich'in *Virginia, oder die Republik von Kentucky* [Virginia, ya da Kentucky'deki Cumhuriyet] adlı eseri de benzer şablonlar sunar.

İlkelci temanın bir çeşitlemesi de Smith ve Priber tarafından önerilmiştir. Philadelphialı Papaz William Smith'in ütopyacı risalesi "A General Idea of the College of Mirania" [Mirania Üniversitesi'ne Dair Genel Bir Fikir] (1753) hayali bir kolonide gençlere "özgür sanat ve bilimler" eğitimi veren kurmaca bir üniversiteyi anlatır. Burada ilginç ve yeni olan, mezhep farkı gözetmeyen din eğitimi, devlet idaresi, temel okuma ve yazma, hayvancılık ve ziraat, matematik, gökbilimi ve denizcilik, etik, tarih ve metafizik ve son olarak da mükâleme ve hitabet derslerini içeren müfredattır. Amerikan yerlilerini (Britanya'ya uygun birer müttefik olarak) toplumun eğitimsel ve kültürel asimilasyonuna dahil etmeyi amaçlar Smith; aynısı (yine gerekli birer müttefik olarak) Alman göçmenleri için de geçerlidir.

Daha dikkat çekici ve aynı zamanda gerçek hayata geçirilmiş bir topluluk ise Christian Gottlieb Priber tarafından kurulmuştur. Priber 1735 yılında Almanya'dan ayrılmış ve Cherokee ulusundaki mahkûm, suçlu ve köleler için Paradise [Cennet] adında bir şehir devleti kurmuştur. Her ne kadar başarısız da olsa, Priber'in amacı Kuzey Amerika Kızılderililerinin sade ve daha "doğal" yaşam tar-

zını taklit etmektir; Priber bu yaşam tarzıyla önceden, yerlilerin tutsağıyken tanışmıştır.

Yeni Dünya'ya dair hızla genişleyen coğrafi bilgiler, on sekizinci yüzyıla ait fantastik yolculukların ve ütopyaların önemli bir alt kolunu, bilinmezliğini hâlâ koruyan Antipot bölgelerine yerleştirir. Antipotların, temel olarak dünyanın baş aşağı çevrilmiş halini içeren erken dönem temsilleri, canavarsı ve grotesk olanları kıtaya yansıtır ve on sekizinci yüzyılda anti-ütopyacı hiciv için yeni ve önemli bir *locus* (mahal) sunar. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise Pasifik Okyanusu'ndaki keşifler, yazarları distopyacı öngörülerini gözden geçirmeye zorlar. Denis Diderot'nun *Supplement to Bougainville's "Voyage"* [Bougainville'in "Yolculuğuna" Ek] (1772) adlı eseri Fransız kâşifi Bougainville'in naklettiği haliyle Güney Denizi Adası kültürünün sade ve doğal tarzının savunulabilecek yanlarını ortaya koyar. Avrupai yaşam tarzı ise bununla karşılaştırıldığında itibarını yitirmektedir. Yönetim, hukuk ve iktisada dair pek az ayrıntı sunulsa da ortak mülkiyet ve tam bir cinsel özgürlük, yerlilerin felsefesinin temel dayanaklarını oluşturur.

On sekizinci yüzyıla ait ütopyacı metinlerde, Afrika kıtası, on dokuzuncu yüzyıla ait ütopyalardakinden daha az kullanılmıştır. Bunun nedeni, kısmen coğrafi bilgilerin eksikliği ve keşiflerin olmayışıdır. Buna karşın Gabriel de Foigny'un *La Terre Autrale connue* [Bilinen Güney Ülkesi] (1676) adlı eserinde, ütopyacı dört bölümden ikisi Kongo ve Madagaskar krallıklarında geçer; Simon Berington'ın *The Adventures of Sig. Gaudentio di Lucca* [Senyor Gaudentio di Lucca'nın Maceraları] (1737) adlı eserinde ise ütopyacı şehir devleti, kıtanın ortasında kurulmuştur; 1728 yılında yayımlanan ve Daniel Defoe'ya atfedilen *General History of the Pirates* [Korsanların Genel Tarihi] adlı eserde ise Korsan Devleti, Madagaskar'da konumlanmıştır. Daha müphem olduğu söylenebilecek bir ütopyacı yeniden sömürgeleştirme projesi ise 1792 yılında Sierra Leone Şirketi tarafından Afrikalı eski kölelerin yerlerinin değiştirilmesidir. Sierra Leone, Bulama ve Port Jackson'daki üç koloni, eski köleler için ütopya benzeri "Özgürlük İlleri" olarak tasarlanır. Dahası "Sanayi ve Uygarlığın Lütufları" Afrika'ya getirilecek, kâr ve iktisada

odaklanılacaktır; en sonunda Freetown'ın adı da "Bir Kölelik Şehri" olarak değiştirilir.*

Yalnızca Yeni Dünya ya da Antipotlar değil doğu da ütopyacı arzu ve imgelemin bir aracı olarak hizmet görür. Eril "Şark safizmi" fantezileri, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl seyahat edebiyatını hâkimiyeti altına alır ve Şarkta geçen geniş yelpazeli bir pornografik (somatopyacı) literatürün önünü açar. Ölümünden sonra yayımlanan *Turkish Embassy Letters* [Türk Konsolosluğundan Mektuplar] adlı eseriyle Lady Mary Wortley Montagu gibi kadın yazarlar, Şark'a dair (özgürleştirici) deneyimlerini yurtsever, yayılmacı, Avrupa merkezli ve ataerkil on sekizinci yüzyıl İngiltere'si deneyiminin karşısına koyarak doğuya özgü ütopyalar yaratırlar. Bu yazarların imgesel coğrafyalarına alan sağlayanın despotik Şark ve özellikle de harem oluşuysa bir paradokstur.

On sekizinci yüzyıl ütopyalarının, toplu halde düşünüldüğünde bir "çoklu-ütopya" [poly-utopia] ya da "eleştirel ütopya" ortaya koyduğu yolunda bir tespitte de bulunulabilir. Bu metinler, çeşitli toplumsal modelleri kıyaslama amacıyla tek bir metinde yan yana getirir ama yegâne bir tatminkâr ütopyacı çözüm ortaya koymazlar. Bu çoklu ütopyalar gerçekten de eleştirel ütopyalardır; diğer bir deyişle, klasik ütopyacı modelin sınırlılıklarının ayırdındadırlar ve aynı zamanda dinamik bir ütopya yaratmaya gayret ederler. Yapıları epizodiktir; bir felsefi *exemplum*'dan** diğerine geçerek ütopya vizyonlarına ve insanın mutluluğuna dair zıt argümanları yan yana getirir, tartışmaya açarlar. Gabriel de Foigny'un *Bilinen Güney Ülkesi*'nin (1676) "Amerika'da rahme düşüp okyanusta dünyaya gelen" gayet Robinsonvari bir figür olan başkahramanı Sadeur, Doğu Hint Adaları, Zaire, Kongo ve Madagaskar üzerinden Avustralya'ya doğru bir keşif yolculuğuna çıkar; bu aynı zamanda kendi benliğini de keşfettiği bir yolculuktur. Kongo ve Zaire'yi, klasik ütopyanın muazzam bir tecrit aracılığıyla sağlanan yapay bir ahenk ve düzen ile diğerlerinden ayrılmış versiyonu olarak karşılar. Bunun sonucunda Saudeur can sıkıntısından ve hareketsizlikten mustarip

* Freetown "Özgür Kent" anlamına gelmektedir. (ç.n.)

** Ders verme amacı güden kısa anlatı. (ç.n.)

olur. Sonunda Avustralya'da tek tip bir hermafroditler cennetinde bulur kendini ama oraya da ait olmadığını keşfeder. Samuel Johnson'ın Şark öyküsü *Rasselas*'ta (1759), Rasselas ve ona eşlik edenler Mutlu Vadi'de geçirdikleri günleri düşünür ve şu sonucu doğrularlar: "Yaşamın ahvali öyle ki... değişim beklentisinden başka bir şey mutlu etmiyor insanı; değişimin kendisi hiçbir şey değil; bir değişimin üstesinden geldiğimizde bir sonraki dileğimiz yine değişmek oluyor."[14] Abbé Prévost'un *Monsieur Cleveland* [Mösyö Cleveland] (1731-9) adlı eseri de cennetvari Karayip adası Sainte-Hélène'den, Madeira Adası'ndan Kuzey Amerika'daki Abaquis ve Nopandes'lerin yerli topluluklarına ve Küba'daki Fanny komününe dek bir dizi ütopya mekânının ve toplumunun izini sürer. Bütün ütopyacı modeller, hatta Abaquislerin yasa koyucusu olarak bizzat Cleveland'ın yarattığı model bile kusurludur; hepsi de yapay ve dolayısıyla kırılgan bir ahenk ve düzen modeli üzerinde yükselmektedir. Voltaire'in kuşkucu eseri *Candide* (1759) ise bizi "Yeryüzündeki Cennet" Thunder-Ten-Tronckh'tan alıp El Dorado'ya, ütopyanın faal olarak yaratıldığı, hatta yeşertildiği Candide'nin kendi bahçesine götürür.

Daha karamsar ve bariz bir biçimde anti-ütopyacı bir eser ise Swift'in hicvidir: *Gulliver'in Gezileri* (yayım yılı 1726, gözden geçirildiği yıl 1735). Bu eser bazı bakımlardan More'un *Utopia*'sının biçimsel özelliklerini yankılar. Aslında *Utopia* ile *Gulliver'in Seyahatleri*'nde ortak olan öğe, çarpıtma tekniğidir (*reductio ad absurdum*)* ve bu teknik, amaçlarına bakıldığında düzelticidir. Charles Ford'a yazdığı 14 Ağustos 1725 tarihli bir mektupta kitabının taslağından söz eder Swift: "Gulliver'i bitirdim ve şimdi de suretini çıkarıyorum; hepsi de beğenilecek geziler ve harikulade bir biçimde düzeltecekler dünyayı."[15] Anlatının yapısı, Robinsonad öğelerini barındıran hayali bir yolculuktur; ilk ağızdan anlattığı hayali coğrafyalarda seyahat ederek çok farklı toplum ve insanlarla karşılaşır. Yeni Dünya hakkındaki hızla genişleyen coğrafi bilgiler, *Gulliver'in Gezileri*'ni o zamanlar görece bilinmezliğini koruyan bir yerde, Antipotlar'da konumlandırır. Antipotların/Avustralasya'nın

* Latince "saçma olana indirgeme" anlamına gelen, Türkçede "olmayana ergi" yahut "abese irca" olarak da bilinen mantık yöntemi. (ç.n.)

on yedinci yüzyıla özgü, özde "dünyanın baş aşağı çevrilmiş" hali olan temsilleri, canavarsı ve grotesk kıtaya yansır ve Swift'in anti-ütopyacı hicvine ideal mahali sağlar.

Gulliver'in Gezileri; Gulliver, okur ve on sekizinci yüzyıl Avrupa'sı arasında karmaşık bir paradoks meydana getirir. Swift'in kitabı, özellikle eserin amansız fakat nükteli siyasi hicvinden keyif alan çağdaşlarının gözünde, anında muazzam bir başarı sağlar (*Gulliver'in Gezilerini*'ni konu alan Açıklamalı Notlar bu nedenle son derece popüler olmuştur). Buna karşın, eserin Aydınlanma döneminin felsefe ve dinine yönelik dikkatli ve sürekli parodisinin daha önemli olduğu söylenebilir. Ne var ki Swift'in Gulliver'i uzak görüşlülükten yoksun ve güvenilmez bir anlatıcı olarak kurgulayışında, son kertede en büyük hiciv bizzat okura yöneltilir. On sekizinci yüzyılda dine, tarihe, mükemmelleştirilebilirliğe ve hatta bizatihi ütopyacılığa dair düşüncelerde oluşan çekişme alanlarına dair birtakım soruları gündeme getirir *Gulliver'in Gezileri*. Gulliver, Brobdingnag ve Houyhnhnm toplumlarında ütopyaya yakın birer dünya bulur bulmasına ama Swift'in vardığı sonuç Gulliver'inki de dahil olmak üzere bizatihi insan doğasının, herhangi bir ütopya toplumunun gerçek kılınmasına engel teşkil ettiği yönündedir. Bu durum, çok defa Gulliver'in karşısına çıkan tek gerçek ütopya biçiminde yorumlanan Dördüncü Kitap'ta belirginlik kazanır. Houyhnhnmlerin toplumu birtakım değişmez ilkeleri temel almaktadır: "Ölçülülük, Çalışkanlık, İdman ve Temizlik." Ama bu homojenleştirilmiş, masumiyet yüklü cennet de sonunda kendini ele verir: Son kertede bu bir zihinsel ve siyasi kölelik sistemidir –çağdaş yolculuk ütopyasındaki statik ütopyacılığa da benzer bir eleştiride bulunuyoruz. Houyhnhnmlerin, isimlerinin de kökeninde yatan "Doğanın Mükemmelliği" üzerinde bunca ısrar edişindeki amaç, Anglikan ya da felsefi bir anlamda mükemmelleştirilebilirlik olasılığının bir parodisini sunmak ve muhtemelen bu olasılığı sorgulamaktır.[16] Israrla "insanoğlundan nefret etmiyorum" diyen Swift şu gerçeğe boyun eğmiştir: İnsanoğulları, "kendi türlerinin budalalığı, sapkınlığı, açgözlülüğü, zorbalığı, kibri, kalleşliği ya da insanlıktan çıkmışlığıyla her gün daha da bozuluyor."[17] Eleştirel ütopya gibi *Gulliver'in Ge-*

zileri de Aydınlanma projesinin ve onun temelde ütopyacı doğasının paradoksal karmaşıklığını tespit etmektedir.

Swift'in hicvi, sıklıkla Gulliveryan diye tabir edilen devam niteliğindeki eserlerden uzun erimli bir gelenek oluşturmuştur. Swift'in eserine ilk yanıt, *Gulliver'in Gezileri*'ni Fransızcaya çeviren Abbé Pierre Desfontaines'dan gelir: Fontaines 1730 yılında *Le Nouveau Gulliver ou Voyages de Jean Gulliver, fils du capitaine Lemuel Gulliver* [Yeni Gulliver ya da Yüzbaşı Lemuel Gulliver'in Oğlu Jean Gulliver'in Gezileri] adlı eserini yayımlar. Bernard Mandeville'in *Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits* [Arılar Masalı ya da Kişisel Ahlaksızlıklar, Umumi Yararlar] (1714) adlı eseri, anonim *Les songes du Chevalier de La Marmotte* [Marmotte Şövalyesi'nin Düşleri] (1745) ve *L'Isle des Philosophes* [Filozoflar Adası] (1790) Swift'in anti-ütopyacı duruşunu yankılar. Thomas More, *De optimo reipublicae statü* yani "çok iyi yahut mükemmel bir devlet modeli" olarak Utopia üzerine etkili bir tartışma başlatmıştır başlatmasına, ama on sekizinci yüzyılın ütopyacı hicivleri, bu tartışmanın bittiğini ilan eder.

Coğrafi ütopyaların bir diğer kolu da "bireyci" ütopyaları, yani Robinsonadları içerir. Bunlar, hakiki mutluluğun, gönül rahatlığının ve kendini gerçeklemenin güvenceye alınabileceği tek yer olarak kişinin gönüllü yaşadığı sürgünü ya da dünyadan gönülsüz bir şekilde de olsa el etek çekmeyi öven yanlarıyla, eleştirel yolculuk ütopyalarının müjdecisidir. Dolayısıyla Jean-Jacques Rousseau'nun, Robinson Crusoe'yu basit erdemleriyle tek başına bir yaşam süren, "doğa durumu" içinde bir adam olarak göklere çıkarması da şaşırtıcı değildir. Robinsonad, ütopyacı hiciv ve hayali yolculukla ilintili olsa da özde kendi içinde bir türdür. Temel fark şudur: "İngiliz Robinsonadında içkin olan dünya görüşü, tarihin sıfır noktasından (doğal durum) başlayan mükemmel bir dünyanın inşasını tasavvur etmez."[18] Türü tanımlayan eser 1719 yılında Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'su olsa da Grimmelshausen'in *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheurlichen Simplicissimi*'si (1668) [Simplicissimi'nin Maceraları], Henry Neville'in *The Isle of Pines*'ı [Çam Adası] (1668), François de Salignac de la

Mothe Fénelon'un *Les Aventures de Télémaque*'ı [Telemakhos'un Serüvenleri]* (1699) ve Hendrik Smeeks'in *The Mighty Kingdom of Krinke Kesmes*'i [Güçlü Krinke Kesmes Krallığı] (1708) gibi eserler bunun öncesinde birtakım modeller sağlamıştır. Defoe'nun romanı, muhtemelen, Pasifik Okyanusu'nda yer alan, Şili'ye bağlı Más a Tierra adasında gerçekten de dört yıl boyunca mahsur kalan kazazede Alexander Selkirk'in hikâyesinden etkilenmiştir.

Robinsonadlar on sekizinci yüzyılın sömürgeleştirme, burjuva bireyciliği ve dizginsiz kapitalist birikim söylemine katılım göstermiştir. Karl Marx *Kapital*'de (1867, 1885, 1894) Crusoe'nun adadaki deneyimlerinin, emeğin sermaye üzerindeki içkin ekonomik değerini temsil ettiği yorumunu yapmıştır. Marx'ın göremediği ise Robinsonadların bir yandan da fetih, serüven ve sömürgeci kapitalizm paradigmasını karmaşıklaştırdığı ve bazı bakımlardan, bu paradigmayı sorguladığıdır. Grimmelshausen'in Simplicissimus'u tek başına geçirdiği on beş yılın ardından Avrupa'ya dönmeyi reddeder; bireyci ütopyasını anayurduna tercih etmektedir. Robert Paltock'un *The Life and Adventures of Peter Wilkins* [Peter Wilkins'in Yaşamı ve Maceraları] (1751) adlı eserinin kahramanı Peter Wilkins, Saas Doorpt Swangeanti toplumuna aynı Robinson Crusoe'nun yaptığı gibi George dönemi İngilteresinin kusurlu bir kopyasını dayatır ve ne kadar yanlış hükümler verdiğini ancak oradan ayrılırken fark eder. Nitekim Henrik Smeeks'in *Güçlü Krinke Kesmes Krallığı* (1708) adlı eseri, Neville'in *Çam Adası* (1668) adlı eseri, J.G. Schnabel'in *Die Insel Felsenburg*'u (1731-43) [Felsenburg Kaya Kalesi Adası] ve yine Defoe'nun *Farther Adventures* [Yeni Maceralar] (1719) adlı eserinde Robinson Crusoe, sonuçta kendilerini sömürgeci ütopyacılık karşısında duyulan ve takdiriilâhi sayılan coşkudan ayırır. *Robinson Crusoe*, *Robinson Crusoe'nun Yeni Maceraları* ve (Defoe'nun yazdığı tartışmalı da olsa) *Korsanların Tarihi* (1734) birer ırksal melezlik deneyi olarak sömürgeci ütopyaların büyük olasılıkla başarısızlığa uğrayacağını da kuşkusuz önermektedir.

---

* Bu eser Tanzimat döneminde Yusuf Kamil Paşa tarafından çevrilmiş ve *Tercüme-i Telemak* adıyla yayınlanmıştır. Aynı zamanda Türkçenin ilk çeviri romanıdır. (ç.n.)

Bunun yarım asır sonrasında Thomas Spence bir kez daha Robinsonad anlatı türünü kullanır; amacı çoğunluk egemenliğiyle yönetilen ve yurttaşların oluşturduğu milis kuvvetlerine sahip, işbirliğine dayalı bir devlet modelini savunmaktır. *Supplement to the History of Robinson Crusoe* [Robinson Crusoe'nun Tarihine Ek] (1780) adlı eserinde Crusoe'nun Ada'sına dönüp "Crusonia" adlı yerde demokratik bir ütopya kurar Spence. *The Description of Spensonia* [Spensonia'nın Tasviri] (1795) ve 1793 Fransız Anayasasını model alan *Constitution of Spensonia* [Spensonia'nın Anayasası] (1803) adlı eserler Spence'in dönemin İngiliz toplumunun kurumlarına yönelik derinlemesine saldırısını tamamlar. Spence'in özel olarak ilgilendiği alanlar toprak mülkiyeti, yasama reformu, emekçi yoksulların eğitimi ve kadınların oy hakkıdır.

Robinsonadlar, sahip olmaya dayalı bireyciliğe ve sömürgeci zaferlere yönelik övgülerinden dolayı ilk bakışta maskülinist metinlerdir. Grimmelshausen, Neville, Schnabel ve Paltock'un kadın karakterleri yalnızca cinsel ve toplumsal işe yararlılıkları çerçevesinde tarif edilmiştir. Buna karşın kadın Robinson, Robinsonad geleneğinin sömürgeci değil ütopyacı kibrini teşvik eder ve türe bilhassa proto-feminist kaygılar ekler. (Ayla ilintili) kadın Robinsonadlarının İngilizce yazılmış ilk örneği muhtemelen Margaret Cavendish'in *Alevli Dünya Adındaki Yeni Bir Dünyanın Tasviri* (1666) adlı eseridir; burada kadın karakter Yeni Dünya'yı fiilen fethedip örgütler. On sekizinci yüzyılın kadın Robinsonadı, kadınların o dönemde yazdığı ev hayatı odaklı ütopyalardakine benzer bir tutumla kadınların birbirleriyle dostluğu (şayet deniz kazası geçirmiş başka gezginler de varsa), barış, eşitlik ve ahenk temalarını işler. Ada deneyimi, örneğin *Die beglückte Inseln, oder die Geschichte der Fräulein von Jalling, von ihr selbst aufgezeichnet* (1777) adlı eserdeki deneyim, anaerkil eliyle ahenkli bir yönetimi tasvir eder ve Charlotte Perkins Gilmans (*Kadınlar Ülkesi**, *1915)* gibi yazarların kaleminden çıkan modern ayrılıkçı ütopyaların habercisidir. Bu bağlamda kurtuluş ise ataerkil Avrupa toplumuna

* Charlotte P. Gilmans, Çev. Seher Özbay, Otonom Yayıncılık, 3. basım, 2016.

zoraki bir dönüş anlamına gelir ve muhtelif erkek muadilleri gibi dişi Robinsonların da hepsi eve dönmeyi sevinçle karşılamaz.

On sekizinci yüzyıl romanı, ütopyacı tarza içerisinde ütopyacı keşiflerin genişletilebileceği ve yeniden yapılandırılabileceği biçimsel bir yenilik önerisi de getirmiştir: Bizatihi ütopyacı roman ve "micro-utopie"ler* yahut "petites société"ler.[19] Delarivier Manley'nin *Atalantis* (1709) adlı eseri, Sarah Scott'un Millenium Hall'u [Binyıl Konağı] (1762) ve Lady Mary Hamilton'ın *Munster Village*'ı [Münster Köyü] (1778) baştan sona ütopyacı birer roman olarak ilkine örnektir; Sarah Fielding'in *David Simple*'ı ise (1744) micro-utopie yahut petite société'ye örnek teşkil eder.

Manley, 1709 yılında kötü şöhretli roman-à-clef'ini** yayımlar: *Secret Memoirs and Manners of Several Persons of Quality, of both Sexes. From the New Atalantis, An Island in the Mediterranean. Written Originally in Italian* [Her İki Cinsten Seçkin Kimselerin Gizli Anıları ve Davranışları. Akdeniz'de Bir Ada Olan Yeni Atalantis'ten Aslen İtalyanca Yazılmış Bir Anlatı]. Kitap, çağdaş toplumun bir hicvidir; hatta birinci baskısı başkahramanların gerçek kimliklerini gün ışığına çıkaran, kitaptan ayrı basılmış anahtar niteliğinde bir belgeyle beraber gelmiştir. Anlatının içine ise ayrılıkçı bir *locus amoenus*** yerleştirilmiştir; keyif, dostluk ve ortak mülkiyeti temel alan, Astell'in kadın Cennet'ini yankılayan, taşrada bir inziva köşesi. Tıpkı Astell ve ardından Sarah Scott gibi Manley de kadınları ataerkil baskıdan ve cinsel sömürüden kurtarıp özgürleştiren bir topluluk yaratır.

On sekizinci yüzyılın duyarlılığa [sensibility] beslediği derin saygı, birbirinin paradoksal biçimde antitezi olan iki ayrı duruşa yol açmıştır. Bir yanda "sempati" kavramı, hissetme kabiliyetine sahip insanları birbirinin sevinç ve kederlerini görmezden gelmeyen şefkatli bir tutum sergileyen bir topluluk içerisinde birbirine bağlamaktadır. Tanık olan kişinin acı çekenin acısıyla özdeşleşmesi, karşısındakinin

---

* Ütopyacı olmayan bir anlatının içine yerleştirilmiş ütopyacı parçalar. (ç.n.)

** Fransızca "anahtarlı roman" demektir. Bu tür romanların gerçek anlamı, ancak anahtar bilginin varlığıyla mümkündür. (ç.n.)

*** Latince "hoş yer" anlamına gelen bir edebiyat terimi. (ç.n.)

durumunu görmezden gelmeyen tanığın duygularını sempati içeren eyleme, yani ahlaki görevin gereksinimlerine yönlendirmek suretiyle, her ikisinin de parçası olduğu insan topluluğunu genişletip güçlendirir. Diğer yanda ise duyumsama-duyarlılık kültünün romandaki doğal sonucu olan duyumsayışçılık [sentimentalism] "bireyci ütopya"ya zemin hazırlar –tek başına doğaya dönüş ya da birbiri gibi düşünen az sayıda kişinin birlikte inzivaya çekilmesi, Scott'un *Binyıl Konağı*'nın, Rousseau'nun *Julie: ou, La nouvelle Héloïse*'inin [Julie: ya da Yeni Heloise] (1761) ve Sarah Fielding'in *David Simple*'ının alternatif mikro-toplumları gibi. Scott'un toplumsal sermayeye dayalı ekonomi vizyonu bu metinleri temsil eder niteliktedir. Adabımuaşerete uygun davranışları, evlilik kurumunun bariz bir biçimde desteklenmesini, iffetli yaşamı ve başkalarına yapılan kibar yardımları bünyesinde toplayan bir bağlamda dikkatle formüle edilmesine karşın, *Binyıl Konağı* ataerkilliğe, merkantilizme ve sömürgeciliğe başlı başına bir meydan okumadır. Scott'un ütopyasının dünyası bireysel talih ve iktidarın yerine feminist dayanışmayı ve topluluğu geçirerek içinde bulundukları ortamı yeniden yaratmakta olan kadınlardan oluşmaktadır. Sarah Fielding'in *The Adventures of David Simple* [David Simple'ın Serüvenleri] adlı eserinin ve özellikle de *Volume the Last*'ın [Son Cilt] (1753) ise bir yandan ataerkil kapitalizmin radikal bir eleştirisi olduğunu ama diğer yandan da dişil ve abartılı ölçüde duygusal değerlere yaslanan ütopyacı umudun beyhudeliği üzerine derinlemesine bir düşünce niteliğini taşıdığını belirtmek önemlidir.

Fransız Devrimi döneminde Fransa'da kısmen ün kazanmış bir oyun yazarı olan Olympe de Gouges ise daha iyimserdir. Fransa Ulusal Meclisi'nin 1789 yılında Fransa İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ni kabul etmesinin ardından de Gouges belgeyi kadınları da kapsayacak şekilde yeniden yazarak, 1791 yılında *Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ni yayımlamıştır. Ne yazık ki, de Gouges'un mesleki eşitlik, eğitimde eşitlik ve ifade özgürlüğü önerileri iyi karşılanmamıştır. De Gouges'un bildirgesinin 10. maddesi şunu ilan eder: "Şayet... kadının darağacına çıkma hakkı varsa, aynı şekilde hitabet kürsüsüne çıkma hakkı da olmalıdır." Kendisi de 1793 yılında giyotinle idam edilmiştir.

On sekizinci yüzyılın kadın yazarları ütopyacı metinlerinde kadınların konumlarını ve evlilik içerisindeki haklarını net bir şekilde ele alır ama kadınların evrensel insan haklarını ve yurttaş özgürlüklerini erkek yazarlar da savunmaktadır. James Lawrence, *Empire of the Nairs, or The Rights of Women* [Nairlerin İmparatorluğu ya da Kadın Hakları] (1793, İngilizceye çevrildiği yıl 1811) adlı eserinde, ilerici düşüncelerini Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi** (1792) ve William Godwin'in *Enquiry Concerning Political Justice* [Siyasi Adalet üzerine Bir İnceleme] (1793) adlı çalışmaları üzerine temellendirmiştir. *The Travels of Hildebrand Bowman* [Hildebrand Bowman'ın Seyahatleri] (1778) ve *An Essay on Civil Government, or, Society Restored* [Sivil Yönetim Üzerine Bir İnceleme, ya da Tanzim Edilmiş Toplum] (1793) adlı eserler ile William Hodgson'ın *A Treatise Called the Female Citizen: or, A Historical, Political and Philosophical Enquiry into the Rights of Women* [Kadın Yurttaş ya da Kadın Hakları üzerine Tarihsel, Siyasi ve Felsefi Bir İnceleme] adlı çalışması da kadının eşitliği taleplerinde bilhassa açık sözlü bir tutum sergilemiştir.

Ütopyacı yelpazenin diğer ucunda ise Bernard le Bovier de Fontenelle ve Morelly gibi yazarlar, Platon ve More'un devletçilik modellerinin izinden giderek, devletin kurumlarını onarmaya çalışmakta ve birbirinden epey farklı biçimlerde, müdahaleci siyasi sistemler tasarlamaktadırlar. Bu metinleri harekete geçiren, ancak radikal ölçüde yeni iktisadi ve toplumsal örgütlenme biçimleriyle çözüme kavuşturulabilecek olan yoksulluk ve toplumsal karmaşa tehdididir. Morelly örneğinde, düşünürün felsefi incelemesi *Code of Nature* [Tabiatın Kanunu] (1755) ve epik şiiri *Basiliad*, yoksulluğu ve toplumsal sömürüyü ortadan kaldırmanın çaresi olarak komünizmi ortaya sürmüştür. Winstanley'nin *Law of Freedom* [Özgürlük Kanunu] adlı incelemesinin temsil ettiği on yedinci yüzyıldaki tarıma dayalı İngiliz cumhuriyetçiliği, o dönemde siyasi ütopyacı incelemelerin sayısında ani bir yükselişe önayak olmakla kalmayıp John Clare, Thomas Spence, John Thelwall, Richard

* Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, Çev. Deniz Hakyemez, İş Bankası Kültür Yayınları, IV. basım, 2017.

"Yurttaş" Lee gibi düşünürlerin ve Pantisokratistlerin metinlerinde yeniden kavramsallaştırılarak on sekizinci yüzyılın radikal siyasetinde kendisine yer bulur.

Bu dönemde ütopyacı tasarıların (tabiri caizse) orta yolu, ütopyacılığın ve on yedinci yüzyıl "commonwealth" dönemi yazı geleneğinin kısmi bir kaynaşmasından türeyen reform programlarının hâkimiyeti altındadır. Aydınlanmış ya da iyiliksever [benevolent] monarşi gibi karma yasama modelleri düşünülür; bunlar ya tastamam bir toplum durumu [Johann Gottfried Schnabel, *Insel Felsenburg* (1731-43)] ya da kabile ilişkilerine dayanan birlikteliklerin (La Mothe-Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*) dönüşümünü tasavvur eder. William Hodgson'ın *The Commonwealth of Reason* (1795) [Aklın Birliği] adlı incelemesi ve Elihu Hubbard Smith'in deist "Pansophia"sı *The Institutions of the Republic of Utopia* [Utopia Cumhuriyetinin Kurumları] (1796-97 yıllarında yazılmıştır) klasik ütopyanın ayırt edici özellikleriyle (geometrik kent planları, seçim bölgelerinin katı bölünümü, cumhuriyet idaresi, devlet eliyle dayatılan ahlaki eğitim sistemi) evrensel eğitim ve eğer mutedil ölçüler içinde tutulursa kadının özgürleşmesi gibi Aydınlanma ilkelerini başarıyla birleştirir. Her iki ütopya da özde devletçidir; bu ise salt Fransız Devrimi'nin Terör Dönemi'ne bir tepki değil, Smith örneğinde, fiziksel sağlık ile ahlaki sağlık arasındaki kesişmeye duyulan ilginin de bir işaretidir (Smith, epidemiyoloji ve ulusun sağlığı konularında bolca yazmıştır).

> Saadetti o şafakta hayatta olmak,
> Genç olmaksa cennetin ta kendisi!
>
> William Wordsworth[20]

Fransız Devrimi'nin sloganı *Liberté*, *Egalité*, *Fraternité* [Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik] Aydınlanma'nın epistemolojik projeleri ve ütopyacı tarih felsefesiyle diyalektik bir ilişki içerisindedir. Ütopyacı düşünce Aydınlanma üzerine yürütülen siyasi tartışmalarla birden fazla düzeyde bütünleşmiştir ve Aydınlanma döneminin pek çok siyasi metninde çeşitli şekillerde bir araya getirilmiş

ütopyacı öğeler belirgindir. Bu ayrıca türlerin ve edebi tarzların da harmanlanması demektir.

1790 yılında Edmund Burke *Reflections on the Revolution in France* [Fransa'daki Devrim üzerine Düşünceler] adlı incelemesini yayımlamış, bu inceleme Burke ile Thomas Paine, Mary Wollstonecraft ve William Godwin gibi İngiliz radikalleri arasında broşürler üzerinden sürdürülen bir kalem savaşı başlatmıştır. Amerikan Devrimi'ni coşkun bir şekilde desteklemesine karşın, Burk, *Düşünceler*'inde "erdem, onur, cesaret, yurtseverlik ve bağlılık" biçimindeki "kadim ilkeleri" savunmaya dönmüştür.[21] Burke'ün gözünde Fransız Devrimi dehşetengiz barbarlığın bir dışavurumu ve hem tarih hem de geleneğin onayladığı meşru bir yönetimin şiddet kullanılarak devrilmesidir. Muhalifleriyse cumhuriyetçilik, tarımcılık, yurttaş erdemi ve özgürlüğü ilkelerini savunup desteklemekte, Britanya (ve Fransa) tarihini doğallaşmış zulmün tarihi olarak görmektedir.

Mary Wollstonecraft'ın *Vindication of the Rights of Men* [İnsan Haklarının Gerekçelendirilmesi] (1790) adlı incelemesi Burke'e yanıt olarak yayımlanmıştır. Thomas Paine'in *İnsan Hakları* adlı incelemesinin reformcular ve radikaller için en önemli metin haline geldiği kalem savaşında verilen ilk yanıttır Wollstonecraft'ın bu yanıtı. Sadece monarşiye ve babadan oğula geçen imtiyazlara değil Burke'ün bunları savunup yüceltmek için kullandığı dile de saldırmıştır Wollstonecraft. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (1792) Wollstonecraft'ın yurttaşlık erdemi ve eşitlik savunusunu özellikle kadın hakları ve eğitimine yoğunlaşarak devam ettirmiştir. Wollstonecraft'ın romanları kadın haklarını desteklemek için yoğun olarak duyumsama-duyarlılık dilinden faydalansa da, siyaset felsefesi akıl ve mükemmelleştirilebilirlik ilkelerine yaslanır.

William Godwin'in *An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness* [Siyasi Adalet ve Genel Erdem ile Mutluluk üzerindeki Etkisi] (1793) adlı incelemesi ve *Things as They Are; or, The Adventures of Caleb Williams* (1794) [Var Olan Gerçekler ya da Caleb Williams'ın Maceraları] adlı romanı aklın egemenliğini ve kişisel özgürlüğü eşit şekilde sa-

vunur.[22] Godwin, Burke'ün aksine, mevcut siyasi sistemlerin mutluluk, eşitlik ya da özgürlük üretemediğine inanır. Bundan ötürü *Siyasi Adalet* ve *Caleb Williams*, özel mülkiyet, aristokrasi ve monarşi idaresinin kendisini bireye nasıl dayattığına ve bir bütün olarak toplumun siyasi gelişimini nasıl kısıtladığına dair tesirli birer soruşturmadır. Felsefesini Rousseau'nun etkisinde kalarak geliştiren Godwin, mükemmelleştirilebilirlik, akıl ve evrensel iyilikseverliğin izinden gidilmesinin yönetim ve kurumlara duyulan gereksinimi eninde sonunda ortadan kaldıracağını savunur. Godwin'in felsefi anarşizmi, Robert Owen, Robert Bage, William Thompson ve on dokuzuncu yüzyılın diğer ütopyacılarının yanı sıra Romantik şairler üzerinde de derin bir etki bırakmıştır.

Romantizmin etkisi altındaki şiirlere, bir çeşit ütopyacı yersiz-yurtsuzluk duygusu hâkimdir; hiyerarşi, baskı ve yoksulluktan kurtulup özgürleşme hedefi ve adil, eşitlikçi bir topluma kavuşmak için yürütülen siyasi mücadele; tarımsal ütopyalar, pastoral, peygamberler, sanat/yaratıcılık gibi çeşitli vizyonlarda ve "Yeni Dünya"da yeni bir durum içine yerleştirilmiştir.

William Blake'in *America: A Prophecy* [Amerika: Bir Kehanet] (1793) ve *Europe: A Prophecy* [Avrupa: Bir Kehanet] (1794) adlı eserleri, Amerikan ve Fransız Devrimlerinin yarattığı (ve de boşa çıkardığı) ütopyacı umutların ışığında birer ütopyacı reform modelidir. Fransız Devrimi'nin kararlı fakat çok eziyet görmüş İngiliz destekçisi Joseph Priestley, oğlu Joseph'i ve damadı Thomas Cooper'ı "özgürlüğün İngiliz dostları" adında bir topluluğu hayata geçirmek üzere Amerika'ya göndermiştir. Mary Wollstonecraft'in partneri Gilbert Imlay de ütopyacı toplulukların kurulmasına esin vermeyi amaçlayan *A Topographical Description of the Western Territory of North America* [Kuzey Amerika'nın Batı Bölgesinin Topografik Bir Tasviri] (1792) adında bir broşür yayımlamıştır. Southey ve Coleridge, ki kendi "Pantisokratik" toplumları Priestley'nin topluluğu gibi Susquehanna Irmağı'nın kenarında konumlanacaktı, hem Cooper'ın hem de Imlay'in yazdıklarından etkilenmiş olabilir. "Pantisokrasi"nin ilkeleri Coleridge'in *Lectures on Revealed Religion* [Vahye Dayanan Din üzerine Seminerler]

(1795) adlı eserinde tesis edilmiştir. Pantisokrasi, herkes tarafından eşit yönetim ilkesinin egemen olduğu ütopyacı, asil ve felsefi bir proje olacaktır. Yer konusundaki ciddi anlaşmazlık ve tartışmaların ardından (planlar Susquehanna yahut Galler düşünülerek yapılmıştır) proje 1795 yılında terk edilmiştir.

Romantiklerin çocukluk dönemine ve eğitime olan ilgileri, ütopyacılığın bir diğer kolunun ortaya çıkmasına yol açmıştır ve bu kolun daha uygulamaya yönelik olduğu söylenebilir. Robert Bage'in romanları, özellikle Rousseau ve Wollstonecraft'ın etkisiyle ve ütopya öznesinin eğitimine dair düşünceleriyle biçimlenmiştir. Bage'in *Hermsprong: Or, Man As He Is not* [Hermsprong: Ya da Olmadığı Haliyle İnsan] (1796) adlı romanı resmi eğitim ya da din olmaksızın, tümüyle Amerikan yerlilerinin yetiştirdiği Amerikalı bir erkek çocuğun küçüklüğünü anlatır. Thomas Day'in *The History of Sanford and Merton* [Sanford ile Merton'ın Tarihi] (1783-89) adlı çocuk kitabı da Rousseau'nun çok tartışılan *Emile –ya da Eğitim Üzerine–** (1762) adlı eserinde ortaya koyduğu ütopyacı eğitim ideallerini destekler. Dahası, eser Mary Astell, Daniel Defoe, Edward Chamberlayne ve Clara Reeve'den Mary Wollstonecraft'a dek bir dizi yazarın, gelecek (ütopyacı) kuşakların eğitiminin önemine dair o dönemde yazılmış broşür biçimindeki incelemelerini ve romanlarını bütünler niteliktedir.

> Külli bir çalkanmanın saatiydi
> Aslında; en mülayimler
> Galeyana gelmişti; ayaklanmalar,
> Hararetli çatışmalar ve düşünce doldurmuştu
> Huzurlu evlerin duvarlarını rahatsız seslerle.
> Müşterek hayatın toprağı ayak basılmayacak
> Denli ısınmıştı o anda; o zaman, sadece
> O zaman da değil, sık sık dedim ki kendime,
> "Nasıl bir maskaralıktı bu tarihinki;
> Geçmiş ve gelecek zaman!
> Şimdi görüyorum nasıl aldanmışım,

* Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, Çev. Yaşar Avunç, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, VIII. basım. (ç.n.)

Okurken Milletleri ve eserlerini inanarak,
Abesliğe ve beyhudeliğe inanç;
Ah! Şimdinin yüzünü geleceğe yansıtacak
O Sayfaya gülmek kahkahayla!*"

William Wordsworth[23]

İlerleme olarak tarih üzerindeki yeni vurgu, tür üzerinde derin bir etki bırakır. Bu geçişi belirleyen, birbirini izleyen epistemolojik paradigmalar, bir felsefe tarihi ve de (siyasi) hicvi lüzumsuz kılan bir kamusal alanın ortaya çıkışıdır. 1750 ile 1800 arasındaki döneme ütopya öğeleri içeren, hatta birer ütopya olan varsayımsal ve felsefi tarihlerin meydana getirdiği bir kanon damgasını vurmuştur. Ne var ki bu varsayımsal tarihler, tarihe ve ilerlemeye dair kavrayışları bakımından büyük bir farklılık sergiler. Kant'ın anladığı haliyle "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması"** olan Aydınlanma, "kendi ussal yetilerimizle bizden sonra gelenlerin mutlulukla karşılayacağı bu dönemin gelişini hızlandırabilmemiz" yolunda, tarihi inşa etmesi gereken düşünüşe ulaşılması bakımından arzu edilir bir amaçtır (*Aydınlanma Nedir?*). Tarihteki akıl böylelikle ilerlemeyi üretecektir.

Diğer yandan Rousseau'nun *Söylevleri* (1750 tarihli *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev****** ve 1754 tarihli *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*********) ise modern öncesi ya da ilkel kültürlere nostaljik bir atıfta bulunan tarih çalışmalarıdır ve mükemmelleştirilebilirlik olarak tarih düşüncesini reddederler. Buna karşın Rousseau salt ilkelci olmaktan ziyade varsayımsal antropolojisinde şunu önerir: Toplum, insanı ancak Toplumsal Sözleşme'nin *bilfiil* başarılı olmadığı durumda yozlaştırmaktadır. İnsanı ve modern toplumu yüceltmek için yeni ve eşitlikçi bir Toplumsal Sözleşme'ye ihtiyaç vardır.

---

* Çeviren: Emine Ayhan. (ç.n.)

** Cümlenin bu kısmında Nejat Bozkurt çevirisi kullanılmıştır. (ç.n.)

*** Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, X. basım, 2016. (ç.n.)

**** Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 2010, X. basım. (ç.n.)

Voltaire ve Condorcet, Rousseau'nun nostaljik karamsarlığını paylaşmaz ve olası geleceklere dair –Concordet ve Mercier örneklerinde de görüldüğü gibi– daha iyi bir geleceğin, geçmişin kusurlarından kopmayı gerektirdiğini ima eden daha diyalojik görüşler sunarlar. Concordet erken modern "coğrafi" ütopyanın zamansallaştırılmasının önünü açmış, bu durum Louis-Sébastien Mercier'nin (*İki Bin Beş Yüz Yılı Günlükleri,* 1771) ve Julius von Voß'un (*Ini: Ein Roman aus dem Ein und Zwanzgsten Jahrhundert*, 1810) [Ini: 21. Yüzyıl Romanı] fütürist vizyonlarına kadar varmıştır.

Mercier'nin ütopyası *ancien régime* döneminin ayrıntılı ve sert bir eleştirisini sunar. Bunun sonucunda ilk yayımlandığında anında yasaklanmış ama daha sonra çok satan bir eser olmuştur. Eser, akıl, itidal ve çalışmaya dayalı bir düzen önerisi getirmesi bakımından klasik ütopya paradigmasını takip eder. Mercier'nin gözünde daha iyi bir topluma giden yol, aklın tutku üzerindeki zaferinde ve ortak iyi için bireysel arzuların feda edilmesinde yatmaktadır.

Voß'un günümüzde epeyce ihmal edilen romanı *Ini* ve daha sonra yazdığı oyunu *Berlin im Jahre 1924* [1924 Yılında Berlin], yazarın *Hohe Aussichten der Menschheit oder Der Christenstaat* (1808) gibi vizyoner fakat kurmaca-dışı eserlerini tamamlar. Mercier'nin aksine Voß'un on dokuzuncu yüzyılın sonundan yirmi birinci yüzyıla değin fütürist bir toplumun gelişimi hakkında, reform ve mükemmelleştirilebilirlik için gerekli paradigmalarının ana hatlarını çizen net fikirleri vardır. *Ini*, Francis Bacon'ın bilimsel ütopyacılığıyla "monarşik cumhuriyet" şablonundaki aydınlanmış hükümdar düşüncesini kaynaştırır. *Ini*'deki ütopyacı özne oluşumunun kökenleri ise, insan davranışına ve ahlaki eğitime sıkı bir bilimsel yaklaşım üzerinden, Campanella, Bacon ve Andreae'de bulunabilir. Voß, Alman fütürist yazı geleneğine zemin hazırlamıştır; *Die hundertjährigen Eichen oder das Jahr 1914* (1821) adlı eserle August von Kotzebue ve aynı yüzyılın daha sonraki bir döneminde *Der Jüngste Tag* (1893) adlı eserle Rudolf Greinz da onun izinden gitmişlerdir. Jules Verne ise Fransız geleneğini başarıyla devam ettirmiştir.

Ama geleceğin dünyasına ilişkin vizyonların hepsi de olumlu değildir. Mary Shelley'nin Fransız Devrimi'nin ardından yaşanan düş

kırıklığına dair bir belge olan apokaliptik* romanı *The Last Man* [Sonuncu Adam] (1826) devrimci idealler insan doğasının kusurlarından ötürü aşındığı için kederlidir. Roman, Aydınlanma'nın bireysel ve kolektif mükemmelleştirilebilirlik aracılığıyla ilerlemenin kaçınılmazlığına beslediği inancı net bir biçimde sorgular.

Tarihçiler philosophe'ların** ve ütopyacıların Amerikan ve Fransız Devrimlerini ne ölçüye dek etkilediğini ve bu devrimlerin onlar üzerinde ne kadar etkili olduğunu hâlâ tartışmaktadır. En azından Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* adlı makalesi eleştiriye ve "akla ilişkin, kuşkucu ve metafizik-sonrası ama yenilgici olmayan bir kavram" olan derin düşünceye yönelik, özgürleştirici bir bağlılığı desteklemiştir.[24] On sekizinci yüzyıl ütopyacılığı bu buyruğu yansıtmış "ve bazı örneklerde de ütopyacı risaleler, şahsi hakları konu alan liberal ve hümaniteryen düşünceyi zamanının en az bir ve bazen iki yüzyıl ötesine taşımıştır."[25] On dokuzuncu yüzyılda ise ütopyacılık, ütopyacı sosyalizm, komüniteryanizm ve kooperatifçilik hareketi biçiminde gelişmeyi sürdürmüştür. On dokuzuncu yüzyıl romanı ve ütopyacı romans, ütopyacı siyasi ve iktisadi ilkeleri popülerleştirmenin yerleşik bir aracı haline gelmiştir. Keza Owen, Fourier ve Saint-Simon da (Sanayi Devrimi'ne bir karşıtlık olarak) tümüyle kooperatifçi bir toplumun elverişliliğini sınamaya yönelen, sınırlı ve genelde kısa ömürlü ütopyacı topluluklar biçimindeki çok sayıda komün girişimi başlatmışlardır. On dokuzuncu yüzyılın ütopyacı öncüllerinden öğrendiği, H.G.Wells'in sözleriyle şudur: "Modern ütopya statik değil kinetik olmalıdır, kalıcı bir durum biçimini değil uzun ve aşamalı bir yükselişe yol açan umut dolu bir evre biçimini almalıdır."[26]

---

* Büyük bir felaket sonucunda uygarlığın sona erişini konu alan roman türü. (ç.n.)

** Fransızca "filozof" anlamına gelir, bu bağdamda 18. yüzyıl Aydınlanmasının aydınları kastedilmektedir. (ç.n.)

NOTLAR

1 Oscar Wilde, *The Soul of Man Under Socialism and Selected Critical Prose,* Linda Dowling (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 2001).
2 Michèle Le Dœuff, *The Philosophical Imaginary,* Çev. Colin Gordon (Stanford University Press, 1989).
3 Bermuda Broşürleri olarak bilinen belgeler, 1609 yazında meydana gelen bir deniz kazasına dair anlatılardı. Haberler İngiltere'ye 1610 yılında ulaştı. Bilinen en eski anlatı William Strachey'nin 1625 tarihli *True Reportory* [Hakiki Rapor] adlı çalışmasıdır. Bu belge 1610 yılında el yazması olarak muhtemelen dolaşıma girmişti. Bakınız: Alden T. Vaughan, "William Strachey's *True Reportory* and Shakespeare: A Closer Look at the Evidence", *Shakespeare Quarterly* 59: 3 (Güz 2008), s.245-273.
4 More, *Utopia,* (Londra: Everyman, 1992), s.56.
5 Carola Baumgardt, *Johannes Kepler: Life and Letters* (New York: Philosophical Library, 1951), s.155-156.
6 Bunların en yeni olanı için bakınız: Kim Stanley Robinson, *Galileo's Dream* (Londra: HarperCollins, 2009).
7 Edmund Spenser, "Letter to Sir Walter Raleigh", *The Faerie Queene,* A.C. Hamilton (ed.) (Londra: Longman, 1977), s.737-8.
8 Darko Suvin, "Defining of the Literary Genre of Utopia: Some Historical Semantics, some Genealogy, a Proposal and a Plea", *Studies in the Literary Imagination 6* (Güz 1975), s.121-145.
9 Philip Sidney, "Defence of Poetry", *Selected Writings,* Richard Dutton (ed.) içinde (Londra: Carcanet Press, 1987), s.102-148, 114.
10 Ernst Bloch, *The Principle of Hope,* Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight (3 cilt, Cambridge, MA: MIT Press, 1995).
11 Johann Valentin Andreae, *Christianopolis,* Çev. Edward H. Thompson (Dordrecht: Kluwer, 1999), s.281.
12 Johann Eberlin von Günzburg, *Die fünfzehn Bundesgenossen* (Basel: Pamphilus Gengenbach, 1521).
13 Kaspar Stiblin, *Commentariolus de Eudaemonnensium Republica* (Basel: J. Oporinus, 1555).
14 Samuel Johnson, *The History of Rasselas, Prince of Abissinia: A Tale* (Dublin: G.&A. Ewing, 1759).
15 Jonathan Swift'ten Charles Ford'a, 14 Ağustos 1725, Jonathan Swift, *Gulliver's Travels,* Robert A. Greenberg (ed.) içinde (Londra: Norton, 1970), s.263.
16 David Womersley, "Dean Swift hears a Sermon: Robert Howard's Ash Wednesday homily of 1725 and *Gulliver's Travels", Times Literary Supplement* (20 Şubat 2009), s.14-15.
17 Jonathan Swift ,"Further Thoughts on Religion", Herbert Davis (ed.), *The Prose Works of Jonathan Swift* içinde (14 cilt, Oxford: Basil Blackwell, 1939-74) 3. cilt.
18 Artur Blaim, *Failed Dynamics: The English Robinsonade of the Eighteenth Century* (Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Slktodowskiej, Wydzial Humanistyczny, 1987), s.134.
19 Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761* (Oxford: The Voltaire Foundation, 1991).
20 William Wordsworth, "French Revolution: As it appeared to Enthusiasts at its Commencement. Reprinted From 'The Friend'", *Prelude* (1805), XI. Kitap.

21 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Londra: J. Dodsley, 1791), s.312, 202.
22 Kitap beş yıl içinde üç baskı yaptı ve her baskı bir öncekinden büyük ölçüde farklıydı.
23 William Wordsworth, "Residence in France", *Prelude,* IX. Kitap.
24 Jürgen Habermas, "The Unity of Reason in the Diversity of its Voices", James Schmidt (ed.), *What id Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions* içinde (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), s.399-425, 400.
25 Gregory Claeys (ed.), *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge University Press, 1994), s.xi.
26 H.G. Wells, *A Modern Utopia* (1908) (Londra: J.M. Dent, 1998), s.5.

KAYNAKÇA

Andreae, Johann Valentin, *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (1619), Çev. Edward H. Thompson (Dordrecht: Kluwer, 1999).
Baumgardt, Carola, *Johannes Kepler: Life and Letters* (New York: Philosophical Library, 1951).
Blaim, Artur, *Failed Dynamics: The English Robinsonade of the Eighteenth Century* (Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Slktodowskiej, Wydzial Humanistyczny, 1987).
Bloch, Ernst, *The Principle of Hope,* Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight (3 cilt, Cambridge, MA: MIT Press, 1995).
Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* (Londra: J. Dodsley, 1791).
Claeys, Gregory (ed.), *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge University Press, 1994).
Eberlin von Günzburg, Johann, *Die fünfzehn Bundesgenossen* (Basel: Pamphilus Gengenbach, 1521).
Habermas, Jürgen, "The Unity of Reason in the Diversity of its Voices", James Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth Century Questions* içinde (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), s.399-425.
Johnson, Samuel, *The History of Rasselas, Prince of Abissinia: A Tale* (Dublin: G.&A. Ewing, 1759).
More, Thomas, *Utopia* (Londra: Everyman, 1992).
Le Dœuff, Michèle, *The Philosophical Imaginary,* Çev. Colin Gordon (Stanford University Press, 1989).
Racault, Jean-Michel, *L'Utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761* (Oxford: The Voltaire Foundation, 1991).
Robinson, Kim Stanley, *Galileo's Dream* (Londra: HarperCollins, 2009).
Sidney, Philip, "Defence of Poetry", *Selected Writings,* Richard Dutton (ed.) içinde (Londra: Carcanet Press, 1987), s.102-148.
Spenser, Edmund, Letter to Sir Walter Raleigh", *The Faerie Queene,* A.C. Hamilton (ed.) (Londra: Longman, 1977).
Stiblin, Kaspar, *Commentariolus de Eudaemonnensium Republica* (Basel: J. Oporinus, 1555).
Suvin, Darko, "Defining of the Literary Genre of Utopia: Some Historical Semantics, some Genealogy, a Proposal and a Plea", *Studies in the Literary Imagination* 6 (Güz 1975), s.121-145.

Swift, Jonathan, "Further Thoughts on Religion", Herbert Davis (ed.), *The Prose Works of Jonathan Swift* içinde (14 cilt, Oxford: Basil Blackwell, 1939-74) 3. cilt.
Gulliver's Travels, ed. Robert A. Greenberg içinde (Londra: Norton, 1970).
Vaughan, Alden T., "William Strachey's *True Reportory* and Shakespeare: A Closer Look at the Evidence", *Shakespeare Quarterly* 59: 3 (Güz 2008), s.245-273.
Wells, H.G., *A Modern Utopia* (1908) (Londra: J.M. Dent, 1998).
Wilde, Oscar, *The Soul of Man Under Socialism and Selected Critical Prose,* Linda Dowling (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 2001).
Womersley, David, "Dean Swift hears a Sermon: Robert Howard's Ash Wednesday homily of 1725 and *Gulliver's Travels*", *Times Literary Supplement* (20 Şubat 2009), s.14-15.

4

KENNETH M. ROEMER
Dönüştürülmüş Cennet: On Dokuzuncu Yüzyıl Ütopyaları ve Çeşitleri

On dokuzuncu yüzyıl kuşkusuz bir *Altın Çağ,* hatta belki ütopyacılığın *Altın Çağı* idi. Lyman Tower Sargent'ın ifadesiyle söyleyecek olursak ütopyanın belli başlı üç "yüzünün" hepsi de bu dönemde gelişip yeşerdi: Edebi ütopyalar, kurmaca-dışı ütopyacı sosyal kuram ve ortak amaç odaklı toplumlar. Bu yayın [Cambridge seçkisi], bu "üç yüzün" birini öne çıkarıyor: edebi ütopya. Üzerinde hâlâ çalışmakta olduğum bir tanıma göre edebi ütopya, hayali bir kültürün oldukça ayrıntılı bir anlatısal betimlemesidir –okurlara kendi kültürlerinin gerçekliğini, barındırdığı potansiyeli yeni biçimlerde algılamaya teşvik edecek zihin ve duygu alanları açmak suretiyle, onları, kendi gerçekliklerinin eleştirisini sunan alternatif bir gerçekliği başkası üzerinden deneyimlemeye davet eden bir kurmaca. Yazar ve/veya okurlar, hayali kültürün kendi "mevcut" gerçekliklerinden önemli ölçüde daha iyi olduğu kanısındaysa

eldeki yapıt bir edebi eutopya'dır (ya da daha yaygın haliyle, ütopya); şayet önemli ölçüde kötüyse, distopya.

Bu tanımsal çerçeve dahilinde, on dokuzuncu yüzyıla genel bir bakışın kronolojik odağı özellikle dar tutulabilirdi, zira ütopyacı sosyal kuramın ve komün deneylerinin on dokuzuncu yüzyılın büyük bölümü boyunca geliştiği ama ütopyacı edebiyatın, yüzyılın ancak son yıllarında yeşerdiği yönünde genel bir fikir birliği mevcuttur.[1] Kuzey Amerika'dan Büyük Britanya'ya, Avrupa, Avustralya, Yeni Zelanda ve Asya'ya dek bu iddiayı destekleyecek bolca kanıt bulunmaktadır.[2]

Öncelikli olarak ütopyanın on dokuzuncu yüzyılda yeniden doğuşuna odaklanmak cazip ve mantıklı gelebilecek olsa da bu yaklaşım on dokuzuncu yüzyıldaki ütopyacı yazının kökenlerini ve katkılarını apaçık nedenlerle büyük ölçüde çarpıtacaktır. İlkin, çok sayıda ünlü ve popüler yazar, edebi ütopyaya on dokuzuncu yüzyılın sonundan önce önemli katkılarda bulunmuştur. Bu yazarlar arasında *Voyage en Icarie* [İkarus'un Yolculuğu] (1840[3], 1842) adlı eseriyle Atlantik'in her iki kıyısındaki eşitlikçi okurlara ve komüniteryanlara esin vermiş olan Fransız sosyalist Étienne Cabet'in yanı sıra popüler Amerikalı yazar Elizabeth Stuart Phelps (Ward), Rus yazar Fyodor Dostoyevski, Britanyalı hiciv üstadı Samuel Butler ve yine Amerikalı Nathaniel Hawthorne ile Herman Melville gibi birbirinden çok farklı isimler yer alır. İkincisi, en azından Aristophanes'in Platon'un ütopyacı vizyonlarına hicivle karşılık vermesinden bu yana, ütopyacı edebiyat diyalojik bir edebiyat olagelmiştir. Ütopyanın on dokuzuncu yüzyılın sonunda yeniden doğuşunu anlayabilmek için on dokuzuncu yüzyılın başındaki ve ortasındaki ütopyacı edebiyat geleneklerinin yanı sıra daha önceki dönemlerden ütopyacı sosyal kuramcıların insan doğası hakkındaki yazılarında ayrıntılarıyla ortaya konan, geniş toplumsal ve entelektüel inşaların ayırdında olmalıyız.

Bu makalenin bir sonraki bölümü, on dokuzuncu yüzyılın ütopyacı sosyal kuram ve edebi ütopya yazarlarına esin veren ya da bu yazarlara köstek olan entelektüel, sosyal ve tarihsel eğilimler ve olaylar üzerine kısa yorumlar sunmak suretiyle yukarıdaki

bağlamları ele almaya girişiyor. Bu bölümü izleyen tartışma, on dokuzuncu yüzyılın başından ve ortasından belli başlı Avrupalı ve Britanyalı sosyal düşünürlerin, özellikle de Saint-Simon, Fourier, Owen ve Marx'ın sanayileşmiş dünyayı şekillendiren eğilimlere nasıl tepki verdiği üzerinde duruyor. Dördüncü bölüm ise on dokuzuncu yüzyılın başı ila ortasına ait edebi ütopya ve distopyaların önemini ortaya koymayı ve bu türlerin on dokuzuncu yüzyıl boyunca çeşitlilik sergilediğini önermeyi amaçlıyor. Bu amaçlar birbiriyle ilişkili. Edward Bellamy'nin *Looking Backward* [Geçmişe Bakış]* (1888) adlı eserinin ve Bellamy'nin çok sayıdaki taklitçisinin muazzam etkisi nedeniyle, akademisyenler on dokuzuncu yüzyıl edebi ütopyalarını, tipik olarak uzun sosyo-ekonomik diyaloglara ağırlık veren, romans ve yolculuk-serüven bölümleri gibi dokunuşlarla hafifletilmiş halde kooperatifçi ya da sosyalist ideolojilere sıkı sıkıya yaslanan didaktik rehber-ziyaretçi anlatıları biçiminde karakterize ediyor. Bu cazip bir tasvir çünkü ütopyanın, on dokuzuncu yüzyıl öncesine ait pek çok ütopyadaki düşünce deneyimi vurgusunun, yüzyıl sonunda şablon tarzındaki ütopyalara yapılan vurguya dönüşmesinin altını çiziyor. Ne var ki aynı tasvir, bir yandan da on dokuzuncu yüzyıl edebi ütopyalarının diğer mühim biçimlerinin önemini gölgeliyor: Örneğin, James Fenimore Cooper'ın hiyerarşik, muhafazakâr vizyonu, Herman Melville'in yazdığı, çok satan bir eser halini alan "ilkelci" bir ütopya; Elizabeth Stuart Phelps'in (Ward) geniş bir okur kitlesi bulan "incili kapı"** ütopyaları, Amerikan papaz Charles M. Sheldon'ın daha sonraki bir tarihte yazdığı popüler bir *social-gospel*** ütopya; mo-

---

* Edward Bellamy, *Geçmişe Bakış*, Çev. Fahri Yaraş, Say Yayınları, İstanbul, 2011. (ç.n.)

** Elizabeth Stuart Phelps 1868'de yayımlanan ve geniş bir okur kitlesi bulan *The Gates Ajar* [Aralık Kapılar] adlı romanında cenneti ütopyacı bir alan gibi tasvir etmeye girişmektedir. Yazarın, *The Gates Ajar*'ın devamı niteliğinde iki romanı vardır: *The Gates Between* [Aradaki Kapılar] ve *Beyond the Gates* [Kapıların Ötesinde]. Cennetin kapılarının incilerle bezeli olduğu *The Gates Ajar*, yayımlandığı dönemde okurlar kadar yazarları da etkilemiş, cenneti bu şekilde tarif eden yapıtlar, ütopyacı roman içerisinde adeta bir alt dal meydana getirmiştir. (ç.n.)

*** On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı Amerikan dini düşünüşünü yansıtması açısından önem taşıyan bu roman türü, adını bir Protestan entelektüel hareketi olan Social Gospel'dan alır. Social Gospel akımı toplumsal sorunlara Hıristiyan etiği

dern eleştirel ütopya ve distopyaların, Nathaniel Hawthorne ve Fyodor Dostoyevski'nin kaleminden çıkan karmaşık öncülleri; Samuel Butler'ın ve aynı yüzyılın daha sonraki bir döneminde Mark Twain'in coşkulu ve karmaşık hicvî ütopyaları.

Makalenin son bölümü, edebi ütopyaların on dokuzuncu yüzyıl sonundaki çok katmanlı yeniden doğuşunu, özellikle de *Looking Backward*'ın muazzam popülerliğini ve Bellamy'ye verilen yüzlerce edebi tepkinin önemini ele alıyor. Söz konusu tepkiler, William Morris'in *Hiçbir Yer'den Haberler** (1890) adlı eserini, William Dean Howells gibi kültür ve edebiyatta söz sahibi olan belli başlı kimselerin tepkilerini, kadın yazarların daha az bilinen ama merak uyandırıcı tepkilerini ve Ignatius Donnelly ile Will N. Harben'ın distopyalarını da kapsıyor. Bu son bölümde, *Looking Backward*'a yönelik Amerikan siyasi tepkilerini, eserin dünya üzerindeki etkisini ve bunların yanı sıra matbaa kültürünü, türün yeniden doğuşunu teşvik edip alımlanışını besleyen sosyo-ekonomik kuvvetleri ve kültürel değerleri de incelemeye tabi tutacağım. İncelememin sonunda, on dokuzuncu yüzyılın sonuna ait ütopyaların, ütopyacı kuramcıların on dokuzuncu yüzyıl başında ileri sürdüğü insan doğası ve insan gelişimi kavramlarını ne ölçüye dek yeniden dile getirdiğini ya da bunlardan ne ölçüde ayrı düştüğünü düşüneceğim ve on dokuzuncu yüzyıl sonu edebi ütopyasının popülerliğinin ve doğasının, yirminci yüzyıl ütopyacı edebiyatının ağırlıklı olarak distopyacı eğilimine zemin hazırlayıp hazırlamadığı konusunda spekülasyonda bulunacağım.

Ütopya hayal etmek, şüphe uyandıran bir girişimdir. Okurları, bir ütopya tasavvurunun kendi dünyalarının gerçekliğini ve barındırdığı potansiyeli kavramaya yönelik geçerli bir rehber olduğuna

---

üzerinden yaklaşmasıyla öne çıkarken aynı adı taşıyan roman türü de bu dini yaklaşımın doktrinlerine dayanıyordu. Cennetin yanı sıra bu dünyanın da Tanrının krallığı olduğu savını içeren bu romanlarda genellikle bir papaz, toplumu kuşatan yozlaşmayla karşı karşıya kalmakta ve bu yozlaşmayı ortadan kaldırmaya çabalamaktadır. Social Gospel terimine *Komünist Manifesto*'da da rastlanır ve zaman zaman "sosyal kilise" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

* William Morris, *Hiçbir Yer'den Haberler,* Çev. Meral Alakuş, Say Yayınları, İstanbul, 2011; William Morris, *Hiçbiryer'den Haberler,* Çev. B.Sina Şener, Kerem Karaerkek, Kaos Yayınları, 2002.

ikna etmek ise daha da şüphe uyandırıcıdır. Tahayyüller ister bir sosyal kuram ister edebi ütopya biçimine bürünsün, okurların kültürü edebiyatın bu tuhaf biçimini ikna edici kılmak için birtakım algısal araçlar sağlamak zorundadır. Bu araçlar, paylaşılan dünya görüşleri ya da ideolojiler olabilir; okurları, ütopyayı geçmişe, şimdiye ve geleceğe dair önemli, hatta ilham verici bir rehber olarak "görmeye" davet eden değerler biçimini alabilir. Dahası bu algısal araçlar ütopyacıların tahayyülleri ile okurun gerçeklikleri arasındaki önemli bağıntılara okurları ikna eden tarihsel ve çağdaş kanıtlara dayanmalıdır. Algısal araçlar, bağıntıları görmelerine yardımcı olur ama yine de bağıntıyı meydana getirecek yeterince kanıt bulunmalıdır. On dokuzuncu yüzyılda okurlar, araçlar ve kanıtlara rahatlıkla erişebiliyordu.

Bu algısal kanıtların bazılarının kökeni, bu dünya üzerinde Tanrının Krallığı'na yönelik yüzlerce yıllık binyılcı arzulara ve on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasına uzanıyordu. On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının insan aklı vurgusu tanrısal eylemliliğin terk edilişinin işaretini vermiyordu ama insan aklının dini, siyaseti ve toplumsal yapıları irdeleme yetilerini vurgulamak suretiyle insanın eylemliliğinin önemine doğru bir yön değişimine işaret ediyordu.

On sekizinci yüzyılın sonuna yaklaşıldığında Amerikan kolonilerinde ve Fransa'da gerçekleşen ve tarihi değiştiren iki devrim, demokrasi ve eşitliği kutlayan, insan tarihinin doğal amacının daha iyi bir yaşam arayışı olduğunu düşünen bir ütopya kavramı ilan etti. Dolayısıyla Amerika Birleşik Devletleri Bağımsızlık Bildirgesi'nin demokrasi ve eşitliği *doğal* birer insan *hakkı* olarak yüceltmesi şaşırtıcı değildir. Bizatihi devrimler, ütopyacı ideallerin dünyayı değiştirebileceği ve dünya üzerinde uygulamaya konabileceği yolunda güçlü kanıtlar sunuyordu elbette. Buna karşın Fransız Terör Dönemi, Cabet de dahil olmak üzere on dokuzuncu yüzyıl başının belli başlı Fransız ve Britanyalı ütopyacılarını şuna ikna etmişti: Eşitlikçi, demokratik bir ütopyanın sunacağı mutluluğun peşinden gitmenin umutla beklenen yöntemi evrimdi, şiddet içeren bir devrim değil.

Devrimlerin içerdiği olumlu unsurlar, binyılcı ve Aydınlanmacı dünya görüşlerinin ve elbette ki demokrasi ve eşitliğin inanılır-

lığını desteklemekte kullanılabilecek kanıtlar sunuyordu. Sanayi devrimi ve kentleşme, bir diğer can alıcı algısal araca, yani ilerleme olarak görülen tarihe duyulan inancı hem destekliyor hem de bu inancın altını oyuyordu. Laurent Portes'nin on dokuzuncu yüzyıl Fransız ütopyalarına dair gözlemi bu algının ütopyacı edebiyat üzerindeki büyük etkisini kavramamıza yardımcı olacaktır: "Önerilen alternatif dünyalar giderek daha az *başka yerde* oluyor ve gitgide *gelecekte* konumlanıyordu."[4] Eutopya, eukronya halini almıştı. Daha erken dönemde yazılmış "iyi zamanlar" ütopyalarının, özellikle de Louis Sébastien Mercier'nin *İki Bin Beş Yüz Yılı Günlükleri* (1771)[5] gibi bir eserin bulunduğu doğrudur. Dahası, ırak yerlerde geçen önemli sayıda ütopya olduğu da doğrudur. Ancak doğru koşullar altında, iyiye doğru gelişmenin sadece olanaklı değil aynı zamanda doğal da olduğu inancı okurları şu varsayıma davet ediyordu: İlerleme de Bağımsızlık Bildirgesi'nde demokrasi, eşitlik ve mutluluk vaadinde bulunan doğal hukuk yasaları kadar aşikârdı.

İlerleme algısının birincil sosyo-ekonomik kanıtı sanayi devrimiydi. Sonunda geleneksel ütopyaların temel amaçlarına ulaşılabilecekmiş gibi görünüyordu: Bilim, teknoloji, seri üretim ve iyileştirilmiş dağıtım sistemleri tüm insanlığın yiyecek, giysi ve barınak bulmasını güvence altına alıyordu. Sanayi devrimi gerçekten de büyük bir zenginlik yarattı –ama bunun yanında büyük de bir yoksulluk getirdi. Charles Dickens'ın on dokuzuncu yüzyıl başında yazdığı romanlardan Karl Marx ve Friedrich Engels'in *Komünist Manifesto*'ya (1848) ve Henry George'un *Progress and Poverty* [İlerleme ve Yoksulluk] (1879) adlı incelemesine dek gerek kurmaca gerekse kurmaca-dışı güçlü eserler, yaşanan çileyi, özellikle de kentli yoksulları çilesini yeriyordu. Amerikan İç Savaşı'nda Birlik askerlerinin Gatling tüfeği* kullanması da bilim, teknoloji ve sanayinin birleşip insan yaşamını o güne dek insanlık tarihinde eşine pek az tanık olunmuş bir ölçekte yok edebileceğini gösteriyordu.

---

* Modern makineli tüfeğin öncüsü sayılan bir silah. (ç.n.)

Sanayi devriminin imhacı etkileri ilerlemenin kaçınılmazlığına beslenen inancın altını oyuyordu. Ama ilerlemenin karşısındaki bu distopyalara yaraşır güçlükler, bir yandan da ütopyacı kuram ve edebiyata verimli bir zemin yaratan bir gerilim oluşturdu. Olan ile olabilecek olan/olması gereken arasındaki keskin tezata bunca bel bağlayan pek az yazı biçimi vardır. On sekizinci yüzyıl sonunun, halen yakın geçmişte yer alan ve tarihi değiştiren devrimlerinin bilim, teknoloji ve sanayideki büyük ilerleme ile birleşen olumlu unsurları, demokrasinin getirdiği "iyi zamanları" ve bolluk eşitliğini "gerçek yerlerde" yaratmanın akla yatkın, etik, mümkün ve hatta doğal olduğunu gösterir gibiydi. Ne var ki birileri çıkıp da kayıtsızlıktan ziyade ütopyayı kotarma yolunda esin verici ve akla yatkın planlar öneremediği takdirde bu büyük seküler binyıl* fırsatı yitirilebilir ve distopyacı bir geleceğin içinde kaybolabilirdi. İşte ütopyacılar burada devreye girdi.

On dokuzuncu yüzyıl başıyla en sık ilintilendirilen üç ütopyacı sosyal kuramcı, yani Henri de Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) ve Robert Owen (1771-1858) büyük ihtimalle "Ütopyacılar devreye girsin" çağrısına yanıt vermemeyi tercih ederdi. Onlar, kendi devirlerine verdikleri tepkinin spekülatif ve hayalperest değil rasyonel ve bilimsel olduğunu düşünüyorlardı. Ancak Friedrich Engels (1820-1895) ile Karl Marx'ın (1813-1883) bu üçünü "bilimsellikten yoksun" düşünürler olarak yaftalamasının öncesinde bile, Saint-Simon, Fourier ve Owen'ın birer eukronya peygamberi olarak meşruiyetlerini sorgulamak için gerekçeler mevcuttu. Frank ve Fritzie Manuel *Utopian Thought in the Western World* [Batı Dünyasında Ütopyacı Düşünce] (1979) adlı çalışmalarında Saint-Simon, Fourier ve Owen'ın gerek yazılarındaki gerekse yaşamlarındaki, birtakım eleştiri ve alayların hedefi olmalarına neden olan unsurları teslim etmiştir. Ama, bu isimlerin sunduğu önemli katkıları da irdelemişlerdir.[6] Örneğin Saint-Simon sanayi çağında ilerlemeyi filozof-krallar yahut dini liderlerden ziyade bilim insanlarının başlatıp yöneteceğini öngörmüştü; Owen

* Hıristiyanlığın bazı kollarında, İsa'nın yeniden yeryüzüne dönüp bin yıl boyunca yöneteceği zaman dilimi. (ç.n.)

Britanya'daki en önemli sanayi tesislerinden birini (New Lanark, İskoçya'daki tekstil tesisini) geliştirmiş ve vasıfsız işçileri randımanlı fabrika işçilerine dönüştüren başarılı bir güdümlü paternalizm biçimine öncülük etmişti; Fourier ise "küresel ısınma"nın gündelik bir ifade halini almasından çok uzun zaman önce, büyük ölçekli yeniden ağaçlandırmanın faydalarını öngörmüştü. Ama üç düşünürün ütopyacı düşünceye en önemli katkısı, her birinin geliştirdiği insan doğası kavramı olabilir pekâlâ.

Saint-Simon'un insan doğasının farklı bileşenlerine dair kuramları, yaşamının son yılında yayımlanan bir derleme olan *Opinions littéraires, philosophiques, et industrielles* [Edebiyat, felsefe ve sanayi üzerine düşünceler] (1825)[7] içinde yer alan "L'Artiste, le savant, et l'industriel" [Sanatçı, bilim insanı ve sanayici] başlıklı makalesini yazmasına neden olmuştu. Saint-Simon bir diğer Fransız düşünürü olan Marie-François Xavier Bichat'dan bolca yararlanarak insan doğasının, muadil toplumsal işlevleri bulunan üç temel kapasitesi olduğunu öne sürüyordu: duygusal [emotive] (hissetme), örneğin fikirlere önayak olup eylemlere ilham verebilen yazar ve sanatçılar; rasyonel (düşünme), örneğin fikirleri değerlendirebilen bilim insanları; ve motor (gerçekleştirme), örneğin değerlendirmeye tabi tutulmuş düşünceleri uygulamaya geçirebilecek yöneticiler, sanayiciler ve işçiler. Koşulları radikal ölçüde iyileştirilmiş bir toplumda öğretmenler ve yol göstericiler bireyin karakterinde üç insani kapasiteden hangisinin baskın olduğunu belirleyebilene dek herkes her üç alanda da eğitilecekti. Bu belirlemenin ardından bireyin kendine özgü güçlü yönleri daha yoğun bir şekilde geliştirilebilirdi. Hayal edilen nihai sonuç dengeli bir toplumdu: Bu örnekte, Platon'un koruyucular/filozof-krallar, askerler ve çalışanlar hiyerarşisinden çok, önayak olma, değerlendirme ve gerçekleştirmenin ilişki ve sinerji barındıran dinamiği.

Saint-Simon gibi Fourier de insan doğasının asli unsurlarını keşfettiğini iddia ediyor, yine Saint-Simon ve on sekizinci yüzyıl filozofu Jean-Jacques Rousseau gibi o da modern uygarlığın doğal insan niteliklerinin gelişimini bastırdığına ve ilerlemenin, toplumun bu nitelikleri besleme becerisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerekti-

ğine inanıyordu. Ama Fourier'nin insan doğası kavramı Saint-Simon'unkinden daha karmaşıktı ve Platon'un yurttaş hiyerarşisinden çok yirminci yüzyıl Amerikan psikoloğu Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisini andırıyordu. Fourier, gerek erken dönem gerekse daha sonraki çalışmalarında, örneğin *Théorie des quatre mouvements et destinées générales* [Dört hareket ve genel kader kuramı] (1808) ve *Le Nouveau Monde industriel*'de [Yeni Endüstriyel Dünya] (1827) adlı eserlerinde insan doğasına dair karmaşık bir kavram inşa etmişti; burada insan doğasını on iki çeşit "tutku" temsil ediyordu: Beş duyunun ihtiyaçlarına karşılık gelen beş "lüks tutku"; grup ilişkilerine yönelen dört "duygusal" tutku (onur/saygı, dostluk, sevgi, ebeveynlik); "ayarlama yapmak", "entrika" yaratmak ve "çeşitlilik" (Manuel çiftinin terim çevirilerini kullandım)[8] yaratmak ile ilişkili toplumsallaşma mekanizmalarını temsil eden "sıralı" ya da "dağıtıcı"' üç tutku. Sıralı tutkuların doyurulması ilk dokuz tutkuyu besleyen çoklu ilişkiler yaratacaktı. Fourier bu tutkulara ilişkin 810 farklı tipte konfigürasyon, dolayısıyla 810 farklı insan tipi bulunduğunu hesaplamıştı. İnsanın ideal ortamı, sayıca insan tiplerinin iki katından biraz fazla (1700 ila 1800) kişiyi içeren topluluktu (falanster). Psikoloji direktörleri, topluluk üyelerini taramadan geçirerek çeşitliliği güvence altına alacak, iş rotasyonuysa ilişkilerin çeşitliliğini artıracaktı. Cabet'nin ütopyacı ortamından farklı olarak Fourier'nin ortamı bir ekonomik eşitlik ütopyası değil anonim şirket ortaklığını andıran bir birliktelikti; doğal tutkuların doyurulmasının verdiği keyif, ekonomik eşitsizlikleri reform geçirmemiş dünyadakinden çok daha önemsiz kılacaktı. Bu ütopyacı "ahenk" hali yavaş yavaş evrilerek oluşacaktı ama falanster ağları bir kez varolduğunda, yeniden ağaçlandırma ve diğer kamu işleriyle dünyayı dönüştürecek olan büyük "sanayi ordularını" geliştirmeye başlayacaktı.

Owen daha küçük topluluklardan çıkıp büyüyen devasa yurttaş ordularını da tahayyül ediyordu. Ama onun hayal ettiği komünal-mülkiyet topluluklarının temelinde eşitlik yatıyor, işsizler de topluluklara ve ordulara yerleştiriliyordu. Owen'ın insan doğası kavramı da bir diğer çarpıcı farkı ortaya seriyor. Saint-Simon

ve Fourier insanın içkin özellik ve gereksinimlerini tanımlıyordu. Owen'ın kavramı ise Saint-Simon ve Fourier'den çok B.F. Skinner'a yakındı. Owen, *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race* [İnsan Irkının Zihin ve Pratiğinde Devrim] (1849) adlı eserinde insan doğasının uysallığında ve her yöne çekilebilirliğinde sınır olmadığını, insanın özgür istencinin bulunmadığını ilan ediyordu. İnsanları biçimlendiren, ortamlarıydı. Owen'ın insan doğası kavramının bir diğer boyutuysa, insanın her yöne çekilebilirliği yolundaki iddialarını hem destekliyor hem de bunlara aykırılık teşkil ediyordu.[9] Owen, *The Book of the New Moral World*'de [Yeni Ahlaki Dünyanın Kitabı] (1836-1844) insanın gelişimi açısından ideal ortamın önemini vurgulayan ayrıntılı bir yaş taksonomisi sunuyor ama bunun yanı sıra, belirli yaş aralıklarının (tipik olarak beşli, onlu ya da yirmili yaş artımlarının) bireyleri belirli işlevler açısından doğal olarak yeterli hale getirdiğini ima ediyordu. Örneğin, doğumdan beş yaşına kadar düzgün beslenme ve antrenman, hayırseverlik ve şefkat içeren edimlere açık olmak, doğru bilgiye erişim ve yanlış bilginin bulunmayışı sağlıklı, rasyonel ve şefkatli bir birey yaratılmasını sağlayacaktı. Owen, otuz ila kırk yaşındaki bireylerin hükümet etmesi ve kırk ila altmış yaşındakilerin de dış ilişkilerden sorumlu olması gerektiğini varsayıyordu.[10] Yaş olgusunu temel alan bu katı görevlendirmeler kimilerine göre biyolojik bir özcülüğü, istenen yöne çekilebilen bir insan doğasından ziyade içkin bir insan doğasını akla getirmektedir; kimilerine göre ise daha geleneksel paternalizm ya da ataerkinin bir çeşidini temsil etmektedirler.

Saint-Simon, Fourier ve Owen "ütopik" yaftasını duysalar herhalde duraksar, Alman sosyal kuramcılar Karl Marx ve Friedrich Engels ise öfkeden köpürürlerdi. Marx ve Engels sosyal kuramcıların, falansterler ya da sanatçı, bilim insanı ve sanayici/yöneticilerden oluşan hayal ürünü dengeli devletler, hatta Étienne Cabet'nin merkezi, eşitlikçi ütopyası gibi dikkat dağıtıcı "resimler" in fantezisini kurmaması gerektiğine inanıyorlardı. Reformcular, bunun yerine, işçileri örgütlemeli ve kapitalizmin, emekçileri fabrikalardaki işlerine yabancılaştıran, korkunç sınıf eşitsizlikleri yaratan ve insan doğasının "türsel varlık" (ki komünal bir kimliğin temeli işte

buydu) olma yönündeki doğal eğilimlerini bastıran kötülüklerini ortaya sermeliydi.

Ütopyacı hayal edimine itirazlarına karşın, Engels ve Marx ile kendilerinden önceki Fransız ve Britanyalı ütopyacı sosyalistler arasında apaçık bağlantılar mevcuttur. Owen'ın Manchester'daki yandaşları, Engels'i doğrudan etkilemişti. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde* (1845-6) yabancılaştırıcı emek pratiklerini hafifletmenin bir aracı olarak iş rotasyonunu teşvik edişleri, Fourier'nin çalışma kavramlarını yansıtıyordu; *Komünist Manifesto*'da** (1848) kentli emekçilerin kırsal işçi topluluklarına yeniden dağıtılmasını savunuşları ise Fourier ve Owen'ın ortak amaç odaklı toplumlara beslediği inancı yankılıyordu. Daha geniş bir düzlemde Marx ve Engels mevcut sosyal sistemin, insan doğasındaki doğal ve iyi eğilimleri baskı altına aldığına katılıyorlar, hatta komünist bir gerçekliğin nihai hedefini, yani sınıfsız bir toplumda devletin ortadan kalkışını tahayyül ederken hayali resimler çizme işine biraz olsun kendilerini kaptırıyorlardı.

Ne var ki kapitalizmden sınıfsız sosyalizme yolculuk konusunda büyük bir farklılık mevcuttu. Marx ve Engels'e göre kapitalizmin korkunç kusurları sınıfsız ütopyacı toplumun gelişinden önce rasyonel, adil ve etkin bir merkezi devletin önünü açacak bir işçi devriminin tohumlarını ekecekti. İş rotasyonları ve komün deneyleri gibi küçük ölçekli değişimler, kapitalizmin *Kapital*'de*** tarif edilen muazzam güçlerine karşı koymaya yetmezdi. Ama işçi devriminin ve özel mülkiyetin kaldırılmasının ardından sanayi devriminin teknoloji ve bilim gücü millileştirilebilir, insanların iyiliği için kullanılabilirdi.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda Marx ve Engels'ten edebi ütopyanın yeniden doğuşuna mantıksal geçişi tahayyül etmek kolaydır. Bellamy gibi ütopyacıların "sosyalizm" ve "komünizm" terimlerini

---

* Friedrich Engels, Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, Çev. Ahmet Kardam, Sevim Belli, Sol Yayınları, 1976.

** Friedrich Engels, Karl Marx, *Komünist Manifesto*, Çev. Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, 4. basım, 2016.

*** Karl Marx, *Kapital*, Çev. Nail Satlıgan-Mehmet Selik, Yordam Yayınları, 4 Cilt, 8. basım, 2014.

kullanmaktan kaçınma eğilimlerine karşın şurası nettir: Marx ve Engels'in sanayi devrimine verdiği tepkilerin muazzam etkisi, ABD, Britanya, Britanya Milletler Topluluğu, Avrupa ve Asya'da edebi ütopyanın yeniden doğuşunu muştulayan ütopyacı edebiyatın büyük bir kısmını doğrudan yahut dolaylı olarak biçimlendirmiştir. Ne var ki, önceden de belirttiğimiz gibi, on dokuzuncu yüzyılın sonuyla birlikte, kooperatifçilik ve sosyalizm ütopyalarına aşırı vurgu yapmak, daha erken döneme ait eserlerin önemini ve yüzyılın edebi ütopyalarının çeşitliliğini gölgelemek suretiyle on dokuzuncu yüzyıl ütopyacı edebiyatının tarihini çarpıtmaktadır. Konuya giriş niteliğinde bir makalede, bu önem ve çeşitliliği ayrıntılarıyla ele almak olanaksız. Yine de bir dizi edebi ütopyayı örnek göstererek hem bu önemi hem de çeşitliliği ortaya koymak isterim. Söz konusu örnekler şunları kapsıyor: Popüler demokratik ideolojilerin bir eleştirisi, egzotik "ilkelci" ütopyanın gelişmiş bir örneği, ütopyanın popüler dini görülerini dile getiren bir çift eser, yirminci ve yirmi birinci yüzyıl distopyalarının, hicivlerinin, eleştirel ütopyalarının ve eleştirel distopyalarının karmaşıklığının habercisi olan üç metin.

Owen'ın *Yeni Ahlaki Dünyanın Kitabı* adlı eserinin yayımlanmasından üç yıl sonra ve Marx ile Engels'in *Manifesto*'sunun yayımlanmasından bir yıl önce, James Fenimore Cooper (1789-1851) *The Crater; or, Vulcan's Peak* [Krater ya da Volkan'ın Zirvesi] (1847)[11] adlı eserini yayımladı. On dokuzuncu yüzyıl başı Amerikan ütopyalarının pek çoğu gibi *Krater* de Jacksoncu Demokrasi'nin "modern saçmalıklarını", özellikle de genişletilmiş oy hakkının ve eşitliğin popüler savunusunu eleştiriyordu. Cooper, bu eleştiriyi kurmaca biçiminde ifade edebilmek amacıyla, Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sunun (1719), J.R. Wyss'ın *Swiss Family Robinson* [İsviçreli Robinson Ailesi] (1812) adlı eserinin ve kendi yazdığı birer deniz macerası olan *The Pilot* [Kılavuz] (1824) ile *Red Rover*'ın [Kızıl Korsan] (1827) popülerleştirdiği deniz kazası anlatılarından bolca yararlanmıştı.

Cooper'ın ütopyası çürümüş deniz yosunu ve martı gübresi üzerine kurulmuş tek ütopyadır. Güney Denizleri'nde* bir deniz kazasının

* Pasifik Okyanusu'nun güney kısımları. (ç.n.)

ardından hayatta kalan Woolston ile Betts, geminin yükü ve de deniz yosunuyla martı gübresinin zenginleştirdiği volkanik ada toprağında yetişen bitkiler sayesinde hayatta kalırlar. Bu mütevazı başlangıçtan doğan topluluk bireyin inisiyatifine, özel mülkiyete, yapıcı menfaate ve John Winthrop'un 1630 tarihli "City on a Hill" [Tepenin Üzerindeki Şehir] (1630) söylevinin ideolojisini yankılayan doğal ve Tanrının inayetiyle düzenlenmiş bir hiyerarşi kavramına kıymet vermektedir. Cooper'ın volkan üzerine kurulu şehri gelişmeye devam eder; ta ki kavgacı vaizlerden, halk için iktidar talep eden avukatlardan ve gazete müdürlerinden oluşan bir göçmen dalgası gelip de Woolston'ın ütopyasını sekteye uğratana dek. Woolston ile yandaşları şehri terk ederler ve Woolston geri döndüğünde topluluk ortadan kalkmıştır: Volkanik bir sarsıntı, kaotik ve yozlaşmış topluluğu yok etmiştir. Bu ilahi adalet alegorisi demokrasinin aşırılığına dair ikazların ötesine geçmektedir, özellikle de bizzat Woolston dışlanmışların gelişinden önce takdiriilâhiye olan borcunu küstahça unuttuğu için. Adil ve doğal hiyerarşilerde bile, insanın içkin kusurları insanlık tarihinde ütopyanın asla bulunamayacağını garantilemektedir.

On dokuzuncu yüzyılın ortasında yaşayan pek çok Britanyalı ve Amerikalı okur, bu görüşe herhalde karşı çıkardı ve *Krater*'in yayımlanmasından bir yıl önce Herman Melville'in (1819-1891) Polinezya'da bir cennet keşfedip, çok satan yarı-otobiyografik yolculuk serüveni *Typee, Polinezya Hayatına Bir Bakış'ta** (1846) burayı adeta antropolojiye özgü ayrıntılı bir üslupla tasvir ettiğine dikkat çekerlerdi. Bu yapıtta iki genç denizci Nukuhiva'da gemiyi terk edip yanlış bir yöne saparlar ve kendilerini yamyam oldukları söylenen Typeelerin arasında bulurlar. Ama anlatıcı ve denizcilerden biri olan Tommo bu insanların pek çok bakımdan "uygar" insanlardan daha sağlıklı, özgür, mutlu ve daha insan olduğunun ayırdına varır. Egzotik bir cennete övgü düzmek yeni bir şey değildi kuşkusuz. Rousseau, Montaigne ve onlardan önce mitolojideki Kutsanmışların Adaları ve Cockaigne** vizyonu, uzak yerlerin

* Herman Melville, *Typee, Polinezya Hayatına Bir Bakış*, Çev. Barış Gümüşbaş, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

** Cockaigne, özellikle ortaçağda Avrupa halk hikâyelerinde ve efsanelerde rastlanan, lüks ve konfor dolu hayali bir ülkedir. (ç.n.)

"ütopyacı topluluğunu" göklere çıkarmıştı. Ancak *Typee* egzotik cennetin, özellikle de bekâr erkeklere göre bir cennetin on dokuzuncu yüzyıldaki muhtemelen en popüler İngilizce versiyonunu yaratmıştı. Bu cennette "lüksler" büyüleyici Fayaway'i ve "etrafıma toplanan evin kızlarını" da kapsıyordu; "...[kızların istediği] bütün vücuduma "aka" denen rahiyalı bir yağ sürmekti... kol ve bacaklara peri gibi tatlı genç kızların yumuşacık avuçlarıyla sürülüyordu...".[12]

Ama *Typee*'nin cenneti tek boyutlu, erilci [maskülinist], gerçeklerden kaçan bir anlatı değildir. Tommo'nun cennetten aldığı zevk, bacağındaki tuhaf bir yara ile tezat oluşturur. Bu yara, Tommo "lükslerin" ve özgürlüklerin etkisi altındayken, bunların tadını çıkarırken iyileşir ama Typeelerin yabancı alışkanlıkları üzerine uzun uzadıya düşünürken irinlenir. Yerli olmayan biri için bu olsa olsa geçici bir ütopyadır. Tıpkı Henry David Thoreau'nun Walden Gölü inzivası gibi –ki burada ne "aka" ne de genç kız avuçları vardır– Typee cenneti de bir erteleme evresi, alternatif bir diyarda geçici bir maceradır. Böylelikle ziyaretçinin kendi daha bildik dünyasını, ırkçı "uygarlık" ve "yabanıllık" kavramlarının altını oyan yeni biçimlerde algılaması sağlanır.

Bir diğer popüler ütopyacı vizyon vardı ki, kesinlikle bir erkek bekârlar cenneti tahayyül etmiyordu. Elizabeth Stuart Phelps'in (Ward) (1844-1911) *Aralık Kapılar*'ı (1868) ve onun devamı niteliğindeki yapıtları –*Kapıların Ötesinde* (1883) ve 1901 yılında *Kapıların İçerisinde* adıyla tiyatroya uyarlanan *Aradaki Kapılar* (1887)– sefalet korkularını ortadan kaldıran, evi arındıran ve yanlış yola sapmış kocaları/babaları ıslah eden ev içi cennetleri yaratmıştır.[13] *Aralık Kapılar* on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarında dinin önemini yeniden olumlar. Phelps kitabı yazması için kendisine bir meleğin ilham verdiğini ve Hıristiyan cennetinin, kendi ütopyası olduğunu iddia ediyordu. Cennetteki ütopya aile, dostlar ve kurabiye kavanozunda çocuklar için bol bol zencefilli kurabiyeyle tastamam, idealize edilmiş bir ev yaşantısıydı. Ne var ki bu cennet, Viktorya döneminde ev hayatına uyarlanmış bir Cockaigne'den ibaret değildir. *Kapıların Ötesinde*'de kadın kahraman, merhum

babasının ev işi yaptığını keşfeder; *Aradaki Kapılar*'daki düşüncesiz koca, kadınlar için "histerik" gibi aşağılayıcı yaftalar kullanmayı bırakır, kadınların zekâsını kabul eder ve hasta oğluna, tıpkı yeryüzünde kadınların bakacağı gibi bakar. Phelps'in "Kapı" ütopyalarının potansiyel avantajlarından biri şudur: Okurlar, başkalarının deneyimleri üzerinden cennete yaptıkları yolculuğun ardından, aile ilişkilerinin gerçekliğini ve barındırdığı potansiyeli, kadınlara daha fazla saygı gösterilmesini ve ev içi sorumlulukların erkeklerle kadınlar arasında daha çok paylaşılmasını teşvik eden farklı biçimlerde görebilirler. Phelps'in ve diğer on dokuzuncu yüzyıl ütopyacılarının tasavvur ettiği cennet ütopyalarının belirgin bir dezavantajı ise, kuşkusuz şudur: Bu yazarların ahiretin müjdelenen zevklerini vurgulaması, okurun dünya üzerindeki adaletsizliklerin üzerine eğilme güdüsünü azaltabilir ve böylelikle Marx'ın "Din halkın afyonudur" yollu ünlü beyanını doğrular.

Charles M. Sheldon'ın (1857-1946) gözünde din, gerçeklerden kaçmayı sağlayan bir uyuşturucu değil gündelik bir karşılaşmaydı. Topeka, Kansas'tan Kongregasyonalist bir vaiz olan Sheldon ilk popüler *Social Gospel* romanını yazan kişi değildi. Britanya edebiyatında Mrs. Humphrey Ward'ın 1888 yılında yayımlanan *Robert Elsmere* (1888) adlı eseri ile William Stead'in 1894 yılında yayımlanan *If Christ Came to Chicago* [İsa Chicago'ya Gelseydi Şayet] adlı eseri, Sheldon'ın *In His Steps: "What Would Jesus Do?"* [O'nun İzinde: "İsa Olsaydı Ne Yapardı?"] (tefrika tarihi 1896, kitap olarak yayımlanma tarihi 1897)[14] adlı eserinden önce yazılmıştı. Ama *O'nun İzinde* bugüne değin en yaygın olarak okunan *Social Gospel* ütopyasıdır. Sheldon'ın anlatısal yabancılaştırma yöntemi basit ve dolaysızdır. Vaizin biri, hasta ve işsiz bir matbaacının ayin sırasında ortaya çıkışıyla şaşkına döner; matbaacı cemaati ikiyüzlülükle suçlar ve ölür. Bunun üzerine vaiz ve ufak bir grup, bundan böyle "İsa olsaydı ne yapardı?" diye sormadan karar vermemeye ant içerler. Bir şarkıcı yoksul kiliseler için şarkı söyleyebilmek uğruna, bol kazançlı işleri elinin tersiyle iter. Bir gazete müdürü içki ve boks reklamlarını reddettiği için iflas tehlikesini göze alır. Bu uygulamalı Hıristiyanlık yayılır ve romanın sonuna

gelindiğinde kişiselleştirilmiş bir *Social Gospel* akımı Chicago'yu etkisi altına almıştır; burada önerilen, ayakları yere basan bir Hıristiyan ütopyasının Amerika'nın dört bir yanına yayılabileceğidir.

Gerek Cooper'ın "doğal" liderleri dışlayan ve değişimi eleştirellikten yoksun bir şekilde kucaklayan demokrasi ideolojisine yönelttiği eleştiri gerekse Melville'in Polinezya ütopyasının, Britanyalı ve Amerikalı yazarların kaleminden çıkan incili kapı ütopyalarının veya ayakları yere basan Hıristiyan ütopyalarının muazzam popülerliği, on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarının Bellamy'nin ortaya koyduğu paradigmaya uymayan önemli biçimleri olduğunu gösteriyor. Yine de şunu öne sürmek mümkün olabilir: Okurların karmaşık distopyaları deneyimleyebilmek için yirminci yüzyılın başı ila ortasını beklemesi, bir yandan topyekûn ütopyacı spekülasyon sürecini sorgularken bir yandan da bizatihi bu sürece sempatizan katılım gösteren "muğlak" ya da "eleştirel" ütopyaları okuyabilmek içinse yirminci yüzyılın sonunu beklemesi gerekmiştir. Ancak on dokuzuncu yüzyılda yazılmış çok sayıda karmaşık eser arasından özellikle Amerika'dan iki eser, Rusya'dan bir eser ve de Britanya'dan bir diğer eser, okurların "karmaşık", "muğlak" ve "eleştirel" gibi nitelemelere layık, çok yönlü ve incelikli ütopyacı spekülasyonları deneyimlemek için beklemek zorunda olmadığını da akla getiriyor.

Tıpkı Melville'in eserleri gibi[15] Fyodor Mihailoviç Dostoyevski'nin (1821-1881) eserlerinin bir kısmı da distopyacı ve ütopyacı edebiyatla ilintilendirilmiştir. Bu eserler arasında *Suç ve Ceza**(1866), "Gülünç Bir Adamın Düşü"** (1877) ve Gary Saul Morson'un *The Boundaries of Genre*[16] [Türün Sınırları] (1981) adlı incelemesinde ayrıntılı bir şekilde çözümlediği *Bir Yazarın Günlüğü**** (1873, 1876-1877, 1880-1881) sayılabilir. *Yeraltından Notlar*****(1864) ise insanın akılsal, düzenli, hümanist bir ütopya ar-

* Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, Çev. Mazlum Beyhan, İş Kültür Yay. ları, XX. basım, 2017. (ç.n.)

** Türkçe çeviri için bkz: Fyodor Dostoyevski, *Timsah, Gülünç Bir Adamın Düşü, Uysal Bir Ruh*, Çev. Deniz Can Efe, Diren Yardımlı, Sosyal Yay. 2002. (ç.n.)

*** Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Bir Yazarın Günlüğü*, Çev. Kayhan Yükseler, YKY, 2009. (ç.n.)

**** F. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İş Kültür Yay., XVIII. basım, 2017. (ç.n.)

zulaması gerektiği ve bu refah halinin ıslah edilmiş bir ortamdan doğacağı yollu varsayımlara saldırmasından ötürü özellikle ilgi çekicidir. Anlatıcı, monolog biçiminde, bu amaç ve aracın olanaksız ve sakıncalı olduğunu çünkü insanların son derece kusurlu, "ahlaken yoldan çıkmış" ve "iki ayaklı nankör yaratıklar" olduğunu savunur. Dostoyevski'nin akılsal ve düzenli bir ütopyanın sakıncalı olacağı yolundaki iddiası kısmen bireyselliğe duyulan Aydınlanmacı arzudan kaynaklanır. Ama bu iddia bir yanıyla da karmaşık gerilim ve arzuları yansıtmaktadır: tamlık karşısında duyulan korkunun kabulü (ve bundan doğan bir *stasis* duygusu); süreçten, akıl dışılıktan, acı çekmekten ve bir şeyleri paramparça etmekten duyulan zevk (ki bu, süreci uzatır). Dolayısıyla anlatıcının dünya görüşü daha sonraki dönemlerde Freud'un, Yevgeni Zamyatin'in ve hatta geç yirminci yüzyıl Amerikan yazarı Thomas Pynchon'un kaleminden çıkan kışkırtıcı metinlerle kıyaslanabilir niteliktedir.

Şayet Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ı on dokuzuncu yüzyılın, büyük yirminci yüzyıl distopyalarıyla kıyaslanmaya değer distopyacı vizyonlar ürettiğini gösteriyorsa Samuel Butler'ın (1835-1902) *Erewhon** (1872) adlı eseri de on dokuzuncu yüzyılın, *Gulliver'in Gezileri*'yle (1726) ve de yirminci yüzyılda yazılan eleştirel ütopya ve distopyalarla kıyaslanabilecek ütopyacı bir hiciv ürettiğini gösteriyor.[17] *Erewhon*, içerisindeki birtakım kopukluklara rağmen –metin serüven, romans ve kurmaca-dışı türlerini bir arada kullanır– okların yöneltildiği konuların zengin çeşitliliği, kullanılan hiciv biçimlerinin birbirinden farklılığı ve hicvî eleştirilerinin inceliğinden ötürü en önemli ütopyacı hicivlerden biri sayılır. Hedef alınan konular gayet spesifiktir: kamuya açık yerlerdeki heykellerin yarattığı kentsel karışıklık, vejetaryen modaları ve yükseköğretimin içerdiği gereksiz konular. Dahası bir o kadar da engindir: kolonilerdeki sömürü, kurumlaşmış din, bilimsel ve teknolojik ilerleme ve insanların kendi doğalarını nasıl anladığı. Butler'ın teknikleri abartıyı içerir (sağlığını düzeltmek için et aşıran bir adam utancından intihar eder) ve yabancılaştırmaya yer

* Butler'ın uydurduğu bir sözcük olan Erewhon, sondan başa doğru okunduğunda w ve h harflerinin yer değiştirmesi gerekse de "nowhere" (hiçbir yer) halini almaktadır. (ç.n.)

verir (kurumlaşmış din, saygınlık görüntüsüne bürünmek isteyenlerin gittiği devasa müzikli bankalarla temsil edilir)*. Banka örneğinde olduğu gibi, Butler'ın en sivri hicivleri bazen alışılmamış ve absürd öğelerle okuru uzaklaştırır ama buradaki amaç onu kendi dünyasıyla arasındaki benzerlikleri görmeye davet etmektir. Örneğin, Erewhonluları bir yandan yaşadıkları yerden ayrılıp şeker tarlalarında çalışmaya bir yandan da Hıristiyan ailelerle yaşamaya zorlamak suretiyle kurtarmak gibi absürd bir önerinin ardından, Polinezya yerlilerini sömürmeye yönelik gerçek bir planı anlatan bir not gelmektedir.

Butler'ın, insanların birbirlerini ve ilerlemenin değerini nasıl yargıladığını canlandırdığı kısımlarda, bu teknik bilhassa etkilidir. Erewhon ziyaretçisi kısa süre içinde hastalığın, çirkinliğin ve hatta bahtsızlığın ceza gerektiren birer suç olduğunu keşfeder. Bir kadın hazımsızlık sorununu açığa vurmaktan kaçınmak için alkolizm bahanesi uydurur; 23 yaşındaki bir veremlinin hastalığından ötürü ölüme mahkûm edilmesi ise daha trajik düzeyde bir örnektir. Ziyaretçi en sonunda bahtsızlığı cezalandırıp baht güzelliğini ödüllendirmenin haksızlık olmadığı kanaatine varır. Ne de olsa kendi memleketinde de kibarlar, sağlıklı olanlar ve zenginler sıklıkla ödüllendirilirken mazlumlar ve hastalar çok defa ihmal edilmekte ve/veya cezalandırılmaktadır. Butler'ın, okurları gerçek dünyayı eleştiren benzerlikleri görmeye davet ettiği açıktır. Neredeyse Erewhonluların ceza ve ödül sistemi kadar absürd olan bir başka şey de teknolojik ilerleme karşısında duydukları büyük tiksintidir. Tarihlerindeki bir dönüm noktasında bir "peygamber" önceki 271 yıl boyunca yaratılan tüm makinelerden vazgeçmelerini vahiy etmiştir. Erewhonlular, ziyaretçinin kol saatini "iğrenç bir suç" sayarlar. Erewhonluların Ludditvari devrimleri ne kadar gülünç görünürse görünsün, modern okurlar burada salt on dokuzuncu yüzyılın makinelere beslediği sorgusuz sualsiz aşkın bir eleştirisini değil kendi zamanımızın ferasetli bir eleştirisini de bula-

* Bu bankalar, eserin bankacılık sektörü hakkındaki bölümünde geçmektedir ve hem katedrallere hem de Viktorya döneminin din anlayışına ve âdetlerine çeşitli göndermeler yapmaktadır. (ç.n.)

caktır muhtemelen. Erewhonluların peygamberi, makinelerin gelişip evrilen ileri düzeydeki zihinlerinin, insanla makine arasındaki sınırları belirsizleştirdiği ve insanların (Thoreau'nun da diyeceği gibi) teknolojinin uşağı haline geldiği bir zamanı öngörür: Teknolojinin cazibesi ve makineye boyun eğişimiz –"esaretimiz"– bizi sessiz sedasız alt edecektir. Butler'ın hem teknolojik ilerleme karşıtlığını hem de yandaşlığını hedef alan hicvi, yirmi birinci yüzyılın "insan-sonrası" ikileminin en incelikli ve kavrayışlı önsemelerinden [foreshadowing] birini temsil eder.

Şayet Butler'ın *Erewhon*'u on dokuzuncu yüzyılın en karmaşık ve incelikli ütopyacı hicivlerinden biriyse, Mark Twain'in (1835-1910) *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* [Kral Arthur'un Sarayında Connecticutlı bir Yankee] (1889) adlı kitabı da en eğlendirici, kehanetvari ve dehşetli, en karmaşık hicivlerden biridir.[18] Twain eserinin taslağını tamamladığında, başlangıçta (sağlığa aykırı ölçüde pis ve de adaletsiz Kral Arthur çağıyla ABD'nin teknolojik açıdan ilerlemiş demokrasisi arasında tezat kurmak üzerinden) hayal ettiği kaba güldürü [burlesque], teknolojik ilerlemeye ilişkin olumsuz imalarla (anlatının tepe noktalarından birini oluşturan bir sahnede, zamanda yolculuk eden Amerikalı Hank Morgan 25.000 şövalyeyi katletmek amacıyla elektrik teli, Gatling tüfeği ve dinamit kullanır), insan doğasını değiştirmenin olanaksızlığıyla (insanın yıllar boyu süren şartlandırılmışlığı ve yoksun bırakılmışlığı birleşerek olumlu gelişmeyi baltalamaktadır) ve kültürel değerlerin üstten bakan bir şekilde dayatılmasıyla beraber gelen korkutucu olasılıklarla aşırı yüklenmiş bir haldedir. Şurası doğrudur: Hank'in yenilikçiliği ve şovmenliği Arthur döneminde yaşayanların sağlığını (ve kötü ter kokusunu) düzeltir, dahası teknoloji ve sanayide de kısa ama radikal bir ilerleme dönemine öncülük eder. Ama teknoloji alanındaki uzmanlığı bir yandan da Hank'in kendi reform düzlemini muazzam ve trajik bir ölçekte genişletmesini sağlayarak, onu hem yirminci yüzyıl diktatörlerinin hem de on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl emperyalistlerinin korkutucu bir önceli haline getirmektedir.

Twain'in *Kral Arthur'un Sarayında Connecticutlu bir Yankee* adlı eseri, kehanetleri bakımından raydan çıkmış ütopyacı hic-

vi temsil eder. Nathaniel Hawthorne ise (1804-1864) teknolojik holokostlar veya yirminci yüzyıl diktatörleri öngörmez ama *The Blithedale Romance* [Blithedale Aşk Hikâyesi] (1852) adlı eseri, yirminci ve yirmi birinci yüzyıl ütopyacı edebiyatının karmaşıklıklarının gerçekten de habercisidir.[19] *Blithedale*, ünlü bir ortak amaç odaklı toplumun kurmaca biçiminde aktarılmasından ibaret bir eser değildir (Hawthorne 1841 yılında Brook Çiftliği'nde yaşamıştı). Okurlara dinamik karakterler sunar, özellikle de Zenobia ve Hollingsworth. Zenobia karmaşık, çelişik duygular taşıyan bir karakterdir: Kadın haklarının tutkulu bir savunucusudur, itaatkâr kız kardeşine âşık baskın mizaçlı Hollingsworth'e tutkulu ve ölümcül bir aşk besler. Hollingsworth ise karaya hapsolmuş bir Kaptan Ahab'dır; bu küçücük topluluğun üyelerini, takıntılı hapishane reformu planlarında kullanmayı arzu etmektedir. Ama o da Ahab gibi "deliliğinden delirmiştir" (deliliğinin ayırdındadır) ve bir yandan da "insaniyetli"dir. Baş başa konuşurken kusurlarını, karakterinin esnek olmayan yönlerini itiraf eder ve romanın sonunda, esas kendisini düzeltebilmek amacıyla hapishane reformu saplantısını terk edecek kadar esneklik kazanmıştır.

Modern eleştirel ütopyalardaki gibi *Blithedale*'de de anlatının ve yazar sesinin ayırt edici özelliği muğlaklık ve öz yansımadır [self-reflexivity]. Aynı zamanda bir şair olan anlatıcı Coverdale (ki bir yazar için gayet ironik bir ismi vardır) hayal kırıklığına uğramıştır. En net temsili aşk üçgeninde bulunan, hoşa gitmeyen bedensel emek ve insan doğasının kusurları Coverdale'in ütopyacı olasılıklara inanma yetisini baltalamaktadır. Yine de romanın kapanış bölümünde "hakikat olması gereken bir şeye rastlamış olduğumuzu giderek daha çok hissediyorum"[20] diye ilan eder Coverdale; gerçi "olması gerekir"den türeyen şart kipi, ütopyacı itkilerin açıkça doğrulanmasını zora sokmaktadır.

Yazarın sesi, son derece derinlikli bir öz yansımayı dile getirmektedir. Önsözde kurmacanın beylik bir reddiyesi olarak başlayan şey, ütopyacıların rolü ve ütopyacı edebiyatın işlevlerine dair büyüleyici bir yoruma dönüşür. Yazar, Brook Çiftliği'nin yalnızca hayal gücü için bir katalizör, "beyninden çıkma mahluklar" için

bir "tiyatro" olduğunu ilan eder –Ursula K. Le Guin'in "düşünce deneyi" olarak adlandırabileceği ya da Fredric Jameson'ın ütopyayı düşlemenin olasılığını (ya da daha ziyade olanaksızlığını) irdelemenin arenası olarak tanımlayabileceği bir şey. Ama yazar sesinin ve anlatısal sesin bu görüşü, kapanış bölümünde kendisiyle Hollingsworth'un ikili olduğunu belirten Coverdale'in hem icra edip hem de bizzat eleştirdiği soğuk düşünselleştirme ediminin üzerine düşen gölgeyle çetrefilli hale gelir –Tek bir gayeye aşırı adanmışlıkla yok denecek kadar az bağlılık karşı karşıyadır. Karmaşık karakterlerin yanı sıra yazar ve anlatıcı seslerinin içerdiği muğlaklıklar, ütopyanın ve öykü anlatıcısının işlevlerine dair birtakım soruları gündeme getirir; bunlar bir yanıyla More'un *Utopia*'daki karakteri ve Hythloday'in muğlaklıkları kadar eski, bir yanıyla da Ursula Le Guin'in eleştirel ütopyası *Hep Yuvaya Dönmek*'teki* (1985) kurmaca editör/derlemeci Pandora'nın kafası karışmış bir halde kaygılanışı kadar yenidir.[21]

Hawthorne, Brook Çiftliği anılarını ve dolaylı olarak da ütopyacı edebiyatı, hayal gücünün bir "tiyatro"su olarak tanımlar. Nüfuzlu editör ve romancı William Dean Howells'ın Hawthorne'la mukayese ettiği Edward Bellamy (1850-1898) de on dokuzuncu yüzyılın en ünlü edebi ütopyası olan *Geçmişe Bakış 2000-1887* (1888) adlı eserini, benzer bir ütopyacı edebiyat mefhumuyla yazmaya başlamıştır.[22] Bellamy ilkin kitabını bir "edebi fantazya", hatta "masal" biçiminde tasarlamıştır. Ama Owen'ın muazzam yurttaş ordularını ve Fourier'nin sanayi ordularını andıran bir örgütlenme hakkındaki bölümü yazarken Bellamy'nin ütopya kavramı da değişerek masaldan şablona dönüşmüştür.

Bellamy bu şablonu rehber-ziyaretçi diyaloglarında ve de bir vaazın içinde sunulan argümanlar eşliğinde, yabancılaşma, romans ve inanç değişimi anlatılarıyla birlikte sunar. Zamanda yolculuk (anlatıcının 113 yıl süren uykusu) "şimdiki zaman"dan ilk yabancılaşma duygusunu yaratır; yabancılaşmış ziyaretçi Julian West ile ütopyacı rehberin kızı (Julian'ın on dokuzuncu yüzyıldaki âşığının

* Ursula Le Guin, *Hep Yuvaya Dönmek*, Çev. Cemal Yardımcı, Ayrıntı Yayınları, 2002.

torununun torunu) Edith Lee arasında gelişen aşk, anlatının duygusal ilgi boyutunu meydana getirir; inanç değişimi ise gayet bencil zengin bir bireyin (Julian) merkezileştirilmiş, toplumsallaştırılmış, eşitlikçi bir ekonominin yandaşına dönüşmesini ve bireyle insanlığı kaynaştırıp bütünleştiren bir benlik kavramını dramatize eder. Ziyaretçiyi inançlarını değiştirmeye ikna eden sarih entelektüel argümanların büyük bir kısmı rehber-ziyaretçi diyaloglarında sunulur ama Julian'ın sosyal benlik kavramını anlamasına yardımcı olan, Papaz Barton'ın kitabın sonlarına doğru verdiği uzun vaazdır. Julian'ın şiddetli fizyolojik rahatsızlık (göz yanması, ağlama, bulantı) ve psikolojik acı (bölünmüş kimlik, suçluluk) krizlerinin hepten eziyetli bir hale getirdiği duygusal ve psikolojik dönüşüm sürecinin gerisindeki başlıca güç ise Edith'in Julian'a iyi bakarak sunduğu destektir. Anlatının kapanış kısmında, kendi dönüşmüş benliğini tekrar geriye, 1887 yılına götüren korkunç bir kâbustan uyanışından sonra bile suçluluk duygusu Julian'a işkence eder ve onu, Edith'e giderek hıçkırıklar içinde şunu itiraf etmeye iter: O, Edith'in yirminci yüzyıl ütopyasında bulunmaya layık biri değildir.

Dr. Leete'in çatısından görünen Boston panoraması, devasa bir dağıtım merkezine ve birbirinden ayrı aile odaları bulunan halka açık bir kantine yapılan ziyaretler, bir de sokak aralarında yapılan kısa ama travmatik bir yürüyüş dışında Julian'ın yeni dünyada gördükleri, Leetelerin eviyle sınırlıdır. Julian burada Dr. Leete'in sunduğu uzun açıklamaları ve Papaz Barton'ın elektronik olarak aktarılan vaazını dinler. Dolayısıyla "dışarıdaki" ütopyacı dünyaya ilişkin deneyimi neredeyse bütünüyle sözle inşa edilmiş bir deneyimdir. Bu sözlü inşanın temel öğelerinden biri, doğal ve barışçıl bir evrim olarak ütopyaya varan tarihsel dönüşümdür. Devasa büyüklükteki münferit tüzel şirketler giderek tek bir Büyük Tröst haline gelmiştir; bu ise halk devrimi yahut kapitalistlerin büyük boyutlu bir karşı çıkışı olmaksızın, halka ait koskoca bir tröste dönüşmüştür –ulus düzeyinde on adet bakanlık tarafından yönetilen millileştirilmiş bir kamusal üretim ve dağıtım sistemi (sanayi ordusu). Gerçek yönetim, işte bu iktisadi lokomotiftir. Eyalet hükümeti yoktur ve Meclis de pek ender toplanmaktadır. Bütün temel me-

seleler karara bağlanmıştır. Yasa koyucuların pek işi yoktur. Dava sayısı pek azdır ve bunlara üç hâkimden oluşan gruplar bakmaktadır. Sanıkların çoğu suçunu kabul etmektedir. Sanayi ordusunun (Twain'in Hank Morgan karakterini hoşnut edecek, beceri ve çaba üzerine kurulu bir meritokrasi) çok sayıda kademesi vardır ve bunlar, başında sanayi ordusunun emekli üyelerinin seçtiği bir başkan bulunan iş-yönetim gücünün bütününü içine almaktadır.

Tıpkı Cabet'nin *Yolculuk*'undaki gibi, iktisadi eşitlik bu ütopyanın hayati bir unsurudur. Herkes yıllık bir harçlık alır; bu harçlık yaşam boyu verilir (gayet cömert bir miktardır) ve kredi biçimindedir (kredi kartları mübadele aracıdır; her yıl her yurttaş milli hasıladan eşit pay alır). Halka açık, parasız ve mükemmel bir eğitimin ardından (az sayıdaki istisna dışında) herkes yirmi yaşından kırk beş yaşına dek sanayi ordusunda hizmetini yerine getirir. İlk üç yıl niteliksiz emek gerektirmektedir; geri kalan süre ileri eğitim, staj ve kariyere ayrılmıştır. Yurttaşlar kendi kariyerlerini kendileri seçer; mesai sürelerinin işe göre değişiklik göstermesi (popüler işlerin mesaisi daha uzun, daha az popüler olan işlerin mesaisi daha kısadır) işgücünün eşit şekilde dağılımını sağlar. Hizmet süresinin istisnası, birkaç yıl boyunca çocuklarını yetiştirmeyi tercih eden annelerdir (ama babalar değildir; anneler bu son derece gerekli iş karşılığında kesintisiz bir yıllık pay alırlar). Dr. Leete birtakım kuvvetli kısıtlamalara da işaret eder: Sanayi ordusunun kadın kolunda en yüksek kademelere ancak eşler ve anneler gelebilmektedir; bir sakatlığı olmayan ama hizmetini yerine getirmeyi reddeden herkes asgari koşullarda, yalnız bir varoluş sürdürür. İnsan yaşamının yaklaşık yarısı, yani emeklilik dönemi, ufuk açıcıdır. Bu, seyahat etmek ve eğlenmek anlamına gelebilir ama Leete entelektüel ve manevi ilgilerin peşinden gitme özgürlüğünü, özellikle de Papaz Barton'ın saptadığı bir ilgiyi vurgular: Bireysel başarıyı insanlığın iyileştirilmesiyle ilişkilendirmeye yönelik derin bir arzu –Hıristiyan kardeşliğini, Ralph Waldo Emerson'ın aşkın bütünlük anlayışını ve Marx'ın "türsel varlık" kavramını andıran ütopyacı bir arzu.

On dokuzuncu yüzyılın Amerikan edebiyatındaki kitaplar arasında yalnızca *Tom Amca'nın Kulübesi* ve muhtemelen *Ben Hur*,

Geçmişe Bakış'tan daha çok sattı. Eserin popülerliği reform odaklı muhtelif dergilere (örneğin *The Nationalist* ve *The New Nation*), *Geçmişe Bakış*'a cevaben yazılmış kitap uzunluğunda çok sayıda kurmaca esere ilham verdi; bunların en ünlüsü William Morris'in *Hiçbir Yer'den Haberler*'idir (1890). 1888 ile yirminci yüzyılın ilk yılları arasında yalnızca ABD'de en az 200 edebi ütopya yayımlandı; Bellamy'nin *Geçmişe Bakış*'ın devamı niteliğindeki eseri *Equality* [Eşitlik] (1897) de bunlara dahildir.[23] Edebiyat, toplum, emek ve reform alanlarının William Dean Howells, Mark Twain, Upton Sinclair, Samuel Gompers, Eugene Debs, Charlotte Perkins Gilman ve Elizabeth Cady Stanton gibi birbirinden çok farklı liderleri halk desteğini dile getiriyorlardı. Amerika'da Bellamy Kulübü olarak da bilinen en az 165 Nasyonalist kulüp ortaya çıktı ve Nasyonalist Parti'ye dönüştü. Bu parti ise ulusal Halk Partisi üzerinde etkili oldu. *Geçmişe Bakış*'ın çevirileri dünyanın dört bir yanında reform hareketlerine esin verdi, özellikle İngiltere, Avrupa, Rusya, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda'da büyük etki yarattı. Yeni Zelanda'da bir eğitim bakanı ve bir başbakan *Geçmişe Bakış* hakkında inceleme yazısı sundu. Yirminci yüzyıl boyunca Sosyalist, İlerlemeci ve Yeni Anlaşma [New Deal] siyasetçileri önemli bir tesir unsuru olarak Bellamy'nin adını zikrettiler. 1935 yılında filozof John Dewey'nin, tarihçi Charles Beard'ın ve *Atlantic Monthly* dergisinin editörü Edward Weeks'in, 1885'ten bu yana yayımlanan kitaplar arasında dünyanın düşünce ve eylemlerini şekillendirmeye *Geçmişe Bakış*'tan daha çok hizmet eden tek kitabın Marx'ın *Kapital*'i olduğunu ileri sürmesi şaşırtıcı değildir.[24]

On dokuzuncu yüzyıl başının ütopyacı sosyal kuramı hakkında önceden yönelttiğimiz sorulara dönmemiz gerekirse, ütopyayı gerekli kılan çağdaş "kanıtlar" neydi ve edebi ütopyaları bu kanıtlara verilmiş ikna edici birer yanıt yapan algısal araçlar hangileriydi? Kanıt boldu: Örneğin, 1873 yılında yaşanan mali panik ve 1893 krizi; 1886 Haymarket İsyanı, sayısız grev ve işçi-işveren sorunu; siyasi yozlaşma, kadınların ve çiftçilerin huzursuzlukları gibi eğilimler, güneydoğu Avrupa'dan yeni göçler, hızlı ve çarpık kentleşme, geleneksel entelektüel ve dini inanışlar karşısındaki

meydan okumalar ve zenginliğin eşitsiz dağılımı. *Geçmişe Bakış*'ın yayımlanmasının öncesinde Henry George'un *Progress and Poverty* [İlerleme ve Yoksulluk] (1879) adlı popüler eseri, okurların zenginliğin bu eşitsiz dağılımındaki çelişkileri görmesine yardımcı olan algısal araçlar sunuyordu.[25] Yukarıdaki olay ve eğilimler (daha önce değindiğimiz binyılcı ve Aydınlanmacı dünya görüşleri de dahil olmak üzere) bilindik pek çok Amerikan tavrı ve beklentisi bağlamına yerleştirildiğinde, iktisadi ve çok sayıda başka çelişkiye dikkat çekiyordu: İş ahlakını göklere çıkaran fırsatlar ülkesinde iş bulamayan, hatta çalışmayı reddeden (grevciler) binlerce kadın ve erkek; Doğa'nın Ulusu'nda* çiftçilerin ve Amerikan taşrasının etkisini kaybetmesi; Protestan erime potasında çözülüp gitmeyi reddeden ve sayıları giderek şişen kentli göçmenler. Açık ve örtük tezatlara, hele de olan ile olması gereken arasındaki karşıtlığa, ütopyacı kurmacada rastlandığı kadar ağır ölçüde bağımlı olan yazı biçimi pek yoktur. Dolayısıyla, tarihsel koşulların edebi ütopyaların yazımında ve hevesle karşılanmasında önemli bir katalizör vazifesi görmesinin tek nedeni bu koşulların ütopyacı anlatılara bir dayanak ve enerji kazandıracak tanıdık konular sağlaması ve okurların daha iyi bir dünyayı arzulamasına yardımcı olması değildi; tarihsel koşullar, ayrıca, dünyayı düzeltilmesi gereken acımasız karşıtlıkların kolajı olarak gören bir edebiyatın anlamlılığı ve faydalılığı konusunda okurları duyarlı hale getiriyordu.

Söz konusu duyarlılık arttı ve ütopyalar da sanayileşmiş ülkelerde halklara yiyecek, giysi ve barınak sağlanmasını mümkün kılan dağıtım sistemlerindeki (özellikle de demiryollarındaki) teknolojik gelişme ve iyileştirmeler sayesinde daha inandırıcı bir hale geldi. Bir diğer önemli unsur da on dokuzuncu yüzyılın bir yanda itidal hareketleri** kadar yerelleşmiş, öte yanda köleliğin kaldırılması kadar ulusal boyuttaki reform örgütlenmelerinin başarısıydı (gerçi köleliğin kaldırılmasının başarıya ulaşması için bir savaş gerekmiş-

* Tarihçi Perry Miller ABD'yi Doğa'nın Ulusu [Eşitlik] olarak tanımlamıştır. (ç.n.)

** *Temperance Movement* olarak bilinen bu hareketler on dokuzuncu yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyıl başında alkollü içeceklerin daha ölçülü biçimde tüketilmesine ya da tümden bırakılmasına yönelik hareketlerdi. (ç.n.)

ti). Reform örgütlenmelerine duyulan inanç, geniş örgütlenmelerin yanı sıra ulusal kimlik ve güce beslenen daha geniş kapsamlı bir inancı yansıtıyordu. Bellamy'nin sanayi ordusunun büyük ölçüde merkezileştirilmiş bürokrasisi modern okurlara sıklıkla itici geliyor. Ama Bellamy'nin Amerikalı, Britanyalı ve Avrupalı çağdaşlarının pek çoğu, bu sanayi ordusunu kendi idealize edilmiş "ulus" tasavvurları üzerinden ve büyük ölçekli sanayi güçleriyle askeri güçleri birleştiren (ve ABD'nin kuzeyinin gözünde) başarılı İç Savaş makinesine ilişkin yine idealize edilmiş bir vizyon üzerinden algılıyordu. Bu inancın en belirgin ifadesi tıraş bıçağının mucidi olan ve kısmen Bellamy'den etkilenen King Camp Gillette'in yazdığı bir dizi kurmaca ve kurmaca-dışı ütopyacı kestirimdi. *The Human Drift* [İnsanın Sürüklenişi] (1894) ve *"World Corporation"* ["Dünya Şirketi"] (1910) gibi kitaplarında Gillette halka ait devasa bir şirket düşlüyor ve Amerikan halkının büyük bölümünün, neredeyse sınırsız bir enerji kaynağı tedarik edecek olan Niagara Şelaleleri'nin yakınında muazzam büyüklükte bir şehirde toplandığını hayal ediyordu.[26]

Önemli tarihsel olaylardan ve algılardan haberdar olmak, ütopyacı edebiyatın popülerliğini ve etkisini kavrayabilmek açısından hayati önem taşır. Bu çağın yazılı basının altın çağı, yani ütopyacı kitap için ideal an olduğunu anımsamak da ayrıca önemlidir. İktisat, eğitim ve teknoloji alanlarındaki önemli gelişmeler (örneğin elektrik ve gözlük camı teknolojisindeki ilerlemeler, matbaa süreçlerindeki ve dağıtım sistemlerindeki ilerlemeler) 1880'den 1920'ye dek üretimde, dağıtımda, dolaşımda, tirajlarda ve okuryazarlıkta çarpıcı artışlara yol açtı. Eldeki iletişim güçlerinin yazılı basından ibaret olmadığı doğrudur. Telgraf, (daha az olsa da) telefon ve (ender olarak da) fonograf mesajları odaların, kasabaların, bölgelerin öbür ucuna taşıyordu. Ama 1890'lar batıda kitabın "Altın Çağ"ıydı: Kitlesel okuryazarlık mertebesine yükselen ilk kuşak, aynı zamanda, bir iletişim aracı olarak kitabın rakipsizliğine de tanık olan son kuşaktı.[27] Kitap bol, (ucuz baskılar, kütüphaneler ve okuryazarlık sayesinde) erişilebilir ve güçlüydü. Kültür alanının liderleri en iyi kitapların yaşamı daha iyiye doğru dönüştüren ki-

taplar olduğunu ilan ediyorlardı. Edebi ütopyalar en üst düzeyde dönüştürücü okuma deneyimini sunduklarını iddia edebilirlerdi.

William Morris (1837-96) *Geçmişe Bakış*'ın hayatları mahvedici biçimlerde dönüştüreceğine inanıyordu. Ona göre Bellamy'nin tasvir ettiği MS 2000 yılının Boston'ı sosyalizmin hedeflerinde bir yozlaşmaya işaret ediyordu; bu sosyalizm güvenlik uğruna yaratıcılığı feda ediyor, insan enerjisini gereksiz ve çekicilikten yoksun maddi nesneler için ziyan eden bir orta sınıf zihniyetini öne çıkarıyordu. *Hiçbir Yerden Haberler* (1890) adlı eserinde, yirminci yüzyılın başında Londra'nın içinde ve civarında çok farklı bir dünya tasavvur ediyordu Morris.[28] Atıklar, gıdaların bozulması ve kirlilik gibi şeyler yoktu (Thames Nehri berraktı); yeşil alan boldu. Bellamy gibi Morris de çok sayıda parkı bulunan, randımanlı bir dünya tahayyül etmişti, ama Morris'in MS 2003 yılında tren raylarının, fabrikaların ve kalabalık kentlerin yerini ağaçlar ve çayırlar almıştı. On dokuzuncu yüzyıldan gelen düş gezgini William Guest kasabanın nerede bitip kırların nerede başladığını ayırt etmekte güçlük çekiyordu. Rehberi Dick (Richard Hammond) ise bu ütopyanın yurttaşlarının kendilerini şehir, ulus ya da insanlıkla özdeşleştirmek yerine kimliklerini topluluklar, cemaatler ve küçük işçi grupları çerçevesinde tanımladıklarını açıklıyordu. Doğanın renk ve seslerinden komün şölenlerindeki koku ve tatlara, rehberinin kabartmalarla süslü kemer tokasının detaylarından yapıların kiremit çatılarına ve mozaik mermer yer döşemelerine dek çevresindeki her yerde güzelliği görüyor, duyuyor, onun tadını alıyordu Guest. Bu güzel dünyanın cefasız doğmadığını da öğrenmişti. Bellamy'nin Büyük Tröst'ün barışçıl evrimi ve sonrasında halkın sanayi ordusu öngörüsünden farklı olarak, Morris'in güzel dünyası geniş çaplı sınıf tedirginlikleri ve şiddet üzerine kurulmuştu (ABD'nin büyük bir kısmı yıkıma uğramıştı). Bunların ardından devlet sosyalizmi gelmiş, sonrasında ise devlet güçsüzleşip yok olmuş ve Morris'in insan merkezli ütopyası ortaya çıkmıştı.

Morris'in hünerle yaratılmış güzel dünyasının yüzeyi altında, bazı temel sorular batı dünyasının on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı ütopyalarının çoğunluğuna yön veren varsa-

yımlara meydan okumaktadır. Morris'in ütopyasının barışçıl evrime duyulan inancı sorguladığı açıktır. Gelişip serpilen papazlık bölgeleri ve köyler ise büyük örgütlenmelerle duyulan inanca meydan okumaktadır. Sanayi devriminin ideolojik tanrısı olan ilerleme, tahtından edilmiştir. Hiçbir Yer'in yurttaşları, makineleri Butler'ın Erewhonluları kadar hevesle kırıp dökmemiştir (Morris'in Hiçbir Yer'inde angaryayı ortadan kaldıran makineler hâlâ iş görmektedir) ama gereksiz olan ve müsrifçe tüketime yol açan malları arzulamalarını sağlayarak insanları yozlaştıran hammaddelerle üretim yapan fabrika makinelerinden kurtulmuşlardır. Ortaçağın sonuna özgü loncaların övülmesi de ilerleme ideolojisinin yüzünü ileriye çevirmiş yöneliminin darlığını sorgular. En temel düzlemde, Morris'in ütopyası insanın güdülenimi ve özellikle de çalışma isteği hakkında birtakım sorular ortaya koyuyordu. Bellamy çalışmanın gerekliliğine ilişkin, Asli Günah'a dayanan açıklamanın yerine, göreve bağlılığı ve insan kardeşliğiyle bireysel düzeyde özdeşleşmeyi koymuştu. Morris'in Hiçbir Yer'inde ise, seri üretim kapitalizmin eşitsizlik ve çirkinliğinin devrimler tarafından alt edilmesinin ardından, insanların içinde muazzam bir güzellik arzusu yükselmişti. Güzel bir şey yaratmanın Fourier'nin tutkularının keyfini andıran büyük zevki, insanı güdüleyen başlıca etmen halini almıştı.

Morris'le Bellamy arasındaki bir diğer fark da kadınların toplumdaki yeriydi. Hiçbir Yer'in yurttaşları, yetişkinlere özgü ilişkileri çok daha esnek yaşıyorlardı (evlilik, yasanın bağlayıcılığı altında değildi) ama kadınların "en iyi yaptığı" şeylerin evin içinde yapıldığını varsayıyorlardı –ev idaresi ve çocukların yetiştirilmesi. Bellamy'nin Bostonluları da anneliğe itibar etmektedir kuşkusuz. Çekirdek aile normdur ve şayet bir anne çocuklarını yetiştirmek için sanayi ordusundan izin almak isterse kendisine o yıllar boyunca izin verilmekte, ücreti de tam olarak ödenmektedir. Ama Bellamy'nin yirminci yüzyıl kadınları, erkeklerle aynı eğitim desteğine ve kariyer olanaklarına sahiptir; kadınlar ordusunun kademelerinde yükselebilir ve General olabilirler. Gerçi Bellamy bu ilerlemeci kadınların rollerini, bunların ağır bedensel uğraşlar içermediğini ve ancak annelerin General olmak için başvurabildiğini belirterek

vasıflandırır. Bellamy'nin anlatıcısı, Edith Leete'in hal ve tavırlarının geleneksel, kendisinin de görünür bir şekilde bir meslekten yoksun olduğu eleştirilerine cevaben, *Geçmişe Bakış*'ın devamı niteliğindeki *Eşitlik*'te, Edith'in ileri teknolojiden faydalanan bir çiftlikte makine kullandığını açıklar. Amerikalı ütopyacıların çoğu kadın karakterlerini özgürleştirmekte bu kadar ileri gitmiyorlardı ama yaklaşık yüzde doksanı kadınların ekonomik anlamda erkeklere bağımlı olmadığı hayali dünyalar yarattı.[29]

Matthew Beaumont ve Darby Lewes, Bellamy ve Morris'in ütopyalarında aksettirilen meselelerin pek çoğunu ele alan Britanyalı kadınların yazdığı on dokuzuncu yüzyıl sonu ütopyalarının önemini ikna edici bir biçimde göstermiştir.[30] Bu ütopyalar süfrajet* hareketlerinin umut ve başarısızlıklarına, Yeni Kadın tartışmalarına ve şiddetli anti-feminist saldırılara cevap niteliğindeydi. Beaumont bunlar arasından Elizabeth Corbett'in *New Amazonia* [Yeni Amazonya] (1889) adlı ütopyasını ayırıp, üzerine ayrıca yorum yapar. Bu anlatı feminizmi, emperyalizmi ve öjeniyi harmanlamaktadır. Eserde, süfrajistlerin** önemli bir zaferinin ardından, bu ilerlemeci kadınların pek çoğu İrlanda'da bir koloni kurar; MS 2472 yılına gelindiğinde ise sağlıklı, zeki ve ahlaklı olanları kayıran katı bir öjeni gündemi, bir sosyalist işbirliği ve barış ütopyası yaratır. Hayati önemdeki liderlik pozisyonlarını kadınlar kontrol etmektedir. (Altta yatan özcü bir varsayım, kadınların erkeklerden daha etik olduğudur.) Beaumont'un da belirttiği gibi on dokuzuncu yüzyıldan gelen ziyaretçinin profesyonel yazar olarak rolü özellikle ilgi çekicidir. Geleceğin kadınları, bu kadın ziyaretçiden on dokuzuncu yüzyılın tarihini yazmasını isterler. Anlatı içerisindeki bu rica, ziyaretçinin gerçek Viktorya dönemindeki okurlarını, "geleceğin ziyaretçi tarafından kaleme alınan tarihinin başlangıç noktası"[31] yapacaktır. Bu anlatı stratejisi Bellamy'ninkine benzer; zira MS 2000 yılında yazara (tarihçiye) dönüşen Julian West de

---

* On dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılda özellikle Britanya ve ABD'de kadınların oy hakkı hareketlerine katılan kadınlara verilen ad. (ç.n.)

** Oy hakkı hareketlerine katılanları tarif etmek için kullanılan daha genel bir tabir; süfrajet sözcüğünden farklı olarak sadece kadınları değil erkekleri de içine alabilmektedir. (ç.n.)

anlatısının başlangıcını on dokuzuncu yüzyıla dayandırmaktadır. Ne var ki Corbett'in, anlatıcısını ütopyaya gelişinden *önce* profesyonel yazar olan bir kadın biçiminde tanımlaması, yazının dünyayı dönüştürebilme gücünü ve kadınların bu dönüşüme yapabileceği katkıyı özellikle vurgulamaktadır.

Carol Kessler'ın bibliyografyalarının da gösterdiği gibi dönüştürücü katılımda bulunma çağrısına çok sayıda Amerikalı kadın yanıt vermişti.[32] Bu yazarların çoğunun, Bellamy'nin on dokuzuncu yüzyılın toplumsal cinsiyet rollerinin içerdiği sorunlara yaptığı vurgulara katılmasına karşın ABD'de kadınların yazdığı 1888 sonrası ütopyalarının çarpıcı özelliklerinden biri çeşitlilikti. Bellamy'nin ütopyasından türetilmiş eserler vardı. Frances H. Clarke'ın *The Co-opolitan* (1898) adlı eseri, Batı eyaletlerinin bir ucundan diğer ucuna yayılan Nasyonalist topluluklar tasavvur ediyordu. C.H. Stone'un *One of "Berrian's" Novels* ["Berrian"ın Romanlarından Biri] (1890) adlı eseri *Geçmişe Bakış*'ta adı geçen bir romancının yazdığı bir aşk hikâyesinin içeriğini gün ışığına çıkarıyordu.[33] Diğer ütopyalar ise Bellamy'nin ütopyasından bariz bir biçimde farklıydı. M.A. Pittock bir deniz kazası serüveni [*The God of Civilization* (Medeniyetin Tanrısı) 1890] sunarken M.Louise Moore dünyanın iç kısmını konu alan bir anlatıyı kullanarak okurlarını Kuzey Kutbu'nun altına sokuyor, okurlar burada kooperatifçi bir uygarlık keşfediyorlardı (*Al-Modad*, 1892).[34] En ilginç feminist ütopyalardan iki tanesi ise yer üstünde geçer: Biri Kuzey Kutbu'nun yakınlarında, ikincisi ise çok uzağında. İlkinde, yani Mary E. Bradley Lane'in *Mizora* (tefrika halinde yayımlanışı 1880-1881, kitap halinde yayımlanışı 1889) adlı eserinde, Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi* (1915) adlı ütopyasından yıllar önce yayımlanmış bir tek-cinsiyet ütopyası buluruz.[35] Kadın kimyagerlerin gerçekleştirdiği bilimsel keşifler erkeklerin üremede oynadığı rolü ortadan kaldırmıştır; erkekler, savaş ve yoksulluk uzak bir geçmişte kalmıştır. Öjenik, sarışın Ari ırk mensubu kadınların üstün bir formunu yaratmıştır; Gilman gibi Lane de kendi döneminin ırk konusundaki tutumlarına yenik düşmüştür. Merak uyandırıcı diğer feminist ütopya ise Ursula K. Le Guin'in ve Doris Lessing'in

bir arada var olan alternatif dünyalar sunma tekniğinin habercisidir. Alice Ilgenfritz Jones ve Ella Merchant'ın *Unveiling a Parallel* (1893) [Paralelde Beliren] adlı eseri Mars'ta geçen ütopyacı bir hicivdir.[36] Toplumların birinde, toplumsal cinsiyet eşitliği, erkeklerin yapabildiği her şeyi kadınların da yapabilmesi anlamına gelmektedir –tüm iyi ve kötü şeyleri (örneğin boks ve uyuşturucu madde kullanımı). Yeğlenen toplumda ise kadınlar ve erkekler hâlâ eşittir ama her iki cinsiyetin de bayağı ve yıkıcı özellikleri ortadan kaldırılmış, bunların yerini yurttaşların seküler ve manevi yaşamlarına kılavuzluk eden kardeşçe bir sevgi almıştır.

Yirminci yüzyılda kadınların kaleminden çıkan pek çok ütopyada rastlanan küçük ölçekli kişilerarası ilişkiler odağının habercisi olan kasıtlı toplum, kadın ütopyacıların eserlerinde başat olarak kullanılan sahne haline geldi. Ama yine büyük bir çeşitlilik mevcuttu. Daha önce de değindiğimiz gibi, Frances H. Clarke dört bir yana yayılan fütürist bir Nasyonalist topluluk sunuyordu. Eva Wilder McGlasson'ın tarihsel kurmacası *Diana's Livery** (1890) Kentucky'de başarısızlığa uğramış (hayali) bir Shaker cemaatini anlatıyordu.[37] Başarısız olmuş seküler kırsal topluluklar (Adel Orpen'ın *Perfection City* [Kusursuzluk Şehri] adlı eseri, 1897) vardı; başarılı kentsel topluluklar [Katherine Pearson Woods'un *Metzerot, Shoemaker* (Kunduracı Metzerot) adlı eseri, 1889] da mevcuttu. Dahası çok çeşitli Hıristiyan topluluklar da bulunuyordu: Katı köktenci bir evanjelistin Kuzey Carolina'daki bir cemaate hükmedişinin distopyacı bir panoraması [Caroline A. Mason'ın *A Woman of Yesterday* (Dünün Kadını) adlı eseri, 1900]; tıpkı *Hiçbir Yerden Haberler*'deki gibi yurttaşların güzel el sanatlarına değer verdiği, İtalya'nın dağlık bölgesinde saklanmış gizli ve başarılı bir Hıristiyan cemaati (Mary Agnes Tinckner'ın *San Salvador* adlı eseri, 1892); nişanlısından ilham alan aristokrat bir erkeğin kurduğu, kâr paylaşımıyla yürüyen bir Hıristiyan cemaati [*A New Aristocracy* (Yeni Bir Aristokrasi), 1891]. Ütopyacı türlerin çeşitliliği ve bu ütopyalarda yansıtılan bakış açıları, bu eserleri, yeni yüzyılın

* Shakespeare'in *Fırtına*'sına atıfta bulunuluyor. (ç.n.)

başlangıcında Amerikan kadınlarına yönelik tutumların büyüleyici birer yansıması haline getirmektedir.

Kadınların yazdığı ütopyalardaki çeşitlilik, on dokuzuncu yüzyılın son bulduğu yıllarda ABD'de görülen büyük ütopya dalgasının genel anlamdaki çeşitliliğini yansıtmaktadır. Yazarların çoğunluğunun tıpkı Bellamy gibi, hatta Bellamy'den ilham alarak, sanayi devriminin ürettiği ve kapitalizmin çoğalttığı adaletsiz eşitsizlikleri eleştirdiği doğrudur; bu koşullara cevaben teknolojik anlamda ilerlemiş kooperatifçi ya da sosyalist kültürler tahayyül ediyorlardı. Ama karşı akımlar da yok değildi. Örneğin mültimilyoner John Jacob Astor'ın *A Journey to Other Worlds*'te [Başka Dünyalara Bir Yolculuk] (1894) tahayyül ettiği üç kültürden biri, MS 2000 yılında teknologlar, yayılmacılar ve kuvvetli rekabetçiler için bir sığınaktı. David H. Wheeler'ın kapitalizm hevesiyse daha da aşikârdı. *Our Industrial Utopia and Its Unhappy Citizens* [Sanayi Ütopyamız ve Mutsuz Yurttaşları] (1895) başlıklı bir dizi spekülatif makalede Amerika'nın ütopya olduğunu ve insanların bunu algılamadığını çünkü karakterden yoksun olduklarını ve "lüzumundan fazla şeyi" arzuladıklarını duyuruyordu; yoksulluğa gelince, onun da sebebi tembellikti ve yoksulluk, insanın karakter kazanmasını teşvik edebilirdi.[38]

Connecticut Yankee ve *O'nun İzinde* adlı eserlere ilişkin önceki tartışmalarımın da gösterdiği gibi, çeşitlilik sosyoekonomik sistemlere dair tartışmanın ötesine geçiyordu. William Dean Howells'ın Altruria Romansları* Bellamy ile Morris arasında, nasyonal sosyalist bir üretim ve dağıtım sistemini savunan, ama küçük köylerde kırsal yaşam tarzını da öven cazip bir orta yol sunuyordu. Distopyaların da çeşitleri vardı. Paul Haedicke'nin sert, distopyacı bir hiciv olan *The Equalities of Para-Para* [Para-Para'da Eşitlik] (1895) adlı eserinde, son derece rekabetçi bir dönemin ("Erkek Bağrı" çağı) ardından dayatılan zihinsel normlar ve seçimli mutilasyon ile eşitliği yürürlüğe sokar.[39] Ünlü bir Halkçı lider olan Ignatius Don-

* William Dean Howells'ın Altruria Adası'nın adı, Latince "öteki" anlamına gelen "alter" sözcüğünden türemiştir. Yine ilgili bir sözcük olan "altruism" ise diğergâmlık anlamına gelmektedir. (ç.n.)

nelly ise *Caesar's Column* [Sezar'ın Sütunu] (1890) adlı eserinde daha geleneksel bir yakın gelecek distopyası tahayyül eder: 1988 yılının sanayileşmiş Amerika'sının "görkemli kabuğu" altında, ezilmiş sınıfların tutuşmayı bekleyen "çürük" çekirdeği yatmaktadır.[40] Topyekûn bir yıkım getiren gizli bir kardeşliğin zalim liderinin yönetiminde bu çekirdek hakikaten de tutuşur. Tek umut 1988 yılında alternatif bir geleceğe atılan kısacık bakışlardan gelir: Afrika'daki beyazların sömürgeleştirdiği pastoral bir ütopya. Will N. Harben'ın *The Land of the Changing Sun* [Değişen Güneşin Ülkesi] (1894) adlı eseri ise *Sezar'ın Sütunu*'nun canlılıkla ortaya konmuş çarpıcı olaylarından yoksun olsa da yirminci yüzyılın, özellikle de Orwell ve Huxley'nin güçlü distopyalarının Amerika'dan çıkan kavrayışı en derin kestirimidir.[41] Anlatı bir diğer muhteşem kabukla açılır: Okyanus tabanının altında, parlak bilim insanlarının ve teknisyenlerin yarattığı harikulade bir dünya. Bu örnekte çürük çekirdek, köleliktir. İnsanlar, bilim insanlarının kölesidir. Psikolojik işkence uzmanı bilim insanlarıysa çürük olduğuna hükmedilenleri sürgüne yollamakta ve gelişkin video tarayıcılarla donatılmış güçlü bir polis kuvvetini idame ettirmektedir. Hükümdar, tanrısal güçler kazanmak için bilimsel ve teknolojik araçlar kullanmanın kâfirce olduğuna ancak yıkıcı bir selin ardından ikna olur.

On dokuzuncu yüzyıl sonu ütopyacı Amerikan edebiyatının çeşitliliğini vurgulamak ve çoğunluğu orta ya da üst-orta sınıfa mensup bu erkek yazarların, ne denli sınırlı bir şekilde olursa olsun, yaşlı ve sakatların yanı sıra yoksulların ve kadınların sorunlarını da ele alma girişimlerine işaret etmek önemlidir. (Bellamy'nin sadece sanayi ordusunun emekli üyelerine verilen oy hakkı kavramının, kırk beş yaş üstü yurttaşları güçlendirdiğine kuşku yoktur; sakatları tam ücretle sanayi ordusuna dahil etme vurgusuysa sakatların önemini teslim etmektedir.) Ne var ki özellikle ABD'de ve bunun yanı sıra İngiltere ve Avrupa'da ütopya, ırksal farklılığın varlık ve değerine gözlerini kapamıştı. Bellamy, ütopyacı kurmacasında Afrikalı Amerikalılara yalnızca bir kez açıkça dikkat çeker ve bu da *Eşitlik*'te olur. Siyahların da, başka herkes gibi, ütopyanın iktisadi eşitliği çerçevesinde pay sahibi olduğunu ama beyaz nüfustan tü-

müyle tecrit edildiğini belirtir. 1900 öncesi dönemde yalnızca bir Amerikan ütopyası, *Imperium in Imperio* [Devlet İçinde Devlet] (1899), Afrikalı Amerikalılara odaklanır ve on dokuzuncu yüzyıl sonunun tek siyah ütopya yazarı olan saygın Baptist rahip Sutton Griggs tarafından yazılmıştır.[42] Burada anlatı, Jim Crow döneminde*, özgürlük ve kusursuz bir yönetim biçimi vizyonlarından ilham alarak gizli bir cemaat kuran iki siyah liderin kurmaca biyografisi biçimine bürünür. Cemaat iki fraksiyona bölünmüştür: Biri barışçıl bir şekilde bir arada yaşamayı destekler ve Teksas'ta ayrılıkçı bir koloni kurmayı planlar; diğeriyse devrimi savunur. Devrimciler zafer kazanır ve kitap, Amerika'nın geleceğine dair ikazlarla son bulur.

Afrikalı Amerikalılar genelde görmezden geliniyordu ama Amerikan ütopyalarının gerçek görünmez kadın ve erkekleri, ilk Amerikalılardı. Yerli halk, olur da adları geçerse, yabaniliğe yönelik kısa ve aşağılayıcı anıştırmalara (örneğin *Connecticut Yankee*'de), ara sıra karşılaşılan ırkçı tiradlara (mesela Thomas ve Anna M. Fitch'in *Better Days* [Daha Güzel Günler] (1892) adlı kitabının "Lo! The poor Indian" [Şuraya Bak! Zavallı Kızılderili] bölümünde) ya da "yok olan Amerikalı" senaryolarına dahil ediliyordu –örneğin Walter McDougall'in *The Hidden City* [Gizli Şehir] (1891) adlı kitabında olduğu gibi. McDougall'a göre Kızılderililer birer birer ölmekteydi çünkü "medeniyetin" cazibesi fazlasıyla güçlüydü ama Kızılderililer medeni âdetleri öğrenemeyecek kadar zayıftı.[43] Yeni yüzyılın başında ABD'deki yerlilerin sayısı dibe vurmuştu ve geriye kalan yerli nüfusu da geçmişin bir parçası olarak algılanıyordu. Yerlilerin kültürleri, sayıları ve geçmişle olan bağları, ne zulüm ve baskı dolu mevcut dönemin kasvetli tasvirlerinde ne de bir ütopya olarak (beyaz) Amerika'nın geleceğine dair görkemli tasavvurlar içinde bir yere oturuyordu. Okurların; Samuel R. Delany, Gerald Vizenor, Ursula K. Le Guin ve Octavia

* Jim Crow, beyaz komedyen Thomas D. Rice'ın 1828 yılında yüzünü siyaha boyayarak yarattığı danslı ve şarkılı bir karikatürdü; büyük popülerlik kazanan bu gösterisinde Rice, sakat bir Afrikalı kölenin taklidini yapıyordu. ABD'de 1876 ile 1965 yılları arasında yürürlükte olan ve güney eyaletlerinde ırk ayrımcılığını idame ettiren yasalara da bu karikatüre gönderme yapılarak Jim Crow yasaları denmektedir. (ç.n.)

Butler'ın da aralarında bulunduğu yazarların ütopyayı gerçekten çokkültürlü bir okuma deneyimi haline getirdiği yirminci yüzyılı beklemesi gerekecekti.

Bu incelemenin başında, yüzünü geriye ve de ileriye çevirmiş spekülasyonlarla bitirme sözü vermiştim –toplum düşünürlerinin on dokuzuncu yüzyılın başında ileri sürdüğü insan doğası kavramlarını yüzyıl sonundaki kurguların içerimlediği kavramlarla karşılaştıran spekülasyonlar; Bellamy ile ona karşılık verenlerin dünya çapında popüler oluşunun yirminci yüzyıl ütopyacı edebiyatını nasıl etkilediğine dair spekülasyonlar. Mevcut gerçekliğin takdire değer insani vasıfları bastırdığı ve planlanmış ortamların (fiziksel, toplumsal, kültürel) bu takdire değer özellikleri geliştirebileceği varsayımında Saint-Simon, Fourier ve Owen'dan Bellamy'ye ve sonrasına dek bir süreklilik hatta muazzam bir güçlenme söz konusudur. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde Cennet hakikaten de dönüştürülmüştü. Teknolojideki ilerlemeler insanlığı dönüştürebilecek ortamların inşasını daha inanılır kıldı. Dahası altın çağları sırasında kitapların dönüştürücü gücü, onları radikal derecede iyileştirilmiş ortamlara dair planları iletmenin ideal birer aracı haline getirmişti.

Kitapların gücündeki artışın ve insanların ortama bağlı olarak yeniden inşasının inanılırlığı üzerindeki vurgunun artmasının yanı sıra, bir diğer fark da şudur: Saint-Simon'un öne sürdüğü duygulandırıcı niteliklerin ve Fourier'nin öne sürdüğü beş "lüks tutku"nun (duyuların tutkularının) üzerindeki vurgu kalkmış, buna karşın Saint-Simon'un öne sürdüğü değerleme ve yönetme özelliklerinin yanı sıra Fourier ve Owen'ın grup birliktelikleri ve toplumsal mekanizmalar vurgusuna verilen önem artmıştır. Bu değişimleri Viktorya döneminin iffet taslayan tutumuna, ihtilaflı "kişisel" konulardan kaçınma eğilimine ve de önerilerin masaldan ziyade akıcı planlar gibi görünmesini sağlama teşebbüslerine işaret ederek açıklamak cazip gelecektir. Ama on dokuzuncu yüzyıl sonunun, düzensizlik ve kaos olarak algıladığı şey karşısındaki derin korkusunu ve kaosu insani bir düzenlilikle yatıştırmaya yönelik içten arzusunu teslim etmek de son derece önemlidir.

Marx ve Engels toplumsal ve iktisadi ortamların vurgulanmasına, duygusal yönelimlerden akılcı ve hatta "bilimsel" yönelimlere kayılmasına itiraz etmezdi ama yüzyıl boyunca muhalifler de yok değildi. Hiciv ve distopya yazarları itiraz ediyorlardı. Butler, aklın (ve etiğin), insanın toplumsal normlara, saçma sapan olsalar bile uyma eğiliminin üstesinden gelip gelemeyeceğini sertçe sorguluyordu; Dostoyevski akılcı, insani bir ortamın oluşturduğu bir iyi oluş hali olasılığına ve bunun arzulanırlığına güçlü bir şekilde meydan okuyordu; Twain de halka pratik ve insani bir dünya görüşü dayatmanın dehşet verici sonuçlarını tahayyül ediyordu. Hawthorne ve ortak amaç odaklı toplumlar hayal eden muhtelif kadın yazarlar, planlanmış topluluklar içinde dahi kişilerarası ilişkilerin/duyguların yapıcı ve yıkıcı gücünü vurguluyordu. Aslında aşırı uçların gücünü vurguluyordu Hawthorne: Çok fazla ya da çok az duyguya sahip olmak insan etkileşimlerinin ana belirleyicileridir. Muhalefetin olumlu tarafında, Melville ve özellikle de Morris duygusal ve duyumsal kapasiteleri beslemenin önemini sürdürdüğünü düşünüyor, hatta bu önemi genişletiyorlardı.

Bugün okurları hayran bırakan, genellikle popüler "ana akım" ütopyacılardan ziyade muhalifler ve özellikle de Morris oluyor. Ama on dokuzuncu yüzyılın sonunda dünyanın dört bir yanında okurları etkisi altına alanın Bellamy'nin ütopya vizyonu olduğunu, dahası bu etkinin yirminci yüzyılda ütopyaya beslenen ilgiyi devam ettirmeye yardımcı olduğunu ve modern ütopyacılığın farklı biçimlerine zemin hazırladığını da unutmamak gerekir. Ama *Geçmişe Bakış*'ın popülerliğinin ve içerimlediği dönüşümlerin –düşünce deneylerinden pratiğe yönelik şablonlara, olabilirlik hayallerinden olasılık beklentilerine, kişisel ve duyumsal bir özlemden örgütlenmelerle ve insanlıkla kişilerüstü bir kaynaşmaya doğru dönüşümler– ütopyacı spekülasyon karşısında ters bir tepkiye neden olması da ironiktir; bunun gerisindeki neden ise beklentilerin çok yükseğe ve yakına çekilmesi dolayısıyla, hareketin karşısında olanların, Bellamy'nin Nasyonalist Partisi'nin sonlanışı kadar "küçük" yahut dünya savaşları ve Hitler ile Stalin gibilerinin geniş örgütlenmeci, duyumsallık karşıtı ütopyacı vizyonlarını dayatma

girişimleri kadar "büyük" olaylara işaret ederek ütopyacılığın itibarını düşürmesinin epeyce kolay hale gelmesiydi. Ancak böyle saldırı altında kalsa da ölmedi ütopya. Onun yerine yirminci ve yirmi birinci yüzyıl dünyalarının gereksinimlerini karşılamak üzere, Saint-Simon'dan Bellamy'ye on dokuzuncu yüzyıl ütopyacılarını bazen hiç kuşkusuz sevindirecek, bazen dehşete düşürecek ve bazen de şaşkına çevirecek şekillerde bir kez daha dönüştü.

NOTLAR

1 Krishan Kumar, *Utopianism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), s.47

2 Örneğin bakınız: Matthew Beaumont, *Utopia Ltd.: Ideologies of Social Dreaming in England 1870-1900* (Leiden: Brill, 2005); Sylvia Bowman ve diğerleri (ed.), *Bellamy Abroad: An American Prophet's Influence* (New York: Twayne, 1962); Darby Lewes, *Dream Revisionaries: Gender and Genre in Women's Utopian Fiction 1870- 1920* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995); Vernon Louis Parrington, Jr, *American Dreams: A Study of American Utopias* (1947) (New York: Russell & Russell, 1964); Jean Pfaelzer, *The Utopian Novel in America, 1886-1896: The Politics of Form* (University of Pittsburgh Press, 1984); Kenneth M. Roemer, *The Obsolete Necessity: America in Utopian Writings, 1888-1900* (Kent, OH: Kent State University Press, 1976), *Utopian Audiences: How Readers Locate Nowhere* (Amherst: University of Massachusetts, 2003) ve (ed.), *America as Utopia* (New York: Burt Franklin, 1981); Howard Segal, *Technological Utopianism in American Culture* (1984) (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005). Ayrıca bakınız: Yoriko Moichi, "Japanese Utopian Literature from the 1870s to the Present and the Influence of Western Utopianism", *Utopian Studies* 10: 2 (1999), s.89-97 ve Laurent Portes, "Utopia and the Nineteenth-century French Literature", Roland Schaer, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* içinde, (New York: Oxford University Press, 2000), s.241-247. Ayrıca bibliyografiler için bakınız: Arthur O. Lewis, *Utopian Literature in the Pennsylvania State University Libraries: A Selected Bibliography* (University Park: Pennsylvania State University Libraries, 1984) ve Lyman Tower Sargent, "Australian Utopian Literature: An Annotated Chronological Bibliography, 1667-1999", *Utopian Studies* 10: 2 (1999), s.138-173 ve "Utopian Literature in English Canada: An Annotated Chronological Bibliography", *Utopian Studies* 10: 2 (1999), s.174-206.

3 Étienne Cabet, *Voyage en Icarie* (Paris: Au Bureau du Populaire, 1840).

4 Portes, "Utopia and Nineteenth-century French Literature", s.241.

5 Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440: Un réve s'il en fut jamais* (Amsterdam:1771; İngilizceye çevrildiği ad *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*).

6 Frank E.Manuel ve Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979) s.581-693. Burada Manuel'lerin mükemmel tartışmalarından bolca yararlandım.

7 *A.g.y.*, s.600.

8 *A.g.y.*, s.642-649.
9 *A.g.y.*, s.684-692.
10 Bakınız: Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *The Utopia Reader* (New York University Press, 1999), s.207-219.
11 James Fenimore Cooper, *The Crater: or, Vulcan's Peak: A Tale of the Pacific* (2 cilt, New York: Burgess, Stringer and Company, 1847).
12 Herman Melville, *Typee: A Peep at Polynesian Life* (1846) (Evanston: North-western University Press- Newberry Library, 1968) s.111, 124.
13 Elizabeth Stuart Phelps (Ward), *Three Spritualist Novels* [*The Gates Ajar* (1868), *Beyond the Gates* (1883), *The Gates Between* (1887)], Nina Baym (ed.) (Champaign, IL: University of Illinois Press, 2000).
14 Charles M.Sheldon, *In His Steps: "What Would Jesus Do?"* (tefrika, 1896, kitap Chicago: Advance, 1897).
15 Melville'in ütopyacı edebiyatla ilişkilendirilen diğer eserleri *Omoo* (1847), *Mardi* (1848) ve *Moby-Dick*'tir (1852).
16 Gary Saul Morson, *The Boundaries of Genre: Dostoevsky's "Diary of a Writer" and the Traditions of Literary Utopia* (Austin: University of Texas Press, 1981).
17 Samuel Butler, *Erewhon* (Londra: Trübner & Co., 1872).
18 Mark Twain, *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* (Londra: Chatto & Windus, 1889).
19 Nathaniel Hawthorne, *The Blithedale Romance* (1852), Seymour Gross ve Rosalie Murphy (ed.) (New York: Norton Critical Edition, 1978)
20 Hawthorne, *The Blithdale Romance*, s.226.
21 Ursula K. Le Guin, *Always Coming Home* (Londra: Gollancz, 1985).
22 Edward Bellamy, *Looking Backward 2000-1887* (1888), John Thomas (ed.) (Cambridge, MA: Harward University Press, 1967).
23 Edward Bellamy, *Equality* (Londra: William Heinemann, 1897).
24 Roemer, *Utopian Audiences*, s.9-10. Ayrıca bakınız: Carl J. Guarneri, "An American Utopia and Its Global Audiences", *Utopian Studies* 19: 2 (2008), s.147-187.
25 Henry George, *Progress and Poverty* (New York: D. Appleton & Co., 1880).
26 King Camp Gillette, *The Human Drift* (Boston: New Era Publishing Co., 1894); "*World Corporation*" (Boston: New England News, 1910).
27 Martyn Lyons, "New Readers in the Nineteenth Century", Guglielmo Cavallo ve Roger Cartier (ed.), *A History of Reading in the West* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1999), s.313-344.
28 William Morris, *News From Nowhere; Or, an Epoch of Rest* (Londra: Reeves & Turner, 1891).
29 Roemer, *The Obsolete Necessity*, s.127-128.
30 Beaumont, *Utopia Ltd*; Lewes, *Dream Revisionaries.*
31 Beaumont, *Utopia Ltd.*, s.126
32 Bakınız: Carol Farley Kessler (ed.), *Daring to Dream: Utopian Stories by United States Women, 1836-1919*, gözden geçirilmiş baskı (Syracuse Press, 1995).
33 Frances H. Clarke [Zebina Forbush], *The Co-opolitan: A Story of the Co-operative Commonwealth of Idaho* (Chicago: Charles, H. Kerr, 1898); C.H. Stone, *One of 'Berrian's' Novels* (New York: Welch, Fracker Co., 1890).
34 M.A. Pittock, *The God of Civilization: A Romance* (Chicago: Eureka, 1890); M. Louise Moore, *Al-Modad; Life Scenes Beyond the Polar Circumflex: A Religio-Scientific Solution to the Problems of Present and Future Life* (Shell Bank, Cameron Parish, L.A.: M. Louise Moore and M. Beauchamp, 1892).

35 Mary E. Bradley Lane, *Mizora: A Prophecy* (tefrika 1880-1881; kitap 1889) (Boston: Gregg Press, 1975).
36 Alice Ilgenfritz Jones ve Ella Merchant, *Unveiling a Parallel: A Romance* (Boston: Arena, 1893).
37 Eva Wilder McGlasson, *Diana's Livery* (New York: Harper, 1891).
38 John Jacob Astor, *A Journey to Other Worlds: A Romance of the Future* (New York: Appleton, 1894); David H. Wheeler, *Our Industrial Utopia and Its Unhappy Citizens* (Chicago: A.C. McClurg & Co., 1895).
39 Paul Haedicke, *The Equalities of Para-Para* (Chicago: Schuldt-Gathmann, 1895).
40 Ignatius Donnelly, *Ceasar's Column: A Story of the Twentieth Century. By Edmund Boisgilbert* (Chicago: F.J. Schulte & Co., 1890).
41 Will N. Harben, *The Land of the Changing Sun* (New York: Merriam, 1894).
42 Sutton Griggs, *Imperium in Imperio* (Cincinnati, OH: Editor Publishing Co., 1899).
43 Thomas ve Anna M. Fitch, *Better Days: or a Millionaire of Tomorrow* (San Francisco: Better Days, 1891); Walter McDougall, *The Hidden City* (New York: Cassell Publishing Co., 1891).

KAYNAKÇA

Astor, John Jacob, *A Journey to Other Worlds: A Romance of the Future* (New York: Appleton, 1894).

Beaumont, Matthew, *Utopia Ltd.: Ideologies of Social Dreaming in England 1870-1900* (Leiden: Brill, 2005).

Bellamy, Edward, *Equality* (Londra: William Heinemann, 1897).

Looking Backward 2000-1887 (1888), ed. John Thomas (Cambridge, MA: Harward University Press, 1967).

Bowman, Sylvia ve diğerleri (ed.), *Bellamy Abroad: An American Prophet's Influence* (New York: Twayne, 1962).

Butler, Samuel, *Erewhon* (Londra: Trübner & Co., 1872).

Cabet, Étienne, *Voyage en Icarie* (Paris: Au Bureau du Populaire, 1840).

Claeys, Gregory, *Modern British Utopias, c.1700-1850* (8 cilt, Londra: Pickering and Chatto, 1997).

Claeys, Gregory ve Lyman Tower Sargent (ed.), *The Utopia Reader* (New York University Pressi 1999).

Clarke, Frances H. [Zebina Forbush], *The Co-opolitan: A Story of the Co-operative Commonwealth of Idaho* (Chicago: Charles, H. Kerr, 1898).

Cooper, James Fenimore, *The Crater: or, Vulcan's Peak: A Tale of the Pacific* (2 cilt, New York: Burgess, Stringer and Company, 1847).

[Donnelly, Ignatius], *Ceasar's Column: A Story of the Twentieth Century. By Edmund Boisgilbert* (Chicago: F.J. Schulte & Co., 1890).

Fitch, Thomas ve Anna M. Fitch, *Better Days: or a Millionaire of Tomorrow* (San Francisco: Better Days, 1891).

George, Henry, *Progress and Poverty* (New York: D.Appleton & Co., 1880).

Gillette, King Camp, *The Human Drift* (Boston: New Era Publishing Co., 1894).

"*World Corporation*" (Boston: New England News, 1910).

Griggs, Sutton, *Imperium in Imperio* (Cincinnati, OH: Editor Publishing Co., 1899).

Guarneri, Carl J., "An American Utopia and Its Global Audiences", *Utopian Studies* 19: 2 (2008), s.147-187.

Haedicke, Paul, *The Equalities of Para-Para* (Chicago: Schuldt-Gathmann, 1895).

Harben, Will N., *The Land of the Changing Sun* (New York: Merriam, 1894).

Hawthorne, Nathaniel, *The Blithedale Romance* (1852), Seymour Gross ve Rosalie Murphy (ed.) (New York: Norton Critical Edition, 1978).

Jones, Alice Ilgenfritz ve Ella Merchant, *Unveiling a Parallel: A Romance* (Boston: Arena, 1893).

Kessler, Carol Farley (ed.), *Daring to Dream: Utopian Stories by United States Women, 1836-1919*, gözden geçirilmiş baskı (Syracuse Press, 1995).

Kumar, Krishan, *Utopianism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

Lane, Mary E. Bradley, *Mizora: A Prophecy* (tefrika 1880-1881; kitap 1889) (Boston: Gregg Press, 1975).

Le Guin, Ursula K., *Always Coming Home* (Londra: Gollancz, 1985).

Lewes, Darby, *Dream Revisionaries: Gender and Genre in Women's Utopian Fiction 18701920* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995).

Lewis, Arthur O., *Utopian Literature in the Pennsylvania State University Libraries: A Selected Bibliography* (University Park: Pennsylvania State University Libraries, 1984).

Lyons, Martyn, "New Readers in the Nineteenth Century", Guglielmo Cavallo ve Roger Cartier (ed.), *A History of Reading in the West* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1999), s.313-344.

Manuel, Frank E. ve Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979).

McDougall, Walter, *The Hidden City* (New York: Cassell Publishing Co., 1891).

McGlasson, Eva Wilder, *Diana's Livery* (New York: Harper, 1891).

Melville, Herman, *Typee: A Peep at Polynesian Life* (1846) (Evanston: North-western University Press- Newberry Library, 1968).

Mercier, Louis-Sébastien, *L'An 2440: Un réve s'il en fut jamais* (Amsterdam:1771; İngilizceye çevrildiği ad *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*).

Moichi, Yoriko, , "Japanese Utopian Literature from the 1870s to the Present and the Influence of Western Utopianism", *Utopian Studies* 10: 2 (1999), s.89-97.

Moore, M. Louise, *Al-Modad; Life Scenes Beyond the Polar Circumflex: A Religio-Scientific Solution to the Problems of Present and Future Life* (Shell Bank, Cameron Parish, L.A.: M. Louise Moore and M. Beauchamp, 1892).

Morris, William, *News From Nowhere; Or, an Epoch of Rest* (Londra: Reeves & Turner, 1891).

Morson, Gary Saul, *The Boundaries of Genre: Dostoevsky's "Diary of a Writer" and the Traditions of Literary Utopia* (Austin: University of Texas Press, 1981).

Parrington, Vernon Jr, *American Dreams: A Study of American Utopias* (1947) (New York: Russell & Russell, 1964).

Pfaelzer, Jean, *The Utopian Novel in America, 1886-1896: The Politics of Form* (University of Pittsburgh Press, 1984).

Phelps (Ward), Elizabeth Stuart, *Three Spritualist Novels* [*The Gates Ajar* (1868), *Beyond the Gates* (1883), *The Gates Between* (1887)], Nina Baym (ed.) (Champaign, IL: University of Illinois Press, 2000).

Pittock, M.A., *The God of Civilization: A Romance* (Chicago: Eureka, 1890).

Portes, Laurent, "Utopia and the Nineteenth-century French Literature", Roland Schaer, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* içinde, (New York: Oxford University Press, 2000), s.241-247.

Roemer, Kenneth M., *The Obsolete Necessity: America in Utopian Writings, 1888-1900* (Kent, OH: Kent State University Press, 1976).

Utopian Audiences: How Readers Locate Nowhere (Amherst: University of Massachusetts, 2003).

Roemer, Kenneth M., (ed.), *America as Utopia* (New York: Burt Franklin, 1981).

Sargent, Lyman Tower, "Australian Utopian Literature: An Annotated Chronological Bibliography, 1667-1999", *Utopian Studies* 10:2 (1999), s.138-173.

British and American Utopian Literature, 1516-1985 (New York: Garland, 1988).

"Utopian Literature in English Canada: An Annotated Chronological Bibliography", *Utopian Studies* 10: 2 (1999), s.174-206.

Schaer, Roland, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* içinde, (New York: Oxford University Press, 2000).

Segal, Howard, *Technological Utopianism in American Culture* (1984) (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005).

Sheldon, Charles M., *In His Steps: "What Would Jesus Do?"* (tefrika, 1896, kitap Chicago: Advance, 1897).

Stone, C.H., *One of 'Berrian's' Novels* (New York: Welch, Fracker Co., 1890).

Twain, Mark, *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* (Londra: Chatto & Windus, 1889).

Wegner, Phillip E., *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and Spatial Histories of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002).

Wheeler, David H., *Our Industrial Utopia and Its Unhappy Citizens* (Chicago: A.C. McClurg & Co., 1895).

5

GREGORY CLAEYS
Distopyanın Kökenleri: Wells, Huxley ve Orwell

Giriş: Habis Harikalar Diyarında –Kavramlar ve Kuram

İşler nerede ters gitti? Dünya üzerindeki cennet vizyonu ne zaman cehennem öngörüsüne dönüştü? Birçok anlatıda Viktorya döneminin umutlu ve bir düşü andıran iyimserlik halinden H.G. Wells'in kafa karışıklığı çağı diye tabir ettiği bir döneme, oradan da kısa sürede Birinci Dünya Savaşı'nın grotesk katliamıyla güçlü bir şekilde sembolize edilen kâbus gibi bir yirminci yüzyıla geçeriz. Aklın ve bilimin ilerleyişine saygı duyan Aydınlanma iyimserliği, artık yerini insanlığın yeni yaratılmış tahripkâr kuvvetlerini dizginlemekte aciz olduğu duygusuna bırakmıştır. Bu doğrultuda ideal toplumlar da, o dönemden itibaren daha yaygın olarak ütopyalardan ziyade distopyalarda, olumsuz bir biçimde tasvir edilmiştir. Ne var ki *terra utopus*'un diğer parçaları gibi distopya kavramı da pek çok itiraza konu olmuş, birçok eutopyanın ya da ideal toplumun

distopyacı öğeler içerdiği (ya da tam tersi) gündeme getirilmiştir. Distopyalar genellikle "muhafazakâr" diye tarif edilmekle beraber, göreceğimiz gibi aslında yansıttıkları toplumu sert bir şekilde eleştirebilmektedirler. Ütopya ya da eutopyanın (iyi yer) aksine "Distopya", sık sık "anti-ütopya" ya da "olumsuz ütopya" ile değişmeli olarak kullanılabilmektedir; buradaki amaç, kötülüğün ya da olumsuz toplumsal ve siyasi gelişmelerin üstün geldiği bir toplumun kurmaca portresini resmedebilmek ya da ütopyacı isteklerin, mantık yanlışlarını açığa çıkarma girişiminde bulunan bir hicvini sunmaktır; yahut bu hiciv, B.F. Skinner'ın sözleriyle söylersek "kesinlikle kaçınmamız gereken yaşam biçimlerini" göstermek ister –tabii olur da ayrıntılarda uzlaşabilirsek.[1] Oysa göreceğimiz gibi, Orwell'ın türün en ünlü örneği olan eseri *1984*, tam anlamıyla anti-ütopyacı bir niyetle yazılmamıştır.

"Distopya" terimi yaygın dolaşıma ancak yirminci yüzyılda girer; ama bunun öncesinde de zaman zaman ortaya çıktığı olmuştur (John Stuart Mill kötü yer anlamına gelen dis-topya ya da "kakotopya"yı 1868 yılında bir parlamento tartışmasında kullanmıştır). Distopyanın gelişmesinin öncesinde ise hiciv içeren çeşitli söz sanatları ortaya çıkmıştır. Swift'in *Gulliver'in Gezileri*'nin (1726) üçüncü kitabındaki ünlü parodisi, Francis Bacon'ın bilimsel hırslarını epeyce aşağı çeker. Bunun yanı sıra, distopyacı ideal hem tarihsel hem de mantıksal olarak "ütopyanın sonu" beyanlarıyla ilişkilendirildiği gibi [örneğin Marcuse'un *Five Lectures*'ı (Beş Makale) 1970][2], yer yer de artık çürütülmüş olan "tarihin sonu" varsayımıyla birleştirilmiştir. Totaliterliğin ardından Karl Popper'ın (bakınız *Açık Toplum ve Düşmanları*, 1950)[3], Jacob Talmon'ın ve diğerlerinin eserlerinde, bizatihi ütopyacı itkinin, doğası gereği distopyacı olduğu önerilmiştir. Bir diğer deyişle, insan davranışının normdan çok daha üstün olduğu, büyük ölçüde ıslah edilmiş bir toplum yaratma arzusu, hep de polis devletinin şu ya da bu biçimiyle sonuçlanan ve davranışı denetlemeye yönelik cezaya dayalı yöntemlere içkin bir sürüklenişi ima etmektedir.

Etki itibariyle *reductio ad absurdum* sayılabilecek bu görüşün birtakım öncelleri mevcuttur: İtalyan psikolog Cesare Lombroso

bunun yıllar öncesinde tüm sosyalistlerin "deli" yahut sapkın kişilikler olduğunu ileri sürmüş, sosyolog Herbert Spencer ise sosyalizmin tüm biçimlerinin "köleliği" ya da "köleci devlet"in şu ya da bu biçimini ima ettiğini iddia etmiştir. Ne var ki söz konusu görüş iki ana nedenden ötürü kusurludur. Bir yandan, mantıken ütopyacılığın mükemmelleştirilebilirliği aradığını ve dolayısıyla daha azını kabullenemediği, bu standardın altında kalan her şeyi cezalandırmak zorunda olduğu varsayılmaktadır. Oysa çoğu ütopya bu tür bir *mükemmeliyet* talebinde bulunmadığı yahut böyle bir şeyi muştulamadığı gibi, kayda değer ölçüde *ıslah edilmiş* davranışı, ulaşılabilir bir norm kabul olarak kabul eder. Öte yandan, söz konusu kanaat, tarihsel olarak ütopyacı pratiğin manastır sistemi, çeşitli kasıtlı toplumlar ya da diğer "ideal" toplum çeşitlemeleri gibi pek çok biçiminin "totaliter" bir şeye dönüşmediğini teslim etmekten acizdir. Bu nedenle, örneğin Swift'in *Gulliver'in Gezileri* adlı eserindeki dördüncü yolculuğun (ki Houyhnhnm'lerin ülkesine yapılmıştır) müphemliğini tartışmayı sürdürebiliriz sürdürmesine ama insan toplumunun büyük ölçüde ıslah edilmesini amaçlayan tüm kuram geliştirme biçimlerinin "totaliter" yahut "distopyacı" olduğu yolundaki geniş ima, tarih tarafından çürütülmüştür. Aslında bugün pek çoğumuz geçmişin ütopyalarında, atalarımızın çoğunun hayal bile edemediği koşullarda yaşamaktayız. Dolayısıyla, evrensel bolluk ve istikrarlı demokrasi biçimindeki liberal paradigmanın kendisi de ütopyacı bir ideal, dahası hem iktisadi hem de çevresel anlamda distopyacı başarısızlığa da bizatihi müsait. Tıpkı bir kişinin terörist dediğine öbürünün özgürlük savaşçısı demesi gibi, bu argümanın içinde de bir kişinin ütopyasının bir diğerinin distopyası olduğunu düşündüren bir şey var kuşkusuz. Dolayısıyla bir metnin distopya olarak mı yoksa ütopya olarak mı tarif edilebileceği, tartışmasız bir şekilde kişinin anlatının sonucuna nereden baktığına bağlıdır. Ama bu müphemlik, bizatihi türü reddetmenin gerekçesinden ziyade kışkırtıcı bir tartışma kaynağı olmalıdır.

Bununla birlikte, yirminci yüzyılda distopyanın, ütopyacı idealin başat ifadesi haline geldiği ve totaliter kolektivizmin devasa başarısızlıklarına ayna tuttuğu genel olarak kabul görüyor. Eliniz-

deki kitabın bu bölümü, on dokuzuncu yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın ortasına değin distopyaya "dönüş" konusuna odaklanıyor; söz konusu dönüş, burada kendisinden önce benzer tipte iki akım tarafından öncelenen bir şey olarak tasvir ediliyor. Bu geleneğin en zengin örneği olduğu gibi, en bilinen iki örneğini de üretmiş olan Britanya ütopyacı edebiyatına yoğunlaşıyor ve söz konusu "dönüş"ün en baştan beri doğası gereği müphem olduğunu öneriyorum. Müphemlikten kastım, bu dönüşün iki ana özelliğinin, yani toplumun yeniden kurulması üzerinden insan davranışına yönelik sosyalist toplum mühendisliğinin ve biyolojiyle oynanması üzerinden insan davranışını öjeniyle düzenlemenin, yaygın bir şekilde hem olumlu hem de olumsuz birer gelişme olarak görüldüğüdür. Bunu açıklarken türü tanımlayan temel metinlere, yani ilkin H.G. Wells'in yazdıklarına ama özellikle de Aldous Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sına ve George Orwell'ın *1984*'üne kısa bir giriş yapmanın yanı sıra türün çeşitliliğini ve ufkunu tanımlayan ikincil derecedeki bazı metinleri de ele alıyorum. Bunların ortak teması, yurttaşlarından tam bir itaat talep eden ve normalde bunu tehditle yahut zor kullanarak elde eden, eski sistemden kalma bireyciliğin ya da sisteme ait kusurların yer yer etkisiz bir biçimde meydan okuduğu ve toplumsal denetimi sağlamak için bilimsel yahut teknolojik ilerlemelere bel bağlayan, monolitik, totaliter bir devletin, sözde her şeye muktedir halidir.

Başlamadan önce, biri kuramsal diğeri tarihsel iki not düşmek istiyorum. İlkin, "distopyacı" kavramının sınırlarını kısaca düşünmemiz gerekiyor. Burada terimi geniş anlamıyla kullanıyoruz: Öncelikle kurmaca içerisinde biçimlendirilmiş olan; toplumsal ve siyasi gelişmeye dair olanaklı ve olumsuz vizyonların resmedilmesi. "Olanaklı" sözcüğü ile anlatının olağandışı ya da son derece gerçekdışı hiçbir özelliğin hâkimiyeti altında olmayışını ima ediyoruz. Böylelikle bilimkurgunun kapsamı büyük ölçüde bu tanımın dışında tutulmuş oluyor: Örneğin Wells'in *Dünyaların Savaşı** (1898) eseri mevcut herhangi bir eğilim hakkında, gerçeklere yahut

* H.G. Wells, *Dünyaların Savaşı*, Çev. Ali Kaftan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2001.

gözleme dayanan bir çıkarıma yaslanmadığı için distopya değildir; "Marslılar" distopyanın değil bilimkurgunun yahut fantazyanın alanına dahildir, *pur et simple**. (Bunun sonucunda Jules Verne de Wells'in fazlasıyla gerçekdışı yazdığını düşünmüştür.) 1898'de ya da bugün, dünya dışı yaşama dair herhangi bir kanıt olsaydı, bu sınırlar da ister istemez değişirdi; zira bunlar tanım itibariyle akışkan ya da Wells'in kendi formülüyle söylersek *kinetiktirler*. Bu tanıma göre, totaliter distopyalar düpedüz distopyadır; yani bunlar, aynadan bize kırılarak da gelseler, yansıtılan gerçekliklerdir. Dolayısıyla 1863 yılında balonla çıkılmış bir yolculuk bilimkurgu değildir, ama Ay'a yapılan bir yolculuk bilimkurgudur. Başka bir gezegene yolculuk 1850 yılında bilimkurguydu ama 2020 yılında muhtemelen öyle olmayacak. Öjeni distopyaları hâlâ olasılık sınırı dahilinde duruyor. Uzaylıların ya da robotların dünyayı ele geçirmesi ya da Mahşer Günü'nde Tanrının dünyanın sonunu ilan etmesi birtakım distopik öğeleri betimliyor olabilir (bunun yanı sıra ütopik öğeleri ya da aynı anda hem ütopik hem de distopik öğeleri resmediyor olabilir), ama böyle olayları tasvir eden metinler kendiliğinden "distopya" sayılmaz.

Distopyaya İlk Dönüş

İkinci olarak şunu belirtmeliyiz: Moderniteyi tanımlayan çığır açıcı siyasi an nasıl Fransız Devrimi idiyse, daha çok on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başıyla ilişkilendirilen türden kuramsal ve kurgusal bir "distopyaya dönüş"ün ilk kanıtına da yine bu dönemde tanık oluruz. Aydınlanma'nın aklın ilkelerine uygun bir şekilde sürdürülen yaşam anlayışını hedef alan hicivler bunun öncesindeki dönemde, özellikle de Swift'in eserlerinde ve Burke'un *Vindication of Natural Society*'sinde [Doğal Toplumunun Gerekçelendirilmesi] (1756) ortaya çıkar; gerçekten de bu dönemdeki ütopyacı metinlerin büyük bir kısmı, yozlaşma ve bozulmaya dair bir tez olarak okunabilir. "Sonuncu Adam" ve de Mahşer Günü fantezileri

* Bu kadar basit. (ç.n.)

on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda aralıklarla ortaya çıkar. Ama üç öge arasında diyalektik bir ilişkinin belirmesine ancak Fransız Devrimi'yle beraber tanıklık ederiz: Bu öğeler Devrim'in birtakım temel ilkelerini içeren ütopyacı düşünce, kurmaca ütopyaların yaratımı ve de kurmaca anti-ütopyacı ya da distopyacı bir yanıttır. Bu durumda, bir taraftan ütopyacı düşüncenin önde gelen eğilimlerinden esinlenen kurmaca eserlere tanık oluruz; bunlar arasında Thomas Spence'in eserlerini [örneğin *Constitution of Spensonia,* (Spensonia'nın Yasaları), 1801], William Godwin'in yandaşlarının eserlerini, özellikle de Thomas Northmore'un *Memoirs of Planetes* [Gezegenlerin Hatıratı] (1795) adlı eserini sayabiliriz.[4] Diğer taraftan ise bu metinler genel hatlarıyla "mükemmelleştirilebilirlik" olarak tanımlanan "yeni felsefe"yi konu alan ve akılla yönetilen bir topluma yönelik Godwinci yakarışları felakete davetiye olarak tasvir eden hicivlerin yaylım ateşine tutulmuştur; Hannah More'un *The History of Mr Fantom* [Bay Fantom'un Tarihi] (1797) adlı eseri buna örnektir. Distopyaya daha sonraki dönüşün başlıca iki kolu olan nüfus kontrolü ve sosyalizm de yine bu noktada, on dokuzuncu yüzyılın en ünlü anti-ütopyacı metninde ele alınmıştır: T.R. Malthus'un, Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı eseri için de temel bir kaynak niteliğinde olan incelemesi *Essay on Population* [Nüfus Üzerine bir Makale] (1798).[5] Bu inceleme, ilk baskısında Condorcet ve William Godwin'i hedef almış, ikincisinde ise Godwin'in yerine Britanya sosyalizminin kurucusu Robert Owen'ı koymuştur.

Bu metin döngüsünün en sonunda, Mary Shelley'nin gotik başyapıtı *Frankenstein* (1818) ortaya çıkmıştır. Genellikle *Frankenstein*'ın bilimkurgu türünün kurucu metni olduğu, ama kısmen de Devrim'in gerçekleştirilememiş özlemlerine yönelik, geç dönem distopyacı metinlerin başlıca temalarından birini de muştulayan bir hiciv niteliği taşıdığı düşünülür.[6] Altbaşlığı "ya da Modern Prometheus" olan *Frankenstein*, yaratılış üzerindeki ilahi tekeli gasp etmenin tehlikelerini irdeler; burada yaratık, kısmen devrimci idealin "yeni insan"ıdır. Eser, aynı zamanda doğası gereği erdemli olan bireylerin toplum tarafından yozlaştırılması biçimindeki Godwin-

ci (ya da Rousseaucu) temaya da odaklanır. O halde bilim ya da çılgınlaşan bilim insanı teması, pek çoklarının gözünde Swift'ten başlayarak ilkin distopyayı muştulamaktadır. Sonrasında bilim, teknoloji, ütopya ve distopya giderek birlikte yol alırlar. 1900'den sonra ise hayali toplumun tipik biçimi hem distopyacı olacak hem de biçimsel anlamda sıklıkla bilimkurgu türünün içinde kurulacaktır; genellikle, olaylar geçmişte yahut şimdinin herhangi bir noktasında değil, gelecekte geçecektir.

Distopyaya İkinci Dönüş

Owenizm, edebi ütopyacılık namına pek az şey üretmiştir; anti-ütopyacı ya da distopyacı hiciv açısından ürettikleri de, buna paralel olarak, pek azdır. On dokuzuncu yüzyılın son on yıllarında, daha açık bir şekilde ve geleneksel çerçevede tanımlanan distopyaya "dönüş" olgusunu biçimlendiren iki gelişme olmuştur: Öjenik ve sosyalizm. 1820'lerden başlayıp yüzyılın ortasına gelinceye dek, hem Avrupa hem de Kuzey Amerika'da ütopyacı düşünce büyük ölçüde Owenizm, Fourierizm ve Saint-Simonizm'in etkisi altında kalmıştır. Buna karşın, 1880'lerin başından itibaren, kurmaca, çoklukla birbiriyle kaynaşmış olan bu iki toplumsal ve bireysel ıslah idealinin sunduğu vaatlerin gerek olumlu gerekse olumsuz anlamda egemenliği altına girer. Pek çok yazar, bilhassa da sosyalizmi "Malthus kanununun mantıki sonucu"[7] olarak gören Karl Pearson, sosyalizm ile Darwinizm'in bağdaşabilirliğinde ısrar etmiştir. Britanya'da, Samuel Butler'ın *Erewhon* adlı eseri (1872) yeni Darwinci öğretiyi tartışırken Edward Bulwer-Lytton'ın *The Coming Race* [Gelecek Irk] (1871) adlı eseri de Darwinci rekabetin ortadan kalkmış olduğu bir toplum tarif eder. Sosyalist safta, William Morris'in *Hiçbir Yer'den Haberler* (1890) adlı eseri Ruskinci estetizm ile birleştirilmiş proto-çevreci bir sosyalist ideali benimsemiştir. Walter Besant'ın fiziksel bozulmanın bilimin eliyle durdurulduğunu ve sosyalizmin tek örgütlenme biçimi olduğunu anlatan eseri *The Inner House* [İç Saray] (1888) gibi pek çok eser bu temaları tutarlılık içerisinde birleştirmiştir. Öjeniyi "Darwinci ütopya" biçiminde tarif etmek pekâlâ mümkündür; ırk savaşla-

rı teması ise on dokuzuncu yüzyılın daha sonraki dönemlerinde yazılan ütopyalarda sık sık ortaya çıkar. Bu savaşları bazen "Anglosaksonlar" kazanır [örneğin Robert William Cole, *The Struggle for Empire: A Story of the Year 2236* (İmparatorluk Mücadelesi: 2236 Yılının Bir Hikâyesi), 1900] bazen de Japonlar gibi farklı ırklar [örneğin (Ernest George Henham), John Trevena, *The Reign of the Saints* (Azizlerin Saltanatı), 1911]. Bazı "ütopyalarda" siyah halklar tümüyle ortadan kalkmıştır [örneğin William Hay, *Three Hundred Years Hence* [O Zamandan Bu Yana Üç Yüz Yıl], s.256]; ne var ki, beyaz olmayanlar için bu bir distopyadır. Dolayısıyla, 1890'lardan itibaren giderek daha çok sayıda distopyacı metnin ortaya çıkışı, bir bütün olarak daha geniş kapsamlı ütopya türü içerisinde görünürde olumsuz bir eğilime işaret eder. Ne var ki başka bir yerde tartıştığım gibi, durum böyle değildir.[8] Charles Fairchild'ın *The Socialist Revolution of 1888* [1888 Sosyalist Devrimi] (1884) adlı eseri gibi çok sayıda metin, gerçekten de raydan çıkmış bir sosyalizmi ve bireyciliğin sosyalist devrimcilerin elinde yok edilmesini resmeder. *A Radical Nightmare: Or, England Forty Years Hence* [Radikal Bir Kâbus: Ya da Kırk Yıl Sonra İngiltere] (1885) adlı eserde de görüldüğü gibi, bu tür devrimler çoğunlukla ulusal bir çöküşü körükler ve bunun sonucunda geniş çaplı bir yoksulluk baş gösterir. Bu eserlerin ilk örneklerinden biri Percy Clarke'ın *The Valley Council; or, Leaves from the Journal of Thomas Bateman of Canbelego Station, N. S. W* [Vadi Konseyi; ya da Canbelego Karakolu'ndan Thomas Bateman'ın Güncesinden Sayfalar] (1891) adlı eseridir; burada sosyalist devrimin sonucunda diktatörlük gelir. Devrimden sonra tüm evliliklerin üç doktorun onayından geçmesinin zorunlu olduğu, çocukların ebeveynlerinin gözetiminden alınıp devlet tarafından yetiştirildiği *Red England: A Tale of the Socialist Horror* [Kızıl İngiltere: Sosyalist Dehşetin Bir Hikâyesi] adlı eserdeki gibi, sosyalist ve öjenist temaların distopyacı biçim içerisinde birleştirilmesi de az rastlanır bir durum değildir.

Buna karşın pek çok eserde öjeniyle alakalı temalar, bu kaynaktan üreyen edebi türde olumsuz bir "dönüş" gerçekleştiği varsayımını önleyecek ölçüde olumlulukla resmedilebilmiştir. Bu bazen

Frank Perry Coste'un *Towards Utopia (Being Speculations in Social Evolution)* [Ütopya'ya Doğru (Toplumsal Evrimde Varlık Spekülasyonları)] (1894) adlı eserindeki gibi, ailenin genişliğinde bir azaltıma gidilmesine ek olarak toplumun daha yüksek bir üretkenlik ve verime doğru yeniden yönlendirilmesi kadar basit olabilmektedir. Ama pek çok eserde öjeninin daha açık bir onayına da rastlanır. *Pyrna: A Commune; or, Under the Ice* [Pyrna: Bir Komün ya da Buzun Altında] (1875) adlı eserde İsviçre'de bir buzulun altında yer alan, kusursuz eşitliğin, kardeşçe sevginin, ortak mülkiyetin hüküm sürdüğü, çocukların herkese ait olduğu bir toplum anlatılır. Ama sağlıklı olmayan çocukların yaşamasına izin verilmez. Keza *Posterity: Its Verdicts and Methods; or Democracy A.D. 2100* [Gelecek Nesiller: Karar ve Yöntemler; ya da MS 2100 Yılında Demokrasi] (1897) adlı eserde organik hastalıklara yönelik tıbbi muayenehaneler yurttaşlığın ön koşuludur; dahası "ahlaken sağlıklı olmayanların ve ruhen hasta olanların" üremesi yasaklanmıştır. G. Read Murphy'nin *Beyond the Ice* [Buzun Ötesinde] (1894) adlı eserindeki evlendirme dairesi çiftlerin bir araya geliş koşullarını düzenlerken, Andrew Acworth'ün *A New Eden* [Yeni Bir Cennet] (1896) adlı eserinde de ailenin genişliği iki çocukla sınırlanmıştır ve ötenazi bir normdur. *Quintura: Its Singular People and Remarkable Customs* [Quintura: Görülmemiş İnsanları ve Dikkate Şayan Âdetleri] (1886) adlı eserde bütün çocuklar devlet tarafından yetiştirildiği gibi, hijyen koşullarının iyileştirilmesine de öncelik verilmektedir.

Dönemin distopyacı tonunu beslemeye yardımcı olan, Prusya'nın Britanya'yı işgal tehdidi gibi başka temalar da mevcuttur. Örneğin G. T. Chesney'nin Fransa-Prusya Savaşı sırasında yazılmış *The Battle of Dorking* [Dorking Muharebesi] (1871) adlı eserinde, iyi eğitim almamış İngiliz gönüllüler teknolojik açıdan daha üstün bir güç tarafından kolayca bozguna uğratılır. *Cromwell the Third: Or, the Jubilee of Liberty* [Üçüncü Cromwell ya da Özgürlüğün Yıldönümü] (1886) adlı eserde Britanya, Almanya topraklarına katılır. "Uzaylı"* işgalleri ise bu tür korkuları olsa olsa daha da

* İngilizcede "alien" aynı zamanda yabancı anlamına gelmektedir. (ç.n.)

fantastik bir alana taşıyacaktır. Ekolojik felaket, ilk olarak, Morris'in *Hiçbir Yer'den Haberler*'ine de kaynaklık etmiş olan Richard Jefferies'in *After London: or, Wild England* [Londra'dan Sonra ya da Yabanıl İngiltere] (1885) adlı eserinde resmedilmiştir.[9] Ama daha basit bir yaşam öneren ilkelciliğe duyulan özlem, salt distopyayla sınırlı bir tema değildir; bizzat Morris, barbarlığın bir kez daha dünyayı sele boğabilme ihtimaliyle avunduğunu itiraf etmesiyle ünlüdür. Dahası bu döneme ait, kimileri distopya tabir edilen diğer pek çok sosyalist ütopyada [örneğin Robert Blatchford'ın *The Sorcery Shop* (Büyü Dükkânı) (1909) adlı eserini] ve ütopyacı düşüncede (örneğin Edward Carpenter Melville'in *Typee*'sinden gelecekteki sosyalist öykünme modeli olarak söz etmiştir) arkadyen temalara da rastlanır.[10]

H.G. Wells'in Distopyacı Girişi

Herbert George Wells, başka birçok şeyin yanı sıra, kariyerine *fin de siècle*'a* özgü bir karamsarlık havasının ortasında başlamış olmakla ünlenmiş bir yazardır; muhtelif distopyacı eserler yazdıktan sonra ütopyayı benimseyerek, bozulmanın yerine yenilenmeyi koymuştur.[11] Dolayısıyla Wells, ilk başta, burada "distopyaya ikinci dönüş" tabir ettiğimiz duruma örnek teşkil eder; ama tam da aynı temaları, özellikle de otorite, liderlik ve bilim ile teknolojinin ilerlemesini (ya da tehdidini) ele alışıyla, on dokuzuncu yüzyılın ütopyacı hissiyatının dışavurumunu da ayrıca örnekler. Wells'in ilk dönem eserlerinin pek çoğu, yer yer yazarın T.A. Huxley'den aldığı bilim eğitiminin de etkisiyle, kısa vadeli evrimden uzun vadeli evrime uzanmak suretiyle, burada tanımlanan haliyle distopyanın ötesine geçip bilimkurgunun alanına girer. Bir diğer deyişle bu eserler bir yandan günün toplumsal ve bilhassa bilimsel kısıtlılıkları dahilinde gerçekten mümkün olana dair beklentilerimize aykırı düşerken, bir yandan da hiç şüphesiz çağdaş uygulaması bulunan bir ahlaki hikâye ya da öngörülü bir ikaz sunarlar.

---

* Yüzyıl sonu (ç.n.)

Evrimin "kontrolünü eline almak" gibi ütopyacı bir göreve uygun olmadığı genelde aşikâr bir canlı türü tarafından evrimin kontrol edilip edilemeyeceği sorusu, ki *Men Like Gods*'da [Tanrılar Gibi İnsanlar] ısrarla bunun yapılabileceği öne sürülüyordu, Wells'e özgü *tipik* tema haline gelecektir. Burada tanımlanan haliyle, *Zaman Makinesi*[*] (1895), *Görünmez Adam*[**] (1897) ve *The First Men in the Moon* [Ay'daki İlk İnsanlar] (1901) birer bilimkurgu eseriyken *Doktor Moreau'nun Adası*[***] (1896) bir distopyadır. Bununla beraber hepsi de mevcut eğilimlerin gözlemine dayanan, ama inandırıcılık derecelerinde farklılık gösteren kestirimlerdir. Wells, belki de en karamsar eseri olan *Zaman Makinesi*'nde MS 802.701 yılına ait bir dünyanın keşfini anlatır. Bu dünya, "mükemmel hale getirilmiş, bilimle silahlanmış ve bugünün sanayi sistemini mantıksal sonucuna ulaştırmış gerçek bir aristokrasi" olan efendi-ırk Eloiler ve yer altında yaşayan köle ırk Morlocklar olmak üzere iki büyük gruba ayrılmıştır. Buradaki hiciv hem komünizmi hem de seçici üretme tasarılarını hedef alır. *Doktor Moreau'nun Adası* ise ki Wells bu eserinde Swift'ten, hele de *Gulliver'in Gezileri*'nin dördüncü kitabından epeyce etkilendiğini teslim etmiştir, odağını daha dar tutarak genetik gelişimin bilimsel kontrolü üzerine yoğunlaşır. Wells'in yeterince akla yatkın bir ihtimal olarak gördüğü "Yaratık-insanların" ya da "yarı-insan canavarların" yaratılmasıyla, insan "en sonunda Doğa kadar acımasız" hale gelir; Prometheusçu temalara da yine bolca rastlanır: *Frankenstein*'a koşutlukları kavrayacak denli yakınızdır. İki yüz yıl sonraki gelecekte kurgulanan *When the Sleeper Awakes*'te [Uyuyan Uyanınca] (1899) ise, bir köle devleti, Ostrog adındaki (Rusça hapishane demektir) yarı-Nietzscheci bir zorbanın hükmü altındadır; bu, Bellamy, Morris ya da Hudson tarzında (hepsinin de adı geçer) bir "Ütopya yoksa Sosyalist devlet de yok" savıdır. Neden peki? Ters giden neydi? On dokuzuncu yüzyılın "masal gibi, rahat yaşamı" ile kıyaslarsak, çürütücü bir kentleşme, "kent denen bu muazzam makinenin" yaratılması, zenginliğin

---

* H.G. Wells, *Zaman Makinesi*, Çev. Volkan Gürses, İthaki Yay., İstanbul, 2000.

** H.G. Wells, *Görünmez Adam*, Çev. Ali Kaftan, İthaki Yay., İstanbul, 2001.

*** H.G. Wells, *Doktor Moreau'nun Adası*, Çev. Celâl Üster, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

az sayıda kişinin elinde toplanması ve dur durak bilmez bir iktisadi mücadele. Burada hicvedilen Carlyle'ın kahramana tapınma ideali ve Platon'dur, ayrıca bir kez daha Swift'ten izler de bulunmaktadır. Hastalıklar adeta ortadan kalkmıştır ama "haber anlatıcıların dünyanın dört bir yanına saldıkları sahteliklerle" kandırılan sıradan insan, tek başına ödlek ve gözünü hırs bürümüş olan, bir araya geldiklerinde ise ne yapacakları hesap edilemeyen demagog ve örgütleyicilerin elinde çaresizlik içindedir."[12] Yüce erek nedir peki? Mülkiyeti zenginlerin elinde tutmaktır, işte bu kadar.

İnsanın budalalığını hiciv konusu yapmasına karşın tamı tamına bir distopya olmayan *Ay'da İlk İnsanlar* (1901), kuram anlamında çok daha önemsiz bir eserdir. Boer Savaşı sırasında yazılan *Ay'da İlk İnsanlar* emperyal şiddetin ihracatını resmeder; insanlar, tıpkı dünya üzerindeki vahşileri katlettikleri gibi şimdi de Ay'da yaşayan Selenit ulusunu öldürmektedir. Wells burada Kolombus ve Amerika kıtası benzeşimini ele almaktadır.[13] Ne var ki Wells 1901 yılından başlayarak yer yer sosyalizm, cumhuriyetçilik ve de "kozmopolis" olarak adlandırılan dünya-devletini yaratma yolunda yaşam boyu sürecek çalışmalara adamaya başlar kendini. Yazarın son tereddüt anı, *Anticipations* [Öngörüler] (1901) adlı eserinin "toplumsal tahayyüllerinde" dile gelir; bu eserde öjeniyle ilişkili temalar sürmekte ve daha az verimli ırkların soyunun tükenmesi görünüşe bakılırsa kaçınılmaz sayılmaktadır. Ama Wells, kesin olarak kâhinliğe ve yandaşlığa dönmüştür artık. Bundan böyle dünya-devletini insanlığın en ağır toplumsal ve bilimsel sorunlarının tek çözümü sayacaktır; gerçi bunun getireceklerine dair düşünceleri başka distopyacı vizyonları beslemiştir. Bu harekete üstün bir kast ya da sınıfın rehberlik etmesi gerektiğine emindir Wells ve emin olarak da kalır; gerek *A Modern Utopia*'da [Modern Bir Ütopya] (1905) gerekse pratikte Fabian Topluluğu içinde, bu kast yahut sınıfın rehberlik rolünü kılı kırk yararak ele alır. Dünya-devletinin yaratımına *In the Days of the Comet*'teki [Kuyrukluyıldızlı Günler] (1906) gibi tüm gezegen çapında bir felaket ya da nükleer savaş [örneğin *The World Set Free*, (Özgür Bırakılmış Dünya) 1914] önayak olsa da kendi kuşağından birçokları gibi Wells de

bilim insanlarının ve mühendislerin kitlelere mutluluk getirme kapasitesine inanmaktadır. Ama yeni yüzyıl ilerlerken bu seçkinlerin nasıl yaratılacağı, idame ettirileceği ve teşvik edileceği konusunda her zamankinden daha kuşkulu hale gelir Wells. Hayatını kaybettiği 1946 yılına gelindiğinde tarihsel gelişmeler konusunda son derece karamsardır; giderek artan umutsuzluk duygusu, Gibboncı bir tekerrür duygusundan beslenmektedir.

Bu dönemden dikkate değer bir diğer yazar da Wells'ten etkilenmiş ve daha sonra Orwell için bir başvuru kaynağı haline gelmiş olan Yevgeni Zamyatin'dir. Zamyatin'in *Biz** (eser 1921 yılında yazılmıştır, İngilizce yayım tarihi 1924'tür) adlı eserini muştulayan ise Jerome K. Jerome'un "The New Utopia" [Yeni Ütopya] (1891) adlı hikâyesidir. Hikâyede, savaş sonrası dönemde yaşayan bireylere ad değil numara verilmektedir; bu bireyler birbirine benzer şekilde giyinmeye zorlanmakta ve "gardiyanlar" tarafından denetlenen son derece disiplinli bir yaşam sürdürmektedirler. Zamyatin ise Tek Devlet'i tasvir eder; burada insanlar camdan yapılmış evlerde yaşamakta, sürekli olarak oy birliğiyle seçilen "Velinimet" hüküm sürmekte ve cinsellik, sıkı bir şekilde denetlense de serbestçe elde edilebilmektedir. Bazılarının ("mutluluğun düşmanları"nın)[14] bunun karşısında sergilediği ve beyhude görünen direniş, bu insanların keşfedilmesi, işkenceden geçirilmesi ve "iyileştirilmesi" Zamyatin ile Orwell'ın tasvirlerini birleştiren öğelerdir. Orwell 1946 yılında *Biz*'in "belirli bir ülkeyi değil sanayi devriminin örtük hedeflerini" hicvettiğini yazar.[15] Bu yorum, Orwell'ın *1984*'teki kendi amaçlarına ilişkin önemli bir ipucu olma özelliğini korur.

Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sı (1932)

Okurların çoğu Huxley'nin metnine ana hatlarıyla aşinadır.[16] "Ford'dan sonra" yaklaşık 600 yıl geçmişken tasvir edilen dünya;

* Yevgeni İvanoviç Zamyatin, *Biz*, Çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, III. basım; Yevgeni İvanoviç Zamyatin, *Biz*, Çev. Algan Sezgintüredi, Versus Yayınları, İstanbul, 2010, II. basım. (ç.n.)

katı bir şekilde tabakalara ayrılmış sınıflı toplumun, yani hem akıl dolu bir hükümranlığın hem de kayıtsız bir itaatin üretimi üzerine temellenen ve ayrıcalıklı bir grup özel denetçinin idare ettiği Dünya Devleti'nin zeminini, kurumlaşmış öjeni mühendisliğinin oluşturduğu bir dünyadır. Huxley daha sonra bunu "tümüyle denetim altında, kolektifleştirilmiş bir toplum" olarak tabir etmiştir.[17] "Fordizm" insanlığın makineye ve bilimsel ideale boyun eğişini temsil eder. Çocuklar ortak bir şekilde yetiştirilmektedir; davranış manipülasyonu hayli incelikli bir bilim düzeyine çıkarılmış, eski toplumla ilintili tüm kitap ve anıtlar yok edilmiş, geçmiş silinmiştir. Kitlesel düzeyde zulme gereksinim duyulmamaktadır. Kendi başlarının çaresine bakmaya terk edilmiş "vahşiler" istisna olmak üzere; bilim, toplumu ehlileştirmiş ve Huxley'nin tabiriyle "gerçek anlamıyla etkili totaliter bir devlet" üretmiştir; işte burada köle yığınları "esaretlerini sevmektedir."[18] Sevmektedirler çünkü rastgele cinsel ilişkiler normdur ve kaygıyı hafifleten ilaçlar, özellikle de aşırı neşeye sebep olan "kusursuz ilaç" *soma* "gerçeklikten bir süreliğine uzaklaşmayı" garantilemektedir. Kısacası egemen ethos, hedonizmdir. Herkes mutludur ve durmadan kendilerine şunu anımsatırlar: Sonuç olarak, psikoloji dilinin zırvaları hüküm sürmektedir.

Burada çok sayıda öge hedef alınmaktadır: Faydacılık, Wells'in Dünya Devleti'nin dehşeti (*Tanrılar Gibi İnsanlar* sıklıkla hiciv nesnesi olarak görülmektedir; Huxley bir keresinde eserin yazarını "gayet berbat, galiz bir küçük adam" diye tarif etmişti), totaliteryanizm, bizatihi ütopya, tarihsel yazgıcılık ve hepsinden önemlisi düşünce ve zihin kontrolü. Ama alternatif bir dünya görüşü de sunulmaktadır. Vahşilerin yaşadığı Ayrıbölge'den insanlığın eski durumunun bozulmamış bir örneği çıkagelir: John. Yerleşik düzenin varsayımlarına meydan okuyacaktır. Sanatı, bilimi, insanlığı, bireyselliği, dini ve insan türünün budalalığını temsil eder John. Öyleyse Huxley ne söylemek istemektedir? Mevcut toplumdan böyle bir toplumun ortaya çıkabileceğini gerçekten düşünüyor mudur? Soylu Vahşi temasının bir çeşitlemesinin göklere çıkarılışı mıdır bu, yoksa uyumluluğa [conformity] ve maddiyatçı hedonizme karşı romantik bir isyan mı? Bu *gerçekçi* bir

distopya mıdır, yoksa anlamı başka yerde mi yatmaktadır? *Cesur Yeni Dünya*'nın "ana fikri" Huxley'nin bir keresinde belirttiği, insanları "tektipleştirebilseydiniz... genetik geçmişlerini manipüle edebilseydiniz... yeterince ilkesiz bir yönetiminiz olsaydı, bunları hiç kuşkusuz yapabilirdiniz" sözüdür.[19] Öyleyse sempatimizin nereye yönelmesini istiyor? Gelecekteki dünyanın en ufak bir kaygıda *soma* denen ilaca uzanan zavallı hükümdarlarına değil, kuşkusuz. Denetçi bile şunu itiraf etmektedir: "Istırap karşılığında kazanılan şeylerle kıyaslandığında, şu andaki mutluluk çok sefil kalır."* Ne var ki 1932 yılında, Birinci Dünya Savaşı'nda milyonlarca ölümün ardından, burada erişilen istikrar kötü bir sonuç değildir. Peki, inanmama pahasına olsa bile mi? "Kendinizi Tanrı düşüncesinden soyutlamasaydınız, tensel günahlarla alçalmazdınız"** der vahşi, burada Tanrı "yüce, güzel ve kahramanca olan her şeyin gerekçesidir."*** Ama vahşiye çabucak karşılık verilir: "Uygarlığın, kahramanlık ya da yüceliğe hiç ihtiyacı yoktur"**** ve "mutsuz olma hakkı"***** diye bir şey de yoktur. O halde, ilkin *soma* kutularının atılmasıyla ifade bulan aşk, tek eşlilik, evlilik, "özgürlük" düşüncelerine bağlılığını hâlâ koruyan eski moda vahşiyle mi özdeşleşmemiz gerekiyor? Ve de Huxley bu tür idealleri öne sürmenin dinsel inanç koşuluna bağlı olduğunu, akıldan yoksun bir hedonizm karşısında bariz bir seküler alternatif bulunmadığını mı görmemizi istiyor? Buna verilecek yanıt, görünüşe bakılırsa evettir. Diğer bir deyişle buradaki hiciv, öjeniye yaslanan süper-devlete yönelik olduğu kadar çağdaş materyalizmi ve tüketimciliği de hedef alır; Amerika'yı Hitler'in Almanya'sına ve Stalin'in Rusya'sına bağlayan fikir ortaklıklarını, insanın "ilksel ve nihai gereksinim"[20] olan kesinlik ve istikrar uğruna daha fazla farklılık içeren bir yaşamdan feragat etmeye gönüllü oluşunu koyar hedefine. Eleştirmenler Huxley'yi Amerikan-karşıtı snop-

---

* Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, VII. basım, s.286. (ç.n.)

** *A.g.y.*, s.304. (ç.n.)

*** *A.g.y.*, s.305. (ç.n.)

**** *A.g.y.*, s.305. (ç.n.)

***** *A.g.y.*, s.309. (ç.n.)

lukla suçlamıştır. Ama bu bir şekilde yersizdir: Huxley bizatihi modernitenin eleştirisini yapmaktadır ve Amerika bu modernitenin tanımlayıcı özelliklerinin önde gelen bir örneğidir sadece. Huxley'nin kahramanları adlarını Ruslardan, Fransızlardan, Britanyalılardan, İtalyanlardan ve Amerikalılardan alır. Buradaki sorun ne milliyettir, ne de ideoloji.

Demek ki Huxley'nin başlıca kaygısı, esaretin bilim ya da teknoloji vasıtasıyla olduğunda nasıl daha çekici bir hale geldiğini göstermektir. Eleştirmenlerine yanıt olarak 1946 yılında *Cesur Yeni Dünya*'ya yazdığı bir önsözde bilim ve teknolojinin "insanın bunlara uydurulup, bunların kölesi haline gelmesi için değil... insan için üretildiği" daha iyi bir dünyanın hayal edilebileceğini öne sürmüştür. Ekonomi insanmerkezli hale getirilerek Henry-George'un esaslarına uydurulmalıdır; siyaset Kropotkinci ve kooperatifçi olmalıdır; dahası Tanrı ya da "Nihai Son"a ilişkin yarı-dinsel bir bilginin önerilmesi ve faydacılığın da buna tabi hale getirilmesiyle, orijinal romana "felsefi bir tamlık" kazandırılmıştır. Oysa Huxley'nin özellikle de aşırı nüfus konusundaki karamsarlığı azalmıyor, bilakis yazar daha da karamsarlaşıyordur; 1950 yılında, dünya nüfusunun eksilmeye başlamadan önce üç milyara vurabileceğinden kaygılanmaktadır.[21] *Ape and Essence* [Maymun ve Öz] (1949) adlı eseri de hem bilimin hem de liderlerin bilhassa beraberce yoldan çıkmasından duyulan korkuyu gündeme getirir; burada "ilerleme" artık lambadan çıkmış ve dizginlenmesi olanaksız bir cin gibi resmedilmektedir. *Cesur Yeni Dünya'yı Ziyaret* * (1958) adlı eserinde geri dönüp "özgürlük ve düşmanları" konusunu ele alır. Eleştirmenler *Cesur Yeni Dünya*'yı bir kriz döneminde ahlaki başarısızlıkla suçlamıştır. Ama neredeyse otuz yıl süren bir düşünme süreci, Huxley'e zihin kontrol tekniklerinin ne kadar başarılı olabileceğini kanıtlamıştır. Bizatihi özgürlük arzusunun "sönüp gitmekte" olduğunu itiraf eder. Orwell'a bağlılığını bildirmekle beraber, gerek Sovyet tarzı gerekse batılı rejimlerde davranış mühendisliğinin son derece tehlikeli olduğunda ısrar etmektedir. Ne var ki artık bir konuda çok daha açık sözlüdür: Bu

* Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya'yı Ziyaret*, Çev. Savaş Kılıç, İthaki Yayınları, İstanbul, 2001. (ç.n.)

tür eğilimleri teşvik eden en büyük tehlike, dünya üzerindeki aşırı nüfustur ki bu olasılığın "huzursuzluklar üzerinden diktatörlüklere yol açması gerçek bir kesinlik halini almaktadır."[22] Dolayısıyla özgürlük duygusunun yitimi vasıtasıyla yozlaşıp tektipliğe geçiş hâlâ Huxley'nin ana izleklerinden biridir. Peki din hâlâ bir panzehir midir? Artık Huxley, çok büyük ölçüde, kitle manipülasyonuna ve açıkça kapitalist olan koşullandırılmış tüketim ethosuna karşı koymanın anahtarı olarak bilgi edinme özgürlüğünü yeğlemektedir. Kolektif, bilinçli bir öz yönetim anlamındaki "demokrasi" artık daha kesin bir şekilde kapitalist hedonizmin karşısına yerleştirilir. Huxley'nin uyuşturucu ve komünizm konularındaki kaygıları sürmektedir. Huxley, eşitlikçi değildir ve modern dünyanın "bireysel erdem ve zekâ konusunda gelişme"[23] sergilediğine kuşkuyla yaklaşır. Ama en sinsi düşman, zihin kontrolü tekniklerinin reklamlara, siyasete, gerçeklik duygusunun altını oyup egotizm ve hedonizmin pekiştirilmesi sürecine uygulanmasında yatmaktadır. Yurttaşlığın salt metaya indirgenmesiyle, demokrasi Hitlerci postalların altında ezilmeyecektir ezilmesine ama patlamış mısır ve diş macunu içinde boğulacaktır. Huxley, siyasi kampanya harcamalarını sınırlamayı, hatta seçim kampanyalarında "akıl karşıtı propaganda"yı yasaklamayı önerir.[24] Öyleyse, din çözüm değildir: Çözüm doğum kontrolü (ki bu bazı dinlere saldırılmasını gerektirmektedir) ve siyasette akılsallıktır.

Huxley'nin daha sonraki bir dönemde yazılmış olan romanı *Island* [Ada] (1962) genellikle Budist ve esinini uyuşturucudan alan, maneviyata ilgisi *Cesur Yeni Dünya*'nın bariz ahlaki açmazını telafi etme çabasından kaynaklanan bir ütopya olarak tarif edilir. Huxley ise bu roman için "*Cesur Yeni Dünya*'nın tersine çevrilmiş hali gibi... Ütopyacı değil Topyacı bir fantezi; *olmayan* yer ve zamanı ele almak yerine *gerçek* yer ve *zamanı* ele alan bir fantazya"[25] demiştir. Her iki örnekte de toplum; şiddeti, suçu, açlığı ve insanlıktan çıkmışlığı kontrol altına almıştır. Ne var ki *Ada*, Huxley'nin daha insani dini ilkeler arayışını ortaya çıkarmakla beraber, yazarın başlıca yapıtına damgasını vuran hedonizm ve kitle manipülasyonu sorunlarıyla aynı derecede yüzleş-

mez. Eserde Pavlov'a yer verilir; sorun hâlâ herkesi içine alan bir uyurgezerliktir.[26] Ama buna verilen tepki *Cesur Yeni Dünya*'da cevapsız bırakılan sorulara cevap üretmeye yetecek ölçekte değildir. Din yanıtı da özel ve bireyseldir; insanın kendi içinde kendine hâkim olmasının ürünüdür ve olsa olsa John Humphrey Noyes'ın, Huxley'nin hayranlık beslediği *Oneida*'sı gibi küçük bir topluluk ile olup, kamusal ölçekte kitlesel ve kolektif bir ibadet bağı değildir. Yine de bu, en azından olasılık sınırları dahilindedir. Çünkü Huxley insanların "insanlara hiç benzemeyen bir biçimde... insanların şu anda ve kayda geçirilmiş tarih boyunca daima olageldikleri şeyden epeyce farklı bir şekilde"[27] tasvir edildiği ütopyalara inanç duymaz. (Huxley Swift'i kınar çünkü Swift *Gulliver'in Gezileri*'nde Yahooların gerçekçi insansılığını teslim etme konusunda takıntılı bir isteksizlik sergilemektedir.) Öyleyse yanıt daha "akılsal" bir demokrasi tarzında yatmaktadır; bu demokraside öz çıkar, demagoji ve yozlaşma karşısında bir denge oluşturabilmek amacıyla "egemen bir akıl aristokrasisi"ne çok daha önemli bir rol biçilmektedir –ama bunun temelinde öjeni yatmayacaktır. Burada, "tarafsız erdemleri" yaşama geçirebilecek olanlar hayati bir rol oynayacaktır; bizzat bağlanmamayı hedefleyen din de kendi seküler ereği olarak bunu istemektedir. Huxley burada da "Tanrının bütün erdem ve mükemmellikleri insanlığa emanet edilerek" insana tapınılmasının, tıpkı bir partiye, devlete, ulusa ya da ırka duyulan buna denk bir bağlılık gibi, önemli bir tehlike arz ettiğinden kaygı duymaktadır. Bu tapınma, insanın, "yığın duygusunun insanlık dışı dünyasına" dalmasına izin vermektedir ki en etkili totaliter araç budur. Yine de gelecek için zeki planlar yapmaya karşı değildir Huxley. Orwell'ın kolektivizmin sosyalist çeşitlemesine duyduğu bağlılık onda olmayabilir ama Roosevelt'in ve diğerlerinin, teknolojik gelişmeler ve benzer reformlar doğru araçların yanı sıra "doğru resmi, idari ve eğitimsel bağlamlarda hayata geçirildiği", yani etik anlamda sağlıklı bir tarzda ve "insanı merkeze alma ve sorumluluk sahibi öz yönetim aracılığıyla" gerçekleştirildiği müddetçe bunların sonuçlarını öngörme girişimlerini övmüştür. Dahası zeki, kafa dengi

bireylerin oluşturduğu küçük ölçekli toplulukların bu tür erekleri daha ileriye taşıyıp taşıyamayacağı sorusuna yönelik ilgisini de sürekli canlı tutmuştur.[28]

Orwell'ın *1984*'ü (1949)

Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sından farklı olarak George Orwell'ın *1984*'ü totaliter gaddarlığın ölçeğinin ve devasa boyutunun büyük oranda açığa çıkmasından sonra yazılmıştır.[29] Orwell'ın distopyacı dünya devleti kaba, doğrudan ve acımasızdır. Rıza, hazzın manipülasyonundan ziyade ceza ve korkuya dayalıdır. Uyumluluk, öjenik koşullamayla değil rutin pratikle aşılanır; Huxley'nin başlıca izleği bilimin kötüye kullanımıdır, Orwell'ınki ise iktidarın.[30] Burada da bireysellik yok edilmiştir, ama rahatlıktan çok daha yoksun bir şekilde ve çok daha yüksek bir bedelle. Daha tehlikede olan rejim, düzeni idame ettirmek için daha çok çalışmak zorundadır. Ford'un gözünde tarih "palavra"dan ibarettir; burada ise sürekli olarak yeniden yazılmak zorundadır. Pek çok okur her iki romanın da, kazanılması olanaksız bir çekişmede talihsiz bireyi toplumun karşısına yerleştirdiğini düşünür. Yine de şayet Huxley kapitalist toplumun hoşa dahi gidebilen ve kendi kendini aldatan uyumluluğunu ve de modernlerin mutluluğa yönelik takıntılı, çocuksu doyumsuzluğunu hedef alıyorduysa, Orwell'ın hedef aldığı şey de buna çoğu zaman fark edildiğinden daha yakındır. Genellikle, Huxley'nin eserlerinin anti-materyalist özellikler taşıdığı söylenir, Orwell'ın eserlerinin bu şekilde nitelenişine pek rastlamayız; Huxley daimi bir dinsel bunalım içerisindedir, Orwell ise değildir. Dahası Orwell'ın başyapıtı belli bir düzlemde yoğun ölçüde siyasi iken, Huxley'nin başyapıtı genellikle pek az siyasi ima barındıran bir eser biçiminde tarif edilmektedir.

Bu bölümde George Orwell'ın romanını dört meselenin ışığında ele alıyorum. İlkin eserin, Orwell'ın hicvettiği totaliter dünyayı nasıl yansıttığı yahut çarpıttığına ilişkin "gerçekçi" soruyu soruyorum. İkinci olarak, *1984*'ün Orwell için yalnızca totalitaryenizmin bir hicvini değil modernitenin pek çok diğer boyutunun red-

dini temsil ettiğini savunuyorum. Üçüncü olarak, ana metinden önce gelen muhtelif metinlerin aydınlatılmasının, burada ana metni yorumlamamıza yardımcı olacağını öne sürüyorum. Son olarak da *1984*'e ilişkin yorumlarımızda ortaya çıkan başlıca izleklerden birinin Orwell'ın 1930'ların ortasından itibaren belirginlik kazanmış olan korkusu olduğunu öne sürüyorum: Sosyalist hareket içindeki entelektüellerin iktidara tapınma yüzünden yozlaştığına, dolayısıyla herhangi bir yeni sosyalist toplumda yetkin ya da ahlaken dürüst liderler olarak işlev göstermeyeceklerine dair bir korku. Böylelikle Wells, (kendisi de *trahison des clercs*'ten* nefret eden) Huxley ve dönemin diğer yazarları gibi Orwell da geleceğe dair herhangi bir uygulanabilir toplum tasarımının merkezinde liderlik sorununun yer aldığını teslim etmiş olur.

İlk olarak 1928 yılında ortaya çıkan ama Soğuk Savaş dönemi düşüncesinde (1947-91) merkezi bir yer tutan "totaliterlik" terimi, her iki diktatörlüğün ortak nüvesini bireyciliğe dair çoğu düşünceye, özellikle de bireysel haklara düşmanca yaklaşan militanca anti-liberal, anti-burjuva bir felsefe çerçevesinde tanımlama iddiasındadır. Monarşik mutlakiyetçilik ve askeri diktatörlük de dahil olmak üzere daha önceki despotluk fikirlerinden farklı olarak, yeni idealin kilit unsurunun, ulusun yurttaşlarının yürekleri ve bedenleri, zihinleri ve ruhları üzerinde tam bir kontrol arzusu olduğu düşünülmüştür. Totaliter rejimlerin yedi ana özelliği bulunduğu varsayılmıştır:

1) Gizli polis teşkilatı üzerinde hegemonya ve iktisadi, kültürel yahut bilgiyle ilişkili kaynaklar üzerinde tekel kurmuş tek parti devleti. Faşistler bu devleti ulusun manevi birliğinin odağı olarak görürler; kendine ait bir iradesi vardır ve onun dışında mevcut hiçbir şey yoktur. Komünistler ise devleti geçici "proletarya diktatörlüğü" sırasında proletarya iktidarının uzantısı olarak görürler;

2) Özellikle medya ve gözetim tekniklerinin kullanılmasıyla, merkezileştirilmiş iktidara sunulan teknolojik bir temel;

3) Rejimin amaçları adına ülke içindeki kalabalık "düşmanları" yok etme isteği; örneğin Naziler altında Yahudileri, Stalin tarafından kulakları (zengin köylüler), ya da Pol Pot tarafından aydınları;

---

* Entelektüellerin ihaneti. (ç.n.)

4) Halkı yıldırmak ve tam bir sadakati güvenceye almak için "bütünlüklü terör" kullanımı (özellikle Hannah Arendt'in çalışmalarıyla ilişkilendirilen bir vurgu);

5) Rejimin, çoğu aracı örgütü yok edip geride kalanları, örneğin gençlik örgütlerini, siyasileştirerek birey ile parti/devlet arasındaki tüm sınırları ortadan kaldırma istekliliği.

6) Mutlak sadakat ve fedakârlığın yanı sıra yurttaşın parti/devlete mutlak bir biçimde boyun eğmesini talep eden "bütünlüklü" bir felsefe yahut ideolojidir. Faşistler açısından bu daha çok kitleler için gerekli mitler düşüncesi üzerine temellenmiştir; Stalinistler açısından ise gerekli tarihsel gelişimin, Marx'ın materyalist tarih kavrayışını temel alan hakiki bir anlatımına dayanır. Her iki örnekte de toplum aşırı ölçüde militarize edilmektedir.

7) Liderlik kültü. Faşizmde lider halkın ruh, irade ve erdemlerini kendisinde toplar ve ulusla özdeşleştirilir; komünizmde ise, Marx'ın bizatihi bir liderlik kuramı ortaya koymamasına rağmen, Lenin, Stalin ve Mao Zedong ile Kim Il-Sung gibi daha sonraki liderler etrafında bir o kadar güçlü bir kült ortaya çıkmıştır.

Bu totaliteryanizm çözümlemesinin, modernitenin Orwell'ın en rahatsız edici bulduğu boyutlarına ilişkin diğer eleştirilerle nasıl örtüştüğünü görmek için ilkin Orwell'ın düşüncesinin *1984* öncesindeki gelişimini dikkate almalıyız. Asıl adı Eric Blair olan George Orwell, kuşaklar boyunca sömürge hizmeti sürdürmüş alt-üst-orta sınıf'* bir ailenin çocuğu olarak 1903 yılında Bengal'de dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren kendi aşağı konumunun yanı sıra sınıfının ikiyüzlülüğü, sıkıcılığı ve ruhsuzluğuna dair güçlü bir algısı olmuştur. St. Cyprian okuluna ait en erken hatıraları ("Such, Such Were the Joys" adlı makalesinde bunları anlatır) "güçlülerin zayıflar üzerindeki mütemadi zaferine" ilişkindir.[31] Britanya'nın en önde gelen özel okulu Eton'da, "Tory-anarşist" ya da bireyci bir evreden[32] geçtiği, güçlü bir doğa sevgisi ve bariz bir grekoromen yurttaşlık ideali anlayışı sergilediği bir dönemi olur. Bunun ardından, "otoriteye olan doğal nefretini"[33] 1922 ile 1927 yılları arasında sömürge polisi olarak Burma'ya giderek gösterir Orwell. Burma'da

* Orwell burada Britanya sınıf sistemini alaya alıyor. (ç.n.)

açıktan açığa anti-emperyalist olmuştur. İlk büyük romanı *Burma Günleri** Britanya İmparatorluğunu "İngilizlere ticaret tekelleri sağlamak için bir araç sadece" diyerek betimler. Orwell'ın bizatihi modern "ilerleme"ye yönelik ilk eleştirileriyle de yine burada karşılaşırız. Örneğin bir noktada anlatıcı gözlerini cengele diker ve iki yüz yıl sonrası için şunları tasavvur eder: "Bütün bunların... ormanların, köylerin, manastırların, pagodaların hepsinin yok olacağını düşünüyorum. Bunun yerine elli yarda aralıklı aralıklı pembe villalar olacak... ve hepsinin gramofonlarında aynı melodi çalacak. Bütün ormanlar dümdüz tıraşlanmış ve *News of the World* gazetesi için kâğıt hamuruna dönüştürülmüş ya da gramofon kasası yapmak için doğranmış olacaklar."** Burada da Orwell memuriyet ve yönetsel zihniyetin egemen olduğu bir dünyanın iç yüzüne dair ilk sezgilerini paylaşır ve sömürge atmosferini "boğucu, uyuşuk bir dünya... her sözcüğün ve her düşüncenin sansürlendiği bir dünya"[34] biçiminde betimler.

1930'ların ortalarında Orwell yoksulluk ve işsizliği ele alan *Paris ve Londra'da Beş Parasız**** (1933), yoksulluk temasıyla dini inancın yitiminden sonra anlamlı bir yaşamın nasıl sürdürülebileceği temasını birlikte işleyen *Papazın Kızı***** (1935) ve onur kırıcı çalışma sisteminin karşısında bireysel başarısızlık motifine yoğunlaşan *Aspidistra****** (1936) adlı eserlerini kaleme alarak romancılıktaki ününü pekiştirir. Orwell'ın, sosyalizme dair ilk görüşü de burada karşımıza çıkar; yazar burada sosyalizmin bir parodisini sunmaktadır: "Bir tür Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı; yalnız o kadar eğlendirici değil. Günde dört saat bir kalıp fabrikasında 6003 numaralı cıvatayı sıkıştırmak. Komünal mutfakta yağ geçirmez kâğıtlarda verilen yemekler. Toplu halde Marx otelinden kalkıp

---

* George Orwell, *Birmanya Günleri*, Çev. Püren Alpaslan, Kelebek Yayınları, İstanbul 1984; George Orwell, *Burma Günleri*, Çev. Deniz Canefe, Can Yayınları, İstanbul, 2013, V. basım. (ç.n.)

** Deniz Canefe çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.56.

*** George Orwell, *Paris ve Londra'da Beş Parasız*, Çev. Z. Zühre İlkgelen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004. (ç.n.)

**** George Orwell, *Papazın Kızı*, Çev. Niran Elçi, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004. (ç.n.)

***** George Orwell, *Aspidistra*, Çev. Şemsa Yeğin, Can Yayınları, İstanbul, 2011, I. basım, 2005. (ç.n.)

Lenin oteline, sonra ordan gene Marx oteline gitmek. Her köşede bedava kürtaj klinikleri."[35]*

Bu görüş çarpıcı bir süratle değişecektir. 1936 yılının sonunda Orwell, Franco'nun darbesine karşı Cumhuriyetçilerin direnişine katılmak için İspanya'ya gider. *Katalonya'ya Selam*** (1938) adlı eserinde yalnızca faşizmi değil Moskova'nın Cumhuriyetçi davayı saptırmasını da lanetlemiştir. Bir o kadar önemlisi de "İspanya'da harikulade şeyler gördüm; daha önce hiç inanmadığım halde, nihayet sosyalizme inandım"*** yazmıştır.[36] Britanya'ya döndüğünde, *The Road to Wigan Pier* [Wigan İskelesi Yolu] (1937) bu bağlılığın örneği olur. Ama Britanya'nın sanayileşmiş kuzey bölgesindeki yoksulların yaşamını konu alan bu anlatı "her şeyin ucuz bir ikamesini sağlayan modern sanayi teknikleri" yüzünden insanların vücut yapısının bozulmakta olduğu yolunda bir gözlem de içerir ve konserve gıdaların "uzun vadede makineli tüfekten daha ölümcül bir silah" olduğunun keşfedilebileceğini de ekler. Orwell sosyalizm için "içtenlikle uygulanırsa, bir çıkış yoludur"**** diyordu artık; çünkü sosyalizm en azından dünyaya yeteri kadar yiyecek sağlayacaktır. Ama Orwell, ayrıca, aralarında meyve suyu içen, nüdist, ayağında sandaletle dolaşan çok fazla kişinin yer aldığı sosyalist entelektüelleri, sıradan insanlarla bağlarını yitirmiş olmalarından ötürü kınamıştır. Ayrıca pek çok sosyalistin fazlaca artmış bir düzen duygusuna sahip olduğundan ve makinelere bağlı ilerlemeyi bizatihi bir amaç, "adeta bir tür din" ya da bir düzen ve verimlilik kültü olarak görme eğiliminden korkmaktadır. Orwell "makinenin tümüyle insani bir yaşamı olanaksız kılma eğilimini hakikaten hissedebiliriz" diyerek buna itiraz etmiştir, zira makineler "insanın çaba ve yaratma gereksinimine ket vurma" eğilimindedir. Makineleri "kerhen ve kuşkuyla... kabul etmek" zorunda olsak bile, makineleşmenin getirdiği ilerlemenin mantıken vardığı nokta "insanı, şişe içerisindeki bir beyni andıran

---

* Şemsa Yeğin çevirisi kullanılmıştır, *a.g.y.*, s.103. (ç.n.)

** George Orwell, *Katalonya'ya Selam*, Çev. Jülide Ergüder, BGST Yayınları, İstanbul, 2011.

*** *A.g.y.*, s.8.

**** Z. Zühre İlkgelen çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.231.

bir şeye indirgemekti."[37] Savaş öncesi dönemde yazılmış sonuncu ve en iyi romanı olan *Coming Up For Air*'de [Daralma] (1939) bizatihi moderniteye beslenen bu düşmanlık yine başlıca temalardan biridir. Bir noktada anlatıcı o dönemin büyük yeniliklerinden biri olan bir süt barına* girerek adeta feryat eder:

> Buraların keyfimi kaçıran bir havası var. Her şey kaygan ve pürüzsüz, pırıl pırıl ve modern; hangi yöne baksan aynalar, emayeler ve krom kaplamalar. Elde ne varsa dekorasyona gitmiş, yiyeceklere ise metelik harcanmamış. Gerçek yiyecek kabilinden hiçbir şey yok. Sadece Amerikan isimli ıvır zıvır yiyecekler, listeler boyu, tadını alamadığın ve varlığına inanamadığın sahte ıvır zıvırlar. Havada, radyonun gürültüsüyle karışmış bir nevi propaganda dolanıyor, verdiği mesaj şu: Yiyeceğin bir önemi yok, rahatlığın bir önemi yok, kayganlık, pürüzsüzlük, pırıltı ve modernlikten başka hiçbir şeyin hiçbir önemi yok.[38]

Bernard Crick'in "Fordifikasyon"[39] diye tabir ettiği şeye, yani seri üretim tekniklerinin teknolojiyi merkeze alan bir estetikle birleştirilmesine gösterilen bu direnç, kalıcı bir tema olacaktır. Orwell'ın giderek artan kaygısı, özellikle tarihsel hakikatin totalitaryen bir biçimde hiçe sayılmasının yanı sıra, kitlesel propagandanın artık özgürlüğü sevmeyen bir halk üretebilme olasılığına yöneliktir. "Otonom birey" idealinin yok edileceğinden ve sosyalistlerin, sanayide ilerleme olgusuna körcesine tapınmaları sonucunda demokrasiden ve seri üretim mallardan başka her şeyden vazgeçeceklerinden gitgide daha çok korkmaktadır.

1940'ların başında Orwell'ın eleştirisinin rotası birkaç şekilde değişmiştir. Genel olarak teknokrat ve bürokratların tehlikelerine daha büyük bir dikkat göstermeye başlar Orwell. İkinci Dünya Savaşı sırasında, bir noktada "yaşama hedonistik yaklaşımın yanlışlığı" diye tabir ettiği şeyin, ki Hitler'in bunun farkına vardığını iddia etmiştir, tehlikelerine karşı uyarıda bulunur.[40] Hem faşizm hem de komünizmin "bir tür oligarşik kolektivizme doğru iler-

* İlk olarak 1930'larda bir İngiliz tarafından Hindistan'da açılmış, 1930'ların ortalarına gelindiğinde Britanya'da da yaygınlaşmış olan bir tür kafeterya. Buralarda süt, gazetede ve bir de hazır yiyecekler satılıyor, bu akım İtidal Hareketi tarafından destekleniyordu. (ç.n.)

lediği"ne[41] giderek daha çok inanmaktadır artık. Buna karşın, Orwell, gerek savaş döneminde gerekse sonrasında sosyalizme bağlılığını apaçık bir şekilde korur. *The Lion and the Unicorn*'da [Aslan ve Unicorn] (1941) ekonomiyi merkezileştirme gereksinimini özgürlüğün değeri, mahremiyet, devlet müdahalesinin reddi ve hukukun üstünlüğüne beslenen yozlaştırılamaz bir inanç duygusuyla uzlaştırabilen özgün bir Britanya sosyalizmini tanımlamaya girişir. Güce tapınmayı teşvik etmediğine ve bunun yerine hayati ölçüde bir ahlaki dürüstlüğü koruduğuna inandığı işçi sınıfı kültürünün, bu değerleri yaşatmaya yardımcı olabilmesini umut etmektedir. Ama "İngilizlerin yürek gücünün yavaş yavaş yok edilip, yaşam karşısında 'Benim kazancım ne olacak?' biçimindeki hedonistik bir tavrın yayılması yolundaki ısrarcı çaba"ya[42] karşı uyarısını da yapar. Buna bağlı olarak, daha sonra dile getirdiği gibi İngiltere "bir yandan Rus otoritaryenizmi ve diğer yandan da Amerikan materyalizmi karşısında çokça gereksinim duyulan alternatifi"[43] sağlayabilecektir. Oysa savaş dönemine ait hicvi *Hayvan Çiftliği*'nde (1945) bu iyimserlik pek belirgin değildir. Ama insan sömürüsüne karşı bir devrimin başını çeken domuzların sonunda eski efendilerini andırmaya başladığı bu eser, Orwell'ın en büyük eserinin belki de başlıca temasının habercisidir: entelektüellerin devrime ihaneti.

1984 (1949)

1984 yaygın bir şekilde anti-Stalinist bir metin olarak yorumlansa da Orwell'ın belirli anti-modernist ve anti-kapitalist temaları, Stalinizm ve Faşizme karşı bir düşmanlıkla birleştirdiğini burada halihazırda önermiş bulunuyoruz. Bu görüşü paylaşan başkaları da vardır. Örneğin Richard Rees'e göre eserin temel düşüncesi "sanayileşmiş uygarlığımızın bizi köksüzleştirme ve güçten düşürme eğiliminde oluşudur." John Mander ise romanı "Orwell'ın en nefret ettiği şeylerin bir seçkisi; bu da eserin içerdiği korkunçlukların pek çoğunun neden Stalinizme değil kapitalizme özgü olduğunu açıklıyor."[44] sözleriyle tarif eder. Esere ilişkin anti-komünist yorumlamaların öne çıkmasına karşın bizzat Orwell şunları yazmıştır:

> Niyetim Sosyalizme ya da (yandaşı olduğum) Britanya İşçi Partisi'ne saldırmak *DEĞİL* merkezileştirilmiş bir ekonominin açık olduğu ve hem Komünizm hem de Faşizm bünyesinde halihazırda kısmen gerçekleşmiş olan sapkınlıkları ortaya çıkarmak. Tarif ettiğim türden bir toplumun mutlaka *gelebileceğine* inanmıyorum, ama (elbette eserin bir hiciv olduğunu da dikkate alarak) onu andıran bir şeyin *gelebileceğine* inanıyorum. Totaliter düşüncelerin her yerdeki entelektüellerin zihninde kök saldığına da ayrıca inanıyorum ve bu düşüncelerin mantıksal sonuçlarını çıkarsamaya çalıştım.[45]

*1984** Okyanusya'da bir Amerikan eyaleti haline gelmiş olan Havaşeridi Bir'de geçer.[46] Kitap içinde bir kitap olan ve İç Parti liderlerinin yazdığı ortaya çıkan Emmanuel Goldstein'in *Oligarşik Kolektivizmin Teori ve Pratiği*'nde açıklandığı gibi mevcut dünya sistemi hem işgücü için hem de kendi halklarını yönetmenin bir aracı olarak kalıcı savaş haliyle meşgul üç büyük devleti içermektedir.[47] Bu savaşlar makine üretiminin hasılalarını tüketir ama yaşam standardını gerçek anlamda yükseltmezler; kaldı ki Orwell böyle bir yükselişin savaşların gücünü ve meşruiyetini tehdit edeceğini çünkü daha büyük bir eşitliğin hiyerarşiyi tehdit edeceğini ima etmektedir. Üç devlet aynı değerleri paylaşır ama bu değerler farklı şekillerde tanımlanmaktadır: İngsos, Neo-Bolşevizm ve Ölüme Tapınma. Savaşın amacı, bu vasıtayla üç rejimin yönetim yapılarını idame ettirmektir ve bariz bir paradoks olan "Savaş Barıştır" sözü de böylelikle doğruluk kazanır. Okyanusya'da Parti bir oligarşidir ama "sözcüğün eski anlamında bir sınıf değildir."** Sosyal Darwinizmin Nietzscheci bir yorumuna uygun olarak İç Parti üyeleri iktidar için iktidar peşindedirler: Önde gelen bir İç Parti üyesi "iktidar bir araç değildir, amaçtır"*** diye ısrar eder. Son kertede Parti'nin iktidarı, geçmişi hedefleri doğrultusunda şekillendirebilme becerisine dayanır: "Geçmişi denetim altında tutan, geleceği de denetim altında tutar; şimdiyi denetim altında tutan, geçmişi de denetim

---

* Bu makalenin çevirisinde Celal Üster'in çevirisindeki terimlere sadık kaldım. (ç.n.)

** Üster, *a.g.y.*, s.241.

*** *A.g.y.*, s.298.

altında tutar."* Hatta Parti "Gerçeklik insan zihnindedir, başka bir yerde değil" diye de ısrar eder.[48]

Sistem, bazı kusurlarına rağmen yeterince işlemektedir. Roman, bir kasvet, yokluk ve yeknesaklık atmosferinin ortasında Winston Smith'in beceriksizce isyanını anlatır. Winston Smith, kahramanlık vasfından uzak bir alt-düzey Dış Parti üyesidir; suçları ise günce tutmak ve de Orwell'ın kaba hatlarla çizilmiş, "dipten doruğa"** yoz kadın karakteri Julia ile bir ilişki yaşamaktır. Winston yakalanır elbette, işkence görür ve rehabilitasyondan geçirilir. Kitabın sonunda şunu okuruz: "Büyük Biraderi seviyordu." Totalitaryenizmi hedef alan bir hiciv ya da totalitaryenizmin karikatürü olarak roman, iki başat tema üzerine yoğunlaşır. İlki entelektüellerin kölece itaatini, mantık ve dilin itibarının düşürülmesini ("çiftdüşün" ve "yenisöylem"), halkın en kötü tutkularının uyandırılmasını ("Nefret Haftası"), bireyciliğe düşmanlığı ("ayrıyaşam"), savaş-humması ve lidere tapınma adına erotizmin dahi bastırılmasını gerektiren totaliter tam bağlılık talebidir. İkincisi ise devlet iktidarının her yerde oluşudur: tele-ekran, (gerçekte varolup olmadığı belli olmayan) Büyük Birader'in posterleri, her yerde bulunan Düşünce Polisi, geçmişin mütemadiyen yeniden yazılması. Rejimin tuhaf bir şekilde basit ve apaçık bir şekilde müdanasız sahtekârlığı, pek çok yorumcunun gözünde eserin en mühim teması olarak öne çıkmaktadır; Orwell'ın totaliteryanizme ilişkin en büyük kaygılarından biri, totaliteryanizmin, nesnel hakikat kavramına saldırmasıdır. Orwell bizi bu rejimin iç baskılardan ötürü çökebilme ihtimaline inanmaya yönlendirmez; zira Parti kendisine yönelik muhalefeti kolayca bastırmaktadır. Winston'ın "Bir umut varsa, proleterlerde olmalıydı"*** diye düşünmesinin nedeni de budur.[49] Ama kitle edebiyatı, ağır bedensel çalışma, filmler, futbol, bira ve kumar sayesinde proleterlerin isyan etmeleri engellenmektedir. Ne dediklerine kimse aldırmamaktadır ve Winston da, Marksist kuramın kaba bir yorumundan anladığımız üzere, proleterlerin bilinçleninceye kadar

---

* *A.g.y.*
** *A.g.y.*, s.154.
*** *A.g.y.*, s.94.

asla başkaldıramayacaklarını ve başkaldırmadıkça da bilinçlenemeyeceklerini bilir.* Bununla beraber proleterler, Orwell'ın gerçek yaşamda da sahip olduklarına açıkça inandığı ahlaki dürüstlüğü ve hakikiliği korumaktadırlar. Şurası hayati bir önem taşır: Proleterler güce tapınarak yozlaşmamıştır. Kestane Ağacı kahvesinde yazgısını düşünmeye bırakılan Winston da yozlaşmamıştır, en azından bütünüyle. Gerçi isyanının başarı şansı da asla yüksek olmamıştır.

Öyleyse, entelijensiyanın iktidar şehvetiyle yozlaşması Orwell'ın başlıca eserinde de ana ve en ikna edici tema olma özelliğini koruyor; dahası 1930'ların ortasından itibaren Orwell'ın belli başlı yazılarında bunun bariz bir biçimde önceden ima edildiğini de görmüş bulunuyoruz. Buradan hareketle, aristokrasi-sonrası bir toplumda Coleridge tarzındaki entelektüel sınıfın ya da Carlyle tarzındaki okumuş yazmışların oynayacağı kılavuz rolüne yönelik on dokuzuncu yüzyıla özgü inanç da düpedüz isabetsizdir. Richard Rees'in yazdığı gibi, Orwell'ın çağdaş siyasete dair vardığı ana sonuç, işçi sınıfının, "entelektüellerin dekadanlığına ve nefret tüccarı siyasi fanatiklerin canavarlığına karşı koyacak güçten" yoksun oluşudur.[50] Orwell, yaşamının son yıllarında sağlığının müzmin bir şekilde kötüye gitmesine karşın, daha da karamsar bir hale bürünen bu değerlendirmeyle bizzat hesaplaşmaya çalışmıştır. 1945 yılında yayımlanan bir kitap incelemesinde "Tanrı yerine insana tapınmanın feci sonuçlarına" karşı koymak amacıyla "dindar yaşam tutumu" diye tabir ettiği şeyi, yeniden canlandırma gerekliliğini duyurmuştur. "Modern güce tapınma kültünün, modern insanın şimdi ve buradaki yaşamın, varolan tek yaşam olduğu duygusuyla derinden bağlı"[51] olduğuna (belki de oldukça hatalı bir biçimde) kanaat getirmiştir Orwell. Ama aynı zamanda, kendisi dini inancını yitirmiştir ve ne dine ne de güce tapınmaya seküler bir alternatif önerebilmektedir. Ahlaki kesinlik duygusunu yeniden tesis edebilmek, sonuna dek kendisinden kaçan bir şey olmuş, ama ahlaki kesinlik, onun geleceğe karşı beslediği umut açısından hayati önemini korumuştur. Zira kapitalizm, Orwell'ın, Friedrich

* *A.g.y.*, s.95.

Hayek'in *The Road to Serfdom* [Serfliğe Giden Yol] adlı eserini konu alan bir incelemesinde ilan ettiği haliyle, "işsizlik parası sıraları, pazarlar için kapışma ve savaş"tan başka bir şey üretmezken, kolektivizm "toplama kamplarına, lidere tapınmaya ve savaşa" yol açmaktadır. "Ancak iyi ve kötü mefhumunun siyasete geri kazandırılmasıyla gerçekleşebileceği üzere; planlanmış bir ekonomi bir şekilde bireyin özgürlüğüyle birleştirilmediği sürece"[52] insanın olası yazgıları arasındaki bu iç karartıcı seçimin hiçbir alternatifi görünmemektedir. Kimilerinin, onun temel ve değişmez kaygısı olarak gördüğü bu düzgünlük çağrısının nasıl hayata geçirilebileceğini bilmiyordur Orwell. Marksist olmayan ve İngilizlere özgü bir demokratik sosyalizmin ise, "dindar yaşam tutumu" ile bir şekilde birleştirilebildiği takdirde, doğru yönde bir adım olduğuna hâlâ inanmaktadır (Soğuk Savaş dönemindeki çoğu okurun teslim etmeyi başaramadığı da budur).

Dolayısıyla, Huxley ile Orwell'ın gelecekteki kâbus vizyonları arasında benzerliklerin yanı sıra büyük farklar da mevcuttur. Huxley'nin vizyonu temiz, verimli ve kendinden hoşnuttur, haz üzerinden tanımlanır; Orwell'ın vizyonuysa sarsak, kaba ve acımasızdır, dahası acı üzerine odaklanır. Huxley tüketim toplumunun davranış psikolojisine çok daha derinden nüfuz etmiştir. Ama Orwell da yirminci yüzyılın gerçek dehşetini çok daha isabetli bir şekilde yakalamıştır; bunun yanı sıra popüler kitle kültürünün manipülatif doğası, Orwell'ın bu dehşetli tasvirinin içkin bir öğesidir: Huxley ile *1984*'ün dünyası arasında yükselen, Hitler'dir. Huxley, Wells'in belli ki öngörmediği bir şeyi, makine uygarlığının karanlık yüzünü, ilerlemenin bir "dolandırıcılık" olduğunu öngörmüştür (dahası Wells, Orwell'ın de itham edeceği gibi, gerçek totaliteryanizm tehdidini değerlendirmekten acizdir). Rees şunu savunmuştur: "Aldous Huxley'nin kuramı da eşit derecede inanılırdır: İnsanlar, açıktan herhangi bir vahşet ya da zulüm olmaksızın ve bilinçli olarak acı çekmeden; kitlesel telkin, hipnopedi ve uyuşturucularla kölelik koşuluna indirgenebilir."[53] Orwell, Huxley ve diğer "yeni karamsarlar" ile ya da özde kamu ahlakının iyileştirilmesine yönelik olmayan bir dinsel hesaplaşma düşüncesiyle aynı fikirde değildir. (Orwell'ın

Hıristiyanlığa dönmekte olduğu da ileri sürülmüştür. Ama buna ilişkin pek kanıt yoktur; Orwell "insanların kardeşliğini, buna anlam katacak bir 'öteki dünya'ya gerek olmaksızın pekiştirme" gereksinimini tekrarlayacaktır.[54]) Hakikati anlatmanın, tarih yazımının, toplumu dengede tutmak açısından son derece önemli olduğu konusunda Huxley ile aynı fikirdedir. Ayrıca bir sınıf olarak entelektüellerin ihanetine dair bir duyguyu, yani "iktidar mücadelesi" ile zihinsel bir uğraşı düzeyine indikleri duygusunu da çok daha derin ve yoğun biçimde paylaşmıştır onunla. Orwell'ın diktatörlüğünü üreten de yetiştirilişin körüklemediği bu *gönüllü* ihanettir; ama yine de düzgünlükleri 1937 yılında Barselona'daki davranışlarıyla örneklenen işçi sınıflarının özündeki insanlığa dokunmamıştır. Huxley, ödüle dayalı denetimin uzun vadede şiddete dayalı denetimden muhtemelen daha etkili olacağına inanmayı sürdürmüştür. Ama Orwell, Huxley'nin "hedonizme dayalı, tümüyle materyalist bayağı uygarlığını" "geçmişte kalmış bir tehlike" ve totalitaryenizmden daha az tehditkâr bir şey olarak görmeye başlayıp şu sonuca varmıştır:

> Epeyce farklı bir dünya tehlikesi içerisindeyiz; bu, merkezileşmiş köle devletidir, etki itibariyle yeni egemen sınıf olan küçük bir hiziple yönetilir; gerçi bu hizip babadan oğula geçmekten ziyade benimsenmiş olabilir. Böyle bir devlet hedonist olmayacaktır; aksine, dinamikleri bir çeşit kudurmuş milliyetçilikten ve lidere tapınmaktan doğacaktır.[55]

Dolayısıyla Orwell *Cesur Yeni Dünya*'yı bu egemen sınıfın saiki hakkında bir açıklama sunmamasından; özellikle de "iktidara susamışlık" anlamında, "toplumun neden tarif edilen karmaşık şekilde tabakalaşması gerektiğine" dair bir sebep öne sürmemesinden ötürü kınamıştır.[56] Huxley ise Orwell'ın özde hayranlık duyup desteklediği eşitlik arzusunu hicveder. Bundan ötürü eleştirmenler Zamyatin'in *Biz*'inin niyet ve tasarım bakımından *1984*'e çok daha yakın durduğunda hemfikirdir; Orwell ise Huxley'nin de bu esere itiraf edilmemiş bir borcu olduğunu düşünmüştür. Zira Zamyatin, *Darkness at Noon* ile Arthur Koestler ve *Demir Ökçe** ile Jack

* Çeviren: Levent Cinemre, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, VI. basım, 2017. (ç.n.)

London gibi "totalitaryenizmin akıldışı yanına –insanların kurban edilişi, kendi içinde bir amaç olarak zalimlik, ilahi özellikler atfedilen bir Lidere tapınma– dair sezgisel bir kavrayışa sahiptir"[57] ve Orwell'ın gözünde Zamyatin'in kitabını Huxley'ninkinden üstün kılan da budur.

Sonuç: 1900'den Sonra Bazı Distopyacı Eğilimler

Şu ana değin değerlendirmeye tabi tuttuğumuz ana metinlerin yanı sıra birtakım başka yirminci yüzyıl distopyaları da bahsedilmeyi hak ediyor. Bazı örneklerde, bariz bir biçimde distopya olan eserler, sosyalist propaganda aracıdır ve kapitalizmi hedef alırlar. Jack London'ın, sosyalist devrimcilerin karşı koyduğu bir "tröst Oligarşisi"nin ya da kapitalist diktatörlüğün, Wall Street'ten yönetildiği eseri *Demir Ökçe* (1907) buna örnektir.[58] Feminist yazarlar da bu dönemde çeşitli distopyacı vizyonlarla katkı sunmuşlardır. Charlotte Gilman Perkins'in kısmen de kendi ütopyacı eseri *Kadınlar Ülkesi*'ne (1915) yanıt olarak yazdığı *With Her in Ourland* [Onunla Bizim Ülkemizde] (1916) bunlara dahildir.[59] Olaf Stapledon'ın, pek çok mevcut distopyacı fikrin –Amerikan hakimiyeti, yeni ortaya çıkan ve sonra da çöken bir Amerikan Dünya Devleti, öjenik manipülasyon– irdelendiği *Last and First Men* [Sonuncu Adamlar ve İlkler] (1930) adlı eserinde son derece uzun vadeli evrim temaları egemendir. Faşizmin yükselişi de bir dizi kurmaca hicvi ateşlemiştir. Bunların en bilineni olan ve öncü feminist eleştirmen Katharine Burdekin tarafından yazılan *Swastika Night*'ta [Svastika Gecesi] (1937) kan dökme, zulüm ve acımasızlık olarak tanımlanan "asker erdemleri"nin nezaket, merhamet ve sevgi olarak tanımlanan Hıristiyan erdemleri karşısındaki zaferi, modern yozlaşmaya damgasını vurur.[60] Bunun sonrasındaki pek çok eser, örneğin Ray Bradbury'nin ünlü *Fahrenheit 451*'i (1953), batılı liberal toplumların merkezi ve olasılıkla da ölümcül bir zayıflığı olarak hedonizmi lanetleyen çeşitli ithamları resmedecektir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki diğer önemli katkılar William Golding'in *Sineklerin Tanrısı*

(1954), Ayn Rand'ın *Atlas Silkindi* (1953), Anthony Burgess'in *Otomatik Portakal* (1962), Pierre Boulle'ün *Maymunlar Gezegeni* (1963), Robert Rimmer'ın *The Harrad Experiment* [Harrad Deneyi] (1966), Ira Levin'in *This Perfect Day* [Bu Kusursuz Gün] (1970) ve Ernest Callenbach'ın *Ekotopya* (1975) adlı eserleridir. Daha sonraki dikkat çekici feminist distopyalar ise Margaret Atwood'un yakın gelecekte ABD'de geçen *Damızlık Kızın Öyküsü* (1986) adlı eserini içerir. Bunların bir kısmı bu kitabın daha sonraki makalelerinde tartışılmaktadır.

NOTLAR

1 Bkz: Lyman Tower Sargent, "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies* 5:1 (1994), s.1-37. Distopya için bkz: Mark Hillegas, *The Future as Nightmare: H.G. Wells and the Anti-Utopians* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967); W. Warren Wagar, *Terminal Visions: The Literature of Last Things* (Bloomington: Indiana University Press, 1982); M. Keith Booker, *The Dystopian Impulse in Modern Literature* (Westport, CT: Greenwood Press, 1994); Erika Gottlieb, *Utopian Fiction East and West* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001).

2 Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia* (Harmondsworth: Penguin, 1970).

3 Karl Popper, *The Open Society and its Enemies,* gözden geçirilmiş basım (Princeton University Press, 1950).

4 Gregory Claeys (Ed.), *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge University Press, 1994).

5 T.R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population:...* (1798) (Londra: Printed for J. Johnson by T. Bensley, 1803).

6 Mary Shelley, *Frankenstein, or the Modern Prometheus* (Londra, 1818).

7 Karl Pearson, *The Ethic of Freethought and Other Addresses and Essays* (Londra: T. Fisher Unwin, 1888), s.319.

8 Bu metinler hususunda bkz: Gregory Claeys (ed.), *Late Victorian Utopias* (6 cilt., Londra: Pickering and Chatto, 2008), Giriş.

9 Richard Jefferies, *After London; or, Wild England* (Londra: Cassell & Co, 1885).

10 Edward Carpenter, *Iolaus: An Anthology of Friendship* (1908) (New York: Mitchell Kennerley, 1917).

11 Wells'in distopyacı yazıları için özellikle bkz: Bernard Bergonzi, *The Early H.G. Wells: A Study of the Scientific Romances* (Manchester University Press, 1961); John Huntington, *The Logic of Fantasy: H.G. Wells and Science Fiction* (New York: Columbia University Press, 1962); Frank McConnell, *The Science Fiction of H. G. Wells* (Oxford University Press, 1981); Patrick Parrinder, *Shadows of the Future: H.G. Wells, Science Fiction, and Prophecy* (Syracuse University Press, 1995). J.R. Hammond, *An H.G. Wells Companion* (Londra: Macmillan, 1979) Wells'in yazılarına ilişkin iyi bir genel incelemedir. Roslynn D. Haynes, *H.G. Wells: Discoverer of the Future*'da (Londra: Macmillan, 1980) ise Wells'in bilime dair tutumu özellikle irdelenmektedir.

12 H.G. Wells, *The Sleeper Awakes and Men Like Gods* (Londra: Odham's Press), s.249; *The Time Machine* (Londra: Heinemann, 1937), s.84; *The Island of Doctor Moreau* (Londra: William Heinemann, 1896), s.116; *When the Sleeper Awakes* (Londra: Harper, 1899), s.69, 169, 236.
13 H.G. Wells, *The First Men in the Moon* (Londra: G. Newnes, 1901), s.129.
14 Yevgeny Zamyatin, *We* (1921) (Londra: Jonathan Cape, 1970), s.186.
15 George Orwell, *The Complete Works,* Peter Davison (Ed.) (20 cilt., Londra: Secker & Warburg, 1998), cilt. 18, s.15.
16 İyi bir tanıtım için bkz: Katie de Koster (Ed.), *Readings on Brave New World* (San Diego: Greenhaven Press, 1999).
17 George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (4 cilt., Londra: Secker & Warburg, 1968), s.295.
18 Aldous Huxley, *Brave New World* (Harmondsworth: Penguin, 1955), s.12.
19 Sybille Bedford, *Aldous Huxley: A Biography* (2 cilt., Londra: Chatto & Windus, 1973), 1. cilt, s.244.
20 Huxley, *Brave New World,* s.174, 184-5, 167, 44.
21 Aldous Huxley, *Themes and Variations* (Londra: Chatto & Windus, 1950), s.247.
22 Huxley, *Brave New World Revisited* (Londra: Harper & Row, 1965), s.4, 13.
23 Huxley, *Proper Studies* (Londra: Chatto & Windus, 1929), s.13.
24 Huxley, *Brave New World Revisited,* s.110.
25 Bedford, *Aldous Huxley,* 2. cilt, s.241.
26 Huxley, *Island* (Londra: Chatto & Windus, 1962), s.210.
27 Huxley, *Proper Studies,* s.ix.
28 Huxley, *Proper Studies,* s.157, 215; *Ends and Means. An Enquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for their Realization* (Londra: Chatto & Windus, 1937), s.3, 59, 62; *Collected Essays* (Londra: Harper & Row, 1958), s.257; *Ends and Means,* s.59, 62.
29 George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (Londra: Secker & Warburg, 1949).
30 Metinlerin karşılaştırılması ve farklılıkları için Peter Firchow, *The End of Utopia: A Study of Aldous Huxley's "Brave New World"* (Cranbury, NJ: Associated University Press, 1984) ve Jenni Calder, *Huxley and Orwell, "Brave New World" and "Nineteen Eighty-Four"* (Londra: Edward Arnold, 1976). Artık Orwell'ı konu alan geniş bir literatür mevcuttur. Konuya iyi bir giriş için bkz: John Rodden (Ed.), *The Cambridge Companion to George Orwell* (Cambridge University Press, 2007). Orwell'ın standart biyografisi ise şudur: Bernard Crick, *George Orwell: A Life* (Harmondsworth: Penguin, 1980).
31 Orwell, *Collected Essays,* 4. cilt, s.359.
32 Crick, *George Orwell,* s.16.
33 Orwell, *Collected Essays,* 1. cilt, s.26.
34 George Orwell, *The Complete Novels of George Orwell* (Harmondsvvorth: Penguin, 1983), s.96, 113.
35 *A.g.y.,* s.632.
36 Orwell, *Complete Works,* 11. cilt, s.28.
37 George Orwell, *The Road to Wigan Pier* (1937) (Londra: Secker & Warburg, 1959), s.99, 202.
38 Orwell, *Complete Novels,* s.442-3.
39 Crick, *George Orwell,* s.239.
40 Orwell, *Collected Essays,* 2. cilt, s.29.

41 *A.g.y.* 2. cilt, s.40-2.
42 *A.g.y.*, 2. cilt, s.103.
43 *A.g.y.*, 3. cilt, s.47.
44 Richard Rees, *George Orwell: Fugitive from the Camp of Victory* (Londra: Secker & Warburg, 1961), s.116; John Mander, "George Orwell's Politics", *Contemporary Review* (1960), s.118.
45 Orwell, *Collected Essays,* 4. cilt, s.564.
46 Metne ilişkin incelemeler: William Steinhoff, *The Road to 1984* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1975); Irving Howe (Ed.), *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century* (Londra: Harper & Row, 1983); Peter Stansky (Ed.),*On Nineteen Eighty-Four* (New York: W.H. Freeman & Co., 1983); Ejner J. Jensen (ed.), *On the Future of Nineteen Eighty-Four* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984); Paul Chilton and Crispin Aubrey (Ed.), *Nineteen Eighty-Four in 1984* (Londra: Comedia Publishing Group, 1983).
47 James Burnham, *The Managerial Revolution* (Londra: Putnam, 1942), s.69. Orwell, 1944-1947 yılları arasında bu kitap hakkında tam beş kez yazmıştır. Burnham da çeşitli yazarların, özellikle de Mosca, Michels, Ostrogorski, Pareto ve Sorel'in görüşlerini özetlemiştir.
48 Orwell, *Complete Novels,* s.863, 886.
49 *A.g.y.*, 783.
50 Rees, *George Orwell,* s.84.
51 Orwell, *Collected Essays,* cilt. 3, s.126.
52 *A.g.y.*, 3. cilt, s.144.
53 Rees, *George Orwell,* s.116.
54 Orwell, *Complete Works,* cilt. 12, s.126.
55 *A.g.y.*, 15. cilt, s.310.
56 *A.g.y.*, 18. cilt, s.15.
57 Orwell, *Collected Essays,* 4. cilt, s.75.
58 Jack London, *The Iron Heel* (New York: Macmillan, 1907).
59 Charlotte Perkins Gilman, *With Her in Ourland* (1916) (Westport,CT: Greenvvood Press, 1997); *Herland* (1915) (New York: Panther, 1979).
60 Katharine Burdekin, *Stvastika Night* (1937) (Londra: Lawrence & Wishart, 1985).

KAYNAKÇA

Bedford, Sybille, *Aldous Huxley: A Biography* (2 cilt., Londra: Chatto & Windus 1973)
Bergonzi, Bernard, *The Early H.G. Wells: A Study of the Scientific Romances* (Manchester University Press, 1961).
Blatchford, Robert, *The Sorcery Shop* (Londra: Clarion Press, 1907).
Booker, M. Keith, *The Dystopian Impulse in Modern Literature* (Westport CT: Greenwood Press, 1994).
Burdekin, Katharine, *Swastika Night* (1937) (Londra: Lawrence & Wishart, 1985).
Burnham, James, *The Managerial Revolution* (Londra: Putnam, 1942).
Calder, Jenni, *Huxley and Ortvell: "Brave New World" and "Nineteen Eighty-Four"* (Londra: Edward Arnold, 1976).
Carpenter, Edward, *Iolaus: An Anthology of Friendship* (1908) (New York: Mitchell Kennerley, 1917).
Chilton, Paul ve Crispin Aubrey (Ed.), *Nineteen Eighty-Four in 1984* (Londra: Comedia Publishing Group, 1983).

Claeys, Gregory, *The French Revolution Debate in Britain* (Basingstoke: Palgrave, 2007.)
Claeys, Gregory (Ed.), *Late Victorian Utopias* (6 cilt., Londra: Pickering and Chatto, 2008), (Ed.) *Modern British Utopias 1700-1850* (8 cilt., Londra: Pickering and Chatto, 1997).
(ed.) *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge University Press, 1994).
Crick, Bernard, *George Orwell: A Life* (Harmondsworth: Penguin, 1980).
de Koster, Katie (ed.), *Readings on Brave New World* (San Diego: Greenhaven Press, 1999).
Firchow, Peter, *The End of Utopia: A Study of Aldous Huxley's 'Brave New World'* (Cranbury, NJ: Associated University Press, 1984).
Gilman, Charlotte Perkins, *Herland* (1915) (New York: Panther, 1979). *With Her in Ourland* (1916) (Westport, CT: Greenwood Press, 1997).
Gottlieb, Erika, *Utopian Fiction East and West* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.)
Hammond, J. R., *An H.G. Wells Companion* (Londra: Macmillan, 1979).
Hay, William, *Three Hundred Years Hence* (Londra: Newman & Co., 1881).
Haynes, Roslynn D., *H.G. Wells: Discoverer of the Future* (Londra: Macmillan, 1980).
Hillegas, Mark, *The Future as Nightmare: H.G. Wells and the Anti-Utopians* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967).
Howe, Irving (Ed.), *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century* (Londra: Harper & Row, 1983).
Huntington, John, *The Logic of Fantasy: H.G. Wells and Science Fiction* (New York: Columbia University Press, 1962).
Huxley, Aldous, *Brave New World* (1932) (Harmondsworth: Penguin, 1955).
Brave New World Revisited (1958) (New York: Harper & Row, 1965).
Collected Essays (New York: Harper & Row, 1958).
Ends and Means: An Enquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for their Realization (Londra: Chatto & Windus, 1937).
Island (Londra, Chatto & Windus, 1962).
Proper Studies (Londra: Chatto & Windus, 1929).
Themes and Variations (Londra: Chatto & Windus, 1950).
Jefferies, Richard, *After London; or, Wild England* (Londra: Cassell & Co., 1885).
Jensen, Ejner J. (Ed.), *On the Future of Nineteen Eighty-Four* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984).
London, Jack, *The Iron Heel* (New York: Macmillan, 1907).
Malthus, T.R., *An Essay on the Principle of Population; or, a View of its Past and Present Effects on Human Happiness; with an Inquiry into our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Effects which it Occasions.*
A New Edition, very much Enlarged (1798) (Londra, 1803).
Mander, John, "George Orwell's Politics", *Contemporary Review* (1960).
Marcuse, Herbert, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia* (Harmondsworth, Penguin, 1970).
McConnell, Frank, *The Science Fiction of H.G. Wells* (Oxford University Press, 1981).
Morris, William, *The Collected Letters of William Morris,* Norman Kelvin (ed.) (4 cilt, Princeton University Press, 1987).
Orwell, George, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (4 cilt, Londra: Secker & Warburg, 1968).
The Complete Novels of George Orwell (Harmondsworth: Penguin, 1983).
The Complete Works, Peter Davison (Ed.) (20 cilt, Londra: Secker & Warburg, 1998).

Nineteen Eighty-Four (Londra: Secker&Warburg, 1949).
The Road to Wigan Pier (1937) (Londra: Secker & Warburg, 1959).
Parrinder, Patrick, *Shadows of the Future: H.G. Wells, Science Fiction, and Prophecy* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995).
Pearson, Karl, *The Ethic of Freethought and Other Addresses and Essays* (Londra: T. Fisher Unwin, 1888).
Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, gözden geçirilmiş basım (Princeton University Press, 1950).
Rees, Richard, *George Orwell: Fugitive from the Camp of Victory* (Londra: Secker & Warburg, 1961).
Rodden, John (Ed.), *The Cambridge Companion to George Orwell* (Cambridge University Press, 2007).
Sargent, Lyman Tovver, "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies* 5: 1 (1994), s.1-37.
Shelley, Mary, *Frankenstein, or the Modern Prometheus* (Londra: n.p., 1818).
Stansky, Peter (Ed.), *On Nineteen Eighty-Four* (New York: W.H. Freeman & Co., 1983).
Stapledon, Olaf, *Last and First Men* (Londra: Methuen & Co., 1930).
Steinhoff, William, *The Road to 1984* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1975).
Wagar, W.Warren, *Terminal Visions: The Literature of Last Things* (Bloomington: Indiana University Press, 1982).
Wells, H.G., *The First Men in the Moon* (Londra: G. Newnes, 1901).
The Island of Doctor Moreau (Londra: William Heinemann, 1896).
The Sleeper Awakes and Men Like Gods (Londra: Odham's Press, n.d.).
When the Sleeper Awakes (Londra: Harper, 1899).
The Time Machine (Londra: Heinemann, 1937).
Zamyatin, Yevgeny, *We* (1921) (Londra: Jonathan Cape, 1970).

II

EDEBİYAT

6

PETER FITTING
Ütopya, Distopya ve Bilimkurgu

> Bir zamanların genellikle imalarla yüklü ütopyacı fantazya alanı, belki de çizgi roman tanımı altında sömürülerek "bilimkurgu" olarak bilinen melez bir edebi araca dönüştürülmüş bulunuyor. Horatio Alger'ın* hikâyeleri Adam Smith'in iktisat kuramlarına ne kadar benziyorsa bu ürün de ütopyacı spekülasyona ancak o kadar benziyor.[1]
>
> [Edebi] biçimler, herhangi bir iletişimsel kompozisyonun meydana gelebilmesinden önce... yazarların, seyircilerin, ya da okurların ortak malıdır.[2]

Ütopyacı yazın açısından bilimkurgunun önemi yer yer reddedilmekle beraber, geride bıraktığımız elli yılı aşkın sürenin ütopya ve distopyalarını, bilimkurgunun merkezi rolünü teslim etmeden incelemek imkânsız. Darko Suvin ve Lyman Tower Sargent (ve diğerleri) ütopyaya ilişkin var olan tanımlarını gözden geçirip netleştirmiş durumdalar ve –bilimkurgudan farklı olarak– bugün türün sınırları yahut ayırt edici özelliklerine ilişkin fazla fikir ayrılığı yok.[3] Sargent ütopyanın "kayda değer bir ayrıntıyla tasvir edilen, normalde yer ve zaman içerisine konumlandırılmış var olmayan bir toplum"[4] olduğunu yazıyor. Bu tanım hem olumlu ütopyayı (eutopya) hem

---

* On dokuzuncu yüzyılda, özellikle yoksul gençlerin çalışarak zengin olması temasını işleyen Amerikalı yazar. (ç.n.)

de ütopyanın olumsuz tezahürlerini –distopya ile anti-ütopya– içine alıyor.[5] Suvin ise tanımını olumlu ütopya ile sınırlandırıyor: "... sosyopolitik kurumların, normların ve bireysel ilişkilerin yazarın toplumundan *daha mükemmel bir ilke*ye göre düzenlendiği, insansı özellikler taşıyan belirli bir toplumun sözsel inşası."[6]

Öte yandan bilimkurguyu tanımlamanın çok daha zor olduğu da ortaya çıkmış bulunuyor ve türe dair herkesçe kabul edilmiş tek bir tanım hâlâ mevcut değil: *Encyclopedia of Science Fiction*'ın [Bilimkurgu Ansiklopedisi] editörleri "Herhangi bir zamanda uygulanabilir bir bilimkurgu tanımının oluşturulmasını beklemek için geçerli bir neden yok"[7] diyorlar bize. Öte yandan, Darko Suvin'in bilimkurguya ilişkin ünlü ve itibarlı nitelemesi, yani "bilişsel yabancılaştırma edebiyatı", bugüne değin eleştirmenleri –robotlar ve uzay yolculuğu gibi tema ve motifler tür açısından ne denli hayati olursa olsun–öncelikle eserin içeriğine yaslanan tanımların ötesine bakmaya zorlamak açısından önemli olmuş, dahası Suvin'in tanımı eleştirel gayretlerin, yeniden, bilimkurgunun nasıl işlev gösterdiğine odaklanmasını sağlamıştır: "*Öyleyse bilimkurgu, gerekli ve yeterli koşulları, yabancılaştırmanın ve bilişselliğin varlığı ve etkileşimi olan; başlıca biçimsel aracı da yazarın ampirik çevresine alternatif oluşturacak hayali bir çerçeve olan bir edebi türdür.*"[8]

Devamında Suvin ütopyayı bilimkurgunun bir alttürü olarak tarif ediyor[9] ki bu, iki tür arasındaki ilişkiye dair kavrayışımızı çetrefilli hale getiren müphem bir sınıflandırma. Suvin, bunu yapabilmek için, tanımı tüm düzyazı edebiyatın ya "natüralist" ya da "yabancılaşmış" anlatı kategorisine girdiği bir bölümlendirmeye dayandırdığı gibi, modern bilimkurgunun birkaç bin yaşındaki bir türün en yeni tezahüründen başka bir şey olmadığını da savunuyor. Son olarak, Suvin'in bilimkurgu tanımı normatif bir boyut içeriyor ki bu ütopya tanımlarında genellikle rastladığımız bir şey değil. Bir eser, tür olarak ütopyanın biçimsel ölçütlerine ya uyar ya da uymaz. Benim de yarattıkları alternatif toplumdan hoşlanmadığım ya da pek çok okurun tiksindirici bulabileceği ütopyalar var elbette [B.F. Skinner'ın 1948 tarihli *Walden Two* (Walden İki) adlı eseri herkesçe malum bir örnek[10]] ama bu durum, böyle eserlerin

ütopya olmadığı anlamına gelmez. Farklı ütopyalar çeşitli derecelerde estetik özellikler barındırırlar; bazıları edebi değeriyle kabul görürken diğerleri öncelikle alternatif bir toplumu tasvir ettikleri için inceleme konusu olur. Örneğin Lyman Tower Sargent'ın yetkin bibliyografisi *British and American Utopian Literature* [Britanya ve Amerika Ütopyacı Edebiyatı] birtakım eserleri edebi değere dayanarak dışarıda tutmaz.[11] Bilimkurgu örneğinde ise "bilişsel" ve "yabancılaştırıcılık" kavramları tanıma normatif bir unsur eklemektedir, zira bu tür yargılar son kertede özneldir; dahası Suvin yirminci yüzyıla ait bilimkurguların pek çoğunu bilişsel anlamda yetersiz bularak dışlamakta ya da bir kenara itmektedir.

Ütopyanın etkisi ya da işlevi, yabancılaştırma çerçevesinde alındığında da buna denk bir sorun ortaya çıkıyor. İlkin, Suvin'in itirazlarına karşın, 1940'ların bilimkurgu dergilerindeki uzay yolculuğu tartışmalarından John Brunner ve Margaret Atwood gibi bambaşka yazarların distopyacı öngörülerine kadar, bir ölçüye dek öngörü ya da kestirim işlevi taşıdığı iddiasını sürdüren bir bilimkurgu mevcut. (Bu öngörü ya da şablonların gerçekleşmemiş olması bu eserlerin statüsünü değiştirmiyor.) Dahası –belli bir dereceye kadar– pek çok okurun gözünde ütopyanın etki ya da işlevi daha iyi bir toplumun şablonu yahut temsiliyle aynıdır ki bu tavır Edward Bellamy'nin fikirlerinin uygulamasını tartışmak için Bellamy Kulüpleri kuran pek çok okurunun yanı sıra Bellamy'nin sosyalizminin tehlikelerine karşı uyarıda bulunmak amacıyla yazı yazanlar tarafından da hiç kuşkusuz paylaşılmıştır. Ütopyacı biçimin, pratiğe ya da model oluşturmaya yönelik bu kullanımı Ernest Callenbach'ın 1975 yılında yayımlanan *Ekotopya*'sı [ve onun devamı niteliğindeki, ütopyaya geçişi tarif eden 1981 tarihli *Ecotopia Emerging* (Ekotopya Ortaya Çıkıyor)] gibi yakın tarihli eserlerde de görülebilir. 1970'lerin "eleştirel ütopyaları" bile çoğu zaman şöyle algılanmıştır: Bu eserler daha iyi bir toplumun asli bileşenlerini özetlemektedir ve okuru bu hedefler doğrultusunda çalışmaya teşvik etmek ya da asgaride, (dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek için) okurun kendi toplumunda nelerin değiştirilmesi gerektiğine işaret etmek üzere tasarlanmışlardır.

Ütopyacı biçim –özellikle de düzyazı olarak– en azından More'un 1516 tarihli *Utopia*'sına değin uzansa da günümüz okurlarının uzaylı ve uzay gemisi gibi tanıdık ikonlarına ek olarak, öykü ve romandan çizgi roman, televizyon ve filme değin çok sayıda mecradaki tezahürleriyle bilimkurgu olarak tanıdığı şey, olsa olsa 200 yıllık bir olgudur. Lukianos'un ya da Cyrano de Bergerac ve Kepler'in bazı eserlerinin bilimkurgu kanonuna dahil edilmesi yönünde argümanlar geliştirilmiştir ama bunları burada tartışmak, yaklaşık olarak on sekizinci yüzyılın sonundan başlayarak dünyanın bilimsel dönüşümünün etkilerine verilen bir karşılık olarak modern bilimkurgunun münhasırlığını gölgeleyecektir: Söz konusu dönüşüm, Avrupa'nın tarih ve gelecek farkındalığında ve bilimsel yöntem ile teknolojik değişimin insanların yaşamı üzerindeki giderek artan etkisinde görülebilir. Buna bağlı olarak çok sayıda eleştirmen modern bilimkurgunun doğumunun on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştiğini öne sürmektedir. Kimileri bu doğumun Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ı (1818) ya da H.G. Wells'in *Zaman Makinesi*'yle (1895) –ya da Jules Verne'in 1864 yılında yayımlanan üçüncü romanı *Dünyanın Merkezine Yolculuk* (*Voyage au centre de la terre*) adlı eseriyle yahut bir sonraki yıl yayımlanan *Ay'a Yolculuk* (De la Terre à la Lune) ile– gerçekleştiğini savunurken diğerleri bu doğumu Hugo Gernsback'in *Ralph 124C41+*[12] adlı eseriyle ya da yazarın 1926 nisanında *Amazing Stories: The Magazine of Scientifiction* [Muazzam Hikâyeler: Bilimselkurgu Dergisi] adlı dergiyi çıkarmasıyla özdeşleştirmektedir (Gernsback'in "bilimkurgu" terimini üretmesi bunun hemen birkaç yıl sonrasında gerçekleşmiştir). Bilim ve teknolojinin olasılıklarına duyulan hevesi örneklediği ölçüde, (en azından ABD'de) modern bilimkurgu anlayışı bakımından önemli bir şahsiyettir Gernsback. Aslında amatör bir mucittir ve *Muazzam Hikâyeler*'den önce *Electrical Experimenter* [Elektrik Deneycisi], *Modern Electrics* [Modern Elektrik Bilimi], *Science & Invention* [Bilim ve İcat], *Radio News* [Radyo Haberleri] adlı dergileri ve daha birçoklarını yayımlamıştır.

1930 ve 1940'larda ABD'deki dergilerde yayımlanan öyküler daha önceki yabancılaştırılmış anlatılardan (örneğin Lukianos

ve Kepler'inkilerden) farklıdır –her şeyden önce, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başında okur kitlesindeki muazzam büyüme ve değişimden kaynaklanır bu. Hakikaten de bilimkurgu neredeyse en baştan itibaren popüler bir biçim olmuş, Verne ve Wells'in eserleri bir parça redaksiyonla Gernsback'in okurları tarafından bilimkurgu olarak kolayca ayırt edilebilir olmuştur. Gerçek şu ki Gernsback'in orijinal hikâyelerin yanı sıra Edgar Allan Poe, Jules Verne ve H.G. Wells'in eserlerini yayımladığı (ve sıklıkla bunları kısalttığı) *Muazzam Hikâyeler*'in ilk sayılarında, bilimkurgu kanonunun inşası önemli bir bileşendir.[13] Modern bilimkurgunun tanınabilir bir biçim ve eser topluluğu olarak inşasının bir diğer önemli boyutu ise yeni bir mecra olan sinema ile hiç zaman yitirmeden bağlantı kurmasında görülebilir: İlk film anlatılarından biri olan George Méliès'nin 1902 tarihli *Voyage dans la Lune*'u [Aya Yolculuk], Jules Verne'in hikâyesinin on dört dakikalık bir versiyonudur ve aslında bilimkurgudur. Hatta "ilk" bilimkurgu romanı olmak için yarışan on dokuzuncu yüzyıl metinlerinin üçü de –*Frankenstein, Dünyanın Merkezine Yolculuk* ve *Zaman Makinesi*– defalarca filme çekilmiştir; ama bu romanların en eskisinin –*Frankenstein*– film versiyonları bilimkurgudan çok korku filmi olarak algılanmaktadır.[14] Film ile bu yakın ilişki, temel yapısı (yani alternatif topluma yolculuk ve bunun ardından daha iyi bir toplumun tarif edilmesi) bugüne değin değişmeden kalan ve tarife odaklanmasından dolayı filmlerle pek ilişkisi olmayan yüzlerce yıllık ütopyacı anlatı geleneğiyle yan yana konulduğunda, bilimkurgunun modernliğini vurgular. Bugün abartısız binlerce bilimkurgu filmi (ve bilimkurgu filmi üzerine yüzlerce kitap) bulunmasına karşın çoğu kişi bir ya da ikiden fazla ütopya filmi saymakta zorlanacaktır.

Modern bilimkurguyla ütopyanın kesişimi, benim bilimkurgunun temel özelliği saydığım şeyle, yani bilimkurgunun geleceğe dair umut ve korkularımızı yansıtma ya da dile getirme becerisiyle yahut daha özel olarak belirtirsek bu umut ve korkuları bilim ve teknolojiyle ilintilendirme becerisiyle başlar. On dokuzuncu yüzyıldan önce çoğu ütopya gelecekte değil *başka bir yerde*, hayali bir

adada ya da dünyanın keşfedilmemiş bir bölgesinde geçiyordu. Bu, yirminci yüzyılda da epeyce bir süre boy göstermeye devam eden bir anlatı stratejisidir: 1915 yılında yayımlanan *Kadınlar Ülkesi*'ndeki Güney Amerika'nın iç bölgelerinden, uzayda geçen ütopyalara dek karşımıza çıkan bir strateji. Bu sonuncu gelişmeye Cyrano de Bergerac'ın on yedinci yüzyıldaki Ay ve Güneş yolculuklarında ya da çok daha önceki bir tarihte Lukianos'un *True History*'sinde [Gerçek Tarih] (MS II. yüzyıl) da rastlanır kuşkusuz; dahası bu yer seçimine pek çok çağdaş bilimkurgu ütopyasında da hâlâ rastlanabilmektedir (örneğin Ursula K. Le Guin'in Anarres'i ya da Kim Stanley Robinson'ın Mars'ı). Geleceğe ve toplumsal değişim olasılığına dair farkındalığın, genellikle Avrupa'da on sekizinci yüzyılın sonunda, özellikle de Fransız Devrimi'nin ardından ortaya çıktığı düşünülmektedir ve bu farkındalık ütopyacı yazına yeni bir boyut katar. Bilimkurgu ve ütopya tarihi, ukronyanın [uchronia] doğumuyla, özellikle de Louis-Sébastien Mercier'nin 1771 tarihli *İki Bin Beş Yüz Yılı Günlükleri*[15] adlı eseriyle bu anlamda önemli bir ilk adım atar. Bu başlangıç niteliğindeki zaman yolculuğu ütopyasında anlatıcı uykuya dalar ve yedi yüz yıl sonra fütürist dönüşüm geçirmiş bir Paris'te uyanır. Ukronya, ütopyacı kurmaca açısından bir dizi yeni olasılığın kapısını açmıştır. Bundan böyle alternatif toplumlar halihazırda başka bir yerde var olmaktaymış gibi tasvir edilmektense, gelecekte konumlandırılabilecektir. Buna bağlı olarak, alternatif toplum sırf hayal edilmekle kalmayıp tasarlanabilecek, planlanabilecektir: Mevcut anı değiştirmek mümkündür. Dahası ukronya, ütopya toplumunun, yazarın kendi dünyasının içerisinden çıkıp nasıl evrildiğini gösterme olasılığına da imkân tanır. Pek çok örnekte yeni bir toplumsal düzene geçiş özel olarak ele alınmakta, hatta sık sık anlatının asli merak unsuru olarak işlev görmektedir.

Bu da bizi bilimkurgunun bir tür olarak ütopyaya kattığı ikinci unsura, yani bilim ve teknolojinin etki ve önemine dair farkındalığa getiriyor. Bununla, ziyaretçiyi yeni topluma nakletmenin bir aracı olarak teknolojiyi değil, toplumsal dönüşümün bir aracı olarak teknolojinin rolünü kastediyorum. Bilinmeyen ülkeleri ziyaret,

on yedinci ve on sekizinci yüzyılda genellikle bir deniz yolculuğunu içerirken yirminci yüzyılda bu araç, uzay gemisi halini alır ki bu manidar bir değişim sayılmaz. Geleceğe ulaşmak biraz daha çetrefilli olabilmektedir. Az önce Mercier örneğinde gördüğümüz gibi, zaman yolculuğunun en bariz yolu karakterin uykuya dalıp yıllar sonra uyanmasıdır (Bu düzenleme, İngilizce konuşulan dünyada Washington Irving'in 1819 tarihli "Rip van Winkle" adlı hikâyesi aracılığıyla bilinirlik kazanmıştır). İngilizce yazılmış ütopyacı kurmacada ise temel model, Edward Bellamy'nin *Geçmişe Bakış 2000-1887* (1888) adlı eseridir; burada kahraman geleceğe doğru yüz yılı aşkın bir süre geçince uyanır ve Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyalizme barışçıl bir geçiş yaşandığını keşfeder.[16] Bilimkurgu geleceğe gitmek için, H.G. Wells'in *Zaman Makinesi*'nde tanıtılan bir yöntem olan teknolojiyi kullanma olasılığını da elbette ki önerir. Ama tıpkı yelkenli gemiden uzay gemisine geçiş gibi Wells'in zamanda yolculuk etmek için zaman makinesini takdim etmesi de uykuya dalmaktan pek farklı değildir, zira zaman makinesi geleceği herhangi bir biçimde değiştirmez. Wells zaman makinesini salt bir ulaşım aracı olarak kullanır. Bu romana distopya denebilir kuşkusuz; ama romanın konusu teknolojinin etkisi değildir –sınıfsal bölünmenin ve sınıf çatışmasının, yeraltında yaşayan Morlockların sığır niyetine yetiştirdikleri aristokrasinin bozulmuş kalıntılarıyla beslendiği alçalmış bir topluma yol açtığı bir gelecek vizyonudur *Zaman Makinesi*.[17]

Yirminci yüzyılın öncesinde yazılmış distopya ve anti-ütopyalar vardır elbette; ama yirminci yüzyılın bu daha karanlık biçimlerin egemen olduğu ilk yarısına değin (ki bu egemenlik en azından 1960'ların sonuna dek sürmüştür) türün en yaygın tezahürü olumlu ütopyadır. Fakat Bellamy'nin eserine yönelik düşmanca tepkilerde de görülebileceği üzere, toplumsal kargaşa ve yirminci yüzyılın şafağında sosyalizm ihtimaline verilen olumsuz tepkiler ütopyaya sırt çevrilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Tıpkı Bellamy'nin kışkırtıcı etkisi gibi, Mark Hillegas da akıl ve ilerlemeyi eleştirenlerin şimşeklerini üzerine çeken biri olarak Wells'in anti-ütopyanın gelişiminde merkezi bir rol oynadığını savunmuştur:

> Önemli anti-ütopyalar, büyük ölçüde, hem H.G. Wells'in hayal gücünün uzantısı hem de bu hayal gücüne tepkidir. Aynı zamanda bunlar Wells'in savunduğu ve pek çok örnekte görüldüğü gibi, çürümekte olan Viktorya düzenine karşı çıkan fikirlere sıklıkla saldırırlar. Tümüyle ele alındığında, Wells olmadan anti-ütopyacı olgunun bugünkü biçimini alacağı şüphelidir.[18]

Kapitalizme canlı bir alternatif üreten 1917 Rus Devrimi ise bu anlamda muhtemelen daha önemli olmuştur. Sovyetler Birliği gerçeği (türün en iyi bilinen üç örneğini saymak gerekirse) Yevgeni Zamyatin'in *Biz* (1921) adlı eseriyle başlayıp ardından Aldous Huxley'nin 1932'de yayımlanan *Cesur Yeni Dünya*'sı ve George Orwell'ın 1949 tarihli *1984*'üyle anti-ütopyanın yükselişine hiç kuşkusuz katkıda bulunmuştur. Huxley, *Cesur Yeni Dünya*'nın epigrafında Rus filozof Nikolai Berdyaev'den alıntı yapar:

> Ütopyalar önceden varsaydığımızdan çok daha gerçekleştirilebilir görünüyorlar. Artık kendimizi yepyeni bir biçimde sancılı bir soruyla karşı karşıya buluyoruz: Ütopyaların hakikaten gerçek olmalarından nasıl kaçınmalı?[19]

Bu tutum, yirminci yüzyılda anti-ütopyacılığın yükselişini yeterince özetlemektedir.

Bu korkuların aksine, 1920 ve 1930'larda ABD'deki ucuz dergilerde görüldüğü haliyle giderek büyüyen bilimkurgu, kararlılıkla iyimser bir tavır sergilemiş ve (özellikle de Büyük Buhran'ı izleyen yıllarda) daha iyi bir dünyanın yaratılmasında teknolojinin rolüne giderek ikna olmuştur. Söz gelimi 1933/34 Chicago Dünya Fuarı'nda ve özellikle de ("Yarının Dünyasını İnşa Etmek" başlığını taşıyan) 1939/40 New York Dünya Fuarı'nda sunulan parıltılı gelecek imgeleri, bilim ve teknolojinin olasılıkları karşısında duyulan iyimserliği özetler. Ne var ki (1945 yılında) atom bombasını Japonya'daki sivil hedeflere karşı kullanma kararıyla birlikte, bilimkurgu da iyimserliğini büyük ölçüde yitirmiştir, zira yirminci yüzyılın en büyük icadı dünyayı iyileştirmek amacıyla

değil, neredeyse bir anda yaklaşık iki yüz bin kişiyi öldürmek için kullanılmıştır.

Bu distopyacı ruh halini, yakın geleceğin tehdit altında olduğu duygusunu, Kingsley Amis'in (ilk olarak 1960 yılında Princeton'da bir konferans dizisi olarak sunulan) *New Maps of Hell* [Cehennemin Yeni Haritaları] adlı çalışmasından başlayarak, bilimkurgunun popülerlik ve önem kazanmaya başladığı 1960'larda kaleme alınan bazı bilimkurgu incelemelerinin başlıklarında da görmek mümkündür. Bilimkurgu incelemeleri akademinin ilgisini çekmeye başlarken, türün distopyacı özellikleri üzerinde güçlü bir yoğunlaşma söz konusu olmuştur. H. Bruce Franklin, 1966 yılında bu tavrı şöyle özetler:

> Bugün kapitalist dünyanın geleceğe dair edebi vizyonlarının neredeyse hepsi birer kâbus. Anti-ütopya zafer kazanmış görünüyor... "Özgür dünya"nın en yaygın olarak okunan bilimkurgu incelemesi de buna uygun bir başlık taşıyor: *Cehennemin Yeni Haritaları.* Bu ümitsizlik batağında, on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sının geleceğe ilişkin egemen görüşleri gülünesi bir acayiplik ve naiflikte görünebilir.[20]

Dahası Chad Walsh'un *From Utopia to Nightmare* [Ütopyadan Kâbusa] (1962)[21] ve Mark Hillegas'ın *The Future as Nightmare: H.G. Wells and Anti-Ütopians* [Kâbus olarak Gelecek: H.G. Wells ve Anti-Ütopyacılar] (1967) adlı incelemeleri gibi erken tarihli çalışmalarda, bilimkurguyu ağırlıklı olarak karamsar bir tür olarak tarif ederek anti-ütopya ile distopyayı birleştirme eğilimi mevcuttur.

Bu, çoğu ütopyanın tümden olumlu olduğu anlamına gelmez. Aslında edebi ütopyaların çoğu, More örneğinin izinden giderek yazarın mevcut toplumunun bir eleştirisiyle (More'un *Utopia*'sının I. Kitap'ı) daha iyi toplumun betimlemesini (II. Kitap) yan yana getirir. Ama More'un *Utopia*'sının iki kitabı arasındaki dengeden –biri diğerinden daha ağır basmaz– farklı olarak, toplumsal eleştiri ve yeni toplumsal sistemin olumlu tasviri arasındaki oran, eserden esere büyük çeşitlilik gösterebilmektedir. Bazı ütopyalar yazarın mevcut toplumsal düzenini sadece üstü kapalı bir biçimde

eleştirirken, yelpazenin diğer ucunda neredeyse tümüyle toplumsal eleştiriye odaklanan, bu adaletsizlik ve eşitsizliklerin olmadığı bir dünyanın nasıl bir yer olacağını hayal etmeyi okura bırakan ütopyacı eserler mevcuttur. Buna karşın toplumsal eleştiri ile ütopyacılığın eleştirisi aynı olmadığı gibi, distopyacı toplumsal eleştiri ile bizatihi daha iyi bir dünyayı hayal etme fikrinin eleştirisi arasında da belirgin bir ayrım söz konusudur; ikinci tür eleştirinin bir siyasi sistemi hedef alması (Zamyatin'in *Biz*'indeki gibi) ya da göklerin altındaki daha iyi bir dünya düşlerinin Thomas Molnar'ın sözleriyle "Tanrıya saygısızlık"[22] olması, bu durumu değiştirmez. Distopyada dile getirilen çağdaş toplum eleştirisi değişim ihtiyacını ima (yahut iddia) eder; öte yandan anti-ütopya, statükonun açıktan ya da örtük bir savunusudur.

Buna bağlı olarak bilimkurgu da anti-ütopyacı olmaktan çok distopyacıdır. Yine de atom bombasının Japonya'ya karşı kullanımı; Aydınlanma ve toplumsal sorunlara getirilen bilimsel yahut teknolojik çözümler beklentisi üzerine temellenen bir edebi tür olarak bilimkurgunun camiası açısından yaşamsal bir ikilem ortaya koymuştur. Ancak 1950'li yıllarda, bazı yazarlar nükleer yıkımdan, süregelen savaştan ve/veya gelecekte bir tür polis devletinden söz ederken (örneğin Ray Bradbury'nin *Fahrenheit 451* adlı eseri) ya da Arthur C. Clarke'ın bilimkurgusundaki gibi ütopyacı düşün daha somut eleştirilerini sunarken (örneğin yazarın *Çocukluğun Sonu** adlı eserinde New Athens ütopyacı deneyinin alaya alınması) bile, bilimkurgunun doğasındaki iyimserlik ve değişim umudu kendini belli etmeyi sürdürmüştür. Teknoloji karşısında duyulan iyimserlik sessiz bir iyimserlik olsa da bazı yazarlar teknolojik olmayan çözüm ve vizyonlara dönmüşlerdir. Bu dönemde, dönüştürülmüş geleceğe bir anlık bir bakış sunanın ise, bir tür diyalektik tersine çevirme ile tam da radyoaktif serpinti belası ve bunun sonucundaki mutasyonlar olması ilginçtir[23]; John Wyndham'ın *The Chrysalids*'inin [Krizalit] (1955) sonunda bir anlığına gördüğümüz, radyoaktif serpintinin mutasyona uğramış ve pek çoğu te-

* Arthur C. Clarke, *Çocukluğun Sonu*, Çev. Ekin Odabaş, İthaki Yayınları. 2015.

lepati yetisine sahip bir çocuk nesli yarattığı ütopyacı "Zeeland" (Yeni Zelanda) ya da Theodore Sturgeon'ın 1953'te yayımlanan *İnsandan Öte** adlı eserindeki yeni kolektif insanlık formu buna örnektir. Dahası McCarthy'nin cadı avının en karanlık günlerinde, toplumsal eleştirinin filizlendiği az sayıdaki mecradan biridir bilimkurgu. Bunun en belirgin örneği Frederik Pohl ve C. M. Kornbluth'un 1952'de yayımlanan (ve 1953 yılında *Uzay Tacirleri*** adıyla roman olarak yeniden yayımlanan) "Gravy Planet" [Mangır Gezegeni] adlı tefrika eseridir. Roman, kapitalist tüketimciliğin, reklam sektöründeki bir yöneticinin gözünden hiciv niteliğinde bir eleştirisidir. Ne kadar belli belirsiz olursa olsun, sonu kapitalizmin geçerliliğini sorgulayan bazı aydınlanmış insanların yeni bir başlangıç yapacağı Venüs'e, ütopyacı bir kaçışla biter: "İnsan ırkının Venüs'e ihtiyacı var. Irkın yayılabileceği bozulmamış, harap edilmemiş, sömürülmemiş, talan edilmemiş... yağmalanmamış, mahvedilmemiş bir [gezegene] ihtiyacı var."[24] Sturgeon ve Wyndham'ın romanları 1950'li yılların bilimkurgusunun, teknolojik ilerleme vurgusundan uzaklaşıp daha genelleştirilmiş insani dönüşüm temalarına yönelişinin altını çizmektedir. Kısacası, ben nükleer savaş korkularının doğurduğu distopyacı korkulara rağmen ABD'de bilimkurgunun temelde iyimser olduğunu savunuyorum.

Gerçekten de ABD İkinci Dünya Savaşı'ndan, dünyadaki en güçlü ve müreffeh ulus olarak çıkmıştır ve 1950'lerde çeşitli uzmanlar ABD'nin aslında başarılmış bir ütopya olduğunu ilan etmişlerdir [tıpkı Morris Ernst'ün bugün unutulmuş olan *Utopia 1976* (Ütopya 1976) adlı romanındaki ya da Clare Booth Luce'un yirminci yüzyılın "Amerikan Yüzyılı" olacağını ilan edişindeki gibi]. Örneğin 1956 yılında, *Fortune* dergisinin editörleri Amerika'nın önündeki parlak beklentileri özetleyen "Müthiş Gelecek: Altmışlarda Amerika" başlıklı özel bir sayı yayımlarlar. Oysa yeni bir refah dönemi diye muzafferane bir şekilde göklere çıkarılan şey,

---

* Theodore Sturgeon, *İnsandan Öte*, Çev. Deniz Akoğlu, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul, 1999. (ç.n.)

** Frederik Pohl, C.M. Kornbluth, *Uzay Tacirleri*, Çev. Fatma Taşkent, Metis Yayınları, İstanbul, 1996. (ç.n.)

bir ölçüye dek yanılsamadır; zira pek çok yurttaş Amerikan Rüyası'ndan dışlanmaktadır: elbette ki Afrikalı Amerikalılar olduğu kadar kadınlar ve yoksullar da... Rosa Parks'ın otobüsün arka tarafına geçmeyi reddedişi 1955 yılında, ABD Temyiz Mahkemesi'nin ırk ayrımcılığı yapan okulların "tabiatı gereği eşitlikten yoksun ve dolayısıyla anayasaya aykırı" olduğunu beyan etmesinden bir yıl sonra gerçekleşir. Michael Harrington'ın *The Other America: Poverty in the United States* [Öteki Amerika: ABD'de Yoksulluk] adlı çalışması ise 1962 yılında yayımlanır. Bu demek oluyor ki 1960'ların başına gelindiğinde ABD toplumu içerisindeki bu gitgide artan gerilimler çeşitli direniş ve mücadele biçimlerine –Sivil Haklar Hareketi, Vietnam'daki savaşa karşı çıkan gösteriler, Kadın Hareketi ve "Karşı Kültür"– yol açmıştır. Hepsi de daha önceden muzaffer ane bir tonla "halkın kapitalizmi" olarak adlandırılmış olan şeyin sorunsuzca işlemesini zora sokmuştur. Amerikan konsensüsü paramparça olurken alternatif arayışları da başlamıştır. Modern ütopyacılığın başlangıcı budur.

1960'larda, daha geniş toplumsal eğilimlerin etkisi altındaki yeni bir yazar kuşağı, türe yeni fikir ve ilgiler kazandırmıştır (bu gelişmenin habercisi Robert Heinlein'in 1961 yılında yayımlanan *Yaban Diyarlardaki Yabancı** adlı romanıdır). Samuel Delany'nin 1967 yılında, yirmi bir yaşındayken yayımladığı romanı *Einstein Kesişimi*** ise nükleer soykırım sonrası tuhaf mutantlarla dolu dünyada değişimin gerekliliği teması üzerinden dönemin tavırlarını özetlemektedir.[25] Bu distopyacı eğilim Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler*'i*** (1974) gibi eserlerin yayımlanmasıyla 1970'lerin başında tam olarak son bulur. *Mülksüzler*'i ise en önemli genç kuşak bilimkurgu yazarlarından bazılarının kaleminden çıkma ütopyacı romanlar, özellikle de Samuel Delany'nin *Triton*'u**** (1976) ve Joan-

* Robert Heinlein, *Yaban Diyarlardaki Yabancı*, Çev. Kaan Çam, Artemis Yayınları, İstanbul, 2003. (ç.n.)

** Samuel Delany, *Einstein Kesişimi*, Çev. Ardan Tüzünsoy, İthaki Yayınları, İstanbul, 1999. (ç.n.)

*** Ursula K. Le Guin, *Mülksüzler*, Çev. Levent Mollamustafaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, X. basım. (ç.n.)

**** Samuel Delany, *Triton*, Çev. Metin Çetin, Metis Yayınları, İstanbul, 2000. (ç.n.)

na Russ'ın *Dişi Adam*'ı* (1975) izler çabucak –Suzy McKee Charnas'ın "bilim fantezisi" *Motherlines* [Anasoyu] (1978) da bunlar arasında sayılabilir.[26]

1970'li yıllarda bilimkurguyla ütopya arasındaki özel bağı kavramanın bir yolu da birçoğu hayali yolculuk biçiminde yazılmış olan ütopyaların on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki yükselişine yeniden bakmaktan geçiyor. Yolculuk anlatılarının giderek artan popülerliğine katkıda bulunan, (tam da) Avrupa menşeli bu keşif yolculukları olmuştur. Yolculuk anlatıları ise hayali yolculuk anlatılarına yol açmıştır: Yani gerçek toprak ve halklara ilişkin anlatıları uydurma toprak ve halklara ilişkin anlatılar izlemiştir. Yolculuk anlatıları ve fantastik yolculuklar en azından Yunanlardan bu yana varolmuştur kuşkusuz; Ay ve Güneş'e yapılan yolculuklar da öyle. Ama Avrupa menşeli keşif yolculuklarının zamanı, bir edebi ütopya seline tekabül etmiştir. Bu keşif yolculuklarının, hayali kuzenlerini olanaklı kıldığı ölçüde, 1970'lerin bilimkurgusunda da ütopyanın yeşermesini açıklayan benzer bir şeyin gerçekleştiğini savunuyorum. Hayali dünyalar ve kendi gezegenimizin geleceği üzerinde uzmanlaşan bir tür olarak bilimkurgunun varoluşu (türün doğasındaki iyimserlik kadar) ütopyacı spekülasyona mükemmel bir anlatısal yuva sağlamıştır. Bunu, Ursula K. Le Guin'in ütopya olmayan ama bilimkurgunun ütopyacı olasılıklarının kapısını açan bir eser olarak görülebilecek romanı *Karanlığın Sol Eli*'ne** (1969) dönerek açıklamak istiyorum.[27]

Bu ödüllü bilimkurgu romanı, kamusal bilince 1963 yılında Betty Friedan'ın *Kadınlığın Gizemi**** adlı çalışmasıyla girmiş bir tartışma olan Amerikan toplumunda cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve kadınların rolü hakkındaki argümanlardan çıkmıştır. O dönemde kadının hayattaki seçenekleri biyolojisi tarafından belirlenmiş görünmektedir (en geleneksel dinlerin muhafazakâr ve köktenci temsilcilerinin savunduğu ve görünen o ki, sağduyu tarafından da

---

* Joanna Russ, *Dişi Adam*, Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000. (ç.n.)

** Ursula K. Le Guin, *Karanlığın Sol Eli*, Çev. Ümit Altuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993. (ç.n.)

*** Betty Friedan, *Kadınlığın Gizemi*, Çev. Tahire Mertoğlu, E Yayınları, İstanbul, 1983. (ç.n.)

onaylanan bir duruş). İkinci dalga feministler ise buna yanıt olarak biyolojik cinsiyeti, toplumsal cinsiyetin tarihsel ve toplumsal inşasından ayırmanın önemini savunmuşlardır. Le Guin'in romanı bu tartışmaya bir müdahale olarak görülebilir: Bilimkurgunun, pek çok geleneksel tartışma biçiminden daha uygun düştüğü bir müdahale. Le Guin'in akıllı dünyaların gelecek zamandaki bir federasyonundan Gethen gezegenine gelen bir temsilciyi konu alan anlatısı, söz konusu ayrımın ete kemiğe büründüğü bir dünyanın keşfidir. Bu gezegendeki insanlar ayırt edici biyolojik cinsel özelliklere, cinsel güdülere ve arzulara çoğu zaman sahip değildir ama her ayın yaklaşık bir haftası boyunca eril ya da dişil cinsel özellikler geliştirip cinsel bakımdan aktif hale gelirler. Eril mi yoksa dişil mi olacakları hemen hemen rastgele gerçekleşmektedir: Bir kişi bir ay dişi ve bir sonraki ay erkek olabilmektedir; aynı kişi hamile kalıp çocuk taşıyabilmekte ve sonra cinsel aktivitesi yeniden başladığında baba olabilmektedir. Toplumsal cinsiyet kısıtlamaları olmayınca "herkes [der roman bize] her şeye el atabilir."[28]

Öyleyse bilimkurgunun münhasır becerisi, geleceği öngörmekten çok, bize kendi şimdimizi görüntüyü çarpıtan ve bilhassa etkili bir mercekten geçirerek göstermektir –bu örnekte mercek, uzaylıların uzaktaki dünyası ve onun sakinleridir. Bu suretle Le Guin'in romanı da ütopyacı kurmacanın yeniden uyanışında bir ilk adım olarak görülebilir. Zira Le Guin, Gethen gezegeniyle farklı bir dünya hayal etmiştir ama bu dünya bir alternatif değildir, ya da bizimkinden daha iyi bir yer olarak anlaşılması amaçlanmamıştır. Yine de bilimkurgunun (bir yandan dolaylı olarak bizim dünyamızı gösterirken) *başka* dünyaları resmetme kapasitesinin, *daha iyi* dünyaları hayal edebilme olasılığını barındırdığı süratle fark edilmiş, bu farkındalık yayılmış ve Le Guin'in romanını süratle bir ütopyacı kurmaca dalgası izlemiştir. Çoğunlukla bilimkurgudan oluşan ve çoğunlukla feminizmin etkisinde kalan bu dalga, özel mülkiyetin ötesine geçmiş, cinsel sömürünün ve egemenliğin bulunmadığı bir dünyanın nasıl bir yer olacağını, insanın burası hakkında neler hissedeceğini, kadın ve erkeklerin yeni toplumsal ve cinsel ilişkilere göre birlikte nasıl yaşayabileceğini hayal etmeye çalışmıştır.

1970'lerde muhtelif ütopyacı bilimkurgu romanları yayımlanmıştır, ama çoğu tartışmanın odağında özellikle dört roman yer alır: Samuel Delany'nin *Triton*'u (1976), Ursula Le Guin'in *Mülksüzler*'i (1974), Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'ı* (1976)[29] ve Joanna Russ'ın *Dişi Adam*'ı (1975). Bunlardan üçü, türün içinde faal olan bilimkurgu yazarlarınca kaleme alınmıştır. Le Guin'in romanı yılın en iyi bilimkurgu romanı olarak hem Hugo hem de Nebula ödülünü alırken Joanna Russ'ın *Dişi Adam*'ına kaynaklık eden kısa öyküsü "When It Changed" [Değiştiğinde] Nebula ödülüne aday gösterilmiştir; Samuel Delany'nin *Triton*'u ise, yazarın başka vesilelerle Nebula ödülünü kazanmasına karşın, fazla ses getirmemiştir. Bir tek Piercy bilimkurgu camiasının "dışından" gelmiş sayılabilir [ve o da ütopyacı bir boyut barındıran iki roman daha yazmıştır; 1991 yılında yayımladığı *Body of Glass* bir bilimkurgu romanıdır.] Bu durum bilimkurguyla ütopya arasındaki bir diğer farka işaret eder: Ütopyanın, bilimkurgununki gibi bir camiası (hayran buluşmaları, ödüller ya da ütopyacı yazına ayrılmış dergiler) yoktur. Dahası pek çok bilimkurgu yazarı türün sınırları dahilinde az çok düzenli bir biçimde emek sarf ederken ütopya yazarları genelde tek bir ütopya yazar. Gerçi ütopyaya açıklık getirme ve ekleme yapma örnekleri mevcuttur; Edward Bellamy'nin *Geçmişe Bakış*'tan on yıl sonra yayımlanan eseri *Eşitlik* ya da Ernest Callenbach'ın *Ekotopya*'nın "önceli" olarak kaleme aldığı ve ekotopyacı toplumun nasıl doğduğunu anlatan eseri *Ekotopya Ortaya Çıkıyor* (1981) buna örnektir. Ama H.G. Wells gibi, hem ("bilimsel roman" olarak adlandırdığı) distopyacı imalarla yüklü bilimkurgu eserleri [*Zaman Makinesi* (1895), *Ay'da İlk İnsanlar* (1901), *Dünyaların Savaşı* (1898), *Doktor Moreau'nun Adası* (1896)] hem de *Modern Bir Ütopya* (1905), *Tanrı Gibi İnsanlar* (1923) ve *The Shape of Things to Come* [Olacaklar] (1933) gibi daha klasik ütopyalar kaleme almasından ötürü, uzun soluklu kariyeri boyunca muhtelif ütopya ve distopyalar yazdığı söylenebilecek yazar örneği pek azdır.

---

* Marge Piercy, *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, Çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, II. basım. (ç.n.)

1970'lerin bilimkurgu ütopyalarına dönersek; Samuel Delany'nin *Triton*'u (1976) 150 yıl sonraki gelecekte, Neptün'ün bir uydusundaki kapalı bir şehirde geçer. (Arka planda, "Dış Uydular"daki kolonilerle Güneş Sistemi'ne tam bir iktisadi kontrol dayatmayı amaçlayan iki iç dünya, yani Dünya ve Mars arasındaki savaş yer almaktadır.) Asgari düzeyde tutulmuş olan anlatı boyunca, toplumunun sağladığı özgürlüklere ve ekonomik güvencelere rağmen mutsuz olan ve yaşadığı üzüntü, geleneksel ütopyaların kanıksadığı evrensel mutluluğa şaibe katan Bron'un peşinden gideriz.

Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler*'inin "ikircikli ütopyasına"* yanıt olarak Delany'nin romanının alt başlığı "İkircikli Bir Heterotopya"dır. Dahası Delany'nin konforlu bir dünya içerisinde anlattığı mutsuz karakterin dünyası, Le Guin'in *Mülksüzler*'de yarattığı zorluklar dünyasıyla bariz bir tezat oluşturmaktadır. Le Guin *Mülksüzler*'de Urras adındaki ana dünya ile onun viran, neredeyse çöle dönmüş ayı Anarres'i yan yana getirir; Odocular hikâyenin başlamasından 150 yıl kadar önce eşitlikçi bir toplum kurmak için Anarres'e göç etmişlerdir. Roman, kahramanın ana dünyaya dönüşünü araç olarak kullanarak, ütopyacı Anarres toplumunun tasviriyle eski dünya arasında dönüşümlü olarak ilerler; eski dünyanın üç büyük ülkesi ise bizim kendi bellibaşlı sosyopolitik sistemlerimizin "üç dünyalı model"inin basitleştirilmiş bir taslağını sunmaktadır. Anarres'teki A-Io adlı ülkenin istismarcı ve sömürgen kapitalist ataerkil düzeninin karşısına, buna denk bir karşı ağırlık olarak hiyerarşi ve ayrıcalığın aşamalı biçimde yeniden ortaya çıkışını ve oradaki ütopyacı deneyin giderek bürokratikleşmesini koyan Le Guin, bir yandan günümüz dünyasının pek çok başarısızlığını gösterirken bir yandan da bizatihi ütopyacı projenin içerdiği bazı zorluklara işaret eder. Ne var ki bu tür kuşkular, Shevek'in, romanın sonunda Anarres'e döndüğünde "kalıcı devrim" idealine yenilenmiş bir bağlılık duymasına yol açar –hatta bu bağlılığı pekiştirir: "Anarres'teki Odocu toplumun ideale erişememiş olması, onun gözünde, topluma olan sorumluluğunu azaltmıyordu."[30]

---

* Bakınız Ursula K. Le Guin, *a.g.y.*

Diğer iki romanın sunduğu toplumlar daha bütünlüklü bir şekilde ütopyacıdır, zira romancılar ütopyacı geleceği şimdi ile karşılaştırıp gelecekteki dünyayı var etmek için yardım çağrısında bulunurlar. Marge Piercy'nin şimdiki zamanda New York City'de geçen eseri *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'da (1976) toplulukçu, ekolojik ve feminist idealler öne çıkar. Gelecekten birileri, haksız yere akıl hastanesine kapatılmış Meksikalı-Amerikalı bir kadın olan Connie ile telepati yöntemiyle bağlantı kurar ve ardından Connie de geleceği aynı şekilde ziyaret edebilmeye başlar. 2137 yılının Mattapoisett'inde Dünyalılar, kendi kendine yeterli bölgelerin oluşturduğu birbirine kenetli bir ağ içerisinde yaşamaktadır. Çokuluslu kapitalizmin sömürgen güçlerine karşı verdikleri uzun mücadele sayesinde ütopyacı bir geleceğe erişmişlerdir –gelecekte "multiler" Antarktika'dan ve uzaydaki üslerinden bu savaşı sürdürmektedir. Savaş geriye dönük olarak bizim şimdimize de uzanır ve daha iyi bir gelecek mücadelesine katılması için Connie'yle bağlantı kurulur. Connie ütopyacı geleceği giderek takdirle karşılamaya başlarken, bir yandan da şunu fark eder: "Anti-sosyal davranışı" denetim altına alma amacıyla tasarlanmış bir psikocerrahi deneyinin gönülsüz deneği olarak kendisinin hastanedeki durumu da, geleceği denetim altına alma savaşının bir parçasıdır. Umutsuz bir karşı koyuş edimi ve mevcut sistemimizin giderek artan baskı ve sömürüsü karşısında kendi bilinçli savaş ilanı olarak, doktorların kahvesine zehir katar: Connie ütopyada kalamaz; mutlu sonla kurtarılmayacaktır. Ama roman, şimdide savaşmaya başlarsak gelecek için savaşı yine de kazanabileceğimizi anlatır bize.

Joanna Russ'ın *Dişi Adam*'ı (1975) tartışmalı boyutları ve geleneksel olmayan biçimsel özellikleri dolayısıyla zaman zaman bir kenara itilmiş olan, dikkate değer ve ihtilaflı bir romandır. 1960'ların sonunda "başka" bir ABD'de geçen roman anlatıcının dört versiyonunu ya da "öteki benlik"lerini üst üste bindirir. 1950'lerden bir kadın olan ve doğru kadın davranışına ilişkin toplumsal beklentileri umutsuzca karşılamaya çalışan Jeannine ve romana adını veren, ataerkil gelenekleri kavrayıp reddetmiş "dişi adam" Joanna, gelecekten gelen iki ziyaretçi ile yan yana getirilir: Janet ve Jael.

Janet dünyanın 900 yıl sonraki başka bir halinden gelmektedir; bir salgın hastalığın bütün erkekleri öldürmesinin ardından kadınlar kendi başlarının çaresine bakmayı öğrenmiş ve bu süreçte şimdinin dünyasından daha insani, daha doyurucu ve destekleyici bir dünya geliştirmişlerdir. Ne var ki, romanın sonuna doğru öğrendiğimiz gibi, ütopyacı toplumun "doğal" bir şekilde ortaya çıkışı bizatihi bir mittir. Erkeklerin olmadığı bu ütopyacı dünya kazara değil, bir seçim sonucunda ortaya çıkmıştır; zira şimdi ile ütopyacı gelecek arasında, dünyamızın birbiriyle savaşan iki safa –kadınlara karşı erkekler– ayrıldığı bir ara dönem yaşanmış ve bundan zaferle çıkan kadınlar olmuştur. Jael şimdiden yardım toplamak amacıyla o ara gelecekten gönderilmiş bir savaşçı-kadındır. Russ'ın geleceğe ait pastoral Dünya'sında bir tane bile "gerçek şehir" kalmamıştır; yaşam kadınlardan oluşan ailelerin etrafında kooperatifçi ve kolektif bir biçimde düzenlenmektedir. Kadınların çevreye saygılı ve onunla uyumlu bir yaşam sürmelerine karşın, bu roman on dokuzuncu yüzyılın bilim karşıtı pastoral ütopyalarına benzemez: Kadınların teknolojiye bel bağlayışı aşikârdır –ve buna sadece üreme teknolojisi değil zaman yolculuğu, uzaydaki maden kolonileri ve daha doğrudan bir şekilde zihin-bilgisayar bağlantıları, taşınabilir güç kaynakları, gıda fabrikaları vesaire de dahildir.

Bu ütopyaların ütopyacı gelenekten ne şekilde ayrıldığını ölçmenin iki yolu vardır: Bu ütopyaların a) bilimkurgu yazarı olmayan yazarların kaleminden çıkmış ütopyalardan farklı olup olmadığını ve b) daha önce yazılmış ütopyalardan ne şekilde ayrıldığını sormak gerekecektir. Samuel Delany'nin *Triton*'undaki ay toplumunun konforunda ve güvence altına alınmış gelir olgusunda ya da Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler*'indeki iş bölümünü gerçekleştiren bilgisayarda (İşböl) gördüğümüz gibi, teknoloji ütopyacı bir toplum için gereken koşulları kolaylaştırabilir yahut mümkün kılabilir; ama bu romanların ikisinde de, teknolojinin devreye sokulması, bu dünyaları gerçekten de olanaklı kılmasına karşın ütopyanın ortaya çıkması açısından asli bir etmen değildir. Hem Delany hem de Le Guin teknolojinin ütopyayı gerçekleştirmedeki rolünden ziyade ütopyanın sınır ve eksikliklerine dair sorular üzerinde

yoğunlaşır. (Bu, Kim Stanley Robinson'ın 1993-96 yılları arasında yayımlanan *Mars Üçleme*'sinde* daha da geliştirilmiştir[31]; siyaset ve yeni özyönetim biçimlerine ilişkin tartışmalar, Mars üzerinde yaşamı mümkün kılan ve iyileştiren teknolojilere ilişkin tartışmalara sıkı sıkıya bağlıdır.)

Bu romanlardaki fark, bunların bilimkurgu özelliklerinde ya da tanıdık bilimkurgu motiflerinin ve araçlarının ütopyanın yaratılmasına nasıl katkıda bulunduğunda değil, daha önce de önermiş olduğum gibi, bizatihi ütopyacı idealin eleştirel bir şekilde irdelenmesinde yatar. Eleştirmen Tom Moylan'a göre, 1970'lerin bu bilimkurgu ütopyaları "eleştirel ütopya" olarak görülmelidir: yirminci yüzyılın daha erken dönemlerinde ütopyaya verilen tepkilerin "olumsuzlamasının olumsuzlaması"; bir yandan "ütopyacı geleneğin sınırlılıklarını"[32] teslim ederken diğer yandan da insanın özgürleşmesine dair temel ütopyacı hayali muhafaza eden bir olumsuzlama.

Ütopyacı geleneğe yönelik bu daha ihtiyatlı ve eleştirel duruş, halihazırda Le Guin ve Delany'nin romanlarının alt başlıklarında görülebilir (Le Guin'inki "İkircikli Bir Ütopya"dır; Delany'nin seçtiği alt başlık ise, Foucault'nun izinden giderek, "İkircikli Bir Heterotopya"). Daha önceki ütopyalar, genellikle, daha iyi bir topluma halihazırda erişilmiş olan ve bu yolda bir şablon öneren dünyaları betimlemiştir; söz konusu şablon da yasalar, kurumlar, mimari ve benzeri unsurlar çerçevesinde çizilmiş oluyordur. Öte yandan bu daha yakın tarihli ütopyalar Delany ve Le Guin'de de görüldüğü gibi "süreç içinde"dir, şu ya da bu şekilde mükemmellikten uzak toplumlardır; yahut Piercy ve Russ'ın romanlarında görüldüğü üzere henüz var olmaya başlamamışlardır, ortaya çıkma ya da hayatta kalma mücadelesi vermektedirler. Aynı zamanda, tartışmaya konu olan dört eserin de ütopya olduğu apaçıktır ve gerçekten de birtakım ayrıntılarla daha iyi bir toplumu akla getirirler. Yine bir fark mevcuttur. Bu ütopyalar özellikle kolektif değerlerin üstünlüğü bakımından ve özel mülkiyetin reddedilmesi suretiyle, (Sovyet modelinin başarısız olarak algılandığı bir bağlamda) sosyalizmin

---

* Bu üçlemedeki kitaplar *Kızıl Mars, Yeşil Mars* ve *Mavi Mars* adlarıyla Kabalcı Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. (ç.n.)

(ya da Le Guin örneğinde anarşizmin) güçlü bir şekilde etkisi altında kalmayı sürdürseler de, yurttaşlarına kendi değerlerini dayatan daha iyi bir toplum hayal etme konusunda ekseriyetle pek istekli değildirler ve devlet denetimini reddederler (*Dişi Adam* istisnadır).

Ütopyacı yazının daha önceki anları tarihsel olayların etkisi altında kalmıştır; on sekizinci yüzyıl ütopyaları Fransız Mutlakıyetçiliği'ne alternatifler hayal etmiş, on dokuzuncu yüzyıl sonu ütopyaları ise işçilerin mücadelelerine karşılık vermiştir. Benzer biçimde, 1960'ların mücadeleleri, karşı-kültür ve özellikle de "İkinci Dalga" feminizm 1970'lerin ütopyacı yazınını güçlü bir şekilde etkilemiştir. Geleneğin klasikleri gibi bu yakın tarihli eserler de toplumun iktisadi ve siyasi yeniden örgütlenmesini temel alan ve toplulukçu hedef ve idealleri vurgulayan toplumlar icat etmiştir. Ama yeni toplumun kurum ya da yasalarını uzun uzadıya tarif etmek yerine, insanmerkezli hale getirme ve işbirliğine ağırlık verilmektedir: Bu yakın tarihli eserler, siyasi ve iktisadi yapıları ekseriyetle arka planda bırakıp karakterlerin yaşanan gerçekliğine yoğunlaşırlar. Daha eski ütopyaların olay örgüsü genellikle yeni toplumun rehber eşliğindeki turu gibi düzenlense de yakın tarihli ütopyalar, yeni toplumda insanın özgürlüğü ve kendini gerçekleştirmesi üzerine temellenen bir dünya inşa etme yolundaki gündelik mücadelenin parçası olan karakterlerin duygu ve düşünceleri aracılığıyla okuru farklı bir düzeyde içine almaya çalışmaktadır.

Bu gündelik yaşam vurgusu "özel olan politiktir" biçimindeki feminist sloganın uygulayımıdır ve tüm toplumsal dönüşümlerin amacının gündelik yaşamlarımızda gerçek değişimler üretmek olduğunun kabulüdür. Dolayısıyla bu romanlar, birtakım "özel" meseleleri yeni toplum açısından son derece önemli bularak ele alırlar: Çekirdek ailenin hegemonyasına karşı çıkan yaşama düzenleri; heteroseksüelliğe ve üreme odaklı cinselliğe karşı olarak cinsellik ve daha genel olarak, kapitalizm altında toplumsal cinsiyet ayrımının ideolojik, psikolojik ve iktisadi yapıları. Bu eserler insanın özgürleşmesine dair herhangi bir projede gündelik olanın önemine dikkat çekmek suretiyle, insan davranışının tüm biçimlerine kıymet verilen yeni toplumlar hayal etme girişiminde bulunurlar.

Dahası, yaşamlarımıza feyz veren eski ikilikler de bu toplumlarda dönüşümden geçmiştir: çalışmaya karşı oyun, zihinsel emeğe karşı bedensel emek, yaratıcı olana karşı yaratıcı olmayan, eve karşı işyeri, üretken olana karşı üretken olmayan, vesaire.

Böylelikle insan faaliyetlerinin tüm biçimlerine kıymet verilmesi, bizatihi çalışmanın "yoksulluğun ve dışsal amaçların dayattığı bir zorunluluk" (ücretli emek) olmaktan çıkıp daha doyurucu ve büyük ölçüde öz belirlenime dayalı faaliyetlere doğru temelden dönüştürülmesiyle başlamaktadır. Bireysel eğilimlere uygun işlerin bulunabilmesi, bu romanlarda cinsiyete dayalı iş bölümünün son bulduğunu gösterir. Dahası bu romanlar, bireylerin işleri yetenek ve eğilimlerine uygun bir şekilde çeşitlendirebilmesini garantilemek ve söz konusu eğilimleri toplumun ihtiyaçlarıyla dengelemek için çeşitli çalışma-görevlendirme planları önerirler. Hoşa gitmeyen işler daha adil bir şekilde paylaşılır ya da bazı örneklerde teknoloji vasıtasıyla azaltılırken, bu dünyaların hepsinde tüm bireylerin ortaya koymak zorunda olduğu ve toplumsal anlamda gerekli olan emekte de bir azalma söz konusudur.

Sosyalistlerin, genellikle, birincil çekişme alanı olarak işyerine odaklanmasına karşın, yabancılaşma ve egemenlik olgularının gündelik varoluşun ataerkil yapılarıyla –üretim araçlarının kolektif hale getirilmesinin ardından kendiliğinden ortadan kalkmayacak yapılarla– bütünleşmiş olduğunu göstermek amacıyla iktisadi sömürü meselelerinin ötesine geçen bu ütopyacı romanlarda durum farklıdır. Bu eserler cinslerin eşitliği ve alternatif sevgi ilişkileri, yaşama düzenleri, ebeveynlik biçimleri üzerine temellenen yeni toplumsal kalıplar geliştirirler. Kadınların üreme işlevleri tümüyle kendi denetimleri altındadır ve cinselliğin dışavurumunun muhtelif biçimleri, özellikle de eşcinsellik kabul görmektedir.

Önceki dönemlerde yazılmış pek çok ütopyanın aksine burada gündelik yaşam vurgusu biyosfere de uzanır. Bu eserlerin tümü de büyümeye ve doğanın üzerinde hâkimiyet kurulmasına yönelik eski ütopyacı bağlılıkları reddeder, doğa karşısında daha birleştirici ve sömürgen olmayan bir tavrın geliştirilmesini çeşitli biçim ve ölçülerde desteklerler. Şu halde, bu eserler gündelik yaşama yönelt-

tikleri dikkatte yeni toplumsal ve insani ilişkilerin pratiğe odaklanan bir tasvirini, alternatif bir toplum vizyonuyla ve oyunbazlığın, kendiliğindenliğin, yaratıcılığın ve erotizmin bundan böyle kapitalizm ile ataerkinin talepleri doğrultusunda yüceltme mekanizmasına tabi tutulmadığı özgürleşmiş bir insan doğasının imgeleriyle harmanlamaktadır.*

Buraya değin ütopya ile bilimkurgu arasında elzem bir bağlantı bulunmadığını ve son yıllarda bu ikisinin birbirinden uzağa sürüklendiğini göstermeye çalıştım. İlkin, geçtiğimiz elli yılda yazılan ABD menşeli ütopyaların tümünün bilimkurgu olmadığını unutmamak önemlidir. B.F. Skinner'ın 1948'de yayımlanan ve yazarın insan davranışına yönelik çözümlemelerine uygun olarak kurulmuş küçük bir topluluğu anlatan *Walden İki* adlı eserine halihazırda değinmiş bulunuyorum. Bu romanın ütopya olduğu açıktır ama hiçbir şekilde bilimkurgu sayılamaz. Benzer biçimde, 1970'lerde ütopyacı yazının canlanması sırasında Ernest Callenbach'ın *Ekotopya*'sından[33] (1975) başlayarak bilimkurgunun hudutlarının dışına düşen ütopyalar da olmuştur. *Ekotopya,* Kuzey California, Oregon ve Washington'ın ABD'den ayrılmasından sonraki bir yakın gelecekte geçer. Roman gerçek anlamıyla bilimkurgu değildir ve ziyaretçinin yeni toplumun kesimlerini teker teker keşfedip anlatışı, esinini bilimkurgudan çok on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl ütopyalarına borçludur. Dahası (bilimkurgu sahasının dışından gelen) yazarın, ekolojik farkındalığı daha yüksek bir toplum modeli olarak kendi vizyonunun ciddiye alınmasına niyetlendiği açıktır. Hatta romanın ciddiye alınma kaygısı, onu yeni toplumun nasıl ortaya çıkacağını açıklayan bir "öncel" –*Ekotopya Beliriyor* (1981)– yazmaya yönlendirmiştir. Şayet Callenbach'ın ütopyası yeni bir toplumun gerçekçi ve inanılır bir tasvirini (bu, kesinlikle bir alternatifin yabancılaşmış vizyonu değildir) sunmaya koyuluyorsa, Sally Gearhart'ın 1979 tarihli eseri *The Wanderground* da yelpazenin öteki ucunda yer almaktadır: Eser, Toprak Ana'nın

* Burada yüceltmeden kasıt, toplumun doğal ve dolaysız bir şekilde tatmin edilmesini onaylamadığı istek ve dürtülerin onay gören bir sosyalliğe taşınarak tatmin edilmesi biçimindeki psikolojik işleyiştir. (ç.n.)

ataerkiye ve ataerkinin tahripkâr eğilimlerine (sanayileşme, militarizm vb) kazan kaldırdığı bir yakın geleceği resmeder –on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılların pastoral ütopyalarını andıran teknoloji karşıtı bir ütopya. Bu (Callenbach'ta olduğu gibi) geleceğe dair düz anlamlı bir vizyon sunma girişimi değil ütopyacı bir fantazyadır artık –ve bir çeşit feminist ayrılıkçılık manifestosudur: bir kez daha bilimkurgunun hudutlarının dışına düşen bir ütopya.[34]

1980'lerin ortasına gelindiğinde önceki coşku dinerken İngilizce bilimkurgunun bu ütopyacı zamanı da artık son bulmuştur: Neoliberalizmin (Reagan ve Thatcher'ın seçilmeleriyle simgelenen) yükselişinin geride bıraktığı bir ölü. Bugün ütopya ve ütopyacılık araştırmaları (bu kitapta da görülebileceği üzere) gelişiyor ve hâlâ birtakım ütopyalar yazılıyorsa da 1960 ve 1970'lerin ütopyacı zamanı geride kalmıştır.

Gelgelelim, ütopyacı yazın geçtiğimiz yirmi beş yılda zayıfladıysa, bilimkurgu da hızla büyümüş bulunuyor. Bugün her zamankinden daha başarılı; reklamcılık ve müzikten, film ve romanlardaki daha geleneksel yuvasına dek kültürel formların tüm yelpazesinde ve her yerde karşımıza çıkıyor. Bu önemli; zira bilimkurguyla ütopya arasındaki temel farka işaret ettiği gibi, ikisinin bir şekilde birleşmiş olduğu düşüncesini son yolculuğuna uğurlamamıza da yardımcı oluyor. Ütopya, tanımı gereği, Suvin'in ifade ettiği gibi "sosyopolitik kurumların, normların ve bireysel ilişkilerin yazarın toplumundan *daha mükemmel bir ilke*ye göre düzenlendiği bir yerde"[35] egemen kültüre karşı koyar. İki türün birleştiği anlar, bazı bilimkurgu yazarlarının kendi toplumlara alternatifler hayal etmeye çalıştığı 1970'li yıllarda yaşanmıştır. Ama şayet ütopya şimdiye bir alternatif sunuyorsa, bilimkurgu yer yer statükoya karşı koyan, yer yer de onu savunabilen çeşitli duruşları ifade edebilen, özünde tarafsız bir biçimdir; üstelik çağdaş bilimkurgunun yaygın başarı kazanmış hayali gelecekleri, şimdinin bir eleştirisini pek nadir ima eder yahut ileri sürer.

Daha önce de değinmiş olduğum gibi, edebi ütopyaların türe özgü verimli bir zeminin varlığından cesaret alıp geliştiği anlar mevcuttur; on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki hayali yolcu-

luklar ya da 1970'lerdeki bilimkurgu buna örnek teşkil eder. Yine de mesela Fourier ve Saint-Simon'un (ya da Marx ve Engels'in) yazılarında gördüğümüz üzere, on dokuzuncu yüzyılın başında edebi ütopyaların varolan edebi biçimlerden cesaret almadan geliştiği başka anlar da olmuştur. Edebi ütopya sayısının daha az olduğu ama ütopyacılığın –değişim arzusunun ve statükonun reddinin– gerçekliğe aktarıldığı belli tarihsel anları da görmüş bulunuyoruz. Yaklaşık olarak geçtiğimiz on yılda Küresel Güney'de meydana gelen olayların böyle bir ütopyacı an teşkil ettiği savunulabilir ama bugün Kuzey'in gelişmiş ülkelerinde ütopyacılığın iki biçimine de pek rastlanmamaktadır.

NOTLAR

1 Glen Negley ve J. Max Patrick (ed.), *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies* (New York: Henry Schuman, 1952), s.588.

2 Raymond Williams, *Marxism and Literature* (New York: Oxford University Press, 1977), s.187-8.

3 Nicholas Serruys'a yararlı yorumları için teşekkür etmek isterim.

4 Lyman Tower Sargent, "Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies 5*: I (1994), s.9.

5 Sargent'ın "Three Faces", s.9'da belirttiği gibi ben de (eutopya ya da olumlu ütopya anlamında kullandığım) bir terim olan ütopya ile distopya arasında ayrıma gitmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Distopya "şayet bu devam ederse" modelini izler: şimdinin belli bir boyutunun devam edip daha da kötüleştiği bir gelecek. Bu son terimi aynı derecede iç karartıcı bir gelecek olan ama ütopyacılığın ya da belirli bir eutopyanın eleştirisi olmaya niyetlenen anti-ütopyadan ayırmak gerekir.

6 Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press, 1979), s.49.

7 John Clute ve Peter Nicholls, *The Encyclopedia of Science Fiction* (Londra: Orbit Books, 1993), s.314.

8 Suvin, *Metamorphoses*, s.6-7; italikler metne ait. Clute ve Nicholls'ın *The Encyclopedia of Science Fiction*'ı içerisindeki "Bilimkurgunun Tarihi" başlıklı maddede Peter Nicholls bilimkurgu için, "birbirinden ayrı öğelerin daha önceki dönemlerde var olmasına karşın on dokuzuncu yüzyılın sonuna değin biçimini almamış olan, saf olmayan bir tür" ifadesini kullanıyor, s.567.

9 "Tam ve kesin olarak söylemek gerekirse, ütopya bir tür değil, *bilimkurgunun sosyopolitik bir alt türüdür.* Ancak bilimkurgunun modern evresine varmasından sonra, ütopyanın fanusu içerisinden 'geçmişe bakış' ile bu şekilde görülebilmesi ise bir paradokstur." (Suvin, *Metamorphoses*, s.61).

10 B. F. Skinner, *Walden Two* (1948) (Londra: Macmillan, 1962).

11 Lyman Tower Sargent, *British and American Utopian Literature, 1516-1975* (New York: Garland, 1988).

12 *Modern Electrics* dergisi 1911 yılında Gersnback'ın daha sonra *Ralph 124C 41+* (1925) adlı romana dönüşecek olan bir öyküsünü tefrika etmeye başladı.
13 *Histoire de la science fiction moderne*'de (Paris: Albin Michel, 1973) Jacques Sadoul derginin yayımlandığı ilk üç yılda Wells'in otuz öyküsüne, Jules Verne'in dokuz romanına ve Poe'nun yedi öyküsüne yer verdiğini belirtiyor (s. 61-2).
14 1950'lerde *The Thing*'den *The Invasion of The Body Snatchers*'a alien filmlerinden ya da 2008 tarihli *Cloverfield*'a dek, iki mecranın birleştirildiği uzun bir gelenek vardır –ki bu, bilimkurgunun heterojen statüsünün bir diğer işaretidir.
15 Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440: Un rêve s'il en fut jamais* (İngilizceye *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred,* 1772 olarak çevrilmiştir) (İki Bin Beş Yüz Yılı Günlükleri) (1771).
16 Edward Bellamy, *Looking Backward 2000-1887* (1888), Robert C. Elliott (Ed.) (Boston: Houghton Mifflin, 1966).
17 H.G. Wells, *The Time Machine* (1895) (Londra: Heinemann, 1937).
18 Mark Hillegas, *The Future as Nightmare: H.G. Wells and the Anti-Utopians* (New York: Oxford University Press, 1967), s.5.
19 Aldous Huxley, *Brave New World* (1932) (Harmondsworth: Penguin, 1955).
20 H. Bruce Franklin, *Future Perfect: American Science Fiction of the Nineteenth Century: An Anthology* (New York: Oxford University Press, 1966), s.391.
21 Chad Walsh, *From Utopia to Nightmare* (Londra: Geoffrey Bles, 1962).
22 Thomas Molnar, *Utopia: The Perennial Heresy* (New York: Sheed & Ward, 1967), s.227.
23 John Wyndham, *The Chrysalids* (Londra: Michael Joseph, 1955); Theodore Sturgeon, *More than Human* (Londra: Victor Gollancz, 1954).
24 Frederik Pohl ve C.M. Kornbluth, *The Space Merchants* (New York: Ballantine, 1953), s.155-6.
25 Samuel R. Delany, *The Einstein Intersection* (Londra: Victor Gollancz, 1967).
26 Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed* (New York: Avon, 1974); Samuel Delany, *Triton* (Londra: Corgi, 1976); Joanna Russ, *The Female Man* (New York: Bantam Books, 1975); Suzy McKee Charnas, *Motherlines* (Londra: Gollancz, 1980).
27 Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness* (New York: Ace, 1969).
28 Le Guin, *The Left Hand,* s.93.
29 Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Knopf, 1976).
30 Delany, *Triton,* 10. Bölüm, s.267.
31 Kim Stanley Robinson, *The Mars Trilogy* [*Red Mars* (1992), *Green Mars* (1993), *Blue Mars* (1996)] (New York: Bantam Spectra, 1992-6).
32 Tom Moylan, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (New York: Methuen, 1986), s.10.
33 Ernest Callenbach, *Ecotopia* (Londra: Bantam Books, 1975).
34 Sally Miller Gearhart, *The Wanderground: Stories of the Hill Women* (Watertown, MA: Persephone Press, 1979).
35 Suvin, *Metamorphoses,* s.49.

KAYNAKÇA

Bellamy, Edward, *Looking Backward 2000-1887* (1888), Robert C. Elliott (Haz.) (Boston: Houghton Mifflin, 1966) (Türkçede: *Geçmişe Bakış: 2000'den 1887'ye*, Çev. Fahri Yaraş, Say Yayınları, İstanbul: 2011).

Callenbach, Ernest, *Ecotopia* (Londra: Bantam Books, 1975) (Türkçede: *Ekotopya*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2010).
Charnas, Suzy McKee, *Motherlines* (Londra: Victor Gollancz, 1980).
Clute, John & Peter Nicholls, *The Encyclopedia of Science Fiction* (Londra: Orbit Books, 1993).
Delany, Samuel R., *The Einstein Intersection* (Londra: Victor Gollancz, 1967). *Triton* (Londra: Corgi, 1976).
Franklin, H. Bruce, *Future Perfect: American Science Fiction of the Nineteenth Century: An Anthology* (New York: Oxford University Press, 1966).
Gearhart, Sally Miller, *The Wanderground: Stories of the Hill Women* (Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 1979).
Hillegas, Mark, *The Future as Nightmare: H.G. Wells and the Anti-Utopians* (New York: Oxford University Press, 1967).
Huxley, Aldous, *Brave New World* (1932) (Harmondsworth: Penguin, 1955) (Türkçede: *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012).
Le Guin, Ursula K., *The Left Hand of Darkness* (New York: Ace, 1969) (Türkçede: *Karanlığın Sol Eli*, Çev. Ümit Altuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993).
The Dispossessed (New York: Avon, 1974) (Türkçede: Çev. Levent Mollamustafaoğlu, *Mülksüzler*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999).
Mercier, Louis Sébastien, *L'An 2440: Un rêve s'il en fut jamais* (İngilizcede: *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*, 1772) (1771).
Molnar, Thomaz, *Utopia: The Perennial Heresy* (New York: Sheed & Ward, 1967).
Moylan, Tom, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (New York: Methuen, 1986).
Negley, Glen & J. Max Patrick (haz.), *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies* (New York: Henry Schuman, 1952).
Piercy, Marge, *Woman on the Edge of Time* (New York: Knopf, 1976).
Pohl, Frederik & C. M. Kornbluth, *The Space Merchants* (New York: Ballantine, 1953).
Robinson, Kim Stanley, *The Mars Trilogy* [*Red Mars* (1992); *Green Mars* (1993); *Blue Mars* (1996)] (New York: Bantam Spectra, 1992-6).
Russ, Joanna, *The Female Man* (New York: Bantam Books, 1975).
Sadoul, Jacques, *Histoire de la science fiction moderne* (Paris: Albin Michel, 1973).
Sargent, Lyman Tower, *British and American Utopian Literature, 1516-1975* (New York: Garland, 1988).
"Three Faces of Utopianism Revisited," *Utopian Studies* 5:1 (1994), s.1-37.
Skinner, B. F., *Walden Two* (1948) (Londra: Macmillan, 1962).
Sturgeon, Theodore, *More than Human* (Londra: Victor Gollancz, 1954).
Suvin, Darko, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press, 1979).
Walsh, Chad, *From Utopia to Nightmare* (Londra: Geoffrey Bles, 1962).
Wells, H.G., *The Time Machine* (1895) (Londra: Heinemann, 1937) (Türkçede: *Zaman Makinesi*, Çev. Volkan Gürses, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012).
Williams, Raymond, *Marxism and Literature* (New York: Oxford University Press, 1977) (Türkçede: *Marksizm ve Edebiyat*, Çev. Esen Tarım, Adam Yayınları, İstanbul, 1990).
Wyndham, John, *The Chrysalids* (Londra: Michael Joseph, 1955).

7

PATRICK PARRINDER
Ütopya ve Romans

Ellerini uzatmış, erişilemez olanın özlemiyle yanıp tutuşan
bir figürdür romans.

E. M. Forster, *The Longest Journey*[1]

Ütopya, yani hiçbir yer olmayan o iyi yer, geleneksel masallarda "Onlar ermiş muradına" dediğimiz noktadır aynı zamanda. Şayet romans, Forster'ın söylediği gibi erişilemez olanın özlemiyle yanıp tutuşmanın ifadesiyse, ütopya da erişilemez olandır –ne kadar yanına yaklaşırsak yaklaşalım bizden daima kaçıveren o "onlar ermiş muradına" noktasıdır. Masalların son cümlesinde şöyle bir hissettirilen o mesut hal, ütopyacı anlatılarda tüm bir toplumu kapsayacak şekilde genişletilir, etraflıca ve hatta kılı kırk yararcasına anlatılır. Hem romansların hem de ütopyaların temel amacı, "dünyayı arzunun imgesinde yeniden yaratmaktır" ama her örnekteki arzu imgesi bir diğerinden çok başkadır.[2] Romansın merkezinde kadın ve erkek kahramanların çektiği fiziksel, duygusal acılar ve de bu kişilerin zorluklar karşısındaki azmi yatar; ütopya ise, bilakis bir bütün olarak çile çeken insanlığa sunulan, bireysel değil kolektif bir ödülü resmeder. Şayet romans Külkedisi Cinderella ise, ütopya yalnızca kadın kahramana değil tüm dünyaya yardım eden büyükanne peridir.

Romans ile ütopyanın ortak bir yanı vardır, ama pek çok anlamda da birbirinin karşıtıdırlar. Ütopyacı ve distopyacı temaları ele alan modern popüler kurmacanın yayılmasıyla kendine özgü nitelikleri üzerinden tanınmaya başlayan ve *ütopyacı romans* olarak adlandırılan türe, bunu akılda tutarak yaklaşmalıyız. Ütopyacı romans, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki doruk noktasında, kendine dair farkındalığı giderek artan bir tür, ütopyacı olduğu varsayılan bir toplumun didaktik ve hicvi bir tasviriyle birleştirilmiş bir aşk ve macera anlatısıydı. (Distopyacı romansların aksine) ütopyacı romanslarda aşk ve maceranın heyecanları genellikle ütopyanın sakinlerince değil ütopyaya gelen bir ziyaretçi tarafından tecrübe edilir ve bunun da haklı gerekçeleri vardır.

Cinselliğe ve cinsel ilişkilere işaret eden geniş anlamıyla aşk, ütopyacı geleneğin tamamında standart bir konudur –gerçi her zaman çok önemli bir konu olmamıştır. Çoğu ütopya, aşırı bir uçta sıkı sıkıya düzenlenmiş ve baskıcı ütopyaların, diğer uçta ise cinsellik anlamında rahat, sefahati seven ütopyaların yer aldığı süreç üzerinde bir yere aittir. Klasik ütopyada asla yer almayan öğeler ise tutku ve onun macera ya da tehlike gibi uzantılarıdır (buna karşın daha militarist ütopyalar, diğer devletlerle yaşanan çatışmalarda tehlike temasına yer verebilmektedir). Tutku yahut romantik aşk, antisosyal oluşuyla ve dolayısıyla denge bozucu özelliğiyle kötü bir ün salmıştır; ütopyacı anlatılara "gönül ilgisini" sokmak da, genelde bizatihi varlığı denge bozucu bir etki yaratan ziyaretçiye düşer. Sonuç, genellikle, hikâyeye beylik ya da duygusal bir ekleme yapılmasından ibarettir ve göreceğimiz gibi, estetik anlamda doyurucu denebilecek ütopyacı bir romans, nadir rastlanan bir şeydir.

Ütopyacı anlatı, yazarın kendi toplumundan daha iyi ve onun karşısında yer alan bir toplumun ayrıntılı ve sistematik tasviri olarak tanımlanmaktadır.[3] Hem kasti bir düşünce deneyidir –ve dolayısıyla akılsal soruşturma aracıdır– hem de farklı ölçülerde olasılık dışılıkla karakterize edilen bir kurgusal inşadır. Ütopyacı anlatıların olasılık dışılığı bu anlatıları geleneksel edebi romans ile aynı eksene oturtmakla beraber, ayrıntılı ve sistematik tasvir gerekliliği, uzun süredir romans ile arasında keskin bir ayrıma gidi-

len gerçekçi roman ile paylaşılan bir özelliktir. Romansı romandan ayıran ilk yazarlardan biri, *Incognita*'ya yazdığı önsözde (1692) romansın konusunu "kadın kahramanların, erkek kahramanların, kralların ve kraliçelerin, en üst seviyeden ölümlülerin ve bunlar gibi şahsiyetlerin biteviye aşkları ve yenilgi tanımayan cesaretleri" biçiminde tarif eden oyun yazarı William Congreve olmuştur. Romanslar "ağdalı bir dille, mucizevi tesadüflerle ve mümkünatı olmayan icralarla" dolu iken romanlar "daha aşina olduğumuz bir tabiatta"dır.[4] Yüzyılı aşkın bir süre sonra, tarihsel romansın kurucu babası Walter Scott ise türün "fevkalade ve sıra dışı olaylara" bel bağlayışını, romanın "insani olayların akışını ve toplumun modern durumunu" temsilinin karşısına konumlandırmıştır.[5] Bu tanımlardan anlaşılacağı gibi, edebi romans genelde yüzünü geçmişe dönen, geçmişteki bir kahramanlık çağı miti üzerine temellenen ve sıradanlığı moderniteyle denk tutan bir biçimdir. Romans, tanımı gereği nostaljik iken, ütopya –en azından niyet bakımından– yüzünü ileriye çevirir.

Gelgelelim, romans ile roman arasındaki ayrım her ne kadar uzun süredir yerleşik olursa olsun, yakın bir tahlille ortadan kaybolmaya meyillidir. Her roman birtakım romans öğeleri içerir ve kurmacaya dayalı olay örgülerinin neredeyse tümü, istatistiksel açıdan bakıldığında, pek muhtemel olmayan rastlantı ve yinelenmelere bel bağlar. Belirleyici anlatısal olay ya da tesadüfler anlamında "olay örgüsü"nün, ütopyacı metinlerde genelde asgariye indirgendiği, bunun yerini aşina olmadığımız bir toplum durumu tasvirinin, izahının ve gerekçelendirmesinin aldığı doğrudur. Ne var ki ütopyalar bile "fevkalade ve sıra dışı" olaylara bir parça alan tanımaktadır. Klasik biçim üzerine kurulmuş ütopyacı anlatı, ziyaretçi-kahramanın yabancı bir yere gelişini, oranın sakinleriyle tanışmasını, rehber eşliğinde bir tura çıkışını, oraya bir süreliğine yerleşmesini ve en sonunda da yelken açıp gidişini anlatır. Deniz yolculuğunun öyküsü, hatta ütopyadaki ikamet dönemi kolaylıkla gemi enkazlarıyla ve diğer macera öyküsü motifleriyle bezenebilir bezenmesine, ama türün mucidi Thomas More, bunlardan kaçınmaya özen göstermiştir.

Utopia'nın anlatıcısı Raphael Hythloday kendisinin ve yol arkadaşlarının karşılaşıp karşılaşmadığı belirsiz deniz canavarlarından bahsetmeyi reddeder:

> ...ha bu arada canavarlarla ilgili herhangi bir araştırmaya girişmedik, ne de olsa onların artık bir haber değeri yok. Sonuçta Scyllalar, yırtıcı Celaenolar, insan yiyen Laestriygonlar ve bu türden devasa yaratıklar hemen her yerde karşınıza çıkabilir, ama sağlıklı ve bilgece yönetilen halklara öyle kolay kolay her yerde rastlayamazsınız.[6*]

Tüm ciddi muhabirler gibi Hythloday de Utopia'nın "iyi ve erdemli" yasalarını ve bunların etkilerini izah ederek, daha sansasyonel haberleri bulvar gazeteciliğinin on altıncı yüzyıldaki atası sayılan romanslara bırakmayı tercih eder. Bu fedakârca kural More'un haleflerince sıklıkla görmezden gelinmiş olsa da romans öğelerinin kendine özgü niteliklerle tanınırlık kazanması, aslen olay örgüsünün genellikle çok daha yoğun bir şekilde karşımıza çıktığı distopyacı ya da anti-ütopyacı kurmaca içerisinde gerçekleşmiştir. Tipik distopyacı anlatı, ya bir ziyaretçi ya da sisteme karşı çıkan bir yurttaş olan bireyin yüz yüze geldiği güçlük ve tehlikeleri dramatize eder. Başarılı distopyacı romanların genele hitap etmesini açıklayan da yine güçlük ve tehlikenin öne çıkışıdır; böylelikle, *Cesur Yeni Dünya, 1984* ve *Damızlık Kızın Öyküsü* gibi eserler klasik ütopyacı yazarların imrenmekten öteye gidemeyeceği çok-satan statüsünü elde edebilmektedir. Distopyalar roman okurlarının hasretle beklediği fakat ütopyacı toplum mimarlarının küçük gördüğü bireyselliği, kendiyle ilgilenme halini ve duygu kapasitesini öne çıkarır.

Ütopyacı düşünce Platon'un *Devlet*'indeki başlangıcından itibaren tutkuya duyulan yoğun isteğin, olay özleminin ve buna prim veren romans yazarlarının ahlaken kınanmasıyla karakterize edilmiştir. Platon, şairleri Devlet'inden dışlar çünkü şiirin insan davranışının pek makbul olmayan boyutları üzerinde durmak gibi bir alışkanlığı vardır. İngiliz edebiyatında, Platon'un şiddetli saldırısına karşı sanatının savunusu adına en çarpıcı şekilde ayağa kalkan

---

* Çiğdem Dürüşken çevirisi kullanılmıştır, s.59. (ç.n.)

iki şair Sir Phillip Sidney ve Percy Shelly olmuştur; her ikisinde de güçlü bir ütopyacı damar bulunması ise paradokstur. Sidney'nin *Apology for Poetry* (1595) [Şiirin Savunusu] adlı eseri, şairin doğanın dünyasından daha kusursuz bir dünya hayal ettiğini gözler önüne serer: "Doğanın dünyası tunçtandır, şairler ise ancak altın olanı sunar"; üstelik Sidney, More'un *Utopia*'sını şiirsel yaratının bir örneği olarak adlandırmaktan da çekinmez.[7] Sidney'nin otoritesi, Margaret Cavendish'in *The Blazing World* (1666) adlı eseri gibi aşırılığa kaçan ütopyacı metinlerin arkasında durur, ki yazarı bu metni "romanssı", "felsefi" ve "fantastik" olanın bir karışımı biçiminde tarif etmiştir.[8] Sidney'nin kendi ünlü nesir eseri *Arcadia* (1580) ise bolca boş zamanı olan ve özellikle de kadınların oluşturduğu bir okur kitlesi için yazılmış, uzak ve efsanevi bir geçmişte geçen, melodram özellikli bir aşk ve savaş destanı olarak modern romansa öncülük etmiştir.[9] Sidney'nin *Savunu*'su, ölümünden sonra ilginç bir rastlantıyla, Kraliçe Elizabeth'in sarayının bir diğer büyük mensubu olan Sir Walter Raleigh'nin Eldorado'nun altın madenlerini aramak üzere Guyana'ya doğru yola çıktığı yıl yayımlanmıştır. "Altın dünya" kavramının müphemliği –geçmişteki altın çağ mı, yoksa gelecekteki Eldorado mu?– Sidney ile Raleigh arasındaki tezattakinden daha net bir şekilde örneklenemez.

Voltaire'in *Candide*'sinde (1759) kahraman ütopyacı Eldorado devletini kısa süreliğine ziyaret eder ama orada mutluluğu bulamaz.[10] Hem sevdiceği Cunégonde'dan ayrı kalmıştır hem de geride bıraktığı Avrupa'nın yoksul insanlarına Eldorado'nun zenginlikleriyle gösteriş yapmak istemektedir. Eldorado'da altın öylesine sıradandır ki sokaktan bile toplanabilmektedir; More'un *Utopia*'sında ise lazımlık yapımında kullanılmaktadır. Altın parasal değerini bir kez yitirdiğinde güzellik, gizem, görkem ve âşıkların vaatleri ile ilgili çağrışımları da ortadan kalkar. "Altın dünya" bir romans imgesidir, ama her şeyin altından olduğu bir ütopyanın sakinleri için hiçbir şey bundan daha az romantik olamaz. Ütopya sakinleri dünyalarıyla gurur duyarlar –en azından afallamış ziyaretçilerin iyiliği için– ama bu dünya artık onları heyecanlandırmamaktadır. Romans için gereken coşkulu duyguların tümü ziyaret-

çiye aittir. Bu erkek ziyaretçi (zira daima erkektir) ütopyaya beklenmedik gelişinin yanı sıra oradaki şaşırtıcı yahut rahatsız edici keşifleri sayesinde macera motifini bünyesinde toplar. Bu daha mükemmel dünya ile kendisinin geldiği dünya arasındaki tezat karşısında giderek büyüyen bir dehşet duyar; dahası eve dönüşü (ya da belki fiziksel olarak ütopyanın dışına atılması) kaçınılmaz olduğunda bile sadakat duygusunu bu yeni topluma nakleder. Sıklıkla, yalnızca ütopyaya değil oradan birine de âşık olur. Aynı zamanda bir aşk hikâyesi de olan ütopya, on sekizinci yüzyıldaki "Duyarlılık Çağı"ndan itibaren olağanlaşır. Büyük olasılıkla başlık sayfasında alenen "ütopyacı romans" biçiminde nitelenen ilk eser olma özelliğini taşıyan James Henry Lawrence'ın *The Empire of the Nairs*'i (1811), kahramanının bir dizi dünyada topyekûn cinsel özgürlük arayışının peşinden gider.[11] William Morris'in *Ya da: Bir Dinlenme Çağı: Ütopyacı Bir Romanstan Bazı Bölümler* alt başlıklı *Hiçbir Yerden Haberler*'ine ulaştığımızda ise, ziyaretçinin ütopya sakini bir dişi tarafından uyarılması ve onunla giderek yakınlaşması, anlatı ivmesinin adeta zorunlu bir kaynağı haline gelmiştir.[12]

Dolayısıyla ütopyacı romans hem türsel bir melez –melodramatik ve pek de mümkün görünmeyen aşk, gizem ve macera öğelerini didaktik bir ütopyacı içerikle birleştiren bir anlatı– hem de felsefi bir skandaldır. Bizim (tanım itibariyle geri kalmış, hatta barbar) dünyamızdan bir ziyaretçi ütopya sakinlerinin cazibesi karşısında pekâlâ kendini kaybedebilir; ama bu duyguların karşılık görmesi nasıl mümkün olabilir ki? Üstelik bu duygular karşılık gördüğü takdirde, ütopyacı toplum bunun sonucunda doğan münasebeti nasıl olur da lanetlemez? Ütopya sakinleri bizden yalnızca kültürel açıdan değil biyolojik ve genetik açıdan da üstündür, zira neredeyse tüm ütopyalar ziyaretçiyi salt toplumsal düzenlemeleriyle değil sıradan yurttaşlarının sağlığı, gücü kuvveti ve güzelliğiyle de etkilemektedir. Ütopya sakinleri bizden daha heybetli oldukları gibi, göze de daha hoş görünürler. Kendilerinden önceki tüm insan toplumları karşısında bu öjenik avantaja erişmiş birileri olarak, muhakkak ki bunu koruyup genişletmeyi dileyeceklerdir. Bizim

dünyamızdan gelen ziyaretçi gibi insanlığın daha zayıf ve daha geri kalmış bir örneğiyle cinsel bir bağ, zorunlu olarak disjeniktir* ve erkek ziyaretçinin cazibesine kapılan ütopya sakini kadının çevresiyle bir şekilde uyumsuz olduğu muhakkaktır, tabii bu kadın potansiyel bir kanun kaçağı değilse. Öjeni mantığı, benzerlerin benzerlerle eşleşmesi gerektiğini önerir ve pek çok ütopya sakini de kur yapma ritüellerinde özellikle öjenik bir unsura yer verirler: Örneğin, More'un *Utopia*'sındaki çiftler, evlilik sözleşmesine rıza vermeden önce (herhangi bir gizli fiziksel kusuru ortaya çıkarmak için) birbirlerini çıplak görmelidir. Romans ise, bilakis, düzenlenmiş evlilikleri reddeder ve öngörülemeyen tutkular ile zıtların çekimi üzerinden serpilip gelişir. Mantık ile tutku yoğunluğu birbiriyle ister istemez çatışmaktadır. Ama romansın "gönül ilgisi" distopyacı kurmacaya daha uygun düşse bile, libidonun türlerin iyileştirilmesi karşısındaki zaferinin, bazı ütopya yazarları için de karşı konulmaz bir tema olduğu ortaya çıkmıştır.

Önceden şiirin ve şiirsel dramanın zavallı bir akrabası olan romanın, edebi biçimler arasındaki itibarının doruğa ulaşması için on dokuzuncu yüzyılın sonunu beklemek gerekmiştir. Çok geçmeden edebiyat dünyası, Emile Zola'nın bilimsel yöntemle akraba olduğu varsayılan natüralizminde aşırı uca çekilen gerçekçilik akımının yandaşlarıyla, kurmaca romansın dirilişini savunanlar arasında bölünür. Robert Louis Stevenson ve Henry Rider Haggard gibi macera yazarları, gerçekçilerin modern kent yaşamının çirkin sıradanlıkları üzerindeki odağının çok uzağındaki egzotik yerlerde geçen kahramanlık aksiyonlarında uzmanlaşırlar. Popüler romancı Hall Craine 1890'da "Kurmacanın Yeni Şiarlarının", (diğerlerinin yanı sıra) Adalet, İnanç, Hayal Gücü, Güzellik ve Tutku olduğunu ilan eder.[13] Romantik diriliş kitap piyasasındaki değişimler sayesinde güç kazanır. Son derece geniş kapsamlı olan romanların üç ciltlik kitaplar halinde bölümlenmesinin yanı sıra dedektiflik hikâyesi, hayalet hikâyesi, bilimkurgu (o dönemde "bilimsel romans" olarak biliniyordu), çocuk romanı ve Gotik korku

* Irkın, cinsin veya türün bozulmasına neden olan. (ç.n.)

hikâyesi gibi belirli alanlarda uzmanlaşmış kısa kurmaca türlerinin süratle çoğalması da bu değişimler arasında yer alır. Birkaç yıl içinde Stevenson'ın *Hazine Adası* (1883) ve *Dr. Jekyll ile Mr. Hyde* (1886) adlı romanları, Mark Twain'in *Huckleberry Finn'in Maceraları* (1885) adlı eseri, Jerome K. Jerome'un *Three Men in a Boat*'u (1889), Sherlock Holmes hikâyeleri, H.G. Wells'in *Zaman Makinesi* (1895) ve *Dünyalar Savaşı* (1898) adlı eserleri ve Bram Stoker'ın *Dracula*'sı (1897) gibi popüler klasikler ortaya çıkar. Samuel Butler, W. H. Hudson, Edward Bellamy, William Morris ve diğerlerinin ütopyacı romansları bu uzmanlaşmış türlerin bir diğerini oluşturmaktadır.

Romansın dirilişi, bir dereceye değin, Walter Scott ve Amerikan romancı Nathaniel Hawthorne (1806-64) gibi daha erken dönem yazarların süregelen popülerliği üzerine kurulmuştur.[14] Hawthorne hem romansı eleştirel anlamda savunmasıyla hem de tam anlamıyla ütopyacı romans olmasa da ütopyavari bir yer ve zamanda geçen bir eser olan *The Blithedale Romance* (1852) [Blithedale Romanı] ile dikkat çekmiştir.[15] *The House of Seven Gables*'ın (1851) [Yedi Üçgen Çatılı Ev] önsözünde yazdığı gibi, romans denen tür, gerçekçi kurmacadan beklenen "insan deneyiminin sırf ihtimal dahilinde olmakla kalmayıp büyük ihtimalle gerçekleşebilecek olan ve de sıradan gidişatıyla beslenen son derece ayrıntılı bir sadakat"in aksine yazara "belirli bir serbesti" sağlamaktadır. Romans yazarları insan doğasını sıradan gerçekçiliğinde olduğundan farklı bir bağlamda sergilemeye girişmiştir. Yine de, Hawthorne, modern romansta fantastik öğenin asgari düzeyde tutulması gerektiğinde, buradaki amacın "Olağanüstü olanı, halka sunulan yemeğin asıl özünün bir parçası haline getirmekten ziyade belli belirsiz, hafif ve uçucu bir aroma olarak bütüne karıştırmak" olduğunda ısrar etmiştir.[16]

Blithdale Romance de, buna uygun olarak, ideal bir devleti değil Hawthorne'un romanı yazışının on yıl öncesinde, Boston yakınlarındaki Brooks Çiftliği'nde kısa süreliğine kalış deneyimini temel aldığı besbelli olan çağdaş bir ütopyacı komünü resmeder. Hikâyedeki romans öğeleri, kendisine kâhin rolü veren ve görü-

nüşe bakılırsa hipnotizme duyarlı bir özne olan "Peçeli Hanımefendi"yi ve gizlenen kimlikler üzerine kurulmuş bir olay örgüsünü kapsar; en sonunda, aşkta rekabet eden iki kadının üvey kardeş olduğu keşfedilir. "Blithedale"in sözcük anlamı "Mutlu Vadi"dir, ki bu ifade geleneksel olarak ütopya ile eş anlamlıdır. Hawthorne'un anti-ütopyacı eleştirisi ise kuşkucu anlatıcı Miles Coverdale'in gözlemlerinde açık bir şekilde ortaya çıkar. Coverdale, salt katıldığı topluluğun konformist ve anti-entelektüel ethosu karşısında çabucak düş kırıklığına uğramakla kalmaz, intiharla sonuçlanan bir aşk trajedisinin dehşete düşmüş tanığı olarak da bulur kendini. Bu trajedideki kahramanların, şimdi ya da geçmişte Blithedale'in hedeflerine ne kadar bağlı olurlarsa olsunlar, sonunda topluluğu paramparça etmesi kaçınılmaz olan daha geniş çıkarları ve denetlenemez arzuları vardır. Hawthorne bu hususta muhafazakârlığını önceki eleştirel önsözünde de ima ederek, romansın "insan yüreğinin hakikatinden ödün verdiği ölçüde affedilmez bir günah" işlediğini belirtmiştir.[17] Yüreğin hakikatinin tartışmasız ve değişmez olduğunu; dahası, niyeti ne kadar deneysel ya da spekülatif olursa olsun, bundan en ufak bir sapmanın kınanması gerektiğini ima etmektedir Hawthorne. Ütopya insan doğasının iyileştirilmesine ya da bir "tavır değişimine" ne kadar bel bağlıyorsa, Hawthorne'un tanımındaki romans da ister istemez aynı ölçüde anti-ütopyacıdır.

Modern ütopyacı romansın doğumuna damgasını vuran 1870'lerin başındaki iki sıra dışı hiciv, yani Edward Bulwer-Lytton'ın *The Coming Race*'i [Gelecek Irk] (1871) ile Samuel Butler'ın *Erewhon*'u (1872) üzerinden de benzer bir sonuca varılabilir.[18] Bulwer-Lytton *Gelecek Irk*'ın yayımlanmasından önceki kırk yıl boyunca zaten popüler bir romanıydı; *Gelecek Irk* ise Amerikalı bir maden mühendisi tarafından şans eseri keşfedilen bir yeraltı süper-uygarlığı olan Vril-yaların dili, âdetleri, tarihi ve biyolojik evrimi üzerine uzun, denemeyi andıran çözümlemeler içeren, usule uygun bir ütopyadır. Hikâyedeki romans öğeleri, anlatıcının yeraltındaki dünyaya ulaşan bir mağara keşif gezisine başlaması, Vril-yalar ile ilk tanışma anı ve en sonunda da ev sahibinin kızı tarafından planlanan kaçışı esnasındaki maceralarından ibaret-

tir. Yeraltı dünyası öyle geniştir ki Vril-yalar kanat geliştirmiştir ve uçabilmektedir. Dahası, yeryüzünde yaşayan insanlığa bariz bir tehdit oluşturan, vril adında mucizevi bir enerji kaynağının (görünen o ki bir nevi nükleer enerji) da sahibidirler. *Gelecek Irk*'taki romans öğeleri bir şekilde kıyıda kalmış olmakla birlikte, ütopyacı anlatının geleneksel yapısı üzerinde hayli etkili olan iki değişiklik barındırmaktadırlar. Bunların ilki, kahramanın gelişinin, antropologların eşik deneyimi adını verdikleri, belli bir dizi deneyimi içeren kısa fakat sansasyonel bir macera hikâyesi biçiminde sunulmasıdır; ikincisi ise, en sonunda, bir ya da daha fazla ütopya sakini kadının yardımıyla ütopyadan kıl payı ayrılıştır.

Bir dünyadan diğerine taşınmak, bir sınır bölgesinden ya da sahipsiz topraklardan geçmek demektir ve bunun birkaç tipik özelliği vardır. Bunlar ayrılmayı ve tecridi, yasak bir sınırı geçmeyi, zamandan münezzeh bir duruma girişi, ürkünç ve harikulade formların ortaya çıkışını ve yeniden doğuşa yol açan bir ölüm deneyimini içerir.[19] Antropologların, başlama törenlerinde ve diğer kabile deneyimlerinde tespit ettiği tüm bu eşikteki özellikler, kahramanlığa dayalı macera kurmacasının ve dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl sonu romanslarının tipik motiflerindendir. Buna uygun olarak, *Gelecek Irk*'ta maden kuyusuna inen iki adam, en baştan itibaren birbirlerinden ayrılmış gibi hissederler. Yeraltına iniş salt ölüler ülkesine girişi akla getirmekle kalmaz; aynı zamanda anlatıcının yol arkadaşı da neredeyse bu yolculuğu yapamayacak denli dehşete düşmüştür. Çok geçmeden üzerlerine kayalar düşer ve anlatıcı bilincini kaybeder; arkadaşı ise ya ölür ya da şoka girer. Olayın gerçekleştiği yere dev, etobur bir sürüngen gelince anlatıcı, arkadaşını bırakarak telaşla oradan ayrılır. Yeraltı dünyasına tümüyle girer girmez ilk Vril-yası ile karşılaşır ve korkudan titreyerek dizlerinin üzerine çöker. Bir vril asasının büyülü dokunuşu kuvvetini toparlamasını sağlar ama çok geçmeden bir kez daha bilincini kaybeder. Sonunda, zaman mefhumunu yitirdiği günler ya da haftalar boyunca Vril-yaların kendisine bakım göstermesinin ardından tamamen iyileşir.

İlk temas anının tasviri, romantik yücelik etkisi bakımından dikkat çekicidir:

> Ve şimdi bu yapıdan bir form çıkıyordu -insan; insan mıydı bu? ... Birkaç metre yakınıma geldi. Görüntüsü ve varlığı karşısında tarifi mümkün olmayan bir huşu, bir titreme beni ele geçirdi, ayaklarım adeta yere çivilenmişti. İlahi Ruh'un ya da Şeytan'ın, Etrüsk vazolarının üzerinde görülen ya da Doğu'daki mezar odalarının duvarlarına resmedilmiş simgesel tasvirleri geldi aklıma -insanın genel özelliklerinden beslenen ama yine de farklı bir ırka ait tasvirler. Bu şey uzun boyluydu ama devasa değildi; devlerden kısa olan en uzun boylu adamlar kadar uzundu... Başına mücevherlerle parlayan bir taç takmıştı ve sağ elinde perdahlı çeliği andıran parlak bir metalden ince bir asa taşıyordu. Fakat o yüz! Bende huşu ve dehşet uyandıran, o yüzdü. Bir insan yüzüydü bu, ama bilinen, baki ırklarınkinden farklı tipte bir insan yüzü. Hatlar ve ifade bakımından ona en çok yaklaşan, sfenks yontusunun yüzüdür -sakin, düşünsel ve gizemli güzelliğiyle öylesine muntazam.[20]

Vril-ya toplumu ütopyacı olabilir –hiç kuşkusuz iyi düzenlenmiş, gayet uygar ve görünüşe bakılırsa barışçıldır– ama Vril-yaların insanlığı müphemdir. Hem Tanrıyı hem de Sfenks'i andırdıkları belirtildiği gibi, egzotiklikleri de klasik ve şarka özgü imgeler vasıtasıyla aktarılır. Bununla beraber anlatıcı tam da onların insan oluşunu olumlarken, "bu şey" biçimindeki cinsiyetlendirilmemiş ifadeyi kullanır. Gelecek bilmecesi ve yaşlanmanın gizemiyle ilişkilendirilen sfenks, aynı anda hem hayvan hem insan hem de yarı ilahtır. Anlatıcının bu ilk karşılaşmadaki içgüdüsel dehşeti isabetsiz değildir, zira kendisine vril (ki sağaltıcı özellikleri bulunduğu apaçıktır) zerk etmelerine rağmen, Vril-yalar en sonunda onun öldürülmesi gerektiğine karar verirler. Daha önce Swift'in *Gulliver'in Gezileri* adlı eserinin dördüncü kitabındaki Houyhnhnm Ülkesi'nde Gulliver'in başına geldiği gibi, ütopyaya gelen ziyaretçi orada kalmaya yönelik yoğun bir arzu geliştirdiği anda, ütopyalılar ne pahasına olursa olsun kendisinden kurtulmaya karar verirler.

Gulliver, Houyhnhnm Ülkesi'ndeki efendisinden ve bir diğer at olan doru beygirden bir parça iyilik görmüştür. Bulwer-Lytton'ın anlatıcısı ise, en sonunda, ev sahibinin kızı olan sadık koruyucusu ve hastabakıcısı Zee tarafından kurtarılır. Vrilya-lar katı bir ırksal

dışlama ve öjenik politikası uygulamaktadır, bu yüzden anlatıcının onlardan biriyle ırklar arası bir çiftleşme eylemi gerçekleştirmesi mümkün olmayacaktır. Zee genç bir masum değil uzman bir biyologdur ve Bilgeler Okulu'nun da üyesidir; ayrıca harikulade bir şekilde adaleli ve güçlü kuvvetlidir. Tüm bunlara rağmen yeryüzünden gelen ziyaretçinin cazibesine kapılır ve mertçe davranarak, ziyaretçinin tam mahkeme kararıyla idam edilme anından önce kaçmasına yarayacak bir yol bulur. Bu kahramanca eylem salt Zee'nin toplumunun düşünsel mantığına baskın gelmekle kalmaz; aynı zamanda –ütopyacı romansta sıkça görüldüğü üzere– anlatıcının simgesel yeniden doğuşu muhtemel bir ikinci ölüm beklentisine yol açmıştır. Dünyanın yüzeyine geri dönüp yoldaşlarını aşağıdaki tehdit konusunda uyarabilmesi, tümüyle Zee'nin yardımı sayesinde gerçekleşir. Romanın son bölümlerinde, geç kalmış bir şekilde takdim edilen erotik romans teması ise hikâyeyi toparlayabilmek açısından gereklidir.

Bu geliş ve ayrılış bölümleri *Gelecek Irk*'ı ütopyacı bir romans olarak tanımlamakla beraber büyük ölçüde gelenekseldir ve Bulwer-Lytton gibi başarılı bir popüler romancıyı pek uğraştırmış olamaz. Bulwer-Lytton'ın metninin nüvesi, aralarında Amerikan demokrasisinin ve Darwinci evrim kuramı gibi popüler bilim temalarının da yer aldığı çağcıl hedeflere yönelik bir felsefi hicivle bezeli, kapsamlı toplumsal tasvirlerde yatar. Yukarıda alıntılanan "ilk temas" anı dışında, duygusal öğeler bariz bir şekilde aşırılıktan uzaktır; kahramanın giderek artan korku ve hüsranı neredeyse hiç hissedilmez. Daha sonraki ütopyacı romanslarda, özellikle de W.H. Hudson ve William Morris'inkilerde tüm bunlar değişecektir.

Erewhon ve devamı niteliğindeki *Erewhon'a İkinci Ziyaret** (1901), açıkça Viktorya dönemi karşıtı bir kalem kavgası olan *The Way of All Flesh* (1903) [Toprak Olmak] ile ölümünden sonra şöhrete kavuşan deneme yazarı ve polemikçi Samuel Butler'ın yaşarken yayımladığı yegâne kurmaca eserleridir. İlk yayımlandığında pek dikkat çekmeyen *Erewhon*, dine (Müzikli Bankalar) ve sana-

* Samuel Butler, *Erewhon'a İkinci Ziyaret*, Çev. Şelale Dalyan, Kryhos Yay., 2013. (ç.n.)

yi uygarlığına (Makineler Kitabı) ilişkin kendine has fakat güçlü hicivleri sayesinde yirminci yüzyılda popüler klasik halini almıştır. Butler'ın gençlik yıllarında Yeni Zelanda'da koyun çobanlığı yaparken edindiği deneyimlerden faydalanan romans öğeleri bir şekilde konuyla bağlantısız olsa da hoşa gider; yazarın, anlatıcının ütopyacı rehberi Mr. Nosnibor'un* adında ve Erewhon sözcüğünde görüldüğü gibi harfleri karıştırarak sözcük icat etmesi için de aynısı söylenebilir. *Gelecek Irk* ütopya incelemeleri alanının yakın tarihli gelişimi sayesinde kaybolup gitmekten kurtarılmış olabilir olmasına ama Butler'ın eseri görünür tutarsızlıklarından ve herhangi bir mantık akışını takip etmeyişinden ötürü akademik yergilere maruz kalmıştır. Aslında eserin, alttan alta, öjenik düşüncelerine yönelik hicvinden türeyen bir tutarlılığa sahip olduğunu başka yerde tartıştım.[21] Örneğin Erewhonluların suçu tıbbileştirmesi ve çirkinliğin ya da hastalığın suç sayılması, radikal bir öjenik politikası olarak bir anlam ifade etmektedir. Bir kez daha, romans öğeleri fasılalarla ortaya çıkmaktadır ve anlatıcının acele ayrılışının öncesinde ev sahibinin küçük kızı Arowhena ile yasak bir aşk ilişkisi yaşaması pek az okurun dikkatini çekecektir. Erewhon'a makineleri geri getirme girişiminde bulunduğu için hapse atılmakla tehdit edilen –ve bizzat ülkenin Kraliçesi gibi önemli bir şahsiyet tarafından kendisine gizlice yardım edilen– anlatıcı ile Arowhena balonla kaçarlar.

Erewhon'un, ayak basılmamış bir dağ sırasındaki tehlikeli bir yolculuğu betimleyen ilk beş bölümü de uç motifleri devreye sokar: ayrılma (anlatıcı yerli kılavuzu Chowbok ile yollarını ayırır); sınır aşımı (yasak bir vadiye girer); zamandışılık (baygınlık nöbeti geçirir ve sonra da Erewhonlular kol saatine el koyarlar); canavarlık (tarih öncesinden kalma, çember biçiminde dizilmiş korkunç heykellerin bulunduğu bir alandan geçer); ölüm ve yeniden doğuş (taşmış bir ırmağı geçerken neredeyse boğulur). Bu çetin sınavlar arasında anlatıcının cesaretini en çok zorlayan, dev heykellerin bulunduğu alanı geçmektir. Rüzgâr, içleri oyulmuş "insanüstü bir

* Tersten okunduğunda Robinson. (ç.n.)

biçimde kötücül" figürlerin arasından geçerek uğursuz bir melodiyle uğuldamaktadır; anlatıcı bu melodiyi daha önce, ürkütücü yüz buruşturmalar eşliğinde Chowbok'tan duymuştur.[22] Baygınlık geçirerek yere yığılır; sonrasında, tepeden aşağıya, uzaktan bir anlığına gördüğü güzel ve verimli topraklara doğru ilerlerken az önce kurtulduğu boğulmadan çok daha korkunç ikinci bir ölümü sezer. En çok da dev heykellere kurban edilmekten korkmaktadır. Sarı saçlı, beyaz tenli Erewhonluların geçmişte Chowbok'un koyu tenli atalarını esir almak amacıyla gerçekten de baskınlar düzenledikleri, "çirkinlik ve hastalığı Erewhonluların başından defetmek için" onları "geçidin korkunç bekçilerine kurban ettikleri" anlatılır bize.[23] Erewhonluların kendi yurttaşları arasından daha çirkin ve hastalıklı olan bazıları da bir zamanlar aynı noktada katledilmiştir ama ortalama sağlık, kuvvet ve güzellik düzeyi o kadar muazzam bir ölçüde ilerlemiştir ki, artık buna gerek kalmamıştır. Heykeller Erewhon öjenisinin kökenlerini temsil etmektedir.

Erewhon'un okur ve eleştirmenleri heykellerin anlamını çoğunlukla atladığı için, Butler'ı niyetini daha açık ifade etmemekten sorumlu tutmak gerektiği düşünülebilir. Ne var ki *Erewhon* öjeni hakkında bir hiciv olarak okunduğunda, ilk baştaki macera hikâyesinin mümkün mertebe hızla bitirilmesi gereken bir girizgâhtan çok daha fazlasını ifade ettiği açıklık kazanır; heykellerin bulunduğu alandan geçiş, Butler'ın ütopya olduğu varsayılan bu eserinin tastamam korkunçluğunun anahtarını sunar bize. Müzikli Bankalar ve Akılsızlık Okulları'nı anlatan sonraki bölümler nispeten oyunbazdır ve Butler'ın çoğu okurunun dikkatini romanın ana mesajından uzaklaştırır. *Erewhon,* haleflerinden en az ikisinin, W.H. Hudson'ın *A Crystal Age*'inin [Kristal Çağ] (1887) ve William Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'inin sanatsal bütünlüğünden yoksun olsa da romans ve ütopya bu eserde birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.

Özellikle saha çalışması yapan bir doğa bilimci ve doğa hakkında yazan üretken bir denemeci olarak ün kazanmış olan William Henry Hudson, standart uzunlukta üç roman yazmıştır. Bunlardan ikisi –*The Purple Land* (1885) ve *Green Mansions* (1904)– yaza-

rın anayurdu Güney Amerika'da geçen macera hikâyeleridir. *The Purple Land*'den iki yıl sonra yayımlanan *A Crystal Age* ise yazarın yegâne ütopyacı eseridir.[24] Bundan önceki metninin sonlarına doğru, bir ara sözde, Hudson'ın anlatıcısı ütopyacı devlet düşüncesine saldırmıştır: "Ebedi barış düşlerinden, insanların keyifsiz, tekdüze yıllarını mistik düşüncelere dalarak tükettiği ya da hazzı Budist keşişler gibi ölü nesillerin küllerine uzun uzun bakmakta bulduğu tüm o muhteşem güneş ülkesi düşlerinden, hepsinden nefret ediyorum."[25] *A Crystal Age*'in anlatıcısı Smith ise zamanımızda uykuya daldıktan sonra kendini, açıklanamaz bir şekilde, uzak gelecekteki bir arkadyen toplumda bulur; ama kısa süre içinde hüsrana uğrayarak bunalıma girer. İhtiyarlamakta olan bir Baba ile Ana'nın başkanlığındaki geniş, kendi kendini geçindiren hanelerde bir arada yaşayan Kristalyenlerin olaysız arkadaşlığında meşum bir yan bulur Smith. Kitabın başında, yani uzak gelecekte uyandığında ayrılma, sınır aşımı, zamandışılık, canavarlık (gerçi burada Smith'e canavarsı görünen, vaktinden önce gömülüp yüzyıllarca bu halde kalmasının sonucunda üzerine sıvanmış olan çamur ve toprakla, bizzat kendisidir), simgesel ölüm ve yeniden doğum biçimindeki uç sınavlardan geçer. Bir tür açık mezarda uykuya dalar ve binlerce yıl sonra dirildiğinde ikinci bir açık mezara rast gelir; bu mezara bir cenaze alayı yaklaşmaktadır. Kristalyenler, ölüm nedeni hiç açıklanmayan genç bir adamı gömmektedirler ve belki de Smith topluluklarında ondan boşalan yeri dolduruyordur. Hikâye, Smith'in yeni dünyada apaçık bir şekilde ölümüyle son bulur; anlatısının nasıl olup da zamanımıza geri aktarılmış olabileceği sorusu ise gizemini korumaktadır.

Kristalyenler, bizim kendi kendini yok eden sanayi uygarlığımızın hayatta kalan son bireylerinin soyundan gelmektedir; onlar için tarihin şafağı bu yok oluştur. Hem doğal vejetaryen beslenme biçimleri sayesinde hem de ruh huzursuzluklarından ve duygusal çatışmalardan azade oldukları için güçlü, sağlıklı, güzel ve uzun ömürlüdürler. Smith, evin kızı Yoletta'ya âşık olur ama onun kendisine gösterdiği cana yakınlıkta cinsel ilginin kıvılcımını bulamaz. Evde küçük çocuk yoktur ve Baba dışındaki tüm erkekler

sakalsızdır. Kendi duygusal huzursuzluk durumunu kavrayabilen birini, ancak varlığı o ana dek kendisinden gizlenen hasta Ana ile karşılaştığında bulur Smith. Son olarak da hane halkının *Ailenin Yenilenmesi* adlı kutsal kitabını keşfeder. Bu kitap, seçilmiş yabancı olarak kendisinin ve Yoletta'nın muhtemelen içine itileceği üreme durumunun gizemlerini açıklamaktadır. Ama artık çok geç kalınmıştır: Smith yasak bir ilaç içmiştir ve bunun bir zehir şişeciği olduğu ortaya çıkar. Aynı yazgının kendisinden önceki ve belki de ikizi olan genç adamı da içine çektiğini ancak tahmin edebiliriz.

Kristalyenler insan biyolojisindeki bir değişimin sonucunda sınırsız cinsel üretkenliğin laneti olarak gördükleri bir durumdan doğmuş, bu durum insan ailesinden çok arı kovanını andıran bir toplumsal yapıya yol açmıştır. Ütopyacı istikrar ve mutluğun bedeli iğdiş edilmektir, ya da en azından erkek cinselliğinin ve kadının cinsel tepkisinin adeta ortadan kaldırılmasıdır. Smith'in bu gizemler karşısındaki yoğun ıstırabı, yüzeysel olarak cazip ama son kertede kendisine derinden yabancı bulduğu, geleceğe ait bir dünyada bir başınalığını ve afallayışını yansıtır. Ütopyanın "onlar ermiş muradına" koşuluna (daha sonra Huxley'nin son derece farklı toplumu *Cesur Yeni Dünya*'da da karşımıza çıkacağı gibi) en temel insani duygular saydığımız şeylerin bastırılması, hatta belki tümden yok edilmesi vasıtasıyla erişilmiştir. Artık hiçbir cinsel romans hissi yoktur; dolayısıyla Yoletta'nın (Smith'in gözünden bakıldığında) kendisiyle aşkına karşılık vermeden evlenmiş olacağını varsayabiliriz; ne var ki eski dünyanın gölgesi, Ana'yı çevreleyen trajik ıstırap ve açıklanamayan kayıp halesinde gücünü korumaktadır.

A Crystal Age'de tümüyle noksan olan, anti-ütopyaya özgü çoğu tasvirdeki belirgin hiciv niteliğidir; Hudson'ın romantik olmayan bir gelecek tasviri, kendi içinde, bilakis son derece romantiktir. Uzak geleceğe konumlandırılmış zaman ve mekan kullanımı bunun ayrılmaz bir parçasıdır; zira –yakın gelecek vizyonlarının meşum abartılarının ve vahşice düş kırıklıklarının aksine– uzak geleceğin, tıpkı uzak geçmiş gibi, rüyayı andıran nostaljik bir tınısı vardır. Onun erişilemeyen güzelliğine karşılık veririz ve şayet bu uzak gelecek bazı bakımlardan hiç de arzulanır değilse, bunu fazlaca dert

etmeyiz. Kristalyenlerin tinselliği ve zarafetiyle yüz yüze gelen okur, Smith'in, kendisine göre –ve çağdaşı olan bizlere göre– normal insani duygular sayılan şeyler adına giriştiği aceleci, sabırsız karşı çıkışlara tümüyle yakınlık besleyemez. Sonuç, ütopyacı geleneğin en dokunaklı eserlerinden biridir: Hem başka bir dünyaya ait hem de insanı yoğun biçimde duygulandıran bir kurmaca. *A Crystal Age*'de ütopya ve romans, aynı anda hem felsefi açıdan uyumsuz hem de anlatı düzeyinde, birbirinden ayrılmaz haldedir. Bağlam, anti-ütopyacı özelliğini korur; öyle ki Hudson'dan sonraki yazarların karşı karşıya kaldığı güçlük, romansın anlatı yapılarını on dokuzuncu yüzyılın başlıca ütopyacı ideolojisini, yani devrimci sosyalizmi temel alan olumlu bir gelecek dahilinde uygulamak olacaktır.

Yine de Bellamy ile Morris'in ütopyalarına geçmeden önce şunu belirtmek gerekiyor: Şu ana değin ele alınan ütopyacı romansların soy varisi *Looking Backward* [Geriye Bakmak] ya da *Hiçbir Yerden Haberler* değil H.G. Wells'in *Zaman Makinesi*'ndeki (1895) anti-ütopyacı uzak gelecek vizyonudur.[26] Doğrudan bir etkilenim olduğu kanıtlanamasa da *Zaman Makinesi*'nin Eloileri tıpkı Kristalyenler gibi yozlaşmış bir kır yaşamı koşulunda yaşarlar; Morlocklar ise tıpkı Vril-yalar gibi meşum bir yeraltı ırkıdır. Wells'in Zaman Gezgini'nin 802.701 yılında ilk karşılaştığı nesne Beyaz Sfenks'in bozulmakta olan heykelidir ki bu da sfenski andıran Vrilya-lıların yanı sıra *Erewhon*'daki çember biçiminde dizilmiş heykellerle olası bir diğer bağlantıyı akla getirmektedir. Butler'ın kadın kahramanının adı Arowhena, Zaman Gezgini'nin Eloi ırkından eşlikçisi talihsiz Weena'nın adında yankısını bulur. Zaman Gezgini'nin geleceğe yolculuğu, daha önceki metinlerde bulduğumuz (dahası Bellamy ya da Morris'in ütopyalarında yer almayan) uç sınavlar içerir. Zaman makinesine binip Morlocklardan kıl payı kaçışı da aşina olduğumuz romans modeline uygundur. En manidar olanı ise şudur: Zaman Gezgini'nin yeni dünyada kendisine kılavuzluk edecek ütopya sakini bir rehberi yoktur ve evrimin gelecekte izlediği yolu kendi başına çözmek zorundadır; bu özellik *Zaman Makinesi*'ni *Gelecek Irk*'tan ve *Erewhon*'dan ayırır, ama *A Crystal Age*'e bağlar. İki kahraman arasındaki belki de en temel

fark, Smith amatör bir botanikçiyken Zaman Gezgini'nin, karşılaştığı insan-sonrası toplumun duygusal hakikatini değil mantıksal açıklamasını arayan bir bilim insanı ve dâhi bir mucit oluşudur. Son derece yüzeysel ilk izlenimi –kır yaşamı yaşayan Eloilerin komünist bir ütopyanın meyvelerinin zevkini sürdüğü– geçerliliğini süratle yitirir. Daha ziyade, bizim kendi toplumumuzun sınıfsal bölünmeleri evrilerek Eloiler ile Morlockların dünyasında insan türünün iki kola ayrılmasına dönüşmüştür; dahası şu duruma da yol açmıştır: Birbirinden ayrı evrimsel rotalar üzerinden; uzak, insan-sonrası torunlarımızın bir grubu diğerini avlar hale gelmiştir.

Zaman Makinesi'nde de Wells'in zaman yolculuğu için mekanik bir araç icat edişinin, macera hikâyesi gibi erken dönem romans biçimlerinin modern bilimkurguya varacak şekilde gelişiminde belirleyici bir dönüm noktasına damgasını vurduğu kabul edilmiştir.[27] Sonuç Bellamy ve Morris'in macera hikâyesi öğesinin en aza indirildiği ütopyalarıyla taban tabana zıttır. O dönemde felsefi tartışma ile hayal ürünü anlatıyı sentezleyen spekülatif, kurmaca olmayan bir eser olarak pazarlanan *A Modern Utopia*'yı (1905) yazmaya girişti̇ğinde de aynısını yapmıştır Wells.[28] Ütopyaya gelen ziyaretçi ne *Looking Backward*'da, ne *Hiçbir Yerden Haberler*'de, ne de *A Modern Utopia*'da uç bir deneyimden geçer. Bellamy ve Morris'in kahramanları kendi zamanlarının gündelik dertleriyle şu ya da bu şekilde kuşatılmış bir halde uykuya dalar ve daha iyi, daha mutlu ve daha adil bir yakın gelecekte uyanırlar. Doğal olarak, yeni dünyaya âşık olurlar. Bu kahramanlar, kendilerini ait hissettikleri toplumda kalabilecekler midir, yoksa sosyalist mesajı yaymak için zamanımıza mı dönmek zorundadırlar?

Bellamy'nin *Looking Backward*'daki (1888) kahramanı uykusuzluk tedavisi gören çağdaş bir Bostonludur. Doktor kılığına girmiş bir şarlatan, Julian West'i epeyce derin bir uykuya yatırır; o kadar ki Julian yüzyılı aşkın bir süre sonra, 2000 yılında uyanır. Yirmi birinci yüzyıl Boston'ında Dr. Leete adlı uzman bir hekimin kanatları altına girdiği gibi, Leete'in kızı Edith ile de hemhal olur; (söylemeye bile gerek yok) Edith çoğu hemşerisinin sergilediği "harikulade sağlığın" ve "fiziksel üstünlüğün" zevkini sürmektedir. Babasının açıkladığı gibi, insan ırkı aydınlanmış bir öjenik saflaş-

tırma ve tür iyileştirmesi sürecinden geçmiştir.[29] Gelişime ihtiyaç duyan alanlar halen vardır, zira körlük, sağırlık ve diğer sakatlık biçimleri hâlâ varlığını sürdürmektedir. Aynı zamanda suç tıbbi bir sorun sayılmaktadır ve suçlular, tıpkı *Erewhon*'daki gibi tedavi için hastaneye gönderilmektedir. Julian, Dr. Leete'ye, Edith'e beslediği aşktan söz ettiğinde doktorun dehşetle irkilmesini bekleyebiliriz, zira sosyalizm-öncesi toplumun kusurlu kalıtımını taşıyan bir adamla evlilik, işine bağlı bir yirminci yüzyıl öjenistinin, kızı için arzulayacağı bir şey değildir. Oysa Julian geleceğin ailesine içtenlikle kabul edilir. Romanın sonunda, gecenin bir yarısında pis ve yoksulluk içindeki on dokuzuncu yüzyıl Boston'ına geri döndüğünü sandığı, ama Leetelerin geniş ve ferah evinde uyanıp bunun bir kâbustan ibaret olduğunu keşfettiği, huzursuz edici bir an vardır. *Looking Backward*, yazıldığı dönemde muazzam etkili olmuş bir romandır ve büyük olasılıkla ABD'de o güne değin üretilmiş en önemli sosyalizm vizyonudur; ama merkezinde bir aşk hikâyesinin yer aldığı ütopyacı bir romans olarak büyük ölçüde yetersizdir.

Aslen Morris'in sosyalist dergisi *The Commonweal*'de tefrika edilen *Hiçbir Yerden Haberler*, *Looking Backward*'ın siyasi etkisine karşı koyma amacıyla yazılmıştır. Morris'in gözünde, Bellamy'nin zorla çalıştırılan işgücünden beslenen ve çok büyük ölçüde sanayileşmiş ekonomiye bel bağlayan devlet sosyalizmi kehaneti tek kelimeyle tiksindiricidir; sonraki dönemlerden pek çok okur için ise *Looking Backward*'ın ister kapitalist ister sosyalist olsun pek çok gelişmiş toplumun kolayca tanınabilen bir öngörüsünü sunduğunu belirtmek gerekir. Her ütopyanın kişisel bir izdüşüm olduğuna, yazarının mizacını yansıttığına inanmıştır Morris. *Hiçbir Yerden Haberler*'i "ütopyacı bir romans" olarak tanımlamasının bir nedeni de, kendine, normalde bir sosyalist propaganda eserinden beklenebilecek olandan daha fazla bir kendini ifade etme serbestisi sağlamaktır kuşkusuz. *Hiçbir Yerden Haberler*'in ütopyacı tasvirin tüm biçimsel gerekliliklerini yerine getirmesine karşın –rehber eşliğindeki tur, ütopya tarihinin ve yönetim biçiminin anlatılması, yazarın ortaya koyduğu toplum vizyonu karşısında sıkça dile getirilen itirazlara verilen yanıtlar– eserin Morris'e has bir

dizi özelliği sergileyen çok daha eğlenceli bir boyutu da mevcuttur. Romanın kahramanı William Guest, Morris'in Hammersmith'teki kendi evinde yatmaya gidip yirmi birinci yüzyılda uyanır. Daha sonra akıntıya karşı yolculuk ederek yazarın Kelmscott Manor'daki kır evine varır. Yolda Morris'i simgeleyen bir dizi şahsiyetle karşılaşır: antika meraklıları, zanaatkârlar, kitapseverler vesaire. Guest ne kadar şanslı olduğuna inanamıyor ve ütopyadaki varlığının rüya olup olmadığını kendine birkaç kez soruyorsa, bunun nedeni gelecekteki bu taşra İngilteresinin kendi tercihlerine bunca uydurulmuş olmasıdır. *Hiçbir Yerden Haberler*'in aldığı tepkiler, okurun böylesi şen şakrak fakat duygusal bir kendine düşkünlük karşısındaki hoşgörü düzeyine (ya da bunun tersine) bağlı olarak keskin farklılıklar göstermektedir.

Hiçbir Yerden Haberler'i ellili yaşlarının ortasındayken yazan William Morris bir şair, önde gelen bir siyasi radikal, yaratıcı ve başarılı bir dekoratör ve *The Earthly Paradise* (1868-70) [Yeryüzü Cenneti] adlı mitsel hikâye derlemesini de içine alan, nazım biçimli bir dizi romansın yazarıdır. *Hiçbir Yerden Haberler,* onun gelecekte değil ortaçağda yahut öncesinde geçen düzyazı kahramanlık romanslarına dönüşüne denk gelir: *A Dream of John Ball* (1888) [John Ball'un Rüyası], *The House of the Wolfings* (1889) [Wolfinglerin Evi], *The Roots of the Mountains* (1890) [Dağların Kökeni], *The Story of the Glittering Plain* (1890) [Göz Kamaştırıcı Ovaların Öyküsü] ve diğerleri. Romans yazarı olarak katıksız ustalığı son derece şaşırtıcıdır; dahası bu ustalık, *The Commonweal*'in editörlüğüyle, zanaat firmasını işletmekle ve Kelmscott Press'te kitap tasarımı ve üretimiyle birleştirilmiş olmasa bile bu özelliğini koruyacaktır. *Hiçbir Yerden Haberler* romans anlatısı ile ütopyacı inşanın son derece başarılı bir harmanlamasıdır ama bunun da ötesine geçer; çünkü Morris romansın olay örgüsünü *A Crystal Age* ile en hafifinden boy ölçüşebilecek bir incelik ve zarafetle işlemektedir.

Öncelikle, Morris'in yirmi birinci yüzyıl İngilteresinde en ufak bir romans iması yoktur çünkü Guest'in buraya gelişi mümkün mertebe ani bir şekilde gerçekleştirilmiş ve şiirsellikten uzak bir dille aktarılmıştır:

> Eh, uyandım ve çarşafımı üzerimden atmış olduğumu gördüm; bunda şaşılacak bir şey yoktu çünkü hava sıcaktı ve güneş pırıl pırıl parlıyordu. Hızla kalktım, elimi yüzümü yıkadım ve aceleyle giyindim; ama sersem ve yarı uyur bir haldeydim. Uzun, çok uzun bir süre uyumuş gibiydim ve bu pineklemenin ağırlığını üzerimden atamıyordum sanki. Aslında, evde, kendi odamda olduğumu varsayıyordum, ama bunun böyle olduğunu gördüğümden değil.[30]

Guest'in hızla uyanışı, yalnızca çevresinden bihaber oluşunu değil, havanın alışılmadık sıcaklığı dışında (soğuk bir kış gecesinde gitmiştir yatmaya) yeni dünyada kendini pekâlâ evinde hissedebildiğini de iletir bize: "Thames hâlâ oradaydı, güneşin altında parıldıyordu ve aynı dün gece ay ışığında parıldarken gördüğüm gibi su seviyesi yükselmişti."[31] "Dün gece"den bu yana yaklaşık bir buçuk asır geçmesine karşın, Thames hikâye boyunca akmayı sürdürerek eski dünyayla bir bağ sunar. Ama aynı zamanda sürekli değişimin de bir simgesidir çünkü nehir kıyısında istikrarlı bir ütopya bir nevi sözel çelişkidir. Buna karşın nehrin faniliği çok daha sonraya, bu basbayağı sıradan başlangıcın yerini romans kipine bırakmasına değin görünür olmayacaktır. Bu da rehber eşliğindeki turun ve ütopyanın tasvirinin tamamlanmasından sonra, nehirde akıntıya karşı çıkılan yolculuk esnasında (21-32. bölümler) etkileyici bir şekilde gerçekleşir. O ana değin ütopyanın kadın sakinlerinin güzelliğine ve sevecenliğine sıcak bir şekilde karşılık vermiş olan Guest, bu yolculuk sırasında Ellen ile tanışır; Ellen, ilgisine karşılık verir görünmektedir. Az buçuk sporcudur ve bu durum, Morris'in, hikâyeyi, akıntıya karşı kürek çekme işinin besbelli ki on dokuzuncu yüzyıldan beri değişmemiş olan teknik ayrıntılarıyla doldurmasına olanak tanır.[32]

Guest ile Ellen çok geçmeden aynı kayığı paylaşmaya başlarlar. Bununla da kalmaz ve Ellen, on dokuzuncu yüzyıldan gelen ziyaretçiye olası bir ortak gelecek teklifinde bulunur. Yol arkadaşından her anlamda çok daha yaşlı olan Guest, Julian West gibi zaferinden hoşnut değil ürkek ve huzursuzdur. Ellen bilmese de gelecekten bir genç kadının aşkının, erotik bir fanteziden öteye gidemeyeceğinin

farkında gibidir Guest. Thames'in yukarı kısmındaki, güya saman yapmaya gittikleri Kelmscott'a vardıklarında Ellen onu bir kenara çekip eski bir malikâneye sokarak, o ana dek görmüş olduğumuz yirmi birinci yüzyıl İngilteresi yerine eski dünyada, tabiri caizse, rehberli bir tur önerir. İkisi üst kattaki bir odada baş başayken, Guest adeta Ellen'ın varlığının farkında değilmişçesine geçmişin hayaline gömülür. Çok geçmeden gelecek yanılsaması çözülmeye başlar ve en sonunda Guest kendini on dokuzuncu yüzyılda bulur. Geri dönmüştür ve öykü bir düş anlatısı biçiminde yeniden biçimlendirilir (gerçi bu neden dünyamızı Londra'da terk edip Oxfordshire'a dönüş yaptığını açıklamaz). Morris en sonunda bunun sorumluluk ve siyasi zorunluluk duygusunu ileten, sosyalist davaya ve ütopyayı gerçekleştirme girişimine geri besleme yapan bir romans olduğunu önerir: romanın son sözleriyle ifade etmek gerekirse, bu salt bir "düş" değil bir "vizyon"dur.[33]

Hiçbir Yerden Haberler'in birtakım halefleri olduysa da hiçbiri eserin sanatsallığıyla boy ölçüşemez. Charlotte Perkins Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi* (1915) adlı romanı, ayrılıkçı bir kadın ütopyasının feminist bir tasviri olmasına karşın, ütopya sakinlerinden birinin erkek ziyaretçilerden biriyle aşk ilişkisini çevreleyen bir romans örgüsü taşıması bakımından dikkate değer bir eserdir.[34] H.G. Wells ise *A Modern Utopia*'ya *Hiçbir Yerden Haberler*'i gerçek dışı olduğu için reddederek başlar. Bunun yerine, önceki ütopyacı inşaların, kendisinin çağdaş ve ister istemez kusurlu insan toplumunun talepleri olarak gördüğü şeye uyarlanmış bir sentezi üzerine temellenen, ikincil önemde bir ütopya sunar. Romans, metindeki ana işlevi bir parça güldürü katmak olan, anlatıcının yol arkadaşı ve ütopyanın gönülsüz ziyaretçisi Botanikçi'nin özlemleriyle sınırlıdır. Buna karşılık Wells yalnızca anti-ütopyacı bir romansın (*Zaman Makinesi*) ve anti-romantik bir ütopyanın değil ütopyacı romans olarak sınıflandırılabilecek *In the Days of the Comet* (1906) [Kuyrukluyıldızlı Günlerde] ve *Men Like Gods* (1923) [Tanrı Seven Adamlar] gibi metinlerin de yazarıdır. Wells'in, modern distopyacı romanın tipik anlatı biçimini –kahramanı gelecekteki bir toplumun gitgide dışlandığını hisseden bir yurttaşının öyküsü– yarattığını iddia edebilecek

konumda olması da kayda değerdir. Distopyacı romanın olay örgüsü yabancılaşma, isyan, mağduriyet ve (çoğu örnekte) son bir baskılama etrafında gelişir. Wells, yüzyıl başından iki metinde –*When the Sleeper Wakes* [Uykudakiler Kalkınca] (1899; ardından gözden geçirilerek 1910 yılında *The Sleeper Awakes* adıyla yayımlanmıştır) ve "A Story of the Days to Come" (1899)– daha sonraları Zamyatin, Huxley, Orwell ve diğerleriyle ilişkilendirilen tüm özellikleri barındıran, gelecekte konumlandırılmış klostrofobik bir kent tarif eder: mimari bakımdan insanı boğan kapalı bir ortama hükmeden totalitaryen bir devlet, çok sıkı kurallarla yönetilen ve köleleştirilmiş bir halk, bireylerin üzerindeki ya boyun eğ ya da tasfiye ol biçimindeki yoğun baskı. *The Sleeper,* adının da ima ettiği gibi, kahramanını geleceğe taşımak için on dokuzuncu yüzyılın alışıldık aracını kullansa da Wells'in kahramanı Graham, şiddetli çatışmalarla bölünmüş yeni dünyada önemli bir siyasi figür haline gelmesi bakımından, söz gelimi Julian West'ten farklıdır. "A Story of the Days to Come" *Sleeper*'dakine çok benzeyen bir dünyayı resmeder; yalnız bu kez kahraman yirminci yüzyıldan hayatta kalan bir kişi ya da karizmatik bir lider değil geleceğin sıradan, yabancılaşmış bir yurttaşıdır ve Zamyatin'in D-503'ünün, Huxley'nin Bernard Marx'ının ve Orwell'ın Winston Smith'inin öncülüdür.[35]

Modern distopyacı edebiyatta "seyahatname" yapısının terk edilişi, distopyaların dünyanın uzak ve ayak basılmamış bir bölgesindense kendi gelişmiş sanayi toplumlarımızın yakın geleceğinde konumlandırılışını yansıtmaktadır. Hem kahramanı geleceğe ulaştırmakta kullanılan "uykuya yatma" aracı gitgide eskimiştir hem de totalitaryen distopya, özünde ne giriş ne de çıkış sunan kapalı bir toplumdur. Bir ziyaretçinin etrafta başıboş dolaşmasına izin verilirse, hakiki anlamıyla distopyacı olmaz. Bunun anlamı şudur: Tehlike, tutku ve çile gibi romantik motiflerin tümü, toplum bünyesinde, çoğu kez –*Biz* ve *1984*'teki gibi– yasadışı bir aşk ilişkinin sonucunda ortaya çıkmalıdır. Hem Zamyatin'in hem de Orwell'ın romanları, *ajan provokatör* olup olmadığı belirsiz, büyüleyici bir kadın tarafından baştan çıkarılan, bir şekilde zayıf kahramanlara yer verir. D-503 başlangıçta örnek bir yurttaştır

ama âşığı I-330 onun Tek Devlet'e karşı yaklaşmakta olan isyan açısından potansiyel faydasının farkına varır. *1984*'teki Julia görünüşte sadece belden aşağı konularda bir asidir; ama romandaki dramatik aksiyonun arka planı gizemini az da olsa korur: Buna bağlı olarak, okurlar da Julia'nın belirli emirler doğrultusunda hareket edip etmediğini merak edebilir. Yine de Orwell'ın eserinin sonu yalnızca Winston'ın tutuklanması, sorgulanması ve işkence görmesi çevresinde değil Winston ile Julia'nın karşılıklı ihanetinin romans bakımından ortaya koyduğu beklenmedik düşüş çevresinde de döner.

Modern distopyanın kapalı dünyasında, bir tür ikincil seyahatname öğesi de sıkça muhafaza edilir; zira toplumun uzun uzadıya tarif edilebilmesi için kahramana çeşitlilik içeren bir toplumsal deneyim bahşedilmelidir. Bunun açık ve net bir örneği, bir grup yeni öğrencinin Londra Kuluçka ve Şartlandırma Merkezi'nde rehberli bir tura çıkarılmasıyla başlayan *Cesur Yeni Dünya*'da görülebilir.[36] Öğrenciler kendilerine tanıtılan klonlama ve şartlandırma sürecinden bizzat geçmiştir ama aradaki zamanda anılarının silindiğini varsaymak durumunda kalırız. Şimdi ise aynı yerde son derece kısıtlı bir şekilde, ne kadarını bilmeleri isteniyorsa o kadarı gösterilerek gezdirilmektedirler. Romanın ilerleyen bölümlerinde Bernard ve Lenina, eski dünyanın olduğu gibi muhafaza edilmiş bir parçası olan Vahşi Koruma Alanı'nı ziyaret ederler; derken turist motifi tersine çevrilir ve Vahşi John'u Londra'ya getirirler. Ne var ki John –annesiyle babasının kimliği göz önüne alındığında– tastamam Yeni Dünya'nın ürünüdür ve oradan intihar dışında bir kaçış bulunmadığını keşfeder.

Biz ve *1984*'ten farklı olarak *Cesur Yeni Dünya*'da romantik olay örgüsü öğeleri (örneğin Direktör'ün uzun zamandır kayıp oğlunun dönüşü ve Vahşi'nin Lenina'ya olan aşkı) Huxley'nin hicvi mesafedeki ısrarından ötürü ötelenir ve kaba güldürüye indirgenir. Herhangi bir kişisel yaşamı bulunmayan, âlim bir münzevi olan Kinik Dünya Denetçisi Mustafa Mond pek çok açıdan en takdire değer karakterdir. Bir diğer deyişle Huxley, distopyası içerisinde karşı koyuşu ve asiliği resmederken herhangi bir kah-

ramanlık beklentisini kasten yerle bir etmektedir. Ne Vahşi John ciddiye alınabilir, ne de Bernard Marx. Romancı hem sanatsal anlamda doyurucu hem de entelektüel ve siyasi anlamda kafa tutan bir kurmaca yaratmakta ne kadar başarılı olursa olsun, ticari kurmacanın standart romans geleneklerinin çok daha büyük bir rol oynadığı *Biz*'de, *1984*'te ve diğer modern distopyacı romanların çoğunluğunda durum çok farklıdır. Ütopyacı romansın en parlak devri artık çok geride kalmış olsa da ütopya ile romansın yeni birleşimlerinin, okuyan halkı büyüleyeceğini ve çoğu durumda korkutup telaşlandıracağını öngörmek gerçekçi görünmektedir.

NOTLAR

1 E. M. Forster, *The Longest Journey* (Oxford University Press, 1960), s.248.
2 Cf. Gillian Beer, *The Romance* (Londra: Methuen, 1970), s.79.
3 Cf. Vita Fortunati, "Utopia as a Literary Genre", Vita Fortunati and Raymond Trousson (Ed.), *Dictionary of Literary Utopias* (Paris: Honoré Champion, 2000) içinde, s.634-43, 637.
4 William Congreve, *Incognita*, Paul Salzman (ed.), *An Anthology of Seventeenth Century Fiction* (Oxford University Press, 1991), s.474.
5 Walter Scott, "Essay on Romance" (1822), alıntılayan Alexander Welsh, *The Hero of the Waverley Novels* (New Haven: Yale University Press, 1963), s.13.
6 Sir Thomas More, *Utopia*, Çev. Raphe Robynson (1551), *Utopia with the "Dialogue of Comfort"* içinde (Londra ve Toronto: Dent ve New York: Dutton, 1910), s.17.
7 Sir Philip Sidney, "An Apology for Poetry", Walter Jackson Bate (ed.), *Criticism: The Major Texts*, 2. basım (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970), s.85.
8 Margaret Cavendish (Duchess of Newcastle), *The Blazing World* (1666), Salzman (Ed.), *An Anthology* içinde, s.252.
9 Sir Philip Sidney, *The Countess of Pembroke's Arcadia* (1580) (Harmondsworth: Penguin, 1987).
10 Voltaire, *Candide, ou l'Optimisme* (Londra, 1759).
11 James Henry Lawrence, *The Empire of the Nairs*, 2. basım (4 cilt, Londra: T. Hookham, 1811).
12 William Morris, *News from Nowhere, Or, an Epoch of Rest* (1890), yay.haz. James Redmond (Londra: Routledge, 1970).
13 See Kenneth Graham, *English Criticism of the Novel 1865-1900* (Oxford University Press, 1965), s.61-76, özellikle s.68.
14 *A.g.y., s.*63.
15 Nathaniel Hawthorne, *The Blithedale Romance* (1852), Seymour Gross ve Rosalie Murphy (ed.) (New York: Norton Critical Edition, 1978).
16 Nathaniel Hawthorne, *The House of the Seven Gables* (1851), Robert S. Levine (ed.) (New York: Norton Critical Edition, 2005), s.vii.

17 *A.g.y.*
18 Sir Edward Bulwer-Lytton, *The Coming Race* (1871) (Peterborough, Broadview, 2002); Samuel Butler, *Erewhon* (1872), Peter Mudford (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1985).
19 Bkz. Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), özellikle s.273.
20 Bulwer-Lytton, *The Coming Race*, s.24-5.
21 Patrick Parrinder, "Entering Dystopia, Entering *Erewhon*", *Critical Survey* 17: 1 (2005), s.6-21.
22 Butler, *Erewhon*, s.66.
23 *A.g.y.* s.70, 96.
24 W. H. Hudson, *A Crystal Age* (Londra: T. Fisher Unwin, 1887).
25 W. H. Hudson, *The Purple Land: Being the Narrative of one Richard Lamb's Adventures in the Banda Oriental, in South America, as told by Himself*, 2. basım (Londra: Duckworth, 1904), s.338.
26 H.G. Wells, *The Time Machine* (Londra: William Heinemann, 1895).
27 Bkz: Darko Suvin, "Wells as the Turning Point of the SF Tradition", Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* içinde (New Haven: Yale University Press, 1979), s.208-21.
28 "Başından sonuna değin bir yanda felsefi tartışma ve diğer yanda hayal gücüne dayanan anlatı arasında yanar döner ipeği andıran bir doku yaratmayı hedefliyorum." H.G. Wells, 1925 "Preface" to *A Modern Utopia*, Gregory Claeys ve Patrick Parrinder (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 2005), s.6.
29 Edward Bellamy, *Looking Backward 2000-1887*, Robert C. Elliott (ed.) (Boston: Houghton Mifflin, 1966), s.136, 161.
30 Morris, *News from Nowhere*, s.3.
31 *A.g.y.*
32 *News from Nowhere* Jerome K. Jerome'un Thames ırmağında kürek çekmeyi konu alan *Three Men in a Boat* adlı komik eserinden bir yıldan az bir süre sonra yayımlanmıştır.
33 Morris, *News from Nowhere*, s.182.
34 Charlotte Perkins Gilman, *Herland* (1915) (New York: Panther, 1979).
35 H.G. Wells, *When the Sleeper Wakes* (Londra: Harper, 1899); sonradan gözden geçirilmiştir: *The Sleeper Awakes* (1910) (Londra: Penguin, 2005); "A Story of the Days to Come" (1899), Everett F. Bleiler (ed.), *Three Prophetic Science Fiction Novels of H.G. Wells* içinde, (New York: Dover, 1960).
36 Aldous Huxley, *Brave New World* (Londra: Chatto & Windus, 1932).

KAYNAKÇA

Beer, Gillian, *The Romance* (Londra: Methuen, 1970).
Bellamy, Edward, *Looking Backward 2000-1887*, haz. Robert C. Elliott (Boston: Houghton Mifflin, 1966) (Türkçede: *Geçmişe Bakış: 2000'den 1887'ye*, Çev. Fahri Yaraş, Say Yayınları, 2011).
Bulwer-Lytton, Sir Edward, *The Coming Race* (1871) (Peterborough, Broadview, 2002).
Butler, Samuel, *Erewhon*, Peter Mudford (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1985).
Cavendish, Margaret (Duchess of Newcastle), *The Blazing World* (1666), Paul Salzman (ed.), *An Anthology of Seventeenth Century Fiction* içinde (Oxford University Press, 1991).

Congreve, William, *Incognita*, Paul Salzman (ed.), *An Anthology of Seventeenth Century Fiction* içinde (Oxford University Press, 1991).

Forster, E. M., *The Longest Journey* (Oxford University Press, 1960).

Fortunati, Vita, "Utopia as a Literary Genre," Vita Fortunati & Raymond Trousson, *Dictionary of Literary Utopias* (Paris: Honoré Champion, 2000), s.634-43.

Gilman, Charlotte Perkins, *Herland* (1915) (New York: Panther, 1979) (Türkçede: *Kadınlar Ülkesi*, Çev. Seher Özbay, Otonom Yayınları, 2007).

Graham, Kenneth, *English Criticism of the Novel 1865-1900* (Oxford University Press, 1965).

Hawthorne, Nathaniel, *The Blithedale Romance* (1852), haz. Seymour Gross & Rosalie Murphy (New York: Norton Critical Edition, 1978).

The House of the Seven Gables (1851), haz. Robert S. Levine (New York: Norton Critical Edition, 2005).

Hudson, W.H. , *A Crystal Age* (Londra: T. Fisher Unwin, 1887).

The Purple Land: Being the Narrative of one Richard Lamb's Adventures in the Banda Oriental, in South America, as told by Himself, 2. basım (Londra: Duckworth, 1904).

Huxley, Aldous, *Brave New World* (Londra: Chatto & Windus, 1932) (Türkçede: *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, İstanbul: İthaki, 2012).

Lawrence, James Henry, *The Empire of the Nairs*, 2. basım (4 cilt, Londra, T. Hookham, 1811).

More, Sir Thomas, *Utopia*, Çev. Raphe Robynson [1551], *Utopia with the 'Dialogue of Comfort'* içinde (Londra: Dent, New York: Dutton, 1910) (Türkçede: *Utopia*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mîna Urgan, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

Morris, William, *News from Nowhere; or, an Epoch of Rest*, haz. James Redmond (Londra: Routledge, 1970) (Türkçede: *Hiçbiryer'den Haberler*, Çev. B. Sina Şenel ve Kerem Karaerkek, Kaos Yayınları, 2002).

Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four* (Londra: Secker & Warburg, 1949) (Türkçede: *1984*, Çev. Celal Üster, Can Yayınları, 2013).

Parrinder, Patrick, "Entering Dystopia, Entering Erewhon," *Critical Survey* 17: 1 (2005), s.6-21.

Salzman, Paul (ed.), *An Anthology of Seventeenth Century Fiction* içinde (Oxford University Press, 1991).

Scott, Walter, "Essay on Romance", (1822), akt. Alexander Welsh, *The Hero of the Waverley Novels* (New Haven: Yale University Press, 1963).

Sidney, Sir Philip, "An Apology for Poetry", Walter Jackson Bate (haz.), *Criticism: The Major Texts*, 2. basım (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970).

The Countess of Pembroke's Arcadia (1580) (Harmondsworth: Penguin, 1987).

Suvin, Darko, "Wells as the Turning Point of the SF Tradition," Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press, 1979), s.208-221.

Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974).

Voltaire, *Candide, ou l'Optimisme* (Londra, 1759).

Wells, H. G., *A Modern Utopia*, Gregory Claeys ve Patrick Parrinder (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 2005).

"A Story of the Days to Come" (1899), Everett F. Bleiler (ed.), *Three Prophetic Science Fiction Novels of H.G. Wells* (New York: Dover, 1960).

The Sleeper Awakes, ed. Ptrick Parrinder (Londra: Penguin, 2005).

The Time Machine (Londra: William Heinemann, 1895).

When The Sleeper Wakes (Londra: Harper, 1899).

8

ALESSA JOHNS
Feminizm ve Ütopyacılık

Ütopyacılığın kutlanmasına ve eleştirilmesine feministler de katılmıştır. Bir yanda daha iyi toplumlara dair tahayyüllerin harekete geçirdiği sosyopolitik değişimlerden fayda sağlamışlar, diğer yanda durağan bir mükemmelliği betimleyen ütopyaların –yani son derece ideal olduğu için ilerleyeceği hiçbir yer olmayan, katı hiyerarşilere bel bağlayan ve kusursuz düzenlerini idame ettirmek için zor kullanan toplumların– yerindeliğini sorgulamışlardır. Thomas More'un *Utopia*'sı geleneksel versiyonun tipik bir örneğidir: Merkezi bir yere konumlandırılmış ve egemenin gözetim yapabileceği bir iktidar koltuğu bulunan, geometrik düzende tektip kentleriyle burası tümüyle haritalandırılmıştır. Altyapı, sakinlerin disiplin altına alınışını destekler; mimari ve kurumlar ise belirli davranışları teşvik ederken diğerlerinden caydırırlar. Kadim kitaplar, yinelenen ritüeller, her yanı kuşatmış simge ve işaretler geleneksel ütopyaya otorite kazandırır. Kılık kıyafet resmi makamlar tarafından dağıtılmaktadır. Karşıt görüştekiler uzaklaştırılır ya da tahdit altına alınır. Bu tür geleneksel ütopyalara "klasik" ütopya, "şablon"

ya da "son-durum" ütopyası da denmiştir ve pek çok eleştirmen, ütopya sakinlerinin ihtiyaçlarının karşılanmasına rağmen, bu tür vizyonların hiç hoş olmadığında hemfikirdir. Okurlar More'un *Utopia*'sındaki kıvrak, nüktedan zekâya ve icat yeteneğine hayranlık duyar duymasına ama orada yaşamayı isteyen pek çıkmayacaktır. Özellikle de kadınlar geleneksel şablon ütopyalarda pek yol kat edememiş, dur durak bilmeksizin çalışmaya ve nüktedanlıktan yoksun ataerkil figürlere boyun eğmeye zorlanmışlardır.

Bunun sonucunda feminist ütopyacı yazar ve eleştirmenler genellikle şablon biçimini es geçip "süreç" modeline, "üreme" modeline yahut "eleştirel" modele, ayrıcalık tanımışlardır.[1] Burada şaşırtıcı olan ve bu yazıda inceleyeceğimiz şey ise şudur: Süreç yönelimli bu feminist ütopya biçimi yeni değildir. Bu biçimin salt on dokuzuncu, yirminci ve yirmi birinci yüzyıllardaki birinci, ikinci ve üçüncü dalga feminizm olarak adlandırılan akımların ürünü olmadığını göstermeye çalışacağım. Süreç yönelimli ütopyacılık, bilakis, Geç ortaçağda başlayan ve bugün de devam etmekte olan feminist ütopyacı yazının –Christine de Pizan'dan Sarah Scott'a ve Ursula K. Le Guin'e dek– büyük bir bölümünü karakterize etmekte ve Aydınlanma Britanya'sında gayet belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Yani, modern kadın hareketi sayılan şeyden *önce*. Bu tür tarih-ötesi bir devamlılık, kadın psikolojisine ilişkin bir öz ima etmez; bunun yerine, pek çok feministin Anglo-Amerikan dünyasında (ve tartışılabileceği üzere, genel olarak batıda) zaman içinde meydana gelen önemli siyasi ve ekonomik değişimlere rağmen son derece ataerkil kalmayı sürdüren sosyokültürel düzenlemelere verdiği tepkide bir süreklilik bulunduğunu önerir.

Süreç-yönelimli ütopyaların bu ısrarcı duruşunu ve dikkat çeken özelliklerini ele almadan önce, daha genel olarak, bu türün klasik yapıtları kadınlara bunca kötü muamele ettiği halde ütopyacı tahayyülün neden feministler için hayati önem taşıdığını düşünmek yerinde olacaktır. Burada üç neden kendini gösteriyor. İlkin, cinsiyet eşitliği hiçbir zaman tam olarak var olmamıştır, dolayısıyla bilinçli düşünce ve tartışmanın konusu olacaksa hayal edilmelidir. Anne Mellor'a göre "Cinsiyetçi olmayan bir toplum için elverişli

bir model arayanlar... geleceğe dönmelidir; modelleri önce ütopya biçimde inşa edilmelidir."[2] İkinci olarak feministlerin politik, ekonomik ve toplumsal nüfuzunun kısıtlı olduğu göz önüne alındığında, farklı bir geleceği mümkün olan en geniş kitlenin gözünde anlaşılır kılmanın aracı olarak, feministler çeşitli kültürel tarzlar, özellikle de sanatsal ve edebi temsiller arayıp bulmuştur. Hayal gücüne dayalı inşaya ve sınırlamalardan kurtulmuş kuramlaştırmaya bunca açık olan ütopyacı edebi tarz, bu nedenden ötürü feminist yazarlara daima yararlı görünmüştür. Buna karşın ütopyanın tümüyle haritalandırılmış, şablon biçimindeki çeşidi, en göze çarpan bu olsa da, asla zorunlu olmamıştır ve geleneksel ütopyada dahi kıymet gören, kısmen de yazarın beklenmedik kültürel pratikleri tahayyül ederken sergilediği doğal beceridir. Bir düşünce deneyi olarak ütopya, mütemadiyen insanların algılarını değiştirmenin, tanıdık olanı yabancı göstermenin yollarını sunmuştur. Bunun sonucunda, üçüncü olarak, geleneksel ütopyadan uzaklaşmak feministlere söylemsel ve ideolojik farklılaşma için toplumsal anlamda elverişli bir rota sağlamıştır. Darby Lewes'in on dokuzuncu yüzyıl sonuna ilişkin olarak yazdığı gibi, "İnsanda afallama yaratan dünyalardaki kayıp dışarlıklıları anlatan diyalektik ve müphem edebi tür, kadınların kendi durumuna ayna tutuyordu": Bu toplumda kadınlara, insanın varoluşu açısından merkezi önemde ve ahlaken sorumlu oldukları söyleniyor, ama bir yandan da yasal anlamda statüden, politik anlamda sesten yoksun ve de aile içinde de boyun eğdirilmiş yaşamlar sürüyorlardı.[3]

Dolayısıyla ütopya, çok uzun zamandır, kadınlardan gelen eleştiri için uygun ve hayati önemde bir araç olagelmiştir. Hele de on sekizinci yüzyılda okuryazarlığın, varsıllığın ve kitaplara erişimin artması edebiyat pazarını Avrupalı kadınlara açtığında, feminist kuramlaştırma ve alternatiflerin dillendirilmesine açık az sayıdaki tarzdan biri olarak özellikle kullanışlı hale gelmiştir. Sonuç olarak, ütopyacı edebiyatın üretiminde on dokuzuncu yüzyıl başında yaşanan bir durgunluğun ardından, modern feministlerin daha adil ve eşitlikçi bir toplum arzularını dile getirmek amacıyla, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında ütopyacı vizyo-

na geri dönmesi ve 1970'lerin özgürleşme hareketlerinin feminist ütopyacılıkta bir diğer yeşermeye yol açmış olması şaşırtıcı değildir.

Yine de bugün bazı feminist kuramcılar ütopya düşüncesinin günümüzle alakasını koruyup korumadığından şüphe etmektedirler. Yakın bir tarihte Sally Kitch, gerçekçiliğin hayali ilerlemelerden üstünlüğü olarak adlandırdığı tavrı yeğleyen "feminist düşünceye ütopyacılık-sonrası yaklaşımlar"ı önermiştir. "Ütopyacılık olmadan, feminizm, adını koyabildiği sorunları ele alırken koşullu hakikatleri, kaçınılmaz çatışmaları, karmaşık saik ve bağlılıkları daha kolaylıkla ayırt edebilir. Gerçekçi feminist düşünce insan yaşamında, kimlikte, ilişkilerde, kurumlarda şans eseri karşımıza çıkan mutluluklara ve önceden tahmin edilemeyen şeylere kucak açabilir."[4] Başkaları ise çoğul dünyamızın ve toplumsal cinsiyetin yanı sıra milliyet, ırk, etnik köken, sınıf, cinsellik, kabiliyet ve din farklılıkları üzerindeki sosyokültürel vurguların yarattığı baskıların tümünün, ulusötesi dünyamızın karmaşıklıklarının altını çizdiğini öneriyorlar ve kökenleri hali vakti yerinde, beyaz batı kültüründe yatan feminizmin elverişli bir siyasi kuvvet olup olmadığı sorusunu gündeme getiriyorlar. Bugünün devasa kaygıları göz önüne alındığında, feminist ajitasyonun eski biçimleri bazılarına pek akla uygun görünmüyor ve alternatif dünyaların ütopyacı yazın müdahaleleri aracılığıyla tasvirini bütünüyle etkisiz buluyorlar. Ama böyle bir karamsarlığa karşı çıkan ve bugün feministlerin ütopyacı fikirlere her zamankinden daha çok ihtiyacı olduğunu ileri süren başkaları da var. Kadınları ve madun gruplarını güçlendirecek stratejilerin gerici politik ve toplumsal güçler tarafından sürekli olarak engellendiğini ve feministlerin, kadınların yanı sıra erkeklerin de, "bir mola verip düşlemesi" gerektiğini savunuyorlar; ütopyacı edebiyatın küreselleşmiş bir dünyada yeni özgürleştirici stratejiler üretmek için gereken ve kuvvetli bir hayal gücüne dayanan spekülasyonu kolaylaştırdığında ısrarcılar.

Bu nedenle Anglo-Amerikan feminizmi, yirmi birinci yüzyılın başında bir yol ayrımındadır. Ben umutlu olanların yanında yer alarak şunu öne süreceğim: Feminist yazarların yüzyıllar içerisinde ortaya koyduğu ütopyacı vizyonlara bakmak, ütopya düşüncesi-

nin yararlı olmayı nasıl sürdürebildiğini ve sürdürmesi gerektiğini göstermekle kalmıyor, erken dönem yazarların, gerçekte tam da şu anki eleştirmenlerin gündeme getirdiği tereddütleri nasıl ele aldığını da gösteriyor. Geçmişin feminist yazarları kendi çetrefilli koşulları altında, azımsanamayacak baskılara yaratıcılıkla ve kuvvetli bir hayal gücüyle tepki vermişlerdir; dahası, kaygılarının merkezindeki şaşırtıcı tarihsel süreklilik bugün bakıp cesaret alabileceğimiz ve bir şeyler öğrenebileceğimiz zeki ve duyarlı temsillere yol açmıştır.

Ütopya, sınıflandırmaya direnir çünkü bizatihi ütopya düşüncesi yalnızca edebi eserleri değil topluluk deneylerini, politik programları ve psikolojik yatkınlıkları içine alacak bir şekilde uçsuz bucaksızdır. Buna karşın, kategori yaratmak da literatürü fayda göreceğimiz şekilde çözümleyip değerlendirebileceğimiz kavramsal çerçeveler sunmak suretiyle, –bazen tam da biçim ve sınırdan yoksun olduğu düşünüldüğü için edebi olmadığı söylenerek karalanan– literatürün alelacele reddedilmesine karşı koymaya yardımcı olur. Aşağıdaki kategoriler üzerine düşünürken, feminist ütopyalardaki farklılıkların bazen geleneksel modelle taban tabana zıt olmaktan ziyade bundan çeşitli şekillerde uzaklaştığını; tüm feminist ütopyaların illa da tüm ayırt edici özellikleri açığa vurmadığını ve "süreç" özelliklerini bazı geleneksel ütopyaların da sergilediğini unutmamak gerekiyor. Birbirine zıt metin kümeleri çerçevesinde düşünmekten kaçınmak ve bunun yerine, kafamızda bir diyagram üzerindeki bir dizi noktanın yarattığı süreklilikler canlandırmak yararlı olacaktır. Diyagramın yatay ekseni genel anlamıyla *biçimi* gösterecektir; soldaki statik, şablon ütopya dediğimiz biçimden başlayarak sağ tarafta yer alan süreç yönelimli biçime doğru ilerleyecektir. Dikey eksen ise *içeriği* ele alacaktır ve en alttaki ataerkil ya da cinsiyetçi temsillerden en üstteki feminist temsillere doğru ilerlemeyi gösterecektir. Aşağıda tartıştığım metinler, böyle bir diyagramda, manidar bir yoğunlukla sağ üst tarafta toplanmış noktalar biçiminde görünür. Bazı eleştirmenlerin Margaret Cavendish'in *Blazing World*'ü, Mary Lane'in *Mizora*'sı ya da Sheri Tepper'ın *Gate to Women's Country*'siyle [Kadınlar Ülkesinin Kapısı] ilgili olarak önerdiği gibi, feminist özellikler taşıdıkları halde statik

bir model izledikleri için sağ üst köşenin dışına düşen birtakım metinler olacaktır kuşkusuz. Dahası, örneğin William Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'i gibi, süreç özellikleri içermesine karşın diyagramda feminist olarak temsil edilmeyen ütopyalar bulunması da muhtemeldir. Böyle bir diyagram bazı süreç yönelimli feminist ütopyaların erkekler tarafından yazıldığını da gözler önüne serecektir (örneğin Samuel Delany'nin *Triton*'ı ya da Kim Stanley Robinson'ın *Pacific Edge*'i). Kafamızda böyle bir diyagram canlandırmak bir yandan anlamlı eğilimleri öne çıkarırken bir yandan da bu uçsuz bucaksız literatürün karmaşıklığını ve çeşitliliğini idrak etmemize yardımcı olur.

Metinlerdeki çeşitliliğe haksızlık etmemek adına, farklı tarihsel dönemlerden çok sayıda örnek sunacağım; aynı zamanda yapıtların tarih ötesi süreklilikler sergilerken dahi özgül tarihsel bağlamlara nasıl yanıt verdiğini açıklayabilmeyi umuyorum. İster istemez, öne çıkan birtakım metinlere yoğunlaşacağım ve en büyük feminist ütopyacı ürünlerin dört ana dönemini ele alacağım: İlk olarak *querelle des femmes*'nin, yani kadınlar konusundaki tartışmanın, Christine Pizan'ı *The Book of the City of Ladies*'i (1404-5) [Kadınlar Şehrinin Kitabı] ve bu eserin devamı olan *The Three Virtues*'u (1405) [Üç Erdem] yazmaya teşvik eden geç ortaçağ ve erken modern dönemin başı; ikinci olarak Mary Astell'in *A Serious Proposal*'ında (1694) [Ciddi Teklif] ve Sarah Scott'un *Millenium Hall*'unda (1762) [Binyıl Salonu] gördüğümüz üzere sömürgecilik ve ticaret nedeniyle artan varsıllığın lükse ve iyi yaşamın anlamına dair tartışmaları körüklediği "uzun on sekizinci yüzyıl"; üçüncü olarak, sosyalist fikirlerin ve ABD'de İç Savaşın sonunun muazzam politik değişimler getirdiği ve özgürleşmiş kölelerin yanı sıra kadınların oy hakkı ve daha fazla güç kazanmaya çalıştığı on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı, ki bu gelişmeler Frances Harper'ın *Iola Leroy*'una (1892) ve Charlotte Perkins Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi*'ine (1915) ivme kazandırmıştır; ve dördüncü olarak da, Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler*'i (1974) ve Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'ı (1976) gibi eserlerde izini sürebildiğimiz üzere, Yeni Sol'un kadın hakları konusunda baskı yapmakta

layıkıyla başarısız oluşunun ardından feministlerin, kendi ihtiyaç ve arzularına biçim vermeyi istediği 1970'ler.[5]

Halihazırda önerdiğim gibi, feministlerin ütopyacı anlatımını karakterize eden en belirgin ayrım, bu anlatımın daha iyi bilinen "klasik", "şablon", "son-durum" modellerine bağlı kalmaktansa genel olarak süreç-yönelimli ütopyacılığı yeğlemesidir.[6] Peki, neden bu kadar çok feminist bu tarzı tercih etmiştir ve böyle bir ütopyacılığın en önemli boyutları nelerdir? Feminist ütopyalara süreç-yönelimli bir vasıf kazandıran beş özellik öne çıkmaktadır: 1) Feminist ütopyalar, kadınların güçlenmesi ve birey açısından eğitimi ve entelektüel gelişimi merkezi önemde görürler; 2) önceden belirlenmiş, düşmüş ve bireyci bir insan doğası düşüncesini değil, şekillendirilebilir ve sosyal bir insan doğası düşüncesini benimserler; 3) değişime dair aşamalı, tarihe dair birikimsel ve iktidara dair paylaşmaya dayalı bir yaklaşımı yeğlerler; 4) insan-dışı doğal dünyayı insan itkilerinin eylemsiz bir alıcısı olarak değil dinamik bir şey olarak görürler; 5) genellikle pragmatiktirler. Ben bu özelliklerin, yazarların meseleleri kadına boyun eğdirilmesi perspektifinden ele almasının ve değişime tek başına girişilemeyeceği bilgisinin sonucu olduğunu ileri sürüyorum; yazarlar arasındaki tarihsel ve diğer önemli farklara rağmen tarih ötesi sürekliliğe olanak tanıyan, feministlerin, kadınların ve madunların ataerki altında deneyimlediği adaletsizlikleri ifşa etme ve kaldırma yolundaki ortak bağlılıklarıdır.

I. Eğitimin Merkeziyeti

Feminist ütopyacı yazınındaki en yaygın izlek eğitim vurgusudur. Bu tema geleneksel ütopyalarda da ortaya çıksa da, orada konuyla ancak kısmen ilintilidir. Feministlerin eserlerinde ise ta yirminci yüzyılın ilerleyen yıllarına dek bir dayanak halini alır. Batı tarihinin büyük kısmı boyunca kadınların eğitime erişimi erkeklerinkinden çok daha düşük olmuştur ve kadınlar bunu ikincil konumlarının anahtarı olarak görmüşlerdir. Kadın tarihini ve topluma mal olmuş kadınların başarılarını inceleyen feministler

sıklıkla şunu sorarlar: Kadınların eğitilebilir, zihinlerinin de erkek kardeşlerininki kadar ferasetli oluşu aşikâr olduğuna göre, akıl ve idraklarını geliştirme araçlarına erişimleri neden engellenmektedir? Feminist ütopyalar, bundan ötürü, eğitimin her türlüsüne muazzam önem vermektedir.

Bazı feminist ütopyacı yazarlar eğitime *kurumlar* aracılığıyla yaklaşırlar; bunlar genellikle binaları, ders konularını ve ders programlarını da içine alarak son derece ayrıntılı bir şekilde tasvir edilir. Mary Astell'in *A Serious Proposal to the Ladies*'i [Kadınlara Ciddi Bir Teklif], kadınların teoloji ve felsefe okuyup anlamlı dostluklar geliştirirken ruhlarını beslemekle meşgul olacağı bir kadın manastırının kurulması çağrısında bulunur. Sarah Scott'un *Sir George Ellison*'ında (1766) Millenium Hall'un kadınları cömertlik sergileyerek tüm sınıflardan kızlar için bir okul sistemi kurarlar; gerçi, kızların söz konusu sınıflarda çakılıp kalmasını sağlarken o kadar açık fikirli değildirler: Hizmetkâr ya da "küçük ticaret işleriyle uğraşan erkeklerin karısı" olacak "üçüncü dereceden" kadınlar, yazı yazmayı ve hesap kitap yapmayı, çamaşır yıkamayı, ekmek pişirmeyi, içki yapımı için alkol mayalamayı ve süt sağmayı öğrenirler; "kayda değer bir servet umudu" bulunmayan "ikinci dereceden" kızlar iktisat, dikiş, aşçılık ve resim çizmeyi öğrenirler; "birinci dereceden kızlar" ise müzik, aritmetik, fen, tarih, coğrafya, yabancı diller, din, "gökbilimin daha kolay kısımları, doğa felsefesi, etik ve metafiziğin akli kısımları"nı kapsayan iddialı bir akademik müfredatı takip ederler.[7] Erken dönem feminist vizyonlar, daha sonraki ütopyalardan farklı olarak, genellikle sınıf hiyerarşilerini pekiştirirler; buna karşın *tüm* kadınların hatırı sayılır özgürlükler elde etmesi gerektiğinde ve bundan bütün olarak toplumun yarar sağlayacağında ısrarcıdırlar: Clara Reeves'in, genç kızlara özel akademiler de dahil olmak üzere eğitim kurumlarının Britanya'nın "her tabakanın kendi münasip halinde tutulduğu ve kimsenin birbirinin hakkına tecavüz etmediği ya da birbirini ezmediği... Ütopya"[8] idealine yaklaşmasına yardımcı olacağını ileri süren *Plans of Education* (1792) [Eğitim Planları] adlı eseri bunun örneğidir. Ama aynı yıl, radikal Mary Wollstonecraft'ın

kaleminden de *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* yayımlanmıştır; üretken bir halk yaratmakla Reeves'inki kadar ilgilenen ve hizmetkâr sınıfının varlığını da yine doğal karşılayan bir metindir bu. Ama erdemin yüksek ihtimalle orta sınıflarda bulunduğunu savunarak aristokrasiyi acımasızca eleştirir. Kitap kızların okullarda erkeklerle bir arada eğitim görmesi çağrısında bulunur; bunun cinsler arasında akılsal ilişkilere yol açacağını, erken yaşta evliliği teşvik edeceğini ve kadınları daha özenli birer anne, daha iyi birer eş ve daha ilgili birer yurttaş haline getireceğini öne sürer.[9]

Wollstonecraft'ın fikirleri Amerika'ya dek ulaşmıştır. Robert Owen'ın yanı sıra Wollstonecraft'tan de etkilenen Frances Wright, 1829 yılında okulları "Amerika'nın özgür kurumlarını mükemmelleştirmenin" bir yolu olarak görüyordu: "Bir ulus, güçlü olmak için birleşmiş olmalıdır; birleşmiş olmak için, eşit koşullarda olmalıdır; eşit koşullarda olmak için huy ve his bakımından birbirine benzemelidir; huy ve his bakımından birbirine benzeyebilmek için *ortak bir ailenin evlatları ve ortak bir ülkenin yurttaşları olarak ulusal kurumlarda yetiştirilmelidir.*"[10] Mary Bradley Lane'in *Mizora*'sında (1880-1) anlatıcı, Mizoralı kadınların eğitiminin erdemlerini görür ve şu karara varır: "Okullarını, üniversitelerini ve eğitimle ilgili her şeyi PARASIZ yapmak her devletin görevidir."[11] On dokuzuncu yüzyılda, ekonomik ve politik değişimler yalnızca sınıf, toplumsal cinsiyet ve ulus arasındaki bağlantılar konusunda değil ırk konusunda da daha kapsamlı tartışmaları körüklemiştir. Afrikalı Amerikalı yazar Frances Harper, *Iola Leroy*'da eğitimi, eski köleleri daha iyi koşullara getirmenin bir aracı olarak görür ve böylelikle eğitimin, sırf kadın cinsinin değil ("her kadın hayatını nasıl kazanacağını bilmelidir") özgürlüğünü kazanmış siyahların güçlendirilmesini de kapsayan çifte etkinliğini gösterir. Harper'ın çift ırklı kahramanı Iola, beyaz sayılmayı reddeder ve İç Savaş'ın ardından aile üyelerini bulup ütopyacı bir toplulukta bir araya getirerek, Amerika'nın güney bölgesinde siyahlara kimseye bağımlı olmamayı öğretmeye girişir.[12]

Başka feminist ütopyalarda ise eğitim *okuma edimi* üzerinden resmedilir; okunanlar ya resmi olmayan grup ortamlarında

yorumlanır ya da ders programları içinde verilir. Nitekim Sarah Fielding'in *The Governess* (1749) [Mürebbiye] adlı eserindeki ütopik kız okulunda, eğitim didaktik hikâyelerin gözetmen eşliğinde tartışılması aracılığıyla gerçekleşir. Mary Hamilton ise *Duchess de Crui*'de (1777) [Crui Düşesi] okuma listeleri sunar ve ütopyacı *Munster Village*'inin (1778) [Munster Kasabası] ortasına sekizgen şeklinde bir kütüphane inşa eder. Süreç konusunu yahut eğitimin üretken gücünü açık bir şekilde ele alır ve bunun, "etkisini toplumu kapsayacak şekilde genişleterek sınırsız avantaj üreteceğini ve dünyanın sonuna dek gelecek kuşaklar üzerinde etkili olabileceğini" savunur.[13] Ursula Le Guin'in *Mülksüzler*'inde eşitlikçi ve anarşist gezegen Anarresli fizikçi başkahraman Shevek'in hocası ona bir kitap verir ve kendi başına çalışarak rakip gezegen Urras'ın dili Iotic'i öğrenmeye yönlendirir. Shevek'e ayrıca bilgisini gizli tutması söylenir ve Shevek bunun ağırlığını hisseder çünkü: "Onun için o kadar yeni ve ahlak açısından o kadar kafa karıştırıcıydı ki, hâlâ karar verememişti."[14*] Bilgi paylaşılması gereken bir şeydir, fikri mülkiyet düşüncesi ona oksimoron gibi gelir. Anarres'te kadınlar erkeklerle aynı eğitim fırsatlarına sahiptir ama Urras'ta, ki Shevek bunu keşfettiğinde adeta irkilir, "üniversite yalnızca erkeklere açıktır... ve federatif değil hiyerarşik bir biçimde, yukarıdan aşağıya örgütlenmiştir." (65)

Yirminci yüzyıl boyunca kadınların eğitime ve kütüphanelere erişiminin giderek artmasına karşın feministler, okumanın süregelen alakasında ısrar etmekten vazgeçmemiştir; gerçi yeni medyanın biçimlendirdiği bir dünyada meselenin tanımlanma biçimleri değişmiştir. Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* (1986) adlı romanı gibi distopyacı bir eserde, sayısallaştırmanın tehlikeleri insanların kimliklerinin elektronik olarak çalındığı, kitapların yasadışı ilan edildiği ve yakıldığı köktenci Gilead Cumhuriyeti içerisinde anlatılır. Sözcüklerin sağladığı zihinsel uyarıma umutsuzca aç olan kadın anlatıcı Offred, Komutan'ı aracılığıyla yasadışı bir şekilde ele geçirdiği *Vogue* dergisinin yıpranmış, fi tarihinden kalma bir sayısını bile yalayıp yutar. Komutanıyla el altından sözcük oyunu oynarlar.

---

* Levent Mollamustafaoğlu çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.104. (ç.n.)

Feminist ütopyalarda eğitim *sohbet* aracılığıyla da ilerletilebilir; sohbet genç kızları güncel gelişmeler, dil ve eleştirel düşünce alanlarında eğitebilir. Judith Drake *Essay in Defence of the Female Sex*'te (1696) [Kadın Cinsiyetinin Savunması Üzerine Bir Makale] kızların Latince ve Yunancaya ağırlık veren klasik bir eğitim almaktansa kitap tartışmalarına katıldıkları için sosyal anlamda erkeklerden daha becerikli olduklarını öne sürer.[15] On sekizinci yüzyıl salonlarının ve "bluestocking"* toplantılarının popülerliği, Hannah More'un *Mavi Çorap ya da Sohbet* (1787) adlı şiirinde dile getirdiği gibi sohbetin sunduğu kazanımların altını çizmektedir:

> Ah! Kimse duymayacaksa bilgeliğe ne gerek var?
> Zihnimizin cevheri parıldamalı
> Madende tembelce uyuklamamalı
> Eğitimin mesel darphanesi
> Bassın en asil imgeleri
> Mihenk taşı merak olsun
> Dene ki standart altın olsun
> Senin ticaretin, sohbettir
> Onu tedavüle sokmak vazifendir
> İnsanoğlunun en asil ticareti sohbettir
> En kıymetli malı da ZİHİN![16]

Feministler zaman zaman konumlarının acımasızca sömürgeleştirilen madunlarınkine nasıl da benzediğine işaret etseler bile, Britanya'nın giderek ticarete dayanan ve emperyalleşen ekonomisi, feministlere belli bir ivme sunmuştur. Mary Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'nde şöyle yakınır: "Şeker hep kanla mı üretilecek? İnsan türünün bir yarısı, zavallı Afrikalı köleler gibi, kendilerine zulmeden önyargılara mı maruz kalacak? Bu do-

---

* Anlamı "Mavi çorap" olan bu sözcük eğitimli, entelektüel ve edebi ilgileri bulunan kadın anlamına gelmekte ve özellikle on sekizinci yüzyılda kadınların salon toplantılarında bir araya geldiği hareketi akla getirmektedir. On sekizinci yüzyılın ortasında İngiltere'de var olan hareket, Fransa'daki, yine "mavi çorap" anlamına gelen "bas bleu" adlı muadilinden farklı olarak bireyciliği değil eğitimi ve işbirliğini vurgulamıştır. On sekizinci yüzyılın öncesindeyse terim erkekleri de içine alacak şekilde kullanılmıştır. "Mavi çorap" ifadesinin üst sınıfların giydiği boyalı, siyah ve bazen de ipekli çoraplardan farklı olarak boyanmamış yünden yapılmış çorap giyenlerden geldiği düşünülmektedir. (ç.n.)

laylı olarak aklı kadından esirgemek değil midir?"[17] Britanya'daki refahın bedellerini görmezden gelmeyen feministler, bununla beraber kahvehanelerin, çay sohbetlerinin ve salon toplantılarının kadınların girip çıktığı, sohbet ettiği ve erkeklerle yan yana bilgilerini arttırdığı ütopyacı alanlar haline gelebileceğini de görmüşlerdir.

Daha sonraları bile, yani Britanya ve ABD'de ulusal okullaşma planlarının düzenlenmesinin ardından, Charlotte Perkins Gilman'ın *Kadınlar Ülkesi* adlı eseri ütopyada eğitimin "en yüksek sanat" ve yurttaşların "hakiki gelişiminin" kaynağı olduğunu vurgulamıştır.[18] Kadınlar Ülkesi'nin sakinleri seminerlere kamunun yararına olduğu için katılırlar ve Thomas More'un Utopia'sının yurttaşlarıyla tam bir tezat oluştururlar; Utopia'da bilgisini artırmak isteyen yurttaşlar, konuşmalara, çalışma saatlerini ziyan etmemek için "boş zamanlarında... gün doğumundan önce" katılırlar ve sohbetlere entelektüel fayda sağlamaktan ziyade salt "kendilerini eğlendirmek" amacıyla iştirak ederler[19]; zor zihinsel uğraşlar özenle seçilmiş seçkinlere ayrılmıştır. Le Guin'in *Mülksüzler*'inde, Shevek'in eğitimi, büyürken arkadaşlarıyla yaptığı ateşli sohbetlerle ve mesleki ilgilerini geliştirdiği dönemde ise hocaları aracılığıyla gerçekleşir. Urras fizikçileri en önemli bilgilerin yazılı olması gerektiğine inandıklarından Shevek'in fikirlerini ele geçirmek için bilgisayarını boşaltsalar da Shevek zaman hakkındaki kuramlarını aklında tutmaktadır ve toplantılarda rahat rahat tartışır. Kadınların geleneklerine dönen feminist yazarlar, bilginin çok büyük ölçüde sözlü olarak aktarıldığının ayırdına varmıştır; ütopyacı yazına egemen olan diyalog, feministlerin konuşulan sözcüklerin gücünün insanları etkisi altına alacağı, bilgiyi genişleteceği ve kadınların özgürlüğünü artıracağı yolundaki umutlarıyla uyumlu bir şekilde iç içe geçer.

Son olarak da feminist ütopyalarda eğitimin, *örnek* yoluyla gerçekleştiğini ve kadınların dinamik rol modellerinin ardından gitmek suretiyle güçlenmesine olanak tanıdığını görürüz. Pizan, *The Book of the City of Ladies*'de bir araya getirdiği efsaneleri, tarihin tüm iyi kadınlarıyla doldurulmuş alegorik bir ütopyacı şehir içinde biçimlendirir. Böylelikle annelerin kızlarına "iyi bir dürüstlük ve bilgelik örneği olduğu", herkesin "erdemi beslemeye, kötülükten

kaçmaya, Şehrimizi yükseltmeye ve çoğalmaya, neşe içinde yaşayıp düzgün hareket etmeye"[20] teşvik edildiği bir yer yaratır. *Querelle des femmes*'ye katılan Pizan Boccaccio'nun *De mulieribus claris*'inde (Ünlü Kadınlar Üzerine) değişiklikler yaparak esere feminist bir saik katmayı amaçlamıştır. Mary Astell'in *A Serious Proposal*'ının ana fikri de yine taklit ve özellikle de İsa'nın taklit edilmesidir. Astell, kadın manastırındakilerin "en parlak ve örnek Yaşamların mütemadiyen tetkik edilmesinin içimizde harekete geçireceği kutsal öykünme"[21] vasıtasıyla ruhlarını ıslah edebilmeleri için çevrelerindekilerin sofu, İsa'yı andıran davranışlarının aynısını yapmalarını ister. Yine manastır modelinden esinlenmiş olan Thomas More'un, kibir günahıyla savaşmak amacıyla toplumsal özenmeyi engellemeye çalıştığı savunulurken, feministler taklit düşüncesini iyimser bir bakış açısıyla kullanmıştır: Olumlu rol modellerini taklit etmek etik davranışların miktarını ve çeşitliliğini çoğaltacak, kadınların yaşamlarını geliştirecek ve dinsel kurtuluş şanslarını artıracaktır. Harper, iş adamlarının adil çalışma koşulları yaratmak için siyah çalışanlarına yönelik eşitlikçi muameleyi nasıl şekillendirmesi gerektiğini göstermek amacıyla Iola Leroy'un işverenleri Mr. Cohen ile Mr. Cloten'ı karşılaştırıp aradaki tezatı sergilerken[22], Johanna Russ da *Dişi Adam*'da tarif ettiği dünyalardaki erkeklerin –bir partiye ev sahipliği yapan ve kadınları aşağılayıp ayartmaya çalışan New York'lu bir adam ve Erkekdiyarlı biridir– alçakça davranışlarını örnek olarak kullanıp kadın düşmanlığını teşhir etmeyi ve Janet ile Jael'in bu adamlara uyguladığı şiddeti gerekçelendirmeyi amaçlar.[23]

Ortaçağdan bugüne değin, türlü ideolojik eğilimlerden feministler eğitimin yararlarının farkında olmuş ve bilgiyi her düzeyde ilerletmenin yolunu aramıştır. Geçmişte bilgili kadınlar genellikle toplumsal alay konusu oluyordu –Pizan'ın *Book of the City of Ladies*'inde Doğruluk'un ifade ettiği gibi, "pek çok ahmak erkek bunu (kadınlar açısından, eğitimli olmanın kötü olduğunu) iddia etmiştir, çünkü kadınların onlardan daha çok şey bilmesi hoşlarına gitmiyordu"[24] –ama feministler bilgiye erişimin açık, gayretli ve düzenli bir şekilde gerçekleştiğini ve hayatın tüm boyutlarını kapsadı-

ğını hayal ettikleri ütopyacı vizyonlarında bu önyargının öğrenime sekte vurmasına izin vermemiştir. Kadınların, kitaplara ve eğitime erişimleri sağlandığı takdirde daha iyi birer anne ve dost, daha üretken birer yurttaş ve daha dini bütün birer inanan olacağını tekrar tekrar savunur feministler. Tasvirlerde kadınlar sıklıkla öğretmendir ve buradaki ima, erkek öğrencilerin olduğu kadar kız öğrencilerin de bizzat öğretmen oldukça öğretilerinin yinelenerek çoğalacağı, erdemi ve mutluluğu daha ileriye taşıyacağıdır. Bilginin devamı ve büyümesi yinelenen ütopyacı işlemin elzem bir parçasıdır.

2. İnsan Doğası: Uyum Sağlayabilir ve Sosyaldir

Çoğu feminist ütopyacı yazar, insanın eğitilebilir olduğu inancına bağlı kalarak, insan psikolojisinin değiştirilebileceğini ileri sürer. Thomas More, insan doğasını, kurumlar ve gözetimle denetim altında tutulmadığı takdirde kendini günaha kaptırması muhtemel, düşmüş bir doğa olarak görürken, feministler insanın en azından kısmen içeriden değişime açık bir varlık olarak görmüştür. Dolayısıyla feminist ütopyalar davranışların değiştirilmesine yönelik inancı açığa vurur; hikâyelerden, sohbetten, yeni alışkanlık, hedef ve değerlerin öğretilmesi için eğitim ve oyundan medet umarlar. Bu eğilimin belli bir çocuk yetiştirme modelinden doğduğu savunulabilir ve elbette ki kadınların eskiden beri süregelen annelik ve bakıcılık rollerinin etkisi altında kalmış olabilir; yine de feminist ütopyalarda bu süreç toplumsal bir şekilde, yalnızca ve yalnızca çekirdek aile bünyesinde değil topluluk ya da kabile içinde gerçekleşir. Feministler, ütopya sakinlerinin, salt geleneksel aile işlevlerini öğrenmektense bir bütün olarak toplumun amaçlarını özümsediklerini ve ahlaklı davranma motivasyonu kazandıklarını vurgulamaktadır.

Locke'un *Essay Concerning Human Understanding*'inden* (1690) önce dahi feministler bireyin deneyiminin onun gelişimini şekillendirdiği düşüncesini ileriye taşımıştır ("doğa mı yetiştirme mi?"). Pizan'ın *Book of the City of Ladies* adlı eseri, ki buradaki erdem modelleri okuru bizzat bir erdem modeline dönüşmeye ikna eder,

* *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, 2. basım, 2017.

insanların salt gösteriş merakı ve öz çıkar (ön plana çıkmayı istemektedirler) ile güdülenmediğini, eylemlerini değiştirebilme kapasitesine de sahip oldukları görüşünü ima eder. Astell de on yedinci yüzyılda "bir Kitabı Faydasından ötürü okuyacak Vazifeşinaslıkta" olmayan kadınları "kandırıp", onları bir kadın yazarın kitabını okumaya ve o kitap sayesinde, umulmadık bir şekilde ahlaken yükselmenin zevkine çekmeyi dilerken yine bu gösteriş merakını hesaba katmaktadır.[25] On sekizinci yüzyılda Sarah Scott gösteriş meraklısı insanlar ütopyacı öznelere dönüşebilsinler diye hikâyelerinin içine oyunlar yerleştirir. Böylelikle, çapkın bir eşe, kocasına taşraya giderken eşlik etmesi ve romans okuması söylenir. Romanslar kadının arzularını harekete geçirecek, ardından kadın bu arzuları yeniden kocasına yönlendirecek, onu kahramanı yapacak ve başka erkekler tarafından arzulanmak gibi egoistçe isteklerine gem vuracaktır. Romansların ardından "daha akli Çalışmalar gelecekti; nasıl seveceğini öğrendikten sonra neyin sevilesi olduğunu, Hislerini daha iyi kestirmeyi ve başkalarının hislerini hak etmeyi öğrenebilirdi."[26] Evlilik ilişkisi bile toplumsal yakınlığa açılmak demektir. Marge Piercy'nin ütopyacı Mattapoisett kasabasının sakinleri bireyin tecrit olmasını önlemek ve bunun yerine bir "ilişki ağı" yaratmak için "duyuları, imgelemi, toplumsal varlığı, kasları, sinir sistemini, sezgileri, duygusunu ve aynı zamanda bellek ve zihni de eğitmeyi" amaçlarlar.[27*] Bunun önemli bir istisnası, Scott'un Millenium Hall'u, Gilman'ın Kadınlar Ülkesi ya da Gearhart'ın Wanderground'u (1979) gibi, erkeklerin geri döndürülemez biçimde iktidara susamış ve şiddet düşkünü olduklarını, dahası içeri girmelerine izin verildiği takdirde ataerkil egemenlik biçimlerinin geri getirilmesinde ısrar edeceklerini öneren, erkeklerin uzaklaştırıldığı ayrılıkçı topluluklardır. Yine de Russ'un *Dişi Adam*'ı gibi dikkate değer bir istisna dışında, bu eserlerde bile güvenilir erkekler bulunur. *Millenium Hall*'da D'Avora ve anlatıcı, *Kadınlar Ülkesi*'nde Jeff ve Van ya da *Wanderground*'daki "nazikler" buna örnektir. Bu karakterler alternatif erillik ve cinsellik versiyonları üretir ve cinsler arasında yeni, eşitlikçi etkileşim biçimleri olasılığını ima ederler.

---

* Füsun Tülek çevirisi kullanılmıştır. Marge Piercy, *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, Çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yayınları, 2012, s.148. (ç.n.)

Feminist ütopyacı yazarlar, kadınların ve genel olarak madunların, emredecek güce sahip olmadıklarında insanları nasıl alttan alta ikna ettiklerini kavramış ve bundan yararlanmışlardır. Pizan, *The Treasure of the City of Ladies* olarak da bilinen *Book of the Three Virtues* (1405) adlı eserinde kadının gücünün kendisinden değil toplumsal seviyesinden hasıl olduğunu kabul eder; şayet kadın amaçladıklarını başarmak istiyorsa etkili bir ruhbilimci olmalı ve etrafındakileri yönetebilmelidir. Kitabın tümünde farklı seviyelerden kadınlara bunun nasıl başarılabileceğine dair öğütler verilir. Pizan toplumsal sözleşme kuramını muştulayan dikkate değer bir sonuca varır; çoğu kimse, prensler bile, aslında aynı bağımlı durumun içindedir ve buna uygun şekilde hareket etmeleri yerinde olacaktır: "Prens tebaasının hükümdarı ve efendisi olabilir ama yine de hükümdarı hükümdar yapan tebaadır, tebaayı tebaa yapan hükümdar değil... O, tebaasının sevgisini muhakkak elinde tutmalıdır; sertlikle değil ama bu sevgiden korku doğacak şekilde. Aksi halde otoritesi tehlikeye girer."[28] Gücün nasıl hasıl olduğuna dair bu zekice çözümleme, erken dönemlerden bir feministin bile madunun bağımlılık konumunu ne kadar derinlemesine değerlendirdiğini ve farklı boyun eğdirilme biçimlerini hassasiyetle ele almanın feministler açısından ne kadar önemli bir mesele olduğunu vurgulamaktadır. Sarah Fielding bağımlı "kurbağa yiyici"* olarak adlandırılan kişinin acısını tarif eder: Bu, "Şarlatan'ın kurbağa yiyen Çırağından gelen bir metafordur. Çırağın kurbağa yemesinin nedeni, Efendisinin Zehri atmaktaki Hünerini sergilemektir**... Üstelik bu Metafor daha da ileriye taşınabilir; zira çoğu İnsanın, Azap Çektirme sanatı öyle haizdir ki güçleri altındaki zavallı Mahluklara her *kurbağa yutturduklarında* zehri atacak bir şey de vermişlerdir ki bir sonraki şeyi yutmaya hazır olsunlar."[29] Bağımlı kişi, hayatta kalabilmek için manipülasyondan ne zaman ve nasıl kaçınacağını bilen, ama kendisinden daha üstte olanların vicdan ya da öz çıkarına seslenerek, acınası bir durumu iyileştirme fırsat-

* Orijinal metindeki "toadeater" sözcüğü "dalkavuk" anlamına gelen arkaik bir sözcüktür ve bugün "toady" biçiminde kullanımdadır. (ç.n.)

** O dönemde kurbağaların zehirli olduğuna inanılıyordu. (ç.n.)

larından istifade edebilen dikkatli bir kişilik yorumcusu olmalıdır. Anlatılarını madunun konumundan bakarak tasarlayan feminist ütopya yazarları, insanların zulmetme kapasitesi konusunda yanılsama içerisinde değillerdir; yine de güçsüzlerin kurnazlık ve ikna kabiliyeti biçimindeki güçlü yönlerinden umutludurlar: Bazen otoriteyi kullananlar bile eğitilerek merhamet etmeyi öğrenecek, hatta ütopyacı değerleri tümüyle kabul etmenin avantajları da kendilerine öğretilecektir.

İster geleneksel olsun ister feminist, bu tür ütopyacı değerlerin merkezinde topluluğun önemi yer alır. Geleneksel eserlerde grup, üyeler arasındaki bağların sadece yoldaşlık değil sevgi, yakınlaşma ve manevi yakınlıkla da karakterize edildiği feminist eserlerdekiyle aynı düzeyde bir yoğunluğa erişmez. Buna karşın Astell'in *Serious Proposal*'ındaki kadın topluluğu bir kutsal dostluk fırsatı sunar:

> En saf ve asil Dostluk üzerinde sözleşme fırsatımız olacak; bu öyle bir Lütuftur ki, onu elde etmek kıymet bakımından Dünyanın geri kalan her şeyine değer! Çünkü muhterem bir Şahsa malik olan kadın, hiç tereddütsüz en zengin Hazineyi elde etmiştir. Hükümdarların kıskanacağı bir Lütuftur bu; onun tadını çıkaran ise Tahtta oturan bir kadından daha mutludur! TANRININ sevgisinden hemen sonra gelen bu Lütuf, Göksel Tacımızdaki en güzel Mücevherdir... (Eğer) bir ya da iki güzel İnsana içten bir İyi Niyet sunamıyorsak, tüm İnsanlığa sunmamız beklenen Hayırseverliği iyi bir şekilde icra etmemiz nasıl beklenebilir ki? Neticede Dostluk, üzerinde sözleşilmiş bir Hayırseverlikten başka bir şey değildir; istediğimiz bir iki kişiye gösterdiğimiz fakat herkese karşı yerine getiremediğimiz o olağanüstü Hayırseverliğin bir örneğini sunarak, Melekelerimizin darlığının... öcünü almaktır bir nevi.[30]

Astell, elde etmek ve malik olmaktan söz edip albenili mücevher ve taç metaforları kullanarak hem varsıl, dünya zevklerine düşkün okurlarını hem de kitabını adadığı prensleri, damıtılarak dostluğa dönüştürülmüş topluluk duygusunun iktidardan ve maddi kazanımlardan daha kıymetli olması gerektiğine ikna etmeyi amaçlamaktadır. Sarah Fielding'in *David Simple*'ı (1744), alt başlığın ifade ettiği gibi, kahramanın "Gerçek Bir Dost Arayışı"

hakkındadır. Kahraman pek çok denemeden sonra başarılı olur ve roman "herkesin diğerlerinin Mutluluğuna katkıda bulunduğu" bir topluluk kuran iki düğünle sona erer.[31] Fielding kendi dönemindeki erken kapitalizmin dört bir yana nüfuz etmiş açgözlülüğüne karşı koymak amacıyla, ortak mülkiyete, çalışmaya ve duyguya dayalı toplulukları tekrar tekrar tasvir eder. En sonunda anlatıcı şu sonuca varır: "En canlı Hayal Gücü bile, bir fikir oluşturamaz ki bu küçük Toplumun, birbirinin Sevgisinin hakiki Kanıtlarıyla tecrübe ettiğinden daha hoşnutluk verici olsun: Üstelik bu gerçek Mutluluk Tablosu ne kadar kuvvetli olursa olsun, ona nail olmak tüm toplulukların gücü dahilindedir."[32] Yirmi birinci yüzyıl başında Gilman'ın Kadınlar Ülkesi'ne gelen Amerikalı erkek ziyaretçi de buna benzer şekilde, ütopya sakinlerinin nasıl "topluluk bağlamında düşündüğünü"[33] betimleyerek şöyle der: "Bu kadınlar bizim (Amerikalı) kadınlarımızın şahsi ailelerine sunduğu tüm teslimiyeti ülke ve ırklarına sunuyorlardı. Erkeklerin karılarından beklediği tüm sadakati yalnızca erkeklere değil kolektif olarak birbirlerine gösteriyorlardı."[34] Gearhart'ın *Wanderground*'unda tepe kadınları sanayileşmiş toplumun tuzakları olmaksızın bir kır hayatı yaşarlar ve duygular aile üyeleri arasında zenginlik gibi serbestçe dolaşır. Russ'ın *Dişi Adam*'ında, Le Guin'in *Mülksüzler*'inde ve Piercy'nin Mattapoissett'inde ütopya sakinleri, bazen tek eşliliği seçseler de ergenlikten itibaren cinsel anlamda özgürdürler.

Feminist ütopyalar cinsellik, annelik ve ebeveynliğe türlü yaklaşımlar sunar –üreme bazılarında partenogenez* aracılığıyla, bazılarındaysa hetereoseksüel cinsel ilişki aracılığıyla gerçekleşir; bazılarında çocuklar ailenin parçasıdır, bazılarındaysa tüm topluluğun zürriyetidirler; bazılarında ise her iki yaklaşımın birleşimi söz konusudur. Daha erken dönemden versiyonların hiyerarşik toplumsal düzenlemeleri tasvir etme eğilimi, on dokuzuncu yüzyıl sonu ya da yirminci yüzyıl ütopyalarından daha yüksektir. Yine de "aileyi", yalnızca sekse ya da kan bağlarına dayanmayan, sevginin –ki salt ittifakın ya da aile özdeşleşmesinin ötesine geçer– insanlara ilham verdiği ve topluluğu bir arada tuttuğu eşitlikçi bir birime

* Döllenme olmadan üreme (ç.n.)

çevirme yönünde güçlü bir genel eğilim mevcuttur. Erken dönem metinlerinde toplumsal cinsiyet rolleri daha görünürdür ama çalışma eşit bir şekilde dağıtılır ve duygusal gereksinimlerle arzuların doyurulabilmesi amacıyla duyguların dolaşımında eşitlik olması hayati önem taşır.

3. Aşamacı Değişim, Birikimsel Tarih, Paylaşılan İktidar

Feminist ütopyacılığın tarihe yaklaşımına da yine bağımlı olanın bakış açısı hâkimdir: zaman içerisinde değiştirmek. Geleneksel ütopyalar, toplumun kökenleri bakımından devrimci ikameye, ani rejim değişikliklerine ve bunun sonrasında da, dayatılan toplumsal biçim ve ritüellerin ebedileştirilmesine bel bağlama eğilimindedir. More'un *Utopia*'sının okurları, Utopus'un nasıl "ülkeyi fethedip buraya kendi adını verdiğini", yerli halkı zor kullanarak yendiğini, yarımadayı hızlı bir şekilde ada haline getirdiğini ve "başarısı karşısında... şaşkınlığa ve dehşete kapılan komşu halklara" boyun eğdirdiğini birkaç cümlede öğrenirler. [35] Buradaki iktidar apaçık bir şekilde ataerkildir: "Her hane halkının en yaşlı üyesi... hane halkının reisidir. Kadınlar kocalarına, çocuklar ana babalarına ve genel olarak genç olanlar kendilerinden büyüklere tabidir."[36] Ritüeller toplumsal rolleri ve hiyerarşileri pekiştirerek iktidar dağılımını ayakta tutar. Egemenlik hakkını ilahi haktan alan hükümdarın körcesine bir itaat talep ettiği ve buyrukla hükmetme yetkisine sahip olduğu erken dönem geleneksel ütopyanın modeli, mutlakiyetçi siyasi iktidardır.

Bunun aksine, feminist ütopyalar yüzyıllardır paylaşılan iktidarı betimleme, aşamalı reformu ve süregiden değişimi destekleme eğilimindedir. Devrimci değişimlerden kaçınırlar, toplumlarını parça parça kurar ve azar azar tadil ederler. Pizan'ın Akıl adlı karakteri *Book of the City of Ladies*'in anlatıcısına şöyle der: "Temelleri derine atacaksın ki uzun süre dayansınlar ve ardından duvarları öyle yükselteceksin ki kimseden korkmasınlar." Bunun ardından Doğruluk da şu karara varır: "Bizim inşamız gayet gelişkin, zira

City of Ladies'in evleri geniş caddeler boyunca tamamlanmış bir halde uzanıyor... Bu sebeple, artık bu Asil şehri insanla doldurmaya başlamamızda bir sakınca yoktur."[37] *Millenium Hall*'da Scott, ütopya sakinlerinin nasıl birer birer ortaya çıkarak toplumu aşamalı olarak oluşturduğunu gösterir; öyle ki mukimlerin sayısı artar ve daha fazla ev satın alma ihtiyacı doğar: Zaman ve değişime dair tutumları, koşullara uyum ile ifade edilir. Hamilton'ın Munster Village'ı da yavaş yavaş yaratılır ve burada ikamet de yavaş yavaş başlar. Harper'ın Iola Leroy'unun önce ailesini bulması gereklidir ve bir topluluk yaratıp eğitmek için dışarıya doğru yayılmayı ancak bundan sonra amaçlar. Gilman ise Kadınlar Ülkesi sakinlerinin evrilen tarihini şu şekilde açıklar: "Zaman anlayışları bireysel bir yaşamın umut ve hırslarıyla sınırlı değildi."[38] Zihniyet uzun vadelidir ve toplumsal tadillere uyarlanır. Le Guin'in *Mülksüzler*'inde Anarres'te partner olarak yaşamak isteyen çiftler var olan yapıya bir oda ilave ederler yalnızca ve "böylece 'eşler katarı' adı verilen uzun, alçak dağınık yapılar oda oda yaratılabilir."[39*] Ütopya sakinleri, bir ihtiyaç ortaya çıktığında yanıt üretirler.

Koşullara uyum, toplumlara sözcüğün tam anlamıyla şekil vermektedir: Biçimi belirleyen işlevdir. Feminist ütopyacılar, aynı anda birbirinin aynısı kentler inşa etmek yerine, önce bir evi ya da topluluğu doldurup, sonra bir diğerini kurarlar. Hüküm süren bir plan yoktur; bilakis, bir iyileştirme bir diğerine, bir olay bir başkasına yol açar. Dolayısıyla, olumsallığın tanınması feminist ütopyacı düşüncenin büyük bölümünün ayırt edici özelliğidir ve buna etkili yanıt üretebilmek amacıyla sıklıkla ademimerkeziyetçi, yarı anarşist bir hükümet biçimi ortaya çıkar. Hiyerarşik olmayan karar alım süreçleri, feminist ütopyacı yazına egemen olan küçük toplulukların ayırt edici özelliğidir. Joanna Russ'a göre, 1970'lerin feminist ütopyalarında genel olarak görülen sınıfsızlık, iktidarın saçılımını ve buradan hareketle, zaman içinde değişimi yönlendirme kapasitesini besler. Bu sınıfsızlık her tarafa "öyle nüfuz etmiştir ki... örneğin eserin tonunun teklifsizliği, işlerin kişiler arasında el

---

* Levent Mollamustafaoğlu çevirisi kullanılmıştır. Ursula Le Guin, *Mülksüzler,* Çev. Levent Mollamustafoğlu, Metis Yayınları, 2003, s.104.

değiştirmesi, mümkün olduğunda istenilen işin seçilebilmesi –yazarların, dünyalarının hükümet biçimini tartışmaması ne bilgi eksikliği ne de savsaklık gibi görünür."[40] *Dişi Adam*'da Joanna'nın sesiyle konuşan Russ tarihi yapanların daima erkekler olduğunu öne sürer: "Erkekler başarıya ulaşır. Kadınlar evlenir. Erkekler başarısız olur. Kadınlar evlenir... Erkekler savaşları başlatır. Kadınlar evlenir. Erkekler savaşları bitirir. Kadınlar evlenir. Sıkıcı, sıkıcı."* Bu yüzden kadın, aktörlüğünü ya da kendi kaderini tayin hakkını elde etmek istiyorsa erkeğe dönüşmelidir ya da alternatif olarak bu toplumdan çıkıp Janet'ın Hoşvakit'i (*Whileaway*) gibi ayrılıkçı bir lezbiyen topluluğu yolunda çalışabilir ve o toplumda yaşayabilir.[41] Le Guin Anarres'i, Piercy ise Mattapoisset'i anarşist bir toplum olarak tasvir eder. Ama Scott'un yüksek seviyeden kadınların oligarşisinin hâkimiyetindeki on sekizinci yüzyıl *Millenium Hall*'u bile kadınların kendi kaderini tayin hakkını vurgulamaya özen gösterir: Mukimler vakitlerini nasıl geçireceklerine karar verme özgürlüğüne ve istediklerinde burayı terk etme ya da çekilme serbestisine sahip olmalıdır. Kadınların özgürlüğü gelip gitme, katılım gösterme ya da göstermeme hakkıyla başlar.

Bu vizyon öyle caziptir ki, adeta hiç solmadan tomurcuklanır. Feministler bir ütopya hayal eder ve ardından bu, genellikle bir diğer ütopyaya uzanır; böylelikle ütopya yinelenerek yayılır. Pizan'ın *Book of the City of Ladies*'i, eserin devamı niteliğindeki *Treasure*'a uzanır; Astell'in *Serious Proposal*'ı I. Kısım'dan II. Kısım'a geçer; Sarah Scott'un *Millenium Hall*'u *Sir George Harrison*'ının yaratılmasına neden olur. Okurlar ütopyaya bundan sonra ne olacağını bilmek isterler; ama geleneksel ütopyalar mükemmel duruma erişmişken feminist ütopyalar doğal bir şekilde çoğalmaya yol açan üretken bir içsel enerji yaratırlar. Ütopyanın nasıl parça parça başarıldığına ve sonrasında, ona bağımlı kişilerin peş peşe çabalarıyla genişlediğine ilişkin iç mantığın neticesi, ideal toplumların ve edebi eserlerin devamı niteliğindeki eserlerin çoğalmasıdır. Sonraki metinlerde yeni dünyalar genişleyerek geleceğe uzanır,

---

* Çiçek Öztek çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.128.

toplumlar arasında ileri-geri bir hareket söz konusudur: Russ 1969 yılının dünyası ile geleceğin Hoşvakit kenti arasında mekik dokur; Le Guin Anarres ile Urras arasında gidip gelir; Piercy günümüz New York'undan Mattapoisett'e geçer ve ardından geri döner. Karakterler, şimdide ve gelecekte değişim yaratabilmek amacıyla, genellikle zaman yolculuğu aracılığıyla kendi dünyalarının ötesine geçerler. Böylece mesaj uzama ve zamana yayılır; edebi ütopyalar içeriğin yanı sıra biçim düzeyinde de işlev göstererek, sınırlı, geleneksel bir tecrit halini pekiştirmekten ziyade kendi sınırlarının ötesine açılırlar.

Bağımlı kişinin iktidara ve siyasete bakışından gelen bu bir tomurcuktan çoğalma mefhumu, feminist ütopyacıların tarihe bakışını da biçimlendirir: Bu bakış, Cennet Bahçesini ansızın huzuruna çağırıvermek biçimindeki geleneksel fantezi değildir. Bilakis, tarihi birikim olarak gören bir kuramdır: pek çok ufak, ayrı olayın büyük etkilere yol açan birleşik gücü. Sarah Scott'a göre, "Bizimle ilişkili olanların mutluluğu çok büyük ölçüde bu sıradan ve sık görülen olaylara bağlıdır. Büyük yaralanmalar ya da faydalar pek ender bizim gücümüz dahilindedir; her ikisine de pek az vesile vardır."[42] Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'ında, Mattapoissett olası birkaç gelecekten yalnızca biridir ve gelecekteki o toplumun bile gerici güçlere karşı mücadeleye girmiş olduğu ortaya çıkar. Romanın yirminci yüzyıldan gelen başkahramanı Connie ile gelecekteki savaşın parçası olması için bağlantı kurulur. Connie Mattapoissett ile kurduğu iletişimden aldığı cesaretle şimdideki baskıcı güçlere karşı isyan etme kararlılığını kazanır ve böylelikle geleceğin Mattapoissetlilerinin savaştığı siborg ve tiranların gerici güçlerini zayıflatır. Piercy bu yolla sosyopolitik baskıya karşı çıkışta her bir bireyin kararlılığının önemini vurgular. Rita Mae Brown'un *Rubyfruit Jungle*'ı, Russ'ın *Dişi Adam*'ı ve Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'ı gibi 1970'lerde yazılan Amerikan eserlerinin tümü, Angelika Bammer'ın sözleriyle ifade etmek gerekirse "pek çok ufak adımdan oluşan bir yolculukta ütopyaya *doğru* bir hareketi... yeğlerler. Değişimin... hayatı yaşama sürecinde günbegün yarattığımız değişimlerin toplamı olduğunu savunmayı sürdürürler."[43]

On sekizinci yüzyılda Scott tarih yazımı sorunsalını ulusal düzeyde ele almak amacıyla, bu mantığı şu şekilde dile getirmiştir:

> Halkın ulusal yaralardan kaynaklanan ulusal hıncın etkileri olarak gördüğü ve en geniş yıkımı yayan şeyin kökeninde, bazen hükümdarın hizmetindeki en düşük seviyeli görevlinin şahsi görüşleri yatar, tıpkı en büyük ırmağın kaynağının yer altında olması gibi; bu ırmak ilk ortaya çıktığı yerde usul usul fokurdayan bir dereciktir, zar zor görünür, ta ki yolundaki her dere ile birleşinceye kadar; giderek kabararak bir ırmağa dönüşür, kabaran suları uzun vadede önüne çıkan her şeyi yıkan ırmağa.[44]

Scott, kendi dönemindeki yeni tarih felsefesi kuramlarına feminist bir ütopyacı yazar olarak yanıt vermiştir. Bu kuramlar tarihi yapanın büyük hareketler, liderler ve uluslar olduğunu, dolayısıyla yazılı tarihin bunları içermesi gerektiğini savunuyordu. Scott ise buna çarkları döndürenin daha küçük güçler ve bireylerin kolektif eylemleri olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır; büyük olaylar, daha az göze çarpan katalizörlerin en görünür tezahürlerinden başka bir şey değildir. Samuel Johnson ile birlikte *biyografik* tarihin önemini savunmuştur Scott: Bireyin sunduğu erdemli örnek, istenen etkiyi yaratmakta, anlaşmazlık içindeki iki ulusun hikâyesinden daha başarılı olabilir; olumsuz toplumsal güçlerle etkili mücadele bireylerin etik eylemlerinin birleşmesine bağlıdır. Scott'u müjdeleyen Pizan olmuştur. Ortaçağda yazdığı *Book of the City of Ladies,* kadınların hak ettikleri yeri elde edebilmeleri için tarihi revize etme amacıyla, antik dünyadan, efsanelerden, İncil'den ve yakın gelecekten kadınlarla doludur. Modern feministler de bu görüşleri yankılamaktadır. Gearhart'ın *Wandergrounds*'unda tepe kadınlarının çeşitli bireysel hikâyelerini büyük bir anlatı oluşturacak şekilde örebilmeleri için Hatırlama Odaları vardır: Kadın deneyiminin tam hikâyesine tanık olunabilmesi için "kadınlar, birbiriyle bağlantısız görünen sayısız parçayı bir araya getirip büyük bir tabloya dönüştürmüştü."[45] Le Guin'in *Mülksüzler*'inde Shevek zamanı saymak için iki imge önerir, hem bireylerin ileriye doğru hareket eden eylemlerini hem de büyük anlatının anlam bahşeden,

kuşatıcı biçimini yerleştiren imgelerdir bunlar: "onsuz hiç değişmenin, ilerlemenin, yönün veya yaratmanın olmadığı ok, akan ırmak var. Sonra da onsuz karmaşanın hüküm süreceği, anların anlamsızca art arda dizileceği, saatlerin, mevsimlerin veya verilen sözlerin olmadığı bir dünyada yaşayacağımız çember veya döngü var."[46]* Bunların ilki ardışıklık, ikincisi eşzamanlılıktır; Shevek Genel Zaman Kuramı'nda bunları bağdaştırmaya uğraşır.

Feministler bu ikili bakış açısının hayati önemde olduğunu ileri sürmüştür. Değişim zaman içinde aşamalı olarak gerçekleşmelidir, yani "anların art arda dizilişi" ama olayların bir bakışta görülebilen net bir tablosu da ileriye doğru harekete yön vermelidir. Geleceğe dair akla uygun bir plan yapabilmek için ayrı bir tarih anlayışı gereklidir ama kadınların upuzun zamandır maruz kaldığı baskının tüm boyutlarıyla anlaşılabilmesi için kadınların bireysel hikâyeleri de bir araya toplanmalıdır. Tıpkı güçlü prenslerin kendilerine tabi çeşitli madunlara bağımlı olması ve tıpkı olaylara tesir eden gizli nedenlerin bulunması gibi, büyük anlatılar da kendilerini meydana getiren bireysel hikâyelere bağımlıdır: Tarihi kavramanın bu iki biçimi, tıpkı egemen ile tebaa arasındaki iktidar dağılımı gibi diyalektik bir ilişki içerisinde varolur. Daha özgür bir geleceğe erişmek için geçmişin imgelerinin şimdide eleştirel muhakeme gücünü harekete geçirmesi yetmez, olası alternatiflere dair imgelerin de atılacak adımlara kılavuzluk etmesi gerekir.

4. Çevreye Dinamik Bakış

Modern feministlerin çalışmaları çevreciliğin değerleriyle çok defa örtüşmüştür; buna karşın kapitalizmin yeryüzünün "ötekilerini" nasıl etkilediğinin farkında olan, yalnızca modern feminist hareket değildir. Daha erken dönemlerdeki ütopyacı feministler de bu eğilimi paylaşmıştır; bağımlı olanların ve sömürülenlerin konumuyla aşinalık, yazarları, istismar edilen doğanın çilesine duyarlı hale getirmiştir ve kullanılan dil genellikle açıktan açığa politiktir. Scott'un *Millenium Hall*'unda hanımlar, labirent gibi bahçeleri, mağarası ve yalnızlık tapınağıyla, on sekizinci yüzyılın İngiliz bah-

* Levent Mollamustafaoğlu çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.202.

çesine dair fikirlerine tekabül eden bir peyzaj yaratırlar; ama aynı zamanda Britanyalı sömürgecilerin egzotik türleri şahsi hayvanat bahçelerinde ve ilginç nesneleri sakladıkları odalarda* hevesle sergiledikleri bir dönemde dahi yerli flora ve faunanın gelişimini teşvik etmeye çalışmışlardır. Millenium Hall arazisi şu şekilde tasvir edilir: "Koru sülünlerle, yabani hindilerle, sincap ve tavşanlarla dolu. Bunlar hiç rahatsız edilmedikleri bir yaşam sürüyorlar; o kadar ki korkuyu hepten unutmuş gibiler. Yanlarına gelenlerden kaçmıyor, onları adeta memnuniyetle karşılıyorlar. İnsan hiçbir zaman gaddar bir yok eden biçiminde ortaya çıkmıyor orada; yaratılışın alt kısmına zorbalık etmiyor, bilakis muhafaza ediyor onu."[47] On dokuzuncu yüzyılın başında ise Mary Shelley insan-dışı doğaya yeterince yer sağlamayan insan kültürünün sonuçlarına dair uyarıda bulunan *Frankenstein* (1818) ve *Sonuncu İnsan* (1826) adlı eserlerinde, insanın "gaddar bir imhacı" olmasına dair olasılıkları incelemiştir.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, teknoloji yalnızca tehlike değil birtakım karşı konulmaz avantajlar da sunar haldedir. Kadınlar Ülkesi'nin ziyaretçileri kadınların ustaca icatlarına hayran olur; aynı zamanda bu kadınlar "mevsimlik mahsulleri... gözeterek" çeşit çeşit ağaçlar dikerler ve "dünyanın geri kalanında bunca sık görülen ve giderek artan yoksullaşmanın yerine... topraktan gelen her şeyin toprağa döndüğü" dikkatli bir kompost programı uygularlar.[48] Mary Bradley Lane'in *Mizora*'sı ise, bir istisna olarak, teknolojiyi zararsız bulur; bilim Mizoralıların "Doğanın yerini almasına" olanak tanıyor diye bir yorum yapan anlatıcıya rehberi şu şekilde yanıt verir: "Hiçbir suretle öyle değil. Bilim yalnızca Doğa'ya nasıl itaat ettireceğimizi öğretti bize."[49] İyimserliğin böyle ağır basması, feminist eserlerde sık rastlanır bir özellik değildir; bu görüş genellikle ikazlarla sertleştirilir. Örneğin, Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'ında gelecekteki toplum insan yaşamını laboratuvarda çoğaltmaya yarayan ileri bir teknoloji üretmiş ve bununla aynı zamanda,

* Avrupa'da Rönesans'tan itibaren, özellikle devlet ya da imparatorlukların görkemini sergilemek üzere kullanılan, çoğunlukla başka ülkelerden getirilen ve Avrupa kültürü içerisinde henüz bir kategoriye girmemiş ilginç nesne, canlı ve eserlere yer veren bu odalara "curiosity cabinet" adı veriliyordu. Daha ufak koleksiyonlar ise dolaplarda saklanıyordu. (ç.n.)

başıboş keçi ve tavuklarıyla bir köye dönüşmüştür; "Biz Mattaposiettliler kaplumbağa ve kazlarımızla tanınırız. Ama ana proteinlerimiz bitki proteinleridir. Her bölge *kendini-beslemeye* çalışır... Proteinler açısından mümkün olduğunca kendine yeterli olmaya"* diye açıklar Luciente.[50] Buna karşın kendisi yirminci yüzyıl New York'una zaman yolculuğuna çıkar ve tuvaletlerin nasıl çalıştığıyla ilgilenir, çöp toplama uygulamaları kendisini büyüler ve "Açgözlülük ve Ziyan Çağı" hakkındaki söylentilerin doğru olduğunu keşfedince beyninden vurulmuşa döner: "Ama çöpünüzü yakmak! Dışkınızı suya atıp yeraltı su kaynaklarına karışmasını sağlamak! İçinde balıkların yaşaması gereken suya! Bataklıkları ve deltalarıyla karadan uzakta besin zincirinin bir halkası olan nehirlere!"[51]** Çevresel farkındalık teknolojik yenilikle boy ölçüşmektedir.

Geç yirminci yüzyılın feminist ütopyacı yazarları, zaman zaman kadınlarla doğa arasında özel bir bağ bulunduğunu öne sürmektedir. Joanna Russ'a göre bazı yazarlar "dünyada ekolojik dengeyi bozmadan yaşamanın getirdiği sorunların ötesine geçmekte ve eserlerindeki karakterleri, doğal dünyaya güçlü bir duygusal bağ hisseden kişiler olarak tanıtmaktadırlar."[52] Gearhart'ın *Wanderground*'ında tepe kadınları modern konforları bulunmayan "yeşil bir dünyada"[53] yaşar, kendileriyle konuşan ve kendilerinin de ağaçlarla sohbet ettiği, rüzgârlarla dolaştığı ve yaşamın doğal ritimler üzerine temellendiği bir doğanın içinde hayatta kalırlar. Le Guin'in *Mülksüzler*'inde Takver'in "Manzaralara ve yaşayan varlıklara ilgisi tutku düzeyindeydi... Takver'in bir yaprağı hatta bir kayayı eline alışını görmek tuhaftı. Takver nesnenin nesne de onun bir parçası oluyordu."[54]*** Shevek'in kendisi de yemyeşil tarlaları, çalı çitleri ve ağaçları bulunan, tepelerle çevrili bir Urras vadisine bakar, "blue fold behind blue fold, soft and dark under the even, pale grey of the sky"**** der ve "İşte dünya dediğin böyle olur" diyerek bitirir (52-53). Daha sonra Büyükelçi Keng, Urras'ın cennetvari özellik-

* Füsun Tülek çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.74. (ç.n.)

** *A.g.y.*, s.56. (ç.n.)

*** Levent Mollamustafaoğlu çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.169. (ç.n)

**** "En uzakta da göğün düzgün, açık griliğinin altında yumuşak ve karanlık, mavi kıvrımlar boyunca vadiyi çevreleyen tepeler yükseliyordu." *A.g.y.*, s.62. (ç.n)

lerine işaret eder; amacı kendi ülkesi Arz'ı teşhir etmektir: "Benim dünyam, benim Arz'ım bir yıkıntı. İnsan ırkı tarafından berbat edilmiş bir gezegen... Ne hırsımızı ne de şiddetimizi denetledik; uyum göstermedik."* (279). Le Guin, toz toprak içindeki Anarres ile yıkıntı halindeki Arz'ı, toprağı güzel ama toplumu kusurlu Anarres ile kıyaslayıp aradaki tezatı göstermek suretiyle çevresel sömürü ve kirliliğe dair ikazda bulunur, doğal dünyanın dikkatle korunması ihtiyacını vurgular ve herhangi bir toplumun tam mükemmelliğe ulaşmasının pek olası olmadığına işaret eder; kitabın alt başlığının "muğlak ütopya" olması ve Anarres'in "süregiden devrimi"nin önemi buradan kaynaklanır. Le Guin, çevreyi ve çevre üzerindeki sosyopolitik etkileri ele alışında kendinden önceki feminist ütopyacı yazarların izinden giderek uyum sağlama, daimi değişim, kendine hâkim olma ve sürekli değerlendirme ihtiyacına işaret eder: Bunu ütopyaya giden sürecin hayati bir parçası olarak görür.

Feminist çevreciliğin süreç-yönelimli mahiyeti diğer kaygılarla iç içe geçer. Feminist ütopyacı yazarlar ta en başından itibaren, Dr. Seuss'un Lorax'ının sözleriyle "ağaçların adına konuşmanın" yollarını aramıştır, zira ağaçlar kendi adına konuşamaz. Yazarların, doğanın ayrıntılarına ve işlenmesine çeşitli şekillerde bakmasına karşın, bitki ve hayvan dünyası genellikle insanın gayretlerinin edilgen bir alıcısı olarak değil güçlü, dinamik, ölme ve ölümcül olma potansiyeli barındıran; saygı gösterilmesi gereken ve insan eylemleri onun üzerinde büyük bir etki yaparken dahi kendisi de bu insan eylemlerini etkileyen bir kuvvet biçiminde temsil edilmektedir.

5. Pragmatizm

Gilman'ın Kadınlar Ülkesi sakinlerine ilişkin olarak yazdığı gibi, feminist ütopyalara "pratik denemezse hiçbir şey denemez."[55] Russ'ın *Whileaway*'inde [Hoşvakit] kızların aldığı eğitim "ileri düzeyde pratiğe dayalıdır: Makineler nasıl kullanılır; makinesiz, kanunsuz, ulaşımsız, fizik kuramsız, işler nasıl halledilir vesaire. Jimnastik ve mekanik öğrenirler. Uygulamalı tıp öğrenirler. Yüzme

* *A.g.y.*, s.309. (ç.n)

ve atış öğrenirler."[56*] Yazarlar bir yandan ütopyacı türün sunduğu kuramlaştırma özgürlüğünü benimserken, bir yandan da maddi olanın aşkın olan, fiziki olanın metafizik olan üzerindeki ve eylemin düşünce karşısındaki üstünlüğünü vurgularlar. Onlara göre, ütopyayı başarmak çalışkanlık ve müdahilliği, insanlarla, çevreyle ve nesnelerle enerjik bir şekilde hemhal olmayı gerektirecektir. Le Guin'in *Mülksüzler*'inde Shevek aslında Anarres'te bir alternatif bulunmadığını itiraf eder: "Toplumumuz pratik. Belki çok pratik, yalnızca sağ kalmayı düşünüyor. Tek sağ kalma yolu buysa toplumsal işbirliği ve karşılıklı yardımın neresi idealistlik?"[57**] Bu nedenle feministler pragmatizmlerini dosdoğru sahiplenirler, zira kadınların yaşamlarını iyileştirmek için gerekli olan sosyopolitik değişimleri ancak kolektif bir çaba üretebilir.

Aslına bakılırsa Erin McKenna en yararlı feminist ütopyaların felsefi pragmatizmle iç içe geçerek bugün daha özgür bir küresel geleceğe doğru ilerleme ve dolayısıyla daha geniş feminist amaçlara ulaşma yolunda en ikna edici yöntemi sunduğunu savunmuştur. "İş ilişkileri, çevresel kaygılar, teknolojideki ilerlemeler, hastalığa açıklık (örneğin AIDS) ve nükleer yıkım korkusuyla birbirine girift bir şekilde bağlı bulunan bizlerin, bu bağlantı halini dikkate alan ve geleceğin getirebileceği olasılıkların çokluğu ve karmaşıklığına insanları hazırlayan vizyonlara ihtiyacı var."[58] McKenna, özellikle John Dewey'nin "görünürdeki amaç" mefhumunun farklılığa olanak tanımanın yanı sıra deneyleme ve değişim ihtiyacına yer açacağını savunmaktadır: Görünürdeki amaç, şimdiye dair –"kendimizin ve çevremizin ilişkisel doğasına dair bir farkındalık" içeren– eleştirel bir kavrayıştan ve geleceğe ilişkin beklenti ve arzuların gelişmesinden türeyen, nihai olmayan bir hedeftir. "Bizler hayatta kalmak için yetişmesi, hem değişen fiziki çevremize hem de değişen toplumsal ortamlarımıza uyum sağlaması gereken bitimli, gelişimsel varlıklarız. Bu demektir ki sabit hiçbir hedef, önceden belirlenmiş ve değişmez hiçbir meta ya da amaç olamaz. Bilakis, görünürdeki amaçların oluşturduğu mütemadi bir zincir vardır;

---

* Çiçek Öztek çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.56.

** Levent Mollamustafaoğlu çevirisi kullanılmıştır. *A.g.y.*, s.126.

görünürdeki amaçlar, görünürdeki yeni amaçların aracına dönüşür ve bunlar da görünürdeki yeni amaçların aracına. (85) McKenna, süreç-yönelimli feminist ütopyaların görünürdeki yeni amaçlar arasından iyi olanların sezilebilmesi için gerekli eleştirel öngörüyü sağladığını önermektedir; ütopyalar, mevcut deneyim ve tatminsizliği gelecekteki arzulanır ve uygulanabilir bir amaç doğrultusunda örgütleme ve yapılandırmaya yardımcı olan vizyonlardır.

Başka feministler de aynı fikirdedir. Drucilla Cornell özgürlüğün ancak, ütopyanın da parçası olduğu "hayali alan"a evrensel bir şekilde erişilmesiyle elde edilebileceğini önermektedir. "Ütopyacılık hayal gücüne, gerçekten yeni olana ilişkin vizyonlara daima bağlı olmuştur. Yaşamın görkemlerini hepimizin paylaşabileceği bir dünya, bizim kendi toplumumuzdan radikal olarak farklı olacaktır. Yine de biz, gerçekleştirmeye çalıştığımız dönüşümlerle değiştikçe, mümkün olan da hep değişir."[59] Angelika Bammer ise feminist ütopyacı dikkatin yakın tarihte ırk ve sınıf sorularına dönmesinin "değişimi somut ve pratik anlamıyla düşündüğü için onun aşırılıklarına yer açabilen... ileriye dönük bir pragmatizmi" gün ışığına çıkardığını savunmaktadır; "süreç içerisindeki somut ütopya"dır bu.[60]

Bu kavrayış ütopyanın en önde gelen kuramcısı Ernst Bloch'un görüşüyle örtüşür. Bloch, Karl Marx ve Friedrich Engels'in ütopyaları kaçınmacı ve etkisiz bularak küçük görmesine katılmayan "coşkulu" bir Marksistti. Bloch'un "henüz olmamış olan" düşüncesi, Dewey'nin "görünürdeki amaç" mefhumuyla ve feministlerin bu hedefi ütopyacı yazın tarafından ilerletilen bir şey olarak nitelendirmesiyle anlamlı bir biçimde örtüşür. Bu düşünce "ileriye dönük bilincin" parçası, henüz biçimlenmemiş ama bir gün gerçekleştirilebilecek olasılıklara ilişkin bir farkındalıktır. Bloch gündüz düşüne; bireylerin arzularının birer vizyon biçiminde bilince hasıl olup, insanların şimdiye ilişkin hoşnutsuzluklarını örgütlemelerine nasıl olanak tanıdığına odaklanır. Kültür ve sanatın gündüz düşünü nasıl yakaladığını ve böylelikle umuda katalizör olma ve daha iyi bir geleceğin yol haritasını çizme işlevine hizmet ettiğini gösterir. McKenna bundan daha spesifik olarak, özellikle süreç-modeli-

ni izleyen ütopyacı yazının, insanların arzulanır olan "görünürdeki son"u algılamasına nasıl olanak tanıdığını tartışıyor olabilir ama buradaki mefhum Bloch'unkiyle aynıdır: "Farklı ve daha iyi bir gelecek için, umutların ve arzuların aksi takdirde tutarsız niteliğini kavrayıp işlevselleştirmek üzere sanattan yardım alan süregiden bir zihinsel süreç."[61]

Ortaçağdan bugüne gelen feminist ütopyacı yazın içerisinden ana hatlarıyla ortaya koyduğum geniş eğilimler, anaakım gelenekten farklı, süreç-yönelimli bir feminist ütopyacı itkiyi öne çıkarıyor. Feminist ütopyacı yazarlar eğitime, insan psikolojisine, epistemolojiye, doğaya ve yönteme kadına boyun eğdirilmesi perspektifinden bakarak, ataerkili tadil etmenin ve toplumun güçsüzlerinin yaşamlarını iyileştirmenin yollarını arayan farklı dünyalar tahayyül etmiş bulunuyorlar. Hem yinelenme hem de değişim mevcut. Tekrarlanan temalara işaret etmiş olsam da, farklı tarihsel dönemlerde uyarlamaların gerçekleştiği de açık. Dahası, geçtiğimiz yüzyıllarda batılı kadınların yaşamlarında meydana gelen olumlu değişimler göz önüne alındığında, feministlerin bu yaşamları dönüştürmeye yardımcı olduğunu inkâr etmek hiç de kolay olmayacaktır; farklı ırk, etnik köken, cinsellik ve kabiliyetlerden insanların özgürlük hareketlerine güç katmak da cabası. Kamu eğitimi için baskı, kadınların bağımsızlığı ve oy hakkı çağrıları, kadın tarihi talepleri, çevreyi koruma amaçlı hareketler: Bu gayretlerin tümü feminist ütopyacı yazın içerisinde tasavvur edilen imgeler tarafından ileriye taşınmıştır ve bu ölçüde bu imgelere borçludur.

Eleştirmenler, yoksulluktan önyargıya, savaştan küresel ısınmaya toplumlarımızın yüz yüze kaldığı pek çok sorun ve adaletsizliği haklı olarak kınıyorlar. Bitmek bilmeksizin uzayıp giden tehdit ve tehlikeler, artan sayıda distopyacı metin üretmiş bulunuyor. Washington hükümetinin bir savaşı körüklemiş, ekonomiyi gözü kara bir şekilde idare etmiş, kaynakları saçıp savurmuş, çevreyi korumak için varolan politikaları tersine çevirmiş, toplumsal ayrışmaları kızıştırmış ve müttefikleri kendinden uzaklaştırmış olduğu 2008 yılında; umutsuz bir manzara, pek çok kişinin gözünde gerçeğin ta kendisiydi. Bu gelişmeler yüzünden, Seyla Benhabib,

Jürgen Habermas, David Harvey, Fredric Jameson ve Russel Jacoby gibi yorumcular tekrar tekrar ütopyacı tahayyüle dönüş çağrısı yapmış, Richard Rorty ise ütopyacı toplumsal umudun "kayıtlarımızda bulunan en asil hayali yaratı" olma özelliğini koruduğunu ileri sürmüş bulunuyor.[62] Dahası, yakın tarihli araştırmalar, batılı olmayan toplumlarda da bu umudun batılı toplumlardakinden daha az hüküm sürmediğini düşündürüyor. Yüzlerce yıllık ütopyacı yazın, feministlerin, erişilebilir olmayan bir geleceğin aksine filizlenebilir bir gelecek önerebilmek amacıyla sırtını tekrar tekrar ütopyaya yasladığını kanıtlıyor. Feministlerin yinelenen katkıları, hoşnutsuzluğu eleştiriye ve arzuyu pratik politik eyleme dönüştürecek bir güç olarak ütopyanın tekrar tekrar yeniden ortaya çıkacağını gösteriyor.

NOTLAR

Bu eserin taslağını okuyup paha biçilmez önerilerde bulunan Sean Burgess, Colin Milburn, Nicole Pohl ve Christopher Reynolds'a teşekkür ederim.

1 Angelika Bammer 1970'lerin ütopyacılığına ilişkin incelemesinde süreci vurguluyor: *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970s* (Londra: Routledge, 1991); Alessa Johns, *Women's Utopias of the Eighteenth Century* (Urbana: University of Illinois Press, 2003) adlı çalışmasında "üremeye dayalı ütopyacı model"i tartışıyor; Tom Moylan *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (New York: Methuen, 1986) adlı çalışmasında "eleştirel ütopya"dan bahsediyor; Peter Fitting ise "The Modern Anglo-American SF Novel: Utopian Longing and Capitalist Cooptation", *Science Fiction Studies* 6: 1 (1979), s.59-76, başlıklı çalışmasında "eleştirel ve ütopyacı" ifadesini kullanıyor. Bu araştırmacılar tamı tamına aynı ütopyacı metinleri ele almıyorlar, dolayısıyla tam anlamıyla aynı konu hakkında bilgi vermiyorlar; buna karşın tümü de feminist müdahalelerin süratle bu tür yeni terim ve formülasyonları getirdiğini belirtiyorlar. Nicole Pohl eleştirel ütopyanın kökenlerini Aydınlanma düşüncesinin şüpheci geleneklerinden birinde görüyor; bkz: "'The Emperess of the World': Gender and the Voyage Utopia", Nicole Pohl ve Brenda Tooley (ed.), *Gender and Utopia in the Eighteenth Century* (Londra: Ashgate, 2007), s.121-132. Yirminci yüzyılın "eleştirel" ütopyaları hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz: Jennifer Burwell, *Notes on Nowhere: Feminism, Utopian Logic, and Social Transformation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997); Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (Syracuse University Press, 1996); Lucy Sargisson, *Contemporary Feminist Utopianism* (Londra: Routledge, 1996); and Frances Bartkowski, *Feminist Utopias* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989).

2 Anne Mellor, "On Feminist Utopias", *Women's Studies* 9 (1982), s.241-62, 243.

3 Darby Lewes, *Dream Revisionaries: Gender and Genre in Women's Utopian Fiction 1870-1920* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995), s.13.
4 Sally Kitch, *Higher Ground: From Utopianism to Realism in American Feminist Thought and Theory* (University of Chicago Press, 2000), s.12.
5 Christine de Pizan, *The Book of the City of Ladies* (1404-5), Çev. Earl Jeffrey Richards (New York: Persea, 1982) ve *The Treasure of the City of Ladies, or The Book of the Three Virtues* (1405), Çev. Sarah Lawson (Harmondsworth: Penguin, 1985); Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies* (1694), Patricia Springborg (ed.) (Peterborough, Broadview, 2002); Sarah Scott, *A Description of Millenium Hall* (1762), Gary Kelly (ed.) (Peterborough, Broadview, 1995); Frances E. W. Harper, *Iola Leroy; or, Shadows Uplifted* (1892) (Boston: Beacon Press, 1987); Charlotte Perkins Gilman, *Herland* (1915), Denise D. Knight (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1999); Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed* (New York: Avon Books, 1974); Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Knopf, 1976).
6 More'un *Utopia* adlı eseri bu modelin başlıca örneğidir, çünkü bu türün temellerini atan metindir ve türün en iyi bilinen örneğidir; ama aynı işlevde başka metinler de pekala vardır; örneğin: Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i, Berington'ın *Sig. Gaudentio*'su, Paltock'un *Peter Wilkins*'i, Griggs'in *Imperium in Imperio*'su, Bellamy'nin *Geçmişe* Bakış'ı ve Wells'in *A Modern Utopia*'sı.
7 Sarah Scott, *History of Sir George Ellison* (1766), Betty Rizzo (ed.) (Lexington: KY: University Press of Kentucky, 1996), s.95-7.
8 Clara Reeve, *Plans of Education* (Londra: T. Hockham & J. Carpenter, 1792), s.71.
9 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), Carol H. Poston (ed.), ikinci basım (New York: Norton, 1988)
10 Frances Wright, "Of Existing Evils, and Their Remedy", Susan S. Adams (ed.), *Reason, Religion, and Morals* (New York: Humanity Books, 2004), s.219, 209. Wright 1825 yılında Nashoba, Tennessee'deki çift ırklı ütopyacı topluluğu kurmuştur.
11 Mary E. Bradley Lane, *Mizora: A Prophecy* (1880-1) (Boston: Gregg Press, 1975) s.32.
12 Frances E. W. Harper, *Iola Leroy; or, Shadows Uplifted* (1892) (Boston: Beacon Press, 1987), s.205, 210. Bu romanın Afrikalı Amerikalı ütopyacı yazın bağlamında bir tartışması için bkz: M. Giulia Fabi, *Passing and the Rise of the African American Novel* (Urbana: University of Illinois Press, 2001), s.44-71.
13 Mary Hamilton, *Letters from the Duchess de Crui* (Londra: 1777), 1. cilt, s.42.
14 Ursula K. Le Guin, *The Dispossessed* (New York: Avon Books, 1974), s.85, 89.
15 Judith Drake, *Essay in Defence of the Female Sex* (Londra: S. Butler, 1696).
16 Hannah More, *The Bas-Bleu, or Conversation* (1787), *Selected Writings of Hannah More,* Robert Hole (ed.) (Londra: Pickering & Chatto, 1995).
17 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), Carol H. Poston (ed.), II. basım (New York: Norton, 1988), s.144-5.
18 Charlotte Perkins Gilman, *Herland* (1915), Denise D. Knight (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1999), s.83, 61.
19 Thomas More, *Utopia* (1516) çeviren ve yayına hazırlayan Robert M. Adams, ikinci basım (New York: Norton, 1992), s.37-38.
20 Pizan, *The Book of the City of Ladies,* s.111, 257. Pizan'ın metni, Fransızcadan ilk olarak 1521 yılında Bryan Ansley tarafından İngilizceye çevrildi ve yayınlandı.
21 Mary Astell, *A Serious Proposal to the Ladies* (1694), Patricia Springborg (ed.) (Peterborough, Broadview Press, 2002), s.35.
22 Harper, *Iola Leroy,* s.210-12.
23 Joanna Russ, *The Female Man* (Boston: Beacon, 1975).

24 Pizan, *The Book of the City of Ladies*, s.154.
25 Mary Astell and John Norris, *Letters Concerning the Love of God*, E. Derek Taylor ve Melvyn New (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005), s.66.
26 Sarah Scott, *Journey Through Every Stage of Life* (Londra, 1754), cilt. 5, s.67.
27 Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Knopf, 1976), s.132.
28 Christine de Pizan, *The Treasure of the City of Ladies, or The Book of the Three Virtues* (1405), Çev. Sarah Lawson (Harmondsworth: Penguin, 1985), s.49.
29 Sarah Fielding, *The Adventures of David Simple* (1744), Malcolm Kelsall (ed.) (Oxford University Press, 1994), s.113.
30 Astell, *A Serious Proposal*, s.35-6.
31 Fielding, *Adventures of David Simple*, s.304.
32 *A.g.y.*, s.304-5.
33 Gilman, *Herland*, s.80.
34 *A.g.y.*, s.95-6.
35 More, *Utopia*, s.31-2.
36 *A.g.y.*, s.41.
37 Pizan, *The Book of the City of Ladies*, s.12, 116.
38 Gilman, *Herland*, s.80.
39 Le Guin, *The Dispossessed*, s.89.
40 Joanna Russ, "Recent Feminist Utopias", *To Write Like a Woman: Essays in Feminism and Science Fiction* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s.137.
41 Russ, *The Female Man*, s.126, 203-4.
42 Sarah Scott, *History of Sir George Ellison* (1766), Betty Rizzo (ed.) (Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1996), s.91.
43 Bammer, *Partial Visions*, s.104.
44 Sarah Scott, *History of Gustavus Ericson* (Londra: A. Millar, 1761), s.v-vi.
45 Sally Miller Gearhart, *The Wanderground: Stories of the Hill Women* (Boston: Alyson, 1979), s.23.
46 Le Guin, *The Dispossessed*, s.180.
47 Scott, *Millenium Hall*, s.69.
48 Gilman, *Herland*, s.80-1.
49 Mary Bradley Lane, *Mizora: A Prophecy* (1880-1) (Boston: Gregg Press, 1975), s.104.
50 Piercy, *Woman*, s.62.
51 *A.g.y.*, s.47.
52 Russ, *Recent Feminist Utopias*, s.137.
53 Gearhart, *Wanderground*, s.125.
54 Le Guin, *The Dispossessed*, s.150.
55 Gilman, *Herland*, s.114.
56 Russ, *The Female Man*, s.50.
57 Le Guin, *The Dispossessed*, s.109.
58 McKenna, *The Task of Utopia*, s.161.
59 Drucilla Cornell, *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality* (Princeton University Press, 1998), s.8, 186.
60 Bammer, *Partial Visions*, s.161-2.
61 Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (1959), Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight (3 cilt, Cambridge, MA: MIT Press, 1995), 1. cilt.
62 Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Londra: Routledge, 1992) ve "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation", *Signs* 24: 2 (1999), 335-61; Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962) (Cambridge, MA:

MIT Press, 1991) ve *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987); David Harvey, *Spaces of Hope* (Berkeley: University of California Press, 2000); Russell Jacoby, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (New York: Basic Books, 1999) and *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age* (New York: Columbia University Press, 2005); Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Londra: Verso, 2007); Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (Harmondsworth: Penguin, 1999), s.277.

KAYNAKÇA

Astell, Mary, *A Serious Proposal to the Ladies* (1964), Patricia Springborg (ed.) (Peterborough, 2002).

Astell, Mary & John Norris, *Letters Concerning the Love of God*, E. Derek Taylor & Melvyn New (ed.) (Aldershot: Ashgate, 2005).

Atwood, Margaret, *The Handmaid's Tale* (Toronto: McClelland & Stewart, 1985).

Bammer, Angelika, *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970s* (Londra: Routledge, 1991).

Bartkowski, Frances, *Feminist Utopias* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989).

Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Londra: Routledge, 1992).

"Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation," *Signs* 24: 2 (1999), s.335-61.

Bloch, Ernst, *The Principle of Hope*, Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice & Paul Knight (3 cilt, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995) (Türkçede: *Umut İlkesi*, Çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2007-2012).

Burwell, Jennifer, *Notes on Nowhere: Feminism, Utopian Logic, and Social Transformation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

Cornell, Drucilla, *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality* (Princeton University Press, 1998).

Drake, Judith, *Essay in Defence of the Female Sex* (Londra: S. Butler, 1696).

Fabi, M. Guilia, *Passing and the Rise of the African American Novel* (Urbana: University of Illinois Press, 2001).

Fielding, Sarah, *The Adventures of David Simple* (1744), Malcolm Kelsall (ed.) (Oxford University Press, 1994).

Fitting, Peter, "The Modern Anglo-American SF Novel: Utopian Longing and Capitalist Cooptation," *Science-Fiction Studies* 6: 1 (1979), s.59-76.

Gearhart, Sally Miller, *The Wanderground: Stories of the Hill Women* (Boston: Alyson, 1979).

Gilman, Charlotte Perkins, *Herland* (1915), Denise D. Knight (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1999) (Türkçede: *Kadınlar Ülkesi*, Çev. Seher Özbay, İstanbul: Otonom, 2007).

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962) (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991) (Türkçede: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Mithat Sancar & Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2012).

The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987).

Hamilton, Mary, *Letters from the Duchess de Crui* (Londra, 1777).

Memoirs of the Marchioness de Louvoi (Londra, 1777).

Munster Village (Londra, 1778).
Harper, Frances E.W., *Iola Leroy; or, Shadows Uplifted* (1892) (Gloucester: Dodo Press, 2007).
Harvey, David, *Spaces of Hope* (Berkeley: University of California Press, 2000) (Türkçede: *Umut Mekânları*, Çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis, 2008).
Jacoby, Russell, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (New York: Basic Books, 1999).
Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age (New York: Columbia University Press, 2005).
Jameson, Fredric, *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Londra: Verso, 2007) (Türkçede (1. Kısım): *Ütopya Denen Arzu*, Çev. F. Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2009).
Johns, Alessa, "Thinking Globally, Acting Locally: Enlightenment Utopianism for 21st Century Feminists?," Nicole Pohl ve Brenda Tooley (ed.), *Gender and Utopian in the Eighteenth Century* içinde (Londra: Ashgate, 2007), s.163-78.
Women's Utopias of the Eighteenth Century (Urbana: University of Illinois Press, 2003).
Kitch, Sally, *Higher Ground: From Utopianism to Realism in American Feminist Thought and Theory* (University of Chicago Press, 2000).
Lane, Mary E. Bradley, *Mizora: A Prophecy* (1800-1) (Boston: Gregg Press, 1975).
Le Guin, Ursula K., *The Dispossessed* (New York: Avon Books, 1974) (Türkçede: Çev. Levent Mollamustafaoğlu, *Mülksüzler*, İstanbul: Metis, 1999).
Levitas, Ruth, *The Concept of Utopia* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996).
Lewes, Darby, *Dream Revisionaries: Gender and Genre in Women's Utopian Fiction 1870-1920* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995).
McKenna, Erin, *The Task of Utopia: A Pragmatist and Feminist Perspective* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001).
Mellor, Anne, "On Feminist Utopias," *Women's Studies* 9 (1982), s.241-62.
More, Hannah, *The Bas-Bleu, or Conversation* (1787), *Selected Writings of Hannah More* içinde, Robert Hole (ed.) (Londra: Pickering & Chatto, 1995).
More, Thomas, *Utopia* (1516), Robert M. Adams (Çev./ed.), (New York: Norton, 1992) (Türkçede: *Utopia*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mîna Urgan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2006).
Morris, William, *News from Nowhere* (1890), Clive Wilmer (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1993)
Moylan, Tom, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (New York: Methuen, 1986).
Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia (Boulder, CO: Westview Press, 2000).
Piercy, Marge, *Woman on the Edge of Time* (New York: Fawcett, 1976).
Pizan, Christine de, *The Book of the City of Ladies* (1404-5), Çev. Earl Jeffrey.
Richards (New York: Persea, 1982).
The Treasure of the City of Ladies, ot The Book of the Three Virtues (1405), Çev. Sarah Lawson (Harmondsworth: Penguin, 1985).
Pohl, Nicole, "'The Emperess of the World': Gender and the Voyage Utopia,", Nicole Pohl & Brenda Tooley (ed.), *Gender and Utopia in the Eighteenth Century* (Londra: Ashgate, 2007), s.121-32.
Reeve, Clara, *Plans of Education* (Londra: T. Hockham & J. Carpenter, 1792).
Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope* (Harmondsworth: Penguin, 1999).
Russ, Joanna, *The Female Man* (Boston: Beacon, 1975).

To Write Like a Woman: Essays in Feminism and Science Fiction (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

Sargisson, Lucy, *Contemporary Feminist Utopianism* (Londra: Routledge, 1996).

Scott, Sarah, *A Description of the Millenium Hall* (1762), Gary Kelly (Ed.) (Peterborough, 1995).

History of Gustavus Ericson (Londra: A. Millar, 1761).

History of Sir George Ellison (1766), Betty Rizzo (ed.) (Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1996).

Journey Through Every Stage of Life (Londra: n.p., 1754).

Shelley, Mary, *Frankenstein; or, the Modern Prometheus* (Londra, 1818) (Türkçede: *Frankenstein*, Çev. Duygu Akın, İstanbul: Can, 2012).

The Last Man (Londra: Henry Colburn, 1826) (Türkçede: *Son İnsan*, Çev. Belkıs Korkmaz, Can Yayınları, 2013).

Tepper, Sheri S., *The Gate to Women's Country* (New York: Doubleday, 1988).

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), Carol H. Poston (ed.), 2. basım (New York: Norton, 1988) (Türkçede: *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, Çev. Deniz Hakyemez, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012).

Wright, Frances, *Reason, Religion, and Morals*, Susan S. Adams (ed.) (New York: Humanity Books, 2004).

9

LYMAN TOWER SARGENT
Sömürgeci ve Sömürgecilik Sonrası Ütopyalar

Giriş: Sömürgeciliğin Doğası

Avrupalılar iki tip koloni[1] kurdular. Bu kolonilerden ilki, kolonileştirilen ülkenin yerel işgücünü ve doğal kaynaklarını sömürmek üzere tasarlanmıştır; Kongo ve Hindistan bu yaklaşımın birincil örnekleridir. İkinci koloni tipiyse bir yandan ülkenin doğal kaynaklarını ve kimi zaman yerel işgücünü sömürmeye devam ederken, esas olarak yerleşim amacı taşıyordu; Kuzey ve Güney Amerika kolonilerinin çoğu ile Yeni Zelanda ve Güney Afrika bu duruma örnektir. İkinci tipten pek de ayırt edilemeyen başka bir kolonileşme örneği de Avustralya kolonilerinin bir kısmında ortaya çıkar; burada sömürgeci gücün amaçlarından biri, istenmeyen muhtelif şeylerden kurtulmaktır. Yerleşim kolonileri zengin ütopya ürünleri ortaya koydu; sömürmek üzerine kurulan kolonilerse pek bir şey üretmedi.

Yerleşim kolonileri, ana ülkenin hedeflerinin yanı sıra yerleşimcilerin de hedeflerine hizmet etmiştir. Çoğu yerleşimci kendi hayatlarını iyileştirmek istedi ve kiminin aklında belli bir ütopya tasavvuru vardı. Hatırı sayılır mesafeleri çoğunlukla korkunç koşullar altında gönüllü olarak kat edenler, ya geldikleri ülkede uygulayamadıkları yaşam tarzlarını deneyimlemeyi, ya yaşamlarını maddi olarak geliştirmeyi ya da her iki durumu birden umut etmekteydi. Muhtemelen bu gönüllü sömürgecilerin ezici çoğunluğu, bugün aşağılayıcı bir tavırla ekonomik göçmen olarak adlandırılan kimselerdi. Bu yeni yerin, onların ekonomik ve toplumsal basamakları bir bir tırmanmasını sağlayacak kadar farklı olduğuna inandıkları ve özellikle de kendi mülklerini edinmeyi arzu ettikleri için yola koyulmuşlardı. Çoğu başaramayıp evine döndü ve özellikle de kıtlık yüzünden ülkesine geri dönemeyen İrlandalıların büyük kısmı bir yerde kök salana yahut yaşamını yitirene değin bir koloniden diğerine geçip durdu.

Yerleşimcileri teşvik eden nedenlerden biri, herkesin en temel ütopyasıydı: tok bir karın, doğru düzgün bir barınak, giyinmek ve kendileriyle çocukları için daha iyi bir gelecek. Bu en mühim ütopya, göçlerin çoğuna ilham vermiştir ve yerleşimci sömürgeciliğin de temelindedir. Öteki sömürgeciler, dinlerini özgürce yaşayabilme veya hayatlarını ekonomik, politik ve toplumsal açıdan başka türlü düzenleme arzusuyla hareket etmiştir. Hal böyle olunca, iyi bir yaşama dair belirli bir tasavvuru gerçek kılabilmek istediklerinden ütopyacılıkları daha aşikârdır. Bu sömürgeci tasavvurların en iyi bilinenleri, daha sonra Birleşik Devletler'e evrilecek Massachusetts Körfez Kolonisi'ne yerleşen Püritenler örneğindeki gibi, dini temellidir; ancak bu tasavvurların büyük bölümü daha küçük çaplıdır ve karizmatik bir liderin izinde ilerler. Örneğin Papaz Norman MacLeod'u takip eden bir grup, İskoçya'dan Nova Scotia'ya* ve daha sonra Avustralya'ya göç etmiştir; nihayetinde torunlarının halen yaşadığı Yeni Zelanda'daki Waipu kasabasına yerleşmişlerdir.

* Yeni İskoçya. Kanada'nın Doğu kıyısında kurulmuş olan eyalet. Bir grup İskoç 1800'lerin başlarında önce buraya, daha sonra da sıcak iklimlere ulaşma düşüyle güneye doğru göç etmiştir. (ç.n.)

Sömürgecilikteki ütopyaların çoğu, ikna çabasındaki satıcıların konuşmalarına benzer; akla yatkın olabilir, ancak gerçek olmak için fazla iyidir. Lâkin göçmenler kendilerine gerçek olmak için fazla iyi olan bir şeyin sunulmasını istiyorlardı zaten ve bu oyuna getirilme sürecinde aktif olarak rol aldılar. "Görkemli ve Özgür Amerika Birleşik Devletleri" adlı İrlanda şarkısı tam da şu sözlerle göçmenliği teşvik eder: "Amerika'da çalışırsan, yüzersin içinde zenginliğin."[2] Pek çoğunun tam olarak ne bulduğu ise "Bir Sürü Aptal Denizleri Aştı"[3] ve "İrlandalı Göçmenin Ağıtı"[4] gibi şarkı isimlerinde görülmektedir. Fakat bu insanların çoğu kolonilerde kaldı ve buraların eski sakinlerine Avrupa kültürünü empoze ederek veya bu yerlileri öldürerek mevcut kültürleri ortadan kaldırdı. Söz konusu bu süreç asla tamamen başarılı olamadı; sömürgecilik sonrasının şu anki çağında yerli kültürlerin değiştirilmiş halleri ortaya çıkıyor veya bu kolonilerdeki mevcut yapıyla Avrupa kültürü harmanlanıyor.

Ne sömürgecilik ne de sömürgecilik sonrası dönem fazla basite indirgenmelidir. Koloniler birbirlerinden keskin biçimde ayrılırlar. Bu koloniler, iklim, coğrafya ve doğal kaynaklar bakımından belirgin çeşitlilik gösterir; karşı karşıya geldikleri yerel halklar da büyük farklılıklar barındırır. Ayrıca hem çok zengin hem de aşırı fakir koloniciler vardı ve kolonilerde yaşayan bazı kimseler umdukları gibi ekonomik anlamda basamakları tırmanamadılar, aksine bazıları bu merdivenlerden yuvarlandı.[5] Bunun yanı sıra kadın ve erkek koloniciler vardı; deneyimleri oldukça farklı olabiliyordu. Bu sömürgeciler kendileriyle beraber farklı dinler ve etnik kökenler de getirdiler. Genellikle başarılı erkek kolonicilerin hikâyelerini duymamıza karşın, kimi ülkelerde kadınların yanı sıra farklı dinî ve etnik grupların deneyimleri de belgelendirilmeye başlanmıştır.

Sömürgeleştirilenler arasında sömürgeleştiren tarafın çoğunlukla ayırt edemediği önemli farklılıklar olduğu kadar, bu toplulukların algılarında ve onlara yönelik politikalarda da bazı çeşitlilikler göze çarpıyordu. Cinsiyet, gelir, güç ve kavim farklılıkları vardı; bunların hepsi de sömürgeleştirilenlerin tepkilerinin çeşitleneceği anlamına geliyordu. Bu farklılıklar, sömürgecilik sonrası döneme de sirayet etmiştir.

Sömürgecilik ve Ütopyacılık Arasındaki İlişkiler

Temel bibliyografik çalışmalar yapıldığında, yerleşimci kolonilerin zengin bir ütopya edebiyatı ve tasarıları ürettiği görülür. Bilhassa Kuzey Amerika ve Güney Pasifik'teki Britanya kolonileri, Amerika kıtasındaki İspanya kolonileri ve Brezilya'daki Portekiz kolonisi bu konuda çok üretken olmuştur. Bunun sebeplerini kestirmek çok da zor değil. Tüm bu kolonilerde, insanlar alışık oldukları şeylerden vazgeçmiş, bilinmeyene veya daha az bilinene yönelip daha iyi bir hayat bulmayı yahut inşa etmeyi seçmiştir. Böylece yeni veya gözden geçirilmiş toplumsal ve siyasal yapılarla ekonomik örüntülerin ortaya konması gerekli olmuştu. Sonuç itibariyle, sömürgeci yerleşim sürecinin bütünü bir tür ütopyacılık olarak görülebilir.

Göçmenlikle ilgili geleneksel düşünme biçimi, insanların anavatanlarındaki distopyavari koşullar nedeniyle o ülkeden uzaklaştığını ve daha iyi bir yaşamın ütopyacı tasavvuruyla yeni bir ülkeye yöneldiğini öne sürmektedir. Bu karmaşık olgunun pek çok basit açıklamasında olduğu gibi, bu açıklama da farklı zamanlardaki yerleşim kolonilerinin tümüne uymamaktadır.[6] Yine de göçmenlik ve sömürgecilik tarihinin büyük kısmına uygun düşer. Göçmenler tarafından söylenen şarkılar ve ülkelerine yolladıkları mektuplar, bu hususta epey bilgilendiricidir. Yolculuğa ilişkin şarkılar ikiye ayrılır; limandan ayrılmadan öncesini ve ardından gelen deniz seferini anlatan bu iki tür şarkı kendi içinde de sakin olanlar ve dertli dertli yakınanlar olarak ayrılmaktadır. Bir tarafta bu göçmenlere aracılık eden açgözlü kimseler, bir taraftaysa kibarca yardımcı olmaya çalışanlar vardır; bu deniz seyahatleri oldukça sarsıntılı veya kolay geçmiş olabilir. Aynı ikilik, karaya ayak bastıktan sonra da devam eder; insanlar ya dolandırılır ya da yardım görürler. Yine bir yanda yeni bir ülkeye kolayca yerleşme ve entegre olma durumu varken, diğer yanda yerleşime ve entegrasyona dair korkunç sorunlar yaşanır. Tabii ki hayatını kaybeden, tamamen dibe vuran ve eski ülkelerindeki durumun daha kötüsünü deneyimleyen insanları ya da böylesi kötü bir halde olup hemencecik evlerine dönebilen şanslı bir azınlığı anlatan şarkılar da bulunmaktadır.

Yeni bir ülkedeki deneyimlere ilişkin başka şarkılar da benzer bir örüntüyü izler; burada ütopya özverili bir çalışmanın ardından bulunur veya alternatif olarak, söz konusu yeni dünya distopyacı eski dünyadan iyi değildir ve hatta daha kötü olabilir. Düşlediklerini bir nebze de olsa bulabilenler için bile sıla hasreti, nostalji hissi ve eski toprakları arzulama hali söz konusudur; özellikle bazı İrlandaca şarkılar, İrlanda'daki belli başlı yerleri ütopyalaştırmaya meyillidir.

Ya sıla hasreti ya da başarısızlıklar, pek çok kişinin evine dönmesine neden oldu; kimi yerlerde ve kimi dönemlerdeyse bu dönüş yüzde elli gibi yüksek bir oranda gerçekleşti. Yeni Zelanda'da, vazgeçip evine geri dönen bir göçmen "Hopeful"* mahlasıyla *"Taken In"; Being A Sketch of New Zealand Life* (1887) ["Kandırılma"; Yeni Zelanda'daki Hayatın Bir Taslağı Olmak] adlı bir kitap yayımlamıştır; daha önce terk ettikleri bölgelere ve topluluğa yeniden dahil olmanın saf mutluluğunu yansıtan şarkılar da vardır.[7] Geri dönemeyen İrlandalılar gerçek bir Diaspora oluşturmuştur ve kendileri daha ziyade mülteci olarak görülebilir. Yıllar içinde bazı kimseler İrlanda'ya geri dönmüş olsa da yakın geçmişteki ilk büyük geri dönüş Kelt Kaplanı** ekonomisine cevaben gerçekleşmiştir. Bu dönüşler, İrlanda'daki doğum oranlarında yaşanan ciddi düşüşü de dengelemiştir.

Memleketlere yazılan mektuplar, şarkılardan daha ütopyacı olma eğilimi göstermeleri haricinde benzer bir motife sahiptir.[8] Gıda önemli bir meseledir; Yeni Zelanda'dan gelen mektuplarda et yiyebilmeye dair tekrarlayan göndermeler vardır; Birleşik Devletler'in Orta Batı eyaletlerinde yazılan mektuplarda ise kimi zaman yüksek fiyatlarda olsa da mevcut bolluğun altı sıklıkla çizilir. "Amerika Şarkısı" adlı bir İsveç ezgisi, inanılmaz bir bolluğa ilişkin söylenceleri yansıtır:

---

* İng. "Umutlu". (ç.n.)

** İrlanda 1990'lar ile 2000'lerin başlarında ekonomik anlamda büyük gelişme göstermiş ve refah bir ülke haline gelmiştir. Ekonomide yaşanan bu yükselişin ardından, 1990'larda Tayvan, Singapur ve Güney Kore gibi ülkelerin ekonomileri için kullanılan "Asya Kaplanları" ibaresine istinaden, ülke "Tíogar Ceilteach" yani "Kelt Kaplanı" olarak adlandırılmıştır. (ç.n.)

Tavuklar ve diğer kümes hayvanları
Yağıyor yağmur gibi, iyice pişmiş
Dahası dolanıyorlar masanın üzerinde
Butlarında çatal ve bıçak.[9]

*Cockaigne** olarak adlandırılan böyle söylenceler, ütopyacılık tarihi boyunca karşımıza çıkar ve genellikle yiyeceklere vurgu yapar.

Altın kaplı yol imgeleri veya yiyeceklerin aşırı bolluğu ne kadar sık tekrarlanıyor olsa da göçmenlerin ezici bir çoğunluğu vardıklarında çok ağır işlerle karşılaşmayı bekliyorlardı ve yazdıkları mektuplar muhakkak bunu vurguluyordu; gerçi bu mektuplarda çok çalışmanın karşılığının yeni ülkede eskisinden daha fazla olduğu mesajı da vardı. Bu süreç pek de kolay değildi; yerli halktan kimseler ve hatta kendi göçmen dostlarınızın bazıları bile fırsatını bulsalar sizi sömürebilir veya soyabilirdi.

Yeni ülkede eşitliğin daha üstün olması, tekrarlayan bir diğer temadır; size eşit bireyler olarak davranılır. Örneğin Yeni Zelanda'dan gelen mektuplar işçilerin çiftlik sahibiyle aynı masada oturup aynı yemeği yemesinden sık sık bahseder. Bunun yanı sıra, esas önemli olanın atalarının yaptıklarından ziyade bireyin kendi eylemleri olduğu vurgulanır.

Toprağa erişim, yeni ülkenin olumlu özelliklerinden bir tanesidir. Çok çalışmak zorunda kalsanız da kendiniz ve aileniz için makul bir hayatı karşılayabilecek kadar toprağa sahip olabilirsiniz. Genelde bu mektuplarda yeni ülke bir yeryüzü cenneti olarak tasvir edilmez. Verilen mesaj şudur: Geldiğinizde çok sıkı çalışırsanız, eski ülkenizden çok daha iyi koşullarda yaşayabilirsiniz ve bunu ülkeye ayak bastıktan sonra birkaç yıl içinde başarabilirsiniz.

Göçmen edebiyatının çoğu erkekleri merkeze alır. Şarkılar ya adamın geride bırakmak zorunda kaldığı ve maddi gücünü toparladığında yanına gelecek olan kadına duyduğu hasreti anlatır ya da göçmen erkek ülkeden ayrılır ayrılmaz kendine yeni birini bulan kalpsiz kadından bahseder. Göç eden bekâr kadınların evlenme

---

* Ortaçağ mitolojisine göre, bolluğun, savurganlığın, çalışmadan yaşayabilmenin ve lüksün hüküm sürdüğü hayali diyar. (ç.n.)

ihtimallerinin arttığına ilişkin mektuplar vardır. Öte yandan, kirli zeminli ahşap kulübelerden veya erkeklerin durumu iyileşse de kadınların hayatlarını geldikleri yerdekinden daha kötü hale getiren diğer koşullardan bahseden mektuplar da mevcuttur. Yeni Zelanda'da *A Few Words to Emigrants' Wives* (1870 civarı) [Göçmen Eşlerine Birkaç Kelam] adındaki bir kitapçık bu meseleyi oldukça net ortaya koyar:

> İlk olarak, bu evin İngiltere'de aynı sınıftan [esnaf] olan kimselerce ikamet edilen hanelerden çok daha küçük ve kaba bir yapıda olacağı idrak edilmelidir. Büyük ihtimalle ayağınızın altında çamurdan bir zemin olacak ve başınızı sokacağınız bir tavanı da bulunmayacak. Bu ev, dolaplardan ve yüklüklerden yoksun; hatta büyük olasılıkla bir kileri de yok. Eski ve bakımsız evdeki en sefil görünümlü ve itici yer de tek bir rafı, masası veya tesisatı bile olmayan küçücük kutsal mutfağınız olacak. Yerden bir metre kadar yükseltilmiş oyuklu büyük bir alan da ocak görevi görecek. Burada, bir kuzine, soba veya fırın olmaksızın, çıplak ocak tabanının üzerinde yakılmış odun ateşiyle kızartma, kaynatma ve pişirme gibi tüm yemek hazırlama sürecinizi gerçekleştirmek zorunda kalacaksınız. Daha uygun bir ortam sağlamak için yapabileceğiniz en iyi şey, tencerenin ve çaydanlığın közün üzerinde durabilmesi için birkaç demir çubuğu sabitlemek olacaktır.[10]

Öte yandan, yeni ülkede umdukları her şeyi, eski ülkelerine kıyasla gerçek bir ütopyayı bulduklarını düşünen bekâr ve evli kadınlardan gelme pek çok mektup da vardır.

"Ütopya" sözcüğünün türetildiği Thomas More'un *Utopia*'sı, aynı zamanda koloni meselesini ortaya atan ilk ütopyadır; bu esnada kolonilerin ana vatanı destekleme niyetinde olduğunu, önceliğin sömürgecilerin ihtiyaçlarını karşılamak olmadığını gösterir. Ütopia'nın kolonileri genellikle fetih sonucu kazanılır ve çoğunlukla fazla nüfusu aktarmak için kullanılırdı. Fakat Ütopia özelinde, eğer ana vatanın nüfusu azalırsa, kolonilere gönderilen kimseler geri çağrılacaktı. Kolonilerin, ana vatanın çıkarlarına hizmet ettiği daha net şekilde gösterilemezdi. Koloniler ayrıca ucuz iş gücü sağlar, zira ülkenin esas yerlileri kimi zaman Ütopia'da köle olarak kalıp hayatlarını iyileştirmeyi seçmiştir.

Yerleşmek üzere seçilen yerler boş değildir, halihazırda iskân edilmiştir ve yerleşimci ütopyasına daima yerli halkın distopyaları eşlik eder. On ikinci yüzyılın sonlarına kadar, ütopya edebiyatı neredeyse tamamen sömürgeciler tarafından yazılmıştır. Yerleşimci kolonilerin mevcut sakinlerinin, taşınma ihtiyacının veya arzusunun önünde durmasına izin verilmezdi.

More'un Ütopyalıları, kolonileştirilecek bölgenin sakinlerine pek önem vermemiştir; bu tavır kolonilerde geçen ütopya edebiyatında sıklıkla tekrar edilir. Çoğu durumda yerleşimin yan etkisi yerli distopya olsa da, Theodor Hertzka'nın ütopyayı yaratmak için yerli halkın yerinden edilmesini öngören *Freiland: Ein soziales Zukunftsbild* [Özgür Ülke: Toplumsal bir Gelecek Tahayyülü] (1890) adlı eseri gibi bir dizi ütopya da yazılmıştı. *Freiland* hakiki bir proje haline geldi, ama başarılı olamadı. James Burgh'un 1764 tarihli *An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares* [Cessares'teki İlk Yerleşimin, Yasaların, Yönetim Biçiminin ve Asayişin Anlatısı] adlı çalışması Güney Amerika'nın "insansız" bir bölgesindeki Protestan kolonisinin yerleşimini konu edinir. Bunun yanı sıra, Robert Pemberton'un 1854 yılındaki *The Happy Colony* [Mutlu Koloni] kitabı, Yeni Zelanda'da büyük çoğunlukla Maori halkının yaşadığı bir bölgede sanki orada başka hiç kimse yaşamıyormuş gibi inşa edilen bir topluluğu anlatır. Selâmet Ordusu'nun* kurucusu olan General William Booth ise, *In Darkest England and The Way Out* (1890) [Kapkaranlık İngiltere ve Çıkış Yolu] adlı çalışmasında belirttiği üzere İngiltere'nin sokaklarından kurtardığı insanları alkolden kurtarmak ve eğitmek üzere ilk olarak kırsal kesimdeki topluluklara gönderme niyetindedir. Bu insanlar daha sonra Güney Afrika, Kanada ve Batı Avustralya'da General'in anlattığına göre "sadece talep ederek bile" elde edilebilecek milyonlarca hektar "bereketli toprak" imkânının olduğu koloni topluluklarına gidecektir. Bu eserlerden hiçbiri, o topraklarda yaşayan insanları veya onların iskânını dikkate değer görmemiştir.[11]

---

* Salvation Army. 1865 yılında William ve Catherine Booth tarafından Birleşik Krallık'ta kurulan Protestan temelli uluslararası yardım kuruluşu. (ç.n.)

Hem Britanya'nın ütopya edebiyatında hem de kolonilerde üretilen ütopyalarda ortak olan konulardan biri Britanya'nın çöküşü ve günümüzde bağımsızlığını ilan eden veya Britanya İmparatorluğu'nun baskın bir üyesi olan eski kolonilerdeki güç, kültür ve eğitim değişikliği meselesidir. "Macaulay'ın Yeni Zelandalısı" bu durumun en bilinen ifadesidir; burada Thomas Babington Macaulay, "Yeni Zelanda'dan gelen bir gezginin, engin bir ıssızlığın ortasında Aziz Paul Katedrali'nin yıkıntılarını resmetmek için Londra Köprüsü'nün kırık kemerinde durduğu" bir geleceğe atıfta bulunur.[12] Kolonilere transferin ilk tasvirleri 1769 yılına uzanır ve hem gücün hem de kültürün merkezi artık Kuzey Amerika'dadır.[13] *The New-Zealander on London Bridge; or, Moral Ruins of the Modern Babylon* (1878) [Londra Köprüsü'ndeki Yeni Zelandalı veya Modern Babil'in Ahlaki Kalıntıları] ve *History of the Decline and Fall of the British Empire* (1884 ve 1890) [Britanya İmparatorluğu'nun Düşüşü ve Çöküşünün Tarihi] minvalindeki başlıklar yaygındır. Bunun yanı sıra, Edward Gibbon, Horace Walpole, Percy Bysshe Shelley ve Anna Barbauld gibi yazarlar da benzer şeyler söylemiştir.[14]

Kolonilerde Ütopyacılık

Tüm yerleşimci kolonileri, koloninin geleceğini ütopyacı biçimde betimleyen çalışmalar ortaya koymuştur; özellikle Birleşik Devletler ve Yeni Zelanda'nın tasvirleri yeryüzü cenneti ve arkadya* gibi geleneksel ütopya türlerini andıran bir manzarayı anlatır. Bu yeni yerlerde, çözüme kavuşturulmuş gibi görünen soruların tekrar sorulması gerekmiştir. Kim yönetmeli? Mülkiyet neye göre dağıtılmalı? Ortada aristokrasi yokken bu sınıflar yaratılmalı mı, öte yandan bazı insanlar neden diğerlerinden daha çok güce ve mülke sahip olsun ki? Kadınlar erkeklere boyun mu eğmeli? Erkeklerle yan yana çalıştıkları halde, neden kadınların mülk edinme veya oy kullanma hakları yok? Kim eğitim görmeli ve ne öğrenmeli? Çocuklar yeni koşullarda faydalı olmak üzere eğitilebilir mi? Yu-

* Ütopya edebiyatında doğayla uyum içindeki kırsal cennet. (ç.n.)

nan ve Roma döneminin klasik yazarları, Britanya'daki eğitimin temeliydi; kolonilerdeki insanların pek çoğu ise bu tür bir eğitimin kolonilerin ihtiyaçlarıyla ilgisiz olduğunu düşünüyordu. O halde, gelenek mi yoksa ihtiyaç mı baskın gelmeliydi? Eğer hâkim olan ihtiyaç olursa, sürekli olarak kültürsüz denilen sömürgecilerle birlikte, bu durum kültür için ne ifade eder? Ana vatan, başarılı çocukların üzerinde tahakküm mü kurmalı? Tüm bu sorular ve dahası, sömürgeci ütopyalarda incelenir; çünkü bunlar tam da insanların gerçekten tartıştığı meselelerdir.

Genelde iktidara ve mülke sahip olan bir sürü insan, kendi memleketlerinden gelme kurumlarla yola devam etmek istemişlerdir. Fakat çoğunluğu oluşturan diğerleri, değişimin peşine düşmüştür. Bunun karşılığında ütopya edebiyatıyla birlikte hareketler ve topluluklar da bin bir çeşit vaat sundu.

Yeni kurumların oluşumu en belirgin şekilde Birleşik Devletler'de görülür; zira orijinal on üç koloni* farklı gruplar tarafından farklı amaçlarla burada kurulmuştur. New England'daki Püritenler ve Pennsylvania'daki Society of Friends (Quaker)** topluluğu, ütopyacılıkları en net olan kolonilerdir.

Massachusetts Körfez Kolonisi'nin ilk valisi olan John Winthrop (1588-1648) tarafından yapılan meşhur bir konuşmaya göre, Püritenler yeni dünyaya "tepenin üzerine bir şehir" kurmak*** üzere gelmiştir. Bu genellikle ütopyacı bir ifade olarak yorumlanır; Püritenler inançlarını tam anlamıyla yaşayabilecekleri bir toplum inşa etmeyi esas alan ütopyacı bir niyetle Amerika'ya yerleşmiştir. 1641

---

* 1607 yılı itibariyle Kuzey Amerika'da kurulan on üç Britanya İmparatorluğu kolonisi. Daha sonra 4 Temmuz 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'yle birlikte bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. (ç.n.)

** Dostlar Cemiyeti. 1650'lerde George Fox tarafından İngiltere'de kuruldu. Hıristiyanlığı dogmalardan uzak, doğrudan Tanrı ile iletişim halinde yaşamayı arzu ederler. Barış ve inanç özgürlüğü yanlısı bir topluluktur. Bu inanca sahip kimseler, Tanrı karşısında titreme haline istinaden "Quaker" yani "Titreyen" olarak adlandırılır. Pennysylvania'daki Quaker kolonisi, William Penn tarafından dini hoşgörü ve barışseverliği esas alan bir topluluk olarak 1681 yılında kurulmuştur. (ç.n.)

*** John Winthrop bu vaazı, 1630 yılında okyanusu aşıp yeni dünyaya varan ilk Püritenler henüz gemiden inmeden vermiştir. Burada İsa'nın sözlerine gönderme vardır. Matta 5: 14 şöyle der: "Siz dünyanın ışığısınız. Tepe üzerine kurulmuş bir şehir gizlenemez." (ç.n.)

gibi erken bir tarihte John Cotton, *Abstract of Lawes of New England, As they are now established* [New England Yasaları Özeti, Kabul gören mevcut haliyle] adlı çalışmasını yayımlamıştır; daha iyi bir yer yaratmak için Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanılması gerektiğini öne sürerek buradan alınma yasaları anlatmıştır. Cotton Amerika'ya 1633 yılında göç ettiği için, bu metin bir kolonici tarafından yazılan en eski ütopya olarak değerlendirilebilir.[15]

Winthrop'un bu meşhur ifadesinin ardından "herkesin gözü bizim üzerimizde olacak" uyarısı gelmiştir; zira daha iyi bir dünya ideallerini gerçekleştirmeyi başaramazlarsa, alay konusu olacaklardı.[16] Bu uyarı ve tasavvur birleşimi, tipik bir Püriten bakış açısıdır. Püritenler neyin doğru olduğunu bildiklerini düşünüyorlardı, ancak nihayetinde kırılgan ve zayıf insanlar olarak başarısız olma ihtimalleri de yüksekti. İnsanların düşlediklerine uygun bir dünya yaratmaktan aciz olabileceği inancı, Birleşik Devletler'de güçlü bir ütopyacılık karşıtı akımı besler.

Pennsylvania, genellikle en ütopyacı koloni olarak görülür; ancak koloniyi kuran William Penn eşitlikçi bir toplum düşüyle başarılı ve refah bir koloni yaratma gereksinimi arasında kalmıştır; çoğunlukla bunlardan ilki yerini ikincisine bırakmıştır. Aynı zamanda Pennsylvania, orada yerleşik olan Amerikan yerlilerine yapılan muamele açısından diğer kolonilerden açık ara daha iyidir.[17]

Püritenler, Quaker'lar ve Maryland'teki Roma Katolikleri, dinlerini özgürce yaşayabilmek için Amerika'ya gelmiştir; ancak inanç ve ibadet özgürlüğü hâlâ ütopik bir idealdir. 1659 yılında kısa süreliğine Delaware'de var olmuş ilk ortak amaçlı veya ütopyacı topluluk, Hollandalı Pieter Plockhoy tarafından inanç özgürlüğü esasına göre kuruldu; Roger Williams, Massachusetts'ten sürgün edildikten sonra Rhode Island'ta herkesçe bilinen bir dini özgürlük alanı inşa etti. Thomas Jefferson, en önemli işlerinin "Bağımsızlık Bildirgesi"ni ve 1779 yılında Virginia'da benimsenen "Din Özgürlüğünün Tesisi Yasası"nı yazmak olduğunu düşünüyordu. Birleşik Devletler Haklar Beyannamesi, Anayasa'ya din özgürlüğünü eklemişti. Birleşik Devletler'deki ortak amaç odaklı bu erken dönem topluluklar dini temelliydi ve özellikle kendi inançlarına

uygun olarak saygın şekilde yaşayabilme hayalini gerçek kılmak için Kuzey Amerika'ya göç eden Hollandalı, İngiliz veya Alman göçmenlerce kurulmuşlardı.

İbadet özgürlüğü gibi yeni yapıların oluşturulması ve ilk olarak eyalet olma yolundaki her bir koloninin anayasasında, sonra Konfederasyon Maddelerinde ve nihayetinde Anayasa ile Haklar Beyannamesi'nde kendine yer bulan yönetim biçimleri, bu on üç koloninin ilk "yeni ulus"u oluşturmak üzere bir araya geldiği süreci kapsayan Birleşik Devletler deneyiminin en ütopyacı tarafı olmuştur. Diğer kolonilerin pek çoğu, Birleşik Devletler'deki kadar köklü bir yeniden yapılanma yaşamamıştır. Bunun yerine Avrupa veya daha sonra Birleşik Devletler emsali model alınıp ilgili kurumlarda yerel koşullara farklı derecelerde uyum sağlayacak değişikliklere gidilmiştir.

Bir kolonide (Britanya Kuzey Amerika'sı) fiilen yayımlanan ilk ütopyacı edebiyat eseri, William Smith tarafından yazılan 1753 tarihli "A General Idea of the College of Mirania" [Mirania Üniversitesi'ne dair Genel bir Fikir] metnidir.[18] Hem orijinal ütopyalar hem de İngiliz kaynaklardan tekrar basım yapılan pek çok ütopya, Amerikan Devrimi ve yeni kurumların oluşum süreci esnasında ağırlıklı olarak dönemin temel iletişim aracı olan gazetelerde yayımlandı. O zamandan beri ütopya edebiyatı ve ütopyacı topluluklar Birleşik Devletler'de yayımlanmaya ve kurulmaya devam etmiştir.

William Douw Lighthall, 1888 yılında Kanada'da Wilfrid Châteauclair mahlasıyla *The Young Seigneur; or, Nation-Making* [Genç Senyör veya Ulus İnşası] adlı çalışmasını yayımlamıştır.[19] *The Young Seigneur*, Kanada'nın düşünce ve edebiyat dünyasında temel bir mesele olan Fransız-İngiliz ilişkilerine yoğunlaşır. Yarı İngilizce yarı Fransızca olan mahlası, Kanada'yı oluşturan çift taraflı unsurların (yerli sakinler hesaba katılmadığı için en az üç tarafın söz konusu olduğu henüz kabul görmemişti) içinden bir ulus yaratma arzusunun göstergesidir. Kitapta yer verilen belirgin ütopya, bir ulusun net bir ideale sahip olması gerektiğini öne sürer; böyle bir ideal geliştirildiğinde, Kanada "Mükemmel Ulus" olacak-

tır. Bunu başarmak için Kanadalılar tek bir ulus halinde birlikte çalışmalıdır; ancak 1888'de Kanada bu birliktelikten çok uzaktı ve bu durum günümüzde de onları zora sokmaktadır. Lighthall'in 1888'de yazdıklarından en yeni Kanadalı eserlere kadar, Kanadalı ütopya yazarlarını en çok üzen mesele ulusal birlik olmuştur; daha çok Québec üzerine yoğunlaşan bu konu, kimi zaman Batı veya Atlantik Kanada bölgeleriyle de ilgilenir. Bazı ütopyalarda Kanada'nın bölünmesi sadece Québec sorunu olarak değil, aynı zamanda Kanada'yı bir arada tutan hiçbir şeyin olmadığı bir durum olarak ifade edilir. Örneğin, Eric Nicol ve Peter Whalley tarafından yazılan *Canada Cancelled Because of Lack of Interest*'te (1977) [Kanada İlgisizlikten İptal Edildi] Kanada bir dizi koloniye bölünür veya başka ülkelerin mandası haline gelir.[20]

Québec ile ilgili İngilizce literatürde, ayrılma meselesi genellikle hicivle ele alınır; gelecekteki Québec ya fakirdir ya da otoriter rejimle yönetilir. Elbette Fransızca metinlerin konuya bakışı farklıdır. Aimé-Nicolas Aubin tarafından 1839'da yazılmış olan "Mon voyage à la Lune" [Ay'a Yolculuğum] adlı ilk metinden bu yana, Québec ütopyası İngiliz Kanada'sından bağımsız olmaya odaklanır.[21]

Avustralya, Avrupalılar tarafından keşfedilmeden çok önce de çoğunluğu Fransızca olan bir dizi ütopyaya konu olmuştu.[22] Fakat yerleşimin gerçekliğe dökülüşü, ütopya ve distopya arasında neredeyse ikiye bölünmüş durumdaydı; zira ilk yerleşimlerden bazıları diğer yerleşimci kolonilerdekine benzer ütopyacı beklentilerle kurulurken, diğerleri Britanya'daki mahkûmları yollamak üzere kurulmuştu ve özünde hapishane işlevi görüyordu. Buna ek olarak, tüm yerleşimci koloniler içinde yerli sakinlere en kötü muamele edilen yer de burasıydı ve hâlâ dünyanın dört bir yanındaki yerli halklar arasında durumun en kötü olduğu yerlerden biridir. Avustralya ütopyacılığında, özellikle de Asyalılara odaklanan güçlü bir ırkçı yön vardır; Asyalılar yirminci yüzyılın ortalarına dek Avustralya'da çok sert kısıtlamalara maruz kalmıştır.

Avustralya yerleşmek için zor bir yerdi. Orta kuzey bölgelerden doğu kıyısına uzanıp orta güneye varan çok ince bir bereketli toprak şeridi bulunur, benzeri bir şerit de güneybatıda vardır. Ülkenin

ortası devasa bir çöldür, "bomboş orta kısım" da denir. Ülkenin tamamıysa periyodik şiddetli yağışlar ve sık sık tekrarlayan söndürülmesi güç yangınlarla birlikte aşırı kuraklıktan mustariptir. Bu nedenle Avustralya kolonilerine yerleşenler, kendilerini sıklıkla inatçı ve distopyacı bir ortamda buldular; ayrıca Avustralya'yı distopyacı şekilde sunan güçlü bir Avustralyalı yazar geleneği de vardır.

Yine de bu zor koşullarda bile, yeni bir başlangıcın ve daha iyi bir hayatın mümkün olduğunu öne süren güçlü bir ütopyacı akım da bulunmaktadır. 1852'de John Dunmore Lang, Avustralya bağımsızlığı yolunda bir erken dönem savunusu olan *Freedom and Independence for the Golden Lands of Australia* [Avustralya'nın Altın Topraklarında Bağımsızlık ve Özgürlük] başlıklı eserini yayımlamıştır. Bu metinde ve daha sonraki bir dizi edisyonda, Lang Yeni Zelanda'yı da dahil ederek gelecekteki birleşmiş Avustralya'yı ortaya koyar; buna göre Britanya'nın fakir kesimi kendine yetecek hale gelebilir ve yazarın iddiasına göre bu tasavvuru ancak bağımsızlıkla mümkün olur.[23]

Tabii Avustralya ütopyacılığının en kaydadeğer yönü, ütopyayı hayata geçirmek için atılan işlevsel adımlar olmuştur. Tarihsel olarak Avustralya'daki ortak amaç odaklı toplulukların sayısı pek fazla olmasa da 1970'lerden itibaren kişi başına düşen bu tür toplulukların sayısı İsrail dışındaki tüm ülkelerden daha fazla olmuştur.[24] Ebenezer Howard'ın 1898 tarihli *To-Morrow: A Peaceful Path to Real Reform* [Yarınlar: Gerçek Reforma Giden Huzurlu Yol] (daha çok 1902 tarihli ikinci edisyonun adıyla, *Garden Cities of Tomorrow* yani Yarının Bahçe Kentleri olarak bilinir) metniyle Britanya'da başlayan Bahçe Kent Hareketi*, Avustralya'yı diğer ülkelerden daha çok etkilemiştir.[25]

Güney Afrika'da oldukça bölünmüş bir ütopya geleneği vardır; yirminci yüzyıla kadar yazılan ütopya literatürünün çoğu ırk ayrımı sistemini veya apartheid rejimini olumlu şekilde tasvir etmiştir. Daha sonrasında aynı sistem neredeyse evrensel olarak distopyacı açıdan ele alınmıştır.[26] İlk kategorinin bir alt türü, apartheid rejimi-

* Garden City Movement. Britanya'da Sir Ebenezer Howard tarafından tasarlanan şehir planlamacılığı yöntemi. (ç.n.)

nin bitişini ve siyahi iktidarın kuruluşunu distopyacı şekilde betimleyen eserlerdir. İki kategori arasındaki geçiş, altmışların başlarıyla yetmişlerin sonları arasında gerçekleşmiş gibi görünüyor. Örneğin Garry Allighan'ın 1961 tarihli eseri *Verwoerd–A Look-back from the Future* [Verwoerd–Geçmişten bir Bakış] apartheid ütopyasını resmeder; Christopher Hope'un 1984'teki *Kruger's Alp* [Kruger'in Alpleri] romanı gibi yetmişlerin sonundan itibaren yayımlanan neredeyse bütün çalışmalarsa tam tersi bir konumda yer almıştır.[27]

Ütopya geleneği en güçlü olan yerleşimci kolonisi Yeni Zelanda'dadır, bir ihtimal Birleşik Devletler de istisna olabilir. Yeni Zelanda'daki kolonileşmenin kökenleri bariz bir biçimde ütopyacıdır; Canterbury, aristokrasi veya gerçekten fakir olan kimseler olmaksızın Britanya'daki sosyal hiyerarşiyi yeniden inşa etmek üzere tasarlanmıştı. Otago, İskoç Presbiteryenlerin yurdu olacaktı. Ülke çapındaki literatür, ülkeyi bir cennete benzetip ona Güneyin Britanya'sı ve Britanya'nın İyisi gibi isimler vererek göçmenleri cezbetmek üzere yaratılmıştır. Buradaki ilk niyet ise yerli sakinlerle diğer yerleşim kolonilerinde gerçekleştirilenden daha iyi ilişkiler kurabilmekti.[28]

Yeni Zelandalılar, Yeni Zelanda'da bir ütopya yaratabilmenin mümkün olduğu kanaatindeydiler. Zaman zaman pek çoğu böyle bir ütopyanın yaratıldığına inandı; ülkenin popüler adı, Tom Bracken tarafından yazılan "God's Own Country" [Tanrının Ülkesi] şiirine atıfla Godzone [Tanrı bölgesi] olmuştu. Neticede 1930'lardaki buhrana dek, Yeni Zelanda ütopyaları bütünlüklü toplumsal dönüşümlerin tasviri olmaktan ziyade uygulamaya konmak üzere oluşturulan icrası mümkün tasarılar halindeydi; gerçi böylesi bir dönüşümün vaat edilen reformların nihai sonucu olacağı da sıklıkla öne sürülürdü.

Yeni Zelanda, daha çok 1893 yılında kadınlara oy kullanma hakkı veren ilk ülke olmasıyla bilinir; ancak sömürgeci perspektifle yapılan en önemli reform hareketleri, toprak mülkiyeti düzenini değiştirmek üzere sunulan bir dizi öneriydi. Çoğu kolonide, erken dönem yerleşimcileri genellikle hile, hırsızlık veya cinayet yoluyla en bereketli topraklardan geniş araziler alabilmişti. Kendi çiftliklerine sahip olmak isteyen daha sonraki yerleşimciler bunu başara-

mayıp kendilerinden önce gelenler için çalışmak zorunda kaldılar ya da sadece çorak araziler alabildiler. Pek çok kolonide ise ilk yerleşimciler toprakları satın aldı, toprağı işlemek için başkalarını kiraladı ve sonra buranın kârıyla refah içinde yaşamak üzere anavatanlarına döndü. Bu düzen, daha sonra gelenlerin epey zoruna gitti ve toprakları geri alıp yeniden dağıtmak için çeşitli öneriler ortaya atıldı. Bu önerilerin en ütopyacı olanları, toprakları kamulaştırmak ve tek vergi usulü uygulamaktı; ancak yerleşimciler kendi topraklarına sahip olmak istedikleri için toprağı kamulaştırma fikri pek popüler olmadı.

Amerikalı yazar Henry George tarafından *Progress and Poverty* (1879) [İlerleme ve Yoksulluk] kitabında anlatılan toprakta tek vergi usulü, herkesin toprak üzerinde Tanrı vergisi olarak eşit hakka sahip olduğu düşüncesine dayanıyordu.[29] George, toprak vergilerinden biri hariç hepsini kaldırmayı önermişti. Bu usul, toprak sahiplerini toprağı verimli kullanmaya veya satmaya mecbur bırakacak; bu şekilde topraksız kimseler için de daha fazla arazi boşa çıkmış olacaktı. Ayrıca George'a göre bir arazinin değerini, o arazinin konumu ve orada yetişen ürünlere olan talep vasıtasıyla bizzat topluluk belirlerdi. Tam da bu nedenle toprak vergisi aslında topluluğun ürettiği değerin yine o topluluğa dönmesiyle ilgiliydi. Tek vergi usulü İrlanda'da, Yeni Zelanda'da ve bugün hâlâ kullanıldığı Avustralya'da oldukça popülerdi; bu arazilerde başka bir ülkede ikamet eden kimselerin sahip olduğu büyük gayrimenkuller, yeni toprakları kullanılamaz kılıyordu. Tek vergi sistemi Yeni Zelanda'da uzun süre uygulanmadı, ancak yeni göçmenlere toprak açmak için pek çok büyük yapının parçalanmasına neden olan kışkırtma ve ayaklanmanın bir parçası olmuştu.

Hem göç yönünden ütopyacı bir hedef hem de daha güçsüz ülkeleri baskı altına alan distopyacı bir ülke olarak görülen Birleşik Devletler'le olan ilişki boyutunun da zaman içinde eklenmesiyle birlikte, Latin ve Güney Amerika ülkeleri diğer kolonilerdeki temaların hepsini tekrarlamıştır. Yirminci yüzyılın sonlarında, Birleşik Devletler'deki durum ütopya edebiyatında yaygın bir tema oldu. Zengin ve fakir arasındaki çatışmalar Latin ve Güney Ame-

rika'da oldukça güçlüdür, Birleşik Devletler'in distopyacı imajının ardında yatan nedenlerden biri de ülkenin yoksullara karşı zenginleri desteklediği algısıdır ve genelde doğrudur. Özellikle de Meksika devrimi güçlü ütopyacı unsurlara sahipti; burada *ejidos* veya kooperatif çiftlikler denen toplulukların oluşumuyla, toprakları kolektif olarak yeniden dağıtma girişimi söz konusuydu.

Uzay Kolonileri

Pek çok ütopya Ay'da geçse de ütopya edebiyatı bilimkurgunun yaygın bir parçası oldukça kolonileşme tasavvuru da uzaya doğru kaydı; böylece gezegenlerde, aylarda veya güneş sisteminin asteroidlerinde, güneş sistemindeki yapay uydularda ya da galaksinin herhangi bir gezegeninde kurulmuş koloniler ortaya çıktı. Çoğu durumda, bu koloniler hem ana gezegenle hem de bulundukları gezegenin yerli halkıyla kurdukları ilişkilerde Dünya'daki kolonilerle aynı düzeni tekrar eder.

Uzay fikrine geçişin bazı hevesli kimselerce oldukça ciddiye alınan konu başlıklardan biri, halihazırda inşa edilmekte olan uzay istasyonunun çok daha büyük versiyonları olacak kolonilerin Dünya'nın yörüngesinde gezinen habitatlarda inşa edilmesidir. Bu habitatlar genellikle Lagrange noktasına* yerleştirilir; burası bir uydunun Dünya ile Ay arasında bu iki kütle tarafından yörüngeden çıkarılmadan süresiz olarak aynı yörüngede kalabileceği bir noktadır. Bu koloniler, ana vatana yakın konumlanan ama esasında çok da yakın olmayan ilk dönem kolonileri gibi Dünya'ya yakındır, ancak yine de ayrı ayrı yapılardır. Bu nedenle yerli halk tarafından gündeme getirilen meseleler haricinde bu tür kolonilerde ortaya çıkan hemen hemen tüm meseleler uzay kolonilerinde de vuku bulmuştur. Bu noktada kurulan habitatlar bilimkurgu için standart bir mecaz halindedir. Birleşik Devletler'den yazar Mack Reynolds, 1979 ile 1985 yılları arasında bu bölgede geçen beş roman yayımlamıştır; Avustralyalı yazar George Turner, *Yesterday's*

* Astronom Joseph-Louis Lagrange tarafından keşfedilen ve iki gökcisminin karşılıklı çekimlerinin dengelendiği nokta. (ç.n.)

Men (1983) [Yarının Adamları] kitabında uzaydaki ve Dünya'daki koloniler arasındaki çatışmayı tasvir etmiştir; başka yazarlar da koloninin Dünya'dan bağımsız olma mücadelesini anlatır.[30]

Genellikle böyle koloniler, Dünya'nın ihtiyaç duyduğu ve öncül kolonilerin de var olma sebebi olan iki şeyi, fazla nüfusu devralma ve ana ekonomiyi besleme görevini yerine getirmek üzere ortaya çıkmıştır. Uzay istasyonu inşasının nedenlerinden biri, Dünya'da mümkün olmayan bazı üretim süreçlerinin Dünya'nın yerçekimi alanının dışında mümkün olacağının düşünülmesidir. Birleşik Devletler uzay mekiğinin yolculukları esnasında gerçekleştirilen bir dizi deney de bu olasılığı test etmek üzere yapılmıştır. Bilimkurgu yazarlarınca tasavvur edilen sonuç, daha önce Dünya'da kurulan kolonilerde yaşananları anımsatır: Yalnızca Dünya'yı desteklemek üzere tasarlanmış bir uzantı olarak görülmenin sonucunda yavaşça büyüyen tatminsizlik, ardından gelen bir bağımsızlık hareketi, bazen savaşa ve kimi durumlarda bağımsızlığa evrilen çatışmalar.

Gezegenlerdeki koloniler de nüfus fazlasını aktarmak üzere tasarlanmıştır; ancak buradaki öncelikli amaç Dünya'da tükenmiş olan veya zaten hiç bulunmayan hammaddeleri sağlamak yahut Dünya'da bulunmayan lüks ürünlere erişebilmektir. Çoğunlukla bir koloninin yegâne hedefi, gezegenin kaynaklarını sömürmektir. Elbette Dünya'daki kolonilerin farklı farklı amaçları olduğu gibi, bu uzay kolonilerinin bazılarının da farklı maksatları vardı. Birçok durumda, gezegenler bir dini grup inançlarını herhangi bir müdahale olmaksızın yerine getirebilsin diye seçilir; ayrıca gezegenin tamamının salt hapishane olarak kullanıldığı örnekler de literatürde oldukça yaygındır. Örneğin Mack Reynolds, 1961 tarihli *Planetary Agent X* [Gezegen Ajanı X] adlı eserinde, inançsızları dışarıda bırakabilmek için gezegenleri kolonileştiren dini ve siyasi grupların hüküm sürdüğü bir gelecek tasvir eder; Quaker kolonileri Joan Slonczewski'nin 1980'deki *Still Forms on Foxfield* [Foxfield'daki Durgun Biçimler] adlı romanında ve Judith Moffett'in 1987'de yazdığı *Pennterra*'da kendine yer bulmuştur. Öte yandan Katharine Kerr 2003 tarihli *Snare* [Kapan] adlı kitabında, aşırı İslamcılar tarafından kolonileştirilen bir gezegeni distopya olarak anlatır.[31]

Hapishane olarak kullanılan gezegen örnekleri Piers Anthony'den *Chthon* (1967) ve William C. Dietz'ten *Prison Planet* (1989) [Hapishane Gezegen] gibi kitaplarda görülebilir.[32]

Koloni ister sömürü ister yerleşim isterse her ikisi için kurulmuş olsun, genellikle o topraklarda sorun teşkil eden yerli sakinler söz konusudur. En yaygın senaryoya göre, insanlık Dünya'daki deneyimlerinden hiçbir şey öğrenememiştir; Ursula K. Le Guin'in 1972 tarihli romanı *Dünyaya Orman Denir** bu duruma örnektir.[33] Oldukça yaygın olan alternatif bir versiyon da Dünya'nın uzaylılar tarafından kolonileştirilmesidir. Brian W. Aldiss'in 1960'ta basılan "X for Exploitation" [Sömürünün S'si] adlı hikâyesi (*Bow Down to Nul* ve *The Interpreter* olarak da bilinir) böyle bir durumu anlatır; yazarın bir notuna göre bu eser emperyalizmin distopyacı doğasını göstermek üzere yazılmıştır.[34]

Yerel Ütopyacılık; Sömürgecilik Sonrası Ütopyaların Ortaya Çıkışı

Ülkelerin hakiki sakinlerinin iyi bir hayat tahayyülü, pek tabii topraklarının çalınmasını, köleleştirilmelerini ve katledilmelerini içermiyordu. Yerel kültürler bütünüyle tahrip edildiği için yerleşimci kolonilerdeki veya sömürgeci kolonilerin çoğundaki yerel ütopyacılığın doğasına dair çok az şeyden emin olabiliyoruz. Yerel kültürlerin büyük kısmı sözlü olarak aktarılmıştır; bu yerel dinlerin kasten mahvedilmesi, ütopyacı unsurlar içerdiği neredeyse kesin olan bazı mitlerin kaybına yol açmıştır. Elimizde Kuzey Amerika'nın doğu ormanlarındaki kabilelerden kalan ve ideal bir siyasi sistemi anlatan "The Great Law of Peace" [Barışın Ulu Yasası] adlı bir metin var; ancak bu değeri ve durumu belirsiz olan tek bir örnektir; zira Kuzey Amerika'nın yerli halkları arasında pek çok farklı kültür mevcuttu.[35] En büyük istisnalar, sömürgecilik öncesi dönemin literatürüne erişebildiğimiz Hindistan ve İrlanda'dır. Bunun yanı sıra Güneydoğu Asya'daki erken dönem Budist metinleri

* Çev. Özlem Dinçkal, Metis Yayınları, Birinci baskı: Eylül 1996. (ç.n.)

de güçlü ütopyacı unsurlara sahiptir. Latin ve Güney Amerika'nın muazzam medeniyetlerinden bugüne kalan yazılı belgeler de vardır, ancak bunlar ütopyacı bakış açısıyla incelenmemiştir.

Sömürgecilik sonrası dönemde ya Afrika'da olduğu gibi sömürgeleştirilenler iktidara geldiğinden ya da Kanada ve Yeni Zelanda'da olduğu gibi sömürgeleştirilenlerin durumunu iyileştirme niyetiyle pek çok değişiklik meydana gelmiştir. Sömürgeleştirilen tarafın öğrendiği özgürlük ve eşitlik gibi Avrupai ütopyacı idealler, inanç ve uygulama arasındaki ayrımı göstermiş ve bağımsızlık hareketlerine efendilere karşı koymak için gereken entelektüel araçları sağlamıştır. Bir zamanlar Avrupa'da bariz biçimde ütopyacı olan ve en azından belli bir düzeye kadar uygulamaya konabilen düşünceler, bağımsızlık arayışında olan kimseler için yeniden ütopik olmuştur.

Geleneksel kültürlerin yeniden yaratılan manası, çağdaş kültürler tarafından geçmişin hakikati olarak sunulur; ancak bu yeniden yaratımlar, geçmişin bildiğimiz esas halinden arındırılmış ve daha fazla ütopik hale getirilmiştir. Bu yeniden yaratılan geçmişin ilginç tarafı, dünyanın farklı yerlerindeki birbirinden epey farklı kültürler arasında benzerliklerin olmasıdır. Bu nedenle, bugün ideal geçmiş zamanın yerel temsilleri hususunda bir ortaklık vardır; hayvanlar, bitki örtüsü ve dağlarla nehirler gibi fiziki özelliklerle birlikte doğaya yakınlık vurgulanır.

Sömürgeleştirilen tarafın, sömürgecinin getirdiği distopyaya karşılık vermek üzere denediği yöntemlerden biri de bu sömürgeci ülkenin dini inancını benimsemekti. En yaygın neticelerden biri, sömürgeleştirilenler arasında binyılcılık hareketlerinin* gelişmesidir. Kuzey Amerika'daki Ovalar Bölgesi yerlilerinin, nihayetinde Wounded Knee körfezinde yaşanan katliama zemin hazırlayacak Hayalet Dansı inancı** da ütopyacı olarak değerlendirilmiştir.[36]

---

* Binyılcı hareket (milenyum hareketi) gelecekteki daha huzurlu ve refah bir zaman dilimine olan inancı işaret eder. Bu dini temelli inanışa göre, mevcut toplumsal düzendeki hoşnutsuzluklar yeni bin yılla birlikte ortadan kaybolacaktır. (ç.n.)

** Hayalet Dansı, Wovoka adlı ruhani lider öncülüğündeki Amerikan yerlilerinin kendi kültürlerini yaşama niyetiyle yöneldiği bir inanç sistemi. Wounded Knee yani Yaralı Diz katliamı ise 1890 yılında Sioux kabilesinin toplandığı arazide gerçekleşmiştir; Güney Dakota'daki bu soykırım, ABD hükümetinin kutsal Hayalet Dansı'nı bir savaş tehdidi olarak görmesinin sonucudur. (ç.n.)

Yeni Zelanda'nın Maori kabilesinde hâkim olan binyılcı hareketler hem sömürgecilere karşı güçlü bir silahlı muhalefete hem de önemli bir barışçıl teslimiyet hareketine yol açmıştır. Bu gruplar da yenildi; ancak Yeni Zelanda'da bazıları yok olmadı, aksine pakeha (Maori olmayan) siyasetçiler tarafından desteklenen Maoriler arasında dini ve siyasi bir hareket olarak kaldı.

Ayrıca yerli kültürün sömürgecileri yenerek daha iyi bir toplum kurduğunu anlatan birkaç eser de sömürgecilerin soyundan gelen kimseler tarafından kaleme alınmıştır. Martin Cruz Smith'in 1970 tarihli *The Indians Won* [Yerliler Kazandı], Ernest Callenbach'ın 1994 yılındaki "Chocco" ve Pamela Sargent'in 1999'daki *Climb the Wind: A Novel of Another America* [Rüzgâra Tırmanmak: Başka bir Amerika'nın Romanı] adlı eserleri bu türe örnektir.[37]

Bununla beraber, yerel toplulukların pek çoğu günümüzde kendi halkları için daha iyi bir hayat betimleme niyetiyle geçmişlerine dair ütopyaları yine kendi algıladıkları şekilde kullanmaktadır. Örneğin, Kenyalı yazar Ayi Kwei Armah, 1973'te yazdığı *Two Thousand Seasons* [İki Bin Mevsim] adlı çalışmasında Afrika'nın geçmişini eşitlikçi bir ütopya olarak yeniden tasavvur etmiştir.[38] Mülksüzler için ütopya hâlâ güçlü ve etkili bir hayaldir.

Latin ve Güney Amerika ülkeleri de benzer bir örüntüyü izler; yerli halklara genellikle çok kötü muamele edilir ve yetersiz ilişkiler kurulur. Sömürgeleştiren tarafın yazdığı ütopyalar ya yerli halkı tamamen görmezden gelir ya da soylarının tükenmesini meşrulaştırır. Tabii yine birkaç vakada yerli halkın soyundan gelenler alternatif bir ütopya sunmuştur. Yakın geçmişte bu durumun en belirgin örneği Meksika'daki Zapatista* hareketidir; Zapatistalar, Meksika hükümetiyle girdikleri mücadelede belirli bölgelerin kontrolünü ele geçirmeyi başarabilmiş ve bu eylemlere ütopyacı bir meşruiyet kazandırmıştır. Bu imaj Meksika'nın dışında da epey merak uyandırdı; oluşan ilgi, hareketin başarısına katkı sağladı.

---

* 1994 yılında yerli halkın haklarını korumak üzere ortaya çıkan ve çoğunluğu Maya yerlilerinden oluşan direniş hareketi. Adını 1910-1917 dönemindeki Meksika Devrimi'nin lideri Emiliano Zapata'dan alır. (ç.n.)

Sömürgecilik sonrası kavramı oldukça karmaşık bir mesele olsa da sömürgecilik sonrası ütopyalar esasında hem geçmişin hem de geleceğin yerleşimciler ve sömürücüler dışındaki kimseler tarafından görüldüğü şekliyle yeniden temsilidir. Bu da demek oluyor ki yerli halkın bakış açısından yazılan ütopyalar, genellikle yerleşimcilerin ve sömürücülerin olumlu şekilde sundukları şeylerin distopyacı yansımalarıdır.[39] Avustralya'daki iki örnek Aborijin kimliğini benimseyen erkekler tarafından yazılmıştır. Hem Colin Johnson/ Mudrooroo tarafından yazılan *Doctor Wooreddy's Prescription for Enduring the End of the World* (1983) [Doktor Wooreddy'nin Dünyanın Sonuna Dayanma Reçetesi] hem de B. Wongar (asıl adı Sreten Bozic olup karısının kabilesini benimsemiştir) tarafından yazılan *Walg* (1983) kitapları beyaz Avustralyalıların Aborijinlere muamelesinin berbat distopyasını anlatır.[40] Amerikan yerlilerinden yazar Sherman Alexie, "The Farm" [Çiftlik] adlı eserinde (1996) yerlilerin toplanma bölgesini distopik olarak tanımlar; *Gardens in the Dunes* (1999) [Kum Tepelerindeki Bahçeler] adlı kitabın yazarı olan bir diğer Amerikan yerlisi Lesli Marmon Silko, beyazların yerlilere muamelesini distopya olarak anlatır.[41] Ganalı yazar Kodwo Abaidoo, 1995 yılındaki *Black Fury* [Kara Öfke] kitabında ve Nijeryalı yazar Buchi Emechta, 1983'te yazdığı *The Rape of Shavi* [Shavi Tecavüzü] kitabında kendi ülkelerindeki benzer tecrübelerden bahseder.[42]

Lesli Marmon Silko'nun "One World, Many Tribes" (1991) [Bir Dünya, Bir Sürü Kabile] adlı eseri dünyanın gelecekte nasıl iyileştirileceğine ilişkin kısa notlarla birlikte kabilelerin toprağın üzerinde yeniden hak iddia edebilmek için bir araya gelişini anlatır.[43] Patricia Grace ve "Ngati Kangaru" kitabı, vaktiyle pakeha (Avrupalı) yerleşim yerinde toprakları Maorilerin elinden almak için kullanılan yöntemlerin sadece barışçıl olanlarını kullanarak Maorilerin Aotearoa/Yeni Zelanda'yı geri alabildiği bir Maori ütopyasını resmeder.[44] 1988'deki Avustralya Günü'nde* Aborijin aktivist Burnum Burnum, Dover'daki İngiliz kıyısında Aborijin bayrağı açarak İn-

* 26 Ocak 1788'de ilk Britanya yerleşimcilerinin Avustralya'ya yerleştiği tarihin yıldönümü. (ç.n.)

giltere'nin Aborijinlere ait olduğunu ilan etmiştir.[45] Çağdaş yerli yazarlara ait işlerin hiçbiri pek umutlu değildir; yirminci yüzyılda Dine (Navajo) kabilesi için uygun seremonilerin neler olabileceğini tartışan Silko'nun *Ceramony*'si (1977) [Seremoni] barışı sağlamanın neden çok zor olduğunu gözler önüne serer. Avustralya'da Oodgeroo Noonuccal tarafından yazılan ve Aborijinlerin konumunun güçlü bir ifadesi olan "The Aboriginal Charter of Rights" [Aborijin Hakları Bildirgesi] adlı bir şiir vardır; bu başlığa rağmen, şiir esasında eşitlik hakkını talep edemez ve rica düzeyinde kalır.[46]

İkinci sömürgecilik sonrası hamle, sömürgecinin ve sömürgeleştirilenlerin soyundan gelenler tarafından yazılan ütopyalara yerel inanç sistemlerinin etkisidir. Bu durumun en derin yansıması, yirminci yüzyılın sonlarındaki edebi ütopyacılığın Maori inanç ve ibadetleriyle iç içe geçtiği Yeni Zelanda'da görülmektedir. Lora Mountjoy'un 1984 tarihli *Deep Breathing* [Derinden Nefes Alma] ve Chris Baker'ın 2000 tarihli *Kokopu Dreams* [Kokopu Rüyaları] ve 2006 tarihli *Shadow Waters* [Gölge Sular] romanları buna örnektir.[47]

Üçüncü sömürgecilik sonrası hamle, Samoalı/Yeni Zelandalı yazar Albert Wendt tarafından yazılan *Black Rainbow* (1992) [Kara Gökkuşağı] romanında görülebilir. Yazar, George Orwell'in *1984* adlı romanındaki (1949) gibi ülkenin tarihini sistematik olarak silen benzer bir distopyacı gelecek üzerine farklı perspektifler sunar.[48] Tarihi böyle silmek, yerli nüfusa yapılan muamelenin işlerine geldiği şekilde unutulduğu pek çok kolonide her daim kasti olmasa da fiili bir uygulama olmuştu. Avustralya hükümetinin, ülke tarihinin büyük kısmında Aborijin vatandaşlara gösterilen muamele için özür dilemesi ancak 2008 yılında, yeni bir hükümet geldikten sonra gerçekleşmiştir; bu mesele Avustralyalı tarihçiler arasında hâlâ sıkça tartışılmaktadır. Benzer bir süreç, pek çok eski kolonide yaşandı ve günümüzde de devam ediyor; kimilerindeyse henüz başlamadı.

Wendt'in romanındaki çoklu perspektifler sömürgecilik sonrası edebiyatın tipik bir özelliğidir; ama bu teknik, ütopyalarda bir nebze daha az kullanılır, zira ütopya metinleri siyasi bir noktaya temas

etmek üzere tasarlanmıştır ve yazarlar bu noktanın okura aktarıldığından emin olmayı arzu eder. Yine de çok yönlü romanlarda da söylemek istediklerini dile getiren Yeni Zelandalı Ian Wedde'nin *Symme's Hole* [Symme'nin Oyuğu] adlı eseri ve Avustralyalı Terry Dowling'in Rynosseros serisi gibi epey karmaşık sömürgecilik sonrası ütopyalar da mevcuttur.[49]

Sonuç

Burada işaret edildiği gibi, ütopyacılık yaşanan sömürgeleşme sürecinin önemli bir parçasıydı ve tüm yerleşimci kolonilerde yerleşim tarihinden bugüne dek devam etti. Bu kolonilerden bazılarında hem sömürgecinin ütopyacılığı hem de sömürgeleştirilen tarafın farklı bir ütopyacı duruşu vardır; birkaç vakada, özellikle de Yeni Zelanda'da, bu ikisi kısmen de olsa birbiriyle harmanlanmıştır. Sömürgecilerin torunlarının ütopyacılığı, sömürgeleştirilen tarafın ütopyalarındaki konuları da kendi bünyesine dahil etmiştir.

Esasında yerleşimden ziyade sömürü için tasarlanmış olan kolonilerden türeyen kolonilerde bazı yerel ütopya gelenekleri vardı; ancak bu ülkelerde ütopyacılığın en muazzam ilerlemesi, sömürgecilik sonrası dönemde sömürgeci egemenlikten azade iyi bir hayat ve bağımsızlık tasavvuruyla mümkün olmuştur. Bunun ardından, çoğunlukla yozlaşmış sömürgeci rejimin yerine gelen yozlaşmış başka bir yönetim sisteminden de azade iyi bir hayat imgesi söz konusu olmuştur.

Tam da bu nedenle, bir zamanlar koloni olan ülkelerde ütopyacılığın çok fazla önem arz ettiği öne sürülebilir. Bu ütopyacılık, önceleri sömürgeci güçten alınan konulara dayanıyordu; ancak zaman içinde yeni ülkenin koşullarına uyum sağladıkça başkalaştı.

NOTLAR

1 Koloni (colony) sözcüğü Latince ve Yunancadan gelir, İngilizcede daha 16. yüzyılda bugünkü anlamıyla ilk kez kullanılmıştır; ana ülkeye bağlı olan başka bir ülkedeki yerleşimi ifade eder. Hangi ülkelerin koloni olarak değerlendirilebileceğine ilişkin bazı

sorunlar vardır. Örneğin İrlanda'nın vaktiyle kolonileştiği, hatta söz konusu Kuzey İrlanda olduğunda hâlâ bir koloni olduğu söylenebilir; ancak yirminci yüzyıla değin bu şekilde bahsedilmemiştir.

2 Robert L. Wright (ed.), *Irish Emigrant Ballads and Songs* (Bowling Green University Popular Press, 1975), s. 491.

3 Theodore C. Blegan ve Martin B. Rudd (çev./ed.), Gunnar J. Malmin tarafından armonize edilen şarkılar, *Norwegian Emigrant Songs and Ballads* (Oxford University Press, 1936), s.93.

4 Wright (ed.), *Irish Emigrant Ballads and Song*, s.505.

5 Göç ettikten sonra toplum düzeyi yönünden geriye giden birine örnek olarak, bkz. Miles Fairburn, *Nearly Out of Heart and Hope: The Puzzle of a Colonial Labourer's Diary* (Auckland University Press, 1995).

6 İtme-çekme yorumunun bir değerlendirmesi için, bkz. James Belich, "Settler Utopianism? English Ideologies of Emigration, 1815-1880", John Morrow ve Jonathan Scott (ed.), *Liberty, Authority, Formality: Political Ideas and Culture, 1600-1900: Essays in Honour of Colin Davis* içinde (Exeter: Imprint Academic, 2008), s.213-34.

7 "Hopeful" [mahlas], *Taken In; Being A Sketch of New Zealand Life* (Londra: W.H. Allen & Co., 1887).

8 Bir açıdan, mektuplar yeni topraklardaki deneyimi yansıttığı için bu durum şaşırtıcıdır; ancak hayal kırıklığına uğramış kimselerden daha az mektup gelmiştir. Başarısızlıkların geride kalanlara anlatılması düşük bir olasılıktır (kim başarısızlığı haber vermek ister ki?) ve tabii ölenler ya da geri dönenler de mektup yazmayacaktır.

9 Robert L. Wright, *Swedish Emigrant Ballads* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1965), s.39.

10 *A Few Words to Emigrants' Wives* (Londra: Jarrold & Sons, [1870 civarı]), sayfalar numaralandırılmamış.

11 Theodor Hertzka, *Freiland: Ein sociales Zukunftsbild* (Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1890); James Burgh, *An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares* (Londra, 1764), yeniden basım: Gregory Claeys (ed.), *Utopias of the British Enlightenment* içinde (Cambridge University Press, 1994), s.71-136; Robert Pemberton, *The Happy Colony* (Londra: Saunders & Otley, 1854); General William Booth, *In Darkest England and The Way Out* (Londra: Salvation Army, 1890).

12 [Thomas Babington Macaulay, 1st Baron Macaulay (1800-59)], Leopold Ranke tarafından *The Ecclesiastical and Political History of the Popes of Rome, during the Sixteenth and Seventeenth Centuries* değerlendirmesi, *Edinburgh Review or Critical Journal* 72: 145 (Ekim 1840), s.228.

13 *Private Letters from an American in England to his Friends in America* (Londra, 1769), bir diğer başlık, *Anticipation, or The Voyage of an American to England in the Year 1899, in a series of letters, humourously describing the supposed situation of this Kingdom at that Period* (Londra, 1781), yeniden basım Gregory Claeys (ed.), *Modern British Utopias 1700-1850* içinde (8 cilt, Londra: Pickering & Chatto, 1997), 3. cilt, s.341-412 ve Rationales [mahlas], "Bu Krallıkta, 1944 yılında, iki Kuzey Amerikalı gezgin tarafından belirtileceği zannedilen görüşler.", *The Literary Register or Weekly Miscellany*, 1 (1769), s.98-9.

14 Bu literatürle ilgili olarak, bkz. David Skilton, "Contemplating the Ruins of London: Macaulay's New Zealander and Others", *Literary London: Interdisciplinary Studies in the Representation of London* (Mart 2004), http://homepages.gold.ac.uk/london-journal/march2004/skilton.html. Erişim: 11 Eylül 2008.

15 John Cotton, *Abstract of Lawes of New England* (Londra: F. Coules & W. Ley, 1641).
16 John Winthrop, *Life and Letters of John Winthrop* (2 cilt, Boston, MA: Ticknor&Fields, 1864-7), 2. cilt, s.19.
17 Pennsylvania'nın ütopya olmak üzere kurulduğuna ilişkin uzun süreli bir tartışma için, bkz. Isaac Sharpless, *A Quaker Experiment in Government* (Philadelphia, PA: A. J. Ferris, 1898).
18 William Smith, "A General Idea of the College of Mirania" (New York: J. Parker & W. Weyman, 1753).
19 Wilfrid Chateauclair [mahlas] [William Douw Lighthall], *The Young Seigneur; or, Nation-Making* (Montreal: W. Drysdale & Co., 1888).
20 Eric Nicol ve Peter Whalley, *Canada Cancelled Because of Lack of Interest* (Edmonton: Hurtig, 1977).
21 Napoleon Aubin [mahlas], "Mon voyage a la Lune", *Le Fantasque* (Quebec City, QC: 1839), *Napoléon Aubin* içinde yeniden basılı, Jean-Paul Tremblay (ed.) (Montreal, QC: Editions Fides, 1972), s.31–40.
22 Bu literatürle ilgili olarak, bkz. John Dunmore, *Utopias and Imaginary Voyages to Australia: A lecture delivered at the National Library of Australia, 2 September 1987*, Occasional Lecture Series, No. 2 (Canberra: National Library of Australia, 1988); William [Lawrence] Eisler, *The Furthest Shore: Images of Terra Australis from the Middle Ages to Captain Cook* (Cambridge University Press, 1995); David Fausett, *Writing the New World: Imaginary Voyages and Utopias of the Great Southern Land* (Syracuse University Press, 1993); ve Bernard Smith, *European Vision and the South Pacific*, 2. basım (Sydney, NSW: Harper & Row, 1984).
23 John Dunmore Lang, *Freedom and Independence for the Golden Lands of Australia* (Londra: Longman & Co., 1852).
24 Bkz. Bill Metcalf (ed.), *From Utopian Dreaming to Communal Reality: Cooperative Lifestyles in Australia* (Sydney, NSW: UNSW Press, 1995).
25 Bkz. Robert Freestone, *Model Communities: The Garden City Movement in Australia* (Melbourne: Thomas Nelson Australia, 1989).
26 Güney Afrika ütopya edebiyatıyla ilgili tüm genellemeler, İngilizce basılan literatüre dayanmaktadır. Zira Afrika dillerinde basılan literatürle ilgili neredeyse hiç çalışma yapılmamıştır ve çok azı çevrilmiştir. Güney Afrika ütopyacılığıyla ilgili olarak, bkz. N. J. C. van den Bergh, *The National States in South Africa and Utopian Thought* (KwaDlangezwa, South Africa: University of Zululand, 1982); Michael Green, "Future Histories", *Novel Histories: Past, Present, and Future in South African Fiction* içinde (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1997), s.233-87 ve Ralph Pordzik, "Nationalism, Cross-Culturalism, and Utopian Vision in South African - Utopian and Dystopian Writing 1972-92", *Research in African Literatures* 32: 3 (Sonbahar 2001), s.177-97.
27 Garry Allighan, *Verwoerd–A Look-back from the Future* (Londra: Boardman, 1961); Christopher Hope, *Kruger's Alp* (Londra: Heinemann, 1984).
28 Bkz. Dominic Alessio, "Promoting Paradise: Utopianism and National Identity in New Zealand, 1870-1930", *New Zealand Journal of History* 42: 1 (Nisan 2008), s.22-41.
29 Henry George, *Progress and Poverty* (New York: D. Appleton & Co., 1880).
30 George Turner, *Yesterday's Men* (Londra: Faber & Faber, 1983).
31 Mack Reynolds [Dallas McCord], *Planetary Agent X* (New York: Ace, 1961); Joan Slonczewski, *Still Forms on Foxfield* (New York: Ballantine, 1980); Judith Moffett, *Isaac Asimov Presents Pennterra* (New York: Congdon & Weed, 1987); Katharine Kerr, *Snare* (Londra: Harper Collins, 2003).

32 Piers Anthony, *Chthon* (New York: Ballantine Books, 1967), William C. Dietz, *Prison Planet* (New York: Ace, 1989).

33 Ursula K. Le Guin, "The Word for World is Forest", Harlan J. Ellison (ed.), *Again, Dangerous Visions* içinde (Garden City, NY: Doubleday, 1972), s. 32-117.

34 Brian W. Aldiss, "X For Exploitation", *New Worlds Science Fiction* 31: 92-32: 94 (Mart-Mayıs 1960), s.4-42, 78-110, 112-14, 78-123. *Bow Down to Nul* adıyla yeniden basılmıştır (New York: Ace, 1960).

35 Bir versiyonu "The Constitution of the Iroquois Nations" başlığı altında şu adreste mevcuttur: www.indigenouspeople.net.iroqon.htm. Erişim tarihi: 11 Eylül 2008.

36 Örnek için bkz: B. C. Mohrbacher, "The Whole World is Coming: The 1890 Ghost Dance Movement as Utopia", *Utopian Studies* 7: 1 (1996), s.75-85.

37 Martin Cruz Smith, *The Indians Won* (New York: Belmont, 1970); Ernest Callenbach, "Chocco", Kim Stanley Robinson (ed.), *Future Primitive: The New Ecotopias* (New York: Tor, 1994), s.189-213 içinde; Pamela Sargent, *Climb the Wind: A Novel of Another America* (New York: HarperPrism, 1999).

38 Ayi Kwei Armah, *Two Thousand Seasons* (Nairobi: East African Publishing House, 1973).

39 Yerli toplulukların bazı metinleri çevrilmiş olsa da, büyük bir çoğunluğu çevrilmedi; yani her ne kadar Afrika ve Hint dillerinde ütopyaların var olduğuna dair görüşler olsa da, bugün bunu ispatlamak imkânsız.

40 Colin Johnson/Mudrooroo, *Doctor Wooreddy's Prescription for Enduring the End of the World* (Melbourne: Hyland House, 1983); B. Wongar, *Walg* (New York: Dodd, Mead, 1983).

41 Sherman Alexie, "The Farm", *The Raven Chronicles* (Sonbahar, 1996), s.51-6. Kateri Akiwenzie-Damm ve Josie Doublas (eds.), *Skins: Contemporary Indigenous Writing* (Alice Springs, NT: Jukurrpa Books, 2000), s. 42-56 içinde tekrar basılmıştır; Leslie Marmon Silko, *Gardens in the Dunes* (New York: Simon & Schuster, 1999).

42 Kodwo Abaidoo, *Black Fury* (Accra, Ghana: Woeli Publishing Services, 1995); Buchi Emechta, *The Rape of Shavi* (Londra: Ogwugwu Afor Co./Ibuza, Nigeria: Umuezeokolo, 1983).

43 Leslie Marmon Silko, "One World, Many Tribes", Silko, *Almanac of the Dead* içinde (New York: Simon & Schuster, 1991), s.707.

44 Patricia Grace, "Ngati Kangaru", *The Sky People and Other Stories* içinde (Auckland: Penguin, 1994), s. 25-43.

45 Bkz. "The Burnum Burnum Declaration", Anita Heiss ve Peter Minter (ed.), *The Macquarie PEN Anthology of Aboriginal Literature* içinde (Crows Nest, NSW: Allen & Unwin, 2008), s. 124-5. Burnum Burnum, Aborijin kökenli adını geri almadan önce Henry Penrith olarak biliniyordu.

46 Oodgeroo Noonuccal, "The Aboriginal Charter of Rights" Heiss ve Minter (ed.), *The Macquarie PEN Anthology* içinde, s.445-6. Kath Walker tarafından *The Dawn is at Hand: Selected Poems* adıyla basıldığı şekilde (Londra: Marion Boyars, 1992), s.60-1. Oodgeroo Noonuccal, Aborijin kökenli ismini geri almadan önce Kath Walker olarak biliniyordu. Kendisi Aborijin bir kadın tarafından yazılan ilk kitabı ve bir Aborijine ait ilk şiir kitabını kaleme almıştır. Şiir ilk kez Aborijinlerin ve Torres Boğazı Adalarındaki Sakinlerin İlerlemesine ilişkin Federal Konseyin 5. Yıllık Toplantısı'nda okunmuştur.

47 Lora Mountjoy, *Deep Breathing* (Auckland: New Womens Press, 1984); Chris Baker, *Kokopu Dreams* (Wellington: Huia Publishers, 2000) ve *Shadow Waters* (Wellington: Huia Publishers, 2006).

48 Albert Wendt, *Black Rainbow* (Harmondsworth: Penguin, 1992); George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (Londra: Secker & Warburg, 1949).
49 Ian Wedde, *Symme's Hole* (Auckland: Penguin, 198).

KAYNAKÇA

A Few Words to Emigrants' Wives (Londra: Jarrold [1870]).
Abaidoo, Kodwo, *Black Fury* (Accra, Ghana: Woeli Publishing Services, 1995).
Aldiss, Brian W., "X For Exploitation", *New Worlds Science Fiction* 31: 92 - 32: 94 (Mart-Mayıs 1960), s.4-42, 78-110, 112-14, 78-123. Tekrar basımı *Bow Down to Nul* (New York: Ace, 1960).
Alessio, Dominic, "Promoting Paradise: Utopianism and National Identity in New Zealand, 1870-1930", *New Zealand Journal of History* 42: 1 (Nisan 2008), s.22-41.
Alexie, Sherman, "The Farm", *The Raven Chronicles* (Sonbahar 1996), s.51-6. Tekrar basımı Kateri Akiwenzie-Damm ve Josie Doublas (ed.), *Skins: Contemporary Indigenous Writing* (Alice Springs, NT: Jukurrpa Books, 2000), s.42-56.
Allighan, Garry, *Verwoerd-A Look-back from the Future* (Londra: Boardman,1961).
Anthony, Piers, *Chthon* (New York: Ballantine Books, 1967).
Armah, Ayi Kwei, *Two Thousand Seasons* (Nairobi: East African Publishing House, 1973).
Aubin, Napoleon [mahlas], "Mon voyage a la Lune", *Le Fantasque* (Quebec City, QC: 1839), tekrar basımı *Napoléon Aubin,* Jean-Paul Tremblay (ed.) (Montreal, QC: Editions Fides, 1972), s.31-40.
Baker, Chris, *Kokopu Dreams* (Wellington: Huia Publishers, 2000). *Shadow Waters* (Wellington: Huia Publishers, 2006).
Belich, James, "Settler Utopianism? English Ideologies of Emigration, 1815-1880", John Morrow ve Jonathan Scott (ed.), *Liberty, Authority, Formality: Political Ideas and Culture, 1600-1900: Essays in Honour of Colin Davis* (Exeter: Imprint Academic, 2008) içinde, s.213-34.
Blegan, Theodore C. ve Martin B. Rudd (çev. ve ed.), Gunnar J. Malmin tarafından armonize edilen şarkılar, *Norwegian Emigrant Songs and Ballads* (Londra: Oxford University Press, 1936).
Booth, General William, *In Darkest England and The Way Out* (Londra: Salvation Army, 1890).
Burgh, James, *An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares* (Londra: J. Payne, 1764), Gregory Claeys (ed.), *Utopias of the British Enlightenment* içinde tekrar basılmıştır (Cambridge University Press, 1994), s.71-136.
Callenbach, Ernest, "Chocco", Kim Stanley Robinson (ed.), *Future Primitive: The New Ecotopias* içinde (New York: Tor, 1994), s.189-213.
Chateauclair, Wilfrid [William Douw Lighthall için mahlas], *The Young Seigneur; or, Nation-Making* (Montreal ; W. Drysdale & Co., 1888).
Claeys, Gregory (ed.), *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge University Press, 1994).
Cotton, John, *Abstract of Lawes of New England* (Londra: F. Coules & W. Ley, 1641).
Dietz, William C., *Prison Planet* (New York: Ace, 1989).
Dunmore, John, *Utopias and Imaginary Voyages to Australia: A lecture delivered at the National Library of Australia, 2 September 1987,* Occasional Lecture Series, No. 2 (Canberra: National Library of Australia, 1988).

Eisler, William [Lawrence], *The Furthest Shore: Images of Terra Australis from the Middle Ages to Captain Cook* (Cambridge University Press, 1995).

Emechta, Buchi, *The Rape of Shavi* (Londra: Ogwugwu Afor Co./Ibuza, Nigeria: Umuezeokolo, 1983).

Fairburn, Miles, *Nearly Out of Heart and Hope: The Puzzle of a Colonial Labourer's Diary* (Auckland University Press, 1995).

Fausett, David, *Writing the New World: Imaginary Voyages and Utopias of the Great Southern Land* (Syracuse University Press, 1993).

Freestone, Robert, *Model Communities: The Garden City Movement in Australia* (Melbourne: Thomas Nelson Australia, 1989).

George, Henry, *Progress and Poverty* (New York: D. Appleton & Co., 1880).

Grac, Patricia, "Ngati Kangaru", *The Sky People and Other Stories* (Auckland: Penguin, 1994), s.25-43.

Green, Michael, "Future Histories", *Novel Histories: Past, Present, and Future in South African Fiction* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1997), s.233-87.

Heiss, Anita ve Peter Minter (ed.), *The Macquarie PEN Anthology of Aboriginal Literature* (Crows Nest, NSW: Allen & Unwin, 2008).

Hertzka, Theodor, *Freiland: Ein Sociales Zukunftsbild* (Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1890).

Hope, Christopher, *Kruger's Alp* (Londra: Heinemann, 1984).

'Hopeful' [Umutlu-Mahlas], *Taken In; Being, A Sketch of New Zealand Life* (Londra: W.H. Allen & Co., 1887).

Johnson, Colin/Mudrooroo, *Doctor Wooreddy's Prescription for Enduring the End of the World* (Melbourne Hyland House, 1983).

Kerr, Katharine, *Snare* (Londra: Harper Collins, 2003).

Lang, John Dunmore, "Freedom and Independence for the Golden Lands of Australia" (Londra: Longman & Co., 1852).

Le Guin, Ursula K., "The Word for World is Forest", Harlan J. Ellison (ed.), *Again, Dangerous Visions* (Garden City, NY: Doubleday, 1972), s.32-117.

[Macaulay, Thomas Babington, 1st Baron Macaulay (1800-59)], *The Ecclesiastical and Political History of the Popes of Rome, during the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Leopold Ranke, *Edinburgh Review or Critical Journal* 72: 145 (October 1840).

Metcalf, Bill (ed.), *From Utopian Dreaming to Communal Reality: Cooperative* [*Co-operative* on cover] *Lifestyles in Australia* (Sydney, NSW: UNSW Press, 1995).

Moffett, Judith, *Isaac Asimov Presents Pennterra* (New York: Congdon & Weed, 1987).

Mohrbacher, B.C., "The Whole World is Coming: The 1890 Ghost Dance Movement as Utopia", *Utopian Studies* 7: 1 (1996), s.75-85.

Mountjoy, Lora, *Deep Breathing* (Auckland: New Women's Press, 1984).

Nicol, Eric ve Peter Whalley, *Canada Cancelled Because of Lack of Interest* (Edmonton: Hurtig, 1977).

Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four* (Londra: Secker & Warburg, 1949).

Pemberton, Robert, *The Happy Colony* (Londra: Saunders & Otley, 1854).

Pordzik, Ralph, "Nationalism, Cross-Culturalism, and Utopian Vision in South African Utopian and Dystopian Writing 1972-92", *Research in African Literatures* 32: 3 (Sonbahar 2001), s.177-97.

Private Letters from an American in England to his Friends in America (Londra: J. Almon, 1769), *Anticipation, or The Voyage of an American to England in the Year 1899, in a series of letters, humourously describing the supposed situation of this Kingdom at that Period* adıyla da bilinir (Londra, 1781), Gregory Claeys (ed.), *Modern British Utopias*

1700-1850 içinde yeniden basılmıştır (8 cilt, Londra: Pickering & Chatto, 1997), 3. cilt, s.341-412.

Rationales [mahlas], "Remarks which are supposed will be made in this Kingdom, by two North American travellers in the year one thousand nine hundred and forty-four", *The Literary Register or Weekly Miscellany* (Newcastle upon Tyne, Britanya), 1 (1769), s.98-9.

Reynolds, Mack [Dallas McCord], *Planetary Agent X* (New York: Ace, 1961). Sargent, Pamela, *Climb the Wind: A Novel of Another America* (New York: HarperPrism, 1999).

Sharpless, Isaac, *A Quaker Experiment in Government* (Philadelphia, PA: A. J. Ferris, 1898).

Silko, Leslie Marmon, *Gardens in the Dunes* (New York: Simon & Schuster, 1999). "One World, Many Tribes", *Almanac of the Dead* içinde (New York: Simon & Schuster, 1991), s.707-63.

Skilton, David, "Contemplating the Ruins of London: Macaulay's New Zealander and Others", *Literary London: Interdisciplinary Studies in the Representation of London* (Mart, 2004).

Slonczewski, Joan, *Still Forms on Foxfield* (New York: Ballantine, 1980).

Smith, Bernard, *European Vision and the South Pacific*, 2. edisyon (Sydney, NSW: Harper & Row, [1984]).

Smith, Martin Cruz, *The Indians Won* (New York: Belmont, 1970).

Smith, William, "A General Idea of the College of Mirania" (New York: J. Parker & W. Weyman, 1753).

Turner, George, *Yesterday's Men* (Londra: Faber & Faber, 1983).

van den Bergh, N. J. C., *The National States in South Africa and Utopian Thought* (KwaDlangezwa, South Africa: University of Zululand, 1982).

Wedde, Ian, *Symme's Hole* (Auckland: Penguin, 1986).

Wendt, Albert, *Black Rainbow* (Harmondsworth: Penguin, 1992).

Winthrop, John, *Life and Letters of John Winthrop* (2 cilt, Boston, MA: Ticknor & Fields, 1864-7).

Wongar, B., *Walg* (New York: Dodd, Mead, 1983).

Wright, Robert L. (ed.), *Irish Emigrant Ballads and Songs* (Bowling Green University Popular Press, 1975).

10

JACQUELINE DUTTON
"Batılı Olmayan" Ütopya Gelenekleri

Avustralya'nın kızıl (kanlı) yüreğinde
Ütopya diye bir yer var.
Adı batıdan gelse de
Batılı bir alan değil oysa.
Bir yandan da işareti aslında
Toplumsal düşün farklı yüzlerinin.

Ütopya ve ütopyacılık, esasen batıya özgü yapılar olarak görülüp genellikle daha iyi bir dünya, ideal bir varoluş veya fantastik bir geleceğin batılı düşleri olarak algılanırlar. Hiç şüphesiz bunun sebebi ütopya edebiyatı ve kuramlarının tanım, tasarım ve gelişiminin, batıdaki tür ve uygulama örnekleriyle ortaya çıkmasıdır. Ütopyanın şafağını ister Thomas More'un 1516 yılında ütopya sözcüğünü yarattığı an olarak görelim, ister bu edebi türün köklerini Platon'un *Devlet*'inde yahut Aziz Augustine'nin *City of God* [Tanrının Şehri] adlı eserinde arayalım, ütopyanın tarihine (tarihöncesine) yapılan atıfların ezici bir çoğunluğu köken olarak batı geleneklerini ve dünya görüşlerini işaret eder. Batı dünyası ütopyanın kaynağı olarak kabul edilirse, bu türün eleştirel çalışmalarına katkı sağlayan tanım ve kuramların yayılmasının

da ağırlıklı olarak batıdaki akademik modellerle mümkün olması ve ütopyaların bu modellere bağlı kalması pek de şaşırtıcı olmaz. Fakat Batı ilmi geliştikçe, ütopyanın şeklini belirleyen kurallar da gelişip değişti. Edebi bir türden ziyade, mimari, müzik, görsel sanatlar, siyaset, felsefe, sosyoloji ve hatta psikoloji de dahil olmak üzere çok çeşitli disiplinlere ve uğraşlara uygulanabilecek bir paradigma haline geldi. Kuramın parametreleri, ütopya ruhu (Ernst Bloch), ütopya arzusu (Ruth Levitas), eleştirel ütopyalar ve eleştirel distopyalar (Tom Moylan) ve ütopyacılık (Krishan Kumar) gibi geniş bir ütopik ifade yelpazesini kapsayacak şekilde dönüşüm geçirdi. Geleneksel edebi türün kapsayıcı ve kuramsal kısıtlamalarını gevşetmek, Lyman Tower Sargent'in ütopyacılığı kapsamlı bir şekilde "toplumsal düş" olarak yorumlamasına olanak tanır. Bu genişletilmiş yeni tanım, ütopya ve ütopyacılık yorumlarının tarih boyunca dünyanın her yerinde Batı tarafından tanınmasa dahi var olup olamayacağını düşünmemize neden oluyor. İşte bu nedenle ideal bir toplumu tahayyül etmenin batılı yolu olarak ütopyanın epistemolojik temellerini sorgulamak, "batılı olmayan" ütopyacı gelenekleri ele alan bu çalışmanın temelini oluşturur.

Batıdaki ütopya temsillerinin çeşitliliğini kabul eden araştırmacılar, birçok batılı ütopya geleneğinin anlaşılmasını sağlamışlardır. Şimdiyse aynı kapsamlı yaklaşım, "batılı olmayan" ütopya geleneklerinin nerede, ne zaman, nasıl ve neden ortaya çıktıklarını ve bu ütopyaların ideal olana ilişkin kültürlerarası tasavvurların belirli biçimlerini gösterip göstermediklerini belirlemek üzere tüm kültürlere uygulanmalıdır. Adlandırma ikilemi üzerinde kısaca durursak, ütopyacı temsil kategorileri olarak "batılı" ve "batılı olmayan" diye ayrılan ikili karşıtlığın tamamen yetersiz olduğuna dikkat edilmelidir. Bu terimler, doğubilimci ve hiyerarşik yorumlama sistemlerini yapısöküme uğratma girişiminde bulunan eleştirmenlerce –Edward Said'den Gayatri Spivak'a ve Homi Bhabha'ya kadar– sıklıkla kullanılırken, dünyanın "geri kalanını" Batı ile ilişkili olarak tanımlama hususundaki nahoş ısrarı devam ettirirler. Bu ikilik, bağımsız kültürel geleneklerin çoğulluğunu tasvir etmek yerine biraz keyfi olan Doğu-Batı ayrımının her iki tarafına da

zarar veren bir bağımlılığı pekiştirir. Batılı ütopyalar, birbirlerinden tamamen farklı biçimler alabilirler; Gabriel de Foigny'nin *The Southern Land Known* (1676) [Bilinen Güney Ülkesi] kitabında anlattığı, İsrail'deki bir *kibbutz** topluluğunun ve bir Sovyet manifestosu inşasının karşısında duran Avustralya'daki hermafrodit cenneti ya da Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*** (1976) adlı sürrealist romanı bu duruma örnektir.[1] "Batılı olmayan" ütopyalar, o kadar farklı geleneklerden ve dünya görüşlerinden yararlanır ki neticede böyle indirgeyici bir sınıflandırmanın işe yaramaz hale geldiği ortadadır. Bu çalışma, batıdaki edebi türlerin önceden çizilmiş sınırlarının ötesindeki kültürlerde ortaya çıkan ütopik tasavvurlara atıfta bulunmak için "batılı olmayan" terimini olumsuz anlamda kullanmak yerine, farklı kültürlerde görülen ütopyacı olasılıklar çeşitliliğini ifade etmenin yeni yollarını keşfetmeyi amaçlar. Ütopya kavramı tarihsel olarak batımerkezli kuram ve uygulama tanımıyla birlikte artık toplumsal düşlerin tamamını kapsayacak kadar geniş olmayabilir. "İdeal olanın kültürlerarası imgeleri", daha iyi bir toplum tahayyülüne dayanan birkaç farklı spekülatif ve idealist düşünce geleneğini incelemek için daha uygun ve tarafsız bir terimdir.

Yüzyıllar boyu ütopya ve ütopyacılığın Batı kökenli geleneklerine odaklandıktan sonra, varoluşumuzu geliştirme yollarını tasavvur etme açısından benzer çerçeveleri dile getiren bir dizi başka gelenek olabileceğini düşünmemizin sebebi nedir? Bu sorunun yanıtı, Batıdaki ütopyanın kökenlerinin yeniden değerlendirilmesini ve diğer kültürlerdeki ideal zaman, mekân veya varoluş biçiminin karşılaştırılabilir temsilleri için sistematik bir araştırmayı gerektirir. Saadet ve refah odaklı dört önemli mitolojik modelin, ütopyacı türün gelişimine katkıda bulunduğu yaygın olarak kabul edilmektedir: Altın Çağ, Cockaigne Diyarı***, Milenyum ve İdeal Şehir.[2] İdeal bir mekânın ve zamanın en erken dönem temsili olan Altın

---

* İsrail'de geleneksel olarak tarım odaklı bir kolektif topluluk. (ç.n.)

** Çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yayınları, 1992. (ç.n.)

*** Ortaçağ mitolojisine göre, bolluğun, savurganlığın, çalışmadan yaşayabilmenin ve lüksün hüküm sürdüğü hayali diyar. (ç.n.)

Çağ, Batıdaki toplumsal düşün en önemli kaynağı olarak görülebilir. Çoğu ütopyacı bilginin ortak kanısına göre, Hesiod'un *Works and Days* [Çalışmalar ve Günler], Ovid'in *Metamorphoses* [Metamorfozlar] ve Virgil'in *Eclogues* [Egloglar*] adlı eserlerindeki Altın Çağ tasvirleri kelimenin tam manasıyla ütopya olarak değerlendirilmese bile, türün kökenini oluşturur. Bu metinler ve Thomas More'un Rönesans yaratımından önceki birçok eser, *The Utopia Reader*[3] [Ütopya Seçkisi] kitabına dahil edilmiştir ve ütopya öncesi dönemin bir parçası olarak pek çok antoloji ve çalışmada kendine yer bulmuştur. Altın Çağ, batıda ütopyanın gelişimini etkileyen bir uyum ve saadet döneminin tasavvuru olarak görüldüğüne ve bu mitolojik modelin dünyadaki hemen her kültürde yaygın bir karşılığı olduğuna göre, diğer bağlamlarda da ideal olana dair kültürlerarası imgelerin gelişimini anlamanın anahtarı olabilir.

Okumakta olduğunuz bölüm, karşılaştırmalı ütopya çalışmalarına dair bir görüş sağlamayı amaçlayarak bu araştırma alanının gelişimine dair lehte ve aleyhte argümanların izini sürer ve bununla beraber batıdaki ütopya geleneğinin bir parçası olarak sayılmayan bir dizi kültürde hayal edilen ideal toplumların varlığını işaret eden örnekler sunar. Batı kanonunun dışında da ütopyaların var olduğuna karşı çıkan vakayla başlayan bu çalışma, ütopyayı hem bir edebi tür hem de toplumsal bir deney olarak gören zengin ve çeşitli araştırmalarda "batılı olmayan" modellerin dışlanma nedenlerini inceleyecektir. Daha sonra, ideal toplumun kültürlerarası tasavvurlarını veya "'batılı olmayan" kültürlerde alternatif bir düzene ilişkin arzuları ele almanın bir yolu olan karşılaştırmalı ütopya çalışmalarına yönelik artan eleştirel desteğin izini sürecektir. Karşılaştırmalı ütopya çalışmalarını çevreleyen ideolojik tartışmanın böylece ortaya konmasının ardından, ütopyacılığın batı dışındaki kültürlerde gelişebileceği muhtemel yolları ana hatlarıyla belirten çeşitli tasarılar da bu bölümde sunulacaktır. More öncesi ütopya geleneklerinde farklılıklar olduğunu ortaya çıkarmak üzere, kültüre özgü temel ve öncül hikâyelerde ideal olanın tasavvuruna alter-

* Bir çobanın monoloğundan ya da çobanlar arasındaki bir diyalogdan oluşan pastoral şiir. (ç.n.)

natif yaklaşımlar belirlenecektir. Bunun yanı sıra, batılı bir ütopya modeli öğretilmiş ve geliştirilmiş olsa bile yerel kültürün etkisinin eş zamanlı olarak nasıl sürdüğünü gösterebilmek için, More sonrası tahayyülde yaşanacak daha iyi bir yere ilişkin tam olarak hangi eğilimlerin sürdüğü ortaya konacaktır. Böylece bu çalışma, batıdaki ütopya geleneğini tanımlayan ölçütlerden tamamen farklı kültürel paradigmalara istinaden "batılı olmayan" ütopya geleneklerinin nasıl kurulduğunu ve detaylandırıldığını daha iyi şekilde anlamaya çalışacaktır.

Belirsiz ütopya mefhumunu ve hatta buna ilaveten distopya, anti-ütopya ve bu tür eleştirel muadiller gibi gittikçe gelişen ütopik unsurları tanımlayan, sınırlayan ve sıklıkla savunan eleştirmenlerin çoğu, "batılı olmayan" ütopya geleneklerinin varlığına yönelik tartışmaları yakın zamana kadar pek ciddiye almadı. Bu konuya dair bilimsel çalışmaların büyük kısmı, tam da bu yüzden batıdaki ütopya modeline ayrıcalık tanır; batı toprakları haricinde gerçek ve süregelen bir ütopya geleneği üretebilen yegâne ülkenin Çin olduğu öne sürülür. Lâkin elde edilen hatırı sayılır kanıtlara göre, pek çok kültür –tam olarak Batı tasarılarına karşılık gelmeseler de– Batıdaki ütopya yazınında ve uygulamalarında gözlemlenenlere benzer meşgaleleri yansıtan ideal zaman veya mekâna ilişkin temsiller üretmektedir.

Batı kanonu dışındaki ütopya geleneklerini keşfederken aşılması gereken esas engel, ütopyayı tanımlama sürecinde karşılaştırmalı ütopya çalışmalarına muhalefet eden ve hatta "batılı olmayan" ütopyaların var olabileceği fikrini reddeden bilginlerin direncini kırmaktır. 1970'lerde sömürgecilik sonrası ve postmodern bakış açılarının uyanışına rağmen, Frank ve Fritzie Manuel'e göre dünyadaki pek çok kültürde yeryüzü cennetleri ve kutsal saadet adaları olsa da Batı sınırlarının ötesinde bir ütopya kurgusunun veya uygulamasının olduğuna dair gerçek bir delil yoktur:

> Çin, Japon, Hindu ve Arap halkları arasında ideal devletlere ve hayali cennetlere ilişkin eserler vardır; ancak Batı ütopyalarındaki bolluğa başka hiçbir kültürde erişilemedi. Belki de Çinliler fazla dünyevi ve gerçekçi

> olmuştu; Hindular ise İki Krallık arasındaki gerginliği fark etmek ve bunu ütopyacı fantazyanın kalbinde yatan yeryüzü cenneti mitiyle çözmek için fazla transandantal, fazla aşkın kalıyordu.[4]

"Batılı olmayan" ütopyaların gerçekten var olup olmadığını sorgulayan bilginler, çoğunlukla olumsuz yanıt verirken Krishan Kumar'ın sergilediği sert tutumu da çürütmek zor görünüyor: "Ütopya, evrensel *değildir*. Yalnızca Hıristiyan ve klasik dönem mirasına sahip olan toplumlarda, yani salt Batıda ortaya çıkar."[5] Çin'in ütopik eğilimler gösterdiğini kabul etse de bu temsilleri derhal reddeder:

> Çin'in otantik bir ütopya geleneği olduğu iddia edilir. Konfüçyüsçü *ta-t'ung* kavramına, yani "Büyük Birlik" yahut "Büyük Birliktelik" fikrine ve "Büyük Uyum" peşindeki Taocu *t'ai-p'ing* kavramına özellikle vurgu yapılır. Asıl önemli olan ise bu "ütopyacı" unsurların hiçbiri Batıda olduğu gibi hakiki bir ütopyayla uyum içinde değildir.[6]

Çin ütopyalarının incelenmesi, yirminci yüzyılda "batılı olmayan" kültürlerdeki ütopya edebiyatı hususunda en verimli araştırma alanıydı; İngilizce literatürde otuzdan fazla makale, kitap ve tez üretilmişti. Bu çalışmaların arasında, Çin'deki komünist ideolojiye dair ütopyacı bir okuma sunan eserler[7], yalnızca Thomas More'un *Utopia*'sının etkisindeki Batılı tanımlara karşılık gelen ütopya temsillerini dikkate değer bulan eserler[8] ve Çin'deki bağımsız bir ütopya geleneğinin kanıtı olarak ideal topluma dair Konfüçyüsçü ve yeni Konfüçyüsçü ifadelerden yararlanan eserler[9] bulunur. İdeal olana dair antik ve modern dönem öncesi Çin imgeleri üzerine yapılan araştırmaların çoğunlukta olması, uluslararası bilginler arasında Çin ütopya geleneğinin var olduğunu kabul eden ortak bir kanıyı işaret eder.

Özellikle Seiji Nuita'nın 1971 yılında yayınladığı ve alandaki İngilizce araştırmaların önünü açan "Traditional Utopias in Japan and the West: A Study in Contrast"[10] [Japonya ve Batı'da Geleneksel Ütopya: Karşılaştırmalı Bir İnceleme] adlı makalesinden

bu yana, Japon kültüründeki ütopya uygulamalarının gelişimi ilgi çekmektedir. Yazarın Tokugawa ve Meiji adlı imparatorların dönemindeki Japonya'dan kalan ütopyaları listelemesi, Japonya'da 1880'lerde yaşanan yoğun modernleşme esnasında yayımlanan yirmi ütopyayla birlikte Batılı ütopya modelinin o dönemde yarattığı esinlenmeyi gözler önüne serer. Nuita, Japonların "bilinç enerjisi"nin insanları ütopyacı tasavvurlar yaratmaya teşvik edecek şekilde doğadan ayrışamadığını ve bu yüzden de Japon ütopyalarının muhakkak Batı ölçütlerinden türetildiğini söyler. Bununla birlikte, elinizdeki ciltte okuyacağınız bu makale, Meiji dönemi öncesinde Yeni Konfüçyüsçülüğün etkilediği ve Tokugawa döneminin Japon entelektüelleri tarafından uyarlanan bir Japon ütopya geleneğinin varlığını ileri sürmektedir.[11] Japoncadaki[12] diğer önemli çalışmalar, ütopik düşüncenin Japon kültürüne uygunluğunu kabul eder. Bununla birlikte, yakın zamana kadar Japonya'daki araştırmaların büyük bir kısmı batıdaki belli başlı ütopyacı düşünürler ve yazarlar, özellikle de Thomas More[13], Robert Owen[14], William Morris[15] ve H. G. Wells[16] üzerinde yoğunlaştı. İngiliz Edebiyatı ve Karşılaştırmalı Edebiyat disiplinleriyle birlikte, İngiliz okurların erişebileceği Doğu-Batı karşılaştırmalı ütopya çalışmalarına paha biçilemez katkılar sağlayan İngilizce eserler mümkün olmuştur.[17]

Çin ve Japon ütopya gelenekleri üzerine yapılan bu çalışmalara ek olarak, son birkaç on yılda Afrika, Hint, İslam, Avustralya, Yeni Zelanda ve yerli ütopyaları üzerine yapılan araştırmalar da karşılaştırmalı bir perspektif benimseyerek gelişmektedir. Bu çalışmalarda, ideal toplum tahayyülünün Batılı bir hali olarak görülen ütopyanın epistemolojik temellerine meydan okumayan alternatif bir toplum ya da düzen arzusunun "batılı olmayan" temsillerinde Batının ütopya modelinin uygulamalarını arama eğilimi de bâki kalır. Bu, Batı haricindeki ütopyaları anlamaya yönelik daha önceki yaklaşımların temel kusuru olabilir. Adam B. Seligman'ın derlediği *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations* [Düzen ve Aşkınlık: Ütopyaların Rolü ve Medeniyetlerin Dinamikleri] (1989) adlı eser, ütopya paradigmasının Batı medeniyetinin bir ürünü olarak taşıdığı hegemonik

rolü sorgular; bugüne kadarki karşılaştırmalı ütopyaların kapsamlı bir incelemesi için epey ikna edici bir girişimde bulunur.[18] Ancak bu örneğin ve bahsi geçen diğer karşılaştırmalı ütopya çalışmalarının tekrar eden özelliği, ideal mekân, yer, düzen veya zaman tahayyülünü kültürlerarası bağlamda incelemeye uygun bir yöntem olmayan Batılı ütopya tanımına ve terminolojisine itimat etmesidir.

Karşılaştırmalı ütopya çalışmalarına yönelik bu münferit akınlara rağmen, ütopyanın salt bir Batı mirası olduğuna ilişkin iddialar yeni binyıla kadar pek de itiraz görmeden alana hâkim olmayı sürdürdü. Geleceğe dair her türlü tahminin –Milenyum Hatasından* dünyanın sonu ihtimaline dek– ayyuka çıktığı 2000 yılına doğru ilerlerken, ütopya üzerine yapılan yaratıcı ve eleştirel çalışmalarda belirgin bir artış oldu. Fransa Ulusal Kütüphanesinde ve New York Halk Kütüphanesinde düzenlenen "Utopie: la quête de la société idéale en Occident / Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World" [Ütopya: Batı Dünyasında İdeal Toplum Arayışı] başlıklı popüler ve başarılı uluslararası sergiler de buna örnektir. Serginin başlığı bile "ütopya" ile "Batıyı" bir tutar; Roland Schaer'in sergiye ek yayınlara yaptığı katkılarda da bu görüş savunulur ve yazar ütopya terimini tanımlamak için çok dar bir yaklaşım benimser: "Sözcüğün tam anlamını taşıyan haliyle ütopya, on altıncı yüzyılın başında vücut bulmuştur [...] Ütopya tarihi, mutlaka Thomas More ile başlar."[19] Lyman Tower Sargent'in yazdığı şu makale ise, daha kapsamlı bir bakış açısını ortaya koyuyor: "Görünen o ki Thomas More'un *Utopia*'sından öğrendiklerimizin öncesinde insanların çabasıyla meydana getirilen ütopyalar hakikaten her kültürde bulunmaz. Ancak bu tür ütopyalar Çin ve Hindistan'ın yanı sıra çeşitli Budist ve İslam kültürlerinde mevcuttur."[20] Bu iki bakış açısı arasındaki derin uçurum, ütopya alanındaki karşılaştırmalı araştırmaların artık daha ciddiye alınması gerektiğine dair bir kanıttır. Sergilerin ve yayınların bu denli Batı odaklı oluşu, İslami ütopyaların ve Çin'e özgü ütopya geleneklerinin aleni reddine açıklık getirse ve bu durumu gerekçelendirse de

* 2000 yılına girildiğinde, tüm bilgisayarlarda tarih ve zaman hatası oluşturacağı varsayılan yazılım sorunu. (ç.n.)

daha az temsil edilen "batılı olmayan" ütopya geleneği kaynaklarını ve burada ideal toplumun kültürlerarası tasavvurlarını ortaya çıkarmak için çok güçlü bir karşı hareket söz konusudur.

Ralph Pordzik, Yeni İngiliz Edebiyatları* kapsamında ütopyacı romana yönelik yenilikçi çalışması *The Quest of Postcolonial Utopia*[21] [Sömürgecilik Sonrası Ütopya Arayışı] ile Batıdaki ütopya modelini tartışmaların başlangıç noktası olarak gören anlayışa karşı çıkan bir yayın akımı başlatır. Pordzik, "edebi eleştiride başlayan gözden geçirme sürecinde ihmal edilen bir edebi türe, yani ütopya romanlarına ve onunla bağlantılı edebi biçimlere" dikkat çeker ve "dünyanın dört bir yanında İngilizce konuşulan ülkelerdeki ütopyacı kurmaca yazın" külliyatını inceleyerek gözden kaçırılan bu noktayı telafi etmeyi dener. Hindistan'da Tung Lee'nin yazdığı *The Wind Obeys Lama Toru* [Rüzgâr Lama Toru'ya İtaat Ediyor] (1976) ve İskoçya'da Alasdair Gray'in *Lanark* (1987) adlı eserleri gibi çeşitli örnekleri kullanan Pordzik, sömürgecilik sonrası ütopyaların "epistemolojik ötekiliği" desteklemek üzere batılı ütopya gelenekleriyle tüm bağını kesecek şekilde genel ve kültürel sınırlara baş kaldırdığını iddia etmektedir (130). Ortaya çıkan metinler, geleceğe dair kurgularında ulusal ve batılı modelleri aşan küreselleşmiş heterotopyalara benzemektedir. Batılı geleneklerin ötesine geçen "batı sonrası" ütopyalara vurgu yapan Pordzik'in çalışması, Batıdan uzaklaşarak evrimleşme sürecinin nihai noktasındaki sömürgecilik sonrası çağdaş ve melez ütopyaları okumanın yeni yollarını önermektedir.

Zhang Longxi'nin sürmekte olan tartışmaya yönelik katkıları, elinizdeki çalışmanın da amacı olan alternatif bir ütopya geleneğinin kökenlerini araştırma meselesine daha çok odaklanır.[22] Zhang, Çin ütopya geleneğinin de kökleri ve dalları olduğuna, batılı emsallerinden farklı yönlerde gelişmeye devam ettiğine ilişkin sava hayati ve ikna edici unsurlar eklemiştir. Yaptığı çalışma, 2001 yılında Hagen'de bu konu üzerine düzenlenmiş disiplinlerarası bir konferanstaki dersleri ve konuşmaları bir araya getiren *Thinking*

* Yeni İngiliz Edebiyatı kavramı, Asya, Afrika, Karayipler ve Kanada'daki İngilizce literatüre atfen kullanılır. (ç.n.)

Utopia: Steps into Other Worlds[23] [Ütopyayı Düşünmek: Öteki Dünyalara Atılan Adımlar] adlı bir seçkide de (2005) kendine yer bulmuştur. Bu kitapta, karşılaştırmalı ütopyalara ilişkin tartışmaların ivme kazandığını gösteren birkaç işaret bulunur. Lyman Tower Sargent, 2000'deki sergi için yazdığı kısa yayının üzerine eklemeler yapmıştır: "Mühim olan tek gerçek, her bir ülkenin ve Birleşik Krallık'ı oluşturan her ulusun ötekilerden ayrılan kendi ütopya geleneğinin olmasıdır."[24] Yazar, şu dönemde kurmaca ve eleştirel tarzda yazılan eserlerin, "batılı olmayan" ütopyaların günümüzdeki varlığını reddetmeyi zorlaştırdığını ve bu yüzden türün tarihsel gelişimini batıdaki örneklerle birlikte tartışmanın pek makul olmadığını belirtiyor.

Kumar'ın *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* derlemesindeki çalışması ise, görüşlerinin daha önce "batılı olmayan" ütopya geleneklerini reddettiğinden bu yana pek değişmediğini gösterir. Bununla birlikte, çeşitli Çin ütopyalarının batılı ütopyaların düşünce ve uygulama sistemleriyle veya Hıristiyan binyılcılığıyla nasıl donatıldığına ilişkin farazi bir tartışmayla birlikte önceki açıklamalarını hafifleterek, kendisinin böyle beyanlarda bulunma yeterliliğini de sorgular.[25] Zhang Longxi ve Dorothy Ko gibi Çin ütopya geleneği konusunda uzman olan diğer kimselere saygı gösterir. Dorothy Ko'nun yazdığı bölüm, bedene odaklanır; böylece bedenle ilgili mecazların batı ve Çin ütopya geleneklerinde tamamen farklı bir anlama sahip olduğu görülür.[26]

Alana yapılan bu katkıların yanı sıra, Avustralya'da Melbourne Üniversitesi'nde (2005) ve Monash Üniversitesi'nde (2007 ve 2010) üç karşılaştırmalı ütopya çalıştayı düzenlenmiştir.

Karşılaştırmalı ütopya çalışmalarını çevreleyen ideolojik tartışmalara yapılan girişle birlikte, ideal toplumu tahayyül etmenin batılı yolu olarak ütopyanın epistemolojik temellerini sorgulama çabasını konumlandırmak alandaki gelişmelere yönelik bu genel bakışla mümkün olur. Batılı ütopya geleneğinin temellerine dönerek, Altın Çağ ve Cennet Bahçesi'ndeki mitolojik ve dini kökenlerin tanımlayıcı etkisi yeniden değerlendirilecektir. Daha sonra, bu kurucu mitlerden, dinlerden ve dünya görüşlerinden yola çıkarak

hayali ideal toplum yorumlamalarına ulaşan patikaları takip edebilmek için "batılı olmayan" kültürlerdeki ideal zaman ve mekâna ilişkin karşılaştırılabilir temsilleri çerçeveleyen bir dizi şema sunulacaktır. Böylece bu çalışma, "batılı olmayan" kültürel geleneklere batılı bir düşünce biçimi yükleyen hegemonik eğilimlerden kaçınmaya çaba gösterecektir. Buradaki hedef, ideal olana dair kültürlerarası tasavvurlara ütopyacı bir katman uygulayarak oturmuş bir batılı paradigmayı tanımlamak değildir. Daha ziyade, "batılı olmayan" ütopya düşüncesinde geçerli olan farklı etkilerin izlerini sürmek için, çoğu kültürün dünyada daha iyi bir varoluş biçimi hayal etme yolu olarak hikâyeler ürettiğine dair kanıtların hakkıyla incelenmesini önermektedir.

Altın Çağ kavramını Batı dünyasındaki ütopyanın epistemolojik kökeni olarak yeniden ele alırsak, batıda ütopyanın gelişiminde mitlerin önemli bir rol oynadığı ortadadır. Altın Çağ ile Eldorado*, Cennet Bahçesi, Atlantis ve Arkadya gibi türevleri, Platonik İdeal Şehir, Augustine'nin Tanrıbilimi felsefesiyle dile getirdiği Tanrının Şehri, Cockaigne Diyarı ve Milenyum gibi mitler, ütopya kavramının yaratılıp detaylandırıldığı temel materyali sağlar. Esasında ütopyanın bu batılı mitolojik kökeni, ütopya türünün Batının tekelinde olmasının ana sebeplerinden biri olarak gösterilir. Manuel çifti ve Kumar, bu kurucu mitler üzerine inşa edilmemiş kültürlerin bu nedenle ütopya üretemeyeceğini öne sürerler. Dolayısıyla mitolojinin batılı ütopya geleneğindeki önemi iki taraflıdır; hem belirleyici bir özellik hem de bir ön koşuldur.

Bu durumdan yola çıkarak, alternatif toplum tasarılarının "batılı olmayan" kültürlerdeki kurucu mitlerden kaynaklanabileceğini, kolektif bilinçdışından farklı bir toplumsal düzene ilişkin bireysel arzulara uzanan benzer bir yol izlediğini farz edebiliriz. Bu arada ütopyanın batılı güzergâhında araya dinin etkisi girer; bu pek tabii "batılı olmayan" örnekleri de etkiler. Dinin ütopya şekline etkisi, Adam B. Seligman'ın *Order and Transcendence* [Düzen ve

* İspanyol kökenli, altın şehir miti. Efsanenin kökeni kendini altın tozuyla kaplayıp göle giren bir kabile liderine dayanmakla birlikte, zaman içinde bu söylenceler altın kaplı bir şehre evrilmiştir. (ç.n.)

Aşkınlık] derlemesi için yazdığı "The Comparative Study of Utopias" [Ütopyaların Karşılaştırmalı İncelemesi] adlı giriş makalesinin de ana konusudur.[27] Yazar, ütopik güdülerin dünya tarihindeki büyük dinlerin kurtuluşa erme doktrinleriyle ilişkisine odaklanır ve bunların konumunu sadece tanrıbilim kapsamında değil, yerleşik kurtuluş modellerine sunulan alternatifler olarak da analiz eder. Binyılcı hareketleri ortaya çıkaran ve geleneksel değerleri karşısına alan meydan okumanın özünde "kozmosu yöneten güçlerle toplum arasındaki ilişkileri düzenlemekten geleneksel olarak sorumlu olan otoritenin sözde kusuru"[28] olduğunu söyleyen Norman Cohn'un anlayışından ilham alan Seligman, toplum ile kozmos arasındaki ilişkilerin doğasını analiz etmeyi öngörür. Fakat analiz edilecek muhtemel kültürlerin kapsamını, dünyevi ve transandantal düzenler arasındaki ilişkilerin temel yapılandırmasını yeniden sağlayacak Eksen* dinlerinin ortaya çıktığı yerlerle sınırlamıştır. Karl Jaspers'in ve S.N. Eisenstadt'ın çalışmalarına göre, bunlar antik İsrail, Hıristiyanlık, antik Yunan, Çin, Hinduizm, Budizm ve İslamiyet kültürleridir. Seligman'ın yaklaşımındaki potansiyel söz konusu kitapta oldukça belirgin ve iyi ifade edilmiş olsa da bu yaklaşım Avustralya, Yeni Zelanda ve Pasifik bölgesindeki yerli inançların pek çoğu, Amerika kıtasının animistik dinleri ve hatta Japonların Shinto inancı gibi baskın dünya görüşlerinin dünyevi ve transandantal düzenler arasında belirgin bir ayrım yapmadığı tüm diğer kültürlerin değerlendirilmesini imkânsız kılar.

Okumakta olduğunuz karşılaştırmalı ütopya çalışmasının amacı tüm kültürel geleneklere uygulanabilir bir metodoloji sağlamak olduğundan, karşılaştırmalı din incelemelerine atıfta bulunarak karşılaştırmalı ütopya çalışmalarını etkin biçimde çevreleyen Seligman'ın yaklaşımının getirdiği sınırlayıcı parametreleri takip etmek bir çelişki doğurur. Karşılaştırmalı ütopya çalışmalarında dinin dikkate alınması gerektiği çok aşikâr olsa bile karşılaştırmalı din

* Eksen çağı (Alm. Achzenzeit) Karl Jaspers tarafından milattan önce yaklaşık birinci binyılı kapsayan döneme verilen isimdir. Jaspers'a göre, farklı medeniyetlerde yaklaşık olarak aynı tarihlerde Buda, Konfüçyüs ve Sokrates gibi çeşitli düşünürlerin ve dini figürlerin ortaya çıkması tesadüf değildir. Bu dönemde bireyselcilikten ziyade, insanlığı bütün olarak görmeye yöneliş söz konusudur. (ç.n.)

yerine karşılaştırmalı mitolojiyi başlangıç noktası olarak kullanmak da eşit derecede net bir durumdur; böylece çalışma kapsamına çok geniş yelpazedeki kültürleri dahil etmek mümkün olur.

Seligman mitoloji ve ütopya arasında önemli bir bağ kuran başka bir noktaya da değinir. Buna göre, binyılcı ve ütopyacı hareketlerdeki kozmik anlama ilişkin mevcut araştırma eğilimleri, bizzat Altın Çağ fikrinin altında yatan kültürel varsayımları analiz etmekten ziyade, Altın Çağ'ın imgelerine hayat veren yapısal koşullara yoğunlaşmıştır.[29] Yazar bunun yerine belirli bir toplumsal düzene yönelik eleştirel duruşun varlığını hesaba katan, bir kültürün temel simgelerine ve bu simgelerin daha geniş bir transandantal anlam sistemiyle olan ilişkisine önem veren bir araştırmayı savunur. Derlediği kitaptaki makaleler, bahsi geçen sözde dünya çapında geçerli dinlere odaklanarak bu amacı yerine getirmeye çabalar. Buna karşın, bu çalışmanın karşılaştırmalı dinlerle birlikte karşılaştırmalı mitolojiyi de kullanarak öne sürdüğü strateji benzer hedeflere ulaşmayı amaçlarken bir yandan da herhangi bir kültürü kapsayacak şekilde bu dini sınırların ötesine ulaşır. Böylece alternatif bir toplumsal düşe dair "batılı olmayan" mefhumları belirlemek ve analiz etmek için daha kültüre özgü yöntemler ve yaklaşımlar keşfetmek mümkün olabilecektir.

Hemen her kültürde kadim Helenistik Altın Çağ'ın bir temsilini ifade eden temel hikâyeler veya mitler bulunur: Dilmun uygarlığının Zerdüştlük inancı, Hindu tarihindeki Rama iktidarından kalan Ramarajya, Yahudi-Hıristiyan inançlarındaki Cennet Bahçesi, Konfüçyüsçülük içindeki *datong** (Büyük Birlik) inancı, Taoizmdeki *taiping*** (Büyük Eşitlik), Avustralya yerlilerinin dünya görüşündeki "Düş Zamanı" inancı, İslam düşüncesindeki ilk Halife veya Medine rejimi ve kadim Hint Budizminde Sonsuz Mutluluğun Kusursuz Diyarı olan *Nirvana*. Daha iyi bir varoluşa dair bu kolektif temsiller, hiç şüphesiz ki ideal toplum hayalinin kaynağıdır. Gelgelelim, ütopya yazınının ve uygulamalarının bu kültürlerde eş

* Çin kültüründe, herkesin uyum, birlik ve huzur içinde yaşadığı toplum tahayyülü. (ç.n.)

** Dünyanın içinde bulunduğu kaos halinden, eski zamanlardaki uyum, eşitlik ve birliktelik haline dönüşü hedefleyen inanç ve yöntemler. (ç.n.)

zamanlı veya birbirini takiben gelişip gelişmediği ancak ideal topluma ilişkin olarak mevzubahis kurucu hikâyelerden ve kültürel mitlerden türeyen bireysel tahayyüllerin sistematik bir incelemesiyle belirlenebilir.

Batı modeliyle iç içe geçmiş, birbirine en yakın ütopya gelenekleriyle ve ütopya üzerine yapılan ana akım çalışmalara neredeyse tümüyle entegre olan örneklerle başlayabiliriz: Yahudi ütopya gelenekleri. Hıristiyanlık ve Yahudilik, Yahudi İncil'i Tanah'ta ve Eski Ahit'te anlatılan Cennet Bahçesi'nin mükemmel mutluluğunu vaat eden aynı kurucu hikâyeyi paylaşsa da Hıristiyanlık inancının yeryüzündeki ideal topluma ilişkin tahayyülü Komünyon ayininin kurtuluşa özgü ve birleştirici emirleriyle yönlendirilir. Münster'deki Anabaptistler ve Utah'taki Mormonlar gibi birbirinden farklı ütopya hareketlerine ilham veren Hıristiyan ütopya düşüncesini Yahudilerdeki ütopya anlayışından ayıran durum, ideal bir Hıristiyan toplumuna erişme niyetiyle yalnızca binyılcı tahminlere bel bağlamak yerine özellikle bireysel kurtuluşa hazırlanmak için Kilise bünyesindeki aktiviteler ve ritüeller aracılığıyla yürüttüğü müdahaleci tutumlardır.[30] Hıristiyanlığın bireye odaklanışı, Rönesans döneminde ortaya çıkan ütopya edebi türünün ilk örneklerinin ve alternatif bir varoluşa ilişkin bireyselleştirilmiş imgeleri temsil eden Hıristiyan edebi tasarılarının süregelen geleneğinin de müsebbibi olabilir. Buna karşın, Yahudi gelenekleri ise ideal mekân hakkında bireylerce yaratılan edebi tasavvurlardan çok binyılcı temellerle desteklenen toplumsal hareketler ve toplum tasarıları üretmiştir.

Yahudi ütopya gelenekleri, batılı ütopyalarla yakından ilintili bir ütopyacılık biçiminin baskın modelden nasıl sapabildiğine dair açıklayıcı bir örnektir. Yahudilik, Cennet Bahçesi konulu Yaratılış hikâyelerindeki Altın Çağ kökenlerini Hıristiyanlıkla paylaşsa da kurumsallaşan Yahudi inancı ve kültürünün ilk aşamalarını ayrıcalıklı tutar. Bu yaklaşım ilk olarak Musa'nın çölde kurduğu Çadır Tapınak ile milattan önce onuncu yüzyılda Kral Süleyman tarafından Kudüs'teki Tapınak Tepesi'ne inşa edilen İlk Tapınak Harem-i Şerif üzerine yoğunlaşır. Bu İlk Tapınak'ın milattan önce altıncı

yüzyılda Babillilerce yıkılmasının ardından Yahudilerin Babil sürgünü dönemi başladı ve Yahudi Diasporası'nın temelleri atıldı. Bununla birlikte, "sürgünün çocukları" daha hoşgörülü olan İran Kralı Kiros'un hükümdarlığında milattan önce 540 civarında Kudüs'e dönmeye başladılar ve İkinci Tapınak'ı inşa etmek için işe koyuldular. Milattan önce 515 yılında tamamlanan Tapınak, Kudüs ve Yahudilik için iyiye giden yeni bir çağı müjdeliyordu. İkinci Tapınak da milattan sonra 70 yılı dolaylarında Romalılar tarafından yerle bir edildiğinde başlayan Yahudilere yönelik sistematik zulüm ve esaret, Kudüs'te Yahudi adetlerinin ve kültürel gelişmelerin Altın Çağı olarak addedilebilecek dönemin de sonu oldu. Bu durum Mesih'in gelişiyle aynı zamana denk gelecek Üçüncü Tapınak ile ilgili eskatolojik* imgelere yol açtı. Kudüs'te Yahudiliğin merkezinin yeniden inşasına ilişkin Mesih öngörüsü de bu yüzden Yahudi düşünce sistemindeki ideal varoluşun tarihsel geleneğiyle yakından ilintilidir.

Sekizinci yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar İspanya'daki Müslüman hükümranlığı altında yaşanan dini hoşgörü dönemi de İspanya'daki Yahudi kültürünün "Altın Çağı" olarak görülür. Birinci Haçlı Seferi'ni yaşamış Yehuda HaLevi, bu görece uyumlu dönemden kısa süre sonra *Book of Argument and Proof in Defense of the Despised Faith* [Hakir Görülen İnancın Savunusu üzerine Tartışma ve Kanıt Kitabı] adıyla da bilinen ünlü felsefik romanı *The Kuzari*'yi [Hazarlar] (1140 civarı) yazdı. Hazarların Kralı ile Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi inanç sistemlerinin temsilcileri arasında geçen bir diyalog şeklinde yazılan bu roman, sekizinci yüzyılın sonunda Hazarların gerçekten de Yahudiliği seçmesini konu edinir. Bununla birlikte, HaLevi olayları idealizm prizmasından geçirerek yeniden yorumlar; Karadeniz ile Hazar Denizi arasında yer alan ve aydın bir lider tarafından yönetilen Hazarya Krallığına dair ütopyacı bir imgeyi sunar. Bu eser, Ortaçağ'da ardından gelen teoloji ve Kabala yazınını etkilediği gibi Siyonizm ve Yahudi milliyetçiliği için de ilham verici bir güç olmuştur.

---

* *Eschatology*. İnsanlığın ve dünyanın sonuna ilişkin (ve bu sonu hazırlayan) olaylarla ilgilenen teoloji dalı. (ç.n.)

Siyonizm, Üçüncü Tapınak'a dair mesihçi öngörüler hakkındaki çok yönlü ütopya çeşitlemelerini ve yeryüzünde Yahudi halkı için ideal krallığı yaratma potansiyelini temsil eder. İlk Tapınak'ın kurulmasından beri Yahudi halkıyla Kudüs arasında mevcut olan bağlantıları güçlendiren Siyonizm, ilahi müdahale gerekliliğini yadsıyarak insan unsurunun eylemlerine dayanan daha politik bir düzen yaratır. Siyonizmin kimi haham odaklı biçimleri on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olsa da Avusturya-Macaristan kökenli gazeteci Theodor Herzl'in politik Siyonist hareketi kurması yüzyılın sonunu bulmuştur. Önerdiği düzenin ana hatlarını 1896'daki *The Jewish State* [Yahudi Devleti] eserinde sunan Herzl, 1902 yılında İbranicede *Eretz Yisrael* denen kutsal İsrail diyarında (Filistin) yaratmayı düşlediği Siyonist ütopyayı anlattığı *Altneuland* [Eski Yeni Devlet] adında bir ütopik roman yazmıştır.[31] Bu roman, gelecekteki bolluğun ve uyumun sergilendiği modern ve endüstrileşmiş topraklarda yaşanan toplumsal ve dini hoşgörünün çok kültürlü bir tasavvurudur. Basel'de düzenlenen Birinci Siyonist Kongre'den (1897) Britanya Mandası hakimiyetine kadar (1922) geçen sürede Siyonizmin politik, kültürel, uygulamalı veya dini pek çok katmanı öne çıktı ve her biri Siyonist Devlet için farklı bir amacı destekledi. Uygulamalı Siyonizm neticesinde ilk *kibbutz* ortaya çıktı. 1909 yılında Sejera'da kurulan Kibbutz Degania bünyesinde, Filistin'deki ilk yerleşimcilerin sosyalist ideallerini yansıtan bir kolektif çiftçilik hareketi başladı. 15 Mayıs 1948 tarihinde İsrail'deki Yahudi devleti kurulduğu vakit, Herzl'in tahayyül ettiği çoğulcu, çokkültürlü bir ütopyaya dair Siyonist hayalin Yahudi-Arap ilişkilerinin gerçekliğinden çok uzakta olduğu ortadaydı; bölgedeki yüksek tansiyon ve şiddet de ütopyacılığın savunulabilir bir uygulama olup olmadığına dair merak uyandırmaktaydı. Michael Higger'in "Yahudi ütopyası, Wells'in bıraktığı yerden başlar"[32] diyen 1932 tarihli eseri *The Jewish Utopia* [Yahudi Ütopyası] gibi çalışmalar, daha aşırı uçtaki biçimleriyle Siyonizmi çevreleyen çelişkileri beslemeye yarar; öte yandan kibbutz bünyesindeki kolektif çiftçilik hareketi, dünyanın dört bir yanındaki sosyalist ütopyacı hareketlere ilham kaynağı olmuştur ve şaşırtıcı şekilde en başarılı yansıması Japonya'da görülür.

Radikal Siyonizm ile Gazze Şeridi'nde barış umutlarını paramparça etmeye devam eden mevcut tartışma ve şiddet ortamı yüzünden Yahudilerin ütopya gelenekleri oldukça zarar görmüştür. Benzer şekilde, siyasi İslam'ın ve radikal kökten dinciliğin yükselişi ile birlikte İslami ütopyacılık da karalanmış ve gerçekten hakarete uğramıştır. Günahlardan arınmayı öngören kurucu Yahudi ütopyalarından başlayıp ardından gelen ütopyacı hareketlerin gelişimine dek izlenebilen kültürel ve ideolojik ilişki, Müslümanların ütopya tahayyüllerindeki çağdaş meselelere ilişkin temel kültürel dayanakların etkisini sergileyecek şekilde ideal varoluşa dair orijinal İslami imgelerde de görülebilir.

Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* [Milenyumun Peşinde] için yazdığı giriş bölümünde, mesihçi ve binyılcı inançların Ortaçağ boyunca her tarafa yayılan etkisinin altını çizer. Yaptığı referanslar neredeyse sadece Hıristiyan teolojisine ve uygulamalarına dayanıyor olsa da bu dönemde ortaya çıkan ve yayılan İslamiyet'in de binyılcı düşünceden belirgin izler taşıdığı ortadadır; bu düşünce sistemi nihayetinde İslam'daki ütopik tahayyülü de etkileyecektir. Müslüman tarihçilere göre, İslam'ın doğuşu Hz. Muhammed'e ilk vahiyin geldiği 610 yılında başlayıp takiben gelen tüm vahiylerin 632-634 yılları arasında ilk Halife Hz. Ebubekir tarafından Kuran'da toplanarak tek bir yazılı metne dönüştürülmesine uzanan bir süreçtir.[33] Müslüman geleneklerinin çoğunda İslam'ın Altın Çağı olarak nitelendirilen dönem, Hz. Muhammed'in ve ona inananların Mekke'de yaşadıkları zulümden kaçarak Medine'ye gidip orada bir İslam Devleti kurmalarıyla başlar. 633'teki bu hicret, İslami etkinliklerin düzenini belirleyen Hicri takvimin de başlangıcıdır. Müslümanların Kuran'a harfiyen riayet etmesi ve inananlardan oluşan ümmet birliği sayesinde hicreti takip eden Altın Çağ veya Medine rejimi, askeri, ekonomik ve kültürel egemenliğin tam anlamıyla yaşanabildiği "saf İslam" dönemi olarak hatırlanır.[34] Müslüman topluluğun etkisi ve uyumu gittikçe yıpranırken, Medine rejimi Kuran'ın muhafazakâr uygulamalarıyla birlikte yeniden başlangıçtaki uyum ve erdem dolu duruma dönme idealiyle çok yakından ilgilenmeye başlar.

Binyılcı tasavvur, Kuran'da açıkça belirtilmez; ancak ölümden sonraki hayata ve cennette yeniden dirilmeye ilişkin daimi göndermeler, yeryüzündeki mevcudiyet ile cennetteki hayat arasındaki bağlantıları makul ve anlamlı kılacak nihai bir sona olan inancın önemine delalettir. Hem fiziksel dünyada ibadet ederken yüzünü Tanrıya dönmeyi hem de nihayetinde varılacak bir yer olarak Tanrıyı –gelecek hayatı– içeren "Tanrıya dönüş" fikri, Kuran'da da mevcuttur (7:29). Bu kavram, fiziksel dünyada hayatın amacını tanımlayan iki ana yolu oluşturur: vahiy yoluyla gelen kurallara itaat ederek ilahi aşkınlığa ulaştıracak şekilde Tanrıya dönüş ve tüm yaratılanların özünde var olan ilahi yönün gerçek kılınmasıyla eskatolojik tasarıda daha aktif bir katılımı gösterecek şekilde Tanrıya dönüş.[35] Kıyamet vurgusu ve Cennet'te vaat edilen bir bahçenin tasviri (9:72) Kuran'da yer alsa da binyılcı betimlemeler ve tavsiyeler bu metinde tam olarak bulunmaz.[36] Binyılcı eğilimler ve Mehdi'nin mesihçi figürü karşımıza "Hz. Muhammed'in doğruluğu tasdik edilmiş sözlerinden, eylemlerinden, zımni onaylarından ve hikâyelerinden oluşan"[37] hadislerde çıkmaktadır. Mehdi düşüncesinin farklı Müslüman geleneklerinde farklı etkileri vardır. Sünni Müslümanlar binyılcı yahut mesihçi hareketleri pek benimsememiştir; ancak Mehdici hareketlerde, tasavvuf etkisinin görüldüğü durumlarda ya da kriz zamanlarında daha politik temelli olan hareketlerde binyılcı akımın bazı örnekleri bulunmaktadır: Sekizinci yüzyıldaki erken dönem Abbasi devrimi ve on ikinci yüzyılda sert doktrinleriyle Endülüs'e hükmeden Muvahhid Devleti'nin İbn Tümert'i ile on sekizinci yüzyılın sonlarında Sudan'da Mehdicilik hareketini kuran Muhammed Ahmed ibn Abdullah.[38] Şiilikte ise mesihçi doktrin çok daha güçlüdür; Hz. Muhammed'in ruhani ve siyasi halefi olup varlığıyla politik bir düzeni meşrulaştıracak On İkinci İmam'ı beklemeye adanmış inancın odak noktası bu mesihçi yaklaşımdır.[39] Hadislerin hem Sünni hem de Şii yorumlamaları ütopyacı bir döneme dair tasavvurlar üretmiştir; buna göre hükümdar olan Mehdi şeytani güçlerin elçisi olan Deccal'ı yendiğinde, dünya adalet, uyum ve hakikat içeren ideal düzene dönecektir. İslam'ın kurucu metinlerinde esas olarak iki olgunlaşmamış ütop-

yacı eğilim görülür: dini gözetim vasıtasıyla aşkınlığa yönelik daha bireyci bir arzu ile karizmatik bir figür tarafından yönetilen daha müşterek bir binyılcı ideal devlet tasavvuru. Bu eğilimlerin her ikisi de hür iradeyi, toplumsal örgütlenmeyi veya demokrasiyi ütopyacı tasavvurun bir parçası olarak pek önemsemez.

Bu tür tasavvurlar, İslami ütopya geleneklerindeki dini metinlerde ortaya çıkan kültüre özgü kavramların bir kanıtıdır. Öte yandan, İslam'daki felsefi düşünceler, Platon ve Aristoteles tarafından inşa edilen kavramlara bağlı kalarak batılı felsefik modellerle temellenen bir dizi ütopyacı olasılığı öne sürmektedir. "İlk Üstat" Aristoteles'in ardından gelen "İkinci Üstat" olarak da bilinen Ebu Nasr el-Farabi tarafından yazılan meşhur ilmi eserler arasında, ütopya külliyatına büyük katkıda bulunmuş iki eser mevcuttur: *The Philosophy of Plato and Aristotle* [Platon ve Aristoteles Felsefesi] kitabının ilk bölümünü oluşturan *Ara Ahl al-Madina al-Fadila* [Faziletli Şehir] ve *Kitab tashil as-Saadah* [Mutluluğun Kazanılması].[40] Felsefe ve teolojiyi ayıran ilk İslami düşünür olan Farabi, mantığın dinden ve vahiylerden daha çok önem taşıması gerektiğini öne sürmüştür; bunun nedeni yalnızca felsefenin tarihsel olarak dinden önce gelmesi değil, aynı zamanda hayal gücünden ziyade entelektüel kavrayışla ilintili olmasıdır. Faziletli bir şehir için tasarısı, tam da bu yüzden Platon'un *Devlet*'indeki yapılarla paralellik gösterir, ideal bir "kral" veya lider olarak aydın bir filozof tavsiye edilir. Batının felsefe modelinden yararlanan Farabi, yine de dini meşgaleleri metne dahil eder; zira önerdiği ideal Müslüman Devleti, hem iyileştirilmiş fiziksel ve politik koşullar hem de dini gözetim yoluyla kurtuluş için fırsat sağlar. Farabi'nin mutluluk doktrini ve bu doktrinin ideal şehirdeki rolü felsefe, bilim ve din çalışmalarıyla tamamlanan İslami inançlara sıkı sıkıya bağlıdır. Yeniplatonculuk anlayışı potansiyel olarak İslam'daki dini metinlerin transandantal ve binyılcı eğilimlerinden kaynaklanan ütopyacı tasavvurlarla çelişse de, Farabi'nin felsefik ütopyaları türün kültürel melezlik kabiliyetine işaret eden mühim örneklerini temsil etmektedir.

Ütopyanın *Ortaçağ*'da karşımıza çıkan ve daha iyi bir varoluş arzusunu tasvir eden bazı edebi temsilleri, Tanrının varlığının tüm evrende görüldüğünün idrak edilmesiyle birlikte ulaşılacak cennet idealini esas alan İslami bir temel üzerine kurulmuştur. Bu temsillerin bir örneği, Pers diyarından bir gökbilimci ve matematikçi olan Ömer Hayyam'ın *Dörtlükler*'idir*. Bin şiirden oluşan bu derleme, on ikinci yüzyılın başlarında yazılmıştır. Arapça ilk felsefik roman, on ikinci yüzyılda Müslüman İspanya'dan, Endülüs'ten gelmiştir. Arap filozof Ebubekir İbn-i Tufeyl tarafından yazılan *Philosophus Autodidactus* [Hayy bin Yakzan'ın Hikâyesi-Kendi Kendini Yetiştiren Filozof] romanı, Suriyeli bilgin İbn Nefis'ten gelecek eleştirel bir karşılığa da ilham vermiştir. On üçüncü yüzyılda yazılan *Theologus Autodidactus* [Peygamberin Biyografisinde Kamil İnsan İncelemesi-Kendi Kendini Yetiştiren Din Alimi] bir bilimkurgu romanının ilk örneğine evrilmiştir[41]. Tüm bu metinler hem İslam dünyasında hem de Batıda epey etkili oldu; ama içlerinde en muğlak, en yaygın alıntılanan ve çevrilen *Dörtlükler* olmuştur. Ömer Hayyam'ın mistik tasavvuru, tasavvufla ilişkilendirilmesine neden oldu; ancak şurası kesin ki birbirinden farklı çeviriler belirli dörtlüklere, sıralamalara ve dile öncelik vererek orijinal kompozisyonun anlamını değiştirmiştir. Örneğin, ilk kez 1859 yılında yayımlanan ve en sadık çevirilerden olmasa da en iyi bilinen versiyon olan Edward Fitzgerald'ın çevirilerinde kimi dörtlükler ideal olanın şimdiki zamanda gerçekleşeceğini iddia eder. Başka dörtlükler ise insan eliyle şekillenen daha iyi bir geleceğe dair ütopyacı bir tasavvuru işaret eder.

Dörtlükler, ideal mekânın fiziksel dünyada vücut bulmasının bir tasvirini sunmaz, bunun yerine ütopyacı tasavvur anlayışında insan unsuru ve hür iradeyle birlikte toplumsal düş ve doğanın kültürel yönleri arasındaki ilişkiyi keşfeder. Bunlar İslami ütopya geleneğine yapılan önemli felsefik katkılardır ve daha sonra İslami olanlardan ziyade batılı ütopyacı gelenekler tarafından benimsenecektir.

The History of Hayy Ibn Yaqzan, on ikinci yüzyılın Müslüman İspanya'sında oldukça baskıcı ve hoşgörüsüz bir toplumda kaleme

* Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XXII. basım, 2017. (ç.n.)

alınmıştır. Muvahhidler Devleti'nin kurucusu olan Berberî kabilesinden İbn Tümert'in mesihçi figürünün etkisi iyiden iyiye yayılmıştı. Öne sürdüğü doktrin, mevcut püriten ilkeleri benimsemeyen kafirlere zulmeden katı bir inanç ve davranış doktrinini belirlemede oldukça önemli olmuştu. Yine de bu muhafazakâr rejimde bile, Halifeler ve hükümdarlar bazı ayrıcalıklı filozofların kutsal metinleri gizlice sorgulamasına izin vermişti; bu da özel felsefik yorumlar ve kamusal uygulamalı politikalar arasında bir ayrım yarattı. İbn Tufeyl, bu seçilmiş kimselerden biriydi; kaleme aldığı metin, aydınlanmaya erişme yolunda kendini mal mülkten ve maddi ihtiyaçlardan mahrum etme erdemini anlatabilmek için felsefik muhakemeden ve mistik tasavvufi geleneklerden yararlanır. Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* (1719) adlı kitabına da fikir verecek bu eserde, ıssız bir adada tek başına bir ceylan tarafından büyütülen bir çocuğun hikâyesi anlatılır; otarşinin hâkim olduğu bir toplumun bir tür ütopyacı tasavvuru olarak, bilimsel keşiflerin, kendi kendine eğitim fikrinin ve bir filozofun tefekkür içindeki hayatının peşine düşülür. İbn Tufeyl'in metni, mutlak itaat talep eden, insani veya ilahi varlığın felsefik ve mistik yorumlamaları gibi bireysel arayışlara hoşgörü göstermeyen dönemin rejimine yönelik örtülü bir eleştiriyi resmeder. *Theologus Autodidactus* (1268-77) kitabında anlatılan İbn Nefis'in ütopik görüşleri ise İbn Tufeyl'in metninin daha geliştirilmiş bir versiyonunu sunar; burada gözlerden uzak büyütülen çocuk, gemileri batınca onun yaşadığı adaya sığınan kazazedeler tarafından "medeni" dünyaya götürülür ve topluma entegre olur. Pulmoner dolaşım sistemini tanımlayan ilk tıp alimi olarak bilinen İbn Nefis, hem bilim insanı kimliğini hem de Sünni bir ilahiyatçı olarak deneyimlerini kullanarak, kendi kendini yetiştiren birinin dışarıdan gelen etki ve etkileşimlerle birlikte yaşadığı bilgilendirici deneyimlerin kurgusal bir portresini sunmak üzere bilimsel çıkarımlarla İslam felsefesini bir araya getirmiştir. Kitabın sonlarına doğru, öngörücü bir üslup anlatıya hâkim olur; bilimkurgu türüyle özdeşleşmesine neden olacak şekilde, dünyanın sonu, yeniden diriliş ve ölümden sonraki hayat göndermeleri söz konusudur. Bireyin topluluk içindeki etkileşimlerine değer atfeden

bu metin, akılcı arayışlar ile vahiyleri ütopyacı bir geleceğin eşit derece önemli bileşenleri olarak görür.

İslam felsefesine ve düşünce sistemine yaptıkları önemli katkılara rağmen, Ortaçağ'ın bu edebi ütopyaları Medine rejimi ve Mehdilik döneminin kurucu örneklerine kıyasla İslami ütopyacılığın çağdaş temsilleri üzerinde daha az etkiye sahiptir. İdeal bir toplumun edebi tasvirleri, siyasi ve toplumsal bir eylem düzeni oluşturmak için gerekli görülen hayati teşvikten yoksundur. O zamana kadar tarihsel örneğinde planlı ve bilfiil başarılmış olmasına rağmen, Medine rejimi aynı zamanda apolitik ve kusursuz olduğundan, zaman içinde saflığı ve bütünlüğü muhafazakâr hareketlerin hedefi haline geldiğinde, işin ütopik boyutu da siyasi katılım ve toplumsal düzen aracılığıyla canlandırılacak kıymetli bir model olarak benimsendi. Medine rejiminin bu yeni politikleşmiş örneğinden doğan İslami radikalizm, muhafazakârlığın tanımlanmasına ve eski zamanların o bozulmamış örneğinin eksiksiz ve yakın bir yorumuna dayanmaktadır.[42] Birbirinden çok farklı olan İran İslam Cumhuriyeti ve Taliban da dahil olmak üzere, çağdaş dönemdeki İslami ütopya hareketlerine zemin teşkil eden de işte bu muhafazakâr İslam'ın politik formudur.

Hedefleri, yaşanan süreçler veya sonuçlar doğrultusunda kolay kolay yan yana gelemeyecek olsalar bile, her iki oluşum da İslami ütopya olarak tanımlanmaktadır. 1979'daki İran Devrimi'ne ilham veren ütopyacılık, köklerini Navvab Safavi'nin ideal İslami toplum yapısını anlattığı *Barnameh-ye Enqelabi-ye Fada'ian-Eslam* (1950) adlı eserinden alır. "İslami teolojinin ve etiğin basitleştirilmiş bir görüşü ile 1940'larda İran'da mevcut olan toplumsal yapının yavan bir tasavvurunun bu eklektik birleşimi"[43], İran'da dini muhafazakârlığın canlanmasının temeli olmuştur. Söz konusu devrimin lideri olan Ayetullah Humeyni ve devrimin ideolojik fikir babası "İslami Ütopyacı" Ali Şeriati'nin Marksist idealleri[44] ile birlikte ileri sürülen ve ruhani otoritenin koruyucusu olan velayet-i fakih* tarafından yönetilecek bir teokrasi tasavvuru, 1979 yılında

* Şii inancında Mehdi olarak beklenen ve gerçek hükümdar olacak On İkinci İmam gelene kadar, yasama-yürütme-yargı yetkilerini kendinde toplayarak ümmetin başında duran lider. (ç.n.)

İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasına neden olmuştur. Daha sonra ilk İslamcı devletin kurulması, İran'da İslam'ın politize edilmesinin nasıl olup da aktif politik ve toplumsal değişim yapılanmalarını alevlendirmek için gerekli olan reformcu köktendinciliğe (ya da yeni köktendincilik) neden olabildiğini gösterir.

Buna karşın, Taliban rejimi İslami ütopyacılığın Selefilik akımından türemiştir; bu görüşte tarihe geçmiş bir anın –İslam'ın Altın Çağı'nın– şimdiki zamanda bütünüyle yeniden inşa edilmesi savunulur. Bu hareketin etkinleştirilmesi, askeri güç, kültürel üstünlük ve ümmet birliğiyle nitelenen katıksız saflık iktidarının yeniden kurulmasıyla mümkün olacaktır.[45] Dünyanın geçici olması konuyla alakalı değildir; zamanın tersine çevrilmesine ve ideal toplumun yeniden hayata geçirilmesine müsaade edebilmek için dünyevilik reddedilmelidir.[46] Görünen o ki Selefi ütopyacı idealin teşvikiyle İslam'ın politikleştirilmesi, İran'daki siyasi İslam'dan çok daha radikal ve irticaidir. Sömürgeleşme ve küreselleşme güçleriyle mücadele eden Selefi düşüncesi, Müslüman olmayanların İslami düzene sokulacağını açıkça belirten Suudi Arabistan'daki Vahabi köktendinciliği ve cahiliye dönemi gibi fiilen mevcut bir radikalizmi meydana getirir.[47] Seyyid Kutub ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler de öznel bir bütünlüğe dair selefi ütopyalarında çareyi hayali bir geçmişin güvenli sularında bulmuştur. Bu selefi geleneklerinin Taliban üzerindeki etkisi yazılı olarak belgelenmiştir; 1996 ile 2001 yılları arasında Afganistan'da Taliban rejimi altında uygulanan şeriat hukukunun katı yorumu, radikal ve şiddet dolu eylemler aracılığıyla geçmişteki saf zamanları şimdiki zamanda yaratma arzularına delalettir. Taliban'ın Mücahit savaş beyleriyle eşkıyaları sürdüğü ve daha istikrarlı ama baskıcı bir rejim kurduğu geniş çaptaki sert reformları, ilk başlarda Afgan nüfusu için olumlu bir gelişme olarak görüldü. Ne var ki İslam'ın Altın Çağı'na geri dönüş için hiddet dolu cihat fikirleri ve hatta cennet inancıyla teşvik gibi yöntemlerle dayatılan Taliban'ın ütopya tasavvurunun fazla aşırıya kaçtığı ortadadır.

Yukarıda özetlenen çağdaş ve tarihi örneklerin de gösterdiği gibi, İslami ütopyalar ya Mehdilik inancıyla bağlantılı mesihçi bir

geleneği ya da köktendinci politik ve toplumsal hareketleri gündeme getirerek Medine rejimini yeniden canlandırmayı hedefleyen bir radikalizmi uygulamaya meyillidir. Söz konusu olan kiliastik* ve eskatolojik güçler, diğer dini geleneklerde gözlenen biçimleri andırabilir. Ancak İslami ütopyacılık, Ortaçağ'daki İslami edebi ütopyaların bazılarında ifade edildiği gibi etkileşim yoluyla mantık ve vahiy birlikteliği olasılığını benimsemek yerine, İslam'ın Altın Çağı'ndaki katıksız saflığa kültürel olarak değer biçme yaklaşımıyla ayrılmaz bir bütün haline gelmiştir. Şeriatın *yazılı olmayan* kurallarına dayanan ideal bir toplumun tabiatı gereği öznel olan doğası, hür iradeyi, toplumsal yapılanmayı, demokrasiyi ve politik süreçleri toplumsal denklemin dışında bırakır.

Hinduizm'deki Altın Çağ temsilleri ise, Hindu inancının ütopyacı tasavvurlarında ve edebiyatında aynı derecede etkili olmuştur. *Satya Yuga* ile yakından ilintili olan ve *Krita Yuga* ya da *Krta Yuga*** olarak bilinen saflığın ve kusursuzluğun ilk çağı, *Mahabharata**** ve Hinduların diğer kutsal metinlerine göre 4000 kutsal yıl veya 1.728.000 insan yılı boyunca sürer. Daha sonra insanlığın *Kali Yuga* dönemindeki mevcut kargaşa düzenine dönüşecek şekilde yozlaşması, diğer inanç sistemlerindeki eskatolojik döngülerle kıyaslanabilir; buna göre topyekûn yıkım döneminin ardından Altın Çağ'ın yeniden başlaması vaat edilir. Edebi açıdan, bu Altın Çağ en detaylı şekilde *Ramayana* destanında resmedilir; milattan önce 400 yılından kalma bu Sanskritçe destan, Hindu efsanesi Valmiki'ye bağlanır. Metin, Kosalas ülkesinin başkenti olan Ayodhya'nın prensi Lord Rama'nın hayatının ve eylemlerinin izini sürer; bu dönem dürüstlük ve eşitlik dolu ideal bir hükümdarlığın özelliklerini taşıyan bir çeşit Altın Dönem olarak tasvir edilir. Rama, dayanması gereken sıkıntılar ve acılar karşısında demokratik *Ramarajya* krallığının ideal, bilge ve adil lideri olabilmek için

---

* İsa'nın yeniden dünyaya dönerek, bin yıl boyunca hüküm süreceği inancı. (ç.n.)

** Hinduizm'de dört çağdan oluşan tarihsel döngünün her bir çağına Yuga denir. Satya Yuga ile başlayan bu dönem Treta Yuga, Dvapara Yuga ve Kali Yuga ile devam eder. Satya/Krita Yuga, Altın Çağ'dır, doğruluğun ve mükemmelliğin hâkim olduğu ilk ve en iyi Yuga bu dönemdir. (ç.n.)

*** Antik Hindistan'ın Sanskritçe yazılmış en önemli iki destanından biri. Diğeri de yine bu metinde bahsi geçen *Ramayana* destanıdır. (ç.n.)

dindarlığını ve hümanizmini sürdürüp görevlerini yerine getirerek *dharma*'nın* somut örneği olur.

Ramayana, tarih boyunca Tamil** şair Kambar'ın on ikinci yüzyılda yazdığı *Kambaramayanam* ve Hindu şair Tulsida'nın kuzey Hindistan'da popüler olan on altıncı yüzyıldaki *Ramcharitmanas* adlı eseri gibi ütopyacı uyuma dair pek çok şiirsel tasavvura ilham vermiştir. Ütopyacı mutluluğun Hint kültüründeki temsillerinde ideal toplumun kalıcılığı, televizyon dizilerinde, filmlerde, şarkılarda ve destanın fütüristik bir versiyonu olan *Ramayan* 3392 A.D. serisinde varlığını sürdürmesiyle anlaşılabilir. Deepak Chopra ve Shekhar Kapur tarafından yaratılan *Ramayan* 3392 A.D., 2006 yılından başlayarak yayınlanan bir çizgiroman serisidir; insanların son krallığının verdiği mücadeleyi anlatan hikâyenin sinemaya uyarlanması da gündemdedir.

Hinduların bu ütopyacı tasavvurunun en kültüre özgü yönleri arasında, *dharma*'nın destekleyici niteliği, erdem, doğruculuk, gerçek bir demokrasideki eşit haklar ve toplumsal-dini özgürlükle birlikte kozmik düzenin ilkelerine göre kendine ve topluma karşı sorumlu olma hali sayılabilir. Mohandas K. (Mahatma) Gandhi (1869-1948) *Ramayana*'daki bu özellikleri bağımsız bir Hindistan'da daha iyi bir toplum yaratmanın kaynağı olarak görmüştür. Gandhi'nin *Young India* gazetesinde yayımlanan ve 10 Eylül 1929 tarihinde Bhopal'daki bir toplantıda yaptığı aşağıdaki konuşmasında belirttiği üzere, kendisinin ütopyacı yazıları ve eylemlerinin *Ramarajya* krallığında belirtilen aynı ilkelerle temellendiği aşikârdır:

> Ramarajya derken, Hindu Raj dağlarını kastetmiyorum. Ramarajya'nın İlahi Raj'ı, Tanrının Krallığı'nı ifade ediyor. Benim için Rama ve Rahim, tek ve aynı ilahtır. Doğruluğun ve dürüstlüğün Tanrısı'ndan başka Tanrı kabul etmiyorum.
>
> Benim tahayyül ettiğim Rama bu dünyada yaşamış olsa da olmasa da, antik Ramarajya ideali hiç şüphesiz hakiki bir demokrasi örneği-

---

* Evrenin düzenini sağlayan doğa yasaları anlamına da gelen *Dharma*, hakikate, evrenin ulu düzenine ve erdeme uygun yaşayarak ulaşılabilecek hedef olarak görülür. (ç.n.)

** Hindistan'ın Tamil Nadu eyaletinde yaşayan etnik grup. Eyaletin resmi dili Tamilcedir. (ç.n.)

dir; bu idealde en zalim vatandaş bile adaletin karmaşık ve maliyetli bir süreç olmaksızın süratle tecelli edeceğinden emin olabilecektir. Şairin anlattığı köpek bile Ramarajya idaresinde adalete erişebilmiştir.[46]

Gandhi daha sonra bağımsız Hindistan'daki ideal toplumu, toplum içinde yaşayan bireylerin birbirlerine bağlılığını vurgulayan ütopyacı terimlerle açıklamış, bireysel iç disiplin ve kurtuluş ile birlikte kolektif kurtuluşun da gerekliliğini anlatmıştır:

Bağımsızlık en dipten başlamalı. Böylelikle, her bir köy bütün yetkilere sahip bir cumhuriyet ya da panchayat* olacaktır. Bu yüzden, her köy kendi kendine yetebilmeli ve hatta tüm dünyaya karşı kendini savunabilecek düzeyde iç ilişkilerini yönetmeye muktedir hale gelmek zorundadır. Köyler, dışarıdan gelecek şiddetli bir saldırıya karşı kendilerini ölümüne savunmak üzere eğitim alır ve hazırlanırlar. En nihayetinde, buradaki öğe bireyin kendisidir. Bu durum komşulardan veya dünyanın geri kalanından gelecek gönüllü yardıma itimat etmeyi de içerir. Karşılıklı güçlerin hür ve gönüllü bir oyunu söz konusudur. Böyle bir toplum, muhakkak bilinçlenmiş olacaktır; her bir kadın ve erkek ne istediğini bilir ve dahası eşit iş gücüyle diğerlerinin erişemeyeceği şeyleri istememek gerektiğinin farkındadırlar.

Sayısız köyden oluşan böylesi bir yapıda, gittikçe genişleyen ama yükselmeyen çemberler olacaktır. Hayat, en aşağıda olanların tepedekileri taşıdığı bir piramit değildir. Bunun yerine, okyanusvari bir çemberin içindeki birey, köyü için can vermeye her daim hazırdır; köy ise diğer köylerden oluşan çember için kendini feda edecektir. Bu süreç, tümüyle bireylerden oluşan tek bir hayata evrilir. Pek tabii dahili parçaları oldukları bu okyanusvari çemberin görkemini de paylaşırlar.

Tam da bu nedenle, en dıştaki halka en içteki çemberi ezip geçmek için güç kullanmayacak, aksine içerideki herkese kuvvet verecek ve kendi kuvvetini de buradan alacaktır. Bu fikrin tamamen ütopik olduğunu ve bu yüzden düşünmeye bile değmeyeceğini söyleyerek benimle alay edecekler olacaktır. İnsan eliyle çizilmesi mümkün olmamasına rağmen, Öklid noktasının kaybolmayan bir değeri varsa, benim çizdi-

* Güney Asya'ya özgü bir yerel yönetim sistemi. (ç.n.)

> ğim resmin de insanların yaşayabilmesi için bir değeri vardır. Bırakın Hindistan bu hakiki resmi yaşasın, topyekûn tamamlanması mümkün olmasa da... Arzuladığımız olguya yakın bir şeye erişmek için, önce elimizde münasip bir tahayyül olmalıdır. Gün gelir de Hindistan'ın her bir köyünde bir cumhuriyet söz konusu olursa, o zaman en son gelenin ilk gelene eşit olduğu, yahut başka bir deyişle hiç kimsenin ilk ve hiç kimsenin sonuncu olmadığı tahayyülümün hakiki olduğunu iddia edebilirim.[49]

Gandhi'nin ütopyacı tasavvurunda bireyler ve kültürel dönüşüm arasındaki karmaşık etkileşim detaylıca çalışılmıştır[50] ve bu etkileşim Hindu ütopyasının on ikinci yüzyıl örneklerinden Kanphata Panth mezhebi gibi ütopyacı hareketlerde ayırt edilen belirleyici unsurları temsil eder. [51]

Özü itibariyle Ramayana'da tasvir edilen Altın Çağ, Hindu ütopyası için kültüre özgü bir modeldir; Gandhi, bireylerin Hindistan'ın bağımsızlığa giden yoldaki eylemleriyle birlikte bu ütopyanın günümüz dünyasında gerçekleştirilmesini umuyordu:

> Dostlarım beni sürekli olarak bağımsızlığı tanımlamaya zorluyor. Tekrara düşme riskine rağmen, hayallerimdeki bağımsızlığın Ramarajya, yani yeryüzündeki Tanrı Krallığı demek olduğunu, söylemek zorundayım. Cennet'te her şeyin nasıl olacağını bilmiyorum. Böyle uzak hadiseleri bilme arzum da yok. Eğer şimdiki zaman yeterince cazip olursa, gelecek de bundan çok farklı olamaz.[52]

Çin ütopya düşüncesinin bahsettiği Altın Çağ, sıklıkla Konfüçyüsçü *datong* ve Taoizm'deki *taiping* düşüncelerine dayanır. Geçmişte yaşanmış daha mutlu anların diğer kültürel temsillerinde olduğu gibi, bu iki felsefik gelenek de birlik ve eşitlik mefhumlarının başlangıçtan beri var oluşu fikrine öncelik verirler. Büyük Birlik *datong*, bireysel çıkarlardan ziyade kamu yararını, karşılıklı destekle birlikte bireyler arasındaki uyumlu ilişkileri ve seçilmiş liderlerin işinin ehli olmasını teşvik eden bir toplumsal tasavvur sunar.[53] Büyük Eşitlik ilkesi olan *taiping* ise cennetle yeryüzü arasındaki

doğal dengeyi vurgular ve bir yandan da iktidardakiler tarafından toplumdaki her bir ferde adil muamele edilmesi kaydıyla mevcut hiyerarşik toplumu devam ettirir.[54]

Datong ve *taiping* tasarıları Çince ütopyacı tasavvurların temelini oluştursa da Zhang Longxi'nin araştırması daha iyi bir gelecek idealini detaylandırmak üzere bütünleyici bir ivme olarak Konfüçyüsçü düşüncenin seküler doğasına işaret eder. Konfüçyüsçü *Konuşmalar*, ilahi ve dünyevi olanlar arasındaki uyum çağına dair dini bir ideali varsaymak yerine "ahlaki düzenin ve kral idaresinin mükemmel örneği" olarak değerlendirilen Kral Wen hükümdarlığındaki antik Zhou hanedanına yönelik saygıyı ve nostaljik bir hasreti ifade etmektedir.[55]

Gelecekteki iyileşmeler ve ilerlemeler için umut veren de daha iyi bir toplumun yeryüzündeki bu örneğidir. Söz konusu topluma daha önceki zamanların ruhani koşullarını yeniden canlandırarak veya mesihvari bir liderin varlığına bel bağlayarak değil, öz disiplinli bireysel çabalar göstererek ve kadim ayinlerin izinden giderek ulaşılır.[56] Bu nedenle bireyin eylemleri, daha önceki modelin toplumsal ve etik yönlerini dirilten ve böylece gelecekte daha iyi bir varoluşu mümkün kılmaya katkı sağlayan belirleyici faktördür. İnsanın mükemmelleştirilebilir doğasına dair Konfüçyüsçü ideali esas alan Çinli filozof Mencius, insandaki içkin iyilikten yola çıkarak "insancıl bir hükümet" olasılığını öne sürer.[57]

Konfüçyüs ve Mencius felsefeleri, *datong* ve *taiping* mefhumlarıyla tamamlanan seküler bir Çin ütopyacılığına giden yolu açmıştır; bu durumun edebiyattaki ilk yansıması "Big Rat" (Shou Shu) [Büyük Fare] şiirinde görülür. *Book of Poetry* (Şiir Sanatının Kitabı) adlı eserden alınan bu halk şarkısı, anlatıcının istirahat etmeye can attığı "mutluluk diyarından" bahseder; Zhang'a göre bu da Ruth Levitas'ın ütopyanın temel unsuru olarak belirlediği "daha iyi bir varoluş arzusunu" ifade eder.[58] Çincedeki en ünlü edebi ütopya, Tao Yuanming'in (365-427) *Peach Blossom Spring* [Şeftaliler Çiçek Açarken] kitabıdır; eserde dağdaki bir mağarada barış, uyum ve eşitlik içinde yaşayan gizli bir topluluk keşfeden bir balıkçının hikâyesi anlatılır. Yanlarından bir kere ayrıldıktan

sonra bir daha bulmanın imkânsız olduğu bu ütopik topluluğun gizemli niteliği, öteki dünya işlerine fazla odaklanma durumlarını pekiştirir; ancak burada yaşayanlar ve karakter özellikleri oldukça pratik yönden tasvir edilmiştir. Bu toplumu, çağdaş Çin'de yüksek vergilerin ve gaddar hükümdarların egemen olduğu baskıcı feodal rejimlerden daha arzu edilir kılan da işte bu münferit işgücü ve müşterek örgütlenmedir.

Bu ütopik anlatının daha sonraki birkaç versiyonunda, orada yaşayanlar periler diyarındaki ölümsüz kimselere dönüşür; bunlar da Wang Yucheng'in (954-1001) barbar kabilesinden gelme bir denizci tarafından yazılan mektubu[59] ve *Gulliver'in Gezileri*'nin Çince muadili olarak gösterilen Li Ruzhen'in *Romance of Flowers in the Mirror* [Aynadaki Çiçeklerin Aşk Hikâyesi] adlı kitabı gibi daha hayalperest ütopyalara ilham kaynağı olmuştur. Öte yandan, Tao Yuanming'in *datong* tasviri üzerine inşa ettiği yalın bir tarım toplumuna dair orijinal tasavvuru, çağdaş döneme kadar izlenebilen Çin ütopya düşüncesinin en kültüre özgü geleneğidir. Kang Youwei'nin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında *Book of Great Unity* [Büyük Birlik Kitabı] adlı eserinde Konfüçyüsçü *datong* düşüncesine getirdiği yorum, Charles Fourier, Edward Bellamy ve Darwinci kuramlar başta olmak üzere, batı ütopyacı geleneğinden ve hareketlerinden etkilenmiştir. Bununla beraber, tüm ekonomik ve toplumsal hizmetlerin kamu idaresinde olduğu ırk ve cinsiyet eşitliği dünyasını anlatabilmek için Çin tarihinden ve klasik metinlerden de faydalanmıştır.[60] Mao Zedong, Büyük Birlik'e giden yolu bulma çabalarına istinaden Kang Youwei'i bir öncü olarak görse de "halkın cumhuriyeti" idealinin değerini düşüren batı etkisini açıkça eleştirdi. Mao, Çin ütopyasındaki Büyük Birlik tasavvurunu yarattığı "halkın diktatörlüğünde" sürdürdü;[61] fakat ütopyayı gerçekliğe çevirmedeki içkin sorunları ortaya çıkaracak şekilde sosyalist ve komünist ideolojileri de gündeme getirdi.

Konfüçyüsçü ütopya tasavvuru, Luo Maodeng'ın on altıncı/on yedinci yüzyıllara ait eseri *Sanbao's Expedition to the Western Ocean* [Sanbao'nun Batı Okyanusuna Seyahati] ve Chen Duansheng'in on sekizinci yüzyılın sonlarındaki anlatısı *The Destiny of*

the Next Life (*Zai shengyuan*) [Sonraki Yaşamın Kaderi] ile Xia Jingqu'nun *Humble Words of an Old Rustic* (*Yesou Puyan*) [Yaşlı Bir Taşralının Mütevazi Sözleri] adlı eseriyle birlikte Bai Hua'nın pastoral bir anaerkil topluluğu anlattığı *The Remote Country of Women* [Kadınların Uzak Ülkesi] romanı gibi bir dizi feminist ütopya da üretmiştir.[62] Çince ütopya metinlerinde kadınların rollerinin değiştiğini gözler önüne seren bu örnekler, bireyselden kolektif bir kadın iktidarına giden hareketi de içerecek şekilde Çin tarihi ve felsefesine atıfta bulunan belirli modellerle birlikte kadınlar için daha iyi bir geleceğin kültüre özgü tasavvurlarını sunmaktadır.

Çince Konfüçyüsçü yazının Japon düşüncesine etkisi, 1500'lerdeki Tokugawa döneminin milliyetçi rejimleri esnasında açıkça belirgin olmuştu; ama üçüncü yüzyılda Kore üzerinden Japonya'ya gelen bu akım, Çince yazı sisteminin beşinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmasıyla birlikte entelektüellerden zaten büyük ilgi görmüştü. Nihayetinde on ikinci yüzyılda Japonya'nın Yeni-Konfüçyüsçülük ile tanışmasından bu yana da güçlü bir varlık göstermektedir. Bununla birlikte Budizm ve Taoizmin birbiriyle yarış halinde olan inanç sistemleri ve felsefelerinin yanı sıra yerli Japon halkının Shinto inancı da söz konusuydu.

Japonya'da temel ve kurucu din olarak addedilse de kozmostaki Shinto görüşü Asya'nın farklı bölgelerinden ve hatta Okyanusya'dan etkiler taşıyan karmaşık bir dünya görüşüdür. Bu inanç sistemine göre, fiziksel evren beş parçaya bölünmüştür ve her biri uygun *kami* ya da tanrılar tarafından yönetilir. Hepsinden önce, *kami* diye bilinen bu çok önemli tanrısal varlıkların çoğunun yaşadığı Cennetin Düz Ovası (Takamanohara) gelir. Yeryüzü ikinci kısımdır; yeryüzünün altında ise ölülerin ve kötü ruhların krallığı uzanır (Yomi no Kuni). Okyanuslar dördüncü kısmı oluşturur; Watatsumi no Kuni, sıradan bir balıktan suyun tanrısı olarak görülen ejderha krallara kadar her çeşit yaratığın yaşadığı alandır. Denizin kıyısında bir yerde ise beşinci bölüm uzanır: Tokoyo no Kuni, "sakinlerinin ne yaşlandığı ne de öldüğü ütopya toprakları" anlamına gelir.[63]

Tokoyo no Kuni adlı bu mitolojik mekânın orijinal okuması, tanrıların insan ırkının ihtiyaçlarını karşıladığı vakit tecelli eden, birlik-

te var olma ve uyum göstermenin Altın Çağı'nı andırır. Tanrıların evi ve kutsal ruhlarla ilahi güçlerin mekânı olan *Tokoyo no Kuni*, dirilişi ve sonsuzluğu birleştiren yaşam döngüsünün dinamiklerini temsil etmektedir. Bununla birlikte, *Tokoyo no Kuni*'nin coğrafi konumu bu aşamada dile getirilmemiştir. Gerçek anlamda hiçbir yerde var olmadığından, hayali olarak her yerde var olabilirdi. Tokoyo no Kuni'yi ütopik bir yapı olarak analiz eden Yasunaga Toshinobu, eserin kavramsal ve biçimsel ifadelerindeki farklılıkları açıklayabilmek için *Tokoyo no Kuni*'nin bu içkin değişkenliğine güvenir.

Tokoyo no Kuni, tanrıların tarif edilmesi güç istirahat mekânı olan Fudoki'de vücut bulmasının ardından, ilahi soydan gelen ilk İmparator Iwarebiko ile yakından ilişkilendirildi ve mevtaların ölümsüz ruhları için dinlenme alanı haline geldi. Hem *Kojiki*'de hem de *Nihon Shoki*'de*, *Tokoyo no Kuni* ebedi diyarının aynı zamanda *Yomi no Kuni* yeraltı dünyasına girişin de bulunduğu Kumano'da olduğu ileri sürüldü. Bu da *Tokoyo no Kuni*'nin hasat, rejenerasyon ve yenilenmeyle birlikte ölüme değin uzanan eksiksiz bir hayat döngüsünün dinamiğiyle ilişkili özgün tanımıyla çelişir. Elbette ki İmparator ile *Tokoyo no Kuni* arasında daha yakın bir ilişki kurulduğu vakit, *Yomi no Kuni* ile ilişkilendirilen ölüm kavramının hayatta olan İmparator ve *Tokoyo no Kuni*'den ayrı tutulması gerekti. Nihayetinde o vakitler batıda, Izumo'da olduğu belirlenen *Yomi no Kuni*, muhalif kutup haline geldi ve *Tokoyo no Kuni*'yi Japonya'nın öteki tarafına, doğuya, Ise adıyla anılan adaya sürdü.

Yedinci veya sekizinci yüzyıl civarında, *Tokoyo no Kuni* mefhumu köklü bir değişim geçirdi. Bir zamanlar yalnızca insani toplumun sınırlarını geçen soyut ve ideolojik bir figür olarak var olan *Tokoyo no Kuni*'nin İmparator ile olan birlikteliği onu somut bir adaya, Ise'ye dönüştürdü. İmparatorun gerçek ve yaşayan varlığıyla olan bağ, *Tokoyo no Kuni* tasarısına daha somut ve dünyevi bir şekil vererek bu gizemli ülkenin mitolojik ve soyut niteliklerini azalttı. Buna karşılık, ilgili niteliklerin ve karakter özelliklerinin

* Antik Japonya'ya dair bilinen en eski iki eser. Şintoizm inancında kutsal metinlerdir. (ç.n.)

karşılıklı değiş tokuş edilmesiyle birlikte İmparator önceleri *Tokoyo no Kuni* tarafından temsil edilen saadet, tutarlılık ve sonsuzluğun kişileştirilmiş hali oldu. *Tokoyo no Kuni* kutsal bir yer olmaya devam etse de şimdiki zamanda uğruna çaba gösterilebilecek bir şeye evrilip daha gerçekçi ve erişilebilir hale geldi. Bu noktada, dinamik yaşam döngüsünün özgün temsilini yitirir; ancak sonsuzluğun sembolü olmaya devam eder. *Kojiki* ve *Manyoshu*'dan alınan şiirlerde, dinamizminin bir kısmını ve insanî arzularla aşkınlığın nesnesi rolünü geride bırakan *Tokoyo no Kuni* salt bir mecazi ifade olarak kalır.

Tam da bu nedenle, Şinto inançlarından doğan Japon ütopya tasavvurlarının belirgin özelliği, değişkenliği ve belirsizliğidir. Saadet dolu bir Altın Çağ temsili, yaşam ya da ölüm, ilahi ya da insani, coğrafi olarak ayırt edilebilir veya İmparator tarafından kişiselleştirilmiş olabilir. Budist ve Konfüçyüsçü felsefelerin ve inançların ortaya çıkmasıyla birlikte, daha iyi bir yere ilişkin Japon tahayyülü değişti ve Ortaçağ'ın hoşnutsuz ve eşitsiz toplumundan mesihçi bir gelenek peyda oldu. Budizm'de "Geleceğin Buda'sı" anlamına gelen Maitreya bodhisattva'dan yola çıkarak, Kurtarıcı'ya *Miroku* adı verildi ve tüm kötülükler yeryüzünden silindiğinde Miroku'nun dünyasının gerçeğe döneceği dile getirildi. Başka bir deyişle, eşitlik için çaba göstererek, aynı idealleri paylaşarak ve hiyerarşik düzenle beraber toplumsal sınıfları da ortadan kaldırarak Miroku'nun dünyaya gelişini mümkün kılmak yine insanlara kalmıştır. Komünal bir toplumda insanların gösterdiği çaba, daha iyi bir varoluş yaratmanın anahtarıydı. Fakat bu düzen daha sonrasında insanların günlük hayatlarına uyum sağlayıp sağlayamadıklarından bağımsız olarak Miroku'nun yine de dünyaya geleceğini öne süren yaklaşıma dönüşmüştür. Yeryüzündeki sefil varoluştan kurtulmanın bu daha cazip tasavvuru, Heian döneminde Murasaki Shikibu tarafından yazılan *The Tale of Genji (Genji Monogatari)* [Genji Hikâyesi] metninde ve Miroku dünyasını tüm insani duyguların özgür kaldığı neşeli bir yer olarak betimleyen halk hikâyeleri antolojisi *The Tales of Long Ago (Konjaku Monogatari)* [Uzun Zaman Öncesinin Hikâyeleri] içinde anlatılır.

Tokugawa döneminin baskıcı hükümranlığı böylesi bariz yıkımları imkânsız kılana değin, muhtelif mesihçi ayaklanmalar ve itaat etmeyen rahiplerin kendi içlerinde gruplaşmaları Ortaçağ boyunca yaşanan ütopyacı uygulamalara en aktif katılımı temsil eder. Yüzen dünya *ukiyo*'nun hazlarına dalarak başlayan üstü kapalı isyan, Edo dönemi Japonya'sında ideal olana dair tasavvurun en bariz temsili haline geldi. *Tokoyo no* Kuni'nin değişken ve belirsiz doğası, anlık olarak keyfine varılabilecek geçici zevkler ve kısa ömürlü güzelliklerle birlikte Japon ütopya tasarısı *ukiyo*'da yeniden sağlanır. *Ukiyo*, başlangıçta dünyevi acıların beyhude ve karışık dünyasıyla ilintili asli üzüntüleri ifade etmek için Heian dönemi klasik şiirinde kullanılan bir Budist terimiydi. İnsan mevcudiyetinin bir düş olarak geçici, daimî olmayan ve değersiz doğası, "beyhude bir toz zerresi olarak hayat", terimin daha sonraki kullanımlarıyla da bağlantılı oldu; ancak Tokugawa döneminde vurgulanan, dünyevi zevkler aracılığıyla mutluluğu kovalamak oldu. Bu durum, Asai Ryoi'nun *Tales of the Floating World (Ukiyo Monogatari)* (1661) [Yüzen Dünyanın Hikâyeleri] adlı kitabından sıklıkla alıntılanan bir bölümde de görülebilir:

> Sadece o an için yaşamak, bütün dikkatimizi gökteki ayın, kar tanelerinin, kiraz çiçeklerinin ve akçaağaç yapraklarının hazzına yöneltmek; şarkılar söyleyip şarap içmek, kendimizi süzülerek, sadece süzülerek avutmak; gözünü üzerimize diken yoksulluğu hiç umursamamak, umutsuzluğa düşmeyi reddetmek, nehrin akıntısına kapılıp sürüklenen bir su kabağı gibi olmak: işte *ukiyo* dediğimiz tam da bu -yüzen dünya ... [64]

Tokoyo no Kuni gibi, *ukiyo* da coğrafi olarak hiçbir yerde var olmayan, tarifi güç bir diyar olsa da görünüşe göre Tokyo'nun çayhaneler ve geyşa mahalleleriyle dolu *Yoshiwara* veya kırmızı ışık bölgesi adındaki duvarla çevrili bölgeleriyle özdeşleşebilir. Japon ütopya düşüncesinin Altın Çağı'na hâkim belirsizlikler de böylece söz konusu ütopya geleneğinin kalıcı bir özelliği olmuş gibi görünüyor; *ukiyo* ile devam eden bu süreç, Haruki Murakami'nin 1985'te yazdığı *Haşlanmış Harikalar Diyarı ve Dünyanın Sonu**

* Çev. Hüseyin Can Erkin, Doğan Kitap, 2011.

kitabında olduğu gibi çağdaş Japon edebiyatına da sirayet etti. Japon ütopya geleneğinin kültürel özgüllüğü, özellikle Tokugawa rejimi tarafından benimsenen Konfüçyüsçü ve Yeni Konfüçyüsçü örgütsel yapılanmalardan ziyade Şinto ve Budist inanç sistemlerinin ve anlatıların birleşiminden doğmuş izlenimi uyandırır.

Oldukça farklı bir dünya görüşünden doğan ütopya geleneklerinin son örneği, Avustralya yerlilerinin "Düşleme" inancıdır. Dünyanın dört bir yanındaki yerli kültürlerde var olan inanç sistemlerindeki çeşitliliği gösterir şekilde, Avustralya'nın yerli ütopya tasavvurunun bu sözlü geleneği, yeryüzünde daha iyi bir toplum yaratma niyetindeki batılı modellerle örtüşmeyen pek çok "batılı olmayan" ütopyacı gelenekten biri olarak görülebilir. Yerli Avustralya kozmolojisindeki Altın Çağ temsili bile Altın Çağ'ın yukarıda bahsi geçen dünya görüşlerinde ve geleneklerde ifade ettiği geçmiş veya döngüsel zamansallıklara karşılık gelmemektedir. Esasında, Avustralya yerlilerine ait yaratılış hikâyelerinin erken dönem etnografları Baldwin Spencer ve F.J. Gillen tarafından "Dreamtime" yani "Düş Zamanı" olarak çevrilmesi, zaman göndermesini tamamen ortadan kaldırmak için düzeltmiştir.[65] Aranda diline ait *altjiranga ngambakala* teriminin "Dreamtime" olarak İngilizceye çevrilmesi, Avustralya yerlilerinin Düşlemeyi geçmişin, bugünün ve geleceğin bir araya gelişi olarak gördüğü dairesel mantık yerine zamanı doğrusal olarak değerlendiren batılı yaratılış ideolojisini dayatmaktadır. "Düşleme" kavramı Avustralya yerlilerinin konuştuğu dillerde birçok farklı isme sahip olan bu tecrübeyi anlatmaya pek yetmese de rüyalardan törenlere, yasalardan günlük yaşama kadar her şeyin ebedi doğasını ifade etmek için az çok kabul gören bir terim haline gelmiştir.

"Düşleme" inancının doğasındaki zamansızlığa rağmen, bu yerlilerin atalarının dünyaya şeklini verebilmek için yeryüzünün içinden çıkıp toprağı yarattığı ve kayalar, nehirler, adalar ve göller gibi somut izler bırakarak kulaktan kulağa aktarılan soyut ritüeller, yasalar ve gelenekler kurduğu bir dönem de vardı. Bu özellikler ezelden beri yerli Avustralya kozmolojisini temsil eden bir dizi hikâye ve şarkıda kayıt altına alınmıştır. Bu olaylar belirli bir tarih-

sel bağlamda gerçekleşmiş olsa da zamansızdır ve "tüm zamanları kapsayan" olarak da anılmıştır.[66] Bu atalar, işlerini tamamladıktan sonra yerin altına geri dönseler de yarattıkları toprağa özünde bağlıdır ve bu geçişin kanıtı olarak hayattadır. Ataların canlı kozmosunu sürdürmek ve yaşayan sakinlerin varlığını devam ettirebilmek için, Deborah Bird Rose'un "karşılıklı bir ahlaki özen ilişkisi" diye adlandırdığı duruma istinaden, şarkılar ve hikâyeler sistemin tüm diğer parçalarının bilincinde ve bu parçalarla dengeli olacak şekilde muntazaman yeniden üretilmelidir.[67]

Kozmosun canlı sisteminin devamlılığını sağlamak üzere Düşleme deneyiminin sürekli yeniden üretimi, ülkenin yaratıcı kökenlerindeki uyum ve bolluğun geçmişte, günümüzde ve gelecekte tekrarlanacağını düşündürebilir. Lâkin hikâyeler, şarkılar ve ritüeller, Avustralya yerlileri bağlamında mevcut halkın ve canlıların boyutlarında ve sayılarında bir küçülme olduğunu işaret etmektedir; bu da toprakların başlangıçtaki bolluğu ve cömertliğiyle kıyaslandığında yaşam koşullarının yavaş yavaş bozulduğunu gösterir. Bu durum bir tür Altın Çağ paradigmasıyla alakalı olabilir; fakat hiçbir suretle diğer kültürel geleneklerin pek çoğunda görülen pastoral bir geçmiş ile kötücül şimdiki zaman arasındaki ahlaki karşıtlıkla aynı kefeye koyulamaz. Geçmişte yaşanmış daha kahramanca bir çağ düşüncesi, yerel Avustralya kozmolojisinin süreklilik fikrine uymaz. Atalar, soylarından gelen kimselerin maruz kaldığı tüm koşulların ötesinde yaşamayı sürdürür; zira bu koşullar bizzat ataların kendi eylemlerinin neticesidir.[68]

"Düşleme" inancının ezelden beri topluluklarla iş birliği halinde olan bireylerin kesintisiz eylem akışını ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal düşün bu daimî ifadesine istinaden Avustralya yerlilerinin dünya görüşünü özünde ütopik olarak yorumlamak mümkün olabilir. Bundan farklı olarak, varoluşun tamamının başka türlü bir toplumsal düşü barındıramayacak kadar iç içe geçtiği ve bu yüzden de var olmanın daha iyi bir yolunu tahayyül etmede herhangi bir farklılığa kucak açamadığı da düşünülebilir. Bu bariz ikileme verilen talihsiz bir karşılık da elbette Avrupalıların Avustralya'yı işgal ederek uyum içindeki mevcut sis-

temi istikrarsız hale getirmesidir. Bu süreçte, ütopya olarak tanımlansın ya da tanımlanmasın, ülkede geçerli olan sistemin bozulmasına neden olacak şekilde yerel halka, yaşam alanlarına ve siyasete kendi rakip taleplerini uygulamışlardır. Yerli Avustralya halklarından bazıları toprakla olan geleneksel bağlarını devam ettirebilmek için gerekli olan kültürel eylemleri yeniden üretmeye devam etse de hikâyelerin, şarkıların ve ritüellerin bazılarıyla birlikte pek çok yerlinin hayatı, toprakları ve hakları yitip gitti.

Deborah Bird Rose'un tanımladığı "Düşleme" sisteminin esaslarına göre, "sistemin dengesinin bozulması ve sonra yeniden dengeye kavuşması ihtimal dahilindedir;" ama sisteme hakemlik edecek "bir hiyerarşi, bir merkezi kurum yoktur."[69] Bu sistem, homeostatik bir denge içinde belirgin bir değişikliği işaret eden bir şey olmadığında en iyi şekilde işlemektedir. Bununla birlikte, Avrupalıların gelişinin ve sistem üzerindeki zararlı etkilerinin de açığa vurduğu şekilde yeni belirgin değişiklikler meydana geldiğinde, sistemi "dengeye kavuşturmak" için yeni stratejilerin gerektiği görülür. Farklı ütopyacı tasavvurların ve eylemlerin, Avustralya yerlilerinin toplumsal düşünün bir parçası olması belki bu alanda gerçekleşebilir.

Avustralya yerlilerinin medeni hak mücadelesi ve toprak hakkı talepleri, sanatsal ve müzikal ifadeler ile toplumsal ve politik ideallerin yakın zamandaki edebi tasvirleri söz konuyu dengeyi onaracak bu yeni ütopyacı tasavvurlar arasında gösterilebilir. Avustralya'nın yerli ütopyacı düşünce sisteminin tüm bu somut örnekleri, batıdaki toplumsal normların baskın dünya görüşü içinde "Düşleme" deneyimlerinin çelişkilerine ve tekrar tanımlanmasına katlanmak zorunda kalmıştır. Örneğin, özel mülk kavramı başlangıçtaki geçerli sistemlerin parçası olmadığı için, toprak mülkiyeti meselesi bir Avustralya yerlisinin dünya görüşünde tutarsız olarak görülmektedir. Ancak, geleneksel yapıdaki ülkeyi kamulaştırmak üzere araya giren batı deneyimi bu durumu zorunlu kılmış; bölgenin geleneksel sahipleri olan Pitjantjattara halkına geri verilen Uluru (önceleri Ayers Rock) örneğinde de görüldüğü gibi, halkın kutsal alanlara erişme arzusundan kaynaklanan toprak aidiyeti talepleri ortaya çıkmıştır.

Avustralya yerlilerinin dünya görüşleri ile batının özgünlük ve orijinallik kavramları arasındaki benzer gerilimler, yerel sanatla ilintili olarak gündeme gelmiştir. Çalışmalardaki tarihdışı ötekiliğin "sanatsal" yorumlamaları, ütopyacı yorumların mümkün kıldığı farklı varoluş biçimleri arasındaki dinamik ilişkiye müsaade etmek yerine mesafeyi korumaya çalışır.[70] Yerlilerin çöl resimlerinin ütopyacı bir okuması, temsili ve "sanatsal" unsurlara daha az odaklanır; zira burada esas arzu edilen "sanatın geldiği ülkeye geri dönmesi"dir.[71]

Toprak hakları, sanatsal ifadeler ve diğer birkaç konu, Avustralya'nın kuzeyindeki yerli Ütopya topluluğu modeliyle beraber "Düşleme"nin yeniden dengeye kavuşması için örnek teşkil eden yeni stratejilerle bir araya gelir. Alice Springs şehrinin yaklaşık 250 km kuzeydoğusundaki Ütopya topluluğu, yerli topluluklar için olumlu bir model olarak epey dikkat çekmiştir. İlk gelen beyaz pastoralistlerin muhtemelen yerel Alyawarr ve Anmatyerr halkları tarafından büyük kum tepesi için kullanılan "uturupa" sözcüğünü yanlış anlayarak "ütopya" olarak adlandırdığı bu bölge, 1976'da başarıya ulaşan ilk yerel toprak taleplerinden biri oldu. Bölgedeki sanatçılar, toprakla olan kültürel bağlantılarını kullanarak geleneksel bir aidiyet kurmada önemli bir rol oynadılar. Emily Kame Kngwarreye, evlatlık kızı Barbara Weir, Kathleen Petyarre, Gloria Petyarre, Ada Bird, Edie Holmes, Michelle Holmes, Gloria Ngal, Poly Ngal ve Minnie Pwerle, Ütopya'nın sanatın merkezi olarak taşıdığı meşhur konumuna katkıda bulunan sanatçılar arasındadır.

Ütopya, daha yakın bir zamanda yerlilerin sağlığı ve sıhhati için olumlu bir model haline geldi; Mart 2008'de yayımlanan on yıllık bir çalışma, beklenen hastalık ve ölüm oranının gerçekte daha az olduğunu ortaya çıkarmıştır.[72] Burası ayrıca gelecekteki sosyal ve çevresel sürdürülebilirlik için Kuzey Bölge'ye model olmuştur. 10.000 km²'lik bir alana yayılan ve anayurt olarak bilinen on altı ileri karakolda yaklaşık 1000 kişilik merkezsiz bir yapılanmayla birlikte, Ütopya birbirine bağlı bir topluluğa ilişkin batılı ideallere karşılık gelmez; fakat kültüre, aileye ve toprağa bağlılığın yerli ideallerini teşvik eder. Ütopya'nın ekonomik başarısı, çoğunlukla

kadınlar tarafından üstlenilen sanatsal yaratıma dayanmaktadır; kadınlara kültürel olarak kendini ifade etme ve kendi kaderini kendisi belirleme fırsatı sunulmuştur. Bu topluluk, yerli üyelerin ihtiyaçlarına göre uyarlanan batılı sağlık sistemi ve sosyal hizmetlerle desteklenir. Toprak mülkiyeti talepleri, sanatsal gelişmeler ve dünyadaki mevcudiyetin geleneksel yolları aracılığıyla "Düşleme"-yi yeniden dengeli hale getiren bu örnek, yerel ve batılı toplumsal ideallerin bariz bir biçimde ütopyacı olan tasavvur içinde başarıyla bir arada olabilmelerini gösterir.

Batı sömürgeciliğinin Avustralya yerlilerinin ütopya gelenekleri üzerindeki olumsuz etkilerine karşı koymak üzere ortaya çıkan yerel ütopya düşünce biçimlerinin uygulanabilir ve sanatsal ifadesi, bu gelenekleri "Düşleme" hikâyelerine, şarkılara, yasalara ve ritüellere bağlayan kültürel özgünlüklerini korumaktadır. Söz konusu ifadeler, Archie Weller'in gelecekte geçen fantastik romanı *Land of the Golden Clouds* (1998) [Altın Bulutların Diyarı] ve Alexis Wright'ın destansı *Carpentaria* (2007) [Karpentarya] adlı eseri gibi birbirinden farklı ütopyacı tasavvurların edebi ifadeleriyle tamamlanmaktadır.[73] Her iki roman da geleneksel hikâyeler ve bilgelikler üreterek ütopyacı umut mesajlarını metne yedirirler: "Herkes hikâyelerde umut bulabilir; ister büyük hikâyeler olsun, ister aradaki küçük hikâyeler."[74] Böylece Avustralya yerlilerinin ütopyacı tasavvurları, dünyada var olmanın daha iyi yollarını ve alternatif modellerini sunmak için çeşitli mecralarda ve eylemlerde gelişmeyi sürdürür.

Yeryüzünde daha iyi bir varoluşa dair Yahudi, İslam, Hindu, Çin, Japon ve yerli Avustralya ideallerinin bu çalışmadaki kısmi özeti, ütopyanın farklı dünya görüşleri ve inanç sistemlerine göre algılanma biçimindeki potansiyel kültürel farklılıkların bir göstergesidir. Elbette bu bölümde sunulan gelenekler içinde çok sayıda nüans bulunur ve bir de bu çalışma kapsamında değerlendirmeye bile alınamayan sayısız kültür mevcuttur. Kültüre özgü ütopya geleneklerinin özelleştirilmiş çalışmalarında ve elbette karşılaştırmalı araştırmalarda, iyileştirilmiş bir toplumu tahayyül etmenin farklı yollarının ele alınması umulmaktadır.

Sonuç olarak, Batıdaki ütopyanın kökenlerini yeniden inceleyerek "batılı olmayan" kültürlerdeki var oluşun ideal zamanı, yeri ve şekline ilişkin karşılaştırılabilir temsilleri saptamak mümkün olur. Batı geleneklerindeki kilit Altın Çağ örneği, bu çalışmada referans noktası olarak kullanılmıştır; fakat benzer veya eşit oranda açıklayıcı sonuçlar elde etmek için kullanılabilecek, Batı ütopyacılığının diğer kurucu mitleri Cockaigne Diyarı, Milenyum ve İdeal Şehir gibi başka kriterler veya mecazlar da muhakkak mevcuttur. Her halükârda bu çalışmaya göre, ideal olana dair kültürlerarası tasavvurlar hem More'un *Utopia*'sından önceki metinlerde hem de batı modelinden etkilenen ve bir yandan da temeldeki belli başlı yerel geleneklerden türetilmiş nitelikleri koruyan metinlerde mevcuttur. Toplumsal düşün bu kültürel olarak farklılaşmış temsillerinden bahsederken batılı "ütopya" terimini kullanıp kullanmama seçimi, ütopya düşüncesine ilişkin çağdaş çalışmalarda tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. Fakat özünde ütopyacı olan tasarıları gözler önüne seren birbirinden farklı inanç sistemleri ve dünya görüşleri, kültürel tezahürler ve sosyo-politik hareketlerle ilgili kanıtlara istinaden, dünya üzerinde daha iyi bir şekilde var olma arzusunun esasında evrensel bir kavram olduğu söylenebilir.

NOTLAR

1 Gabriel de Foigny, *La Terre Australe connue (The Southern Land Known)* (1676), Pierre Ronzeaud (ed.) (Paris: Societe des Textes Francais Modernes, 1990); Marge Piercy, *Woman on the Edge of Time* (New York: Knopf, 1976).

2 Örnek için, bkz. J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing, 1516-1700* (Cambridge University Press, 1981); Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford ve New York: Blackwell, 1987); Roland Schaer, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* (New York: Oxford University Press, 2000).

3 Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *The Utopia Reader* (New York University Press, 1999).

4 Frank E. Manuel ve Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1979), s.1.

5 Kumar, *Utopia and Anti-Utopia,* s.19.

6 *a.g.e.,* s.428.

7 Bkz. Maurice Meisner, "Utopian Goals and Ascetic Value in Chinese Communist Ideology", *Journal of Asian Studies* 28: 1 (Kasım 1968), s.101-10; Stuart R. Schram, "To

Utopia and Back: A Cycle in the History of the Chinese Communist Party", *China Quarterly* 87 (Eylül 1981), s.407-39.

8 Bkz. Hsiao Kung-Chuan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-Wei, Reformer and Utopian, 1858-1927* (Seattle: University of Washington Press, 1975); Kang Youwei, "In the Age of One World: A Chinese Utopia", *UNESCO Courier* 37 (Kasım 1984), s.31-4; Chang Hui-Chuan, "Literary Utopia and Chinese Utopian Literature: A Generic Appraisal", tez çalışması, University of Massachusetts, 1986, AAI8612022; Qingyun Wu, *Female Rule in Chinese and English Literary Utopias* (Syracuse University Press, 1995).

9 Bkz. Wolfgang Bauer, *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, Çev. Michael Shaw (New York: Seabury Press, 1976); James Chester Cheng, *Chinese Sources for the Taiping Rebellion 1850-1864* (Hong Kong University Press, 1963); Scott Lowe, *Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia: The Will and the Way* (Lewiston, ME: The Edwin Mellen Press, 1992); Frederic L. Bender, "Sagely Wisdom and Social Harmony: The Utopian Dimension of the Tao Te Ching", *Utopian Studies* 1:2 (1990), s.123-43; Julia Ching, "Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics", *Monumenta Serica* 30 (1972-3), s.1-56; Sarit Helman, "Turning Classic Models into Utopias: The Neo Confucianist Critique", Adam Seligman (ed.), *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations* (Leiden: E. J. Brill, 1989) içinde, s.93-110; Forest Lin, "Utopias East and West: On the Relationship Between Ancient and Modern Chinese Ideals", *Alternative Futures* 3: 3 (Yaz 1980), s.15-31; Dudley Tyng, 'The Confucian Utopia', *Journal of the American Oriental Society* 54 (Mart 1934), 67-9; Wang Pi-Twan Huang, "Utopian Imagination in Traditional Chinese Fiction", tez çalışması, University of Wisconsin-Madison, 1980, AAI8107053.

10 Seiji Nuita, "Traditional Utopias in Japan and the West: A Study in Contrast", David Plath (ed.), *Aware of Utopia* içinde (Urbana: University of Illinois Press, 1971), s.12-32.

11 George B. Bikle, Jr, "Utopianism and the Planning Element in Modern Japan", Plath (ed.), *Aware of Utopia* içinde, s.33-54.

12 Bkz. Yasunaga Toshinobu, *Nihon no yutopia shiso: komyun e no shiko* (Utopian Thought in Japan: The Communal Inclination), *Kyoyo sensho* 13 (Tokyo: Hosei Daigaku Shuppankyoku, 1971); Takayanagi Shun'ichi, *Yutopiagaku kotohajime* (An Introduction to the Study of Utopias) (Tokyo: Fukutake Shoten, 1983).

13 Akio Sawada, *Thomas More in Japan* (Tokyo: Sophia University, Renaissance Institute, 1978).

14 Atsushi Shirai, "A Century of Owen Studies in Japan", Chishichi Tsuzuki (ed.), *Robert Owen and the World of Co-operation* içinde (Tokyo: Robert Owen Association of Japan, 1992), s.195-209; Atsushi Shirai, "The Impact of Owenism in Japan", *Communal Studies* 5 (1985), s.59-64.

15 Kawabata Yasuo, "Otsuki Kenji to Morris Kinen-sai" (Kenji Otsuki and the William Morris Centenary Exhibition in Tokyo), Fujita Haruhiko (ed.), *The Arts and Crafts and Nippon (Japan) içinde* (Kyoto: Shibun-kaku, 2003); Kawabata Yasuo, "William Morris to Arts and Crafts Undo" (William Morris and the Arts and Crafts Movement), A. Hisamori vd., *Interia de Yomu Igirisu shosetu* (*Reading English Novels in Terms of "Interior")* (Kyoto: Minerva Shobo, 2003).

16 Sakyo Komatsu, "H.G. Wells and Japanese Science Fiction", yazar tarafından Judith Merril, Tesu Yano ve Robert M. Philmus ile birlikte çevrilmiştir, Darko Suvin and Robert M. Philmus (ed.), *H.G. Wells and Modern Science Fiction* içinde (Lewisburg: Bucknell University Press, 1977), s.179-90.

17 Yoriko Moichi, "Japanese Utopian Literature from the 1870s to the Present and the Influence of Western Utopianism", *Utopian Studies* 10:2 (1999), s.89-97; Angela Yiu, "Atarashikimura: The Intellectual and Literary Contexts of a Taisho Utopian Village", *Japan Review* 20 (2008), s.203-30; Koon-Ki Tommy Ho, "Why Utopias Fail: A Comparative Study of the Modern Anti-Utopian Traditions in Chinese, English and Japanese Literatures", tez çalışması, University of Illinois- Urbana, 1986, AAI8623320; William J. Burton, "In a Perfect World: Utopias in Modern Japanese Literature", tez çalışması, University of Washington, 2002, UMI3062920.
18 Adam B. Seligman (ed.), *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations* (Leiden: E. J. Brill, 1989).
19 Roland Schaer, "Utopia: Space, Time, History", Roland Schaer, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* içinde (New York: Oxford University Press, 2000), s.3.
20 Lyman Tower Sargent, "Utopian Traditions: Themes and Variations", Schaer, Claeys ve Sargent (ed.), *Utopia* içinde, s.8.
21 Ralph Pordzik, *The Quest for Postcolonial Utopia: A Comparative Introduction to the Utopian Novel in New English Literatures* (New York: Lang, 2001). Ayrıca bkz: Nicholas Brown, *Utopian Generations: The Political Horizon of Twentieth Century Literature* (Princeton University Press, 2005).
22 Örnek için bkz. Zhang Longxi, "The Utopian Vision, East and West", *Utopian Studies* 13: 1 (Kış 2002), s.1-21 ve Zhang Longxi, *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).
23 Jorn Rusen, Michael Fehr ve Thomas W. Rieger (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* (Oxford: Berghahn Books, 2005).
24 Lyman Tower Sargent, "The Necessity of Utopian Thinking: A Cross-national Perspective", Rusen, Fehr ve Rieger (ed.), *Thinking Utopia* içinde, s.1-16, 2.
25 Krishan Kumar, "Aspects of the Western Utopian Tradition", Rusen, Fehr ve Rieger (ed.), *Thinking Utopia* içinde, s.17-31, 26.
26 Dorothy Ko, "Bodies in Utopia and Utopian Bodies in Imperial China", Rusen, Fehr ve Rieger (ed.), *Thinking Utopia* içinde, s.89-103.
27 Adam B. Seligman, "The Comparative Study of Utopias", Seligman (ed.), *Order and Transcendence* içinde.
28 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford University Press, 1972), s.40.
29 Seligman, "The Comparative Study of Utopias", s.5.
30 *A.g.e.*, s.14.
31 Theodor Herzl, *Der Judenstaat (The Jewish State)* (Leipzig ve Vienna: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, 1896); *Altneuland (The Old New Land)* (Leipzig: Hermann Seemann Nachfolger, 1902).
32 Michael Higger, *The Jewish Utopia* (Baltimore: The Lord Baltimore Press, 1932), s.6.
33 M. A. S. Abdel Haleem, "Qur'an and hadith", Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* içinde (Cambridge University Press, 2008), s.19-20.
34 Maryam El-Shall, "Salafi Utopia: The Making of the Islamic State", http://clogic.eserver.org/2006/el-shall.html
35 Marcia Hermansen, "Eschatology", Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, s.308-24, 310-11.
36 *A.g.e.*, s.316.
37 Abdel Haleem, "Qur'an and hadith", s.22.

38 Hermansen, "Eschatology", s.315.
39 *A.g.e.*, s.315.
40 Abu Nasr al-Farabi, *Ara Ahl al-Madina al-Fadila* (The Virtuous City) *ve Kitab tashil as-Saadah* (The Attainment of Happiness), Charles E. Butterworth, *The Philosophy of Plato and Aristotle by Alfarabi,* Çev. Muhsin Mahdi, Thomas L. Pangle (Önsöz), gözden geçirilmiş basım (Ithaca: Cornell University Press, 2001) içinde.
41 Edward Fitzgerald, *Rubaiyat of Omar Khayyam,* 5. basım (1889); Abu Bakr Ibn Tufail, *The History of Hayy Ibn Yaqzan (Philosophus Autodidactus),* Çev. George N. Atiyeh, R. Lerner ve M. Mahdi (ed.), *Medieval Political Philosophy* içinde (Ithaca: Cornell University Press, 1963), s.134-62; Ibn al-Nafi's, *The Theologus Antodidactus of Ibn al-Nafi's,* Giriş, çeviri ve not kısımlarıyla birlikte Max Meyerhof ve Joseph Schacht (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1968).
42 Aziz Al-Azmeh, *Islam and Modernities* (Londra: Verso, 1993), s.98.
43 Sohrab Behdad, "Islamic Utopia in Pre-Revolutionary Iran: Navvab Safavi and the Fada'ian-e Eslam", *Middle Eastern Studies* 33: 1 (k 1997), s.53.
44 Ali Rahema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati* (Londra: I. B. Tauris, 1998). Ayrıca bkz. Arshin Adib-Moghaddam, *Iran in World Politics: The Question of the Islamic Republic* (Londra: Hurst & Co., 2007), s.31-82.
45 El-Shall, "Salafi Utopia", http://clogic.eserver.org/2006/el-shall.html
46 Al-Azmeh, *Islam and Modernities,* s. 96–7.
47 *A.g.e.*, s.99.
48 Mohandas K. Gandhi, *Young India* (19 Eylül 1929), s.305. Gandhi'nin tüm eserlerine şu adresten ulaşabilirsiniz. www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html
49 Mohandas K. Gandhi, "Independence", *Harijan* (28 Temmuz 1946). Bkz. *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* .
50 Richard G. Fox, *Gandhian Utopia: Experiments With Culture* (Boston: Beacon Press: 1989).
51 Harriet Hartman, "Can a Hindu Utopia be a Moslim Utopia? Examples from 12th Century India and Beyond", in Seligman (ed.), *Order and Transcendence,* s.111-25.
52 Mohandas K. Gandhi, "Independence", *Harijan* (5 Mayıs 1946), s.116. Bkz. *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* .
53 Zhang, *Allegoresis,* s.188.
54 *A.g.e.*, s.190.
55 *A.g.e.*, s.174.
56 *A.g.e.*, s.174–5.
57 *A.g.e.*, s.177
58 *A.g.e.*, s.180.
59 *A.g.e.*, s.192–3.
60 *A.g.e.*, s.199.
61 *A.g.e.*, s.203.
62 Bu ütopyalara ilişkin daha fazla detay için, lütfen bkz: Qian Ma, *Feminist Utopian Discourse in Eighteenth-Century Chinese and English Fiction: A Cross-Cultural Comparison* (Aldershot: Ashgate, 2004) ve Qingyun Wu, *Female Rule.*
63 John W. Hall, vd. (ed.), *The Cambridge History of Japan,* 1. cilt (Cambridge University Press, 1988-99), s.329.
64 See Howard Hibbett, *The Floating World in Japanese Fiction* (New York: Oxford University Press, 1959).
65 Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The Arunta* (Oosterhout, Netherlands: Anthropological Publications, 1996), s.306.

66 W.E.H. Stanner, *White Man Got No Dreaming: Essays 1938-1973* (Canberra: Australian National University Press, 1979), s.24.
67 Lynne Hume, "Accessing the Eternal: Dreaming 'the Dreaming' and Ceremonial Performance', *Zygon* 39: 1 içinden alıntılanmıştır (Mart 2004), s.239.
68 Eleazar M. Meletinsky, Guy Lanoue ve Alexandre Sadetsky, *The Poetics of Myth* (Londra: Routledge, 2000), s.201.
69 Deborah Bird Rose, "Life and Land in Aboriginal Australia", Maxwell John Charlesworth, Francoise Dussart ve Howard Morphy (ed.), *Aboriginal Religions in Australia: An Anthology of Recent Writings* içinde (Aldershot: Ashgate Publishing, 2005), s.207.
70 Darren Jorgensen, "Martian Utopias, Land Rights and Indigenous Desert Painting", *Australian Cultural History* 23 (2004), s.107.
71 *A.g.e.*, s.116.
72 K. G. Rowley, vd., "Lower than Expected Morbidity and Mortality for an Australian Aboriginal Population: 10-year follow-up in a decentralised community", *Medical Journal of Australia* 188 (2008), s.283-7.
73 Archie Weller, *Land of the Golden Clouds* (St Leonard's, NSW: Allen & Unwin, 1998), Alexis Wright, *Carpentaria* (Artarmon, NSW: Giramondo, 2007).
74 Wright, *Carpentaria*, s.12.

KAYNAKÇA

Abdel Haleem, M. A. S., "Qur'an and hadith", Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* içinde (Cambridge University Press, 2008).

Adib-Moghaddam, Arshin, *Iran in World Politics: The Question of the Islamic Republic* (Londra: Hurst & Company, 2007), s.31-82.

Al-Azmeh, Aziz, *Islam and Modernities* (Londra: Verso, 1993).

Al-Farabi, Abu Nasr, *Ara Ahl al-Madina al-Fadila* (The Virtuous City) *and Kitab tashil as-Saadah* (The Attainment of Happiness), Charles E. Butterworth, *The Philosophy of Plato and Aristotle by Alfarabi*, içinde Çev., Muhsin Mahdi, Önsöz Thomas L. Pangle (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

Al-Nafi's, Ibn, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafi's*, Max Meyerhof ve Joseph Schacht (ed. ve Giriş metni) (Oxford: Clarendon Press, 1968).

Bauer, Wolfgang, *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, Çev., Michael Shaw (New York: Seabury Press, 1976).

Behdad, Sohrab, "Islamic Utopia in Pre-Revolutionary Iran: Navvab Safavi and the Fada'i-an-e Eslam", *Middle Eastern Studies* 33: 1 (Ocak 1997).

Bender, Frederic L., "Sagely Wisdom and Social Harmony: The Utopian Dimension of the Tao Te Ching", *Utopian Studies* 1: 2 (1990), s.123-43.

Bikle, George B., Jr, "Utopianism and the Planning Element in Modern Japan", David Plath (ed.), *Aware of Utopia* (Urbana: University of Illinois Press, 1971), s.33-54.

Brown, Nicholas, *Utopian Generations: The Political Horizon of Twentieth Century Literature* (Princeton University Press, 2005).

Burton, William J., "In a Perfect World: Utopias in Modern Japanese Literature", tez çalışması, University of Washington, 2002, UMI3062920.

Chang, Hui-Chuan, "Literary Utopia and Chinese Utopian Literature: A Generic Appraisal", tez çalışması, University of Massachusetts, 1986, AAI8612022.

Cheng, James Chester, *Chinese Sources for the Taiping Rebellion 1850-1864* (Hong Kong University Press, 1963).

Ching, Julia, "Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics", *Monumenta Serica* 30 (1972-3), s.1-56.

Claeys, Gregory ve Lyman Tower Sargent (ed.), *The Utopia Reader* (New York University Press, 1999).

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford University Press, 1972).

Davis, J. C., *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing, 1516-1700* (Cambridge University Press, 1981).

El-Shall, Maryam, "Salafi Utopia: The Making of the Islamic State", http://clogic. eserver. org/2006/el-shall.html

Fitzgerald, Edward, *Rubaiyat of Omar Khayyam,* 5. basım (1889).

Foigny, Gabriel de, *La Terre Australe connue (The Southern Land Known)* (1676), Pierre Ronzeaud (ed.) (Paris: Societe des Textes Francais Modernes, 1990).

Fox, Richard G., *Gandhian Utopia: Experiments With Culture* (Boston: Beacon Press: 1989).

Gandhi, Mohandas K., *Collected Works,* available at www.gandhiserve.org/cwmg/ cwmg. html <https://owa.ghul.zc.uk/exchwe/bin/redir.asp?URL=http://www. gandhiserve.org/ cwmg/cwmg.html>

Hall, John W. vd. (ed.), *The Cambridge History of Japan,* 1. cilt (Cambridge University Press, 1988-99).

Hartman, Harriet, "Can a Hindu Utopia be a Moslim Utopia? Examples from 12th Century India and Beyond", Adam Seligman (ed.), *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations* (Leiden: E. J. Brill, 1989), s.111-25.

Helman, Sarit, "Turning Classic Models into Utopias: The Neo Confucianist Critique", Adam Seligman (ed.), *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations* (Leiden: E. J. Brill, 1989), s.93-110.

Hermansen, Marcia, "Eschatology", Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companio to Classical Islamic Theology* (Cambridge University Press, 2008), s.308-24.

Herzl, Theodor, *Altneuland (The Old New Land)* (Leipzig, Hermann Seemann Nachfolger, 1902). *Der Judenstaat (The Jewish State)* (Leipzig: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, 1896).

Hibbett, Howard, *The Floating World in Japanese Fiction* (New York: Oxford University Press, 1959). Higger, Michael, *The Jewish Utopia* (Baltimore: The Lord Baltimore Press, 1932).

Ho, Koon-Ki Tommy, "Why Utopias Fail: A Comparative Study of the Modern Anti-Utopian Traditions in Chinese, English and Japanese Literatures", tez çalışması, University of Illinois-Urbana, 1986, AAI8623320.

Hsiao Kung-Chuan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-Wei, Reformer and Utopian, 1858-1927* (Seattle: University of Washington Press, 1975).

Hume, Lynne, "Accessing the Eternal: Dreaming 'the Dreaming' and Ceremonial Performance", *Zygon* 39: 1 (Mart 2004).

Ibn Tufail, Abu Bakr, "The History of Hayy Ibn Yaqzan (Philosophus Autodidactus)", Çev. George N. Atiyeh, R. Lerner ve M. Mahdi (ed.), *Medieval Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1963), s.134-62.

Jorgensen, Darren, "Martian Utopias, Land Rights and Indigenous Desert Painting", *Australian Cultural History* 23 (2004), s.107.

Kawabata Yasuo, "Otsuki Kenji to Morris Kinen-sai" (Kenji Otsuki and the William Morris Centenary Exhibition in Tokyo), Fujita Haruhiko (ed.), *The Arts and Crafts and Nippon*

(Japan) (Kyoto: Shibun-kaku, 2003). "William Morris to Arts and Crafts Undo" (William Morris and the Arts and Crafts Movement), A. Hisamori, vd., *Interia de Yomu Igirisu shosetu (Reading English Novels in Terms of 'Interior')* (Kyoto: Minerva Shobo, 2003).

Kang Youwei, "In the Age of One World: A Chinese Utopia", *UNESCO Courier* 37 (November 1984), s.31-4.

Ko, Dorothy, "Bodies in Utopia and Utopian Bodies in Imperial China", Jorn Rusen, Michael Fehr ve Thomas W. Rieger (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* (New York: Berghahn Books, 2005), s.89-103.

Komatsu Sakyo, "H.G. Wells and Japanese Science Fiction", Çev. Sakyo, Judith Merril, Tesu Yano ve Robert M. Philmus, Darko Suvin ve Robert M. Philmus (ed.), *H.G. Wells and Modern Science Fiction* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1977), s.179-90.

Kumar, Krishan, "Aspects of the Western Utopian Tradition", Jorn Rusen, Michael Fehr ve Thomas W. Rieger (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* (New York: Berghahn Books, 2005), s.17-31. *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (New York: Blackwell, 1987).

Lin, Forest, "Utopias East and West: On the Relationship Between Ancient and Modern Chinese Ideals", *Alternative Futures* 3: 3 (Yaz 1980), s.15-31 .

Lowe, Scott, *Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia: The Will and the Way* (Lewiston, ME: The Edwin Mellen Press, 1992).

Manuel, Frank E. ve Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1979).

Meisner, Maurice, "Utopian Goals and Ascetic Value in Chinese Communist Ideology", *Journal of Asian Studies* 28: 1 (Kasım 1968), s.101-10 .

Meletinsky, Eleazar M., Guy Lanoue ve Alexandre Sadetsky, *The Poetics of Myth* (Londra: Routledge, 2000).

Moichi Yoriko, "Japanese Utopian Literature from the 1870s to the Present and the Influence of Western Utopianism", *Utopian Studies* 10: 2 (1999), s.89-97.

Nuita Seiji, "Traditional Utopias in Japan and the West: A Study in Contrast", David Plath (ed.), *Aware of Utopia* (Urbana: University of Illinois Press, 1971), s.12-32.

Piercy, Marge, *Woman on the Edge of Time* (New York: Knopf, 1976).

Plath, David (ed.), *Aware of Utopia* (Urbana: University of Illinois Press, 1971).

Pordzik, Ralph, *The Quest for Postcolonial Utopia: A Comparative Introduction to the Utopian Novel in New English Literatures* (New York: Lang, 2001).

Qian Ma, *Feminist Utopian Discourse in Eighteenth-Century Chinese and English Fiction: A Cross-Cultural Comparison* (Aldershot: Ashgate, 2004).

Qingyun Wu, *Female Rule in Chinese and English Literary Utopias* (Syracuse University Press, 1995).

Rahema, Ali, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati* (Londra ve New York: I. B. Tauris, 1998).

Rose, Deborah Bird, "Life and Land in Aboriginal Australia", Maxwell John Charlesworth, Francoise Dussart ve Howard Morphy (ed.), *Aboriginal Religions in Australia: An Anthology of Recent Writings* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2005).

Rowley, K.G. vd., "Lower than Expected Morbidity and Mortality for an Australian Aboriginal Population: 10-year follow-up in a decentralised community", *Medical Journal of Australia* 188 (2008), s.283-7.

Rüsen, Jorn, Michael Fehr ve Thomas W. Rieger (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* (New York: Berghahn Books, 2005).

Sargent, Lyman Tower, "The Necessity of Utopian Thinking: A Cross-national Perspective", Jorn Rusen, Michael Fehr and Thomas W. Rieger (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds* (New York: Berghahn Books, 2005), s.1-16.

"Utopian Traditions: Themes and Variations", Roland Schaer, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* (New York: Oxford University Press, 2000).

Sawada, Akio, *Thomas More in Japan* (Tokyo: Sophia University, The Renaissance Institute, 1978).

Schaer, Roland, "Utopia: Space, Time, History", Roland Schaer, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* (New York: Oxford University Press, 2000).

Schaer, Roland, Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent (ed.), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* (New York: Oxford University Press, 2000).

Schram, Stuart R., "To Utopia and Back: A Cycle in the History of thfe Chinese Communist Party", *The China Quarterly* 87 (Eylül 1981), s.407-39 .å

Seligman, Adam B., "The Comparative Study of Utopias", Seligman (ed.), *Order and Transcendence.*

Seligman, Adam (ed.), *Order and Transcendence: The Role of Utopias and the Dynamics of Civilizations* (Leiden: E. J. Brill, 1989).

Shirai, Atsushi, "A Century of Owen Studies in Japan", Chishichi Tsuzuki (ed.), *Robert Owen and the World of Co-operation* (Tokyo: Robert Owen Association of Japan, 1992), s.195-209. "The Impact of Owenism in Japan", *Communal Studies* 5 (1985), s.59-64.

Spencer, Baldwin ve F.J. Gillen, *The Arunta* (Oosterhout, Netherlands: Anthropological Publications, 1996).

Stanner, W.E.H., *White Man Got No Dreaming: Essays 1938-1973* (Canberra: Australian National University Press, 1979).

Takayanagi Shun'ichi, *Yutopiagaku kotohajime* (An Introduction to the Study of Utopias) (Tokyo: Fukutake Shoten, 1983).

Tyng, Dudley, "The Confucian Utopia", *Journal of the American Oriental Society* 54 (Mart 1934), s.67-9.

Wang Pi-Twan Huang, "Utopian Imagination in Traditional Chinese Fiction", tez çalışması, University of Wisconsin-Madison, 1980, AAI8107053.

Weller, Archie, *Land of the Golden Clouds* (St Leonard's, NSW: Allen & Unwin, 1998),

Wright, Alexis, *Carpentaria* (Artarmon, NSW: Giramondo, 2007). Yasunaga Toshinobu, *Nihon no yutopia shiso: komyun e no shiko* (Utopian Thoughtin Japan: The Communal Inclination), *Kyoyo sensho* 13 (Tokyo: Hosei Daigaku Shuppankyoku, 1971).

-Yiu, Angela, "Atarashikimura: The Intellectual and Literary Contexts of a Taisho Utopian Village", *Japan Review* 20 (2008), s.203-30.

Zhang Longxi, *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

"The Utopian Vision, East and West", *Utopian Studies* 13: 1 (Kış 2002), s.1-21 .

11

BRIAN STABLEFORD
Ekoloji ve Distopya

Giriş

"Ekoloji" ve "distopya" terimleri ilk kez on dokuzuncu yüzyılın ortalarında sözcüklerin Yunanca köklerinden türetildi. Bunlardan ilki 1858'de önce Henry David Thoreau tarafından kullanılmış ve yedi yıl sonra Ernst Haeckel tarafından biyolojinin bir kolu olarak resmen tanımlanmıştır. Distopya terimi ise 1868 yılında John Stuart Mill tarafından kullanılmıştır.

Ekolojik ilişkilere dair temel farkındalık, ilk ekinlerin ekildiği ve ilk hayvanların evcilleştirildiği zamandan bu yana süren tarımsal uğraşların kaçınılmaz bir sonucudur; tarım, özü itibariyle yapay ekosistemleri yaratma, sürdürme ve iyileştirme meselesidir. Bilimsel yöntemin tarımsal uygulamalarda kullanılması, Haeckel ekoloji bilimini tanımlamadan çok önce de hatırı sayılır düzeyde etkiliydi. Thoreau'nun kullanımı ise, doğal süreçlerin karmaşıklığına yönelik artan hassasiyetle yakından ilintiliydi; bu da felsefi söylemde ve popüler konuşma tarzında "doğa" sözcüğünün anla-

mını değiştirdi, sözcük sık sık mistik bir saygı içeren kişileştirme düzeyiyle özel isme evrilip "Doğa" olarak ifade edildi. Thoreau, Ralph Waldo Emerson'un *Doğa* * (1836) adlı kitabında özetlenen ve Avrupa'daki Romantik hareketlere çok şey borçlu olan bir geleneği sürdürüyordu; Romantik şairler, genelde Doğa'ya verdikleri yanıtları incelikle işler ve böylece sözümona cemaatlerini överlerdi.

"Ekoloji" terimi, bilimsel tanımının yanı sıra bu mistik bağlantıları da yirminci yüzyıl boyunca korudu. Ütopyacı düşünce tarihiyle hayati bir bağ kuran, ütopya (ve dolayısıyla da distopya) kavramlarını yeniden tanımlamaya yardım ederek nihayetinde "ekotopya" teriminin türetilmesini zorunlu kılan durum, ekolojinin bilimsel yönlerinden ziyade mistik tarafıydı; "Doğa" mefhumu da bu birleşme sürecinin merkezindeydi.

Doğa'nın kişileştirilmesi, Tanrının aklını daha iyi anlamaya giden yolda Yaratılış çalışmalarını kullanmaya teşebbüs eden "doğal teoloji" taraftarlarınca başlatılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda Tanrının varlığıyla ilgili şüpheler yayılmış, evrim kuramları ekosferin zenginliğini ve karmaşıklığını açıklayabilmek için Yaratılış'a bir alternatif sunmuştur; neticede Doğa'yı ilahi zihni okumanın bir yolu olarak görmek yerine halihazırda kendisinin de bir tür ilahi zihin olduğunu düşünmek mümkün –ve aslında gittikçe popüler– oldu. Alfred Lord Tennyson'un *In Memoriam*'daki (1850) [Hatırasına] "dişleri ve pençeleri kan içinde bir doğa" göndermesiyle** örneklendirdiği gibi, haberler herkes için iyi değildi; ancak dolaylı şekilde zalim olan bir Doğa fikri, özünde iyi huylu Tabiat Ana mefhumuyla her daim rekabet halindeydi. Herkesçe bilindiği üzere, hareketleri ne kadar gizemli olursa olsun, Tabiat Ana her şeyin en iyisini bilir. Doğa'nın içkin bir "denge" veya "uyum" ile kutsandığı düşüncesi, zaman içinde beylik bir lafa dönüştü; ekosistemler içinde tanımlanabilir olan karmaşık ilişkilerin ekolojik temsilleri de bu bakış açısının sözümona kanıtı olarak sürekli kullanıldı.

---

* Çev. Burcu Tosun, Kafekültür Yayıncılık, 2014.

** Vahşi hayatın acımasızlığına ilişkin bu ifade, yırtıcı hayvanların avlanırken kan içinde kalmalarına atıfta bulunur. Buna göre, ehlileştirilmeyen doğa, özünde vahşet taşır. Nihayetinde insan da bir çatışma veya rekabet durumunda acımasız ve yabani bir hale bürünebilir. (ç.n.)

Ekolojinin mistik yönü, üstü kapalı şekilde de olsa günah kavramını içermektedir; ancak bu ekolün taraftarları günah kavramını Musa'ya gelen On Emir'in buyurduklarından ziyade "Doğa Yasalarını" çiğneme olarak algılamaya zorlanmışlardı. Tekvin (Yaratılış), doğal dünyanın insanların sömürmesi için özel olarak yaratıldığını ve bu yüzden insan hakimiyetine tabi olduğunu açıkça belirtse de mistik ekoloji bu önceliği tersine çevirir ve insanları Doğa'nın bir parçası haline getirerek Doğa'nın belirlediği zorunluluklara tabi tutar. Bu dönüşüm, özellikle de ütopik hedeflerin sorun yaşayabileceği bir biçimde, ütopyacı yorumlamalar üzerinde etkili olmaya mahkumdu.

Perspektifin değişimi, Thomas Robert Malthus'un *Essay on the Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society* (1798) [Toplumun Gelecekteki İlerlemesini Etkileyen Nüfus İlkeleri Üzerine Bir Deneme] adlı kitabında yer verdiği önermelerle çarpıcı bir şekilde gösterilmiştir. Bu çalışmaya göre, gelecekteki bir ütopyacı devletin kusursuz politik yapısıyla ilgili tartışmalar anlamsız olur; zira evrensel barış ve bolluğa dair *tüm* fütüristik hayallerin başarılması ekolojik yönden olanaksızdır. Malthus, nüfus katlanarak artma eğilimindeyken gıda tedarikinin de sadece aritmetik olarak artabileceğini savundu. Malthus'un iddiasına göre, bahsi geçen dengesiz halin mantıki sonucu, insan topluluklarının savaş, kıtlık ve hastalık neticesinde sayısal olarak azalmaya ihtiyaç duymasıdır; bu olaylarla şekillenen nüfus politikası önceleri Mahşerin Atlıları adıyla anılsa da sonradan "Malthusçu denetim" olarak yeniden adlandırılmıştır.

Malthus, devrim öncesinde Fransa'da Anne-Robert Turgot ve Marquis de Condorcet tarafından geliştirilen ilerleme felsefesine sert bir şekilde meydan okudu. Bu ilerleme felsefesinin temel tezine göre, teknolojik ilerleme ve toplumsal ilerleme birlikte gerçekleşir; artan bilimsel bilgi ve teknolojik çok yönlülük ile birlikte özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin büyümesi de desteklenip kolaylaşır. Bu tezin özgül oluşumu, teknolojik gelişmelerin en azından bir kısmının hakikaten toplumsal adaletin iki ucuna da zararlı olabileceği ve söz konusu idealleri ileriye götürmekten ziyade engelleyeceği

korkusunu taşıyan belli belirsiz bir antitezi de kaçınılmaz olarak yarattı. Geniş kapsamlı tarihin yüzeysel bir incelemesi bu tezin lehine olsa da Malthus antiteze yaratıcı bir yakıt kazandırdı.

Malthus, William Godwin ve diğer İngiliz ilerleme filozofları tarafından yapılan eleştirilerle başa çıkabilmek için *Essay*'in daha sonraki edisyonlarında argümanını değiştirmeye zorlandı. Nüfusun gönüllü olarak sınırlanmasının "ahlaki kısıtlama" uygulamasıyla mümkün olabileceğini kabul etti; ancak gelecek nesillerin böylesi ahlaki kısıtlamaları benimseme olasılığına da pek inanmıyordu. Bu şüphe hususunda yalnız değildi. Nihayetinde "distopya" sözcüğünün de türetilme sebebi, Malthusçu endişeleri içeren gelecekteki ihtimallerin daha karanlık yönlerini değerlendirmeye yardım etmekti.

Malthus'un yaşadığı dönemde "uygulamalı ekoloji" alanındaki ilerlemenin en bariz ve en ileri seviyedeki örneği, kolonilerin gelişme sürecinde ekinlerin hesaplanarak taşınması ve ekilmesi olmuştur. Kraliyet Cemiyeti'nin başkanı olan Joseph Banks, Britanya donanmasının keşiflerindeki bilimsel amaçları belirlemede öncü rol oynamıştır; kendisi William Bligh'ı Tahiti'den Karayip kolonilerine ekmekağacı nakletmek üzere yetkilendirmiş ve 1791 yılında *Bounty*'nin mürettebatı isyan ettikten sonra 1793'te *Providence* gemisinin görevi tamamlamasını sağlama almıştır. Banks'ın 1798 yılında sorumluluğu üstlenerek Kew'daki Kraliyet Botanik Bahçeleri'nde bulunan bitki koleksiyonunu arttırma yönündeki ani güdüsünün nedeni, Avustralya'daki kolonicilerin kullanımı için kaynaklar keşfetmek ve geliştirmekti. Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın ardından, Thomas Jefferson, George Washington ve John Quincy Adams da benzer şekilde faydalı bitkilerin yerlileştirilmesini ve yetiştirilmesini yeni ulusun başarısı için hayati bir ekonomik gereklilik olarak gördü.

Her türden tarlaların mevcut olması, sömürgeci çabaların merkezindeydi ve buna istinaden on dokuzuncu yüzyılda oluşan bakım sorunlarının hassas şekilde değerlendirilmesi de pek şaşırtıcı olmaz. Thaddeus William Harris'in öncü entomolojik çalışması *Treatise on Some of the Insects of New England Which are Inju-*

rious to Vegetation (1842) [Bitki Örtüsüne Zararlı olan Bazı New England Böceklerinin İncelenmesi] gibi eserlerde de belirtildiği üzere, o dönemde hızla gelişen biyoloji dalları tam da bu zorunluluklar tarafından yönlendirilme eğilimindeydi. 1877'de Charles V. Riley'in yönetiminde kurulan ABD Entomolojik Komisyonu'nun başlıca görevi, haşerelerle mücadele çabalarını koordine etmekti. Ekoloji üzerine yazılan ilk ders kitapları bu bağlamda üretilmişti; gösterdikleri çabalar, sıklıkla sömürgeci yerleşimler için formüle edilen ütopyacı deneycilerin de büyük ölçüde ilgisini çekti.

Sömürgeci maceraperestlik, kolonileştirilebilir topraklardaki yerli halkların tabiatları gereği kötü olduklarını, "yabani" oluşları nedeniyle her türden acımasız şiddete doğuştan meylettiklerini ve dolayısıyla medenileşmeye yönelik bir ilerlemeye talihsizce ihtiyaç duyduklarını öne sürmesiyle ahlaki açılardan meşru kılınmıştır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki kurgu edebiyatı, özellikle de Britanya'daki oğlan çocukları için yazılan macera kitaplarında ve Batı edebiyatının yeni yeni filizlenen Amerikan türünde karşımıza çıkacak şekilde bu düşünceye sağlam bir ideolojik destek verdi. Öte yandan, uygar toplum Jean-Jacques Rousseau gibi on sekizinci yüzyıl felsefecileri tarafından saldırıya maruz kaldığında, mahvedilmemiş kabile toplumlarını masum, huzurlu, mutlu ve cennetvari şekilde alımlayan karşı bir antropolojik mit doğdu; bu mitin Fransız yorumcularından bazıları, Pasifik Okyanusu'nun uzak kesimlerinden gerçek adalarına, özellikle de Tahiti'ye bu modelde yer vermeye çalıştı. Bu düşünce daha az bariz bir durum olmasına karşın, on dokuzuncu yüzyıl romantizminin temel yapıtaşı oldu. Nihayetinde yarı nostaljik "kayıp ırk hikâyeleri" alt türü ortaya çıktı; çünkü az sayıda gerçek kabile toplumunun cennetvari bir masumiyet, barış ve mutluluk uğruna sunabilecekleri ikna edici adayları vardı.

Teknolojik gelişmeyi ilkel masumiyetin yapısal talanı olarak gören Rousseaucu yaklaşım, Avrupa topraklarında ortaya çıkan yeni sanayi şehirlerindeki hayat ile kırsal hayat arasındaki nostaljik karşıtlıklar tarafından daha da çoğaltılmıştır. Böylesi kasabaların kimi zaman iyi ve kötü nitelikler arasında "kısmen iyi" olmasına

müsaade edilse de bu düşüncenin derininde şehirlerde arketip olarak kötü yerler bulunduğuna dair bir algı vardı. Buhar motorlarını çalıştırmak için gereken yakıtın üretildiği kömür madenleri, kimi yorumcular nezdinde modern bir Dantevari Cehennem'in merkeziydi; bu cehennemin dış çevresinde buhar motorlarını mal üretiminde kullanan fabrikaların dolaylarında peyda olan "gecekondu mahalleleri" vardı. Bazı yorumcular, seçici olmayı reddetti. William Cobbett tüm Londra'yı "Büyük Ur"* olarak tanımladı ve bu terimle on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkan şüphecilerin sanayi devrimi yaşanırken hissettikleri dehşeti de özenle aktardı. William Blake, "Jerusalem" [Kudüs] (1804) metnindeki "karanlık Şeytani Değirmenler"** göndermesinin kelimenin gerçek manasıyla ciddiye alınmasını arzu etmemiş olsa da yazdıkları sıklıkla bu doğrultuda okundu.

Şehirlerde her daim bu tür distopyacı bir taraf vardır; Londra'da duman üretimini azaltmayı ve çöplerin atılmasını kısıtlamayı öngören ilk kanunlar 1273 ve 1388 yıllarında İngiliz Parlamentosu tarafından çıkarıldı. Buna rağmen on dokuzuncu yüzyılda şehirlerin çarpıcı bir biçimde büyümesi, bu sorunu tehlike çanlarını çalacak derecede çoğalttı. Londra'nın kanalizasyon sisteminin modernleştirilmesi, 1850'lerde Thames Nehri'nin şehrin kıyı şeridini -Parlamento Binası'nın olduğu alanı da kapsayacak şekilde- katlanılmaz hale getiren "Büyük Kokusundan" ilham almıştır. Louis-Sébastien Mercier'in Paris hikâyelerini kaleme aldığı *L'An deux mille quatr ecent quarante* (1771; İngilizcede *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*) [2500 yılının Anıları] eserinden bu yana, ütopyacı şehirlerin fütüristik imgeleri genellikle teknolojik ilerlemenin şehirlerin daha temiz olmasını mümkün kılacağı hususunda iyimserdir. Ne var ki bu "Büyük Koku", hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde bu konuyla ilgili şüphe uyandırmıştır.

---

* "The Great Wen" (Büyük Ur) ifadesi, on sekizinci yüzyılda büyük bir sanayileşme ve gelişme yaşayan Londra'nın birdenbire boğucu, gürültülü ve kirli bir hale dönüşmesi nedeniyle kullanılan eski bir lakaptır. (ç.n.)

** "Dark Satanic Mills" Sanayi Devrimi'nin ilk zamanlarına ve doğaya verilen zararlara dikkat çeker. (ç.n.)

"Kirlilik" sözcüğünün esas anlamı, alelade bir temiz olmama halinden ziyade bir iffetsizlik veya hürmetsizliğe atıfta bulunan ahlaki ve manevi bir bağlamdadır; bu ima, endüstriyel atıkların imhasıyla ilgili sorunlara istinaden "çevre kirliliği" teriminin artan kullanımında da bu yankıyı taşır. Aslına bakılırsa, kirlilik ölümcül ekolojik günahların en başında geliyordu. Bu bilinç, distopya fikrine daha doğarken bulaşmış ve bu fikrin tarihinde kaçınılmaz olarak ekolojik mistisizm ile bilim bağlamındaki olgunlaşmada kademeli ve kesin bir artış görülmüştür. Ekoloji fikri de benzer şekilde etkilenmişti; distopyacı romansların ve hicivlerin merkezinde yatan felaket imgeleri ve cerahatli endişeler, bilimin tarihsel gelişimine musallat olmuştu.

Erken Dönem Spekülatif Kurguda Yoksullaştırma, Kirlilik ve Yabancılaşma

İlk önemli distopyacı hiciv olan Émile Souvestre'nin *Le monde tel qu'il sera* (1846; İngilizcede *The World As It Shall Be*) [Olması Gerektiği Haliyle Dünya] adlı kitabındaki anlatı, endüstriyel talanın boyutuna yalnızca belli belirsiz bir gönderme yapar; ancak 2004'teki İngilizce basımda yeniden üretilen ve metne eşlik eden illüstrasyonlar çok daha barizdi, şehrin manzarası kasvetli atmosferiyle dikkat çekiyordu.

Jules Verne'nin *Begümün 500 Milyonu** adlı eserinin, ilk taslağı Paschal Grousset tarafından geliştirilen birinci edisyonunda (1879) yer alan Stahlstadt (Çelik Şehir) illüstrasyonları için de aynı şey geçerlidir. Bunlar Sampson Low ve diğerleri tarafından İngilizceye yapılan erken dönem çevirilerinde de benzer şekilde üretilmiştir. Verne'nin varsayımsal olarak Oregon kentinde yer alan "Çelik Şehir"deki yaşama ilişkin metinsel tasviri, devasa bir fabrika kompleksi ve ona bağlı maden içinde harcanan zamana ve emeğe ilişkin aşırı uçtaki düzenlemeleri Souvestre'den daha ciddi bir şekilde tasvir etmiştir. Çevre kirliliğinin etkilerine ilişkin farkındalığı da buna bağlı olarak çok ümitsiz ve serttir.

* Çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Yayınları, 2016. (ç.n.)

Ütopyacı muadili Frankville (Frans-Kent) bir yana, Verne'in Stahlstadt şehrinde bile, gerektiğinde kirliliğin uzak tutulması için teknolojiden faydalanılır. Stahlstadt'ın merkezi, yerkürenin dört bir tarafından gelme hayvanlar ve bitkilerle dolu güzel bir tropik park üzerine kurulmuş ayrıcalıklı bir yerleşim bölgesidir. On dokuzuncu yüzyıl gerçekliğinin bu tür edebi tasavvurlar üzerindeki en belirgin etkisi, toplumsal bölünme konusunda alınan dersti: Buna göre kötü durumdaki yerler, yoksulların terk edilmesi içindi; zengin ve ayrıcalıklı olanlar ise kendilerine özel ütopyacı mikrokozmoslar yaratmaya muktedirdir. Hem natüralist ve hem spekülatif romanlarda ütopya ve distopya aynı madalyonun iki yüzü olarak yan yana durur; azınlığın ütopyası, çoğunluğun distopyası pahasına inşa edilir.

Bu düşünce kalıbının çarpıcı örnekleri, panik yaratan pek çok fütüristik fantazyada bulunabilir. Amerikan distopya romanslarının ilk önemli örneği olan Ignatius Donnelly'nin *Caesar's Column* (1890, önce Edmund Boisgilbert imzasıyla yayımlandı) adlı eserinde [Sezar'ın Sütunu] kitlelerin distopyası eşi benzeri görülmemiş ölçüde intikam peşinde olan bir devrim için verimli bir büyüme zemini olduğunu kanıtladı; burada kitaba ismini veren sütun, kurbanların kafataslarından inşa edilmiştir. H.G. Wells'in *Zaman Makinesi** (1895) kitabında ise Eloi'nin ruhsuz ütopyacı toplumuyla Morlock'ların kâbus gibi distopyacı yeraltı dünyası arasındaki kıyasla birlikte toplumsal ayrım tasavvuru yeni bir aşırılık düzeyine ulaşır.

Stahlstadt gibi geleneksel distopyacı yerlerde yaşanan yoksullaştırma, büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl gecekondu hayatındaki gerçeklerin dolambaçsız bir temsilidir. Yiyecek tek bir lokmanın bile olmadığı, düzeni bozulmuş ortamlarda ve sefil koşullarda yaşayabilmek ciddi bir meseleydi. Bununla birlikte, Verne ve Grousset'in özel ilgi gösterdiği başka bir önemli unsur daha vardır: yaptıkları işin doğası ve vardiya düzenleri aracılığıyla fabrika işçilerinin hayatına haddinden fazla müdahale edilmektedir; hatta neticesinde kendileri de mekanik hale gelirler. Bu durum, Romantik dönem ha-

* Çev. Volkan Gürses, İthaki Yayınları, 2014. (ç.n.)

reketleriyle temellenen sağlam inşa edilmiş bir on dokuzuncu yüzyıl endişesiydi. Thomas Carlyle "Signs of the Times" (1829) [Zamanın İşaretleri] adlı eserinde modern çağın bir "Makine Çağı" olarak nitelendirilmesi gerektiğini dile getirdiğinde, "mekanik dehanın" fiziksel ve dış faktörlerin idaresiyle sınırlanmak yerine insan hayatının içkin ve ruhani yönlerini işgal ettiğinden acı acı şikâyet etmiştir.

Carlyle'nin denemesi, Makineleşmeyi Doğa'nın şeytani muadili statüsüne taşır, aynı şekilde onu kötücüllüğün temel bir unsuru olarak da kişileştirir. Distopyacı kurguların çoğunda makineleşmeye yakıştırılan statü budur. Bu karşıtlığın edebi öğreticilik bağlamındaki en bariz sonucu, zamanın mekanikleştirilmesidir. Doğa'nın esas tanımlayıcı özelliklerinden biri, günün ve yılın zamansal döngüleriyle olan ilişkisidir; öte yandan teknolojik bir toplumun kilit özelliklerinden biri de saatlerin kurduğu egemenliktir.

Verne'in Stahlstadt'ında ezilen vatandaşların yaşadığı sıkıntıların çoğunun sorumlusu zamanın baskıcı düzenlemeleridir ve bu düzenlemeler gitgide distopyacı varoluşun belirleyici özelliği olarak görüldü. H.C. Marriott-Watson'dan *Erchomenon or The Republic of Materialism* (1879) [Erchomenon veya Materyalizm Cumhuriyeti], Owen Gregory'den *Meccania* (1918) ve Yevgeny Zamyatin'den *Biz** (1921) gibi romanlarla yaşanan geniş çaplı edebi gelişmelerin ardından Fritz Lang'ın filmi *Metropolis*'te de (1926) çarpıcı bir görsel temsil söz konusu olmuştur.

"Claude Farrère" (Charles Bargone) tarafından yazılan *Les condamnés à mort* (1920; İngilizceye *Useless Hands* olarak çevrilmiştir) [Ölüme Mahkûm Olanlar] adlı eserde, otomasyon süreci makul son noktaya eriştiğinde mekanize edilmiş iş gücünün sefaleti de kırılma noktasına ulaşır; lâkin elit kesimin bunlara eşlik eden ütopyası ağır topçu silahlarıyla mükemmel şekilde savunulur. Karel Čapek'in R.U.R. adlı eserinde** (1920), benzer bir ütopyacı elit kitleyi destekleyen yapay "robot" işçiler, baskıcı elit sınıfın tamamen yok edilmesinin ardından mecbur tutuldukları otomasyo-

* Eserin Türkçe çevirileri şunlardır: Çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, III. basım; Çev. Algan Sezgintüredi, Versus Yayınları, İstanbul, 2010. (ç.n.)

** *Rossum's Universal Robots.* [Rossum'un Evrensel Robotları].

nu aşmak için bir yol bulurlar; ancak sonuçta tek yaptıkları tüm tarihi sürece sil baştan başlamaktır.

Toplumun belli başlı sınıfları arasındaki ayrımın kaçınılmaz olarak genişleyeceği görüşü, fakir kesim distopyaya ve mekanikleşmeye meylederken zengin sınıfın ütopya ve özgürlüğe odaklanması düşüncesi Karl Marx tarafından oldukça popüler hale getirilmişti. *Kapital*'in (1867) ilk cildi, işçiler ve ürettikleri şeyler arasındaki ilişkiden söz ederken "yabancılaşma" terimine yeni bir anlam kazandırdı ve ayrıca asalaklık, yırtıcılık ve vampirizm bağlamında da sınıflar arasındaki temel ilişkiyi temsil etmek üzere ekolojik benzerliklerden özgürce istifade etti. Bununla birlikte, yabancılaşma terimi yarı-ekolojik bir bağlam kazanarak günlük yaşantıların Carlylevari mekanikleşmesinden ötürü insanın Doğa'ya yabancılaşmasını kasteden başka bir anlamla halihazırda iç içe geçmiş durumdadır.

Marksizm, proletaryanın devrim açısından yoksullaştırılmasına karşı potansiyel bir çözüm önerdi; bu esnada H.G. Wells de dahil olmak üzere diğer sosyalistler umutlarını evrimsel reform üzerine inşa etmeyi tercih ettiler. Fakat edebi yorumlamaların kayıtları, her iki çözüm için de geniş çapta güven yaratmaya yetecek kadar kanıt sunamadı. Öte yandan, varsayımsal toplumların edebi anlatıları, toplumdaki elitlerin öncülük ettiği atıl mevcudiyetin ütopyacı niteliklerine ilişkin daha fazla şüphe uyandırdı ve bunlar çoğu zaman saçmalığa varacak düzeydeki abartma süreçlerine cüret etti.

Stahlstadt'ın kalbinde bulunan ve Eloi yaşam tarzındaki aşırı uçlarda görülen türden yerleşim bölgeleri, edebi yorumcular tarafından genellikle sahte ütopyalar ve korkunç toplumsal durgunluğun semptomları olarak değerlendirildi. Bu mefhum, toplumsal bölünme tasavvurundan kolayca ayrılabilir; Walter Besant'ın uzun ömürlü teknolojilerin sonuçlarını ortaya koyan eseri *The Inner House* (1888) [İçerideki Ev] ruhani durgunluğa kurban giden koca bir toplumu tahayyül ederken, James Elroy Flecker'in *The Last Generation* (1908) [Son Kuşak] adlı eseri varoluşlarının köklü distopik yönlerinin pekâlâ da farkında olan insan ırkının kendini ebedileştirmeyi artık reddedeceği yakın geleceği sabırsızlıkla ve hicivli bir şekilde beklemektedir.

Bilinçli bir ekolojik farkındalıkla temellenen erken dönem spekülatif kurgular, uygar bir lüks anlayışının hünerleri üzerine ideal bir toplumun kurulabileceği mefhumunu reddetmede kimi zaman çok aşırıya kaçtı. Cobbett'in Londra'yı "büyük bir ur" olarak tanımlamasının grafik bir yorumu, Richard Jefferies'in *After Londra; or, Wild England* (1885) [Londra'dan Sonra veya Yabani İngiltere] adlı eserinde ön plana çıkarılır. Bu çalışmada, başkent derine işlemiş bir kirliliğin kasvetli yara izine indirgenmiştir ve İngiliz hayatının kalitesi, teknolojik gerilemeyle yeniden sağlanmıştır. W.H. Hudson'ın *A Crystal Age* (1887) [Kristal Çağı] adlı kitabı, uyumlu ekolojik ilişkilerin hususi bir anaerkil ütopya kurmaya giden yolda açıkça doğaüstü bir yöntem olduğu ekolojik mistisizm ilkelerinin aşırı bir yorumudur. Hudson'ın çok satan egzotik romansı *Green Mansions* (1902) [Yeşil Konaklar] da iddia ettiklerinde oldukça samimidir; en yabani olandan en uygar olanına dek tüm mevcut insan topluluklarının ekolojik uyuma eşit derecede yabancılaştıklarını ve sonuç olarak aynı şekilde distopyacı olduklarını savunmaktadır.

Gelecekteki denetimsiz kirliliğe ilişkin erken dönem fantazyaları, genellikle distopyacı romanslardan ziyade ahlaki mesajlar veren felâket hikâyeleri biçimindeydi. Her ikisinde de katastrofik bir sisin hâkim olduğu W.D. Hay'in *The Doom of the Great City* (1880) [Büyük Şehrin Kötü Yazgısı] ve Robert Barr'ın "The Doom of Londra" (1892) [Londra'nın Kötü Yazgısı] adlı eserleri iyiden iyiye hak edilmiş bir cezanın yüksek sesle ilanıdır. Öte yandan, temizlik ile dindarlık arasındaki geleneksel bağ*, Tanrının yerini Doğa'ya bırakması halinde epey şüpheli görünüyordu; zira bu uyum ne kadar dengeli olsa da görünüşe göre Doğa'nın özünde bir kirlilik hali vardı. Distopyacı romansın ve hicvin erken dönem gelişmeleri, yayılan kirlilik korkusunun yanı sıra aşırı temizlik korkusuna ilişkin de kanıtlar sunuyordu. Aşırı temizlik, sıklıkla Doğa'daki güzel düzensizliğin karşısında duran Mekanizma'nın aşırı düzenliliğinin tecellisi olarak görülmüştü.

---

* Türkçedeki "Temizlik imandan gelir" atasözüne benzer şekilde, İngilizcede de "Cleanliness is next to godliness" ifadesi mevcuttur. Temizlikle dindarlığın bir arada bulunduğu vurgulanır. (ç.n.)

Fin-de-siècle döneminin Dekadan* hareketlerine dahil olan yazarlar, yapaylığı cüretkâr bir biçimde her yönüyle övüyorlardı; fakat teknolojik yapaylığın sunduğu fırsatlara abartılı ve hevesli bir şekilde yaklaşmalarına rağmen, bu yapaylığın bir şekilde tabiatı gereği korkunç olduğunu düşünen kimselerden ibaret bir çoğunluğa karşı bilinçli bir muhalefetin içindeydiler. *Fin-de-siècle* dönemi Romantik edebiyatı, Arkadya'nın Grekoromen tanrısı Pan'ın sembolizmini fazlasıyla önemsemiş ve Doğa'nın sembolik lideri olarak sıklıkla kullanmıştı; Romantik ütopyacılık, ütopyacı şehir devletleri yerine Arkadyen bir pastoral varlığın nostaljik tasavvurlarını daha çok tercih etti.

Bu düşünce silsilesinin sonucunda, abartılmış toplumsal bölünmeden ve bütünlükçü toplumsal reformdan hangisini öne çıkardıklarından bağımsız olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarındaki en fütüristik fantazyalara göre en temel toplumsal kötülük, yani distopyanın tohumu, insanların doğal çevreyle ve onun içkin ritmiyle olan varsayımsal ilişkiden soyutlanmasıdır; bu da hem zenginler hem de yoksullar üzerinde eşit derecede yozlaştırıcı olan kötücül bir yabancılaşma şekliydi.

Rasyonel Devletin Düşmanları

İnsan ırkının Doğa'dan kopmasının en nihayetinde aptallık olduğu iddiası, S. Fowler Wright'in *The New Gods Lead* (1932) [Yeni Tanrıların Öncülüğü] adlı kitabında toplanan fütüristik korku hikâyeleriyle birlikte çarpıcı bir biçimde örneklenmiştir. Kitapta, teknokrasi değerlerine ve Konfor ile Korkaklık olarak adlandırılmış "yeni tanrılara" tapınmanın sapkınlığına ilişkin sert ithamlar öne sürülür.

Fowler Wright'ın argümanına göre, iyi bir hayatı modern teknolojinin tüm zevkleriyle desteklenen aylak bir varoluş olarak gören ütopyacılar ne yazık ki fena halde yanılmaktadır. İnsan ha-

---

* *Fin-de-siècle* döneminde, yani on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, Batı edebiyatında natüralist akıma tepki olarak doğan sembolizm akımını niteler. Aynı zamanda edebiyattaki gerilemeyi, yozlaşmayı ve çöküşü de ifade eder. (ç.n.)

yatının kalitesi, Doğa'daki istikrarsızlığa karşı sağlıklı bir varoluş mücadelesi vermelerine bağlıdır. Doğa'nın dişlerindeki ve pençelerindeki kızıllık onun uyumlu olmasına giden yolda vazgeçilmez bir bileşendir; hayıflanmaktan ziyade kutlanması gerekir. Wright, *The Adventure of Wyndham Smith* (1938) [Wyndham Smith'in Macerası] adlı kitabında varoluşsal dertlerinden ötürü kelimenin tam anlamıyla intihara meyledecek olan gelecekteki topluluklara ilişkin James Elroy Flecker'ın tasavvurunu yinelemeyi sürdürdü.

Günümüzde yirminci yüzyılın ilk büyük distopik hicvi olarak bilinen Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya** romanı (1932) bu tür bir nostaljik Romantizmin başlangıcındaki ikiyüzlülüğün tümüyle farkındadır ve kara mizah özelinde yeni bir standart belirlemeye yönelik güçlü bir farkındalığın eseridir. Huxley daha önce nostaljiden hiç utanmayan *Krom Sarısı*** kitabında (1920) belirsiz bir ütopyanın taslağını sunmuştu; kitabın ilerleyen bölümleri gelecekteki "Rasyonel Devlet"in insanın keyfini kaçıracak minvaldeki betimlenişini coşkuyla aktarmıştır. *Cesur Yeni Dünya*'da bu model büyük ölçüde detaylandırılmış ve J. B. S. Haldane tarafından *Daedalus; or, Science and the Future* (1923) [Daedalus ya da Bilim ve Gelecek] kitabında sunulan alternatif gelecek tarifinden öğrenilenlerle de hatırı sayılır düzeyde zenginleştirilmiştir.

Haldene'in yazdıkları, genişleyen nüfusun gıda tedarikinin biyoteknoloji sayesinde güvence altına alınacağı ve "ektogenetik" çocukların istek üzerine biyolojik olarak değiştirilebilecek yapay rahimlerden doğabileceği günlere iyimser bir yaklaşımla bakmaktadır. Huxley, *Cesur Yeni Dünya*'da tahayyül ettiği gelecekteki çok katmanlı toplumun tüm vatandaşlarının mevcut durumlarından ve yeteneklerinden memnun olacağı bir sistem oluşturmak için, bahsi geçen bu ikinci düşünceyi toplumsal koşullama teknolojileriyle birleştirdi. Bu yaklaşım, yirminci yüzyılın sonlarındaki distopik kurgunun temel motifi olacaktı; kötü bir toplumun gelecekteki sakinlerinin kendi yabancılaşmalarını övmek için memnuniyetle şartlanabilecekleri fikri de bu duruma tuz biber ekti.

---

* Çev. Ümit Tosun, İthaki Yayınları, Birinci baskı 2003.

** Çev. Berat Çelik, İthaki Yayınları, Birinci baskı 2001.

Haldane, *Daedalus*'taki gelecek tasavvuruna başlarken, her zaman için "biyolojik buluşlara" karşı önce aşırı direnç gösterildiğine dair ihtiyatlı gözleminden faydalanmıştı; çünkü böylesi buluşlar ilkin dine küfreden sapkınlıklar olarak algılanır. Yazdığı makaleye yönelik edebi yanıtların da açıkça gösterdiği gibi, yazar bu konuda kesinlikle haklıydı. Huxley'in metni öngörülere dayanan ne ilk ne de kesinlikle son distopyacı hicivdi. Yakın dostu biyolog Julian Huxley, "The Tissue-Culture King" (1926) [Doku Kültürü Kralı] ile kardeşinin bir adım önüne geçti; bu hikâye Haldane'in kuramlarıyla ilintili biyoteknolojilerin tabularla dolu Afrikalı bir kabile tarafından kâbus gibi kullanımlarını anlatır. Zaten arkadaşının şüpheciliğine katlanmak yeterince güç değilmiş gibi, Haldene'in kız kardeşi Naomi Mitchison da *Solution Three* (1975) [Çözüm Üç] ve *Not by Bread Alone* (1983) [Sadece Ekmekle Yaşanmaz] adlı eserlerinde söz konusu makalenin temel motiflerine dayanan kasvetli fütüristik fantazyalar üretmiştir; ancak en azından nezaketen bunları yayımlamadan önce Haldene'in vefat etmesini beklemiştir. Muriel Jaeger'in *Retreat from Armageddon* [Armageddon'dan Çekilme] (1936) kitabı ise daha tarafsız bir cevapla gelmiştir; gerçi yine de söz konusu diyalog, kıyameti andıran bir dünya savaşı tehdidi nedeniyle sığınıkta gizlenen entelektüeller arasında geçtiğinden vakanın iyimser tarafını kısmen zayıflatmıştır.

Cesur Yeni Dünya, modern yorumcuların düşündüğünden daha muğlak bir metindir; kitapta tasvir edilen geleceğin faydaları ve sınırlamaları üzerine Mustafa Mond ve John Savage karakterleri arasında süren tartışmanın nihai neticesini, hile hurda dolu bu dünyanın baştan çıkarmalarına karşı koyamayacağını fark eden Savage'ın intiharı belirlemiştir. Benzer bir belirsizlik, E. M. Forster'in teknolojik ütopyacılığa yönelik eleştirisine yansımıştır; "The Machine Stops" (1909) [Makine Durdu] adlı eseri, eleştirilerini aşırı korumacı teknolojik bir çevrenin özündeki tehlikeli hale yöneltir.

Huxley, gelecekteki distopya sakinlerinin yaşadıkları koşulları sevmeye mecbur tutulabileceklerini var saymıştır; buna göre eğitimli orta sınıf arasında, toplumun eğitimsiz "kitlelerinin" en büyük hırslarının özünde distopik olduğuna ilişkin, okumuş ve edebi-

yatla uğraşmış insanların zevklerine ve tercihlerine göre biçimlenen yaygın bir endişe mevcuttur. John Stuart Mill'in babası James Mill, okuryazarlığın evrenselleşmesinin kötü kurguların kökünü kurutacağına inanan Faydacı bir ütopyacıydı; ancak distopyanın ilk elçisi bu tahminin yanlışlığını fark etmişti. Huxley'ın *Cesur Yeni Dünya*'yı yazdığı vakitlerde metnin absürt saflığı acı da olsa ortadaydı. O zamana dek "pulp fiction" denen kalitesiz kâğıda basılmış bu ucuz romanların cazibesi su götürmezdi.

Amerikan tarzı ucuz "bilimkurgu" edebiyatı, bu türün kurucusu olan Hugo Gernsback tarafından teknolojinin ilerlemesini kutlamaya özel bir propaganda aracı olarak tesis edilmiş olmasına rağmen, Fowler Wright'in "yani tanrılarına" ibadetin nihai sonuçlarına yönelik kaygılar bu türe de hemen bulaşmıştı. Laurence Manning ve Fletcher Pratt, çarpıcı bir anlatı sundukları "The City of the Living Dead" [Yaşayan Ölüler Şehri] (1930) adlı eserde medenileşmiş insan ırkının memnuniyetle sentetik deneyimlere geri döndüğü, günümüzde "sanal gerçeklik" olarak adlandırılabilecek türden bir hayatı, doğal varoluşun kötücüllüklerine tercih ettiği söylenebilir.

Popüler melodrama türünün talepleri doğrultusunda, ucuz bilimkurgu yazarları gelecekle ilgili hoş kurgulara huzurla uyum sağlanmasını anlatmak yerine, kötücül gelecek tahayyüllerindeki isyan temsilleriyle ilgilenmiştir. Tabii bu zorunluluk, bilimkurgu türünün başlangıcından bu yana bâki olan ve teknolojinin rahatlığına bağımlı hale gelen toplulukları ele geçirebilecek "çöküş" endişelerini tam olarak açıklayamaz. Ne var ki, bu ürpertici çöküş korkusu doğası itibariyle sessizdir ve bariz bir çözümü vardır. John Savage en nihayetinde Mustafa Mond'un yozlaşmış dünyasının baştan çıkarıcılığından kaçamaz; ama E.M. Forster'in Makine'si durduğunda emri altındakilerin vahşi hayata dönmekten başka alternatifi yoktur ve Fowler Wright'ın yarattığı Wyndham Smith de torunlarının o dünyaya yeniden ait olmayı öğreneceğini umarak aynı şeyi yapmaya heveslidir. Böylesi distopyacı toplumlar açıkça veya bilfiil kötü değildir; esasında en berbat özellikleri ütopyacı bahanelerinin sahteliğidir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında görülen gayretli distopik imgeler, yalnızca belirli bir grubu söz konusu kö-

tülüğün tezahürü olarak yaftalama niyetindeki siyasi fantazyalarda sergilenen türden bir otorite ve teknoloji düzeninde aktif bir kindarlığı gerekli görüyordu.

Yüzyılın ilk yarısında böylesi siyasi fantazyalardan bolca vardı; bunların ortaya çıkışı Rusya'daki Josef Stalin ve Almanya'daki Adolf Hitler rejimi gibi zalim tiranlık örnekleriyle büyük ölçüde teşvik edilmişti. Bu gelenek nihayetinde George Orwell'in *1984*[*] (1949) adlı romanıyla doruğa ulaştı; metinde dikkatle işlenen aşırılıklar, gaddarca bir şiddetten destek görmemiş teknolojik gelişmenin makul bir biçimde cehenneme giden içkin bir yol olarak görülemeyeceği varsayımını vurgulamaya yaradı. Bununla birlikte, tiranlık politikasına iyiden iyiye odaklanmasına rağmen *1984* Winston Smith'in kırsal uyumun hüküm sürdüğü bir yerleşim yerine kısa süreli kaçışını tasvir ederek, nostaljik Doğaya tapma unsurunu korur.

Orwell'in klasik eseri, anlatı gücünün çoğunu İkinci Dünya Savaşı'ndan kalma kaygılardan alır; savaşın bitişini izleyen on yılda, benzeri kaygıların tetiklediği kaydadeğer başka distopyalar da üretilmiştir. Bu kaygılarına ekolojik bir bileşen de ekleyen distopyalarda, atom savaşının ardından yaşanan aşırı kirliliğe dair anlatılar mevcuttur; Aldous Huxley'in *Maymun ve Öz*[**] (1948) adlı eseri bu açıdan *Cesur Yeni Dünya*'dan çok daha aşağılayıcı bir komedidir. Orijinali dışındaki en başarılı Orwellvari fantazya, Ray Bradbury'nin *Fahrenheit 451*[***] (1953) kitabıdır; bu eser, görevi kitap yakmak ve böylece Eski Ahit kitaplarından biri olan Vaiz'e göre kaçınılmaz olarak bilgelikten kaynaklanacak kederin ve bilgilendikçe artan üzüntülerin yayılmasını önlemek olan geleceğin "itfaiyecilerini" tasvir ederken, okumuş bir insanın okur yazar olmayan kitlelere yönelik korkusunu da açıkça gözler önüne serer. Burada da Doğa'ya yönelik nostaljik bir hürmet dikkatlice korunur; edebi değerin esas muhafızları için bir sığınma olanağı sağlayan da en nihayetinde vahşi doğadır.

---

* Çev. Celâl Üster, Can Yayınları, Birinci baskı 1984.

** Çev. Süreyyya Evren, İthaki Yayınları, Birinci baskı 2004.

*** Çev. Zerrin Kayalıoğlu ve Korkut Kayalıoğlu, İthaki Yayınları, Birinci baskı 2012.

Orwellvari siyasi distopyalar, yaklaşık otuz yıl daha ortaya çıkmaya devam etti; ancak giderek gözden kayboldular. Bir yandan belli bir Romantik nostaljiyi korurken, düzenli olarak da yabancılaşma ve kirlilik mefhumlarını ele alan bu çalışmalar, hiçbir zaman ekolojik kaygılarla alakasını tamamen kesmemiştir; ancak ekolojik meseleler 1950 ve 1960'lardaki fütüristik kurmacanın ön saflarına doğru ilerledi ve neticede Orwellci romanların merkezindeki siyasi meseleler gitgide kenara itildi. Orwellci distopyalarla teşvik edilen siyasi sistemlere dair düş kırıklığı, ütopyacı hedefleri etkileyen esas sorunun potansiyel kötü etkileriyle tiranları gölgede bırakacak olan nüfus genişlemesi ve çevre kirliliği gibi ekolojik sorunlarla temellenen parti politikalarının dışında geliştiği yargısını beslemeye yardımcı olmuştur. Bu algı zaman içinde büyüdü ve ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar her türden politikacı Rasyonel Devlet'in uşağı, Mekanizma'nın ne yaptığını bilmeyen kölesi, distopyanın talihsiz aracıları olarak görüldü. Algılama yetisinden aciz bu politikacılar, eli kulağında bekleyen ekolojik krizle de zaten yüzleşemezdi.

Spekülatif Kurguda Malthusçu Endişelerin Canlanması

Birleşik Devletler'de ekolojik felaket olasılığına ilişkin kaygılar, çağdaş romanlarda hatırı sayılır düzeyde edebi ilgi uyandıran "Toz Çanağı" döneminin* iki Dünya Savaşı arasında orta batıda ortaya çıkışıyla belirginleşti. Bu endişeler, Nathan Schachner'in "Sterile Planet" (1937) [Steril Gezegen] ve Willard E. Hawkins'in "The Dwindling Sphere" (1940) [Küçülen Küre] gibi panik uyandıran fantazyalarla birlikte, bilimkurgu dergilerinde öngörülmüştür; toprak yorgunluğunun olası sorunlarını öne çıkaran daha saygı değer romanlar arasında ise A. G. Stree'in *Already Walks Tomorrow* (1938) ve Edward Hyams'ın *The Astrologer* (1950) [Astrolog] adlı

* "Dust Bowl" dönemi. 1930'ların başında ova bölgelerini etkileyen, ekolojik ve tarımsal zarar veren şiddetli toz fırtınaları.

eserleri bulunur. Böylesi ufak aksamalara rağmen, gıda tedarikinin genişlemesi on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında dünya nüfusunun gerçekteki genişlemesine ayak uydurmuştu; bu da aslında Malthus'un yaymaya çalıştığı kaygıyı biraz olsun rahatlatmıştı. Gıda üreticileri yüzyılın ortalarında hâlâ hatırı sayılır girişimlerde bulunuyorlardı; mahsullerini önemli ölçüde arttıracak şekilde kültür bitkilerinin seçici yetiştirilmesine dayanan "yeşil devrimin" bir parçası olmuşlardı.

Öte yandan, gıda üretim teknolojilerinin başarısıyla paralel olarak, hijyenik koşullardaki ve bakteriyel enfeksiyonların tedavisindeki çarpıcı ilerlemeler en güçlü Malthusçu denetimin etkisini azalttı, popüler tabirle gitgide bir "patlama" olarak görülen küresel nüfus artışına da imkân sağladı. 1955 yılının baharında, Amerika Birleşik Devletleri'nde birkaç taraf bir araya gelerek Nüfus Konseyi'ni kurdular; Konsey'deki on bir güçlü komite, dünya nüfus artışının tehlikeli hızıyla alakalı propagandaları yaymada önemli bir aracı oldu. *Scientific American* dergisinin Mart 1956 sayısında, Konsey'in bu çabalarına da destek olan Julian Huxley'in dünya nüfusu hakkında uyarılarda bulunduğu bir makale yayımlandı.

Gıda üretimini arttırma ve ölüm oranını düşürmede modern teknolojilerinin başarıları, bu bağlamda yalnızca geciktikçe daha da yıkıcı olacak kaçınılmaz bir felaketi ertelemek gibi duruyordu. Bu esnada toplumun geniş bir nüfusu koruma veya merhametsiz yollarla nüfusun gelişmesini kesintiye uğratma girişimleri sanki daha yaratıcı olmaları için umutsuzca zorlanmış gibiydi. Kaygı, bu dönemi izleyen on yılda daha da arttı ve Paul Ehrlich tarafından yazılan *Population Bomb* (1968) [Nüfus Bombası] adlı çok satan kitapla birlikte gittikçe popüler hale geldi. Ehrlich, uyarılarını "Ecocatastrophe" (1969) [Ekolojik yıkım] adlı kurgusal bir fütüristik vizyonla dramatize etti ve ardından gelecekteki toplumsal çöküşe dair benzer toplumsal tasarılar da yaygınlaştı. Umutsuzca sürüncemede kalan eylemlerin edebi anlatıları da eşit hızda çoğaldı, zengin çeşitlilikte distopyacı hicivler ve geleceğe dair korku hikayeleri üretildi.

Nüfus Kurulu kurulmadan önce de "nüfus problemine" ilişkin epeyce edebi anlatı ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu fikre, ustaca çözüm gerektiren bir sorun olarak yaklaşan hikâyeler 1954'te çoktan yaygınlaşmıştı. O yıl Isaac Asimov'un yazdığı Çelik Mağaralar* büyük bir nüfusun benimsemek ve sevmeyi öğrenmek zorunda kalacağı yaşam koşullarına dair insaflı ve adil bir analiz sunmuştu. Öte yandan, Damon Knight'ın nazik hicvi "Natural State" [Doğal Devlet] (Masters of Evolution -Evrimin Efendileri- olarak kitaplaştırılmak üzere gözden geçirilmiştir) aşırı kalabalık bir dünyanın sürdürülebilmesi için gerekli olabilecek biyoteknolojik doğaçlamaların makul bir açıklamasını sunmuştu. Kurt Vonnegut Jr. tarafından yazılan acımasız bir kara mizah örneği "The Big Trip Up Yonder" böylesi bir durumun uzun süre dayanabileceği beklentisinin umutsuzluğunu yeniden vurguladı. Konsey'in propagandaları, yaratıcı çözümler aramak ve hiciv imgelerini fazlaca sertleştirmek için daha da ileriye gidilmesini öngören ciddi tasavvurlara destek çıkarak bu fikirlerin tanınmasını mümkün kıldı.

Bu bağlamda üretilen distopyaların hepsi de umutsuz değildir. Robert Silverberg'in *Master of Life and Death* (1957) [Yaşamın ve Ölümün Ustası] kitabı, Malthusçu ahlaki kısıtlamaların meşakkatli organizasyonundan sorumlu olan bürokratların koşuşturmacalı hayatının bir gününü tasvir ederken belli bir pragmatik iyimserliği sürdürür. Lester del Rey'in *The Eleventh Commandment* (1962) [On Birinci Emir] adlı eseri, doğal seçilimin mantığı açısından Malthusçu denetimin süregiden tavizlerine karşı biraz telafi getirmeye çalışır. James Blish ve Norman L. Knight tarafından yazılan *A Torrent of Faces* (1967) [Yüzlerin Sağanağı] geniş bir nüfusun gerektirebileceği bariz bir Faşist örgütlenmenin avantajlarını belirlemek için cesurca hamlelerde bulunur. John Brunner'ın *Stand on Zanzibar* (1968) [Zanzibar'da] kitabı, yaratılan aşırı nüfuslu küresel toplumu gündelik varoluşun farklı katmanlarının hem umutlu ve kalp ısıtan unsurlarını hem de çirkin ve sinir bozucu yönlerini ortaya koymak üzere itinayla inceler.

---

* Çev. Aslı Kayabal, Baskan Yayınları, Birinci baskı, 1983.

Öte yandan, aynı dönemde yayımlanan kara mizah tasavvurları gittikçe keskinleşti. Frederik Pohl'un "The Census Takers" (1956) [Nüfus Sayım Memurları] eserindeki bürokratlar, hedeflerine ulaşmada Silverberg'in yarattıklarından çok daha soğuk kanlı şekilde sistemlidir. C. M. Kornbluth'ın "Reap the Dark Tide" (1958; "Shark Ship" –"Köpekbalığı Gemisi" adıyla tekrar basılmıştır) [Karanlık Gelgiti Biçmek] kitabında, karadaki nüfus baskısı sebebiyle okyanuslara sürülen kabile toplumlarının üyeleri kıyılara geri döner ve kaçınılmaz olan ekolojik yıkımın kalıntılarını keşfederler. J. G. Ballard'ın "Billenium" (1961) hikâyesinde yer verdiği gündelik varoluş kesitindeki kaçınılmazlığın etkileri, bunların hafife alınmamasını söyler. Harry Harrison'un *Make Room! Make Room!* (1966) [Yer Açın! Yer Açın!] adlı eseri ise Jonathan Swift'in on sekizinci yüzyıl İrlanda'sındaki sözümona aşırı nüfus sorununun "mütevazi çözümünü" yirminci yüzyıldaki yakın geleceğe uyarlamaktadır. Robert Sheckley'in "The People Trap" (1968) [İnsan Tuzağı] eserine gelince, hikâye Amerikanvari Toprak Yarışı doğaçlamasını gelecekteki New York'un sislerle kaplı Orman Şehri'nde yer alan sınırlı sayıdaki mülklerin elde edilme sürecine uyarlamaktadır.

Malthusçu kaygılar güncel tartışmalarda başrol oynamaya başlayınca, ABD'de "Zero Population Growth" yani "Sıfır Nüfus Artışı" adındaki bir baskı grubu peyda oldu ve Rob Sauer tarafından derlenen *Voyages: Scenarios for a Ship Called Earth* (1971) [Seyahatler: Dünya Denen Gemi için Senaryolar] adındaki bir bilimkurgu antolojisinin ve kendi baş harfleriyle anılan *Z.P.G.* adında bir filmin (1971; senarist Max Ehrlich tarafından The Edict olarak romanlaştırılmıştır) tanıtımını yaparak distopyacı kurgunun stratejik kullanımına yeltendiler. 1971 yılı, aşırı nüfus distopyaları açısından epey verimli geçti. Aynı yıl Robert Silverberg, *The World Inside* [İçerideki Dünya] kitabını yazdı. Kitapta Urban Monads denen yüz katlı devasa gökdelenlerin her katında koca bir şehrin nüfusunu barınabilirken, binaları çevreleyen tarlalar da daha yoğun şekilde tarımsal sömürüye maruz kalıyordu. T.J. Bass'ın *Half Past Human* [Yarım İnsan] kitabında itibarını yitirmiş Bahtsızlar, mağara adamlarına özgü bir varoluş biçimi benimsemek zorunda

kalırken dünya yüzeyi de tamamen tarımsal üretime ayrılmıştı. O yıl yazılan bir diğer kitap olan Gordon R. Dickson'ın *Sleepwalker's World* [Uyurgezer'in Dünyası] adlı eserinde gıda fabrikalarının tam kapasite çalışmasını sağlayan yayın enerjisi, ülkedeki geniş nüfusu da durgun bir kış uykusu halinde tutmaktaydı. Bununla birlikte, daha sonrasında John Hersey'in *My Petition for More Space* [Daha Fazla Boşluk Talebi Dilekçesi] (1974) adlı eseri gibi dikkatlice konuya odaklanan sade hicivler haricinde bu konu nadiren tek başına ele alındı. Nüfusun gittikçe artmasının kaçınılmaz bir sonucu olan çevre kirliliği meselesi, beklenti örüntüsünde öne çıkacak ilk mühim karmaşaydı; ancak fosil yakıtların tükenme ihtimali ve nihayetinde endüstriyel karbondioksit emisyonlarına bağlı olarak ciddileşen küresel ısınma gibi başka sonuçlar da süratle bu yolu takip edecekti.

Çevre kirliliğinin etkileriyle ilgili kaygılar, Rachel Carson'un çok satan romanı *Sessiz Bahar** (1962) ile önemli ölçüde güçlendi; kitabın etkisi Malthusçu kaygıları da güçlendirdi ve detaylarını pekiştirdi. 1971'de bu tür romanlarda yaşanan patlamanın ardından, 1972 yılında da ekolojik distopyanın ve felaket hikâyelerinin bir araya geldiği çok sayıda metin yayımlandı. John Brunner'ın *The Sheep Look Up* [Yukarı Bakan Koyunlar] ve Philip Wylie'ın *The End of the Dream* [Rüyanın Sonu] kitaplarında medeniyet aşağılayıcı bir biçimde kendi pisliğinde boğulurken kirlilik mühim bir Malthusçu denetim unsuru oldu. Gordon R. Dickson'ın *The Pritcher Mass* [...] ve William Jon Watkins ile Gene Snyder'ın *Ecodeath* [Ekolojik Ölüm] adlı eserlerinde kirliliğin yarattığı mutasyonlar yeni parazit organizmalar üretir ve bu organizmaların yayılmasıyla hayatta kalanlar kapalı çevrelere toplanır. Buralar, tıpkı Andrew J. Offutt'un *The Castle Keeps* [Kale Direniyor] kitabındaki inziva yerleri gibi kısa süre içinde hem katlanılmaz hem de savunmasız hale gelecektir.

1970'ler ve yirminci yüzyılın sonraki on yıllarında, ekolojik kaygılar hem bilimkurgu diye adlandırılan edebi türe özel alanda hem

* Çev. Çağatay Güler, Palme Yayınevi, Birinci baskı 2004.

de bu alanın dışındaki fütüristik kurguda önemli bir rol oynamıştır. Yirmi birinci yüzyılın, medeniyetin geçici yahut kalıcı çöküşüne sebebiyet verme ihtimali olan eşi benzeri görülmemiş ekolojik bir kriz çağı olacağı düşüncesi, neredeyse hafife alınmasına sebep olacak düzeyde spekülatif kurgunun değişmez bir parçası olmuştur.

Çevrecilik ve Hümanizm Sonrası

Silent Spring'in [Sessiz Bahar] yayımlanmasının akabinde gelişen kaygılar, yeni yeni filizlenmekte olan çevre koruma hareketine hatırı sayılır düzeyde ivme kazandırmıştır; bu çevre hareketinin savunucuları, aşırı nüfusu daha geniş bir problemin tek bir yönü durumuna indirgemiştir. Hareketin ideolojisi Garrett de Bell tarafından derlenen *The Environmental Handbook*'ta (1970) [Çevreciliğin El Kitabı] özetlenmiştir.

Richard Lillard'dan *Eden in Jeopardy: Man's Prodigal Meddling with His Environment* (1966) [Tehlikedeki Cennet: İnsanın Umarsızca Çevresine Müdahil Olması], J. Clarence Davis'den *The Politics of Pollution* (1970) [Kirliliğin Politikası] ve James Ridgeway'den *The Politics of Ecology* (1971) [Ekolojinin Politikası] gibi kitaplarla da hareketin propagandası yapıldı. Birkaç Avrupa ülkesinde Yeşiller Partileri kuruldu ve 1969'da kurulan Friends of the Earth ile 1971'de yola çıkan Greenpeace gibi baskı grupları da önemli lobiciler haline geldiler. Greenpeace, genellikle örgütün ilk teknesi olan *Rainbow Warrior* tarafından gerçekleştirilen propaganda amaçlı doğrudan eylemleri de desteklemiştir.

Population, Evolution, and Birth Control: A Collage of Controversial Ideas (1964) [Nüfus, Evrim ve Doğum Kontrol: Tartışmalı Fikirler Kolajı] adlı kitabın editörü Garrett Hardin, *Science*'ta basılan "The Tragedy of the Commons" (1968) [Ortak Varlıkların Trajedisi] adlı klasikleşmiş makalesinde "ekolojik ekonomi" denen yeni bir disiplinin kabataslak bir çerçevesini çıkarmıştır. "Klasik" ekonomistlere göre, ekonomik büyümeyi teşvik eden nüfus artışı her daim iyi bir şeydir ve kişisel avantajlara yönelik bireysel arayışın kolektif etkisinin tüm toplumun refah düzeyinde bir artışa

sebep olacağını öne sürmüşlerdir. Ne var ki Hardin bu argümanları alaşağı etmiştir. Hardin, insanlar doğal kaynaklara özgürce erişebildiklerinde -tıpkı herkesin bir zamanlar sürüleri otlatmakla görevlendirildiği "ortak mallarda" olduğu gibi- bireysel avantaj arayışının kaçınılmaz olarak aşırı sömürülere, talana ve söz konusu kaynağın nihai yok oluşuna neden olacağını savunmuştur.

Hardin'in argümanındaki daha belirgin gerekçelerin arasında, okyanuslar balıkçılar tarafından ortak alan kabul edildiği ve atmosfer de karbondioksit üreticileri tarafından ortak alan muamelesi gördüğü için okyanusların balıksız kalmaya mahkûm olduğu ve atmosferin de katastrofik bir ısınmaya maruz kalacağı savları yer alır. Bu açıdan, tüm dünya nihai felakete doğru ilerlerken distopyacı olmaya meyillidir. Hardin'in yazdıkları tekrar tekrar basılıp fikirleri de dolaşıma girerken, klasik ekonomilerin prensipleriyle yönetilen bir dünyanın da talana ve nihayetinde kendini imha etmeye mahkûm olduğu düşüncesi fütüristik kurguda gittikçe daha yaygın bir tema oldu. Öte yandan Birleşik Devletler'deki baskın politik kültürün giderek klasik ekonominin serbest pazar prensiplerine kendini azimle adamış "ekonomik köktencilerin" etkisi altına girmesi meselesi de vardı.

Hardin'in bu gerçekçi uyarıları, ekolojik mistisizmin çarpıcı bir biçimde dirilişiyle tamamlandı. Tüm ekosferin, bir insanın vücudundaki koşulları düzenleyen yapılara benzeyen homeostatik sistemlere sahip tek bir varlık olarak görülebileceği fikri, ilk kez Vladimir Vernadsky tarafından *The Biosphere*'de [Biyosfer] (1926) ileri sürüldü ve *Gaia: A New Look at Life on Earth* (1973) [Gaia: Dünyadaki Hayata Yeni Bir Bakış] eserinde detaylandırılan James Lovelock'un "Gaia hipotezi" ile birlikte muazzam bir popülerliğe ulaştı. Her ne kadar yapı itibariyle mistik olmasa da Gaia hipotezinin inşa edildiği dil onu mistik bir yapıymış gibi anlamak isteyenlere müthiş bir teşvik sunmuştur. Gaia, Doğa'nın en popüler kişileştirmesi olarak görülen Pan'ın yerine geçti ve yine de paniğin getirdiği ürperme hali bâki kaldı.

Ortak Varlıkların Trajedisine dair distopyayı önlemenin tek makul yolu olarak hakiki bir teknolojik geri çekilme meselesi, Ernest

Callenbach'ın binyılcı risalesi *Ecotopia: A Novel about Ecology, People and Politics in 1999* (1978) [Ekotopya: 1999 yılında Ekoloji, Halk ve Siyaset üzerine bir Roman] eserinde zorla gerçekleştirildi. Kitaptaki gelecek anlatısı, yeni efendileri ekolojik sürdürülebilirlik ilkesiyle düşük teknolojili yeni bir toplum kuran batıdaki kıyı şeridi eyaletlerinin ABD'den ayrılmasını dile getirir. Yeni eyaletin resmi olmayan dili, Gaiacı mistisizmin bir türüdür; buradaki ritüeller çevrecilere yöneltilen popüler "tree-hugger" yani "ağaç kucaklayan" ifadesinin tanınmasına da önayak olmuştur. Eyaletin örf adetleri de Ernst Schumacher'ın *Small is Beautiful* (1973) [Küçük Olan Güzeldir] adlı eseri gibi metinlerde yer verilen "alternatif teknoloji" ilkelerini memnuniyetle benimser.

Callenbach'ın yeni terimi epey gözde oldu ve neticesinde Kim Stanley Robinson *Future Primitive: The New Ecotopias* (1994) [Gelecekteki İlkellik: Yeni Ekotopyalar] başlıklı bir bilimkurgu antolojisi yarattı; bu kitapta çağdaş mega kentlerin gelecekteki ilerlemeler için bir model olmadığı, bunun aksine gelecekteki şehir hayatının tüm imgelerini distopya statüsüne mahkûm eden bir prospektüs olarak "işlevsiz toplumsal düzenin sergilenmesi" görevini yerine getirdiği öne sürülür. Bu varsayım, yirminci yüzyılın sonlarındaki bilimkurgunun en göze çarpan alt türü olan "siberpunk" metinlerindeki imgeler tarafından çarpıcı şekilde gözler önüne serilmiştir. Dijital dünyayı ve teknoloji-insan ilişkisini kullanan bu alt türe göre, William Gibson'un *Neuromancer** (1984) kitabında ve devam kitaplarında ortaya çıkan Sprawl benzeri megaşehirler aslında şehirlilerin nihai ormanları haline gelir; görünüşe göre bu siber alanın geniş sanal düzlükleri hem yeni doğan Tanrılar hem de egzotik silahlı saldırganlarla birlikte tamamlanıp bir tür Cennetvari hudut bölgesine evrilir.

David Brin'in *Earth* (1990) [Yeryüzü] kitabı gibi Gaia'ya duyarlı distopyacı romanlar, süregelen kirlilik ve iklim değişikliği sorunlarıyla baş etme konusundaki küresel çabalarını gösterirken iyimserliklerini korumaya çalıştılar. Ne var ki edebi yorumlar arasındaki neredeyse evrensel bir mutabakata göre Hardin'in bu soğuk denk-

* Çev. Melike Altıntaş, Sarmal Yayınları, Birinci basım 1998.

lemlerine karşılık –sanal gerçekliğe kahramanca kaçışlar da dahil olmak üzere– öngörülen "çözümler" aslında yalnızca yerel ve geçici çözümler olabilirler. *Neuromancer*'in siber alan için önerdiği alternatif terim, *The Matrix* (1999) ile başlayan film üçlemesinin başlığı olarak kabul görmüştür. Bu seride, "hakiki" manzaraları distopyacı kabusların görsel bir özetine dönüşen bir gelecekte üretilen sanal gerçeklik, o dönemdeki hayatın bir suretini barındırır. Bu imgeler, Ridley Scott'un hayli etkileyici filmi *Bıçak Sırtı*'nın (1982) izinden giden bir dizi başka filmde de bir dereceye kadar tekrarlanmıştır.

Siberpunk kurgu ilk ortaya çıktığında, insanlığın gelecekte evreni kademeli fakat sınır tanımayan bir şekilde sömürgeleştireceği fikrini esas alan Uzay Çağı efsanesi de gerçekleşmesine giden yolda tökezlemişti. 1969'da Ay'a ayak basılması gerçekten tek bir küçük adımdı, kısa vadede ikincisini mümkün kılacak kudrette olamadı. Uzay yörüngesine yayılmak için gerekli olan mini ekosferlerin inşasının ve bakımının, daha önce tasavvur edilen uzay gemileri, uzay istasyonları ve uzay kolonilerine dair imgelerden çok daha sorunlu olacağı o dönem için oldukça nettir.

İnsanların gerçekten uzaya doğru ilerlemesinin olası koşullarına William Gibson'dan daha fazla ilgi gösteren, örneğin 1982'de Shaper/Mechanist serisi yayımlanan Bruce Sterling gibi siberpunk yazarlarına göre bu sömürgeleşme süreci Amerika kıtasındaki koloniler gibi ütopyacı denemeler açısından oldukça zengin olacak ama aslında daha iyi sonuçlar elde edilemeyecekti. Hakikaten de Shaper/Mechanist serisinin didaktik sonucuna istinaden, etkili bir uzay sömürgeciliği tabiatı gereği insan ötesi bir projedir. Bu varılan sonuç mantıki olarak öyle ikna edicidir ki bilimkurgu içindeki bir sonraki alt tür patlaması için temel bir varsayım üretilmiştir: uzay yolculuğu yapan karakterlerin, zekâları tamamen yapay olanlar hariç, zorunlu olarak genetik mühendisliğine ve/veya sayborglaştırmaya tabii tutulduğu yeni bir "uzay operası."

Hümanizm sonrası kurguların çoğu tereddütsüz, gösterişli ve iki yüzlü bir şekilde iyimser olsa da J.B.S. Haldane'in "biyolojik buluşların" öncül yaratıcı etkilerine dair gözleminin hâlâ geçerli oluşu, böylesi bir kurgunun tüm spektrumunun tuhaf bir "distop-

yacı çekicilik" barındırdığını temin eder. Bu kurgudaki aşırı mekanize haldeki şehir hayatının kötücüllükleri, S. Fowler Wright'in metninde rahatlığın steril ütopyasından sürülen kimselere Doğa tarafından sunulan sağlıklı mücadelelere benzer bir sürece evrilecektir. Genetik mühendisliği ve sayborglaştırma, farklı bakış açılarına göre ve tabii her durumda yeni bir mantıksal uça doğru yönelen şekilde, ekolojik adaptasyon ya da ekolojik sapma süreçleri olarak görülebilir; ancak her iki durumda da fütüristik kurguya yönelik çağrıları ütopyacı oyunun kurallarını değiştirir.

David Bunch'un *Moderan*'da (1971) bir sayborg distopyası tasvir etmesinin ardından, insan ötesi bir gelecek olasılığına değinen erken dönem yorumcuları böylesi imgeler yüzünden açıkça korkuya kapılma hususunda özgür hissetseler de siberpunk dönem sonrası yorumcuların çoğunluğu mecburen önceden tasarlanmış ironik bir belirsizliği kabul ettiler. Damien Broderick'in *The White Abacus* (1997) [Beyaz Abaküs], Karl Schroeder'in *Permanence* (2002) [Kalıcılık], Robert Reed'in *Sister Alice* (2003) [Kız kardeşim Alice] ve Justine Robson'ın *Natural History* (2003) [Doğal Tarih] adlı eserlerinde olduğu gibi olgunlaşmış insan sonrası toplumları betimlemek üzere atılan ilk bilimkurgusal adımlar, ütopya veya distopya olarak düzgün şekilde sınıflandırmayı savunurlar; zira anlattıkları toplumlar halihazırda insanlık ötesindedir ve bu yüzden insan hırsının ve kaygılarının aşırı uçlarını yansıtmak üzere tasarlanan kapasiteyi aşmaktadırlar. İnsanlık sonrası olasılıkların en çarpıcı şekilde gösterildiği yerlerde –ki günümüzdeki en çarpıcı örnek, Charles Stross'un *Accelerando* (2005) adlı eserinde bir araya gelen hikâye dizisidir- insan hayatının ürkütücü "mekanikleşmesine" ve insan mevcudiyetinin Doğa'ya "yabancılaşmasına" ilişkin on dokuzuncu yüzyıl kaygıları kaçınılmaz olarak altüst edilir; söz konusu kaygılar salt insan olan kimseleri rahatça hakir gören mekanikleşme ve yabancılaşmanın fetişist kutsanışında kaybolur.

Günümüzde Distopya

Yirminci yüzyılın sonlarına yaklaşırken, –ağır metalleri saran kalın duman ve cüruf, radyoaktif atıklar, besin zincirinde korun-

muş ve toplanmış haldeki biyolojik olarak parçalanamayan organik bileşikler, ozon tabakasını incelten aerosol gazlarıyla beraber giderek artan- çevre kirliliği konusundaki endişeler nihayetinde tek bir soruna odaklanmaya başladı: karbondioksit emisyonundan kaynaklanan küresel ısınma tehdidi.

Siyasetçilerin pek çoğu, bu konunun gündeme gelmesinin ardından bir süre daha küresel ısınmanın varlığını inkâr etmeyi sürdürdü; yine de 1992'deki Yeryüzü Zirvesi'nde dünyadaki karbondioksit oranının 2000 yılına kadar 1990'daki seviyesinde istikrarını koruması için bir karara varılmıştı. 1997'deki Kyoto Protokolü ile yenilenen 1995'teki Berlin Yaptırımı, daha yüksek bir hedef ve daha uzun bir zaman sınırı benimsemişti. Fakat Birleşik Devletler'in anlaşmayı tasdik etmeyi reddedişi ve ultra-hızlı endüstrileşme düzeyiyle halihazırda karbondioksit salınımını hızlandıran en önemli sebeplerden biri olan Çin'in anlaşmaya dahil olmayışı nedeniyle Yaptırım anlamsız hale geldi. Bir yandan bu gelişmeler yaşanırken, soruna ilişkin raporların tonu değişti; kötü havalarla ilgili her bir unsurun küresel ısınmanın halen sürdüğünün ve hızla ivme kazandığının kanıtı olarak yorumlanmasına yönelik bir eğilim peyda oldu.

Diğer ekolojik sorunlarda olduğu gibi, küresel ısınma da her bir bireyin bir dereceye kadar sorumlu olduğu bir durumdu; pek tabii bazı bireyler ve örgütlenmeler diğerlerinden daha suçluydu. Suçun bu eşitsiz paylaşımı, her bir insanın ve endüstriyel hamlenin yaşamındaki geçişlerin sonucunda yeryüzünde bırakılan karanlık distopik lekeler olan "karbon ayak izi" kavramında gözler önüne serilmiştir. Her türlü uğraşın bir bireyin karbon ayak izine katkıda bulunmasına rağmen, eleştiriler en günahkâr görünenler üzerinde toplandı. Bunlar özellikle de çok yakıt tüketen arabalar kullanma alışkanlığı olan ve yurtdışı tatillerinde ucuz havayollarını tercih eden kimselerdir; mevcut krizin çöküşüne el verecek müsamahalar gösterirler.

Karbon ayak izi, yirmi birinci yüzyılın başlarında insanlara en çok atfedilen ya da en çok kaygı ve utanç yaratan ekolojik günah değildi; bu şüpheli şeref obezite olgusuna bahşedilmişti, obezite de

"vücut kitle endeksi" adı altında benzer bir yarı-bilimsel formülasyona tabi tutulmuştu. Karbon ayak izi yalnızca mecazen geride bırakılan bir şey olsa da vücuttaki yağ insanların oradan oraya beraberinde taşıdığı bir şeydi. Dolayısıyla, distopyacı yozlaşmayı ve dünyanın ekokatastrofik felaketini oluşturan ve hızlandıran hedonistik aşırı müsamahanın en gözle görülür tezahürü oldu- ki daha sonra karbon ayak izine en çok katkı sağlayan unsur olarak görülen ucuz yurtdışı tatilleriyle de örneklendirilecekti.

Odysseus'un yolu ilk önce "Lotus Eater" denen kaygısız ve zevkine düşkün kimselerle kesiştiği için, hedonizm yani hazcılık distopyacı kurguda her daim kötü bir üne sahip oldu; hazcılığın baştan çıkarıcı olduğu kadar mahvedici de olan cazibesi, teknolojinin siren* şarkısının anlatıldığı "Yaşayan Ölüler Şehri", *Cesur Yeni Dünya* ve yirminci yüzyıla ait pek çok diğer eserin özündeki ironide mevcuttur. Bu argüman, James E. Gunn'ın "Joy Makers" (1961) adlı eserinde açıkça özetlenmişti; eserin ilk kısmı sloganı "Sizin Mutluluğunuz Bizim İşimiz" olan Hedonikler Ltd. şirketi tarafından politik gücün ele geçirilmesini anlatmaktadır. Bu şirket, bireyleri kalıcı bir mutluluk garantisi karşılığında bütün mal varlıklarını devretmeye ikna eder. Romanın ikinci bölümündeyse mutlak siyasi gücü elinde bulunduran Hedonik Konseyi insanlığın tüm doğal tatminsizliklerini ilaçlar ve psikocerrahi aracılığıyla ortadan kaldırmayı planlamaktadır. Neticesinde, üçüncü bölüme geldiğimizde bütün bir ırkın yapay rahimlerde bir fetüs mutluluğuyla sarmalandığını görürüz. Fetüslerin başında da asla durma tehlikesi olmayan, aksine bu cennet paradigmasını bütün evrene sirayet ettirmek isteyecek kadar hırslı bir Mekanizma vardır. Yüzyılın devamında bu tür argümanlar gittikçe daha yaygın hale gelir. Ortaya konulan savlar sadece Malthus'un insanların ahlaki kısıtlamalar pahasına ütopyayı elde etme maliyetini karşılamaya asla istekli olmayacağını öne süren şüphelerini tasdik edip vurgulamakla kalmaz, üstüne üstlük söz konusu savaşın zaten kaybedildiğini ve distopyanın devamlı olacağını ısrarla belirtir.

---

* Yunan mitolojisinde bir adada yaşadığına ve denizcileri şarkılarıyla büyülediğine inanılan yaratık. Baştan çıkarmaya yönelik cezbedici çağrı anlamında kullanılır. (ç.n.)

Aşırı nüfus ve kirlilikten kaynaklanan çevre talanına dair distopyacı dramalar, düşmanımızın kendi ahlaki kısıtlamalarımızın eksikliği kadar amansız bir dış güç olmadığını işaret etmede hiçbir beis görmez. Ne var ki, küresel ısınmanın dünyadaki politik problemlerin arasına eklenmesi ve bireylerin obeziteye ilişkin kaygılarının aşırı abartılması sonucu, popüler retorik vurgusu değişmiş ve bireysel sorumlulukların büyütülmesiyle ekolojik günahlar hususunda bireyci bir hissin ortaya konmasına doğru kaymıştır. Amerikan anayasasını hazırlayanlar, mutluluk arayışını vazgeçilemez bir insan hakkı olarak yaşam ve özgürlük anlayışına eklediklerinde, mutluluğun peşinde olmayı bütünüyle iyi bir şey ve ütopyacı arayışın temel bir unsuru olarak farz etmişlerdi. Fakat yirminci yüzyılın sonlarına yaklaşırken, bu hazcılık distopyaya ve obeziteye giden bir yol olarak yeniden tanımlandı; obezite bir zenginlik ve mutluluk belirtisi olarak değil, hastalıklı bir işlev bozukluğu olarak yorumlanmıştı.

Karbondioksit emisyonlarından kaynaklanan "sera gazı etkisi" ile baş edebilmek için küresel uygarlığın yapması gereken uyarlamaları tahmin etmeye çalışan edebi hamleler, yirminci yüzyılın sona ermesi ve yirmi birinci yüzyılın başlamasıyla birlikte ortaya çıkmaya başladı. Doğrudan felaket hikâyesi sunmak yerine politik fantazyalar üreten kaydadeğer örnekler arasında Bruce Sterling'in *Distraction* (1998) [Dikkat Dağıtma], Norman Spinrad'in *Greenhouse Summer* (1999) [Sera Yazı], William Sanders'ın "When this World is All on Fire" (2001) [Dünya Ateşler İçindeyken] ve Kim Stanley Robinson'un *Forty Signs of Rain* (2004) [Yağmurun Kırk İşareti] adlı kitapları sayılabilir. Tüm bu eserler ve ortaya çıkmakta olan ekolojik yıkımın öfkeli beyanları arasında en çok dikkat çeken durum, ahlaki kısıtlamaların uygulanma olasılığının bu felaketin doruğa ulaşmasını engellemek bir yana dursun, yıkımı biraz yavaşlatabileceğine dair bile en ufak bir işaretin olmayışıdır.

Gelecekteki ütopya hayallerinin ekolojik bir perspektifle ele alınması, distopik imgelerin önemi hususunda kademeli de olsa amansız bir dönüşüme neden olmuştur. Ray Bradbury ve John Brunner gibi distopyacı imgeciler, ileride Frankville'in gelişimini

destekleyecek tepkimeleri başlatma umuduyla Stahlstadt imgelerini güncelleştirerek, geleceği önceden tahmin etmeye çalışmak yerine onu önlemeyi denediklerini büyük bir zevkle savunuyorlardı. Yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde ise bu argümanlar gücünü kaybetti; zira gittikçe yayılan ekolojik felaketin durdurulamayacağını hatta zerrece yavaşlatılamayacağını fark etmek, en azından bu felaket doğal seyrini izleyip sona erene kadar Frankville fikrini ulaşılmaz kıldı. Yakın gelecekteki distopyacı imgeler, kendi kaçınılmazlıklarının yükünü hafifletemez; gelecekteki tiranlığa ilişkin Orwellcı korkular da çağımızın zaten epeyce karamsar olan gidişatına artık çok az etki edebilir.

Olay örgüsü Dünya'da geçen yirmi birinci yüzyıl fütüristik kurmacaları ütopyacı bileşenlerini koruduğu vakit, öngördüğü ütopyalar bir çevresel yıkımın sonrasına dek mutlaka ertelenir. Böylesi kurguların neredeyse evrensel olan varsayımı, distopyanın zaten embriyo halinde çoktan var olduğu ve olgunluğa giden yoldaki ilerlemesinin önlenemeyeceğidir. En nihayetinde eriyip okyanusa karışacak olan karadaki buzların miktarını hesapladığımızda, yaklaşmakta olan Tufan'ın mitolojik örneği kadar yıkıcı olmayacağını kestirebiliyoruz; ancak bu yine de durumu daha katlanılabilir kılmıyor. Maddi refah arayışımız içinde distopyaları kendi başımıza musallat ettiğimiz bilgisi de "Ben demiştim" deme zevkini asla kaçırmayacak insanlar için bile pek fazla avuntu sağlamayacaktır.

KAYNAKÇA

Asimov, Isaac, *The Caves of Steel* (Garden City, NY: Doubleday, 1954).
Ballard, J. G., "Billenium", *New Worlds,* Kasım 1961.
Barr, Robert, "The Doom of Londra", *The Idler,* Kasım 1892.
Bass, T. J., *Half Past Human* (New York: Ballantine, 1971).
Besant, Walter, *The Inner House* (Bristol: Arrowsmith, 1888).
Blish, James ve Norman L. Knight, *A Torrent of Faces* (Garden City, NY: Doubleday, 1967).
Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451* (New York: Ballantine, 1953).
Broderick, Damien, *The White Abacus* (New York: Avon Eos, 1997).
Brunner, John, *The Sheep Look Up* (New York: Harper, 1972). *Stand on Zanzibar* (Garden City, NY: Doubleday, 1968).
Bunch, David, *Moderan* (New York: Avon, 1971).

Callenbach, Ernest, *Ecotopia: A Novel about Ecology, People and Politics in 1999* (Berkeley, CA: Banyan Tree, 1978).
Čapek, Karel, *R.U.R.: A Fantastic Melodrama* (Garden City, NY: Doubleday Page, 1923).
Carlyle, Thomas, "Signs of the Times", *Edinburgh Review,* Haziran 1829.
Carson, Ruth, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1962).
Davis, J. Clarence, *The Politics of Pollution* (New York: Pegasus, 1970).
De Bell, Garrett (ed.), *The Environmental Handbook* (New York: Ballantine, 1970).
Del Rey, Lester, *The Eleventh Commandment* (Evanston, IL: Regency, 1962).
Dickson, Gordon R., *The Pritcher Mass* (Garden City, NY: Doubleday, 1972). *Sleepwalker's World* (Philadelphia: Lippincott, 1971).
Donnelly, Ignatius [Edmund Boisgilbert, M.D.], *Caesar's Column: A Story of the Twentieth Century* (Chicago: F. J. Schulte, 1890).
Ehrlich, Paul R., 'Ecocatastrophe', *Ramparts* 8 (1969), 24 – 28. *The Population Bomb* (New York: Ballantine Books, 1968).Farrere, Claude [Charles Bargone], *Les Condamnés à Mort* (Paris: Edouard Joseph, 1920).
Flecker, James Elroy, *The Last Generation: A Story of the Future* (Londra: New Age, 1908).
Forster, E. M., 'The Machine Stops', *Oxford and Cambridge Review* (Michaelmas Term, 1909).
Gibson, William, *Neuromancer* (New York: Ace, 1984).
Gunn, James E., *The Joy Makers* (New York: Bantam, 1961).
Haldane, J. B. S., *Daedalus; or, Science and the Future* (Londra: Kegan Paul, Trench & Trubner, 1923).
Hardin, Garrett, 'The Tragedy of the Commons', *Science* 162 (1968), 1243 – 8.
Harrison, Harry, *Make Room! Make Room!* (Garden City, NY: Doubleday, 1966).
Hawkins, Willard E., 'The Dwindling Sphere', *Astounding Stories,* Mart 1940.
Hay, W. D., *The Doom of the Great City* (Londra: Newman, 1880).
Hersey, John, *My Petition for More Space* (New York: Knopf, 1974).
Hudson, W. H., *A Crystal Age* (Londra: T. Fisher Unwin, 1887).*Green Mansions* (Londra: Duckworth & Co., 1904).
Huxley, Aldous, *Ape and Essence* (New York: Harper, 1948). *Brave New World* (Londra: Chatto & Windus, 1932) *Crome Yellow* (Londra: Chatto & Windus, 1921).
Huxley, Julian, 'The Tissue-Culture King', *Amazing Stories,* October 1927). World Population', *Scientifi c American, March* 1956.
Hyams, Edward, *The Astrologer* (Londra: Longmans Green, 1950).
Jaeger, Muriel, *Retreat from Armageddon* (Londra: Duckworth, 1936).
Jefferies, Richard, *After Londra; or, Wild England* (Londra: Cassell & Co., 1885).
Knight, Damon, 'Natural State', *Galaxy,* Ocak 1954; reprinted as *Masters of Evolution* (New York: Ace, 1959).
Kornbluth, C. M., 'Reap the Dark Tide', *Vanguard,* Haziran 1958 ; 'Shark Ship' olarak yeniden basılmıştır.
Lillard, Richard, *Eden in Jeopardy: Man's Prodigal Meddling with His Environment* (New York: Knopf, 1966).
Lovelock, James, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford University Press, 1973).
Malthus, T. R., *An Essay on the Principle of Population; or, a View of its Past and Present Effects on Human Happiness; with an Inquiry into our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Effects which it Occasions.A New Edition, very much Enlarged* (Londra: Printed for J. Johnson by T. Bensley, 1803 [İlk baskı 1798]).

Manning, Laurence and Fletcher Pratt, 'The City of the Living Dead', *Science Wonder Stories*, May 1930.
Mitchison, Naomi, *Solution Three* (Londra: Dennis Dobson, 1975). *Not by Bread Alone* (Londra: Marion Boyars, 1983).
Offutt, Andrew J., *The Castle Keeps* (New York: Berkley, 1972).
Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four* (Londra: Secker & Warburg, 1949).
Pohl, Frederik, 'The Census Takers', *The Magazine of Fantasy & Science Fiction*, February 1956.
Reed, Robert, *Sister Alice* (New York: Tor, 2003).
Ridgeway, James, *The Politics of Ecology* (Londra: Dutton, 1971).
Robinson, Kim Stanley, *Forty Signs of Rain* (New York: Bantam Spectra, 2004).
Robinson, Kim Stanley (ed.), *Future Primitive: The New Ecotopias* (New York: Tor, 1994).
Robson, Justine, *Natural History* (Londra: Macmillan, 2003).
Sanders, William, 'When this World is All on Fire', *Asimov's Science Fiction Magazine*,October 2001.
Sauer, Rob (ed.), *Voyages: Scenarios for a Ship Called Earth* (New York: Ballantine, 1971).
Schachner, Nathan, 'Sterile Planet', *Astounding Stories*, Temmuz 1937.
Schroeder, Karl, *Permanence* (New York: Tor, 2002).
Schumacher, Ernst, *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* (Londra: Bond & Briggs, 1973).
Sheckley, Robert, 'The People Trap', *The Magazine of Fantasy & Science Fiction*, June 1968.
Silverberg, Robert, *Master of Life and Death* (New York: Ace, 1957). *The World Inside* (Garden City, NY: Doubleday, 1971).
Souvestre, Emile, *Le Monde tel qu'il sera* (Paris: W. Coquevert, 1846).
Spinrad, Norman, *Greenhouse Summer* (New York: Tor, 1999).
Sterling, Bruce, *Distraction* (New York: Bantam, 1998).
Schismatrix (New York: Arbor House, 1985).
Street, A. G., *Already Walks Tomorrow* (Londra: Faber & Faber, 1938).
Stross, Charles, *Accelerando* (New York: Tor, 2005).
Verne, Jules [Paschal Grousset ile], *Les cinq cents millions de la bégum* (Paris: Hetzel, 1879; *The Begum's Fortune* olarak çevrilmiştir, Londra: Sampson Low, Marston, Searle and-Rivington, 1880).
Vonnegut, Kurt, Jr, 'The Big Trip Up Yonder', *Galaxy*, January 1954.
Watkins, William Jon and Gene Snyder, *Ecodeath* (Garden City, NY: Doubleday, 1972).
Wells, H. G., *The Time Machine* (Londra: Heinemann, 1895).
Wright, Sydney Fowler, *The Adventure of Wyndham Smith* (Londra: Jenkins, 1938). *The New Gods Lead* (Londra: Jarrolds, 1932).
Wylie, Philip, *The End of the Dream* (Garden City, NY: Doubleday, 1972).
Yanarella, Ernest J., *The Cross, the Plow and the Skyline: Contemporary Science Fiction and the Ecological Imagination* (Parkland, FL: Brown Walker, 2001).

DİZİN

Abraxa 73, 74
Accelerando (Charles Stross) 384, 390
Adams, John Quincy 362
Afganistan 335
Afrika 92, 93, 145, 146, 257, 290, 302, 303, 308, 319, 321, 372
Afrikalı Amerikalılar 145, 146, 204, 255, 278
After London; or; *Wild England* (Richard Jefferies) 164, 186, 189, 369, 389
Alger, Horatio 193
Al-Modad (M. Louise Moore) 142, 150, 152
Already Walks Tomorrow (A. G. Street) 375, 390
Altın Çağ 7, 16, 32, 77, 78, 79, 113, 138, 147, 223, 315, 316, 322, 323, 325-327, 329, 335, 336, 339, 343-347, 351
Amazing Stories: The Magazine of Scientification 196, 389
Amerika 73, 77, 78, 83, 90-94, 104, 128, 136, 161, 166, 169, 170, 195, 199, 201, 203, 255, 283, 285-287, 292-294, 298, 301-303, 324, 376
Amerikan Devrimi 103, 294
An Account of the First Settlement Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares (James Burgh) xviii, 290, 307, 310
An Essay on Civil Government 101
Andreae, Johann Valentin xvii, 81, 82, 84, 107, 109
Reipublicae Christianopolitanae Descriptio xvii, 81, 84, 110
A Radical Nightmare: Or, England Forty Years Hence 162
Anemolius 6
Arcadia 223
Aristophanes 114
Aristoteles 43, 51, 57, 68, 69, 331
Astell, Mary 88, 89, 99, 105, 260, 263, 279, 280
A Serious Proposal to the Ladies 88, 252, 254, 259, 263, 267, 278, 279, 280
Astor, John Jacob 144
A Journey to Other Worlds 144
Atlantis 86, 323
A Torrent of Faces (James Blish ve Norman L. Knight) 377
Atwood, Margaret xxi, 186, 195, 256
Damızlık Kızın Öyküsü xxi, 186, 256
Augustinus 12, 44, 46, 58, 62
Avustralya 93, 94, 114, 136, 283, 284, 290, 295, 296, 298, 299, 304-306, 313, 315, 319, 322, 324, 325, 346-350, 362
"Ay'a yolculuk" 77

Babil 327
Bacon, Francis xvii, 85, 107, 156
New Atlantis xvii, 73, 85
The Advancement of Learning 85
Bage, Robert 104, 105
Bağımsızlık Bildirgesi (A.B.D.) 117, 118, 293
Bahçe Kent Hareketi 296
Banks, Joseph 362
Barbauld, Anna 291
Beard, Charles 136
Behn, Aphra 90
Oroonoko 90
Bellamy, Edward xix, 28, 195, 199, 207, 226, 341
Equality 136
Looking Backward xix, 115, 116, 133, 136, 235-237
Bentham, Jeremy 22
Berdyaev, Nicolai 200
Bergerac, Cyrano de xviii, 77, 196, 198
Histoire Comique contenant les Etats et Empires de la Lune xviii, 77
Berington, Simon xviii, 92
The Adventures of Sig. Gaudentio di Lucca xviii, 92
Bermuda 73
Beyond the Ice (G. Read Murphy) 163
Bıçak sırtı 383
Bichat, Marie Francois Xavier 120

Bilimkurgu 9, 10, 24, 76, 84, 158-161, 164, 165, 193-211, 213-215, 225, 236, 299, 300, 332, 333, 373, 375, 378, 379, 382-384
"Binyılcı" 85-87, 117, 137, 302, 303, 322, 324-326, 329-331, 382
Black Fury (Kodwo Abaidoo) 304, 309, 310
Black Rainbow (Albert Wendt) 305
Blake, William 104, 364
Bligh, William 362
Bloch, Ernst 8, 27, 28, 80, 275, 314
Booth, William 290
Bow Down to Nul (Brian W. Aldiss) 301
Bradbury, Ray xx, 387
Fahrenheit 451 xx, 185, 202, 374
Brahe, Tycho 75
Brendan 75, 77
Brezilya 75, 286
Brook Çiftliği 132, 133
Brooke, Frances 90
The History of Emily Montagu 90
Brunner, John 195, 387
Stand on Zanzibar 377
The Sheep Look Up 379
Bude, William 49-53, 57
Budizm 324, 325, 342, 344,
Bulwer-Lytton, Edward xix, 229, 230
The Coming Race xix, 161, 227, 230
Burdekin, Katharine xx, 185
Swastika Night xx, 185
Burgess, Anthony xx, 186
Otomatik Portakal xx, 186
Burke, Edmund xviii, 103
Burnet, Gilbert 41
Burnum, Burnum 304
Busleyden, Jerome 49, 57
Butler, Octavia 146
Butler, Samuel xix, 114, 116, 226, 227, 230
Erewhon xix, 129, 161, 230
Büyük İskender 83

Cabet, Etienne xix, 114, 122,
Voyage en Icarie xix, 114
Callenbach, Ernest xxi, 303
Ecotopia xxi, 186, 195, 207, 214, 382
Ecotopia Emerging 195
Campanella, Tommaso xvii, 81, 83, 84, 107
The City of the Sun xvii, 75, 81, 82
Carlyle, Thomas 166, 182, 367, 368
Carpentaria (Alexis Wright) 350
Carpenter, Edward 164
Cary, Mary 87
A New and More Exact Mappe; or, Description of New Jerusalems Glory 87
Casanova 77
L'Icosameron 77
Cavendish, Margaret xviii, 88
The Description of a New World, Called the Blazing World xviii, 88, 98, 223, 251
Cavendish, William 87
Cecil, William 41
Cennet Bahçesi 46, 71, 75, 78, 79, 86, 268, 322, 323, 325, 326
Centuries of Meditation (Thomas Traherne) 79
Ceremony (Leslie Marmon Silko) 305
Cervantes, Miguel de 79
Chamberlayne, Edward 105
Charles I 74, 87
Charles II 87
Chthon (Piers Anthony) 301
Cicero 43, 44, 46, 51, 52
De Officiis 48
Cizvitler 76
Clare, John 102
Clarke, Frances H. 143
The Co-opolitan 142
Climb the Wind: A Novel of Another America (Pamela Sargent) 303
Cobbett, William 364
Cockaygne/Cockaigne 7, 71, 125, 126, 288
Coimin, Micheal 78
Coleridge, Samuel Taylor 104, 105, 182
Comenius, Jan Amos 86
The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart 86
Condorcet, Marquis de 13, 107, 160, 361
Congreve, William 221
Cooper, James Fennimore 115, 124, 125, 128
The Crater; or, Vulcan's Peak 124
Cooper, Thomas 104
Corbett, Elizabeth 142
New Amazonia 141
Cotton, John 293

Cromwell the Third: Or, the Jubilee of Liberty 163
Cromwell, Oliver 87

Çin 78, 317-322, 324, 325, 339-342, 350

d'Anghiera, Pietro Martire 47
De Orbe Novo
Darwin, Charles 160, 161, 230, 341
Darwinizm 161, 180
David Brin 382
Earth 382
Day, Thomas 105
Debs, Eugene 136
Deep Breathing (Lora Mountjoy) 305
Defoe, Daniel xviii, 92, 97, 105
Farther Adventures of Robinson Crusoe 97
Robinson Crusoe xviii, 96-98, 333, 124
Delany, Samuel R. 146
The Einstein Intersection
Triton 204, 207, 208, 210, 252
Desfontaines, Abbe Pierre 96
Le Nouveau Gulliver or Voyages de Jean Gulliver 96
Dewey, John 136, 274
Dickens, Charles 118
Diderot, Denis xix, 92
Supplement to Bougainville's "Voyage" xix, 92
Die fünfzehn Bundesgenossen 82
Distopya 4, 20, 22-25, 28, 29, 32, 39, 59, 92, 114-116, 119, 124, 128, 129, 143-145, 148, 155-160, 161-166, 169, 173, 185, 186, 193-195, 199, 201-204, 207, 220, 222, 225, 240-243, 256, 276, 286, 287, 290, 295-302, 304, 305, 314, 317, 359, 360, 362, 364, 365-379, 381-384, 386-388
Distraction (Bruce Sterling) 387
Doctor Wooreddy's Prescription for Enduring the End of the World (Colin Johnson/Mudrooroo) 304
Doğu Hint Adaları 93
Donne, John 75
An Anatomy of the World 75
Donnelly, Ignatius xx, 116
Caesar's Column xx, 145, 366
Dostoyevski, Fyodor 114, 116, 128, 129, 148
Dowling, Terry 306
Dracula (Bram Stoker) 226
Drake, Judith 257
Drayton, Michael 73
Dreamtime (Düş zamanı) 346

Edward IV 58
El Dorado 94
El-Farabi, Ebu Nasr 331
Emerson, Ralph Waldo 135, 360
Engels, Friedrich xix, 16-19, 118, 119, 122-124, 148, 216, 275
Alman İdeolojisi 17, 123
Komünist Manifesto xix, 116, 118, 123, 124
Erasmus 40, 43, 44, 46-53, 55, 58
Copia 48
Deliliğe Övgü 47-49, 58
Özdeyişler 43, 48, 52
Erchomenon or, The Republic of Materialism (H. C. Marriott-Watson) 367
Eukronya 4, 11-16, 19, 21-24, 118, 119
Eutopya 4, 6, 114, 118, 155, 156, 193

Fabian Topluluğu 166
Fénelon, Francois de Salignac de la Mothe xviii, 97, 102
Les Aventures de Telemaque xviii, 97, 102
Fielding, Sarah 99-100, 255, 262-264
Filistin 328
Fitch, Thomas ve Anna M. 146
Better Days 146
Foigny, Gabriel de xviii, 90, 92, 93, 315
La Terre Australe connue xviii, 90, 92, 93, 315
Fontenelle, Bernard 101
Forster, E.M. 219, 372, 373
Foucault, Michel 25, 45, 211
Fourier, Charles xix, 16, 108, 119, 120-123, 133, 140, 147, 161, 216, 341
Le Nouveau Monde Industriel xix, 121
Theorie des Quatres Mouvements xix, 121
Fransız Devrimi 100, 102-104, 108, 159, 160, 198
Freud, Sigmund 129
Freiland (Theodor Hertzka) xix, 290

Gandhi, Mohandas 337-339
Garden Cities of To-Morrow (Ebenezer Howard) 296
Gardens in the Dunes (Leslie Marmon Silko) 304
Gate to Women's Country (Sheri Tepper) 251
George, Henry 118, 137, 298
Gernsback, Hugo 196, 197, 373
Gibbon, Edward 167, 291
Gibson, William 383
Necromancer 382
Giles, Peter 40, 44, 48, 49, 54
Gillette, King Camp 138
The Human Drift 138
"World Corporatio" 138
Gilman, Charlotte Perkins xx, 136, 142
Her land xx, 98, 142, 185, 240, 252, 258, 261, 264, 266, 273
With Her in Ourland xx, 185
Glaukon 38
Godwin, Francis xvii, 76, 77
The Man in the Moone xvii, 73, 76
Godwin, William 15, 16, 19, 103, 104, 160, 362
Enquiry Concerning Political Justice 101, 103
Golding, William xix, 185
Sineklerin Tanrısı xx, 185
Gompers, Samuel 136
Gott, Samuel xvii, 87
Nova Solyma xvii, 87
Gouges, Olympe de 100
Greinz, Rudolf 107
Griggs, Sutton 146
Imperium in Imperio 146
Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel 96-98
Grousset, Paschal 365, 366
Guevara, Antonio de 79
Gulliveryan 96
Gunzburg, Johann Eberlin von 82
Güney Afrika 283, 290, 296

Haeckel, Ernst 359
Haedicke, Paul 144
The Equalities of Para-Para 144
Haggard, Henry Rider 225
Hakluyt, Richard 73
The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation 73
Haldane, J.B.S. 371, 372, 383
HaLevi, Judah 327
Book of Argument and Proof in Defense of the Despised Faith 327
Half Past Human (T. J. Bass) 378
Hall, Joseph xvii, 89
Mundus Alter et Altem xvii, 89
Hamilton, Lady Mary 99, 256, 266
Munster Village 99, 256, 266
Harben, Will N. 116
The Land of the Changing Sun 145
Harrington, James xviii, 87
Hartlib, Samuel 86
Hawthorne, Nathaniel xix, 114, 116, 132, 133, 148, 226, 227
The Blithedale Romance xix, 132, 226, 227
Hayalet Dansı 302
Hayyam, Ömer 332
Hayy bin Yakzan'ın Hikâyesi 332
Henry VIII. 72
Herzl, Theodor
Altneuland 328
Hesiodos 79
Works and Days 316
Heterotopya 4, 25, 45, 208, 211, 321
Hindistan 75, 178, 283, 301, 320, 321, 337-339
Hinduizm 324, 336
Hiperütopya 4, 26
Hitler, Adolf 29, 148, 169, 171, 178, 183, 374
Hobbes, Thomas 83, 90
Hodgson, William 101
The Commonwealth of Reason 102
Holberg, Baron von
Journey of Niels Klim to the World Underground 77
Horatius 50
Satires 53
Howells, William Dean 116, 133, 136, 144
Hudson, W.H. 165, 226, 230, 232-235, 369
A Crystal Age 232-235, 238, 369
Humble Words of an Old Rustic (Xia Jingqu) 342

Hume, David 14
Humeyni, Ayetullah 334
Huxley, Aldous xx, 145, 155, 167-174, 176, 183-185, 200, 234, 241, 242, 371-374
Cesur Yeni Dünya xx, 158, 167, 169, 170-173, 176, 184, 200, 222, 234, 242, 371-374, 386
Ada xx, 171
Huxley, Julian 376
Hythloday, Raphael 4, 6, 40, 47, 48, 51, 53, 54, 66, 133, 222

Imlay, Gilbert 104
Iola Leroy (Frances Harper) 252, 255, 259, 266
Irving, Washington 199

İbn Abdullah, Muhammed Ahmed 330
İbn Nefis 332, 333
İdeal toplum 11
İrlanda 77, 78, 141, 284, 285, 287, 298, 301, 378
İsa 43, 51-53, 56, 63, 78, 83, 86, 119, 127, 259
İskoçya 16, 41, 120, 284, 321
İslam 300, 319, 320, 324, 325, 329-336, 350
İspanya 177, 286, 327, 332
İsrail 296, 315, 324, 328

James I 85
Japonya 200, 202, 318, 319, 328, 342, 343, 345
Jefferson, Thomas 293, 362
Jerome 44
Johnson, Samuel xviii, 269
Rasselas xviii, 94
Jones, Alice Ilgenfriz 143
Unveiling a Parallel 143

Kanada 90, 136, 290, 294, 295, 302, 321
Kant, Immanuel 106, 108
Kepler, Johannes 75, 76, 196, 197
Somnium 75, 76
Kim Il-Sung 175
Kindermann, Eberhard
Die geschwinde Reise aufdem Luftschiff nach der obern Welt 77
Kiros 327
Kokopu Dreams (Chris Baker) 305
Kolomb, Kristof 5, 75, 83
Konfüçyüs 318, 319, 324, 325, 339-342, 344, 346
Kongo 92, 283
Kopernik 75, 76
Kotzebue, Auguste von 107
Kropotkin, Peter 170
Kruger Alp (Christopher Hope) 297
Kutsanmışların Adaları 125
Küba 94

La Roche, Sophie von 91
Lanark (Alasdair Gray) 321
Land of the Golden Clouds (Archie Weller) 350
Lane, Mary E. Bradley xix, 142
Mizora xix, 142, 251, 255, 271
Lang, Fritz 367
Lang, John Dunmore 296
Las Casas, Bartolome de 74, 75
Lawrence, James xix, 101
The Empire of the Nairs xix, 101, 224
Le Guin, Ursula xx, 133, 142, 146, 198, 206, 208, 210-212, 248, 267-269, 272, 273, 301
Hep Yuvaya Dönmek 133
Karanlığın Sol Eli 205
Mülksüzler xx, 204, 207, 208, 210, 252, 256, 258, 264, 266, 274
Lee, Ann 78
Lee, Richard 102
Lenin, Vladimir Ilyich 41, 175, 177
Lesage, Alain Rene 91
Levin, Ira xx, 186
This Perfect Day xx, 186
Lewis, C.S. 42, 68, 70
Locke, John 14, 260
Lombroso, Cesare 156
London, Jack xx, 185
Demir Ökçe xx, 185
Luce, Clare Booth 203
Lukianos 44, 47, 49, 50, 57, 68, 75, 80, 196, 198
Luo Maodeng 341
Lupset, Thomas 52

Macaria xvii, 82
Macaulay, Thomas Babington 307, 311

Mackenzie, Henry 91
Madagaskar 92, 93
Mahdi 354, 355, 357
Make Room! Make Room! (Harry Harrison) 378, 389
Makin, Bathsua 88
Malthus, T.R. xix, 160, 161, 186, 189, 361, 362, 375-379, 386, 389
Mandeville, Bernard 96
Fable of the Bees 96
Manley, Delarivier
Atalantis 99
Secret Memoirs and Manners of Several Persons of Quality 99
Mannheim, Karl 18, 28, 32, 34
Mao Zedong 175, 341
Marcuse, Herbert 27, 33, 34, 156, 186, 189
Marx, Karl xix, 17, 32, 97, 119, 122, 275, 368
Alman İdeolojisi 17, 123
Komünist Manifesto xix, 116, 118, 123, 124
Maslow, Abraham 121
Mason, Caroline A.
A Woman of Yesterday 143
Master of Life and Death (Robert Silverberg) 377, 390
Masters of Evolution (Damon Knight) 377, 389
Mather, Cotton 78
Matrix 383
McDougall, Walter 146
The Hidden City 146
McGlasson, Eva Wilder
Diana's Livery 143, 151, 152
Meccania (Owen Gregory) 367
Meksika 74, 303
Melies, Georges
Melville, Herman 114, 115, 125,
Typee, Polinezya Hayatına Bir Bakış 125, 126, 150, 152, 164
Mencius 340
Merchant, Ella 143
Unveiling a Parallel 143, 151, 152
Mercier, Louis-Sebastien xix, 14, 19, 199
İki Bin Beş Yüz Yılı Günlükleri xix, 13, 32, 34, 107, 118, 149, 152, 198, 217, 218, 364
Mereau, Sophie 91
Mısır 335
Mill, James 373
Mill, John Stuart 22, 32, 34, 156, 373
Mirandola, Pico della 46
Moderan (David Bunch) 384, 388
"Mon voyage a la Lune" (Aime-Nicolas Aubin) 295, 308, 310
Montaigne, Michel de 73, 74, 125
Moore, M. Louise
Al-Modad 142, 150, 152
More, Hannah 257, 278, 281
The History of Mr Fantom 160
More, Thomas xvii, 3, 4, 25, 27, 37, 39, 40, 41, 43, 52, 54, 67, 72, 73, 78-90, 221, 258, 259, 260, 313, 319, 352, 358
A Dialogue of Comfort 58, 243, 245
A Treatise on the Passion 58
Life of Pico 58, 69
Richard III 47, 58, 69, 70
Utopia xvii, 4-7, 12, 37-70, 72-74, 79, 80-83, 94, 109, 110, 133, 196, 201, 223, 247, 248, 258, 265, 278, 279, 281, 289, 316, 318, 320, 351
Morelly 101
Code de la Nature 101
Mormonlar 326
Morris, William xx, 28, 32, 116, 136, 139, 161, 189, 224, 226, 230, 232, 238, 252, 352, 357
News from Nowhere xx, 32, 34, 150, 152, 243, 244, 245, 281
Morton, Cardinal 47
Morton, John 55
Motherlines (Suzy McGee Charna) 205, 217, 218
Muhammed (Hz.) 329, 330
Murakami, Haruki 345
Haşlanmış Harikalar Diyarıve Dünyanın Sonu 346
mükemmelleştirilebilirlik 89, 95, 103, 104, 106-108, 160
My Petition for More Space (John Hersey) 379, 389

Natural History (Justine Robson) 384, 390
Necromantia (Lucian) 47
Neville, Henry xviii, 98
The Isle of Pines xviii, 97
Northmore, Thomas 160
Memoirs of Planetes 160

Not By Bread Alone (Naomi Mitchison) 372, 390,
Noyes, John Humphrey 172

One of "Berrian's" Novels (C. H. Stone) 142, 153
Oneida Gölü Ziyaretçileri 91
Orpen, Adel 143
Perfection City 143
Orwell, George xx, 24, 32, 34, 145, 155, 156, 158, 167, 170, 172-190, 200, 241, 245, 305, 310, 374, 375, 388, 390
1984 xx, 24, 32, 34, 156, 167, 173-175, 179, 180, 183, 184, 187-190, 200, 241-243, 245, 311, 390
Hayvan Çiftliği 179
Owen, Robert xix, 16, 104, 119, 160, 319, 352, 358
The Book of the New Moral World xix, 122
The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race 122
Owenizm 16, 161

Öjeni 141, 142, 158, 159, 161-163, 166, 168-169, 172, 173, 185, 208, 224, 225, 230-232, 236, 237

Paine, Thomas 15, 16, 19
İnsan Hakları 15, 103
Paltock, Robert xviii, 77, 97, 98
The Life and Adventures of Peter Wilkins xviii, 77, 97
Pantisokrasi 105 tek tırnak kalmış
Paraguay 75
Parks, Rosa 204
Paul, Aziz 291
Pearson, Karl 161
Penn, William 292, 293
Pennterra (Judith Moffett) 300
Permanence (Karl Schroeder) 384, 390
Phelps, Elizabeth Stuart (Ward) 114, 126, 127
Beyond the Gates 115, 150, 152
The Gates Ajar 115, 150, 152
The Gates Between 115, 150, 152
Within the Gates 126
Pisagor 43, 52, 58
Pittock, M.A. 142
The God of Civilization 142
Pizan, Christine de 248, 252, 258-260, 262, 265, 267, 269
The Book of the City of Ladies 252, 258
The Book of the Three Virtues 252, 262
Platon xvii, 6, 7, 42, 43, 45-47, 52, 55, 56, 58, 67, 68, 80, 101, 114, 120, 121, 166, 323, 331
Devlet xvii, 37, 38, 69, 70, 222, 313
Plattes, Gabriel xvii, 73, 86, 87
A Description of the Famous Kingdom of Macaria xvii, 73, 86
Plockhoy, Pieter 293
Plutarkhos xvii, 75
Poe, Edgar Allen 197
Pol Pot 174
Polinezya 125, 128, 130
Poliziano, Angelo 5
Pope, Alexander 14
Popper, Karl 156
Posterity: Its Verdicts and Its Methods 163
Prévost, Abbé 91, 94
Priber, Christian Gottlieb 91, 92
Priestley, Joseph 104
Prison Planet (William C. Dietz) 301
"Proleterya diktatörlüğü" 17, 174
Pufendorf, Samuel 89
Pyrna: A Commune; or; Under the Ice (Ellis James Davis) 163

Québec 295
Quintura: Its Singular People and Remarkable Customs (Joseph Carne-Ross) 163
Quiroga, Vasco de 74, 75

R.U.R. (Karel Capek) 367
Rabelais xviii, 81
Thélème Manastırı 81
Raleigh, Sir Walter 73, 78, 223
Rand, Ayn 186
Atlas Silkindi 186
Rastell, John 47
Reagan, Ronald 215
"Reap the Dark Tide" (C. M. Kornbluth) 378, 389

Red England: A Tale of the Socialist Horror 162
Reeve, Clara 105, 254
Retreat from Armageddon (Muriel Jaeger) 372, 389
Reynolds, Mack 299
Planetary Agent X 300
Rimmer, Robert 186
The Harrad Experiment 186
Robinson, Kim Stanley 198, 211, 252, 382, 387
Forty Signs of Rain 387, 390
Future Primitive: The New Ecotopias 309, 310, 382, 390
Pacific Edge 252
Robinsonad 74, 76, 94, 96-98
Robynson, Ralph 41
Roma 5, 44, 52, 292, 293
Romance of Flowers in the Mirror (Li Rhu-zen) 341
Romantizm 104, 363, 371
Rousseau, Jean-Jacques 90, 91, 96, 100, 104-107, 120, 125, 161, 363
Rubyfruit Jungle (Rita Mae Brown) 268
Ruskin, John 44, 161
Russ, Joanna xxi, 266, 272
The Female Man xxi, 205, 207, 209, 217, 218, 279, 281
Russen, David 77
Iter Lunare 77

Saint-Simon, Henri de 16, 108, 115, 119, 120, 121, 122, 147, 149, 161, 216
Sallust 44, 52, 69
Salomon 85, 86
Sannazaro, Jacopo 78
Schnabel, J.G. 98
Die Insel Felsenburg 97, 102
Scott, Sarah xviii, 99, 248, 261, 268
Millenium Hall xviii, 99, 252, 254, 261, 266, 267, 270, 271, 278, 279, 282
Sir George Ellison 254, 278, 279, 282, 309, 311
Scott, Walter 221, 226, 243
Schismatrix 390
Secret Memoirs and Manners of Several Persons of Quality (Delarivier Manley) 99
Shadow Waters (Chris Baker) 305, 310
Shakespeare, William 68, 69, 109, 111
Fırtına 73, 143
Sheldon, Charles M. 115, 127
In His Steps 127, 150, 153
Shelley, Mary xix, 108, 160, 271
Frankenstein xix, 160, 165, 186, 190, 196, 197, 271, 282
The Last Man xix, 108, 282
Shelley, Percy Bysshe 223, 291
Shinto 324, 342
Sidney, Sir Philip 78, 243, 245
Defence of Poesy 80, 109, 110
Sierra Leone 92
Silent Spring (Rachel Carson)
Sinclair, Upton 136
Siyonizm 327-329
Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind 13
Skinner, B.F. xx, 122, 156
Walden Two xx, 126, 194, 214, 216, 218
Sleepwalker's World (Gordon R. Dickson) 379, 389
Smeeks, Hendrik 97
The Mighty Kingdom of Krinke Kesmes 97
Smith, Adam 89, 193
Smith, Elihu Hubbard 102
Smith, William 91, 294, 308
Snare (Katharine Kerr) 300, 309, 311
Sokrates 37, 38, 67, 324
Solution Three (Naomi Mitchison) 372, 390
Somnium (Johannes Kepler) 75, 76
Southey, Robert 104
Spence, Thomas xix, 98, 102, 160
Description of Spensonia xix, 98
The Constitution of Spensonia 98, 160
Spencer, Herbert 157
Spenser, Edmund 78, 109
The Faerie Queene 78, 109, 110
Stalin, Joseph 148, 169, 174, 175, 179, 374
Stanton, Elizabeth Cady 136
Stapledon, Olaf xx, 185
Last and First Men xx, 185, 190
Stead, William 127
"Sterile Planet" (Nathan Schachner) 375, 390

Stevenson, Robert Louis 225
Stiblin, Kaspar 82
Commentariolus de Eudaemonnensium Republica 82
Still Forms on Foxfield (Joan Slanczewski) 300, 308, 312
Stone, C.H. 150
Stranger in a Strange Land (Robert Heinlein) 204,
Sturgeon, Theodore 203
More than Human 217, 218
Surinam 90,
Swift, Jonathan xviii, 14, 21, 89, 94-96, 156, 157, 159, 161, 165, 166, 172, 229, 378
Gulliver'in Gezileri xviii, 21, 94-96, 129, 156, 157, 165, 172, 229, 341
Swiss Family Robinson (J. R. Wyss) 124
Symme's Hole (Ian Wedde) 306, 310, 312

Tahiti 362, 363
Taliban 334, 335
Tao Yuanming 340, 341
Şeftali Tomurcuğu Baharı 78
Taoizm 325
Tennyson, Alfred 360
Terentius 48
The Lady of Andros 48
Terör Dönemi 117
Thatcher, Margaret 215
The Astrologer (Edward Hyams) 375, 389
The Battle of Dorking (G. T. Chesney) 163
The Castle Keeps (Andrew J. Offutt) 379, 390
The Caves of Steel (Isaac Asimov) 388
The Destiny of the Next Life (Chen Duansheng) 341, 342
The Doom of the Great City (W.D. Hay) 369, 389
The Eleventh Commandment (Lester del Rey) 377, 389
The End of the Dream (Philip Wylie) 379, 390
The Happy Colony (Robert Pemberton) 290, 307, 311
The Indians Won (Martin Cruz Smith) 303, 309, 312
The Inner House (Walter Besant) 161, 368, 388
The Jewish Utopia (Michael Higger) 328, 356, 358
The Joy Makers (James E. Gunn) 389
The Last Generation (James Elroy Flecker) 368, 389
The New Eden (Andrew Acworth)
The Pritcher Mass (Gordon R. Dickson) 379, 389
The Rape of Shavi (Buchi Emechta) 304, 309, 311
The Reign of the Saints (Ernest George Henham) 162
The Remote Country of Women (Bai Hua) 342
The Socialist Revolution of 1888 (Charles Fairchild) 162
The Sorcery Shop (Robert Blatchford) 164, 188
The Space Merchants (Frederick Pohl ve C.M. Kornbluth) 217, 218
The Struggle for Empire (Robert William Cole) 162
The Travels of Hildebrand Bowman [John Elliott] 101
The People Trap (Robert Sheckley) 378, 390
The Valley Council (Percy Clarke) 162
The Wanderground (Sally Gearheart) 214, 217, 218, 279, 280
The White Abacus (Damien Broderick) 384, 388
The Wind Obeys Lama Toru (Tung Lee) 321
The World As It Shall Be (Emile Souvestre) 365
The World Inside (Robert Silverberg) 378, 390
The Young Seigneur; or, Nation-Making (William Douw Lighthall) 294, 308, 310
Thelwall, John 102
Thompson, William 104
Thoreau, Henry David 126, 359
Three Hundred Years Hence (William Hay) 162, 189
Tinckner, Mary Agnes 143
San Salvador 143
Tobit 40
Totaliterlik 24, 29, 174

Towards Utopia (Frank Perry Coste) 163
Traherne, Thomas 78
Centuries of Meditation 79
Tufeyl, Ebubekir İbn 332, 333
Turgot, Anne-Robert 13, 361
Turkish Embassy Letters (Lady Mary Wortley Montagu) 93
Tümert, İbn 330, 333
Twain, Mark 116, 131, 135, 136, 148, 226
A Connecticut Yankee in King Arthur's Court 131
Two Thousand Seasons (Ayi Kwei) 303, 309, 310

Ukronya 198
Useless Hands (Charles Bargone) 367
Utopia 1976 (Morris Ernst) 203

Vairasse, Denis xviii, 90
History of the Sevarites xviii, 90
Venezuela 74
Verne, Jules xix, 107, 159, 196, 197, 365-367
Dünyanın Merkezine Yolculuk xix, 196, 197
Begümün 500 Milyonu 365
Verwoerd - A Look-back from the Future (Garry Allighan) 297, 308
Vespucci, Amerigo 5, 47
Vietnam 204
Virgil 316
Vizenor, Gerald 146
Voltaire, Francois Marie Arouet de 77, 94, 107, 223
Micromegas 77
Candide 94, 223, 243, 245
von Voß, Julius
Ini: Ein Roman aus dem Ein und Zwanzigsten Jahrhundert 107
Voyages: Scenarios for a Ship Called Earth (ed. Rob Sauer) 378

Walg (B. Wongar) 304, 309, 312
Walpole, Horace 291
Ward, Mrs Humphrey 127
Washington, George 362
Weeks, Edward 136
Wells, H.G. xx, 108, 155, 158, 164, 186-190, 197, 200, 201, 207, 244, 319, 353, 357, 368
Ay'da İlk İnsanlar xx, 165, 187, 190
Doktor Moreau'nun Adası xx, 165, 187, 190
Dünyalar Savaşı xx, 226
Görünmez Adam 165
Kuyrukluyıldızlı Günlerde 166
Modern Bir Ütopya xx, 110, 111, 166, 236, 240, 244, 245, 278
Olacaklar xx, 207
Özgür Bırakılmış Dünya 166
Tanrı Seven Adamlar xx, 165, 187, 190, 240
Zaman Makinesi xx, 165, 187, 190, 196, 199, 217, 218, 226, 235, 244, 245, 366, 390
Wheeler, David H.
Our Industrial Utopia and its Unhappy Citizens 144, 151, 153
"When This World is All on Fire" (William Sanders) 387, 390
Wilde, Oscar 71, 109
Wilkins, John
A Discourse concerning a New World & Another Planet 77
The Discovery of a World in the Moone 76
William Jon Watkins ve Gene Snyder 379
Ecodeath 379
Williams, Roger 293
Winstanley, Gerrard xvii, 87
Winthrop, John 125, 292, 308, 312
Woods, Katherine Pearson 143
Metzerot, Shoemaker 143
Wollstonecraft, Mary 101, 103-105, 254, 257, 278
Woman on the Edge of Time (Marge Piercy) xxi, 217, 218, 278, 279, 281, 351, 357
Wordsworth, William 102, 106, 109, 110
Wright, Fowler 370, 373
Wright, Frances 255, 278
Wright, S. Fowler 384
The Adventure of Wyndham Smith 371, 390
The New Gods Lead 370, 390
Wyndham, John 218
Wyss, J.R.
Swiss Family Robinson 124

Yeni Zelanda 114, 136, 203, 231, 283, 284, 287-291, 296-298, 302-306, 319, 324
Yerliler 74, 90-92, 105, 130, 146, 285, 289, 293, 302-304, 325, 346-350
Yesterday's Men (George Turner) 308, 312
Yucheng, Wang 341
Yunanistan 5
Zaire 93
Zamyatin, Yevgeny xx, 129, 167, 241
Biz xx, 24, 32, 35, 184, 187, 190, 200, 202, 367
Zapatista hareketi 303
Zerdüştlük 325

Thomas More'un türe adını veren yapıtı *Utopia*'nın yayımlanmasından bu yana (1516), ütopya edebiyatı sürekli büyüyen bir alan haline geldi. Elinizdeki kitap, *Utopia*'nın basımından bugünün distopyacı pesimistliğinin eşliğinde George Orwell'in *1984* ve Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* kitaplarıyla örneklenebilecek karanlık ve umutsuz eğilimlere kadar uzanan ütopyacılığın gelişim sürecine dair geniş çaplı bir tarihsel araştırma sunuyor. Kitaptaki bölümler ütopya kavramının çetrefilli tanımını irdelerken, bilimkurgu ve diğer edebi türlerle olan ilişkisini değerlendiriyor. Bu tarihi, politik ve edebi alana hâkim olan uzun süreli geleneğin evrimi ve mevcut hali, dengeli bir genel bakışla okuyucuya sunuluyor. Aynı zamanda kaynakçaları ve notlarıyla zengin bir ütopya literatürü oluşturmada da önemli bir iddiaya sahip.

Gregory Claeys (Londra Ünv.), *Modern Britanya Ütopyaları, 1700-1850* (8 cilt) ile *Geç Dönem Victoria Ütopyaları* (6 cilt, 2008) gibi hacimli eserler yazmıştır.

J.C. Davis (Doğu Anglia Ünv.), *Ütopya ve İdeal Toplum, 1516-1700* adlı önemli bir erken dönem ütopya yazını çalışmasının yazarıdır.

Jacqueline Dutton'nun (Melbourne Ünv.), Fransız edebiyatındaki ve düşünce sistemindeki ütopyacılık üzerine pek çok yayını vardır. Son dönemde Avustralya'yı ütopya olarak gören Fransız imgelerine dair hacimli bir kitap yazmıştır.

Peter Fitting (Toronto Ünv.), bilimkurgu, fantazya ve ütopya üzerine elliden fazla makalenin ve yeraltı dünyaları kurmacaları antolojisinin yazarıdır.

Alessa Johns (California, Davis Ünv.), *18. Yüzyıl Kadın Ütopyaları* kitabının da yazarıdır, ayrıca *Eighteenth-Century Studies* adlı hakemli derginin editörleri arasındadır.

Patrick Parrinder (Reading Ünv.), H.G. Wells Topluluğu'nun eski başkanıdır. Penguin Classics'ten çıkan Wells metinlerinin ve *Oxford History of the Novel in English* serisinin, genel editörlüğünü üstlenmiştir.

Nicole Pohl (Oxford Brookes Ünv.), 17. ve 18. yüzyılda mektuplaşmalarda karşımıza çıkan kadınların ütopya yazınına ilişkin kitaplar yayımlamış, Sarah Scott'ın tüm mektuplarını derleyip kitaplaştırmıştır.

Kenneth M. Roemer (Teksas Ünv.), ütopya edebiyatı üzerine birisi Amerikan tarihi dalında Pulitzer'a aday gösterilen dört kitap kaleme almıştır. Ütopya Çalışmaları Topluluğu'nun eski başkanı ve *Utopus Discovered* adlı haber bülteninin kurucu editörüdür.

Lyman Tower Sargent (Missouri-St. Louis Ünv.), *Utopian Studies* dergisinin kurucu editörüdür. Çoğu ütopyacılık üzerine çok sayıda kitabın ve yüzden fazla makalenin yazarı ya da editörüdür.

Brian Stableford, altmıştan fazla bilimkurgu romanı, on iki kısa hikâye seçkisi, yirmi kurmaca dışı kitap ve Fransızcadan yirmi beş cilt çeviri yayımlamıştır.

Fátima Vieira (Oporto Ünv.), Avrupa Ütopya Çalışmaları Derneği'nin eski genel başkanı ve Portekizli yayınevi Quasi bünyesindeki "Biblioteca das Utopias" koleksiyonunun direktörüdür.

9 786052 951651

KDV dahil fiyatı
28 TL

THG 0889376 HCC

Kapak illüstrasyonu: Gustave Doré (Ludovico Ariosto'nun *Orlando Fruioso* adlı eserinden alınmıştır.)