

**ÜTOPYA, KRİZ VE UMUT MEKÂNLARI:  
GEÇ KAPİTALİZMDE GELECEK TAHAYYÜLLERİNE YÖNELİK  
MEKÂNSAL AÇILIMLAR**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Semih Bilgin**

**Eskişehir, 2018**

**ÜTOPYA, KRİZ VE UMUT MEKÂNLARI:  
GEÇ KAPİTALİZMDE GELECEK TAHAYYÜLLERİNE YÖNELİK  
MEKÂNSAL AÇILIMLAR**

**Semih BİLGİN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Aysin KOÇAK TURHANOĞLU**

**Eskişehir  
Anadolu Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Haziran 2018**

## JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Semih BİLGİN'in "Ütopya, Kriz ve Umut Mekânları: Geç Kapitalizmde Gelecek Tahayyüllerine Yönelik Mekânsal Açılımlar" başlıklı tezi 21 Haziran 2018 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca toplanan Sosyoloji Anabilim Dalında, yüksek lisans tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Dr.Öğr.Üyesi F.Ayşın KOÇAK TURHANOĞLU

Üye : Prof.Dr.Serap SUĞUR

Üye : Dr.Öğr.Üyesi Kurtuluş CENGİZ

Prof.Dr.Emel SEKİLER  
Anadolu Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ÖZET

### ÜTOPYA, KRİZ VE UMUT MEKÂNLARI: GEÇ KAPİTALİZMDE GELECEK TAHAYYÜLLERİNE YÖNELİK MEKÂNSAL AÇILIMLAR

Semih BİLGİN

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2018

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi F. Aysin KOÇAK TURHANOĞLU

Günümüzde hâkim olan iki tür toplumsal gelecek tahayyülüyle karşılaşırız: İlki, totaliter rejim beklentisine dönük kuşkular ve ikincisi teknolojik tahakkümün hızı ile pekişen kapitalist gerçekliğin yarattığı toplumsal düzen ufkudur. Bu iki tür geleceğin de toplum üzerinde çeşitli türden karşılıklara sahip olduğu gözlenir. Ütopya düşünce kapasitesinin olanakları ise bu noktada vurgulanmalıdır. Burada ütopya düşünceden kasıt, doktriner unsurlara dayalı toplumsal bir düzen arayışı olarak anlaşılmalıdır, daha ziyade, tarihsel sürekliliğimize dönük toplumsal eleştiri niteliği olarak görülmelidir. Gelecek ufkunun kaygı verici görüldüğü ütopya düşünce krizinin bu anında, özgürleşmedeki rolüyle tartışmaya açılan mekânsal pratikler, toplumsal geleceği şekillendirme gücünü yakalayan çoğulcu imkânlar olarak öne çıkar. Bu çalışmanın odak noktası, ütopya düşüncesinin tarihsel süreçteki biçimsel dönüşümlerini incelemektir. Bu yolla tezin sonucu, ütopya düşüncesinin sosyo-politik analizinden yola çıkarak ütopyanın krizinin “heterotopik mekânlar” aracılığıyla aşılabileceğine yönelik bir tartışma ortaya koyar.

**Anahtar Kelimeler:** Ütopya, Gelecek, Kapitalizm, Mekân, Heterotopya

## **ABSTRACT**

### **UTOPIA, CRISIS AND SPACES OF HOPE: SPATIAL EXPANSIONS REGARDING TO FUTURE IMAGINATIONS WITHIN THE LATE CAPITALISM**

**Semih BİLGİN**

**Department of Sociology**

**Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, June 2018**

**Advisor: Asst. Prof. F. Ayşin KOÇAK TURHANOĞLU**

Nowadays, there are encountered two types of imaginations of the social future: The first is the social doubt caused by expectation of totalitarian regimes and the second is the social order horizon in which the capitalist reality continues with the expansion speed of technology domination. Both types of futures lead to devastating effects on society. At this juncture, the attention should be drawn to the importance of utopian thought concept. The utopian thought should not be understood as search a social order based on doctrinal elements, but rather as a quality of social criticism towards our historical continuity. At the crucial stage of the utopian thought crisis, where future horizons are seen as a concern, spatial practices opened to debate the role of liberation. Thereby, heterotopic space stand out as the pluralistic possibilities that capture the power of shaping the social future. The main focus of this study is to examine the case of utopian thought's formal transformations in historical process. Through socio-political analysis of the utopian thought, the thesis suggests the restricted future imaginations and utopia's historical crisis may be overcome by means of "heterotopic space" potentials.

**Keywords:** Utopia, Future, Capitalism, Space, Heterotopia

21/06/2018

### **ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ**

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Semih BİLGİN

## ÖNSÖZ

Bu tez, yaşıtlım çoğu gencin gelecek ilgili üretimlerle daha sık temasa geçtiği zamanlarda yazıldı. Toplumsal geleceğimizden söz açıldığında, totaliter nitelikte bir düzen ya da teknolojinin tahripkâr nitelik kazanacağı bir dünya beklentisinde ortaklaşıyor olması da, beslenen kaynakların tahayyüller üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermesi yönüyle anlamlı. Bu süreçte, “bugünleri anlamak” gibi bir merakla alıcı bulan distopik kurguların *bestseller* raflarında daha sık olarak kendisini gösterdiği, bilimkurguya dayanan distopik evrenlerin dijital platformlardan sinemalara kadar endüstrinin hizmetine koşulduğunu görmek çarpıcı. Bu nedenle, gelecek ufkunun bu tür bir kasvetle tanımlandığı koşullarda, kapitalizmin keskin sömürülerinden farklılaşmak için mekânsal pratikleri bir özgürleşme alanı olarak alınıp alınamayacağını tartışmaya açmak dikkate değer bir konu. Bu tez de, buna yönelik soru işaretlerinin içerisinde filizlendi kuşkusuz. Ancak araştırma nesnesi inşa etmeye çalışmak güç olduğu kadar, tartışmaya açılan meselenin isabet kazanabilmesi konusunda da tereddütler yaratıyor. Yine de zaman içerisinde mesele edilen bir konudan ortaya somut ürün koyabilmek sevinçli bir durum. Bu nedenle tereddütlerimi, verdikleri destek ile ortadan kaldıran isimleri zikretmek üzerimde bir borçtur. En başta babam Mehmet Emin BİLGİN olmak üzere ailemin gösterdiği sebat, inanç ve destek, sonsuz kuvvetim oldu. Hemdertlerim Hüseyin Deniz ÖZCAN, Tanju TATAR, Nazan EREN ve Ozan BAŞDANER’e teşekkürlerim bâkidir. Eslem UÇAR’ın tez yazım sürecindeki güven ve yoldaşlığı ayrıca teşekkürü hak ediyor. Tabii kuşkusuz titiz desteği, nezaketi, sezgi dünyası ve yardımlarından dolayı tez danışmanım ve hocam Dr. Öğr. Üyesi Ayşin Koçak TURHANOĞLU’na teşekkürlerimi borç bilirim. Öneri, eleştiri ve destekleriyle konuya dair açılımlarını eksik etmeyen Prof. Dr. Serap SUĞUR ve Dr. Öğr. Üyesi Kurtuluş CENGİZ’e bilhassa müteşekkirim. Ayrıca, Doğa KORKMAZ, Recep ÖZDAŞ, Mehmet Can SEZGİN ve Samet AKSEKİ’ye yol arkadaşlıkları için minnettarlığımı bildiririm.

## İÇİNDEKİLER

BAŞLIK SAYFASI .....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT.....	iv
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	v
ÖNSÖZ .....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
GİRİŞ .....	1
1. ÜTOPYA VE ÜTOPYACI DÜŞÜNCENİN TARİHSELLİĞİNE BAKIŞ	
1.1. Ütopya Düşü ve Ütopyacı Düşünce Kapasitesinin Olanakları.....	7
1.2. Klasik Ütopya Trilojisi: Tarih, Biçim ve Siyasal Temsil.....	12
1.3. İki Devrimin Tarihsel Seyrinde Ütopyacı Düşünceye Bakış.....	26
2. VAADİN TERSİNE DÖNÜŞÜ: MODERNLİĞİN KRİZİ VE DİSTOPYA	
2.1. Ütopyanın Düşüşü ve 20. Yüzyılın Totaliter Toplumsal Ufku.....	49
2.2. Ütopya ve Gelecek Tahayyüllerinin Geç-Kapitalist Kolonizasyonu .....	60
3. BİLDİĞİMİZ ÜTOPYANIN SONU: MEKÂN, GELECEK, HETEROTOPYA	
3.1. “(Toplumsal) Mekân (Toplumsal) Bir Üründür” ya da Lefebvre’e Bakış ....	72
3.2. Başka Yerler, Umut Mekânları ve Michel Foucault’nun <i>Heterotopya</i> ’sı. ...	76
SONUÇ .....	84
KAYNAKÇA .....	88
ÖZGEÇMİŞ	



## GİRİŞ

Son beş yüz yıldır kapitalizmin pençesinde büyüyen toplumsal krizler, geleceği dönüştürme tahayyüllerini de aynı ölçekte çeşitlendirir. Ancak toplumsal düzen ufku, günümüz koşullarında, bir uçta modernliğin krizine işaret eden totaliter rejimlerle kuşatılırken, diğer uçta teknolojik tahakkümle bütünleşen kapitalizm tarafından temellük edilmiştir. Gelecek tahayyüllerinin geç kapitalist kolonizasyonu ile ütopyacılığın sistem-içi kılınışı olarak ifade edeceğimiz bu süreç, karşı-hegemonya stratejisi olarak öne çıkan ütopyacı düşünce kapasitesinin olanakları üzerine odaklanma ihtiyacını arttırır. Buradaki ütopyacılığı, toplum tasarılarındaki katı doktriner unsurlarla kısıtlamak yerine, homojen toplum yaratmaya adanan ideolojik konumlanışları sorguya çeken, biz/öteki ikilikleri yaratan siyasal anlatıların tarihsel dayanaklarını öne çıkaran ve böylece tarihsel sürekliliği sorguya çekerek analiz etme olanağı veren bir yöntem olarak düşünmek gerekir. Bu yolla ütopya, tarihsel sınırlılıkları aşmanın anahtarlarını sunarak, eleştirel odağı geleceği dönüştürme olanaklarına çeker.

Kapitalizmin son beş yüz yıllık gelişim sürecindeki toplumsal çalkantılara karşılık olarak belirli biçimlerde varlık bulan ütopyacı düşüncenin ne yönde seyrettiğini anlamak, kuşkusuz, kapitalizmin sürekliliğini açık etmek adına da kullanışlı olacaktır. Ütopyacı düşünce, yapılanışı ve gelişimiyle, anlamlı yankısını tarihsel seyir içerisinde günümüze kadar ulaştırır. Toplumsal eleştiri olarak yapılanan ütopyacı eserin tarihsel uğraklardaki biçimsel dönüşümlerine bakıldığında, bu tezin sınırlılıkları dâhilinde, dört farklı ütopyacı biçimden söz edilebilir:

Bunlardan ilki olan *yazınsal tür*, kapitalizmin erken aşamalarında modernliğin gelişimiyle at başı giden bir süreçte beliren ütopyacı biçimdir. Bu tarihsel uğrakta, ilksel birikimin sağlanmaya çalışıldığı, çitleme hareketleriyle mülksüzleştirme politikalarının hız kazandığı ve buna dönük çalkantıların toplumsal yozlaşmayı arttırdığı koşullarda, *olmayan-bir-yer* dolayımında siyasal ve toplumsal sorunlar açık edilerek bir tartışmaya tâbi tutulur. Tahripkâr toplumsal koşulların, eleştirel bir toplumsal tahayyül ile ortadan kaldırılabileceğini niteleyen ütopyacı düşünce, bu dönemde yazınsal olarak cisimleşir, bunlara, Thomas More'un *Ütopya* (1516), Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1602) ve Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis* (1626) adlı eserleri örnek olarak sayılabilir.

Bir diğer tür *siyasal tasarım*, Endüstri Devrimi ve Aydınlanma felsefesinden el alan Fransız Devriminin ortaya koyduğu toplumsal çalkantılar sürecinde öne çıkan ütopyacı

biçimdir. Bu iki devrimin getirisi sancılı dönüşümler gereği, toplumsal düzen ufku için erdemli toplum tasarısı ortaya koymaya gayret eden Saint-Simon ve Robert Owen gibi isimlere dikkat çekilir. Kapitalizmin ne tür toplumsal çıkışsızlıklara yol açtığı ve Aydınlanmanın iyimser karakteristiğiyle toplumsal tasarılar nasıl zemin sağladığı bu noktada anlaşılır. Buna yönelik toplumsal ve siyasal krizleri aşmak için ütopyacı düşünce ile tarihsel zorunluluklardan azade bir geleceği dönüştürme olanağına odaklanan siyasal ufuk yaratma hedefi, bu uğrakta anlamlı kılınır. Daha iyi dünyanın hayalini kurmaktan öte, bunu planlamaya girişilmesinin getirdiği neticeler, bu defa ütopyacı biçimi toplumsal tasarılar olarak ortaya koyar.

Bir diğeri *toplumsal ikaz* ise 20. yüzyılın ilk yarısında, modernliğe göndermelerle tartışılan yıkıcı tarihsel deneyimlerin üst üste geldiği zamanlarda öne çıkan bir ütopyacı biçimdir. Modernliğin barbarlık potansiyellerinin eşgüdümünde Aydınlanmanın totaliter içkinliğinin toplumsal ve siyasal alanda kendisini açık etmeye başladığı tarihsel uğrakta, siyaseti imkânsızlaştıran siyaset olarak totaliter niteliğin bir toplumsal gelecek olarak belirlemekte olduğu uyarısıyla beraber bu kez ütopyacı biçim, parodi niteliğiyle *distopya* olarak öne çıkar. Totaliterliğin farklı türevlerini vazededen geleceğe dönük korku, kaygı, kuşku ve belirsizlik hissinden malul karşı-ütopyalar silsilesi böylece doğmuş olur. George Orwell'ın 1948 tarihli *1984* adlı distopik romanı örneğindeki gibi, ütopya yazınındaki bu yeni biçim, katı düzen ve denetime dönük kusursuzluğu, gelecek projeksiyonu olarak yapılandırır ve henüz siyasal şartlar böylesi yoğunlaşmadan yapılabirliklere odaklanma gereğine vurgu yaparak toplumsal adına uyarıcılık imkânı sunar.

Dördüncüsü *temaşa nesnesi*, 20. yüzyılın ikinci yarısıyla beraber, geç kapitalizmin kültürel mantığı postmodernlik anlatıları içerisinde, politik açılımlar yönüyle olanaksız bir seyir zevkine indirgenen ütopyacı biçimdir. Ütopyacı biçimin politik açılımlarının yadsındığı, pozitif bilim ve teknolojinin *nötr* olarak değil ideolojik gönderimleriyle tahakküm anlatısı olarak dünya üzerinde kapitalist kuşatıcılığın aygıtı kılındığı bu süreç, gelecek tahayyüllerinin geç kapitalist kolonizasyonu olarak nitelendirilebilir. Böylece, ütopyacılığın görsel temaşaya indirgenerek, dünyanın yıkıma uğrayacağını düşünmenin kapitalizmin sona ereceğini düşünmekten daha gerçekçi karşılandığı bu tarihsel uğrakta, gelecek ufku, *Blade Runner* (1982) filmi örneğinde olduğu gibi kapitalist *şeyleşmenin* nesnesi kılınır.

Buradan hareketle, tarihsel sınırlılıkları aşmada ütopyacı düşünce olanaklarının halen sürdüğü, ancak bildiğimiz anlamda bir ütopyadan farklılaşarak, tahayyülden öte

tecrübe edilen yerlerle bütünleşerek, yani mekâna sızarak var olabildiği yeni bir tür ütopyacı imkândan söz edilebilir. Bu noktada, gelecek olasılıklarının yaşamsal pratiklerle mayalanacağı heterojen mekânlar olarak vurgulanabilecek heterotopya; tarih, siyasallık ve toplumsal normların yapıntı olduğunu ortaya koyacak ütopyacı nitelikleri kendisinde barındırmaktadır. Böylece, ütopyanın sonu, krizi, boşa çıkışı ya da anlamsızlaşması denilen süreçte de, ütopyacı düşüncenin harekete geçici olanaklarını muhafaza ettiğini, ancak bu defa mekânda var olduğunu ortaya koymaya dönük tartışma hattı kurabilir. Keza özgürleşme sürecindeki etkin rolüyle sosyal teori içerisinde yeniden tanımlanan mekânsal pratikler, kolektif düşlerin yaratımı ve toplumsal dünyayı şekillendirme dinamiklerini yakalayan olasılıklar dizgesi olarak öne çıkar. Mekânın, toplumsal örgütlenmeye etkisi ortaya konulduğunda, geç kapitalist tahakküm sürecinde, çok biçimli pratikleri içeren kolektif umut alanlarını esinleyecek imkânları, mekânsal açılımlar sunabilir.

Ütopyacılığın potansiyellerine yönelik açılımları ortaya koyma gayretinde olan bu tezin amacı, öncelikle ütopyanın, fanteziden farklılaşan hayal gücü niteliği ve tarihsel sürekliliğe ve toplumsal gerçeklere dönük güçlü bir eleştiri olarak öne çıkan özelliklerini vurgulamaktır. Tarihin yapıntı olduğunu ortaya koyarak geleceği dönüştürme olanağı veren bu olumsuzluk vurgusu, toplum lehine yaşamsal beklentilere hareket kazandıran bir ilke olarak işe koşulur. Kapitalist tahakkümün kapsama alanı dışında yaratılabilecek verimli alanların ütopyacı düşüncenin harekete geçirici olanaklarıyla varlık bulabileceği savını geliştirmek bu noktada önem kazanır. Böylece bu çalışma, ütopyacı biçimin dönemin tarihsel sorunlarına çözümler üretmek hedefiyle öne sürüldüğünü açıklayarak, ütopyanın geç kapitalizm tarafından temellük edildiği uğrakta bile potansiyellerini bu defa *heterotopya* olarak mekânda açığa vurduğu savına yönelik bir tartışmayı gündeme taşımak niyetindedir. Bu noktadan hareketle, topyekûn tahakküm ve tekdüzeliğe karşı, ütopyayı sınırlılıkların ötesine taşıyarak, mekâna dair dönüşen kavrayışların, yeni bir gelecek tahayyülü için işlevsel görülüp görülemeyeceğini tartışmak gerekir. Günümüzde ütopya düşüncesinin imkânlarını düşünürken, mekân sosyolojisi ile eşgüdümlü giden yeni bir tahayyül patikası açma arzusuna yönelik bir ön çalışma tasarlamak tezin genel hedefini oluşturur. Bunun sağlanabilmesi için de başta ütopyacı düşüncüyü, tek katmanda kilitleyip, çocuksu hayalcilik ve romantik budalalık ya da bir hazzla yönelik temaşa ürünü ya da totaliter anlatılardan ibaret kılınmasının sorunlu olabileceği ortaya konmalıdır. Çünkü ütopyacılık, toplumsal sürekliliğe eleştiri olarak ele alındığında, insanlığa bir ufuk kazandırarak yaşam lehinde tutum alan gelecek tahayyülleri sunabilir. Tarihsel sürece

odaklanıldığında, dört ütopyacı biçimin gönderimlerini tartışmak, günümüzde ütopyacı düşüncenin tüm olanaklarıyla mekâna taşınmış olduğu gerçeğini açık etmektedir.

Bu tez çalışmasında, ütopyacı düşüncenin potansiyellerini anlamak adına, çeşitli tarihsel uğraklarda beliren ütopyacı biçimlerin sosyo-ekonomik analizi yapılmakta ve bu düzlemde ütopyanın hangi aşamalardan geçerek ve ne türlü toplumsal ihtiyaçlara yönelik olarak farklılaştığını ortaya koymak için kapitalizmin gelişim sürecine eş giden tarihsel ve sosyo-politik bir çerçeve kurulmaktadır. Her aşama, siyaset teorisinin açılımlarıyla tartışılırken, ütopyacılıktaki biçimsel farklılaşmalarının somut örneklerle açıklanabilmesi adına, niteliksel araştırma tasarımı içerisinde doküman analizinden faydalanılmaktadır.

Birinci bölümde; ütopya düşü ve ütopyacı olanaklar tartışmaya açılmakta; ütopyacı düşünceyi yaratan nedenlerin nelere karşılık geliştiği ve tarihsel sınırlılıkları aşmada ne tür misyon yüklendiği tartışılmaktadır. Farklı ütopya kavrayışlarına açılım kazandırılarak tartışılmakta olan ütopyacı düşünce kapasitesi, tarihsel süreklilikte etki gösteren politik hazne ve eleştirelilik yönüyle değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, modernliğin erken aşamalarındaki toplumsal koşullara eleştiri niteliğinde kaleme alınan Thomas More'un *Ütopya* (1516) başlıklı eseri, Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1602) ve Francis Bacon'un *Yeni Atlantis* (1626) yapıtları analiz edilmekte; tarih, biçim ve siyasal temsil nitelikleriyle toplumsal eleştiri ve gelecek tahayyüllerine neler kazandırmış olabilecekleri serimlenmektedir. Bunu takiben, Aydınlanma felsefesinden el alan Fransız Devrimi ve İngiliz Endüstri Devrimi'nin getirisi toplumsal karmaşaya karşılık geliştirilen ütopyacı tasarımlar, Robert Owen ve Saint-Simon'un toplumsal gelecek tahayyülleri üzerinden ortaya konmaktadır. Bu noktada ütopyacı düşünce olanaklarının, toplumsal düzen ufku oluşturmada ne yönlü talepleri içerdiği ve bu dönüşüm arzularının tarihsel anlamlarıyla nelere işaret ettiği siyaset teorisine gönderimlerle tartışılmaktadır.

İkinci bölümde, yeryüzü cennetini gelecek ufkunda mevcut kılan ütopyacı vaadin, 20. yüzyıla beraber neden tersi bir toplumsal manzaraya gönderme yaptığı anlaşılmaya çalışılmaktadır. Aydınlanmanın totaliter niteliği ve modernliğin barbarlık potansiyeline yönelik açılımları, ütopyacı biçimin bu uğrakta distopik kurgulanışının anlaşılması adına tartışmaya açılır. Bu noktada, ütopyacı düşüncenin irtifa kaybederek *zorlu-yer*'e işaret eden *distopya* olarak anlaşılması, bunun ütopyacı düşünceye dâhil olan ve ufukta beliren tehlikelerin alarmını veren bir tür (*genre*) olduğu kabulü, 20. yüzyılın totaliter ufkunu yaratan tarihsel koşullara paralel olarak tartışılmaktadır. Buradan hareketle, bu kaygının somutlaştığı totaliter rejim anlatısı temelinde metaforik olarak işlevsel görüldüğü için

George Orwell'in *1984* adlı distopik yapıtı analiz edilmektedir. Bununla birlikte, gelecek tahayyüllerinin geç kapitalizm tarafından temellük edilerek, gelecek ufkunun kapitalist teknolojik tahakkümlerle eş algılanmasına yol açan nedenler açık edilmeye çalışılır. Böylece geleceğin geç kapitalist kolonizasyonunun göstergesi ve bu ütopyacı biçimin nihaî ürünü sayılabilecek *Blade Runner* (Ridley Scott; 1982) filmi odağında bu yönlü bir inceleme yapılmaktadır. Buradaki amaç, gelecek ufkunun kapitalist şeyleşmenin hedefi kılınarak bir temaya indirildiği savını öne çıkarmaktır.

Üçüncü bölümde, mekânsal bakış, kolektif düşleri esinleyerek tahayyül krizlerini aşmakta nasıl işe yarayabilir? Sorgulaması temelinde bir değerlendirme yürütülmektedir. Mekânsal bakışın, bu ütopyacı tahayyüllerin taleplerine karşılık işe koşulabilecek bir dizi kavramsal yönünün olduğunu belirtmek gerekir. Bu bölümde, Henri Lefebvre'in mekân kavramsallaştırmaları çerçevesinde, mekândan azade toplumsal örgütlenme ve gelecek tahayyülünün olamayacağı savı açıklanmaktadır. Sonrasında, David Harvey'in *umut mekânlarına* göndermelerle mekânın ütopyacı olanakları açıklanmaya çalışılır. Ayrıca, Michel Foucault'nun *heterotopya* açımları dolayımında ele aldığı *mekânsal pratikler* tartışmaya açılmaktadır. Bu noktada heterotopyalar, toplumsal yaşamın devingenliği içinde normatif yapılar ile gerilimin hareket alanı kazandığı yerler olması niteliğiyle, ütopyacı düşüncedeki eleştirel olanakların bu defa mekânda cisimleştiği savı etrafında somut gönderimlerle tartışmaya açılır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.ÜTOPYA VE ÜTOPYACI DÜŞÜNCENİN TARİHSELLİĞİNE BAKIŞ

Ütopyacı tahayyüller kaynağını, yaşanan toplum aleyhinde beliren tehlikeleri yok etmek arzusundan alır. Alternatif bir toplumsal düzeni gelecek ufkuна yerleştirmek, süregelen toplumsal çıkmazlardan kurtuluş umudunu besler. Dahası, ütopyacı tahayyül, alışlageldiği için doğallaştırılan toplumsal işleyişe karşı eleştirel mesafe almayı sağlar. Özgür ve erdemli toplum yolunda, değişimi teşvik eden eylemsellikler yaratma cesaretini pekiştirir. Bu olanaklar, ütopyacı yazını dönüştürürken, alternatif yaşamların olabilirliğini vurgulayan politik pratikler de yaratır. Ütopya düşü ve ütopyacı düşünce kapasitesinin olanakları bu alanı açmaktadır.

Bu noktada, More'un (1516) *Utopia* (Ütopya)'sına, Campanella'nın (1602) *Civitas Solis* (Güneş Ülkesi) adlı eserine, Bacon'ın (1626) *New Atlantis* (Yeni Atlantis) yapıtına bakıldığında, yazıldıkları sürecin tarihsel, ekonomik, sosyo-kültürel belirlenimleri açığa vurulmuş olunur. Bu ütopya eserlerinin, içerik ve tarihsel bağlamı, bir yanda kapitalizmin ilksel sermaye birikim süreci ve mülksüzleştirme politikalarını açık ederken; öte yanda Rönesans ile beraber Orta Çağ'dan kopuşa işaret eden etik, epistemolojik ve ontolojik boyutlara dikkat çekmiş olur. Tarih, biçim ve siyasal temsil yönleriyle bu erken modern ütopya trilojisi, yeni toplumsal gerçekliğin krizleri hakkında sosyolojik açılımlar sunar. Sonrasındaki dönüm noktası; Endüstri Devrimi ve Aydınlanma temelinde düşünülmesi gereken Fransız Devrimi, toplumsal gelecek ufkunun, sürekli iyiye doğru gideceği yönündeki savları, kendine aydınlık yol kılar. Ütopyacı düşüncenin olanakları, bu modern endüstri toplumunda ortaya çıkan çalkantılara son verebilmek için işe koşulur. Böylece, alternatif adil düzen arayışlarına işaret eden sosyalizm tahayyülleri toplumsal ufka konuşlandırılır.

Bu bölümde, ütopyacı düşüncenin tarihsel sürekliliğe dönük toplumsal eleştiri niteliğinin vurgulanmasından sonra, üç ütopya yapıtının içeriğindeki tarihsellik, yarattığı toplumsal dönüşümlerle beraber tartışılacaktır. Son kertede, Avrupa karakteristiğini yaratan iki devrim sürecinin ütopyacı tahayyülleri ne için ve nasıl işe koştuğu sorusuna Saint-Simon ve Robert Owen gibi ütopyacı isimlerin gelecek tasarılarıyla birlikte açılım kazandırılmaya çalışılacaktır.

## 1.1.Ütopya Düşü ve Ütopyacı Düşünce Kapasitesinin Olanakları

“Ben doğacak yeni sabahların çan sesiyim”  
—T. Campanella, Güneş Ülkesi, 1602

İlk anda edebi tür olarak tarih sahnesine çıkan ütopyanın ismi her zikredildiğinde, siyasal göndermeleriyle hatırlanması boşuna değildir. Toplumsal muhalefetçe oluşturulan söylem ve eylem biçimlerinin, ütopya tahayyüllerinin gerçekleştirilmesi yönündeki ilk adımları atma çabasından doğduğu söylenebilir. Bu uğurda devrimler yapılır, kurumlar dönüştürülür ve sonucunda kazanımlar elde edilerek çöküşe uğrayan toplumsal yaşama bir menfez açılır. Böylece, Thomas More’un *Utopia*’sının ilk yayınlanışından bu yana geçen beş yüz yılı kapsayacak şekilde kurmaca bir anlatının kendi söyleminin ötesinde kalan toplumsal mücadeleleri nasıl tetikleyebileceğinin tanığı olunur. Bu açıdan ütopya, yaşanan tarihselliği aşan yaşam biçimlerini tahayyül etmekle anlaşılacağı gibi, siyasal ideolojilerin hedefledikleri toplumsal dönüşümlere dair tasarımlara da göndermeler içerir ve edebi biçim sınırlılığını aşarak 16. yüzyıldan bu yana siyasal-toplumsal dönüşümlerin itici gücü olarak değerlendirilmesini sağlayan niteliklerini işte bu uyarıcılık becerisiyle çoğaltır.

Ütopyacı düşüncenin, toplumsal beklentileri hareketlendirmesi yönüyle dolaysız bir siyaset imkânı üreteceği açıktır. Fakat dillendirilen gelecek tasavvurlarını, gerçekliği hesapta tutarak küçümsemek sıkça karşılaşılan bir tutumdur. Zygmunt Bauman’a (2016, s. 7) göre, siyasal ufka konuşlanan bir beklentiyi, “ütopik” bularak ayıplamak ve onu fantastik dünyaların betimlemeleri olarak itham etmek, ütopyayı tarih dışına itme çabası olarak göze çarpar. Yaratıcı tahayyülleri yok sayanlara yönelik, Ernst Bloch’un (2007, s. 246) *Umut İlkesi* adlı eserinde dile getirdiği gibi “gerçeklik, tümüyle belirlenerek nihayete ermiş bir gerçek olmadığı müddetçe; yaratıma, gelişime henüz kapanmamış yeni çekirdekler veya yeni alanları barındırdığı müddetçe; salt fiili gerçeklik, ütopyaya karşı mutlak bir itiraza temel oluşturamaz.” Ütopyayı gerçeklik önünde önemsizleştirmenin, toplumsal yaşama dönük potansiyelleri sönmüştüreceği söylenebilir. Siyasal ihtiyatlılığı haklı çıkarmak için yerleşik toplumsal anlayışları doğallaştıran bu tutum, kişiyi ütopyanın enerjisi sayılabilecek umut ilkesinden alıkoyar. Bu nedenle, zorunluluğu gerekçe kılarak tahayyül yetisinin politik olanaklarını iğdiş etmek, yarınlar adına trajik sonuçlara yol açabilir. Bu noktada geleceğin kapısını açacak olan güç, ütopyanın, insanlık durumunu sınırlılıklarla tanımlayan yerleşik düşünceleri reddetmedeki ısrarından doğar.

Uygarlık adına beliren tehlikeleri bertaraf kudreti, gelecek inşası üzerinde kurucu rolü sahiplenmek ve dünyadaki cenneti istemek; ütopya tahayyüllerini besleyen itkilerin kaynağıdır. Ütopyacı düşünce, Bauman'a (2016, s. 10) göre, "süregiden ilişkileri kırmayı, insanın kendisini alışlagelmişin, sıradanın, 'normal'in apaçık haldeki ezici, zihinsel ve fiziksel egemenliğinden kurtarmasını gerektirir". William Barret'in deyişiyle ütopyacı, "geleceğin açık alanına doğru ileriye bakar ve bu bakışla geçmişin (ya da kendi mirası olarak gördüğü geçmiş neyse onun) mesuliyetini de üstlenir, böylelikle kendisini belli bir yolla, şimdiki zamana ve hayattaki gerçek konumuna yöneltir" (akt. Bauman, 2017, s.25). Barbara Goodwin'in sözleriyle ise ütopyacı, "görüşlerini erdemli bir toplum projesi üzerinden değişimi teşvik etmeye çalışan bir eleştirmen" (1991, s. 116) olarak öne çıkar. Buradan kavranacağı gibi, gelecek üzerine kafa yormak, şimdiye karşı takınılan eleştirel tavrı imlediğinden ütopya, süregelen dönüştürmek ve şimdikiyi istila eden olumsuzlukları bertaraf edebilmek adına başkaldıran düşünüş halidir. Bauman'ın (2016, s. 12) sözüyle, "ütopyalar, şimdikiyi göreceleştirir" Zira *status quo*'nun ilahi ve ahlaki zorunluluğa sahip olmadığını söyleyerek, toplumsalın dönüştürülebilir olduğunu hatırlatır. Bu bakımdan ütopya, olumsal dünya tasavvuruna işaret eder. Böylece, siyasal tahayyülünün toplumsal gerçeklikle yaşadığı çarpışmaya rağmen ütopyacı, yaşamsallıkta direktikçe karşısına çıkan engelleri toplum lehine alt etme kudreti kazanır. Bunun da getirisi; düşlemek, umut etmek ve eylemek arasındaki bağıntıyı kurma gücü olur.

Fredric Jameson'a (2009, s. 312) göre ütopyacı biçim, "hiçbir alternatifin mümkün olmadığını vaaz eden evrensel ideolojik kanaatlere verilen bir yanıt" olarak karşımıza çıkar. Bu izlekte Jameson (2009, s. 11), ütopya biçimini "radikal farklılık üzerine, radikal ötekilik üzerine ve toplumsal bütünlüğün sistemsel doğası üzerine bir temsili düşünme" yönüyle tanımlar. Yani ütopya, toplumsal olanı çözümleme ve dönüştürme çabası olarak okunduğunda, toplumsal sistemlerin işleyiş mekanizmalarını ayan beyan eden ve bu yerleşik yapıların doğal ve zorunluğu olduğu yargısına karşı eleştirel tavır yürüten direnç olarak vurgulanır. Aynı zamanda dönem sorunlarının anlaşılmasında isabetli açıklamalar sunar ve ütopya, tarihsel uğrakta nelerle karşı karşıya olduğunu bildirme kudreti açısından öne çıkar. Bu noktadan hareketle ütopyacı düşünce, Bauman'ın (2016, s. 14) deyişiyle, toplumsal yapıp etmelerin neleri aksattığının farkına vardırıarak, bu açmazların aşılmasını sağlayacak nitelikleriyle toplumsal dönüşüme gidecek altın yolu başlatır.

*Ütopya Kavramı* (2010) başlıklı incelemesinde sözcüğün içerdiği gönderimleri tartışan Fátima Vieira, bu netameli kavramın tarihsel süreci içerisinde kuşandığı dört



niteliğini öne çıkarır. Bu tanımların her biri tek başına değerlendirildiğinde, ütopya teriminin ihtivasını kısırlaştırarak eksiltile açıklamalara dönüşür. Birincisinde, “ütopya hayal edilen iyi bir toplumun içeriklerini betimler” (Vieira, 2017, s. 8) der. Bu noktada “iyi bir yer” düşüncesi ise “iyi” sözcüğü oldukça öznel bir tutuma gönderme yaptığından dolayı bu nitelendirme yeni tahakküm biçimlerine işaret edecek tehlikeler doğurabilir. Boş gösteren olarak “iyi” kavrayışının içeriği insanlık idealinden hareketle doldurulsa bile, bu görüşün doğa ve diğer canlıları sömürü ve tahakküme açacağı öngörülebilir. Dahası, toplumsallığı “iyi” ve “kötü” olarak ikili karşıtlığa hapsetmek, yeni dışlama pratiği geliştirir ve politik araç olarak ötekileştirmeyi yönetsel sürdürülebilirlik adına kullanışlı kılar. Kuşkusuz bu politik kötürümleşme, insanlığı kusursuz ütopya tasavvurunun dışına itecektir. Ayrıca, bizatihi çıkarlarını gözeterek, gücünü tümüyle kamu aleyhine çeviren yönetici azınlığın hüküm sürdüğü koşulları veren yol bu türlü iyi/kötü, biz/öteki ve dost/düşman gibi ikili karşıtlıklarla kurulur. “İyi” ya da “kötü” esasta toplumsal asimetri, hiyerarşi, yönetim ve tahakküm ilişkilerini yeniden üreten yargılar olarak karşımıza çıkabilir. Mensubiyet bağı kurulan toplumun bu türlü politik araçları, özgül etik yükümlülükler yaratacak ve belirli sınırları ihlal ederek uyum eğilimi göstermeyenleri toplumun marjına itecektir. Keza, Robert Nozick *Anarşi, Devlet ve Ütopya* başlığını taşıyan kitabında ütopya kavrayışı için çerçeve sunarken, “tasavvur edebildiğim tüm dünyalar içinde yaşamayı en çok tercih ettiğim dünya, tam olarak sizin tercih edeceğiniz dünya olmayacaktır. Oysa ütopyanın, sınırlı bir anlam içinde hepimiz için en iyi dünya olması gerekir” (2010, s. 374) diyerek açıldığı üzere, bireysel farklılıkların zengin doğasına yönelen düşmanca tutum ve bunun politik yansımalarıyla tekdüzeleşmenin getireceği uyum ve düzen, düşünüleceği gibi “ütopya”nın beklenildik cennet yapısından uzağa düşer. İnsanlık için en iyi olan bu dünyanın sınırları, ancak ütopyacı bir düşünce kapasitesiyle siyaset ufku yaratma niyeti adına, döneminin eşitlik ve özgürlük koşullarını zayıflatan yıkıcı etkilere cevap olacak şekilde belirlenir. Çünkü yine Nozick’in sözleriyle ütopya, “insanların özgürce ve gönüllü olarak bir araya gelip ideal bir topluluk içinde kendilerince iyi olan bir yaşam tarzını sürdürmeye çalışacakları, fakat hiç kimsenin kendi ütopya vizyonunu başkalarına empoze edemeyeceği bir yerdir” (2010, s. 389).

İkincisinde Vieira (2017, s. 8) “ütopyacı imgelemin kristalleşip büründüğü edebi biçim olarak görülmesi”nin sınırlılıklarını öne çıkarır. Nihayetinde, More’un kurguladığı biçime uygun düşmese de; bu yargı, ütopyacı niyetler barındıran birçok eseri dışarıda

bırakmaktadır. Özellikle estetik alanlarda Fütürizm, Dadaizm, Bauhaus, Süprematizm, Sürrealizm ve Konstrüktivizm gibi avangart akımlar; ütopyayı, politika ve arzu, toplum ve birey, makine ve beden ikiliğinin ötesine taşımaya gayretiyle gelecek tahayyüllerini betimledikleri devrimci sanat formları oluşturmuşlardır. Kapitalizm ve modernliğin erken aşamalarında, kendisini ilk anda edebi biçimle ortaya koyan ütopyacı düşünce, sonrasında siyasal praksislerin çatısı altında kullanışlı kavram haline gelmiştir. İleride tartışılacağı üzere, 18. yüzyıl Fransız Ütopyacılığında Saint-Simon ve İngiliz Ütopyacılığında Robert Owen, endüstri toplumunun olanaklarından kalkarak, yeni bir gelecek tasavvuru içeren siyasal projeleriyle ütopyacı düşünceye hareket kazandırır. Keza, ütopyacılığın mayasını oluşturan umut ve hayal gücünün serbestçe deneyimlenmesinden öte, bunların siyasal programlar adına işlevsel kılınması ve yeni bir dünya yaratımının olanaklarına dair eylemsellik içeren kalkış noktaları olmaları, tarihsel süreklilikte daha sık karşılaşılan ve soyulaşan ütopyacı bir nitelik olacaktır.

Vieira (2017, s. 8) eksilteli gördüğü ütopya tanımlarının üçüncüsünde, ütopyanın işlevsel yönünün kitleleri harekete geçiren bir manifestoya indirgenmesinin eleştirisini sunar. Böylesi bir tanımlama, ütopya gibi zengin açılımlara sahip bir sözcüğü siyasal araç olarak yalınlaştırdığından ötürü reddedilmelidir. Ütopya tüm krizine rağmen edebi tür içinde ve estetik sanatlarda kendisini tema olarak sunabilir. Yalnızca siyasetin yongası olarak ütopyayı değerlendirmek, bu kavram için yanıltıcı olmasa da eksik tutum olur. Nihayetinde yarının vicdanı olmak için bugüne eleştirel yaklaşmak, geleceğin kurucusu insana iyi yaşam arayışında politik kapasite kazandırır. Ancak, ütopyanın tek elden politik edim gücüne indirgenmesi; düş gücünün yaratımı sanatsal olanakların acil politik çözüm arayışları karşısında ikincil planda değerlendirilmesine neden olacaktır.

Vieira'nın açılımlarında dördüncü olarak ütopya, “kişinin içinde yaşadığı topluma karşı duyduğu hoşnutsuzluğun neden olduğu, daha iyi bir yaşam arzusu”nu (Vieira, 2017) imler. Bu Bloch'çu *umut ilkesidir*. Fakat ütopyanın bir arzu olarak nitelenişi, ilk bakışta yalnızca esrik hayalcilik olarak görülmesiyle sonuçlanacak; dönüştürücü nitelikler ve politik stratejiler içermeyen çocuksu romantizmin budalalığı ve toplumsal bütünleşmeye uyum sağlayamamanın patolojisi olarak –ütopyanın zengin içeriklerini dışlayan- tek bir anlama mahkûm edilmesine yol açacaktır. Bu açıdan, ütopyanın bu türlü eleştirelliği iğdiş eden küçümser tavra mahal vermeyecek ve umut ilkesinin harekete geçirici ilkelerini ihmal etmeden değerlendirilmeye açacak bir çerçevelendirme kurmak şarttır. Bu yönle Vieira, tanımlama adına özenli hat çizerek, ütopya, “bir tavır meselesi, arzulanır olmayan

bir şimdiye tepki ve olası alternatiflerin tahayyül edilmesi sayesinde tüm güçlüklerin aşılması isteği”dir (2017, s. 8) diyerek kendi bütünlüklü tanımını sunmaya çalışır.

Karl Mannheim’ın deyimiyle “ütopik olanın somut olarak belirlenmesinin, daima belli bir varoluşsal aşamadan hareketle yapılması nedeniyle, günümüz ütopyaları, geleceğin gerçeklerine dönüşebilir” (2002, s. 226). Bu da şuna işaret eder ki, aslında her ütopycı, toplumunun tarihsel olarak çevrelenmiş varoluşu içinde belirlenimlerle yaşıyor olduğundan, onun geleceği kurtarıcı ümitle bütünleştirerek tahayyül edişi, net şekilde gününün sorunlarından aşkınlaşmak amacıyla yürüttüğü bir strateji olarak okunabilir. Nihayetinde, tarihsel sürekliliğin bireyin tarihi yapma biçimleri üzerinde söz söyleme gücü açıktır. Toplumsal yapının tarihselliğinde kesintisiz şekilde bireyin özgül çabalarını istila eden nesnel koşullar, şimdideki sorunları aşacak bir gelecek ufkunu zaruri kılan nedenlerin kuluçka makinesi olarak düşünülebilir. Yerleşilen *topos* (yer) üzerinden hareket kazandığı için ütopycı tahayyülün tarih-dışı, uçuk, hayalî çözümler üretiyor olduğunu söylenemez. Toplumsal sorunların yol açtığı krizleri aşmak için, birtakım toplum tahayyülleriyle sorunları üreten nesnel koşullara yönelik eleştiriler geliştirmek, tarihin akışını hayal edilene doğru götürebilir. Çünkü sorunlar, kendi çözümlerini hayal gücü aracılığıyla çağırırlar. Bu açıdan Mannheim’a tekrar başvurursak;

İnsanoğlunun, öncelikli olarak tarih ve toplum içinde yaşayan bir varlık olması nedeniyle, çevrelediği ‘varoluş’ asla ‘varoluşun ta kendisi’ değildir. Toplumsal varoluşun daima tarihsel bir şeklidir. Varoluş, sosyologların bakış açısından hareketle, “somut olarak var olan” yani: Etki gösteren ve bu anlamda gerçekte belirlenebilir yaşamsal bir düzendir (2002, s. 218).

Açıktır ki, toplumsal varoluşumuzun tarihsellikte çevrelenmiş olması nedeniyle kriz yaratan tarihsel dolayım, özgün siyasal tasarımlarla aşılma isteniyorsa; bu ancak nesnel koşulların doğası itibariyle mümkün olur. Nihayetinde, bireyin varoluşunun belirlenimi; tasarlanmaya açık, somut ve nesnel tarihsel bir akış içindedir. Marx’ın da *Louis Bonaparte’in 18. Brumaire*’inin girişindeki o meşhur vurgusuyla:

İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker... (2016, s. 19)

Buradan el alarak, hiçbir üstü kapalılığa müsaade etmeden, tarihi üreten insanın bu üretme biçimini belirleyen yine kendi tarihselliğidir, denilebilir. Böylece, “geçmişten devreden

verili koşullar”ın içine doğmuş olmak ve tatbik edilen gerçekliğin toplumsal varoluşu belirleyişi, toplumsal varlığın tarihselliğini açıklamada el verir.

“Ütopya, statü farklılığını, eylem farklılığına çevirir” diyen Bauman’a (2016, s. 15) göre, ütopyanın ne tür ilkelerle mümkün olacağı sorusuna cevap aranarak gelecek tahayyülü tasarlanmaya başlandığı andan itibaren, ütopya düşünce kapasitesi; eleştirel niteliğiyle “toplumdaki ana çıkar bölünmelerinin doğasını açığa vurur”. Bu yolla “sınıfsal ayrışmaların maskesini düşürür” ve ütopya, eşitlikçi siyaset vaadi adına toplumsal farkındalık üreten düşünme eylemine dönüşür (2016, s. 15-16). Yani ütopya, fanteziden farklılaşan bir hayal gücü niteliğiyle, toplumsal yaşamın gerçeklerine dönük eleştiri yönüyle, alternatif yaşamların olabirliğini vurgulayan ve bu türlü yaşamsal beklentilere hareket kazandıran bir ilke haliyle, politik pratiği besleyen itki gücüdür. Bu bağlamda üretim biçimlerinin sonucu olarak ütopya tahayyül, tarihsel duruma ve nesnel koşullara bağlı varlığı içinde tanınır hale gelir ve ütopya eserlere tarihsel bilinç düzeyinde kendini yansıtır. Böylece, ütopya kavrayışlarının ve gelecek tahayyüllerinin de nasıl adım adım kendi krizine doğru yuvarlandığını göstermiş olur.

## 1.2. Klasik Ütopya Triljisi: Tarih, Biçim ve Siyasal Temsil

*“Ütopya’yı içermeyen dünya atlası, bakmaya değer bir atlas değildir; çünkü insanlığın her daim karasına ayak bastığı bir ülkeyi dışlamıştır. İnsanlık o ülkeye adım atar atmaz gözünü yine uzaklara diker ve daha iyi bir ülke gördüğünde de denizlere yelken açar.”*

— Oscar Wilde, *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*, 1891

Tarihsel koşulların sonucunda oluşan toplumsal yapıların insanın değer setlerini, dünya tasavvurlarını ve gelecek tahayyüllerini belirlemede nasıl asal belirleyici olduğunu, ütopyanın serüvenine bakarak görebiliriz. Bu bağdaşıklık ütopyacının eleştirel tavrını olgunlaştıran tarihsel koşullarla oluşur. Bu sebeple, ütopyacının eleştirel tertibatındaki biçimi oluşturan anlam dünyasını, ütopyacının yaşadığı verili koşullarda belirlendiğini elde tutmalıdır. Biçimin tarihsel temsiline dair Karl Marx’ın da dikkatle vurguladığı gibi; “maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.” (Marx, 2005, s. 25). Siyasal, toplumsal ve ekonomik belirlenimlerin entelektüel üretim üzerinde kurucu rol izlediği savına tutunarak tarihsel seyri değerlendirmeye çalışıldığında, ütopya eser ve ütopya düşüncesinin oluşma koşullarını açık etmede çekingen davranmadığını görürüz. Bu durum gelecek tahayyülleri ile toplumsal kriz arasında alazlanan gerilimi açıklar. Bu tarihsel basıncın belirli bir

boyutunu sunan kanonik ütopya yapıtlarının üçüne: More'un (1516) *Utopia* (Ütopya), Campanella'nın (1602) *Civitas Solis* (Güneş Ülkesi), Bacon'ın (1626) *New Atlantis* (Yeni Atlantis)'e bakmak toplumsal belirlenimleriyle hesaplaşma olacaktır. Bunun tartışmasını sıhhatle yürütebilmek için üretildikleri tarihsel arka planı işe koşmak gerekir.

Belirli bir tarihsel dönemdeki üretimin niteliği ya da üretim tarzının karakteristik formu sonucunda gelişen toplumsal-kültürel yaşam, ütopya kavrayışları üzerinde kurucu etkidedir. Orta Çağ'ı tanımlayan teokratik hükümlerliliğin yeni üretim biçimleriyle gelişen nedenlerle çöküşe sürüklendiği ve yeni bilme biçimlerinin dini, siyasal ve kültürel alan üzerinde dolaysız olarak dönüştürücü etkide bulunduğu bu tarihsel eşikte, yeni bir siyasal ufka duyulan ihtiyaç kaçınılmazdır. Geleceğin, henüz sis bulutu içerisinde görüldüğü ve üretilecek yeni anlamlara hiç olmadığı kadar açık olduğu bu tarihsel anda, toplumsal çalkantılara neden olan etkilerin eleştirisini geliştirmek ve nihayetinde yeni toplumsal arayışları dile getirmek için ütopya, yazınsal bir tür olarak tarih sahnesine çıkmıştır.

Bu arayışın en öne çıkan ilk ürünlerini veren ütopyacılar panteonundaki üç isme dikkat çekmek gerekir: Thomas More (1478-1535), Tommaso Campanella (1568-1639), Francis Bacon (1561-1626). Aşama aşama tarihsel figürlere dönüşen bu isimlerin gelecek ufku tesis eden tahayyülleri, yalnızca döneminin sorunlarını teşhire kalkışmakla kalmaz, toplumsal çıkmazları derinleştirerek çözümler üretilebileceğine dair politik anlatı sunar. Bunu coğrafi keşifler çağında sık karşılaşılan serüvenci gemicilerin seyir defterini andıran biçimle, genel itibariyle de Platon'un *Devlet*'indeki gibi diyalojik bir yapıyı izleyerek yapmaları, dönemlerindeki Rönesans ruhuna uygun şekilde, Antik Yunan ile çağlarındaki yeni olanaklar arasında süren alışverişin ürünü olarak okunabilir. Ayrıca, *Utopia* (1516) 15. ve 16. yüzyıllarda İngiltere'de görülen ekonomik, toplumsal ve siyasal dönüşümlerin neden olduğu toplumsal sorunları aşmak için uzak diyarlar dolayımında yapısal çözümler arayan hicvi bir eser niteliği taşır. Bu sebeple ütopya kavrayışını öncelikle edebi tür olarak tarihsel seyrinde anlamaya çalışırken, bir yönüyle tarihsel-toplumsal koşullara yenilikçi bir kimlik kazandıran Rönesans'a bakarak, diğer yönden de İngiltere'de –toplumsal getirileri ve kayıplarıyla- kapitalizmin oluşmaya başladığı ilksel birikim sürecinin izlerini sürmek gerekir.

“Daha çok İnsan; daha az Tanrı” sözü ile sloganlaştırılabilecek hümanizm, model olarak Antik Dünya'yı önüne koyan ve Hristiyan dogmalarını yeni tarihsel koşullarla birlikte tenkide tutan insanın temsilidir. Bu akım, dünyaya karşı tutumu baştanbaşa

değiştiren nedenlerin getirisi olarak, 16. yüzyıl boyunca başta İtalya<sup>1</sup> ve sonrasında Batı Avrupa genelinde kendisini gösterir. Bu yüzyıl, Batı'nın tek biçimci dünya tasavvurunun şoka uğradığı; birey lehine bir dizi yenilikçi kıvılcımları türeten tarihsel süreci kapsar. Bu aynı zamanda Kilise otoritesini siyasal alandan ayırıştırarak Reformasyon sürecidir (Özlem, 2012, s. 50-53). Tarihsel kırılmalar birbirleriyle dirsek teması olacak şekilde, tanrısal dogma ve sonuçlarına karşı şüpheyi geliştirmiş, akabinde insan yeni değer anlayışlarıyla beraber özgül vasıflarını gerçekleştirme yoluna koyulmuştur. Modernliğin şafağında, insan etkinliğini egemen kategori haline getirerek (Bumin, 2012, s. 11) bir eylemsellik demeti ortaya koyan bu yenilikçilik duygusu, Bloch'un deyişiyle, "görmeklilik ve sonsuzluk izlenimi, feodal ve teolojik toplumun yapay ve kapalı dünyasının yerini almaktadır" (akt. Bumin, 2012, s. 10).

16. yüzyıl Rönesans'ı Orta Çağ'dan kopuş olarak ilerlemeye işaret etse de aynı zamanda *Logos*'un kendine henüz gelişim zeminini bulamadığı zamanlara tekabül eder, dolayısıyla Rönesans, duyumsamanın düşüncenin önünde tutulduğu süreci anlatır. Bu anlamda, tanrı-doğa ile makine-doğa arasındaki bir ara dönemdir. Doğa, bu dönemde, yeniden mitsel bir anlatı, bir canlılık kaynağı, büyülü bir yer ve hayretin odağı olarak adeta bir tanrıça-doğa'dır (Bumin, 2012, s. 19). Ayrıca, kendisinden önceki süreçteki paradigma, kuramsal olanı tek hakikat olarak imlerken, Rönesans'la beraber teoriden çok praksisin; eylemin, deneyin, keşif ve buluşun kendisi öne çıkar. Bu durum sanatın yatağına akmasında uygun koşulları verir. Böylece, biçim, temsil ve işlev olarak dünyayı anlama ve anlamlandırma çabası, daha ziyade sanat ve yaratıcılıkla bütünleşir. Bu sebeptendir ki, Rönesans, "bütün cephelerde (edebi, dinsel, estetik, bilimsel, politik, ekonomik) bilgilerin iç içe geçtiği ve birbirlerini döyledikleri 'cumhuriyet'in gerçekleşmiş modelidir" (Russ, 2012, s. 189).

Orta Çağ dogmatizmine karşın Antik dönem dünya tasavvurunun restorasyonunu içeren Rönesans'taki yeni bilim, yeni toplum ve yeni eylemsellik sürecine işaret ettiği söylenebilecek hümanizm; yarattığı değer setlerine uygun eserlerin önünü açar (Watson,

---

<sup>1</sup> Dünyaya yeni bakış açısının değişim sürecinde İtalya'nın önemini Bloch (2002, s. 8) şöyle ifade eder: "Kapitalizmin ilk dönem pazar ekonomisi, İtalya'da ortaya çıkıyor. Feodal dönemin ekonomik baskıları ilk kez İtalya'da ortadan kaldırılır. Rönesans İtalya'dan yola çıkar iki yeni olguyu getirir; Loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci; feodal ve dinsel toplumun yapay ve kapalı dünya imajının yerini alan enginlik duygusu." Ayrıca "Bu dönemde, MS 529'da İmparator Justinien'in kapattığı Platon'un Akademisi'nin dokuz yüz yıl sonra Floransa'da Mediciler döneminde yeniden ayağa kaldırılışı Batı'yı yeniden Yunanca ve klasik ilimlerle barıştırdı (Bloch, 2002, s. 13)." İnsan, "homo faber" olarak bu tarihsel koşullarla sanattan teknik üretimine değin tazelik duygusuyla kendisini bulmanın görkemli coşkunluğunu yaşar.

2014, s. 558). Sonraki süreçte hümanistlerin, klasik okulun öğrencileri olarak klasiklerden öğrendiklerini anadillerine uygulamaya başlamaları, bireysellik ve özgürlük ile birlikte yeni ulusallık anlatılarının ortaya çıktığı sürecin eşiğini kurar. Yeni Dünya'nın keşfiyle beraber Batılı insanın hayretini besleyen karşılaşmaların çoğalışı ve farklı kültürlerin de olabilirliğinin bilgisi, toplumsal varoluşa dair eleştirel bakışı güçlendirir (Watson, 2014, s. 636). Bu süreçte çoğalan kentler ve nüfus; anadil çevresinde oluşmaya başlayan kültür kümelenmelerinin yaratımı ulusallık nüvesi; yeni ticaret akışları ve üretim biçimleriyle beliren politik kargaşanın çoğalışı; bunlara yönelik yeni açıklama ve siyaset biçiminin gerekliliğini ortaya koyar. Niccolo Machiavelli'nin (1532) *Il Principe* (Prens) adlı eserini yazmasıyla modern siyaset, çizgilerini kesinleştirmeye başlar. Reformasyon hareketiyle Katolisizm ve Kilise hegemonyasına karşı girişilen başkaldırı ve buna yönelik ortaya çıkan modern seküler bilinç ve arka planında modern matbaa ile birlikte yeni okuyucu kitlesinin oluşturulması ve kamusal alanın doğuşu: Modernliğin eşiğinde bu zinciri kuran halkalar, bu tez çalışmasının odağında olan ütopya yazının çağdaşlarıdır.

More, diğer modern ütopya yazarları Campanella ve Bacon gibi Antik Yunan ve Roma bakiyesinin yeniden kolektif hafızaya çağrıldığı sürecin, coğrafi keşifler çağının, Orta Çağ kurumlarıyla beraber çöküşe uğradığı, fakat belirlemekte olan dünya görüşlerinin de henüz kesinlik temelinde ele alınmadığı geçiş döneminin figürüdür. More, kendisinden sonraki dönemlerde çeşitli düşünce akımlarının yüklediği farklı içerikleriyle ifade edilecek olan “ütopya” teriminin mucidi olarak anılır. 1516 tarihli bu kitabın başlığı olan *Utopia*<sup>2</sup> terimini türetmek için iki Yunan sözcüğe başvurur More. ‘Olmayan’ anlamı veren ‘u’ sesi ile ‘yer’ anlamına gelen ‘*topos*’ sözcüklerine, yer bildiren ‘ia’ sonekini de ekleyerek ‘olmayan yer’e işaret eden ‘*utopia*’ sözcüğünü oluşturur. Etimolojik açıdan ütopya, bir paradoksu içerecek şekilde, aslında yer olmayan yerdir (Vieira, 2017, s. 5). Yine de *Utopia* adası, Hristiyan Orta Çağ'ın cennet adaları gibi sis bulutları içinde, gerçeküstü bir dünyada yüzmeyen, taşı toprağına varıncaya değin nesnel ayrıntılarla çizilir. *Utopia*'nın anlatıcısı Raphael Hthloday adında çağının yeni yerler keşfetme konusunda heveskâr, atılgan, macera sever ve öğrenmeye arzulu tipolojisine uygun bir kişiliktir: “More, onu bize bir Platon veya Odysseus edasında sunar” (Göktürk, 1997, s. 29).

---

<sup>2</sup> Thomas More (1478 - 1535) tarafından Latince olarak yazılan ve tema olarak ekonomik, sosyal, politik, hukuki ve ahlâki açıdan ideal bir adanın anlatıldığı bu kitabın tam başlığı; *Bir Ulusun En İyi Devleti ve Yeni Ütopya Adası Üzerine*'dir (Bkz: Omay, 2009, s.2).

Hytloday, Avrupa'yı iyi bildiği için, Utopia ile öne çıkan yönlerini karşılaştırma imkânına sahiptir, ancak *Utopia*'da doğmuş yurttaş için bu farklılığı kavrama olanağı olmadığından yazgılı olduğu ülkesinin kendisine sunduklarından başka mutluluk bilmez, bu sebepten yaşadığı yeri kıyas konusu yapamaz. *Utopia* adasını tanıırken, orasının Avrupa'da baş gösteren sorunların çoktan çözüldüğü bir yeryüzü cenneti niteliğiyle deneyimlendiğini, yani ütopya olduğunu ancak Hytloday'ın gözlemleri aracılığıyla anlarız.

*Utopia* iki fasıladan oluşur: Birinci kitapta, Avrupa'nın toplumsal düzenine içkin yönetim sistemi, kurumlar, yasa koyucular ve türlü politikaları hedef tahtasına konarak hicve tabi tutulur. Toplumsal buhranın neticelerinin her insan teki üzerinde belirleyici olduğu bu dönemin yarattığı karmaşa ve aksaklıklar birbiri ardına gözler önüne serilir, yozlaşma olarak nitelendirdiği toplumsal manzarayı betimler. İkinci kitapta ise *Utopia* adası, bütün bu bunalımın yeni bir toplumsal düzenlilikle aşıldığı bir yer olarak anlatılır. Bu iki toplumsal görüngü, karşıtlık halinde bir kıyas imkânı sunar. *Utopia*, erdemli bir gelecek tasavvurunun cisimleştiği adacık olarak ufkumuzda belirir (More, 2013).

*Utopia*'da, kuşkusuz Rönesans'ın izlerini takip etmek mümkündür (Russ, 2012). Orta Çağ Hristiyan aksiyolojisi insanların doğuştan günahkâr olduklarına ilişkin ilk günah savına inançla bağlıyken, *Utopia*'da insanların iyi olarak yaratıldığı vurgulanır ve doğru toplumsal düzende kusursuzluğa erişilebileceklerini savunulur. Orta Çağ'da öne çıkan şövalyelik ve din uğruna savaşçı bir yaşam sürmek gibi hasletler oldukça övülürken, modernliğin eşiğinde yazılan *Utopia*'da, bedeninin hazlarını merkeze çeken yaşam biçimi önemsenir. Orta Çağ'ın teleolojisi yaşamdaki *telos*'u, yaşam sonrası cennete kavuşmak olarak belirler ve mutluluğa ancak ölümden sonra daimî olarak kavuşulacağına inanılır. *Utopia* ise gelecek ufkunu yeryüzünde cenneti tesis etmeye yönelik bir toplum tasavvuru kurarak oluşturur. Kilise hegemonyası, Orta Çağ sürecini, din faktörünü yaşam üzerinde tek belirleyici etken oluşuyla karakterize eder. *Utopia*, yeni tarihsel dönemece ışık tutarak, özgür düşünce ve hoşgörü içerisinde tüm dinlere eşit yaklaşır. Her ne kadar Katolik yönünü hâlâ koruyarak Reformasyon'a karşı çıksa da More, Urgan'a göre (s. 115-116) Rönesans'ın öncüsü bir "Hristiyan hümanist" olarak tarih sahnesindedir.

More'un *Utopia*'sına dair okumalar beş yüz yıl boyunca çeşitlenerek çoğalır. Bu yorumların öne çıkanlarından biri, More'u modern sosyalizmin öncüsü olarak selamlayan Karl Kautsky'nin açıklamalarıdır. More'un üretim ilişkilerinin sonucu oluşan toplumsal belirlenimleri açık edebilme becerisiyle çağını aştığını söyleyen Kautsky'a göre:



Bir düşünür maddi durum ve koşullara dayanarak, eğer ortaya yeni çıkan üretim tarzını ve onun toplumsal sonuçlarını çağdaşlarının büyük çoğunluğundan yalnız daha önce fark etmekle kalmayıp bu üretim tarzından hareketle gelişen ve onun karşısını oluşturan üretim tarzını kafasındaki diyalektik bir süreç vasıtasıyla sezmeyi başarırsa, döneminden bütün bir çağı aşan şekilde önde olabilir. Thomas More, bu düşünce atılımını başaran az sayıdaki düşünürlerden biridir; kapitalist üretim tarzının yeni yeni başladığı bir dönemde bu üretim tarzının özüne öylesine nüfuz etmişti ki, kafasında tasarladığı ve bu üretim tarzının zararlarını ortadan kaldırmak için karşısına çıkardığı zıt üretim tarzı modern sosyalizmin önemli ilkelerinden pek çoğunu içeriyordu. Çağdaşları onun anlattıklarının etki ve önemini doğallıkla anlamamışlardı. Kendisi de bunun tam anlamıyla bilincinde değildi. Biz bunu ancak bugün anlayabiliyoruz. Son üç yüz yıl içinde meydana gelen devasa ekonomik ve teknik dönüşümlere karşın “*Utopia*”da bugün sosyalist hareket içinde hâlâ etkili olan bir dizi eğilimle karşılaşırız (Kautsky, 2006, s. 186-187).

Kautsky'nin, More'u sosyalizmler tarihine şaşalı bir isim olarak yerleştiren bu ifadelerine göre *Utopia*'nın yazarı, ütöpik sosyalizmin<sup>3</sup> babası olarak taçlandırılabilir. More bu unvanını, üretim ilişkilerinin toplumsal olanı üretmedeki belirleyici rolünü, kapitalizmin erken aşamalarında sezmesiyle hak etmiştir. Dönemin İngiltere'sine More'un gözünden bakıldığında, 15. yüzyılda kapitalizmin ilksel sermaye birikimi oluşturmak adına *çitleme hareketi*'ni<sup>4</sup> başlattığı süreçte ne tür toplumsal yıkıntılar yarattığına tanık oluruz. Tarımsal kapitalizmin başladığı süreçte, özel mülkiyete geçilmesiyle ortak tarım alanları olarak kullanılan toprakların çevresi örülmeye başlanmış ve böylece giderek çoraklaşan araziler köylüler için çalışma alanı olmaktan çıkmıştır (Ağaoğulları ve Köker, 2001, s. 221). Tüm bu etkilerin yol açtığı sorunları yeni bir toplum tasavvuruyla aşmaya çalışarak More, özgün yapıtı *Utopia* aracılığıyla bu yönlü tarihsel okumaya imkân verir.

16. yüzyıl Batı Avrupası'nda Kilise ve Papalık kurumunun kadir-i mutlak erki çözüldükçe, hükümdarların yönetim anlayışı, tarih sahnesinde ağırlığını hissettirmeye başlayan burjuvazinin de desteğiyle, keyfi ve sınırsız bir gücü içermeye başlar. Burjuva sınıfının dönüştürücü etkisi, toplumsal çalkantıları beraberinde getirir ve bu krizler toplum üzerine düşünen siyaset insanlarının tepkisine konu olur (Ağaoğulları ve Köker,

---

<sup>3</sup> Ütöpik Sosyalist ifadesi, ilk sosyalistlere Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından sonradan yapılan bir yakıştırma. Onların fikri bir toylukla, kapitalizm eleştirilerini ve ortak mülkiyete dayalı yaşamla erdemli toplumun tesis olabileceği inançlarını, felsefi açıdan güçlü bir toplumsal analize dayandıramadıklarını anlatmak ve bilimsel sosyalizm'den önceki evreyi işaret etmek açısından yapılır (Newman, 2005, s. 18).

<sup>4</sup> Marx, *Kapital*'in birinci cildinde feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini ilksel sermaye birikimi adı altında, İngiltere'deki komunal toprakların 16. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadar çitlenmesi yoluyla özel mülkiyete geçirilme sürecini tartışır (2011, s.686). Klasik biçimini İngiltere'deki çitlemelerde bulan ilksel sermaye birikimi modeli toprağın metalaştırılması ve özelleştirilmesi, köylülerin zorla topraklarından çıkartılması kapitalistleşme sürecini adına bir önkoşul olarak değerlendirilir.

2001, s. 235-236). Bu süreçte İngiltere, çoğunluğun kırsal alanda yaşamlarını sürdürdüğü 3,5 milyon nüfusuyla küçük bir ülke görünümünü sunmaktadır. Feodal düzene özgü serflik sisteminin ortadan kalkmasıyla, Kilise topraklarının yanında artık serflikten azat edilmiş köylülere ait tarlalar belirmiştir. Feodal toprak sisteminin parçalanışının göstergelerinden biri olan bu geniş topraklar, serflik boyunduruğunun kaldırılmasına işaret ettiğinden köylüler için altın çağ hükmünde geçen zamanların yaşanmasına neden olur (2001, s. 244).

1485 ve 1509 yılları arasında hüküm süren VII. Henry döneminde İngiliz Monarşisi sınırlarını giderek arttırırken, bu süreçte, 15. yüzyıl sonları ile 16. yüzyıl başlarında İngiliz toplumunun yapısını sarsan bir değişiklik meydana gelir. Sebebi, tarımdaki ticarileşme yönelimidir. Flanders bölgesindeki yünlü dokuma endüstrisinin gelişme göstermesi yün fiyatlarında büyük oranda artışa neden olur. İngiltere'nin kırsal bölgelerinde feodalizmin çözülmesiyle serbestleşen ve köylülerin ortak malı olan meralar çitlerle çevrilmeye başlar (2001, s. 246). Büyük toprak sahipleri, köylüleri kamu arazilerinden ve/veya kendi topraklarından yasal ya da yasadışı yollarla çıkarıp çitlerle çevreledikleri bu toprakları koyun yetiştirenlere kiralamaya başlar. Böylece daha önceleri kolektif olarak birçok ailenin geçim kaynağı olan topraklar, paydaşlarının mülksüzleştirilmesiyle ticarileşerek kapitalist ekonominin işleyişine dâhil edilirler (Fülberth, 2011, s. 128). Nihayetinde, ekonomi yapısındaki büyük dönüşüm yoksulluğa neden olur, topraklarından atılan köylüler şanslılarsa toprağa bağımlı işçiler olarak çalışmaya devam ederken, değilse aristokratların himayesinden atılmış askerlerle birlikte yollarda avare dolaşan soyguncu ve dilencilere dönüşürler (Ağaoğulları ve Köker, 2001, s. 247-248). More'un *Utopia*'nın I. bölümünde bu toplumsal manzarayı kelimelere döktüğü kısmı alıntılacak olursak;

Böyle doymak bilmez cimrinin biri binlerce dönümlük yeri kuşatıyor. İçindeki namuslu çiftçileri evlerinden çıkarıyor: Kimini yalan dolanla, kimini zorla, kimini de türlü yollardan tedirgin edip yerlerini satmak zorunda bırakarak. Doyuracak karınları paralarından çok fazla olan bu köylüler (tarım çok kol isteyen bir iştir çünkü) çoluk çocukları, dulları, yetimleri, ana babaları ve torunlarıyla yollara düşerler. Doğdukları evden, karınlarını doyuran topraktan ağlayarak uzaklaşır zavallılar ve barınacak yer bulamazlar O zaman kap kacaklarını, pılı pırtılarını yok pahasına satarlar. Onlar da bitince ne kalır yapılacak: Çalmak ve Tanrı buyruğuyla asılmak. Yoksulluklarını dilencilikle sürdürmek isteyenler de çıkabilir: Onları da serseri diye yakalayıp zindana atıverirler. Oysa nedir suçları bu insanların? Çalışmaya can attıkları halde, kendilerine iş verecek kimseyi bulamamak. Hem hangi işe girebilirler ki zaten? Topraktan başka şeyden anlamazlar ki. Eskiden yüzlerce kolun çalıştığı topraklarda koyunları olatmaya bir tek çoban yeter (More, 2013, s. 14-15)

More'un dağdağalı anlatımıyla dehşetli yüzü daha da belirginleşen bu toplumsal manzara, kapitalizmin ilksel sermaye birikimi için mülksüzleştirilen köylülerin birer ayaktakımına dönüşmelerinin yarattığı toplumsal çözülmeyle açık eder. Beraberinde tarihsel koşulların zoruyla, kargaşanın ortadan kaldırılmasına yönelik *Tudor* monarşisine yönelen bir eleştiri yazını doğar (Wood, 2012, s. 242). Kapitalizmin çarpıcı sonuçlarıyla birikim oluşturduğu bu süreçte olagelen keşmekeşe Thomas More'un cevabı, İngiltere toplumunun tarihsel ayrıntılı analizini ya da sistematik politik teoriyi kapsayan bir karşı çıkışı içermez. Bir tür kurmaca anlatıdan yola çıkışı, toplumda belirginleşen aşırılıklara dönük protestosunu kendi meşrebinden sunma isteğiyle ilgilidir. Bir tür ve bir tavır olarak ütopyacılığa hız kazanması için yol açan bu edebi eser, sürekli çoğalan olanaklarına dikkat çekilebildiği oranda, kapitalizmin geliştikçe sorunlarını da aynı şiddette fazlalaştıran toplumsal ve ekonomik artalanlarının eleştirisi için işe koşulur.

Thomas More'un İngiltere'si, feodal ekonomiden kapitalizme geçişin ilk evrelerini yaşarken bunun sancılarını yoğun biçimde duyan bir ülkedir. Toplumundaki ıstırapı gören More, *Utopia*'yı yazarken yalnızca düşsel ülkesini betimlemekte yetinmez. O dönemin toplumsal çalkantılarına *Utopia*'da yer vererek, bugünden okunduğunda bile kapitalizm ve modernliğin erken krizleriyle, bunları ütopyacı düşünce dolayımında aşma çabasını akla düşürmesiyle özgün durumunu korur. Olmayan bir ülke dolayımında, tarihsel gerçekliğin yarattığı toplumsal bunalımlara çözüm oluşturacağını düşündüğü noktaları bir bir vurgular. Böylece sonraları eleştirel tutumla bu biçimde bir yol izleyecek başka ütopyacılar, gelecekte eşitlikçi komün yaşantısına dayalı toplumsal tasarıların oluşması için gereken öncülleri sunar. Trajedi, More'un yaşam öyküsünün Katolik inancına gönülden bağlılığı sonucunda siyasi ilişkilerinin aldığı boyut nedeniyle idam edilmesi olur. Gelgelelim bu acı son, yıllar sonra Katolik Kilisesi tarafından şehit ilan edilerek *Saint* (Aziz) unvanıyla kutsanmasını sağlar. Yine de *Utopia*'nın yazarı için daha ilginç olan, komünizm düşüncesinin öncüsü devrimci figür olarak Sovyetler Birliği'nde heykelinin Lenin tarafından dikilmesidir. Nihayetinde, *Utopia*'nın ekonomik sisteminin yapıtaşını oluşturan kolektif yaşama bağlı olarak özel mülkiyet karşıtlığı, bu yönde bir tahayyülü hareketlendirmesiyle, eşitlikçi ve paylaşımcı bir toplumsal yapının söz konusu olduğu siyasal söylemin yaratıcısı olmuştur. Her halükârda More, gelecek tahayyüllerini hem toplumsal yapıya dönük eleştiri hem de iyiyi hedefleyen bir yaşam adına harekete geçirici karakterde oluşturarak, siyasal ve yazınsal alanda tetikleyici bir rol üstlenir ve böylece tarihte ismini ölümsüzler arasına yazdırmış olur.

Ütopycacı düşünceyi, modernliğin erken aşamalarında öne çıkaran bir diğere isim Tommaso Campanella'dır.<sup>5</sup> 1602'de hapis hayatını sürdürürken kaleme aldığı *Civitas Solis* (Güneş Ülkesi), döneminin toplumsal sorunlarına yönelik duyduğu tepkilerin sonucu olan çözümlerini ütopyik düzlemde yarattığı toplum tahayyülüyle aktarır. Bu eserin temasında Orta Çağ ve Rönesans'ın niteliklerinin izlerini sürmek mümkündür. Kitabın ismi Augustinus'un *Civitas Dei* (Tanrılar Devleti) adlı eserine nazire içerir. Campanella (2014), *Güneş Ülkesi*'nde yurttaş bilincine sahip insanlar yaratmak amacıyla; yönetici, asker ve zanaatkâr gibi uzmanlık alanlarında iyi yetişmiş kimseleri oluşturacak eğitim düzeni tasarlar. Mensuplarında pratik yetilerin geliştirilmeye hedeflendiği eğitim anlayışı Rönesans'ın niteliğini verir. İdeal eğitimin nasıl olması gerektiğine yönelik açılımlar yapılan bu eserde, yaşamın tüm yönleriyle bir eğitim süreci olarak algılanarak toplumsal gelişime odaklanılması, modern eğitimin köklerini kurmuştur denilebilir. Eserde; ceza yerine ödül mekanizması, öğrenilenlerin yaşamda pratik değerler yaratması, müzakerenin ana yöntem kabul edilmesi ve karma eğitim gibi hedeflerini tahayyül düzleminde birbiri ardına sıralanır. Campanella, yeryüzünde cennete ulaşmaya yönelik gelecek inşa etmenin imkânını, eğitimin bu dönüştürücü niteliklerinde bulmuştur. Bu türlü bir öneri dönemi itibariyle oldukça devrimci olsa da Campanella'nın toplum tahayyülü seküler manastır görünümündedir. Güneş Ülkesi, katı öğretilere dayalı olarak verili toplumsallığın devamı için varlık bulan ilkeler etrafında kümelenmiş insanlardan oluşur. Bu yolda toplumun genel yapısından sapan özgün temayüllerinden azade kılınmak zorunda bırakılan bu insanlar kendilerini, bireysel alanların namı okunmayacak şekilde, 24 saatlerinin tanzim edildiği bir toplumsal düzen içinde bulurlar (Campanella, 2014).

---

<sup>5</sup> Campanella'nın yaşadığı dönem (1568 - 1639), Orta Çağ skolastisizmi ile Rönesans niteliklerinin yan yana seyrettiği bir ara geçişi niteleyen tarihsel kırılmalar sürecidir. Otoritesi sarsılmaya başlayan Katolik dünyası, etkisi giderek büyüyen eleştiri sağanağı altında varlığını korumak adına engizisyon mahkemelerini kullanarak, zor gücüyle hâkimiyet sağlamaya çalışır. Dönem İtalya'sı, krallıklar ve kilise devletleri arasında bölünmüş ve İspanya'nın bölge üzerinde etkisini arttırmaya yönelik sömürgeci politikalar izlemesiyle toplumsal tahrip artarak devam etmiştir. Bu koşullar altında İtalya'nın güney kesimlerindeki Calabria'nın Stilo kentinde dünyaya gelen Campanella, ilk gençlik yıllarında Dominiken Manastırı'na girer ve güçlü bir dini eğitim görür, ardından felsefe öğrenimine yönelen düşünür, dönemin İtalyası'nı tanımak için yolculuğa çıkar (Dürüşken, 2014, s. 10). Buralarda karşılaştığı İspanyol sömürüsü ve engizisyon mahkemelerinin halk üzerindeki bunaltıcı baskısı ve beraberinde akademi gibi kültür üreten alanların sapkınlıkları öne sürülerek bir bir kapısına kilit vurulmuş olması onda şiddetli tepki uyandırmıştır (2014, s. 13). Başka İtalyan rahiplerle beraber bir ayaklanmaya sürüklendiği kuşkusunu üzerine çeken Campanella, henüz neticeye erişmeden yakalanır. İspanyol engizisyonu tarafından verilen yirmi yedi yıl sürecek ve işkenceyle geçen bir hapis hayatı başlar, sonrasında Papa'nın İspanyol Kralı'na ricası üzerine görece hafifleşen hapis koşullarının sağladığı imkânları düşünmek ve yazmak için kullanmaya devam eder (Bloch, 2002, s. 45). Bu zorlu sürecin sonrası bir manastırda geri kalan yaşamını düşünerek ve yazarak geçiren Campanella, özellikle *Güneş Ülkesi*'ndeki tahayyülünün kudretiyle, sesinin yankısını günümüze kadar ulaştırmayı başarır.

Kitaptaki anlatının içeriği, Baş Hospitalarius ile denizci konuğu Cenevizli Kaptan arasındaki diyalogla sunulur. Kitapta, Cenevizli Kaptan bir seferinde Hint Okyanusu'nda *Taprobana* adlı bir adaya düşmüştür ve sonrasında *Güneş Ülkesi* olarak adlandıracağı bu toprakların medeniyet olarak oldukça ileride olması hayretine konu olur ve rahiple olan sohbetinde bu serüvenin ayrıntılarını aktarır. Bir ayaküstü sohbet tadında, her an bitecek izlenimiyle okuyucusunu diri tutan anlatıda, Cenevizli Kaptan'ın karşılaştığı toplumsal yaşamın huzur verici yönlerini yeniden yakalamak adına, o topraklara dönme isteğiyle yanıp tutuştuğunu okuruz. Baş Hopsitalarius ısrarlı sorularıyla Kaptan'ın peşini bırakmaz ve *Güneş Ülkesi*'ne dair ayrıntılar saçaklanarak önümüze serilir.

Kaptan'ın ifadelerindeki *Güneş Ülkesi*, Campanella'nın toplumsal yozlaşmanın aşılması adına önerdiği çözümler üzerinde yaşar. Burada, insanların ne tür bir yaşantı sürdürerek erdemli mutluluğu tesis edici bir anlamı yakalayabilecekleri tartışılır. Buna göre *Güneş Ülkesi*'ni sükûna taşıyan üç ana ilkeden söz edilir: Güç, bilgelik, sevgi (Campanella, 2014, s. 97). Bu üç ilke, Hristiyanlık doktrinindeki baba-oğul-kutsal ruh'a işaret eden kutsal üçleme inancının seküler alegorisidir. Toplumsal düzende bunalımları aşmak adına kendi varlığını sürdüreceği bir güce sahip olmak asal koşuldur, bu da ancak bilgece bir tavırla bilginin sürekli olarak arayışların hedefinde kılınması ve toplumsal bağların sevgi temelinde oluşturulmasıyla mümkün olur. *Güneş Ülkesi*'ndeki toplumsal yapıdaki kurucu etkenler ise Campanella'nın, Platon'un *Devlet*'i ve More'un *Utopia*'sı ile sürdürdüğü bir diyalogun sonucu gibidir.

Güneş Ülkesi'nde öyle mi ya, orada görev bölümü yapıldığından, meslekler, emekler ve işler paylaşıldığından insanlar günde dört saatten fazla çalışmıyor. Kalan zamanlarını güle oynaya öğrenmeye veriyorlar, tartışıyorlar, okuyorlar, anlatıyorlar, yazıyorlar, yürüyüş yapıyorlar, zihin jimnastiği yapıyorlar, beden eğitimi yapıyorlar, üstelik neşe içinde. (..) Kahredici yoksulluk altında ezilen insanların kötü huylar edineceklerini, kurnaz asık suratlı, hırsız, sinsi, serseri, yalancı olacaklarını ve güvenilmez tanıklıklarda bulunacaklarını söylüyorlar. Zenginliğin ise onları terbiyesiz, kibirli, cahil, hain, bilgisizliğine rağmen ukala, hilekâr, övünge, sevgi yoksunu, iftiracı kimselere dönüştüreceğine inanıyorlar (Campanella, 2014, s. 69).

Güneş Ülkeliler ile ilgili bu tasviri, tanıdığı olduğu İtalya'daki dini, siyasi ve toplumsal çalkantılara cevaben hicvi bir göndermedir. Campanella, *Güneş Ülkesi*'nde, dini siyasi yapının devamlılığına dönük erdemli insanları yetiştirecek eğitim odaklı bir yapının tesisine çalışır. Bu sistem, özel mülkiyet, aile ve boş vakit değerlendirme biçimlerinden çalışma saatlerine ve toplumda edinilecek konumlara kadar ayrıntısıyla şekillenir. *Güneş Ülkesi* mensupları için yaşam, toplumsal sürekliliğin çerçevesinde

ilkeleri için, ancak son kertede kendi mutlulukları adına, her koşulda kolektivite için işlevsel kılınır. Bütün bu sınırlandırmalarda da türlü bunalımlardan ve yıkıcı sorunlardan uzak bir toplumsal düzen oluşturma gayesi yatar. Örneğin, Platon'un *Devlet*'inde (2014, s. 115), adil yönetimin engeli olarak görüldüğü için yönetici sınıfına yasaklanan özel mülkiyet, More'un *Utopia*'sında (2013, s. 50) toplumu kötülüklerden arındırmak adına tüm yurttaşlara yönelik genişletilir. Campanella ise bu hat içinde More'a yakındır, Güneş Ülkeliler yaşamın paydaşları olarak birbirleri yararına üretime katılır ve mülkiyet tümüyle devlete aittir (Campanella, 2014, s. 44). Çalışma süreleri Platon'un *Devlet*'inde sekiz saat olarak anlatılırken, bu süre More'da altı saat (2013, s. 48), Campanella'nın Güneş Ülkelileri için ise planlı çalışılırsa lüksü içerecek şekilde üretimin dört saatlik çalışmayla mümkün kılınabileceğini savunulur (2014, s. 69). Geri kalan süredeki boş vakit, Tanrı'ya bağlanmak ve nihayetinde mutluluğu sürdürmek için oldukça yeterli sayılır. Bu açıdan tembelliği suç olarak görür Campanella. Aile mevzusunda ise, Platon aileyi sadece yöneticiler için yasaklı bir kurum olarak sayar (2014, s. 160). More ise aileyi yurttaşlık adına önemser (2013, s. 76). Bu noktada da Campanella, Platon'a yaklaşır ve aile kurumunu işlevsizleştirir. *Güneş Ülkesi*'nde evlilik yoktur (Campanella, 2014, s. 63). Bu yasa herkes içindir ve doğacak çocuklar toplumun sorumluluğundadır. Devletin işlevi çocukları toplum yararına iyi ve mutlu birer yurttaşa dönüştürmektir. Ayrıca, Platon'un *Devlet*'inde (2014, s. 415) sınıflar vardır ve toplumsal hiyerarşiye göre yasaklar belirlenir. More (2013, s. 45) ve Campanella'nın ütopyaları ise sınıfsızdır ve konulan yasaklar tüm paydaşlar için geçerli kılınır.

Campanella, görüşleri nedeniyle döneminin tarihsel-toplumsal koşullarının gadrine uğramış bir düşünür olarak, buna sebep olan nedenleri ortadan kaldırarak erdemli bireyler yetiştirme ve bunun asal koşulu toplumsallığı yaratabilme adına, bir eleştirmen edasında uzak diyarlar dolayımında döneminin dini ve siyasal sorunlarına cevaben ütopyacı bir yapıt oluşturur. Campanella'nın *Güneş Ülkesi*, Platon ve More'un ütopyalarına göre kısa vadeli etkileri yönüyle daha çarpıcı sonuçlara gebe olur. Kalabriya Ayaklanması, henüz daha Campanella yaşarken, *Güneş Ülkesi* hayalini gerçekleştirmek için çıkar. Rinaldi adındaki bir sosyalist şefin bu hayali gerçekleştirmek için yola koyuluşu önceden haber alınır ve sonuca ermeden bastırılır. Hançerlioğlu'nun (1965, s. 167-199) aktardığına göre, 1639 yılına gelindiğinde ise Cizvit papazları Campanella'nın hayal ülkesini Paraguay'da gerçekleştirme denemesine girerek yerlileri Güneş Ülkesi örneğine uygun olarak örgütler. Bu ütopya uygulamasında, ülke otuz köye ayrılmıştır: Üretim, Tanrı için yapılır, tüketim

ise bütün yurttaşların ortak payı için devam eder. Bir tek belirleyici farkla, More'un aile kavramı burada daha etkili olur ve Campanella'nın öne sürdüğü türden ailesiz yapı, yerini evlenme zorunluğuna bırakır. Yine de çocuklar topluma aittir. Genel bağlamıyla koyu Katolik inanç kaideleri üzerine örgütlenen bu toplumsal yapı, 1765 yılında nüfusunu yüz elli binlere vardırılmayı başarır. 1767 yılına gelindiğinde ise yüz otuz yıl süren bu düşsel hükümlerlik İspanyol'ların Cizvitlere baskıları sonucu dağılır ve Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nin bu tatbiki sosyalist deneyimlere dâhil olarak toplumsal hafızaya katılır.

Mevcut maddi koşullara eleştirel bir tavır içeren ve öngörme bilinci taşıyan edebi bir tür olarak ütopya, zincir halinde başka büyük düşünürlerin yapıtlarıyla devam eder. Bunlardan öne çıkanı “bilgi güçtür” diyerek yeni bilim anlayışını ortaya koyan Francis Bacon'ın eseridir. More'un *Utopia*'sından 110 yıl sonra, 1626'da *Nova Atlantis* (Yeni Atlantis) adında bir ütopya kaleme alan Bacon, More'unki gibi mükemmelleştirilmiş toplumsal düzenin tasvirini yapmanın ötesinde bilimin gelişmesine adanmış bir kurumun işleyişini sunmaktadır. Eser başlığını, Platon'un *Timaios* ve *Kritias* diyaloglarında efsanesinden söz ettiği kayıp yeryüzü cenneti olduğu var sayılan Atlantis Adası'ndan alır. Bacon'ın *Yeni Atlantis*'te bahsettiği bir tür üniversite gibi işleyen Salomon Evi'nde seçkin bilim insanları durmadan araştırma ve deneyler yapar (Bacon, 2014). Bunun nedeni, insanlığa faydalı olduğu düşünülen işlere kalkışarak, doğaya karşı zaferin ilanını sağlayacak ve bu şekilde güvenli ve mutlu yaşamı tesis edecek tatmin dolu toplumsal düzenin oluşturulma isteğidir. Bu sebeple Bacon, *Yeni Atlantis*'i, yeni bilme rejimlerinin kurumsallaştığı bilim-merkezli toplum tahayyülüne dayandırır (Urgan, 2010, s. 132-133). Bir bilim ütopyası olarak Yeni Atlantis, içerik ve tarihsel gönderimleriyle, Bacon'ın yeni bilim olarak çerçeveselendirdiği epistemolojisine kurgusal anlatının olanaklarıyla açıklık kazandırır. Bacon, insanlığın, yeni bir toplumsal düzende, iyiye doğru süratle ilerlemesini sağlayacak itkiyi, bilgi üretimine dönük bakışını farklılaştırmasıyla sağlayabileceğini öne sürer. Kendi zamanına kadar bilginin bizatihi varlığıyla kendisi için bir amaç olması kabulüne itirazla, gerçeğin kuramsal çerçevede irdelenip bırakılmasını tek yüce etkinlik olarak bakan dönem epistemolojisine karşı argümanlar geliştirir. Bu bağlamda bütün olanaklar insanın hizmetine sokularak, bilimin yayılan ışığında ve ancak onun lütfunda irdelenmeli ve tüm doğa bilme istenci de dâhil insanın hizmetinde kullanışlı olmalıdır. Bilimin durağan yapısını devingen kılma isteğinin bir ürünü olan bu ütopyada Bacon'ın yeni bilime atfettiği özgürleştirici yönler, Salomon Evi'nin işleyişinde kendisini gösterir. Bacon'ın gelecek tahayyülünde, bilimin siyasi kurumsal bir güç teşkil ederek bu merkezi

gücünü de bilgiye dayandırışı, erdemli bir topluma ulaşmada gerekli olan etiğin ilkelerini verir.

Bacon, öncesinde 1620’de *Novum Organum* (Yeni Bilim) kitabıyla zenginleştirdiği yeni bilim kavrayışına dair yeni bir epistemoloji önerir. Bacon’ın bu eserindeki bilgi-güç ilişkisi temelinde işleyen genel savlarını cisimleştiren Yeni Atlantis, teknik üreten yeni bilimin insanın özgürleşmesi konusunda yapabileceği katkılara dair fikir ve öngörülerıyla o günden bugüne modern bilimden anlaşılanların nüvelerini sunan bir eser olur. Buradan da anlaşılacağı gibi Bacon, bilimin ilkeleri ile tesis edilmiş bir toplum üzerinden, epistemolojisinin politik işlevi ve amaçlarının gerçekleştirilişini sunmaktadır. Başka bir deyişle o, bilginin ilerlemesi projesinin, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü sağlayarak onun üzerindeki eylem kapasitesini arttırdığı ve hareket alanını genişlettiği bir toplum betimler. Buna göre Bacon tarzı deneyciliğin aslı işleyiş ilkesi, doğanın ancak teknik bilgi ve insanî yeteneklerin yordamıyla, yani yeni bilim aracılığıyla alt edebileceği vargısını ortaya koymuş olur (Bumin, 2012, s. 20). “Doğayı ona boyun eğerek yeneriz” diyen Francis Bacon’ın bu sözü teknik ve buluş sanatına güvencesi gereğidir. Bu güveni tesis eden epistemolojiye göre: Doğa bir makine ise eğer, Bilim de bu makineyi kullanma sanatıdır, böylece, “Doğa Ana” tasavvurunun yerine “Makine-Doğa” imgesi geçer.

*Yeni Atlantis*, yeni bilgi ve Reformasyon arasındaki sınırı silikleştirerek, bilimsel ilerlemeyle kurulması hedeflenen toplumsal bir yapının gerçekleşmiş halini sunmaktadır. Bu şekilde ele alınması gereken *Yeni Atlantis*’te Bacon, deneyi hükümsüz kılan geleneğin eleştirisini yaparken keşif sanatına dayalı yeni bilimin üreteceği mutlu bir toplumun yapısını ve kültürünü aktarmaktadır. Buradan anlaşıldığı gibi, *Yeni Atlantis*’te anlatılan Bensalem toplumu, dini çatışmaların ortadan kaldırıldığı, maddi refaha dayalı, bilgi ve teknik aracılığıyla insanın doğa üzerindeki tahakkümünü sağlamış bir toplumdur. Bu süreç, yeni bilimin politik alandaki belirleyici ve düzenleyici gücüne dayanır. Bu anlamda *Yeni Atlantis*, yeni bilimin temelinde işleyen bir toplum betimlemektedir. Bloch’un deyişiyle; “Bacon’a göre insan, ancak teknikle yükünü hafifletebilir; yeryüzünde herkesin mutluluğu ancak teknik üzerine kurulabilir” (Bloch, 2002, s. 108). Bacon, kendi buluş sanatı’nın (*ars inveniendi*), üniversite türü bir yapı içerisinde uygulamaya konulduğunda, ne türden verimli karşılıklar yaratabileceğini açıklar. Modern insanın mekanik ve bilimsel yasalarla anlaşılabilir evren tasavvuruyla beraber, doğa üzerindeki hükmünü pekiştiren bilim anlayışı merkezinde kurulan eser, sonrasında toplumsal bir ütopyaya dönüşmeden tasarı olarak kalır (Bloch, 2002, s. 110). Bilimsel romansı ve ütopyacı kapasitesiyle



Bacon, Rönesans koşullarındaki buluşlar ve keşifler çağında, insanın doğaya ve kendisine karşı egemenliğini imleyen yeni bilme biçimlerinin hayata geçirilebileceğine dair bir gelecek ufku sunmuştur. İnsanın bizatihi aklıyla, bilmeye ve araştırmaya yönelerek erdemli bir gelecek oluşturacağına dönük öngörülerıyla birlikte bu ütöpik eseri, ütopya yazınındaki klasiklerden biri olarak tarihteki yerini alır.

More, Campanella ve Bacon'ın ütopyacı yapıtları, hem tarihsel sorunları eleştirir geliştirerek aşmak, hem de gelecek ufkuna erdemli bir toplum tahayyülü yerleştirebilmek adına bir zemin olmuş ve sonrasında edebi tür olarak içerisinde bu yönde pek çok eserin doğmasını sağlamıştır. Fakat ütopyayı, manastır yaşantısında olduğu gibi kolektivizm adına öznelliği silikleştiren, katı doktrinlerle çevrelenmiş otoriter toplumsal bir düzen olarak almak yerine, tarihsel-toplumsal sürekliliğin getirisi sorunları doğallaştırmadan, temelde alternatif toplumsal düzenlerin olabirliğini hatırlatma becerisiyle nitelendirmek daha isabetli bir açılım sağlar.

Modernliğin tarihsel alanı içerisinde döneminin koşullarına başka arayışlarla cevap arayan ve siyaset imkânı olarak ütopyacılığı işe koşan isimler, gelecek tahayyüllerine yönelen ütopyacı düşüncenin tarihsel zincirindeki ayrılamaz halkalardır. Bu nedenle ilk çıkışında edebi tür olan ütopyayı, kabından taşıran sebepleri çözümlenmeye girişmek için, ona lütufkâr fakat denetimli toplumsal yaşam tasavvuru yanılığısı olarak bakmamalıdır. Tarihsel sürekliliği zapt eden koşulları açık ederek, gelecek istikametinde iyi bir yol izlenebilmesi için ütopyalar, böylesi bir hareket ilkesini fazlasıyla sunar. Hiç kuşkusuz keskin kavrayışlarıyla eleştirel bir tutum takınan bu üç modern ütopya çeşitlemesi de dönemlerinin tarihsel enkazlarını, erdemli yarınlar adına gösterişli tahayyüllerin kalkış noktası kılma gayretindedir. Toplumsal kargaşaların sonuçlarını düzeltme konusunda oluşturulacak toplumsal mutabakatlara yönelik varsayımlara işaret eden bu ütopyacı düşünce, politik amaç birliği yaratımıyla yaşanabilir toplumu çağırın koşulları kurmaya girişir. Bu olanaklar, rahvan tempoda da olsa geri dönüşsüz biçimde tarih yapımında etkisini göstermiştir. Bu üçleme, bir eleştirmen dikkatiyle siyasal ufka yönelen kurucu bakışı vermesi anlamında önem ve kullanışlılığını her tarihsel uğrakta göstermeyi bilir. Bu noktada, ütopyaların bir tür tahayyüller ailesi olarak topluca ele alındıklarında, dünya sisteminin politikası üzerinde giderek etkili bir öge durumuna gelme seyrini izlemek için ütopyanın politik içerikleriyle kazanacağı yeni boyutları hesaba katarak değerlendirmek gerekecektir.

### 1.3. İki Devrimin Tarihsel Seyrinde Ütopyacı Düşünceye Bakış

*Zamanların en iyisiydi, zamanların en kötüsüydü, hem akıl çağıydı, hem aptallık, hem inanç devriydi, hem de kuşku. Aydınlık mevsimiydi, Karanlık mevsimiydi, hem umut baharı, hem de umutsuzluk kışıydı, hem her şeyimiz vardı, hem hiçbir şeyimiz yoktu, hepimiz ya doğruca cennete gidecektik ya da tam öteki yana (...)*

—Charles Dickens, *İki Şehrin Hikâyesi*

*“Her ilerleyişin ruhu ütopyadır”*

—Anatole France

Ütopyacı düşünce ile edebi tür olarak tarih sahnesine çıkışını takiben bu defa politik olanaklarıyla karşılaşılır. Kilise ve krallıkların harabeleri üzerinde yükselen burjuva kapitalizminin nihai sonucu olan işsizlik, yoksulluk, mülksüzleştirme, sömürü ve bitimsiz toplumsal çalkantılarla boğuşan kitleleri doğurmuştur. Köklü dönüşümleri beraberinde getiren Endüstri Devrimi ve beraberinde Aydınlanma felsefesi ile temelini pekiştiren Fransız Devrimi, sanayi olanaklarından el alarak sürekli daha iyiye ve refaha doğru ilerleme mitini kuvvetlendirir. Böylelikle egemen iyiliği tesise yönelmiş toplumsal bir düzen tasarlamaya adanan ve bunu tatbik gücüne de ütopyacı düşüncenin varsıl olanakları vasıtasıyla erişen isimler ortaya çıkar. Modern endüstri toplumunun gereğine yaraşır yeni ahlak arayışı temelinde bir yaşam beklentisindeki Fransa’dan Saint-Simon (1760-1825) ve İngiltere’den Robert Owen (1771-1858) bu çaba ile anılan temsilcilerdir. Aydınlanma düşüncesinden el alan bu isimlerin dikkate aldıkları toplumsal sorunlar, sonrasında bu hat üzerinde ilerleyen tartışmaları alevlendirir. Başka bir toplumsal yaşamın olabilirliğini vurgulayan projelerini gündemine alarak, insanlık ideali için eserler verirken eleştirel bakışın düşünsel haznesini de genişleten sosyalist ütopyacıların toplumsal tasarımlarını serimlerken, çözümleri üzerine kafa yordukları toplumsal krizleri yaratan tarihsel seyre de bakmalıdır.

Bir yanda Fransız Devrimi, diğer yanda İngiltere’de gelişen Endüstri Devrimi; bu iki devrim, neden oldukları toplumsal çalkantılar kadar, ilerleme mitine dayanan iyimser gelecek tahayyülleri de yaratır. Hobsbawn’a göre (2003, s. 52) Fransız Devrimi, 1789 Fransa’sında Mutlak Monarşi’nin yıkılarak Cumhuriyet’in kurulması ve Roma Katolik Kilisesi’nin politik yaptırımlara tabi tutularak Ruhban sınıfının tarihsel statüsünden kovulması gibi sonuçları bakımından büyük çapta dönüşümlere ön ayak olur. Endüstri Devrimi ise üretim biçimlerinin makineleşme aracılığıyla yeni bir aşamaya girdiği ve sermaye birikiminin hızlı artışıyla, kapitalizmin endüstri süreciyle karakterize olduğu bir

dönemeci anlatır. Endüstri Devrimi'nin yolu, daha önce başka zaman ve coğrafyada karşılaşılmamış tarihsel boyutların yan yana gelmesiyle örülmüştür. W. W Rostow'a (1971, s. 255-263) göre, bu gelişime varan yolların ilki, 17-18. yüzyıl merkantilist politikaların getirisiyle oluşan somut imkânlar neticesinde belirir. Buna göre, Orta Çağ'ın feodal mantığı içerisinde tutarlı olan, ancak yeni gelişen ticaret anlayışıyla ayak bağına dönüşen lonca işi küçük pazarların işlevsizleştirilmesi, sistemli ve çok ayaklı pazar mantığını devreye sokmuştur. Ekonomik pazarların dünya çapında genişlemesi ve bu gelişen ticaret ağlarının sömürgeci politikalar temelinde rekabet hırsını körüklemesi, ülkelerin silah ve lojistik alanlarına yatırımlarını arttırır. Yine Rostow'a (1971) göre, düzenli ordulara gereken üniformalar, silah, gemi yapımı ve bu gibi güvenlik stratejilerine yaslanan gereklilikler üretimde verimliliği dayatmış ve bu konudaki hız kazanma talebine yönelik olarak da endüstriyel gelişim hamleleri desteklenmeye başlanmıştır. İktidarların, teknik ve bilimsel atılımlara ön ayak olmalarının arkasındaki nedenler kısaca böyledir. Fakat bu mühendislik gelişimi savaş endüstrisi (Hobsbawm, 2003, s. 65) ve beraberinde merkantilist dönemdeki sanayi ticaretiyle kol kola gelişse de bilimsel koşulların tarihin bu aşamasında oluşma nedenleri, Batı'nın modernlik seyriyle ilgilidir. İngiliz Endüstri Devrimi, sanayi toplumunun olanaklarını çoğaltmak niyetiyle bütünleşerek, etkileri bakımından değerlendirildiğinde hem modernliğin ürünü hem de üreticisi olduğu şüphe götürmez.

Üretim, makineleşme hamlesiyle birlikte artık tekrarlanıp çoğaltılabilir pratiklere dönüşmektedir. Bu üretim teknolojisi, yüzyılın kaderine hükmeden başat yeniliği teşkil eder. Bu süreçte, Dünya pazarları için üretim yapmaya başlayan mekanik çıkırık ve dokuma makineleri Endüstri Devrimi'nin ilk adımları olmuş, İskoç James Watt'ın icadı buharlı makinelerle birlikte endüstriyel teknolojilerdeki devrimci gelişme, üretim hattını tarihte benzeri görülmemiş şekilde hızlı ve verimli hale getirmiştir (Beaud, 2016, s. 103; Hobsbawm, 2003, s.66). Makine ile üretilen ürünlerin ticaret açısından tarımsal ürünlere baskın gelişi, tarımdan sanayiye geçiş açısından insanlık tarihinde yeni bir perde açmıştır. İktisadi açıdan mal-para ilişkisi, toplumsalı belirleyen bir dolaşım biçimine dönüşmüş; emek, sermayedarların denetimine sokulmuştur. Üretimi sürdürecektir olan işgücünün tarihte toplumsal sınıf olarak belirişi, kapitalizmin karakterini sanayi üzerinden yeniden belirleyen bir işleyiş tarzı oluşturur (Fülberth, 2011, s. 149-150). Kapitalizmin endüstri devrimi aşaması, küçük grupların evinde ve atölyelerde yürüttüğü faaliyetleri, mekanik gücün üretimde olduğu bir fabrika çatısı altında yüzlerce işçinin üretime katıldığı yoğun

çalışma ortamına dönüştürmüştür. Tüccarların yoğunlaşan sermaye birikimi, endüstrideki canlanmayla fabrika üretimine aktarılır. Üretimdeki bu modele geçiş, üretim rezervlerini arttırarak fiyatları düşürdüğü için manifaktürlerin ölümünü ilan eder (Dobb, 2001, s. 27). Hızlı çoğalan birikim ve beraberindeki teknik olanaklar, fabrika içindeki üretim hatlarını karmaşılaştırır ve buna uygun iş bölümü doğurur. Artık iş aletleri yapan atölyeler yerine, büyük sermayeler ile ağır makineler üreten fabrikalar oluşur. Bu da ticari ortaklıkları ve şirketleşmeleri çoğaltır, artık büyükler arasında rekabetin tetiklendiği bir pazar vardır (2001, s. 33). Manifaktürlerden dönüşen yeni devasa fabrika yapılanması kendi üretim teknolojilerini doğururken, üretilen ürünlere yönelik talepler yaratarak bir pazar meydana getirmiştir. Bu pazarlardaki artan rekabet ve ham madde ihtiyacı, sömürü politikalarını hızlandırdığı gibi, işgücü üzerinde düşük ücretli yoğun mesai ve güvencesiz çalışmayı dayatır. Fabrikada uzun saatler çalışmaya zorlananlar arasında sadece yetişkinler yoktur, henüz 9 yaşındaki çocuklar, 13 saati aşan iş gününü yüklenmek zorundadır (Huberman, 2015, s. 201-202). Kötü beslenme ve yorgunluk ise iş kazalarına neden olur. Ayrıca kentlerdeki işgücü, fabrikanın çeperlerinde sağlıksız şartlarda yaşamaya zorlanırken, bu koşullar hastalık ve salgınlara kapı aralar. Sanayi kapitalizminin erken aşamalarında, kâr amacının kurucu ilkeye dönüştüğü fabrikalarda çalışma standartları, refah yönüyle köle yaşantısından neredeyse farksızdır. Yoksulluk, kapitalizmin bu yeni aşamasında yeni bir evreye girmiştir (Huberman, 2015). Bir yanda dünya tarihini dönüştüren gelişmelerle yükselen kapitalizm ve yeni üretim biçimiyle kentler üzerinde belirginleşen modernlik deneyimi, bir yanda sanayi kapitalizminin neden olduğu sömürü ve sefalet döneminin toplumsal manzarası, Endüstri Devrimi'nin getirilerini hesaba açar.

Modern toplumsal dönüşümün etkenlerini yaratan bir diğer tarihsel katmana dâhil olarak, Rönesans ile beraber öne çıkan keşif ve buluşun değeri ve sonrasında 17. yüzyıl felsefesi, doğanın rasyonel olarak anlaşılabilir ve matematik diliyle ifade edilebilir bir gerçeklik olarak görülmesini getirir. Isaac Newton'un 1687'de yayınlanan *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri) başlığını taşıyan kitabı, kapalı evren anlayışını aşarak klasik mekaniğin temellerini vermesiyle modern bilimsel yapıda öncü rol izlemiştir; fizik ve teknik biliminin kol kola gelişmesinde verimli bir yol kazandırmıştır (Gökberk, 1997, s. 254). Böylece bilim insanı, teorik çalışmalarla sınırlanmak yerine mucit karakterinin altını bilimsel kaidelerle doldurmaya başlar. Nihayetinde bu deney odaklı uğraşlar, başka teknik arayışları çağırır: artık bilimsel faaliyetler için mikroskoplara, termometrelere, barometrelere ve bu gibi laboratuvar

etkinliğini verimli kılacak gereç üretimine ihtiyaç vardır. Eylem ile teorinin, zanaat ile bilimsel çalışmanın dayanışması; yeni siyaset ve ticaret biçiminin olanaklarına hizmete adanır. Uluslararası rekabete dayalı ticaretin ülkeleri sanayide atılıma zorlaması, bilim alanında uğraş veren düşünürlerin siyasal erk tarafından bu atılımları yaratmada paydaş olarak görülebileceği fikrini sistemleştirir<sup>6</sup>. Böylece bilim, siyaset üretimi ve kapitalist ticaret akışının modern sacayağı olarak kullanışlı olur. Bunu sağlayan ve birbiri ardına bilimsel, teknolojik gelişmelerin ortaya çıkmasına neden olan önemli diğer bir etken de, mucit zanaatkârlar, bilim insanları ve iş insanlarını buluşturan kurumların ortaya çıkışıdır. Bacon'ın *Yeni Atlantis*'indeki Salomon Evi'ni andıran bu toplanma yerleri, İngiltere'deki *The Royal Society* örneğinde olduğu gibi hedefini gerçeğe ulaştırarak pekişen bilimsel kurumsallık anlayışlarını sağlar. Bir süre Newton'un da başkanlığını yaptığı bu oluşum, İngiliz monarşisinin desteğiyle İngiliz yayımlıcaılığının temelini kurarken, bilimsel yapının olanaklarını zenginleştirmede etkin rol izler. Benzer şekilde Fransa'da da bu türlü cemiyetler aynı niyetlerle kurulmaya devam eder (Rostow, 1971).

Modern dünya tasavvurunun getirisi akıl aracılığı ve matematiğin diliyle evreni anlama çabası, bunun siyasal-toplumsal izdüşümlerini de yaratır. 18. yüzyılda Fransız Devrimi ile zirvesine oturan felsefi hareket olarak Aydınlanma, bu süreç ile belirginlik kazanan toplumsal ve siyasal bir süreci betimler (Çiğdem, 2006, s. 13). Aydınlanmanın karakteristiği, insanları, onları köleleştirdiğine inanılan boş inançların temsil ettiği eski düzenden kurtararak, iyi ve özgürleştirici olduğu var sayılan “akıl düzeni”ne dâhil eder (Cevizci, 2007, s. 13-14). Bu çaba astarını ilerleme ve iyimserlik anlayışı ile oluşturur. Böylece olay ve nesnelere olduğundan daha iyiye gideceğinin kabulü işlevsel kılınır. 18. yüzyılda ilerleme anlayışının geliştirilmesi, Kant'ın çabalarının sonucu olarak görülebilir. Aydınlanmanın tarih felsefesini zirveye ulaştıran isim olan Kant, tarihin gelişiminde özgürlüğü ölçüt alır. İlerleme, özgürlük düşüncesinin tarih sahnesindeki yayılıp derinleşmesidir. Aydınlanma ideallerine bağlı olarak düşünsel setini oluşturan Kant için Aydınlanma, bu ideallere doğru atılmış büyük bir adıma işaret eder (Gökberk, 1997, s. 116). Bu nedenle ilerleme, “insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden” biri olarak görülmeli ve bu akışa dâhil olarak katkıda bulunmak bireylerin doğal görevi olarak kabul edilmelidir: Tarih, “ussallığa doğru bir ilerleme, aynı zamanda ussallıkta bir

---

<sup>6</sup> 18. yüzyılın ilk on yılında İngiltere içinde onaylanmış olan patent sayısı yalnız 3 iken; Fransa'da bu sayı 6'dır. Henüz icat ve buluş sanatı tutkulu bir alışkanlığa dönüşmemiş, teknik yenilenme kapitalist üretim için asal etken olmamıştır. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde sadece bir yıl içinde İngiltere'de patenti alınan icat sayısı 54'e varır. Fransa için ise bu sayı 22'dir (Rostow, 1971).

ilerlemedir” ve böylece bir iyileşme sürecidir (Collingwood, 1990, s. 110). Immanuel Kant’ın *Was ist Aufklärung?* (Aydınlanma Nedir?) başlığını taşıyan yazısındaki kendi ifadesiyle;

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu* ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapare Aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır (1993, s. 139).

Bu alıntıda açık şekilde gösterdiği gibi Aydınlanma düşüncesi, akıl merkeze alındığında dışarıda kalan etkilerin hesaba çekildiği ve bu yargılama sonucunda akıl karşısında küçük düşürülerek mahkûm edildiği felsefi tutumu başlatır. Bu uğrakta, modern bireylik, haklar ve yurttaşlık temelinde ulus bilincinin sağlanması önemli kırılmalar yaratır. Kendisinden sonraki çağları etkisine alan düşünce formu olarak Aydınlanmaya gelen zincir; 15. yüzyıl ortalarında Rönesans, 16. yüzyılda Reformasyon hareketi ve yine 17. yüzyıl ortalarında Kartezyen *cogito*’nun akışında oluş alanı bulur (Çiğdem, 2006, s. 19). Aydınlanma, yasanın egemenliğini doğrulayarak köleliği ortadan kaldırır; inanç özgürlüğü sağlar; haklar ve yükümlülükler temelinde yurttaşlık bilinci oluşturur; son kertede bu yeni değer inşasını sistemleştirecek evrensel öğrenimi yaygınlaştırır.

Aydınlanmaya göre toplumsal düzen, halkını akıl-dışı etkilerden koruyacak olan aydınlar tarafından sağlanır. Henüz boş inançlarla varlığını sürdürerek, modern insan için olmazsa olmaz koşul olan yurttaşlık bilincine erememiş kitlelerin bu bilinci içselleştirme serüveninde aydın, tüm despotik niteliğiyle, üstenci bir rol yürütür. Sonraki süreçte Fransız Devrimi, tam da gerçeklik sorununa işaret eden boş inançlardan kurtulmak adına süregelen politik arayışların bir cisimlenişini ifade edecektir. Bu tarihsel süreçte *Ancien Régime*’in<sup>7</sup>, toplumsal değişmeye direnmeyi sürdürdüğü ve Reformasyon’u reddederek Protestan nüfusu tümenden yok etmeye girişerek arkaik bir aristokrasi ve teolojiye dayalı yönetim tutumuyla varlık gösterdiği gözlenir. Bu devrimle beraber, yurttaş-toplumun kuruluşu ve paralelinde *özgürlük, eşitlik, kardeşlik* (*liberté, égalité, fraternité*) ilkesinin

<sup>7</sup> Fransızca sözcük anlamıyla *eski rejim*. Fransa’da 1515’ten başlatılan ve 1789 Fransız Devrimi sonrasında Fransız monarşisinin ve kraliyete bağlı ayrıcalıkların kaldırıldığı döneme kadar uygulanan yönetime verilen isim. Yani diğer deyişle, toprağa bağlı serflik sisteminin olduğu sabit bir yaşamdan kentliliğin ve hareketin imkânlarının toplumsal yaşamda asal olduğu döneme kadar olan süreci tanımlar (Çiğdem, 2006).

yalnızca dilek değil, evrensel politika olarak işlerlik kazanması hedeflenir. Akılcı uygar insan yaratımı gayesiyle politik olarak biçimlenen bu sürecin devamında 1789'da patlak veren devrim, tiranlığa varan terör dönemiyle devam eder. Paris Concorde Meydanında idam için çalışan giyotinlerin bir bir “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” adına inip kalkması, akılcılık kavrayışındaki akıl-dışı nüvelerin kendini açık ettiği ilk aşamadır. Kral XVI. Louis'in idam edilişi, Kilise topraklarının kamusallaştırılması ile beraber İnsan Hakları Bildirgesi'nin ilanı, ilk etapta devrim sürecinde görülen tarihsel olaylardır. Fakat Burjuva karakteri ile yola çıkan Fransız Devrimi, toplumsal tahayyülünü hümanizm temelinde oluşturmasına rağmen tersi bir egemenlik anlayışına ulaşır. Birliktelik tutkusu, modern despot devlet elinde başkalaşır. Devlet, kontrolünün dışında bağımsız bir sivil toplumun varlığını yadsır, gelişimine engel teşkil eder ve yurttaş niteliğiyle bu yeni-insan, varlığını devlete borçlu görerek bir yaşam çizgisi izlemeye özendirilir. Monarşinin ayakları altından çekilen toprak, bireyin umutla bağlandığı halk ve ulus egemenliğini imleyen bir yaşam için de verimsiz kılınışı, burjuvazinin eleştiri odağını yeniden parlatmasına neden olur (Yardımlı, 2018).

1789 Devrimi ile statü kazanarak otoritesini perçinleyen burjuvazi ile toprak aristokrasisi arasındaki çalkantılı süreç 1830'lara kadar sürer. Bu süreç içerisinde Fransız Devriminin getirileri ve götürülerini hesaba katarak oluşan yeni toplumsal koşullar etrafında gelecek ufkunu belirleyen isimlerden ilki, XV. Louis Fransa'sında doğmuş bir kont olan Saint-Simon (1760-1825)'dur (Newman, 2005, s. 20). Katolik kilisesine bağlı bir ailenin çocuğu olarak doğmasına rağmen, ilk gençlikte dini inançla arasına mesafe koyması nedeniyle ailesi tarafından manastıra kapatılır ve sonradan aristokrat köklerine uygun olarak asker olmayı tercih eder ve Amerikan Kurtuluş Savaşı'na katılarak oradaki dört yılın ardından yeniden Fransa topraklarına döner (Meriç, 2015, s. 30-31). Bu süreçte Devrim patlak verir fakat Fransız toplumunun yeni gelişmelere gebe bir dünya gerçeği ile karşı karşıya olduğunu düşündüğünden Devrim'i sürpriz bir olay olarak karşılamaz ve kiliselere ve aristokrasiye bağlı toprakların millileştirilme çabalarına o da dâhil olur ve borçlanarak aldığı toprakları parçalayıp köylülere pay eder (2015, s. 31). Saint-Simon, öncelikle iş hayatında şansını denese de vaktini düşünsel çalışmalara ayırma isteği ağır gelir ve fizik, fizyoloji, felsefe ve yeni toplumsal yapıda gelişmeyi sağlayacak bilimsel alanlarda uzman akademisyenlerle evinde toplantılar ve uzun soluklu dersler yapar, ortak çalışmalar yürütür (Lukes, 2011, s. 108). Burada olgunlaşmaya başlayan fikirleriyle ortaya koyduğu ilk eser 1802 tarihli *Cenevre'de Oturan Birinin Çağdaşlarına Mektupları*

adını taşımaktadır (Newman, 2005, s. 20). Temelde, hâkim etkisini sürdüren Orta Çağ teolojisinin yerine bilimsel anlayışı tümüyle yerleştirmek ister. Bilgi, sevgi ve umut temelinde bir dünya tahayyül ederek, artık İskenderlerin döneminin sona erdiğine, Arşimetlerin söz sahibi olduğu bir devre girildiğine inanır ve bu gerçeğe uygun bir toplumsal düzenlemeyi arzu eder. Dünyayı bilim insanların yönetmesini isteyecek kadar bilimin pozitif dönüştürücü niteliğine inancı keskindir. Bu fikir etrafında oluşan birçok dergi çıkaran Saint-Simon, her birini bilim aşkıyla sürdürmeye çalışsa da pek çoğu getirdikleri etkilere yaraşır derecede uzun soluklu olmaz ve kapanır (Meriç, 2015, s. 35). 1825 yılında yine Paris'te hayatını kaybeden bu ütopyacı düşünür, yaşamı boyunca inşa etmeye çalıştığı yeni bir dünya fikrinin sahipsiz kalmayacağını göremese de, kendisinden hemen sonra Saint-Simonculuk ekolü oluşur, bir nevi seküler kilise gibi Simon'un özgün düşünceleri rehberliğindeki keskin inançlı bilim insanlarıyla çevrili bir yapıdadır (Lukes, 2011, s. 115).

Aydınlanma'nın tezlerine yaraşır şekilde toplumları yöneten bir ilerleme yasasının varlığını savunan Saint-Simon, pozitif bilimin ışığında yükselecek bir toplumsal düzenin getirilerine inanmaktadır. Ona göre, devrimle beraber eski sistem, canlandırılmaya ihtiyaç duyulmayacağı yapısı ve tüm çürümüşlüğüyle beraber çöküşe uğramıştır, bu sebeple yeni bir temel üzerine inşa edilecek toplumsal düzene ihtiyaç vardır. Endüstri kapitalizminin çoklu olanaklarına duyduğu güven Saint-Simon'u liberal burjuvazinden yana tavır aldırır (Meriç, 2015, s. 48). Tarihsel koşullarda filizlenen gelecek tahayyülü, günümüzden bakıldığında hâlâ şaşkınlık vericidir. Saint-Simon'un sözleriyle;

On sekizinci asrın yaptığı iş: Yıkma. Bizim yolumuz çok daha başka. Yeni bir binanın temellerini atmak istiyoruz. Bugüne kadar toplumun ortak çıkarlarına dokunan olmamış. Ele aldığımız konu: bu çıkarlar. Politikanın, ahlakın, felsefenin, hiçbir uygulama değeri olmayan birtakım hayallere saplanıp kalmasını istemiyoruz; istiyoruz ki asıl vazifelerini yerine getirsinler yani toplumun mutluluğunu gerçekleştirsinler. Bütün toplum üretime dayanır. Varlığının biricik garantisi: Üretim, her servetin, her refahın kaynağı o. Üretimin gelişmesine en uygun olan durum, toplum için, toplum için en uygun olan durumdur. Üretimin gerçek değerini belirtmek, politikada nasıl bir rol oynaması gerektiğini göstermek, ona çıkarlarını imkânlarını, kuvvetlerini tanıtmak, karşılaşacağı engelleri haber vermek, teşebbüslerinde yardımcısı olmak, onunla el ele vererek istibdadın hortlamasını veya ihtilallerin patlamasını önlemek ve üretimi geliştirerek tam manasıyla bir endüstri rejimini kökleştirmek: işte yapmak istediğimiz bu (akt. Meriç, 2015, s. 48).



Toplumsal gelişim çizgisi içerisinde anlamını bulan siyaset ufku Avrupa'daki yeni bir sistemleşme ümidi ve ahlak birliği arayışı üzerinden temellendiren Saint-Simon, bu köklü yenilenme hareketi için önerilerini sıralar: İlk yapılması gereken, Avrupa ticaret akışının ilerleyişinde engel teşkil eden Fransa ve İngiltere arasındaki savaşın durdurulmasıdır. Avrupa ekonomisinin başını çeken bu iki büyük ülke arasında büyük tahribe yol açan bu savaşın bitirilmesini ortak bir parlamentonun kuruluşu takip etmeli, Avrupa merkezli işleyecek bir oluşumun hayata geçirilmesi, ilerleme adına doğru atılımlar yaratacağı için Avrupa yurttaşlığını doğuracak verimli bir mecra teşkil edecektir. Avrupa için vizyon oluşturacak bu amaca varabilmenin yolu, iyi yetişmiş insanları yönetimde söz sahibi kılabilmekten geçer. Bu gayenin gerçekleşebilmesi için kimlik ve yaşayış olarak Avrupa insanını ortaya çıkartacak ortak hedefli eğitim sistemi kurulmalı ve tüm Avrupa'da tek bir ahlak kitabı okutulmalıdır. Ayrıca her ülke mutlaka liberal rejimle yönetilmeli ve İngiltere'de olduğu gibi kuvvetler ayrılığına dayanan karma bir rejim, rol model olarak tanınmalıdır (2015, s. 47). Saint-Simon'un görüşleri, eski siyasi rejimin savunucularının yeniden güç bulma olasılığının önüne geçmek isteyen liberal çevrelerce destek bulur. Keza, devrim hayat bulmasına rağmen siyasi iktidar sağlanamamış, halk devrim lehine bütünüyle kazanılmadığı gibi ülke çapında da genel bir belirsizlik ve kaygı hâkim olmaya başlamıştır. Bu belirsizliği aşmak için Saint-Simon ve beraberindeki liberaller, bir gelecek tahayyülü yaratmaya koşullanır. Avrupa yurttaşlığını mümkün kılacak ve endüstrinin olanaklarından hareketle toplum lehine çoğalacak imkânlar, bu amaçla verilecek eğitim sayesinde işe yarayacaktır. Bu nedenle Fransa'da ilköğrenimin, Kilisenin artık geçersizleşen alışkanlıklarının ötesinde, tamamen çağ gerekliliklerine uygun müfredatla uygulanması gerektiğini savunmuşlardır (2015, s. 48).

Saint-Simon, 1816-1818 yılları arasında çıkardığı dergisi *L'industrie* (Endüstri)'de bilim, edebiyat, felsefe, ticaret ve endüstri arasındaki birliğin olanaklarıyla mayalanan yazılar yazar. Dergi, bir süre sonra Saint-Simon'un toplumsal tahayyüllerini dillendirdiği yazılarıyla dolmaya başlayınca, buna yönelik ilgisizlik sonucunda uzun soluklu olarak devam edemez ve kapanır. Buradaki yeni toplum tahayyülüne göre gelecek; endüstri yöneticileri, bankacılar ve zanaatkârların elinde şekillenecektir. Saint-Simon, genel itibariyle fikirlerinde emek kavramını merkezde tutar. Aylaklık, insanlığın kurtulması gereken zararlı bir huydur ve insan, potansiyellerine uygun işleyerek parlaması için en büyük engeli teşkil eden bu zayıf yönünü bir ur olarak görerek onu yok etmenin yollarını aramalıdır. Maddi gücü endüstri patronlarından; manevi gücünü aydınlardan devşirerek

üretime en uygun toplumsal sistemi inşa ederek tatbik edecek bir toplum kavrayışı, ancak akıl rehberliğindeki bir ahlak inşasının temini ve endüstri temelinde gelişen politikaların olanağıyla hayat bulabilir. Bu nedenle, aristokratların hâlâ toplumda saygıdeğer konumda olmasının muarızı konumundadır. Saint-Simon'a göre yapılması gereken artık açıktır: Üreticiler, yeni toplumun itici güçleri olarak, aylaklığa karşı savaş açmalı ve köylüler şatolarda keyif çatan aylakların boyunduruğundan kurtulmalıdır (2015, s. 57). Saint-Simon gelişmiş halleri günümüzde faaliyetlerini sürdüren yapıların öncellerini tasarı olarak ortaya atmaya devam eder. Buna göre, bankacıların yönetiminde mülkiyeti ortak bir sermaye fonu kurulmalı, bunu hükümet ya da devlet bürokrasisi değil, fonla birlikte kurulacak merkez bankasının sorumluluğuna almalıdır. Bu genel bankada ekonomide uzman kimseler çalışmalı, Avrupa'da hedeflenen geniş ortaklık için refahı sağlayacak en uygun koşullar cesaretle savunulmalıdır. Buradaki amaç, finans aristokrasisi oluşturmak değil, aksine yeni ekonomik sistemin devamlılığını sağlayacak bağımsız denetçileri ve uygulayıcıları verimlilik adına işe koşmaktır (2015, s. 59).

Saint-Simon'ın çerçevelediği toplumsal düzende, devletin görevlerinden biri, çalışabileceklere iş sağlamalı, çalışamayacak durumda olanlara ise yardım kuruluşları aracılığıyla hayatlarını garanti altına alacakları düzenli destekte bulunmalıdır. Bu noktada liberal çağdaşlarından ayrılan Saint-Simon'da “ütopyacı sosyalist” olarak etiketlenmesini sağlayacak düşüncelerin nüvelerini görmeye başlarız. Saint-Simon için üretici kelimesi insan olmakla aynı anlamdadır. Toplum, bir atölye alanı gibi düşünülmelidir. Bal arıları gibi çalışan tüccarlar, fabrikatörler, bankacılar, çiftçiler, memurlar, aydınlar ve işçiler; rahip, asker ve mülk sahibi gibi çalışmadan birikim çoğaltan eşek arılarına karşı tümüyle dikkatli olmalıdır (2015, s. 61). Adil bir toplumsal düzenin imkânını yok eden habis ur, tam da bu aylak takımıdır. Saint-Simon yaşadığı dönemde, düşünceleri bir ekol olarak hayat bulur ve mühendis, bankacı, iktisatçı yani endüstri etkinlikleriyle dolaylı dolaysız ilgisi olan tüm meslek gruplarından aydın isimler, yeni bir tür Hıristiyanlık anlayışına benzer olacak şekilde, Saint-Simon öldükten sonra düşüncelerine ifade alanı kazandırır (Newman, 2005, s. 22). Saint-Simon, uçuk hayal gücüyle toplumsal tasarılar üreten biri olmanın ötesinde anlaşılması gerektiğini geçen zaman kanıtlamıştır. Öğrencisi Auguste Comte, hocasının izlerinde olgunlaştırdığı düşünceleriyle sosyoloji disiplinin kurucusu olarak anılacaktır. Saint-Simon'a sosyalist yakıştırmasını yaparken ne türlü bir sosyalizm tanımıyla hareket edildiği ayırt edici olur. Saint-Simon'un özel mülkiyetin yokluğunda gerçekleşecek sosyalizmi işaret eden planlı bir ekonomi tahayyülü olmadığı açıktır. Fakat

her üretim biçiminin farklı bir siyaset biçimi yaratmasını fark edişi ve buna uygun bir siyaset ufku arayışına girmesi dikkate şayandır.

Saint-Simonculuğu öne çıkararak bir diğer konu, değinildiği gibi, *Yeni Hristiyanlık* kavrayışıdır. Saint-Simon, dini inancı toplumsal ihtiyaç olarak gördüğünden, eskinin artık çökmeye mahkûm dini yerine modern endüstri ve bilimle çelişmeyecek ve insanlığın arayışlara deva olacak bir Hristiyanlık anlayışı inşa eder. 15. yüzyıldan bu yana insanlık tarihine kazınmış hiçbir devrimsel yeniliğin Kilise çevresinden çıkmadığı düşünülecek olursa, Saint-Simon'a göre bu ancak Katolik ve Protestanların doğru yoldan ayrılmış olması ile ilgilidir. Oysa Yeni Hristiyanlık, tüm dünya insanlarını huzura erdirecek yeni dinsel kavrayış olarak kurtarıcı rolüyle öne çıkar (2015, s. 94). Yeni kutsallar: Bilim, endüstri ve güzel sanatlardır. Cennetin yolu toplumdaki sefaleti yok edebilme çabasından geçer. Yeni toplumda ahlaklı insan çalışan, üreten kimsedir. Toplumu asalaklar ve üreticiler olarak ikiye ayıran Saint-Simon, kolektif faaliyetlere katılmanın, topluma fayda sağlamak istemenin esas özgürleşme olduğunu belirterek, bir çalışanlar ordusu gibi düşünülmesi gereken toplumun nihai amacının barışı ve refahı sağlamak olduğunu sıklıkla vurgular (2015, s. 143). Nihayetinde, ahlaki fikirler olmadan toplum olmaz, der ve ahlakı, topluma fayda ve üretim kabiliyeti çerçevesinde betimler.

Saint-Simon'da bunları sağlayan yetiyi ütopyacı düşünce kapasitesinin genişliğine bağlamak isabetsiz olmaz. Avrupa'nın, insanlığı bilim ve teknoloji ile ilerleten kendi olanaklarına kulak vermesini istemesi, endüstri toplumunda yeni bir Avrupalı kimliğinin, bir imkân olarak, dünyada da insanlık lehine bir ideal yaratabileceğine inancıyla pekişir. Bu hareketlenmeyi sağlayacak olan endüstri toplumunun, kendi içinde sorunlara yol açan koşullarını fark ederek, kötücül getirilerini endüstrinin niteliğinden ayırtarak işe başlamalıdır. Aydınlanmanın iyimser niteliğiyle, geleceğe konuşlanan ve insanın kendi tarihsel olanaklarıyla oluşturacağı toplumsal düzen ufku, tüm bu farkındalıkların ışığında belirecektir. Toplumsal sorunların açığa çıkarılması için pozitif bilimlerde olduğu gibi bir yol izlenmesi gerekliliğinin öncüllerini ortaya atarak, sorunların önce tespiti, sonra kaynaklarının belirlenmesi ve nihayetinde gelecek tasavvuruyla bu çıkışsızlıkların aşılabileceğine yönelik imkânların izlerini Saint-Simon'un düşüncelerinde sürebiliriz böylelikle. Teknik elemanların, politik söylem ve eylem birliğini tekellerine alarak yeni endüstri toplumunu en üst seviyede tüm olanaklarıyla değerlendirmek için çalışacağı ve ortak çıkarı, insanlık lehine bir durum olarak kurgulanabileceği gibi varsıl düşünce alanı, onun düşüncelerinin seyrinde takipçilerini çoğaltmış olur.

İngiliz Endüstri Devrimi'nin getirilerinden kalkarak öne sürdüğü düşünceleriyle toplumsal düzenlemeler ortaya koyan ve tahayyülüyle döneminde ve kendisinden sonraki endüstriyel yaşamın geleceği üzerinde etki sahibi olmuş bir diğer mühim isim Robert Owen'dır<sup>8</sup>. Ütopyacılığındaki ilk atılımı ise *New Lanark*<sup>9</sup> deneyimidir. İki bin işçinin çalıştığı bu dev fabrika, İngiltere'deki en büyük endüstri faaliyetini gösteren kurumlardan olmakla beraber, kötü koşullarına rağmen, döneminin diğer fabrikalarına kıyasla çalışma ortamı olarak daha iyi durumdadır (Simeon, 2017, s. 16). Bu büyük ölçekli fabrikayı devralan yeni patronları, dönemin koşullarında beklenilmedik bir güvenle yönetimi genç yaşlarda bir girişimci olan Robert Owen'a bırakır.

Owen'dan önce New Lanark görece iyi şartlara sahip olsa da dönemin endüstri toplumundaki tüm aksaklıkları ve sömürü biçimlerini bünyesinde taşımaktadır. Haftanın altı günü bir çalışma ortamı için oldukça sağlıksız sayılabilecek pis, havasız ve rutubetli koşullarda çocuk yaştaki işçiler, günde 13-14 saati aşan mesailere zorlanırken, hiçbir eğitim almadan edinilen bu işlerde iş kazaları rutin olaylar olarak sıradanlaşır. Bunun yanı sıra, işçi mahalleleri de sefalet manzarasını tamamlayan yerlerdir. Fabrikadan eve doğru çekildiklerinde kendilerini cinsel tacizler, alkolizm başta olmak üzere türlü suçların içine çekilmiş bulurlar (Aybay, 2012, s. 70). Robert Owen, göreve başladığı andan itibaren

---

<sup>8</sup> 1771'de Galler Newtown'da bir nalburun oğlu olarak dünyaya gelen Owen, kendi kendisini yetiştirir ve henüz erken yaşlarda doğduğu kasabayı terk ederek Manchester'da bir kumaşçı dükkânında çırak olarak çalışmaya başlar (Simeon, 2017, s. 13-14). Çalışkan, atılgan kimliği ve öğrenme isteğiyle öne çıkan Robert Owen, burada ufak çaplı bir tüccar olarak pamuk ticaretine atılır. Endüstri Devrimiyle zenginleşirken, ütopycacı sosyalizme varan siyasal tahayyülünün özgün eseri olan toplumsal deneylere girişerek ün yapacağı öyküsü böyle başlayacaktır (Aybay, 2012, s. 60). Robert Owen, Manchester'da geçirdiği yıllarda potansiyellerini açığa vuracak fırsatlara erişir, değişimleri sürekli gözlemler, ayak uydurmak için gerekli atılımları yapmaktan geri durmaz. Hem endüstri hem de entelektüel işlerlik anlamında öne çıkan bu şehir, ona tam anlamıyla kendisini bulmasını sağlayacak ortamı verir (Simeon, 2017, s. 14). Burada geçirdiği sürede endüstri toplumunun gelişimine dair fikirleri serpilirken, entelektüel kimliğinin yanı sıra iş insanı olarak da saygın bir isim haline gelmeye başlar. Owen, ilk olarak endüstri olanaklarından insanî şekilde faydalanılması için öne süreceği düzenlemelerin öncülü bir işlev yürüten *Manchester Sağlık Kurulu* üyeliğine seçilir: Fabrikalardaki çalışma koşullarının getirdiği sağlık problemlerini ortadan kaldırmak mücadele veren bir kuruluştur bu (Aybay, 2012, s. 63). Kazandığı serveti, fikirlerini hayata geçirmek için harcamaktan geri durmayan Owen, toplumsal refahın sağlanmasını öncelikli hedefi görür. Kendi küçük çaplı işini bırakarak, aldığı teklif üzerine beş yüz işçinin çalıştığı büyük bir pamuk fabrikasının teknik müdürü olarak işe başladığında henüz yirmi bir yaşındadır (Simeon, 2017, s. 14). Kısa zamanda bu işin altından kalkarak fabrikanın gelişimine doğrudan katkılar sunmaya başlar, kuşkusuz bunda işçiler üzerinde kurduğu etkinin de önemi büyüktür (Aybay, 2012, s. 66-67). Tecrübesini ortaklıklarla pekiştiren Owen, olgunlaşmaya başlayan toplumsal tasavvurlarını hayata geçirerek, iş yaşamındaki sağlıksız ve verimsiz koşulları dönüştürme arzusu duyar ve bu yönde girişimlerde bulunmaya başlar.

<sup>9</sup> New Lanark, şu an Birleşik Krallık'ta yer alan Clyde Nehri üzerindeki bir köydür. 1786 yılında değirmen işçileri için konut inşa eden David Dale tarafından kurulmuş ve Robert Owen ile planlı yerleşim yerinin erken bir modeli ve ütopik sosyalizmin önemli örneği olmuştur. 1968 yılına kadar fal olan fabrikanın yıkılmasını önlemek için 1974'te New Lanark Koruma Vakfı kurulmuştur. 2006 yılına kadar binaların çoğu restore edilir ve köy önemli bir turizm merkezi haline getirilir. Şu an New Lanark, İskoçya'daki altı UNESCO Dünya Mirası Alanından biridir (Koç, 2018).

mutlu bir endüstri topluluğu yaratma gayesiyle, fabrikadaki işçi ve işçi ailelerinin insanî koşullarda yaşamasını sağlayacak düzenlemelere gitmiş ve iş verimliliğini arttırmaya dönük reformlara girişerek, toplum üzerindeki zararlı etkilerin ortadan kaldırıldığı alanlar yaratmaya çabalamıştır (2012, s. 70).

Çağın genel kabulleri gereği aylaklıkları ve kendi becerisizliklerinden ötürü cahil ve yoksul olduklarına inanılan kitleler, Owen'a göre, yalnızca yetiştikleri ve yaşadıkları çevrelerin kurbanıdır (Simeon, 2017, s. 18). Bu bakış, ilahî kaynaklı görülen toplumsal düzenliliklerin, esasında insanî eylemlerin doğurduğu politikaların sonucu olduğu düşüncesini vererek, daha iyi toplumsal koşullara reformlarla ulaşılabileceğini fikrini uyandırır. Buna yönelik toplumsal eleştirilerinde Owen, insanların çevresinin etkileriyle bencil olmaya zorlanarak, dinsel dogmanın gelişimin önünü kesen niteliklerine sığınıp ne koşullarını düzeltmeye yeltendiklerini ne de huzurlu koşullara erebildiklerini ortaya koyar. Toplumda böylesi bir kötülüğün filizlenmesine imkân veren de ekonomide başat olan *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) anlayışıdır. Bunun için isabetli bir eğitimle, aylaklık ve suça neden olan kaynaklar kurutulmuş bir arada erdemli ve ilerlemeye adanmış bir yaşamın temelleri atılabilirdi (Newman, 2005, s. 24)

Owen'ın, fabrika koşullarındaki yapılacak iyileşmenin verimli neticeler doğuracağı itkisiyle başlattığı yenilik atılımları, tarihte ilk endüstriyel komün deneyimine varmış ve ortaya konan dönüşümlerin kısa zamanda umut veren neticeleri, ideal toplum anlatısının somut adımlarını yaratmıştır. Bu ilk kıpırdanışlar için, işçi mahallerinin düzenli temizliği, fabrika ortamının insan sağlığına uygun hale getirilmesi, çalışma saatlerinin kısaltılması, yaşam standardına uygun kaliteli ürünleri ihtiva eden dükkânların açılması ve ilkeler düzeyinde alkollizm, kumar ve hırsızlığın önüne doğrudan geçecek tedbirlerin alınması yeterli olmuştur (Aybay, 2012, s. 73-74).

Robert Owen yönetim anlayışında, işçiler üzerinde kovulma korkusu yaratarak disiplini sağlama ya da cezalandırma gibi dönemde olmazsa olmaz görülen teknikleri uygulamayarak, bunun yerine verimli gördüğü ve neredeyse insan kaynakları yönetiminin temellerini kuracak türden yenilikçi ve insan lehine programlar uygulamaya koymuştur. Örneğin, her işçinin performansı ya da davranışları, belirli bir sıralamaya göre belirlenen renk skalasına işlenir, bu tablolarındaki renklere yazılan isimler, işçinin o günkü tutum ve performansına göre değiştirilmektedir. Bu motivasyon tekniği, kısa zamanda iyi dönütler verir ve işçilerin işe bağlılıklarını ve verimliliğini beklenilmedik ölçüde arttırır (Simeon, 2017, s. 63). Diğer fabrikalarda uzun saatler boyunca şakırdayan kamçıların gölgesinde

çalışan işçilerin varlığı düşünüldüğünde, bu türlü uygulamaların devrimsel niteliğini vurgulamak gerekir. Bu tekniklerin fabrika verimliliğine fazlasıyla yansması, ortaklarını memnun etmiş, Owen'ın ütopyik sayılabilecek toplum tasavvurunu hayata geçirmesi için imkânlar sağlamıştır. *New Lanark*'ta çalışan işçilerin mesailerini 11 saate düşüren Owen, 10 yaşından küçük çocukların fabrikada çalışmasına engel olmayı başarmıştır. Ancak ortakları ve dönemin koşulları gereği bu yaşı, daha fazla büyütemese de, ilköğretimin yerini tutacak şekilde çocukların birkaç yıl eğitim almasına ön ayak olur (Aybay, 2012, s. 76). Dönemin şartlarında, insanların yoğun olarak işe koşulmadıkları takdirde aylıklıklarının sonucu olarak kendilerine ve topluma zararlı olacak davranışlar içine itilecekleri, bu nedenle işçilere boş vakit aralığı tanınmasının kimse için faydalı olmayacağı düşünülmektedir. Owen ise dinlenme ve eğlenmenin insan doğası için gereğini vurgular ve boş zamanı zarara yol açmak bir yana, mutlu bir toplumun asal koşullarından sayar. Kuşkusuz, bunun istenilen biçimde sağlanmasının yolu da eğitimden geçmektedir. Bunun için *The Institution of for the Formation of Character* (Karakter Oluşumu Enstitüsü) adını verdiği bir okul kurmak ister. Ortaklarının karşı çıkışlarına rağmen nihayetinde bunu başarır ve okulun açılışında yaptığı konuşma daha sonra kitap halinde yayımlanır (Aybay, 2012, s. 77) ve *A New View of Society* (Yeni Toplum Görüşü) adındaki bu kitap, Owen'ın toplumsal tahayyülünü ve reformcu fikirlerinin ilkelerini ortaya koymaktadır (Simeon, 2017, s. 2). *New Lanark* ile sınırlı kalmaması gereken verimli bir deneyim olarak gördüğü bu yeni düzenin, önce İngiltere'de ve sonra tüm dünyada toplumsal refahı sağlayacağına şüphesi yoktur. Suçun ve sefaletin olmadığı aydın ve refah dolu bir dünya yaratılabilir, bunun için yapılması gereken cehaleti yaratan toplumsal koşulları dönüştürecek yeniliklere girişmektir: Bireyin karakterini oluşturan çevre koşullarıdır ve bu dönüştürüldüğünde insanlara daha iyi bir dünyanın imkânlarını verecek ilke, tutum ve gündelik pratikler kazandırılabilirdi. Bunu sağlamanın yolu, şiddet aracılığıyla değil, medenî duyguların gözetilmesiyle başlayacak bir eğitim sistemiyle kurulacaktır (Aybay, 2012, s. 78-79).

*New Lanark*'taki *Karakter Oluşumu Enstitüsü*'ne 18 aylık bebeklerden 20 yaşındaki gençlere kadar herkes yetiştirilmek üzere üye yapılır, 10 yaşlarındaki çocuklar, gündüz fabrika mesaisini tamamladıktan sonra okullarda akşam eğitimlerine devam ederler. Okulda biyoloji, tarih, coğrafya, matematik, askeri ve bedensel eğitimler verilir ve dans dersleri gibi sosyalleşmeyi sağlayacak nitelikte etkinlik becerileri kazandırılır (Simeon, 2017, s. 74). Owen için insanların gelişimi için teknik bilgiden ziyade erdemli yaşam

ilkelerinin sürgit kılındığı bir eğitim programı merkezileştirilmeliydi. Bu nedenle *New Lanark*'taki okulunda saygıyı temel alan bir anlayış sürdürülürken, ceza ve ödül sistemi dışarıda bırakılarak, şiddet ve kötü söz ve tutum dâhil insan gelişimindeki kötü tesirler yaratılan her türlü ilkel yanlışlık terk edilir (Aybay, 2012, s. 80). Kısa sürede ün yaparak dünya çapında ziyaretçiler toplayan okula prensler, elçiler, kilise büyükleri, aristokratlar, her ülkeden seçkin insanlar, bu yenilikçi tarihsel deneyime tanık olmak için gelmeye başlar (Aybay, 2012, s. 81). Fakat *New Lanark*'ın üzerinde giderek yoğunlaşan dinsizlik faaliyetlerinin merkezi olduğu şayiası dini çevrelerin tepkisini çeker ve Owen çalışmasını sonlandırmak zorunda kalır ve bölgedeki etkisi zayıflayınca fikirlerinin uygulanabilmesi için politikayla daha fazla iç içe olabilmek adına *New Lanark*'tan ayrılmayı seçer (Aybay, 2012, s. 81).

Bu deneyiminden aldıkları Owen için öğretici olur. Öncelikle düşüncelerini dört denemede derlediği *A New View of Society* (Yeni Toplum Görüşü) (1858) adında bir kitap çıkarır. Buradaki tezlerinde insan karakterini oluşturan asıl etkenin çevre olduğunda ısrarcıdır (Simeon, 2017, s. 18). Owen'a göre (1995, s. 9) suçu yaratan insanların mizacı değil, içinde buldukları toplumsal koşullardır. Dönemin yaşantısı ise nüfusun dörtte üçünü sefil bir yaşama zorlamaktadır. Eğer yasa koyucular, bu durumun farkına varır ve buna yönelik tedbirler sağarlarsa, bu sefaletin neden olabileceği büyük bir yıkımın önüne geçmiş olacaklardır (Aybay, 2012, s. 85-90). Bu nedenle gençlerin eğitimi konusundaki beklentiler sağlanmalıdır, zira dışlayıcı sistemi var eden kötücül koşullar, imtiyazlıların toplumdaki refahını zedeleyecek ayaklanmalara neden olabilir. Böylece savaş ve kanlı olaylara sebebiyet vermeden genel mutluluk ilkesine ulaşma hedefi, eğitim aracılığıyla bireyi yaratan bu çevresel koşulları değiştirmekten geçer (Owen, 1995, s. 14). Birinci denemesini sonlandırırken Owen, bu noktadaki eğitim mevzusunda istenilen atılımların yapılmamasını kendi sözleriyle şöyle eleştirir:

(...) biz öyle eğitilmişiz ki, suçları ortaya çıkarıp cezalandırmak ve sonuçları bununla karşılaştırıldığında çok önemsiz kalan hedeflere ulaşmak için yıllarımızı ve milyonlarımızı harcamakta tereddüt etmezken, suçları önlemek ve insanlığa acı çektiren sayısız kötülüğü azaltmak için doğru yönde tek bir adım atmıyoruz. Dünyayı yönetenlerin bu yanlış davranış ilkeleri insanlığı etkisi altında tutmaya sonsuza kadar devam mı edecek? Eğer devam etmeyecekse, değişiklik nasıl ve ne zaman başlayacak? (Owen, 1995, s. 16)

Owen, ikinci denemesinde bu sorudan hareketle önceki denemesindeki ilkelerin pratiğe uygulandığında öne çıkan yararları sıralar. Çocuklar belirlenecek hedefler doğrultusunda

şekillendirilebilir, sonucunda kolektif yaşamın faydasına olacak türden bireyler yetiştirilebilir. Owen'a (1995, s. 20) göre “merhamet yüzü görmemiş bu talihsiz zavallıların koşulları ile adaletin vakar ve görkemiyle çevrili olanların koşulları tam tersi olsaydı, birinciler yargıç kürsüsünü işgal ederken, ikinciler sanık sandalyesinde oturuyor olurlardı.” Bu sebeple yenilenme için olumsuzlukların çevre koşullardan doğduğunun farkına varılarak, hiçbir çocuğun dışarıda bırakılmadığı bir eğitim sistemi oluşturulmalı ve kimsenin işsiz bırakılmadığı bir toplumsal refah düzeni meydana getirilmelidir.

Kitaptaki üçüncü denemesinde Robert Owen (1995, s. 52) ortaya koyduğu ilke ve düzenlemeler tatbik edildiğinde toplumun her kesimine ne türlü yararlar getireceğini tartışarak, bu yeniliklerin işçiler kadar patronların da kendi payına fayda sağlayacağını savunur. Owen'ın çerçevesini belirlediği toplumu hayata geçirecek olan ise “kendilerini saran yoğun akli karanlığı hisseden” ve “bireysel çıkarla genel çıkar ve özel yararlar kamu yararı” arasındaki bağı doğru ayırt edebilen kimseler olmalıdır (1995, s. 53). Böylece bu türlü gerilimlerin neticesi olan savaşlara da gerek duyulmayacaktır. Dahası, insanlar akla uygun evrensel değerlerle yetiştirilirse tahripler yaratan savaşlara da gerek kalmayacaktır. Askeri eğitim beden ve akıl sağlığı için gereklidir ancak savunma tarzlarını geliştirmek için verilmelidir (1995, s. 50). Her bireyin iyilikle yetiştirilerek mutluluğun sağlanacağını ortaya koyduğu bu düşünceler, çok geçmeden genel kabule ulaşarak tüm dünyada işler hale gelecektir (Aybay, 2012, s. 94-99).

Dördüncü denemesine “hükümetin amacı, yönetilenleri ve yönetenleri mutlu kılmaktır” diye başlar Owen (1995, s. 55). Buna göre, “en fazla kişiye pratikte en fazla mutluluğu veren hükümet, en iyi hükümettir”. Bu sebeple topluma acı ve sıkıntılar veren düzenin koşullarını dolaysız şekilde düzeltilmesi için Britanya Anayasa'sında köklü değişikliklere gidilmeli ve mevcut aylaklığı yaratan nedenlerin ortadan kaldırılmasına yönelik tedbirler alınmalıdır. İçki, kumar ve piyango gibi işçileri sefaletle sürükleyen alışkanlıklar yasaklanmalı, yoksullara yardım gibi tembelliğe iten fonlar yerine karakter oluşumunun doğru bir şekilde tesis edecek alanlara yatırım yapılmalıdır (Owen, 1995, s. 58). Bu hususta, toplumun ıslahında vasıfsız bir görev ifa eden İngiliz Kiliselerinin işlevi toplum lehine düzenlenmelidir. Evrensel uyumsuzluklar yaratan teolojik ayrılıklara son verilmelidir (1995, s. 59). İnsan doğası tüm dünya insanları için bir ve aynıdır ve doğanın yörgülabilir niteliği, doğru bir eğitim sistemi ile toplumda mutluluğu tesis edecek koşulları sağlayabilir (1995, s. 63). Owen, bu açıdan en iyi yönetilen devletin, iyi eğitim sistemine sahip olan devlet olduğu görüşünü savunur. O dönem İngiltere'de hâlâ



genelleştirilmiş bir eğitim sistemi bulunmamakta ve buna toplumca gereksinim duyulduğu çok açık şekilde kendini dayatmaktadır (1995, s. 65).

Robert Owen, İngiliz fabrikalarında ağır şartlarda çalışan çocukların durumunu düzeltmek amacıyla Glasgow sanayicileriyle toplantı düzenler. Batı Hindistan ya da Birleşik Amerika'da kölelerden farksız olan ve henüz altı yaşında bile çalışmaya hayatına itilen çocukların, iş hayatından çekilmesini sağlamak için ortaya koyduğu önerileri destek bulmaz. Owen'ın buradaki tasarısına göre, 10 yaşından çocuklar çalıştırılmayacak, 12 yaşından küçük çocuklar altı saat çalıştırılacak, hiçbir çocuk okuma yazma öğrenmeden fabrikalara alınmayacak, günlük çalışma süresi 12 saat olacaktır. Owen'ın tasarısı bir yasa olarak sonunda 1818 yılında Avam Kamarasından geçse de dönemin hekimleri, çocuk yaşta çalışmanın zararı olmadığını belirten raporlar hazırlayarak engel olmaya çalışırlar. Nihayetinde birtakım önemli düzeltmelerle birlikte iş süresi 12 saat olarak yasalaşır. 9 yaşından küçük çocukların çalışmasını yasaklayan 1819 tarihli *Fabrika Yasası* ile ilk kez çocuklar için alınan bir kararla, iyi birer bireyler olarak yetişmesini sağlayacak koşullar içerisinde korunması hedeflenmiştir (Aybay, 2012, s. 107-122).

*New Lanark* deneyiminde oluşan görüş ve tasarılarını parlamento yoluyla hayata geçirme çabasının yetersiz kalması nedeniyle Robert Owen, kitabında dile getirdiği tezlerini sınavacağı *Villages of Co-Operation* (Birlikte-Yaşam Köyleri) adını verdiği toplu yaşam/üretim alanları kurmaya girişir (Simeon, 2017, s. 94). Kolaycılık ve tembellik gibi neticelere yol açarak ulusal geliri azaltan yoksullara yardım politikalarının yerine planlı bir toplumsal yaşam projesi ile toplum lehine dolaysız politikalara girişmek gerektiği fikrini ortaya atar. *New Lanark*'ın genişletilmiş hali olan ve *Owen's Plan* (Owenci Plan) adıyla da bilinen bu köyler; ticaret, endüstriyel faaliyetler ile tarım işbirliğini kotararak erdemli bir toplum içinde sürekli ilerlemeyi hedefleyen kalkınma idealiyle işleyecektir (2017, s. 117). Owen'a göre, hayata geçirilecek tasarımın başarıyla yürütülebilmesi için köy nüfuslarının beş yüz ile iki bin arasında bir sayıda tutulması gerekmektedir (2017, s. 96). Gerekli koşulların sağlandığı takdirde köyün temeli bilimsel yöntemlerle kurulmuş bir faaliyet alanı teşkil edeceğine Owen'ın inancı tamdır (Aybay, 2012, s. 130).

Birlikte çalışma (*Co-operation*) ilkesine dayalı köylerde amaç, ekonomik gelişim değil, gündelik yaşayışta yararlı ilkenin gözetildiği bir arada yaşamın sağlanmasıdır. Herkesin karşılıklı yararını esas alan ve beraber üretilip beraber tüketilen bir faaliyet alanı sağlanacaktır (2012, s. 131). Birbirine benzer köyler belirli uzaklıklarla inşa edilecek,

köyün bütünü kare biçiminde olacaktır (Simeon, 2017, s. 96). Kamu binaları bu kareyi paralel kenara ayıracak; merkezdeki binada kolektif yemekhaneler ve yemek pişirmede ekonomi ve rahatlık sağlayacak gereçler bulunacaktır. Bu binanın bir yanında, küçük çocuklar için içinde okuma odaları bulunan bir okul yer alacaktır. Köyde ayrıca her meslek grubuna lojman denilebilecek evler tahsis edilecek, gelecek misafirler için de konuk evleri yapılacaktır. Binalar arasında muhakkak ağaçlıklı geniş oyun ve dinlenme alanları bırakılacaktır. Köy yapısında oluşturduğu dörtgenin üç kenarında, evli çiftlere ayrılmış dört odalı evler bulunacaktır. Bu ev planına göre Owen için ailenin eşler ve iki çocuktan ibaret bir çekirdek aile yapısı olduğunu anlarız. Owen, 3 yaşından büyük çocukların karakter gelişimlerinin sağlıklı şekilde sağlanabilmesi adına ailelerinden alınarak eğitim alanlarında yetiştirilmeleri ve buradaki yatakhanelerde konaklamalarının sağlanması istenir. Amaç, çocuğun ailelerin etkisinden olanca uzak büyüyerek mutlu bir hayata hazırlanması ve böylece topluma fayda sağlayacak bireyler haline gelebilmeleridir (Aybay, 2012, s. 132).

Plan'a göre, köyde ikamet eden kadınların yapacağı işler sınırlanır. Oldukça cinsiyetçi olarak değerlendirilebilecek bu tasarıya göre, kadının görevi; eğitim yaşına kadar çocuklarını büyütmek, ev işlerini idare etmenin yanında kolektif mutfaklar için sebze yetiştiriciliği ve “kadınların yapabileceği türden” endüstri faaliyetlerine dâhil edilmesi gibi işlerdir. Günde en fazla dört ya da beş saat çalışmalarına izin verilecektir (2012, s. 132). Kadınlar, halk için elbiseler dikecek, kolektif mutfak ve yemekhanelerde nöbet usulü çalışacak ve eğitim almaları sonrasında okuldaki çocukların eğitimlerine nezaret edebileceklerdir. Erkekler ise endüstri ve tarımda köyün yararına olacak işler için doğrudan kurucu pozisyonundadır. Ayrıca yaşça büyük çocuklar da günün yalnızca bir bölümünde kendi yeterliliklerine uygun tarım ve endüstri işlerinde büyüklerine yardımcı olabilecektir (Aybay, 2012, s. 133). Plan'ın başarıyla hayata geçirilmesinde gerekli sermayeyi hesaplayarak taslak raporları hazırlayan Owen, doğru işlendiği takdirde köyün kurulup çalışmaya başlamasından bir müddet sonra kendine yeterli hale gelerek ana sermayesini ödeyebilir duruma erişebileceğini düşünür. Bu planların uygulanabilmesi için Devlet kanadının desteğini isteyen ve böylece hükümetin gerekli şartları sağlayarak köy idaresinin yerel yönetimlerin sorumluluğuna devredilmesiyle kuşaklar boyu refahın artarak mutlu bir yaşam oluşturacağını düşünür (Aybay, 2012, s. 134).

Owen'a göre, bu türlü bir sistemin oluşturulması bir fabrika kurmaktan bile kolaydır. Belirli bir arazi içerisinde uygun ölçekte bir nüfusun en iyi şekilde geçinmesini

sağlayacak olan bu yapılaşma, yoksul halkın çocuklarının eğitimi, isabetli üretim ve suç oranlarının azalması ve genelde mutluluğun tesis edilmesinde en etkili yöntem olacaktır. Öncelikle ideal bir toplumu amaçlamayan ve sadece pragmatist bir sermayedar olarak işsizliğe çare bularak suçu azaltmayı hedefleyen Owen, tasarısını sonradan yapacağı düzenlemelerinde özerk biçimde yönetilen sosyalist nitelikteki köyler haline getirir. Planda köyün 40-50 yaş arasında herkesin katılacağı bir komite tarafından yönetilmesi gerekliliğini öne sürer. En yaşlı üye, hükümetle yani yerel yönetimlerle ilişkilerde bir temsilci konumunda olacaktır (Aybay, 2012, s. 144). Bu planını Parlamento'ya sunarak hayata geçirilmesini çok istese de, dönemin siyasetçileri açısından asıl meşguliyet, artık bir sınıf bilinci kazanmaya başlayan çalışanların sorunlarını dile getirmelerinin önüne geçmek için şiddet politikaları izlemek olmuştur (2012, s. 135). Artık, İngiliz Endüstri Devrimi'nin yol açtığı etkiler, uyumcu reformlardan ziyade, işçi sınıfı merkezli başka bir dünya tahayyülünü işaret eden çıkış arayışlarıyla alt edilmeye çalışılacaktır

Owen'ın bu düşüncelerini sunduğu platformlarda bazı muhalifler bu planın bir tür kışla yaşantısı olduğunu, bireysel özgürlükleri kısıtladığını, bir tür dayatmaya dayalı işleyişe sahip olduğunu dile getirmişlerdi (Aybay, 2012, s. 143). Bu görüşlere kesin tavırla karşı çıksa da İngiltere'de planını muvaffak olamayacağını anlayan Owen 1824'te tasarılarını gerçekleştirme ümidiyle her ütopyacı için bir serüven imkânı sunan Amerika kıtasına seyahat eder (Simeon, 2017, s. 128). Üst düzey devlet yetkililerine planını anlatır ve ilgiyle karşılanır. Burada, *New Harmony*<sup>10</sup> adını verdiği bir çiftlik satın alan Owen (Newman, 2005, s. 27) ütopyacı toplumsal tahayyülünü hayata geçirecek koşulları burada yakalamaya çalışsa da bu deneyi çeşitli sıkıntılardan ötürü başarısız olur. Ancak buna benzer deneyler Amerika'da sıklıkla tekrarlanmış, bu türden köyler *Owenizm* etkisinde olacak şekilde kurulmuş, başka türlü bir dünyanın olabilirliğine işaret eden toplumsal birliktelik deneyimleri tekrarlanmıştır (Aybay, 2012, s. 172). Heveskâr, ütopyacı bir kapitalist olarak çıktığı bu yolda tüm servetini harcayan Owen, Meksika'da da benzer girişimlerinin akim kalmasının ardından ülkesine, İngiltere'ye dönmüştür (2012, s. 185).

Çitleme stratejileri ile toprağından koparılan köylülerin, yeni beliren ekonomik sistemin koşulları altında, kentlerde oluşmaya başlayan ticaret ve makine temelli üretimin

---

<sup>10</sup> New Harmony. Amerika'da Indiana eyaletindeki Wabash Nehri üzerinde yer alan bölge. Owen'ın Plan'ın 1825 yılında hayata geçirildiği fakat aksaklıkları nedeniyle yürütülemediği bu komün alanı, 1990'da restore edilerek turizme açıldı. Owen'ın üçlü şeytan olarak saydığı özel mülkiyet, dinin akıl-dışı sistemi ve para ve mülkiyete dayalı evlilik kurumlarına karşı eleştiri olarak gelişen düşüncelerini somutlaştırdığı yer olarak görülür. Amerika'daki ütopyacı komünlerin ilklerinden biri olarak sayılır (Yale, 2018).

yarattığı işçi sınıfına dönüştüğü vakiydir. Bu sınıfın toplumsal yaşamda sömürüye tabi tutularak, insancıl standartların oldukça altında yaşamaya zorlanmaları, İngiliz Endüstri Devrimi'nin tarihsel-toplumsal getirileriyle değerlendirildiğinde oldukça mücadele dolu bir toplumsal manzara çizer. E. P. Thompson'ın (2004) tarihsel deneyimlere odaklanarak işçi sınıfının oluşum sürecine nüfuz etmeye çalıştığı çalışması 1963 tarihli *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* adlı kitabında ayrıntılarıyla işlediği gibi, işçilerin yoksul mahallelerin oldukça sağlıksız koşullarında hayatlarını idame ettirme güçlüğüyle baş başa kalmaları, emek gücünü öncelikle sefil bir yaşamın anahtarlarını sunmasıyla tanımlar olmuştur. Ayrıca bu türlü çevrede, işsizlik ve/veya ağır işçilik ikilemi altında yetişmenin toplumsal yaşam içerisinde getirdiği zorlukların doğallaştırılması, sancılı bir yaşam mücadelesi dayatır. Bu koşullarda suça itilen insanların ümitsiz talihleri ve kişisel beceriksizliklerinin neticesi olarak değerlendirilir. Bu nedenle ekonomik sistemin işçilere getirdiği koşulları doğallaştırma kolaycılığına düşmeden, gerekli dönüşüm sağlanırsa toplumsal sıkıntıların önünün alınabileceği düşüncesini dillendirmek, bir sermayedarın dilinden duyuluyorsa, oldukça yenilikçidir.

Owen'ın eğitimdeki potansiyeli vurgulamasıyla endüstri olanaklarından hareketle adil toplumu çerçeveselendirme çabası, yaratılan toplumsal sefaleti sermaye birikimi adına ödenen bedel olarak okuyan dönemin hâkim görüşüne yönelen kapsamlı bir eleştiri olarak nitelendirilebilir. Toplumsal bunalımın nedeni olarak sıkıntıları yaşayanları suçlamadan, bilakis onların lehine dönüşümleri arzulayan yeni bir ahlak düzenin inşasının mümkün olabileceğine inanç, ancak ütopyacı düşüncenin gücünden doğar. Toplumsal sorunların, toplumsal nedenlerle baş gösterdiği düşüncesini dilendirmesiyle endüstri toplumunun sosyal analizinin nüvelerini veren Owen, aleyhte olan etkenleri, sermayedarların ve işçilerin lehine çevirme arzusunu duyarak, yalnızca aylak hayalperestten öte girişimci bir sanayicinin gelecek ufkuyla hareket eder. Doğru planlama ile gelecek tahayyüllerinin hayata geçirilmesini toplum adına elzem görerek, erdem temelli endüstri toplumunun yaratılması adına hayatını vakfeden İngiliz sanayici Robert Owen, sosyalizmler tarihinin panosunda kendisine böylece yer bulur. Owen'ın başka türlü bir yaşam akışını sağlama gücünü insanın yapıp etmelerinde aramasının doğuracağı olanakların tekrar altını çizmek gerekir. Keza, endüstri toplumu temelinde kolektif, adil düzen istenci, sonrasında bilimsel ilkelere oturtulacak sosyalizm fikrinin modern öncüllerini vermesi bağlamında da önem taşıyacaktır.

Ütopycacı sosyalist isimlerden bir diğeri Saint-Simon, gündüz düşlerinden başka meşgalesi olmayan hayalperest radikal bir iyimserin beklentisiyle değil, aydınlanmanın insan doğasına yönelik savlarından kalkarak, toplumsal-tarihsel gelişimlerin ne yönlü yapıcı reformlarla tanımlanışıyla insan lehine dönüştürülebileceğinin tasasıyla hareket eder. Verili olanı doğal kabul etmez ve toplumsal değişim talebini gözeterek endüstri toplumunun ahlak düzleminde kurulabileceğine dair gelecek tahayyüllerini öne sürerken, ütopycacı düşünce gücünden hem beslenir, hem de bu güce siyasal bir çerçeve kazandıran isimlerden olur. Ayrıca, kendisinden sonraki gelişecek sosyolojik düşünce ve sosyal teoriye katkıları yadsınamaz. Döneminde temelsiz ve savruk görülebilecek düşünceleri, bir yönde sosyolojik düşüncenin gelişimine kurucu etkiler sunarken, diğer yönde yüz yıl sonrasında Avrupa Parlamentosu'nun kurulmasına kadar birçok yenilikçi atılımda Saint-Simon'cu sayılabilecek ütopycacı önerilerin fısıltısı saklıdır.

Bir yanda büyük Aydınlanma felsefesinin ışığında Fransız Devrimi<sup>11</sup>'nin çocuğu Saint-Simon ve bir yanda fabrika dumanlarının karartısında ortaya çıkan İngiliz Endüstri Devrimi'nin ütopyik girişimcisi Robert Owen, 19. yüzyılın toplum tahayyüllerinden birini kurarak sosyalizm fikrine varan isimlerden olur. Ancak *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* (1882) kitabının yazarı Friedrich Engels için, bu türlü sosyalizm fikri kendi doğasına özgü sorunlarıyla birlikte şekillenir;

Ütopycacıların düşünme tarzı, 19. yüzyılın sosyalist idealarını uzun süre etkiledi ve bazılarını hâlâ etkilemektedir. Çok yakın zamana kadar, bütün Fransız ve İngiliz sosyalistleri, onun egemenliğini tanıdılar (...) Onların hepsine göre, sosyalizm, salt gerçeğin, sağduyunun ve adaletin dışavurumudur. Ve kendi gücüyle dünyayı fethetmesi için yalnızca bulunmuş olması gerekir. Ve salt gerçek, uzaydan ve zamandan bağımsız olduğu için nerede ve ne zaman bulunacağı, yalnızca bir rastlantıdır. Bununla birlikte, salt gerçek, sağduyu ve adalet; her okulun kurucusunda farklıdır. Ve her birinin kendine özgü salt gerçeği, sağduyusu ve adaleti, onun öznel anlayışı, yaşama koşulları, bilgisinin ve zihinsel eğitiminin ölçüsü ile belirlendiği için, bu salt gerçekler çatışmasında, onların karşılıklı olarak birbirini çelmesinden başka bir son olamaz. Bundan dolayı, bir hiç olan bu sondan, ancak bir çeşit seçmeci, ortalama ve Fransa'daki ve İngiltere'deki sosyalist işçilerin pek çoğunun zihnine günümüze kadar gerçekten yön vermiş bir

---

<sup>11</sup> Bu noktada, ütopycacı düşünce kapasitesini, toplumsal varlığımızın tarihsel sürekliliğine bir eleştiri ve gelecek ufukumuzu özgürlük lehine genişleten varsıl olanaklılık yönüyle tartışan bu tezde, Fransız Devrimi ile ilgili, Aldous Huxley'in bir sözünü anmak gerekir: "Robespierre devrimin en yüzeysel türünü, politik devrimi başarmıştı." (2007, s. 10). Buradan hareketle, reel politikanın, insanî yapılabirliklerin sathî katmanına işaret ettiğini ve umut ilkesini, alternatif siyasal bir rejimin kurulmasında değil, insanın tinselliğine yarasır aşkınığa işaret edebilecek bir gelecek tahayyülünde aramak gerektiği vurgulamalıdır.

sosyalizm çıkabilirdi (...) Sosyalizmi bir bilim yapmak için, onun önce gerçek bir tabana oturtulması gerekiyordu (Engels, 2013, s. 62-63).

Engels'in savına göre; eğitim ilkeleri, adalet anlayışı ve toplumsal bölüşüm sistemleri ile birbirinden farklı kalkış noktalarına sahip olarak, yaratıcısının deneyimleri, odaklandığı sorunlar ve hayal gücüyle çerçevelenen sosyalizm tahayyülleri, ütopyacıların keyfi olarak birbirlerinden farklılaşan şekilde öne sürdüğü tezlerle çelişir. Bunu aşabilmek, evrensel geçerliliği felsefi, iktisadi, politik ve sosyal açıdan temellendirilmiş bilimsel bir sosyalizm anlayışına varılmasına dair bir gerekliliğin bilinciyle mümkün olur.

Leo Huberman (2013, s. 46-47) ise ütopyik sosyalistlerden bahsederken, adil bir toplumsal düzenin kuruluşunu hedefleyen bu isimlerin, kapitalizmin sefalet ve aylaklık başta olmak üzere türlü kötülükler doğuran bir sistem olduğunda ortaklaştığını vurgular. Üretim araçlarının ortak mülkiyetinin, erdemli bir endüstri toplumunun kurulmasında asal etken olacağını savunan ütopyacıların düşlerinde aksayan yön, toplumun bütün sınıflarını sağduyu yoluyla bu iyi niyetli deneyime ortak edebileceklerini düşünmeleridir. Oysa sonraları Marx'ın kapsamlı şekilde açık edeceği üzere sınıf gerçekliği, toplumsal düşlerin işçiler lehinde gerçekleşme ümidini bulanıklaştırmaya mahkûmdur. Toplumsal düzenin restorasyonunu insanların iyi niyetlerine teslim etmek, endüstri toplumuna dâhil başka türlü gerçeklerin henüz keşfedilmediğini de ortaya koyar. İsbetli önsezileri fakat eksilteli analizleriyle ütopyacı sosyalistler, kapitalist gerçekliğin ortadan kaldırılmasına yönelik inanç temelinde işleyen tasarılarını yaymaya girişirlerken, bu yönlü çabanın eleştirel niteliğini saklı tutarak, sorunu başka yönleriyle daha kapsamlı okuyacak Marx ve bilimsel sosyalizm anlayışı, tarihe damgasını vurmak üzere sahnedeki yerini alacaktır.

Marx'ın kurduğu temel; ütopyacı tahayyülün toplumsal tasavvuru komünizmi, zorunlu tarihsel çelişkilerin neticesinde oluşan maddi koşulların olgunlaştığı tarihsel bir âna erteler. Lenin'in Marksizm yorumuyla ise devrimin fitili, kapitalizmin en yüksek aşamasında olan bir endüstri toplumunda değil, genel görüntüsü itibariyle tarım ülkesi kimliğinden yeni çıkmaya çalışan 1917 Rusya'sında Kışlık Saray'ın ele geçirilmesiyle ateşlenmiştir. Böylece Ulus Baker'in (2011, s. 118) deyimiyle, modern tarihsel deneyim içerisinde ilk defa felsefi bir proje, bir tarihsel uygarlık tarafından hayata geçirilmek üzere tatbik edilir. Oysa *Kapital*'in yazarı Marx, Paris caddelerinde endüstri koşullarından doğan toplumsal çalkantılara karşılık büyüyen bir olayın patlak vermesiyle düşüncelerini daha katmanlı bir seyre sokar. Bu deneyimin cereyan ediş şekli ve bastırılma tarzı üzerinde kapitalizm ve iktidarın ne'liği konusunda daha içerikli bir analize ihtiyaç

doğurmuştur. Sokaklarda patlak veren ve bir işçi örgütlenmesinin ilk adımlarıyla öne çıkıp sonrasında ağır ve kanlı bir parçalanışla son bularak devlet tarafından bastırılan bir hareket olan *1848 Komünü*<sup>12</sup> deneyimiyle ütopyacı tahayyülün yenilgisi karşısında Marx, radikal isyan hareketlerini coşkuyla selamlayan niteliğini geride bırakıp, somut koşulları tarihsel-diyalektik metotla değerlendirmeye alır. Jean Baudrillard'ın (2015) “Devrim, Ütopya, Şiir” başlıklı makalesinde dile getirdiği üzere, bundan sonra Marksizm kendisini, tarihsel yasaların evrimi aracılığıyla maddi koşulların incelemeye tâbi tutulduğu teorik bir sapakta bulur. Bu ise devrimi, tarihsel ilkeleri uyarınca “çelişkilerin güneşinde pişip olgunlaşacağı” hemen-ulaşılmayan bir vadeye erteler. Tarihsel akışa atfedilen *telos* (erek) 'in izinde hareketlenen ilkeler, çelişkilerin ortadan kalktığı sınıfsız bir toplumun varlığıyla neticelenecektir.

Bu savların uygun bir isabetle işleyip işlemediği tartışmalı olduğundan, 20. yüzyılın sosyalizmler manzarası, gelecek tahayyüllerini “tarihin aklı” önünde hesaba çekerek, gölgesinde kendi varlığı dışında hiçbir olanağın yeşermesine izin vermeyecek tek adam kültü ve totaliter rejimlerle bütünleştirir. Sovyetler Birliği'nin reel sosyalizm deneyimi, işçi sınıfına yönelik enternasyonal birlik olarak işe koşulmak yerine, emperyal hırslar ve işgal politikalarıyla tanımlanır olması bir kuşku yaratır. Buna dönük eleştirel hat, kapitalist modernliğin ve Sovyet reel sosyalizminin hayal kırıklığının hareketlendirdiği tartışmaları giderek çoğaltır. Dünyanın çift kutuplu bir siyasallığın gölgesinde toplumsal sorunlar ve gelecek endişeleriyle çalkandığı tarihsel koşullar, dünyayı baştan yaratmaktan çok, süregelen bu yeni bunalımların kaynaklarıyla yüzleşerek yeniden toplum ufkunu insanlık lehine çıkarmanın mücadelesine dönüşür.

20. yüzyılın ilk evresi ve sonrasında gelecek tahayyüllerinin aldığı yeni biçimlerin, mevcut tarihsel koşullarına bir gönderme olarak değerlendirilmesi bu noktada elzemdir. Totaliter nitelikte bir toplumsallık anlatısının ufka konuşlanarak, siyaseti imkânsızlaştıran bir siyasetin hâkim olacağı korkusu ve de sonrasında daha belirgin olarak geleceği ancak kapitalizmin zorunlu olduğu bir atıftan ibaret kılan tahayyüllerin çoğullaştırılması dikkate değer olarak değerlendirilmeye alınmalıdır.

---

<sup>12</sup>Konuyla ilgili verimli tartışmalar yürüten *Ortak Lüks: Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi* kitabının yazarı Kristin Ross'tan alıntılacak olursak: “Marx, 1871 Paris Komünü'nün en önemli yanının gerçekleştirmeye çalıştığı herhangi bir ideal değil, kendi ‘işleyen varoluşu’ olduğunu yazdığında, asilerin gelecek topluma dair herhangi bir ortak tasarımları olmadığını da vurgulamış oluyordu. Bu anlamda Komün hemen oracıkta doğaçlama uydurulan veya geçmiş senaryolar ve tabirlerden parça parça bir araya getirilip gerek duyuldukça değiştirilen ve İmparatorluğun son dönemlerindeki halk toplantılarının uyandırdığı arzularla beslenen siyasi icatların denendiği işlek bir laboratuvardı” (2016, s. 21).

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2.VAADİN TERSİNE DÖNÜŞÜ: MODERNLİĞİN KRİZİ VE DİSTOPYA

Modern endüstri toplumunun iyimser karakteristiği ve Aydınlanma ile gelişen akıl ve bilime dayalı toplumsal ilerleme miti, 20. yüzyılın dehşet dolu tarihsel deneyimleriyle beraber çözülmeye uğrayınca, ütopyacı düşüncenin seyri bu defa, farklı bir biçimiyle karşımıza çıkar. Modernliğe içkin barbarlık potansiyellerinin açığa çıktığı ve aydınlanma projesinin geçersiz kaldığı sürecin nedenlerini saptamak adına, Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in eleştirilerinden, Hannah Arendt'in totalitarizmin kaynaklarına odaklanan tezlerine ve *Holocaust* özelinde geliştirdiği modernlik tartışmasıyla Zygmunt Bauman'ın kavrayışlarına kadar farklı veçhelerde modernlik sorgulamaları öne çıkar.

Bu defa ütopyacı düşünce, toplumsal tahayyüllerin kötücül nitelikte çerçvelendiği aşamada öne çıkar. Bu adeta ütopyacı vaatlerin tersine dönüşüdür. Gelecek toplumsal düzen ufkunun totaliter nitelikte anlaşıldığı bu süreçte, bir parodi niteliğinde, toplumsal eleştiri noktasında öne çıkan ve zorlu-yer anlamında *distopik* eserlere işaret eden George Orwell'in *1984* adlı romanı, bu sürecin en çarpıcı ütopyacı yazın örneği olarak sahneye çıkar. Korkulanın başa geldiği anda insanlığı ne tür bir toplumsal manzaranın beklediği en kasvetli anlatısıyla görmüş olunur. Ütopyacı düşüncedeki bu toplumsal ikaz niteliği, totaliter bir geleceği zorunlu almak yerine, buna yönelen toplumsal koşulları sorgulamaya çekmenin önemini altını dikkatle çizer. Bu noktada, 20. yüzyılın toplumsal ufku, bir yönüyle tek-biçimli bir toplumsal yaşama işaret eden totaliter bir anlatıyla karşımızda belirir. Diğer yanda ise geç kapitalizmin gelecek tahayyüllerini temellük ettiği noktada, gelecek, kapitalist gerçekliğin kuşattığı bir alana dönüşür. Ütopya, sistem-içi kılınmıştır. Gelecek ufku bir metadır artık. Kapitalizmin bu kuşatıcı niteliği, teknolojik tahakkümle bütünleşerek, gelecek anlatıları üzerinde tek egemen sözü söyler konuma erişmeye çabalamaktadır.

Bu bölümde, iki ayrı alt başlık içinde, öncelikle Aydınlanma tezlerinin çözümlüğüne dair tartışmalar tarihsel gerekçeleriyle beraber serimlenirken, bu süreci takiben toplumsal gelecek ufkunun ne yönde bir dönüşüme uğradığı ve bunun ütopyacı biçim üzerinde kendisini nasıl gösterdiği tartışmaya açılacaktır. İkinci olarak, postmodernlik ya da geç kapitalizmin kültürel aşaması olarak anlaşılan süreçte, gelecek tahayyüllerinin kapitalist kolonizasyonunun ütopyacı biçimde tetiklediği dönüşümler anlaşılmalı çalışılacaktır.



## 2.1.Ütopya'nın Düşüşü Ve Yirminci Yüzyılın Totaliter Toplumsal Ufku

“Sapan ile megaton bomba arasında doğrusal bir çizgi vardır”  
—Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*

“Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık  
belgesi olmasın.”  
—Walter Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*

Aydınlanma düşüncesi ve insan-merkezci ilerlemeye dayalı, nesnel, rasyonel ve evrensellik iddiasıyla varlık bulan modern endüstri toplumu tahayyülü, 20. yüzyıla beraber olanaklarını boşa çıkartan sarsıcı tarihsel gerçekliğe tanıklık etmiştir. Ütopyacı tahayyülün reel deneyimlerle alt edilişindeki vurgu: ben/öteki ikiliği üzerinde işleyen tahakküm mekanizmaları, tek tip yurttaşlık, iki dünya savaşı, temerküz kampları, nükleer silahlanma yarışı ve gözetim teknolojilerinin getirileri gibi modernlik projesinin çatlak veren noktalarındadır. Birbirini kovalayan bu gibi sorunlar, modernlikten el alan gelecek fikrini, korku ve kaygıyla tanımlaya başlar ve modernliğin beklenti ufkuyula ters düşen sonuçlarına yönelik bir sorgulama sürecine girilir. Nihayetinde, modernliğin rayında ilerlediği sürece yeryüzünde evrensel mutluluğu tesis edebilecek kudrete sahip olduğuna duyulan inancın tepetaklak oluşu, ütopyacı düşünceye de etki eder.

Terry Eagleton'ın *İyimser Olmayan Umut* adlı kitabındaki deyişiyle, geleceğin metafizik bir dış mekândan çıkagelip, şimdiki istila etmesi düşünülemez: Şimdi, nasıl ki geçmişin getirdiklerinin sınırlılığıyla algılanmaya açıksa, gelecek ise geçmiş ve şimdi arasında kurulan bağ ile kurulur (2016, s. 27). Gelecek üzerine oluşabilecek yargıları da, şu an olagelenlerin taşıdığı tarihsel yüklerle tartışmaya açarız. Mutlak hükümranlık adına bireyin gerek manipülasyon teknikleriyle, gerek hâkim denetçi ilkelerin toplumsal bir karabasan gibi sardığı fiktif tahakküm anlatılarıyla, özgürlüklerin sistemin devamlılığı lehine askıya alındığı karamsar bir gelecek tablosu, tersine dönüşen ütopyik tahayyülün, yani “distopya”ların karakteristiğini temsil eder. Yunanca ‘*dus*’ yani ‘zor’ anlamına gelen sözcüğün, ‘yer’ sözcüğünü karşılayan ‘*topos*’ ile bir araya getirilmesiyle türetilen *dystopia* (distopya) kavramı, ‘zor/zorlu yer’ anlatımıyla, tarihsel-toplumsal sorunların yığılarak devam etmesi halinde toplumu bekleyen tehlikeleri, gelecek ufkunda kasvetli toplumsal manzarayla açık eden yapıtlara işaret eder (Vieira, 2017, s. 22). Öyleyse ütopya tahayyülünden gönderimleriyle farklılaşan distopyalar, toplumsalın gidişatına yönelik uyarıcılık misyonunu kuşanarak, geleceğin ufkunda beliren sorunların gerçekleşmeden önünü almayı amaçlar. Nitekim insanlık tarihindeki ilerlemenin temsili olan modern

olanakların, insanların varlığını yok etmeye dönük mekanizmalara dönüşmesine dair endişeler karşılık bulmaya başladıkça, bu sisi dağıtmak amacıyla ütopyacı olanakların güçlü toplumsal eleştiri niteliği yeniden göreve çağrılır. Bu açıdan distopya, ütopyacı düşüncenin sonu ve/veya dışlanması değil, tarihsel kriz anına işaret eden aciliyet bildirisi.

Ütopyanın yok olması, bizzat insanın bir nesne haline dönüştüğü durağan bir nesnellik doğurur. Düşünülebilir en büyük paradoks meydana gelirdi: Uzun ve fedakârlıklarla dolu kahramanca bir gelişimden sonra –tarihin kör kader olmaktan çıkıp yaratılmış olduğu- bilincin en yüksek aşamasına ulaşmış olan insanoğlunun, ütopyanın farklı şekillerin yok olmasıyla birlikte tarih yapma iradesinden ve böylece tarihten ders alma yeteneğinden mahrum kalması (Mannheim, 2002, s. 282)

Mannheim'in dikkatle altını çizdiği gibi, ütöpik düşüncenin yok oluşu, insanın tarihsel oluşumunu bambaşka bir yola savururdu. Tarih yapma becerisinden uzağa düşen insanın, içine itildiği toplumsal gerçekliğin sonucu olan totaliter rejimleri hesaba çekme iradesini gösteremeyeceği düşünülebilir. *Distopya* olarak nitelenen ütopyacı yazının bu uğrağı da, gelecek adına beliren tehditlerin alarmını veren politik araçlar haline gelerek türevlerini üretir. Geleceği kolektif yararına bir erdem temelinde kurmanın önüne geçmek arzusunda değildir. Aksine, yapabilirliklerin süregelen tarihsel aşamada insanın elinden alınma tehlikesinin çanlarını çalma görevini üstlenir. Olan şey, gelecek tahayyüllerinin bu defa “karartılarak” ifade edilmesidir. Araçsal rasyonalitenin getirdiği çıkışsızlıkların gelecek üzerine olası tesiri, bu dönemdeki *distopya* örneklerinde kendini panik havasıyla belli etmektedir. Totaliterliğin farklı türevlerini vazedenden geleceğe dönük korku, kaygı ve belirsizlik hissiyle malul karşı-ütopyalar silsilesi doğmuş olur. Topyekûn tekdüzeleşme korkusu, toplumların sürükleneceği felaket getirici geleceğin kurgusunu zorunlu kılmış görünür. Bu nedenle, gelecek tahayyüllerindeki tıkanışın ortadan kaldırılmasına dönük gösterilecek isabetli çaba, ütopyacı olanaklarla bir eleştiri ortaya koyabilmek olur.

Savaş koşullarının umutsuz ortamında gelecek tahayyüllerinin aksaması olağandır. Korku, kuşku ve kaygıdan ibaret ve yarına çıkabilme umuduyla hareketlenen her gün içerisinde, hâkim siyasetin adım adım neleri getireceğini açık etmek adına öngörüler içeren bir taşlama olan distopya yazını, bu nedenle, insanlık adına bir ikaz niteliği de taşır. Kötücül yarınların şaşmaz hakikat olduğunu öne sürmenin ütopyacıyı –haksız olarak- bir kâhin sıfatına indirgeyeceğinden ötürü, dönemin yazımında beliren bu durumu, tarihsel gönderimlerden beri gelen bir paniğin, gelecek üzerinde kurucu olabileceği endişesinin yoğunlaşmasıyla değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Tarihin aklın ışığıyla özgürlük lehine ilerleyeceği idealinin filizlendiği Avrupa’da 20. yüzyılın henüz ilk yarısında gerçekleşen iki büyük savaşın şoku sürerken, Sovyet askerleri Nazi ordusunu alaşağı etmek için Berlin’e doğru ilerlediğinde, Polonya içlerinde konuşlanmış benzeri olmayan bir şiddet tahayyülünün cisimleştiği ölüm kamplarıyla karşılaştılar. Holocaust veya *Shoah*<sup>13</sup>, tahmini altı milyon Yahudi’nin (ve yanı sıra Nazi karşıtları, eşcinseller, çingeneler, bedensel ve zihinsel engelliler) Nazi yönetimindeki temerküz kamplarında artık bedensel güçlerinden istifade edilemez hale getirilene dek çalıştırılmaları sonrasında gaz odalarında öldürülmelerini anlatan sistematik katliamdır. Holocaust’un nedenleri tartışılırken, modernliğin iki yüze sahip olduğu eğretilmesiyle medeni ve barbar niteliklerini bünyesinde birlikte barındırdığı söylenir. Böylece nasyonal sosyalizmin, modern idraki sistematik yok edişin hizmetine sokarken, bunu kolaylaştıran etkenleri modernliğin imkânlarında aranması gerektiği vurgulanan noktalardan olmuştur. Araçsal aklın hizmetinde gelişen koşulların neticesinde böylesi şiddet pratiğinin kaynak ve araçlarının neler olduğu irdelenip, Holocaust’a yol açtığı savlanan modern yönetim aygıtı, işbölümü, bürokratik çalışma disiplini ve totaliter sistemin ne derece gayri-insanî potansiyeller barındırdığı medenilik-modernlik ekseninde tartışılmalıdır.

Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust* (1989) adlı kitabında Holocaust’un nedenlerini saptarken düşülen hataların bu nitelikteki kitlesel kıyımların yeniden tarih sahnesine çıkışına neden olacak koşulları örtük biçimde koruduğunu savunarak, belirgin hatalı yargılardan söz eder. Birincisi, katliamı tarih-dışı patolojik bir vaka olarak algılayıp modernitenin yol kazası olarak imlemektir ki, bu görüş Batı’nın tarihsel beklenti ufkunun temize çıkarılmasını içerirken, modernlik deneyiminin getirilerini olası suçlamalardan uzak tutmaya dönük örtük niyetler barındırır. Tarihte donuklaşmış, tekrarlanması zor bir trajedi olarak bu kitlesel kıyımı dokunulmazlık halesine hapseder. Buna göre “insanlık dışı rejimin talihsiz kurbanları” (1997, s. 9-10) beklenilmedik olaylar silsilesinin mağduru kılınmıştır. Bir diğeri, ikinci genelleştirme, Holocaust’u, tarih boyunca Yahudileri hedef alan katliamların zirvesi olarak okuyarak, şiddetin sistematüğini yalnızca Yahudilere dönük nefret ile açıklamaktır. Bu ise modernitenin, medenilik ve barbarlığı bir arada tutan çift yüzlülüğünü sorgulamadan kaçırarak düşünme odağını değiştirir. Zira Holocaust, dinî kimlikler tarihindeki olumsuz vakalardan sadece biri konumuna indirgenemez (1997, s. 13). Holocaust’u irdeleyen çalışmalarda önemsenmesi gereken diğeri bir hata, bu katliama

---

<sup>13</sup> İbranice *felaket* anlamına gelen bu sözcüğü Yahudiler, *Holocaust* için kullanırlar (Bauman, 1997).

yalnızca Hitler'in psikolojisinin neden olduğunu söylemek ve/veya kitlesel kıyımları, asker ve diplomatların şiddet eğilimiyle ya da 'Alman illeti'nin (1997, s. 12-13) yol açtığı kötülüklerden kaynaklanan sapmalarla açıklamaktır. Bu eğilim Holocaust'u sona ermiş olarak görerek, devamlılığına dair hiçbir potansiyelden söz edilemez noktaya iter. Bu özcü genelleştirmelere sıkıştırılan açıklamaların sonucu, yeni kitlesel katliamlara karşı geliştirilecek sorgulamaların önünü almasıdır.

*Auschwitz-Birkenau*, kampında milyonu aşkın insan bir rasyonel sistem içerisinde öldürülmek üzere gaz odalarına götürülürken modern çağın doruğundayızdır. Bu büyük katliamın mekânı, aydınlanma fikrinin dünyaya yeni bir karakter kazandırdığı Avrupa coğrafyasıdır. Teknolojik imkânların, insanlık tarihinde deneyimlenmemiş bir aşamaya varıldığı dönemdir. Holocaust'ta birbirinden bağımsızmış gibi görünen çağdaş koşulların benzersiz şekilde rastlaşmasına tanık oluruz. Burada görülmesi gereken asıl husus, bu koşulların hâlen olağan sayıldığıнын ayırına varabilmektir. Bürokrasi ve rasyonalite, kapitalist ekonomide üretim koşullarını oluşturmaya devam etmektedir. Bauman'ın (1997, s. 140-143) savına göre, kara trenlere tıkıştırılan çoğunluğu Yahudi milyonlarca insan, toplama kamplarına götürülürken, bir yanıla teknolojik başarılar, bir yönüyle bürokratik esasların taşlarını döşediği yolda süzülerek imha yolculuklarını tamamlamışlardır. En başta bürokratik eylem tarzı, bürokratların vicdanî hesaplaşmalar yaşamadan görevlerini yerine getirmelerinde kullanışlıdır. Weber'in kavramlarıyla verimlilik, hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik gibi faktörlerin soykırımı kısa zamanda, en az ekonomik bedelle, en sorunsuz şekilde gerçekleşmesini sağlamıştır (Bauman, 1997, s. 28). Bauman, Weber'in bürokrasi tanımlamasını göstererek Holocaust'u bir kitlesel kıyım olarak kusursuzlaştıran sistemin nüvelerini bu saptama üzerinden açıklar:

Hassaslık, hız, belirsizlikten arınmışlık, iyi bir dosya bilgisi, süreklilik, dikkat, birlik, kesin itaat, sürtüşmelerin ve malzeme ve personel maliyetinin azaltılması, sıkı bir bürokratik yönetim bunlar optimum düzeye yükselir. Her şeyden önce, bürokratizasyon yönetim işlevlerini saf nesnel görüşlere göre ele alma ilkesini uygulayabilmede optimum olanak sağlar. İşin nesnel yapılması öncelikle, işin sağlam kurallar uyarınca ve kişilere bakılmaksızın yapılması anlamına gelir (Bauman, 1997, s. 33)

Bu nedenle Bauman'ın (1997, s. 33) vurgusunda olduğu gibi, bürokrasi, potansiyelleriyle düşünülürse soykırım yapmaya yeteneklidir ve soykırımın, *Holocaust*'taki gibi modern koşullar içerisinde gerçekleşmesi için, modernlik icatlarının alışılmadık şekilde bir araya gelmesi yeterlidir. Bürokrasi ile nasyonal sosyalizm bu birlikteliği sağlamış ve bürokratik

işleyiş içerisinde tahayyül edilemez bir kötülük mekanizmasını çalıştırmıştır. İnsana kötü bir doğa atfedip kötülüğü doğallaştırmak, bir kültür içerisinde var olan ve akıl yoluyla yüzyıllar boyu medeniyetin koşullarına erişmiş insanın, güvenli bir sahaya eriştiğini kesin görerek tarihin sonu anlatısına sığınmak ve medeniyet algımızla beraber kötülük tarih sahnesinden silinecektir türü açıklamalarda umut bulmak tekrar düşülecek bir hata değildir. Nihayetinde bu sistematik şiddetine sadece insanın doğasına ilişkin sebeplerle ilgili olduğuna yönelik açıklamalara sığınmak asıl odağı kaçırmaya neden olacaktır. Buna neden görülen, Aydınlanmadaki totaliter nitelik, 20. yüzyılın hesaba çekilmesi sırasında sorgulanmaya devam edilir.

Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar* (1947) adını taşıyan kitaplarında, Aydınlanmanın yapısı gereği totaliter nitelikler barındırdığı ve mitolojiyi insan düşüncesinden kovmuş olmasına rağmen, kendisinin de mite gerilediğini savunurlar (2014, s. 25). Aydınlanma düşüncesi ile yoğrulan modernlik, toplumsal yaşamı evrensel ilerleme ilkelerinden hareketle, rasyonalist proje etrafında yeniden tasarlayarak, sürgit mutluluğu tesis etmeye yönelik çabanın temsilidir. Ancak, yaşamı bu türden zenginleştirme hedefiyle kalkan bu ilkeler manzumesi, pratikte dünya savaşlarındaki şiddet yoğunluğu, atom bombası, temerküz kampları, kitlesel kıyımlar, nükleer silahlanma yarışı ve çevre felaketi ihtimalleri gibi korkunç bir insanlık manzarasıyla karakterize olmuştur. Bu tür neticeler veren tarihsel süreç, Aydınlanma projesinin çöküşü olarak tartışılır. Keza evrensel ahlak setine dayalı ve rasyonel olarak örgütlenmiş bir toplumsal düzenin, insanın özgürlüğünü tesis etmek bir tarafa, yeni bir tahakküm mekanizması yaratması, böylece birey ve toplum aleyhine gelişen siyaset biçimlerinin üretilmesi, bu türlü çöküş kanısının güçlendiği yolu açmıştır. Nihayetinde totaliter yapısı ile beliren Aydınlanmanın hakikat siyaseti, özellikle 20. yüzyılda öne çıkan siyasal krizlerin bu temelle tartışılmasını getirir. Bu yönde bir açılımın gereği totalitarizmi, çağın getirilerine sabitleyerek, onu tiranlık, despotluk ve diktatörlük gibi anlatılardan farklılaştırmaktır. *Totalitarizm'in Kaynakları* (1951) kitabında Hannah Arendt, bu kavramların birbirinin yerine kullanılamayacak kadar tehlikeli gönderimleri içerdiğini vurgular:

Totalitarizm, insanlar üzerinde despotik bir yönetim kurmak için değil, içinde insanların gereksiz olduğu bir sistem için mücadele eder. Yekvücut iktidar ancak, kendiliğindenliğin en ufak izinin bile olmadığı koşullu refleksler ve kuklaların dünyasında başarılabılır ve korunabilir (Arendt, 2014, s. 277).

Totalitarizm, Arendt'e (2014, 278) göre, modernliğin terimleri içerisinde anlaşılması gereken topyekûn tahakküm siyaseti olarak karakterize olur ve bu nedenle onu Hitler Almanya'sı ve Stalin Sovyetleri'nin tarihsel bir anda icat ettikleri ve tekrarı mümkün olmayan siyasal bir tarza sıkıştırmak isabetsiz olacaktır. Ayrıca, kişilerin bireysel hınç ve çıkışsızlıklarına indirgenmemesi gerektiği gibi, herhangi siyasal bir ideolojinin getireceği mutlak sonuç gibi görerek, ideoloji tartışmalarını da kısırlaştırılan bir hatta çekilmemelidir.

Arendt'in (2014) altını çizdiği gibi totalitarizm, kurucu niteliği itibariyle, sözgelimi, faşizm gibi bir etnik ya da dini unsura dayalı üstünlük anlatısını siyasal temeline oturtan bir ideoloji pratiğinde öne çıkabileceği gibi, özgürlük anlatısına dayanan bir ideolojinin hayata geçirilme biçiminde de kendisini açık edebilir. Böylece Arendt, yekpare siyaset ve kitle konsolidasyonunun getireceği neticelerin, totalitarizmde karakterize olabileceğini gösterir. Bu doğrultuda, totalitarizme dönüşme tehlikesini içeren unsurların yan yana gelme durumuna yol açan nedenlere dikkat kesilmek gerekir. Bu yöndeki çözümleme, totalitarizmin tek bir tarihsel uğrak, tek bir parti ya da tek bir ülke için geçerli olacak siyasallık biçiminin ötesinde olduğunu ortaya koyar (Arendt, 2014, s. 432). İnsanın bireyselliği, yaratıcı edimi, çoğulcu karakteri, kendini yeniden kurgulayabilme becerisi ve bunları sağlayacağı özgürlük ortamına karşı tam tehlike arz eden totalitarizm, bir defa yönetime geldiğinde, korkuya dayalı tahakküm yönetimini sürdürmek için her türlü imkânlarını işe koşacaktır. Arendt tezlerinde, bu türden tehlikeye yönelen unsurları açık ederek, totalitarizm deneyimini tekrarlanamaz kılmaya adanır ve şu ifadeleriyle uyarır:

Totaliter çözümler, siyasal, toplumsal veya ekonomik sefaleti insana layık bir tarzda dindirmenin olanaksız görünmesi durumunda ortaya çıkan güçlü eğilimler şeklinde, totaliter rejimlerin çökmesinden sonra bile kolayca ayakta kalabilir (Arendt, 2014, s. 282).

Totaliter rejim bizatihi doğası gereği sınırsız ve bitimsiz bir iktidarı arzular. Bunu tesis edebilecek olan topyekûn tahakküm için insanın yaratıcı edim kapasitesinin doğuracağı her türlü kendiliğindenliğe savaş açılır. Totalitarizm, bir insan doğası kurma iddiasındadır adeta. Her türden bireysellik ihtimali ve buna alan açacak özgürlük çabaları yok edilmeye çalışılır. İnsanın, tek başına gereksizliğini sağlamak adına, keyfi bir seçme ile yaşamları tehdit edecek temerküz kamplarında yok edilmeye varan güvensizlik ve gözetim ortamı içinde yaşanılır. Hayatın anlamı yerini totaliter ideolojinin çerçevesini çizdiği siyasal hakikat ile değiştirir. Bu noktada bir farkındalığın yaratılması adına, bir toplumsal ikaz olarak, ütopyacı düşünce kapasitesinin olanaklarını işe koşan distopik eserler verilmeye başlanır. İkinci Dünya Savaşı sonrasına vararak Soğuk Savaş'ın başlangıcıyla devam

ederek modernliğin eleştirisine yol açan tarihsel deneyimler, geleceğin totaliter rejimlerle anılmaması adına, toplumsal varlığımıza eleştiri niteliği ve ikaz gücüyle ütopyacı biçimi yeniden göreve çağırır. George Orwell'in *1984* adlı distopik romanında burada söz etmek, ütopya yazınının 20. yüzyıldaki sarsıcı zincir olaylarla karşı karşıya kalındığında ne tür toplumsal ufuk yaratarak, siyasal alanın tıkanış tehlikesini barındıracağını açık eder.

Orwell'in 1949 yılında yayınlanan kitabı, ilk okunduğunda Stalin karşıtı tutumla bir Sovyet eleştirisi olarak kaleme alınmış olduğunu düşündürse de<sup>14</sup>, esas olarak Nazi deneyimi ve Stalin ile beraber karşı karşıya kalınan totalitarizm tehlikesine karşı uyku durumundan kurtulmak gerektiğine yönelik bir ikaz olarak öne çıkar. Orwell kitaba önce "Avrupa'daki Son İnsan" adını vermek ister, sonrasında ise yazıldığı tarih 1948'in son iki hanesinin tersine çevrilmesiyle türetilen *1984* adını uygun bulur (Orwell, 2016). Bu tarihlendirme gösterir ki, toplumsal gerçekliğin distopik bir niteliğe kavuşması için uzak bir geleceğe konumlanmasına ihtiyaç yoktur. Bu da *1984*'ün totaliter rejimin parodisine dayalı toplumsal eleştiri, bir alegori, bir taşlama olduğunu ortaya koymaktadır. *1984*'in dünyası her okuyucunun kesif şekilde hissedeceği gibi kasvet dolu tedirginlik ortamını betimler. Bu kuşatıcılık, yalnızca roman kahramanı Winston Smith'in ruh halinin ifadesi aracılığıyla oluşmaz, bireyin özne olarak, totalitarizmle birlikte yadsınmasının yarattığı politik atmosferin karşılığıdır bu. Romanda bir karakter, *distopya*'nın tanımını neredeyse apaçık verir: "Nasıl bir dünya yaratmaya çalıştığımızı anlıyor musun? Yaşamın amacını zevk kabul eden aptal ütopyacıların tam tersi bir yer... Korkunun, acının, işkencenin dünyası. Kendini geliştirdikçe daha da acımasızlaşan bir yer." (Orwell, 2016, s. 302). Böylece, bu dolayımında eserin genel durumu mutsuzluk ve bunun aşılmasına yönelik çıkış arayışıyla bütünleşir. İnsanın yaratıcı kapasitesini içeren doğası, meraklı arayışlarıyla, totaliter rejimin monolitik hakikati karşısında rahat durmayacaktır.

Orwell'in kitabı yazmaya başladığı süreçte, İkinci Dünya Savaşı henüz bitmiş, temerküz kamplarının dehşeti hâlâ hafızalarda tazeliğini korurken, Berlin'e kadar gelen Stalin önderliğindeki Sovyet ordusunun, halkı ve dünya üzerinde totaliter çizgide politika izleyebileceğine dönük kötümser yorumlar dillendirilir olmuştu (Bauman, 1997). Bu

---

<sup>14</sup> Orwell daha sonra bu eleştirilere dönük şu cevabı verecektir: "Son romanım sosyalizme ya da (benim de destekçisi olduğum) Britanya Emek Partisi'ne bir saldırı olma amacıyla değil, merkezi ekonominin yatkın olduğu ve Komünizm ve Faşizm'de hâlihazırda gerçekleşmiş olan bozulmaları göstermek amacıyla. Tasvir ettiğim türdeki toplumun geleceğine inanmıyorum ama (kitabın bir taşlama olduğu gerçeğini de hesaba katarak) ona benzeyen bir şeyin gelebileceğine inanıyorum. Totaliter fikirlerin her yerdeki entelektüellerin zihinlerinde kök salmış olduğuna inanıyorum ve bu fikirleri mantıksal çıkarımlarına taşımaya çalıştım" (Kumar, 2006, s. 289).

nedenle dönemin tarihsel gerçeğine sirayet eden kuşku ve kasvet, romanın dünyasında da hâkim ögedir. Orwell'in Londra tasvirindeki gri ve ağır atmosfer cezbedici olmaktan öte tüm boğuculuğuyla okuru da çıkış arayışına zorlayacak motivasyonları diri tutar. Roman, totaliter siyasi rejimin gölgesinde Winston Smith'in kişisel kuşkularından el alan çıkış arayışı sürecinde başına gelenler üzerinden siyasal-toplumsal manzara çizer. Winston, Dış Parti'nin alt-düzey bir mensubudur. Böylesi toplumsal yapı içerisinde “yoz” olarak kodlanacak tüm niteliklere sahip karakter Julia ile ilişkisi vardır ve siyasal düzenin yadsımaya çalıştığı özgül deneyimlerin ifadesi olacak şekilde günlük tutmaktadır. Winston bir gün çıkış arayışına umut ilkesi sağlayacak bir manifesto olan Emmanuel Goldstein'in yazdığı, daha sonra İç-Parti kurgusu olduğu ortaya çıkacak olan *Oligarşik Kolektivizmin Teori ve Pratiği* kitabıyla karşılaşır. Sormaya cesaret edemediği soruların cevaplarını içererek sistemli bir siyasal analiz sunan ifşa metni niteliğindeki manifesto, Winston'ın yakalanışı, işkenceye tabi tutulması ve böylece rehabilitasyondan geçirileceği trajik serüvenini başlatır.

1984'ün dünyası üç devleti içerecek şekilde bölünmüştür: Okyanusya, Avrasya ve Doğu Asya. Bu devletlerin her biri, müttefiklikler her an değişecek şekilde, birbirleriyle sürekli savaş halindedir. Savaşın nihai amacı, üç rejimin de yönetim sistemlerini ayakta tutmaktır. Düşman olunan ülkenin ve ittifakların sürekli değişmesi, roman adına kilit noktalardandır, keza düşmanın sabitliği yerine düşmanlık anlatısının sürekli kılınması, düşmanlık algısını muğlaklaştırır, somut bir hedef yerine, korkutucu dumanı her yere yayılan bir düşmanlık imgesi vardır. Bu da denetimi keyfileştirir. Öteki türlü düşman tek bir yapıda sabit bir öteki olduğunda bu ideolojilerin savaşı gibi algılanabilir. Fakat Orwell burada düşmanın sürekli değişmesinde, esas olanın savaş sebepleri değil savaşın kendisi olduğunu anlatmış olur. Çünkü savaş, gözetime dayalı yönetim mekanizmasına dâhil bir aygıt niteliğindedir. Savaş, belirli haklı sebeplere dayanarak değil yarattığı korku iklimi aracılığıyla denetimi zorunlu kılarak barışın sağlanması niyetiyle yapılmaktadır. Böylece 1984'ün “Savaş Barıştır” sözü bir anlama kavuşmaktadır.

Siyasal erkin ideolojisinden farklılaşan her fikrin tam anlamıyla baskılanarak bir manipülasyon pratiğinin hâkim kılındığı ortamda, Okyanusya ülkesinde Büyük Birader, sistemli gözetimin kaynağını oluşturan liderlik kültürünün adıdır. 1984'te akıl ve dil olanaklarının yalnızca totaliter rejime hizmet ettiği bir siyaset biçimi izlenir. Evlerde bile konuşlandırılmış ve iktidarın her yerdeliğini sağlayan tele-ekranlarda Büyük Birader sürekli propaganda konuşmaları yapar. Kölece bir itaatın sabit kılındığı bir düzenlilik



tesis edebilmek adına, “Çift-Düşün” ve “Yeni-Söylem” gibi dil üzerindeki politikalar, ayrıca halk üzerinde iktidarı pekiştiren “Nefret-Haftası” ritüeli, cinsel hazzı engellemeye dönük siyasi politikalar, bitmek bilmez bir savaş hali manzarası, geçmişin bir sabit bir siyasal bütünlüğe izin vermeyecek şekilde sürekli değiştirilmesi kitabın başat temalarıdır.

Çift-Düşün, yani sözcüklerin iki zıt anlamı içeren göndermelerle anlaşılmasındaki paradoks, 1984’ün dünyasındaki siyaset biçiminin anahtarlarını verir: Savaş Barıştır; Özgürlük Köleliktir; Cehalet Güçtür. Partinin temelini kuran bu sloganlar, karşıtlıkların doğasında bir egemenlik rejiminin zeminini kurar. Barış Bakanlığı savaşı yürütür. Gerçek Bakanlığı yalanlar icat eder, Sevgi Bakanlığı bir rehabilitasyon olarak görülen işkenceyi yönetir, Varlık Bakanlığı ise yokluğun nasıl siyaset lehine işlenebileceğini misyon edinir. Son kertede amaç, halkı, çatlaklara izin vermeyecek şekilde kontrol altında tutabilmektir. Burada özgürlük ancak bir *pathos* olarak görülebilir, böyle bir arayışı arzulayan tedaviye muhtaçtır. “Sonunda Parti iki kere ikinin beş ettiğini söyler, siz de buna inanmak zorunda kalırsınız” (Orwell, 2016, s. 93). Nasıl ki, denetimin muhatapları için tutarlı bir anlam dünyası iktidarın sürekliliği için işlevsizse, tutarsızlıkları iktidar lehine bayraklaştırmak aşırı kullanışlı olabilir. Meseleler, haklı ve haksız ikiliği üzerinden değerlendirilmez; iktidarın ‘tarafı’ ve ‘karşısı’ olarak değerlendirilir. Nesnel hakikat, iktidar adına doğru potansiyelleri sunamıyorsa ne nesnel ne hakikat. Esas olan partiye sadakattir. Bu noktadaki kontrol, olası sapmalara karşı “kalp atışlarınızı bile saptayabilecek kadar duyarlı” (Orwell, 2016, s. 92) tele ekranlar aracılığıyla sağlanır. “İktidar araç değil amaçtır” (2016, s. 286) ve bu nedenle iktidarı muktedir kılabilmek için her şey bu amacın hizmetçisi kılınabilir.

Winston Smith, “Geçmiş denetim altında tutan, geleceği de denetim altında tutar; şimdiyi denetim altında tutan, geçmişi de denetim altında tutar” (Orwell, 2016, s. 47) şiarıyla hareket eden Gerçek Bakanlığı’ndaki Tarih Değiştirme Birimi’nde önemsiz bir memur olarak çalışır. Görevi ise kayıt altına alınan gerçekleri yeniden kurgulanabilmesi için değiştirmek ya da yok etmektir. Winston, düzen içinde sadık bir partili olarak görülse de içten içe büyüttüğü kuşkuları onu iktidar adına istenmedik yollara iter ve sonraki aşamalarda Parti karşıtlarına yapılan sistemli bir uygulama olan bilinç temizliği hizmetini talep eder. Böylece, belleği yeniden kurgulanıp varlık bilinci yok olana kadar, bir bitki yahut ruhsuz bir otomat haline kadar, tedavi olarak görülen işkence sisteminden geçirilir. Avrupa’daki son insan, insanlığını kaybettiği noktada yeniden partili olur ve roman

böylece “Büyük Birader’i seviyordu” (Orwell, 2016, s. 322) cümlesinin keskinliğiyle sonlanır.

Orwell, distopik nitelikteki edebi kurgusunu İngilizce yazmış ve ilk olarak Endüstri Devrimi’nin ülkesinde, yani İngiltere’de yayınlattır. Orwell’in modernliğin yüksek aşamalarını deneyimleyen ülkelerde totaliter rejimlerin hâlâ hâkim olabileceği ve bunun dünyanın genel siyasal gerçeğine dönüşebileceğini parodi olarak sunmasında, süregelen toplumsal sorunların, böyle bir gelecek adına güçlü potansiyeller barındırdığını açık etme niyeti gözlenir. Bu korkuyu işleyerek, gözetim mekanizmasıyla yürüyen ve toplumsal yaşamı sadece bir güç savaşı ve lider kültürüne bağlı, insanî yapabilirliklerin her an iktidarın varlık tehdidi adına hesaba çekildiği bir siyasal rejimin panoramasını yapar ve böylece gelecek adına şimdinin sorunlarına keskin bir eleştiri sunmuş olur.

Kitapta yer alan baskıcı siyasal sistem, kendi egemen varlığından başka bir etik gözetmeden toplumsal yaşamı oluşturan insanları kendi lehine siyasal aygıtı dönüştürür. Modern etik ve teknolojik gelişmelerle beraber refahın yükselerek kolektif bir yaşam ile yeryüzünü mutluluk diyarı olarak anlaşılmasını sağlayacağını varsayan gelecek anlatıları, aksi yöndeki bir manzaraya dâhil olmayı getirmiştir. Bir yönetim sistemi altında dayatılan hiyerarşiler, partilerin gölgesinde silikleşen öznel deneyimler, getirdikleri yoksulluk ve cehalet ile beraber kendi varlığını her şeyden yukarıda tutan totaliter yapıları hâkim kılar. Yoksulluk ve güvenlik kaygısı, iktidarların garantörüne dönüşür. Bu noktadan sonra, bunu zorlayan ideolojik ayrımların neler olduğu bilgisi anlamsızlaşır. Kitleler, savaş dönemlerinde denetime uymaya hazır olduklarından ve bir de ekonomik kriz olasılığı doğuran aşırı birikim, bu hususta tam bir avantajlar seti olan savaş halini getirir. Savaş, iktidarı sürdürmede araç olarak işlevsel kılınır.

1984, totalitarizmin varlık koşullarını, bilimsel-teknolojik ilerlemenin nitelikleriyle zenginleştirmiş olması, toplumsal koşullar üzerine bir sorgulama alanı açar. Özgürlüğün yok edilmişinde, gelecek ufkuna iyicil beklentiler getiren niteliklerin hizmetçi kılınması bu hesaplaşmalarda günümüze bakmanın önemini ileri sürmüştür. Kitap, genelde bir komünizm karşıtı propaganda metni gibi sunulsa da, bu hayli indirgemeci bir okuma tarzı olacaktır. Bu anlamda, anlatının çeşitli ideolojik yaklaşımların tümünü aşarak, farkların silikleştiği bir totalitarizm eleştirisi yönünü vurgulamalıdır.

Denetim, hesap ve rasyonalizasyon ilkeleriyle karakterize olan modernlik, bilgiyle ve iktidarla tek türden bir ilişki kurmanın yolunu zorlar. Bu da sonrasında tek tip bir etik getirerek yararcılık üzerinden değerlendirilmesine neden olur. Evrensel olan üzerinde

hakikat iddiasında bulunmanın her türü, buna dönük tümenden bir kontrol fetişizmi doğurur. Sınırları bu ilkelerle çizilmiş bir kapitalist örgütlenme biçimi, işini kolaylaştıracak olan uzantısı bir siyasal rejimle tamamlanarak, toplumsal yaşamı kendisini için örgütleme telaşına girer. Gelecek ufkunda ütopyadan distopyaya varacak yol böylece kurulmuş olur: Duyguların bilme, eyleme, yaratma, dönüştürme gibi pozitif kutuplarda işe koşulacağı yerde, mesnetsiz bir itaat duygusu olmaya indirgenerek, insanlık vasfını yok oluşturma zorlar. 20. yüzyılın öne çıkan distopyası, artık bu türlü uç veren totaliter nitelikli sistemlerin maskelenemeyeceği bilgisiyle tanımlanır. Toplumsal ikaz, bu noktada işlevsel görülme zorundadır, keza, mitleri yok etmeye yönelik mit, toplumsalı yeniden bir hakikat rejimi adına yok oluşturma iter. Birlikte yaşama erdemini kuracağı ütopya, çoğul karakterlerin eş değerli birlikteliğinden, yerini tek-biçimli yığına dönüşme anlatısına dönüşmesi, bu *distopik* niteliği hâkim gelecek tahayyülü olmaya sürükler.

Bu noktadan sonra, totaliter toplumsal düzen ufku beklentisi, başka bir yöne doğru eksen kayması yaşar. Bu da bizi gelecek ufkunun kolonizasyonu ya da başka bir ifadeyle, kapitalizmin gelecek anlatılarını temellük edişi savına götürür. Kapitalizmin, geleceğe kendi adına bir zorunluluk atfederek, buna dair anlatılarını çoğalttığı estetik üretim alanında, gerektiğinde dünyanın kendi sonuna, yani yıkıma doğru ilerlediği fakat bunda kapitalizmin tahripkâr doğasının bir neden olarak sunulmadığı bir durumla karşılaşırız. 20. yüzyılın ilk yarısındaki tarihsel manzarada üretilen kötücül nitelikteki gelecek senaryoları, kuruluş niyetleri itibariyle toplumsal ikaza yönelirken, bu defa, kapitalizm, gelecek tahayyüllerine zorunlu olarak perçinlenir. Postmodernlik denilen geç kapitalist aşama, ütopya ve gelecek tahayyüllerini tarihsel sürekliliğe eleştiri, geleceği dönüştürme olanağı, ikili karşıtlıklara yönelik bir sorgulama ve özcü yargılamalara karşı ilişkisel bir savunma olarak değil, yalnızca bir tüketim ve haz nesnesi olarak kapitalizmin kendi koşullarının üretimi adına kullanışlı kılınır. Bu yönlü metaların yayılımı çoğaltılarak, kapitalizm, verili tahayyüllerin dışını olanaksızlaştırarak, toplumları kendi çıkar, arzu ve ihtiyaçları doğrultusunda bir düzen ufkuna zorlar. Tüketici benliğinin yaşamın asal koşulu haline getirilmesine koşut olarak bir siyasallık imkânı getirecek ütopyacı düşünce, bu defa içerik olanaklarından koparılmıştır. Bu noktada gelecek tahayyüllerinin geç kapitalist kolonizasyonu savını açmak adına, konuyu tarihsel süreci, krizi ve çıkış imkânlarıyla beraber açıklamak gerekecektir.

## 2.2.Ütopya ve Gelecek Tahayyüllerinin Geç-Kapitalist Kolonizasyonu

*"Mars'da ölmek istiyorum; tabi Mars'a inerken çakılma şeklinde değil."*

— Elon MUSK, SpaceX'in kurucusu

*"Yapay zekânın gelecekte insanlara zarar vereceğini duyuyorum, teknolojinin her zaman iyi ya da kötü şeyler için kullanılabileceği biliyorsunuz, bu yüzden nasıl oluşturduğunuza ve nasıl kullanılacağına dikkat etmelisiniz. Fakat yapay zekâ sürecini yavaşlatmayı tartışanları anlamıyorum. Gerçekten bunu aklım almıyor"*

— Mark ZUCKERBERG, Facebook'un kurucusu

Fredric Jameson, 1991 yılında yayınlanan *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* başlıklı kitabında, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemi kapitalizmin biçim değiştirdiği süreç olarak betimler. Buna göre, toplumsal gelişmelerde yeni aşamalar kaydedilmiş ve geç kapitalizm kendine özgü kültürel mantık ve düşünce tarzlarını yaratarak evrenselleşmiştir. Jameson'ın (2011, s. 230) ifadesiyle, tekelci kapitalizm aşaması nasıl ki modernlik ile anlaşılıyorsa, postmodern denilen aşama ise çok uluslu şirketlerin egemen olduğu dünyanın geç-kapitalist mantığı içerisinde işlev yürütür ve neo-liberalizmle eklenerek yayılım hızını artırır.

Postmodernizmi, kapitalizmin geç bir aşamasının kültürel ifadesi olarak öne koyan Jameson'a (2011, s. 33) göre, kapitalizm, kültürel alanı sömürgeleştirerek estetik üretim ile meta üretimini bütünleştirir. Sözgelimi, klasik modernizmin amacı, sınıf ayrımlarının keskinleştiği noktada burjuvazi ve onun dayatımı olan toplumsal yaşama dair kodları sarsarak, buna dönük eleştiri hattını zenginleştirmek ve alternatif dünyaya işaret eden formasyonları yaygınlaştırarak sanat alanı oluşturmaktır. Ancak sanatsal üretimin varlığı, kapitalist pazarın mantığıyla dönüşümlere uğramaya başladıkça, sanatın kendi içindeki estetik başarı algısı, ticari başarıyla kıyasa döner. Bu da, bu türlü modernist düşüncenin, üniversite eğitimlerindeki içeriklere dâhil oluşundan, bestseller raflarına kadar, siyasal gönderimlerinden bağımsızlaştırılarak kanonik yapıtlar haline getirilmesine neden olur (Jameson, 2011, s. 428).

İnsanın bizatihi varlığı ve dünyayı anlamlandırma çabasını tüketim üzerinden kuran yeni endüstri dönemi, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyasında ekonomik işleyişi kültür alanına da sirayet ettirmiştir. ABD merkezli iletişim, kültür, pazarlama, reklamcılık gibi yeni iş sahalarında öne çıkan atılımlarla beraber, kapitalizm içerisinde tüm dünyada üretimin örgütlenişinin tüketimin örgütlenişine doğru kaymayı getirdiği dönemdir bu. 1929 Ekonomik Bunalımı sonrası özellikle radyo kullanımının yayılımıyla başlayan medya ve eğlence teknolojilerindeki gelişim, İkinci Dünya Savaşı sonrası oluşan dünya

düzeni ile günümüze ulaşacak şekilde akışını hızlandırmıştır. Bu yenilenme, ekonomik çarkın devamlılığı için boş zamanın örgütlenmesini de beraberinde getirmiştir. Özendirici tüketim süreci içerisinde kapitalizm, medya araçları ve reklam stratejileri ile eşzamanlı gelişmektedir (Stevenson, 2015, s. 272). Jameson (2011, s.376) için bu aşama, haz ve duygulanımların yönetimi üzerinden bir kapitalist işleyiş zincirini var eder. Bu sürecin doğurduğu postmodern bireylik anlayışı, modern öznedede olduğu gibi siyasal bütünlük içerisinde değil tüketim anlayışının sınırlılığı dâhilinde inşa olur. Benlik algısı, bu kalıplar üzerinden tanımlanma yarışına sokulmaktadır (Jameson, 2011, s. 158).

Modern dönemde püriten ahlak gereği tasarruf vurgulanır ve tüketim pejoratif anlamlar içerirken, postmodernizm ile birlikte tüketim olgusu kendini ifade edebilmenin bir aracına dönüşmüştür. Kültür ürünlerinin metalaşması ve bunların tüketiminin birer toplumsal statü haline gelişi rutine dâhildir (Harvey, 2014). Sürekli şoklar yaratan, yenilenen, eksik hissettiren, çeşitliliği vurgulayan, özel olma arzusunu kışkırtan duygu ve sezgileri tahakkümü altına alan tüketim endüstrisinde birey, bu sınırların içinde yaşamaya mahkûm kılınmaktadır (Featherstone, 2013). Bu çark onu sıkıntıya düşürdüğünde, bu bunalımı atlamak adına yine tüketim zincirinin farklı şekilde içinde dâhil olarak teselli bulur. Üst anlatıların çöküşüyle<sup>15</sup> amaçsız kalan dünya, tüketim endüstrisinin boyutlarıyla yeniden büyülenme aşamasına gelmiştir.

Postmodernizm ile karakterini bulan tüketim endüstrisi, dayattığı imaj yığını ve dönüştürdüğü zaman/mekân kavrayışlarıyla, insan yaratıcılığına tâbi olan müzik, sinema gibi alanlara kadar sanat alanlarını kapsar şekilde her şeyi baştan kurgulamıştır. Kalıpları kırma iddiasıyla bütünselliği parçalamış, hakikat arayışlarını birbirine eşitleme arzusuyla kültürel çeşitliliği etik normlardan azade kılacak şekilde dünya sahnesine çağırmıştır. İnsanın anlam arayışı onun sadece birey olmakla hesaplaşması bağlamında değil, bir oluştan ziyade bir varlık olarak kendini ve dünyayı anlamlandırma çabası olağandır. Fakat dünyanın sistemli şekilde anlamlandırılmasının beyhudeliğini öne süren postmodern

---

<sup>15</sup> Postmodernliğin düşünürü Jean-François Lyotard (1924-1998)'ın savına göre, bütüncüllük, istikrar ve düzen, modern toplumlarda büyük anlatılar aracılığıyla ayakta tutulur. Lyotard, evrensel düzeyde kabul gören din, tarih, bilgi ve özgürleşmeye dair Aydınlanma'dan beri devam eden ve kendi kendini meşrulaştıran anlatımlara üst anlatı, üst ideoloji veya büyük anlatı adını verir. 1979'da postmodernliğin durumunu bütün büyük anlatılara karşı kuşkuculuk olarak tanımlar. Bu üst anlatılar, evrensel olduğu düşünülen politik ve bilimsel birçok projenin meşrulaştırılmasında kullanılmış, mutlak gerçekler olarak sunulmuştur. Modern toplumların tüm cepheleri, bilim de dâhil olmak üzere, bu büyük anlatılara dayanırlar. Postmodernizm, bu anlatıların çelişki ve istikrarsızlıkları örtmeye yaradığının farkında olma dönemidir. Bu nedenle üst-anlatılar artık çökmüştür (Lyotard, 2014, s. 45-48)

yargılar, insanın ancak tüketimin nesnesi kılındığı müddetçe değerli ve anlamlı olduğunu savlayan bir yaşam çerçevesi kurar. Toplumsal dünyanın metalaşması toplumsal kodların çoğalmasına yol açar ve söylemsel heterojenlik bir norm haline gelir (Jameson, 2011, s.56). Bu noktada hakikat anlatıları parçalanarak çoğalır. Bu nedenle Jameson (2011, s. 57) *pastiş* ile birlikte toplumsal normların artık bilindik anlamıyla *parodi* konusu edilemeyeceğini belirtir:

Bu durumda parodi kendini, işlevini yitirmiş buluyor: Artık, yaşam süresini doldurmuştur ve o tuhaf, yeni oluşum, "pastiş" yavaş yavaş parodinin yerini almaktadır. Pastişte parodi gibi kendine özgü ya da benzersiz "nev-i şahsına münhasır" bir üslup, linguistik bir maske, ölü bir dilde yapılan bir konuşmadır. Ancak, pastişte parodinin gizli amaçları yoktur, alaya güdüleri kopartılmıştır, gülme duygusundan ve geçici bir süre için kullandığımız anormal dilin altında sağlıklı bir dilbilimsel normalliğin hala var olduğu konusunda herhangi bir kanıdan yoksundur, nötr bir uygulamadır. Bu nedenle pastiş, boş bir parodi, kör bir heykeldir...

Yine Jameson'a (2011, s. 123) göre, bilhassa, günümüzde medya teknolojilerindeki gelişimlerin sonucu olarak büyüyen enformasyon kültürünün sonucu olarak, elektronik medya araçlarıyla haber ve olayların yayılım ve tüketim hızı öylesine yükselir ki, bir anlık şimdinin konusu olan şey, anında uzak bir geçmişin meselesine dönüşür. Deneyim duygusunun somutlaşmasına engel olan bu durum, bizleri tarihsel süreç duygusundan mahrum eder. Toplumsal gerçeklik yapılanamadan parçalanır. Bu modern dünyada hem bir kaygı duygusunu sürekli kılar, hem bir tarihsel bellek yitimini kuvvetlendirerek sonrasında gelecek duygularının da belirsizliğine yol açar (Stevenson, 2015, s. 273-274). Jameson, modern iletişimin enformasyon sağanağının eleştirel düşünümüne ait özel alanları çökertmiş olduğunu kabul eder ve böylece geç kapitalizm kavramına uygun olacak şekilde toplumsal ve kültürel olanın, ekonomik olanla alt edilmesini vurgulamayı sürdürür. Kültürel özerklik ve estetik dolayimler çökmüş, özne parçalanmış ve yalıtılmıştır. Birey, yerellik, ulus, dünya arasındaki karşılıklı ilişkiler yeni bir aşamada değerlendirilir. Tüketim kültürüyle beraber aşınan derinlik, hakikat arayışlarını da bağlamından koparır. Jameson (2011, s. 532), kültürel üretimin örgütlenişinde belirleyicinin kapitalizmin, yani ekonomik gerçeklik etkisinin toplumsal yaşamda etkilerinin artan düzeyde farklılaştığı yeni bir aşamadan böyle söz eder.

Kapitalizmin yeni bir anlayışla kendisini yeniden ürettiği bir dönemin ürünü olan postmodern eserler, modernliğe bir başkaldırı gibi algılandıkları da işaret ettikleri kodlar dolayımında, geç kapitalizmin kültürel mantığını açık etmekten başka derinlikleri ihtiva etmezler. Bu alanlarla, özgürlük pratikleri için imkân sağladıkları tezi üzerine yaslansalar

da, tüketimle tanımlanan öznellik deneyimlerden fazlasını tanımazlar. Anlam, hakikat ve öznelliği, ironik bir içerikle boşa çıkararak postmodernlik, bir yandan put kırıcı niteliği, bir yandan konformizmi sabitleştiren netliğiyle çelişik yapıda seyrederek. Esasında bu durum geç kapitalizmin ekonomik ve kültür üretimi arasındaki olgunlaşmamış çelişkilerinden kaynaklıdır. Hakikat arayışı gönderimlerden koparılarak, burjuva kültürüne dayalı tek biçimli kendine özgünlük ile bu kendine özgünlük biçimlerinin çoğullaşması bu gerçeği doğurur. Böylece eleştirel mesafe kaybolarak (2011, s. 56) pastiş, parodiye hâkim olur (2011, s. 92).

Kapitalizmin geç aşaması olarak değerlendirilen bu yeni süreç, toplumsal yaşamın merkezsiz hale geldiği, sonrasında tüketici öznelliğin belirleyici olarak, tüm hakikat arayışlarının birbirine eşitleyip tarihsel bağlamlarından koparılmış popülist bir estetik anlayışın hâkim olduğu dönüşümü getirir. Jameson'a (2011, s. 35) göre, bu zaman algısını da sirayet etmiştir. Artık zaman, tüketilirken hem öldürülen hem de kurtarılan öznel bir deneyimin zamanıdır. Bu türlü toplumsallık, yerini çoğul anlatılara ve kimliklere bırakır. Geç kapitalizm olarak adlandırılan yeni toplumsallığın, endüstriyelendirilmiş bir kültür mantığı ile, tüketimin örgütlenmesi üzerinden harekete geçirilişi, buna yaslanan işleyişin etik, estetik ve politik alanlar üzerindeki dönüştürücü gücü, bu yönlü toplumsal bir manzaraya alan açar.

Postmodern düşüncede, benlik duygusu parçalanmış bir yapıda olduğundan birey, Marksizm'in öne sürdüğü gibi yabancılaşmış değildir. Benlik duygusundaki tutarlılığın çözülüşü, bireyi merkezileşmiş bir kimlik anlayışından da uzağa düşürür. Bu sebeple çerçeveselendirilmiş bir hakikat algısına referansla beliren kimlik anlayışı, bu aşamada, tarihinden ve zemininden koparılmasıyla tanımlanır. Bu koşullar içerisinde, iyi geleceğin üretimi konusundaki uzlaşmada modernlik sürecindeki gibi berrak bir anlatı söz konusu olamaz. Öznenin yabancılaşmasının yerini öznenin parçalanmasının alması, postmodern estetikte belirleyici olur (Harvey, 2014, s. 71; Jameson, 2011, s. 63). Bu evrede bireyin, çok parçalı ve şizoid bir karakterde tanımlanması, gelecek tahayyülleri oluşturmak adına stratejiler üretmeye engel teşkil eder, çünkü gelecek anlatısı, geçmiş ve bugünden gelen total bir hakikat anlatısına dayanan ve süreklilik içerisinde oluşan tahayyülün bir sonucu olarak kurulmaktadır. Artık bu süreçte, hangi benlik duygusunun, ne yönlü bir gelecek tasarısını, kim ve neyin için hizmete sunacağı muğlaktır. Postmodernizm, Harvey'in (2014, s. 70) vurgulayışıyla; "bir geleceği kafamızda canlandırmaktan bile alıkoyan bütün

o istikrarsızlıkların teşvik ettiği şizofrenik koşullar üzerinde yoğunlaşmakla” her türden gelecek olasılığını elimizden alır:

Eğer Marx’ın ısrarla belirttiği gibi bizi daha iyi bir geleceğe taşımak için yabancılaşmış bireyin Aydınlanma projesini büyük bir sebatla ve tutarlılıkla izlemesi gerekiyorsa, o zaman yabancılaşmış öznenin yitirilmesi alternatif toplumsal geleceklerin bilinçli biçimde inşasını dışlıyor gibi görünmektedir (Harvey, 2014, s. 71).

Buradan hareketle, dünyadaki ilerlemeye odaklı zamansal düzen, postmodernizm ile bu yöndeki yönelimlerden sakınır. Tarihsel süreklilik, bellek duygusu ve neredeyse tarihin *kitsch* bir yeniden üretimi denecek türden, şimdinin geçmişi ya da geleceği kendi lehine yağmalama girişimini başlatacak zemini verir (Harvey, 2014, s. 71; Jameson, 2011, s. 31). Bu noktada geç kapitalizm dönemindeki bir icat olan televizyonun yaygınlaşması, işlevi itibariyle de, imgeleri ve kodları kapitalizm lehine yaygınlaştırarak, bu noktada bir toplumsal gerçeklik yaratıyor olmasının önemi yadsınamaz. Jameson’a (2011, s. 500) göre, oturma odalarına kadar sızan imaj akışlarının, seyirciyi ekran başına tutarak kârlılık sağlamaktan başka amaç tanımadan rastgele bir yığılmayla veriliyor olması, yüzeysel ve biçimsiz bilginin yaygınlaşmasını kolaylaştırır. Bu noktada Harvey’e (2014, s. 79) göre, kitle televizyonu, çökmüş zaman ve mekân duygusuna bağlılığı güçlendirdiği savlanabilir ve imajların sürekli yer değiştirmesini estetik bir tercihten öte, ekonomik ve toplumsal dokunun bir yönü saymak gerekebilir.

Postmodernliğin kuşatıcı niteliklerinden el alarak teknolojik tahakkümle belirlenen gelecek tahayyülleri, kapitalizmin temellük ettiği bilimsel atılımların dünyayı bir tür kıyamete götüreceği anlatılarını, birer gelecek tasarısı olarak çoğaltır. Jameson’ın (2009, s. 11) vurgusundan el alarak burada dikkat çekilmesi gereken husus, filmlerde ve/veya buna dönük bilimkurgu roman ve televizyon dizilerinde<sup>16</sup>, geç kapitalizmin, teknoloji vasıtasıyla dünyayı sona doğru götürürken, asla kapitalizmin aşılacağı aşamayı tahayyül edilmemesidir. Olumsal olarak toplumsal dünya gerçekliğinde, farklı alternatiflerin her zaman yaratılabileceği bilgisi sürekli yadsınır. Bu kudretin yok sayılması, kapitalizmi bir doğa yasası gibi doğallaştırır ve tarihsel sürekliliğin bir sonucu olan ekonomik üretimlerin yarattığı toplumsallık, devasa kapsayıcı bir hakikat anlatısı olarak dünyanın kaderinde sürgit kılınır. Geç Kapitalizmin, gelecek tahayyülleri üzerindeki kolonizasyonu olarak

---

<sup>16</sup> Buna dair geç kapitalizmdeki bilimkurgu üretimleri örneklerini fazlasıyla çoğaltmak mümkün. Bu konu özelinde, dünyada ses getirmiş apokaliptik bir kurgu üzerine öykülenen birkaç örneği sayacak olursak; *12 Monkey* (1995), *28 Days Later* (2002), Bir seri olan *Resident Evil* (2002) *Children Of Men* (2006), *Wall-E* (2008), *Road* (2009).



nitelendirebileceğimiz bu durum; bireysel ve toplumsal dönüşümlerin bizatihi olanakları yerine kendi gerçekliğini toplumsal düzen ufkuna yerleştirir. Bilimkurgudaki teknolojik tahakküm dolayımında işlenen kötücül gelecek senaryolarında bile, tarihsel sürekliliğin insanın kendi yaratımı makine ile sonsuz savaşı ile betimlenişi, bu kapitalist garanticiliğin bir sonucudur. Bu kötücül koşulları yaratan nedenler hedef tahtasına konacağı zaman bile kapitalizm, işleyişini, kötücül niyetlerle hareket eden özgül büyük bir şirketi günah keçisi ilan ederek temize çıkarır<sup>17</sup>. Buna göre, bir şirket genetik teknolojilerden, yapay zekâya kadar belirli bir konuda yalnızca kendi çıkarı adına hareket ederek etikten uzaklaşır ve kendisi için daha fazla kâr amacıyla suç alanı yaratır. Burada, teknoloji doğası itibariyle iyidir ancak kötü ellerde kötüleşebilir ve bu nedenle gelecek tahayyülleri için karamsar nihaî sonuçlar doğurabilir anlayışı hâkimdir. Bilim ve sermaye arasındaki bu gerilim, kötü bireysel niyetlerin aracılığıyla böylece işlenir ve tüm teknolojik tahakküm yaratımı kıyamet senaryoları, kapitalizmin iktidar yapısını açık etmek yerine bireysel bencilliğinin zirvesindeki birkaç şirketin olumsuzlukları gibi yansıtılır. Burada geleceğin geç kapitalist temellük edilişi, dünyada hâkim toplumsal yapıların, sınıf gerçekliği, özel mülkiyet, sermaye, rekabetçi yaşam ve cinsiyet eşitsizliğinin kendisini yeniden ürettiği dolayımına yol açması görsel deneyim sunarken, bu toplumsal yapıların doğallaşmasını sağlar. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin, kapitalist endüstri sinemasının lehine işliyor olması, kapitalizmin kendi adına yeni planlarıyla at başı gider.

Kapitalizmin gelecek tahayyüllerini temellük ettiğini ortaya koyan diğer bir yönde ise, teknolojik atılımlar, kapitalizmin kuşatıcı karakteriyle bütünleşerek toplumsal yapı üzerinde belirleyici olmaktadır. Dijital devrim, yapay zekâ gibi gelişmeler, *Endüstri 4.0*<sup>18</sup> gibi ideolojik açılımlarla kapitalist gelecek ufkunun buna koşut yeni yorumlarını ortaya koyar. Bu isimlendirmeye dönük anlayış; yapay zekâya dayalı makineler, dijital ortam, hücrel taşıma sistemleri ve sanal dünya gibi noktaları ifade etmektedir (Fırat ve Fırat, 2017).

---

<sup>17</sup> Örnek olarak, dünya çapında fenomen haline gelmiş beş sezonluk bir TV dizisi olan *Fringe* (2008-2013) tam bu konu odağında, 'sınır bilim' adı verilen araştırmalarla devasa bir şirketin etik-dışı çalışmaları konu edinilir. Genetik çalışmaların şirketlerce kötü niyetle yürütüldüğü konuları işleyen film örneklerine *Gattaca* (1997) ve *Dark City* (1998), *Immortel Ad Vitam* (2004), *The Island* (2005), *Æon Flux* (2005), *Total Recall* (2012) sayılabilir.

<sup>18</sup> Tarihsel süreç içerisinde endüstri gelişimi adına dört kerteriz noktası yaratılır: *Endüstri 1.0* tanımı, 18. Yüzyılda buhar makinesinin icadı ile gelişen endüstriyel gelişimlere gönderim yapar. *Endüstri 2.0*, elektrik ve işbölümüne dayalı seri üretim ve Taylorizm yani bilimsel üretim anlayışlarıyla telgraf ve telefon gibi icatların hayata dâhil oluşuyla beliren endüstri anlayışıdır. *Endüstri 3.0* ise üretim süreçlerinin 20. yüzyıldaki otomasyonuna işaret eder, ilk mikro bilgisayarlar bunu sağlar (Fırat ve Fırat, 2017).

Kapitalizmin krizlerini aşmak adına kazandığı açılımlar, üretim ve tüketimde yeni anlayışları doğurur. Kuşkusuz kapitalizmin her aşaması, kendi toplumsal gerçekliğini yaratmış olur. Günümüzde de öne çıkan hâkim öge, akıllı fabrikalar, yapay zekâ robotlar ve dijital dünyada işleyen *cyber* (siber) yaşam, geleceği de buradan el alarak kurgulayan tahayyüller yaratır. Elon Musk'ın elektrikli şoförsüz araçları<sup>19</sup>, uzaya bireysel yolculuk atılımları<sup>20</sup>, insan robot işbirliğinin ekonomik üretimde belirleyici rolünün vurgulanması, bilişim teknolojisini adı verilen koşullarla beraber tüm teknolojinin yeni bir üretim için kapitalizm lehine yaratımı da sağlanır. Tabii burada vurgulanması gereken nokta, vulgar ahlakçılıkla teknolojik karşıtlığına yönelmek değil, daha ziyade insanın bizatihi yaratıcı edimlerinin kâr maksimizasyonu adına kapitalizme yöneltilerek, gelecek tasarılarının bile bu anlatılarla kuşatılmasına dikkat çekilmesidir.

Bu noktada ironik olan, pastişin de parodiye hâkimiyeti dolayısıyla, toplumsal eleştiri niteliğinin olanaksızlaştırılarak hiçleştirilmesidir. Bu süreç, bir toplumsal eleştiri olarak bugünleri anlamak adına distopik evrenlerin dolayımına ihtiyaç ve kara aynada kendini görebilme cesaretinin kapitalist temellük edilişi olarak devam eder. *Black Mirror* (2011-2017) ve aslında bu konudaki ünlü romanlardan uyarlanma olan *Altered Carbon* (2018-), *WestWorld* (2017-), *The Handmaid's Tale* (2017-), *Fahrenheit 451* (2018-) gibi çeşitli dijital çevrimiçi içerik platformlarından ücret karşılığında erişilebilen bu yapımlar, gelecek tahayyüllerinin totaliter niteliği üzerinde söyleyecek söze sahip yapımlar olarak öne çıkar. Dahası, bu yapımların pastiş eserler olarak, yeni bir siyaset imkânı üretmek bir yana, kapitalist gerçekliğin zorunluluğunu doğallaştırdığı savı ortaya atılabilir ya da bu soru olarak gündeme taşınabilir. Böylece, distopya türündeki anlatıların, boş zamanın eğlenceyle bütünleştiği zaman tüketme deneyimine dâhil edilip, ütopyacı düşüncedeki politik alternatif arayışları yönünün tamamen olanaksızlaştırıldığı söylenebilir. Temelde toplumsal ikaz olan bu kurgusal anlatıların, son kertede teknolojik tahakküm karşısında çıkış önerisinden çok böylesi bir kapitalist zorunluluk atfı karşısında yalnızca temelsiz ahlakçılığı öne sürdüğü ifade edilebilir. Popüler/popülist kültürün, teknolojik olanaklarla birleştiğinde, insanın geniş spektrumdaki yaratıcılığını tek anlama indirgeyerek yaşamı

---

<sup>19</sup> Elon Musk'ın kurucusu ve yürütücüsü olduğu *Tesla Motors*, elektrikli araç ve motor parçaları tasarlayan, üreten ve satan bir Amerikan şirkettir. Araçlar *Tesla* adını taşır ve güneş enerjisiyle de çalışır. Elon Musk kendi *Tesla* aracını uzaya fırlatmıştır (Malkin, 2018). Ayrıca kapitalist şirketlerin varlığı adına zamanla atıl duruma gelen uydularla uzayın bir çöplüğe dönüştürülmesi tartışma konusudur (Bağ, 2017).

<sup>20</sup> Gerek *Nasa*, gerek Elon Musk'un kurucusu olduğu *SpaceX* şirketleri, uzaya turist yolculuğu konusunda planlamalarını sürdürmektedir (Kettley, 2018).

kısırlaştırdığını, toplumsal irade gücünün birtakım teknolojik araçların eline bırakıldığını öne koyan bu anlatılar günümüzde böylece giderek sıklaşır.

Günümüzde kulakta ilk çınladığında bilimkurgu türünün bir örneğiymiş gibi gelen bazı gündem gerçekleri<sup>21</sup> de buna paralel olarak varlık gösterdikçe, bu türlü yapımlar, kapitalizme karşı eleştiriye özcülükten uzaklaştırarak ilişkisel ağda değerlendirebilecek tutumları, bir anda ahlakçı bir göstergeler bütününe indirgemiş olur. Bu noktada ütopyacı düşünce biçimi, tarihsel koşullar içerisindeki serüvenini sürdürmeye devam etmektedir. Kapitalizmin erken aşamalarında ütopya yazınının ortaya çıkışıyla gelecek tahayyülleri yaratmak, hem tarihsel üretimleri doğallaştırmaya dönük eğilimleri yok eden toplumsal sürekliliğe bir eleştiri, hem de erdemli bir toplum tahayyülünü gelecek ufkuna yerleştirme umudu taşıma kapasitesi olarak öne çıkmıştır. Sonraki Endüstri Devrimi ve Aydınlanma düşüncesinden el alan Fransız Devrimi'nden sonraki süreç, ütopyacı düşüncenin siyasal gönderimlerini başta tutarak günün toplumsal bunalım yaratan koşullarını aşmak için işe koşulabileceğini gösterir. 20. yüzyılda patlak veren iki büyük dünya savaşı ve modernlik olanaklarının medeniliğin tersine barbarlık olanaklarını çoğaltmakla tanımlanır olmasıyla başlayan tartışmalar, gelecek ufkunu totaliter nitelikte sınırlamıştır. Geç kapitalizmde ise geleceğe bakış, söylemsel heterojenliğin toplum katmanında egemen olduğu koşullarda değerlendirilecek olursa, insanlığı farklı türde bir gelecek ufkuna teslim eder. Toplumsal ufuktaki totalitarizm ile birlikte ikiz tahayyül teşkil edecek şekilde, toplumsal kodların parçalanarak çoğullaştığı, bilimsel ve teknolojik tahakkümün kapitalizm lehine işlerlik kazandırıldığı bir sürecin doğal getirisi bu. Ütopyacı düşünce, yine tarihsel koşulların getirisiyle bu defa kapitalizmin başka bir aşamasında karşımıza çıkar: Fakat parodi yerine pastişin hâkim kılındığı bu postmodern aşamada, ne politik olanaklar doğuracak bir toplumsal eleştiri ne de topluma soluk kazandırmak için bir gelecek tahayyülü olarak öne konulur. Kapitalizmin kendi lehinde bir işleyiş için temellük ettiği gelecek anlatıları, film endüstrisinin de yarattığı koşullarla tümünden tek odaklı bir noktaya indirgenir. Gelecek bu defa uzaydadır ve dünya artık robotların hür iradeleriyle yaşamın konusu olduğu bir yerdir artık.

Kutlukhan Kutlu'nun *Siberpunk Distopya A.Ş.* (2004) başlıklı incelemesinde ele aldığı gibi, *Soğuk Savaş* ile birlikte gündeme taşınan uzayın kapitalizmin mi yoksa Sovyet

---

<sup>21</sup> Bu tezin yazıldığı süreçte, Facebook'un kurucusu Mark Zuckerberg, seçim kampanyalarında hedef kitlesine yönelik manipülatif reklam üreten bir firmaya kullanıcıların bilgilerini izinleri dışında satarak, buna dair raporların oluşturulması için kullanılmasına meydan verdiği suçlamasıyla 2018 yılında yargılandı (Times, 2018).

sosyalizminin mi egemenliğinde olacağı sorusu, özellikle 1950’li yıllarda fetişleştirilen teknoloji ile birlikte gezegenlerin birbiri ardına keşfedildiği, buna yönelik öykülerin tek tipleşerek anlatıldığı kültür ürünlerini çoğaltır<sup>22</sup>. Özellikle Hollywood yapımlarındaki bilimkurgu türündeki filmlerde, bilimsel hümanizm ve liberal değerler ideolojisinin belirli öyküler dolayımında kendisini daha yoğun gösterdiğine tanık olunur. Dönemin hâkim ekonomik paradigmasının doğurduğu sosyal yaşantıların uzaya yayılımı, bu türlü filmlerde tema olarak karşımıza çıkar. Televizyon yapımı olarak uzun yıllar boyu uzay anlatılarından söz edildiğinde akla ilk gelen yapımlardan olan *Star Trek* (1966-1969) buna örnek sayılabilir. Artık mitolojik anlatılardan el alan fantastik yapımların bir uzantısı olan ve yabancı varlıklar (uzaylılar) gibi anlatıların yoğunlaştığı dramatik kurgular<sup>23</sup> yerine *Blade Runner* (1982) gibi robotlar, genetik teknolojiler, *cyborg*<sup>24</sup> ve androidlerin hâkim öge olduğu gelecek anlatılarıyla karşılaşırız. *Cyber-punk*<sup>25</sup> ismi ile müsemma bu yeni tür, seksenli yıllarda edebiyat ve sinemada bilim kurgu üretmenin yeni olanağı olarak göze çarpar. Burada *cyberpunk*’ın vurgulanması gereken iki niteliği, ne Altın Çağ anlatısı türünden bir teknoloji fetişisti bir çizgidedir, ne de teknolojiyi kötücül gören teknofobik yapıdadır. İleri teknoloji altında sefil bir yaşantı ve karamsar bir toplumsal gerçeklik düzleminin koşulları serimlenir.

Bu koşullarda bir gelecek manzarası sunan bilimkurgu yazınının alt türü *siber-punk*’ın öne çıkan isimlerinden Philip K. Dick’in *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi?) (1968) adlı öyküsünden uyarlanan *Blade Runner* filmi (1982) şu açıklamanın aktığı bir jenerikle açılır:

21. Yüzyıl’ın başlarında Tyrell Şirketi, robot evrimini Nexus aşamasına ulaştırmıştı. Bu robotlar neredeyse insana özdeşti ve kopya olarak biliniyorlardı. Nexus’lar, güç ve çeviklik bakımından,

---

<sup>22</sup> Soğuk Savaş dönemini karakterize eden noktalardan en mühimlerinden biri, elbette Uzay yarışlarıdır. Sovyetler Birliği ve Amerika arasında süren ve Uzayın kimin hâkimiyetinde olacağı konusundan dünyadaki varlık motivasyonlarına kadar, yetmişli yılların sonuna kadar sürekli diri tutulan bu rekabet, hem uzay teknolojileri konusunda hem de bu konuların anlatıldığı filmler dolayımında çok fazla ürün ortaya konulmasına yol açmıştır (History, 2010).

<sup>23</sup> Bu noktada öne çıkan bazı yapımlar için şu örnekler verilebilir: *The Day the Earth Stood Still* (1951), *2001: A Space Odyssey* (1968), *Invasion of the Body Snatchers* (1978),

<sup>24</sup> *Cyborg* (siborg) kavramı, *cybernetics* (sibernetik) ve *organism* (organizma) sözcüklerinden türemiştir. Bu terim 1960 yılında Manfred Clynes adını taşıyan bilim adamı tarafından uzayda insan neslinin hayatta kalabilmesi ve biyolojik fonksiyonlarının geliştirilmesi amacıyla ortaya atılmıştır. Tıp alanında, askeri amaçlarda ve uzay yolculuklarında biyolojik özelliklerin ötesine geçilerek, teknoloji yoluyla avantajlar yaratmayı hedefler (Mahouti, 2016).

<sup>25</sup> *Cyberpunk* (Siberpunk): 1980’lerin ruhu içerisinde Sibernetik ve Punk sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşur. Popüler kültürün ileri teknoloji ürünleriyle kaynaşarak, geç kapitalist aşamada bilimkurgu içerisinde yeni bir *fütürizm* anlayışı olarak öne çıkar. Kendini aşma ve dehşeti bir arada işleyen, teknoloji-insan birlikteliği ya da gerilimini kapsayan konulara yer verir (TechnoPedia, 2015)

onları yaratan genetik mühendislerinden üstün ve en az onlar kadar zekiydiler. Kopyalar, Dünya dışında diğer gezegenlerin tehlikelerle dolu keşif ve kolonileştirilme sürecinde köle olarak kullanılıyorlardı. Bir kolonide çıkan isyanın ardından kopyalar, Dünya’da yasa dışı ilan edilerek infazlarına karar verildi. Keskin Nişancı Birimleri adlı özel polis ekipleri, Dünya sınırlarına giren bütün kopyaları öldürmekle görevlendirildi. Buna ise infaz değil; “emekliye ayırma” deniyordu.

Film başladığı andan itibaren, *distopik* niteliğini ilk bakışta ele veren bir şehir manzarası ile karşılaşılır. Hikâyenin süreceği mekân 2019 yılının Los Angeles’ıdır. Film boyunca gece sahneleri içerisinde görülen ve yapay ışıkla aydınlatılan şehir, üzerinde alevler yükselen binaları, is ve pus dumanlarından ibaret ambiyansı, 2019 yılının bir cennet tasviri olmayacağını açık eder. Karanlıklar içerisinde devasa büyüklükteki binalardan yayılan ışık huzmelerinin birbirini kestiği, insan ve araç trafiğinin yarattığı kakofoni içerisinde yağmurlu havada hikâye sürmeye devam eder. Filmin betimlediği gelecekteki yaşamın mekânı, kasvet ve karmaşayla bütünleşir.

*Blade Runner*’da<sup>26</sup>, hikâyenin kurgulandığı andan itibaren, yakın gelecek sayılan bir zaman diliminde, teknolojinin dünyaya yaşam lehine etkiler bırakmadığı, çevre koşullarının bozularak kirlilikle şehir atmosferine sirayet ettiği toplumsal bir manzaranın seyircisi kılınırsınız. Böylesi ekolojik gerçeklikte varlık sürdüren toplumsal yaşamda ise, farklı din, dil, ırk ve alt-kültürden insanların aynı şehrin paydaşları olduklarını görürüz. Amerikalı, Güney Asyalı, Fransız gibi farklı uluslardan insanlar olduğu kadar punklar,

---

<sup>26</sup> Filmin öyküsü, dünya-dışı kolonilerde çalıştırıldıkları yerlerden dünyaya kaçan ve görüntü, zekâ ve tavırlarıyla insandan ayırt edilemeyen androidleri saptamakla görevli Rick Deckard adında android avcısı dedektifin öyküsü çerçevesinde anlatılır. İleri düzeyde fizik gücü, zekâ ve becerilerle donatılan bu kopyalar, uzay araştırmalarında ve özellikle zorlu çevre koşullarında vasıf gerektiren görevlerde çalışmaları hedeflenerek imal edilmişler ve toplumsal yaşama ayak uydurmaları için duygularla donatılmışlardır. Ancak üreticiler, kopyaların bu üstün nitelikleri dolayısıyla kontrolden çıkmaları halinde onarılamayacak problemlerle neden olacaklarını düşündüklerinden yaşam sürelerini dört yılla sınırlar. Ancak bu “emekliye ayırma” kolay değildir. Nihayetinde insan muadili sayılabilecek niteliklerdedirler. Kısa dönem çalışacak, yüksek vasıflı, esnek iş gücünün bu kusursuz elemanları, sınırlanmayı kabul etmez ve üreticilerine geri dönerek genetik yapılanmalarını yeniden programlamaya ikna ederek yaşamlarını uzatmak isterler. Tabi tutuldukları "köle emeği" koşullarına isyan eden ve yaşam sürelerini uzatmaya çabalayan dört kopya, savaşarak ve öldürerek Los Angeles'a geri dönmeyi başarırlar. Kaçak kopyaları bulmak ve emekliye ayırmak konusunda uzman olan "*blade runner*" Deckard'a bu kopyalarla başa çıkma görevi verilir. Emekliye ayrılmış olan Deckard, cinayetlerden ve şiddetten bıkmış olmasına rağmen, otoritelerce zorla aktif göreve döndürülür ve görevi üstlenmek zorunda bırakılır. Deckard ve kopyalar, toplumdaki otoriter güç karşısında benzer bir konumdadırlar. Bu konum avcı ile av arasında gizli bir sempati ve anlayış bağı yaratır. Film boyunca Deckard'ın hayatı iki kez bir *replicant* (kopya) tarafından kurtarılır; buna karşılık, Deckard da bir beşinci kopyanın, son dönemde daha da ileri özelliklerle imal edilmiş Rachel adlı bir kopyanın hayatını kurtarır ve sonunda ona âşık olur. Dramatik kurgu, toplumsal düzen için tehlike arz etmeye başladıkları için *replicant*'ları yok etmek için işe koyulanlarla bu kopya insanlar arasında süren bir çekişmeyi anlatır, fakat iyi-kötü ikiliği üzerinde işlemez. Bu da filmi kurbanlaştırılan insan ve buna neden olan fail robot anlatısına sıkıştırmayarak, konunun çerperinde dönen meseleyi daha iyi gözlemlemeyi sağlar.

Hint mistikleri gibi farklı alt kültürlerden olan ve toplumsal bir aradalığa uygun, fütüristik ve gotik çizgileri yan yana koyan, eski ile yeninin birlikte kemikleştiği postmodern mimariyle şehir yapısına dâhil edilir. Postmodern metropolün karamsar bir ruh halinin kuşatıcılığıyla nitelik bulduğu bu kentsel koşullarda, ileri modern endüstri kentin çöküntüleri ve radyasyon yağmurları arasında çok kültürlü bir toplumun yaşayışını görürüz. Global şirket billboard'larının ışıkları, dünya dışındaki kolonilerde yeni bir yaşamın reklamlarıyla dolu gökyüzü, gökdelenlerle dolu caddeleriyle *fütürist* bir kent imgesi sunar. Sanayi-Sonrası toplumun çürüme tablosunda terk edilmiş fabrikalar yağmur sularıyla doludur. Çöpler kentin her alanına dağ gibi yayılmıştır. Punklar ve çöp karıştıran insanlar adeta Thomas More'un *Ütopya*'sında gönderimleri olan ilk kapitalist evrede toprağından koparılan köylülerin avareleşmeleri gibi kent sokaklarında dolaşırlar. Işık hızıyla gökyüzünde süzülen ulaşım araçları, 2019 tasavvurunda hala ayakta kalan *Coca Cola*, *Buddweiser* ve *Pan Am* gibi tekellerin reklam panolarında boy gösteren ışıklı logoları kentin kaotik karakterine karışırlar. Tüm bu görüntüsüyle, *Blade Runner*, esnek üretim ve postmodernist temaların ütopyacı düşüncenin olanaklarıyla hayat buldurulan ve çürümekte olan bir dünyanın kitlelerinin yaşantılarını arka planda çok güçlü biçimde işleyen toplumsal dünya manzarası çizer.

Görüldüğü üzere, günümüzde iki gelecek tahayyülü saptanır: Birincisi, geleceğe bakınca totaliter rejim beklentisi, ikincisi ise kapitalist gerçekliğin teknoloji tahakküm ile birlikte son hız devam ettiği toplumsal düzen ufkudur. İki tür gelecek de toplumsal yaşam üzerinde tahripkâr bir tutumdadır. Geç kapitalizmin ürettiği gelecek temsilleri, yaşanan zamanın yeni korku, kaygı, kuşku, beklenti ve direnç noktalarını tanımlarken; tüketim, hiç şüphesiz geç-kapitalist dönemdeki baskın unsurdur ve kapitalizmin işlerliği adına tutarlı söylemsel çerçeveler sunar; bireyi bu düzeneğe bağlayacak her türlü araçları işler hale getirir. Bu noktada ütopyacı düşüncenin olanaklarına yeniden dikkat çekmelidir. Gelecek tahayyüllerinin *şeyleştirildiği* bu aşamada, ütopyacı düşünce bu defa yaşanan mekânlarda, insanın yaratıcı kapasitesi ve çoğul pratikleri sürdüren arzularıyla kolektif umut alanlarını esinleyebilir. Tarihsel sürekliliğe bir eleştiri ve tarihin yapıntı olduğunu ortaya koyarak geleceği dönüştürme olanağı sağlayan, iki karşıtlıkları hedefine koyarak ötekilikleri sorgulamaya çeken, özcü yargılamaları eleştirel tutuma tâbi tutan ütopyacı düşünce, bu defa tahayyül edilen bir mekâna gönderme yapmaktan çok, tecrübe edilen mekânda bu sayılan olanakları işe koşabilir. Ütopyacı düşüncenin mekânsal evresinde, bu tartışmayı kavramsal setleriyle öne çıkararak açıklamak gerekir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. BİLDİĞİMİZ ÜTOPYANIN SONU: MEKÂN, GELECEK, HETEROTOPYA

1960'lı yılların sonlarından itibaren yeni bir toplumsallık arayışları sonucu, sosyal bilim pratiğinde inceleme nesnesi olarak gündeme taşınmaya başlayan mekân, toplumsal varlığın bir unsuru olarak, ontolojik boyutundan ekonomi politik çıktılarına varana kadar farklı katmanlarıyla tartışılmaya başlanmıştır (Soja, 2017, s. 57). Toplumsal çözümleme kavrayışındaki bu farklılaşma, mekânı toplumsal teorideki tali konumundan kurtararak, asal rolünün vurgulanması gerekliliği yönünde ilerleyen bir tartışma hattını olgunlaştırır.

Bu hat, ütopya düşüncesinin seyrine yeni bir boyut katarken; mekânın, biriken sermayenin devingenlik gösterdiği bir akış uzamı olarak değerlendirilişinin de ötesinde, özgürleşme olanağı olarak okunabileceğini vurgular. Böylece, çoğulcu tahayyüller tesis edilebilmede mekânın payı vurgulanmaya başlanır. Bu noktada, mekân odağında işleyen toplumsal analiz, heterojen yaşam olanaklarına temel kuran kavramlar geliştirilmesine imkân verir. Bu nedenle, ütopya düşüncesinin harekete geçirici olanaklarını, mekânsal bakış aracılığıyla açığa çıkarma gücünü dikkate almak gerekir.

Buna koşut olarak, mekânsal bakışın kuramsal haznesine dâhil olan; Michel Foucault'nun *heterotopya*, Henri Lefebvre'in *yaşanan mekân* kavramı dolayımında gündelik eylemliliğin pratik mekânlarının yaşamsal olanakları gözetilerek tartışmaya açılır. Ütopyacı düşünce kapasitesinden el alan bu mekânsal pratikler, postmodern kent algısı içerisinde normatif yapılardan ayrıksılaşarak sapma gösterenler için bir kaçış alanı ihtiva eder. Bu nedenle bu mekânları besleyip çoğaltarak, sonradan bu kavrayışların birer norma dönüşmesi sağlanabilir. Marjlarda yaşayanlara bir menfez açan bu hareket alanları, toplumsal yapının bu ayrıksı kılınanların talepleri lehine dönüştürülebilmesi için bir kapı aralayabilir. Alternatif yaşam anlatılarının olanakları, mekânda cisimleşebilir ve iktidarın kapsama alanı dışında çoğulluğu ve özneliği vurgulayan yaşamsallık alanları üretilebilir. Burada esas olan, ötekiliğin görünürlük imkânlarıyla oluşmuş alanlardır. Bu bağlamda ütopyacı düşüncenin, harekete geçme arzusu ve toplumsal sürekliliğe eleştiri temelinde mekânda cisimleştiği an, geleceğin kilidini açmak adına ne anlama gelebileceği sorusu gündeme taşınacaktır. Bu tartışma genişletildiğinde, mekânsal bakış, ütopya kavrayışını toplumsalın lehine yeniden kurarak, geleceği kolektif olarak yaratma kudretini esinlenme olasılığı varsayabilir.

### 3.1. “(Toplumsal) Mekân (Toplumsal) Bir Üründür” ya da Lefebvre’e Bakış

“Ütopyacı yapının nihai maksadı, insanların içinde yaşamak isteyeceği ve içinde yaşamayı gönüllü olarak tercih edecekleri topluluklara ulaşmaktır”

—Robert Nozick, *Devlet Anarşi, Ütopya*

Mekân<sup>27</sup>, fiziki varlığının yanı sıra, taşıyıcısı olduğu toplumsal anlamlarıyla da yaşamın unsurudur. Sözelimi, hatıralar zaman kapsülü içerisine hapsedilemeyeceğinden belleğin uçuculuğuna karşı mekânda cisimleştirilerek hayatta tutulur. Böylece mekân, geçmiş ve bugünün bağlantılarıyla oluşturulan anlam dünyasından ayrı düşünülemez. Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi* (1974) isimli kitabında, “toplumsal mekân toplumun mekânıdır... Her "özne" kendini tanıdığı ya da yitirdiği, dolayısıyla yararlandığı ya da değiştirdiği bir mekânın içine yerleşir” diye yazar (2014, s. 64). İnsanoğlu için mekân, boş ve içeriksiz fiziksel bir nesne değil, aksine yaşamı üreten canlı, devingen, yapılabozulan bir gerçekliktir.

Lefebvre (2014, s. 58) mekânın, toplumsal olarak üretildiğini ortaya koyar. Bu savdaki mekân anlayışı, fiziksel ya da ontolojik bir kategori olmaktan ziyade, toplumsal bağlama ve bu noktadaki üretim süreçlerinin anlamına gönderme yapmaktadır. Bu ilişkilendirme, mekânı sadece bir bilim olarak değil, üretim süreçlerine dâhil olarak nasıl bir misyon yüklendiğinin farklı katmanlarda açık edilmesine varır. Mekânın üretimi, üç sacayağı üzerinde kurulur: *algılanan mekân*, *tasarlanan mekân* ve *yaşanan mekân*. Lefebvre’in bu üç boyutu tek noktada anlaşılır kılacak bir mekân teorisi oluşturmak istemesindeki neden, Marksist teoride, kapitalizmin kapsayıcılığının yarattığı politik tıkanmaları açmak adına, mekânın önemini varsayan bir analiz imkânının zorunluluğu ortaya konmaktır. Nihayetinde, Lefebvre’in (2014, s. 190) Marksist tezlerle biçimlenen sözüyle ifade edersek: “dünyayı değiştirmek için, mekânı değiştirmek gerekir”.

“(Toplumsal) mekân (toplumsal) bir üründür” önermesi, ilk karşılaşıldığında apaçık ve reddedilemez bir argüman olarak görünür. Fakat yakından bakıldığında, güncel

---

<sup>27</sup> İngilizce’de *space*, Fransızca’da *espace* olan bu kavram, Türkçe’de *mekân* veya *uzam* olarak karşılansa da bu konuda çeşitli kafa karışıklıklarının mevcut olduğu görülür. Örneğin, Gaston Bachelard’ın *La Poétique de l’espace* (1957) başlıklı kitabı, Türkçe’de Alp Tümertekin çevirisiyle ilk baskıda önce *Uzamanın Poetikasi* sonraki baskılarda ise *Mekânın Poetikasi* olarak basılmıştır. Bu noktada *space*’in karşılığı olarak *uzam* kullanımı, sözcük itibarıyla ‘insanileşmemiş bir yer’e işaret ettiği üzerinde uzlaşıldığından, konuyla ilgili çeviriler sıklıkla *mekân* karşılığı kullanılarak yapılır. *Mekân*, Arapça kökenli bir kelime olup “herhangi bir varlığın şu veya bu şekilde bir yerde olması” anlamına gelen *kevn* kökünden türemiştir. Bu anlamda *mekân*, varlığın herhangi bir formda var olduğu yerdir. *Space*’in *mekân* olarak karşılandığı diğer sosyal bilim çevirilerine bir örnek: David Harvey’in *Umut Mekânları - Spaces of Hope*, çev. Zeynep Gambetti (Metis, İstanbul 2008), Daha ayrıntılı bir tartışma için: (Kılıç, 2009).



üretim tarzı ve toplum içinde mekânın, meta ve sermaye ile aynı nitelik ve aynı genel süreçte işlediği, fakat kendine özgü gerçeklik olduğu konusunu dikkatle derinleştirmek gerekir. Mekân soyuttur, fakat somut soyutlamalar olan meta ve para gibi bir gerçektir; bilgi gibi mekân da araçsallaştırılır ancak, bu durumunu tarihsel süreç içinde aşabilir. Lefebvre'e (2014, s. 56) göre üretilen mekân, "düşünceye olduğu kadar, eyleme de aygıt olarak hizmet ettiğinden üretim aracı olmanın yanında bir denetim, dolayısıyla tahakküm ve güç aracıdır." Tüm bu niteliklerinin ışığında tekrarlanacak olursa, mekânın toplumsal karakteri, onun fiziksel gerçekliğinden fazlasıdır (Lefebvre, 2014, s. 57)

Lefebvre'in (2014, s. 63) mekânsal *triyalektik*'i, mekân üretiminin üç boyutunu kapsar ve böylece maddi üretim, bilgi üretimi ve anlam üretiminin mekân üzerinden anlaşılabilirliğini kurgular. *Mekânsal pratik*, *mekân temsilleri* ve *temsil mekânları* toplumsal bir üretime işaret eder. Mekân, birçok yönüyle, toplumun üretiminin hem sonucudur, hem de ön koşulu olarak görülebilir. *Mekânsal pratik*, üretimi ve yeniden üretimi, bir süreklilik içinde her toplumsal oluşuma özgü yerleri ve mekânsal kümeleri kapsar. Burada öne çıkan, toplumsal mekâna dâhil olan herhangi bir toplum mensubunun mekânıyla ilişkisidir. Bunun için hem belli yeterliliğe, hem de belirli bir performansa ihtiyaç vardır. "Bir toplumun mekânsal pratiği, kendi mekânını yaratır" (2014, s. 67). *Mekân temsilleri* ise, üretim ilişkilerine, bunların dayattığı düzene, dolayısıyla kuşatıcı bilgilere, işaretlere, kodlara, hiyerarşilere bağlıdır (2014, s. 63). Bunlar tasarlanmış mekânlardır: Planlamacıların geometrik ve sayısal tekniklerle bölümlendiği, açıkladığı mekânlardır. Bir üretim biçiminin içindeki egemen mekân olurlar (Lefebvre, 2014, s. 68). *Temsil mekânları* ise, toplumsal yaşamın yeraltı niteliğiyle ilişki olan çoğu zaman öngörülemez ve buna dönük temsil mekânlarının kodu olarak tanımlanabilecek sanata dair karmaşık sembolleştirmeleri ifade eder (2014, s. 63). Bunlar *yaşanan mekânlar*'dır. Bu mekân, paydaşlarının, burada hayat bulanların, oturanların, kullananların mekânıdır (Lefebvre, 2014, s. 68). *Yaşanan mekânlar*, bir yönüyle, buraları sevenlerin, nefret edenlerin, yürüyenlerin, üzerinde gezinenlerin, akşam esintisinde dolaşanların, gündüz sıcağında bunalanların gündelik mekânıdır. Karşılaşma yerleridir. Şehrin pratikleridir. Bu mekânı tarif etmeye yeltenen filozoflar, sanatçılar, sinemacılar ancak burada var olanların temsillerini açık eder, buranın öykülerini anlatır. Örneğin Orta Çağ'da *mekânsal pratik*, köyde yaşayanların manastır ve şatoların, hac sefer yollarını kapsarken; *mekân temsilleri*, Aristoteles'çi Hristiyan teoloji dolayımında oluşturulur. Galileo ile birlikte bu kavrayışın

aşılması, yeni bir mekân temsilinin başka türden devrimci mekânsal pratikler yaratmasına alan açmış, bu da ‘modern’ mekânı kurmuştur (Lefebvre, 2014, s. 74).

Üretim ilişkilerindeki çelişkiler, doğası itibariyle mekânsal üretime de yansır. Lefebvre (2014, s. 42), eğer “çelişkiler var olmasaydı, mekânsallaşan yapıların ölümsüzleşmesi beklenirdi”, der. Bunun için tarih, mekânda var olur, mekândan okunur. Dolayısıyla, toplumsal pratikler aracılığıyla dönüşen mekân, diyalektikle açıklanırsa çözümleme eksik kalır. Toplumsal üretim ve yeniden üretim süreçlerine, mekânsal üretim mutlak olarak dâhil edilmelidir. Nihayetinde, toplum, üretimi olan mekânlarda maddileşirken, kendisini de yeniden üretmeye devam eder. Mekânın tüm bu yönleriyle üretim ilişkilerine katıldığı açıktır. Lefebvre’in (2014) mekân anlayışıyla, gizil durumda kalmış toplumsal ilişkileri açık etmek adına vasıta kılarak üretim ilişkilerindeki bizatihi çelişkilerin doğasını açık etmeye çalıştığı söylenebilir.

Lefebvre, (2014, s. 28) mekân teorisini Marksizm ile çerçeveleştirir. Bu noktada, kapitalist toplumun kuruluşunu anlamak için mekânın tüm içerikleriyle kapitalist sürece dâhil edilmesini çözümleyebilmek önem taşımaktadır. Kapitalizmin artı değer üretimi ve kâr maksimizasyonu için mekânı nasıl kullanışlı kıldığını ortaya koymak gerekir. Bu bağlantıyla ilgili olarak, her üretim tarzı kendine uygun mekânlar üretmektedir. Üretim biçimi ile üretilmiş olan mekân arasında bir ilişki her zaman dolaysız olmayabilir. Bu demektir ki, mekân doğru analiz edildiğinde arkasındaki tarihselliğe göndermeyle hâkim üretim biçimlerini açık eder. Keza, kentlin tüketim odaklı örgütlenişinden, kentteki çöküntü alanlarının anlamlandırılmasına kadar bütün mekânsal içerikler, dönemin üretim ilişkileriyle mübadeleleri dolayımında varlık bulurlar. Bu nedenle, üretim ilişkileri, mekânsal varlıklardır da denilebilir. Lefebvre’e (2014, s. 24) göre; “kendince üretken ve üretici olan mekân, üretim ilişkilerine ve (iyi örgütlenmiş) üretici güçlere dâhildir”. Bu nedenle üretimin gerçekliği mekânda kendini kurduğu gibi, mekânın açık edilişi de üretimin gerçeklik koşullarını ortaya koyar. Bu nedenle, mekân üretim ilişkilerine bağlı niteliğiyle, mekâna tabi olan sınıf mücadelesini içerir. (Lefebvre, 2014, s. 83).

Bu mekân kavrayışı ışığında, Lefebvre (2014, s. 87) için, ‘hayatı değiştirmek’, ‘toplumu değiştirmek’, bu talebe uygun bir mekân üretimi olmadığında mümkün olamaz. Ütopycılığın mekândaki yansıması, yaşamı değiştirmek sloganlarıyla öne çıkar. Ne var ki, mekânın *ne*’liği üzerine eleştirel mesafe almadan ve onu somut bir analiz nesnesine dönüştürmeden, böylesi değişim talepleri sloganlar olarak kendini yeniden üretmeye mahkûm kalırlar. Bu nedenle, yeni bir yaşam çerçevesinin olanakları, gündelik hayatın

konuşlandığı mekândaki kapitalist örgütlenmenin nasıl işlediğini fark etmekten geçer. Lefebvre'e (2014, s. 91) göre, bu durum fark edilmedikçe, *negatif ütopya* olarak ideolojik temsiller düzleminde eleştirel teorinin beyhudeliği ortaya çıkarken; *pozitif ütopya* olarak ise siberetik geleceğin programlanmasına dönük teknolojik ütopyaların varlığından ibaret kalır. Bu nedenle her tür politikanın mekânsal eleştirisini içeren bir mekân politikası öne konulmalıdır (Lefebvre, 2014, s. 88). Böylece, dünya çapındaki pazar ekonomisi ve meta dünyası tarafından homojenleştirilmeye karşı gelen bir politik alan açılmış olur. Mekân politikası, sadece ileri sanayi toplumlarının evrensel devrimci potansiyellerine odaklanmaz, yereli ve mekânı temel aldığından, az gelişmiş ülkelerin kurucu rollerini de dışlamamış olur. Böylece *farklılık hakkı*, böyle bir mekânsal bakış açısıyla sağlanabilir.

Özünde, Lefebvre üç farklı mekânı öne sürerek, bu boyutlardan azade yalın bir mekân kavrayışının olamayacağını ortaya koyar. İlki; somutun, idrak edilen gerçeğin mekânsal pratikleridir. İkincisi, zihinsel mekânlar olan, tasarıların, hayal gücünün, tezahürlerin mekânıdır. Üçüncü ise, hayatın, yaşamsallığın mekânıdır. Bu üç mekân arasında triyalektik ilişki ortaya çıkar, buradan da, Michel Foucault'nun *heterotopya* olarak adlandırdığı heterojenlikler ve özgürleşmeler mekânına, sanatsal duygulanımlarla var olan yaşama içkin potansiyelleri içeren mekânın doğasına bir yol açılır. Bu noktada özgürleşmeye ve heterojenliğe açılmak adına mekânsal kapanmanın önemini Lefebvre'yi yorumlarken David Harvey (2015, s. 225) şöyle betimler:

Bir uzamı somutluğa kavuşturmak, geçici bir süre için bile olsa, otoriter bir edim olan kapanmayı göze almak demektir. Her ne kadar kapanmanın zorunlu sonucu olarak hayal kırıklığı yaşanacaksa da, gerçekleşmiş tüm ütopyaların tarihi, kapanmanın temel ve kaçınılmaz bir mesele olduğunu gösterir. Dolayısıyla eğer alternatifler gerçek kılınacaksa kapanma sorunundan (ve bunun varsaydığı otoriteden) sürekli kaçmak mümkün değildir. Tersine, karşılık bulmamış özlem ve arzunun mücadelecisi romantikliğinde sonsuza dek sürüklenmek olur.

Bu noktada ütopyacı düşünce, verili tarihsel sürekliliğe dönük eleştirel niteliğini *heterotopya* kavramsallaştırmasına dönüştürerek, ulus devlet aygıtı ve/veya kapitalist gerçekliğin homojenleştirme politikalarından, yaratıcı edim kapasitesinin olanaklarıyla kaçış noktaları sağlayacak heterojen alanların tüm olanak ve olasılıklarıyla vurgulanması adına bir tartışma alanı açar. Bu noktada işe koşulacak çok katmanlı bir kavram olan *heterotopya*'nın olanaklarını açık etmek adına açıklamasına girişmek gerekir.

### 3.1. Başka Yerler, Umut Mekânları ve Michel Foucault'nun *Heterotopya*'sı

“Merdivenli yolların kaç basamaktan oluştuğundan, kemer kavislerinin açılı derinliğinden, çatıların hangi kurşun levhalarla kaplandığından söz edebilirim sana; ama şimdiden biliyorum, hiçbir şey söylememiş olacağım sonunda. Zira bir kenti kent yapan şey bunlar değil, kapladığı alanın ölçüleri ile geçmişinde olup bitenler arasındaki ilişkidir”  
—Italo Calvino, *Görünmez Kentler*

Michel Foucault, 1967 tarihli *Des Espaces Autres* (Başka Mekânlara Dair) başlıklı konferansında, *heterotopya* adını verdiği yeni tür bir mekân kavrayışından söz eder. Bu mekân, ötekiliğin yaşam yeridir ve ancak kendisinden ‘başka yer’lerle kurduğu ilişkilerin farklılığıyla varlık bulabilir. Foucault (2014, s. 295) normatif dayatımlardan ayrışanların ait oldukları bu yerin daha kolay anlaşılması için diğer mekânların durumu saptar ve bu noktada ütopyadan söz eder. Olmayan bir *topos*'ta, muhal bir mevkide konuşlanan bu muhayyel dünyaları, her koşulda, toplumun gerçek mekânlarıyla doğrudan ya da bu gerçekliğine karşıt bir benzeşim ilişkisi kurarak, var olan kusursuzlaştırılmış bir toplum anlatısının mahalleri olarak kurgular. Yine de, anlatım düzlemindeki varlığıyla, ütopyalar gerçek-dışı yerlerdir. Bu açıdan, Foucault (2014, s. 295) ütopyayı, uygulanma imkânı bulunamayacak kadar kapsayıcı derecede idealize mekânsal öneriler olarak sınırlar. Bu noktadan hareketle *heterotopya* ise, tarihin her aşamasında bütün uygarlıkları kapsayacak şekilde var olan yerleri anlatır. Ütopyayı mümkün kılarak, toplumun kuruluşunda etkin rolü olan bu fiilî yerler, kültürün içinde olan tüm gerçek durumları barındırır, temsil eder, tartışır ya da dayatılarını tersine çevirme kudretine sahiptir (2014, s. 295). Bu mahaller, hem varlık gösterir hem de varlık gösteren yerlerin dışındadır aynı zamanda. Ütopyadan farklı olarak, referans aldığı tarihsel gerçekliğin taşıyıcısı olmak gibi bir temsil yükünden de azadedirler. *Heterotopya*'nın, ütopya tanımlarından farkı, doktriner taleplerindeki kapsayıcılığından uzak oluşudur. Söylemin, mekân üzerindeki kapsayıcı rolünü saf dışı bırakır ve böylece postmodern kentin parametreleri içerisinde konumlarını daha da sağlamlaştırırlar.

Foucault'nun (2014, s. 296) vurguladığı üzere, *heterotopya* 'ların önce çıkan ilk niteliği, her kültürde varlık bulabilir oluşlarıdır, ancak ihtiva ettiği potansiyeller aynı olsa da biçimleri oldukça farklılaşabilir. Foucault (2014, s. 296) farklı *heterotopya* biçimleri ortaya koyar. Günün tarihsel-toplumsal dinamikleri oranında bu türler çoğaltılabilir, *kriz heterotopyaları* olarak adlandırdığı biçim; tarih öncesi dönemlerde, kriz durumunda bulunan bireylere; bebeklere, adet dönemindeki ya da hamile kadınlara, yaşlılara, kutsal

kılınan ya da yasak edilen yerlere işaret eder. Günümüzde de bu türün tortuları hala varlık gösterir, bunu somutlaştırmak için Foucault (2014, s. 296) iki örnek ortaya koyar: Askerlik ve balayı. İlki, erkeklik deneyimlerinin, aile ortamından “başka yer”lerde gerçekleşmesi kabulüyle, yatılı okul ya da erkek çocukları için askerlik hizmeti gibi, doğdukları yerden ve içselleştirdikleri kabullerden onları coğrafi olarak da uzağa düşüren ve böylece doğallaştırdıkları verili koşulların dışına atan böyle bir mekânsallık imkânına dâhil edilmeleridir. İkinci olarak, balayı ritüelini işaret eden Foucault (2014, s. 296), atavistik gelenekte, kadınların evlendiğinde bekâretlerini kaybetmelerinin ancak “hiçbir yerde” mümkün olabilmesi nedeniyle, “hiçbir yerdeliğin yeri” olan balayı seyahatlerinin bir *heterotopya* meydana getirdiğini öne sürer. Dahası, uzak diyarlardaki yatılı okullar, kışla yatakhaneleri, asker taşıyan trenler, seyahat için konuşlanılan tren kompartımanları, gemiler, başka yerlerdeki oteller, bireyi ait olduğu yerlerden kopararak, hiçbir yere konuşlandırma yoluyla her yerde kılarak, deneyimlerini sürgit kılmasıyla, özgül yaşam pratiklerini sağlayabilmesinin yolunu açar.

Foucault’ya (2014, s.297) göre, coğrafi koordinatlarla sınırlandırılmayacak *kriz heterotopyalarının* yerini, artık geniş kapsamlı olarak *sapma heterotopyaları* almaktadır. Bu ise, normlardan sapan insanların yerleştirildiği mekânları betimler. Örnek olarak; huzurevlerini, psikiyatri kliniklerini, hastaneleri ve hapishaneleri sayar. Kapatma mekânları, söylemin dışında kalanların yeniden “normalleştirilmelerini” sağlamak adına kurgulanan mekânlar olarak öne çıksalar da, bu gerçeklik, mekânsal kudretin dönüştürme gücü açısından önemlidir. Bu noktada iktidar, *heterotopyaları* kendi lehine bir imkân olarak alır ve bireyi verili koşullar içinde “yerleştiği” yerlerden kopararak, sınırlarını çizdiği mekânlarda yeniden kurgulamaya çalışır. Her şeyin belirli bir kurallar bütünü ile sınırlandığı ve toplumsal yaşama dâhil olan tüm insanların buna dönük yaşamlarının beklendiği koşullarda, sapmalar, yine mekândan beliren imkânlar neticesinde bertaraf edilmeye çalışılır. Örneğin, iktidarın esnetmeden sürdürmeye çalıştığı belirgin bir cezaevi koğuşi imgesi varken, bir diğer yönde orada yerleşmiş, orayı yaşayan mahkûmların da deneyimlerle çarpa çarpa oluşturdukları bir cezaevi algıları vardır.

Her kültürün, özgül *heterotopyasını* oluşturuyor olduğundan hareketle, modern kültürün kentsel alanda oluşturduğu bir diğer *sapma heterotopyasına* da *getto* türü olan *varoşlar* örneği verilebilir. Gettolaşma, yoksulluk ve umutsuzluk mekânları olarak kodlandığında, bir ötekileştirilme mekânlarıdır. Kendi kurallarını koyar ve iktidarın dayatımlarından azade kendine özgü yaşam pratikleri doğurur. Hatta öyle ki, buralardan

çıkıp eğitim sermayesi ile zenginleşen yeni orta sınıf bireyler, bu meskûn mahallerin, kendilerini başka sınıfsal olanaklardan alıkoyacağı korkusuyla veya yaşam deneyimlerini başka türlü kurgulamak arzusuyla, ilk iş varoşlarını terk ederler. Bu yalıtılmış alanlardaki ötekilerin, başka yaşamlar üzerindeki korkutucu basıncı, yine başka türlü gettolaşmaları getirir. *Gettoda* yaşamamak bile gettoya karşı geliştirilen bir tutumdur, rastgele yapılmış alelade bir tercih değildir. Ancak, *Gettoları* çevreleyen sınıfsal duvarlar, içeride farklı alt-kültürler yaratırlar, müzikten sanata ve günlük dilin tahrif edilmesine kadar çeşitlenen karşı çıkışların yatağı olurlar. İktidarın toplumsal kontrol mekanizmalarıyla gerilimli olan ve hâkim kentsel kültürün simgesel şiddetinden ayrışan kentlerin ıslah edilemez bölgeleri, günümüzde kentsel dönüşüm gibi baskıcı rant politikaları aracılığıyla çözülmeye çalışılır.

*Heterotopyalar*, birbirleriyle çelişen nitelikleri, kolektif potansiyelleri ve alan açtıkları heterojenlik kapasiteleriyle, yalıtıktıkları ötekiler adına belirgin işlevler yürütürler (Foucault, 2014, s. 297). Bu açıdan öznellik olanaklarının çoğaldığı mekânlar oldukları gibi, tam tersi olanaksız neticeleri de doğurabilirler. Örneğin, hem umut esinler, hem kapatma mekânı olarak sınırlandırılırlar. Bu girift ve çelişik yapıları, *heterotopya*'ya doğası gereği çeşitli özgürlükler de tanır. Bu noktada *telafi heterotopyaları*; bireylere kontrollü olarak da olsa özgül potansiyellerini ve yaşam arzularını dışa vuracakları bir rahatlama ve telafi imkânı sunar. Boş zamanların değerlendirebileceği fuar alanlarından, stadyum ve AVM'lere kadar bu alanlar genişletilebilir. Dahası, Foucault (2014, s. 299) günümüz toplumlarında *heterotopyalara* örnek olarak müzeler ve kütüphaneleri de sayar. 17. yüzyılda müze ve kütüphaneler, bilhassa kişiye özgü zevk ve uğraşların birikme mekânlarıyken, 19. yüzyıl batı toplumlarında bir kentsel norm haline gelerek kolektif evrensel mekânlara dönüşmüşlerdir. Bir diğer açıdan, *heterotopyalar* için, karnavalesk panayır ve şölen alanları gibi tarihten örnekler sıralanabilir. Şimdilerde bu konseptler; sponsorlu festivaller, tatil köyleri ve firma fuarları olarak değişmiş olsalar da, bu geçici örgütlenmeler, kapitalist kuruluş niyetlerinden ayrı olarak, mekânsal olarak ortak bir imaj, ürün ve deneyim etrafında yan yana gelmiş benzer kaygı ve yaşam ölçütleri olan insanların birbiriyle temaslarını mümkün kılarak kolektif alanlar yaratırlar. *Yanılsama heterotopyaları* olarak isimlendirilen bu alanlar, temaları, giriş-çıkış kuralları, ritüelleri ve eylem pratikleriyle gündelik hayatın amorf işleyişinden, keşmekeşinden, rastgele yan yanılığından farklılaşır (Foucault, 2014, s. 299-300).

Foucault'ya (2014, s. 300) göre, *heterotopyaların* bir özelliği, belirli şartlara bağlı olarak açılıp kapanan kapılara sahip olmasıdır. *Heterotopik* bir mekânın mensupları, bir

benzeşiklik ortak paydasında, bir gaye etrafında toplanırlar ve ancak buna dair koşulların yerine getirilmesiyle bu kapılar onlara açılır. Tabiri caizse, “buralara bir değirmene girilir gibi girilmez”. *Heterotopya*, sınırlara sahip olarak içine aldıklarını başka etkilerden yalıtır (Foucault, 2014, s. 299). Bu benzeşiklik ortamlarında, kışla ve hapisane örneklerinde zoraki kalınır, ancak buradaki ritüeller ve kurallar silsilesine boyun eğmek zorunluluğu, ortak kader ve bilinç yaratma potansiyellerine sahiptir.

*Heterotopyaların*, geç kapitalist süreçteki yansıması, toplumların atomize olduğu, üst anlatıların çöktüğü, yaşam alanlarının *şeyleştirildiği* aşamada, sonuç olarak kent yaşamının birbirinden farklı kültürel adacıklardan ibaret hale geldiği koşullarda, geniş duvarları ve güvenlik kameralarıyla gözetlenen devasa kapılarıyla güvenli siteler bile heteropik mekânlar olarak nitelendirebilirler. Çünkü benzeşiklerin kolektif birlikteliğini sağlayarak, düzen-içi durumları bir noktada düzen-dışına yönelen bir karşı çıkışa dönüştürebilir. Bunun yanında, “illegal işlerin” gizli kapaklı yürütülmesi için gidilen hosteller de *heterotopya* türüne dâhil edilir (Foucault, 2014, s. 300). Dahası, benzin istasyonları, köprü altları, asansörler, duvar dipleri, yıkık dökük yerler, terk edilmiş alanlar, kuytu köşeler sayılabilir. Toplumsal sürgünlerin mekânı olmaya aday her yer buna dâhil edilebilir. Bu açıdan Foucault’nun (2014, s. 301) altını çizdiği gibi, “bizim mekânımız ne kadar düzensiz, ne kadar kötü yerleştirilmiş ve karmakarışık ise o kadar mükemmel, o kadar titiz, o kadar düzenli olan öteki bir mekân, öteki bir gerçek mekân yaratır”. Aynı şekilde Foucault (2014, s. 301) ütopyacı düşünce gereği Campanella’nın *Güneş Ülkesi*’nden ilham alınarak yaratılan ve *Owenizm*’in tasarım koşullarıyla hayat bulan kolonileri, tam anlamıyla bir *heterotopya* olarak tanımlar.

Foucault (2014) kavrayışlarını öne sürerken, kesin çerçevelendirmeler yapmak yerine, onları belirsiz yapılarına uygun tarif eder. *heterotopyalar*, birer imkân adaları olarak çoğalarak varlık bulmaya devam etmektedir. Bu noktada *Heterotopya* iktidarın sınırları içinde olan ama onun dışında kalan öznel iktidar ilişkilerini darmaduman ettiği mekânsal kurgular olarak anlaşılabilir. Böylece, iktidar alanından farklılaşan öznel alanlar yaratılmış olur. Bu ilişki türlerinin kapatma mekânlarından öteye geçerek, yaşamın bizatihi yaratıcı doğasına dönüş potansiyellerini tartışmaya açmak, yaşamsallığı vurgulamak adına önem arz eder. Gelişen gündelik yaşam içerisinde mekânsal pratiklerin bu türden olanaklara alan açması dikkate değerdir.

*Heterotopya*’lar, mekânın sonsuz uzayında, iktidara karşı gelişen imkânlar dizgesi olarak toplumsal yaşama menfez açarlar. Toplumun marjındaki özgül benlikleri, gelecek

ufkunda var edebilmede gerekli olan bu pratikler, *heterotopya*'da konuşlanarak, özneliği tesis etmenin yollarını açar. *Kentsel Heterotopyalar: Özgürleşme Mekânı Olarak Eşikler Kentine Doğru* (2010) kitabının yazarı Stavros Stavrides'in (2016) dikkatle vurguladığı gibi, özgürleştirici roller üzerinde mekânın belirleyiciliğini saptamak için, mekânı, sadece üzerinde toplumsallığın mümkün olduğu boş bir uzay olarak değil, toplumsal pratikler üzerinde kurucu rol izleyen toplumsal varlık alanı olarak anlamak gerekir. Bu noktada, farklı bir gelecek tahayyülü için, farklı türde mekânsallıklara ihtiyaç vardır. Mekân, yaşanılan yer olarak, aynı zamanda toplumsal pratikleri itibariyle, kurulan hayaller üzerinde etkin konumdaysa, mekânsal pratiklerin farklılaştırılıp çeşitlendirilerek, bu hayallerin gerçekleştirilmesi noktasında bir ifade ve hareket alanı yaratılma olasılığı hep vardır ve olacaktır.

“Başka bir mekân” olarak, gerçek mekânların dışında var olabilen *heterotopyalar*, bu noktada, bir karşı-topos, öte-yer anlamını ihtiva ederek, ütopyaların gerçekleştiği yerlere gönderme yapar. Keza, yakınlık ve uzaklık, dağılma ve ayrılıklar çağının *ethosuna* uygun olarak mekânın kendine özgü ilişki örüntüleri yaratma potansiyellerini açık etmek gerekir. Bu anlamda mekân olgusu, bir toplumsal ilişkiler pratiklerini sunmasından bağımsız düşünülemez. Harvey'e (2015, s. 227) göre, Foucault, bu yönde bir farkındalıkla ütopyacılığın düşünsel haznesini geliştirerek ona mekân odaklı heterojen olanaklar sağlar.

Bize hayal ürünü olarak değil, hâlihazırda var olan toplumsal süreçlerle temas içindeyken ötekilik, başkalık ve dolayısıyla alternatiflerin keşfedileceği bol bol uzam olduğunu gösterir. Alternatifler bu uzamlarda şekillenir: var olan norm ve süreçlerin etkin bir eleştirisi yine bu uzamlardan hareketle oluşturulur (Harvey, 2015, s. 227).

Ütopya'yı diriltibilmenin yolu olarak düşünülen *heterotopya*'lar, postmodernizm'de ayrı öneme haiz kaçış alanlarıdır. Harvey, Foucault'nun düşünsel niyetlerinin temelinde bir kaçış teması arayışı olduğunu varsayar (2015, s. 226). Heterotopya aracılığıyla, ütopyaları doktriner katılığından ayırıp onları sadece ütopyacı düşünce olanaklarıyla sabit kılarak, ütopyaları mekânsal pratikleri belirginleştiren yerlere atfeder. Ütopya, artık tahayyül edilenden öte tecrübe edilen ve bu imkânlarıyla toplumsal sürekliliğe bir eleştiri niteliğini vurgulayan içeriğini mekânda kullanışlı kılmaya başlar. Böylece mekândaki homojen yaşam dayatılarına karşılık gelişen bir kaçış ve arayış ümidi, ancak bu türlü kimliklerin çoğul nitelikleriyle varlık bulmasına imkân veren *heterotopyalarda* olasılıklı kılınır.

Eş zamanlı olarak yan yana var olan çeşitliliği, seçeneği, farklılığı vurgulayan bu mekânların, doktriner ütopyik tasarımlardan farkı, mekânda kurulu normları saptırarak ihlal



imkânı veren ve böylece yaşamsallık adına bir alan açabilen yerler olarak niteliğidir. Kent topoğrafyasını adacıklar halinde farklı benlik algıları ve imgelere göre sonsuz çeşitte örgütleyebilen bu olanaklar, Harvey'e (2015, s. 227) göre, hâkim toplumsal düzenle olan bağların gevşeyebileceği veya hapisane örneğindeki gibi tersine dönebileceği imkânları vazeder. *Heterotopya*, kavram seti olarak Foucault tarafından geliştirilmeden bırakılsa da hatırlattıkları ve harekete geçirici olanaklarıyla, ütopyacı düşünceden el alıp genişlettiği tahayyülü, yaşam lehinde bir geleceğe eklememeyi başarabilir.

Kent yaşamının olanakları ile keşif, icat, yaratım ve özgürlükler arasında gelişen bağın tarihi, kırsal alanın baskıcılıkla tanımlanan kısır niteliğini kapsayarak aşmış ve kolayca çözülmesini sağlamıştır. Fakat kent, bu yaratıcı edimlere beşik olma özelliği kadar, Harvey'in (2015, s. 194) deyimiyile endişe, kaygı ve *anomi*'nin de mekânıdır.

Bilinmeyen yabancıların, alt sınıfın, anlaşılamayan "ötekiliğin" (göçmenler, geyler, akıl hastaları, kültürel olarak farklı olanlar, başka ırktan olanlar) mekânıdır. Hem ahlaki, hem fiziki kirliliğin, korkunç yozlaşmanın, kapatılması ve denetim altında tutulması gereken lanetlilerin yeridir...

Harvey (2015, s. 199) "sonsuz sayıda uzamsal tanzimin mümkün olması, sonsuz sayıda toplumsal dünyanın mümkün olması umudunu barındırır." der. Ütopyacılık, mekânın denetimle anlaşıldığı türünden ayrıştırılarak yaratıcı serbestlik yaratan alternatif arayışlar olarak düşünüldüğünde, tezde tartışmaya açılan bu kapasitenin, geleceği dönüştürme kudretini de edinmiş oluruz kuşkusuz. Harvey'in (Harvey, 2015, s. 199) vurgusuyla, "Uzamsal oyun ile otoriterlik arasındaki ilişkiyle yüzleşmek, ütopyacı idealleri diriltmek isteyen siyasetlerin ilk uğrağı olmalıdır." Keza, hayal gücünün olanakları ile otoriter dayatımların arasında gelişen diyalektik, gündelik hayat üzerinde insanlar arasındaki ilişkilerin yeni baştan kurulması noktasında bir açıklık alanları yaratır.

Nasıl insanlar olunduğu, olunacağı ya da insanın kendi yarımına baktığında neleri görmek istediği, bu noktada, mekânı olduğu yerin olanaklarından kalkarak cevabını bulabilir. Harvey'e (2015, s. 196) göre, bu konudaki tahayyüllerimizi eleştiriye tutmanın yolu, gizil ütopyacılığımızı ortaya çıkartarak, buna dönük olanakların canlandırılması umudunu elde tutmaktan geçer. Ütopyacı düşünce, toplumsal gerçekliğin tahayyül ürünü olduğunu ortaya koyar, böylece toplumsal gerçekliğin hoşnutsuzluklar yarattığı ölçüde yine tahayyül olanaklarıyla dönüştürülebileceği bilgisini daima insanlığa rehber kılar.

Genel bir çerçeveselendirmeyle *heterotopya* 'lar, bireylerin gündelik yaşamlarındaki anlam arayışları adına keşif mekânları olabilecekleri gibi, kapitalizmin akılcı mekânsal

düzenlemelerinin yarattığı toplumsal normlarıyla bir gerilim halinde de gelişebilirler. Dahası, tahayyül gücünün beşiğinde büyüyen, mekân pratikleri dolayımında zenginleşen ve uyuşmazlığı ifade eden aidiyet mekânları gibi düşünülebilirler. Bu yolla da, kapitalist gerçeklik tarafından yaratılan normları esneterek, toplumsal olanın tarihsel süreklilik içerisinde belirlenen yapıntılar olduğunu açığa vurabilecek olanaklar doğurabilirler. Bireyleri aynılaştıran toplumsal dayatımların zorunlu görülmeden, kör alanları, öteki-mekânları, ütopyacı düşüncenin mekânda cisimleştiği yerler olarak alarak, mekândan kalkan ve karbon ortak paydasında bir yaşamsallık lehine gelişen bir gelecek tahayyülü oluşturulabilirler.

Geç kapitalizmde yaşam lehine bir gelecek tahayyül etmek ve ütopyacı düşüncede varsayıldığı türden tarihsel sürekliliğe güçlü bir eleştiri olanağını dinç tutma amacıyla mekânın olanaklarına yönelmenin bir neticesi de *müşterekler* (commons) kavramıdır. Kapitalizmin kapsama alanı dışında bir yaşam olanağını var kılabilmek adına ortaklık ilkesi etrafında çevrelenen bu deneyimler, gündelik yapıp etmelerin kapitalist üretim ilişkileri tarafından belirlenmesine dönük bir karşı-hegemonya stratejisi olarak tasarlanır. Bu açıdan Stavros Stavrides'e göre (2018, s. 16) müşterek mekân, "müşterekleşme pratikleri tarafından üretilen mekânsal ilişkiler toplamı" olarak ifadelendirilir. Ayrıca:

Muhayyel müşterek mekânlar, yani anlatımsal hareketler yoluyla tasavvur edilen veya arayışına girilen mekânlar, mekân müşterekleşmesi pratiklerini şekillendirmede önemli bir rol oynar. Müşterekleşmenin muhtemel mekânsallıkları düşüncüyü tetikleyen imgeler biçiminde ortaya çıkar. İnsanlar müşterek mekânın özellikleri üzerinde düşünmeye, bunları hayal ve ifade etmeye yönelik yollar geliştirirler ve bunu yaparak da mekân paylaşmanın ve mekân-aracılığıyla paylaşmanın mümkün biçimlerini yaratırlar. (...) Mekân-müşterekleşmesi, bu açıdan, bir kaynak ya da bir kıymet olarak düşünülen mekânın salt paylaşımı değil, paylaşmanın özgürleştirici imkânlarının izini süren bir dizi pratik ve keşfedici tahayyüldür (Stavrides, 2018, s. 20).

İlksel sermaye birikimi adına çitlemelerle yaşam alanlarına el koyulduğu ve yerel halkın yaşadıkları yerlerden koparılıp işgücü olarak kentlere sürgün edildiği erken kapitalizm aşamalarından, mülksüzleştirme politikalarının günümüzde yoğun biçimde kentlerde sürdürüldüğü noktaya varılmasıyla müşterek mekânlar, toplumsal gerçeklik tarafından ayrıştırılanlara yaşamın devingenliği içinde menfez açılacağı umudunu öne koyar. Türlü tarihsel uzlaşmazlıkların türettiği bu müşterek mekânlar, heterotopik nitelikleriyle, bireysel rollerin çeşitlenmesi ve bu yönlü kolektif heyecanlar yaratarak hareket alanlarını genişletmeleriyle, mekânda tecrübe edilen ütopya gibi düşünülebilir. Daraltılan yaşamı, alternatiflerle savunmada toplumsal kesişim noktaları olan parklar, caddeler, meydanlar,

kaldırımlar, kent merkezleri, kent çeperleri, çiftçi pazarları, mahalleler, yerel işletmeler gibi bir arada olma mekânlarının oluş mantığına böyle bir içerik atfedilebilir.

Bu türlü atılımlar mekânın olanaklarıyla, esasında buna niyetlenmeden çıkacağı gibi terk edilmiş alanların yeniden toplum lehine düzenlendiği yerler olarak da mümkün kılınmaya çalışılır. Bir kolektif yerleşmeleri kılınan bu mekânlara Madrid’te yer alan *El Campo de Cebada* sayılabilir (Sprackland, 2016). Bu yerleşme atıl durumda bir binayken ortak yaşam alanı ve kültür merkezi olarak işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Bir diğer örnek olarak Venezuela’da bir gökdelen olan *Torre David* binasının kentin çeperlerindeki yerleşmeciler için sığınak olarak tasarlanarak kolektif amaçla kullanılması bu yönlü bir imkânın harekete geçirilmesine işaret eder (Moore, 2014). *İşgal evleri* (squatting) adıyla fonksiyonsuz binaların satın almadan kullanışlı hale getirilmesi olarak konumlandırılan bu yapılanmalar, kolektif bir ruh hali içinde modern kent yapısında kapitalist kuşatıcılığın gerilim noktaları haline getirilmektedirler.

Bu tür çabalar tarihsel sürekliliğe güçlü bir eleştiri, geleceği dönüştürme olanağı, toplumu homojenleştirmeye dönük politikalar ve kapitalist kuşatıcılığa karşı kör alanlar oluşturma ayrıcalığını sahiplenirler. Burada oluşturulan toplumsal yaşam çerçeveleri, deneyimlerin çoğullaştırılmasıyla toplumsal koşullarla bir diyalog halinde dönüşümlere meydan verebileceği umulur. Yatay örgütlenme içerisinde farklılık hakkının gözetilerek sürdürülen mekânsal olanaklar, ortak üretim ve kolektif iletişim ağları oluşturarak, fikirler ve üretimlerin geliştirilmesi gibi politik pratiklerle yürütüldüğü gibi, evsizlerin sığınma yeri olarak gündelik yaşam içerisinde ötekilerin, madunların, mülksüzlerin bir birikme alanı haline dönüşme imkânını da barındırmaktadır.

Ütopyanın artık krize girdiği dillendirilirken, mekânın toplumsal örgütlenmeye hasrettiği olanaklarla, kentlerde esnek ve küçük birimler halinde çeşitli kuşatıcılıklara eleştirel tutum yaratarak ütopyanın tahayyül edilenden tecrübe edilene kaydırılabileceği böylece öne sürülmüş olur. Metalaştırma, ikili karşıtlıklar ve özcü yargılar gibi toplumun normatif yapısını sürgit kılan *doxa* üretme biçimlerini sorgulamaya tâbi tutarak, ütopyaı, doktriner unsurların çerçevesi olduğu yerler veya asla ulaşılmayacak hayali mekânlar olarak değil, bizzat gündelik yaşamın içinde varlık bulan umut mekânları haline getirirler.

## SONUÇ

Toplumsal eleştiri olarak ütopya düşüncesi, yüklendiği tarihsel anlamlar ve bu süreçlerde geçirdiği dönüşümlerle; ister bir yazın türü olarak karşılaşılsın, ister politik manevra imkânı sağlayan itkiler olarak düşünölsün tarihin bir yapıntı olduğu ve istendik koşullar etrafında kurgulanabileceği bilincini güçlendirir. Böylece tarihin dönüştürölmesi ve gelecek imkânlarının yaratılması noktasında hareketlendirici ilke niteliğine sahiptir. Öte yandan ütopyanın sonlandığı, krize girdiği, tıkanığı, anlamsızlaştığı, boşa çıktığı var sayılan bu şartlar içinde bile, kendisine varlık bulabileceği yeni ayrıksı alanlar yaratma gücüne haizdir. Günümüzde gelecek ufkunda beliren tahayyül imkânlarını yaşam lehine kuran söylem, ancak mekân kavrayışlarının farkındalığıyla öne konulabilir. Kolektif düşlerin, daha iyi bir toplumsal düzenlemenin, alternatif yaşam anlatılarının olanakları, mekânda cisimleşebilir ve iktidarın kapsama alanı dışında çoğulluğu ve öznelliği vurgulayan yaşamsallık alanları üretilebilir. Bu nedenle gündelik hayat üzerinde istilacı tavır güden geç kapitalizm ve homojenleştirici politikaları sorgulamaya açmak umuduyla bu olanaklar öne konulabilir. Öznellik vurgularının kapitalist gerçekliğin kuşatıcı etkileri karşısında gölgelendiği tarihsel süreçte, iktidarca üretilen söylemlere karşı bir hegemonya stratejisi geliştirmenin yolları çeşitlendirilebilir. Toplumsal ufka bakıldığında kapitalist tahakkümün kıyamet senaryolarıyla öne çıktığı ya da siyasetin imkânsızlaştırıldığı süreçte totaliterlik anlatıları, geleceği kaygı, korku ve belirsizlikle nitelendirebilir. Hayal gücünün hamiliğine sığınarak harap toplumsal manzara içerisinden bir yol bulmaya çalışmak, ancak ütopyacı düşünce ile mümkün olabilir.

Bu tez çalışmasının perspektifi birkaç temel yönlendiriciye sahiptir. Bunlardan ilki, ütopyaların tarihsel sürekliliğe dönük bir eleştiri niteliğini taşımasıdır. Bu yolla tarihsel sınırlılıkları aşarak, geleceği dönüştürme olanağını veren, toplumsal düzen ufkunu yaşam lehine birer olasılıklar çerçevesi içinde değerlendirmenin mümkün olacağı savı ortaya atılmaktadır. Diğer yönlendirici etki, ilk anda edebi bir tür olarak, modernliğin ve erken kapitalizmin ilksel sermaye birikim sürecinde ortaya çıkan ütopyacı biçimin, tarih içerisinde karşılaşılan deneyimlerle beraber, toplumsal ihtiyaçlar dolayımında kurucu niyetlerini kaybetmeden sürekli biçimsel değişime uğramasının tarihsel nedenlerinin tartışılmasıdır. Bunu yaparken metinlere sızan ve onların kendi tarihsel ve kültürel dönemindeki sosyal, politik ve ekonomik ilişkilerle bağlantısı ifade edilmektedir.

Ütopyanın, tarihsel gerçekliklerle olduğu gibi mekânla olan ilişkisini de birbiriyle kesişmeyen kavramlar olarak görmenin isabetsiz olacağı düşünülebilir. Mekânın, tarihin, toplumun, dilin, ikili karşıtlıkların, normatif yapıların, özcü yargıların, son kertede ütopya ile birlikte tartışılıyor olması, geleceğin geç kapitalist kolonizasyonu sürecinde ütopyaı imkânsızlaştıran bir ütopya kavrayışının da içeriklerini sorgulamaya çekmeyi getirir. Bu nedenle ütopyanın biçimsel dönüşümlerini sosyo-politik tarihi üzerinden kavramaya çalışarak, tarih ve ütopyanın birbirleriyle ilişki kurma tarzlarını görünür kılmak ve ikisi arasında oluşan tansiyonu kapitalizmin gelişimi odağında çalışmak tezin omurgasını açıklamaktadır. Bu açıdan ütopyaı, sonsuz ve zamansız bir kategori olarak tasvir etmeden, onu neyin nasıl olması gerektiğine dair katı öğretiler içeren bir çerçeveleme ya da yaşamın doğal ritmi üzerine çöreklenen yoğun siyasal planlamalar değil, tarihsel sürekliliğimize dönük toplumsal eleştiri niteliğiyle öne çıkarmalıdır. Böylece ütopyaı düşünce, toplumsal yaşamda zorunluluğunu varsayarak doğallaştırılan etkenlerin, tarihsel yapıntılar olduğu ve eleştirel mesafe korunduğunda, bu gerçekliğin hayal gücünün olanaklarıyla yeniden dönüştürülebileceği konusunda bir rehber sunabilir. Bu hususta, tarihsel süreçleri anlamaya çalışırken, toplumsal ilişkilere dönük özcü yaklaşımlara set kurmak adına, ütopya düşüncesinin olanakları ışık olabilir. Ütopyaı düşünce, tarihsel zorunlulukların dehşetengiz sonuçlarına bağımsızlık kazanma stratejisini yaratan siyasal anlatıları sorgulamaya çektiği gibi bunlardan aşkınlaşmak amacıyla yeni tahayyüller de yaratarak bir sorgulama imkânını sürekli kılabilir. Bu yaklaşımların eleştirel potansiyeli ve geleceği dönüştürme olanakları olduğu aşikârdır.

Özgürleştirici akıldan araçsal rasyonaliteye geçişte ütopyanın tarih-dışılaştırılmış bir kategori olarak değerlendirilmesi, kusursuz bir toplumun totaliter niteliğiyle ütopyaı kaçınılmaz bir kader olarak toplum lehine bir despotluk tasavvuruyla bütünleştirmiştir. Oysa yirminci yüzyılda insanlığa ve yaşamın bizatihi çeşitliliğine doğrudan tehdit içeren bir iktidar sisteminin güce kavuşmasının dünyayı karşı karşıya bıraktığı olumsuzluklar düşünüldüğünde, ütopyaı eleştirel tanımlarıyla daha iyi anlamaya yönelik herhangi bir çabada, tarihsel özgüllüğün ve sosyo-politik bağlamsallaştırmanın büyük öneme sahip olduğu açıktır. Yani öncelikli mesele, ütopyaı düşüncesinin siyasal alanı dinçleştirici potansiyelleri kadar, verili tarihsel koşullarda kendisini kaçınılmaz zorunluluklar olarak dayatan yapıların, doğaları itibarıyla, dönüştürülmeye gayet açık olduğunun bilincini canlandırmaya yönelik olanaklarına odaklanılması gerekliliğidir.

Ütopyayı sağlayacak tahayyül kudreti, radikal siyasetten öte öncelikle eleştirel düşünce haznesine katkılar sunar. Alternatifsizliğin yoğun şekilde tek hakikat olduğunu imleyen küresel kapitalizmin kendisine biçtiği gelecek anlatılarını ve bunu mümkün kılan bürokratik ve ideolojik aygıtlarının varlık koşullarını hesaba çekmeyi hedefleyen, öznelik yitimini nedenlerini mesele eden bir yola sokmak önem taşır. İnsani yapabilirlik gücünün, pratiğe geçme heyecanlarını sönmüleyen tarihsel-ekonomik koşulların dayatıları, yeniden verili olanın kabulü ve siyaset imkânsızlaştıran siyaseti pekiştirir. Bu noktada ütopyanın itici güç olduğunu hatırlayarak, politik muhayyileyi zenginleştirme olanağı kadar, ütopyacılı düşünceyi hem sosyolojik bir düşüncenin alanında bulabileceğimiz analiz imkânının yollarını araştırmak hem de onu harekete geçirici bir politik imkân olarak yeniden icat etmek gerekir. Bu yönüyle ütopya, mecburiyet anlatılarını bertaraf ederek, hem modernlik hem kapitalizm aşamalarındaki öznellik, kolektivite ve yaşamsallık aleyhine güçlenen tarihsel koşulların sorgulama araçlarını sunar. Böylece yeryüzü ve yaşamı, sömürgeci niyetlerin hareket alanı olarak tekrar tekrar kurgulayan kapitalizmi, sermaye birikim ve dolaşımı adına işler kılmak yerine, bizatihi yaşamın varlığını uzun erimli olarak tehlikelere sürükleyen bu ekonomik sistemin toplumsal üzerindeki kuşatıcı niteliklerini sorgulamaya çekerek yeni bir toplumsal düzen ufku yaratmak kabil olabilir.

Ütopyanın, geç kapitalizmin kültürel ifadesi postmodernlik ile beraber kitsch olana mahkûm edilerek politik gönderimlerinin boşa çıkarılması, ütopyacılı düşüncenin varsıl olanakları düşünüldüğünde, yeni biçimiyle olanaklarını sürdürebileceği çatlaklara sızmış olabileceği var sayılmalıdır. Buradan hareketle, ütopyacılı düşüncenin toplumsal eleştiri ve gelecek olanakları yaratmadaki niteliksel varlığını bu defa biçimsel olarak mekânda gösteriyor olduğu savı tartışmaya açılabilir. Bu aşamada özellikle, mekândan bağımsız toplumsal örgütlenme düşünülemez denildiğinde geleceği yaratma niteliğini mekânın olanakları, bu tarihsel uğrakta daha fazla sunuyor olabilir. Bu noktada, mekânın sosyal teoride sosyal, politik ve ontolojik hazneleriyle tartışmaya açıldığı aşamada, ütopyanın krizi denilen bu sürecin kendi harekete geçirici olanaklarını, mekânsal bakış aracılığıyla açığa çıkarma gücünü dikkate almanın elzem olduğu bir tartışma hattını öne sürmelidir.

Bireyi atomize eden toplumsal kodların ve postmodern imajların yüzergezerliği karşısında ütopyacılı düşünce, bu defa, farklılık hakkını gözeten heterojen bir yaşam kurma iddiasıyla mekâna sızar. Bu yolla, iktidar tarafından üretilen ve güç politikaları itibariyle bireyi, toplum ve yaşam aleyhine gelişen kent tasarımlarından gelecek tasavvurlarına, yerli/yabancı, biz/öteki ikiliklerinden ahlakçı ahlaka kadar tüm tarihsel kurguları normatif

yapılara kavuşturan siyasallığı sorgulama imkânını ütopyacı düşünce verebilir. Bir ütopyacı biçim olarak mekân, bu noktada, toplumsal normlarla gerilimleri neticesinde yaşam bulmak için başka mekânlara konuşlanan ötekiler, madunlar, sürgünler tarafından yaratılmış olanaklar gibi düşünülebilir. Yaşam pratiklerinin, yaşamın devingenliği içinde sürdürüldüğü ve toplumdaki homojenlik yaratımıyla kriz ilişkisiyle oluşan başka mekânlar, kör alanlar, nötr yerler ve geniş tabiriyle heterotopyalar, bu noktada tahayyül edilenden öte tecrübe edilen yeni bir ütopyacılık olarak öne sürülebilir. Mekânın artık ister aktüel politika olsun ister yaşamın kendiliğiyle bir karşı çıkış olsun, bir sorgulama alanı yaratıp yaratmadığı tartışılabilir. Bu tez, yönlemsel kurgusu ve savların tartışma çizgisi itibariyle bu türlü bir çalışma için öncülleri sunma amacı taşır.

Ütopyacı düşünce, tarihselliği aşan toplumsal yaşam düzenlerini tahayyül etmekle anlaşılacağı gibi, ideolojilerin hedefledikleri toplumsal dönüşümleri dair tasarımlara da göndermeler içerir. Son beş yüz yıla yayılan toplumsal dönüşümlerin itici gücü olarak değerlendirilmesini sağlayan niteliklerini, işte bu uyarıcılık becerisiyle çoğaltır. Dahası, ütopyacılığın, toplumsal beklentileri hareketlendirerek dolaysız bir siyaset imkânı ürettiği söylenebilir. Kuşkusuz bu da kolektif düşlerin nasıl yeniden kurgulanarak, mekânsal pratikler kurabileceği ile ilintilidir. Mekânın, çoğulcu yaşam olanaklarına temel oluşturan kavramsallaştırmalar geliştirmesi dikkate değerdir. Bu noktadan hareketle, topyekûn tahakküm ve tekdüzeliğe karşı, ütopyayı sınırlılıkların ötesine taşıyarak, mekâna dair dönüşen kavrayışların, yeni bir gelecek tahayyülü için işlevsel görülüp görülemeyeceğini tartışmak gerekir.

Buradaki husus, toplumsal ufkun elden çıkışına karşı, toplumsal yaşamın içerisinde yapılabilirliklerin kudretine odaklanmak, yeni ütopyacı tahayyülleri mekânın bizatihi doğasından, yaşamın devingenliğiyle toplum ve insanlık lehine diriltebileceğine dair sosyoloji adına bir çalışmanın öncüllerini sağlamaktır. Bu yolun toplumları getireceği noktada ütopyacı düşünce, niteliksel varlığını mekânda gösteriyor ve tüm olanaklarıyla varlığını bu biçim içerisinde sürdürüyor olabilir. Bunun ne tür mekânlarda deneyimlerle varlık bulduğunu açıklamak için bu tez çalışması bir köprü olarak kurgulanmıştır.

## KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner, & K. Ö. Elif, Çev.) İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2001). *Tanrı Devletinden Kral Devlete*. Ankara: İmge Yayınları.
- Avar, A. A. (2009, Aralık). Lefebvre'in Üçlü -Algılanan, Yaşanan, Tasarlanan Mekân- Diyalektiği. *Dosya Mimarlık Dergisi*, 7-17.
- Aybay, R. (2012). *Sosyalizmin Öncülerinden Robert Owen: Yaşamı, Eylemi, Öğretisi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Bacon, F. (2014). *Yeni Atlantis*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Bağ, M. (2017, 04 21). *Uzay çöplüğü temizlenmezse tehlike daha da büyüyecek*. Euronews: <http://tr.euronews.com/2017/04/21/uzay-coplugu-temizlenmezse-tehlike-daha-da-buyuyecek> adresinden alındı
- Baker, U. (2011). *Beyin Ekran*. İstanbul: Birikim Yayıncılık.
- Baker, U. (2018, Nisan 21). *Dostoyevski ve Tarkovski*. Körotonomedy: <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=21,215,0,0,1,0> adresinden alındı
- Baudrillard, J. (2011). *Devrim, Şiir, Ütopya*. Nisan 24, 2018 tarihinde e-skop: [www.e-skop.com/skopbulten/devrim-utopya-siir/2696](http://www.e-skop.com/skopbulten/devrim-utopya-siir/2696) adresinden alındı
- Bauman, O. (2016). *Sosyalizm Aktif Ütopya*. (A. Arşan, Çev.) Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (S. Sertabiboğlu, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Beaud, M. (2016). *Kapitalizm Tarihi*. (F. Başkaya, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi*. (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Bloch, E. (2007). *Umut İlkesi*. (T. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bumin, T. (2012). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Campanella, T. (2014). *Güneş Ülkesi*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2007). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınevi.
- Çiğdem, A. (2006). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Collingwood, R. G. (1990). *Tarih Tasarımı*. (K. Dinçer, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.



- Dobb, M. (2001). *Kapitalizmin Dünü ve Bugünü*. (F. Kantur, Çev.) İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Dürüşken, Ç. (2009). Uzaklarda Bir Diyar: Civitas Solis. *Sosyoloji Dergisi*, 3(18), 15-24.
- Dürüşken, Ç. (2014). Sunuş. T. Campanella içinde, *Güneş Ülkesi* (Ç. Dürüşken, Çev., s. 8-28). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Eagleton, T. (2016). *İyimser Olmayan Umut*. (E. Ayhan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Engels, F. (2013). *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*. İstanbul: Sol Yayınları.
- Ernst, G. (2010). *Tommaso Campanella: The Book and Body of Nature*. New York: Springer Science Business Media.
- Fırat, O. Z., & Fırat, S. Ü. (2017). Endüstri 4.0 Yolculuğunda Trendler ve Robotlar. *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 211-223.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gökberk, M. (1997). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Göktürk, A. (1997). *ADA: İngiliz Yazınında Ada Kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Goodwin, B. (1991). Liberallere Karşı Ütopya Düşüncesi. *Bilgi*, 115-134.
- Hançerlioğlu, O. (1965). *Başlangıcından Bugüne Mutluluk Düşüncesi*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Harvey, D. (2015). *Umut Mekânları*. (Z. Gambetti, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- History. (2010, 11 02). *The Space Race: The U.S. competition with the U.S.S.R. for technological dominance spurred the U.S. on to the first-ever landing on the moon*. (A+E Networks) Nisan 21, 2018 tarihinde History.com: <https://www.history.com/topics/space-race> adresinden alındı
- Hobsbawm, E. J. (2003). *Sanayi ve İmparatorluk*. (A. Ersoy, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Huberman, L. (2013). *Sosyalizmin Alfabetesi*. (A. Bilgi, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Huberman, L. (2015). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. (M. Belge, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Huxley, A. (2007). *Cesur Yeni Dünya*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Huyssen, A. (1999). *Alacakaranlık Anıları*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

- Jameson, F. (2009). *Ütopya Denen Arzu* (Birinci Baskı b.). (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, F. (2011). *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. (N. Plümer, & A. Gölcü, Çev.) İstanbul: Nirengi Kitap.
- Kant, I. (1993). Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt. *Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt, Çev.). içinde İstanbul: Remzi Yayınları.
- Kautsky, K. (2006). *Thomas More'un Ütopyası*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kettley, S. (2018, Haziran 04). *SpaceX space tourism: When will Elon Musk launch commercial flights to the moon?* Express: <https://www.express.co.uk/news/science/969249/SpaceX-space-tourism-when-Elon-Musk-commercial-flight-moon> adresinden alındı
- Kılıç, S. (2009). Uzam mı? Uzay mı? Peki Mekân ne?., *Cogito*(59), 48-60.
- Koç, A. (2018, Mart 21). *Ütopik sosyalistlerin deney köyü New Lanark*. Hürriyet: <http://www.hurriyet.com.tr/utopik-sosyalistlerin-deney-koyu-new-lanark-21538206> adresinden alındı
- Kumar, K. (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*. (A. Galip, Çev.) İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Kutlu, K. (2004, Mayıs). Siberpunk Distopya A.Ş. *Sinema: Popüler Sinema Dergisi*(5).
- Lefebvre, H. (2014). *Mekanın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lukes, S. (2011). Saint Simon (1760-1825). *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 107-116.
- Mahouti, P. (2016, Şubat 06). *Cyborg Nedir? Nerelerde Kullanılır?* Bilimin Sesi: <https://www.biliminsesi.com/cyborg/> adresinden alındı
- Malkin, B. (2018, Şubat 7). *SpaceX oddity: how Elon Musk sent a car towards Mars*. The Guardian: <https://www.theguardian.com/science/2018/feb/07/space-oddity-elon-musk-spacex-car-mars-falcon-heavy> adresinden alındı
- Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. (M. Okyayuz, Çev.) Ankara: Epos Yayınları.
- Marx, K. (2005). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*. (S. Belli, Çev.) İstanbul: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*. (E. Özalp, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Meriç, C. (2015). *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moore, R. (2014, Temmuz 20). *Radical Cities – Latin America's revolutionary housing solutions*. Guardian: <https://www.theguardian.com/books/2014/jul/20/radical->

cities-review-justin-mcguirk-latin-america-housing-solutions-torre-david  
adresinden alındı

- More, T. (2013). *Ütopya*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Newman, M. (2005). *Sosyalizm*. (H. Gür, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Nozick, R. (2010). *Anarşi, Devlet, Ütopya*. (A. Oktay, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Orwell, G. (2016). *1984*. (C. Üster, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Owen, R. (1995). *Yeni Toplum Görüşü*. (M. D. Şahiner, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Papke, D. (2016). The Communisitic Inclinations of Sir Thomas. *Utopia500* (s. 29-43). Stockton: University of the Pacific Scholarly Commons.
- Platon. (2014). *Devlet*. (S. E.-M. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ross, K. (2016). *Ortak Lüks: Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rostow, W. W. (1971, Eylül - Ekim). Sanayi Devrimi Nasıl Başladı? *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 30(14), 255-278.
- Russ, J. (2012). *Modern Dünyanın Yaratılması* (1 b., Cilt 2). (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Simeon, O. (2017). *Robert Owen's Experiment at New Lanark*. Cham, İsviçre: Palgrave Macmillan.
- Soja, E. W. (2017). *Postmodern Coğrafyalar: Eleştirel Toplumsal Teoride Mekânın Yeniden İleri Sürülmesi*. (Y. Çetin, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Sprackland, M. (2016, Aralık 7). *In the heart of Madrid, El Campo de Cebada offers a space for all*. Guardian:  
<https://www.theguardian.com/travel/2016/dec/07/madrid-la-latina-district-el-campo-de-la-cebada-a-great-little-place-i-know> adresinden alındı
- Stavrides, S. (2016). *Kentsel Heterotopyalar: Özgürleşme Mekânı Olarak Eşikler Kentine Doğru*. (A. Karatay, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Stavrides, S. (2018). *Müşterek Mekân: Müşterekler Olarak Şehir*. (C. Saraçoğlu, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- TechnoPedia. (2015). *What does Cyberpunk mean?* TechnoPedia:  
<https://www.techopedia.com/definition/2392/cyberpunk> adresinden alındı

- Thompson, E. P. (2004). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*. (U. Kocabaşoğlu, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Times, T. N. (2018, Nisan 10). *Mark Zuckerberg Testimony: Senators Question Facebook's Commitment to Privacy*. The New York Times: <https://www.nytimes.com/2018/04/10/us/politics/mark-zuckerberg-testimony.html> adresinden alındı
- Urgan, M. (2010). *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Urgan, M. (2013). Thomas More'un Yaşamı ve Utopia'nın İncelenmesi. T. More içinde, *Ütopya* (s. 109-241). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vieira, F. (2017). Ütopya Kavramı. G. Claeys içinde, *Ütopya Edebiyatı* (Z. Demirsu, Çev., s. 5). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Watson, P. (2014). *Fikirler Tarihi: Ateş'ten Freud'a*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları.
- Wood, E. M., & Wood, N. (2008). *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori 1509-1688*. İstanbul: Epos Yayınları.
- Yale. (2018, Nisan 4). *Yale University Library*. America and Utopian Dream: <http://brbl-archive.library.yale.edu/exhibitions/utopia/uc07.html> adresinden alındı
- Yardımlı, A. (2018, Şubat 21). *Aydın ve Aydınlanma*. İdea Yayınevi: [http://www.ideayayinevi.com/2014/konular/aydinlanma\\_konular.php](http://www.ideayayinevi.com/2014/konular/aydinlanma_konular.php) adresinden alındı