

David Harvey Umut Mekânları



metis

David Harvey

Umut Mekânları

Harvey, 1935, İngiltere doğumlu. 1961'de Cambridge Üniversitesi'nde coğrafya alanında doktorasını tamamladı. Bristol Üniversitesi'ndeki çalışmalarının ardından 1969'da ABD, Baltimore'daki Johns Hopkins Üniversitesi'ne geçti. Çeşitli üniversitelerde dersler ve konferanslar verdiği akademik çalışmaları içinde sayısız makaleye ve çok ses getiren, birçok dile çevrilen kitaplara imza attı. 2001'de City University of New York'ta çalışmaya başladı. Harvey'in çalışmalarının en önemli özelliği, Marksist kurama uzamsallık fikrini dahil etmesi, eklememesi olmuştur. Harvey'in Türkçeye çevrilen ilk kitabı *Postmodernliğin Durumu* (1989; Metis, 1997). Diğer yapıtlarından başlıcaları şunlar: *Sosyal Adalet ve Şehir* (1973; Metis, 2003), *The Limits to Capital* (Sermayeye Sınırlar, 1982), *The Urban Experience* (Kentsel Deneyim, 1989), *Yeni Emperyalizm* (2003; Everest, 2004) ve *A Brief History of Neoliberalism* (Neoliberalizmin Kısa Tarihi, 2005).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Umut Mekânları
David Harvey
İngilizce Basımı: Spaces of Hope
Edinburgh University Press, 2002

© David Harvey, 2000
© Metis Yayınları, 2006
© Türkçe Çeviri: Zeynep Gambetti, 2007

Birinci Basım: Mart 2008

Yayıma Hazırlayan: Bülent Doğan

Kapak Resmi: *İdeal Şehrin Görüntüsü*'nden detay,
anonim, 15. yüzyıl sonları,
Walters Sanat Galerisi, Baltimore

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-659-6

David Harvey

Umut Mekânları

Çeviren:
Zeynep Gambetti



metis

Delfina ve Onun Kuşaağından Olanlar İçin,

Umut, Arzulayan Bellektir.

BALZAC

İçindekiler

Teşekkür 11

Giriş

1 Bir Kuşağın Yarattığı Fark 15

Birinci Kısım

Eşitsiz Coğrafi Gelişmeler

2 *Manifesto*'nun Coğrafyası 37

3 "Tüm Ülkelerin İşçileri, Birleşin!" 60

4 "Günümüzde Küreselleşme" 74

5 Eşitsiz Coğrafi Gelişme ve Evrensel Haklar 97

İkinci Kısım

Küresel Uzamda Bedenler ve Siyasal Kişiler Üzerine

6 Birikim Stratejisi Olarak Beden 125

7 Beden Siyaseti ve Geçimlik Ücret
Mücadelesi 148

Üçüncü Kısım

Ütopik Moment

8 Ütopya Mekânları 167

9 Diyalektik Ütopyacılık 224

Dördüncü Kısım

Alternatiflerin Çokluğuna Dair Sohbetler

- 10 Mimarlar, Arılar ve "Türsel Varlık" Üzerine 245**
11 Doğaya Karşı Sorumluluk ve İnsan Doğası 262
12 Asi Mimar İşbaşında 286

EK

Edilia, ya da "Ne İstiyorsan Onu Yap" 313

Resim Listesi 345

Kaynakça 347

Dizin 357

Teşekkür

Bu eserde, birkaç farklı yerde yayımlanan (veya yayımlanmak üzere olan) malzemeden geniş çapta yararlandım. Esas kaynaklar arasında şunlar var: "The Geography of Class Power" (Sınıf İktidarının Coğrafyası) *The Socialist Register*, 1998, s. 49-74; "Globalization in Question" (Küreselleşmeyi Sorgulamak), *Rethinking Marxism*, 8, 1996, s. 1-17; "The Body as an Accumulation Strategy" (Birikim Stratejisi Olarak Beden), *Society and Space*, 16, 1998, s. 401-21; Low, N. (haz.), *Global Ethics*, Routledge, Londra, kitabında yayımlanacak olan "Considerations on the Environment of Justice" (Adaletin Dış Ortamı Üzerine Düşünceler); Bowers, L., Goldberg, D., Mushenyo, M. (haz.), *Between Law and Society*, Minnesota Press, içinde yayımlanacak olan "The Spaces of Utopia" (Ütopya Mekânları); "Marxism, Metaphors, and Ecological Politics" (Marksizm, Metaforlar ve Ekolojik Siyaset), *Monthly Review*, Nisan 1998, s. 17-31; *Plurimondi* dergisinde yayımlanacak olan "Frontiers of Insurgent Planning" (İsyancı Planlamanın Sınırları). Bazı yazıların editörleri ve hakemlerine faydalı yorumlarından dolayı teşekkür etmek isterim. Ayrıca, Virginia Üniversitesi'ndeki Postmodernlik Projesi'nde sunulan "The Work of Postmodernity: the Body in Global Space" (Postmodernitenin İşleyişi: Küresel Uzamda Beden) başlıklı bildiride bulunan malzemeyi de burada kullandım. Dahası, birkaç farklı kurumsal ortamda hatırı sayılır düzeyde geribildirim alma ayrıcalığına sahip oldum: Perugia'da (Leonie Sandercock ve Dino Borri tarafından düzenlenen) kentsel alternatiflerle ilgili mütahiş çalıştay, Barselona'daki Tapies Vakfı'nda gerçekleşen bir haftalık seminer (özellikle Noemi Cohen'e teşekkürler), Arizona Eyalet Üniversitesi'ndeki Adalet Araştırmaları Merkezi'ne ve Oregon Üniversitesi'ndeki İnsan Bilimleri Merkezi'ne yaptığım ziyaretler, ayrı-

ca buraya sığdıramayacağım kadar çok sayıda diğer kurum. Seminer, konuşma, ders ve tartışmalarda bana verilen birey, grup ve dinleyici yorumları, düşüncelerimi şekillendirmekte önemli rol oynadılar; bu sürece katkıda bulunan herkese teşekkür etmek isterim.

Bazı insanlar bana daha farklı şekillerde yardımcı oldular. Cindi Katz ve Neil Smith beni olağanüstü ölçüde desteklediler. Bazı konulardaki düşüncelerime (sanırım çoğunlukla farkında olmadan) katkıda bulunan birçok insan var. Bunlar arasında Jonathan Lange, Bertell Ollman, Peter Gould, Neil Hertz, Bill Leslie, Mark Blyth, Emily Martin, Katherine Verdery, Reds Wolman, Erik Swyngedouw, Andy Merrifield, Melissa Wright, Haripriya Rangan, Jean-François Chevrier, Brian Holmes, Masao Miyoshi'yi sayabilirim; ayrıca Johns Hopkins Üniversitesi'nden (hem lisans, hem de yüksek lisans düzeyinde) yetenekli bir öğrenci grubu, özellikle de kent ve üniversitede geçim ücreti kampanyasını doğrudan ayakta tutmak için çok çaba harcamış olanları var. Görsel malzemenin bir kısmını tesbit ve temin etmeye yardımcı olan Mark Damien'e özellikle teşekkür etmek isterim. Şimdi Edinburgh Üniversitesi Yayınevi'nde çalışan John Davey'e redaksiyon sürecindeki bilgeliği ve desteği için (her zamanki gibi) minnettarım. Yeni girişiminde ona başarılar dilerim. Nihayet, Haydee ve Delfina yaşam ve sevmek konusunda özel perspektifler tanımlamaya her daim yardımcı oluyorlar, ki bu da yazarlığın olağan sıkıntılarınının epeyce katlanılır görünmesini sağlıyor.

Resimler İçin Teşekkür

- Resim 3.1 Penny Masuoka, UMBC, NASA Godard Uzay Uçuşu merkezi ve William Aceedo, USGS, NASA Ames Araştırma Merkezi'nin gerçekleştirdiği bir tasarımıdır.
- Resim 8.17 *İdeal Şehrin Görüntüsü* tablosu, Baltimore Walters Sanat Galerisi'nin izniyle yayımlanmıştır.
- Resim 8.18 Thomas More'un 1518 basımı *Ütopya*'sından (Raf Konumu, Mar. 98) alınmış, Oxford Üniversitesi'nin Bodleian Kütüphanesi'nin izniyle yayımlanmıştır.

- Resim 8.23 Le Corbusier Vakfı, Paris, © DACS 1988 ve Metropolitan Hayat Sigortası Şirketi Arşivleri, New York.
- Resim 8.24 © 1999 The Frank Lloyd Wright Vakfı, Scottsdale, Arizona'nın izniyle yayımlanmıştır.
- Resim 8.25 Mark Fiennes tarafından çekilen Poundbury, Dorset, fotoğrafı, Cornwall Dükalığı'nın izniyle yayımlanmıştır.

GİRİŞ

1

Bir Kuşağın Yarattığı Fark

1. Marx'ın Dönüşü

Bir sene hariç, 1971'den bu yana her sene Marx'ın *Kapital*'inin birinci cildi üzerine ya ders verdim ya da okuma grubu oluşturdum. Bu durum tuhaf, köhnemiş bir akademik aklım olduğu kanaatini haklı olarak uyandırsa da, söz konusu metne karşı tepkileri bir zaman serisi içerisinde değerlendirebileceğim az bulunur bir veri tabanı elde etmemi sağladı.

Metin 1970'lerin başında, en azından radikal görüşlü bir azınlıkta büyük bir siyasal heyecan yaratıyordu. Derse katılmak siyasal eylem olarak görülüyordu. Gerçekten de ders (o dönemin Amerikan kampüslerinde benzeri birçok derse paralel olarak) dünyada baş gösteren bütün kaos ve siyasal kopuşları anlamının yolunu, kuramsal zeminini aramaya yönelik olarak kurgulanmıştı. (O dönemde dünyanın tanıdık halinin darmadağın olacağına işaret eden olaylardan bazılarını anmak gerekirse: 1960'ların sivil haklar hareketi ve ABD'de Martin Luther King'in katlinin ardından patlak veren kent isyanları; Vietnam'daki emperyalist savaş karşısında gittikçe kuvvetlenen muhalefet; Paris'ten Mexico'ya, Berkeley ve Berlin'den Bangkok'a kadar dünyayı sarsan 1968 kitlesel öğrenci hareketleri; Çek "Baharı" ve bunun Sovyetler tarafından bastırılması; Ortadoğu'da "Yedi Günlük Savaş"; Chicago'da Demokratik Ulusal Kongre esnasında gelişen dramatik olaylar.)

Tüm bu karmaşıklık yüzünden, bir tür siyasal ve entelektüel rehberliğe duyulan ihtiyacımız çarpıcı derecede artmıştı. Marx'ın eserlerinin ABD'de McCarthy'ci baskı politikalarının uzun tarihi

boyunca fiilen yasaklandığı göz önünde bulundurulduğunda, Marx'a dönmek doğru ve isabetli görünüyordu. Eserleri bunca yıldır engellendiyse, önemli bir şeyler söylüyordur diye düşünüyorduk. Girişimimizin birçok üniversitede buz gibi soğuk bir havayla karşılanması savımızı doğrulamış oldu. Ben de dersin adını kamufle ettim, daha çok akşam saatlerinde ders yaptım ve öğrenim belgelerinde buna dair hiçbir iz kalmasın isteyenlere "bağımsız çalışma" notu verdim. (Sonraları üst düzey bir idareciden öğrendiğime göre, ders coğrafya bölümünde okutulduğu ve adı "Kapitali Okumak"* olduğu için, okutulanın Marx'ın *Kapital*'i olduğunu anlamaları neredeyse on yıl sürmüştü.)

Kapital deşifre edilmesi zor bir metindi, en azından hazırlıksız olanlar için (ve çoğumuz bu durumdaydık; çıktığımız bu yolda bize yardımcı olabilecekler bir avuç yaşlı insandan ibaretti, ki onlar da Avrupalı'ydılar, çünkü Avrupa'da komünist partiler uzun müddet aktif kalabilmişlerdi). Buna rağmen, üniversitede olan bizler için entelektüel zorlukları göğüslemek normal bir haletiruhiyeydi.

İlk yıllarda birçok lisansüstü öğrencinin yanı sıra çok sayıda genç öğretim üyesi de derse katıldı. Bazıları bugün meşhur oldu (ve aralarından bir kısmı yön değiştirmiş olsa da, çoğu bu deneyimin onlar için ne denli temel olduğunu kabul etme cömertliğini gösterdi). Derse var olan tüm disiplinlerden (felsefe, matematik, siyaset kuramı, bilim tarihi, İngilizce, coğrafya, tarih, sosyoloji, iktisat...) katılan oldu. Geriye dönüp baktığımda, bu denli farklı entelektüel beceriye ve siyasal perspektife sahip insanlarla bu metni işlemiş olmanın ne büyük bir ayrıcalık olduğunu anlıyorum. Ben Marx'ımı böyle öğrendim – bırakın parti politikası çizgisine riayet etmeyi, herhangi bir akademik disiplinin mantığına bile ya hiç riayet etmeyen, ya da çok az riayet eden bir karşılıklı kendi kendini eğitime sürecinden geçmek suretiyle. Bir süre sonra kendimi üniversitenin sınırları dışında, farklı camialara (aktivistler, öğretmenler, sendikacılara) metni öğretirken buldum. Metnin bir kısmını (pek de başarılı olmasam da) Maryland cezaevinde bile öğrettim.

Lisans öğrencilerine ders vermek bir nebze daha sıkıntı vericiydi. O günlerde lisans öğrencileri arasında hâkim olan radikallik bi-

* İngilizcede "capital" hem sermaye, hem de başkent anlamına gelir. –ç.n.

çimi, anti-entelektüel bir tınıdaydı. Onlar için akademi, ideolojik baskı merkeziydi; kitaplar aracılığıyla eğitimin beyin yıkama ve tahakküm aracı olduğundan şüphelenilirdi. Lisans düzeyinde olan birkaç aktivist (ki bunlar dersi almayı isteyen yegâne öğrencileri doğal olarak) bu kadar uzun ve dolambaçlı bir kitabı anlamak ve hakkında bir şeyler yazmak şöyle dursun, okumayı istemenin bile gayet düzen içi bir şey olduğunu düşünüyorlardı. Pek çoğu dersin sonunu getirmedi. Marx'ın "bilime giden soylu bir yol yoktur" öğütüne hiç kulak asmadıkları gibi, "ille de bir sonuca varmak isteyen; genel ilkeler ile bilme arzusunu uyandıran güncel sorular arasındaki bağlantıyı bir an evvel öğrenmek isteyen birçok okurun hemen-cecik ilerleyememekten dolayı cesareti kırılacak" uyarısını da dinlemediler. "Ateşli bir şekilde gerçeği arayan okurun önceden uyarılması ve hazırlanması" (Marx, 1976 baskısı, 104) cinsinden hiçbir çaba bunlar üzerinde etki yaratamadı. Kabaran bir sezgiler ve kırılğanlıklar dalgası üzerinde ilerlemeye devam ettiler (hemen eklemeyim ki, bu illa kötü bir şey değildir).

Bugün ise durum tamamen farklıdır. *Kapital*'i artık pek saygın ve düzenli bir ders olarak veriyorum. Derse öğretim üyeleri ya hiç gelmiyor, ya da çok az geliyor; lisansüstü öğrenci kitlesi ise neredeyse ortadan yok olmuş durumda (tabii, tezlerini benimle yazmaya niyetlenenler, veya dersi daha önemli başka basamaklara tırmanmadan önce katlanılacak bir çeşit "kabul ritüeli" olarak algılayanlar hariç). Başka bölümlerde verilen lisansüstü giriş derslerinin çoğunda Marx'a genellikle, örneğin bir Darwin ile bir Weber arasında sıkıştırılmış bir-iki hafta ayrılıyor. Marx ilgi görüyor görmesine. Fakat akademisyenlerin ona olan ilgisi, diyelim "Ricardo sonrası minör bir düşünür" olarak hak ettiği yere oturtma amacına, veya modası geçmiş bir "yapısalcı" ya da "modernist" olarak es geçme amacına dayanıyor. Kısacası Marx, olmadık uzunlukta tarihsel bir üstanlatı (*masternarrative*) üretmiş gözden çıkarılası bir düşündürdür bunlar için; savunduğu tarihsel dönüşümün hem kuramsal açıdan yanlışlığı, hem de siyasal ve pratik imkânsızlığı olgular tarafından zaten kanıtlanmıştır.

Marx, akademik ve siyasal anlamda moda olmaktan çıkmaya Berlin Duvarı'nın yıkılmasından bile önce, yani 1980'lerin ilk yarısında başlamıştı. Marksist geleneğe; kimlik politikaları ve meşhur

"kültürel dönemecin" damgasını vurduğu esenlik günlerinde önemli bir negatif rol atfedildi. Marksizmin karşı çıkılması gereken hâkim bir ideoloji olduğuna dair (yanlış) kanaat adeta dua gibi tekrarlanıyordu. Marx ve "geleneksel" Marksizm, daha önemli sayılan toplumsal cinsiyet, ırk, cinsellik, insan arzuları, din, etnisite, sömürgeci tahakküm gibi sorunlarla yeterince ilgilenmediği için sistematik olarak eleştirildi ve aşağılandı. Kültürün erki ve kültürel hareketler en az sınıf kadar ve hatta daha da fazla önemliydi; zaten sınıf da birçok farklı ve kesişen yapılaşmalardan başka neydi ki? Eğer ki Marksizmin bir düşünce biçimi olarak alternatif kavramsallaştırmalara özünde kapalı olduğu ve dolayısıyla tamamıyla ümitsiz bir vaka olduğu sonucuna varılmasaydı, bunda bir haklılık payı bile olabilirdi (çünkü böyle eleştiriler için yeterli bir zemin vardı). Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, kültürel analiz ekonomi-politiğin yerini aldı. Zaten kültürel analizle uğraşmak, kapitalist sömürünün acı dünyasıyla ve ezici gerçekliğiyle uğraşmaktan çok daha eğlenceliydi.

Her ne kadar Marksist çizgide olanların birçoğu (bazıları 1956 Macar ayaklanmasının ve çok daha fazlası 1968 Çek Baharı'nın bastırılmasından sonra) kendilerini var olan Sovyet-Çin modeli sosyalizmlerden çoktandır uzaklaştırmış olsalar da, Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Marksizmin inandırıcılığının tabutuna çakılan son çivi oldu. 1989'dan sonra Marx'ın herhangi bir açıdan ilginç olduğunu iddia etmeye devam etmek, soyu neredeyse tükenecek olan bir dinazorun son nefesini verme sancılarına benzemeye başladı. Serbest piyasa kapitalizmi yerkürenin bir ucundan öbürüne muzafferane bir edayla koşarken önüne çıkan tüm köhne dinazorları haklıyordu. "Marx konuşmak" giderek yaşlılık hastalığına kapılmış "Yeni Sol" çevrelerle sınırlı kalmaya mahkûm olmuştu (ki ben de "65 yaş üstü vatandaş" olarak bilinen gecenin eşliğinden hiç yumuşak olmayan bir geçiş yaptım). 1990'ların başına gelindiğinde Marksist kuramın entelektüel ağırlığı ölümcül bir inişe geçmişti.

Bazı lisans öğrencileri *Kapital* dersini almaya buna rağmen devam ediyorlar. Çoğu için bunun siyasal bir eylem olarak hiçbir anlamı yok. Komünizm korkusu epeyce dinmiş durumda. Dersin iyi de bir namı var. Birkaç öğrenci Marksizm etrafında dönen yaygaranın nedenini merak ediyor. Başkaları ise içlerinde kalan radikal

içgüdü kısıntılarına Marx'ın bir-iki öngörü eklemesini bekliyorlar. Dolayısıyla, haftalık programlarına ya da almaları gereken derslerin durumuna göre bazı lisans öğrencileri, Aristo'nun *Etik*'i ya da Platon'un *Devlet*'i yerine Marx'ın *Kapital*'ini tercih ediveriyorlar.

Marx'a yönelik siyasal ve entelektüel ilgi ve tepkiye dair geçmiş ile bugün arasında çizdiğim zıtlık çok da şaşırtıcı değil aslında. Birçoğunuz için tasvir ettiklerimin ana hatları bildik şeyler – her ne kadar benim kullandığım özel mercek orada-burada abartmalara ve tahriflere yol açıyorsa da.

Ne var ki, durumu biraz karmaşıklaştıran bir öykü daha var anlatılacak. 1970'lerin ilk yıllarında o güne hâkim olan siyasal meselelerle *Kapital*'in ilk cildi arasında doğrudan bir bağ kurmak zordu. Vietnam'da bizi öfkelen diren emperyalist savaşı Marx üzerinden anlamamız için Lenin'in dolayımına ihtiyacımız vardı. Marx'tan sivil haklara uzanabilmek için bir sivil toplum kuramına (en azından Gramsci'ye); devlet baskısını ve refah devleti harcamalarının kapitalist birikimin gereklerine göre yönlendirilmesini anlamak için bir devlet kuramına (örneğin Miliband ya da Poulantzas'a) ihtiyaç vardı. Meşruluk, teknolojik rasyonalite, devlet ve bürokrasi ve doğa ile ilgili sorunları anlamak içinse Frankfurt Okulu'na ihtiyaç vardı.

Ama bir de tarihi-coğrafi koşulları düşünün. İleri kapitalist dünyanın neredeyse tamamında sendikal hareket (kendi radikal durumumuza kıyasla oldukça reformist de olsa) hâlâ çok güçlüydü; işsizlik epeyce kontrol altına alınmıştı; ABD hariç her yerde kamulaştırma ve kamusal mülkiyet hâlâ gündemdeydi; tüm yanlışlarına rağmen refah devleti yıkılamayacak bir sağlamlıkta inşa edilmişti. Dünyanın diğer köşelerinde ise var olan kapitalist düzene karşı tehdit oluşturabilecek hareketler gündemdeydi. Mao Çin'de ön plana çıkan devrimci lider olurken, Latin Amerika bağlamında Che Guevara ve Castro'dan Afrika'da Cabral ve Nyerere'ye kadar birçok karizmatik devrimci alternatif bir sosyalist veya komünist sistem olasılığını etkin bir biçimde savunuyorlardı.

Devrim her an olabilecek gibiydi ve sonradan öğrendiğimize göre o dönemin devlet adamları arasında (Richard Nixon'un bariz paranoyasının ötesine geçen) etkin bir korku salmıştı. Bu devrimin nasıl gerçekleşebileceği ve nasıl bir toplum doğuracağı Marx'ın *Kapital*'inde ele alınan konular değildi hiç (her ne kadar, bu konu-

da aydınlanmak için okuyabileceğimiz ve Marx'a ve Marksistlere ait başka birçok metin olsa da).

Kısacası, Marx'ın *Kapital*'inden yola çıkıp bizi meşgul eden siyasal meselelere doğru uzanabilmek için bir dizi dolayım ihtiyacımız vardı. Marx'ın *Kapital*'i ile ilgilendiğimiz şeyler arasında içsel bir bağ olduğuna inanmak için Marksist hareketin bütün tarihine (ya da Mao veya Castro gibi karizmatik bir figüre) inanç beslememiz gerekiyordu genellikle. Metinde hayret uyandırıcı ya da haz verici hiçbir şey olmadığı anlamına gelmiyor bu – meta fetişizmi tartışmasındaki o olağanüstü içgörü; Marx'ın tasvir ettiği ilkel kapitalist birikim biçimlerinden bu yana, sınıf mücadelesinin dünyayı ne denli değiştirdiğine dair o müthiş algı. Bir kez içine girildiğinde, metnin kendine özgü ve büyüleyici tadı ortaya çıkıyor. Buna rağmen, basit gerçek şuydu: *Kapital*, günlük hayatta doğrudan önem teşkil eden bir metin değildi. Kapitalizmin ham, katıksız ve en barbarca hali olan 19. yüzyıldaki halini tasvir ediyordu zira.

Bugünkü durum ise son derece farklı. Metin, içinde bulunduğumuz durumu açıklamamıza yarayacak fikirlerle dolu. Çocuksever biri olan Kathy Lee Gifford'u, Wal-Mart aracılığıyla sattığı giysilerin Honduras'ta 13 yaşında çocuklar tarafından bir hiç karşılığında, ya da New York'ta terler içindeki kadın işçiler tarafından haftalarca maaş alamadan dikildiğini öğrenince afallatan piyasa fetişizmi var örneğin. Ayrıca *New York Times*'ta sıkça konu edilen şirket küçültmelerin zalimliklerle dolu öyküsü; Pakistan'da halı ve futbol topalarının çocuk emeğiyle üretilmesi skandalı (ki FIFA buna tepki vermek zorunda kaldı); Endonezya ve Vietnam'da Nike işçilerinin çalışma koşullarının korkunçluğunu anlatan onca gazete haberine rağmen, Michael Jordan'ın 30 milyon dolar karşılığında Nike reklamına çıkması. Teknolojik yeniliklerin iş bulma olanaklarını nasıl yok ettiği, örgütlü emeğin kurumlarını nasıl zayıflattığı ve gerek emek yoğunluğunu, gerekse iş saatlerini azaltmak yerine nasıl artırdığına dair basında bir dolu şikâyet dile geliyor (tüm bunlar Marx'ın "Makineleşme ve Modern Sanayi" bölümünün ana konularıdır). Bir de son dönemlerde, sermaye birikiminin gerekleri uyarınca sanayide nasıl bir yedek işçi ordusu kurulduğu, devamlı hale getirildiği ve manipüle edildiği sorusu gündeme geldi. Margaret Thatcher'ın bir zamanki danışmanı olan Alan Budd'ın açıkça itiraf ettiği gibi, 1980'

lerin başında enflasyonla mücadele kılıfı altında işsizliğin artırılması ve işçi sınıfının güçsüzleştirilmesi hedefleniyordu. Budd, "Marksist terimlerle söylenecek olursa, kapitalizmin krizi tertip edildi, ki bu da yeniden yedek işçi ordusu yaratılmasına ve kapitalistlerin bunun akabinde çok daha yüksek oranda kâr etmesine yaradı," der (Brooks 1992).

Tüm bunlar Marx'ın metnini günlük hayatla ilişkilendirmeyi fazlasıyla kolaylaştırıyor artık. Derse kazara uğrayan öğrenciler çok geçmeden zıvanadan çıkmış serbest piyasa neoliberalizminin dünyasına yöneltmiş kıyasıya bir eleştiri olan bu metnin hararetini hissetmeye başlıyorlar. Dönem ödevi olarak onlara (ne de olsa saygıdeğer bir kaynak olan) *New York Times*'tan kesilmiş bir deste makaleyi hayali bir ebeveyn/akraba/arkadaşın yazdığı aşağıdaki gibi bir mektuba cevap vermek için kullanmalarını tavsiye ediyorum:

Duyduğuma göre Marx'ın *Das Kapital*'i üzerine bir ders alıyormuşsun. Ben bu eseri hiç okumamış olmama rağmen hem çok ilginç, hem de çok güç olduğunu duyuyorum. Ama şükürler olsun ki, o 19. yüzyıl saçmalıklarını artık geride bıraktık. O günlerde hayat çok zor ve meşakkatliydi, ama artık cümleten akla hizaya geldik ve dünyayı Marx'ın hiç tanıyamayacağı bir hale soktuk...

Buna cevaben öğrenciler aydınlatıcı ve çoğunlukla son derece yıkıcı eleştiriler barındıran mektuplar yazıyor. Bunları göndermeye cesaretleri olmasa da, bizi saran koşullarla sıkı bir biçimde ilişkilenen bu metnin gücü tarafından sarsılmadan bu dersten ayrılmayı çok azı beceriyor.

O halde paradoks tam burada yatıyor. Marx'ın metni günlük hayatla doğrudan bağlarının az olduğu bir dönemde radikal çevreler tarafından bulundu ve okundu. Ama şimdi, metin dönemin koşullarıyla bu denli alakalı iken, neredeyse kimse okumaya yeltenmiyor. Neden?

2. Bir Kuşağın Yarattığı Fark

Kapitalizmin video teknolojisi sayesinde iki filmi art arda seyrettiğimde, tamamıyla farklı açılardan da olsa yukarıdaki soruyu yeniden sorarken buldum kendimi. Filmleri, çekiliş tarihleri itibariyle

ters sırada izledim ve tahminimce üzerimde yarattıkları etki bu yüzden daha da güçlü oldu. Bu iki film 1995'te çekilen *La Haine / Nefret* ve Jean-Luc Godard'ın 1966 tarihli klasik eseri, *Une ou deux choses que je sais d'elle / Onun Hakkında Bildiğim Bir Veya İki Şey* idi.

Nefret üç genç erkeğin hayatındaki bir günü anlatıyor. Bunlardan ikisi Mağripli ve Afrikalı göçmen çocukları, üçüncüsü ise Yahudi kökenli. Banliyö sitelerinde (1960'larda işçiler için inşa edilen toplu konutlarda) yetişmiş günümüz gençliğinin hayat koşullarından doğan bir bağ var aralarında. İşsizliğin, polis baskısının, keyfi devlet iktidarının, toplumsal çöküşün hâkim olduğu ve her tür aidiyet veya yurttaşlık duygusunun kaybolduğu bir dünyayla karşı karşıyalar. 1990'lar Fransası'nın çeşitli şehirlerinde (aktarılan hikâyede banliyölerinde) baş gösteren ayaklanmalar, aralıklarla yinelenen şiddetli çatışmalar ve sokak savaşları, talan ve kundaklama olayları bu hikâyenin arka planını oluşturuyor. 1992'de Los Angeles'ta Rodney King davası sonrasında yayılan şiddet eylemlerini, 1980'lerin sonunda Manchester, Liverpool ve hatta Oxford gibi "cici" şehirlerde ve Avrupa'nın çeşitli metropollerinde, gençler arasında patlak veren şiddeti de katarak bu arka planı daha da genişletmek mümkün.

Film, üç ana karakterin içlerindeki katıksız öfke, şiddetli umutsuzluk ve acıyla dolup taşıyor. Bırakın başkalarını, birbirlerine bile şefkat sözcükleri söyleyemiyorlar. Tüm film boyunca düşünceli, derin bir değerlendirme ânı şöyle dursun ("çok düşünmek" ifadesi aşağılamak için kullanılıyor), bir sevecenlik ânı bile yok neredeyse. Öfke ve katıksız duygusallıkla hareket eden bu bireyler, sapına kadar savunmasız, yaralanabilir tipler. Hiçbir korunma şansları yokmuş gibi görünmekle beraber, ilgiye, bir kimlik kazanmaya ve tanınmaya o kadar çok muhtaçlar ki, iktidar sahiplerinin dikkatini çekebilecek yegâne davranış şeklini –bazen küskün ama hiçbir zaman önceden kestirilemeyen ve daima yıkıcı olan saldırganlığı– benimsiyorlar. Muktedir olabilmek için ellerinde olan yegâne araç bir silah (bir polis memurunun kaybettiği ve aralarından birinin bulduğu devlet malı bir silah bu). Filme hâkim olan yegâne anlamlı varoluşsal soru ise silahın ne zaman ve nerede kullanılacağı.

Gerçekleştirecekleri silahlı ihlal fiili, filmin kendine de teknik ve biçimsel olarak yansıyor. İnceliklere hiç yer verilmemiş. Film, konusu kadar ham, kaba ve düşünsellikten yoksun. Karakterlerin

dikkat çekmek için kullandığı tekniklerin aynılarını kullanıyor. Günümüz metropolü işte böyle bir yer demek istiyor sanki. İnsani anlamda var olmanın imkânsız olduğu bir yer değilse bile, gerek santsal gerek yaşamsal anlamda yoksullaşmanın mekânı.

Godard'ın filmi ise inşaat sesi ve görüntüsüyle başlıyor. Erkek anlatıcı (yönetmenin kendi) ve kadın oyuncuların düşünceli sessizliği film boyunca inşaat sesleriyle bölünüyor. Kadınlar bize yaşamlarını; kendilerini hem erkeklere, hem de günümüz kültürünün ikonalarına (otomobil, dükkân, otobanlar, toplu konut projeleri, aile yaşamının basit burjuva versiyonu) satmakla geçirirken akıllarından geçenleri anlatıyorlar. Filmdeki son görüntü bir öbek tüketim maddesinden oluşan bir kent. O kent, dönüşüm sürecine girmiş bir mekân. Sanayisizleştirilmenin izlerini; doğrudan maddi üretimin ekonomi-politiğinin yerine, imgenin ekonomi-politiğinin geçmesinin damgasını taşıyor. Kentteki dünya dönüştüğünde orada yaşayanlara ne olacağı sorusu tüm ağırlığıyla hissediliyor. *Nefret*'i izlediğimizde bu sorunun yanıtı vardır artık; ama Godard'ın 1966'da çevrilen filmi hafif bir ürküntü, kaybolma ve bölünme hissi yaratır. Buna rağmen, filmin satır aralarında, alternatiflere işaret eden güçlü bir mesaj da vardır. Anlatıcı, varoluşun ABC'sine yeniden sahip olabilir miyiz sorusunu sorar.

Filmin farklı bölümleri bir kentin ne anlam ifade edebileceğine dair esaslı düşünsel öğelerle birbirlerine eklemlenir (zira filmin başından sonuna dek "kent" figürü ağır basar). Bireyler için iktidarın aktörleri çok uzaktadır – de Gaulle devletinin her şeye kadir planlama büroları; kendi imajına uygun bir dünya ve kent inşa etmek üzere bu devletle ittifak kurmuş tekelci sermaye ve bunların ötesinde Moskova ve Beijing'e karşı Soğuk Savaş, Vietnam'a karşı sıcak savaş yürüten ve medyayı hâkimiyeti altına alan, iktidarının imgelelerini (TWA, PAN AM...) her tarafa yerleştiren ABD'nin küreselleşen pençesi. Onlar, bu aktörler tarafından şekillendirilen kentsel yaşamın ağına takılmış, kendilerini çaresiz, pasif, hapsolmuş ve bölünmüş hissetmektedirler. Bu durum da, ne kadar sorunlu olursa olsun bir imkân barındırmaktadır. Yabancılaşmış Juliette, Paris banliyölerinde yükselen yeni konutların yalın cephelerine bakarken, "Benim dünya; dünyanın da ben olduğu izlenimine kapıldım birdenbire," der örneğin.

Daha sonra postmodern hassasiyet adını alacak olan paradigmanın ortaya çıktığı kilit dönemde geçer film. Bugün artık çok aşikâr olan tüm soruları sorar. Dilin sınırları (Wittgenstein'in "dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır" sözü filmde açıkça geçer), "gerçek" iletişimin imkânsızlığı, bir şeylerin eksik olduğu hissi ("ama ne olduğunu bilmiyorum"), olayları tüm yoğunluklarıyla aktaramama hali, hayatın bir "çizgi romandan" ibaret olduğu hissi ve imgelerin, tasarımların ve dilin kavranamayan bir gerçekliği aydınlatmak yerine karmaşıklaştırmasının türlü sapkın biçimleri. Filmde ve anlatıda var olan görüntü ve tasarımların fiziksel netliğine ters düşen bir geleceğin bulanıklığında, insan zihninin küçük şeylere "sahip olma" ve "hayatta kalmak için geçici bir neden bulma" yetisi yegâne umut ışığıdır. Böyle bir dünyada düşler neye benzer? Juliette genç oğlunun ona sorduğu bu soruya "Eskiden kocaman bir deliğin içine çekildiğimi düşlerdim ama şimdi sanki bin parçaya dağılıyorum ve uyandığımda parçalardan birinin eksik olduğundan endişe ediyorum" yanıtını verir. Moderniteyle özdeşleştirilen korkunç paranoyanın yerini, postmoderniteyle özdeşleştirilen şizofreninin hassasiyeti alır burada. Fransız solunda epeydir mevcut olan varoluşsal ve fenomenolojik hassasiyetler, Marksizmin filtresinden geçtiklerinde (Godard'ın filminin çekildiği dönemde dorukta olan Althusser felsefesi örneğinde olduğu gibi), bölünmüş ve postmodern bir düşünce biçimine işaret eder.

Buna rağmen film, Chevrier'in de (1997) belirttiği gibi, müthiş ve çekici bir güzelliğe sahiptir. Kadın başrol oyuncusunun dingin ve yumuşak güzelliğinde olduğu gibi, film de, estetik ve entelektüel gücü acıdan korunmak için kullanır. Karakterlerinin pasifliğini, yeraltından ütopyacı bir aktivizmle dengeler. Sorduğu geniş ufuklu sorular sayesinde hiçlikten geleceğe dair imkânlar çıkarabilme hissini davet eder. Anlatıcı, "Eğer bazı şeyler yeniden netleşebilecekse, bu *bilincin* yeniden doğuşu sayesinde olacaktır" der (Fransızcada bilinç sözcüğünün dışsal kavrayışlardan içsel kavrayışlara dek uzanan birçok anlamı vardır). Geleceğin anahtarını elinde tutan, silahın değil, insan zihninin gücüdür.

Avangard solcu film yönetmeni Godard, Fransız Maoculuğu ile Althusserciliğe has sorunsalları dile getirerek, postmodernizme geçişin öncülerinden biri olur. Bugün artık birçoklarının kabul ettiği

gibi, solun kapıları sanatsal ve entelektüel bir *tour de force** sayesinde yeni bir radikal düşünce biçimine açılmıştır. Kısa dönemde bunun etkisi 1968 hareketini doğurmak oldu, ama uzun dönemde Marksizmin işlevselci, dogmatik ve temelci biçimlerinin inişe geçmesine yol açtı. Bunlar teknelci devlet kapitalizminin savaş sonrası refah devleti ve yükselen tüketim kültürüyle birleştiği, gösteri ve imgenin ekonomi-politiğinin yeni ve gelişmiş bir rol üstleneceği karmaşık dünyaya adapte olamadılar.

Artık o dönem de geçti. Godard'ın filminde bir soru işareti olarak duran kentin geleceği, *Nefret*'te artık tamamen şekillenmiş halde. Ütopik özlem yerini işsizliğe, ayrımcılığa, umutsuzluğa ve yabancılığa bıraktı. Artık her yerde baskı ve öfke var. Bunlara karşı estetik ya da entelektüel korunma mekanizmaları geliştirilmiş. İmgeler de artık temel belirleyici değil. Kent, imtiyazsız olanları hapsederek toplumsal açıdan daha da marjinalize ediyor. Geleneksel, hatta ham ve (bunu söyleme cüretini göstereceğim) kaba ve işlevselci Marksizmin siyasal açıdan tam da uyarlanacağı dünya bu değil mi? Ya Hegel'in sivil toplumun istikrarına tehdit oluşturduklarını düşündüğü "fakir ayak takımı" bir gün başlı başına "tehlikeli bir sınıf" haline gelirse ne olur? Tabii ki filmde ima edilen bu değil (her ne kadar faşist dazlaklar, mücadele edilesi eski bir gücün hortlamış hali olarak mevcut iseler de). Ama benim Marx öğretme deneyimimle filmin arasındaki paralellikler çok çarpıcı. Belirli bir tarihsel dönemde Godard, kendini dogmatik Marksizmin zincirlerinden koparmak için mücadele ederken, bir tür Marksist/Maocu geleceğe olan inancını korumuştur. *Nefret* ise bu türden bir siyasetin yokluğunu, tam da bunun uygun olacağı bir zaman ve mekân üzerinden kayda geçiriyor.

3. Postmodernitenin İşleyişi

Tasvir ettiğim paradoks, son otuz yıldır gözlemlenen büyük bir söylemsel dönüşümle ilintili. Bu dönüşümün birçok boyutu olduğu için, ince, karmaşık ayrımlar içinde kaybolmak çok kolay. Ama esas

* Gövde gösterisi. —ç.n.

çarpıcı olan şu: Geçmişte yapısalcılık, modernizm, sanayileşme, Marksizm ve aklınıza daha ne gelirse onlar vardı; bugün ise postyapısalcılık, postmodernizm, post-sanayileşme, post-Marksizm, post-kolonyalizm ve benzeri var gibisinden masalımsı bir inancı artık tüm kesimler paylaşıyor. Bu ve diğer masallar, o kadar basit ve kaba bir dille anlatılmaz genelde. Aksi takdirde geniş temelli "üst-anlatıların" önemini prensip olarak reddedenler için sıkıntı yaratır. Yine de "post"un hâkimiyeti (ve neyin öncesinde olduğumuzu söyleyememe hali) günümüz tartışmalarının belirleyici özelliğidir. Akademi içinde, eğer hakikatli bir postmodernistseniz gizli modernistleri; eğer modernizmi yeniden canlandırma taraftarıysanız, ahlaksız postmodernistleri avlamak ciddi bir oyun haline gelmiş durumda.

Hâkim peri masalının etkilerinden bir tanesi (ki buna peri masalı dememdeki sebep büyüleyici gücünü vurgulamaktır), baskın münazara ekseninin dışında Marx'ı ya da Marksizmi tartışmayı imkânsız kılmasıdır. Örneğin son eserlerime, özellikle de *Justice, Nature and the Geography of Difference*'a (Adalet, Doğa ve Farklılık Coğrafyası) gelen ortak tepki, modernist ve postmodernist, yapısalcı ve postyapısalcı argümanları birbiri içine geçirmemin yarattığı hayret ve şaşkınlıktır (örneğin bkz. Eagleton 1997). Marx, Saussure'ü ya da Lévi Strauss'u okumamıştı oysa ki; her ne kadar Marx'ın sağlam yapısalcı okumaları olsa da (başta Althusser'inki), yapısalcı ve hatta (bu terimlerin 1970'lerde anlaşıldığı anlamda) modernizmin adı konmadan evvel modernist olduğuna dair kanıtların hiçbiri kesin veya ikna edici değildir. Marx'ın eserlerini temel alan analizler yeni söylemsel tarihimizin masalımsı okumalarının büyüleyici gücüyle çelişki içinde. Kaba bir şekilde söylemek gerekirse, bugünlerde Marx'ı (yazdıklarının bugün için önemi olsa da olmasa da) okumuyoruz, çünkü o geçmişte bıraktığımız bir kategoriye ait. Ya da eğer Marx okuyorsak, geçmişte bıraktığına inandığımız ne ise onun merceğinden okuyoruz sadece.

Marx'ın eserlerine bu mercekten bakmak gerçekten de ilginç olabilir. Klasik burjuva ekonomi-politiğinin hararetli bir tenkitçisiydi elbette ve hayatının çoğunu bu ekonomi-politiğin hâkim ilkelerini "yapıbozuma" uğratmakla geçirdi. Dil (söylem) ile derinden ilgileniyordu; *18. Brumaire*'de ayrıntılı biçimde incelediği gibi, söylemsel dönüşümlerin kendilerine has siyasal ağırlıkları olduğunun ga-

yet bilincindeydi. Her ne kadar ilgi odağı işçinin "bakış açısı" olsa da, bilgi ile "durumsallık" ("konumsallık") arasındaki ilişkiyi derinden kavramıştı. Bu minvalde daha devam edebilirim, ama burada asıl vurgulamak istediğim günümüz söylemsel tarihinde yenilik olarak görülen çoğu şeyin önceden Marx tarafından tasarlandığı değil; "dün" ve "bugün" arasındaki farkın masalımsı anlatımının, etrafımızı saran değişimlerle yüzleşme yetimiz açısından ne denli zararlı olduğudur. Kendimizi Marx'tan koparmak, günümüz entelektüel modasının yüzeysel suretini edinmek uğruna araştırmacı burnumuzu koparmak demektir.

Bu noktadan hareketle, 1970'lerden beri etkili olan söylemsel dönüşümün iki boyutuna odaklanmak istiyorum şimdi: "küreselleşme" ve "beden" terimlerinde ifade bulan boyutlarına. 1970'lerin başında bu terimlerin analitik araç olarak pek bir değeri yoktu. Her ikisi de artık güçlü bir varlığa sahip; hatta kavramsal olarak baskın oldukları bile söylenebilir. Örneğin "küreselleşme" 1970'lerin ortasına dek hiç bilinmezdi. Bugün ise hakkında sayısız konferans düzenleniyor. Konuya türlü açıdan bakan çok geniş bir literatür oluştu. Medyada küreselleşme üzerine sık sık yorum yapılıyor. Uluslararası kapitalizmin ekonomi-politiğini anlamaya yarayan en baskın kavramlardan biri artık. Kullanım alanı da iş dünyasının sınırlarının çok ötesine geçerek siyaset, kültür, ulusal kimlik ve benzeri sorulara dek uzanıyor. Peki, bu kavram nereden geldi? Özünde çok yeni olan bir şeyi mi tasvir ediyor?

"Küreselleşme" ilk olarak 1970'lerin ortasında, American Express kredi kartının küresel kapsamının reklamı yapılırken ünlendi. Terim daha sonra finans ve ticaret basınında, esas itibarıyla de finans piyasalarının işleyişindeki kontrollerin kalkmasını meşrulaştırmak amacıyla, çığ gibi yayıldı. Bunun akabinde, devletin sermaye akışını düzenleme gücünün azalmasının kaçınılmaz olduğunu göstermekte kullanıldı; ulusal ve yerel işçi sınıfı hareketlerini etkisiz kılmaya ve sendikaların gücünü ellerinden almaya yarayan olağanüstü güçlü bir siyasal araç haline geldi. (Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası tarafından dayatılan emek disiplini ve mali tasarruf hedefleri, iç piyasada istikrara, uluslararası alanda ise rekabet gücüne erişmenin şartı olmaya başladı.) 1980'lerin ortasına gelindiğinde ise piyasaların devlet denetiminden kurtarılacağı tema-

sının yarattığı sarhoşluk, girişimcileri yüreklendirmeye yaradı. Kısacası bu terim, küreselleşen neoliberalizmin cesur yeni dünyasıyla özdeşleşen merkezi bir kavram haline geldi. Yeni bir döneme giriliyor olduğu izlenimine (teleolojik kaçınılmazlık tadı da vererek) kapılmamızı sağladı. Böylece dün ile bugünü siyasal açılımlar açısından ayıran kavramlar paketinin bir parçası haline geldi. Sol, bu söylemi dünyanın içinde bulunduğu durumu tasvir eden bir kavram olarak (eleştirmek ve karşı çıkmak için de olsa) benimsedikçe, kendi siyasal açılımlarını kısıtladı. 1980'lerde ve 90'larda pek çoğumuzun bu kavramı eleştirmeksizin kabul etmesi, siyasal ağırlığı çok daha fazla olan emperyalizm ve yeni sömürgecilik kavramlarının yerine geçmesine izin vermesi, bizi bir an olsun düşündürmeli. Bu bizi Amerikan dış politikası için gittikçe hayatileşen küreselleşme siyasetinin çok zayıf muhalifleri konumuna itti. Geriye kalan yegâne siyaset tarzı, var olanı korumak ve hatta bazı durumlarda basbağlı muhafazakâr bir direniş oldu.

Bu konuya bakmanın aynı derecede öneme sahip farklı bir açısı daha var. NASA uydusundan çekilen "Dünya Doğuyor" (Earth Rise) isimli görüntü dünyayı uzayda serbest dolaşımda olan bir küre olarak gösteriyordu. Bu görüntünün yeni bir tür bilincin ikonası olma statüsüne yükselmesi uzun sürmedi. Bir kürenin geometrik özellikleri iki boyutlu bir haritaninkilerden farklıdır oysa. Kürenin karalar ve okyanuslar, bulut tabakaları ve bitki örtüsü şekilleri, çöller ve sulak bölgeler dışında hiçbir doğal sınırı yoktur. Belirli bir merkezi de yoktur. Dünyayı düşünme biçimlerimize hâkim olan tüm bu sınırların ve merkezlerin ne denli suni olduğuna dair farkındalığın keskinleşmesi bir tesadüf değildir belki de. Arka planda yerkürenin resmi asılıyken, Miyoshi'nin 1997'de çok inandırıcı bir şekilde yaptığı gibi "sınırsız bir dünya" hakkında yazmak veya radikal anlamda ademimerkeziyetçi bir kültür anlayışı geliştirmek çok daha kolay oldu. (Çin, Hindistan, Güney Amerika ve Afrika'nın büyük kültürel gelenekleri birdenbire yerkürenin kesitleri üzerinde Batı'ninkiler kadar önemli ve coğrafi açıdan hâkim görünmeye başladı.) Zaten kolaylaşmış olan dünya seyahatlerinin doğal bir durak noktası kalmadı artık; mekânsal ilişkilerin devamlılığı hayatın hem pratik, hem de retorik anlamda temel bir gerçeği oluverdi. İki boyutlu haritaların yerini küre imajının alması, var olan her şeyin merkezden uzaklaş-

tırılmasını ve kürenin insan faaliyeti ve düşüncesinin mekânı olarak algılanmasını teşvik etti. Ve kuvvetle muhtemeldir ki, her şeyin merkezi olarak bedenin odak noktası haline gelmesi, buna karşı üretilen bir tepkidir.

Beden hakkında ne demeli öyleyse? Buradaki hikâye bir öncekine benzese de özünde farklıdır. Son yirmi yıldır her tür kuramsal arayışın temeli olagelen "bedene" duyulan ilginin olağanüstü derecede artmasının iki kaynağı var. Öncelikle, "ikinci dalga feminizm" olarak anılan akımın sorduğu sorulara "doğa-çevre" problemine girmeden yanıt bulmak mümkün değildi; "bedenin" statüsü ve kavrayışının kuramsal tartışmanın merkezine oturması bu yüzden kaçınılmazdı. Toplumsal cinsiyet, cinsellik, sembolik düzenlerin gücü ve psikanalizin önemi de bedeni, tartışma ve munazaraların hem öznesi, hem de nesnesi olarak yeniden konumlandırdı. Tüm bunlar geleneksel kavramsal aygıtların (örneğin Marx'inkilerin) çok ötesinde bir arayış zemini açtığı oranda, bedenin kapsamlı ve özgün bir biçimde kavramsallaştırılması ilerici ve özgürleştirici siyaset (özellikle de feminist ve *queer* kuramları) açısından elzem oldu. Bu hareket içerisinde gerçekten de yaratıcı ve son derece ilerici olan pek çok eser çıktı.

Bedene geri dönüşü açıklayan ikinci dürtü genel olarak postyapısalcılık, özel olarak da yapıbozum akımlarından kaynaklandı. Bu akımların yarattığı etki, bundan önce geliştirilen kategorilerin (örneğin Marx'ın önerdiklerinin) dünyayı anlatma kapasitesine duyulan güvenin kaybolmasıydı. Ademimerkezleşme ile küre figürü arasındaki ilinti, yıpratıcı etkisini bu bağlamda gösterdi. Bunun sonucunda, anlamanın indirgenemez temeli olarak beden ortaya çıktı. Lowe (1995, 14) şunu iddia eder:

Tüm diğer göndergelerin istikrarsız kılındığı bir bağlamda, varlığı yadsınamayacak bir gönderge kalmıştır, o da bedendir, kendi yaşayan bedenimiz. Aslında tüm gösterilenler, değerler ve anlamlar nihai olarak bedenin tanımlanması ve ihtiyaçlarının karşılanmasına gönderme yaptığı ölçüde, beden göndergesi tüm göndergelerin göndergesidir. Diğer tüm göndergeler istikrarsız olduğu içindir ki beden göndergesi, kendi bedenimiz, bir sorun biçimini aldı.

Bu iki geniş akımın kesişmesi, anlama zemini olarak bedene yeniden ilgi duyulmasını sağladı ve en azından bazı çevrelerde (özellikle

Foucault ve Judith Butler tarafından oluşturulan çevrelerde) beden, siyasal direniş ve özgürleşme siyasetinin ayrıcalıklı mekânı oldu.

"Küreselleşme" ve "beden" konularını birazdan daha kapsamlı bir biçimde ele alacağım. Burada sadece günümüze ait kurgularda bu iki söylemsel rejimin konumuyla ilgili yorumda bulunmak istiyorum. "Küreselleşme" mevcut söylemler arasında en makro düzeyde olanıdır; buna karşılık "beden" toplumun işleyişini anlamamız açısından kuşkusuz en mikro düzeydedir (eğer toplumu DNA kodlarının ve genetik evrimin bir ifadesine indirgemeyeceksek tabii). Bu iki söylemsel rejim –küreselleşme ve beden– siyasal ve toplumsal hayatı anlamak için kullanabileceğimiz ölçüt spektrumu üzerinde iki zıt uçta yer alır. Ne var ki, beden tartışmasını küreselleşme tartışmasına yedirme konusunda çok az sistematik çaba harcanmıştır. Son yıllarda bu ikisi arasında kurulan yegâne güçlü ilişki birey ve insan hakları konusunda (örneğin Uluslararası Af Örgütü'nün çalışmalarında) ve daha spesifik olarak, kadınların bedenlerini ve üreme stratejilerini kendi kontrolleri altına alma hakkı (1994 Kahire Nüfus Konferansı ve 1996 Beijing Kadın Konferansı'ndaki hâkim temalar) üzerinden küresel nüfus sorununu düşünme konusunda geliştirildi. Çevreciler de buna benzer ilişkiler kurmaya çalışır; kişisel sağlık ve tüketim alışkanlıkları ile zehirli atık üretimi, ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma ve bunun gibi küresel sorunları birbiriyle ilintilendirirler. Bu örnekler ilk bakışta bağlantısız gibi görünen iki söylemsel rejimi birleştirmenin ne denli verimli ve güçlü olduğunu gösteriyor. Ama iki söylemsel rejimin birbirlerinden uygunca ayrıştırıldığı işlenmemiş alanlar oldukça geniş. Dolayısıyla ben bu kitapta "küreselleşme" ve "beden" arasında yakın ilişki kurmanın bir yolunu göstereceğim ve bunun siyasal-entelektüel etkilerini inceleyeceğim.

Kullanacağım mantığın temeli, "tarihi-coğrafi materyalizm" adını verdiğim ve ilişkiyel bir diyalektik anlayışına sahip yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel bir ilkesini burada belirtmek istiyorum ki günümüzde benimsenen kilit sloganlardan birini devre dışı bırakabileyim. Bu da, bilgi üretiminde "tikel" ile "evrensel" arasındaki ilişkiye dair çetrefilli soruyla alakalı.

Düşünme ve fikir yürütme biçimlerimizde tikel ve evrensel arasında bir seçim yapabileceğimizi kabul etmiyorum. İlişkiyel diya-

lektiğe göre biri ötekini muhakkak içselleştirir ve kendine dahil eder. Örneğin, tikel mekân ve zamanlarda harcanan somut emeğin özellikleri (üzerimdeki gömleği yapan Bangladeşli dokumacı) ile; o emeğin değişim, metalaşma, parasallaşma ve tabii ki sermaye birikimi ve dolaşımı süreçlerince belirlenen ölçülebilir değeri arasında bir ilişki vardır. Emek kavramlarından biri somut ve tikel, diğeri ise soyut ve "evrenseldir" (yani belirli genelleştirme süreçleri aracılığıyla elde edilmiştir).

Bir milyon bir adet somut emek olmasaydı soyut emeğin hiç olamayacağı barizdir. Ama ilginç olan, somut emeğin özelliklerinin küresel ticaret ve etkileşimle belirlenen soyut emeğin gücüne nasıl karşılık verdiği ve onu nasıl içselleştirdiğidir. Üretken somut emek harcayan işçiler kendilerini birdenbire işten çıkarılmış, sayıca azaltılmış, teknolojik anlamda eskimiş, yeni emek süreçleri ve çalışma koşullarına uyum sağlamaya zorlanmış bulurlar. Tüm bunlar rekabetin gücü yüzünden olur (veya burada önerilen terimleri kullanacak olursak, tikel emek soyut koşullarla uyumlu hale getirilirken aynı zamanda soyut emeğin özellikleri de farklı mekân ve zamanlardaki somut emek süreçlerinin hareketi ve değişimine bağlıdır).

Yukarıdaki örneği genel bir noktayı açmak için verdim. Bedenin tikelliği sosyo-ekolojik süreçlere gömülmüştüğünden bağımsız olarak düşünülemez. Eğer birçoklarının bugün iddia ettiği gibi beden toplumsal bir kurguysa, etrafında dönen ve onu yapılandıran güçlerin dışında bir kavrayış söz konusu olamaz. Temel belirleyenlerden biri emek sürecidir ve küreselleşme bu sürecin siyasal-ekonomik güçler ve bunlarla ilişkili kültürel öğeler tarafından nasıl şekillendirildiğini anlatır. O halde bedeni kuramsal ya da ampirik olarak küreselleşmenin dışında tutarak anlamak mümkün değildir. Ama bunun tersi de doğrudur: En basit belirleyenlerine indirgendiğinde küreselleşme, milyarlarca birey arasındaki toplumsal ve mekânsal ilişkilerden ibarettir. Her ikisi için de zararlı olacak bir şekilde birbirlerinden ayrılan iki söylemin temelde birleştirilmesi gereken nokta budur.

Bir dizi söylemsel pratikten ibaret olan postmodernitenin son yirmi yılda yaptıklarının bir kısmı, var olan bağlantıları parçalamak veya koparmak oldu. Aksi takdirde örtülü kalacak olan birtakım meseleleri (örneğin cinsellik veya doğayla kurulan ilişki) açığa çı-

karmaya çalışmak açısından akıllıca, önemli ve faydalı bir stratejiydi bu. Fakat bağları artık yeniden kurma vakti geldi. Bu kitap bunu yapmaya çalıştığımızda neler olacağını anlatıstır.

Son bir noktaya daha değinmem gerekir. Son dönemin düşünme biçimlerinde "kültürel dönemeç" adı verilen dönüşümün kökenleri, Raymond Williams'ın eserlerinde ve Gramsci'nin yazılarında aranmalıdır (Birmingham'da başlayan ve Stuart Hall'un bayraktarlığını yaptığı kültür incelemeleri akımı için her ikisi de özel öneme sahip). Bu akımın çok sayıda tuhaf ve beklenmedik sonuçlarından biri, Gramsci'nin "zihnin kötümserliği, iradenin iyimserliği" sözünün neredeyse bir insan doğası kanununa dönüştürülmesidir. 1980'den sonra ileri kapitalist dünyada esen neoliberalizm rüzgarına karşı direniş mücadelesi veren birçok solcunun olağanüstü başarılarını azımsamayı hiçbir surette istemem. Bunlar iradenin iyimserliğinin en iyi hallerini sergilediler. Fakat eylemselliğın önündeki en güçlü engellerden biri, (bu kitapta tekrarlanacak bir nakarat olan) Thatcher'ın "alternatif yoktur" doktrinine karşı bir alternatif bulamamaktır. Alternatif üretebilecek bir "zihin iyimserliği" bulamama aczi, bugün ilerici siyasetin önündeki en ciddi setlerden biri haline gelmiştir.

Gramsci o ünlü sözlerini, dehşet verici koşullar altında kaldığı İtalyan cezaevi hücresinde hastayken ve ölüme iyice yaklaşmışken kaleme aldı. O sözlerin olumsuzluğunu teslim etmeyi ona borç bilmeliyiz. Biz cezaevi hücresinde değiliz. O halde parmaklıklar ardından üretilen bir metaforu kendi düşüncemize ışık tutsun diye neden seçelim ki? Gramsci (1978, 213) cezaevine girmeden önce, bizimkine çok benzer ruh hallerinden –siyasal edilgenlik, entelektüel uyuşukluk ve geleceğe dair şüphe yaratan kötümserlikten– şikâyet etmiyor muydu? Göstermiş olduğu metanet ve siyasal tutkuya olan saygımızdan dolayı, o ifadeyi başka bir şekle dönüştürmeyi, iradenin iyimserliği ile birleşmiş bir zihin iyimserliği sayesinde daha iyi bir gelecek kurmayı da ona borç bilmemiz gerekmez mi? Ben de kitabın sonlarına doğru ütopya figürüne dönüyorsam; Raymond Williams'ın *Resources of Hope* (Umut Kaynakları) başlığına paralel olarak *Umut Mekânları*'nı öneriyorsam, tarihimizin bu anında, çok uzun süreler kapalı kalan düşünme yollarını açmak için zihin iyimserliğiyle başarmamız gereken çok önemli bir şey olduğuna inandığım içindir.

Böyle şeyleri yazmak için 1998'in iyi bir yıl olduğu anlaşıldı. Mexico'dan Chicago'ya, Berlin'den Paris'e tüm dünyayı sarsan o dehşetli hareketin otuzuncu yıldönümü (bir kuşak için kullanılan ölçüt). Daha yerelde (benim açımdan), Martin Luther King'in öldürülmesinin ardından çıkan isyanlarda Baltimore'un kent merkezinin yanmasının üzerinden de otuz yıl geçti (ben bunlardan bir yıl sonra Bristol'den Baltimore'a taşındım). Yalnızca bu sebeplerden dolayı bile olsa, başta anlattığım kuşaklararası dönüşümün envanterini çıkarmak için uygun bir an bu.

Ama 1998 aynı zamanda tüm zamanların en olağanüstü metni olan *Komünist Manifesto*'nun 150. yayın yılı. Birleşmiş Milletler'de *Evrinsel İnsan Hakları Beyannamesi*'nin imzalanmasının da 50. yılı. Bunların arasında bir bağ kurup genel olarak anlamları üzerine düşünmek, günümüz koşullarını düşünmenin kayda değer bir yolu. Marx hak söylemine karşı (bir burjuva tuzağı olduğunu hissederek) derin bir kuşku beslemiş olsa da, dünyanın tüm işçilerini birleştirecek olan, temel insan haklarına sahip oldukları fikri değilse nedir? *Manifesto*'nun hissiyatıyla *İnsan Hakları Beyannamesi*'ninki arasında bağ kurmak, küreselleşme ile beden söylemlerini birbiriyle ilintilendirmenin yollarından biri olabilir. Bunun nihai etkisinin, içinde bulunduğumuz olağanüstü zamanda önümüzde açılan siyasal mücadele koşulları ve mekânlarını daha incelikli biçimde yeniden tanımlamak olacağını umut ederim.

BİRİNCİ KISIM

Eşitsiz Coğrafi Gelişmeler

Manifesto'nun Coğrafyası

"KÜRESELLEŞME" adını verdiğimiz olgu uzunca bir süredir –daha öncesinde değilse bile, en azından 1492'den beri– şu ya da bu şekilde var. Bu olgu ve onun siyasal ve ekonomik sonuçları da epeydir tartışma konusu teşkil ediyor. Tutkulu olduğu kadar derinlemesine bir küreselleşme analizi içeren *Komünist Parti Manifestosu*'nu Marx ve Engels 1848'de yayımlamışlardı. Dünyanın tüm işçileri, sermayenin dünya sahnesindeki yıkıcı gücünü dizginleyeceklerse ve kendi ihtiyaç, istek ve arzularını tatmin edecek alternatif bir ekonomi-politik inşa edeceklerse eğer, mücadelelerini birleştirmelerinin gerektiği sonucuna daha o zaman varmışlardı.

Marx ve Engels'in bu sözleri kaleme aldıkları devrimci dönemden beri çok şey değişti. Ama neyse ki *Manifesto'nun* yazarları metnin olumsuzluğunu kabul etmektedirler. Marx ve Engels (1952 basımı, 8), metnin 1872 Almanca basımının önsözüne şunları yazmışlardı: "*Manifesto'nun* kendisinin her yerde ve her zaman belirttiği gibi, burada yazılan ilkelerin pratikte uygulanması var olan tarihsel koşullara bağlı olacaktır." Artık önemli bir tarihi doküman olan metni değiştirme hakkımız olmadığı halde, onu kendi tarihsel ve coğrafi koşullarımız ışığında yorumlama ve yeni anlamlar yükleme hakkımız, hatta yükümlülüğümüz olduğunu söylüyorlardı. "Maddi varoluş, toplumsal ilişkiler ve toplumsal yaşam koşullarında oluşan her değişim sonucunda insanın fikirlerinin, görüşlerinin ve anlayışının, yani tek kelimeyle, bilincinin değiştiğini anlamak için çok derin sezgilere mi sahip olmak gerekir?" (72) diye de soruyorlardı.

Metnin yazıldığı dönem kadar sıkıntılı, ama hiç de devrimci olmayan bu günlerde sosyalist duygularını hâlâ korumak isteyen biz-

lere, *Manifesto*'daki bazı pasajların biraz tuhaf, eskimiş veya düpedüz yanlış geldiği olur elbette. Ama son derece güçlü ve açık bir dille o kadar çok şey anlatılır ki, günümüz için ne denli geçerli olduğunu fark etmek afallattır.

Örneğin, aşağıdaki ünlü pasaj, günümüzün hassasiyetlerini ve yabancılaşma biçimlerini –özellikle son yirmi yılda serbest piyasa liberalizminin güdümüyle geçirdikleri değişimlerden sonra– tam isabetle betimliyor. Marx ve Engels'e göre burjuvazi,

insanın insanla olan ilişkisinde çıplak bencil çıkarılıktan, "nakit ödeme" vurdumduymazlığından başka hiçbir rabita bırakmamıştır. Dini şevkin, kahramanca coşkunun, cahilce duygusallığın en semavi esrikliğini egoist hesapçılığın buz gibi sularında boğmuştur. Kişinin değerini değişim değerine indirgemiş, dokunulmaz olan sayısız özgürlük deneyiminin yerine sadece o vicdansız özgürlüğü –Serbest Ticareti– koymuştur... Burjuvazi şimdiye dek saygın olan, hürmet ve hayranlık uyandıran tüm meslekleri hallerinden etti. Doktoru, avukatı, papazı, şairi, bilim adamını ücretli emekçiye çevirdi. (44)

Bu pasaj, günümüzde eğitimi, siyaseti, toplumsal meseleleri ve ahlaki duyguları yozlaştıran ve bize köktendincilik, mistisizm, kişisel narsisizm ve kendine yabancılaşmadan başka tepki seçeneği bırakmayan korkunç güçleri müthiş bir keskinlikle tarif etmiyor mu? Her dönemde "egoist hesapçılığın" "buz gibi suları" ile çepeçevre sarılmış değil miyiz? Şimdi de şuna bakın:

Burjuvazi üretim araçlarını ve dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte toplumdaki tüm ilişkileri sürekli olarak dönüştürmeden var olmaz... Burjuva devrini daha öncekilerden ayıran, üretimin sürekli dönüştürülmesi, tüm toplumsal koşulların sürekli aksatılması, sonsuz belirsizlik ve harekettir. Tüm sabit ve dondurulmuş ilişkiler, arkalarındaki eski ve muhterem önyargılar ve kanılar konvoyuyla birlikte silip süpürülmekte; tüm yeni ilişkiler daha kemikleşmeden antikalasmaktadır. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şeye küfrediliyor... (45-6)

Bu pasajların retorik gücü, telaffuzdaki kesinlik, serbest piyasa kapitalizmi tarafından zincirlerinden koparılan müthiş güçler (ki daha ileride, en çarpıcı Faustvari metaforlardan birinde "öteki dünyadan büyüleriyle çağırdığı güçleri artık kontrol edemeyen bir büyücü" benzetmesi kullanılır) karşısında hayranlık ve dehşetin akut birleşimi gerçekten etkileyicidir.

Manifesto bizi toplumu temellerine dek sarsan dönemsel krizlerin kaçınılmazlığı konusunda da uyarır – bunlar, acil fakat karşılanmayan sayısız toplumsal ihtiyaç varken fazladan üretimin, bolluk varken açlığın, giderek artan eşitsizliğin "absürdlüğünün" sonucu olan yaratıcı yıkım krizleridir; kendi imajına uygun bir dünya yaratma arayışı içinde olan burjuvazinin, daha önceleri yarattığı üretici güçleri dönemsel olarak tahrip etmesinden doğan krizlerdir. Dünyanın yüzeyini ve doğayla olan ilişkimizi tamamıyla dönüştüren büyük teknolojik değişimleri anlatır bize ("Doğa'nın güçlerinin insana boyun eğdirilmesi, makineleşme, kimyanın sanayi ve tarımda kullanılması, buharlı gemiler, demiryolları, elektrikli telgraflar, koskoca kıtaların tarıma açılması, ırmakların kanallandırılması, bir nüfusu bütünüyle yerinden etmek için elbirliği edilmesi" [48]). Ancak görünürde sihirli olan bu güçler aynı zamanda işsizlik, yatırımsızlıkla sonuçlanır ve burjuvazinin bile önemseydiği yaşam şekillerinin imhasına yol açar. Öyleyse burjuvazi bu krizleri nasıl atlatır?

Bir taraftan, üretici güçlerin büyük bir kısmını zorla yok ederek; diğer taraftan, yeni pazarlar fethederek ve eldekileri daha esaslı bir biçimde sömürerek. Yani, daha kapsamlı ve daha yıkıcı krizlere yol hazırlayarak ve bu krizlerin önlenmesini sağlayabilecek araçların gücünü azaltarak. (50)

Kapitalizmin kriz eğilimi her dönemeçte genişler ve derinleşir.

Özenli bir coğrafyacı, bu sava özgü uzamsal ve coğrafi boyutları hemen kavrar. Yakından incelediğinizde *Manifesto*'da, kapitalist birikim sürecinin uzun tarihi boyunca oluşan coğrafi dönüşümlerin, "uzamsal çözümlerin" ve eşitsiz coğrafi gelişmelerin rolü üzerine bir polemik varlığını tespit edersiniz. Kendi imajına uygun bir dünya inşa ederken burjuvazinin, kendi faaliyetlerinin coğrafi –ekolojik, uzamsal ve kültürel– temellerini nasıl yarattığı ve yıktığı konusunda bize çok şey anlatan bu boyut, daha yakın bir ilgiyi hak eder. *Manifesto*'nun herhangi bir temasının diğerlerinden ayrılması hem mümkün değil, hem de istenilir bir şey değil; bunu birazdan göreceğiz. Ama burada ben yine de bahsettiğim merkezi çelişkiye odaklanacağım.

1. Mekânsal Boyut

Sermaye birikimi hep son derece coğrafi bir mesele olmuştur. Coğrafi yayılma, uzamsal düzenlemeler ve eşitsiz coğrafi gelişmenin bünyevi imkânları olmasaydı eğer, kapitalizm bir siyasal-ekonomik sistem olarak işlerliğini çoktan kaybederdi. Belirli bir coğrafi bölgede aşırı sermaye birikimi olarak tezahür eden kapitalizm, içsel çelişkilerini aşmak için "uzamsal çözüme" (bu adı başka bir yerde koymuştum, bkz. Harvey 1982) başvurur. Buna ek olarak, farklı bölgeleri ve toplumsal oluşumları, kapitalist dünya pazarına eşitsiz bir şekilde katar. Küresel sermaye birikiminin tarihsel coğrafyası bu suretle yaratılmıştır. Bunun özelliklerinin iyi anlaşılması gerekir. Bu tür farklılaşmalar düne nazaran bugün daha büyük önem taşır. *Manifesto*'nun bu soruna yaklaşımındaki güçlü ve zayıf noktaları görmek ve açıklamak gerekir. Marx ve Engels'in bu sorunu nasıl kavramsallaştırdıkları da ayrıca incelenmeye değer. Zira Avrupa komünist hareketinin çeşitli ülkelerden gelen temsilcileri, o dönem bir araya gelerek, aralarındaki büyük coğrafi ve kültürel farklılıklara rağmen işlevsel olabilecek müşterek devrimci gündemi belirlemeye çalışmışlardı.

Marx ve Engels'in eşitsiz coğrafi gelişme ve uzamsal çözüme yaklaşımları biraz müphemdir. Savlarında bir taraftan şehirleşme, coğrafi dönüşüm ve "küreselleşmeye" büyük yer ayırırlar. Diğer taraftan ise, coğrafi dönüşümlerin olası yönü hakkındaki öngörülerini, son kertede zaman ve tarihi, uzam ve coğrafyaya yeğleyen bir retorik stil içinde kaybolma eğilimi gösterir.

Manifesto'nun giriş cümlesi, metnin savını Avrupa'da konumlandırır; metindeki tezler uluslarüstü bir varlık olarak Avrupa'ya ve onun işçi sınıflarına hitap eder. Metnin İngilizcenin yanı sıra çevrileceği diller Fransızca, Almanca, İtalyanca, Flamanca ve Danimarkaca olarak belirlenmişti. Bu durum, "farklı milletlerden Komünistler" in işçi sınıfı programı oluşturmak için Londra'da toplanmış oldukları gerçeğini yansıtmaktaydı. Dolayısıyla metin uluslararası nitelikte olmayıp, daha çok Avrupa merkezciydi.

Ama küresel bağlamın önemi de göz ardı edilmemişti. Burjuvaziye iktidara getiren devrimci değişimler, "Amerika'nın keşfi, Ümit

Burnu'nun geçilmesi" ile bağlantılandırılmıştı; ticaret yollarının açılması ise sömürgelerle ve Doğu Hindistan ve Çin pazarlarıyla. Burjuvazinin yükselişi ile bu sınıfın dünya sahnesindeki coğrafi faaliyetleri ve stratejilerinin yakın ilişkisi, metnin ta başından itibaren tespit edilmişti:

Modern sanayi bir dünya pazarı oluşturdu, bu pazara giden yolu Amerika'nın keşfi hazırlamıştı. Ticaretin, denizciliğin ve karada iletişimin hızla gelişmesi bu pazar sayesinde. Bu gelişme ise dönüp sanayinin genişlemesi üzerinde etki yarattı; sanayi, ticaret, denizcilik, demiryolları genişlediği oranda burjuvazi de gelişme kaydetti, sermayesini artırdı ve ortaçağdan kalan tüm sınıfları geri plana itti. (Marx ve Engels, 1952 basımı, 42-3)

Bu coğrafi araçlar sayesinde burjuvazi, mekâna bağımlı olan feodal güçlerin etraflarından dolandı, dışarıdan altlarını oydu; onları içtenden bozarak yıktı. Burjuvazi, devletin askeri, örgütsel ve mali gücünü yine bu yöntemle kendi emellerinin yürütme organına çevirdi. Burjuvazi iktidara sahip olduğunda, devrimci misyonunu yerine getirmeye içsel ve dışsal coğrafi dönüşümler aracılığıyla devam etti. Şehirler, hızlı kentleşme ve büyük metropollerin oluşumu yüzünden, kırsal alanlar üzerinde hâkimiyet sağladı (ve aynı zamanda taşradakileri kır yaşamının budalalığından kurtarıp köylüyü bir alt sınıf olmaya itti). Kentleşme hem üretici güçleri, hem de emek gücünü mekân içerisine sıkıştırdı; dağınık nüfusu ve ademimerkezi mülkiyet haklarını, nihai olarak ulus-devletin hukuki ve askeri aygıtlarında pekişecek olan büyük siyasal ve ekonomik güç birikimlerine dönüştürdü. "Doğanın güçleri" insan kontrolüne tabi kılındı, ulaşım ve iletişim sistemleri, bölgesel işbölümü ve kentsel altyapı haline gelerek sermaye birikiminin temellerini oluşturdu.

Oysa proletaryanın fabrikalarda ve kentlerde birikmesi, ortak çıkarlarının farkına varmasına yol açıyordu. Bunun sonucunda proletarya, taleplerini dile getirmek üzere sendika gibi kurumlar peydah etmeye başladı (53-5). Dahası, modern iletişim sistemleri, "farklı yerlerde olan işçileri birbirleriyle temas içine sokuyor" ve böylelikle "aynı özellikleri taşıyan çok sayıda yerel mücadeleyi" merkezileştirerek "sınıflararası ulusal bir mücadele" haline getiriyordu. Sınırları aşarak genişleyen bu süreç, her biri aynı birleşik sermayenin hükmüne tabi olan işçileri "ulusal özelliklerinin tüm iz-

lerinden" arındırıyordu (58). İşçi sınıfı mücadelesinin örgütlenişi, mekân içerisinde sermayenin eylemlerini aynen yansıtacak biçimde yoğunlaşıyor ve yayılıyordu (bkz. aşağıdaki pasaj).

Marx bu fikri, fazlasıyla ünlü olduğu için okumak ve hakkını vererek üzerinde düşünmek yerine hızlıca taradığımız bir pasajda geliştirir:

Sürekli genişleyen bir pazar arayışı, burjuvaziye yerkürenin tüm yüzüne doğru itiyor. Her yere yerleşmeli, her yerle bağlantı kurmalı... Burjuvazinin dünya pazarını sömürmesi tüm ülkelerdeki üretim ve tüketime kozmopolit bir özellik kazandırıyor... Geçmişten kalma tüm ulusal sanayiler ya yıkılmıştır ya da gün be gün yıkılmaktadır. Bunların yerini tüm medeni uluslar için bir ölüm kalım meselesi haline gelen yeni sanayiler alıyor. Bu sanayiler o topraklara ait hammaddeyi değil, dünyanın en uzak köşelerinden çıkartılan hammaddeyi işliyor; bu sanayilerde üretilen ürün yalnızca anavatanda değil, yerkürenin her diliminde tüketiliyor. Ülkedeki üretimle karşılanan eski ihtiyaçların yerinde, karşılanması için uzak topraklar ve iklimler gerektiren yeni ihtiyaçlar buluyoruz. Geçmişteki yerel ve ulusal düzeyde dışa kapalı ve kendi kendine yeterli olma halinin yerini, her yönde etkileşim ve tüm ulusların karşılıklı bağımlılığı alıyor. Maddi üretimde ne ise, entelektüel üretimde de öyle. Tekil ulusların entelektüel yaratımları ortak mülkiyet oluyor. Ulusal tek taraflılık ve dar görüşlülük git-tikçe imkânsızlaşıyor ve farklı ulusal ve yerel edebiyat türlerinden bir dünya edebiyatı ortaya çıkıyor. (46-7)

Eğer bu bildiğimiz şekliyle "küreselleşmenin" güçlü bir tasviri değilse, başka ne olabileceğini tahayyül etmek zor. Oysa Marx ve Engels buna bir şey daha eklerler:

Burjuvazi... tüm ulusları medeniyete doğru çekiyor, en barbar olanlarını bile. Metanın ucuz fiyatı, Çin Seddi'ni topa tutarak indiren ve inatçı barbarların yoğun yabancı düşmanlığını teslimiyete iten ağır silahıdır. Yok olma tehdidi altında, tüm ulusları burjuva üretim biçimini benimsemeye zorluyor; onları medeniyet adını verdiği şeyi aralarına sokmaya, yani burjuva olmaya zorluyor. Tek kelimeyle, kendi imajına uygun bir dünya inşa ediyor. (47)

Burada, ne denli ironik bir tonda olursa olsun, burjuvazinin "medenileştirme misyonu" olduğu ifade edilmekte. Ama coğrafi yayılmanın verdiği gücün sonsuz ve ebedi olarak iş görmesinin bir sınırı olduğu da ima ediliyor. Eğer burjuvazinin coğrafi misyonu, sınıf ve üretim ilişkilerini giderek genişleyen bir coğrafi ölçekte yeniden

üretmek ise, o halde, hem kapitalizmin iç çelişkilerinin, hem de sosyalist devrimin oyun alanı, buna benzer bir coğrafi genişleme içinde olmak zorundadır. Sınıf mücadelesi küreselleşecek; bu da bizi doğal olarak, anti-kapitalist sosyalist devrimin şartı olan ünlü "bütün ülkelerin işçileri, birleşin" çağrısına götürecektir.

2. Uzamsal Çözüm Kuramı

Marx ve Engels fikirlerini boşlukta üretmediler. Uzun geçmişi olan bir çözümlemeler tarihine başvurdular aslında. Özellikle Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni okuyarak, bu metnin esinlendirdiği fikirler içerisinden hem güçlü hem de zayıf noktaları çekip çıkardılar.

Bu kitapta Hegel (1967 basımı, 148-52, 278), "olgun" sivil toplum olarak tabir ettiği alanın ciddi ve kaygı verici iç çelişkilerine çözüm olarak emperyalizm ve sömürgeciliği öneriyordu. Bir kupta giderek artan servet birikimi; diğer kupta ise sefalet ve umutsuzluğun derinliklerine hapsolmuş "avam takımının" oluşumu gözleniyordu. Bu gelişmeler, zenginden fakire servet aktarımı gibi içsel dönüşümlerle çözülemeyecek toplumsal istikrarsızlık ve sınıf savaşlarına zemin hazırlamaktaydı. Sivil toplum, kendi "iç diyalektiği" yüzünden, "sınırlarını aşmaya, fazladan ürettiği mallara sahip olmayan ya da genel anlamda sanayisi geri kalmış dış ülkelerde pazarlar aramaya, yani zorunlu geçim kaynaklarını aramaya itilir". Ayrıca sömürgele/koloniler kurmalı ve nüfusun bir kısmının "yeni bir diyarda aile yaşamına dönmesine" olanak sağlamalıdır. Üstelik bu sayede "sanayisine yeni talepler ve alanlar temin etmiş olur". Tüm bunlar kaçınılmaz olarak risk içeren bir "kazanç tutkusu" ile körüklenir. Sanayi, "toprağa ve sivil toplumun dar çemberindeki arzu ve zevklere çakılı kalmaktansa... akışkanlık, tehlike ve yıkım öğelerini kucaklar". Bunun *Manifesto*'nun retoriğinin bir kısmını önelediği barizdir.

Sivil toplumun gittikçe yoğunlaşan iç çelişkilerine karşı emperyal ve kolonyal çözüm olasılıklarının birkaç kısa ve çarpıcı paragrafta eskizini çıkaran Hegel, bundan sonra şaşırtıcı bir biçimde konuyu kapatır. Yani, kapitalizmin, kısa ya da uzun dönemde bir çeşit "uzamsal çözüm" aracılığıyla istikrara ulaşıp ulaşamayacağı konusunda bizi yanıtız bırakır. Onun yerine dikkatini etik *idea*'nın

gerçekleşimi olan devlet kavramına çevirir. Bu dönüşüm altında, sivil toplumun iç çelişkilerinin, modern devletin içsel dönüşümü sayesinde aşılmasının hem mümkün hem de arzulanır olduğu iddiasının yattığı düşünülebilir. Ne var ki, Hegel tespit etmiş olduğu yoksulluk ve servet dağılımındaki artan kutuplaşmanın nasıl halledileceğini hiçbir zaman açıklamaz. Bu sorunların emperyalizm yoluyla çözüleceğini mi düşünmeliyiz o halde? Metin müphemdir. Avineri'nin (1972, 132) belirttiği gibi, "Hegel'in tüm felsefi sistemi içerisinde bir soruna parmak basıp yanıtını boş bıraktığı yegâne yer" burasıdır. Anlaşılan o ki, kapitalizmin sorunları, ancak bir tür vaat edilen ülkede ya da kendi ufkunun ötesindeki bir başka uzamda çözülebilir.

Geç dönem Marx'ın kaygılarından ne kadarının Hegel'in etkisi altında olduğu sorusu sonsuza dek tartışılabilir. Engels'e göre o, "Hegel'in gerçek keşiflerinin çekirdeğini, Hegelci mantıktan çıkarıp alma işini üstlenmiş tek kişi"dir (Marx ve Engels, 1980 basımı, 474). *Kapital*'de kapitalist birikim kanununu tasvir ederken Marx'ın kullandığı dil Hegel'inkiyle benzerlik gösterir. Beriki, *Hukuk Felsefesi*'nde (Hegel, 1967 basımı, 150) şöyle yazar:

Büyük bir nüfusun yaşam standardı, toplumun üyeleri açısından elzem olan ve kendiliğinden belirlenen belli bir geçim düzeyinin altına inerse... bunun sonucunda bir dilenci ordusu yaratılır. Aynı zamanda, toplumsal te-razinin öteki ucunda, orantısız bir zenginliğin birkaç elde toplanmasını büyük ölçüde kolaylaştıran koşulları beraberinde getirir.

Kapital'in birinci cildinde Marx şöyle yazar:

Sermaye biriktikçe, ister düşük ister yüksek maaş alsın, işçinin durumu kötüye gitmek zorundadır... Sefalet birikimi, servet birikimine tekabül eden zorunlu koşul haline gelir. O halde bir kutupta servet birikimi, karşı kutba, yani kendi ürününü sermayeye dönüştüren sınıfa sefalet birikimi, emeğin cefası, kölelik, cehalet, vahşileşme ve ahlaki yozlaşma getirir aynı zamanda. (799)

İki metin arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Hegel, savlarını hiçbir mantıksal veya somut karine göstermeden rastgele ileri sürmüştü. *Kapital*'in ilk cildi, belki de, bunların kuşku götürmez bir doğrulukta olduğunu anlatıyor. Marx'ın sayısız tarihi ve maddi delille örülmüş sıkı argümanını Hegel'i temellendirme çabası olarak yorumla-

mak mümkün. Marx'a göre, Hegel'in tasvir ettiği iç çelişki kaçınılmazdı; fakat proleter devriminden başka hiçbir içsel çözümle de giderilemezdi. Sınırsız ve denetimsiz serbest piyasa kapitalizmi, kendi haline bırakıldığı zaman kendi servetinin iki kaynağını –emek ve toprağı– tüketecek ve yok edecekti. Marx'ın sadece Hegelcilerin değil, herkesin kafasına kakmak istediği çıkarsama buydu. Ama argümanını tutarlı kılabilmek için Hegel'in parmak bastığı halde yarıtsız bıraktığı uzamsal çözüm sorusunu –başka bir uzamda ütöplik çözüm sorusunu– unutmaması gerekiyordu.

Kapital'in argüman yapısındaki bir diğör ögeyi de bu merceğ al-
tında değeriendirmek anlamlıdır. Birinci cildin son bölümü sömür-
geçilik sorununu ele alır. Bir evvelki bölüm, mülksüzleştirilenlerin
mülksüzleştirileceğinin, burjuvazinin ölüm çanlarının çalmakta ol-
duğunun habercisiydi. Son bölüm ise, *Manifesto*'yu çağrıştıran bir
retorikle yazılmış bir metne sonradan eklenen, tuhaf bir artçıl fikir
olarak görülebilir ilk bakışta. Ama Hegel'in argümanı ışığında okun-
duğunda bu bölüm özel bir önem kazanır. Marx burjuvazinin, ser-
mayenin kökeni ve doğasıyla ilgili kendi yarattığı mitleri, sömür-
gelerde yürüttüğü politikalarla nasıl çürüttüğünü göstermek ister.
Burjuva anlatılarına göre (ki Locke'unki bunların paradigmatik ör-
neğidir) bir "şey" olarak sermaye, üreticinin kendi emek kapasite-
sini verimli bir şekilde kullanmasıyla ortaya çıktı. Emek gücünün
meta haline gelmesi ise, tutumluluk ve gayretli çalışma sayesinde
sermaye üretenler ile üretmemeyi seçenler arasında serbestçe yapı-
lan bir toplumsal sözleşmeden kaynaklanıyordu. Marx ise şöyle
haykırır: "bu şirin fantazi" kolonilerde "yerle bir oldu". Emekçi
"kendi için biriktirebildiği sürece –ki bunu ancak üretim araçlarının
sahibi olarak kaldığı sürece yapabilir– kapitalist birikim ve kapita-
list üretim tarzı imkânsız olacaktır." Sermaye fiziksel bir şey değil,
toplumsal bir ilişkidir. "Bireysel emek sayesinde kazanılmış özel
mülkiyetin imhasına, diğör bir deyişle, emekçinin mülksüzleştiril-
mesine" dayanır. Tarihsel olarak mülksüzleştirme "insanlığın vaka-
yinesine kan ve ateşten harflerle yazıldı" – ve burada Marx ka-
nıt olarak bölüm ve mısra vererek Sutherland Düşesi'ne atıfta bulu-
nur. Aynı gerçek, özel mülkiyetin ve devletin gücünün, emekçileri
kimseye ait olmayan toprakları sahiplenmekten mahrum bırakan
kolonyal toprak politikalarında da ifadesini bulur. Böylece, kapita-

list sömürüye tabi tutulacak bir ücretli emekçi ordusu oluşturulur. Avustralya'da Wakefield bunun bir örneğidir. Dolayısıyla burjuvazi, yurttan gizlemeye çalıştığını koloni programında itiraf etmek zorunda kalır – hem ücretli emek hem de sermayenin temeli, işçinin üretim araçlarının hâkimiyetinden zor yoluyla alıkoyulmasıdır. "İlkel" ya da "ilk" sermaye birikiminin sırrı işte budur.

Tüm bunların Hegel'in açık bıraktığı soruyla ilişkisini açıklamak gerekir. Eğer işçiler deniz aşırı bir yere veya uç bir bölgeye göç etmek suretiyle gerçekten yabancılaşmamış bir varoluşa geri dönebilecek (kendi ütopyalarını kurabilecek) olsalar, kapitalizmin emek arzı üzerindeki hâkimiyeti ciddi darbe alır. Böyle bir genişleme biçimi emek için yararlı olabilir ama kapitalizmin iç çelişkilerini çözemez. Daha sonraki metinlerinde Marx bu meseleye daha yakından odaklandı. Önce iki tür kolonyal girişimi birbirinden ayırdı:

Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya, vs. kelimenin tam anlamıyla kolonidir. Buradaki çiftçi kolonilerinin çoğu, anavatandan az çok sermaye getirmiş olmalarına rağmen kapitalist değildirler, kapitalist üretim yapmazlar. Kendi hesaplarına çalışan köylülerdir bunlar ve temel amaçları ilk etapta kendi geçimlerini sağlamaktır... İkinci tür kolonilerde –plantasyonlarda– ise başından beri ticari spekülasyon yapılır ve üretim dünya pazarına yönelir; buralarda kapitalist üretim biçimi vardır. (Marx, 1968 basımı, 302-2)

İlk koloni türünde:

Kapitalist rejim her yerde üreticinin direnişiyle karşılaşır. Kendi emek koşullarının sahibi olan üretici, emeğini kapitalisti değil, kendini zenginleştirmek için kullanır. Birbirine zıt iki ekonomik sistemin çelişkisi pratik anlamda bunlar arasındaki mücadelede kendini belli eder. Anavatanın gücünü arkasına alan kapitalist, önüne çıkan üreticinin bağımsız emeği üzerine kurulu üretim ve temellük biçimlerini zorla defetmeye çalışır. (Marx, 1976 basımı, 716)

Hegel'in sanayi açısından hayati önem atfettiği yeni pazar ve alanlar, kapitalist özel mülkiyet ilişkilerinin ve buna bağlı olarak başkalarının emeğine el koymanın oralarda yeniden yaratılması sayesinde oluşur ancak. Sorunun esas kaynağını teşkil eden temel koşul –emeğin yabancılaşması– bu sayede yeniden tesis edilmiş olur. *Kapital*'in son bölümü, kapitalizmin iç çelişkilerini giderecek herhangi bir dış "uzamsal çözüm" olasılığını reddeder adeta. Marx, sö-

mürgeciliğin (ya da herhangi başka bir uzamsal çözümün) kapitalizmin içsel çelişkilerine uzun dönemde geçerli bir çare oluşturabileceğini reddederek ve Hegel'in araladığı kapıyı kapatarak topyekûn devrim çağrısını pekiştirme gereği duyar belli ki.

Oysa bu kapı kapalı kalmaz. Hegel'in "içsel diyalektiği" Marx'ın eserlerinde bir dizi tasarım aracılığıyla geri gelir ve her defasında kapitalizmin çelişkilerinin uzamsal olarak çözülüp çözülemeyeceği meşru olarak yeniden sorulur. Sömürgecilik bölümü, Marx'ın üretim konusunu işlediği *Kapital*'in ilk cildi için yeterli olabilir belki. Ama ya üretimin gerekleriyle dolaşımın gereklerinin fazladan üretim krizleri yaratacak denli çeliştiğini gösterdiği üçüncü cilt için ne demeli? Kutuplaşmanın buradaki biçimi "bir kutupta atıl sermaye, diğerinde ise açıkta kalmış işçi nüfusu"dur (Marx, 1967 basımı, 3. cilt, 251). Bu kutuplaşma her ikisinin de değerini azaltır. Kriz oluşumu coğrafi yayılma ve yeniden yapılandırmalar sayesinde sınırlandırılabilir mi? Başka bir yerde gösterdiğim gibi (Harvey 1982), Marx kâr oranlarının düşme eğiliminin dış ticaret, dış pazarların büyümesi, üretim sermayesinin ihracı ve başka ülkelerdeki ilkel birikim yüzünden proletaryanın sayıca büyümesi sayesinde kısa dönemde engellenebileceği olasılığını dışlamıyor. Fakat "kısa dönem" in süresi nedir? Eğer Rosa Luxemburg'un emperyalizm kuramında ima ettiği gibi, birkaç kuşağı kapsayacak kadar uzun ise, bunun Marx'ın kuramı açısından anlamı nedir? Bununla bağlantılı olarak, sivil toplumun tam kalbinde, şimdi ve burada, devrimci dönüşüm yaratacak siyasal pratikler açısından ne anlama gelir?

Ya işçiler de kendi uzamsal çözümlerini arıyor iseler? Bu ihtimal karşısında Marx, işçi hareketi içinde giderek artan, vaat edilen bir ülkeye göç ederek dertlerine deva bulacaklarına dair bir inanç ile yüzleşmek zorunda kalır. Etkileyici bir güce sahip olan Etienne Cabet önderliğinde oluşan ütopyacı tarikat İkaryenler'e Marx 1848 yılında açık bir mektup (aktaran Marin 1984) yazar. Burada toplumsal örgütlenmenin yeni temelini Avrupa'da atılması gerektiğini savunur. Bununla kalmayıp, Ütopya'ya (olmayan yere – İkarya'ya) kaçma girişiminin başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm olduğunu belirtir. Ona göre "yetişme şekillerinden kaynaklanan hatalar ve günümüz toplumunun önyargıları göçmenlerin içine öylesine işlemiştir ki, bunlardan İkarya'da kurtulmak mümkün olmaz". Arala-

rındaki anlaşmazlıklar düşman ve yabancı güçler tarafından kolayca kullanılır. Dahası, işbölümü ve çevre koşullarındaki büyük değişimin işçiler üzerine bindirdiği yük o denli yüksek bir şevk ve bağlılık gerektirir ki, bunun zamanla sönümlenmesinin önüne geçilemez. Marx keskin bir gözlemlerle devam eder: "birkaç yüz bin kişinin, mutlak surette dışlayıcı ve sekter nitelik kazanmayan müşterek yaşam koşulları yaratıp sürdürmesi imkânsızdır." ABD'deki İkaryen yerleşkelerinin tam da bu yüzden son bulması (bkz. Johnson 1974) Marx'ın son argümanını destekler:

Kişisel özgürlük ilkesini gerçek kılan komünistler –ve şüphesiz İkar-yenler– için, kişisel mülkiyeti zaman içerisinde toplumsal mülkiyete dönüştürecek demokratik bir geçiş dönemi yaşanmadan müşterek mülkiyetli bir topluluk kurmak, tohum ekmeden ekin biçmek kadar imkânsızdır. (Marin 1984, 273-9).

İşçilerin ütopyik arzuları anlaşılabilir olmakla beraber, uzamsal çözüm sermaye için olduğu kadar, onlar için de gerçek bir çıkış yolu vaat etmemektedir.

3. *Manifesto*'nun Coğrafyasını Sorunsallaştırmak

Manifesto yorumlanırken coğrafi öge büyük ölçüde atlanmıştır. Dikkati cezbediği durumlarda bile, siyasal eylemle olan ilişkisi sorunsallaştırılmadan konu edilir. Argümanı yeniden gözden geçirecek olursak, iki duruş saptamak gerekir. Öncelikle (*Manifesto*'nun açıkça yaptığı gibi) coğrafi düzenlemeler ve yapılandırmalar, uzamsal stratejiler, coğrafi ögeler, eşitsiz coğrafi gelişme ve buna benzer olguların sermaye birikimi ve sınıf mücadelesi dinamikleri açısından, tarihte olduğu kadar bugün de zaruri boyutları olduğunu teslim etmek son derece önemlidir. Sınıf mücadelesinin bu oldukça farklı nitelikler barındıran satıhta ayrışarak vuku bulduğunu, *Manifesto*'nun vurgulamadığı bir biçimde teslim etmek ve sosyalizm hedefinin coğrafi gerçeklikleri ve jeopolitik olanakları hesaba katması gerektiğini kabullenmek de aynı derecede önemlidir.

Ama ikinci olarak, *Manifesto*'daki anlatıyı (belki de "eskiz" demek daha yerinde olacak) sorunsallaştırmak gerekir. Böylece sermaye birikimi ve sınıf mücadelesinin coğrafi boyutlarının burjuva iktidarını devam ettirmekte, işçi hakları ve beklentilerini bastır-

makta ne denli temel bir rol oynadığını ve bundan böyle de oynayacağını daha sofistike, daha doğru, siyasal açıdan daha faydalı bir biçimde anlamak mümkün olacaktır.

Ben burada ilk duruşu genel olarak "verili" kabul edeceğim. Ama bu duruşun bırakın tüm içerimlerini, bazılarını bile kaale almamış bir harekete bunların sürekli yeniden hatırlatılması gerektiğinin de farkındayım. Lefebvre (1976) bir miktar abartmış olsa da, kapitalizmin 20. yüzyılda sadece ve sadece bir yolla –"uzam işgal ederek, uzam üreterek"– ayakta kalmış olduğunu hatırlamakta fayda olduğunu düşünüyorum. Bunu 21. yüzyılın sonunda da söyleyecek olursak gerçekten ironik olur!

O halde benim buradaki temel hedefim, *Manifesto*'daki anlatının eleştirel olarak değerlendirilmesidir. Bunu esas itibariyle 1848'in perspektifinden değil, günümüzün bakış açısından yapacağım (her ne kadar, arada belirteceğim üzere, yazıldığı tarihsel an için bile *Manifesto*'nun eleştiriye açık olduğu noktalar olsa da). Bu süreçte sermaye birikimi ve sınıf mücadelesinin uzamzamsal gelişimine dair argümanı Hegelci temelinden ayırmaya çalışacağım. Bu perspektif içerisinde *Manifesto*'nun coğrafyasının yedi boyutunu eleştirel yorumu tabi tutmak üzere diğerlerinden soyutlayacağım.

1. Dünyayı "medeni" ve "barbar" uluslar olarak ikiye ayırmak, her ne kadar o günün tipik bir hatası olarak anlaşılacaksa da, mutlak surette karşı çıkılması değilse bile, en azından çağdışı olarak değerlendirilmelidir. Dahası, bununla bağlantılı olarak genelleştirilen merkez-çevre sermaye birikimi modeli kaba bir indirgemecilik içermesinin ötesinde yanıltıcıdır. Merkezi bir yerde (İngiltere veya Avrupa'da) olan sermayenin dünyanın geri kalanını içerecek şekilde yayıldığı görüntüsünü uyandırır. Bu fikir Hegel'in teleolojisini sorgulamadan kabul etmenin bir sonucudur sanki – uzam kaale alınsa bile, merkezden başlayan ve tüm yerküreyi dolduracak şekilde dışarı akan teleolojik tarihi sürecin pasif alıcısıymış gibi düşünülür. Kapitalizmin tam olarak nerede doğduğu sorusu, bir yerde mi ortaya çıktığı, yoksa farklı coğrafi ortamlarda eşanlı mı belirdiği konusundaki akademik tartışma bir sonuca varmaktan uzaktır (bkz. Blaut 1977, 1993). Bunu bir kenara bırakacak olursak, en azından 18. yüzyılın sonuna doğru genel olarak Avrupa'da, özellikle İngilte-

re'de en serbest biçimde gelişme kaydeden kapitalizmin sonraki aşamalarını yayılma çerçevesi içinde anlamak mümkün değildir. Bazı durumlarda sermayenin merkezden çevreye (örn. Avrupa'dan Arjantin veya Avustralya'ya 18. yüzyılın sonunda artık sermaye ihracıyla) yayıldığı doğru olsa bile, Japonya'da Meiji iktidarının restorasyonundan sonra olanlar, veya günümüzde önce Güney Kore, sonra Çin'in içeriye dönük bir tür ilkel birikim başlatması, emek gücünü ve ürünlerini dünya pazarlarına sokması bu çerçeve ile çelişir.

Sermaye birikiminin coğrafyası, *Manifesto*'da bulunan yayılmacı eskizin sunduğundan çok daha nüanslı bir biçimde incelenmeyi hak eder. Sorun anlatının cılızlığından kaynaklanmıyor; küresel uzamda değil, Avrupa genelindeki işçi sınıfı oluşumları ve sınıf mücadeleleri dinamiklerinin haritasını çıkarmaya yarayacak ve çoğunlukla eşitsiz ilkel birikimi de beraberinde getiren bir eşitsiz coğrafi gelişme kuramının ana hatlarını oluşturmayı bile başaramamasında yatıyor. Marx bu sorunu daha sonraki eserlerinde kısmen düzeltir. Temellük ve dünyanın dört bir yanındaki zenginliklerin talanı biçimini alan ticari faaliyetlerin sermayenin kökenini oluşturduğuna dair diyalektik bir okumanın emarelerini *Manifesto*'da bulmak da mümkün.

Kapitalist gelişmedeki uzam/yer diyalektiğinin daha kapsamlı olarak kuramsallaştırılması da yararlı olacaktır. Değişen uzam ilişkileri yüzünden yer, bölge ve topraklar nasıl bir evrime uğrar? Örneğin, ulus-devletler (veya toprak bütünlüğü olan başka birimler) arasındaki jeopolitik iktidar oyunları, uzamsal ilişkiler içindeki pazar konumuyla bağlantılıdır. Bu ilişkilerin dönüşümü, bazı mahalleri ve bölgeleri kapitalist birikim için imtiyazlı konuma getirirler. Feodalizmi uzamsal yollarla altedemeyen bazı ulusal burjuvazilerin (örnek olarak 20. yüzyıl Almanyası, İtalyası ve İspanyası verilebilir) faşizme evrilmiş olmalarını da hesaba katmak gerekir. Bunlar gayet soyut fikirler olduğu için, biraz daha ete kemiğe büründürmeyi deneyeceğim şimdi.

İlk olarak belirtilmelidir ki, yerküre hiçbir zaman sermaye birikiminin kendi kaderini tayin edebildiği engebesiz bir oyun alanı olmamıştır. Ekolojik, siyasal, toplumsal ve kültürel farklılıklar içeren oldukça ayrılmış bir yüzey olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Gelişmenin farklı aşamalarında sermaye akışları bazı zeminleri di-

ğerlerine göre daha kolay işgal edebilmiştir. Kapitalist dünya piyasasıyla karşılaşan bazı toplumsal oluşumlar diğerlerine göre daha kolay uyum sağlayıp, birçok sebepten dolayı ve önemli etkiler doğuracak şekilde kapitalist piyasa ilişkilerine daha girişken bir tarzda dahil olmuşlardır. İkel veya "ilk" birikim farklı yer ve zamanlarda kapitalist olmayan yönetici sınıflar tarafından başlatılmıştır. Elbette ki yerküreyi ekonomik anlamda birleştiren piyasa ağıyla temas etmiş olmak bu gelişmeyi kolaylaştırmıştır. Ama ilkel birikimin nerede ve nasıl oluşacağı, etkileri küresel olmakla birlikte, yerel koşullara bağlıdır. Örneğin Japonya'da artık yaygın kabul gören bir kanıya göre, bu ülkenin 1960'tan sonraki ticari başarısı kısmen devrimin ertesinde Çin'in geri çekilmesi ve rekabet içine girmemesi sayesinde. Yine bu görüşe göre, Çin'in ekonomik gücünün kapitalist dünya piyasasına günümüzde eklenmiş olması, *rantiye* ekonomisi olmayan, üretici bir güç olan Japonya'nın sonunun geldiğine işaret etmektedir. Kapitalist dünya tarihinde teleolojiden ziyade bu tür olumsuzluklar önemli rol oynamıştır. Dahası, sermaye birikiminin küreselleşmesi, burjuva gücünün ve burjuvaziyle karmaşık ilişkilere ve ittifaklara giren kapitalist olmayan yönetici elitlerin dağılması sorununu da beraberinde getirir. Bu ilişkileri jeopolitik açıdan idare etmek, çoklu mevkilerin varlığı yüzünden zorlaşabilir. Marx'ın kendisi de daha sonraları bu olasılıktan dolayı siyaseten kaygı duymuştu. Meszaros'un (1995) haklı olarak çok önem verdiği 1858 tarihli bir pasajında şunları yazıyordu:

Bizim için zor olan şudur: Kıta'da devrim yakındır ve her yerde sosyalist özellikte olacaktır; *dünyanın bu küçük köşesinde* olan devrim, çok daha geniş bir alanda burjuva toplumunun gelişimi hâlâ yükseliş ivmesi içindeyken *zorunlu olarak bastırılmayacak* mı? (XII)

Dünyada yükselen burjuva iktidarının jeopolitik stratejileri tarafından etkin bir şekilde kuşatılan ve ezilen sosyalist devrimlerin sayısını düşünmek zihin açıcı olabilir.

2. *Manifesto* burjuva gücünün büyümesi ve korunması açısından uzamsal engelleri azaltan ulaşım ve iletişim yöntemleri alanında buluş ve yatırımların ne denli kritik öneme sahip olduğunu doğru tespit etmiştir. Dahası, metin bunun olmuş-bitmiş değil, halen

devam etmekte olan bir süreç olduğuna işaret eder. *Manifesto* bu anlamda aşırı derecede öngörülüdür. Marx'ın sonradan kullandığı bir ifadeyle, "uzamın zaman tarafından imhası" sermaye birikimi mantığına içkindir. Burjuva dönemine damgasını vuran coğrafi tarihin uzamsal ilişkilerde yarattığı sürekli ama inişli çıkışlı dönüşüm (paralı yollar, demiryolları, otoyollar ve hava ulaşımından siberuzaya kadar) bu mantıktan türer. Bahsi geçen dönüşümler, genelde feodalizmin bir özelliği kabul edilen mutlak uzam niteliğini zayıflatıp uzamsal ilişkilerin ve konumsal avantajların göreliliğini vurgulamıştır. Böylelikle Ricardo'nun ticarete görelî üstünlük doktrini sabit bir durum olmaktan çıkıp hayli dinamik bir yapıya bürünmüştür. Ayrıca, meta akışlarının uzamsal izlerinin haritasını; sermaye, emek gücü, askeri avantaj, teknoloji transferleri, bilgi akışı vb. ile ilintilendirerek çıkarmak gerekir. *Manifesto* bu anlamda hatalı değildi ama öngörüsüne hak ettiği değer atfedilmedi.

3. *Manifesto*'daki en büyük eksiklerden biri, genelde dünyanın, özelde ise kapitalizmin toprağa bağlı düzenlenişine yeterince yer vermemesidir belki de. Örneğin devlet "burjuvazinin yürütme organı" olarak gereklidir; ama devlet bir toprak üzerinde tanımlanır, örgütlenir, idare edilir. Bunun nasıl meydana geldiğinin eskizi düşündürücü, ama çok kısadır. Mülkiyet temerküzü ve burjuva sınıfının siyasal anlamda yükselişi, "farklı çıkarlara, kanunlara, hükümetlere ve vergi sistemlerine sahip bağımsız olan veya gevşek bağlara sahip eyaletleri... bir hükümeti, bir kanun külliyatı, bir ulusal sınıf çıkarı, bir sınırı ve bir gümrük vergisi olan tek bir ulus" içine "yığmıştır" (Marx ve Engels, 1952 basımı, 48).

Bağımsız egemen devletlerin yan yana var olma hakkı 1648 Westphalia Antlaşması'yla Avrupa'da (gayet zayıf) bir norm olarak kabul edilmiş olsa da, bu ilkenin küreselleşmesi ve ulus-devlet oluşumunun iç süreçlerinin tamamlanması yüzyıllar sürmüştür. 1848'de Almanya ve İtalya hâlâ "yığılmayı" bekliyordu. Dünyanın bazı bölgelerinde ise hâlâ tamamlanmamış olduğunu söylemek mümkün. 19. yüzyıl toprakla ilgili tahditler açısından önemli bir dönemdi. (Dünyadaki sınırların çoğu 1870 ile 1925 arasında belirlenmiştir. Bu sınırların çoğu da sadece İngilizler ve Fransızlar tarafından çizilmiştir. 1885'te Afrika'nın paylaşılması bunun en çarpıcı ör-

neğidir.) Fakat devletlerin oluşumu ve konsolide edilmesi toprak tahditlerinden bir adım öteye giden, çoğunlukla da oynak bir iştir (örneğin Afrika'da özellikle böyledir). Devlet oluşumunun dünyanın dört bir köşesine yayılması sömürgecilikten çıkış sürecinin ivmesiyle 1945'ten itibaren başlamıştır. Dünya, *Manifesto*'nun anlattığı basitleştirilmiş modele ancak o zaman yaklaşmıştır. Dahası, ulaşım ve iletişimdeki devrimlerin yarattığı görelilik, sınıf mücadelesinin eşitsiz dinamikleri ve eşitsiz kaynak dağılımı ile birleşince, toprak tahditlerinin çok uzun süre sabit kalamayacağı bellidir. Meta, sermaye, emek ve bilginin dolaşımı sınırları daima geçişken kılar. Burada toprak tahditlerinin yeniden düzenlenmesi ve tanımlanması dahil olmak üzere olumsuzluğa bolca alan açılır. Hegel'den türetilen ve gelecekle ilgili hem kapitalist, hem de komünist beklentileri şekillendiren basit teleolojik yorumların geçerliliği bu olumsuzluk nedeniyle zayıflar.

4. Elbette ki devlet, birikim ve sınıf mücadelesi dinamiklerini etkileyen aracı kurumlardan yalnızca biridir. Para ve finans da ait oldukları yere konmalı. Bu açıdan bakıldığında *Manifesto*'nun sessiz kaldığı ilgi çekici noktalar vardır. Sanırım metnin yazarları para, üretim, değişim, dağıtım ve üretim arasındaki diyalektik ilişkiler konusundaki temel içgörülerini henüz geliştirmemişlerdi. (Bunlar örneğin *Grundrisse*'nin giriş kısmında kavramsallaştırılır.) Ama başka bir sebep de yazarların o dönemin radikal düşüncesini oluşturan iki ana akım –çözümü birleşik sermayelerde ve merkezileşmiş kredide gören Saint-Simoncular ve bunun karşısında ademi-merkeziyetçiliği, kredi kooperatiflerini savunan, zanaatkâr ve küçük meta üreticilerini cezbeden anarşist akım (örneğin Proudhon)– karşısında müphem bir duruşa sahip olmalarıydı belki de. Buna yaklaşmanın iki yolu var (burada para ve kredi sorusunu hem simgesel hem temel anlamda ele aldığımı da geçerken belirteyim). Bir taraftan, dünya parasını (*world money*) ülkelerin kendi para birimleri aracılığıyla ilişkilendikleri, kapitalist üreticilerin de performans ve kârlılık oranlarına bir ölçüt ararken uydukları bir tür temsili evrensel değer olarak yorumlamak mümkün. Bu diyalektik olmayan, son derece işlevselci bir görüş. Sanki değer, bireyler ve ulusların faaliyetleri üzerinde uçuşan soyut bir ruhmuş hissi yaratı-

yor (yeri gelmişken, günümüzde küreselleşmenin neoklasik ideolojisine hâkim olan anlayış da budur). *Kapital*'de Marx dünya parasına farklı gözle bakar; farklı yer ve zamanlarda girilen maddi faaliyetlerin (somut emeğin) tikel özellikleri ile yaygınlaştığı ve genelleştirildiği için normal bir toplumsal faaliyet haline gelen meta değişimi/mübadlesi sayesinde varılan değerlerin evrenselliği (soyut emek) arasındaki diyalektik ilişkiden doğan değer temsili olarak tanımlar. Aslında kaypak bir zemin olan bu sisteme düzen ve süreklilik görüntüsünü veren şey, tikellik ile evrensellik arasında dolayım sağlayan kurumlardır. Merkez bankaları, finans kurumları, döviz sistemleri, devlet güvenceli yerel para birimleri vs. dünya piyasasında paranın evrenselliği ile şimdi ve burada gerçekleşen somut emeğin tikelliği arasında dolayım sağlayan güçlü araçlar haline gelirler. Bu kurumların kendileri de, örneğin Japon yeninin gücü Alman markına, oradan dolara, sonra yeniden yine geçtikçe, veya yeni kurumlar doğup yeni aracılık rolleri geliştikçe (1945'ten sonra IMF ve Dünya Bankası'nın ortaya çıkması gibi) değişirler.

Burada vurgulamak istediğim nokta, yerel ve özgül koşullar ile dünya piyasasında elde edilen değerlerin evrenselliği arasında sorunlu bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin bir tür bağımsız güç haline gelen kurumsal yapıların dolayımından geçtiğidir. Bu aracı kurumlar genelde ülkesel bağlara sahip ve önemli ölçüde taraflıdır. Hangi somut emek biçimlerinin ve sınıf ilişkilerinin ön plana çıkacağında bunlar belirleyici rol oynar ve hatta, sermaye yoğunluğu ve akışı üzerindeki hâkimiyetleri sayesinde eşitsiz coğrafi gelişme şemalarını dikte edebilirler. 1840'larda Avrupa çapında bankacılığın ve finansın önemi (Rothschild'lar 1848 olaylarının önde gelen aktörleriydi) ve Saint-Simoncuların birleşik sermayelerin dünyayı değiştirme gücü konusundaki ekonomik-politik kuramları göz önünde bulundurulduğunda, aracı para ve finans kurumları analizinin eksik olması şaşırtıcıdır. Oysa *Manifesto*'nun kilit önermelerinden biri, "devlet sermayeli bir ulusal banka ile münhasır tekel hakkı sayesinde kredinin merkezileştirilmesi"dir (75). Sadece Marx değil, Lenin, Hilferding ve başkaları tarafından üretilen benzeri formüller (bir özet için bkz. Harvey 1982), bu konuları biraz daha açmaya yarayabilirdi, ama *Manifesto*'nun talihsiz miraslarından biri, sermaye birikiminin coğrafi dinamiklerini örgütlemekte finans ve para ser-

mayesinin rolünün episodik ve olumsal bir biçimde ele alınmasıdır belki de. (Bu konuda Hilferding'in 1910'daki öncü çalışması ile 1970'lerin başı arasında hemen hemen hiçbir şey yazılmadı.)

5. Burjuva devriminin kırsalı kentin boyunduruğu altına soktuğu, sanayileşme ve hızlı kentleşme süreçlerinin daha birleşik bir işçi sınıfı siyasetine zemin hazırladığı savı son derece önemlidir. En basit haliyle ifade edildiğinde, uzamsal örgütlenmenin sınıf mücadelesi açısından nötr olmadığını anlatır. *Manifesto*'nun bu dinamikleri sunma şeklini ne denli eleştirirsek eleştirelim, hayati bir ilkeye parmak bastığını kabul etmek gerekir. Metindeki ifade şöyledir:

Proletarya değişik gelişim aşamalarından geçer. Burjuvayla mücadelesi doğduğu anda başlar. Önce bireysel emekçiler tarafından, sonra bir fabrikanın işçilerince, daha sonra bir işkolunun emek gücü tarafından, belli bir yerde, onları doğrudan sömüren tekil burjuvaya karşı muhalefet yürütülür. Bu aşamada işçiler henüz ülke içinde dağılmış ve aralarındaki rekabet yüzünden bölünmüş, tutarlılığı olmayan bir kitledirler. Bir yerlerde birleşip daha sıkı birimler oluştursalar bile, bu henüz onların aktif olarak birleşmelerinin değil, burjuvazinin birliğinin sonucudur... Sanayinin gelişmesiyle proletarya sadece sayıca artmakla kalmaz; aynı zamanda daha büyük kitleler halinde yoğunlaşır, gücü artar, bu gücü daha fazla hisseder... tekil işçiler ile tekil burjuvalar arasındaki çatışmalar giderek iki sınıf arasında çatışma özelliğini kazanır. Bunun üzerine işçiler birlikler (İşkolu Sendikaları) kurmaya başlarlar... Bu birlik, modern sanayinin yarattığı ve farklı yerlerdeki işçileri birbiriyle temas içine sokan gelişmiş iletişim araçları sayesinde kolaylaşır. Hepsi aynı özelliğe sahip sayısız yerel mücadeleleri sınıflararası ulusal bir mücadele olarak merkezileştirecek olan tam da bu temastır. (54-5)

Bu anlatı 19. yüzyılın çoğuna damgasını vuran sınıf mücadelesi oluşumunun ortak gidişatını doğru ifade eder. 20. yüzyılda da benzeri yörüngelere sıkça rastlamak mümkündür (Güney Kore'nin sanayileşmesi paradigmatik örnek olarak verilebilir). Ama bunun faydalı bir tasvir olduğunu söylemek başka, sınıf mücadelesinin sosyalizmi inşa etme yolunda geçeceği zorunlu aşamalar olduğunu söylemek bambaşka bir şeydir.

Dahası, eğer daha önce önerdiğim gibi, bu anlatıyı sınıf mücadelesi dinamikleri açısından uzamsal örgütlenmenin nötr olmadığını yönünde güçlü bir sav olarak okursak, o halde burjuvazinin de var-

lıgını böylesine tehdit eden sınıfsal güçlerin önünü kapatmak için dağıtma, bölme ve yönetme, coğrafi olarak sekteye uğratma gibi kendi uzamsal stratejilerini geliştireceğini çıkarsayabiliriz. Yukarıda alıntılanan pasajlara bir ihtiyat tümcesi eklenmiştir: "proletaryanın önce sınıf olarak, sonra siyasal parti halinde örgütlenmesi işçiler arasındaki rekabet yüzünden sürekli bozguna uğratılır" (55). Bu etkiyi yaratacak burjuva stratejilerine bolca rastlanır. Amerikan şehirlerinde 19. yüzyılın sonunda yoğunlaşan proleter gücü engellemek üzere imalatı merkezden banliyölere kaydırmaktan tutun da, günümüzde üretim sürecini uzam içinde (daha çok işçi sınıfı örgütlerinin zayıf olduğu "gelişmekte olan" ülkelere doğru) kaydırıp parçalayarak sendikaların gücünü baltalamaya kadar bu stratejiler burjuvanın kendi gücünü artırma mücadelesinde etkili araçlardır. İşçiler arasındaki uzamsal rekabetin aktif olarak artırılması da yine kapitalistlerin avantajına işlemiştir. İşçi sınıfı hareketleri arasındaki yerelcilik ve milliyetçilikten (ki bunun en belirgin örneği I. Dünya Savaşı esnasındaki 2. Enternasyonal'dir) hiç bahsetmiyorum bile. Genelde şunu iddia etmek adil olacaktır: İşçi sınıfı hareketleri yerelde ve sınırları belirgin alanlarda hâkimiyet kurmayı daha iyi becermiş, ama uzamsallığı kontrol edememiştir. Bunun sonucunda kapitalist sınıf, üstün uzamsal manevra güçlerini kullanarak yerelle sınırlı proleter/sosyalist devrimleri bozguna uğratmayı başarmıştır (bkz. 1858'de Marx'ın yukarıda zikredilen kaygıları). Son zamanlarda "küreselleşme" aracılığıyla işçi sınıfı güçlerine karşı girilen coğrafi ve ideolojik taaruz bu tezi destekler (bkz. 3. Bölüm). Bunların hiçbiri *Manifesto*'nun argümanlarının temel savıyla çelişmemekle birlikte, 1848 Avrupası bağlamında sosyalizmin gelişimini tasvir etmek için ortaya atılan aşama modelinden farklıdır.

6. *Manifesto*'daki genel varsayım, hızla kentleşen sanayi proletaryasının devrimci eylemin çıkış noktası olduğudur. Kırsalda tarım kökenli köylü hareketlerinin devrimci potansiyelini görmezden gelmek o dönem için bile vakitsizdi. (Tolpuddle Şehitleri, Dorset'te sendika kurmaya çalışan ama bu çabaları yüzünden Avustralya'ya sürülen tarım işçileriydi. 1848'de Fransız kırsalının birçok bölgesindeki devrimci alev, Fransız Devrimi'nde oynayacakları kilit rolün önceliydi.) Bunu takip eden uzun köylü mücadelesi ve gerilla sa-

vaşı tarihi –küçük meta üreticileri, plantasyon işçileri ve diğer tarım emekçilerinin mücadelelerinden hiç bahsetmesek bile– *Manifesto*'nun devrimci eylem ve tepkinin nereden çıkacağı konusunda ki ana varsayımını sorgulamak için yeterlidir.

7. Bu da bizi *Manifesto*'nun mirasındaki en sorunlu öğelerden birine getirir: sermayenin gücüne karşı mücadelenin gerçek temeli olarak "çalışan adam" ile "emeğin gücü"nün son derece farklı özellikler gösteren coğrafi bir alanda homojenleştirilmesi. Cinsiyetçi vurgusundan arındırılan "tüm ülkelerin işçileri birleşin"* sloganı küreselleşen sermaye birikimi stratejilerine karşı verilecek yegâne uygun tepkiyi temsil etmeye devam etse de, bu tepkiye ulaşma ve bunu kavramsallaştırma yolları eleştirel bir analize tabi tutulmalıdır. Bu argümanın altında kapitalistler tarafından empoze edilen modern sermaye ve ücretli emeğin ("İngiltere'dekinin aynısı Fransa'da, Amerika'dakinin aynısı Almanya'da" karşımıza çıkar) işçileri "ulusallığın tüm izlerinden" sıyırmış olduğu inancı yatar. Bunun sonucunda:

Çalışanların ülkesi yoktur. Onlardan sahip olmadıkları bir şeyi alamayız. Proletarya önce siyasal üstünlük kurmalı, ulusun önder sınıfı olmaya doğru çıkmalı, ulusu kendisi kurmalıdır ve bu bakımdan bizzat ulusal niteliktedir, ama burjuvanın anladığı anlamda değil.

Burjuvazinin gelişimi, serbest ticaret, dünya piyasası, üretim biçiminin tektipliği ve buna tekabül eden yaşam koşulları sayesinde halklar arasındaki ulusal farklar ve antagonizmalar gün geçtikçe yok olmakta.

Proletaryanın üstünlük kazanması bunların daha hızlı yok olmasına sebep olacak. En azından önde gelen medeni ülkelerde birleşik eylem proletaryanın kurtuluşunun ilk koşullarından biridir.

Bir bireyin diğer bir birey tarafından sömürülmesi son bulduğu oranda, bir ulusun diğerini sömürmesi de son bulacaktır. Bir ulusun içindeki sınıflar arasındaki antagonizma yok olduğu oranda, bir ulusun diğerine duyduğu düşmanlık da son bulacaktır. (71-2)

Bu satırları yönlendiren vizyon gayet asil olabilir, ama burada epeyce hayalcilik mevcuttur kuşkusuz. En iyi ihtimalle, *Manifesto*

* Türkçedeki yaygın kullanımı uyarınca "işçiler" olarak çevirdiğimiz "working men" ifadesi "çalışan insanlar" olarak okunabilir, ama düz çevirisi "çalışan erkekler"dir. –y.n.

sosyalistlerin iktidara geldiklerinde "farklı ülkelerde farklı" önlemlere başvuracaklarını sessizce teslim etmektedir. Siyasal fikirler bir bağlamdan diğerine çevrildiğinde doğan sorunlara da dikkat çeker – Almanlar fikirlerini Fransızlardan alıp çok gelişmemiş olan kendi koşullarına uyarlamaya kalktıklarında Marx'ın çok eleştirdiği Alman sosyalizmi ortaya çıkmıştı (82-3). Siyasetin pratik dünyası, eşitsiz maddi koşullara ve yerel şartlara karşı bir miktar hassastır o halde. *Manifesto*'nun son bölümünde (94-6) Fransa, İsviçre, Polonya ve Almanya'daki farklı siyasal koşullara da dikkat çekilir. Marx ve Engels'in bundan çıkardığı sonuç, komünistlere düşen görevin davalarını birleştirmek, farklar içinden ortaklıkları bulmak ve hareketi dünyanın tüm işçilerini içine alacak kadar birleştirici kılmak olduğuydu. Ama bunu gerçekleştirirken yerle ilintili sadakatler ve bağları koparan ve yok eden sermayenin gücüne, işçi hareketinin yolunu açması için fazlaca iş düşüyordu.

Günümüz koşullarında bunu okumanın iki yolu var kanımca. Bir taraftan *Manifesto*, bence haklı olarak, kapitalizme direnmenin ve toplumu sosyalizme doğru dönüştürmenin tek yolunu küresel mücadele olarak belirler. Küresel işçi sınıfı, belki de yerelden ulusala, oradan da küresel meselelere doğru adım adım oluşacak ve kendi tarihsel potansiyelini gerçekleştirecek yeterli güç ve mevcudiyete ulaşacaktır. Bu durumda komünist hareketin görevi, son derece farklılaşmış ve çoğunlukla yerel kalmış hareketleri tüm engellere rağmen ortak bir amaçta birleştirmenin yolunu bulmaktır (bkz. Moody 1997; Herod 1997, 1998). İkinci okuma ise daha mekaniktir. Ulusal farklar ve farklılaşmaların burjuvazinin ilerlemesi, işçi nüfusunun ve işçi hareketlerinin siyasal hedeflerinin yerelden ve ulusaldan kopması sayesinde otomatik olarak silinip süpürüleceğini varsayar. Komünist hareketin görevi burjuva devriminin sonunu hazırlamak ve hızlandırmak, işçi sınıfını kendi durumlarının gerçek doğası konusunda eğitmek ve bu temelde işçilerin devrimci alternatif inşa etme potansiyellerini örgütlemektir. *Manifesto*'nun kendisinde bu okumaya temel oluşturacak esaslı öğeler bulunsa bile, bana göre mekanik yorum hatalıdır.

Ana sorun kapitalist sanayi ve metalaştırma sürecinin işçi nüfusunu homojen kılacağı varsayımında yatmaktadır. Bunun bir anlamda doğru olduğu kuşkusuzdur ama burada yeterince önemsen-

meyen olgu, kapitalizmin aynı zamanda, kadim kültürel farkları, cinsiyet ilişkilerini, etnik eğilimleri ve dini inançları kullanarak işçiler arasında farklılık yaratabilmesidir. Bunu sadece açık bir burjuva stratejisi olan böl ve yönet kuralı aracılığıyla değil, aynı zamanda tüketim seçeneklerini grup farklılıklarına dönüştürecek mekanizmalar yaratarak yapar. Sonuçta kapitalizmin coğrafi haritasına her çeşit sınıf, cinsiyet ve diğer toplumsal bölünmeler sokulmuş olur. Kent ile kırsal arasında, değişik bölgeler ile uluslar arasındaki bölünmeleri geçmişteki bir düzenin kalıntıları olarak anlamamak gerekir. Ayrımlar otomatik olarak ortadan kalkmaz. Sermaye birikimi ve piyasa yapılarının ayırt edici güçleri tarafından aktif olarak üretilirler. Hem sermayenin hem de emeğin kendi amaçları için gösterdikleri çabaların yanı sıra sınıf mücadelesi mekanizmaları yüzünden de yere bağlı sadakatler dağılmak yerine çoğalır ve bazen de güçlenebilir. Sınıf mücadelesi, coğrafi olarak bölünmüş bir dizi komüniter çıkar olarak kolayca çözülür ve burjuva güçleri tarafından kolayca iç edilir veya neoliberal piyasa mekanizmalarının güdümüyle sömürülür hale gelir.

Manifesto ücretli emek ve piyasa mekanizmalarıyla oluşan homojenliğin içinde sermayenin parçalama, bölme, ayrıştırma, içirme, dönüştürme ve hatta kadim kültürel ayrılıkları artırma, uzamsal farklılıklar yaratma, coğrafi olarak harekete geçirme gücünün ne denli büyük olduğunu gayet tehlikeli bir biçimde azımsamıştır. Aynı şekilde emeğin ne denli sınırlı uzamsal örgütler kurduğunu, yol boyunca yerle bağlantılı sadakatler geliştirdiğini de azımsar. Her ne kadar altında yatan mantık ve yaptığı birleşme çağrısı doğru olsa da, *Manifesto*'da çizilen tablodaki ortaklık ve farklılık diyalaktığı, işleyebilecek idiyse bile işlememiştir.

"Tüm Ülkelerin İşçileri, Birleşin!"

HER NE KADAR *Manifesto* ana siyasal hedefi olarak ulus-devlet iktidarını ele geçirmeye odaklanıyor olsa da, argümanının coğrafi mantığı ayrıca tüm ülkelerin işçilerini anti-kapitalist mücadelede birleşmeye teşvik eden daha geniş bir amacın varlığına da işaret ediyor. 20. yüzyılın ikinci yarısındaki küresel işçi sınıfı oluşumları böyle bir çağrının hiç olmadığı kadar önem kazandığını ima eder cinsten.

Dünya Bankası (1995) tahminlerine göre 1966 ve 1995 yılları arasında küresel emek gücü ikiye katlandı. 1995'te takribi olarak 2.5 milyar kadın ve erkek emek piyasalarına aktif olarak dahil olmuş ve böylelikle ücretli emek koşullarına tabi olmuştu. Bu ücretli emek gücünün çoğunluğu korkunç koşullar altında yaşamaktaydı. Dünya Bankası raporu şöyle devam eder:

Günde bir dolar ya da altında gelire yaşayan bir milyardan fazla insan... zor işler karşılığında acınacak derecede az kazanç sağlamaktadır. Birçok ülkede işçiler temsiliyetten yoksun olup, sağlıklı, tehlikeli ve aşağılayıcı koşullarda çalışmaktadırlar. Bunun yanında dünya genelinde 120 milyon kadar insan işsizdir ve milyonlarcası iş bulma ümitlerini yitirmişlerdir. (1-2)

Bu koşullar, dünya ticaretinin ve işçi başına ortalama düşen verim düzeyinin hızla arttığı (1965'ten beri dünya çapında verimin ikiye katlandığı rapor edilmiştir) bir zamanda oluştu. Dünya ticaretinin artması, ulaşım maliyetlerindeki düşüş ile olduğu kadar, ticaret serbestisi dalgası ve uluslararası doğrudan yatırımların keskin bir artış göstermesiyle de körüklendi. Doğrudan yatırımlar, şirketlerin kendi içlerinde ticaret yapmaları suretiyle uluslarüstü entegre üre-

tim sistemleri inşa edilmesine katkıda bulundular. Bunun sonucunda, Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (1996) bir raporuna göre:

İhracat ve ithalata yönelik sanayilerde çalışan işçilerin sayısı önemli ölçüde artmıştır. Dolayısıyla, bu anlamda denebilir ki emek piyasaları dünyanın bir ucundan ötekine bağlantılı hale gelmişlerdir... Bazı gözlemciler bu gelişmeleri küresel bir emek piyasasının ortaya çıkışı olarak değerlendirirler. Bu piyasa, "dünyayı, birbirleriyle rekabet içinde olan ulusların iş güçlerini satışa çıkartarak iş yapabilmek için en düşük fiyatları teklif ettikleri kocaman açık bir pazara dönüştürmüştür"... Temel endişe, küresel rekabetin artmasıyla ücretleri ve dünya çapında emek standartlarını düşüren baskıların oluşmasıdır. (4)

"Kalabalık nüfusa sahip Çin, Hindistan ve Endonezya gibi ülkelerin dünya ekonomisine gittikçe daha fazla katılmalarıyla" (4) bu kuvvetli bağlantılılık süreci daha da pekişmektedir. Örneğin Çin konusunda Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (1996) raporu şöyle der:

Toplam ihracat içinde emek-yoğun imalatın payı 1975'te %36'dan 1990'da %74'e yükseldi... 1985 ile 1993 arasında tekstil sektöründe istihdam %20, konfeksiyon ve dokuma ürünlerinde %43, plastik ürünlerde %51 arttı. Çin bugün birçok sanayileşmiş ülkeye emek-yoğun ürünler ihraç eden ana ülkedir... Tüm iş yaratma dinamiklerine karşın Çin hâlâ dehşetli bir istihdam baskısıyla karşı karşıyadır. Yürütülen ekonomik reformlar, çoğunluğu iş arayan 80 milyonluk "boşta nüfus" peydah etmiştir. Devlet Planlama Komisyonu, 20 milyon kadar işçinin önümüzdeki 5 yıl içinde devlet teşekküllerinden atılacağını ve 120 milyondan fazla insanın kırsal alanlardan kente iş aramak üzere göç edeceğini tahmin etmektedir. Bu insanların iş bulabilmesi için emek-yoğun büyümenin çok hızlı artması gerekmektedir. (94)

Bu örneği, küresel emek gücünü artırmış olan ve artırmaya devam eden kitlesel hareketleri göstermek için kullandım. Üstelik Çin bu anlamda yalnız değil. Bangladeş'te ihracata yönelik konfeksiyon sanayi 20 yıl öncesine kadar neredeyse hiç yoktu, ama şimdi bir milyondan fazla işçiyi istihdam etmekte (bunların %80'i kadın ve yarısı Dhaka'ya tıktırılmış durumda). Jakarta, Bangkok, Bombay gibi şehirler, Seabrook'un (1996) rapor ettiğine göre, yoksulluk, şiddet, kronik çevre kirliliği ve korkunç baskı politikaları altında yaşayan uluslarüstü bir işçi sınıfı oluşumunun –kadın emeğine son derece bağımlı– Mekke'leri haline gelmiş.

Bu proleterleştirilmiş kitlenin küresel ticaret ağlarına sokulmasının, geniş çaplı toplumsal gerginlikler ve ayaklanmalara yol açmış olması hiç de şaşırtıcı değil (bu konuda mükemmel bir kaynak için bkz. örn. Moody 1997). Bu gelişme, aynı zamanda, Afrika'da Sahra'nın güneyini çok geride bırakırken Doğu ve Güneydoğu Asya'yı ön plana çıkararak cinsten bölgesel ve sınıfsal eşitsizlikler içeren yeni yapısal koşulları beraberinde getirmiştir. Sınıflararası eşitsizlikler konusunda *Birleşmiş Milletler Kalkınma Raporu* (1996) şöyle yazar: "1960-91 arasında en zenginlerin küresel gelir içindeki payı %70'ten %85'e çıkmış, en yoksulların payı ise %2.3'ten %1.4'e düşmüştür." 1991'e gelindiğinde, "dünya nüfusunun %85'ten fazlası toplam gelirin sadece %15'ini elde ediyordu" ve "dolar milyarderi olan dünyanın en zengin 358 kişinin net serveti, dünya nüfusunun en yoksul %45'lik kesiminin –yani, 2.3 milyar insanın– gelirlerinin toplamına eşitti" (2). Amerika Birleşik Devletleri'nde, yalnızca Bill Gates'in net serveti 1995 yılında Amerikalıların en yoksul %40'lık kesiminin (106 milyon insan) toplam gelirinden daha fazlaydı.

Bu kutuplaşma hayret vericidir; Dünya Bankası'nın uluslararası entegrasyon ve serbest piyasa liberalizminin düşük düzeyde devlet müdahalesiyle birleşince büyümeyi artırma ve işçiler için yaşam koşullarını yükseltme açısından en iyi yöntem olduğu yönündeki olağandışı iddiasının ne denli boş olduğunu gösterir. (Büyüme hızı yüksekken bu erdemleri tuhaf bir şekilde Doğu ve Güneydoğu Asya ekonomilerine atfettilerse de, bu bölgede sorunlar peydah olunca Dünya Bankası ve IMF retoriklerini tamamen değiştirip aşırı devlet müdahalesinden şikâyet etmeye başladılar.) Serbest piyasanın hızla demokratikleşen kapitalizm sayesinde "hissedar" toplum yaratacağına dair geniş çaplı ideolojik iddiaların da ne denli boş olduğu görülüyor. ABD'deki "sözde halk piyasası" döneminde, örneğin, "Federal Merkez Bankası istatistiklerine göre Amerikalılar'ın %60'ı hiçbiri hisse sahibi değil" (emeklilik fonu aracılığıyla bile). Dahası, "Amerikalılar'ın en zengin %1'lik kesimi, tüm hisse stoğunun neredeyse yarısına; en alttaki %80'lik kesim ise hisselerin sadece %3'üne sahip" (Smith 1998, B18). Son on yılda borsanın yükselişinden kimin daha fazla faydalandığını görmek zor olmasa gerek. Marx ve Engels *Manifesto*'da, "Bizim özel mülkiyeti kaldır-

mak istememiz karşısında dehşet içine düşüyorsunuz," diye haykırırlar, "fakat var olan toplumunuzda, nüfusun onda dokuzu için özel mülkiyet hali hazırda ortadan kalkmış durumdadır" (65).

Küresel eşitsizliğin yerel gerçekliği Seabrook (1996) tarafından çok kuvvetli bir biçimde ifade edilir:

Serbest piyasa sistemi adına Endonezya, en aşağılık insan hakları ihlallerini yapmakta ve ülkeye rekabet üstünlüğünü sağlayan emeğin asgari geçim hakkının altını oymaktadır. Uluslararası şirketlere taşeron iş yapan küçük ve orta düzeyli birimler, endüstriyel esaretin zincirlerini üreten demirhanelerden çekiç ve metal dövme seslerinin geldiği yerlerdir tam da...

Birçok çokuluslu şirket burada taşeron iş yapar: Levi Strauss, Nike, Reebok. Taşeron firmaların çoğu Koreliler'e aittir. Hepsi düşük ücret ve zorba yönetime meyillidir. Nike ve Levis yatırım yapmak için işletme şartnameleri çıkarmışlardır, ama gerçekte, var olan arz sistemi içerisinde en ucuz üretim maliyetini seçerler... Bazı taşeron firmalar Jakarta'dan işçilerin kendi koşullarını düzeltmek için birleşme olasılıklarının daha düşük olduğu küçük kentlere taşınmışlardır. (103-5)

Daha kişisel bir seviyede, Levi Strauss'a taşeronluk eden Singapurlu şirket için çalışmakta olan Hira ve Mira adlı kız kardeşlerin anlatıları var:

İşlerin normal işleyişi olarak, sürekli hakarete uğrarız. Patron sinirlince kadınlara köpekler, domuzlar, kaltaklar diye bağırır ve biz de tüm bunları tepki vermeden sabırla çekeriz... Resmi olarak sabahın yedisinden üçe kadar çalışırız (günlük yövmiye 2 doların altındadır), ama dokuza kadar zorunlu fazla mesai yaptığımız olur – özellikle de teslim edilecek acil bir sipariş varsa. Ne kadar yorgun olursak olalım, eve gitmemize izin verilmez. Ekstradan 200 rupi (10 ABD senti) ödeme yapıldığı olur... Oturduğumuz yerden fabrikaya yürüyerek gideriz. İçerisi çok sıcak olur. Binanın damı metaldendir ve içeride tüm işçilere yetecek yer yoktur. Tıkış tıkıştır. Orada çoğu kadın 200'den fazla insan çalışır ama koca fabrikada bir tane tuvalet vardır... işten eve geldiğimizde yemek yiyip yatmaktan başka bir şey yapacak enerjimiz kalmaz (Seabrook 1996, 90-1).

Evleri 2 metreye 3 metre genişliğinde bir odadan ibarettir ve ayda 16 dolara mal olur; günde iki bidon su almak 10 sente, yemek yemek de en az 1.5 dolara çıkar.

Kapital'de Marx 20 yaşındaki kadın terzisi Mary Anne Walkley' in öyküsünü aktarır. Kadın genelde ara vermeden (ama sherry, port ve kahveyle zaman zaman damağı ıslatılmış olarak) 30 saat çalışır

ta ki, "yeni ithal edilen Galler Prensesi'nin onuruna verilen bir baloya davet edilen asil hanımefendiler için muhteşem elbiseler" dikme gereğinin baskısı altında ölene dek. Doktorun tanıklığına göre ölüm sebebi "çok kalabalık bir işyerinde ve çok küçük, kötü havalandırılmış bir yatak odasında uzun saatler boyunca çalışmak"tır (1976 basımı, 364). Bugün Vietnam'da Nike fabrikalarındaki çalışma koşullarıyla kıyaslayın:

[Bay Nguyen] Vietnam'daki genelde Koreli veya Tayvanlı fabrika yöneticilerinin işçilere tavrını "sürekli aşağılayıcı" bulur; sözle saldırı ve cinsel taciz vakaları çok siktir ve "çoğu zaman bedensel cezalar uygulanır". Vietnamlı işçilere zorla uygulanan fazla mesai aşırı dozdadır. Bay Nguyen raporunda, "Vardiyaları boyunca çok sayıda işçinin yorgunluktan, sıcaktan ve kötü beslenmeden dolayı bayıldığı olur. Bazı işçilerin bayılmadan önce kan tükürdükleri bile söylendi bize," diye yazar. Fabrikalardaki kötü muamele koşullarını ortaya çıkarmak yerine Nike, işçilere önem verdiği görüntüsünü yaratan uluslararası halkla ilişkiler kampanyaları düzenlemeyi uygun görmüştür. Ne var ki, hiçbir kampanya, günde 1.60 dolar kazanan tam zamanlı bir işçinin, üç kap yemeğin bedelinin 2.10 dolar olduğu bir yerde, zamanının büyük kısmını aç geçireceği gerçeğini değiştirmeye yetmez. (Herbert 1997)

Manifesto'nun her satırına yayılan ahlaki feryadın kaynağı olan maddi koşullar ortadan kalkmadı. Nike ayakkabılarından, Disney ürünlerine, GAP giysilerinden Liz Clairborne ürünlerine kadar her şeyde cisimleşmiş haldeler. 19. yüzyılda olduğu gibi tepki, işçi sınıfı hareketlerinin dünyadaki emek koşullarını düzenleme gücü tarafından desteklenen orta sınıftan geldi (Moody 1997). Dünya çapında "*sweatshop* emeğine" karşı, belki de satın aldığımız ürünlerin üzerine eklenecek bir "adil emek etiketi" ile belgelendirilen "adil emek pratikleri" ilkesinin geliştirilmesi yönünde, özellikle Nike ve diğer büyük şirketlere karşı yürütülen kampanyalar buna örnek olarak gösterilebilir (Ross 1997; Goodman 1996; Greenhouse 1997a, 1997b).

Manifesto'nun bağlamı temelde radikal bir değişiklik geçirmemiştir o halde. Küresel proletarya hiç olmadığı kadar büyüktür ve işçilerin dünya çapında birleşmesi gereği daha da fazladır. Ama birleşmenin önündeki engeller, 1848'lerin Avrupası bağlamında hiç olmadığı kadar karışık ve muazzamdır. İşgücü bugün coğrafi olarak çok daha dağınık, kültürel anlamda heterojen, etnik ve dini farklı-

lıklar içeren, ırk açısından katmanlı ve dilsel olarak bölünmüş durumdadır. Bunun etkisi kapitalizme direniş biçimlerinde ve alternatif tanımlarında radikal farklılıkların oluşmasıdır. Her ne kadar iletişim yöntemleri ve çeviri olanakları arttıysa da, günde bir dolar ve ya aşağısıyla geçinen ve farklı kültürel tarihlere, edebiyat türlerine ve anlayışlara sahip milyarlarca işçi için bunun pek bir anlamı yoktur. (Buna karşılık uluslararası finansçılar ve çokuluslu şirketler yeni telekomünikasyon biçimlerini sürekli kullanmaktadırlar.)

Küresel işçi sınıfı içerisindeki ücret ve sosyal güvence çeşitleri de hem coğrafi hem toplumsal olarak birbirlerinden hiç olmadığı kadar ayrışır. Sözelimi bir Almanya veya ABD'de refah içinde olan işçiler ile Endonezya ve Mali'deki en düşük ücretli işçiler arasındaki siyasal ve ekonomik uçurum, Avrupalı işçi "aristokrasisiyle" 19. yüzyıldaki vasıfsız muadili arasındaki farktan daha büyüktür. Bu da, daha çok ileri kapitalist ülkelerde bulunan, en güçlü siyasal etkiye sahip işçi sınıfının zincirlerinden başka kaybedeceği çok şey olduğu anlamına geliyor.

Kadınların kapitalist üretime katkıları, kapitalizmin gelişim sürecinin başında da işgücünün ağırlıklı bir bileşeni olmalarından dolayı büyük olmasına rağmen, bugün çok daha yaygınlaşmıştır. Kadının emeği ayrıca belirli meslek kategorilerinde (genelde "vasıfsız" olarak nitelendirilenlerde – bkz. Wright 1996) yoğunlaşmıştır. Bu durum, geçmişte sıklıkla halının altına süpürülen cinsiyet sorununu işçi sınıfı siyaseti gündemine taşımaktadır. Bu nokta konusunda *Manifesto* inandırıcı olmaktan uzaktır. Metinde elbette bir kurum olarak aileyi imha etmek ve metalaşmış bir mülkiyet ilişkisine dönüştürmek üzere harekete geçirilen güçler hakkında birçok parlak gözlem mevcuttur. Marx ve Engels amaçlarının "kadınların basit bir üretim aracı olma statülerini ortadan kaldırmak" olduğunu beyan etmişlerdi kuşkusuz. Ayrıca, burjuva korkularının tersine, özel mülkiyetten doğan ve "kadınların ortaklaştırılması" adını verdikleri sisteme ("hem kamusal, hem özel alanda fahişelik" sistemine) bir son vermeyi hedefliyorlardı (70-1). Fakat tüm bu görüşler, sosyalist program içerisinde cinsiyet mücadelesi biçimlerine geniş yer bırakıyor yine de. İçinde yaşadığımız dönemde artık imkânsız olmayan güçlü bir feminist proleter hareket, salt erkekler tarafından yürütülmeye çalışılan siyasal dönüşümden farklı bir eylemlilik yaratabilir.

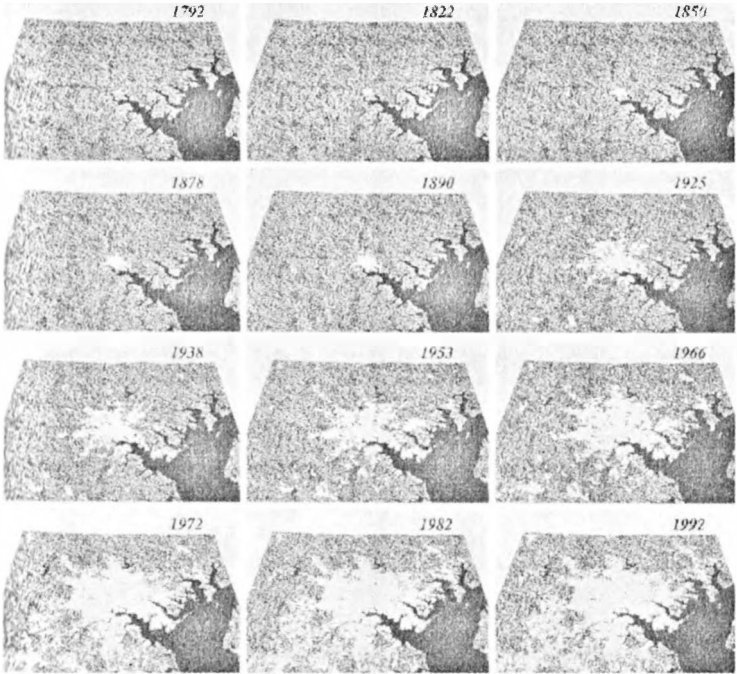
Ekolojik farklılıklar ve bunların doğurduğu etkiler (kaynak savaşıları, çevreye verilen zarar, çevre kirlenmesinin farklı etkileri) gerek yeterli hayat kalitesi arayışı açısından gerekse en temel sağlık koşulları açısından geçmişte olduğundan çok daha fazla önem kazandılar. Sınıf savaşı oyununun eşit şartlarda oynanabileceği düz bir sahanın yokluğu burada da söz konusudur, çünkü doğayla kurulan ilişkinin ta kendisi kültürel bir belirlenimdir. Bu belirlenimin kapitalizme nasıl bir alternatif inşa edileceğini etkilemesi olasıdır. Kültürlerarası koşullar doğal dünyaya yaklaşım tarzı olarak kapitalist birikim pratiklerine içkin olan salt faydacı ve araçsal çizginin radikal bir eleştirisine zemin oluşturur. Ama aynı zamanda, sosyalist hareketi geçmiştekine oranla ekolojik duyarlılığı daha fazla olan politikalar belirlemeye çağırmaktadırlar. Yeryüzünün bir ucundan ötekine değer ve emellerin homojen olmadığı küresel düzeyde ise, çevreyi ekonomiyle, siyasal olanı kültürel olanla bir arada düşünmek zorlaşır.

Küresel nüfuslar sürekli hareket halinde olmuşlardır. Göç hareketleri selini durdurmak imkânsız görünüyor. Devlet sınırları emeğe ve insanlara karşı, sermayeye olduğundan daha az geçirgen olsalar da, yine de yeterince geçirendirler. Emek hareketinin kendi içindeki hareketler de dahil olmak üzere, göç dünya çapında önemli bir meseledir. Göç hareketlerinin doğurduğu etnik, ırksal, dini ve kültürel çeşitliliğe rağmen emeği örgütlemek, sosyalist hareketin karşısına bırakın çözmeyi, yüzleşmekte bile zorlandığı özgül sorunlar çıkarmaktadır. ABD'nin yıllarca boğuştuğu (ve çoğunlukla işçi sınıfı bütünlüğü açısından bölücü etki yaratan) etnik ve ırksal çeşitlilikten kaynaklanan güçlükler ile şu anda Avrupa yüzleşmek zorunda olduğun.

Kentleşme de dünya nüfusunun uzamsal düzeninde çok önemli ekolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal bir devrim yaratacak kadar hızlandı. Artan küresel nüfusun şehirlerde yaşayan kesiminin oranı son otuz yılda ikiye katlandı. Bugüne kadar tahayyül bile edilemeyecek uzamsal yoğunlukta nüfus kitleleri oluştu. Örneğin Güney Galler maden bölgesinin küçük ölçekli madenci köylerinde ya da 19. yüzyılın Manchester'ı gibi bir milyondan az nüfusa sahip ve her ne kadar İngiliz ve İrlandalı emekçiler arasında sorunlu bir bölünme yaşansa da nisbeten homojen olan sanayi şehirlerinde sınıf

mücadelesini örgütlemek oldukça kolaydı. Oysa bugünkü Sao Paulo, Kahire, Lagos, Los Angeles, Şangay ve Bombay vs. gibi, kabaran, genişleyen ve birbirinden çoğunlukla kopuk 20 milyon sınırında nüfuslara sahip kentlerde sınıf mücadelesi örgütlemek (hatta temsili demokrasinin kurumlarını geliştirmek) çok daha zordur. Bugün yer tanımlarının coğrafi ölçeği o denli değişiktir ki (bkz. Resim 3.1), siyasi beklentileri bütünüyle farklılaştırmaya yeter.

Sosyalist hareket bu olağanüstü coğrafi dönüşümlerle yüzleşmek ve bunlarla başa çıkma taktikleri geliştirmek zorundadır. Bu konuya eğilmek, *Manifesto*'nun birleşme yönündeki nihai çağrısı-



Resim 3.1. "Baltimore" denen yerin ölçek değişimi, 1792-1992. Maryland eyaletindeki Baltimore kentinin 200 yıllık bir zaman kesiti içerisindeki gelişiminin görüntüleri, kentsel örgütlenmenin değişen ölçütü sorununu tasvir ediyor ve şu soruyu sorduruyor: "Baltimore"u zaman içerisinde tutarlı bir siyasal, ekonomik veya ekolojik analiz birimi olarak düşünmek ne denli anlamlıdır?

nın önemini sulandırmak değildir. Bugün karşılaştığımız koşullar o çağrıyı eskisinden daha da zaruri kılıyor. Fakat ne tarihimizi ne de coğrafyamızı kendi seçtiğimiz tarihsel-coğrafi koşullar altında yapamayacağız. *Manifesto*'nun 2. Bölüm'de tabii tutulduğu coğrafi okuma, sınıf mücadelesinin girift uzamsal dinamiklerinde etkili olan uzamsal yapı ve güçlerin nötr olmadığının altını çiziyor. Burjuvazinin daha önceki tüm üretim biçimlerine karşı verdiği mücadelede, uzamın kendine has üretici gücüne hâkim olmak suretiyle galip gelme yöntemlerini açığa çıkarıyor. Burjuvazinin aynı mekanizma sayesinde gücünü sürekli olarak nasıl geliştirdiğini ve koruduğunu gösteriyor. Dolayısıyla işçi sınıfı hareketi, burjuvanın uzam üretme, uzam üzerinde hâkimiyet kurma, yeni bir üretim ve toplumsal ilişkiler coğrafyası yaratma gücüne karşılık vermeyi öğrenemezse, güçlü yerine zayıf konumda oynamaya devam etmek zorunda kalacaktır. Aynı şekilde, işçi hareketi kendi varlığının hem tarihsel hem de coğrafi koşulları ve çeşitliliğiyle yüzleşene dek, kapitalist tahakkümün karşısına çıkacak gerçekçi sosyalist alternatifi tanımlama, dile getirme ve bu yolda mücadele etme yetisine sahip olamayacaktır.

Manifesto Komünistlerin görevinin "tüm milli kimliklerden bağımsız olarak, proletaryanın tamamının ortak çıkarlarına işaret etmek ve bunları ön plana çıkarmak" olduğunu, bunun yanında, (her ne kadar bu uyarı, geçmişte çokça duymazlıktan gelindiyse de) kendi sekter çıkarlarını oluşturmadan "bir bütün olarak hareketin çıkarlarını" temsil etmek olduğunu açıkça ifade etmiştir.

[Komünistlerin emeli] bir taraftan her ülkedeki işçi sınıfı partilerinin pratikte en ileri ve kararlı kesiti haline gelmektir... diğer taraftan, teorik olarak, proleter kitlelere nazaran proleter hareketin ilerleme çizgisini, koşullarını ve genel nihai sonuçlarını çok daha iyi anlama avantajına sahiptirler. (62)

Burada tarihin (ve coğrafyanın mı demeli?) kanunlarının bilgisine bir tek bizim sahip olduğumuz; siyasal eylemin izleyeceği uygun çizgiyi sadece bizim kavradığımız varsayımından doğan bir tehlike, bir tür azamet var. Güçlü ve öngörülü olduğu kuşku götürmese de, Marksizm bilimi her şeye kadir değildir; hiç belirsizlik içermediği de söylenemez. Dahası, alternatif inşasında kimin tahayyülünün hâkim olacağı sorunu da var. Marx ve Engels'i önceleyen sos-

yalist ütopyacılar "proletarya henüz gelişmemiş bir haldeyken ve kendi konumuna dair yalnızca fantastik bir mevhuma sahipken geleceğin toplumunun fantastik bir tablosunu çizdiler". Bu tablo "işçi sınıfının toplumun genel olarak yeniden inşasına dair beslediği ilk içgüdüsel hasrete" tekabül etmekteydi. Dahası, sosyalist ütopyacılar bir kritik ilkeler repertuarı ve "işçi sınıfının aydınlanmasına yönelik değerli malzemeler ürettiler" (91). Marx ve Engels'in tespit ettiği sorun şundan ibaretti: sınıf mücadelesinin gelişimi bu türden bir ütopyacılığı gereksiz kılıyor, hatta ütopyacılık, uzak diyarlarda soyutlanmış topluluklar veya sömürgeler kurmakla toplumsal sorunlara dair kendi "uzamsal çözüm"lerini bulmaya çalışan karizmatik önderler etrafında oluşan sektlere dönüştüğü oranda olumsuz bir güç haline geliyordu. Dolayısıyla Marx, görmüş olduğumuz gibi, "iyi komünistler" olarak İkaryenleri Avrupa'daki sınıf mücadelesini terk edip ütopyalarına kaçmamaları için ikna etmeye çabalıyordu.

Ama gelişkin kapitalist dünyada, sınıf mücadelesinin her ne kadar bin bir parçaya ayrılmış şekliyle hâlâ mevcut ise de birleşik bir güç olarak gerilediği şu an, geleceğin toplumuna dair fantastik tablolar çizmenin bir rol oynayabileceği an değil mi? Ütopyacı neoliberalizm peşinde koşarken icra edilen çıplak burjuva iktidarının yarattığı çok katmanlı hoşnutsuzlukları bir araya getirebilme yetisine sahip bir uluslararası siyasal harekete önderlik edebilecek yeni bir sosyalist öncüye ölesiye ihtiyacımız var. Tekil bir hedefi dayatan ve diğer tüm sesleri dışlayacak şekilde kendine berrak bir vizyon atfeden eski tarz öncü partiye ihtiyacımız var demek değil bu. Ama ortak bir amaç için çalışan örgütler, kurumlar, doktrinler, programlar, formel yapılar ve benzerlerinin yaratılması demek. Bu gibi siyasal faaliyetler insan eyleminin devindiği somut tarihi ve coğrafi koşullar üzerine temellenmeli. *Manifesto*'daki hayalete şekil veren Lenin'in geleneksel öncü komünist partisi ile akademide hâkim olan idealize edilmiş öncülük anlayışı –Derrida (1994) gibi birinin hayaleti– arasında umutsuzca işlenmeyi bekleyen bir siyasal örgütlenme ve mücadele alanı var. Bu alan neyse ki imkânlarını tüketmiş değil.

Bu sorun ile cebelleşmeyi sağlayacak stratejilerin ne olabileceğini bulmak için *Manifesto*'nun kendisindeki ipuçlarından yola çıkılabilir. Oradaki içgörüler yeterince güçlendirilirse bizi daha zen-

gin mücadele alanlarına götürebilir. Mary Anne Walkley, Hira ve Mira figürleri ve onlar gibi günlük yaşamları sermaye birikimi dinamikleriyle çokça travmatik ve çatışkılı ilişkiler aracılığıyla şekillenen milyarlarca insan örneğinde olduğu gibi, çalışan bedenin sınıf mücadelesinin başlangıç noktası olduğunu kabul etmek önemlidir. Çalışan beden bir direniş zeminidir (bkz. Bölüm 7). Bireylerin ahlaki failler olarak eylemlilik göstermelerini sağlayan siyasal kapasite aracılığıyla siyasal bir boyut kazanır. Konuya bu açıdan yaklaşmak ipini koparmış bir bireyciliğe geri dönmek değildir; *Manifesto*'nun da yaptığı gibi, sınıf mücadelesinin evrenselliğinin kişinin tekilliğinden kaynaklanacağı ve sınıf mücadelesinin o kişiye anlamlı bir şekilde yeniden tercüme edilmesi gerektiğinde ısrar etmektir. Bu bakımdan, bireyin yabancılaşması siyaset için önemli bir başlangıç noktasıdır. Aşılması gereken bu yabancılaşmadır.

Ne var ki, yabancılaşma kolektif mücadele dışında hiçbir yolla çözülemez. *Manifesto*'nun en can alıcı mesajı da elbette budur. Bu da sermaye birikiminin evrensel ve uluslararası özelliklerine karşı koyacak denli zaman ve uzam içerisinde yayılabilen bir hareket inşa etmek anlamına gelir. Bedenin mikro-uzamını "küreselleşme" adını alan makro-uzamla birleştirmenin yollarını bulmak gerekir. *Manifesto* kişisel olanı yerel olanla, yerel olanı da bölgesel, ulusal ve nihayet uluslararası olanla bağlantılandırmakla bunun yapılabileceğini ima eder. Bir uzamsal ölçekler hiyerarşisi vardır ve sınıf siyaseti onun üzerine inşa edilmelidir. Ancak, Smith'in (1992) de kabul ettiği gibi, "coğrafi ölçek üretimi kuramı had safhada az gelişmiştir." Özellikle küresel işçi sınıfı formasyonu ve siyasal yapıları açısından bakıldığında, farklı uzamsal ölçekler arasında "arabuluculuk ve tercümanlığın" nasıl yapılacağına dair daha çok şey öğrenmemiz gerekmektedir. İşçi sınıfı siyaseti canlandırılacak ise yüzleşilmesi ve çözülmesi gereken çok acil bir sorundur bu. Üç örnek vermekle yetineceğim.

Sınıf mücadelesinin geleneksel başlangıç noktası özgül bir uzam, yani fabrikaydı. Sınıf örgütlenmesi buradan başlayarak sendikalar, siyasi partiler ve benzerlerine doğru yapılandırıldı. Ama fabrikalar ortadan kalkar veya örgütlenmeyi ya imkânsız ya da çok güç kılacak şekilde gezginleşirse ne olacak? Veya işgücünün büyük bir kısmı geçici veya sözleşmeli olursa ne olacak? Bu koşullar al-

tında, geleneksel yapılar içinde örgütlenen emek coğrafi dayanağını kaybedecek ve gücü de bununla birlikte azalacak. O zaman alternatif örgütlenme modelleri kurgulamak gerekecek. Örneğin Baltimore'da geçimlik ücrete dair taleplerini savunabilmek için cemaat kurumları (özellikle kiliseler), aktivist örgütler ve öğrenci gruplarıyla ittifaka girmenin yanı sıra elde edebildiği kadar sendika desteğine dayanan kent çapında bir hareket mevcut (bkz. Bölüm 7). Tüm metropolitan alanı kapsayacak şekilde oluşan bu hareket, emeğin geleneksel örgütlenme biçimlerinden farklı, ama yeni koşullara (Herod'un [1998] vurguladığı gibi, özellikle, örgütlenecek emeğin coğrafi ölçeğine) cevap üretebilen bir işleyişe sahip. Moody'nin (1997) "sosyal sendikacılık" adını verdiği mekânsal siyasetin alabileceği biçimlerden biridir bu.

İkinci bir örneği ele alalım. Çağdaş kapitalizm yönetişimi, NAFTA ve Avrupa Birliği gibi önemli uluslarüstü otoriteler inşa etmeyi gerektirdi. Maastricht Anlaşması'nda en belirgin örneğini gördüğümüz bu yapılar hiç kuşkusuz sermaye yanlısıdır. Sol bunlara nasıl tepki vermeli? Avrupa solu içindeki tartışmalar çok yoğun olduğu için ortaya çıkan görüş farklılıklarını burada analiz etmemize imkân yok. Ancak genellikle koyulan tepki, aşağıdaki satırlarda özetlenen fazlasıyla basitleştirilmiş argümandan ibarettir: "NAFTA ve Maastricht sermaye yanlısı olduklarına göre, uluslarüstü yönetime karşı ulus-devleti koruyarak savaşıyoruz." Burada benim oluşturmaya çalıştığım sav ise tamamıyla farklı bir tepki gerekeceği şeklinde. Sol, sermayeye karşı savaşını aynı anda *her iki* uzamsal ölçekte sürdürmeli. Ama bunu yaparken, uzamsal ölçekler arasında doğabilecek siyasi çelişkileri koordine etmeyi öğrenmeli. Zira, ekolojik sorunlara ilişkin sıklıkla beliren ikilemlerin de gösterdiği gibi, hiyerarşik uzamsal sistemlerde, bir ölçekte siyaseten anlamlı olan bir çizgi, diğerinde hiç de iyi sonuçlar vermeyebilir. Örneğin, Avrupa ölçeğinde otomobil üretiminin rasyonalizasyonu Oxford veya Turin'deki fabrikaların kapanması anlamına gelebilir. Sınıf örgütlenmesi ve mücadelesinin yegâne stratejik mevzisi olarak ulus-devlete geri çekilmek hem yenilgiyi göze almak demektir, hem de milliyetçilikle ve bunun getirdiği her şeyle flört etmek demektir. Ulus-devletin önemsizleştiğini söylemiyorum – eskisinden daha büyük öneme sahiptir bugün. Oysa uzamsal ölçeği bir "ya/ya da" olarak

değil, "hem/hem" olarak algılamak gerekir, her ne kadar beriki ciddi çelişkilerle boğuşmayı gerektiriyorsa da. ABD'deki sendikal hareket açısından bunun anlamı, NAFTA'yla savaşmaya harcadığı çabanın aynını özellikle Meksika'ya yönelik sınırlar ötesi bir örgütlenme için de harcaması demektir. Aynı mantıkla, Avrupa sendikal hareketine üye tüm sendikalar kendi ülkelerindeki ulusal sermayeye karşı verilecek mücadeleyi ne denli önemsiyorsa, Brüksel ve Strasburg'da iktidar ve nüfuz kazanmayı da o denli önemsemeleri gerekir.

Uluslararası düzeye çıkmak benzeri ikilemler ve sorunlar doğurur. Uluslararası mücadele zorunluluğunun emek hareketi açısından hem bariz hem örtük bir sorun olması ilginçtir. Uluslararası mücadele örgütlenme açısından ciddi güçlükler barındırır. Bunu ben yine farklı uzamsal ölçeklerde yürütülen mücadelelerin nasıl bütünlüklü hale getirileceği ikilemiyle yüzleşmedeki başarısızlığa bağlıyorum kısmen. Oysa diğer alanlarda bunun örnekleri vardır. İnsan hakları, çevre ve kadınların sorunları etrafında örgütlenen hareketler siyasetin bedensel ve kişisel olan mikro ölçek ile küresel ve siyasal-ekonomik olan makro ölçek arasında köprü kuracak şekilde nasıl örgütlenebileceğini (ve bu tarz örgütlenmenin düşebileceği birtakım tuzakları) göstermektedir. Emegin içinde bulunduğu küresel koşullarla yüzleşmesini sağlayacak Rio çevre konferansı veya Beijing kadın konferansı benzeri hiçbir buluşma gerçekleşmemiştir. "Küresel işçi sınıfı oluşumu" gibi kavramları düşünmeye yeni yeni başladığımız için, henüz ne demek olduğunu çözümlenecek durumda bile değiliz. Emegin dünya çapında karşılaştığı şiddet ve hak kaybına tepki olarak insanlık onurunu savunanlar emek örgütleri değil, daha çok kiliseler ve insan hakları örgütleri olmuştur. Kiliselerin farklı uzamsal ölçeklerde çalışabilme yeteneği, sosyalist hareketin de gayet önemli dersler çıkaracağı birkaç siyasal örgütlenme modeli sunmaktadır. Yerel düzeydeki mücadeleler için geçerli olan, uluslararası düzeyde de artık elzemdir: Sosyalist siyasetin uluslararası ölçekte dile getirilmesi, emek örgütleri ile sivil toplumdaki birçok kurum arasında kurulacak ittifaklardan geçer. ABD'de genel olarak *sweatshop* olgusuna veya bunun belirli tezahürlerine (dünya çapında Nike veya Haiti'de Disney işletmeleri gibilerine) karşı yürütülen kampanyalar hep bu tür ittifaklar sayesinde

de örgütlenebildi (bkz. Ross 1997). Buradaki iddiam hiçbir şey yapılmadığı veya hiçbir kurumun olmadığı değil. Moody (1997) uluslararası emek örgütlenmesinin temelini oluşturan birkaç kurum örneği veriyor. Fakat 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasından sonra Bolşevik Devrimi'ni kapitalist güçlerin yağmacı siyasetine karşı koruma zorunluluğundan kurtulmuş bir enternasyonalizmin sağlayabileceği yeni imkânları yoklama fırsatı varken bile, sosyalist enternasyonalizmi yeniden yapılandırmak kolay olmuyor.

Sermayenin coğrafi ve jeopolitik stratejilerine cevaben farklı uzamsal ölçeklerde siyasal bir hareketin nasıl oluşacağı, *Manifesto'* nun en azından ana çizgileri itibariyle açıkça ifade ettiği bir sorundur. Bugün bunu nasıl yapacağımız ise bizim çözmek zorunda olduğumuz hayati bir meseledir. Karşımıza çıkacak olan coğrafi komplikasyonları tanımadan bunu yapmaya başlamamız da söz konusu değildir. Mikro ve makro düzeyler arasında serbestçe hareket edilecek bir siyasal diyalektik geliştirmenin yollarını bulmak zorundayız. *Manifesto'*nun coğrafyasını incelemek; sosyalizm alevini Jakarta'dan Los Angeles'a, Şangay'dan New York'a, Porto Alegre'den Liverpool'a, Kahire'den Varşova'ya, Beijing'den Turin'e kadar yeniden ateşleyecek şekilde bu işe soyunabilmemiz için gerekli olan zihin açıklığını sağlayacak harikulade bir fırsattır.

Sihirli bir cevap yok elbet. Ama en azından yolu aydınlatacak stratejik bir düşünme şekli var. 1848 *Manifestosu* bunu hâlâ yapıyor. Ama her şeyden önemlisi, eseri baştan başa kaplayan siyasal tutkular inanılmaz bir ilham kaynağı. Öngörü, anlam zenginliği ve siyasal seçeneklerle dolup taşan olağanüstü bir doküman olarak okunuyor hâlâ. Marx ve Engels, dünyanın her yerinde milyonlarca insan tarafından 150 yılı aşkın bir süredir okunan, takdir edilen ve (tanımlanamayacak şekillerde de olsa) içselleştirilen bir metin yazdılar ve cezbedici bir retorik form ürettiler. Onu nasıl okuduğumuz ve anlamını nasıl kendimize uyarladığımız günümüzde ilerici siyaset için hayati bir meseledir. *Manifesto'*nun da bize hatırlattığı üzere unutmamak gerekir ki, barındırdığı ilkelerin pratikte nasıl uygulanacağı "var olan koşullara" (8) bağlı olacaktır her zaman.

"Günümüzde Küreselleşme"

AŞAĞI YUKARI son yirmi yıldan beri "küreselleşme", dünyanın nasıl işlediğine dair düşüncelerimizi şekillendiren bir anahtar kelime haline geldi. Böyle bir rolü oynayacak hale nasıl ve neden geldiği başlı başına ilginç bir öyküdür. Ama ben burada bu kavramın yükselişinin kuramsal ve siyasal içerimlerine yoğunlaşmak istiyorum. Batılı söylemlerde meydana gelmiş görünen (ama illa ki gerçeklere yansımayan) önemli siyasal değişimlerin altını çizmek için iki genel soru kümesiyle başlayayım.

1. Bu şekliyle "küreselleşme" sözcüğü yakın zamanda söylemlerimize neden girdi? Onu kim, neden ve hangi siyasal projeye oraya koydu? Siyasal anlamı çok daha yüklü olan "emperyalizm", "sömürgecilik" ve "yeni sömürgecilik" gibi sözcükler, gelişmiş kapitalist dünyanın "ilerici" ve "solcu"ları arasında bile, düşünceleri şekillendirmek ve siyasal seçenekleri belirlemek konusunda "küreselleşme"nin gölgesinde kalmaya başladılar. Bunu nasıl anlamalı?

2. Küreselleşme anlayışı siyaseten nasıl kullanıldı? Bu terimi benimsemekle ulusal, bölgesel, yerel işçi sınıfı ve diğer anti-kapitalist hareketler iktidarsızlıklarını mı ifşa etmiş oldular? Buna inanmak, yerel ve hatta ulusal düzeyde siyasal eylem açısından güçlü bir engel mi teşkil eder oldu? Bazılarının bugün iddia ettikleri gibi ulus-devlet tarafından temsil edilen dayanışma biçiminin içi mi boşaldı? Kapitalizme karşı ulus-devletlerde, çeşitli yerellikler içinden geliştirilen muhalefet, uluslararası piyasanın koca şeytansı makinasının değersiz çarklarından biri haline geldi de, artık hiçbir yerde siyasal manevra alanı kalmadı mı?

Bu perspektiflerden bakıldığında, küreselleşme terimi ve ona iliştirilen tüm bagajın, geleneksel solcu veya sosyalist siyaset biçimlerinin çoğu açısından hiç de iyi olmayan siyasal içerimlerle yüklü olduğu görülür. Oysa terimi tamamıyla reddetmeye veya terk etmeye kalkmadan önce ne içerdiğine; hem kuramsal hem de siyasal olarak terimin kullanımının kısa tarihinden neler öğrenebileceğimize sıkı bir bakış atmak faydalı olacaktır.

1. Bir Süreç Olarak Küreselleşme

Küreselleşme bir süreç, bir koşul veya özgül bir siyasal proje olarak görülebilir. Göstermeyi umduğum gibi, bu farklı yaklaşımlar birbirini dışlamaz. Ama küreselleşmeyi bir süreç olarak ele almakla başlamayı öneriyorum. Bunu bu şekilde sunmak sürecin kesintisiz olduğunu varsaymaz. Sürecin örneğin radikal anlamda "yeni" olan bir aşamaya geldiğini, özgül ve hatta "nihai" halini aldığını söylememizi de engellemez. Küreselleşmeyi, belirli aktörlerce teşvik edilmemişcesine "doğallaştırmaz". Süreç odaklı bakış açısı, ilk aşamada küreselleşmenin nasıl oluştuğuna ve oluşmakta olduğuna yoğunlaşmamızı sağlar.

Kapitalizmin tarihi içinde "küreselleşme"ye benzer bir olgunun çok uzun süredir var olduğunu görürüz böylelikle. Ticaretin uluslararasılaşması 1492'de, hatta bundan bile önce başlamıştı. Kapitalizm "uzamsal çözümler" bulmadan yapamaz (bkz. 2. Bölüm). Krizlerine, çıkmazlarına kısmi çözüm babında ara ara yeni coğrafi düzenlemelere gitmiştir. Hem genişlemiş, hem faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. O halde kapitalizm, kendi imajına uygun bir coğrafyayı sürekli olarak yeniden inşa eder. Tarihinin belirli bir aşamasında sermaye birikimini kolaylaştırmak için belirli coğrafi profiller, ulaşım ve iletişim için üretilmiş alanlar, altyapısal ve uzamsal örgütler üretir. Sonra bunları alaşağı eder; daha ileri bir safhadaki birikime yol açmak için yeniden düzenler. "Küreselleşme" sözcüğü yakın tarihimizin coğrafyası hakkında bir şey anlatıyorsa eğer, tam da altta yatan bu kapitalist uzam üretimi sürecinin yeni bir aşamasını anlatıyordu.

Mümkün olsaydı bile, kapitalist gelişme ve sınıf mücadelesinin tüm uzamsal ve coğrafi yönlerini anlatan literatürü gözden geçir-

meye niyetli değilim. Ancak, sermaye birikimi ve sınıf mücadelesinin coğrafi dinamiklerini kuram ve siyaset açısından anlamlı kılabilmek için bunlara içkin bir dizi gerginlik ve ödünün farkına varmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Örneğin, sosyalizmin tek bir ülkede (hatta tek bir şehirde) var olma olasılığına değin görüş ayrılıkları ortaya çıkmış, 2. Enternasyonal Birinci Dünya Savaşı'nda milliyetçiliğe ödün vermiş, Komintern kendi uluslararasılığını nasıl betimleyeceğine dair bir ileri bir geri adımlar atmış, Lenin ve Luxemburg ulusallık konusunda birbirlerine girmişlerdir. Aynı şekilde sosyalist/komünist hareket, ne siyasal ne de kuramsal anlamda, sermaye birikim dinamikleri ve sınıf mücadelesinin jeopolitiğine içkin, hatta buna temel oluşturan, uzam üretimini anlayacak yeterlilikte bir çerçeve geliştiremedi hiç.

Manifesto'nun 2. bölümünü incelemek, bu ikilemin ana kaynaklarından birinin ne olduğu hakkında fikir verir. Burjuvanın sınıf tahakkümü arayışı açıkça coğrafi bir mesele iken, metinde salt zamansal ve tarihsel bir anlatıma geçiliyor olması çarpıcıdır. Görünüşe bakılırsa, uzam konusunda diyalektik düşünmek zordur. Çoğu Marksist bu yüzden Feurbach'ı izlemeye devam eder. Zaman "diyalektisyenin imtiyazlı kategorisidir, çünkü uzam mûsamaha ve eşgüdüm içerirken, zaman dışlar ve tabi kılar" (Ross 1988, 8). "Tarihsel materyalizm" terimi bile coğrafyanın önemini silip atar. Son yıllarda "tarihsel-coğrafi materyalizm" fikrinin yerleşmesi için mücadele etmemin sebebi, küreselleşme ve eşitsiz coğrafi kalkınma gibi süreçlerin sınıf açısından önemlerini daha esnek ve umarım daha inandırıcı bir terminolojiyle değerlendirmeye kapı açmasıdır (Harvey 1996). Siyaseten çözemsek bile, günümüzdeki gerginliği daha iyi anlamanın yollarını bulmalıyız. Bu gerginlik, tarihin sonlandığını iddia eden burjuvazinin zafer edasıyla temsil edilen ve aslında geçici olan bir sınıfsal zafer teleolojisine sebep verebiliyor. Ya da sınıf mücadelesi ve diğer toplumsal mücadele biçimlerinin, dünyanın tüm köşe ve bucaklarında, tutarsız ve kontrolsüz bir coğrafi parçalanma içine girdiği izlenimini yaratıyor.

Örneğin Marx'tan bu yana, kapitalizmin kendi coğrafyasını nasıl yapılandırdığına dair çeşitli açıklamalar önerildi (Lenin'in emperyalizm kuramı, Luxemburg'un emperyalizmi kapitalist birikimin kurtarıcısı olarak kurgulaması, Mao'nun sınıf mücadelesinde-

ki asli ve tali çelişkilere dair yazdıkları gibi). Daha sonra bunlar farklı yaklaşımlarla takviye edildi. Bu yaklaşımlara şöyle örnekler verebiliriz: dünya ölçeğinde birikimin daha senteze dayalı bir metodla açıklanması (Amin 1974), küresel kapitalist dünya sisteminin üretimi kuramı (Wallerstein 1974; Arrighi 1994), az gelişmişliğin ortaya atılması (Frank 1969 ve Rodney 1981), eşitsiz mücadele (Emmanuel 1972) ve bağımlılık kuramı (Cardoso ve Faletto 1979). Marksist düşünce ve siyasal pratikleri, sınıf mücadelesinin küreselleşmesine paralel olarak dünyaya yayıldıkça, kapitalizmin işgalleri, emperyalist emelleri ve yarattığı kesintilere karşı direnişin de sayısız yerel/ulusal anlatısı oluştu.

Sınıf mücadelesinin coğrafi boyutu ve zemini olduğunu kabul etmeliyiz o halde. Raymond Williams'ın belirttiği gibi (1989, 242), siyaset daima yerlere ve topluluklara has "yaşam biçimleri" ve "duygu yapıları" içine gömülüdür. Sosyalizmin ulaşmaya çalıştığı evrensellik yerele özgü farklı talep, ilgi ve kaygılar arasında müzakerelere edilerek kurulmalı. Bu evrensellik Williams'ın "militan tikelcilik" adını verdiği şeyle baş etmek zorunda kalacak. Williams'ın bundan anladığı şudur:

İşçi sınıfı özörgütlenmesinin tikel mücadeleleri genel bir mücadeleye kendine has bir yoldan eklememesini sağlayan eşsiz ve olağanüstü özelliği... *Uygun bir şekilde bir araya getirilen* bazı tikel çıkarların savunulması ve ilerletilmesinin genel çıkara tekabül edeceği gibi ilk bakışta olağandışı görünen bir iddianın gerçekleşmesi için bir hareket olarak yola çıkmıştır (vurgular bana ait).

Sınıf mücadelesine dair zamansal anlatılar da sonuçta mekânla bağlantılıdır. Ancak bugüne dek bu anlatılara zemin oluşturan coğrafi bölünmeleri gerekçelendirme gereği duyulmadı. Dolayısıyla İngiltere, Galler, Fransa, Almanya, İtalya, Katalonya, Güney Afrika ve Güney Kore işçi sınıflarının oluşumu hakkında sayısız anlatı bulunmaktadır. Ama bunlar doğal coğrafi birimler değildirler. Belirli sınırları olan bir mekân içindeki sınıf oluşumlarına odaklanılmaktadır. Oysa, daha yakından incelendiğinde, bunların uluslararası sermaye, emek ve bilgi akışı dahilindeki mekânlar olduğu ortaya çıkar. Bununla da kalmaz, aynı mekânlar her biri özgül bölgesel ve hatta yerel özelliklere sahip daha ufak mekânlardan oluşmaktadır. Örneğin Edward Thompson'un dev eseri *İngiliz İşçi Sını-*

finin Oluşumu'nda tasvir ettiklerine baktığımızda, mekânsal bağları bir hayli gevşek olan son derece yerel bir dizi olay anlatısından ibaret olduğunu görürüz. John Foster ise *Sanayi Devriminde Sınıf Mücadelesi*'nde farklılıkları fazlasıyla mekanikleştirmiş olabilir, ama bence Oldham, Northampton ve South Shields'ta (hatta Colmar, Lille ve St. Etienne veya Minneapolis, Mobile ve Lowell'de) sınıf yapısı, bilinci ve siyasetinin çok farklı şekillerde inşa edildiği aşikârdır. Bu da, ulus-devlet içerisinde coğrafi farklılıkların, birçok araştırmacının itiraf etmek istemeyeceği kadar önemli olduğunu gösterir.

Sözümüne "doğal" coğrafi birimleri sorgulamama hali şimdi de, özellikle "düzenleme kuramı"ndan (*regulation theory*) esinlenen neo-Marksist anlatılarda tekrarlanmaktadır. Bunlara göre, Almanya, Britanya, Japonya, ABD, İsveç, Singapur ve Brezilya'ya özgü kapitalizmler vardır. Bazen İtalya, Brezilya ve İngiltere, Kuzey ve Güney olmak üzere bölgesel altgruplara bölünür. Bu özgül kapitalizmler ise küresel ekonomik uzam içinde birbirleriyle rekabet içindeymiş gibi kurgulanır. Böyle bir tahayyüle sahip olan sadece sol değildir. Her tip siyasal duruş için, farklı ulusal kapitalizmleri (Japonya, İskandinavya, Almanya vs.) her biri kendi başına anlamlı birimlermişçesine kıyaslamak standart prosedür haline gelmiştir.

Benim buradaki itirazım, bu ulusal veya kültürel ayrımların yanlış olmasından değil, var olduklarını hiçbir kanıt veya argümanla desteklemeksizin varsayıverme alışkanlığından kaynaklanıyor. Bu ayrımlar kendinden menkul olarak algılanır, oysa biraz daha dilseller ya varsayılandan çok daha karmaşık oldukları, ya da belirsiz ve gedikli oldukları için fazlasıyla sorunlu oldukları ortaya çıkacaktır. Williams'ın değindiği "mekân" kavramı, tahayyül edebildiğinden de karmaşıktır. Bu karmaşıklık, son dönem siyasal ve ekonomik değişimler üzerine geliştirilen anlatılarda bariz bir gerginlik hattı bulunması sonucunu doğurur. Bir taraftan uzam yoksunu, coğrafi olarak farklılaştırılmamış anlatılar vardır. Bunlar kapitalist gelişmeyi verili bir yönde zorunlu olarak ilerleyen salt zamansal bir süreç olarak anlarlar. Bugünlerde bu tür anlatılar daha çok kuramsal olmakla birlikte, sağcı ve muhafazakâr kanatta polemik içeren, siyasal versiyonlarına da rastlamak mümkündür. Geleneksel sol kanat versiyonunda ise (kaçınılmaz) sonuç olan sosya-

lizm/komünizme doğru tarihsel hareketin motoru sınıf mücadelesidir. Öte taraftan, coğrafi anlatılar vardır, ki bunlar, öznesi belki de komprador burjuvazi olan bir sınıf ittifakının diğer yerlerdeki sınıf ittifaklarını sömürmek için kurulmasını anlatır. Bahsedilen sınıf ittifaklarına Lenin'in kısıtlayıcı olduğu için eleştirdiği sendikacılık bilincine sahip işçi sınıfı da dahil edilebilir. Bu durumda geleceğin anahtarı, emperyalizmin (ya da, tam tersine, ulusal bağımsızlık veya yerel özerklik mücadelelerinin) elindedir. Nasıl oluyorsa, bu iki farklı anlatı arasında tutarlılık olduğu varsayılır. Bir sınıfın diğerini sömürmesi ile bir sınıf ittifakının başka bir yerdeki sınıf ittifakını sömürmesi arasında bir benzerlik olduğunu kuramsal olarak gerekçelendirmek pek de kolay değildir oysa ki. Üstelik, bağımsızlık mücadelesi örneğinde olduğu gibi, ulus uzamını bağımsızlaştırmak için girişilen mücadelelerin sınıf mücadelesi anlamında (ister doğmakta olan burjuva sınıfı, ister işçi sınıfı açısından) ilerici oldukları savı, biraz deşildiğinde çöküverir. Sınıf ve ulusal bağımsızlık mücadelesinin birbirini sekteye uğrattığı sayısız örnek vardır. O halde, bunları nasıl ayıracağız?

"Küreselleşme" teriminin saygınlık kazanmasının işaret ettiklerinden biri, kapitalizmin coğrafi düzeninin kapsamlı bir dönüşüme uğramış olduğudur. Bu dönüşüm kapitalizmin tarihsel gelişim çizgisi içerisinde "doğal olarak" konuşlandığı coğrafi birimlerle ilgili varsayımları, hiç olmadıkları kadar anlamsız kılmaktadır. Kapitalizmin coğrafyasını kavrayabilmemizi, sermaye birikimi ve sınıf mücadelesi açısından uzam üretiminin tali değil, kurucu bir öneme sahip olduğunu görmemizi sağlayacak tarihi bir fırsat var karşımızda. Bizi tutsak eden, hem düşüncelerimize hem de siyasetimize görünmez gücüyle hâkim olan (kimi zaman da kafamızı karıştıran) gizli bir uzamsallıktan kendimizi kurtarma fırsatı doğdu. Bu bize sınıflar ve yerler arası mücadelelerin birbirileriyle nasıl kesiştiğini; kapitalizmin sınıf mücadelesini coğrafi böl ve yönet taktikleriyle nasıl kontrol altında tutabildiğini anlama imkânı da yaratır ayrıca. Dolayısıyla, kapitalizme içkin olan tarihsel-uzamsal çelişkileri görebilmek için daha iyi bir konumdayız. Bu sayede en zayıf halkanın nasıl kullanılabileceğini; kapitalizmin şiddetli ama "yaratıcı" yıkım gücünün en ürkütücü hallerinin nasıl leyhimize çevrilebileceğini daha iyi öngörebiliriz.

O halde, gündeme uygun adımları gerek kuramsal gerek siyasal anlamda nasıl atabiliriz?

Değişen uzamsallık ve yeniden yerleşmelerin kuramsal sonuçlarını ciddiye alanların sayısı fazlaşmıştır elbette. Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unun en büyük erdemi kapitalizmin yerleşme ve yeniden yerleşmelerinin (*territorialization and reterritorialization*) bitmeyen bir süreç olduğunu göstermesidir, örneğin. Fakat başka anlatılarda olduğu gibi burada da, toplumsal düşüncenin kendini uzamsallıkla yeniden ilişkilendirmesi gerek kuramsal gerek siyasal olarak Marksist açıklamalardan kısmen ve bazen radikal anlamda uzaklaşma pahasına gerçekleşmiştir. Ben kendi araştırmalarımda Marksist kuram ve pratiğe uzamsallığı entegre etmenin çeşitli yolları olduğunu; bunun ille de temel önermelerle çelişmeyeceğini, ama birtakım değişikliklerin de gerekli olduğunu göstermeye çalıştım. Bu argümanın ana öğelerini burada özetleyeyim.

Bulabildiğim en basit önermelerle başlıyorum. Sermaye dolaşım süreçlerini ve artıdeğer için gerekli olan emek süreci düzenlemelerini açıklayan her materyalist anlatıya içkin olan birtakım gerginlikler vardır. Bunlar periyodik ve kaçınılmaz olarak tarihsel-coğrafi çelişki anları biçiminde patlayabiliyorlar.

İlk olarak, kapitalizm daima sermayenin devir süresini artırma, sermaye dolaşımını hızlandırma ve dolayısıyla gelişiminin zamansal ufkunu dönüştürme eğilimi içindedir. Bunu ancak uzun dönemli yatırımlar (örneğin, üretim, tüketim, değişim, iletişim, vb. için gerekli olan mükellef, istikrarlı altyapı ve kurulu düzen) sayesinde gerçekleştirebilir. Dahası, temel kriz önlemleri arasında sermaye fazlasının uzun dönemli projelerle eritilmesi söz konusudur (örneğin, bunalım dönemlerinde devletin giriştiği meşhur "bayındırlık" işleri). Bunlar sermayenin devir süresini uzatır. Dolayısıyla, içinde farklı sermayelerin işlediği zamansal ufuk etrafında olağanüstü sayıda çelişki toplanmıştır. Tarihsel olarak, ki günümüz bir istisna değildir, bu gerginlik sermayenin devir süresinin neredeyse sifıra indiği para ve finans sermayesi ile ticaret, imalat, tarım, enformasyon, inşaat, hizmet ve kamu sektörlerindeki sermayeler arasındaki farkla açıklandı. Oysa döviz ve bono piyasaları, veya mülk sahipleri, müteahhitler ve spekülâtörler gibi farklı fraksiyonlar içinde de çelişki mevcuttur. Farklı zamansal ritimlerde iş gören sermaye di-

namikleri arasında koordinasyon sağlayan bin türlü mekanizma vardır. Fakat yakın geçmişte güçlü finans sektöründe zaman ufuklarının çökmesinde görülen türden eşitsiz devir hızı ve zamansallık gelişimi vakaları, sermayenin diğer fraksiyonlarında derin sarsıntı yaratacak beklenmedik zamansal basınca yol açabilir. Bu durum kapitalist devlet sermayesi için de geçerlidir. Wall Street tarafından belirlenen zamansal ufuk toplumsal ve ekolojik yeniden üretim sistemlerinin zamanına yeterince hızlı cevap üretmeye elverişli değildir. Finans piyasalarındaki devir süresinin kısaltılmasının işçiler (onların iş güvencesi, vasıfları, vs.) ve sosyo-ekolojik yeniden üretimin yaşamsal pratikleri açısından çok daha sıkıntı verici olduğunu söylemeye bile gerek yok. Bu gerilim noktası, ileri kapitalizmin ekonomi-politiğinde son yirmi yıldır merkezi bir öneme sahip oldu.

İkinci olarak, kapitalizm tüm uzamsal bariyerleri ortadan kaldırma ve Marx'ın belirttiği gibi, "uzamı zaman içinde yok etme" eğilimi içindedir. Bunu da ancak uzamsal çözüm üreterek başarabilir. Dolayısıyla kapitalizm kendi birikim sürecinin belirli bir tarihsel andaki dinamiklerine uygun olan bir coğrafya (uzamsal ilişkiler, mekânsal düzenlemeler, "küresel" işbölümü ve işlevlerle bağlantılı olan yerler ağı) üretir. Bir ileri tarihte ise bu coğrafyayı yıkıp yeniden inşa eder. Bu sürecin bir dizi farklı yönü vardır.

1. Uzam içinde hareketin zaman ve maliyetini düşürmek, teknolojik buluşların daimi hedefi olmuştur. Otoyollar, kanallar, demiryolları, elektrik enerjisi, otomobil, yolcu veya jet uçağıyla hava ulaşımı insanların ve metallerin hareketini mesafe yüzünden oluşan sürtünmeden kademe kademe kurtarmıştır. Buna paralel olarak, posta sistemi, telegraf, radyo, telekomünikasyon ve internet ağı gibi buluşlar ise, altyapı ve terminal maliyetini olmasa da, en azından bilgi transfer maliyetini neredeyse sıfırlamıştır.

2. Bu hareketi kolaylaştıran ve aynı zamanda üretim, değişim, dağıtım ve tüketim faaliyetlerini destekleyen sabit fiziksel altyapı yatırımlarının coğrafya üzerinde çok başka etkileri vardır. Daha fazla sermaye toprak olarak, toprağa bağlanmış sermaye olarak uzam içine gömülmekte ve "ikinci bir doğa" yaratmaktadır. Bu aynı zamanda coğrafi olarak düzenlenen ve kapitalist gelişimin yolunu giderek tıkayan bir kaynak yapısı da yaratır. Tokyo-Yokohama veya New York City'nin tüm kentsel altyapısını bir gecede söküp

yeniden yapabilmek mümkün olsa bile gülünç olurdu. Sonuç olarak kapitalizmin coğrafyası gitgide kemikleştiği için artan hareket serbestisiyle büyük bir çelişki içine girer. Mekân temelli kurumlar önem kazandıkça, mekâna (ve belirli özelliklerine) bağlılık siyasal eylemi belirleyen önemli bir faktör haline geldikçe, çelişki daha da belirginleşir.

3. Üçüncü öge toprağa bağlı örgütlenmelerin inşa edilmesi; özellikle de para, yasa ve siyaseti düzenlemek ve ülke sınırları dahilinde (bazen de ötesinde) egemen bir irade uyarınca yaptırım ve şiddet uygulama araçlarını tekelinde buldurmak amacıyla devletlerin oluşturulmasıdır. Marksizmin elbette sayısız devlet kuramı vardır. Ama bunların çoğu tarihten ve coğrafyadan öyle sağlıklı bir şekilde soyutlanmışlardır ki, dünyadaki çoğu devlet sınırının 1870 ile 1925 arasında çizilmiş olduğunu fark etmedikleri gibi, Gabon ve Liberya gibi ülkeleri ABD ve Almanya'yla bir tutarlar. Avrupa'da 1500'lerde 500'den fazla siyasal birim varken bu sayı 1920'de 23'e inmiştir. Son yıllardaki bölünmeler Avrupa'daki ülke sayısını 50'ye yükseltti ve bu sayı daha da artabilir. Dünyadaki çoğu devlet ancak 1945'ten sonra bağımsızlık kazanabildi, ki bunların çoğu da hâlâ ulusunu aramaktadır (bu durum günümüzde Nijerya ve Ruanda için ne kadar geçerliyse tarihsel olarak Fransa ve Meksika için de o kadar geçerli). Birbirlerinin özerkliğini ve toprak bütünlüğünü tanıyan bağımsız egemen devletlerin, kapitalist dünyada bir arada var olmaları gerektiği ilkesi ilk kez 1648'de Westphalia Antlaşması'yla benimsenmiş olsa da, dünyayı o ilke çerçevesinde şekillendirmek için birkaç yüzyıl geçmesi ve çok miktarda kan dökülmesi gerekti. Bu sistemi doğuran süreçler onu aynı kolaylıkla çözebilirler. Bazılarına göre Avrupa Birliği gibi uluslarüstü örgütler ve ulus-devlet içerisindeki bölgesel özerklik taleplerinin etkisiyle çözülme süreci başladı bile. Kısacası, devletlerin oluşum ve çöküş süreçlerini istikrarsız bir küreselleşme/toprağa bağlaşıma süreci olarak anlamamız gerekir. O zaman kapitalizmin tarihsel coğrafyası boyunca süregiden toprağa bağlaşıma, yersiz yurtsuzlaşma ve yeniden yerleşme süreçlerini görebiliriz. Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta vurguladıkları en temel nokta buydu.

Bence, bu kavramlarla donandığımızda, küreselleşmenin zamansal ve coğrafi anlamda eşitsiz bir gelişme olduğunu görmemiz ko-

laylaşır. Anlamdaki bu kaymanın bazı iyi siyasal sonuçları olabileceğini, bizi her şeye kadir, homojenleştirici bir küreselleşme tahayyülünün daha baskıcı ve sınırlandırıcı dilinden kurtaracağını gösterebilmeyi ümit ediyorum.

2. Küreselleşme Dinamiklerinde Yeni Dönüşümler

Bunu hatırd tutarak şimdilik "küreselleşme" teriminin ne anlama gelebileceğine, neden yeni bir çehreye büründüğüne ve son zamanlarda önem kazandığına geri döneyim. Dört dönüşüm dikkat çekiyor:

1. Finans sektöründe kontrollerin kaldırılması 1970'lerin başında ABD'de başladı. Bu alanda serbestleşme, iç piyasada durgunluk ve enflasyonun bir arada oluşması, dış piyasalarda ise, büyük ölçüde Eurodolar piyasasındaki kontrolsüz büyüme yüzünden, Bretton Woods uluslararası ticaret ve kur sisteminin çökmesi karşısında zorunlu bir seçenek olarak benimsendi. Finansal kuralsızlaşmanın sermayenin iradi bir stratejisi olmadığını, her ne kadar sermayenin bazı kesimleri bundan çok daha fazla faydalanacak olsa da, gerçeklere boyun eğmek olduğunu anlamak önemlidir bence. Bretton Woods da küresel bir sistemdi. Dolayısıyla, burada olan şey, hiyerarşik olarak düzenlenen ve ABD'nin kontrolü altında olan bir küresel sistemden, piyasalarca koordine edilen ve kapitalizmin finansal koşullarını iyice riskli kılan ademimerkezi bir küresel sisteme geçiştir. Bu geçiş 1968'den itibaren başlamış olsa da, esas itibariyle 1979'dan 1985'e dek sürmüştür. Buna refakat eden retorik, "küreselleşme" terimini bir erdem haline getirdi. En sinik olduğum anlarda (ben dahil) bize "küreselleşme"nin yeni bir şey olduğunu yutturanın ekonomi gazeteleri olduğunu düşünürken buluyorum kendimi. Halbuki uluslararası finansal sistemde gerekli olan ayarlamalardan en iyi şekilde faydalanmak için uydurulan bir numaradan başka bir şey değildi. Bu arada yeri gelmişken, ekonomi gazeteleri finansal piyasalarda bölgeselleşmenin öneminden bahsetmeye başladı bir süredir. Japonya'nın oluşturduğu ortak refah bölgesi, NAFTA ve Avrupa Birliği –ki bunlardan bazen "Üçlü Topluluk" olarak söz edilmekte– en belirgin iktidar blokları olarak görülüyor. Küreselleşmenin önde giden savunucuları arasında bile küreselleşmeye karşı gelişen sert tepkileri, özellikle de popüler milliyetçilik biçimi-

ni alanları ciddiye almak gerektiği; küreselleşmenin "ortalığı harap eden freni bozuk bir tren" olma riskini barındırdığı uyarısında bulunanlar var (Friedman 1996).

2. Dünyayı 1960'ların ortalarından beri saran teknolojik gelişme, ürün bazında buluş ve düzelmeler, dünya ekonomisindeki son dönem dönüşümleri incelemek açısından önemli çıkış noktalarıdır. Kapitalizmin uzun tarihi boyunca buna benzer teknolojik yenilik evreleri vardı, elbette. Birtakım sinerjik nedenlerden dolayı yenilikler peşpeşe gelirler. Son zamanlarda böyle yoğun bir değişim döneminden geçmekte olduğumuz kuşkusuzdur. Ama bugüne özgü olan şey, teknoloji transferi veya taklidinin dünya ekonomisinin farklı bölgelerinde yayılma hızı ve oranıdır. Bunun bir kısmı küresel silah ticaretiyle ilgilidir. Fakat herhangi bir yerden gelen teknolojik bilgi ve beceriyi adapte edecek ve sindirecek bilimsel bir elit kesimin varlığı, yeni teknolojiler ve ürünlerin dünyanın her yerine dağılma hızını artıran başlıca faktördür. Nükleer perfüzyon sorunu bu konuda iyi bir örnektir. Bu sebepten dolayı birçok kimseye göre dörtlüye giden buluş ve teknoloji transferi furyası küreselleşmeyi tetikleyen birincil ve görünüşte durdurulamaz güçtür.

3. Medya ve iletişim sistemi, bunların da ötesinde "enformasyon devrimi" diye bilinen dönüşüm, üretim ve tüketimin önemli ölçüde yeniden yapılanmasını beraberinde getirirken, aynı zamanda tamamıyla yeni ihtiyaç ve istek tanımları da oluşturdu. İletişim alanında uzamın maddi içeriğinden nihai olarak arındırılması askeri kuruluşların önderliğinde gerçekleşmiş olsa da, finansal kurumlar ve çokuluslu sermaye bunun hemen üzerine atıldı ve kendi uzamsal faaliyetlerini anında koordine etme aracına dönüştürdü. Bunun en belirgin etkisi, maddilikten kurtulmuş sayılan bir "siberuzam" yaratılmış olması, burada birtakım önemli işlemlerin (çoğunlukla finansal ve spekülatif) gerçekleştirilebilmesiydi. Ama diğer taraftan, artık devrim ve savaşları canlı olarak televizyondan da izler olduk. Medya ve iletişimin zaman ve uzamı, internet üzerinden atılan liberter demokratikleşme naralarına rağmen tekelleşen medyanın giderek sorun haline gelmeye başladığı bir dünyada kendi içine göçtü.

Bugünlerde "enformasyon devrimi" fikrinden sıkça bahsediliyor. Enformasyon toplumunun hükümranlığındaki yeni bir küresel-

leşme çağıının başlamakta olduğu iddia ediliyor (bkz. örneğin Castells 1996). Buna fazlasıyla anlam yüklemek işten bile değil. Tüm bu yenilikler insanı etkiliyor, ama yeni icat edildikleri zaman demiryolları ve telgraf, otomobil, radyo ve telefon da benzer şekilde etkileyiciydiler. Bu örneklerden çok şey öğrenmek mümkün. Her biri kendi çapında dünyanın işleyişini, üretim ve tüketimin örgütlenmesini, siyaset yapma biçimini ve insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki toplumsal ilişkilere dönüşme hızını ve kapsamını değiştirmiştir. Çalışma ile yaşam arasındaki ilişkinin işyerinde ve farklı kültür biçimleri içindeki yerinin enformasyon teknolojisine bağlı olarak değişmekte olduğu da barizdir. İlginç olan, bunun ABD'deki sağcı siyaset gündeminin kilit ögesi haline gelmiş olmasıdır. Sağcı ütopyacılığını tamamıyla "üçüncü dalga" enformasyon devrimi fikri üzerinden temellendiren Alvin Toffler'in danışmanlık yaptığı siyasetçi Newt Gingrich, yeni teknolojinin özgürleştirici olduğunu söyledi. Ama bu özgürleştirici gücü siyasal zincirlerinden kurtarmak için siyasal bir devrim yapmak; "ikinci dalga" sanayi toplumunun tüm kurumlarını –ekonominin hükümet tarafından yönetimini, refah devletini, toplu sözleşme gücü olan kolektif kurumları, vb.– yerlerinden sökmek gerekirmiş. Bu görüşün, üretici güçlerdeki değişimlerin toplumsal ilişkilerin ve tarihin motoru olduğunu iddia eden Marksist savın kaba bir versiyonu olduğunu görmek önemlidir. Sağcı retorikteki güçlü teleolojik tonu da göz ardı etmemeliyiz ki, Margaret Thatcher'ın meşhur "alternatif yoktur" beyanatı bunun en belirgin örneğidir.

4. Kapitalizmin tarihinde dönemsel olarak ortaya çıkan dönüşümlerin en sonuncusunda, metaları ve insanları bir yerden diğerine taşımanın zaman ve maliyeti de düşmüştür. Bu gelişme, çeşitli faaliyetleri uzamsal engellerden kurtarmış; üretimin, tüketimin ve insanların yerleşkelerini çok hızlı bir şekilde değiştirme imkânı sağlamıştır. Küreselleşme sürecinin tarihi yazılacağı zaman, uzamın aşmanın maliyetindeki bu dönüşümün, enformasyon devrimi denen dönüşümün kendisinden (her ne kadar birbirleriyle pratikte ilişkili olsalar da) çok daha önemli olduğu görülecektir.

Bu öğeleri birbirinden ayırmak belki de pek hayırlı değil, çünkü en nihayetinde önemli olan aralarındaki sinerjik etkileşimlerdir. Enformasyon devrimi olmadan finansal kuralsızlaşma gerçekleş-

mezdi örneğın. Yıne enformasyon devrimine dayalı bir gelişme olan teknoloji transferi de, meta ve insanlar dünyada daha rahat do-laşamasalardı anlamsız olurdu.

3. Sonuç ve Çelişkiler

Yukarıda bahsi geçen dört dönüşüm, temel güçlerden türediğini dü-şünebileceğimiz birtakım önemli oluşumları da beraberinde getirdi.

1. Meta ve enformasyon hareketlerindeki düşük maliyetler sa-yesinde, özellikle uluslararası sermayenin üretim ve organizasyon biçimleri değışti. Küçük işletmeler de bu yeni fırsatın üstüne atla-dılar. 1960'larda başlayan denizaşırı üretim birdenbire yaygınlaştı. İntikam alırcasına Japonya'ya bile ulaştı; buradaki üretim Çin'e ve-ya Güneydoğu Asya'nın diğeri bölgelerine kayıyor. Birleşmeler, dev-ralmalar ve ulusal sınırları aşan ortak üretim anlaşmaları aracılığı-y-la şirketler gittikçe merkezileştiler. Buna rağmen, üretim sistemle-ri, işbölümü ve mesleksel uzmanlaşmadaki coğrafi dağılıma ve bö-lünme sürdü. Çokuluslu şirketlerin çoğunun kendi ülkelerinde sağ-lam bir ayağı olsa da (bunların çok azı gerçek anlamda uluslarüstü özelliğe sahiptir), uzam üzerinde çok daha fazla hâkimiyet kurabi-liyorlar. Bu da, tekil mekânları onların kaprisleri karşısında çok da-ha korunaksız kıldı. Küresel televizyon seti, küresel araba siyasal ve ekonomik yaşamın olağan bir parçası haline geldi. Bir yerdeki üretim biriminin kapatılması ve başka bir yerde açılması bildik bir hikâye artık – bazı büyük ölçekli üretim işletmeleri son yirmi yılda 4-5 kez taşındılar.

2. Dünyadaki ücretli işgücü son yirmi yılda iki kat arttı (bkz. 3. Bölüm). Bu kısmen hızlı nüfus artışından kaynaklanmış olsa da, dünya nüfusunun gittikçe artan bir oranının (özellikle de kadınla-rın) ücretli işgücüne katılması da etkili oldu: özellikle Bangladeş, Güney Kore, Tayvan, Afrika ve son olarak da eski Sovyet bloğu ve Çin örneklerinde. Küresel proletarya eskiye oranla bugün çok daha büyük ki bu da her sosyalistin gözlerini ışıldatacak bir durum. Fa-kat küresel proletarya içinde kadınların oranı olağanüstü ölçüde arttı. Ayrıca proletarya coğrafi olarak dağılmış, kültürel anlamda heterojenleşmiş ve dolayısıyla birleşik bir emek hareketi altında ör-gütlenmesi çok daha güçleşmiştir (bkz. 3. Bölüm). Buna rağmen,

yirmi yıl öncesine kıyasla toplamda daha fazla sömürülmektedir.

3. Küresel nüfus da hareket halinde. ABD'deki yabancıların nüfusa oranı 1920'lerden beri en yüksek düzeyde. Yabancıların ülkeye girişini sınırlayan önlemler örneğin bir 19. yüzyıldakine kıyasla çok daha sıkı olsa da, bin türlü çabaya rağmen göç dalgasının önüne kesmek mümkün olmuyor. Londra, Paris ve Roma hiç olmadıkları kadar göçmen şehri haline geldiler. Dolayısıyla göç, hem emek hareketinin içinde, hem de dünya çapında bir mesele olarak önem kazandı. Tokyo bile bu süreçten nasibini aldı. Bu sebeple, emeği örgütlemek veya kapitalizm karşıtı tutarlı bir siyaset belirlemek güçleşiyor. Etnik, ırksal, dini ve kültürel çeşitliliğin bu denli artmış olması, ne ulus-devletlerin, ne de sosyalist hareketin kolayca çözebileceği bir sorun değil.

4. Kentleşme hiper-kentleşmeye doğru evrildi, özellikle de 1950'den sonra. Kentleşme hızı dünya nüfusunun uzamsal düzeninde ekolojik, politik, ekonomik ve toplumsal anlamda çok büyük bir devrime yol açacak kadar arttı. Küresel nüfus içerisinde kentlerde yaşayanların oranı son 30 yılda ikiye katladı. Bugün gözlemlediğimiz kitlesel mekân yoğunlukları eskiden hayal bile edilemezdi. Küresel düzeyde ekonomi-politiğin işleyişini hızla dönüştüren dünya kentleri ve kent sistemleri oluştu (Avrupa'nın tamamı buna örnek gösterilebilir). Kent ve bölge-kentler dünya ekonomisi içinde çok önemli rekabet unsurları haline geldiler ki bu da birtakım ekonomik ve siyasal sonuçlar doğuruyor.

5. Dünyada toprağa bağlı devletlerin durumu da değişti, üstelik bunun tek sebebi Soğuk Savaş'ın sona ermesi değil. En önemli gelişme devletin rolünün değişmesi, özellikle finans ve para piyasalarındaki sermaye hareketlerini kontrol altına alma gücünün bir kısmını (ama hepsini değil) yitirmiş olmasıdır. Dolayısıyla devletin işleyişinde nakit sermaye ve finans, hiç olmadığı kadar disipline edici bir etkiye sahip oldular. Yapısal reform ve kemer sıkma politikaları yeni oyunun kuralları haline geldi. Devlet, bir ölçüde, uygun iş ortamı yaratma yollarını bulan bir kuruma indirgendir. Bu noktada "küreselleşme tezi" sosyalistler, refah devleti taraftarları ve milliyetçilerin, vb. kafasına vurulacak güçlü bir ideolojik araç oldu. İngiliz İşçi Partisi IMF'nin kemer sıkma yönündeki taleplerine boyun eğmek zorunda kaldığında, mali politikalar konusunda ulusal özerk-

liğin bir sınırı olduğu apaçık ortaya çıktı. Fransızlar da bunu 1981'den sonra kabul etmek zorunda kaldılar. Yoksullar için refah uygulamalarından sermaye için kamu sübvansiyonlarına geçildi (Alabama eyaleti, Mercedes-Benz'i fabrikasını getirmeye için ikna etmek amacıyla çeyrek milyar dolarlık bir sübvansiyon paketi sundu geçenlerde – yani vaat edilen beher iş imkânı için 168.000 dolar).

Tüm bunlar, Ohmae (1995) gibi yazarların iddia ettikleri gibi, ulus-devletin "içinin boşaldığını" göstermez. Günümüzdeki neoliberalizm dalgasının işleyebilmesi için devletin siyasal ve ekonomik yaşamın daha da derinlerine nüfuz etmesi ve birçok açıdan eskiye oranla daha müdahaleci olması gerekmektedir (Thatcherizm bir anlamda gayet müdahaleciydi). Aynı mantıkla, ulus-devlet çıplak piyasa gücü karşısındaki temel korunaklardan biridir hâlâ (Fransa'nın 1995'ten beri gösterdiği gibi). Ulus-devlet ayrıca etnik, kültürel kimlikleri ve çevre koşullarını zaman-uzam sıkışması ve küresel metalaştırma süreci karşısında korumanın kilit araçlarından biridir. Dolayısıyla ulus-devlet, popülist milliyetçiliğe cazip gelen küreselleşme karşısı tepkinin temel mahalidir.

Yeni alan ve sınırların belirlenmesi ulus-devletle bitmedi. Ekonomi, çevre ve siyaset gibi meselelerde küresel yönetim sağlayacak kurumların sayısında bir artış olduğu gibi, NAFTA ve AB gibi uluslararası ölçekte bölgesel bloklar ve güçlü bir ademimerkeziyetçi yönelim de oluştu. Beriki kâh bölgesel özerklik için verilen siyasal mücadeleler sonucunda, kâh ABD'de olduğu gibi, federal bir sistem içerisinde eyaletlerin hak taleplerindeki artış yüzünden ortaya çıktı. Yerel ile küresel arasında yeni ilişkilene biçimleri tanımlandı; dünya ekonomisinin kavranma, düzenlenme ve yönetilme ölçeklerinde büyük bir dönüşüm yaşandı.

6. Bazı devletler güçlerinin bir kısmını kaybetmiş de olsalar, jeopolitik demokratikleşme olarak adlandırdığım süreç yeni fırsatlar da yarattı. Herhangi bir merkezi iktidarın diğerlerini disipline etmesi zorlaştı; çevre iktidarlarının kendilerini kapitalist rekabet oyununa sokması kolaylaştı. Paranın gücü "düzleyici ve sinik"tir. Ancak, Marx'ın gözlemllediği gibi, burada güçlü bir çatışkı ortaya çıkar: niteliksel olarak "paranın yararlılığının sınırları yoktu"; insanların (ve devletlerin) ellerinde tutabilecekleri paranın niceliksel sınırları, onların toplumsal güçlerini ya sınırlar, ya artırır. Finansal

serbesti koşulları hâkim olduğunda, örneğin, Japonya'nın büyük bir finansal güç olarak nüfuz uygulamasını önlemek imkânsızlaştı. Devletler rekabet kapasitelerini umursamak zorunda kaldılar. (Rekabet, küreselleşme savının son dönemde önem kazanan bir alt temasıdır.) Rekabet gücüne sahip ülkeler küresel alanda iyi iş görür oldular – ve bu çoğunlukla ücretlerin düşük olduğu, sıkı bir emek disiplinine sahip ülkelerin diğerlerinden baskın çıkmaları anlamına geldi. Dolayısıyla, emeğin kontrol altına alınması küreselleşme savı içerisinde hayati bir ideolojik mesele haline geldi; geleneksel sosyalist savlar yeniden savunma mevziine çekildiler. Singapur, Hong Kong ve Tayvan gibi görece homojen, korporatist ilkelere sahip otoriter ülkeler, gayet ironik bir şekilde, neoliberalizm ve piyasa serbestisinin sözümlerine ona norm haline geldiği bir dönemde çok daha kârlı çıktılar. Oysa ulus-devletler arasında kapitalist ekonomik gücün dağılımının sınırları vardı ve hâlâ var. Zira önemli derecede siyasal ve askeri güce sahip merkezi bir otorite (bu durumda, ABD) ekonomik gücün dağılımında seçici etki yaratan bir şemsiye görevi görmeye devam ediyor.

7. "Küreselleşme" siyaset ve çevreyle ilgili yeni birtakım sorunlara yol açmış gibi görünüyor. "Görünüyor" diyorum çünkü söz konusu sorunlar yeni mi, yoksa küreselleşme yüzünden biz mi bunları daha çok hissediyoruz, yeterince belli değil. Nüfus ve kaynaklar arasındaki dengesizlik yüzünden toplumsal patlama yaşanacağına dair gelişen geniş çaplı ve episodik korkular –tabiri caizse Malthus'un hortlaması– uzun zamandır bildiğimiz bir şeydi. Özellikle meşhur Roma Klübü'nün 1972'de yayımlanan *Büyümenin Sınırları* başlıklı raporundan beri, ekonomik kalkınma, göç, kaynak kullanımı ve atık madde yönetimi açısından var olan imkânların sağladığı esnekliğin fazla sürmeyeceği hissi giderek büyüyor. Küresel nüfusun hızla tırmanması, artan çevre kirliliği ve artık üretimi, ekolojik bozulma ve yenilenebilen veya yenilenemeyen kaynakların kullanımını konusunda açıkça yıkıcı olmasa da gayet hoyrat olan bir ekonomik büyüme biçimi yüzünden bir dizi küresel endişe doğdu. Küçük ölçekli faaliyetlerin (örneğin DDT gibi böcek ilaçlarının yerel kullanımının) geniş çaplı (bazen küresel) ekolojik sonuçları olduğunun anlaşılmasını, iklim değişikliğinin hızla artan benzin tüketimi yüzünden şiddetlendiğini, doğal yaşam ortamlarının ve biyolo-

jik çeşitliliğin hızla yok olduğunu da buna eklersek, çevre sorununun küresel meseleler arasında daha önce hiç deneyimlemediğimiz kadar ön plana çıkacağı açıkça belli olur. Geleneksel çevresel kaygıların (diyelim, hava ve suyun temizliği, doğal mekânların korunması ve sağlıklı yaşam koşulları) gibi daha çok yerel (kentsel ve bölgesel) olan kaygıların daha küresel bir ölçüğe tercüme edilmesi söz konusu.

8. Son olarak da, dikenli bir sorun var: kültürel çeşitlilik, farklı yaşam şekilleri, kapitalist ve kapitalist olmayan üretim, mübadele ve tüketim tarzlarına eşlik eden dil, din ve teknolojik koşullar ile ana hatlarını özetlediğim bu temel süreçler arasındaki ilişki sorunu. Burada da, uzunca bir kültürel müdahaleler, çapraz etkiler, transferler tarihi ve coğrafyası söz konusu. Ama enformasyon akışının hacmi veya milyonlarca turistin gidiş gelişi, yerkürenin bir ucundan öbürüne ulaştırılan objeler, metalar ve teknolojiler, hız ve geçicilik gibi özelliklere sahip yeni bir kültürel yorum evresinin başladığına işaret ediyor. Bunun düşünme ve anlama biçimleri üzerinde etkisi var. Sorun dikenlidir, çünkü bu sorunu piyasa mübadeleleri sonucunda küresel kültürün homojenleşmesine doğru bir hareketten ibaret saymak aşırı indirgemeci olur. Kültürel farklılığın bir meta olarak pazarlanmasından tutun da, küresel piyasaların homojenleştirici etkilerine karşı geliştirilen kültürel tepkiler ve farklı ya da özel olma iradesine kadar, karşı yönde bir hareket oluştuğuna dair göstergeler yeterince güçlü. Burada aslında son derece yeni olan tek bir şey var belki de: Küresel bir piyasanın varlığı, piyasanın nüfuz etmediği hemen hemen hiçbir yer kalmadığı anlamına geliyor. Yeryüzündeki insan kültürlerinin haritası süratli bir şekilde yeniden çiziliyor. Hedeflenen coğrafi harç ve icat edilen sayısız gelenek, bunun pek de önceden belirlenemeyecek bir yönde ilerleyen dinamik bir insan faaliyeti alanı olduğunu anlatıyor. Buna rağmen, tüm bunların güçlü bir kapitalist küreselleşme dürtüsü tarafından (farklı yönlere de olsa) güdümlendiğinin yadsınamayacağını da düşünüyorum.

4. Devrin Alametleri

Bu yönelimler hakkında iki geniş kapsamlı soru sorulabilir. Sınırın herkes birtakım niceliksel değişikliklerin varlığı konusunda hemfikirdir. Ama esas tartışılması gereken soru şu: bu niceliksel değişikliklerin tümü, kapitalizm tarihinin niteliksel olarak yepyeni bir evresinde olduğumuzu gösterecek kadar büyük ve sinerjik mi; kuramsal kavramlarımızı ve siyasal aygıtlarımızı (hayallerimizden bahsetmiyorum bile) radikal anlamda yeniden gözden geçirmemizi gerektirecek düzeyde mi? Öncelikle etrafımızdaki tüm "post"lar, bunun böyle olduğuna işaret ediyor (örneğin, post-modernizm, sanayileşme sonrası toplum – *post-industrialism*).

Niceliksel değişiklikler, niteliksel bir dönüşüme evrildi mi o halde? Bu soruya benim kendi yanıtım, şartlı bir "evet". Bunun hemen ardından da, henüz üretim biçimi ve bununla ilgili toplumsal ilişkilerde temelleri sarsan bir devrim olmadığını iddia ediyorum. Eğer niteliksel bir dönüşüm oldu ise, 19. yüzyılın başındaki kapitalist değerlere geri dönülmesi ve bunların 21. yüzyıla has bir eğilimle birleşmesinden ibarettir. Söz konusu eğilim, herkesi ve satılabilecek her şeyi sermayenin eksenine çekerken, dünya nüfusunun çok büyük kesimlerini sermaye birikiminin temel dinamikleri açısından gözden çıkarılabilir kılar. Uluslararası sermayenin kabul ettiği ve çekindiği korkunç küreselleşme imajı – "ortalığı harap eden freni bozuk bir tren" – işte burada devreye girer. Ya da, hayal kırıklığına uğramış bir muhafazakâr olan John Gray (1998) gibi birinin belirttiği gibi, her ne kadar "küresel serbest piyasa ütopyası insani açıdan henüz komünizm kadar bedel ödettirmediyse de, yol açtığı acılar açısından bir süre sonra komünizmle boy ölçüşecek duruma gelebilir".

Eğer sınırlı bir düzeyde niteliksel dönüşüm yaşanmış olduğu savı ciddiye alınırsa, o zaman hem kuram, hem de siyaseti yeniden nasıl formüle edeceğimiz sorusu gündeme gelir. "Küreselleşme" yerine "eşitsiz coğrafi gelişme" ifadesini kullanma önerimin en büyük katkısı tam da burada ortaya çıkar. Eşitsiz koşullar siyasal örgütlenme ve eylem açısından sayısız olanaklar yaratır. Aynı zamanda birtakım özgül güçlükler de çıkar karşımıza (örneğin, kültürel

farklılaşmanın yarattığı gerginlikle veya zengin ve yoksul bölgeler arasındaki büyük gelir eşitsizlikleriyle nasıl başa çıkılacağı gibi). Gerek buradaki potansiyeli, gerekse güçlükleri anlamak, en uygun siyaseti belirlemek açısından elzemdir.

Ama bu noktada, küreselleşme zımni olmayan jeopolitik bir proje midir sorusuyla yüzleşmek gerekir. Buna istinaden, küreselleşmenin son zamanlarda güçlenerek özgül bir biçim ve tınıya sahip olmasına yol açan iki temel olgudan bahsetmek gerekir. Birincisi, küreselleşmenin hiç kuşkusuz ABD (ve Thatcher yıllarının İngiltere'si gibi belli başlı müttefikleri) tarafından girilen jeopolitik haçlı seferinin sonucu olduğu şeklindeki çıplak gerçektir. Daha sonra tartışacağım gibi (bkz. 5. Bölüm), bu ütopyacı bir seferdir. IMF'nin dünya ekonomilerini düzenlemekteki rolüne son dönemde hem solun, hem sağın saldırıyor olmasının gösterdiği gibi, radikal ve muhafazakâr kanat bu ütopyaya gittikçe daha eleştirel yaklaşmaya başladı. Ama küreselleşme 1945'ten bu yana ABD merkezli bir süreç olmuştur. Eğer ABD'nin itici gücü ve gözetmenliği olmasaydı, küreselleşme bu şekilde tezahür etmezdi. Bu durum, küresel ihtiyaçlar ile ABD'nin kendi özgül ihtiyaçlarının, iş görme tarzının (işletmecilik yöntemleri; şirket kültürleri; kişisel hareketlilik ve tüketim geleneği; bireysel haklar, hukuk ve demokrasi konusunda siyasal anlayışı) bir miktar birbirine karıştığı anlamına da gelir. ABD'nin yıllar boyunca, çoğu kez bilmeden de olsa, yerel düşündüğünü fakat küresel olarak eylediğini görmezden gelmek zordur. "Küreselleşmeyi gündem haline getiren kimdir?" sorusunun cevabı, Amerikan dış siyaseti ve askeri-ticari tedbirleri aracılığıyla kullanan kapitalist sınıf çıkarlarıdır.

Çok çeşitli yer ve kesimlerce yeterince desteklenmese, ABD var olan küreselleşme biçimlerini bu denli empoze edemezdi. Dünyanın her yerindeki kapitalist sınıf fraksiyonları ABD'nin politikalarına yaslanmaktan, askeri ve hukuki himayesi altında çalışmaktan az çok memnundular. Hükümeti kontrol altına almayı başardıkları bazı durumlarda, ABD'nin savunduğu kapitalist toplumsal ilişkilerin dünyaya yayılmasının önünde direniyorlarmış gibi görünmek için yerel dehalarını kullansalar da (De Gaulle'ün Fransası geliyor akla burada), ABD'ye destek oldular. Diğer bazı durumlarda ise, Japonya'da olduğu gibi, küreselleşmeye Amerikan ekonomik ilerleme

modeline rakip oluşturacak kadar farklı bir cevap üretip idare etmesini bildiler. Ancak, bu örnekte dahi ulus çıkarlarının bekâsı için küreselleşmenin zaruri olduğu savı kabul görmüştü. Japon örneği benzersiz de değildir. Küreselleşmenin, kısmen de olsa, tıpkı hegemonik güç olarak tüm süreci yönlendiren ABD gibi yerel düşünüp küresel düzeyde eyleyen çeşitli aktörler tarafından nasıl inşa edildiğini görmek önemlidir.

Bütün bu değişikliklerin sol açısından öncelikli anlamı, işçi sınıfının ileri kapitalist ülkelerde görece avantajlı pozisyonunun, dünyada emeğin içinde bulunduğu koşullardan dolayı epey azalmış olmasıdır. New York ve Los Angeles'ta son yirmi yılda "*sweatshop*"ların temel sınai üretim biçimi olarak yeniden ortaya çıkmaları bunun en çarpıcı göstergesidir. İkincil bir nokta ise yerel, bölgesel ve ulusal ekonomik tahminlerin aşırı derecede oynak olmaları (bu yılın yükselen kenti bir sonraki yıl buhran bölgesi haline gelebilir) yüzünden ileri kapitalist ülkelerdeki yaşam koşullarının kapitalizmin "yaratıcı yıkım" kapasitesinin tüm ağırlığıyla etkisi altında kalmalarıdır. Neoliberaler, bir parça devlet müdahalesi sayesinde piyasanın gizli eli herkesin yararına olan koşulları yaratacak diyerek gerekçelendirirler bunu. (Aslında, "biraz da tekelleşme sayesinde" diye eklemeleri lazımdı ama tabii ki genelde bunu yapmazlar.) Bu da, örneğin üretimin coğrafi anlamda yeniden düzenlenmesi yüzünden var olan eşitsiz coğrafi gelişmenin yarattığı yıkım ve şiddetin, başka yerlerde olduğu kadar kapitalizmin geleneksel merkezlerinde de hissedilmesine yol açar. Oysa olağanüstü bolluk ve gösterişli tüketim teknolojisi merkezlerinden, tüm dünyanın hayallerini besleyen bir mesaj da gitmektedir aynı zamanda. Tevekkeli değil, küreselleşme savunucuları bile geri tepme olasılığını ciddiye almak durumunda kalıyorlar. Nüfuzlu Davos toplantısını organize eden Klaus Schwab ve Claude Smadja gibi küreselleşmeyi uzun süredir savunanlar bile şöyle demektedir (aktaran Friedman 1996):

Ekonomik küreselleşme kritik bir evreye girdi. Özellikle sanayileşmiş demokrasilerde küreselleşmenin etkilerine karşı yükselmekte olan tepkiler, çoğu ülkede ekonomik faaliyet ve toplumsal istikrar üzerinde olumsuz etki yaratmanın eşiğindedir. Bu demokrasilerde çaresizlik ve endişe duyguları artmakta, ortaya yeni tip popülist politikacıların çıkmasında etkili olmaktadır. Bunun isyana dönüşmesi işten bile değildir.

1999 yılına gelindiğinde Schwab ve Smadja (1999) hâlâ küreselleşmeye acilen insani bir yüz kazandırmak için uğraşıyorlardı. Bir bakıma Zapatistaların (bkz. aşağıda) söylemini çağrıştıran bir retorik ile şöyle yazıyorlardı:

Küreselleşmenin, diğer tüm kaygıları dışlayarak, yalnızca hissedarların değerlerine odaklanmanın kod adı olmadığını; mal ve sermayenin serbest dolaşımının, nüfusun en korunmasız kesimleri ve kabul görmüş toplumsal ve insani standartlar aleyhine işlemediğini göstermek zorundayız. Küreselleşmenin toplumsal etkilerine öyle bir çare bulmalıyız ki, ne mekanik olarak refah programları artsın, ne de küreselleşmenin meyvalarını yiyenler ile yeterince beceri edinemeyerek küresel sisteme entegre olmanın gereklerini yerine getiremeyenler arasındaki uçurumun artacağı yönünde kaderci bir anlayış gelişsin.

Veya, John Gray'in (1998, 207) vardığı sonuca göre:

Serbest piyasacıların öngördüğü bolluk döneminin değil, anarşik piyasa güçleri ve azalan doğal kaynakların egemen devletleri giderek daha tehlikeli bir karşıtlık içine ittiği bir dönemin eşiğindeyiz... Küresel rekabet ve teknolojik buluşlar birbirleriyle etkileşerek anarşik bir dünya ekonomisi bıraktılar bize. Böyle bir ekonomi büyük jeopolitik çatışmalara sahne olmaya namzettir. Thomas Hobbes ve Thomas Malthus, küresel *laissez-faire*'in* yarattığı dünyaya Adam Smith veya Friedrich von Hayek'ten daha iyi rehber olabilirler; rekabetin müşfik uyumunun dünyası olduğu kadar savaş ve kıtlığın dünyasıdır bu.

Bu kadar muhafazakâr birinin Marx'tan çıkarsanabilecek bir analitik pozisyonla tam tamına denk düşmesi düşündürücüdür elbet (bkz. benim *Kapitalizmin Sınırları*, 12. ve 13. Bölüm, veya Geider 1997). Serbest piyasa küreselleşmesine karşı güçlü bir tepki akımı gelişmektedir (bkz. örneğin, George Soros gibi muteber bir kapitalist spekülör ve finansçının yazıları, 1996).

Sosyalist hareket, bu devrimci olanaklardan nasıl yararlanabileceğini hesaplamak zorundadır. ABD'de Pat Buchanan tarafından savunulan sağcı popülist milliyetçiliğe benzer akımların ve bunlara açıkça faşizan bir tını ekleyen yerel çağrılarının (Fransa'da Le Pen veya İtalya'da Lombardiya Ligi'nin) karşısında durmalıdır. En azından toplumsal adalet ve ekolojik hassasiyet içeren alternatif bir top-

* "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler." -ç.n.

lum inşa etmeye odaklanmalıdır. Bunu etkin bir biçimde yapabilmek içinse, var olan küreselleşme koşullarıyla, küreselleşmeyi yönetme ve düzeltme yönünde gittikçe artan taleplerle yüzleşmek zorundadır. Her şeyden önce, tabanı ve popüler katmanları örgütlemeyi bu denli zor ve kısa ömürlü kılan eşitsiz coğrafi gelişme dallarını kullanmasını öğrenmeli. Burjuvazinin küreselleşmesiyle savaşmak üzere dünyanın tüm işçileri birleşecekse (bkz. 3. bölüm), o zaman hem kuram, hem de siyasal pratikler açısından, uzamda kapitalist sınıf kadar esnek olmanın yolları bulunmalı.

Bunu düşünmeye başlamak için faydalı bir yol var. Önce şunu sorun: anti-kapitalist mücadele nerede gerçekleşecek? Yanıt: her yerde. Dünyada kapitalist sisteme karşı öfke ve hoşnutsuzluk ifade edilmeyen tek bir bölge dahi yoktur. Bazı yerlerde veya nüfusun bazı kesimlerinde anti-kapitalist mücadele güçlü köklere sahiptir. Yerel "militan tikelcilikler" (Raymond Williams'ın ifadesine dönüyorum yeniden) her yerdedir; Michigan ormanlarındaki milis hareketlerinden (ki çoğu ırkçı ve dışlayıcı olduğu kadar şiddetle anti-kapitalist ve çokuluslu şirket karşıtıdır) Meksika, Hindistan ve Brezilya gibi Dünya Bankası'nın kalkınma projeleriyle mücadele eden ülkelere, buradan da dünya çapında vuku bulan sayısız "IMF isyanına" kadar. Kapitalist birikimin merkezinde bile sınıf mücadelesi verilmektedir (1995 sonbaharında Fransa'yı sarsan olağanüstü militanlık dönemi ile ABD'de 1997'de UPS işçilerinin gerçekleştirdiği başarılı grev).

Eşitsiz coğrafi gelişimin çatlaklarında gerçek bir muhalefet gizlidir. Fakat bu muhalefet, çoğunlukla militan da olsa, bazen aşırı derecede tikel kalmakta, dışlayıcı ve popülist-milliyetçi siyasal akımlara yakınlaşma tehlikesi barındırmaktadır. Muhalefetin anti-kapitalist olduğunu söylemekle sosyalizm taraftarı olduğunu ima etmiş olmuyoruz. Geniş tabanlı birçok anti-kapitalist hissiyat tutarlı bir örgütlenme ve ifade imkânından mahrumdur. Herhangi bir muhalif akımın hamleleri, diğer bir akıminkine karışabilir ve bazen de engel olabilir. Bu da, kapitalist sınıf çıkarlarının muhalefeti bölüp yönetmesini aşırı derecede kolaylaştırır.

Tarihte Marksizmin güçlü yanlarından biri, farklı ve çeşitli amaçlara hizmet eden mücadeleleri evrensel bir anti-kapitalist hareket içinde birleştirmeyi hedeflemiş olmasıdır. Çeşitlilik ve farklı-

lık içinden ortak noktaları bulup çıkarmanın araçlarını geliştirmek-
te öncü olduğu oranda Markist geleneğin (her ne kadar zaman za-
man farklılıkları fazlasıyla çabuk harcamış olsa da) burada sunaca-
ğı katkı büyüktür. Var olan çok sayıda mücadeleyi bir sentezde bir-
leştirme işi süregidecek bir süreçtir, çünkü bu mücadelelerin vuku
bulduğu saha ve zeminler, bunların uğraştığı konular, kapitalizmin
dinamikleri ve buna bağlı olarak küresel koşullar değiştikçe sonsuz
bir değişim gösterecektir. Raymond Williams'ın "genel çıkarı" be-
lirlemenin yolu olarak önerdiği yöntem –"uygun bir şekilde bir
araya getirilen bazı tikel çıkarların savunulması ve ilerletilmesi"–
ne yapmamız gerektiğine dair temel bir göstergedir o halde. Mark-
sist gelenekten esinlenerek ben de, bugünkü konjonktüre özellikle
uygun olduğunu düşündüğüm birkaç savı belirgin kılmaya çalışı-
cağım.

Eşitsiz Coğrafi Gelişme ve Evrensel Haklar

30 OCAK 1996'DA Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu, Chiapas, Meksika'da "Neoliberalizme Karşı ve İnsanlık İçin Dünya Buluşması" çağrısında bulundu. Küreselleşen neoliberal kapitalizme karşı çıkan herkesin bir araya geleceği bir dizi kıtalararası kongre düzenlemeyi önerdiler. Çeşitli açılardan kısmi destek gören bu çağrı, paranın gücünün her yerde "onurları incittiğine, dürüstlüğe hakaret ettiğine ve umutları katlettiğine" işaret ediyordu. "Ayrıcalık, zenginlik ve dokunulmazlık temerküzünden ibaret olan ve şimdi Neoliberalizm olarak adlandırılan tarihi suç, sefalet ve çaresizliği demokratikleştirdi." Zapatistalara göre "küreselleşme", "katleden ve unutan" sermayenin "modern savaşı" idi. Neoliberalizm bize "insanlık yerine borsa değer endekslerini, onur yerine sefaletin küreselleşmesini, umut yerine boşluk, yaşam yerine terör enternasyonalini" sunar. Bu terör enternasyonaline karşı, "umut enternasyonalini yeşertmeliyiz" dediler. Eğer neoliberal küreselleşmenin şiddetinden etkilenen herkes siyaseten bir araya gelebilseydi, küreselleşme taraftarlarının bile "ortalığı harap eden freni bozuk bir tren" olduğunu kabul ettikleri sürecin günlerin sayılı olurdu.

Zapatista vakası solda birtakım iyi ve kötü sebeplerden dolayı hayranlık uyandırdı. İlk olarak Zapatistalar, modern iletişim araçlarını çok iyi kullanabildiler. Toplumsal hareketlerin emekçi hakları, insan hakları, kadın hakları, çevre adaleti ve benzeri konularda uluslararası kampanyalar için bir mobilizasyon aracı olarak interneti nasıl kullanabileceklerini gösterdiler. Bu hareketlerden bazıları hatırı sayılır başarılar elde etti. Dünyanın çeşitli ülkelerinde

(özellikle Endonezya ve Vietnam'da) Nike fabrikalarındaki çalışma koşullarına karşı girişilen anti-Nike kampanyası bunun sadece bir örneği. Ama çevreci grupların önderliğinde 1997-98'de Çoktaraflı Yatırım Anlaşması'nı (MAI) sorgulamak ve engellemek için yürütülen kampanya, çokuluslu şirketlerin küresel emellerinin önüne küresel muhalefet tarafından nasıl set çekilebileceğinin bir göstergesiydi. (Anlaşma yürürlüğe girseydi, yabancı yatırım koşullarını hukuki olarak belirleme yetkisi devletlerden çokuluslu şirketlere geçecekti.) Zapatista kampanyasının diğer erdemi, isyan ettiren sıkıntılarının kaynağının aynı olduğunu göstermekteki ısrarıydı. Zapatista ayaklanmasının NAFTA'nın yürürlüğe girdiği güne denk gelmesi, sorunların temelinde serbest ticaretin –yani neoliberal retoriğin sihirli mantrasının, veya *Manifesto*'nun ifade ettiği gibi, "o biricik vicdansız özgürlüğün"– yattığını temsil etmekteydi. Üstelik başlattıkları kampanya, devlet iktidarıyla desteklenen metalaşma sürecinin homojenleştiren gücü karşısında emeğin ve yerli ya da yerel hayat tarzlarının haklarına, onuruna hitap ediyordu.

Ama olumsuz yanıyla, Zapatista hareketinin gördüğü kabul şüphesiz olarak bir çeşit marjinallik "romantizmi", kapitalizmin merkezindeki tüm muhalif güçleri kısıktırak çevreye bozan küreselleşme biçimlerinin dışında olduğu varsayılan bir "otantik ötekilik" tahayyülü içerir. Zapatista hareketi bu yüzden Nepal'de Chipko'lar, Amazonlar'da Chico Mendes ve kauçuk toplayıcıları, ABD'de kızıl-derililer gibi benzeri hareketlerin yörüngesine oturdu. Bunların genel olarak dikkatleri çekmelerinin sebebi kültürel kimliklerine sahip çıkmalarıydı. Tektipleştirici ve küreselleştirici kapitalizme "gerçek" bir alternatifin "otantik" taşıyıcıları olarak görülüyorlardı. Burjuva demokrasilerindeki sol kesimlerce verilen genel tepkiyi bu şekilde betimlemek, farklı kültürel kimlikleri sürdürme veya koruma mücadelelerinin siyaseten anlamsız veya yersiz olduğunu savunmak anlamına gelmiyor kesinlikle. Marjinalize olma deneyiminin daha evrensel bir siyaset inşa etmenin en önemli zeminlerinden biri olduğunu inkâr etmek anlamına da gelmez. Neoliberal ütopyacılığın farklı kültürel form ve kurumlara karşı yıkıcı bir yapıda olması, John Gray gibi bir muhafazakârın bile fark ettiği gibi, en belirgin başarısızlığıdır. Fakat evrensel siyasal duruşunu yalnızca bu konulara bağlamak "kültür"ü "ekonomi-politik"ten ayırmak; berikinin

ktireselliğini ve evrenselliğini, ilkinin özcülüğü, özgüllüğü ve tikel-liği uğruna yadsımaktır.

Buradaki sorun, tarihi-coğrafi mirasımızı, kültürel formları ve farklı yaşam biçimlerini inşa eden güçlerin yeterince kavranama-masıdır. Bu güçler kapitalist meta kültürünün ve kapitalizmin uzamsal ve zamansal dinamiklerinin uzun tarihine her ne kadar iç-kin olsalar da, bununla sınırlı kalmazlar. Örneğin uzun bir döneme yayılan sömürgeci ve kapitalist süreç Zapatistaları derinden etkile-di. Onların başlattığı hareket ve "onur" gibi aydınlanma felsefesin-den esinlenen talepleri –onur kavramı 1948 BM İnsan Hakları Be-yannamesi'nde çok önemli bir yere sahipti– onların içinde bulun-dukları koşulları yansıttığı gibi tarihin de ürünüdür.

Bu tür tikel farklılıkları yaratan ve sürdüren güçlerin tamamını eşitsiz coğrafi gelişme kuramı adı altında topluyorum. Bu kuram en iyi nasıl betimlenir o halde?

1. Eşitsiz Coğrafi Gelişme Kuramına Doğru

Aşağıdaki savın iki temel ögesi var. İlki "uzamsal ölçek üretimi", ikincisi ise "coğrafi fark üretimi" ile ilgilidir. Bunların ana hatları-nı sunayım.

Uzamsal ölçek üretimi

İnsanlar faaliyetlerini düzenlemek ve dünyayı anlamak için, iç içe geçmiş bir uzamsal ölçekler hiyerarşisi üretmişlerdir. Haneler, ce-maatler ve uluslar günümüzde farklı ölçeklerde var olan düzenleyi-ci formlardan en bariz olanlarıdır. Bugünün dünyasında küresel, kı-tasal, ulusal, bölgesel, yerel ve hane/kişisel ölçeklerden bakıldığın-da meselelerin farklı bir hal alacağını hemen sezmemiz mümkün-dür. Bir ölçekte anlamlı veya önemli olan, başka bir ölçekte otoma-tik olarak aynı değerde değildir. Oysa şunu da biliyoruz ki, bir öl-çekte gelişen bir durum, ölçekler hiyerarşisi dahilinde iç içe geçmiş ilişkiler dışında kavranamaz – kişisel davranışlar (örneğin, araba kullanmak) bir yekûn tuttuğunda yerel ve bölgesel etkiler yaratır; bunlar da, diyelim ki asit yağmuru veya küresel ısınma gibi, kıtala-

rı etkileyen sorunlara dönüşür. Gelgelelim, böyle sezgisel bir çözümlenme yetersizdir, çünkü ölçeklerin değişmez ve hatta doğal olduğu izlenimini yaratır. Halbuki bunlar değişen teknolojilerin, örgütlenme şekillerinin ve siyasal mücadelelerin sistemik ürünleridir.

Uygun ölçeklerin sözümona "doğal" öğeler veya etkiler dışında tanımlandığı anlamına gelmez bu. Ekolojik süreçler, toprak, su ve hava koşullarını düzenleyen sayısız fiziksel süreçlerin kendileri, birkaç farklı ölçekte işlerler (ki bu da ekoloji ve fizik bilimlerinde aynen böyle temsil edilir). Bir "ekosistemin" nerede başlayıp nerede bittiği, nasıl bir ölçekte nasıl bir "birim" olduğu (göl mü, kıta mı?) gibi tanımlar ekolojik hassasiyetleri olan bir siyaset belirleme açısından son derece önemlidir. İnsanlar kendi hedeflerine ulaşmak ve kendi kolektif davranışlarını düzenlemek için ürettikleri ve yürüttükleri ölçekleri "doğal süreçler" olarak adlandırabileceğimiz ölçeklerle dinamik bir ilişki içinde geliştirirler.

Daha önce kısaca değindiğimiz bir örneği ele alalım. Değişen toprak sınırlarının açıkça gösterdiği gibi, her ne kadar doğal özellikler bunları tanımlamakta bir çeşit rol oynamış olsalar da, siyasal sınırların "doğal" olan hiçbir yanı yoktur. Ülke toprakları, en nihayetinde, siyasal mücadelelerin ve teknolojik, siyasal ve ekonomik koşullar bağlamında alınan kararların sonucudur. Avrupa Birliği'nin 1948'de Monet planıyla başlayan uzun kuruluş süreci, toprak tanımlarının bir ölçekten diğerine dönüşümünün uzun tarihidir aynı zamanda. Bu ölçekte değişimlerin başka alanlarda etkileri olur. Fransa'da bugün yerel hükümetlerin hem bölgesel yapılandırma, hem yetki açısından nasıl tahayyül edilmesi gerektiği tartışılıyor örneğin. Güçlü bir geleneğe seslenen bir tahayyül, "beldeler, bölgeler ve ulus-devlet" çizgisini; siyaseten ayrı düşen başka bir tahayyül ise, Avrupa Birliği düzeyinde belirlenen yeni gerçekliği yansıtabilecek şekilde, "kolektifler, bölgeler ve Avrupa" çizgisini savunuyor. Bu siyasal mücadeleyi kimin kazanacağı, insanların yerel yaşamlarını nasıl düzenleyeceklerini önemli ölçüde etkileyecektir. Aslında yerel ve metropolitan yönetimlerin ulus-devletler ve küresel güçler karşısındaki güçlerinde gerçekleşen değişim, insanların örgütlenme ölçeklerinden birinin son yirmi yılda rolünü nasıl artırdığının önemli bir göstergesidir (bkz. örn. Borja ve Castells 1997). Bu noktada "kentsel girişimcilik" ve çokuluslu yatırımlar için şehirlerarası

rekabetten; küresel ısınmayı yavaşlatmak amacıyla yerel yönetimlerin bir dizi önlem alması talimatını içeren Rio anlaşması Gündem 21'e kadar birçok şey aklıma geliyor.

İnsan faaliyetlerinin koordine edilme ölçeği elbette ki teknolojik buluşlara (ulaşım ve iletişim sistemleri hayatidir) olduğu kadar değişen siyasal-ekonomik koşullara da (ticaret, jeopolitik rekabet ve ittifaklar vs.) bağlıdır. Bunlar, sınıf ve diğer siyasal/toplumsal mücadelelerin sonucu oldukları gibi, sınıf mücadelesinin yer alacağı ölçeği de belirlerler (bkz. Herod 1998). Swyngedouw'ın (1997, 141) iddia ettiği gibi:

Uzamsal ölçekler asla sabitlenemez; sürekli yeniden tanımlanır, eleştirilir ve kapsam, içerik, görelî önem ve karşılıklı ilişkilere göre yeniden yapılandırılırlar. Örneğin, Avrupa Birliği içerisinde toplum, emek, çevre ve finans alanlarında gerçekleşecek olan düzenlemelerin yerel mi, ulusal mı yoksa Avrupa ölçeğinde mi olacağı bir mücadele konusudur. Bu mücadele belirli coğrafi düzenleme ölçeklerinin sürekli olarak eleştirilip dönüştüklerini gösterir. Açıktır ki, görelî toplumsal iktidar konumları, kimin neye hangi ölçekte hâkim olduğuna bağlıdır.

Başka bir örnek vermek gerekirse, kent yönetimleri ABD'nin İleri ci döneminde sermaye birikimi karşısında fazlasıyla muhalif bir güç olduklarında, burjuvazi farklı bir ölçeğe başvurdu; daha iyi kontrol edebileceği Federal Hükümet'in iktidarı kendi elinde toplaması çağrısında bulundu (Margaret Thatcher, tam da aynı nedenden dolayı, Marksistlerin hâkim olduğu Büyük Londra Belediye Meclisi'ni tasfiye ederek, yerel yönetimleri yeniden düzenledi). Dünya Ticaret Örgütü gibi uluslararası kurumlara ve daha sinsi mukabili olan Çoktarafli Yatırım Anlaşması'na yasal yetki devri ya da Avrupa Birliği ve NAFTA gibi daha büyük ölçekli birimlerin kurulması da kapitalist sınıf çıkarlarının siyasi iradesiyle gerçekleşti. Muhalif güçler genelde ters yöne doğru baskı yaparlar. Ayrılıkçı hareketler ve Zapatista'ların dile getirdiği cinsten yerel özerklik talepleri etnik azınlıkları, var olan yaşam standartlarını ve refah politikalarını, ve ya "küçük güzeldir" sloganını takdir eden çevreci değerleri korumak için ortaya çıkarlar örneğin.

Belirli bir ölçeği, diyelim bir kenti, sabit olarak düşündüğümüzde bile, zaman içerisinde dramatik dönüşümlerin yaşandığını fark ederiz. Baltimore gibi bir kent/yerin tanımlanma ölçütleri (bkz. Re-

sim 3.1) onu 200 yıl öncesine göre çok daha farklı bir birim haline getiriyor. Siyaset ve ekonomi, toplumsallık ve kent fikrine yüklenilecek her tür anlam (Platon'un ideal cumhuriyetçi şehir-devletinin nüfusu 5.000'i geçmeyecekti mesela) açısından bu olgunun sonuçları sayılmayacak kadar çoktur.

Dolayısıyla, tüm bu perspektiflerden bakıldığında, insan faaliyetleri arasında "ölçek üretimi"nden bahsetmemiz ve bunu eşitsiz coğrafi gelişme kuramının hayati bir ögesi olarak görmemiz anlamlıdır (bkz. Smith 1990, 1992). En basitinden, insan faaliyetlerini bugün düzenleyen hiyerarşik ölçekler, diyelim ki 30 yıl öncesine göre farklıdır. "Küreselleşme" bu değişimin önemli bir vechesidir.

Coğrafi fark üretimi

Dünyayı herhangi bir ölçekte incelediğiniz anda, hayat tarzları, yaşam standartları, kaynak kullanımı, çevre ile ilişkiler, kültürel ve siyasal biçimler konusunda coğrafi farklılıklar üreten bir dizi etki ve sürecin varlığını hemen görürsünüz. İnsanlığın dünya yüzeyindeki uzun coğrafi tarihi ve farklı özelliklere sahip yerlerde kök salmış toplumsal biçimler (dil, siyasal kurum, dini değer ve inançlar), olağanüstü zenginlikte bir sosyo-ekolojik ortam ve yaşam biçimleri mozaïği oluşturmuştur. Mozaïğin kendisi bir palimpsestir* – tarihi eski çağlara uzanan şehirlerin yapısal ortamlarında farklı dönemlere ait farklı mimari katkılar nasıl üst üste biniyorsa, bu mozaik de kısmi mirasların birbiri üzerine çoklu katmanlar şeklinde yığılmasından ibarettir. Bazı katmanlar diğerlerine göre daha fazla göze çarpar: Boyne Muharebesi sonucunda Kuzey İrlanda'da Katolik ve Protestanların birbirlerinden ayrılmalarının bu bölgede hâlâ ne derece önemli olduğu geliyor akla. Bu coğrafi mozaik, çeşitli insan faaliyetlerinin zamanla derinleşen ürünüdür.

Yine de, coğrafi farklar salt tarihi-coğrafi miras olmakla kalmazlar sadece. Şimdi vuku bulan siyasal-ekonomik ve sosyo-ekolojik süreçler tarafından daimi olarak yeniden üretilir, korunur, za-

* Eski zamanlarda, üzerindeki yazı silinip başka bir yazı yazılmış parşömen.

yıflatılır ve yeniden oluşturulurlar. Coğrafi farkların şimdi ve burada nasıl üretildiğini dikkate almak, bir evvelki döneme ait faaliyetlerden günümüze aktarılan tarihi-coğrafi hammadde üzerinde durmak kadar önemlidir. Uluslararası finansal desteğe sahip spekülörler, artan toprak kiralardan elde ettikleri kârı azamileştirme amacıyla New York ve Londra gibi Şangay ve Moskova'nın metropolitan ortamını da radikal anlamda yeniden şekillendiriyorlar örneğin. Daha genel olarak, kiraları farklılaştırma peşinde koşanlar sermaye yatırım yoğunluğunda coğrafi farklılıklar yaratıyor; sıklıkla sermaye zengini olan bölgelerin daha da zenginleşmesine, yoksul bölgelerinse görece daha da yoksullaşmasına yol açıyorlar. Farklılaştıran süreçler salt ekonomik olduğu gibi, aynı zamanda ekolojik ve toplumsaldır. Gey kültürünün yoğunlaştığı mahalleler, dini yerleşimler, ekolojist komünlerden çevre koruma gruplarının yürüttüğü doğal yaşam alanlarını koruma programlarına kadar her tür "ortak değer toplulukları" ve "hayat tarzı kovukları"nın ortaya çıkışı önemlidir. Kendi kendine ortaya çıkan ekolojik değişimler de (gerçi alüvyon birikimi, kasırga ve sel felaketleri, küresel ısınma örneklerinde görüldüğü gibi insan kökenli etkilerin söz konusu olduğu açıktır) bir rol oynamaktadır.

Ne var ki, bu değişimler, kısmen bizzat küreselleşme sürecinin sonucu olan niteliksel dönüşüm yüzünden son yıllarda çok daha kısa zamana sıkışıyorlar. 1965'ten bu yana işleyen süreçte belli bölgelerde yaşanan sanayisizleşme (*deindustrialization*) ve üretim faaliyetlerinin bir yerden diğerine aktarılması, üretim ve istihdam alanındaki coğrafi farklılıkların dünyada ne denli hızla oluştuğunun bir göstergesidir. Ekonomik güç de benzer şekilde kapitalist dünyanın bir kısmından diğerine taşınmıştır (ABD'den Pasifik Okyanusu'nun diğer ucuna ve Güney Asya'ya rahatça aktıktan sonra yeniden geri döner). O halde günümüz coğrafyasının hız ve dinamizmini hakkıyla anlamak önemlidir. Seul veya uzunca bir tarihi olan Barselona gibi kentler ve metropolitan alanlar bir nesil süresinde yeniden yapılandırılmış ve coğrafi olarak dönüştürülmüştür. Özellikle ulusötesi iletişim sistemlerince teşvik edilen kültürel değişimler de sıradışı bir biçimde ivme kazanıyor. Ekolojik ve doğal sistemlerin çok daha hızlı evrim geçirdiğine ve bunun çok daha fazla gerginlik yaratacağına dair hem deliller hem de endişeler var-

dır. Dolayısıyla, coğrafi farklılıklar geçmişin maddi, tarihi, kültürel ve siyasal mirasını yansıtsa ve barındırsa dahi, sabit olmak şöyle dursun, görece durağan olduklarını varsaymak bile büyük bir hata olur. Coğrafi mozaik daima her ölçekte hareket halinde olmuştur. Günümüzdeki dönüşüm hızı ise, eşitsiz coğrafya üretiminin sistematik güçlerinin eseri olmaktan çok, küresel anarşi izlenimi vermektedir. Yaygın olan bu izlenim yüzeyseldir oysa ki.

Eşitsiz coğrafi gelişmenin siyaseti ve analitiği

Tasavvur ettiğim eşitsiz coğrafi gelişme, ölçeklerin değişmesi ve coğrafi farklılıkların üretimi öğelerini birleştiriyor. Ölçekler içindeki ve arasındaki farklılaşmaları, etkileşim ve ilişkileri düşünmeliyiz dolayısıyla. Gerek analitik kavrayışın, gerekse siyasal eylemin içine düştükleri ortak hata, kendimizi tek bir düşünsel ölçeğe hapsetmemiz ve bu ölçekteki farklılıkları temel siyasal çatışma noktasının kendisi sanmamızdan kaynaklanır. Maruz kaldığımız küreselleşme söylemlerinden kaynaklanan en yaygın hatalardan biri budur. Bu söylemin hatası her şeyin temel olarak küresel ölçekte belirlendiğini iddia etmektir.

Bu öylesine önemli bir konudur ki, biraz açılması gerekir. Huntington'un (1996) geleceğimizi uygarlıklar –Doğu ile Batı– arasında çıkacak büyük bir çatışmanın belirleyeceği görüşünü ele alalım örneğin. Bunun kabul edilebilir bir sav olduğunu göstermek için birçok fikri ve tarihi olguyu bir arada sunuyor. Ama sonunda küresel ölçekte bile savını anlamlı kılamıyor, çünkü indirgemeci tezini çürüten başka ölçeklerdeki faaliyetlerin nasıl iç içe geçtiğini göremiyor. Farklı aktörler farklı ölçekler arasında bazen çok da kurnazca iş görürler. Bir Çinli işadamları diasporası (kendi uygarlıklarının tarihinden gelen bir değerler bagajıyla donanmış olarak) iş yaparken, dünyanın dört bir yanına dağıldığı halde birbirine sıkıca bağlı, etnik farklılığını koruyan Çinli topluluklar içinde (servet, iktidar ve teknoloji gibi "evrenselleştirici" Batılı kavramlarla donanmış olarak) kapitalistçe ve küresel boyutta hareket eder. Yaşadıkları ülkenin yasa ve âdetlerinden yalıtılmış halde yaşayan bu topluluklar, Çinli girişimcilerin kullanabileceği tutsak ve itaatkâr bir emek havuzu oluşturur. Bu da, girişimcilere görece avantaj sağlar. Çinli işa-

damları diasporasının kendine has küreselleşmesi, çok daha yerel ölçeklerde tanımlanmış farklı toplulukların varlığına bağlıdır demek ki. New York'taki Çin mahallesine bu ölçekten baktığınızda, kültürel farklılığını ve kimliğini koruma kaygısı taşıyan bir topluluk olduğunu düşünürsünüz. (Bizler, Çin restoranlarından hoşlanma tarzımızdan hiç farklı olmayan bir biçimde onlara siyaseten sempati besleriz.) Fakat Çin mahallesinin bu tasvirinde ortaya çıkmayan şey, küresel Çinli girişimciler diasporasının kontrolü altındaki hayli sömürgeci ve çoğu durumda yasadışı emek pratikleridir. Girişimciler, emeği kontrol edebilmek için, kendi gazetelerine ve kültürel formlarına sahip bu yerel etnik yalıtılmışlığın dışlayıcı kalmasını kendilerine görev edinirler. Huntington'un kategorilerine geri dönersek, bu örnekte Doğu ve Batı nerede?

Çin mahallesinde nelerin döndüğünü, başka ölçeklerde (ulusötesi göç hareketleri, faiz oranlarındaki dalgalanmalar, ticaret hadle- rindeki değişimler, sınai faaliyetin başka bir yere taşınması, çevre- sel değişimler vs. gibi) oluşan süreçler tarafından nasıl etkilendiğini incelemeyi anlamak zordur. Farklı dalları budakları olan ben- zeri örnekler bulmak zor değildir. BCICC isimli uluslararası banka- nın kuruluş ve çöküş öyküsü, farklı uzamsal ölçeklerde vuku bulan envai çeşit entrikanın, her ölçekte yaygın ekonomik, toplumsal ve siyasal sonuçlar doğuran ciddi bir vakaya dönüşmesinin harika bir örneğidir. Tersinden bakıldığında, Zapatistaların isyanını siyaseten bu denli ilginç ve görünür kılan, aslında dıştan biri için çok da anlaşılır olmayan birtakım tikel meseleler uğruna giriştikleri yerel mücadeleyi, tamamıyla farklı bir analitik ve politik ölçeğe taşıya- bilmiş olmalarıdır.

Bundan, sadece bir ölçekte kalan düşünme şekillerinin, bütü- nüyle yanıtıcı olmasalar da en azından sorgulanabilir oldukları so- nucu çıkar. Ama bu durumda, hızla değişen ölçeklerde işleyen çok sayıda geçici coğrafi farklılaşma ile kavramsal anlamda başa çık- manın zorlaşacağı bellidir. Sorunlar fazlasıyla karmaşıklaşır, detay- lar aktarılamaz olur. Neyse ki, artık yerel ve küreseli ilişkilendirme- mizi sağlayan, veya Swyngedouw'nun (1997) biraz hantal terminolojisiyle, "glokalizasyon" olgusunu çözümlenemize yarayan geniş ve öğretici bir literatür var. Sadeleştirmelere başvurmak kaçınıl- maz. Ama sonuna kadar uyanık olmak elzemdir. Eşitsiz coğrafi ge-

lişmeler hem kapitalist, hem de sosyalist projeler için her türden beklenmedik sonuç üretirler. Dahası, her şeyi bir ölçüğe göre belirlenen çatışma kıstasını kullanarak değerlendirmek ve sonra o değerlendirmeye göre eyleme geçmek felakete yol açabilir. ABD'nin toplumsal adalet için verilen her mücadeleyi komünizm karşıtlığı veya taraftarlığı terimleriyle değerlendirmesi ve küreselleşme hedefiyle jeopolitik sefere çıkması, "soğuk savaş zihniyetinin" en zararlı çehrelerinden biriydi.

Burada kabaca ana hatlarını sunduğum eşitsiz coğrafi gelişmeler, çok sayıda tikel faydanın genel faydayı ifade edecek cinsten bir çerçeve içinde "uygun bir şekilde bir araya gelmesinin" önünde ciddi bir engel teşkil etmektedirler. Bu alanda birçok çatışma söz konusudur; var olan kaynaklara erişim, daha iyi yaşam koşulu sağlayacak şartların oluşumu, temel ekonomik güvencelere sahip olabilmek gibi yerel kaygılar taşıyan mücadeleler başka mücadeleleri—mesela insan hakları, sera etkisi, biyolojik çeşitliliğin korunması, orman kaybı ve çölleşmenin önüne geçmek üzere toprak düzenlemesi gibi küresel olarak önem taşıyan konulara duyarlılık oluşturma çabalarını—boşa çıkarır.

Kapitalist küreselleşme yörüngesi içinde halihazırda var olan yoğun çelişkileri de ancak eşitsiz coğrafi gelişmeyi anlarsak en iyi şekilde takdir edebiliriz. Bu anlayış, olası siyasal eylem alanlarının belirlenmesine yardımcı olacaktır. Örneğin küreselleşme, farklı ölçek ve yerlerde devalüasyon, iflas ve kendi kendine zarar vermeyi de beraberinde getirir. Büyük insan gruplarını, şirket küçülmesi, işsizlik, hizmetlerin çökmesi, yaşam standartlarının kötüye gitmesi, kaynak ve çevre kalitesi kaybının şiddetine maruz bırakır. Var olan siyasal ve yasal kurumları olduğu kadar, geniş çaplı kültürel düzen ve hayat tarzlarını da çeşitli uzamsal ölçeklerde riske sokar. Bunu yaparken, aynı zamanda servet ve iktidarı ve siyasal-ekonomik fırsatları birkaç seçili yerde, nüfusun birkaç sınırlı kesiminde yoğunlaştırır.

Küreselleşmenin pozitif ve negatif etkileri bir yerden diğerine göre değişir. Hatırlamakta fayda var ki, küreselleşme belli güçler tarafından, zenginlik ve iktidarlarını ticaret serbestisi sayesinde artırıp inanılmaz kârlar elde etmek için, belli yerlerde sürdürülen ve onaylanan özgül bir projedir. Ama yine tam da bu yerel bağlamlar-

da kapitalist küreselleşmeye bin türlü muhalefet türemekte, bizi genel muhalif çıkarlar doğrultusunda dile getirin diye haykırmaktadır. Tikelliklerin ötesine geçip, çeşitli coğrafi ölçekler ve farklılıkları boydan boya kesen tahribatın sistemik niteliği ve *örüntüsünün* altını çizmemiz gerekir. Böylelikle, söz konusu örüntüyü neoliberal küreselleşmenin yol açtığı eşitsiz coğrafi gelişme olarak betimlememiz mümkün olur.

Analiz bunu takiben genişletilerek ilk bakışta bağlantısız görünen çeşitli toplumsal ve çevresel meseleleri kapsayabilir. Küresel ısınma, yerel çevre kirliliği, yerel kültürlerin yok olması, veya bazı Afrika ülkelerinde dört kişiden birini etkileyen AIDS gibi meseleleri temelde sınıf meseleleri olarak anlamak mümkün olur o zaman. Sınıf mücadelesinde bir çeşit uluslararası ortaklaşmaya gitmek, geniş bir sosyo-ekolojik eylemlilik spektrumunda karşılaşılan baskıları azaltabilir. Bunun bir çoğulculuk çağrısı değil; çok sayıdaki anti-kapitalist kaygıya içkin olan sınıf ögesini açığa çıkarma çağrısı olduğunu vurgulamak isterim. Radikal sol içinden bu fikre karşı çıkanlar olacaktır, zira sınıf formülasyonu konusunda ısrar etmek salt eski tüfek sekterliği sayılıp yadsınmaya açıktır (medya ve akademi tarafından modası geçmiş diye reddedilmesi ihtimalinden hiç bahsetmiyorum bile). Ancak, anti-kapitalist mücadelede "hepimiz birimiz için, birimiz hepimiz için" sloganı, siyasal eylem açısından hayati önem taşımaya devam etmektedir; bu da nasıl tanımlanırsa tanımlansın bir çeşit sınıf siyasetini zorunlu kılar.

Ne var ki, böyle bir sentezin günlük yaşamın organik koşullarından türemesi gerekir. Bunu yapmak için Marx ve Marksistlerin bize vasiyet ettiği soyutlamaları terk etmemiz gerekmez; ama söz konusu soyutlamaları, bazıları ilk bakışta geleneksel proleter nitelik taşımayan çeşitli ölçeklerdeki halk mücadeleleri içinden kurmak suretiyle yeniden geçerli kılmamız ve değerlendirmemiz gerekir. Marksizmin kendisinin bu anlamda uğraşılması gereken sklerotik eğilimleri, yerleşik ve sabit bir kavram, kurum, pratik ve politika sermayesi vardır. Bunlar bir taraftan harikülade bir kaynak işlevi görürken, diğer taraftan eylemin önünde dogmatik bir engel oluştururlar. Sabit idrak ve siyaset sermayemizde neyin yararlı, neyin yararsız olduğunu ayırt etmemiz gerekir. Neyi tutup neyi atacağımız konusunda ara ara acı tartışmaların yaşanması kaçınılmaz.

Ama her şeye rağmen tartışma başlamalıdır (bkz. 4. Kısım).

Örneğin, geleneksel Markist kategoriler –emperyalizm, sömürgecilik ve yeni sömürgecilik– var olan eşitsiz uzamzamansal gelişmeleri tüm giriftliğiyle kavrayamayacak kadar basit kalıyorlar bugün. Belki de hep öylediler. Ama özellikle son 30 yılda kapitalizminin nasıl yer değiştirdiği ve yeniden konumlandığı düşünülürse, söz konusu kategorilerin sınıf mücadelesinin bundan böyle temelleneceği coğrafyanın karmaşıklığını ifade edemeyecek kadar ham kaldıkları görülür. "Küreselleşme" gibi bir terimde aynı hata sosyalist ve anti-kapitalist hareketleri güçsüz bırakacak şekilde tekrarlanıyor olsa da, siyasal inisiyatifi emperyalizm ve yeni sömürgecilik retorikğine geri dönerek yakalamamız, beriki terimlerin siyasal içeriğinin üstünlüğüne rağmen, imkânsızdır. İnanıyorum ki burada da, aşılacak güçlükleri kavramak ve birleştirilmeyi bekleyen çok sayıda tikel muhalif harekete içkin potansiyeli görmek açısından eşitsiz coğrafi gelişme kavramını tercih etmek faydalı olacaktır.

Ölçek sorununu düşünmek, dikkatimizi yeniden muhalefetin formüle edilebileceği "uygun" ölçek meselesine çevirmeli. Anarşistler ile Marksistler arasındaki büyük (ve benim gözümde talihsiz) bölünme, kısmen, muhalefetin kurulacağı ve alternatif toplumsal formların tahayyül ve inşa edileceği uygun ölçeğin ne olduğu konusundadır (bkz. Forman 1998 ve Thomas 1985). Marksist hareketin içinde de, örneğin devrimin illa ki küresel olması gerektiğine inanan Troçkistler ile devlet iktidarını ele geçirme hedefinin bahse değer en önemli (ve fiilen yegâne) aciliyet olduğuna inanan daha geleneksel komünist partiler arasında da ayrım vardır. Bence tüm bu ayrımlar, eşitsiz coğrafi gelişme kuramı aracılığıyla daha açık ve anlaşılır kılınabilir. Aralarındaki (keskin ayrışmaların tersine) olası ortak noktanın çeşitli coğrafi ölçeklerdeki siyasal faaliyetlerin nasıl birleştirilebileceği sorunu olduğu görülecektir.

Bu anlamda ele alınacak bir diğer önemli nokta vardır. Geleneksel Markizm siyasete öncü parti aracılığıyla müdahale etme yöntemini benimsemişti. Oysa çok sayıda hedef ve ölçeklere sahip olan anti-kapitalist hareketlere, belirli bir ölçeğe göre tanımlanmış tek amaç, tek hedef, tek gaye empoze etmek güçleşmiştir. Markist gelenekten gelen birçoklarının ifade ettiği gibi, Marksizmin bağımsızlaştırma gücü bu noktada kendi kendisini yadsıma tehlikesiyle

karşı karşıya kalır; bir ölçekte başarıya ulaşmak adına diğer bir ölçekte sindirmek ve hatta bastırmak zorunda kalır. İnsanlığa kendi gelişimini iade ederek onu özgürleştirmek, ölçek ve farklılıkları bastırmak yerine bunların üretimine alan açmak; hatta farklılıklar ve ölçekler arasında ve içinde çıkabilecek çekişmelere de açık olmaktan geçer. Bunu anlamak hayati önem taşır. Köktendinciliğin dönüşünün gösterdiği üzere nadiren pratiğe dökseler de, sağcı partilerin zaman zaman arkasında durduğu bir savdır bu. Ama güçlü bir sav olduğunu yine de teslim etmek gerekir. Örneğin, metalaşmış kültürel ayrımların yerine gerçek (bundan kastım duygusal ve toplumsala içkin olan) farklılık üretmek, anti-kapitalist mücadelenin hedefi haline getirilebilir pekâlâ. Birleşik ve homojen bir sosyalist insan yaratma hedefi asla inandırıcı değildi. Kaldı ki, kapitalizm görece homojen kapitalist insanı üretmek açısından hegemonik bir güçtür. Tüm varoluş tarzlarını ve tüm kültürel farkları eşitsiz coğrafi gelişmenin ortak metalaşmış formuna indirgemenin ta kendisi kuvvetli bir anti-kapitalist hissiyat yaratmıştır. Sosyalist dava, eşitliğin koşulunu yaratmak olduğu kadar, o tatsız homojenlikten kurtulmak olmalıdır kuşkusuz. Ama bu bir kontrolsüz görelilik veya sınırsız postmodern eklektizm çağrısı değil; benzerlik ile farklılık arasındaki ilişkileri, kişinin tikelliği ile ötekinin evrenselliğini tartışma çağrısıdır. Toplumun nasıl işleyeceği, toplumsal ilişkilerin nasıl tasarlanacağı ve insan potansiyelinin nasıl gerçekleşeceği hakkında alternatif bir vizyon olan sosyalizmin kendisi tam da bu noktada kavramsal çalışmanın odağı haline gelir. Eşitsiz coğrafi gelişmeler kapitalist zincirlerinden kurtarılmalıdır.

2. Siyasal Evrenseller ve Küresel İddialar

Küreselleşmenin "küresel"ini daha genel evrensellik iddialarıyla (doğrular, ahlak kuralları, etik veya haklar) karıştırmak berbat bir hata olur. Ancak, bu ikisi arasındaki oldukça sıkı ilişkiyi gözden kaçırmak da yanlıştır. Bu ilişkiye daha yakından bakmak istiyorum dolayısıyla. Eşit olmayan coğrafyalarda insani çıkarları gözetmenin daha ilginç ve üretken yollarını bulmamızı sağlayabilecek bir çeşit evrenselcilik leyhinde bir sav geliştireceğim. Bu sav doğrultusunda, bir ölçekte uygun koşulların tesis edilmesi –bu durumda, kü-

resel ve evrenselin birlikte ele alınması— siyasal ve ekonomik alternatiflerin yaratılmasının zorunlu (ama yetersiz) koşulu olarak görülmektedir.

İçinden geçmekte olduğumuz küreselleşme evresi, evrenselliğe dair bir dizi açık uçlu soruyu da beraberinde getirdi. Bunun sebebi küreselleşmenin bizi siyasal retorik ve bir dereceye kadar da siyasal-ekonomik bir olgu olarak dünya adlı gezegen üzerindeki "türsel varlığımızın" doğasını sorgulamaya zorlarken, aynı zamanda herkesin bir dereceye kadar ilişkili ve hatta birbirine bağımlı olduğu küresel bir ekonomi içinde birbirimizle ilişkilene kural ve alışkanlıklarımızı sorgulamaya da zorlamış olmasıdır. Özellikle çevreyle ilgili tartışmalarda en bariz şeklini alan bu koşullar, postmodern siyaset kuramlarında geçer akçe olan farklılıklar ve ötekilikler evrenine bir çeşit ortaklık ve benzerlik empoze etmektedir. Aslında tüm postmodern hareket, yok olma eşiğinde olan bir durumun kutanması veya yasının tutulması olarak tahayyül edilebilir. "Ötekilik" ve "farklılığın" (ve hatta, Readings'in [1996] kuvvetle işaret ettiği gibi, düzenleyici bir ideal olarak "kültür" fikrinin kendisinin bile) bize daha önemli görünmelerinin sebebi, pratikteki önemlerinin azalmakta olmasıdır. Çok acı etnomerkezci, cemaatçi şiddet olaylarına zemin teşkil etseler dahi, günümüzde, eşitsiz coğrafi gelişmenin ekonomi-politik çerçevesinde önemsizleşmektedirler.

Çoğumuzun "yerel/küresel bağlantısı" olarak adlandırıldığı-miz olgunun bugün siyaset tartışmalarındaki önemini ele alalım örneğin. Özellikle Geertz tarafından popülerleştirilen "yerel bilgi türleri" temasının veya "mekân" ve "mekânların kuruluşu" siyasetinin her yerde ne denli çekici olduğu barizdir. Yerel hayat tarzlarının, duygu yapılarının, bilgi çeşitlerinin, toplumsal ilişkilene ve üretme tarzlarının, sosyo-ekolojik yapıların, değer ve inançların değişimini tasvir eden ve birçok farklı disiplini kapsayan koskoca bir yazın türedi buradan. Ayrıca, belirli bir yerelliği veya bazen ütöpik olabilen bir cemaatçiliği ulaşmamız gereken bir toplumsal yaşam ideali olarak gösteren; adalet gibi evrensellik içeren kavramların dolayım lanacağı ve yerel terimlere tercüme edilerek kabul göreceği doğru yapılar olarak sunan normatif bir yazın da türedi.

Bu geniş yazını burada özetlemeye veya tahlil etmeye çalışmaya hiç niyetim yok. Ama bir önemli noktaya vurgu yapmak istiyoy-

rum. Söz konusu yazını, kısmen, küreselleşmedeki son eğilimlerin belirgin bir ürünü olarak okumak mümkündür. Bu yazının başat tezleri üç şekilde yorumlanabilir öyleyse:

1. geçmiş bir dönemin dil, eğitim, söylem rejimleri, medya, siyasal ajitasyonlar, vb. tarafından körüklenen bilincinin (örn. milliyetçilik veya vatanseverlik), Nussbaum'un (1996) bugünün dünyasına uygun "kozmpolitanizm" terimiyle ifade ettiği duruma adapte olma zorunluluğuna tepki olarak muhafaza edildiği bir geriye düşme veya gecikme hali;
2. küreselleşmenin görünürde soyut ve gayri şahsi güçlerine tepki olarak, insanlar arasında duygusal ve doğrudan ilişkilerin yerel temelde yeşerebileceği ve geliştirilebileceği daha basit, daha kalıcı, daha yönetilebilir ve güvenli bir hayata duyulan siyasal ve hatta ütöpik özleme odaklanması;
3. çoğu insan için duygusal deneyim ve duygusal toplumsal ilişkilerin zemininin (bilinç oluşumu ve siyasal eylemin maddi temelini) yerellekle sınırlı olduğu, çünkü maddi açıdan bedeninin ve kişinin yerel yaşamın tikel koşullarına tabi olduğunun kabulü.

Demek ki üç çeşit tepki var. İlk olarak, eski bir düzenin sönümlenmesinden esef duyarak geçmiş değerlerin (din, kültür, ulusal bağlar veya her ne ise) geri gelmesi çağrısında bulunmak. Bugün hem solda (bkz. Greider 1997) hem de sağda (bkz. Gray 1998) öneri ve öngörülerini açısından nostaljiye bulanmış fikirler çokça bulunur. Bunlardan bir şey ümit edilemez.

İkinci olarak, küreselleşen kültür ve ekonomi-politiğin yabancılaştırıcı ve soyutlaştırıcı etkilerine cevaben, bir çeşit ütöpik vizyon ile (ulusal kurtuluş hareketleri de dahil) cemaatçilik peşinde koşmaktır. Birçok siyasal akım, bazen organik cemaatlerin kaybolan altın çağına duyulan nostaljiyle bezenmiş siyasal mitolojiler üreterek bu yöne meyil etmektedir.

Üçüncü yol, küreselleşmeyi olduğu gibi kabul etmek ve tam da Zapatistaların Güney Meksika'daki dağlık sığınaklarından yaptıkları gibi evrensel taleplerde bulunmaktır. Bu talepler güçlü bir yerel deneyimden kaynaklansalar bile, küreselleşme ile diyalektik bir ilişki içindedirler. Yerel kültürel formların mekâna içkinliğini ifade

ederken, aynı zamanda, bugün dünyada kabul görmüş belirli normların, "iş görme" şekillerinin, seçme hakkının ve "özgürlükleri" tanımlama biçimlerinin barındırdığı çelişkiyi kullanırlar. Küreselleşme, bazı burjuva nosyonları –hukuk, hak, özgürlük ve hatta iyilik ve erdem hakkında ahlaki yargılar– zımnen kabul eder (gerçi bunu yarım ağızla, ayak sürüyerek, yozlaştırarak, hatta yüzeysel olarak yapar). Nihai olarak bu, sermaye yatırımlarını, birikimi, dünya çapında emek ve kaynakların sömürülmesine açık alan bırakmayı sürdürmenin, az hissedilse de her yerde yaşanan siyasal sonucudur. ABD iktidarının şemsiyesi altında başlatılan jeopolitik küreselleşme seferinin ahlaki boyutu da buydu ve halen öyle. Dünyada demokrasi ve ifade özgürlüğü için güven ortamı oluşturmak ile sermaye için güven ortamı oluşturmanın sıkı sıkıya ilintili olduğu varsayıldı ve varsayılmakta. İlerici siyasal eylemlere fırsat ve imkân yaratacak paradoks ve çelişki dizisinin kökü buradadır.

1948'de BM Şartı'nın bir parçası olarak imzalanan Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'ni ele alalım örneğin. Esas itibariyle ABD'nin iradesiyle kurgulanan beyanname, hemencecik Soğuk Savaş için kullanılan araçlardan biri haline getirildi. Ancak, özellikle ABD'nin kendisi, siyasal menfaatçilik yüzünden beyannameyi kale almadığı için oldukça zayıf bir araç olarak kaldı. Uluslararası Af Örgütü, 1961 yılında jeopolitik olarak bölünmüş, toplumsal anlamda parçalı ama yine de küreselleşen bir dünyada evrensel haklar konusunu gündeme getirme hedefini güden uluslararası bir örgüt olarak bu sebeple kuruldu. Buna rağmen, insan haklarının anlamı, Afrika ve Asya'da sömürgeciliğe karşı verilen mücadelelerin sona ermesiyle, yani son yirmi yılda yeni bir anlam kazanarak öne çıktı. Carter'ın başkanlığı döneminde, özellikle Orta ve Güney Amerika'da, insan haklarıyla ilgili meseleler önemli sonuçlar doğuracak biçimde görünürlük kazandı. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, bu aracın doğrudan dar siyasal amaçlar için kullanılması, Çin ve Küba istisnalarıyla, daha az rastlanan bir olgu haline geldi. Şimdi ise, Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin hayata geçirilmesi sorunu, uygulanmayı bekleyen tartışmalı bir evrensel prensipler dizisi olarak dünya üzerinde salınmaktadır (bkz. Alston 1992). Günümüzdeki küreselleşme koşullarında bu prensiplerin akibeti ne olacak o zaman?

Elbette ki, Marx'ın Proudhon'un "ebedi adalet" anlayışına yönelttiği saldırıyı temel alan katı Marksist duruşu benimseyip, her hak anlayışı burjuva kurumlarının etkisinde olduğu için bunlar üzerinden siyaset üretmenin katıksız reformizm olduğunu iddia edebiliriz. Veya daha geniş anlamda postmodern bir duruş benimseyip bunları Aydınlanma düşüncesinin hatalı örüntülerinin üvey evladı olarak eleştirebilir, iletişimselliği olmayan uzlaşmaz kültürel farklılıklar dünyasına adapte edilemeyeceklerini söyleyebiliriz. Evrensellik iddiasının başka çıkarların baskı ve tahakküm aracı olarak nasıl rahatlıkla kullanılabileceği; bu iddianın herhangi bir esaslı bağımsızlık hedefine fayda etmeyecek kadar 18. yüzyıl liberalizmine gömülü olduğu konusunda yeterince güçlü gösterge de var.

Buna alternatif duruş, her tür evrensellik iddiasının sorunlu olduğunu ve reformizm ile devrim arasındaki ayrımın bazı Marksistlerin ifade ettiği kadar keskin olmadığını kabul etmektir. Tikellik ile evrensellik arasındaki ayrım da kolay tanımlanabilecek bir şey değildir. O halde sorun, insan haklarının kapsamını farklı olma hakkı veya "uzam üretme hakkı"na olabildiğinde açık olacak şekilde genişletmek ve tevsî etmektir. İnsan haklarının katı ve dar tanımları sorgulanmalıdır. Ama zaten son 50 yıldır BM ilkelerinin anlamı ve uygulanma şeklinin, mekâna ve söz konusu vakaya göre pratikte mücadele verilerek sürekli sorgulandığını gözlemlemekteyiz (bkz. Alston 1992; Phillips ve Rosas 1995). Bunun sonucunda 1948'de belirlenen ilkelerin bazılarının pratikte hükmü kalmamışken, diğer bazı durumlarda ortaya çıkan yeni sorunlarla karşılaşıldığında (Yugoslavya ve Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi) epeyce göz ardı edilen bazı hakların (örneğin azınlık haklarının) sandıktan çıkarıldığı olmuştur.

BM ilkeleri en başından beri sorgulanmaktaydı tabii ki. Örneğin 1947'de Amerikan Antropoloji Derneği'nin Yönetim Kurulu Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu'na kolektif bir bildiri sundu. Bildiri, dünya düzeni içinde "farklı insan gruplarının kültürlerine saygı duymanın" bireyin şahsına duyulacak saygı kadar önemli olduğunu belirtmekle başlıyordu. Saygı duyulacak birey, "davranışları, üyesi olduğu grubun hayat tarzlarına dair yaptırımları tarafından belirlenen, kaderi kaçınılmaz olarak bu grubunki ile yakından ilişkili olan" bir varlık olarak anlaşılmalıydı. Sonra da, BM Be-

yannamesi'nin "Batı Avrupa ve Amerika'da hâkim olan değerler çerçevesinde tasavvur edilen bir haklar bildirgesi" olarak görülmesinden endişe duyulduğu belirtiliyordu.

Bu sorunu düzeltmeye yönelik olarak Yönetim Kurulu, herhangi bir haklar bildirgesinin "değer" ve "arzuların" belirgin farklılıklar taşıyan kültürel bağlamlar içinde ilk bakışta göze çarpmayabilen bir öğrenme süreci sonucunda nasıl ortaya çıktığını tanıması gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Kabul gören farklı inanç sistemleri arasında hoşgörü mümkündür, ama şu da vardı:

Batı Avrupa ve Amerika'nın tarihi boyunca... ekonomik genişleme, askeri üstünlük ve evanjelik dini gelenekler, kültürel farklılıkların tanınmasını eylem çağrısına çevirmiştir. Bu yaklaşım, değerler ve amaçlar konusunda mutlak evrenselleri savunan felsefi sistemler tarafından daha da belirgin kılınmıştır. Özgürlük tanımları, insan haklarının doğasına dair anlayışlar ve benzerleri, dar bir görüşle belirlenmiştir. Alternatifler kınanmış ve Avrupalı olmayan halklar üzerinde hâkimiyet kurulan yerlerde düpedüz bastırılmıştır. Kültürler arasındaki *benzerlikler* nüvesi sürekli olarak göz ardı edilmiştir.

Bu bakış açısı, insanlık için feci sonuçlar doğurmuştur...

Bunu takiben Yönetim Kurulu üç temel önerme sunar:

1. Birey kişiliğini kültürü aracılığıyla geliştirir; dolayısıyla bireysel farklılıklara saygı, kültürel farklılıklara saygıyı da gerektirir.
2. Kültürleri niteliksel anlamda değerlendirebilecek herhangi bir tekniğin olmadığının bilimsel olarak teslim edilmesi, kültürlerarası farklılıklara saygının ne denli geçerli olduğunun kanıtıdır.
3. Kıstaslar ve kurallar, belirli bir kültürel bağlamdan türetilirler; bu yüzden de, bir kültürün inanç veya ahlaki kodlarından çıkarsanmış önkabuller, İnsan Hakları Beyannamesi'nin insanlığın tümüne uygulanabilirliğini zedeler.

Kültürel görelilik ve evrenselliğin eleştirisi siyasal ve akademik düşüncede uzun süredir mevcuttur. Halbuki Yönetim Kurulu, "şeksiz bir görelilik" talep etmekten çok uzaktı. Bunun yerine, "sürekli olarak göz ardı" edilen "kültürler arasındaki *benzerlikler* nüvesi"ne ("benzerlikler" orijinal metinde italik yazılmıştır) dikkat çekiyor ve "dünya çapında özgürlük ve adalet kıstasları" belirlenecekse, bunların çok "temel" kıstaslar olmaları gerektiği fikrini savunuyordu. Bugün olduğu gibi o dönemde de sorun, işleyecek bir

dünya düzeni kurma sorunuydu. Bu düzen, "kendisini teşkil eden toplumsal birimlerin üyelerine kişisel gelişim serbestisi tanınmalı ve gücünü çeşitli kişilikler arasındaki etkileşimden türeyen zenginlikten almalı" idi. Yönetim Kurulu bildirisi şöyle sonlanıyordu:

Önerilen Beyanname'ye insanların kendi geleneklerine göre yaşama haklarına dair bir madde eklenmelidir; insan gruplarının birbirlerine karşı hak ve sorumluluklarının, insana dair bugün elimizde olan sağlam bilimsel bilgi temelinde tanımlanması aşamasına ancak o zaman geçilebilir.

Bana öyle geliyor ki bunlar, tam da Zapatistaların ortaya attıkları cinsten taleplerdir. Zapatistalar bir taraftan, ısrarlı ve güçlü bir biçimde "onur" kavramına ve evrensel saygı görme hakkına gönderme yaparlar. Öte yandan yerellik, köklülük ve kültürel tarih temelli taleplerde bulunurlar. Bu da sosyo-ekolojik bir grup olarak benzersiz ve tikel konumlarını vurgulamaktadır. Evrensellik ve tikellik burada diyalektik bir biçimde buluşurlar.

Pratikte 1948'den beri insan haklarının uygulanma alanının tamamına sivil ve siyasal haklar ile ekonomik, toplumsal ve kültürel haklar arasındaki yorum ayrılığı damgasını vurmuştur elbette. Beriki haklar 1948 Beyannamesi'nde mevcut olsalar da, son zamanlara kadar tartışma sınırları içine sokulmamışlardır. Küreselleşmenin ve çeşitli çokuluslu ve uluslararası sermaye biçimlerinin ortaya çıkmasının etkilerinden biri de, bu tür ayrımları sürdürmenin gittikçe zorlaşmış olmasıdır. Evrensel hakları yeniden tanımlanma gündeminin üzerinde ekonomik haklar sorununun ağırlığı hissedilmektedir artık. Daha genel insan hakları alanının içine ekonomik hakları sokma hedefi etrafında örgütlenen sınıf mücadelesi biçimlerinin doğduğuna dair işaretler vardır. Uluslararası kurumları bu meseleler konusunda hesap vermeye zorlama hedefine de artık aşınayız. Bunun en göze çarpan örneği, Ken Saro-Wiwa ve sekiz yoldaşının Nijerya'da yerel petrol rezervlerinin Shell tarafından sömürülmesi karşısında Ogoni halkının haklarını koruduğu için idam edilmesine kamuoyunun tepkisidir. Shell, Nijerya gibi bir ülkenin iç siyasetine karışamayacağı masalını (bariz bir biçimde sürekli karışır çünkü) kolay kolay sürdürememiş; nihai olarak insan hakları kanununun temel kaidelerinin bazılarını kısıtlı da olsa destek vermek zorunda kalmıştır. Ne yazık ki bu destek, idamdan önce değil, yıllar sonra

verilmiştir. Bu örnekten ileri gitmek zordur, elbette, ama uluslararası kurumların böyle meselelere karşı daha korunaksız olduğu git-tikçe gözlemlenebilir hale gelmiştir.

Bugün, 19. yüzyılda vuku bulan milli mücadeleleri çağrıştıran çok geniş mücadelelerin doğduğuna tanık olmaktayız. Çocuk emeğini yasaklamaya yönelik uluslararası sözleşmeler önerilmekte, *sweat-shop*'ları dünya çapında sınırlamaya ve denetim altına almaya yönelik uluslararası anlaşma çerçeveleri tartışılmaktadır. Tüm sanayi dalları ve tüm bölgelerde uygulanması önerilen bir küresel "geçimlik ücret" kıstası talep eden uluslararası bir hareket var artık. Böyle hareketler her ne kadar küçük kalsalar ve hâkim medyanın (internet hariç) ilgisini çekmeseler de önemleri giderek artmaktadır (Pollin ve Luce 1998). Bir çeşit demokratikleşme ile sermaye birikimi kapitalist mantık uyarınca bir arada yürüyorlarsa eğer, o zaman ekonomik haklar daha genel insan hakları ve sivil haklardan nasıl ayrı tutulabilir? Bunların arasındaki ilişki 1948 Beyannamesi'nde mevcuttu. 22 ila 25. maddeleri ele alalım örneğin:

Madde 22

Her şahsın, cemiyetin bir üyesi olmak itibariyle, sosyal güvenlikten faydalanma hakkı vardır; haysiyeti için ve şahsiyetinin serbestçe gelişmesi için zaruri olan ekonomik, sosyal ve kültürel hakların milli gayret ve milletlerarası işbirliği yoluyla ve her devletin teşkilatı ve kaynaklarıyla mütenasip olarak gerçekleştirilmesi hakkına sahiptir.

Madde 23

1. Her şahsın çalışmaya, işini serbestçe seçmeye, adil ve elverişli çalışma şartlarına ve işsizlikten korunmaya hakkı vardır.
2. Herkesin, hiçbir fark gözetilmeksizin, eşit iş karşılığında eşit ücret almaya hakkı vardır.
3. Çalışan her kimsenin kendisine ve ailesine insanlık haysiyetine uygun bir yaşam sağlayan ve gerekirse her türlü sosyal koruma vasıtalarıyla da tamamlanan adil ve elverişli bir ücrete hakkı vardır.
4. Herkesin menfaatlerini korumak için sendikalar kurmaya ve bunlara katılmaya hakkı vardır.

Madde 24

Her şahsın dinlenmeye, eğlenmeye, bilhassa çalışma müddetinin makul surette sınırlandırılmasına ve muayyen devrelerde ücretli tatillere hakkı vardır.

Madde 25

1. Her şahsın, gerek kendisi gerekse ailesi için yiyecek, giyim, mesken, tıbbi bakım, gerekli sosyal hizmetler dahil olmak üzere sağlığı ve refahını temin edecek uygun bir hayat seviyesine ve işsizlik, hastalık, sakatlık, dulluk, ihtiyarlık veya geçim imkânlarından iradesi dışında mahrum bırakacak diğer hallerde güvenliğe hakkı vardır.
2. Ana ve çocuk özel ihtimam ve yardım görmek hakkını haizdir. Bütün çocuklar, evlilik içinde veya dışında doğsunlar, aynı sosyal korunmadan faydalanırlar.

Toplumsal cinsiyet konusundaki önyargılarından arındırıldığında (ki bunun kendisi bile tüm evrensel beyannamelerin içinin nasıl doldurulduğunun bir göstergesidir), bu maddelerde çarpıcı olan, 50 yıldır kimsenin bunlara en ufak bir ilgi dahi göstermemiş olması; Evrensel Beyanname'yi imzalayan ülkelerin neredeyse tümünün bu maddeleri topluca nasıl ihlal ettikleridir. Bu hakların titizlikle yürürlüğe konması, kapitalist ekonomi-politiğin büyük çapta ve bazı açılardan devrimci biçimde dönüştürülmesini gerektirecektir. Örneğin neoliberalizmin insan haklarını tümenden ihlal ettiği kolayca savunulabilir. Amerika Birleşik Devletleri'nin son 20 yılda izlediği (Clinton yönetiminin refah sistemi reformunda en dramatik şekilde sürdürülen) siyasal çizgi, bu hakların güvence altına alınmasının tam tersi istikamettedir şüphesiz.

İnsan haklarının pratikte uygulanma süreçlerinde özel ve kamusal alandaki haklar konusunda da bir ayrıma gidilmiştir. Oy hakkı ve siyasal ifade özgürlüğü gibi kamusal haklar desteklenirken, diğerleri (kadınların aile içinde tabi konumları, sünnet gibi kültürel uygulamalar, kadınların kendi bedenlerine sahip çıkma veya eviçi şiddete direnme hakkı) geniş ölçüde göz ardı edilmiştir. Bu ayrım, insan hakları kavramının toplumsal cinsiyet konusunda feci şekilde önyargılı olması sonucunu doğurmuştur. Beyannamedeki maddelerin dili de zaten bunun göstergesidir. Burada da neoliberalizmin örneğin önceleri kamusal olan çoğu hizmeti özelleştirmesi ve aksi yönde de özel olduğu varsayılan birçok konuyu (diyelim, üreme hakkı ve kişisel sağlık gibi) kamusal alana taşımasıyla özel ve kamusal arasındaki birçok sınırı silip süpürmesi, bu ayrımı korumayı gittikçe zorlaştırmaktadır. Belirgin bir "kamusal alan"ın siyaset açısından esefle karşılanan kaybı, genel olarak insan hakları

kavramının yeniden tanımlanmasına fırsat yaratır.

Başlangıçta küreselleşme siyasetini temel olarak olumsuz ve iktidarsızlaştırıcı boyutlarıyla inceledim. Ama şimdi, küreselleşmenin çelişki ve paradokslarının alternatif ilerici siyaset için fırsatlar sunduğu açığa çıkıyor. Günümüzde küreselleşme radikal bir dönüşümün gayet özel ve eşsiz koşullarını yaratmaktadır.

Öncelikle, göze çarpan istikrarsızlık (periyodik finansal sorunlar, sanayileşme sürecinin tersine dönmesi ve benzeri) ve artan ekonomik eşitsizlik karşısında sistemin reformu yönünde geniş çaplı bir talep oluştu. İkinci olarak, çevresel sorunlar her yerde görünür hale geldi. Bunların çoğu da, küresel ölçek dahil her ölçekte düzenleyici eylem ve müdahaleleri gerekli kılıyor. Daha istikrarlı ve sürdürülebilir bir ekonomik büyümeyi garantilemek için yeni bir kurumsal tertibe ihtiyaç olduğu konusunda geniş bir kanı oluştu. Üçüncü olarak, kendini gerçekleştirme ve kişisel tatmin konusunda 1948 Beyannamesi'nde de ifade bulan Batılı düşünme tarzlarının yayılması, ekonomik, toplumsal ve kültürel düş kırıklıklarından beslenen bir dizi güçlü tepki doğurdu. Eşlele karşılansa dahi, daha evrensel bir popüler kültüre doğru gidişat bir yandan yabancılaşma ve düş kırıklığı yaratırken diğer yandan kişisel tatmin taleplerini artırıyor. Burjuva demokratik hak ve özgürlüklerini küresel olarak empoze etme seferberliği anti-otoriter, bireyci, riayet duygularını aşındıran ve biraz sakat da olsa eşitlikçi (Japonya ve Güneydoğu Asya'da kadın hareketlerinin ortaya çıkması örneğinde özellikle görüldüğü gibi) bir küresel kültür devrimi zemini kurmuştur. Dolayısıyla, haklar ve değerler konusunda çok sayıda yerel farklılaşma ve uyarlamaların, hatta yerel yaratıcılık ve inisiyatiflerin var olduğu doğrusya da, bu çeşitlemelerin iletişim içine giremeyecek kadar farklı olmadıklarını, hatta aynı anlam ailesine dahil olduklarını teslim etme eğilimi de göze çarpmaktadır.

Kısacası küreselleşme dünya gezegenindeki "türsel varlığımız" meselesini yeniden önümüze koyuyor (bkz. 10. Bölüm). Hem kavramsal ve kuramsal tartışmalara, hem de alacakları şekil şimdiden belirmeye başlayan siyasal mücadelelere alan açıyor. Her şeyin ötesinde küreselleşme, evrensel insan haklarını 1948'de kabul görenlerin çok ötesinde tanımlamayı zorunlu ve mümkün kılıyor (bu noktayı 12. Bölüm'de yeniden ele alacağım). Bu haklar sorunsuzca

verilmeyecek veya bahşedilmeyecekler çünkü toplumsal ve ekonomik düzende devrimci değişimlere yol açabilirler. Bunlar ancak mücadele yoluyla elde edilebilecekler. Özellikle bazı haklar birbiriyle çeliştiğinde veya daha da önemlisi, piyasa kapitalizminin işleyişiyle uyuşmayan emsaller teşkil ettiklerinde, yoğun ve sonlanamayacak tartışmalar doğuracaktır.

İşçilerin her yerde aynı insanlık onuruna layık oldukları, onlara asgari ekonomik güvence tanıyan, yaşamsal kaynaklara yeterli erişim sağlayan bir "geçimlik ücret" tahsis edilmesi gerektiği fikrini ele alalım örneğin. 1948 Beyannamesi ile bütün bütüne tutarlı olan böyle bir evrensel anlayış, sermayenin beslediği ve birçok yerde aktif olarak ürettiği eşitsiz coğrafi gelişme koşullarına tezat olacaktır. Emek piyasalarının işleyişine temelden müdahale ettiği için neoliberalizmi de temelden sarsacaktır. Ama aynı zamanda biliyoruz ki "geçimlik ücret" talebi, farklı tarihi ve coğrafi koşullara bağlı olarak farklı anlamlara sahiptir elbette. Dacca ve Bombay'daki geçimlik ücret, Johannesburg, Duluth, Lulea veya New York City'de ihtiyaç duyulan ücret ile aynı olmayabilir. Bundan, geçimlik ücret hakkı için verilecek küresel mücadelenin imkânsız veya mantıksız olduğu sonucunu mu çıkarmalıyız?

17-19 Haziran 1998'de, Amerika Birleşik Devletleri, Karayip-ler, Orta Amerika, Meksika, Kanada ve Avrupa'daki işçi hakları örgütlerinden gelen 40 kadar temsilci, tam da bu soruyu tartışmak üzere toplandılar (bkz. Benjamin 1998). Geçimlik ücreti küresel bir kıstas olarak talep etme kampanyasının (öncelikle ayakkabı ve giyim endüstrilerinde) hem mümkün hem de faydalı olacağına karar verdiler. Bu tür bir ücreti hesaplama formülünün ülke ve bölgelerarası kültürel, toplumsal ve ekonomik farkları ne denli kaale alırsa alsın hiç kuşkusuz yoğun ihtilaflara yol açacağını da teslim ettiler. Dahası, bunun genel kabul görmesinin pek de mümkün olmadığı açıktı. Ama, "bu formül hakkında ne kadar fazla ihtilaf olursa, ne kadar çok sayıda alternatif formül önerilirse, o kadar iyi olur" sonucuna vardılar (Benjamin 1998, 4). Sanayiye ve kamuyu hangi formülün kabul göreceği tartışmasının içine çekmek bile, "onurlu ücret" olarak tanımlanan geçimlik ücreti siyaset gündeminin başına oturtmak olacaktı, tıpkı 1948'de Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin evrensel insan hakları meselelerini (ne denli ihtilafli veya

bulanık da olsalar) küresel gündeme geri dönüşü olmayan şekilde dahil ettiği gibi.

Bunun işaret ettiği ikilem, insan haklarının sözümona evrensellliğini eşitsiz coğrafi gelişme kuramının içine oturttuğumuz (veya kuramla uyumlu hale getirmeye çalıştığımız) zaman daha da belirginleşir. Amerikalı antropologların 1947'de sundukları görüşler bu soruna işaret eder; gerçi şunu da belirtmek gerek: Bu antropologların, kültürleri bir şekilde bağımsız birimlermişçesine fetişleştirme eğilimleri o gün ne kadar şüpheli ise, bugün de o kadar uygunsuzdur. BM Beyannamesi'nin gücü, bir taraftan evrensel ve küresel ölçeği, diğer taraftan beden ve siyasal birey mikro-ölçeklerini bir araya getirmesinde yatar. Ancak, anlamlı insan birlikteliklerinin kurulabileceği diğer farklı ölçeklere (her ne kadar ulus-devleti hakların yürürlüğe girmesi ve güvence altına alınması açısından sorumlu ara birim olarak görse de) çok az ilgi gösterir. Antropolog ve coğrafyacıların uzun süredir insan varoluşunun hayati boyutları olarak odak konusu haline getirdikleri örf ve âdetlerin, hayat tarzları ve duygularının sonsuz çeşitliliğine de çok az ilgi gösterir. Eşitsiz coğrafi gelişme hakkı, yani çeşitli ölçeklerde farklı kanunlar, kurallar ve âdetlere sahip farklı insan birliktelikleri kurma hakkı, bu açıdan bakıldığında diğerleri kadar temel bir insan hakkı olarak görülür. Bu sava için çelişkiler ve gerilimler hemencecik fark edilecektir. Farklı olma hakkı, hakların evrenselliğiyle çelişir. Bu çaresiz bir durum olarak değil, bir anlamda talihli bir durum olarak görülebilir. Zira yeni varoluş halleri tam da bunun gibi giderilemez gerilimler içinden inşa edilebilir.

Yine de, politik, ekonomik ve kültürel olarak eşitsiz coğrafi gelişme hakkı ile haklar konusunda bazı evrensel idealler arasında nasıl uyum sağlanacağı dikenli bir soru olarak kalmaya devam edecektir. Bu ikilemden kurtulamayacağımızı söylemek ikilemin hiçbir tür akılcılığın çözemeyeceği kadar çetin olduğu anlamına gelmez. Örneğin Jakarta veya Vietnam, hatta Boulder ve Baltimore'un kent merkezinde olan hiçbir şey benim ahlaki veya siyasal yargımın uygun nesnesi olamaz diyen mutlak relativizm ile yargı ve muamelenin tamamıyla aynılık ve eşitlik üzerinden yürümesi gerektiğini savunan katı evrenselci mutlakçılık arasında yeterince geniş bir müzakere alanı vardır. Uzun süredir sorun yaratan azınlık hak-

ları sorusunun yeniden hortlaması ve bu konuda 1992'de bir BM Beyannamesi çıkarılmış olması buna bir örnek teşkil eder. Thornberry'nin (1995) dikkat çektiği gibi, bu bağlam zıt eğilimlerin çatışmasına dayanır:

Bir yanda, Soğuk Savaş'ın çizdiği sınırları aşan çevre, kaynaklar ve haklarla ilgili meselelere ya da insani meselelere uluslararası veya küresel boyut kazandırma eğiliminde olan bir hareket var. Diğer yanda ise, devletler arasında veya devlet sınırları içinde kısırtıcı etnomerkezcilik biçimleri, farklılığa duyulan nefret, gömülü kalmış kutuplaşmaların yeniden hortlaması ve "etnik temizlik" denilen korkunçluğun ortaya çıkması veya dilmesine tanık oluyoruz. (13)

Toplumların önümüzdeki senelerde daha az yerine daha fazla çokkültürlü ve çoğulcu olacağına, ayrıca kültürel farklılaşmanın devamlılık arzeden bir süreç olduğunun (ve hakların, önceden var olan kültürlerin "müzeleştirilmesinin" ötesine uzanmak zorunda olduğunun) kabulüyle imzalanan 1992 BM Beyannamesi ve geçirdiği müteakip aşamalar, hak fikrinin eşitsiz coğrafi gelişme sorunuyla başa çıkabilecek şekilde nasıl genişletilebileceğinin bir örneğidir (Phillips ve Rosas 1995). Etnik kimlikler arasında rekabet ve nefretin artmasına bahane oluşturmanın tam tersine, doğru şekilde düzenlenmiş bir haklar sistemi "toplumdaki tüm insanlar arasında eşitliği koruyacak; herkesin onur ve kimliğinin garanti altına alınması için gerektiğinde grup çeşitliliğini destekleyecek; gerek iç siyasette, gerekse uluslararası alanda istikrar ve barış getirecek" bir araç olabilir (65).

Yeterli kurumsal çerçeve içerisinde bu tür diyaloglara girişebilecek siyasal güçler inşa etmek, eşitsiz coğrafi gelişmelerin var olduğu bir dünya sahnesinde tikellikler ve evrenselliklerin diyalektiğini oyuna sokmanın önemli bir dolayım sal adımı haline geliyor o zaman. "Tikel çıkarların doğru bir şekilde bir araya getirilmesinden" kastedilen tam da bu sanırım.

Marx, haklar söylemini önemsememişti. Bu söylemi, burjuvazi tarafından tanımlanan belirli bir haklar kümesinin herkesin ulaşmaya çalışması gereken evrensel bir kıstas olarak empoze edilmesi sayıyordu. Ama eğer dünyanın tüm işçileri birleşecekler ise, bu kendi tarihsel misyonları etrafında olduğu kadar, kendi hakları konusunda bir çeşit tahayyül etrafında gerçekleşmeyecek mi? Pratik si-

yaset açısından bir hak nosyonunun olması kaçınılmazdır. Marx'ın epeyce etkisi altında olan Birinci Enternasyonal, "milletler arasındaki münasebeti" yürütmenin doğru temelini "özel kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyecek basit ahlak ve adalet kuralları" olması gerektiğini telkin etmişti (Marx ve Lenin 1940, 23). Haklar konusunda burjuvazi dünya sahnesinde o denli büyük bir çelişkiler girdabı yaratmıştır ki, istemeden, küresel düzeyde ilerici ve evrenselleştirici siyasete çok sayıda yol açmıştır. Tarihin bu evresinde, rahatsızlık verici ve yanlı olsalar bile bu tür evrensellere sırt çevirmek, tüm ilerici siyasal eylem imkânlarına sırt çevirmek olur. Belki de küreselleşmenin tarihin bu noktasındaki en güçlü çelişkisi kendi kaçınılmaz cezasını kendisinin gündeme getirmesi, yani herkesin insan türünün tam donanımlı bir üyesi olarak onurlu ve saygılı bir muamele görme evrensel hakkının köklü bir şekilde gözden geçirilmesidir.

İKİNCİ KISIM

**Küresel Uzamda Bedenler
ve Siyasal Kişiler Üzerine**

Birikim Stratejisi Olarak Beden

Benim için billur gibi berrak olan, bedeninin en derin anlamda bir birikim stratejisi olduğudur. (Donna Haraway, *Society and Space*, 1995, 510)

Sermaye değişken sermaye olarak adeta işçinin bedeninin içinde dolaşır ve işçiyi sermaye dolaşımının basit bir parçası haline dönüştürür. (David Harvey, *The Limits of Capital*, 1982, 157)

Aslında iki süreç –insan birikimi ve sermaye birikimi– birbirinden ayrılamaz. (Michel Foucault, *Discipline and Punish*, 1975 [1995], 221)

BU ALINTILAR neden önemlidir? Buna kısmen şu yanıt verilebilir: Son yirmi yıldır her tür kuramsal sorgulamanın zemini olagelen "beden"e duyulan ilgi olağanüstü artmıştır. Peki, bu artış nedendir? Kısa yanıt: Bundan önce tesis edilmiş kategorilere olan güvenin bugün yitmesi, anlamanın indirgenemez temeli olarak bedene dönüşü tetiklemiştir (bkz. 1. Bölüm ve Lowe 1995, 14). Halbuki bedeni tüm değer, gaye ve anlamları belirlemenin indirgenemez mahali olarak görmenin kendisi yeni değildir. Sokrates öncesi felsefenin birçok kanadının önemli bir öğesiydi bu. "İnsan" veya "beden" in "her şeyin ölçüsü" olduğu fikrinin uzun ve ilginç bir tarihi vardır. Eski Yunanlılar için, "ölçü" nün bir dış kıstas ile kıyaslama fikrinin çok ötesinde bir anlamı vardı örneğin. "Ölçü" sözcüğü, duyular ve akıl tarafından algılanan "her şeyin özüne ilişkin bir çeşit içgörü" olarak kavranıyordu. Derin anlam ve oranları kavramayı sağlayan içgörünün dünyanın kapsayıcı gerçekliğinin açık bir şekilde algı-

lanması açısından temel önemi vardı. Dolayısıyla, uyumlu ve düzenli bir hayat yaşamak için de bu içgörü elzemdi. Bohm'un (1983) işaret ettiği gibi, modern bakış açısı bu hassasiyeti kaybetti; nispeten kabalaştı ve mekanikleşti. Gerçi terminolojimizin bir kısmı (örneğin müzik ve sanatta "ölçü" nosyonu) daha geniş bir anlama işaret etmektedir.

Günümüzde bedene duyulan ilginin dirilmiş olması, her tür sorgulama biçiminin epistemolojik ve ontolojik temelini yeniden değerlendirmek için makbul bir fırsattır. Feministler ve "queer" kuramcıları, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili meseleleri kuram düzeyinde ve siyasal pratikte çözmeye yönelirken bunun yolunu açmışlardır. Ölçünün bedensel refah ile olan bağıını nasıl kaybettiği sorusu önemli bir epistemolojik sorun olarak yeniden gündeme gelmiştir (Poovey 1998). Burada açmak istediğim sav, "bedenin her şeyin ölçüsü olduğu" fikrine geri dönme *tarzının*, değer ve anlamların nasıl kurgulandığı ve anlaşıldığını belirlemek açısından kilit rol oynadığı yolundadır. Özellikle "her şeyin ölçüsü" olarak bedenin daha genel ilişkisel anlamına dönmek ve bedenle ilgili söylemleri, "küreselleşmeyi" tartışmaların merkezine oturtan diğer söylemsel dönüşüm ile ilişkilendirmeyi sağlayabilecek diyalektik bir beden anlayışı önermek istiyorum.

1. Bedensel Süreçler

İki temel önerme ile başlıyorum. İlki birbirinden oldukça farklı yazarlardan türetilmiştir: Marx (1964 basımı), Elias (1978), Gramsci (1971 basımı), Bourdieu (1984), Stafford (1991), Lefebvre (1991), Haraway (1991), Butler (1993), Grosz (1994) ve Martin (1994). Bu önermeye göre beden bitmeyen bir projedir; tarihi ve coğrafi olarak birtakım yollarla biçimlendirilebilir. Elbette çok kolayca veya sonsuza dek biçimlendirilemez; "doğal" veya biyolojik kalıtsal özellikleri silinemez. Ama beden, hem içsel dönüşüm dinamiklerini yansıtan (ve psikanalizin ilgi odağı olan), hem de dış süreçlerin etkilerini yansıtan (toplumsal konstrüktivist yaklaşımlara nesne olan) bir değişim ve evrim içindedir.

İlkiyle büyük ölçüde tutarlı (hatta ilkine örtük olarak içkin) olan ikinci önerme, bedenin kapalı ve mühürlenmiş bir birim değil, çok-

lu süreçlerin uzamzamansal akışının içinde yaratılan, sınırlanan, sürdürülen ve nihai olarak çözülen ilişkisel bir "şey" olduğudur. Bu önerme, şey-vari bir birim olarak tasavvur edilen bedenin onu yaratan, sınırlayan, sürdüren ve çözen süreçlerin etkilerini nasıl içselleştirdiğine dair ilişkisel-diyalektik bir görüş geliştirilmesini gerektirir. İkamet ettiğimiz beden, bizim için her şeyin indirgenemez ölçüsü olsa da, başlı başına indirgenemez değildir. Bedenin özellikle "her şeyin ölçüsü" olma niteliği sorunludur dolayısıyla.

Beden, onun üzerinde kesişen çoklu sosyo-ekolojik süreçler yüzünden bir iç çelişki taşır. Örneğin, bedeni ayakta tutan metabolik süreçler çevre ile etkileşim içinde olmayı gerektirir. Eğer bu süreçler değişirse beden de ya dönüşecek ve adapte olacak, ya da var olmaya son verecektir. Benzer şekilde, bedenin belirli bir yer ve zamanda kullanımına açık olan performatif faaliyetlerin toplamı, bedenin var olduğu teknolojik, fiziksel, toplumsal ve ekonomik bağlamdan bağımsız değildir. Toplumda mevcut olan temsili pratikler de bedeni şekillendirir (ayrıca kıyafet ve duruş biçimleri aracılığıyla her çeşit ek sembolik anlam da katarlar). Bunun sonucunda, bedenin hâkim temsil sistemlerine yöneltilen her saldırı (son yıllarda feministlerin ve "queer" kuramcılarının gibi), doğrudan bedensel pratiklere de yöneltilir. Bunun bariz etkisi farklı fiziksel ve toplumsal süreçlerin, hem maddi hem temsili olarak, radikal anlamda farklı bedenler "üretmesi"dir. Sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve tüm diğer ayrımlar, insan bedeni üzerinde etkisi olan farklı sosyo-ekolojik süreçler aracılığıyla bu bedende iz bırakırlar.

Sorunu bu şekilde koymak, bedeni dış süreçlerin pasif bir ürünü olarak görmek anlamına gelmez. Yaşayan birimlerin en ilginç özellikleri, dağınık enerji veya enformasyon akımlarını yakalayıp bunları karmaşık fakat düzenli biçimlerde bir araya getirmeleridir. Prigogyne ve Stengers'in (1984) belirttikleri gibi, kaostan düzen yaratmak biyolojik sistemlerin hayati bir niteliğidir. Sadece kendinde değil, çevresinde de düzen yaratma kapasitesine sahip "arzulayan bir makina" olan insan bedeni, kendisini üreten, sürdüren ve çözen süreçlerle aktif ve dönüştürücü bir ilişki içindedir. Anlam üretme kapasitesi ve ahlaki iradeyle donanmış bedensel kişiler, kendi bedenlerini uzun süredir "*body politic*" (siyasi topluluk) olarak adlandırılan olgunun kurucu ögesi haline getireceklerdir.

Bedeni (bireyi ve benliği) çevreye karşı geçirgen olarak tasavvur etmek, "doğa" ile olan ilişki de dahil olmak üzere, "ben-öteki" ilişkisini belirli bir biçimde kurar. Örneğin eğer bedeni her şeyi içselleştiren bir birim olarak algılıyorsak (başka bir yerde ana hatlarını çizdiğim cinsten güçlü iç ilişkiler doktrini için bkz. Harvey 1996, 2. Bölüm), bunun tam tersi de doğrudur. Eğer benlik her şeyi içselleştiriyorsa, o halde benlik "her şeyin ölçüsüdür". Bu fikir Protagoras ve Yunan filozoflarına kadar uzanır. Bireyi kozmosun merkezleştirilmiş merkezi olarak görmemizi sağlar. Veya Munn'un (1985, 14, 17) Melanezya adalarından Gawa'da toplumsal pratikler üzerine yaptığı içgörülü analiz sonucunda kullandığı ifadeyle, "bedensel uzamzaman, ait olduğu daha geniş uzamzamanın sıkıştırılmış göstergesidir." Beden, ancak dünyaya açık ve geçirgen olarak tasavvur edildiğinde böyle bir anlam kazanır. Hâkim Batı geleneğinde beden böyle görülmez oysa ki. Strathern (1988, 135) soruna şöyle vurgu yapar:

Toplumsallaşmış, iç kontrolleri olan Batılı insan, doğal kaynakları kültürün kullanımına sunan *evcilleştirici süreçlerin mikrokozmu* olarak tasavvur edilmelidir... Buradaki yegâne içsel ilişki, kişinin bedeninin kısımlarının kendisine "ait" olmasıdır. Diğer tüm ilişkiler dıştan etki eder. Buna göre, tıpkı şeylerin özellikleri gibi, kişinin özellikleri de dış baskılarla değişebilir, ama bunlar kişinin kimliğine için olmaya devam ederler.

Oysa Melanezya örneğinde durum başkadır:

Kişi, onu üreten eylemlerin canlı anıttır... insanlar ilişkilerin nesneleşmiş biçimleridirler ve söz konusu olan benliğin sürdürülmesi değil; ilişkilerin sürdürülmesi veya kesilmesidir. Yemek yemek illa ki beslenmek anlamına gelmez; Batılı meta tüketimi anlayışının varsaydığı gibi benlik, doğası gereği, varlığını kendine fayda getiren bir eylemle sürdürmez burada. Tersine, yemek yemek Melanezya insanını, kendisini oluşturan ilişkilerin tüm risklerine açar... Toplumsal terimlerle büyüme, beslenmenin bir sonucu değildir; büyüme daha çok besin alıcısı olma konumunda olan insanın, onu besleyen anne, baba, kız kardeşin kocası veya her kim ise ile olan ilişkisinin etkinliğine tanıklık eder... O halde tüketim basit anlamda kendini idame etme meselesi değildir; ilişkilerin kabulü ve denetimidir... Bireysel özne olarak benlik... ilişkileri dönüştürme kapasitesi ile var olur. (Strathern 1988, 302).

Beden, benlik, birey ve dolayısıyla siyasal kimliğin ilişkiselliği Batılı gelenekte yalnızca diyalektik tartışma biçimlerinde kavranır.

Günümüzde derin ekolojistlerin (bkz. Naess ve Rothenberg 1989) çalışmalarında bunun izleri bulunabilir. Bu görüş edebi ve feminist kuram içerisinde artık yaygındır. Geleneksel olarak Descartes, Newton ve Locke'a atfedilen "medeni" ve "bireyselleşmiş" beden ideali ne sahip dünya görüşünü reddeder. Zira Batı düşüncesinin çoğunluğunda beden, mutlak uzam ve zaman içerisinde bir birim olarak (yadsınamaz ve bağlı mülkiyet haklarının mekânı da olarak) kurgulanır.

Dolayısıyla, uzamzamanın üretim şekli bedenün üretimiyle zorunlu olarak bağlantılıdır. Lefebvre, "Kartezyen mantığın gelişmesiyle, uzam mutlaklar diyarına girdi... hepsini kapsadığı için uzam, tüm duyulara ve tüm bedenlere hâkim olageldi" diye feveran eder (1991, 1). Lefebvre ve Foucault (özellikle *Discipline and Punish*'te) aynı davayı savunurlar: duyuların ve insan bedeninin Newtoncu/Kartezyen uzam ve zaman dünyasının ürettiği mutlaklıktan kurtarılması, özgürlük strajelerinde merkezi öneme sahiptir. Bu önemi kabul etmek, bedeni hapseden ve disipline eden mekanistik ve mutlak görüşü sorgulamak demektir. Peki, bu Kartezyen/Newtoncu uzamzaman anlayışı hangi bedensel pratiklerle üretilir? Ayrıca, böyle bir anlayış nasıl kırılabilir?

Tuhaf bir ikileme karşı karşıyayız. Bir taraftan, zaman ve mekân da dahil olmak üzere her tür deneyimin temeli olarak tasavvur edilen bedene dönmek; toplumsal ilişkileri, iktidar ilişkilerini, kurumları ve maddi pratikleri tanımlayan, temsil eden ve yöneten koca bir bilimsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik soyutlamalar ağını sorgulamaya yarayan bir araca, hem de imtiyazı gittikçe artan bir araca dönüşüyor artık. Fakat diğer taraftan, hiçbir insan bedeni toplumsal belirlenim süreçlerinin dışında değildir. Bedene geri dönmek, karşı çıkıldığı düşünülen toplumsal süreçleri destekleyen bir etki yaratır o halde. Örneğin eğer işçiler, Marx'ın *Kapital*'de ima ettiği gibi, hem işyerinde hem de tüketim alanında sermayenin parçalarına dönüşüyorlarsa (veya Foucault'nun dediği gibi, 18. yüzyıldan bu yana bedenler güçlü bir disiplin aygıtının ortaya çıkmasıyla *uysal bedenlere* dönüştürülüyorlarsa), o zaman onların bedenleri, sermayenin dolaşımının veya birtakım disiplin mekanizmalarının dışında herhangi bir şeyin nasıl ölçüsü, göstergesi veya alıcısı olabilirler? Ya da, aynı savın daha güncel bir versiyonunu ele ala-

cak olursak, eğer bugün hepimiz Haraway'in bu konuda yazdığı meşhur manifestoda belirttiği gibi siborg isek, o zaman kendi bedenimizin uzantısı olan ölümcül makinenin (veya makinanın uzantısı olan kendi bedenimizin) kucağı dışında herhangi bir şeyin nasıl ölçüsü olabiliriz?

O halde, çok uzun zamandır salt soyutlama olarak kalan kuramsal soyutlamaları, epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirme girişimine daha otantik bir zemin sunduğu için bedene geri dönmek doğru olabilir; ne var ki bu dönüş kendiliğinden, narsisist bir özgöndergelilik dışında hiçbir şeyin garantisi olamaz. Haraway (1991, 190) buradaki sorunu görür. "Nesnellik tüm sınır ve sorumlulukları aşma vaadi taşıyan sahte bir vizyonla ilintili olamaz kesinlikle; tikel ve özgülecessüm ile ilintilidir" diye yazar. Peki, her şeyin ölçüsü olan beden kimin bedenidir? Tam olarak neyin ve nasıl ölçüsünü alma durumundadır? Bunlar tekrar tekrar dönmek zorunda kalacağımız derin sorulardır. Ama bedenlerin toplumsal üretimini anlamadan yanıtları vermeye başlayamayız.

2. Marx'ın Bedensel Özne Kuramı

Marx'ın kategorilerinin "iyiden iyiye geçersiz" oldukları için kaale alınmamaları gerektiği görüşünün doğru olmadığını varsayalım. Ben bu görüşü savunmuyorum, ama *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'ndan bu yana Marx'ın (1964 basımı, 143) ontolojik ve epistemolojik argümanlarını dünyayla beden arasındaki gerçek duyumsal etkileşim üzerine temellendirdiğini belirtmek istiyorum:

Duyumsal algı bilimin temeli olmalı. Bilim ancak *duyumsal* bilinç ve *duyumsal* ihtiyaç olarak iki şekle bürünen duyumsal algıdan –yani, bilim ancak doğadan– yola çıktığında *gerçek* bilim olur.

Oysa Marx ayrıca, yukarıda ana hatları çizilen (özellikle de Strathern tarafından) ilişkişel beden anlayışıyla çelişmeyen bir iç ilişkiler ve diyalektikler felsefesi de geliştirmiştir. Günümüzde tüm savyaların indirgenemez temeli olarak bedene geri dönme furyası, dolayısıyla, diğer düşünürlere olduğu kadar, Marx'ın başladığı noktaya dönme furyasıdır.

Marx, bilmek isteyebileceğimiz her şeyi anlatmasa da, kapitalizmde bedensel öznenin üretimiyle ilgili bir kuram önerir. Hepimiz sermaye dolaşımı ve birikimi dünyasında yaşadığımızı göre, bu kuram günümüz bedenlerinin doğası hakkındaki her savda kaale alınmalıdır. Marx'ın kategorilerinin geçersiz olduğu veya, daha da kötüsü, köhne ve demode olduğu gibi yüzeysel bir sebeple bundan kaçınmak, bedenin nasıl sorunsallaştırılacağına dair hayati bir boyuttan kaçmak demektir. Marx'ın *Kapital*'deki kuramı belirli performatif ekonomik rollere bürünmüş pasif birimler olarak tasavvur edilen bedenin, sermaye dolaşımı ve birikimi gibi dış güçler tarafından nasıl şekillendirildiğinin kötümser bir anlatısı gibi okunur (ben de bu okumanın yanlışlığını göstermeyi umuyorum). Oysa Marx'ın dönüştürücü direniş süreçleri, reform arzusu, isyan ve devrimin nasıl olabildiğine dair başka yazılarına tam da bu analiz ışık tutar.

Hazırlık adımı olarak geleneksel Marksizmin kapitalizmde "sınıf" (daha doğrusu, "sınıf ilişkisi") tanımını, *sermaye dolaşımı ve birikimi içindeki konum* anlamını kapsayacak şekilde genişletmekle başlayalım. Marx bu ilişkiyi genellikle üretim araçlarının mülkiyet hakkı (işçinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkı da buna dahildir) çerçevesinde tanımlardı. Ancak, ben bu çerçevenin Marx'ın kendi analizlerinin içeriğini dahi dışarıda bırakacak kadar dar olduğunu iddia etmek istiyorum. (Marx'ın eserlerinde sınıfın formel sosyolojik bir tanımını yapmaktan kaçındığını hatırlayın.) "Sermaye dolaşımı ve birikimi içindeki konum" cinsinden bir tanımla donanarak, insanların iş gördüğü çoklu konumlara içkin çelişkileri daha rahat ifade edebiliriz. Kişi olarak emekçi, aynı anda işçi, tüketici, tasarruf yapan insan, sevgili, kültür taşıyıcısı, hatta ara sıra işveren ve toprak sahibi bile olabilir; oysa Marx'ın *Kapital*'de incelediği kategori olan işçinin ekonomik rolü tek boyutludur.

Şimdi ise Marx'ın önerdiği belirgin bir sistemik kavramı ele alalım. *Değişken sermaye* emek gücünün meta olarak alım/satımı ve kullanımına dayanır. Ama Marx'ın analizi geliştikçe, değişken sermayeye has belirgin bir dolaşım süreci olduğu da açıkça anlaşılır. İşçi (bir insan) emek gücünü (bir meta) kapitaliste emek sürecinde kullanması için satar, karşılığında parasal bir ücret alır, ki kapitalist tarafından üretilen metaları satın alarak yaşamını sürdürsün ve işe gidebilsin... Marx'ın insan, beden, irade olarak işçi ile işçinin bed-

ninden meta olarak çıkarılan emek gücü arasında yaptığı ayrım, radikal bir eleştiriye derhal kapı açar. İşçiler kaçınılmaz olarak yabancılaşmışlardır çünkü yaratıcı kapasitelerine kapitalistler metalaşmış emek gücü olarak el koymuştur. Ama yine de soruyu genişletebiliriz: Değişken sermaye dolaşımının (emek gücü ve artıdeğer elde edilmesinin), dolaşımın aracısı olan bedenler (kişiler ve özellikler) üzerindeki etkisi nedir? Yanıt vermek için ilk adım, üretken tüketim, mübadele ve bireysel tüketim momentlerinde neler olduğuna bakmaktır.

Üretici tüketim

Emek gücünün meta olarak kapitalistin kontrolü altındaki emek sürecinde üretici tüketimi için, başka şeylerin yanında, emeğin "hayvani hislerinin", cinsel dürtülerinin, duygularının ve yaratıcı güçlerinin sermayenin tanımladığı hedefe uygun olarak seferber edilmesi gerekir. Bu seferberlik şunları içerir: insanın temel dayanışma/yardımlaşma gücünü en etkin faydayı elde edecek şekilde kontrol altına alma; teknolojik ihtiyaçlara uygun olarak emeğin gücünü vasıflı, vasıfsız veya yeniden vasıflı hale getirme; iş rutinine uyumu sağlama; emek gücünü düzenlenmiş (ve bazen de mekânsal olarak sınırlandırılmış) faaliyetlerin katı uzamzamansal ritmi içine kapatma; bedensel ritim ve arzuların "makinanın bir parçasıymışçasına" baş eğmelerini sağlama; değişken ama çoğunlukla artan miktarda emek yoğunluğunu uzun saatler sürdürebilmeye elverecek toplumsallaşmanın temini; işlerin heterojen ya da homojen olmasına, emeğin ayrıntılı ya da toplumsal emek düzenlenişine bağlı olarak farklı özelliklere sahip işbölümü türleri geliştirme; işyerinde hiyerarşiye karşı duyarlılık, otorite yapıları karşısındaysa uysallık geliştirme; zihinsel ve bedensel işlem ve güçleri birbirinden ayırma; son olarak da, üretim süreçlerinin kapitalist gelişmeye has tipik bir özelliği olan hızlı dönüşümlere ayak uydurabilecek değişkenlik, akışkanlık ve esnekliğe sahip emek güçleri üretme.

Marx'ın *Kapital*'inden çıkardığım bu listenin amacı, kapitalist üretim ihtiyaçlarının iş gören bedenin sınırlarını –kapasite ve olanaklarını– farklı ve çoğunlukla temelde çelişkili yönere nasıl ittiğini göstermektir. Bir taraftan sermaye eğitilmiş ve esnek işçilere ihti-

yaç duyar; diğer taraftansa işçilerin kendi adlarına düşünmeleri gerektiği fikrini reddeder. İşçilerin eğitimi önemli ise de, özgür düşünceye kapı açacak cinsten bir eğitim olmamalıdır bu. Sermaye belirli tip vasıflar arar, ama tekelleştirilebilecek her tür vasıftan nefret eder. Bazı işler için "eğitilmiş bir goril" bile yetebilirken, diğerleri için yaratıcı ve sorumlu işçilere ihtiyaç vardır. Otoriteye saygı ve itaat (bazen de iğrenç derecede boyun eğme) fevkalade iken, emek sürecinin "şekil veren ateşi" için gerekli olan yaratıcı tutkular, kendiliğinden tepkiler ve hayvani hislerin serbest bırakılması ve seferber edilmesi de elzemdir. Sağlıklı bedenlere ihtiyaç duyulabilir, ama çoğunlukla deformasyonlar, patolojiler ve hastalık üretilir. Marx, bu çelişkileri şöyle anlatır:

Büyük ölçekli sanayi doğası gereği emek çeşitliliğini, işlevlerin akışkanlığını ve işçinin her yönde seferber edilebilmesini gerektirir. Ama öte tarafta, kapitalist biçimiyle, kemikleşmiş özellikleri olan eski işbölümünü yeniden üretir. İşçinin yaşam koşulları söz konusu olduğunda bu mutlak çelişkinin her tür istirahat, sabitlik ve güvenceyi nasıl yok ettiğini gördük... Fakat bugün, emek çeşitliliği kendini ezici bir doğa kanunu tarzında ve engellerle karşılaştığı her yerde doğa kanununun duyarsız yıkıcılığıyla empoze ediyorsa, büyük ölçekli sanayi, tam da bu felaketler aracılığıyla, emek çeşitliliğinin kabul görmesini ve işçinin azami sayıda farklı emek türlerine uygunluğunu, bir ölüm kalım meselesi haline getiriyor demektir (Marx, 1976 basımı, 617).

Marx bu çelişkilerin tarihsel ve diyalektik olarak, çoğunlukla baskı yöntemleri ve aktif mücadeleye başvurularak çözümlendiğini düşünür. Oysa kapitalizmin üretken tarihinin bir kısmı, insan bedeninin emek kapasitesi taşıyıcısı olarak kullanılmasının yeni yolları ve potansiyellerini keşfetmekle geçmiştir. Örneğin, "teknoloji, kullanılan araçların çeşitliliğine rağmen, insan bedeninin tüm üretken eylemlerine illa ki uygulanabilen birkaç büyük ve temel hareket biçimini keşfetti" gözlemini yapar Marx (1976 basımı, 617). İnsan bedeninin eski yetileri yeniden icat edilmekte, yeni yetiler ortaya çıkarılmaktadır. Kapitalist üretimin gelişmesi, iş gören bedenin ne olduğunun radikal biçimde dönüşmesini beraberinde getirir. İnsan bedeninin bitmeyen projesi birtakım çelişkili yönere çekilir. Üretken bir makine ve akışkan bir organizma olarak bedenin sınırlarının mühendisliğini ve keşfini yapan bir dizi bilim türemiştir. Baş-

ka düşünürlerin yanı sıra Gramsci de (1971 basımı), kapitalizmin tam da yeni bir tür iş gören beden üretmeyle ilgili olduğunu usanmadan tekrarlar.

Bu çelişkilerin bir bütün olarak emekçi güçler tarafından içselleştiriliyor olması, her işçinin bedeninde içselleştirilmiş oldukları anlamına gelmiyor. Nitekim, Marx'ın kendi anlatısının ana yönelimi, emekçi güçlerden oluşan "kolektif beden", değişken sermaye kategorisini kendi içinde heterojen kılacak şekilde vasıf, otorite, zihinsel ve bedensel işlev, vb. hiyerarşilerine bölünmüş olduğudur. Üstelik değişken sermaye kategorisinin heterojenliği istikrarlı değildir. Kapitalist üretim tarzının sürekli dönüşmesi, ihtiyaçları, vasıf tanımlarını, otorite sistemlerini, işbölümlerini, vb. ancak kısa süre sabitlenebilir kılar. Dolayısıyla, kolektif işçi parçalı ve bölünmüş iken, bölümlerin tanımı ve bunlar arasındaki ilişki istikrarsız; bireysel işçilerin bunlar içinde ve arasındaki hareketleri de karmaşık olacaktır. Çok sayıda çelişki ve istikrarsızlığa cevaben kapitalizmin, gözetleme, cezalandırma ve ideolojik kontrol sağlayacak bir tür disipliner aygıtı ihtiyacı olacaktır. Marx bunu sıkça ima eder. Foucault ise Marx'inkinin tersine değil, bence onu tamamlayacak şekilde bu analizi genişletir. Yine de istikrarsızlıktan asla kurtuluş yoktur (vasıflandırma, vasıfsız kılma ve yeniden vasıflandırma vs. tarihinin gösterdiği gibi). İstikrarsızlık zihin bulandırıcı, bazen de yıkıcı ve her zaman başa çıkılması zor bir durumdur; fakat işçilere çok sayıda tahrip ve muhalefet olanağı sunar.

Peki, kimin bedeni hangi etkilerle değişken sermaye dolaşımına sokulur? Marx bu soruya sistematik bir yanıt vermez. Bunun bir nedeni kuramsal olarak kişilerden çok, ekonomik rolleri incelemeyi birincil hedef seçmiş olmasıdır. Kimin dolaşımın tam olarak neresine sokulduğu sorusu herhangi basit kuramsal yanıtı olmayan, ayrıntılı bir tarihsel coğrafi sorudur. Marx bedenlerin ayrıştırıldığı ve tarih, coğrafya, kültür ve geleneklere bağlı olarak farklı fiziksel üretim kapasite ve nitelikleriyle damgalandığının gayet farkındaydı. Ayrıca ırk, etnisite, yaş ve toplumsal cinsiyetin, işçinin ne yapabileceğini veya neyi yapmasına izin verileceğini belirlemek için kullanılan harici ölçülerin göstergeleri olduğunun da farkındaydı. İngiltere'de kadın ve çocukların 19. yüzyılda değişken sermaye dolaşımına katılmaları, Marx'ın açıklamak için epey uğraş

verdiği bazı sebeplere dayanır. Bu katılım birtakım belirgin etkiler yaratmış; işgününün uzunluğu ve fabrika istihdam düzenlemeleriyle ilgili mücadeleyi, kadın ve çocukları kapitalizmin artıdeğere duyduğu "kurtadam açlığının" verdiği zarardan koruma mücadelesine dönüştürmüştür. Bunun da ötesinde, kadın ve çocukların ücretli işçi olarak istihdam edilmeleri, "işbölümüne yeni bir zemin sağlamak"la (Marx 1976, 615) kalmamış, geleneksel aile anlayışı ve toplumsal cinsiyet rolleri karşısında temel bir sorun olmuştur ve halen olmaya devam etmektedir:

Eski aile bağlarının kapitalist sistem içinde çözülmesi her ne kadar korkunç ve mide bulandırıcı ise de büyük ölçekli sanayi, kadınlar, gençler ve her iki cinsiyetten çocuklara ev ekonomisi alanı dışında, toplumsal olarak düzenlenmiş üretim süreçlerinde önemli bir yer atfetmekle, ailenin ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin daha üstün bir form kazanmasını sağlayacak ekonomik temeli sağlamıştır yine de... Ayrıca, kolektif emekçi grubunun her iki cinsiyetten ve her yaştan bireylerden oluşmasının, uygun koşullar altında, insani gelişmeye kaynak teşkil edebileceği açıktır; ama kendiliğinden gelişen, zalimce kapitalist biçimiyle sistem aksi yönde işler, yozlaşma ve köleliğe kaynak teşkil eder, zira işçi üretim süreci için var olur, üretim süreci işçi için değil.

Aynı şekilde kölelik, sömürgecilik ve göçmenler (örn. İngiltere'ye gelen İrlandalılar) konusunda Marx, ırk ve etnisite kurgularının değişken sermaye dolaşım sürecine dahil olduğunu açıkça belirtir. Toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisite, özcü kategoriler olarak değil de toplumsal kurgular olarak kavrandığında, değişken sermaye dolaşım sürecine (kolektif emeğin ve dolayısıyla işbölümü ve sınıf sisteminin içsel heterojenliğine) dahil edilmeleriyle, belirgin kapitalist biçimlerde yeniden kurgulanmaları etkisi doğar.

Bundan çıkarılacak birtakım zorunlu sonuçlar vardır. İlk olarak bir kişinin üretkenliği, artıdeğer üretme kabiliyetine indirgenir. Üretken bir işçi olmak için diye yazar Marx ironik bir tonda, "şans değil, talihsizliktir"; işçiye atfedilen yegâne değer, yapılan iş ve yaratılan yararlı toplumsal etkiyle değil, "işçiyi doğrudan sermayenin fiyat belirleme aracı olarak damgalayan belirli bir toplumsal üretim ilişkisi" aracılığıyla belirlenir. İşçinin şahsen arzu edebilecekleri ile, bedeninden çekip çıkartılan meta emek gücünden talep edilen arasındaki uzaklık, yabancılaşmanın düğümlendiği yerdir. İşçiler

kendi üretkenliklerini, faydalarını ve başkalarının gözünde değerlerini nasıl algıladıklarına bağlı olarak kendilerini birkaç değişik açıdan değerlendirirken; sermaye için artıdeğer üretme kapasitelerine verilen dar toplumsal değer yine de yaşamlarının merkezinde kalmaya devam edecektir (yüksek eğitilmiş orta kademe yöneticilerin bile işten çıkartıldıklarında keşfedecekleri gibi). Bu değerın tamamı olarak ne olduğu ise üretim sürecine dışsal olan koşullara bağlıdır ve dolayısıyla piyasa mübadelesi meselesine gelir dayanır.

İkinci olarak, verimsizlik, hastalık veya başka herhangi bir patoloji bu dolaşım süreci içinde işe gidememe, değişken sermaye dolaşımında (artıdeğer üretmek için) yeterince performans gösterememe veya disiplin kurallarına uyamama olarak tanımlanır. (Rothman [1971] ve Foucault'nun [1995] tımarhanelerin ve cezaevlerinin inşası bağlamında anlattıkları kurumsal etkiler, Marx'ın "İş Günü" ve "İlkel Birikim" başlıklı bölümlerinde halihazırda kayda geçmişti.) Değişken sermaye olarak işlevini fiziksel, psikik veya toplumsal nedenlerden dolayı yerine getirmeye devam edemeyenler, dahası, ya sınıai rezerv ordusunun "hastanesine" (hastalık kapitalizm tarafından iş yapamama olarak tanımlanır genelde), ya da Marx'ın ne yazık ki çok az sempati duyduğu disiplinsiz lümpenproletarya ("aşağı sınıf" diye okuyun siz) cehennemine düşerler. Değişken sermaye dolaşımı kapitalizmin bir toplumsal sistem olarak işleyişinin o denli merkezindedir ki, çalışan "içeridekiler" ile işsiz "dışarıdakileri" (bunlar genelde mağdurlaştırılır ve damgalanır) bu dolaşım tanımlar. Bu durum toplumun tamamı açısından ciddi sonuçlar doğurur. Burada artık "mübadele" momentine dönmek gerekir.

Değişken sermaye mübadelesi

İşçinin (kişi olarak) kapitalist ile mübadele ilişkisine soktuğu meta onun emek gücü, yani somut emek harcama kapasitesidir. Sözleşmenin temel şartı uyarınca kapitalistin işçinin ürettiği her şey üzerinde hak iddia edebileceği; işi yönetme, emek sürecini belirleme ve sözleşmede belirtilen saatlerde ve ücretlendirme oranında emek kapasitesini serbestçe kullanma hakkına sahip olduğu varsayılır. Sermayenin haklarına sıklıkla karşı çıkılır; bu karşı çıkışın dayanaklarına bakmak ilginç olacaktır. Kapitalistlerin meta emek gücü

üzerinde tam hakları olduğu halde, işçinin şahsı üzerinde yasal hakları yoktur (tersi kölelik olurdu). Marx kapitalizmde ücretli emeğin temel ilkesinin bu olduğunu tekrar tekrar yazar.

Kişi olarak işçinin kendi bedeni üzerinde tam hakkı olmalı ve emek piyasasına daima sözleşme özgürlüğü koşullarında girmelidir; gerçi Marx'ın (1976, 272-3) belirttiği gibi, işçi "iki anlamda özgürdür: özgür bir birey olarak emek gücünü kendi metası olarak kullanabilir; diğer taraftan, satacak başka hiçbir metası yoktur, metalarla uğraşmak zorunda değildir, emek gücünü gerçekleştirme için gereken nesnelere bağımsızdır." Fakat kişi olarak işçi ile emek gücü arasındaki ayrımın başka sonuçları da vardır. Kapitalistin kişinin bedenini riske atmaya resmen hakkı yoktur ve bunu yapan çalışma koşulları sorgulanmaya açıktır örneğin. Bu ilke, Bourdieu'nün tanımladığı şekliyle, kültürel ve bedensel sermaye alanında da geçerlidir: Vasıfsızlaştırmaya ve vasıfların yeniden tanımlanmasına direnişin büyük kısmı bundandır. Elbette ki, bu hukuksal çerçeve kapitalizmde sürekli ihlal edilmekte ve köleliğe yakın koşullar işçinin bedenini ve şahsını baskı altına almaktadır. Ama Marx'ın kastettiği şey, değişken sermayenin dolaşım sürecinde emek harcayan kişinin ve bedenin bütünlüğünün ve tamlığının korunmasının, emek sürecinin hem içinde hem dışında ihtilafların ve sınıf mücadelesinin zemini olduğudur. O dönemde Fabrika Kanunları, şimdiye mesela Çalışma Güvenliği ve Sağlık yönetmeliklerinde vücut bulan burjuva yasallığı bile meta emek gücü üzerindeki hak ile metanın taşıyıcısı olan kişi üzerinde kapitalist hakkının olmaması arasındaki farkı teslim etmek zorundadır.

Bu mücadele, değişken sermayenin ta kendisinin değerinin belirlenmesi konusunda da devam eder, çünkü, söylemeye bile hacet olmadığı üzere, işçinin bedeninin "ihtiyaç hali", sözleşme koşullarını bağlayan bir veridir. *Kapital*'de Marx analiz amacıyla belirli bir yer ve zaman için bu ihtiyaçların sabit ve bilinir olduğunu varsayar (sermayenin artıdeğer elde edilmesi yoluyla nasıl üretildiği üzerinde sağlam tespitler yapabildiğinin tek yoludur bu). Ama Marx bu koşulların aslında sabit olmadığını, fiziksel bağlama (örn. iklim), kültürel ve toplumsal koşullara, yaşamaya yetecek ücretin ne olduğuna dair verilen sınıf mücadelesinin uzun tarihine, medeni bir toplumda neyin kabul edilebilir olduğunu belirleyen ahlak anlayışına

bağlı olduğunu çok iyi anlamıştı. Marx'ın (1976, 341) "İş Günü" bölümünde meseleyi nasıl sunduğuna bakın:

Yaşamsal güç günün bir kısmını dinlenerek, uyuyarak geçirmeli; diğer bir kısmında insan fiziksel ihtiyaçlarını karşılamalı, yemeli, yıkanmalı, giyinmeli. Bu salt fiziksel sınırlamaların yanında, işgününün uzatılması ahlaki engellere takılır. İşçiye entelektüel ve toplumsal ihtiyaçlarını giderecek zaman lazımdır; bu ihtiyaçların kapsam ve sayısı genel medeniyet düzeyine bağlıdır. Bu yüzden işgününün uzunluğu fiziksel ve toplumsal sınırların içinde dalgalanır.

Marx'ın kapitalizme yönelttiği birincil eleştiri, çalışan bedeninin bütünlüğünü bu denli ihlal etmesi, biçimsizleştirilmesi, baskı altında tutması, sakatlaması ve yok etmesidir (ki bunlar sermaye birikiminin devamı için bile zararlı olacak derecelere varır bazen). Dahası, ilk başta tam da o çalışan bedeninin (Marx'ın [1964 basımı] erken dönem eserlerinde "türsel varlık" olarak ifade ettiği budur) potansiyeli ve olanakları için alternatif bir üretim tarzı arayışına girilmiştir.

Oysa artıdeğer emeğin ne aldığı (emek gücünün değeri) ile emeğin yarattığı (üretilen metanın değeri) arasındaki farka bağlıdır. Meta emek gücünün kapitalist açısından kullanım değeri, üretilen metanın içine belirli bir miktar soyut emek gömecek şekilde somut emek harcayabilmesidir. Kapitalist için önemli olan soyut emektir; emek gücünün değerini ve işçinin somut pratiklerini değişken sermaye dolaşımı içinde disipline edip düzenleyen "değer kanunları", soyut emeği veri olarak alırlar.

Soyut emek –değer– metaların uzam ve zaman içinde ve nihai olarak dünya piyasasında mübadelesiyle hesaplanır. Değer, ayırt edici bir uzamzamansal kurgudur; bir uzamzamansal pratikler bütünüdür. Yerkürenin yüzeyinin mülkiyet hakları ve devlet oluşumları yoluyla bölüşülmesi ve emek gücü de dahil olmak üzere para ve tüm metaların mübadele edileceği sistemler ve coğrafi ağlar da bu pratiklere dahildir. Kapitalist açısından emek gücünün değerinin kendisi, toplumsal olarak kurulmuş bir siyasal ve ekonomik uzamzamansal pratikler dünyasında değerlerin gerçekleşmesi şartına bağlıdır. Bu şartın varlığı, işçinin piyasada ve üretim mekânında elde edebileceği değeri sınırlar. Dahası, emek gücünün emek piyasalarında mübadelesinin koşulları, hem sistematik önyargılar yüzünden (benzeri işler için verilen ücretler-

de toplumsal cinsiyet ve ırk temelinde ayrımcılık olduğu yeterince belgelenmiştir) ve yedek sınıai işgücü ordusunun seferber edilmesi (ya işgücü talebinin olduğu yerde, ya da "daha iyi" sözleşme koşulları arayan sermaye ve emeğin göç hareketleri şeklinde) yüzünden sınırlıdır.

"Küreselleşme" olarak adlandırdığımız olgu (bkz. 4. Bölüm) ile beden arasındaki bağlantı tam da bu noktada aşikâr olur. Ama bunu nasıl düşünmeliyiz? Marx değişken sermaye dolaşımını "meta mübadelesi için meta" olarak betimler: İşçi emek gücünün kullanım değerini, ücretini harcayarak satın alabileceği metaların kullanım değeriyle mübadele eder. Bu tür mübadeleler büyük oranda yerele ve mekâna özgüdür. İşçi bedenini her gün işyerine taşımak zorundadır (bilgisayar aracılığıyla evden çalışıyor olsa bile). Fakat emek gücü bir meta olarak, yerel emek piyasalarının uzamzamansal kısıtlamalarından kaçabilen ve dünya sahnesinde sermaye birikimini sağlayan Para-Meta-Para dolaşım sürecine sokulur. Birikim devir süresini hızlandırır (çalışma saatlerini, dolaşım sürelerini kısaltır vs.). Ama aynı zamanda, fabrika ve ulus-devlet gibi toprağa bağlı yapıları gözetim ve toplumsal kontrol amaçlı korurken, uzamı zaman içinde yok eder. Bir ölçekte ("küreselleşme" ve onunla ilişkili tüm anlamların ölçeğinde) tanımlanan uzamzamansallık çok daha yerel bir ölçekte işlev gören bedenlerle kesişir. Uzamzamansal ölçekler arasındaki aktarım nitelik olarak birbirinden farklı iki dolaşım sürecinin kesişmesiyle gerçekleşir: bunlardan biri sermaye birikiminin uzun coğrafi tarihi sonucunda tanımlanmış, diğeri ise çok daha kısıtlı bir uzamda emekçinin bedeninin üretimi ve yeniden üretimine bağlı olarak gelişmiştir. Hareven'in (1982) *Ailenin Zamanı ve Sınai Zaman* analizinde teşhis ettiği türden oldukça ciddi kopukluklara yol açar bu. Ancak, Hareven'in de gösterdiği gibi, bu iki uzamzamansal sistem birbirinden niteliksel anlamda farklı olsalar da, "ortak bileşimli" (*cogredient*) veya "ortak olasılıklı" (*compossible*) kılınmak zorundadırlar (bu terimlerin daha geniş açıklaması için bkz. Harvey 1996). "Yerel" ile "küresel" arasındaki bağlantılar bu yolla oluşur. Farklı yerlerde tesis edilen bedensel özellikler ve –işçinin bedensel bütünlüğü ve onuruna duyulan saygının derecesi de dahil olmak üzere– değer hesap etme sistemleri, sermayenin dolaşımı aracılığıyla uzamsal rekabet ortamına çekilmektedir. Emek

gücünü satanların bedensel pratik ve hassasiyetlerinin eşitsiz coğrafi gelişimi, hem sermaye hem de emek tarafından girilen sınıf mücadelesinin belirleyici özelliklerinden biri olmuştur.

Daha doğrudan ve güncel terimlerle anlatmak gerekirse, şirket küçültme yoluyla işsizlik yaratmak, vasıfların ve vasıflara uygulanan ücretin yeniden tanımlanması, emek süreçlerinin ve müstebit gözetim sistemlerinin yoğunlaşması, ayrıntılandırılmış eşgüdümlü işbölümünde despotizmin artması, göçmenlerin sürece sokulması (veya aynı kapıya çıkacak şekilde sermayenin alternatif emek kaynaklarına göç etmesi) ve farklı tarihi ve kültürel koşullar altında meydana çıkmış farklı bedensel pratikler ve değer tahsis etme biçimlerinin zorla rekabete sokulması; tüm bunlar işçilerin kişiler olarak coğrafi eşitsizlik içinde değerlendirilmelerine katkıda bulunur. Bunun, değişken sermaye dolaşımına iliştirilmiş olarak yaşayan işçilerin bedenleri üzerindeki görünür etkisi büyüktür. New York'taki *sweatshop*'lar Guatemala'dakileri taklit ederek, içlerinde çalışmak zorunda bırakılmış işçileri bütüncül ve şiddetli baskıcı bir bedensel disiplin rejimine tabi tutarlar. Benzer şekilde, sermaye dolaşımı aracılığıyla inşa edilen özgül uzamzamsal ilişkiler; sırtımıza giydiğimiz son moda gömlekler, ayağımızdaki Nike'lar, üzerinde yürüdüğümüz şark halıları ile bu metaların üretildiği sayısız yerlerden, mesela, Orta Amerika, Endonezya ve Pakistan'da vahşice sömürülen on binlerce kadın ve çocuk arasında bir bağ da oluşturur.

Tüketim momenti

İşçi, değişken sermayenin önüne sadece üretim ve mübadele anlamında çıkmaz. Aynı zamanda bu dolaşım sürecinin tüketicisi ve hem bireysel hem toplumsal anlamda kendinin yeniden üreticisi olarak da çıkar. Paraya sahip olduğunda işçi piyasa pratiklerine atfedilen tüm özerklikle donanır:

Parayı, arzu ettiği herhangi bir kullanım değerine çeviren işçinin kendisidir; dilediği gibi meta satın olan odur; *para sahibi olarak*, mal alıcısı olarak, diğer tüm alıcıların satıcılarla girdiği ilişkinin içine girer. Elbette ki varoluş koşulları –kazanabildiği kısıtlı miktarda para– alışverişini epeyce kısıtlanmış bir mal seçkisi içinden yapmak zorunda bırakır onu. Ama çeşitlilik de mümkündür; örneğin, kentli İngiliz işçinin zaruri alımları içinde

gazetelerin yeri olmasının gösterdiği gibi. Biraz tasarruf yapıp biriktirebilir. Veya parasını içkiye yatırıp çarçur edebilir. Bu durumda bile özgür bir aktör olarak davranmaktadır; kendine düşeni ödemek zorundadır; ücretini nasıl harcadığı konusunda sorumluluk kendisindedir. (Marx 1976, 1033)

Bu pasaj, Marx'ın sınıf ilişkilerinin pratikteki tanımının "sermaye birikimi içindeki konum" olduğuna örtülü olarak işaret ettiği örneklerden biridir. Odak değiştikçe sınıf konumunun anlamı da değişir. İşçinin kısıtlı özgürlüğü yalnızca kişisel hayat tarzını seçmekle ilgili değildir; aynı zamanda, bireysel veya kolektif olarak dileğini ifade etmek, kolektif talep ve tercihleriyle kapitalistin neyi üreteceğine dair kararını etkilemekle de ilgilidir. Bu fikre biraz daha eğildiğimizde, değişken sermaye dolaşımına bütünlüklü olarak bakabilir ve bireysel işçi için geçerli olanın kolektivitinin bakış açısından görüldüğünde daha da kısıtlı olduğunu fark edebiliriz:

Kapitalist sınıf sürekli olarak işçi sınıfına, işçinin ürettiği ve kapitalistin el koyduğu ürünün bir kısmından para kisvesinde çek verir. İşçi bu çekleri aynı süreklilikte kapitaliste iade eder ve bununla kendi ürününün kendisine ayrılan kısmını kapitalistten geri almış olur... İşyerinin içinde de dışında da, emek sürecinin içinde de dışında da, işçinin bireysel tüketimi, sermayenin üretimi ve yeniden üretiminin bir boyutudur... O halde toplumun bakış açısından, emek sürecinin dışında durduğunda bile işçi sınıfı, tıpkı emeğin cansız aletleri gibi, sermayeye eklenmiş bir parçadır. (Marx 1976, 713, 719)

Sermaye ve emek arasındaki bu "şirket mağazası" türü ilişkiyi derinden incelemek zihin açıcı olacaktır. İşçilerin harcanabilir gelirleri, kapitalist çıktıya olan etkin talebin önemli bir kısmını oluşturmaktadır (Marx'ın *Kapital*'in 2. cildinde uzun uzadıya incelediği ilişki budur). Birikim amacıyla birikim için, ya zorunlu ihtiyaç maddelerini satın alacak işçi sayısının artması, ya da işçilerin yaşam standartlarının değişmesi gerekir (genelde ikisi de olur). Yeni ihtiyaçların üretilmesi, farklı yaşam biçimleri ve tüketici alışkanlıkları tanımlayan tamamıyla yeni ürün hatlarının açılması krizlerin önlenmesi ve giderilmesi açısından önemli araçlardır. O zaman değişken sermayenin, tek bir nedensel çizgi olmaktan çok, dolaşım sürecinin bir parçası olarak kurgulanmasının neden zorunlu olduğunu görürüz. Zira kapitalistin ürününü satın alacak harcanabilir gelir, kısmen, ücret ödenmesiyle garanti altına alınır.

Ancak, tüm bunlar işçilerin "akılcı tüketim" yaptıklarını varsayar – yani, sermaye birikiminin bakış açısından akılcı (Marx, 1978 basımı, 591). İnsan arzularının düzenlenmesi, harekete geçirilmesi, kanalize edilmesi; ikna, gözetim ve yaptırım gibi taktiklerle aktif bir siyasal bağlılık yaratılması, kapitalizmin tüketici aygıtının bir parçası olagelmıştır. Bu da daha fazla birikim uğruna, bedenler üzerinde "akılcı tüketimin" mekânı ve performatif faili olmaları için her türden baskı oluşturur (bkz. Henry Ford'un işçilerinin bütçesini denetleyecek sosyal uzman yetiştirme takıntısı).

Ama "akılcı tüketim" sabit bir biçimde belirlenemez. Bunun bir sebebi kapitalist teknoloji ve ürünlerin sürekli yenilenmesinin kaçınılmaz olarak (hem fabrikayı hem de haneyi etkileyerek) istikrarsızlık yaratan etkileridir. Bir diğer sebep ise, işçinin harcanabilir gelirini kullanmaktaki takdir yetisi yüzünden, üretim alanında olduğu kadar hayat tarzları ve bunlarla bağlantılı bedensel pratikler üzerinden toplumsal mücadele yürütme potansiyelinin büyük olmasıdır. Toplumsal ücret üzerinden verilen mücadeleler –örneğin, devlet harcamalarının kapsam, yön ve dağılımının etkileri konusundakiler gibi– "medeni" bir ülkeye uygun yaşam standardının ne olması gerektiğine dair referans hattı oluşturmakta kilit rol oynarlar. "Evişi" ile "piyasada sarf edilen emek" arasındaki ilişki ve hane içinde işlerin toplumsal cinsiyete göre dağılımı gibi meseleler üzerinden verilen mücadeleler de bu tabloda yerini bulur (bkz. Marx'ın eviçi emeğin "resmi ekonomi-politik tarafından gizlenmesinin" önemi hakkındaki yorumu [1976 basımı, 518] ve evişinin değişken sermaye dolaşımı içindeki rolü konusunda 1970'lerde yeniden alevlenen tartışma).

Değişken sermaye dolaşımının bu momentini Marx'ın anlatısında hepten eksik olmasa da yeterince güçlü bir şekilde vurgulanmamaktadır. Lowe (1995, 67), Amerika Birleşik Devletleri'ni (ve tahminen tüm ileri kapitalist dünyayı) düşünerek şunları iddia ediyor:

Geç kapitalizmde hayat tarzı toplumsal tüketim ilişkisidir ve bu anlamda toplumsal üretim ilişkisi olan sınıftan ayrıdır. Benliğin tüketim ilişkileri çerçevesinde görsel kurgusu ve sunumu, işyerinde üretime bağlı sınıf ilişkilerini çoktandır gölgede bıraktı... [Tüketimin] ta kendisi, değişen ürün özelliklerinin tasarım ve üretimi, hayat tarzı ve formatta imge ile göstergenin yan yana getirilmesi ve tüketici piyasalarının parçalanması aracılığıyla dinamik bir gelişme göstermektedir.

Buradan, ileri kapitalist dünyanın çifte çelişki, gelişmekte olan ülkelerin ise çelişki nüvesi barındırdığını anlamak mümkün. İlk olarak, üretimde sermayenin diktasına sorgulamadan veya fazla mücadele vermeden baş eğen (veya mücadelelerini yalnızca harcanabilir gelirin artmasına kanalize eden) işçiler, tüketim momentinde kendilerine hayat tarzı, duygu yapısı, eviçi düzen, üreme faaliyeti, arzu ifadesi, hoşnutluk arayışı vs. açısından, toplumsal veya bireysel olarak, daha geniş tercih alanları açabilirler. Bunun otomatikman daha büyük mutluluk ve tatmin getireceği garanti değildir. Marx'ın (1965 basımı, 33) değindiği gibi:

Emekçinin edindiği hoşnutluk artmış olsa da, parasının yettiği toplumsal tatmin düzeyi kapitalistin artan hoşnutluğuna kıyasla düşmüştür. İhtiyaç ve hazlarımızın kaynağı toplumdur; dolayısıyla bunları topluma göre ölçeriz, tatmin sağlayan nesnelere göre değil. İhtiyaç ve hazlar toplumsal olduklarına göre, görelidirler.

Aksine, işçileri belirli hayat tarzı anlayışları, tüketim alışkanlıkları ve arzuları içine hapsedmek suretiyle kapitalistler, satış yapabilmek için ayırt edici özelliği olan ve çoğalan piyasa nişleri elde ederken, emek sürecine uyulmasını daha kolay güvence altına alabilmektedirler.

İşçilerin bireysel veya toplu olarak tüketim ve hayat tarzı tercihlerini kullanma biçimleri ile kapitalist güçlerin bu tercihleri ele geçirmeye ve sürdürülebilir birikim uğruna akılcı tüketime yönlendirmeye çalışma biçimleri arasında sürtüşme patlak verir. Marx bu tür çatışmaları etraflıca incelemeyi, ama bunları onun çerçevesine katmak zor değildir. Açıkçası, süreç istikrarsız olduğu kadar olağanüstü heterojendir de. Örneğin, sınai ortamlarda işçi sınıfı tarafından veya belirgin kültürel gelenekler tarafından belirlenen koca koca hayat tarzı toplulukları değişken sermaye dolaşımı içinde yaratılıp, sonra da onları oluşturan süreçlerin aynıları tarafından (direnişle karşılaşılabilir) yeniden bozulabilirler. Yakın sanayisizleşme tarihimiz bu tür örneklerle doludur.

Değişken sermaye dolaşımına prensipte çok geniş yelpazede bedensel pratik ve kültürel tüketici tercihi entegre edilebilir. Bunun genişliği elbette ki işçinin sahip olduğu ihtiyari gelir miktarına bağlıdır. Günde bir dolardan az ücrete çalışan bir milyardan fazla işçi-

nin ileri kapitalist ülkelerdeki yüksek maaşlı işçiler kadar büyük bir baskı gücü oluşturamayacakları apaçıktır. Değişken sermaye, etkin bir güç olabilse de, tüketici tercihlerinin özgül doğasını, hatta tüketim kültürünü belirleyemez. Bu durum, bireysel olarak kişisel tüketim tercihleri aracılığıyla veya kolektif olarak (refah politikaları ile "toplumsal ücret" belirlemeyi hedefleyen) siyasal eylem aracılığıyla kaydedilen heterojen kültürel geleneklerin ve tüketici tercihlerinin üretim tarafından içselleştirilmesi zorunluluğunu doğurur. Üretim ve tüketim momentlerini birbirleriyle içsel bir ilişkide bulunan momentler olarak tanımlamak, tam da bu açıdan anlamlıdır.

Bütünsel olarak değişken sermaye dolaşımı

Değişken sermaye dolaşımının tamamının kurallarına yakalanmış bir işçi figürü tasavvur edin. Bu kişinin deneyimsel dünyası, fiziksel mevcudiyeti, öznellik ve bilinci esasen değilse de kısmen, üretim sürecinin zorlu tecrübesi, emek piyasasında ateşli bir değer ve rekabet üstünlüğü arayışı, meta kültürünün ebedi arzuları ve pırlıtlı hayal kırıklıkları tarafından işlenmiş haldedir. Büyük oranda şeylerin mübadele ve hareketleri arkasına gizlenmiş insanlararası ilişkilerin uzamzamansal matriksinde de şekillenmiştir aynı zamanda. Değişken sermaye dolaşımının kendi bariz istikrarsızlığı ile üretim, mübadele ve tüketim momentleri yoluyla inşa edilmiş dünyanın farklı pencereleri birleştiğinde, işçinin bedeni tek bir bireyin kontrolü dışındaki bir dizi gücün pençesine teslim edilmiş olur. İşçinin bedeni, bu açıdan bakıldığında, tarihsel ve coğrafi olarak meydana getirilen sermaye dolaşımı süreçlerinin içsel ilişkisi olarak görülmelidir.

Ne var ki, birikim sürecine bütünlüklü olarak baktığımızda, "işçi sınıfının sürekliliğinin sağlanması ve yeniden üretilmesinin, sermayenin yeniden üretilmesinin zorunlu bir koşulu olduğunu" da görürüz. Gerçekten de işçi sınıfı, onu varoluşunun tüm momentlerinde sermayenin bir parçası haline getiren birikim süreciyle "şirket mağazası" ilişkisi içerisine tutsak edilir. Kısacası, "işçiyi ücretli emek olarak üreten" kapitalistin kendisidir. Marx (1973 basımı, 717-8) şöyle devam eder:

Emek gücüne karşılık verilen sermaye, var olan işçilerin kaslarını, sınırlarını, kemiklerini ve beyinlerini yeniden üretmek ve dünyaya yeni işçi getirmek için tüketilmek zorunda olan bir asgari geçim kaynağıdır. Dolayısıyla, mutlak olarak zorunlu olanın sınırları içinde kalan işçi sınıfı tüketimi, sermayenin emek gücüne karşılık verdiği asgari geçim kaynağının, taze emek gücü olarak, yeniden sömürebilsin diye sermayeye dönmektedir. Kapitalistin en vazgeçilemez üretim aracının –yani, işçinin– üretimi ve yeniden üretimidir.

O halde, yeniden üretim sorusu gündeme gelir hemen. Marx bu konuda hiç konuşkan değildi; tıpkı kapitalistin yaptığı gibi bu soru karşısında "işçinin kendini koruma ve daim kılma güdüsüyle" yentindi. Yaptığı yegâne önerme, üretim araçlarının mülkiyetinden dışlanan emekçi ailenin, bollukta da kıtlıkta da sahip olduğu biricik "mülkiyet biçimini", yani emek gücünün ta kendisini biriktirmek için uğraşacağıydı. Böylece, genişleyen birikim ile "nüfusun –yaşayan emek kapasitesinin– azami artışı arasındaki bağ ortaya çıkar" (Marx, 1973 basımı, 608).

Ancak, işçiler kendi hesaplarına mülk sahibi olduklarında veya vasıf şeklini alan kültürel ve "beşeri" sermaye edinmek için harekete geçtiklerinde, bu denklemin değişeceği ve farklı yeniden üretim stratejileri peydahlayacağı da açıktır. Bunlarla birlikte, dünyadaki emekçi sınıfların mücadelesinin hedefleri de değişecektir. Dahası, Marx'ın "aile"nin toplumsal olarak inşa edilen bir yeniden üretim birimi olduğuna dair ara sıra yaptığı yorumlar (ve Engels'in buna eklenen *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* çalışmasının cinsiyetler arası işbölümü ve türün sürekliliği vurgusu) cinsiyet ve toplumsal cinsiyet sorularının ekonomi-politik ile kesiştiği maddi bir noktanın varlığına işaret eder. Sosyalist feministlerin son yıllarda gerçekleştirdikleri çalışmalar burada büyük önem kazanır. Değişken sermaye dolaşım sürecinin tamamı, genel anlamda işçi sınıfının yeniden üretimi ile ilintiliyse eğer, o zaman biyolojik ve toplumsal yeniden üretim koşullarının neler olduğu sorusu tüm bu karmaşıklıklara hitap edecek şekilde yeniden sorulmalıdır (bkz. Butler 1998 ve Fraser 1997, arasında bu konudaki tartışma).

Sermaye karşısında tepki ve isyan potansiyeli, üretim, mübadele, tüketim veya yeniden üretimin farklı perspektifleri içinden tanımlanır. Buna rağmen, değişken sermaye dolaşımı süreçlerinin ta-

mamını düzenleyen kapitalizmin zorlu kurallarının, farklı momentlerde emek sarf eden bedenler üzerinde hem maddi hem de temsili olarak ne denli yapılandırıcı/yıkıcı bir güce sahip olduğunu toplumda görmemiz hâlâ mümkündür. Sermaye bedenleri sürekli olarak kendi ihtiyaçlarına göre şekillendirmeye çalışır. Aynı zamanda, emek sarf eden beden tarafından bazen kolektif sınıf, topluluk veya kimlik mücadeleleri şeklinde ifade edilen değişken ve sonsuz açıklıkta bedensel arzu, istek, ihtiyaç ve toplumsal ilişkiyi kendi *modus operandi*'sinde içselleştirir. Bu süreç, toplumsal hayatın birçok boyutunu, mesela cinsellik ve biyolojik doğurganlık veya kültür ve hayat tarzlarıyla ilgili "seçenekleri" kapsar. Yani bu "seçenekler" (eğer gerçekten "seçenek" diye bir şey varsa), daha genel olarak toplumsal düzen ve başat yasal, toplumsal, siyasal kodlar ve disiplinler pratikler (cinselliği düzenleyenler de dahil) tarafından belirlenmekle kalmazlar sadece.

Değişken sermaye dolaşımını incelemek, bize bilmek istediğimiz her şeyi kendiliğinden anlatmaz. Bir kere, sermayenin genel dolaşımını oluşturan farklı dolaşım süreçleri bataklığının bir alt kümesidir yalnızca. Üretici sermaye, mali sermaye, toprak sermayesi ve ticari sermayenin her birinin farklı hareket şekilleri vardır; burjuva gelirlerinin dolaşımı "ihtiyaçlar", "istekler" ve "lüksler" arasında karmaşık ilişkiler yaratır. Bu ilişkiler, zengin, güçlü ve ünlülerin yön verdiği hayat tarzı seçeneklerini, statü sembollerini ve modaları etkiler; aynı zamanda emek sarf eden yoksullar için de görel bir standart oluştururlar. Zira, Marx'ın da vurguladığı gibi, tatmin hissi mutlak değil, karşılaştırmalı bir ölçüdür; zengin ve yoksullar arasındaki fark, hayatta kalmanın mutlak koşulları kadar önemlidir. Dahası, devletlerin toplumsal ücretleri belirleme ve eğitim, sağlık, konut vs. gibi alanlarda "medeni" ve "ahlaki olarak kabul edilebilir" standartlar koyarak dolayım sağlama faaliyetleri (vergi gelirlerinin dolaşımı ve devlet güvencesi altına alınan borçlar örneklerinde olduğu gibi) dünya sahnesinde sermaye birikimi açısından kilit rol oynar. Değişken sermaye dolaşımının meydana geldiği koşulları belirleyen de bu faaliyetlerdir. Buradaki amaç bu kişen süreçlerin eksiksiz veya detaylı bir –kuramsal ya da tarihsel– hesabını yapmak değildir. Fakat değişken sermaye dolaşımının koşullarını anlamak, günümüz toplumlarında bedenlere ne olduğunu

anlamanın zorunlu koşuludur kuşkusuz.

Marx'ın sınırlı ama sıkı sıkıya örülmüş beden üretimi ve bireysel ve kolektif öznellikler kuramının sayısız açıklaması ve yeniden formülasyonu olduğu gibi, bu kuramı değiştirenler ve hatta açıkça karşı çıkanlar da olmuştur. Marx'ın şemasında eksik olan ya da yalnızca değinilip geçilen pek çok konu vardır. En göze çarpan eksiklikleri sıralayacak olursak, cinsiyet ve erotizm, bedenlerin toplumsal cinsiyet ve ırka göre sınıflandırılması, psikanaliz, temsiliyet, dil, retorik, tahayyüller ve mitlerden bahsedebiliriz. Örneğin, uzamsal ve toplumsal işbölümü içinde toplumsal cinsiyetin rolü, son yıllarda önemli sayıda çalışmaya konu oldu (bkz. örneğin Hanson ve Pratt 1994). Parçalanmış emek piyasalarında ırk veya etnik/dini ayrımcılık da benzer şekilde mercek altına yatırıldı (bkz. örneğin Golberg 1993). Bu çalışmalar, Marx'ın "siyah damgası yemiş olan beyaz tenli emek kendini özgürleştiremez" gözlemine derinlik ve anlam katmıştır. O halde bedensel pratik ve olasılıklara ilişkin kilit rol oynayan başka birçok metabolik, ekolojik, siyasal, toplumsal ve psikolojik süreç vardır.

Ancak, bu eksiklikler Marx'ın yönteminin veya yaklaşımının özünün reddedilmesiyle doldurulamaz. Berikiler yadsınmak yerine geliştirilmelidir. İnsan bedeni, içinde ve etrafında sosyo-ekolojik güçlerin değer tahsis etme ve temsiliyet için çarpıştığı bir savaş alanıdır. Marx, kapitalizmin bedensel üretim ve faillik süreçlerini anlamak için zengin bir kavramsal çerçeve sağlar. Bunun kadar önemli olan bir başka katkısı, bedenlerin nasıl üretildiği, anlamların nasıl göstereni ve göndergesi oldukları ve içselleştirilmiş bedensel pratiklerinin günümüz kapitalist küreselleşme koşullarında kendi öz-üretim süreçlerini nasıl değiştirebilecekleri sorularını incelememizi sağlayacak uygun tarihi, coğrafi ve diyalektik epistemolojidir.

Beden Siyaseti ve Geçimlik Ücret Mücadelesi

1. Beden Siyaseti İçindeki Siyasal Beden

Değişken sermaye dolaşımı gibi bir toplumsal sürece gömülmüş bedenler asla uysal veya pasif olarak tahayyül edilmemelidir. En nihayetinde sermayeyi üreten, emeğin "şekil verici ateşi"dir. Her ne kadar emek, sermayenin tahakkümü altında, kendi tahakkümünün (hem tüketim ve mübadele, hem de üretim alanında) koşullarını ve araçlarını üretmeye mahkûm ise de, emekçinin dönüştürücü ve yaratıcı kapasitesi, bugünden hayal edilemeyecek alternatif üretim, mübadele ve tüketim koşullarını biçimlendirme potansiyelini her zaman taşır. Bu dönüştürücü ve yaratıcı kapasite asla silinemez. Bu durum, kapitalizmin otoritesini ayakta tutmak açısından akut sorunlar doğururken, işçilere etkinlik ve iradelerini beyan etmeleri için çok sayıda fırsat yaratır. Marx'ın değişken sermaye dolaşımına gömülmüş emek için "yaşayan" sıfatını uygun görmüş olması tesadüf değildir dolayısıyla; bu sayede temel özellikleri olan dinamizm ve yaratıcılığı vurgulamakla kalmamış, aynı zamanda düzeni bozan değişimin yaşamsal kudret ve gücünün nerede yattığını da göstermiştir.

Değişken sermaye dolaşımı çözümlemesi, üretim, mübadele ve tüketimin bakış açısından görüldüğünde, "siyasal topluluğun" farklı görüldüğünü gösterir. İşçilerin bir momentte sermayenin diktasına baş eğmeleri veya bununla mücadele etmeleri ile, başka bir momentte güçlerini artırmaları arasında bir denge vardır. Örneğin, üretimde sermayenin diktasına iğrenç derecede itaat etmek, tüketim alanında doyum ve arzuların karşılanması açısından (tabii piyasadaki çeşitli fetişizmlere rağmen bunun mümkün olduğunu varsa-

yarsak) ödenecek makul bir bedel olabilir bazıları için. Ama bu bedelin çok yüksek olup olmadığı neye göre belirlenir? Çalışan bedenden, William Gibson'un ters-ütopyacı romanı *Neuromancer*'da aşağılayıcı bir şekilde atıfta bulunduğu gibi bir "et parçası" değildir; işçiler sadece "eller"den de ibaret değildirler (Charles Dickens *Zor Zamanlar*'da alaycı bir tavırla onlar için, ne kafaları, ne de mideleleri vardır, diye yazar). Beden kavramı burada, siyasal eylemin zemini olma özelliğine rağmen, yönünü tayin edememekten dolayı siyaseten değerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Foucault ve Butler gibi bedeni temel kavram olarak benimseyenler, dolayısıyla, cinsellikten başka bir şeye odaklanan bir siyaset belirlemede müthiş zorluk çekerler. Değişken sermaye dolaşımına sokulan bedenlere ne olduğu gibi daha geniş kaygılar böyle anlatılarda umumiyetle yok olur. (Ama Butler [1998] son dönemde bedenin siyaseti ile ekonomi-politik sorunlar arasındaki bağlantı noktalarına işaret etmek için büyük çaba harcadı.) Yine de, işçiyi sermaye birikiminin salt öznesi olarak koyutlayan bir değişken sermaye kavramını da sorunu çözemez. "Bu dar indirgemeci anlamıyla "beden siyaseti", sermaye birikimi karşısında küreselleşme kadar iktidarsızlaştırıcı bir hal alır. Birikim yolunda bir "et parçası" olarak bedenden bir siyasal aktör olarak işçi kavramına geçiş yapmak için başka bir şeye ihtiyaç vardır.

"Birey", "kişi" veya toplumsal hareketlerin bu dünyada ne yapmak istedikleri veya ne yapabileceklerine dair mevhumumuz yoksa, bedeni siyasal eylemin zemini olarak tahayyül edemeyiz. Siyasal düşünce ve olasılıklar anlamında çok zengin olan *kişi*, *birey*, *henlik* ve *kimlik* gibi kavramlar, bedensel indirgemeciliğin külleri arasından anka kuşu gibi havalanarak, siyasal eyleme rehber olacak kavramlar göğünde yerlerini alırlar. Marx değişken sermaye kavramının cansız edilgenliğini "yaşayan emek" kavramıyla –veya daha geniş terimlerle, kapitalist birikim sürecine kendi gömülmüştüğünün tarihi ve coğrafi koşullarını yeniden tanımlamak için mücadele veren "kendi için sınıf" ile– kıyasladığında aklında bu vardı. Meta emek gücünü taşıyan, *kişi* olarak işçidir ve o kişi örneğin emeğin onurunu koruma, bütünlüklü bir insan olarak saygı görme ve önemsenme, başkalarına da aynı şekilde davranma arzusu konusundaki ideallerin ve gayelerin taşıyıcısıdır.

Bazıları bu noktada ilişkisel bakış açısını terk etme hevesine kapılabilir. Zira Eagleton'ın (1997, 22) yakındığı gibi, "insanları bir süreçler düğümü içinde çözüvermek, onları daha önceden münferit atomlar olarak tahayyül ettiyseniz yararlıdır; ama manevi özerklikleri olduğunda ısrar etmek isterseniz hiç de yapıcı değildir." Marx (1973 baskısı, 84) şöyle itiraz eder:

Tarihte geriye gittikçe, birey ve dolayısıyla da üreten birey, daha bağımlı, daha büyük bir bütünün parçası olarak görünür... Toplumsal bağların farklı biçimleri, "sivil toplum" içindeki bireyin kendi özel amaçlarının aracı olarak, dışsal bir zorunluluk olarak algılanmaya ancak 18. yüzyılda başlar. Ama yalnız bireyin bakış açısını yaratan dönem, tam da, o güne kadar en gelişkin toplumsal (ve bu bakış açısından genel) ilişkilerin var olduğu dönemdir aynı zamanda. İnsan kelimenin tam anlamıyla [siyasal bir hayvandır]; salt sürü hayvanı değil, kendini sadece toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvandır. Toplumun dışında bir dışsal birey tarafından yapılan üretim... bireyler *birbiriyle* yaşamadan ve birbirleriyle konuşmadan gelişen bir dil kadar saçmadır bu.

Marx burada kendi anlayışını, Aristoteles'in insanların başkalarıyla yakın ilişkiler içine girme ihtiyacı duyan hem toplumsal hem de siyasal hayvanlar oldukları ve bu tür toplumsal ilişkilene şekillerinin sivil toplumu temellendirip sürekli kıldığı görüşünün üzerine inşa etmektedir. İnsanların bunu nasıl yaptıkları tarihi ve coğrafi olarak farklılık göstermiştir. Benlik ve şahsiyet hissi ilişkiseldir ve toplumsallıkla kurulur (Marx burada yukarıda alıntı yaptığım Strathern'in kavramsallaştırmasını önceler). Bu tıpkı bedeninin toplumsal kurgu olmasına benzer, ama burada etki eden güçler (ki Marx kasıtlı olarak dile atıfta bulunur) önemli ölçüde farklıdır. Örneğin, "ahlaki özerkliğe sahip bireyler" mevhumu evrensel değildir; meta mübadelesi ve sermaye birikimi süreçlerinin yayılmaya başladığı 18. yüzyıl Avrupası'nda ortaya çıkmıştır. Marx'a göre etkin siyasetin hedefi, siyasal eylemin başlangıç noktasının gerçekleşmiş tarihi-coğrafi koşullar olduğunun kabulüyle toplumsal ilişkileri dönüştürmeye çalışmaktır.

Burada son yıllarda kuvvetli bir akım olan "bedene dönüşün" bazı versiyonlarını eleştirebileceğimiz dönüşlü bir nokta çıkar karşımıza. "Bedensel indirgemeciliğin" –bedenin alternatif siyaset arayışımızda güvенеbileceğimiz *yegâne* temel olduğu fikrinin– tehli-

keleri apaçık görünür olur. Ama bedenle ilişkili kavramlar (örneğin, "kişi", "benlik" ve "birey") arayışımızın önünde de benzeri bir tehlike vardır: 18. yüzyıl liberalizminin siyasal kuram ve eylemin zeminini olarak kurguladığı "manevi özerklik" sahibi "birey" idealini yenisinden ortaya atmış oluruz. "Bedensel indirgemecilik" ile Benton'un (1993, 144) siyasal haklara dair "liberal yanılısama" olarak ifade ettiği şeye geri düşme arasında bir yol bulmak zorundayız. Söz konusu siyasal haklar kapitalizm ile burjuva demokrasisinin kaba birleşimi tarafından feci etkiler doğurmak suretiyle yaygınlaştırıldılar:

Siyasal güç, ekonomik varlık, toplumsal konum ve kültürel becerilerde derin eşitsizliklerin hâkim olduğu toplumlarda eşit haklar vaadi bir kurdur; demek ki bu haklar, çoğunluk açısından toplumsal hayatın gerçeklikleri üzerinde fiilen hiç ya da çok az alım gücüne sahip, yalnızca soyut, formel salahiyetlerdir. Toplumsal hayat bu soyut ilkelerce düzenlendiği ve vaat etmek ile yerine getirmek bir tutulduğu oranda, hak ve adalet söylemi bir ideolojidir; bireyleri kurtarma iddiasında bulunduğu bağımlılık ve yoksullaşma koşullarının ta kendisine onları bağlama rolü oynayan bir çeşit mistifikasyondur.

İlişkisel görüşe duyulan ihtiyaç yok olmanın tersine derinleşmektedir. Zira Benton resmin bir yönünü yakalamış olmasına rağmen, kişisel özerklik ve bireylerin hayatlarını kendi inanç ve arzuları doğrultusunda düzenleme gücüne dair toplumda bulunan nosyonların, hâkim ideolojileri şaşırtıcı yollarla saptıracak denli ısrarlı örtük baskılar uygulayabileceklerini gözden geçirir. Marx (1964 baskısı, 181) erken dönem eserlerinde böyle bir ilişkisel kavramsallaştırmanın öncülüğünü yaparken, şöyle yazmıştı örneğin:

İnsanın doğal kuvvete sahip *bedensel*, canlı, gerçek, duyumsal, nesnel bir varlık olduğunu söylemek, varlığının veya yaşamının nesnelinin *gerçek*, *duyumsal nesnel* olduğunu veya yaşamını sadece gerçek, duyumsal nesnelere *ifade* edebildiğini söylemektir. Nesnel, doğal ve duyumsal *olmak*, aynı zamanda nesne, doğa ve duyunun kişinin kendisinin dışında olması, veya kişinin kendisinin bir üçüncü taraf için nesne, doğa ve duyu olması, bunların tümü aynı şeydir... Doğası kendi dışında olmayan bir varlık, doğal bir varlık değildir ve doğal sistemde oynadığı hiçbir rol yoktur. Kendisi dışında nesnesi olmayan bir varlık, nesnel varlık değildir. Üçüncü bir varlık için kendisi nesne olmayan bir varlığın *nesnesinin* varlığı yoktur; yani, nesnel anlamda ilişkilendirilmiş değildir. Varlığı nesnel değildir. Nesnel olmayan bir varlık hiçliktir – bir *yok-varlıktır*.

Yazım şekli dolambaçlı olsa da anlam yeterince açıktır – hiçbir bedenden diğer bedenlerle olan ilişkisi dışında var olmaz ve bedenler arasında güçlerin ve karşı güçlerin kullanımı, toplumsal yaşamın merkezi kurucu ögesidir. Daha yakın bir zamanda, Ricoeur'ün (1992) Parfitt'e –ve ima yoluyla Locke ve Hume'a– yaptığı sağlam eleştiride, liberal bir kişisel kimlik anlayışı ile (Ricoeur'deki) ilişkişel bir anlatışsal kimlik anlayışı arasındaki çatışmanın, beden siyasetinin nasıl inşa edilebileceğinin çarpıcı ölçüde alternatif bir okumasını ortaya çıkardığını görüyoruz.

Tüm bunlar bizi, farklı bir yoldan, küreselleşme olgusu çözümlememizde vardığımız noktaya geri getirir. Sermaye dolaşımı içine siyasal bir kişi olarak gömülmüş işçinin gözünden bakıldığında, siyaset onun konumlanışında ve buna bağılı olan potansiyeldedir. Bir tarafta işçinin hayattaki fırsatlarını, beden siyasetini ve sosyo-ekolojik geleceğini kuşatan sermaye dolaşımı içine gömülmüşlükten kurtulma dürtüsünün devrimciliğı vardır. Diğer tarafta ise, örneğın tüketim için yeterli ücret almak ile üretim alanında iğrenç bir biçimde baş eğmek arasındaki çirkin tercihten kurtulmak uğruna, o dolaşım süreci içinde adil ve eşit muamele görme yönündeki reformist talep vardır. Dünyada günde bir dolardan az ücret alarak yaşamak zorunda olan bir milyar kadar işçi için (bkz. 3. Bölüm), işyerinde insan onurunun korunması, yeterli düzeyde yaşam şansı, hayatındaki fırsatların yeterliliğı, geçimlik ücret, son olarak da insan hakları, sivil ve siyasal haklar anlayışının genişletilmesi mücadelesi, minimalist bir siyasal program olacaktır. Ama farklı momentler farklı siyasal argümanlar üretirler. Benzer şekilde, potansiyel olarak tek ve tutarlı bir sese sahip olmasına karşın işçi, siyasal bir kişiye dönüştüğünde, kimlik ve çıkarları konusundaki duruş ve varsayımlarını seçerken, tuhaf bir şekilde, farklı kanılar arasında bölünme alışkanlığı edinir (bkz. Unger 1987b, 548). Böyle bir siyaset, 3. Bölüm'ün sonunda savunduğum gibi, küresel olduğu kadar yerel bir meseledir muhakkak. Dolayısıyla şimdi böyle bir mücadelenin yerel tezahürüne döneceğim.

2. Geçimlik Ücret Mücadelesi

Thomas Hobbes "insanın değeri, fiyatıdır" diye açıkça belirttiğinden beri, emek gücünün gerçek değeri sorusu, gerek kuramsal, gerekse pratik anlamda çözülmesi zor bir soru olarak kapitalizmin üzerinde sallanmaktadır. Klasik siyasal iktisatçılar, bir yandan değeri emekle bir tutmaları yüzünden, diğer taraftan ise üretimin girdilerinden biri olarak emeğin değerinin yarattığı değerden nedense düşük olduğu (ve böylelikle kira, kâr, faiz ve benzerlerine olanak tanıdığı) gerçeğinin anlaşılması yüzünden doğan karışıklığı tam olarak düzeltemediler bir türlü. Değerin özü olan emek ile işçiler tarafından kapitalistlere satılan bir meta olan emek gücü (değer yaratma kapasitesi) arasındaki farkı gören Marx, bu sorunu zarafetle çözdü. Marx'ın formülünden çıkan siyasal mesajın içini boşaltmak isteyen neoklasik iktisatçılar da, uygun ücreti üretim girdisi olan emeğin marjinal kazancıyla eşdeğer tutarken (ve sermaye ile toprağa "adil" bir kazanç oranı olasılığı tanırken) aynı zarafeti gösterdiler. Bu fikir pek tutmadı, zira Marx'ın belirttiği gibi, emek herhangi bir meta değildir. Formülasyon ve değer hesaplama sürecinde bir dizi ahlaki, toplumsal, tarihi ve coğrafi koşulun hesaba katılması gerekir. Bu koşulların en başında da sınıf savaşının uzun ve yaygın coğrafi tarihi gelir.

Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde yeterli "geçimlik ücret" kavramı (toplumsal olarak düzenlenen işgünü ile birlikte) Baltimore ve Pittsburgh gibi şehirlerde kitlesel demiryolu grevleriyle 1877'de baş gösteren hareketlenmenin temel sebebiydi. Glickman'ın (1997) gösterdiği gibi bu hareketlenmenin nihai sonucu olarak, önce eyalet, sonra da New Deal yıllarında Federal düzeyde asgari ücret kanunu çıkarıldı.

Uygun bir geçimlik ücretin nasıl hesaplanacağı sorusu hep tartışmaya yol açmıştır. Pollin ve Luce'un (1998) yaptığı bir çalışmaya göre, 1968'den bu yana Federal düzeyde belirlenen asgari ücret reel olarak yüzde otuz oranında azalmış, asgari ücrete tabi tam zamanlı işlerde çalışanları bugün yoksulluk sınırının epeyce altına çekmiştir. 1997'deki artışa (saat başına 4.25 dolardan 5.15 dolara)

rağmen, asgari ücret 1968'deki düzeyinin altındadır. Federal ölçekte yeterli bir geçimlik ücret temin etme beklentisinin epeyce boşa çıkmasıyla birlikte, Amerika Birleşik Devletleri'nin birçok yerinde son yıllarda yerel kampanyalar düzenlenmiş, ciddi çalkantılar yaşanmıştır. Bu hareketin öncülerinden biri benim şehrim olan Baltimore'dadır. Bu yerel mücadeleyi, eşitsiz coğrafi gelişme kuramının evrensel insan hakları sistemi argümanıyla (bkz. 5. Bölüm) nasıl birleşebileceğini göstermek için anlatayım o halde.

Baltimore'da ücretleri ve yaşam koşullarını düzenleyen bağlam 1960'ların sonundan itibaren büyük ölçüde değişti (bkz. 8. Bölüm). Ekonominin küreselleşme süreçlerine bağlı olarak ciddi oranda sanayisizleştirilmesi, metropolitan alan içinde değişken sermaye dolaşımında radikal dönüşümler yaşanmasına yol açtı. Bu dönüşümlerin etkisi de, yaygın yapısal işsizliğe (ve pek hakir görülen mahut "alt sınıfın" üretilmesine) yol açmanın yanı sıra, iş imkânlarını mavi yakalı (daha çok beyaz erkek ve sendikalı) işçilerin hâkim olduğu sanayi sektöründen, geniş bir servis faaliyetleri yelpazesine kaydırmak oldu. Özellikle "misafirperverlik sektörü" denen otelcilik, turizm, fuarcılık ve müzecilik sektörü, Baltimore'un yeniden gelişme çabalarının zemini oldu. Sonuç, ABD ekonomisinin çoğuyla aynı kaderin paylaşılmasıydı (bkz. örneğin Wilson 1996 ve Kasarda 1995): yaygın, uzun dönemli bir yapısal işsizlik ve düşük ücretli "vasıfsız" işlerde sendikasız kadın istihdamına doğru kayış. Temizlik, kapıcılık, otopark ve güvenlik hizmetlerinde düşük ücretli iş imkânları açıldı. Bu istihdam biçimi, sadece asgari ücret ödemek ve çoğunlukla sağlık, sigorta ve emeklilik primleri ödenmediği için haftalık bazda daha da düşük bir ücret anlamına gelen geçici sözleşmelere ağırlık vermek suretiyle, sayıları giderek artan "çalışan yoksullar" üretti – yani, tam istihdamlı olduğu halde gelirleri resmi yoksulluk sınırının altında olan bireyler ve aileler. (Son yayınlanan rapora göre ABD'de çalışan yoksul ailelerin çocuklarının sayısı 1974'te 3.4 milyon iken, 1994'te 5.6 milyona çıktı – bkz. Holmes 1996.) Şehir merkezinin yoksul bırakılmış mahallelerinden gelen Afrikalı-Amerikalı kadınlar Baltimore'da bu tip emeğin ana kaynağını oluşturdular; böyle bir yerden gelen böyle bir emek gücünün özgün "değerinin" belirlenmesinde söylemsel ve büyük oranda ırkçı-cinsiyetçi kurguların ne denli rol oynadığının göstergesidir bu.

Kendi değerinin tespiti için bu tarz emek gücünün önemli olduğunu iddia eden bir değişken sermaye dolaşım ve birikim süreci, bu klişeleştirme durumunu otomatikman pekiştirip kuşattı.

Bu geniş çaplı ekonomik eğilimlere paralel olarak işçi sınıfı kurumlarına ve bunlara verilen hükümet desteğine ülke genelinde siyasal saldırılar gerçekleştirildi (bkz. örneğin Edsall 1984), kamu ve özel kurumların politikalarında sermaye birikimine öncelik veren siyasal ve ekonomik pratiklere doğru bir kayma yaşandı. Bunun etkilerinden biri, reel değeri düşmekte olan asgari ücretin temsil ettiği türden toplumsal eşitsizliklerin sarmal halinde büyümesiydi.

Bu dönüşümün belirgin bir etabı buraya kaydedilmeye değer. Kâr amacı gütmeyen eğitim kurumu Johns Hopkins Üniversitesi ve buna bağlı Johns Hopkins Hastanesi 1984'te Baltimore'da kâr amacı güden bir yavru şirket açtılar. Dome Corporation adı verilen bu şirket, Broadway Services Inc. adında başka bir yavru şirket aracılığıyla güvenlik, otopark, temizlik ve kapıcılık hizmetleri vermeye başladı. Johns Hopkins kurumlar sisteminin ihtiyacı olan temizlik ve kapıcılık işlerinin bir kısmını karşılayan bu şirket ayrıca devlet okulları, kent merkezindeki ofisler ve benzerlerine de hizmet veriyor. Çalışanların çoğu kadın ve Afrikalı-Amerikalı; Baltimore kentinin en yoksul mahallelerinden geliyorlar. Çoğuna o zaman geçerli asgari ücret olan saat başı 4.25 dolar ya da biraz üstü ödeniyordu (bu ücret 1996'da 4.75'e, 1997'de ise 5.15'e yükseltildi). Tam zamanlı çalışan personel asgari sağlık sigortası için haftada yaklaşık 5 dolar ödüyordu, ama işin yükünü hiçbir güvencesi olmayan geçici işçiler çekiyordu. Bu strateji sayesinde Johns Hopkins kurumları temizlik giderlerinde tasarruf yapabildiği gibi, yaptığı yatırım üzerinden (borç artı anapara) yaklaşık yüzde 10 gibi gayet iyi bir gelir sağladı. O günden beri de başka üniversiteler tarafından, hem kâr edip, hem de taşeron temizlik işi yaptırarak masraf kısmının başarılı bir örneği olarak gösteriliyor.

Değişken sermaye dolaşımında kaymaların nasıl meydana geldiğine bir örnektir bu. Bu tür kaymalar bedensel koşul ve pratikler üzerinde uç düzeyde etkiler yaratır. Herkes farkındadır ki, saatte 4.75 dolar yaşamak için yetersiz bir miktardır. Dört kişilik bir aileyi resmi yoksulluk sınırının üzerine çekebilmek için Baltimore eyaletinde saatte asgari 7.70 dolar (1996 değerleriyle) ve sigorta gi-

bi ek ödemeler içeren kalıcı bir iş gerekir. Sağlık sigortası ve temel tedavi olanaklarının eksikliği kent merkezindeki mahallelerin birçoğunda kronik salgın hastalıklar doğurmakta, temizledikleri hastaneden faydalanamayan temizlikçilerin durumunda olduğu gibi üzücü paradokslar yaratmaktadır. Hayatta kalabilmek için iki işte birden çalışma ihtiyacı, 12 saatlik işgününün yanı sıra ev ile işyerleri arasında güvenilir olmayan toplu taşıma araçlarıyla seyahat zamanı yüzünden, sürekli fiziksel bitkinlikle sonuçlanmaktadır. İki işte birden çalışamayanlar için bu koşulların etkisi, normal meskenler yerine barınaklarda yaşayıp, genelde ucuz asgari besin satın alınabilecek Roy Rogers veya Burger Kings'e gitmektense aşevlerinde yemek olmuştur. Ev ya da kira fiyatları ve toplu taşıma imkânlarının durumu yüzünden (ki otomobil almak da makul bir seçenek değil) yaşama mekânları sınırlı iken, emek sürecinin talepleri (genelde geç ve düzensiz çalışma saatleri) coğrafi ayrışmayı zorunlu kıldı. Bu sistem içerisine ırk ve toplumsal cinsiyet bakımından hakir görülen bedenlerin zerk edilmiş olmasıyla bazı toplumsal gruplar, bu tür yoksullaşmış bölgelerin kaderi olan çıkmazlarda tıkanıp kalmışlardır (bkz. Fernandez-Kelly 1994; ve daha genel olarak Hanson ve Pratt 1994).

Bu örnekte bahsi geçen koşulların değişken sermaye dolaşımı sürecinin her safhasında yarattığı dehşet verici etkileri hakkında aktarmak zordur. İşyerinde saygı ve onurdan mahrum bırakılmak, emek piyasasında kayda değer bir pazarlık gücünün olmaması, asgari ve sağlıksız bir tüketim biçimi ve çocuk yetiştirme koşullarının korkunçluğu tipik olarak karşılaşılan durumlardır. Tüm bu şiddetin bireysel bedenler üzerinde bıraktığı izleri okumak zor değildir. Sistematik çalışmalarda eşitsizliğin yaşam olanakları üzerindeki şiddetli etkisi tekrar tekrar vurgulanır. Baltimore şehri ABD'deki herhangi bir başka kıyaslanabilir siyasal birime (ve birçok yoksul ve gelişmemiş ülkeye) göre en düşük ortalama yaşam beklentisine sahiptir. Detroit, New York City, Los Angeles ve Alabama'da benzer bölgeler üzerinde kıyaslamalı bir çalışma yapan Geronimus ve meslektaşları (1996, 1555-6), "incelediğimiz gruplarda yoksulluk düzeyinde yaşayanların yüzdesi arttıkça, yaşam beklentisi seviyelerinden eksilen yıl sayısı da artıyordu; ölüm oranlarındaki ırksal farklılıkların yarısından fazlası yoksulluk oranıyla açıklanabilir"

diye yazarlar. Veriler dehşet verici bir hikâyeye tanıklık eder: "Harlem'deki 15 yaşında bir kız çocuğunun 45 yaşına kadar yaşaması ihtimali, ABD'nin başka herhangi bir yerindeki tipik bir beyaz kızın 65 yaşına kadar yaşaması ihtimaline eşitti." Her ne kadar geçimlik ücret yoksunluğunun burada yegâne faktör olduğunu iddia etmek yanlış ise de, arada etkin bir bağlantı olduğu yadsınamaz.

Liderlik Gelişimi İçin Birleşmiş Baltimore'lular (BUILD) tarafından düzenlenen "geçimlik ücret" kampanyası tüm bunları değiştirmeyi hedefliyor. BUILD 1978 yılında iki farklı oluşumun birleşmesiyle ortaya çıktı. Bunlardan ilki olan İnançlararası Rahipler İttifakı, çoğunluğunu Afrikalı-Amerikalıların oluşturduğu önemli bir kilise bazlı sivil haklar örgütüydü. Diğeri ise Chicago merkezli bir yerel toplulukları güçlendirme örgütü olan Sınai Bölgeler Vakfı (IAF) idi. Kendini yoksullaşmış ve dışlanmış nüfusun refahını sağlamaya adanmış BUILD, kentte toplumsal değişim ve ekonomik kalkınmanın aktivist sesi olageldi. İnişe geçmiş mahalleleri yeniden canlandırmak için verilen mücadelede önemli rol oynadı. İlk döneminde, belediye ve özel sektörün, kamu yatırımları ve şirketlere devlet desteğiyle istihdam yaratma stratejisini (örneğin, İç Liman'ın yenilenmesi, kentin merkezinde bir kongre merkezi ve yeni bir top sahası inşası vs.) canla başla destekledi.

1990'ların başında BUILD kendi stratejilerinin çok kısıtlı olduğunu fark etti. Canlanan mahalleler yeterli istihdam yaratılamadığı için yeniden bozulmaya yüz tutmuşlardı. Kamu yatırımları ve şirketlere verilen destek, yoksulluk sınırının altında istihdam koşulları üretmişti. Kent merkezinin şirket güdümüyle yenilenmesi beklentileri karşılamamış ve BUILD tarafından gittikçe "büyük bir ihanet" olarak algılanmaya başlanmıştı. BUILD'in tabanını oluşturan kiliseler giderek daha fazla toplumsal hizmet vermeye zorlanıyorlardı. Aşevi, giysi ve sosyal yardıma ihtiyacı olan nüfus açısından Groucho Marx'ın nükteli sözü –"Bak bana, hiçlikten aşırı yoksulluk konumuna yükseldim"– biraz da zalimceydi.

BUILD "geçimlik ücret" kampanyasını, dini kökenleriyle tutarlı bir şekilde, "aile değerleri" ve "cemaat"lerin iyileştirilmesi adına lanse etme kararı verdi. Özel sektör, aldığı devlet desteği karşılığında toplumsal sözleşme taahhüt etmeliydi. Bu sözleşme, tüm işçiler için 7.70 dolarlık bir asgari ücret, kalıcı işler, yeterli sigorta ve gü-

venceler ve kariyer fırsatları anlamına geliyordu. Bunu bir gecede başarmanın zorluğunu teslim eden BUILD, ücretlerin hemen 6.10 dolara, Temmuz 1996'da 6.60'a, 1997'de 7.10'a ve 1999'da 7.70 dolara yükseltilmesini önerdi. Bu aslında minimalist bir talepti (San Jose, California'da çıkan son geçimlik ücret kanununun asgari düzeyi 10.75 dolar olarak belirlediğini hatırlatmakta fayda var).

Tüm benzer mücadelelerde olduğu gibi, Marx'ın (1976 basımı, 409) gözlemlediği, "sorunla doğrudan alakalı olmayan toplumsal katmanlar arasındaki müttefiklerin" rolü çok önemlidir. Kampanyanın ilk itici gücü kiliselerden geldi. Emek gücünün değerinin saptanmasında daima hesaba katılan ahlaki ve medeni davranış çizgisini belirleyen bu oldu. BUILD'in aslında söylediği şey, emek gücüne günümüzde Baltimore'da yapıldığı gibi piyasada değer biçilmesinin "medeni" bir ülkenin "ahlaki" seviyesi bakımından kabul edilemez olduğuydu. İş imkânlarına odaklanmak ilgiyi hemen emekçi örgütlerine çevirdi. IAF'nin becerilerinden ve (kampanyaya 1994'te ortak olup personel ve kaynak katkısında bulunan) AFSCME'nin (Eyalet, Kaza ve Belediye Çalışanları Derneği) gücünden faydalanan yeni bir tür işçi örgütlenmesi gerekiyordu. Sanayideki geleneksel işyeri örgütlenmesi modelinden uzaklaşmak, değişken sermaye dolaşımında esas alınan asgari ücretlendirme koşullarını değiştirmek üzere kent çapında bir hareket yaratmak demektir bu. BUILD ile çalışan sendikacı Johathan Lange (1996), stratejiyi şu şekilde özetler:

Örgütlenme ilişkisel bir faaliyettir, insanlar arasında ve bir *yerde* gerçekleşir, sermaye gibi tam devingen değildir. Nihayetinde işyerlerini ve fabrikaları örgütlemiyorsunuz, insanları örgütlüyorsunuz, dolayısıyla... sanayi modelinin fazla bir anlamı yok. O halde insanlar nerede çalışıyor olursa olsun tüm bir emek piyasasını örgütlemenin yollarını bulmak, insanların bir işyerinden diğerine taşıyabilecekleri bir örgüt kurmak zorundasınız; yani sosyal hak planları taşınabilir olmalı, örgütteki ilişkiler taşınabilir olmalı ve tek bir işyerine bağlı olmamalı; yani insanların hemencecik lider olmalarının gerekmediğini, kendi işyerlerinde veya başka bir işyerine geçtiklerinde taraftar toplama potansiyeline sahip olmalarının gerektiğini anlamak zorundasınız. Yani greve gitme yetinizin yegâne gücünüz olmadığı, sizi tanımalarını ve uzlaşmaya gitmelerini sağlayacak başka baskı yollarının da bulunduğu sanayi ve şirketleri hedef almanız gerekir... Bu bir deneydir: Belirli bir emek piyasasında ortaya çıkıp, çalışan insanları başka olumlu öğeler ve güçlerle özdeşleştirip, tam anlamıyla devingen

olmayan, sermayelerini alıp kaçamayacak kuruluşları hedef almaya özen gösterirseniz, işçiler daha eşit koşullara sahip olabilirler mi? Eğer bunu yeterince yaparsanız... bir kentteki ücret tabanını gerçekten artırmaya başlayabilir misiniz? Bunun yollarını bize bu deney gösterecek.

Demek ki stratejileri iki yönlüdür. İlk olarak, liderlik beceri ve potansiyellerini kendileriyle birlikte bir yerden diğerine taşıyabilecek bir işçi kadrosu kurmak. Çoğunluğu Afrikalı-Amerikalı kadın ve erkeklerden oluşan işçilerden bazıları hemen birleşip bir Dayanışmayı Destekleme Komitesi oluşturdular, şiar olarak da kendilerine "Yakub'un merdiveninden yukarı tırmanmak" ifadesini seçtiler. Ama diğerleri o kadar hevesli çıkmadı. İkinci olarak, değişken sermaye dolaşımında esas alınan alt sınırı değiştirmek üzere bir güç ittifakı oluşturmak için gereken her şeyi yapmak. BUILD'in gücünün kaynağı başlangıçta kiliselerdi. Ama çoğunlukla kadınların, özellikle de Afrikalı-Amerikalı kadınların acı çekiyor olması, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf sorunlarını birbirinin içine geçirerek, farklı toplumsal hareketleri (sendikaların yanında insan hakları ve kadın örgütlerini) birleştirme potansiyelini yarattı. Ayrıca kampanyada emeğin ve işçinin onuru kavramını çokça kullanıldı; hatta "herhangi bir iş hiç olmamasından daha iyidir" kuralının bazen, var olan emek süreçlerinin onuru, niteliği ve yarattığı fırsatlar hesaba katıldığında, sorgulanması gerektiğini savunma cüreti dahi gösterildi.

Kampanya 1995'te önemli başarılar elde etti. Belediye artık tüm kurumlarında çalışanların ücretlerinin ve bu kurumlarca yapılan tüm taşeronluk sözleşmelerinin "geçimlik ücret" politikasına uymasını şart koşuyor. Başlangıçta Baltimore'un "küreselleşmeye" ayak uydurması için rekabet gücünü korumak gerekçesiyle direnen belediye başkanı, artık "geçimlik ücret" politikasının maliyetleri (yoksullaşan kesime sunulan sosyal hizmetin maliyeti eksildiği için) düşürdüğünü iddia ediyor. Eyalet hükümeti tarafından işletilen Dünya Ticaret Merkezi benzeri bir adım attı. (İlginçtir ki, burada, eyalet tarafından işletilen binada kiracı olan şirketler bunu desteklerken, eyaletteki diğer işverenler ağır eleştiriler yönelttiler.) 1998'in başında Kent Eğitim Kurulu tüm taşeronluk sözleşmelerine bir geçimlik ücret maddesi ekletmeyi kabul etti. Johns Hopkins sistemi de, hem Broadway Services şirketi aracılığıyla hizmet arzında bulunduğu için, hem de eyaletteki en büyük özel sektör işvereni ola-

rak hizmet talep ettiği için aynı sorunla karşı karşıya kaldı. (Sermayenin emek söz konusu olduğunda arz-talep dengesinin her iki tarafında da iş görmesinin ilginç bir örneğidir bu – bkz. Marx'ın bu konudaki savı, 1976 basımı, 752). Johns Hopkins sistemini kendi sözleşmelerinin bir parçası olarak geçimlik ücretin kabulüne ikna etmek üzere 1996'da bir kampanya başlatıldı.

Johns Hopkins sistemi içinde müttefik arayışı önem kazandı. Önce birtakım öğretim üyeleri ve Mezunlar Örgütü, sonra da Siyah Öğrenci Sendikası ile öğrenci konseyinin bazı temsilcileri meseleyi sahiplendiler. Bu meseleye derhal eğilmeleri beklenen bir kısım kampüs içi grup da dahil olmak üzere herkes, başlangıçta şaşkıncı derecede ilgisizdi. Üniversitedeki bazı iktisatçılar (gayet öngörülebilir bir şekilde) serbest piyasa güçlerine müdahale edilmemesini savundular ve "bugün asgari ücretle çalışan çoğu insanın zaten ancak bu değerinde oldukları" gerekçesini sundular (Hanke 1996). Mücadelenin sonucunu belirleyecek olan şey sadece Dayanışmayı Destekleme Komitesi'nin (SSC), (AFSCME'nin yardımıyla) örgütlenme kapasitesi ve BUILD'in ahlaki rıza koparma gücü değil, aynı zamanda hareketin Johns Hopkins'in kendi içinde güçlü bir ittifak yaratma yetisiydi (ve hâlâ da öyle). Kurum içinde doğrudan ve taşeron sözleşmeleri aracılığıyla çalışan herkes için geçimlik ücretin zorunlu olduğu fikrinin benimsenmesi gerekiyordu. 1998'e gelindiğinde öğrenci ve öğretim üyelerinin çoğu ikna olmuşsa da, karşılarında inatçı bir yönetim vardı. 1999'da hem finansal hem ahlaki iç ve dış baskılar sonucunda yönetim, kendi gölgesinde hüküm süren dehşet verici yoksulluk ve sağlıksıza karşı sorumluluklarını gecikmeli olarak kabul etti. Ayrıca, bu koşulları yaratmada kendi ücret politikalarının bir rol oynamış olabileceğini sonunda itiraf etti. Üniversiteler arasında geçimlik ücret konusunda bir "lider olacağını" ve herkesin 2002'ye kadar saatte en azından 7.75 dolar (yani 1996'nın geçimlik ücret düzeyini) kazanıyor olacağını açıkladı.

Baltimore'daki geçimlik ücret kampanyası –ki başka eyaletlerde otuzdan fazla şehirde ve ayrıca eyalet düzeyinde tekrarlanmaktadır (bkz. Pollin ve Luce 1998)– bir şehirde bedenlerin nasıl inşa edildiği/yok edildiğine dair politikaları değiştirmek için çok özel bir dizi açılım sunar. Kiliselerde, mahallelerde, sendikalarda, üniversitelerde ve "konuyla doğrudan ilgisi olmayan" toplumsal kat-

manlarda kök salmış olması, beden siyaseti için çok özel bir çerçeve oluşturmuş, daha tanıdık gelen sermaye/emek, siyah/beyaz, kadın/erkek ve doğa/kültür ikili karşıtlıklarının bazıları devre dışı kalmıştır. Radikal toplumsal inşacıların bu terim karmaşasına bunun kıvırmak yerine, sempatiyle yaklaşıyor olmaları gerek. Örneğin, Butler'ın (1993, 9) savunduğu "maddeye dönüş" savına göre, madde "bir yer veya yüzey değil, zaman içinde sabitlenen ve madde olarak algıladığımız sınır, sabitlik ve yüzey etkileri tarafından yaratılan maddiyat kazanma süreci"dir. Eğer bu sav, yukarıda aktarılan örnekteki bedeni anlamının doğru çerçevesi olarak alınacaksa, o zaman "geçimlik ücret" kampanyası beden siyasetinin temel biçimidir. Buradan kampanyanın sorunsuz olduğu anlamı çıkarılmasın. Dini kökenleri ve çoğalmanın doğru birimi olarak geleneksel aile anlayışını öne çıkarmasıyla tutarlı olarak kampanyanın dini yönü dışlayıcı olabilir, hatta belki de öyledir. Bir siyasal örgüt olarak BUILD, hizmet etmeyi hedeflediği alt gelir grubunun güçlenmesini önemseydiği gibi, genelde kendi güçlenmesini de hedeflemektedir. Gene de bunlar geçimlik ücret gayesinden vazgeçmek için yeterli sebep değildir. Pratikte birçok farklı çıkar grubu (dini olanların yanı sıra seküler olanlar da) Baltimore'daki tüm çalışan kesimler için insanca bir geçimlik ücret ortak hedefini artık desteklemektedir.

"Geçimlik ücret" meselesi temelde, üretim, mübadele ve tüketim momentleri üzerinde etkileri olan bir sınıf meselesidir. Dolayısıyla, sosyal refah politikalarını "çalışana refah" reformuna tabi tutma önerilerindeki "çalışma"nın tam olarak ne olduğunu tanımlama gücüne sahiptir. Ne yazık ki bu potansiyel ilişki bugün tersine çevrilmektedir; refah politikalarından faydalanmak isteyen birkaç bin (büyük olasılıkla 14.000) kadar işsiz belediye kendi işgücüne dahil etmek zorundadır (kent merkezinde tüm kategoriler dahil edildiğinde toplam çalışan sayısı 100.000'dir). Hem belediye, hem de Johns Hopkins çalışmak isteyen işsizleri saatte 1.5 dolara "stajyer" sıfatıyla istihdam etmeye başladılar ve bu furyanın ilk aşamasında asgari ücret alan işçileri yerlerinden ettiler. Bunun etkisi, şehirde değişken sermaye dolaşımı için var olan yasal asgari ücret seviyesinin bile altına inilmesi oldu. BUILD'in şehir çapında örgütlediği siyasal mücadele ile Johns Hopkins içinden müttefik güçlerin ko-

alisyonu sayesinde Vali ve Johns Hopkins Rektörü, mevcut işçilerin işsiz stajyerlerce yerlerinden edilmeyeceklerine dair söz vermek zorunda kaldı.

Daha genel seviyede kazanılması çok kolay olmayan bu savaşın farklı evreleri, sınıf mücadelesinin kapitalist taraftan nasıl sürdürüldüğüne ışık tutar. Örneğin Burger King'in en fazla kâr eden şubelerinden biri Baltimore'dadır. Bir "güçlendirme bölgesinde" bulunduğu için hükümet desteği alma hakkına sahiptir; refah programına kayıtlı işçileri, geçimlik ücret şöyle dursun, asgari ücretin de çok altına bir bedele "stajyer" olarak çalıştırabilir. Buna rağmen Başkan Clinton, 1997'deki Birliğin Durumu (State of the Union) konuşmasında, Burger King'i refah programına kayıtlı insanlara istihdam sağlamaya gönüllü büyük şirketler arasında saydı ve böyle şirketlere özel vergi indirimi sağlamayı vaat etti. Daha sonrasındaysa, örgütlü emeğin ve ülkenin dört bir yanındaki birçok cemaat örgütünün güçlü baskıları altında kalan Başkan, yoğun Cumhuriyetçi muhalefete rağmen, tüm refah istihdamlarını emek kanunları çerçevesine sokma kararı aldı. Böylece refah programına kayıtlı işçiler de örgütlenebilecek ve kaba, doğrudan sömürü biçimlerine karşı korunabilecekti. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1990'ların en fazla tartışılan ve gerginlik yaratan toplumsal meselelerinden biri olan bu konuda sınıf mücadelesi devam ederken, daha çok sermayeye akan devlet yardımı aracılığıyla birikim süreci işte böyle ilerledi.

Geçimlik ücret kampanyası ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıfla ilgili kaygıları "kent" düzeyinde birleştirmektedir. Özellikle Afrika-lı-Amerikalı kadınlara potansiyel liderlik alanı açarak, bedensel pratikleri değiştirmelerini ve temel ekonomik haklarını talep etmelerini sağlıyor. Kampanya ayrıca emek gücünün değerinin hesaplanmasına siyaseten müdahale etmek açısından farklı bir uzamsal model önermekte, Munn'un (1985, 17) "bedensel uzamzaman, ait olduğu daha geniş uzamzamanın sıkıştırılmış göstergesidir" savına da ışık tutmaktadır. Giderek parçalanan işyerlerinde emek gücünün değerinin yine parçalı olarak hesaplanmasındansa, alternatif bir uzamsal çerçeve yaratmak, değişken sermaye dolaşım koşullarını değiştirmenin yollarından biri haline gelmiştir. Kampanya farklı bir uzamsal ölçekte geniş tabanlı koalisyon siyaseti imkânı olduğunu gösteriyor.

Değişken sermaye dolaşım koşullarının alt sınırını yükseltmek Baltimore'da emek süreci içinde ve dışında değişmesi gereken her şeyi etkilemeyecektir. İş deneyiminin niteliğini otomatikman düzeltmeyecektir. Kadınların işte cinsel tacize uğramasını, şehirde başını almış giden ırkçılığı, homofobinin dışavurumlarını, Baltimore'un çoğu mahallesindeki bozulmayı veya aile kurumu içinde ve etrafında dönen gerginliği bile otomatik olarak durduramaz. Ücret sistemi reformunun ötesine geçip devrime kapı da açmıyor. (Burada söz konusu olan ücret sisteminin tümünden kaldırılması değil, Marx'ın şiddetle eleştirdiği reformist talep, yani adil işgünü için adil ücret talebidir.) Ama Baltimore'da çalışanların önemli bir kısmının bedensel pratiklerini dönüştürmek için gereken koşulları sağlıyor yine de. Bu olmadan, başka toplumsal dönüşümlerin önü kapalıdır. Marx (1967 basımı, cilt 3, 320) bu ikilemi fark etmiş, üzerinde düşünölmeye değer olan aşağıdaki pasajda çarpıcı bir biçimde dile getirmiştir:

Özgürlük alanı, zorunluluk ve dünyevi kaygılarla belirlenen emeğin son bulunduğu noktada başlar; dolayısıyla özgürlük, doğası gereği, var olan maddi üretim alanının ötesindedir. İlkel insan ihtiyaçlarını karşılamak, yaşamını devam ettirip yeniden üretmek için Doğa ile nasıl boğuşmak durumundaysa, medeni insan da tüm toplumsal oluşumlar ve her tür üretim tarzı içinde aynı durumdadır. İnsanlık geliştikçe, ihtiyaçlarındaki artış sonucu fiziksel zorunluluklar dünyası da genişler; ama, aynı zamanda, bu ihtiyaçları karşılayan üretim güçleri de artar. Bu alanda özgürlüğü getirebilecek tek şey, toplumsallaşmış insanların, yani üretenlerin birleşip Doğa'yla olan etkileşimlerini akılcı yolla düzenlemeleri, Doğa'nın amaçsız güçleri tarafından yönetilmek yerine onu toplu kontrolleri altına almaları ve bunu insan doğasına en uygun ve en yakışır koşullarda, en az enerjiyi harcayarak başarmalarıdır. Ama her şeye rağmen bu bir zorunluluklar dünyası olarak kalmaya devam edecektir. Bunun ötesindeyse, kendi başına bir amaç olan insan enerjisinin gelişimi, yani zorunluluklar zemininden yükselerek serpilerek gerçek özgürlük dünyası başlar. İşgününün kısalması bunun temel önkoşuludur.

Son cümlesi açıkça reformist olan bu çarpıcı pasaja şunu ekleyebiliriz: "yeterli düzeyde geçimlik ücret de aynı nedenle bunun temel önkoşuludur." Baltimore'da geçimlik ücret için verilen mücadeleden, küreselleşen kapitalizmin tüm gediklerinde gerçekleşen daha evrensel hak, adalet, onur, insanlık mücadeleleri arasında yeri vardır. Kendine has özellikleri onun gücünü ve zayıflığını belirler,

ama bunların daha evrenselleştirici siyasetle ilgilerinin olduğu yadsınamaz. Her ne kadar etkilenen insanların sayısı şimdiye kadar az da olsa, bu kampanyaların kullandığı yöntem, bir ölçekte yürütülen siyaset tıkandığında, başka bir siyasal eylem ölçeğine kayarak tıkanıklığı açma olanağının nasıl bulunabileceğini gösterir.

3. Uzam ve Zaman İçinde Bedenler

"Her şeyin ölçüsü" olduğu düşünülen beden ta kendisi, onu yaratan güçlerin çarpışma alanıdır. Kişi ve benlik gibi beden de bir iç ilişkidir ve dolayısıyla gözenekli ve dünyaya açıktır. İlişkisel beden anlayışı maalesef, özellikle de akademik siyasette, kolayca idealizme dönüşebilir. Beden, bölünmez bir monad değildir, ama kültür, söylemler, temsillerden ibaret olan uçucu bir cisim de değildir; hem de bunlar beden somutluk kazanmasında önemli rol oynamasına rağmen. Beden anlayışı, maddi pratikler, temsiller, tahayyüller, kurumlar, toplumsal ilişkiler ve hâkim siyasal-ekonomik güç yapıları arasındaki gerçek uzamzamsal ilişkiler üzerinde temellenmelidir. Ancak o zaman beden, özgürleşmenin nasıl bir siyaset aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini anlamının merkezine oturur. Bu konuda dikkate değer içgörüler sunan yazılar mevcuttur, ama en önemli içgörülerin Marx'ta, kapitalist toplumsal ilişkiler temelindeki sermaye dolaşımı dahilinde bedenlerin maddileşme tarzlarına ilişkin anlayışta yattığını unutmamakta fayda var. Beden "en derin anlamda bir birikim stratejisi" olabilir, ama Baltimore'da BUILD'in geçimlik ücret kampanyasının gösterdiği gibi, belli bir amaca yönelik siyasal direnişin de mahalidir. Bunun nedeni, tam anlamıyla, ahlaki değer yargıları üretme yetisi olan siyasal hayvanlar olduğumuz ve herhangi bir sivil toplumun bağrındaki toplumsal ilişki ve kurumları dönüştürme kapasitesini haiz olduğumuz temel gerçeğidir. Kısacası işçiler, onur, ihtiyaç ve ortak faydaya katkı mevhumlarıyla tutarlılık arz eden haklar talep etme konumundadırlar. Bu talepler değişken sermaye dolaşımı içinde karşılıklı bulamayacaklarsa eğer, bu tür kısıtlamalardan kaçma yönündeki devrimci talep, öyle görünüyor ki, beden siyasetinin ne olması gerektiğini belirleyen temel boyut olacaktır. Şimdi bunu ele almamız gerekiyor.

ÜÇÜNCÜ KISIM
Ütopik Moment

Ütopya Mekânları

Ütopyanın dahil olmadığı bir dünya haritası göz atmaya bile değmez.

(Oscar Wilde)

1. Baltimore'un Öyküsü

Yetişkin olarak yaşamımın büyük bir kısmını Baltimore'da geçirdim. Orayı kendi şehrim addederim; şehre de, insanlarına da muazzam şefkat duygusu biriktirdim. Ama Baltimore ekseriyetle son derece karışık bir yerdir. Bir şehri ilginç, keşfedilesi bir yer kılan karışıklıktan bahsetmiyorum, berbat bir karışıklıktan bahsediyorum. Bugün Baltimore, benim şehri ilk tanıdığım 1969'dan çok daha kötü durumdadır. Ya da belki aynı eski karışıklıktadır (bkz. Tablo 8.1) ama insanların çoğu eskiden bu konuda bir şeyler yapabileceklerine inanırlardı. Bugün sorun içinden çıkılmaz bir hal aldı.

Karışıklığın detaylarına girmek yorucu olabilir. Ama bazı özellikleri belirtilmeye değer. Şehir sınırları içindeki toplam 300.000 meskenden 40.000'i boştur ve bunların çoğu da terk edilmiştir (Resim 8.1). Baltimore'da 1970'te toplam 7.000 boş mesken vardı. Boş meskenlere rağmen evsizlik, işsizlik ve daha da önemlisi, çalışan yoksulların (hiçbir sigortası olmadan haftada 200 dolar ve daha azıyla geçinenlerin) yoğunluğu her yerde göze çarpar. Maryland Eyaleti'nde 1980'de 60 aşevi vardı, bugün sayıları 900'e ulaştı. Bunların önündeki kuyruklar gün be gün uzamaktadır. Gayri resmi istatistiklere göre, aşevine muhtaç durumdakilerin yüzde 30'unun işi vardır. Şehir merkezindeki kiliselerin hayır dernekleri, başa çıkabileceklerinden çok fazla taleple karşılaşmaktadır (Resim 8.2). Fır-

Tablo 8.1 Dün ve bugün: Baltimore kent merkezinde bir mahalle

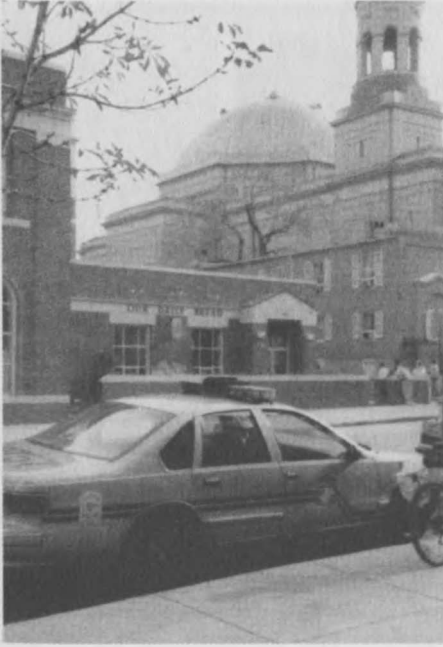
	1966	1988
<i>Ekonomik yüzdeler</i>		
Yetişkin nüfusta işsizlik oranı	7.0	17.0
Refah programından faydalanan hane oranı	28.0	30.0
10.000 \$'dan az geliri olan hane oranı (1988 doları)	41.0	47.0
20.000 \$'dan az geliri olan hane oranı (1988 doları)	16.0	18.0
Yetişkinler arasında lise mezunlarının oranı	10.0	49.0
En az bir kişinin otomobil sahibi olduğu hane oranı	23.0	36.0
İşçi olarak istihdam edilenlerin yüzdesi	43.0	8.0
Büro işi yapanların yüzdesi	1.0	30.0
<i>Hane ve aile yapıları</i>		
Ortalama hane halkı sayısı	2.9	1.9
Emekli yetişkinlerin yüzdesi	13.0	30.0
18 yaşının altındaki nüfusun yüzdesi	45.0	34.0
Yetişkin erkek bulunan çocuklu hanelerin yüzdesi	56.0	43.0
Tek kişilik hanelerin yüzdesi	16.0	31.0
Beş veya daha fazla insanın yaşadığı hanelerin yüzdesi	30.0	12.0
<i>Mahalle</i>		
En fazla zikredilen "iyi" özellik	insanlar	insanlar
En fazla zikredilen şikâyet	konut	uyuşturucu/ suç
Kiracı olan mahalleli oranı	85.0	78.0
10 yılı aşkın süredir mahallede yaşayan yetişkinlerin yüzdesi	48.0	60.0
Mahallenin iyileştiğini düşünenlerin yüzdesi	veri yok	14.0

Yukarıdaki veriler Baltimore Kentsel Yenileme ve Konut Ajansı'nın talebi üzerine 1966'da yapılan ve *Baltimore Sun* gazetesinin 1988 Nisanı'nda tekrarladığı anketlerden derlenmiştir. Martin Luther King'in katledilmesinden sonra patlayan ayaklanmalardan en ciddi biçimde etkilenen mahallelerden birinde yürütülen bu anketler olayın 20. yıldönümünde *Baltimore Sun* tarafından 4 Nisan 1988'de yayımlanmıştır.

Lise mezuniyet oranları, otomobil sahipliği ve aşırı kalabalıklaşma dışındaki veriler, en iyi ihtimalle istikrara, ama bazı durumlarda da mahallede ekonomik ve toplumsal koşulların kötüleşmesine işaret ediyor. Kötüleşme kısmi olarak nüfusun yaşlanmasından kaynaklanmakla birlikte, istihdam olanaklarının yetersizliği de açıktır. İşçi istihdamındaki feci düşüş ile büro işindeki artış, istihdam olanaklarında erkeklerden kadınlara doğru radikal bir kayma olduğu gerçeğini gizlemektedir. Daha yüksek düzeyde lise eğitimi oranı ve hanelerdeki yetişkin erkek sayısındaki düşüş bu sonucu desteklemektedir. 1990'larda benzeri mahallelerden toplanan veriler, sözkonusu eğilimin tersine döndüğü yönünde hiç bir gösterge içermiyorlar. (Kaynak: Harvey 1988, 238.)



Resim 8.1. Kentin terk edilmesi: Baltimore'da meskenler. Baltimore'da 1970'te yaklaşık 7.000 terk edilmiş ev vardı. 1998'e gelindiğinde, toplam 300.000'den biraz fazla mesken sayısı içinde tahmini olarak 40.000'e yükseldi. Bunun mahalleler üzerinde feci etkileri oldu. Belediye artık büyük çaplı yıkım politikası uyguluyor (1996 ve 1999 arasında 4.000 yıkım oldu, 11.000 daha planlanıyor). "Resmi" beklenti, bu yıkımlar sayesinde yoksulların ve alt sınıfın şehirden ayrılmak zorunda kalacağıdır. Eski mahallelerin, özellikle yüksek kaliteli mesken stoğuna sahip olanların, yoksullaşmış nüfusa arz edilmesi fikri ekonomik ve ekolojik açıdan gayet anlamlı olsa da, bu fikirden vazgeçilmiştir.



Resim 8.2. Şehirde hayır derneği: Baltimore merkezindeki "Günlük Ekmeğimiz" aşevi. Katolik Hayırseverler tarafından işletilen Günlük Ekmeğimiz, günde 900 insana yemek dağıtıyor. Papa tarafından ziyaret edilen aşevi, kent merkezinde yoksullara hizmet verme konusunda uzun süredir öncü konumda. Ama 1998'de, Peter Angelos'un liderliğindeki Kent Merkezi Ortaklığı, merkezde yoksulların dolanıyor olmasına tepki göstermeye başladı. (Angelos, Baltimore Orioles beyzbol takımının mültimilyoner sahibidir. Oyuncuları için ayırdığı bütçe yıllık 90 milyon dolardır.) Yoksulların suça yöneldikleri, emlak fiyatlarını düşürdükleri ve kalkınmayı geciktirdikleri savunuldu. Kent Merkezi Ortaklığı, belediyeden yoksullar için, merkezden uzak bir "sosyal hizmet kampüsü" kurmasını talep etti. Katolik Hayırseverler'in daha merkezden uzak bir yer aramaları istendi. Nisan 1999'da, Günlük Ekmeğimiz'in Angelos tarafından bağışlanan yenilenmiş bir binaya taşınacağı açıklandı. Bina sembolik olarak gözlerden uzak bir yerde, cezaevinin arkasındaki yoksullaşmış bir mahalledeydi. Mahalle sakinleri şikâyet edince Katolik Hayırseverler orayı da bırakıp yeni bir yer aramaya başladılar. Engels'in belirttiği gibi, burjuvazinin toplumsal sorunlara önerdiği tek bir çözüm vardır – bunları bir yerden bir yere naklederek, ağırlığı altında en fazla ezilenleri suçlarlar.

satlar ve yaşam standartlarındaki eşitsizlikler dev adımlarla artmaktadır. Baltimore şehri, ülkedeki en iyi okullara sahiptir ama hepsi özel okuldur. Şehrin büyük eğitim kaynakları, orada yaşayan çocukların çoğunun erişimine kapalıdır. Devlet okulları acınacak durumdadır (son sınav sonuçlarına göre okuma becerilerinde ulusal ortalamanın iki buçuk sene gerisinde kalmıştır).

Kronik yoksulluk ve her türden toplumsal bunalım işaretleri (Resim 8.3), dünyanın en iyi tıp ve kamu sağlığı kurumlarının yanı başında kol gezer. Bu kurumlar, yerel halkın kullanım gücü dışındadır (eğer AIDS koşuşunu geçimlik ücretten daha düşük bir be dele temizleme imtiyazına sahip değillerse, medicare/medicaid sağlık sigortası kapsamında değillerse, ya da elit araştırmacılar için büyük bir ilgi kaynağı olacak ender bir hastalığa yakalanmamışlar sa tabii). Uluslararası üne sahip bu hastane tesislerinin yakın çevresinde ortalama ömür ülkenin en düşükleri arasındadır ve dünyadaki çoğu yoksul ülkeninkine yakın düzeydedir (erkekler için 63, kadınlar içinse 73.2 yıl). Dünya Sağlık Örgütü istatistiklerine göre, gelişmiş dünyadaki tüm şehirler içinde en yüksek frengi bulaşma oranı buradadır. 1986 ile 1996 yılları arasında, solunum yolları hastalıklarında patlama yaşandı; Çevre Koruma Kurumu'nca toplanan verilere göre, bu türden tüm hastalıklar iki katına çıktı, ama astım oranı 10.000 kişiden 8'ini etkilerken 170'e fırlayarak şaşırtıcı bir artış kaydetti. Kentte kamu sağlığı açısından dikkate değer yegâne başarı, veremin büyük ölçüde önlenmiş olmasıdır. Bunu başaran kamu sağlığı sorumlusu, Vietnam'da askeri tıp tecrübesi edinmiş ve komünist Çin'in "yalınayak doktorlar" yöntemini Baltimore'a uyarlamayı makul bulmuştu. Bu sayede kentteki verem oranı, kıskanılmayacak bir durum olan ülkenin en yüksek düzeyinden, on yıl içerisinde, ulusal ortalamanın altına çekilebilmişti.

Varlıklı (siyah ve beyaz) kesim, şehri terk etmeye devam etmekte, banliyölerde teselli, güvenlik ve iş imkânı aramaktadır. Nüfus Dairesi'ne göre son beş yıldır, net olarak yılda binden fazla insan şehir dışına taşınmış. Ben Baltimore'a ilk geldiğimde şehir nüfusu 1 milyona yakındı; bugün ise 600.000'in biraz üzerinde. Banliyöler, şehrin kenarları, şehirdışı şehirler çoğaldıkça çoğalıyor (Resim 8.4). Uzun ulaşım süreleri, yazın ciddi oranda ozon yoğunluğu (ki solunum yolları hastalıkları şüphesiz bununla ilintilidir) ve



Resim 8.3. Kentte yoksulluk: Johns Hopkins hastanesinin yanı başında. Johns Hopkins hastanesi ve buna bağlı Kamu Sağlığı Okulu dünyadakilerin en iyileri arasındadır. Buna rağmen kentteki ortalama ömür acıklı derecede düşüktür; bu kuruşların civarındaki yerleşimlere ait sağlık istatistikleri dehşet verici bir yoksulluk, dışlanmışlık, sömürü ve ihmal öyküsü anlatırlar. Hepsi hastanenin yakınında olan rehin dükkânları, cadde üzerinde harap kiliseler, kefalet için borç veren şirketler toplumsal bunalıma işaret eder. Ama insanların sefaletten kurtulup kendi kendileriyle barışmak ve özgüven kazanmak için "Yakub'un Merdiveninden Yukarı Tırmanma" isteğini ifade eden silinmeye yüz tutmuş duvar yazısı, ütopyacı arzuların bir parıltısıdır. Kentteki ve Johns Hopkins'teki geçimlik ücret kampanyası ("Yakub'un Merdiveninden Yukarı Tırmanma" sloganı ile) o merdivenden bir basamak yukarı çıkma umudu yaratmaktadır.



Resim 8.4. Burjuva ütopyası: kent dışına doğru genişleme. ABD'deki çoğu metropol alan gibi Baltimore da olağanüstü bir hızla dışarıya doğru yayıldı (bkz. Resim 3.1). Bu mülkiyetli bireyciliğin ardında, karmaşık bir nedenler çorbası vardır: kente dair korkular, bunlarla birleşen ırkçılık ve sınıfsal önyargılar, kentin birçok yerinde kamu altyapılarının çökmesi ve yalıtılmış, korunaklı konfor temin etmeye yönelik "burjuva ütopyası"nın çekiciliği. Bunun etkisi, düşük yoğunluklu bir genişlemenin yarattığı çarpıcı derecede monoton bir peyzaj ile yüzde yüz otomobil bağımlılığı olmuştur. Bu durum, ekoloji üzerinde gayet olumsuz sonuçlar yarattığı gibi, trafik sıkışıklığı ve altyapı temin zorunluluğunun toplumsal ve ekonomik bedeli hızla yükselmektedir.

tarımsal arazi kaybı, bu genişlemenin hiç de ekolojik olmadığını işaretleri. Bu yerleşimler için gerekli olan ulaşım alyapısı ve üst sınıflara konut inşasında uygulanan ipotek faizi vergisi indirimleri yüzünden tonla kamu fonu, dolaylı veya dolaysız olarak, buralara akıyor. Müteahhitler bu güvenli şehirdışı konformizmini, İtalyan tarzı villalar ve Dor düzeni sütunlardan mimari alıntılarla bezeyerek, önce kent merkezinde başlayan, sonra da yayılarak iç banliyö'lere ulaşan çökme ve dağılmaya karşı bir deva olarak pazarlamaktadır. Metropolitan nüfusun büyük kısmı, daha önce hiç olmadıkları kadar mutlu olan diğer Amerikalılar gibi orada, o tatsız ve monoton dünyada yaşıyorlar. Günümüz Amerikasının alameti farikası olan siyasal muhafazakârlık ve sosyal liberterliğin tuhaf karışımı, Robert Fishman'ın (1989) ifadesiyle, bu ticarileşmiş "burjuva ütopyasında" uzamsal ifadesini bulur.

Kentte bazı şeyleri tersine çevirme çabaları olmuştur. Kendini kente adanmış otoriter Belediye Başkanı William Donald Schaeffer tarafından 1970'lerin ilk yarısında başlatılan böyle bir girişim, kent merkezi ve İç Liman'ın yenilenmesi (Resim 8.5) yatırımlarını üstlenmek üzere özel-kamusal bir ortaklığın kurulmasını getirdi. Amaç, kent merkezine finans hizmetleri, turizm ve "misafirperverlik" işletmelerini çekmektir. Sürecin işlerlik kazanması için büyük miktarda kamu fonu harcandı. Ortaklık, otelleri tamamladığında (Hyatt, kendi bütçesinden 1980'lerin başında yarım milyon dolar koymak suretiyle 35 milyon dolar değerinde bir otel edindi), bu defa sıra otelleri doldurmak için kongre merkezi inşa etmeye ve bugün cirosu 38 milyar dolar olarak hesaplanan toplantı endüstrisinden pay kapmaya geldi. Bunu takiben, elde edilen rekabet gücünü kaybetmemek için daha büyük bir kongre merkezi gerekti ve 150 milyon dolarlık ek kamu yatırımı yapıldı. Şimdiyse, tüm bu yatırımdan kâr elde edebilmek için kongre merkezine bağlı büyük bir "karargâh otel" gerekeceğinden endişe ediliyor. Bu otel, belki de 50 milyon dolara varan "kapsamlı" kamu sübvansiyonu gerektirecek. Kentin imajını düzeltmek amacıyla, stadyum yapımına yarım milyar dolara yakın para harcandı (Resim 8.6). Burada oynayan takımlar (bir tanesi Cleveland'dan ayartılarak getirildi), fahiş bilet fiyatları ödeyen taraftarlar seyretsin diye, yıldız oyuncularına yılda birkaç milyon dolar para sayıyorlar. Bu ABD'de bilindik bir hikâyedir.



Resim 8.5. Müteahhit ütopyası: Baltimore'da İç Liman'ın yenilenmesi. Baltimore'un İç Limanı'nın bugün sunduğu ufuk çizgisi 1970'lerden bu yana yapılan inşaatların sonucudur. Arka plandaki binalar çoğunlukla ofis ve oteldir; her iki uçtaki gökdelenlerde, ancak fiyat kırma yoluyla satılabilmiş olan daireler vardır. Soldaki yüksek apartman müteahhite hiçbir zaman yerine getirmediği bir yardım sözü karşılığında "hibe edilen" değerli bir arsaya inşa edilmiştir. Ön planda ise liman cephesindeki dinlenme ve turistik faaliyetler alanı görülmektedir (Rouse'un köşk yatırımları limanın ortasındadır). "Kamu-özel işbirliğiyle" yapılan yatırımların tarihi inişli çıkışlı olmuştur. Hyatt Regency Hotel (üst orta) Hyatt'a 500.000 dolarlık yatırım için 35 milyon dolarlık bir otel bıraktı (gerisi kamu bütçesinden karşılandı). Bu yatırım kent açısından başarılı olduysa da, Columbus Bilim Merkezi (altta ortada çıkıntılı çatısı olan beyaz bina) kamu güvencesi altındaki özel parayla 147 milyon dolara mal oldu, en önemli kısmı olan Keşifler Salonu dokuz ay işletildikten sonra 1997'de kapatılmak zorunda kaldı. İflastan devletin devralmasıyla kurtarılan bina, Maryland Üniversitesi tarafından, esas itibarıyla bir deniz biyoteknoloji merkezine kiralanmak suretiyle işletiliyor.



Resim 8.6. Kentte kamu yatırımları: stadyumlar ve varlıklı kesimler için kongre merkezi. 1990' larda iki stadyum (500 milyon dolar), Kongre Merkezi'ne ek bina inşaatı (150 milyon dolar) ve merkezdeki diğer büyük projeler (örn. hafif tramvay sisteminin yılda 20 kereden fazla kullanılmayacak olan stadyuma kadar uzatılması için harcanan 5 milyon dolar) olmak üzere neredeyse bir milyar dolarlık kamu fonu harcandı. Bu yatırımlar için sunulan gerekçe, istihdam yaratarak gelir kaynağı oluşturduklarıydı. Ama iki saygın iktisatçı tarafından (Hamilton ve Kahn 1997) yapılan bir maliyet-fayda analizi, beyzbol stadyumu yatırımından yılda 24 milyon dolar net zarar edildiğini gösterdi. Bu arada kütüphaneler kapandı, kentsel hizmetlerden kesintiye gidildi ve okullara ancak asgari yatırım yapıldı.

(Sosyal yardım alıcılarını çalıştırma hakkına sahip olan Ulusal Futbol Ligi, 1992 ve 2002 yılları arasında inşa edeceği yeni stadyumlara, çoğu kamu fonundan gelen 3.8 milyar dolar akıtmayı hesaplıyor.) Devlet, hafif tramvay sistemini yılda en fazla 20 defa kullanılacak olan stadyuma kadar uzatmak için 5 milyon dolar harcadı.

"Kent merkezi canavarını beslemek" olarak adlandırılan şey budur işte. Yapılan her yeni kamu yatırımı, bir öncekini işe yarar kılmak içindir. Özel-kamusal ortaklık demek, kamunun riskleri, özeline ise kârları toplaması demektir. Vatandaş ise hiçbir zaman gerçekleşmeyen faydayı beklemektedir. Kamu projelerinin çoğu

alaşığı olur. Deniz kıyısında inşa edilen üst sınıf apartman kompleksi (Resim 8.7) o kadar kötü iş yapmaktadır ki, iflas etmesini önlemek için 2 milyon dolarlık vergi indirimi alır; bu arada yoksullaşmış işçi sınıfı –teknik olarak iflas etmediyse de, iflasın eşliğinde olduğu halde– hiçbir şey alamaz. Belediye başkanı, "rekabet gücümüz olmalı" diyor ve "onlar başaramazsa başka kimse yatırım yapmak istemez" diye bahane buluyor. Geride kalan bizlerden (ellerindeki mülkiyetleri değerlendirmek isteyenler dahil) bu yüzden daha fazla vergi alınmasının uzun süredir başlayan kent dışına göç trenine katılmaya bizi de teşvik edeceğini unuttuğu çok açık.

Yenileme çabasının iyi bir yönü de vardır elbet. Birçok insan İç Liman'a geliyor. Gelenlerin ırksal anlamda karışık olduğu bile söylenebilir. İnsanlar başka insanları izlemekten hoşlanıyorlar açık ki. Kentin canlı olabilmesinin 24 saatlik bir iş olduğu, mega kitapçılarının ve Hard Rock Cafe'nin en az Benetton ve Banana Republic (Resim 8.8) kadar bu anlamda sunabileceği hizmet olduğu anlayışı yayılıyor. Bu tür faaliyetleri gerçekleştirilebilir kılmak için kuvvetli dozda toplumsal denetim gerekir ve bunun izleri de her yerde görülmektedir (Resim 8.9). Bu hareketliliğe yakın olabilmek için bazı genç profesyoneller (çocukları olmayanlar) kent merkezine geri taşınıyor. Klasik anlamıyla düşük gelirli nüfusun yerinden edilmesi demek olan "mutenalaşma" ya da nezihleşme gerçekleştiğinde (liman civarında olduğu gibi), en azından şehrin ihmal yüzünden yavaşça ölmekte olan bazı kısımlarını fiziken canlandırmış oldu (Resim 8.10). En harap durumdaki toplu konutlar yıkılıp, daha nitelikli bir ortamda daha nitelikli konutlara yer açıldı (Resim 8.11). Orada burada mahalleler kendilerine çeki düzen verdiler ve azgın bir dışlayıcılığa kaçmadan, daha salim ve güvenli bir yaşam ortamı sağlayan özel bir cemaat hissi geliştirdiler (Resim 8.12). Bunların hiçbiri Baltimore'un sorunlarının köklerine dokunmadı.

Sorunların köklerinden biri, istihdam fırsatlarındaki hızlı dönüşümde yatar. Savaş sonrası dönemdeki ilk ciddi ekonomik bunalımda (1973-75), imalat sektöründeki işlerin esasen güneye ve denizaşırı ülkelere taşınma eğilimi arttı ve o günden beri durmadı (bkz. Tablo 8.2). Örneğin, gemi yapımı neredeyse yok oldu, örneğin, kalan endüstriler de "küçüldü". Bethlehem Steel (Resim 8.13) 1970'te 30.000 kişi çalıştırıyordu; peş peşe yapılan yüksek tekno-

Tablo 8.2 İş imkânları nereye gitti: Baltimore 1980-85

<i>Şirket</i>	<i>İş türü</i>	<i>Kaybedilen iş miktarı</i>
*Acme Markets	Marketler Zinciri	1.200
*Airco Welding	Kaynak Teli	150
*Allied Chemical	Krom	145
Bethlehem Steel	Çelik	7.000
*Bethlehem Steel Shipyard	Gemi Onarımı	1.500
*Brager-Gutman	Perakende	180
*Cooks United	Ucuz Perakende Mağazaları	220
Esskay	Et Ambalaj	240
General Electric	Elektrikli Aletler	550
General Motors	Otomobil Parçaları	247
*Korvettes	Büyük Perakende Mağazaları	350
*Maryland Glass	Cam	325
*Maryland Shipping and Dry Dock	Gemi Onarımı	1.500
Max Rubins	Giyim	225
*Misty Harbor Raincoat	Yağmurluk	210
*Pantry Pride	Marketler Zinciri	4.000
*Plus Discount Stores	Ucuz Perakende Mağazaları	150
*Two Guys	Ucuz Perakende Mağazaları	150
Vectra	İplik ve Dokuma	600
*Western Electric	Elektrik Üretimi	3.500

İşçi çıkarma listesinin gösterdiği gibi, 1980-85 yıllarındaki ekonomik bunalım, Baltimore bölgesinin yeniden güçlü bir iş kaybı dalgasına maruz kalmasına yol açtı. Bu liste *Baltimore Sun* gazetesinde 21 Mart 1985'te yayımlanan bir grafikten uyarlanmıştır. Yıldızla işaretli olan şirketler faaliyetlerine tamamen son verdiler. Bu tarz şirket kapatmalardan önceki yıllarda zaten iş gücünün ciddi biçimde tasfiyesi sözkonusuydu. Perakende sektöründe kaybedilen işler daha sonra yeniden kazanıldı, ama üretimdekiler sonsuza dek kaybedildi. Baltimore ekonomisinin başlıca ürünü olan gemi yapımıcılığı ve onarımının sonu bu dönemde geldi örneğin. (Kaynak: Harvey, 1988, 236)



Resim 8.7. Kamu desteği ve özel menfaat: Harborview'in öyküsü. Key Highway Tersanesi 1982'de, 2.000 iş kaybına yol açarak kapatılınca, boş kalan alan (üstte) uzun tartışmalara konu oldu. Buraya bir dizi yüksek bina inşa etme kararı 1987'de nihayet alınabildiğinde şiddetli yerel tepkiye yol açtı, çünkü büyük ölçekli proje oradaki mahallelerin sükûnetini bozma ve deniz kenarına erişim imkânını azaltma riski taşıyordu. Projeye fon arayışı, başlangıçta ipoteği kaldırma hakkının kaybedilmesi ve müteahhitlik haklarının birkaç kez el değiştirmesi yüzünden karışık bir hal aldı. Sonunda (ve ansızın) güneydoğu Asya'dan fon temin edildi (o dönemde bol miktarda artık fona sahip olan Parkway Associates, parayı hiç sorgulamadan verdi, çünkü alan onlara Hong Kong'daki şubelerinin yerini hatırlatıyordu). Proje Ekim 1987'deki mali kriz yüzünden daha en başta zorluklarla karşılaştı; ilk kule 1993'te çok şaşaalı bir şekilde ("şehri yaşamının yeni stili" sloganıyla) açıldığından beri, görünüşe bakılırsa hiç kâr etmedi (teras katındaki daireler 1.5 milyon dolara satışa sunulmuştu). Bir süre sonra, 1998'de 2 milyon dolarlık bir vergi indirimi paketiyle sübvansede edilen müteahhitler, projenin kâr getirmesi için sağda solda çırpındılar. İlk kuleyi yaşanabilir kılmak için üç tane daha kule inşa edilmesi, öneriler arasındaydı. 1999'da kara tarafına doğru lüks müstakil villalar ve "kanal evleri" inşa edilmeye başlandı; aralara da orta yükseklikte binalar kondu. Yeni bir kulenin inşaatı hâlâ gündemde.



Resim 8.8. Kente dejenere ütopya – meta olarak kentsel gösteri alanı. 1960'larda şehri sarsan ayaklanmaların ardından, hükümet yetkilileri ve işadamlarından oluşan nüfuzlu bir elit kent merkezindeki yatırımları tüketimcilik ve turizm aracılığıyla kurtarmayı hedefledi. İç Liman etrafına inşa edilen kentsel gösteri alanı, bugün Baltimore'a Disneyland'den daha fazla ziyaretçi çekmekle tanınıyor. Liman Meydanı'ndaki Rouse köşkleri (üstte sağda) bunun dayanak noktasını oluşturuyor, ama dinlenme odaklı tüketim için yaratılan genel dekorun kurumsal öğeleri (Milli Akvaryum ve Maryland Bilim Merkezi), iç mekânları (Liman Meydanı'nda Rouse'un Galeri'si, solda) ve daha yakın zamanda eklenen Hardrock Cafe, ESPN Zone ve Planet Hollywood gibi ebedi sembolleri var (altta sağda).



Resim 8.9. Kentte dejenere ütopya – Maryland Bilim Merkezi'nde gösteri ve toplumsal denetim. Maryland Bilim Merkezi'nin görünen iki farklı yüzü vardır. İç Liman'ın tüketici kültürüne açılan yüzüyle merkez, bir şeyler öğrenebileceğimiz ve ziyareti fırsat bilip, ücret karşılığında "Videotopia" deneyimini yaşayabileceğimiz güler yüzlü bir mekân olarak davetkârdır. Ancak binanın arka yüzü başka bir öykü anlatır. İç limanın rehabilitasyonunun ilk parçalarından biri olarak 1976'da açıldı. Arkadan bir kaleye benzer. Başlangıçta mahalle ve hatta cadde tarafında hiç kapısı yoktu. Bina Martin Luther King'in katlini izleyen 1968 ayaklanmaları sonrasında tasarlanmıştı. O zamanlar oranın yakınında yaşayan (ve bugün otoyol yapımı ve mutenalaşma yüzünden çoğunluğu yerinden edilen) Afrikalı-Amerikalı topluluk bir tehdit olarak algılanıyordu. Kale tasarımı kasıtlıydı dolayısıyla. Toplumsal huzursuzluğu püskürtecek ve İç Liman'ın güney ucunda, kendinden sonra gelecek yatırımları koruyacak olan stratejik (sığınak tipi) bir ileri karakol işlevi görecekti.



Resim 8.10. Yuppie ütopyası: Baltimore'un Canton ilçesinin mutenalaşması ve yenilenmesi. Eski fabrikaların başarıyla yeniden işlevsel hale getirilmesi (America Can, solda) ve deniz kenarında yeni villaların inşa edilmesiyle (üstte sağda) kentin doğu yakasında bulunan Canton mahallesi hızlı bir mutenalaşma sürecine girdi. Kentin merkezinden görünen ve Canton'dan limanın ucuna kadar giden kıyı şeridi, üst sınıfa uygun yapılaşma için elverişli olmasından dolayı "Altın Sahil" olarak bilinir. Binalar dar olduğu halde genişleyecek yeri olmayan ev sahipleri, geleneksel sıra evlerini pazarlayabilmek için tuhaf bir biçimde göze çarpan deniz manzaralı teraslar inşa etmek suretiyle birbirleriyle rekabet etmektedirler.



Resim 8.11. Yoksulları yeniden iskân etmek. 1950'lerde ve 60'larda inşa edilen toplu konutların (üstte) tamire ihtiyacı olduğu gibi, suç oranını ve diğer anti-sosyal davranış şekillerini artırmaları nedeniyle olumsuz bir ortam yaratmakla suçlanıyorlardı. 1990'larda bunlar yıkılıp yerlerine düşük gelirliilere uygun, banliyö tipi mimariye sahip, kapalı site görünümlü meskenler yapıldı. Kent merkezinden görünen bu sitelerden "Hoş manzaralı Bahçeler" (altta), "yeni şehirciliğin" –şehir merkezine yakın köy tipi kapalı uzamların– başarılı bir örneği olarak gösteriliyor.



Resim 8.12. Mahallelerin yeniden canlandırılması: Sandtown-Winchester ve James Rouse paradoksları. Sandtown-Winchester'da bir mahallenin kamu ve özel kaynaklar kullanılarak baştan sona yenilenmesi girişiminde bulunuldu. Bir mahalle örgütü (BUILD) tarafından aktif olarak desteklenen bu girişim, mahallenin bozulmasına yol açan temel öğelerin iş imkânlarının azalması ve düşük ücretler olduğunun fark edilmesini sağladı. "Geçimlik ücret kampanyası" (bkz. 7. Bölüm), Sandtown-Winchester deneyiminden çıkararak yayıldı. James Rouse, Sandtown-Winchester projesine, emekliye ayrıldıktan sonra yoksul mahallelerin iyileştirilmesine yardım etmek amacıyla kurduğu Girişim Vakfı'yla katıldı. Kent merkezi dışında inşa ettiği konutlar ve ticari müteahhitlik faaliyetleriyle kent merkezinin yaşanmaz hale getirilmesine katkıda bulunduktan sonra, emekliye ayrılarak kendi katkılarıyla harap olan bölgelerin yeniden canlanması için çaba harcamaya başladı. Rouse'un yaptıkları Sandtown-Winchester'da onu Afrikalı-Amerikalı bir çiftliğin iyi kalpli patriyarkı olarak betimleyen tartışmalı bir duvar resmiyle anılıyor şimdi.



Resim 8.13. Baltimore'un sanayisizleştirilmesi. Baltimore imalat sektöründeki istihdamın üçte ikisini 1960'tan sonra kaybetti (yüz bin kadar net iş kaybı oldu). Örneğin, İkinci Dünya Savaşı'nda burada 500'e yakın "Özgürlük Gemisi" (savaşta kullanılan kargo gemisi) inşa edilebilmişti, ama bugün bu faaliyetten yegâne artakalan, bir avuç naftalin kokan geminin bakımının yapılmasıdır (ortada solda). Yeniden kullanılmayı bekleyen başıboş alanı otlar bürüdü (terk edilen bira fabrikası, ortada sağda). Bethlehem Steel gibi (altta sağ ve solda) faaliyetini sürdüren sınai işletmeler çok daha az istihdam yaratıyor. Bir zamanlar 30.000 civarı işçi çalıştıran fabrika bugün 5.000'den az işçiye sahip; boş kalan otopark martılara terk edilmiş. Mal sevkiyatında konteyner kullanılması ve liman işlevlerinin otomasyona geçmiş olması (kömür yükleme tesisi, üstte solda) buradaki istihdamı da azalttı.



Resim 8.14. Geçici işçi. İmalat sektöründe ve mavi yakalı sendikalı işlerde istihdamın düşmesiyle birlikte, Johns Hopkins sistemini Maryland Eyaleti'ndeki en büyük istihdam kaynağı haline getiren sağlık gibi hizmet alanları, finans, sigorta ve emlak sektörleri, bir de bunlara eklenen fuarcılık ve turizm gibi "misafirperverlik endüstrileri"nde hızlı büyüme görüldü. Oysa yaratılan yeni işlerin çoğu geçici, düşük ücretli ve çoğunlukla sigortasız. Kadın işçilere olan talep epey arttı.

loji yatırımları sayesinde (sonuncusuna 5 milyon dolarlık devlet sübvansiyonu verildi), şirket 5.000'den az işçi çalıştırarak aynı miktarda çelik üretiyor. Sosyal yardım alıcılarını çalıştırma hakkına sahip General Motors, 1980'lerde montaj tesislerini kapatmasını diye yüklü bir Kentsel Kalkınma Faaliyeti Desteği aldı ve şimdi de kamyon montaj tesislerini kapatma tehditleri savuruyor. Belediye ve devlet temsilcileri sağa sola koşuşturarak General Motors'un kentte kalmasını sağlamaya yetecek düzeyde kârlı bir yardım paketi arıyorlar. Liman operasyonlarının konteynerlerle yapılması ve gemi yükleme işlemlerinin otomasyona geçmesi ise (Resim 8.13) doklardaki istihdamı eskiye kıyasla sifıra yaklaştırdı.

İmalat ve liman işletmelerinden eksilen bir milyon işin dörtte biri hizmetler alanında ortaya çıkanlar tarafından telafi edildi. Kentte bunların çoğu düşük ücretli, sigortasız, geçici, sendikasız ve kadınların çalıştığı işlerdir (Resim 8.14). Birçok ailenin umut edebileceği en iyi durum, iki kişinin daha düşük maaşla daha uzun saatler çalışarak istikrarlı bir gelir tutturmasıdır. Yeterli sayıda ucuz

kreş olmadığından, bu durum çocuklar için hiç de iyi sonuçlar doğurmamıştır. Çalışan yoksulların durumunu iyileştirmek ve refah programından dışlanarak durgun bir emek piyasasının insafına bırakılan binlercesini korumak için yürütülen "geçimlik ücret" kampanyasına rağmen, yoksulluk birçok insanı kapana kısıtırmaya devam ediyor (bkz. 7. Bölüm). Eski fabrikalara orada burada yeni işlevler kazandırılması, yeni geçim kaynakları yaratarak mahallelerin canlanmasına biraz olsun katkıda bulunuyor.

Varlık ve iktidarın dağılımındaki coğrafi farkların artması, kronik eşitsiz coğrafi gelişime tabi bir metropolitan dünya yaratıyor. İç banliyöler bir süre kent merkezinden dışarı kaynak çekti, ama her ne kadar kısıtlı olan iş imkânlarının çoğu oralarda yaratılıyorsa da onların da bugün "sorunları" var. Dolayısıyla var olan kaynaklar, ya yoksulları, imtiyazsızları ve marjinalize edilenleri açıkça dışlayan şehir dışındaki şehirlere doğru uzaklaşmakta, ya da kendini banliyö "özel-topyalarının" ve "kapalı sitelerin" yüksek duvarları arkasına kilitlemektedir (Resim 8.15). Zenginler, kendi bolluk gettolarını ("burjuva ütopyalarını") yaratarak, vatandaşlık, toplumsal aidiyet ve karşılıklı yardım gibi kavramların altını oyuyorlar. Bunlardan altı milyonu ABD'de artık kapalı sitelerde yaşıyor; oysa bu sayı 10 yıl önce bir milyondur (Blakely 1997). Siteler kapalı olmasalar da, dışlayıcı biçimlerde inşa ediliyor; dolayısıyla Baltimore'da özellikle sınıfsal ayrımcılık, güçlü bir ırkçı tınıyla birlikte, hiç olmadığı kadar artmış halde.

Şehri son derece karışık kılan sorunların ikinci kökü, kurumsal parçalanma ve çökmedir. Yönetimin küçültülmesinin daha rekabetçi bir kent yaratacağı inancının pekiştirdiği daimi bütçe kısıtlamaları, Belediye'nin gerekli veya gereksiz tüm hizmetlerini azaltmasına (ama şirketlere sübvansiyonu artırmasına) yol açıyor. Banliyölerdeki idari yapılarla dayanışma yoluna gitmenin önünde ise, vergileri düşük, yoksul ve marjinalize edilmişleri dışarıda, zengin ve istikrarlı olanları içeride tutmaya yönelik rekabetçi baskılar var. Federal Hükümet merkezîyetçilikten uzaklaşıyor ve dolayısıyla banliyö ve kırsal çıkarların ağır bastığı Eyalet, kente sırtını çeviriyor. Mahalleler kendi imkânlarıyla ek hizmet satın alabilsinler diye, özel vergi tahakkuk bölgeleri oluşturuluyor. Mahallelerin ellerindeki imkânlar farklılık gösterdiği için, kentsel alan, tıpkı yamalı



Resim 8.15. Özel-topolar: Baltimore'daki kapalı siteler. ABD'de giderek daha çok insan kapalı sitelerin güvenli uzamlarında yaşamayı seçiyor. Baltimore da bu gidişattan payını alıyor, şehir sınırları dahilinde veya dışında gittikçe daha fazla site inşa ediliyor.

bohça gibi, sefalet ve çürümüşlük denizinde kendilerini korumaya çalışan görelî bolluk adacıklarına bölünüyor. Bunun bütünlüklü etkisi, metropolitan uzamın bölünmesi ve parçalanmasının yanı sıra, farklılıklar arasındaki sosyalliğin yok olması ve kentin geri kalanına karşı mahallî korunmacılık tavrıdır ki bu tavır, kentsel işlevleri felce uğratmanın yanında, siyasal fraksiyonlaşmaya da yol açıyor.

Bir örnek verilecek olursa, eyaletteki en zengin avukat ve aynı zamanda Baltimore Orioles takımının sahibi Peter Angelos, Kent Merkezi Ortaklığı'nı yönetiyor. (Angelos kariyerine demir-çelik işletmelerinde işyeri sağlığı ve güvenlik konularıyla uğraşmakla başlayıp, birçok büyük şirketi ve bunları sigortalama aptallığında bulunan Londra'daki Lloyds temsilcilerinden bazılarını iflasa zorlayan asbest davalarından milyonlar kazandı.) Ortaklık, kent merkezini eline geçirmeye başladı; evsizleri –ve onları merkeze çeken özellikle Günlük Ekmeğimiz gibi aşevlerini (Resim 8.2)– dışarılarına itmeye çalışıyor. Göze görünmeyen bir yerlerde gettolaşmış bir "evsizler kampüsü" bile öneriyor. Belediye de aynı doğrultuda hareket ediyor ve düşük gelirliilerin toplu konutlarını büyük ölçüde yıktırıp, yoksulları banliyölere çıkmaya zorluyor. Bu da Engels'in uzun zaman önce yaptığı tespitle, yani burjuvazinin toplumsal sorunlara önerdiği tek çözümün, sorunları bir yerden bir yere nakletmek olduğu tespitiyle tam bir uyum içinde.

Kurumsal reform umudu neredeyse yok gibidir. Esneklikten uzak bürokrasi ve yasalar ile katı siyasal düzenlemelerden oluşan bir arap saçı yüzünden kentsel yönetim kemikleşmiştir. Dışlayıcı cemaatçilik, genellikle türlü çeşitlerde kimlik politikaları altında gizlenen dar ve köklü çıkarlar (popülist düzeyde ırkçılığın baskın olmasına rağmen, Baltimore'da bol miktarda etnik rekabet de bulunur), şirketlerin kâr hırsı, finansal miyopluk ve müteahhitlerin açgözlülüğü meseleleri daha da güçleştiriyor. Metropolitan alanın toplumsal, siyasal ve fiziksel dokusu içine yeni kaynaklar sokulunca, hem eşitsizlikleri, hem de özellikle ırkçı ayrışmayı şiddetlendiriyor. Görünüşe bakılırsa, zenginlerin daha da zenginleşmesi ve çoğunluğu siyah olan yoksulların daha da yoksullaşması dışında bir alternatif kalmıyor. Berikiler davranış bozukluğu gösterirse, büyük kamu yatırım alanlarından bir diğeri olan yeni islahevinde hapis yatabilirler ne de olsa. (Resim 8.16)



Resim 8.16. Kentte kamu yatırımları: yoksullar için ıslahevleri (kapalı siteler). Kentteki yoksulları doğrudan ilgilendiren yegâne yatırım, ıslahevine yapılan eklemelerdir. Bugün bir milyondan fazla insanın kapatıldığı cezaevleri, yapılan kamu yatırımları sayesinde 1990'ların ABD ekonomisinde en fazla büyüyen sektörlerden biri oldu. Eşzamanlı olarak diğer tüm refah uygulamalarında kısıntıya gidildi (yalnızca Baltimore şehrinde 14.000 insan sosyal yardım listelerinden silindi). Bir tutukluyu barındırmak, yılda 25.000 dolardan fazlasına mal oluyor.

Bu eşitsizlik döngüsünün ortasında, işleri çok iyi gitmekte olan şirket ve büyük finans çevreleri (medya dahil), çeşitli siyaseten doğruculuk manifestoları eşliğinde kendi markalarını vurdukları kimlik politikalarını pazarlıyorlar. Tekrar tekrar vurguladıkları ana mesaj (kendilerinin pratikte devlet desteğiyle ele geçirmeyi ve tekelleştirmeyi tercih ettikleri) serbest piyasanın haşmetini sorgulayan olursa, acımasızca bastırılacağı veya aşağılanarak yok edileceğidir. Sanırım, bugünkü çaresizlik hissinin merkezinde bu fikirlerin gücü yatıyor. Margaret Thatcher zirvede olduğu dönemde "Alternatif yoktur" demişti. Gorbacov bile hemfikir oldu. Holding medyası bu nakaratı bıkmadan usanmadan tekrarlıyor. Ezici güçler öyle bir ideolojik yapılanma içindeler ki, hiçbir muhalefete tahammül etmiyorlar. Parası olanlar markalı metalar içinden (prestijli, sıkı güvenli, bariyerli ve çeşitli hizmetlerin verildiği yerler de dahil ol-

mak üzere) seçme serbestisine sahipler; ama vatandaşların çoğunun siyasal sistem, toplumsal ilişkilene çeşitleri, üretim, tüketim ve değişim biçimleri üzerinde kolektif seçme hakları yoktur. Eğer karmaşa giderilemeyecek gibi görünüyorsa, o halde belki gerçekten "alternatif olmadığı" içindir. Piyasanın üstün rasyonelitesinin, herhangi başka bir şeyin aptal usdışılığına karşı zaferidir bu. Herhangi bir alternatif geliştirebilecek olan tüm kurumlar ya bastırılmış, ya da –kilise gibi belli başlı istisnalar dışında– gözdağı verilerek boyun eğmeye zorlanmıştır. Halk olarak nasıl bir şehirde yaşamak istediğimizi seçme hakkımız yoktur.

Ama "alternatif olmadığına" neden bu denli ikna olmuş durumdayız? Robert Unger'in (1987a, 37) deyimiyle, neden "iskân ettiğimiz kurumsal ve temsili dünyaların adeta çaresiz kuklalarıyız genellikle"? Alternatifler açacak ve etkin olarak peşlerinden yürüyecek kadar irade, cesaret ve zekâmız olmadığı için mi? Yoksa başka bir şeyler mi var? Elbette ki hayal gücü yoksunluğundan olacak hali yok. Örneğin üniversite hayallerin araştırılmasının örnekleriyle doludur. Fizikte olası dünyaları keşfetmek, istisna değil kuraldır. Sosyal bilimlerde, "hayali" adı verilen şeylerin çekiciliği her yerde göze çarpar. İmkânlarımız dahilinde olan medya dünyası da bugün olduğu kadar fantazilerle ve alternatif dünyalar hakkında kolektif iletişim imkânlarıyla dolu olmadı hiçbir zaman. Ancak, bunların hiçbiri, bizi çevreleyen maddi dünyada günlük yaşamlarımızın girdiği feci yörüngeyi değiştirmiyor sanki. Unger'in (1987a, 331) ifade ettiği gibi, "gerçekleşmesi imkânsız gibi görünen düşler ile umurumuzda olmayan gidişat arasında bölünmüş" gibiyiz. Seçeneklerimiz gerçekten de "Düşler Fabrikası" (*Dreamworks*) ile hiçlik arasına mı sıkıştı?

Şüphesiz ki, içinde yaşadığımız imgesel bağlamı şekillendiren temel kurumlara –medya ve üniversite– rekabetçi neoliberalizmin ideoloji ve pratikleri sessizce ve sinsice etki ediyor. Bunu da kimse pek fark etmeden yapıyorlar. Paranın çıplak gücünün (ve piyasa rekabeti mantığının) empoze ettiği siyaseten doğruculuk, bu kurumlar içinde düşüncelerimizi, McCarthy döneminin üstü açık basıklarının başaramadığı kadar sansürlememize yol açtı. Ernst Bloch (1988, 7) "olanaklılığın kötü bir imajı vardır" diyor ve ekliyor: "dünyanın olanaklı bir yere dönüşmesini engelleyen çok açık bir çıkar

var." İlginç olanı, Bloch'un bu durumu her tür ütopyik düşüncenin aşağılanması, kötülenmesi ve terk edilmesine bağlamasıdır. Bu, der, umudun yitirilmesine yol açtı ve umut olmadan alternatif siyaset üretmek imkânsızdır. Ütopyacı geleneğin yeniden canlandırılması, gerçek alternatif olanaklar düşünmemize imkân tanıyacak mı o halde? Bloch (1986) açıkça öyle düşünmekteydi.

Baltimore'da merkeze yakın Walters Sanat Galerisi'nde "İdeal Şehrin Görüntüsü" isimli bir resim asılıdır (Resim 8.17). Uzun zaman önce düşlenen mükemmel kentsel formu betimliyor. Belki de koşullar göz önüne alınarak, bilinmeyen bir İtalyan sanatçı tarafından 15. yüzyılın sonlarında yapılmış olduğu düşünülüyor. Kristof Kolomb'un kaderini etkileyen yolculuğuna çıkmaya hazırlandığı sırada resmedildiğini düşünmek hoşuma gidiyor. Her ne kadar resmin formu ve stili, umut, korku ve olasılıkların farklı olduğu uzun zaman öncesinden esinlenmiş ise de, ruhu yine de Baltimore'un kalbinde ışıltılı yanar. Sadece Galerî'nin duvarlarının öte yanındaki kentsel yıkıntıya değil, aynı zamanda o yıkıntıyla mücadele etmemizi sağlayacak vizyon sahibi ideallerin yokluğuna yöneltilmiş bir serzeniş gibidir.

2. Kent Figürü

"Kent" ve "Ütopya" figürleri epey öncelerden beri iç içe geçmiş haldedir (bkz. Fishman 1982 ve Hall 1988). İlk vücut bulduklarında, ütopyalar belirgin olarak kentsel bir forma sahiptiler; en geniş anlamıyla şehir planlamacılığı ütopyacı düşünce tarzlarından mustarıdır (bazıları "esinlenir" demeyi tercih edebilir). Sir Thomas More'un 1516'da ütopyacı edebiyat türüyle ilk macerasından çok önce kurulmuştu bu bağ. Platon, ideal yönetim biçimlerini kapalı cumhuriyetiyle öylesine örmüştü ki, kent ve yurttaş kavramları iç içe geçmişti; Homeros'un *Odysseia*'sında betimlenen şehir-devlet Phaeacia'nın birçok özelliğine More sonradan atıfta bulunacaktır. Yahudi-Hıristiyan geleneğe cennet, ruhu temiz olanların geçici dünyada yaşadıkları sınav ve acılardan sonra gidecekleri hususi yer olarak tanımlanır. Bundan bin türlü metafor türemiştir: "gökteki şehir", "Tanrı şehri", "ebedi şehir", "tepe üzerindeki parıldayan şehir" (bu metaforu Başkan Reagan pek severdi). Eğer cennet "mutlu olu-



Resim 8. 17. İdeal kentin görüntüsü: Baltimore'daki Walters Sanat Galerisi'nden. Orta İtalya geleneğine ait bilinmeyen bir ressamın 15. yüzyılın sonlarına doğru çizdiği bu resim, o dönemin bağlamında ideal bir kent vizyonunu betimler. Şimdiyse, ideallerin yıprandığı ve alternatifi olmayan Baltimore kentinin merkezine yakın Mount Vernon Meydanı'ndaki Walters Sanat Galerisi'nin duvarlarını süslüyor.

nan bir yer" ise, o halde "diğer" yer, "kötü ötekinin" yeri çok da uzakta olamaz. Toplumsal düzensizliğin, ahlaki çürümüşlüğü ve katıksız kötülüğün zemini olarak şehir figürü de –Babil'den Sodom ve Gomorra'ya ve Gotham'a kadar– kültürel evrenimizde "şehir" sözcüğünün taşıdığı metaforik anlamlar gemisinde yer alır. Ters-ütopyalar Huxley'in *Cesur Yeni Dünya'sı* veya Orwell'in 1984'ündeki gibi kentsel formlara bürünürler. "Polis" sözcüğü, Yunancada "şehir" anlamına gelen *polis*'ten gelir. Eğer Karl Popper, Platon'u "açık toplum"un ilk büyük düşmanlarından biri olarak betimlemekte haklı ise, o zaman Platon'dan esinlenen ütopyaların özgürleştirici ve mutluluk verici cennetler olduğunu söylediğimiz gibi, aynı rahatlıkla baskıcı ve totaliter cehennemler olduklarını da iddia etmemiz mümkündür.

Kentsel yaşamı etkileyen sefil günlük pratik ve söylemler ile iyi bir yaşam ve iyi bir kent konusundaki –duygu ve inançlarımızla rahatça iç içe geçen– görkemli metaforları birbirinden ayırmak zordur. Ütopik toplumsal düzen idealleri için coğrafi ölçek olarak sıklıkla küçük boyutlu kentin seçilmiş olması ilginçtir. Platon azami nüfusu 5.000 olarak belirlemiştir. "Demokratik" Atina'nın altın çağında bile altı binden fazla katılımcı "yurttaş" yoktu büyük olasılıkla (bu sayıya elbette ki, kadın ve köleler dahil değildi). Burada

tüm bu metaforik ve sembolik anlamları ayrıştırmayı umut edemem. Ama duygulandırma konusundaki güçlerini teslim etmemiz gerekir. Kentsel siyasetin, derinden inanılan ama çoğunlukla gizlenen duygular ve siyasal tutkularla yönlendirildiği fikrini desteklemek için birkaç zihin açıcı örnek vermek iyi olabilir. Bu duygu ve tutkulara ütöpik düşlerin önemli yeri vardır.

Bir zamanlar "şehrin havası insanları özgürleştirir" denirdi. Bu fikir, serfler zincirlerinden kurtularak ortaçağın özerk yasal birimleri olan şehirlerde siyasal ve kişisel özgürlüklerini talep etmeye gitmeye başlayınca ortaya çıktı. Şehir hayatı ile kişisel özgürlük (keşfetme, icat etme, yaratma ve yeni hayat tarzları tanımlama özgürlüğü dahil) arasındaki bağın uzun ve dolambaçlı bir tarihi vardır. Kırsal baskılardan kurtulma arzusu, şehrin birkaç kuşak göçmen için güvenli bir sığınak olarak görülmesine yol açtı. "Şehir" ve "hemşerilik"* bu bağlamda birbiriyle sorunsuzca ilişkileniyorlar. Ama şehir aynı zamanda endişe ve anominin de mekânıdır. Bilinmeyen yabancıların, alt sınıfın (veya, seleflerimizin ifadesiyle "tehlikeli sınıfların"), 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. Bu yüzden, etimolojik bağlarına rağmen "şehir" ve "hemşerilik" kamusal imgelemde birbirine siyaseten taban tabana zıt olarak tahayyül edilir.

Olumlu ve olumsuz imgelerin kutuplaşmasının bir coğrafyası vardır. Geleneksel olarak, şehirdeki seküler ve kutsal uzam ayrımına denk gelir. Daha sonraları kırsala ve kasabalara atfedilen erdemler, şehrin kötülüğüyle karşıtlık içinde kurulmuştu. Örneğin, Komün'de 30.000 kişiyi vahşice katledecek olan kırsal gericiler ordusu 1871'de Paris'in hemen dışında toplandığında, vazifelerinin şehri şeytansı güçlerden kurtarmak olduğu yönünde telkin edilmişlerdi. Başkan Ford, New York şehrine 1975'te geçirdiği mali kriz esnasında yardım etmeyi reddedince (gazete başlıkları, "Ford'dan Şehre:

* Burada "*city/citizenship*" benzerliğini vurgulamak için birincisine "şehir", ikincisine "hemşerilik" dedik, ama "*citizenship*" "vatandaşlık" anlamında kullanılıyor. -ç.n.

'Geber!'" şeklindeydi), erdemli ve Tanrı korkusu olan kasaba Amerikalısı'nın alkışları her yerden duyuldu. Günümüz Amerikas'ında, ezici çoğunluğu beyaz ve orta sınıftan gelen, Tanrı korkusu olan saygın banliyöler imgesi, tüm lanetlilerin atıldığı (bolca ırksal alt sınıf kodlamasıyla birlikte) cehennem çukuru olarak kent merkezi imgesine karşı kurulur. Bu tür tahayyüller feci sonuçlar doğurur. Örneğin, Baltimore'da 200 kadar ailenin, "Fırsata Yolculuk" programı çerçevesinde, kent merkezinden banliyölere dağıtılması önerildiğinde, banliyö sakinleri programı durdurmak için öfkeyle ayağa kalktılar. Öyle bir dil kullandılar ki, şeytanın temsilcileri kent merkezi denen hapishaneden bırakılacak ve yozluğun gücü olarak aralarına salınıverecekti adeta. Din elbette ki sadece bu şekilde tepki vermeye yol açacak değil. BUILD gibi yoksulları savunan, cemaatlerin yaşamını iyileştiren ve harap haldeki kent merkezinde aile hayatına istikrar kazandıran örgütlere de güç verir.

Bu imgelemlerden hiçbiri masum değildir. Öyle olmalarını da bekleyemeyiz. "Biz evi inşa ederiz, ev de bizi" deyiminin tarihi Yunanlılara kadar uzanır. Kent sosyolojisinin kurucu figürlerinden olan Robert Park (1967, 3), aşağıdakileri yazdığında bunu çok iyi anlamıştı:

İnsanlık kendini daha az gelişmiş hayvanlardan ve ilkel insandan ayıran özelliği olan entelektüel yaşama ilk kez kent ortamında, yani kendi inşa etmiş olduğu dünyada kavuştu. Zira kent ve kentsel ortam, insanın içinde bulunduğu dünyayı kendi arzuladığı şekle sokma çabasının en tutarlı ve genel anlamda en başarılı ânını temsil eder. Ama insanın yarattığı dünya olan kent, bundan böyle yaşamaya mahkûm olduğu dünyadır. Dolayımı olarak ve üstlendiği işin doğasını tam anlamaksızın insan, şehri inşa ederken kendini de yeniden inşa etmiştir.

Her ne kadar, bu "kendimizi yeniden inşa etme" sürecine müdahale etme hedefimiz makul de olsa, hatta "üstlendiği(miz) işin doğasını" anlayabilecek konuma gelebilsek bile, diyalektiğin dışına sıçrayamaz, kendi yarattığımız kurumsal dünya ve yapılara kök salmış olmadığımızı, bunlar tarafından kısıtlanmadığımızı tahayyül edemeyiz. Ama hayal gücü sorunundan da kaçamayız, zira Marx'ın (1976 basımı, 282-4) ileride daha derinlemesine inceleyeceğimiz temel bir önermesinde belirttiği gibi, insan emeğini ve mimarların en kötüsünü en becerikli arıdan ayıran şey, mimarın bir yapıya

maddi biçimini vermeden önce hayalinde canlandırmasıdır. Dolayısıyla, kentin olası geleceğini tasarlarken, "üstlendiği(miz) işin doğasını" hem anlamamızı sağlayacak, hem de zihin karışıklığına yol açacak çok çeşitli duygusal ve sembolik anlamlar ile savaşmak zorundayız. Kolektif olarak kentlerimizi üretirken, kolektif olarak kendimizi de üretiriz. Kentlerin nasıl olması gerektiğine dair projelerimiz, insan olanaklarına, kim olmak istediğimize ya da (konumuzla belki de daha ilgili bir açıdan) kim olmak istemediğimize dair projelerdir o halde. Bu konuda her birimizin düşünecek, söyleyecek ve yapacak bir şeyleri var. Bireysel ve kolektif imgelemimizin nasıl işlediği sorusu, şehirleşmeyi tanımlamak için büyük önem taşır dolayısıyla. İmgelemelerimizi eleştirel düşünceye tabi tutmak demek, hem gizli ütopyacılığımızla yüzleşmek, hem de onu yeniden canlandırmak demektir. Buradaki amaç, içinde bulunduğumuz kurumsal ve imgesel dünyaların "çaresiz kuklaları" olmayıp kendi kaderimizin bilinçli mimarları olarak davranabilmektir. Eğer Unger'in (1987b, 8) dediği gibi, "toplumun inşa ve tahayyül edilmiş" olduğunu kabul edersek, o zaman "yeniden inşa ve yeniden tahayyül" edebileceğimize de inanabiliriz.

3. Uzamsal Oyun Olarak Ütopyacılık

Ütopyacılığı yeniden canlandıracak herhangi bir proje, tarihsel coğrafyamızda ütopyacılığın hem yapıcı hem de yıkıcı bir güç olarak nasıl ve hangi sonuçlarla iş görmüş olduğunu incelemelidir.

Sir Thomas More'un *Ütopya*'sını ele alalım örneğin. More'un aslında tipik olan arzusu, o dönemin İngiltere'sindeki kaos ortamının karşıtı olan toplumsal uyum ve istikrardır. Bu yüzden, potansiyel olarak bölücü toplumsal güçler ütopyadan dışlanır: para, özel mülkiyet, ücretli emek, sömürü (işgünü 6 saate iner), iç ticaret (dış ticaret devam eder), sermaye birikimi ve piyasa süreci (pazar yeri kalır). Toplumsal ve ahlaki düzenin mutluluk verici mükemmelliği bunların dışlanmasına bağlıdır. Lukermann ve Porter'ın (1976) işaret ettiği gibi, tüm bunlar sıkıca örgütlenmiş bir uzamsal form aracılığıyla güvence altına alınır (Resim 8.18). Ütopya, yalıtılmış, tutarlı bir organizasyona sahip, büyük ölçüde dışa kapalı bir ekonomisi olan (ama dış dünyayla sıkı denetlenen ilişkileri de vardır) su-



Resim 8.18. Thomas More'un Ütopya'sı: bir uzamsal oyun denemesi. More'un *Ütopya*'sının ilk sayfası için Holbein'in çizdiği eskizde uzamsal yapı ve dolayısıyla ahlaki ve siyasal düzen üzerinde uzamın yarattığı denetim kısmen betimleniyor.

ni bir adadır. Adanın iç uzamsal tanzimi, istikrarlı ve değişmeyen bir toplumsal süreci sıkı bir şekilde düzenler. Kabaca söylemek gerekirse, uzamsal biçim zamansallığı denetim altında tutar, hayali bir coğrafya toplumsal değişim ve tarih olanağını denetim altında tutar.

Tüm zamansallık biçimleri silinmez. "Ebedi dönüş" zamanı, yani yinelenen ritüeller zamanı korunur. Gould'un (1988) tespit ettiği gibi, bu döngüsel zaman "varlığa içkinliği, zaman dışında var olacak ve evrensel bir nitelik kazanacak kadar genel bir ilkeler bütünü, doğadaki tikelliklerin çeşitliliğine rağmen aralarındaki ortak bağı" ifade eder. Bu zamansallık, Ütopya'nın tüm sakinlerini de

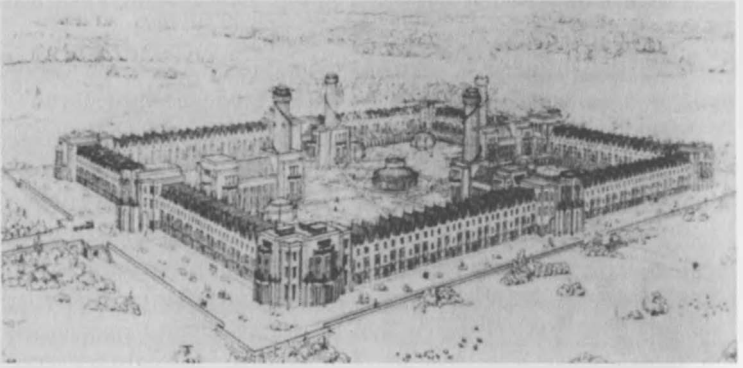
kapsar. Bastırılan şey ise toplumsal süreçlerin diyalektiğidir. "Tarihin o büyük ilkesi", zamanın oku, mesut bir durağanlık durumunu sürekli kılmak uğruna dışlanmıştır. Geleceğin nasıl olacağını öngörmeye gerek yoktur, çünkü arzu edilen duruma ulaşılmıştır bile. More'un ütopyasından kısa bir süre sonra Bacon'ın yazdığı *Yeni Atlantis*'te Kral topluluğun artık toplumsal değişim gerektirmeyecek kadar mükemmeliyete ulaştığına karar verir. Bacon'da teknolojik değişim ve yeni bilgiler mümkündür, ayrıca etkin olarak peşlerinden de gidilir. Ama uygulama koşulları Salomon'un Evi'ndeki bilge adamlar tarafından sıkıca denetlenecektir (bu kurum, İngiliz Ulusal Bilimler Akademisi'nin öncüsü olarak yorumlanmıştır). Böylece, mükemmel bir toplumsal düzende teknolojik ve eğitsel mükemmeliyete doğru ilerlenecektir. More ise tersine, mitolojik bir geçmişe, kasaba yaşamının mükemmelleştirilmiş altın çağına, durağan bir ahlaki düzene ve çatışmadan arındırılmış, uyumlu, hiyerarşik bir toplumsal ilişkilene biçimine duyulan nostaljiyi canlandırmaktadır. Nostaljik damar çoğu ütopyik düşüncenin, hatta geleceğe yansıtılan ve fütürist teknolojiler içeren ütopyaların ortak özelliğidir. Göreceğimiz gibi, bunun ütopyik taslakların somut olguya nasıl dönüştüğü (tabii eğer dönüşürlerse) üzerinde önemli etkileri vardır.

More'un metnini ve onu takip eden (Bacon ve Campanella'nın gibi) sayısız ütopyik tasarımı anlamının birçok yolu vardır. Burada yalnız bir boyutunu vurguluyorum: uzam ve zaman, coğrafya ve tarih arasında önerilen ilişki. Tüm bu ütopyalar "uzamsal biçim ütopyası" olarak nitelenebilir, çünkü toplumsal sürecin zamansallığı, toplumsal dönüşümün diyalektiği –gerçek tarih– dışlanmıştır; onun yerine toplumsal istikrar sabit bir uzamsal biçim aracılığıyla sağlanmıştır. Louis Marin (1984), More'un Ütopya'sının bir "uzamsal oyun" türü olduğunu düşünür. More, birçok olanaklı uzamsal tanzim biçimi arasından birini, belirli bir ahlaki düzeni temsil etme ve sabitleme aracı olarak seçer aslında. Bu özgün bir yorum değildir. Örneğin, Robert Park (1967) kentin bir "uzamsal örüntü ve ahlaki düzen" olduğunu 1925'te yazdığı güçlü bir denemede belirtmiş ve bu ikisi arasındaki içsel ilişkiyi ısrarla vurgulamıştı. Ama Marin'in bizlere açtığı ufuk şudur: Hayal gücünün serbest devinimi, yani "uzamsal oyun olarak ütopya", More'un girişimiyle toplumsal ilişkiler, ahlaki düzenler, siyasal ve ekonomik sistemler ve benzerleri

konusunda birbirleriyle yarışan envai çeşit fikri araştırma ve ifade etmenin verimli bir aracı haline geldi.

Sonsuz sayıda uzamsal tanzimin mümkün olması, sonsuz sayıda toplumsal dünyanın mümkün olması umudunu barındırır. Bundan sonra hayal edilen ütöpik planların hepsini birlikte düşündüğünüzde çarpıcı olan çeşitliliğidir. 19. yüzyılın feminist ütopyaları (Hayden 1981), işçi sınıfı için hayatı daha kolay ve daha sağlıklı kılmayı hayal edenlerinkinden farklı konumlanır; aynı şekilde anarşist, ekolojiye duyarlı, dini ya da başka türlü alternatifler, ahlaki hedeflerini belirgin bir uzamsal düzene atıfta bulunarak tanımlar ve sabitlerler (Resim 8.19, 8.20 ve 8.21). Önerilerin –ve uzamsallıkların– çeşitliliği, insanın hayal gücünün toplumsal-uzamsal alternatifler keşfetme kapasitesinin bir göstergesidir (bkz. örn. Bloch 1988; Kumar 1987; Levitas 1990; Sandercock 1998). Marin'in "uzamsal oyun" nosyonu, ütopyalarda hayal gücünün nasıl serbestçe oyun oynadığını iyi anlatıyor. Bu ütopyacı biçime dönmek, Unger'in ikileminden çıkmanın bir yolu gibi görünüyor.

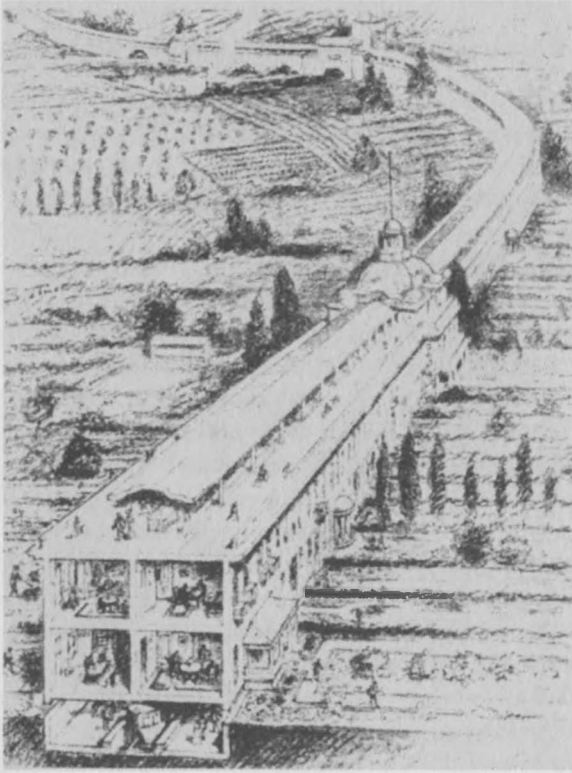
İşler o kadar da basit değil, ne yazık ki. Yaratıcı serbestlik, otorite ve kısıtlayıcı yönetim şekillerinin varlığıyla kopmaz bir bağa sahiptir. Ütöpik tasarımlar, Foucault'nun "panoptikon etkisi" olarak gördüğü uzamsal gözetim ve denetim (polis = *polis*) sistemlerinin oluşturulmasını da içerir. Yaratıcı serbestlik ile otorite ve kontrol arasındaki diyalektik ciddi bir sorun teşkil eder. Son dönemlerde ütopyacılığın reddedilmiş olması, kısmen, otoriterlik ve totaliterlikle olan içsel ilişkiye dair farkındalığın keskinleşmesinden kaynaklanmıştır (More'un *Ütopya*'sını bu perspektiften okumak çok kolaydır). Ama ütopyacılığın bu nedenle reddedilmesinin talihsiz bir etkisi, alternatif arayışları için gerekli olan yaratıcı serbestliğin dizgin altına alınmasıdır. Uzamsal oyun ile otoriterlik arasındaki bu ilişkiyle yüzleşmek, ütopyacı idealleri diriltmek isteyen siyasetlerin ilk uğrağı olmalıdır. Bu hedefi güderken, ütopyaların siyasal-ekonomik pratikler aracılığıyla somutluk kazanmalarının tarihine bakmak yararlıdır: hayal gücünün oyunları ile otoriterlik arasındaki diyalektik, insanlararası ilişkilerin temel ikilemi olarak esas itibariyle burada hayat bulur.



Resim 8.19. Robert Owen'in Yeni Uyum'u için tasarımı. 19. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'deki ütopyacı yazar ve aktivistlerin en çok eser veren ve en yaratıcı faaliyette bulunanlarından biri olan Robert Owen, ütopyk tasarımlarının bazılarını gerçekten pratiğe geçirdi. Stedman Whitewell, Owen'in ABD'deki Yeni Uyum Yerleşkesi için yukarıdaki tasarımı önermişti.



Resim 8.20. Fourier'nin ideal kenti. Fourier'nin komünal üretim ve komünal yaşam düzeninin hâkim olduğu kolektif olarak yönetilen komünist sanayi toplumu için öngördüğü plan, Versailles Sarayı'ndan esinlenmiştir.



Resim 8.21. Edward Chamberless: Volkent. Yeni ulaşım sistemleri birçok tasarımcının geleneksel daire motifini terk ederek, ana iletişim bağlantıları yönünde doğrusal yerleşmelere meyletmesine yol açmıştır. Bu tasarımdaki iki katlı meskenlerde ev işleri paylaşılmakta, en alttan "sessiz" bir tek raylı tren geçmekte, en üst katta uzun ve açık bir gezinti alanı bulunmaktadır. Edward Chamberless tarafından 1910'da hazırlanan bu tasarım o zamanki kadın dergilerinde büyük ilgi uyandırmıştı.

4. Uzamsal Biçim Ütopyelerinin Somutluk Kazanması

Yirminci yüzyıldaki tüm büyük şehir planlamacıları, mühendis ve mimarların alternatif bir dünyaya dair (hem fiziksel, hem toplumsal) kuvvetli bir tahayyülleri vardı; kentsel ve bölgesel uzamların, radikal anlamda yeni tasarımlar uyarınca mühendisliğini üstlenmek gibi pratik bir kaygıyla bu tahayyüllerini birleştirdiler. Ebenezer Howard (Resim 8.22), Le Corbusier (Resim 8.23) ve Frank Lloyd Wright (Resim 8.24) gibiler hayali bağlamı tasarlarken, bir sürü pratisyen bu düşleri tuğla ve betonla, otoyol ve gökdelenlerle, şehir ve banliyölerle gerçekleştirmeye; Ville Radieuse veya Broadacre City'nin bir versiyonunu oluşturmaya (Resim 8.24); koskoca yeni şehirler, küçük ölçekte iskân bölgeleri, kent içinde köyler veya her neyse onu inşa etmeye başladılar. Bu gerçekleşmiş ütopyacı düşlerin otoriter boyutunu ve yavanlığını eleştirenler bile, genellikle kendi tercih ettikleri uzamsal oyun versiyonları ile başkalarının gerçekleştirdiği uzamsal düzenlemeleri kıyaslayarak eleştirilerini dile getirdiler.

Örneğin, Jane Jacobs (1961) modernist şehir planlama ve yenileme süreçlerine karşı meşhur saldırısını yaptığında (ve bunu yaparken de Le Corbusier'i, Atina Şartı'nı, Robert Moses'i ve onların destekçilerinin savaş sonrası şehirlere musallat ettikleri büyük yavanlığı lanetlediğinde), onun da hayalinde kendi tercihi olan uzamsal oyun vardı: zanaat tarzı ekonomik faaliyet ve istihdamın, bir de yüz yüze [interaktif] toplumsal ilişkilerin hâkim olduğu, samimi ve etnik çeşitliliği barındıran nostaljik bir mahalle anlayışı. Jacobs bu bakımdan, en azından saldırdığı ütopyacılar kadar ütopyacıydı. Uzamla farklı ve daha samimi bir şekilde (küçültülmüş ölçekte) oynayarak farklı bir ahlaki hedefe ulaşmayı öneriyordu. Onun uzamsal oyununun otoriter boyutu, toplumsal yaşamın temeli olarak organik bir mahalle ve cemaat anlayışında gizliydi. Gerekli gördüğü güvenliği sağlayacak olan ve gayet iyi niyetli bulunduğu gözetim ve denetim aygıtı, Sennett (1970) gibilerine çarpıcı derecede baskıcı ve aşağılayıcı geldi. Her ne kadar toplumsal çeşitliliğe vurgu yapmış olsa da, öngördüğü uyumlu biraradalık ancak belirli türden kontrollü bir çeşitlilikle işlevsel olabilecekti. Jacobs'un hedefleri-



Resim 8.23. Le Corbusier'nin ideal kent düşü: kuram ve pratik. Le Corbusier'nin "Paris Düşü" 1920'lerde şehircilik kuramı haline geldi. Daha sonra gayet nüfuzlu Atina Şartı'na da entegre edilen bu kuram, New York eyaletinin Stuyvesant kentinde büyük ölçüde hayata geçmişe benzer.



Resim 8.24. Frank Lloyd Wright'ın Broadacre City planı. 1930'ların ekonomik çöküntüsünün toplumsal etkileri konusunda kaygılanan ve ABD'nin batı ve ortabatısındaki arazilerin genişliğinden etkilenen Frank Lloyd Wright, daha büyük oranda bireysel bağımsızlık sağlarken, aynı zamanda iletişimsel bağları da koruyan alternatif bir uzamsal düzenleme önerdi. Önerdiği görünüm, günümüzün yoz kentsel yayılması ile benzerlikler taşır; ama günümüzde Wright'ın tasarımının tüm olumsuz öğeleri korunurken, olumlu öğelerden hiçbiri kalmamıştır.

nin peşinden gitmek, bugün Amerikan şehirlerini parçalayan "samimice tasarlanmış" kapalı sitelerin ve dışlayıcı cemaatçi hareketlerin kolayca mazur görülmesi demek olabilir.

Bu bizi Marin'in kategorileri arasında en fazla merak uyandıranına getirir: "dejenere ütopyalar". Marin'in kullandığı örnek Disneyland idi. Burası sözümona mutlu, uyumlu ve çatışmasız bir alandır; sakinleştirmek ve yumuşatmak, eğlendirmek, tarihi icat etmek, efsanevi bir geçmişe özlem duymak ve meta kültürü fetişizmini eleştirmek yerine süreğen kılmak üzere "dışarıdaki" "gerçek" dünyadan soyutlanmıştır. Disneyland gerçek yolculuk zahmetini gereksiz kılarak dünyanın geri kalanını sıhhileştirilmiş ve efsaneleştirilmiş olarak bir yerde buluşturur. Bu katıksız fantazi dünyasının çeşitli uzamsal düzenleri vardır. Diyalektik yoğun gözetim ve denetim sayesinde bastırılır, istikrar ve uyum sağlanır. İç uzamsal düzenlemelerle birleşen hiyerarşik otorite biçimleri, çatışmayı veya

normdan sapmayı önler. Disneyland uzamsal oyun dünyasına fantastik bir seyahat sunar. Epcot gibi daha sonraki biçimlerinde, katıksız teknolojinin ve dünyayı emsalsiz bir biçimde denetim altına alabilen insan gücünün vurgulandığı fütürist bir ütopya sunar. (Disney esin kaynağı olarak More'dan Bacon'a kaymıştı adeta.) Tüm bunlar Marin'e göre dejeneredir, çünkü dışarıda olup bitenle arasına hiçbir eleştirel mesafe koymaz. Sadece meta kültürü fetişizmini ve teknolojik büyücülüğü saf, sıhhileştirilmiş ve tarihsizleştirilmiş bir biçimde yeniden üretir. Marin'in savı işte burada sorunlu hale gelir. Disneyland, More ve Bacon'ın ürettiği tarzda hayali bir yer değil, gerçek bir yapılmış ortamdır. Şu soruyu sormamız gerekir o halde: uzamsal biçim ütopyelerinin somutlaşmış şeklinin Marin'in anladığı anlamda "dejenere" olmak dışında bir şansı var mı? Belki de Ütopya, kendini yok etmeden asla gerçekleşemez. Eğer öyleyse, herhangi bir uzamsal biçim ütopyacılığının siyasal ve ekonomik yaşamda pratik toplumsal bir güç işlevini yerine getirme tarzını derinden etkiler bu.

Marin'den yola çıkarak genellersek, Disneyland'ın en çarpıcı örneğini oluşturduğu bir sürü dejenere ütopya ile çevrili olduğumuz iddia edilebilir. "ABD'nin alışveriş merkezileştirilmesi" moda olduğunda, James Rouse gibi öncüler (Resim 8.8 ve 8.12), Disney'in başarılı perakendeciliğin işine yarayacak bir formül icat ettiğini açıkça kabul etmişlerdir. (Bu arada Rouse ilk prototip alışveriş merkezini Baltimore'un banliyösünde inşa etmiş ve sonraları kent merkezine geri dönüp İç Liman yenileme projesinin ortasına köşklerini kondurmuştu.) Alışveriş için tehlikesiz, güvenli, düzenli, kolayca ulaşılabilir ve en önemlisi, hoş, yatıştırıcı ve çatışmasız ortamların inşa edilmesi, ticari başarının anahtarıydı. Alışveriş merkezi, metanın sözünün geçtiği bir fantazi dünyası olarak tasarlandı. Evsiz ihtiyarlar buraları dinlenmeye uygun sıcak mekânlar olarak görmeye, gençler arkadaşlarıyla takılmak için muhteşem yerler oldukları kanaatine varmaya, siyasal ajitatörler bildirilerini buralarda dağıtmaya başlarsa, gözetim ve denetim aygıtı (gizli kameraları ve güvenlik görevlileriyle) istenmeyen herhangi bir olayın çıkmayacağını garanti altına alır (Resim 8.9).

Benjamin (1969), 19. yüzyıl Paris pasajlarında, tüm ortamın eleştirel farkındalık yaratmak yerine adeta nirvanaya ulaştırmak

üzere tasarlanmış olduğunu gözlemler. Birçok başka kültür kurumunun –müzeler, kültürel miras vakıfları, gösteri arenaları, sergi ve festivaller– hedefi nostaljiyi beslemek, sıhhileştirilmiş kolektif hafıza üretmek, eleştiri yoksunu estetik hassasiyet geliştirmek ve gelecekteki tüm olasılıkları ebedi olarak bugüne saplanıp kalacak olan çatışkısız bir arenaya sıkıştırmaktır adeta. Meta kültürünün sunduğu kesintisiz gösteri, gösterinin ta kendisini de metalaştırarak, siyasal umursamazlık yaratmakta rol oynar. Hedeflenen ya sersemletici bir nirvanadır ya da her tür umursamazlığın membası olan tamamıyla *blasé** bir tavır. (Simmel [1971] uzun bir zaman önce *blasé* tavrın kentsel bağlamlarda aşırı uyarılmaya karşı geliştirilen bir tepki olduğuna işaret etmişti.) Bizi çevreleyen çok sayıda dejenere ütopya –paradigmatik örnekleri alışveriş merkezleri ve banliyölerdeki ticarileşmiş "burjuva" ütopyalarıdır– Berlin Duvarı'nın yıkılmasından belki de daha çarpıcı bir şekilde tarihin sonunun geldiğine işaret ederler. Teknolojik fantaziler, meta kültürü ve sonsuz sermaye birikimini birleştirenler dışında (Resim 8.8) "hiçbir alternatifin olmadığı" fikrini eleştirmek yerine, desteklerler.

Bu arada James Rouse, Baltimore'un rakip tanımadığı yerel ironilerden bir tanesinde, emekli olduktan sonra kent merkezine dönerek, kurduğu Girişim Vakfı aracılığıyla, Sandtown Winchester adındaki bir yerleşim yerinde mahalle ıslahı programına etkin olarak katıldı. Oradaki faaliyetleri anıtlamıştır (Resim 8.12), zira iş hayatında desteklemek için elinden geleni yaptığı banliyöleşme ve ticarileşme süreçleri yüzünden harap olan bir topluluğu, paternalist bir tavırla yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

Ama nasıl oluyor da ütopya tasarımları bu denli eleştirel ve muhalif bir güce sahipken, gerçekleştirmeleri esnasında böyle kolayca dejenere olup hâkim düzene uyumlu hale geliyorlar? Bu sorunun bence iki temel yanıtı var. Kentsel geleceğimizi dönüştürmenin en kuvvetli adaylarından birine, "yeni şehircilik" adı verilen akıma, daha yakından bakarak bu yanıtları açmaya çalışayım.

Akımin önde gelenlerinden olan Duany (1997), "mimarının değil ama şehirciliğin toplumu etkileyeceği yönünde kuvvetli bir ka-

* Hiçbir şeyi beğenmeyen, hiçbir şeyden etkilenmeyen ve şaşırmayan, her şeyden sürekli sıkılan birinin tavrı. –Ç.n.

niya sahip". Uzamsal oyunu yeni şehirciliğin önerdiği gibi doğru oynamakla meseleyi çözebileceğimizi savunuyor. Önerilerinde kasabaların Amerikasının sağlam cemaat hissine, kurumlarına, karışık toprak kullanımına, yüksek yoğunluğuna, ve Raymond Unwin gibi ideologlarına karşı nostaljik bir tavır olduğu görülüyor. Tüm bunları kentsel tasarımlara yeniden dahil edersek, kentsel ve toplumsal yaşamın kalitesini eskiyle kıyaslanmayacak düzeyde artırebiliriz, diyor. Bu sav, Amerikan şehirlerinin "yersizliği" ve "özgünlük yoksunluğunu" eleştiren çok sayıda yorumla (Kunstler 1993, 1996) destekleniyor. Bugünün gidişatını sindiremeyen bu görüşlere göre, Amerikan şehirleri gittikçe yayılan ruhsuz banliyöler, umursamaz şehir çeperleri, çökmekte ve parçalanmakta olan kent merkezlerinden oluşmaktadır. Yeni şehircilik akımı bu tür devasa çarpıklıklarla savaşılmaktadır (Katz 1994). Tarih, gelenek ve kolektif hafızayı, keza bunlara paralel kimlik ve aidiyet hissini nasıl yeniden kazanacağımız sorusu, kutsal yolculuğunun bir parçası haline geliyor. Dolayısıyla bu akım, eleştirel ütöpik bir damardan yoksun değil.

Yeni şehircilik nostaljik olmanın yanında olumlu bir şey de sunuyor. Birçok kuruma (müteahhitler, bankacılar, hükümetler, nakliye şirketleri vs.) içkin olan genelgeçer doğrularla savaşıyor. Mumford'un izinden giderek, bölgenin tamamını göz önünde bulundurmak, şehir ve bölgelerin nasıl olması gerektiği konusunda çok daha organik, bütünlüklü bir ideal geliştirmek arzusunda. Parçalanmayı benimseyen postmodern eğilim reddediliyor. Yatay olarak bölgeleştirilmiş, büyük çaplı şehir anlayışını baypas eden samimi ve entegre kalkınma biçimlerine önem veriyor. Sosyalleşme arenaları olarak sokaklara ve kamusal alan mimarisine olan ilgiyi besliyor. İş ile yaşam arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye olanak veriyor; yüksek kalitede çevre koşullarını bir tüketim maddesi olarak gören anlayışın ötesinde ekolojik boyutları olan tasarımlara yol hazırlıyor. ABD'de İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hâkim olan otomobil bazlı şehirleşme ve banliyöleşme biçiminin müsrifçe enerji kullanımını konusunda ne yapılabileceği gibi netameli bir soruna dikkati çekiyor. Bazıları bu akımı günümüz Amerikan şehirlerinin dönüşümünü sağlayacak gerçek bir devrimci güç olarak görüyor.

Fakat bu ütöpik vizyonu gerçekleştirmenin önünde sorunlar var. ABD'nin "gerçek cemaatlerde yaşama özlemi içinde olup da

bunun fiziksel tasarım açısından nasıl bir şey olduğu konusunda en ufak fikri olmayan insanlarla dolu" olduğu varsayılıyor (Kunstler 1996). Gerçek cemaat yaşamı, bizi toplumsal çözülme, "tuttuğunu kopar" tarzı maddiyatçılık ve bireyselleşmiş, bencil, piyasaya yönelik açgözlülüğün ölümcül dünyasından kurtaracak. Peki ama burada söz konusu olan "cemaat" nedir? Efsanevi Amerikan kasabası geçmişine başvurmak kendine özgü tehlikeli yükünü de beraberinde getirir. Yeni şehircilik, bariz biçimde kontrolden çıkmış büyük ve kalabalık şehirleri, herkesi başkalarıyla medeni ve nazik bir biçimde ilişkilendireceğine inanılan birbirine bağlı bir dizi "kentsel köye" dönüştürme çabasının kolaycılığına kaçmaktadır. İngiltere'de bu duygusal hücumun –şehrin canlanmasının anahtarı olarak "kentsel köy" fikrinin– yolunu Prens Charles açmıştı. Yeni şehirciliğin sıkça alıntılanan takipçisi Leon Krier, Prens Charles'ın önde gelen mimari danışmanlarından. Üstelik fikir çekici de bulunuyor; marjinalize olmuş etnik nüfus, sanayisizleşme dalgası yüzünden ortada kalmış, yoksullaşmış, mücadele yorgunu işçi sınıfı, hatıta orta ve üst sınıf nostaljikler –onlar bunu içinde kaldırım kafeleleri, yayalara mahsus sokakları ve Laura Ashley dükkânları olan medeni bir imar projesi olarak algılıyorlar– tarafından destekleniyor.

Bu tarz bir cemaatçiliğin karanlık yüzü açıkça dile getirilmiyor. Cemaat ruhu uzunca bir süredir, toplumsal karmaşa, sınıf savaşı ve devrimci şiddetin panzehiri olarak görüldü. (Bu anlayışın öncüsü More'dur.) İyi kurulmuş cemaatler çoğunlukla dışlayıcıdırlar, kendilerini başkalarına karşı tanımlar, çevrelerine her türden "girilmez" işareti diker (duvar dikmediklerinde), gözetim, toplumsal denetim ve baskıyı içselleştirirler. Cemaatler çoğunlukla toplumsal değişime destek değil köstek olmuşlardır. Yeni şehirciliğin kurucu ideolojisi hem ütöpik hem de kaygı vericidir. Pratikte gerçekleştirilğinde yeni şehircilik aslında buna ihtiyacı olmayan insanlar için bir cemaat imgesi ve mekân bazlı kentsel gurur ve bilinç retoriği inşa ederken, ihtiyacı olanları kendi "alt sınıf" kaderlerine terk eder. Somut gerçeklik kazanan projelerin çoğu varlıklı kesime hitap eden "yeşil alan"* projeleriydi (buna Prens Charles'ın Dorset'te giriştiği

* Greenfield: genelde yarı-tarımsal nitelikte olan bir alanın kentsel imara açılması. –ç.n.



Resim 8.25. Poundbury, Dorset. Prens Charles büyük şehirlerin sorunlarına çözüm olarak "kentsel köyler" inşa etmeyi öngören bir akımın başını çekmiştir. Bu ideali Dorchester yakınında kendi arazilerinden birinde hayata geçirmiş, artık geçmiş olan bir döneme ait olduğu varsayılan yerel stillere ve kasabavari samimi ilişkilere özlem duyanlara hitap eden yüksek yoğunluklu bir mahalle inşa etmiştir.

Poundbury projesi de dahildir elbette; Resim 8.25). Bunlar banliyöleri veya şehirdışı şehirleri daha yaşanabilir yerler haline getirirler (Langdon 1994). Ama çürümekte olan kent merkezlerini canlandırmak için hiçbir şey yapmaz veya çok az şey yaparlar. Bu akımın kuşkucu bir müttefiki olan Scully (1994), yeni şehirciliğin kentsel yoksullaşma ve çöküntü sorununun kaynağına inebileceğinden şüphelidir. Yeni şehirciliğin simgesi olan Seaside hakkında, "bir cemaat imgesini, insan kültürünün doğanın enginliğindeki yerinin bir sembolünü yaratmakta çağımızda başka herhangi bir mimari eserden çok daha başarılı oldu, " diye yazıyor (aynı şeyi şimdi Prens Charles'ın Poundbury'si için de söylüyorlar bu arada). Ama Scully

şöyle devam ediyor:

[İ]nsan, Seaside'dan ve şekillenmeye başlayan diğer yeni kasabalardan çıkarılan derslerin yoksullar için mesken sorununa da uygulanmasını ümit etmekten kendini alamıyor. Cemaat ihtiyaçlarının en yüksek olduğu, ama en feci şekilde yıkıldığı yer orasıdır. Bu yapılacaksa eğer, kent merkezinin kendi özgün mahallelerine bölünmesi gerekir gerçek anlamda. Ne yazık ki, yeniden yapılandırma döneminden önce, yani temel mahalle yapıları hâlâ yerindeyken bunu gerçekleştirmek çok daha kolay olurdu... Dolayısıyla, bildiğimiz "kent merkezinin" Amerikalıların çoğunun yaşamak isteyebileceği bir yer haline gelip gelmeyeceği ciddi bir sorudur. (229)

Buradaki varsayım, mahallelerin bir anlamda "özgün" oldukları, şehirlerin gerçek yapısının "mahalle yapılarından" ibaret olduğu, "mahallenin" "cemaat" ile eşdeğer olduğu, ve "cemaatin" çoğu Amerikalının, bilse de bilmese de, isteyeceği ve ihtiyaç duyacağı bir şey olduğudur. Ayrıca yeni şehirciliğin tanımladığı ölçekte bir eylemin, diğer tüm ölçeklerde var olan sorunları çözmeye yetkin ve yeterli olduğu da varsayılr. Ütopik düşün nostaljik ve uzamsal kısıtlılığı burada yeniden su yüzüne çıkar.

Tüm bunlar, "yeni şehircilik" akımı projelerini kısıtlayıcı toplumsal süreçler dizisinin içinde gerçekleştirmek zorunda olduğu için meydana gelir. Duany (1997) inşa edilmeyecek projeler tasarlamamanın kendisine hiçbir şey getirmeyeceğini belirtmiştir örneğin. Düşük gelirli nüfusa olan ilgisi, Baltimore'a yakın olan Kentlands gibi bir yerde (Resim 8.26) yeni inşa edilmiş konutların asgari fiyatlarıyla sınırlıdır. Kentlands'de evlerin asgari fiyatı 150.000 dolardır (Baltimore'daki ortalama gelirin on katı kadar). Banliyölere olan ilgisi ise, buraları yeni projelerin çoğunluğunun inşa edileceği yerler oldukları için doğmuştur. Banliyölerin genişlemesinin "Amerikan hayat tarzının" bir parçası olarak "kültürümüzün ve geleneklerimizin" derinlerine gömülü olduğunu savunuyor. İktidar yapılarıyla "işbirliği" içinde olduğu ve popüler zevklerin dalkavukluğunu yaptığı suçlamasına sert bir şekilde karşı çıkarken, yaptığı her şeyin ticari temelde diğerlerinden daha iyi performans gösterecek şahaser projeler yaratmaya yönelik olduğunda ısrar ediyor. Bunun anlamı, "hızla çıkan yapılaşma izinleri, daha az masraf ve daha hızlı satış". Onun yeni şehircilik anlayışı kesinlikle bu parametler içinde işlerlik gösteriyor.



Resim 8.26. Ütopyacı nostalji: Kentlands, Maryland'da yeni ticari şehircilik. Andres Duany ve Elizabeth Plater-Zyberk tarafından tasarlanan Kentlands, yeni şehirciliğe devrimci bir yaklaşım olarak lanse edilmiştir. Ulusal Standartlar Bürosu, IBM ve birçok diğer üstün teknoloji firmasının yer aldığı bir "teknobanliyonun" ortasında kurulan Kentlands, yüksek yoğunluğu, yaya yolları ve "kasaba şirinliği" ile "eski moda şehir planlaması" modeli oluşturuyor. Washington'a yakın, Baltimore'dan da fazla uzak olmayan yerleşkenin 5.000'den fazla insan iskân etme kapasitesi var ve 144 hektarlık tamamı planlanmış bir arazi üzerine kurulu. Yeni şehirciliğin "yıldızı" sayılıyor.

Müstakil aile evlerinin fiyatı 400.000, bitişik kent evlerinininki 250.000 dolardan başlıyor. Düşük gelirli nüfus için öngörülen apartman dairelerinin asgari fiyatı 150.000 dolar. Yüksek yoğunluklu tasarım, esas itibarıyla, eklektik bir mimari stil ve David Lynch'in "Blue Velvet" filminin tuhaf dünyasını çağrıştıran beyaz ahşap bahçe çitlerinden ibaret. Otomobiller (genelde aşırı benzin yiyen dört çekerli arabalara bunlar), dünya nüfusunun üçte ikisinden daha iyi iskân ediliyor. Ekolojik duyarlılık adına bir gölet bulunuyor, birkaç ağaçlık korunmuş ve Rachel Carson'ın adı ilkokula verilmiş. Öteberi alımı, banliyö standartlarında bir alışveriş merkezinden yapılıyor; burada çalışan işçilerin, hizmet verdikleri cemaatte yaşamaya yetecek gelirleri büyük ihtimalle yok. Şehrin dışı doğru yayılması olgusu çerçevesinde yaratıcı bir örnek olan Kentlands, banliyö bağlamında küçük şehir nostaljisini çok varlıklı bir müşteri grubuna satıyor.

Ama burada hata nerede? Tasarımcı Duany'de mi, projelerinin parametrelerini tanımlayan koşulların arkasındaki toplumsal süreçlerde mi? Pratikte çoğu uzamsal form ütopyasının faili ya devlet ya da sermaye birikimidir; normalde de ikisi birlikte hareket eder (bu durum İngiltere, İsveç, Fransa ve Avustralya için olduğu kadar, Singapur ve Kore için de geçerlidir). Ütopyayı gerçekleştirmek için ya böyle yapacaksınız, ya da ana akım toplumsal süreçlerin "dışına" çıkacaksınız (19. yüzyılda bu mümkün gibi görünüyordu ve Cabot, Robert Owen ve birçok dini hareketin tercih ettiği varış noktası Amerika Birleşik Devletleri'ydi). Ama dış yolu seçenler ana akım sermaye birikimi ve kalkınmacı devlet içinde sindirilirken ilkelerinin bir anlamda eriyip gitmesinden mustarip oldular (İsrail'deki kibbutzlara buna benzer bir şey oldu).

Gerçekleşmiş olan uzamsal biçim ütopyelerinin başarısızlığı, onları somutlaştırmak için harekete geçirilen süreçlere olduğu kadar, uzamsal biçimin kendi başarısızlığına da atfedilebilir mantıken. Tafuri'nin (1976) inandırıcı argümanına göre, mimari ütopyacılığı bugünün koşulları altında tamamıyla imkânsız kılan budur. Ancak, burada daha temel bir çelişki de var. Biçimsel ütopyeler, kendilerini inşa etmek için harekete geçirilen süreçleri sabitlemeyi ve denetlemeyi hedeflerler. Gerçekleşme ânında, tarihsel süreç onu sözümona denetleyecek olan uzamsal form üzerinde denetim kurar. Bu çelişki daha uzun uzadıya incelenmelidir.

5. Toplumsal Süreç Ütopyaları Üzerine

Eğer gerçekleşen ütopyeler, inşa süreçleri yüzünden yoldan çıktıysa, o halde dikkatimizi toplumsal süreç sorununa çevirmeliyiz. Ütopyacılığı uzamsal biçim yerine toplumsal süreçler üzerinden düşünebilir miyiz? İdeal süreç tasarımları gırladır. Ama bunların "ütopik" olduğunu düşünmeyiz. Polanyi gibi birkaç seçme düşünürle birlikte bu kuralı bozacağım ve uzamsal form ütopyacılığının yanı sıra zamansal süreç ütopyacılığını ele alacağım.

"Ütopya" teriminin bu bağlamda kullanılması biraz garipsenebilir, çünkü "Ütopya" sözcüğü genelde hem bir yerde olmayan, hem de mutlu olunan bir yer ile bağdaştırılır. Yer niteliği (buna "yersellik" de denebilir) önemlidir; uzamsal biçimi çağırıştırır ve uzamın

toplumsal süreçlerin hazinesi ve ahlaki düzenin ifadesi olarak yakından ilgilenilesi bir boyut olduğu anlamına gelir. Toplumsal süreçlerin idealize edilmiş versiyonları ise, buna karşılık, daha çok salt zamansal terimlerle ifade edilirler. Tam anlamıyla hiçbir yere bağlı değildirler ve tipik olarak zamansal kısıtların büsbütün dışında görülürler. Uzam ve yer boyutları tümden yok sayılır.

Ütopyacılığın farklılaşan zamansal açılımlar olarak zengin ve karmaşık bir tarihi olduğu söylenebilir. Süreç ütopyacılığının bariz adaylarından biri Hegel'dir; onun tahayyül ettiği yön verici Tin bir aşkınlık diyalektiği aracılığıyla ("hem/hem" mantığıyla açılan bir diyalektik) maddi ve somut nitelik kazanır. Kendinde-şeyler, kendi için şeylere dönüştükçe tarihi ileri götürürler. Tarihin ereği olan an ise, ilginçtir ki, zamansal bir metafor olarak ifade bulur. Dünya Tini'nin açılımlarının son noktası etik veya estetik devlettir. Marx da bazen bu düşünsel çizgiyi takip etmiş, ama tarihin itici gücü olarak Dünya Tini'ni değil, etkin sınıf mücadelesini göstermiştir. Kendinde sınıflar, kendi için sınıflara dönüştükçe tarih, devletin bile nihai olarak eriyip yok olacağı devrim sonrası sınıfsız komünist toplum haline gelerek mükemmeliyete ulaşır. Her iki durumda da (bilerek basitleştiriyorum), ulaşılan nihai durağan hal olan zamansal biçime (ki önceden belirginleştirilemez) belirli bir tarihsel süreç anlayışı aracılığıyla varılır. More bize süreci değil ama zamansal biçimi sunar, Hegel ve Marx'ın her biri farklı bir zamansal süreç anlatır, ama nihai zamansal biçimi belirlemezler.

Elbette ki, yersellik yoksunu teleolojilere yöneltilecek pek çok eleştiri vardır. Gerek William Blake, gerekse Kierkegaard diyalektiğin "hem/hem" yerine "ya/ya da" ilişkisi olarak anlaşılması gerektiğini savunuyorlardı, örneğin. "Yer"siz teleolojilerin etkisi tarihi zorunlu bir yönelimi veya açıkça tespit edilebilen bir nihai hali olmayan bir varoluşsal veya siyasal tercih dizisine dönüştürmektir (Clark 1991). Başka bir ifadeyle (ki bu önemli noktaya sonradan döneceğim), toplumsal süreç ütopyelerinin uzam ve yer içinde belirli bir kapanım noktasına ulaşmak zorunda olmayan sonsuz açıklıkta projeler romantizmde kaybolma eğilimi vardır.

Daha detaylandırırsak, Marx'ın siyasal tarih üzerine olan metinleri ve son yazılarında, Hegelci aşkınlıktan ve "hem/hem" diyalektiğinden ziyade, çoğunlukla "ya/ya da" diyalektiğine yaklaştığı gö-

rülür. Koşulların yeterince olgunlaşmadığı gerekçesiyle Paris Komünü'nü desteklemekte tereddüt etmesi, ama aniden vazgeçip sonuna kadar desteklemesi, bazen "hem/hem", bazen de "ya/ya da" olabilen ikircikli diyalektik anlayışıyla alakalıdır. Marx belirli bir yer ve zamanda devrim yapmanın ya da yapmamanın olası sonuçlarını açıkça görüyor ve bu yüzden, tarihin motoru sınıf mücadelesi olmaya devam etse de, teleolojinin yerine çok daha olumsal bir tarih açılımı anlayışına başvurabiliyordu. Kugelman'a yazdığı meşhur mektupta bu konuyu şöyle ifade eder:

Mücadelelere yalnızca olumlu sonuç vereceği kesin koşullar altında girişilseydi eğer, dünya tarihini yapmak gerçekten çok kolay olurdu. Öte yandan, "rastlantılar" hiç rol oynamasaydı eğer, tarihin doğası çok gizemli olurdu. (Marx ve Lenin 1940, 87)

Dahası, Komün'ün Paris'te gerçekleşiyor olması harekete belirli nitelikler (güçlü ve zayıf olduğu somut yönler) atfederken, devrimci hareketin bu merkez üssünden Fransa'nın ve hatta Avrupa'nın tamamına yayılmasının olabirliği ve bunun yöntemleri sorusunu da gündeme getiriyordu. Açık uçlu bir "hem/hem" diyalektiği ile "ya/ya da" diyalektiğinin varsaydığı kapanım arasındaki fark, göreceğimiz gibi, önemsiz bir mesele değildir.

Kendi görüşlerini desteklemek üzere Marx, o döneme hâkim olan farklı bir süreç ütopyacılığını –mükemmel piyasa bağlamında cyleyen rasyonel "ekonomik insan" ütopyasını– yapıbozuma uğratmak zorundaydı. Kapitalizm tarihinde diğerlerine kıyasla hiç kuşkusuz en güçlü süreç ütopyacılığı türü olduğu için bunu özel bir dikkatle incelememiz gerekir. Adam Smith, savını en ayrıntılı şekilde ilk kez 1776'da yayımlanan *Ulusların Zenginliği*'nde ifade etti. Ahlaki duygular kuramı hakkındaki düşünceleri –başlangıçta iktisatçı değil, ahlak felsefecisiydi– onu bireysel arzu, hırs, açgözlülük, dürtü, yaratıcılık ve benzeri özelliklerin, mükemmel bir piyasanın gizli eli sayesinde herkesin toplumsal yararına uygun biçimde harekete geçirilmesini içeren bir süreç ütopyacılığını önermeye itti. Smith ve siyasal iktisatçılar bundan devlet müdahalelerini ve düzenlemelerini (serbest piyasa kurumlarını güvence altına alanlar hariç) tasfiye etmeye ve tekellerin gücünü kısıtlamaya yönelik bir siyasal program çıkarsadılar. *Laissez-faire*, serbest ticaret ve doğru

biçimde oluşmuş piyasalar 19. yüzyıl siyasal iktisatçılarının mantırası olageldi. Serbest piyasalara dünyada serpilme alanı bırakın, dünya düzecektir. Böylece ortaya çıkan ideoloji, son yirmi yıldır ileri kapitalist ülkelerde (özellikle de ABD ve İngiltere'de) bu denli baskın hale gelen ideolojinin ta kendisidir elbette. Bize tekrar tekrar hatırlatıldığı üzere, "alternatifi olmayan" sistem budur.

Marx *Kapital*'de bu süreç ütopyacılığına şiddetle saldırdı. İkinci bölümde Smith'in mükemmel piyasa masalını kabul eder. Sonra da ısrarlı ve yadsınamaz bir mantıkla bunun zorunlu sonuçlarını gösterir. Hiçbir düzenlemeye tabi tutulmayan bir serbest piyasa kapitalizminin tutunabilmesinin yegâne yolu "tüm zenginliklerin özgün kaynağını –toprak ve emekçiyi– kurutmaktır. Marx burada doğanın yağmalanması ve dengesinin bozulmasına, emekçinin değersizleşmesi ve aşağılanmasıyla aynı önemi atfetmektedir. Dahası şöyle der:

Sermaye biriktiği oranda işçinin durumu, iyi durumda ya da kötü durumda olması fark etmeksizin, kötüleşmek zorundadır... Bir uçta zenginliklerin birikmesi, aksi uçta eşanlı olarak sefaletin, emekçinin çektiği eziyetin, köleliğin, cahilliğin, insanlığın körelmesinin ve mahrumiyetin birikmesidir dolayısıyla (1976 basımı, 799).

Marx'ın serbest piyasa ütopyacılığını tabi tuttuğu fevkalade yapı-bozumu, son zamanlarda geniş ölçüde bastırıldı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Soğuk Savaş bulutları ufukta belirirken Amerika'da yazan Polanyi, Marx'ın savını çok iyi anlayıp (ona atıfta bulunmadan) şu terimlerle açımladı:

Savımız şudur: Kendi kendini düzenleyen bir piyasa fikrinde kaba bir ütopya ima edilmektedir. Böyle bir kurum toplumun insani ve doğal özünü imha etmeden uzun bir süre var olamaz; insanı fiziksel olarak yok eder, çevresini çöle çevirir. Kendini koruyabilmek için toplum, kaçınılmaz olarak önlemler aldı; ama hangi önlemi alırsa alsın, piyasanın kendini düzenlemesini engellemiş, endüstriyel hayatın düzenini bozmuş ve dolayısıyla toplumu başka bir tehlikenin içine atmış oldu. Piyasa sisteminin gelişimini belirli bir raya oturmaya iten ve bunun üzerine kurulu toplumsal organizasyonu sonunda bozan da işte bu ikilemdir (Polanyi 1957, 3-4).

Ama Thatcher-Reagan yıllarında neoliberalizmin hâkim ideoloji olarak yükselmesi (ve ikna ile ekonomik gücün bir karışımı sayesinde dünyaya ihraç edilmesi) bu tür itirazları ezip geçti. Kendine

tapanları ezen serbest piyasa tanrısı ve onun mantraları –özel ve kişisel sorumluluk, inisiyatif, fiyat serbestisi, özelleştirme, piyasa liberalleşmesi, serbest ticaret, hükümetin küçültülmesi, refah devletinde ve bu devletin sağladığı korumacılıkta devasa kesintiler– çatır çatır yol almaya devam etti. Smith'in her derdimize deva olacağını hayal ettiği süreç ütopyacılığını, yirmi yılı aşkın bir süredir her adımda dayak yiyerek ve kandırılarak kabullenmeye zorlandık. Böyle bir projenin önünde durabilecek tüm kurumlara –özellikle işçi sendikalarına ve hükümetlere– topyekûn saldırıldığına tanık olduk ayrıca. Margaret Thatcher toplum diye bir şeyin olmadığını, sadece bireyler ve onların ailelerinin var olduğunu beyan etti ve ütöpik vizyonunun önünde durabilecek tüm kurumları –işçi sendikalarından yerel hükümetlere kadar– bir bir yerinden oynatmaya koyuldu. Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla birlikte Fukuyama, tüm bunların üzerine Hegelci bir cila çekti. Artık tarihin sonundayız. Kapitalizm ve serbest piyasa tüm dünyada zafer kazandı. Tarihin sonu burası (Baltimore herhangi bir şeyin kıstası olacaksa, bu çok keder verici).

Thatcher ve Gingrich gibi tipleri Hegelci olarak görmek tuhaf gelebilir ama benimsedikleri kutsal serbest piyasa yayılcılığı, Smithvari bir süreç ütopyacılığının gayet Hegelci türden bir teleolojyle ("ilerleme kaçınılmazdır ve alternatif yoktur") birleşmesinden başka bir şey değildir. Frankel'in (1987) işaret ettiği gibi, son zamanlarda birçok açıdan en etkin olan ütopyacılar sağ görüşlüler arasından çıktı ve bunlar uzamsal biçim ütopyacılığından ziyade süreç ütopyacılığını benimsediler. Ama garip olan, toplumsal düzene karşı girişilen bu sağcı saldırıya, olumsuz anlamı olan "ütöpik" veya "teleolojik" yaftalarını yapıştırmaktaki başarısızlıktır. John Gray gibi ana akımdan bir düşünürün son dönemde Polanyi'ye itibarını iade etmeye ve serbest piyasa ütopyacılığına içkin yıkıcılığa saldırmaya çalışması akla geliyor. Thatcher ve Gingrich'in iktidar ve nüfuzlarını hızla kaybetmiş olmaları, tam da bu açıdan korunmasız olduklarına tanıklık ediyor.

Zira onların ütopyacılığının gerçekleşmesinin sonuçları, Marx'ın yapıbozumunda tanımladıklarına yakındır. Gelir eşitsizlikleri, kendilerini piyasa ütopyacılığına en enerjik biçimde vermiş olan ülkelerin tümünde hızla artmıştır (bkz. 3. Bölüm). Gelir ve zengin-

likteki kutuplaşmanın coğrafi ifadeleri de var: bölgelerarası eşitsizlik sarmalının yanı sıra varlıklı mahalleler ile yoksul varoşlar, veya ABD örneğinde olduğu gibi, yoksul kent merkezleri ile varlıklı ve dışlayıcı banliyöler arasında artan tezatlar. Gray'in (1998, 207) hakkıyla betimlediği süreçlerin etkileri, eşitsiz coğrafi gelişmenin artması, her tür toplumsal bağın ve devlet iktidarının altının oyulması, bazı kültürlerin tümden yok edilmesi ve günlük yaşamın sağlam zeminini teşkil eden "duygu yapılarının" ortadan kalkması ve belki de en sorunlu etki olarak, çevrenin dünyanın yüzeyinin büyük kısmını yaşanmaz kılacak derecede, büyük bölgeler halinde, yıpratılmasıdır. "Bunun sonucunda, diye yazar, serbest piyasacıların öngördüğü bolluk döneminin değil, anarşik piyasa güçleri ve azalan doğal kaynakların egemen devletleri giderek daha tehlikeli bir karışıklık içine ittiği bir dönemin eşiğindeyiz." Israrla belirtmek isterim ki, Baltimore'un bozulmasında rol oynayan güçler tam da bunlardır. Peki, insanîyetli olduğu varsayılan bir süreç neden bu tür trajik sonuçlar doğuruyor?

Yanıt, süreç ütopycılığı coğrafi olarak dünyayla temas ettiğinde neler olduğunda yatıyor. Zira serbest piyasa ütopycılığının somut gerçeklik kazanması için kendini bir yerde konuşlandırması, işlerlik kazanabileceği bir uzam inşa etmesi gerekir. Uzamsal olarak nasıl çerçeveslendiği ve uzamı nasıl yarattığı, elle tutulur anlamda somutlaşmasının kritik boyutlarıdır. Son yirmi yıldır benim kendi çalışmalarımın çoğu (Harvey 1982, 1989), tam da bu sürecin izini sürmeye çalışmak; sermayenin kendi imajına uygun bir coğrafi peyzajı nasıl inşa ettiği ve bir zaman sonra, sonsuz sermaye birikimi, keskin teknolojik değişim ve şiddetli sınıf mücadelesi biçimlerine kendini uydurabilmek için, onu nasıl yıktığını anlamakla ilgiliydi. Burjuva dönemindeki yaratıcı yıkım ve eşitsiz coğrafi gelişme en basit ifadeyle insanı şaşkına çevirecek düzeydedir. Dünyanın yüzeyinin son 200 yıldır tabii olduğu olağanüstü dönüşüm, tam da serbest piyasa süreci ütopycılığının pratiğe aktarılmasının ve bu pratiğin uzamsal biçimleri huzursuzca ve sürekli olarak yeniden düzenlemesinin yansımasıdır.

Ama bu uzamsal somutlaşmanın koşulları ve yolları bin türlü sonuç doğurur. Serbest piyasacı sermaye birikimi oyunu, kaynak dağılımı, kültürel tarih, iletişim olasılıkları, emeğin niceliği ve ni-

telikleri açısından farklı coğrafi zeminler üstünde oynandıkça (ki bu coğrafi zemin altyapısal sermaye yatırımları, "insan sermayesi" ve yapılı çevrenin gittikçe farklılaşan ürünüdür), yaşam standartları ve beklentilerindeki eşitsiz coğrafi gelişmeyi şiddetlendirir. Zengin bölgeler daha da zenginleşir, yoksullar ise daha da yoksullaşmaya terk edilir (Baltimore bunun metropolitan ölçekte dramatik bir örneğidir). Piyasa süreçleri ütopyacılığına içkin olan döngüsel ve kümülatif nedensellik ilişkileri, homojenlik ve eşitliğe doğru kademeli bir ilerleme sağlayacaklarına, varlık ve iktidarın coğrafi anlamda giderek farklılaşmasına yol açarlar. Gerçekten de, "eşit olmayanların eşit muameleye tabi tutulması kadar eşitlikten uzak bir şey yoktur". Serbestçe işleyen piyasaların içerdiği eşitlikçilik ve demokratikleşme işte tam da bu yüzden, uzun dönemde daha az yerine, daha çok eşitsizlik üretir.

Toplulukların ve/veya devletin iktidarı serbest piyasa ütopyacılığının yarattığı sonuçların en berbat olanlarından bazılarının (gelir eşitsizliği sarmalı, eşitsiz coğrafi gelişme, çevre üzerindeki etkileri ve benzerleri) önünde karşıt kuvvet teşkil etmeye çalışmakta öncü oldular. Ama bu olguda pusuya yatmış derin bir paradoks vardır. Serbest piyasanın işleyebilmesi için, yalnızca devlet gücüne benzer bir şeyle garanti altına alınabilecek bir sepet kurumsal düzenleme ve kurula ihtiyacı vardır. Piyasanın serbestliği ancak kanunlar, otorite, güç ve en uç durumlarda şiddetle temin edilebilir. Devlet iktidarı genelde şiddet araçlarının tekeli olarak anlaşıldığı için, serbest piyasa işleyebilmek için devlet ve türdeş kurumlara ihtiyaç duyar. Kısacası, serbest piyasalar kendiliğinden peydah olmaz. Her ne kadar kendilerini bazı yollarla düzenlemek için kullanılacak devlet iktidarına elbette husumet besleyebileceklerse de, devlet iktidarıyla da genel anlamda karşıtlık içinde değillerdir.

Serbest piyasa ütopyacılığı ancak, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da işaret ettikleri gibi, devlet (ve bu belirlenime yerel yönetimleri de katmalıyız artık) "burjuvazinin yürütme komitesi olduğu sürece ayakta kalabilir". 1945 sonrasında sömürgeciliğin çöküşü, bunu takip eden süreçte küresel piyasaların uluslararası ve liberal nitelik kazanması dünyayı bu norma daha da yaklaştırdı; fakat geleneksel dayanışma biçimleri ve geleneklerin önemli bir rol oynadığı siyasal ve toplumsal mücadelelerin sonucu olarak, bu gi-

dişatın eşitsiz adımlarla vuku bulmuş olması, farklı yer ve zamanlarda süreç ütopyacılığının nasıl somutluk kazandığını etkiledi. Farklı yerler ve devletler veya devlet ittifakları arasındaki daha da yıkıcı jeopolitik mücadeleler sorunun ayrılmaz parçasıdır.

Bu savın anafikri, herhangi bir süreç ütopyasının saflığının, uzamsallaşmasının alacağı şekil tarafından kaçınılmaz olarak bozulağıdır. Tıpkı uzamsal ütopyaların somutluk kazanırken onları üreten zamansal süreçlerin tikelliğinde karaya oturmaları gibi, süreç ütopyacılığı da somutlanması için gerekli olan uzamsal çerçeve ve yer inşa etme ânının tikelliğinde karaya oturur. İşin garibi, Adam Smith bu sorunu görmüştür. Piyasa mübadelesinin yayılmasının dünyanın farklı kısımları üzerinde yaratacağı fayda ve mutsuzluk karışımını öngörmek zordur diye yazar. Ama şunu ümit eder:

[D]ünyanın en uzak kısımlarını bir oranda birleştirmek, birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamalarını, karşılıklı olarak hazlarını artırmalarını ve birbirlerinin gayretlerine destek vermelerini sağlamak bakımından genel eğilim yararlı olacağına benzer. Gerek Doğu, gerekse Batı Hint Adaları'ndaki yerli halk içinse, bu olayların getirebileceği tüm ticari faydalar, yol açtıkları dehşetli talihsizliklerin altında kalmış ve kaybolmuştur. Ama bu talihsizlikler, bu olayların doğasında olan herhangi bir şeyden dolayı değil, kaza sonucu ortaya çıkmışa benzer. Bu keşiflerin yapıldığı dönemde Avrupalıların elindeki gücün üstünlüğü o denliydi ki, böylesine uzak ülkelere her tür adaletsizliği hiç cezalandırılmadan yapabildiler. Bundan sonra belki o ülkelerdeki yerliler güçlenir veya Avrupa'dakiler güçsüzleşir; böylece dünyanın dört köşesindeki insanlar cesaret ve kuvvet eşitliğine sahip olup, bağımsız ulusların adaletsizliğini etkisiz hale getirecek kadar korku uyandırmak suretiyle bu ulusları başkalarının haklarına biraz daha saygılı olmaya zorlayabilirler. Bilginin karşılıklı aktarımı ve tüm ülkelerin tüm ülkelerle yaygın bir ticaret ilişkisi içinde bulunması doğal olarak, hatta zorunlu olarak, beraberinde iyileşme getirecektir; başka hiçbir şey, böyle bir kuvvet eşitliğini tesis etme imkânına bu denli sahip değildir (Adam Smith, zikreden Arrighi 1994, 19).

Yol açılan talihsizlikler Smith'in ütöpik vizyonunda varsayıldığı gibi hasbelkader ortaya çıkmış ya da gelip geçici değildir kesinlikle. Üstelik Smith'in piyasaların kusursuzlaşmasının tamamlanmaması yüzünden eşitsizlik sorununun meydana geldiği yolundaki standart yanıtı (ki bu tür yanıtlara bugün de her yanda rastlıyoruz) iki yüz yıllık zorlu deneyimler sonucunda ağırlığını ve itibarını yitirmiştir.

6. Toplumsal Süreçleri Uzamsal Biçimlerde Temellendirmek

Uzamsal biçim ütopyaları denetleyeceklerini varsaydıkları toplumsal süreçlere ödün vermek zorunda kaldıkları için asil hedeflerinden saparlar. Şimdi ise toplumsal süreç ütopyalarının somutluk kazanmalarının da, uzamsallık ve yer coğrafyası ile yaptıkları pazarlık sonucu ideal olma özelliklerini yitirdiklerini görüyoruz. Bunun sonucunda birçok örnekte, istenilenin tam da tersi gerçekleşebiliyor (örn. daha fazla demokrasi ve eşitlik yerine artan otoriterlik ve eşitsizlik). Böyle bir tersine dönüşün idealize edilmiş toplumsal süreçlerde tam olarak nasıl meydana geldiğine daha yakından bakalım.

Herhangi bir toplumsal süreç ütopyası somut gerçeklik kazandığında, "uzamsal pazarlık" gerektiren iki temel nokta var. Bunlara bakmak, Smith'i hayıflandıran etkilerin nasıl ve niçin hiçbir şekilde kaza sonucu veya geçici olarak anlaşılamayacağına ışık tutar. Görmüş olduğumuz gibi, serbest piyasalar devlet iktidarına dayanır. Serbest piyasaların gelişimi için, belli devlet iktidarı biçimlerinin hem yaygınlaşması, hem de yoğunlaşması hayati önem taşır. Genelgeçer kanıların aksine, piyasa süreçleri devletin "içinin boşaltılmasına" yol açmaz. Her ne kadar devlet, daha geleneksel ve popülist işlevlerinden bazılarını üstlenmekten uzaklaştırılıyor ise de, toplumsal süreçlerin birtakım boyutları üzerindeki pençesinin sıkılaşması söz konusudur. Dahası, devletin ta kendisinin rolünü daha etkin olarak oynayabilmesi için meşru sayılabilmesi, popülist, milliyetçi ve emperyalist duyguları kendi leyhine harekete geçirmesi, serbest piyasanın yayılmasını siyasal ve daha fazla jeopolitik vurgusu olan bir seferberliğe dönüştürmesi gerekir. İngilizler 19. yüzyılda dünyayı ticarete açılmaya zorlamak için savaş gemisi diplomasisi, emperyal fetih ve "beyaz adamın yükü" ya da "medenileştirme misyonu" gibi ırksal üstünlüklerine dair bir dolu inanç ve nosyon kullanmak suretiyle, piyasa süreçlerinin itici gücü oldular. Amerikalılar 1945'ten sonra yeni bir dünya düzeniyle birlikte sözümona "demokratik" bir kapitalizm peşinde koşarken ellerindeki tüm ikna ve şiddet araçlarını kullandılar. Son yirmi yıldır küreselleşme ve serbest ticaret Amerikan dış politikasının seferberlik bahanesi haline geldi; bu da serbestçe işleyen piyasalar için hegemonik devlet ik-

tidarının hayati önemde olduğuna işaret ediyor yine. Daha yerel bir düzeyde Margaret Thatcher, İngiltere'de serbest piyasa felsefesini ancak devlet gücünü acımasızca kullanarak (örneğin grevleri bastırma için polis şiddeti, akademik araştırmaların sıkı gözetim altına alınması) ve milliyetçi duygulara hitap ederek gerçekleştirdi. (Milliyetçilik Thatcher'ın iktidardan düşmesine sebep olan paradoks yarattı, zira serbest piyasanın aslında ve mantıken talep ettiği şekilde Avrupa ile siyasal entegrasyona gitmeyi reddetti.)

Bu olgu, temel bir çelişkiye işaret eder. Devlet gücünün korunması ve yaygınlaştırılması, serbest piyasa açısından elzemdir. Eğer serbest piyasalar, âdetleri olduğu üzere, devlet gücünün altını oyuyorlarsa, o halde kendi işleyiş koşullarını da yok ediyorlar demektir. Aksine, eğer devlet gücü piyasaların işleyişi için hayati önemdeyse, o gücün korunması serbestçe işleyen piyasaların saptırılmasını gerektirir. Polanyi'nin açıkça betimlediği gibi bu, neoliberal siyasal iktisatın bağrında yatan temel çelişkidir. Baltimore gibi bir kentte gelişme örüntüsünün, pratikte devlet sübvansiyonu ve tekelleşmeye bağlı olduğu halde, serbest piyasa rekabeti retoriğine neden bu denli sığınarak kendini haklı göstermek durumunda olduğunu bu çelişki açıklığa kavuşturuyor. Küreselleşme ve serbest uluslararası ticaretin en parlak devirlerinin, piyasa özgürlüklerini hâkim kılacak siyasal, kurumsal ve askeri koşulları tek bir gücün temin ettiği (19. yüzyılın sonunda İngiltere veya 1945 sonrasında ABD) döneme neden tekabül ettiğini de açıklıyor.

Rekabetçi kapitalizm gibi görünen bir yüzey cilasının altında, zorla empoze edilen derin bir işbirliği ve ittifak katmanı bulunur o halde; serbest piyasa ve ticaret için gerekli olan çerçeve bunlar sayesinde teminat altına alınır.

Serbest piyasa ütopyacılığının uzamsallıkla giriştiği pazarlıkta ikinci temel nokta, fiziksel yapı ortamıdır. Ticari faaliyetin inşa edileceği kaynaklar kompleksini bu ortam teşkil eder. En kaba biçimiyle bu pazarlık noktası, Margaret Thatcher gibi birinin kentsel alanları yeniden canlandırmak için oluşturduğu Kentsel Gelişme Korporasyonları (ki burada en büyük örnek Londra Tersaneleri'dir) türünden ticarileşmiş ütopyacılığa denk gelir. Fakat altyapı yatırımları coğrafi avantajların yanında hep eşitsiz coğrafi gelişme üretirler; serbest piyasa failleri uzam üretmeye kalktığında kaçınılmaz

olarak ortaya çıkan sinerji sayesinde bu avantajlar daha fazla gelişmenin kapısını açar. Baltimore gibi bir yerin satılması ütopya sergileme sanatının bir parçası olur dolayısıyla. Tam da bu noktada uzamsal biçim ütopyalarından türeyen retorik gösteriler, süreç ütopyacılığıyla ilintili retorik gösterilerle birleşerek, her yerde karşımıza çıkan ticarileşmiş ve dejenere ütöpik biçimleri üretirler.

Bu tür çelişkiler sonucunda, eşitsiz coğrafi gelişimin hem siyasal hem de ekonomik boyutları azalacağına, artar. Devlet tahakkümü sistemlerinin her türünün yayılmasıyla dünyada koskoca bölgeler ve buralarda yaşayan nüfusun belirli kesimleri, köleliğe yakın koşullara itilir. Özellikle kamusal kaynakların bazı uzamlarda yoğunlaşması, her ölçekte artan coğrafi eşitsizlik üretmektedir. Tüm bunlar, serbest piyasaların işlerliğini temin eden devlet iktidarının ekonomik kaynaklarını muhafaza etme adına yapılır. Bunun paradoks ve çelişkileri her yerde açıkça görülmektedir. Buna rağmen, ütopyacı özgürlük, serbestlik ve piyasa retorığı öyle başarılı bir maskedir ki, altta yatan cebri işbirliği örüntüsünü ifade etmekte zorlanırız. Oysa bu örüntü tam da gözümüzün önündedir.

Diyalektik Ütopyacılık

1. Uzamzamansal Bir Ütopyacılığa Doğru

Gerek uzamsal biçim, gerekse toplumsal süreç ütopyelerinin kurları ve güçlükleri göz önünde bulundurulduğunda, ütopyacılık iddiasından topyekûn vazgeçmenin en olanaklı alternatifi açıkça uzamzamansal olan bir ütopyacılık kurgulamaktır. Einstein bize uzam ve zamanın anlamlı bir biçimde birbirinden ayrılamayacağını öğreteli uzun yıllar oluyor. Sosyal bilimler, uzamı zamandan ayırmanın bazen faydalı olsa da, çoğunlukla yanıltıcı olduğuna dair ipuçlarıyla doludur (bkz. Harvey 1996, 3. Kısım). Uzam ve zamanı toplumsal yapılar olarak anlıyorsak (ve Newton ve Descartes'a atfedilen mutlak uzam ve zaman kuramlarını reddediyorsak), o halde uzam ve zaman üretimi de ütopyacı düşüncenin bir parçası olmalıdır. Dolayısıyla, benim "diyalektik ütopyacılık" adını verdiğimin arayış başlamıştır.

Ancak, uzamsal biçim ve zamansal süreç ütopyacılıklarının farklı tarihlerinden çıkarılacak dersleri de unutmamalıyız. Gerçekten de, bunları daha yakından incelemekle elde edebileceğimiz içgörüler var hâlâ. İlkinde bulunan belli toplumsal ve ahlaki hedeflere ulaşmayı sağlayacak yaratıcı uzamsal oyun fikri, uzamsal biçimlere içkin olanaklarla girişilecek açık uçlu bir deney potansiyeline dönüştürülebilir. Bu potansiyel, insana dair geniş yelpazeli potansiyelin (farklı kolektif yaşam, toplumsal cinsiyet, üretim-tüketim biçimleri) keşfine olanak tanır. Lefebvre (1991) uzam üretimi anlayışını böyle geliştirmişti örneğin. Bu anlayışı, alternatif ve bağımsızlaştırıcı stratejileri keşfetmenin ayrıcalıklı bir aracı olarak görmüştü.

Fakat Lefebvre, geleneksel uzamsal biçim ütopyacılığına, tam da içe kapalı otoriterlikleri yüzünden, kararlılıkla karşı çıkar. Kartezyen anlayışı; mutlak uzam anlayışlarından türeyen siyasal mutlakiyeti; rasyonel, bürokratik, teknokratik ve kapitalist uzam tanımlarının dünya üzerinde yarattığı baskıları çok sert bir dille eleştirir. Onun açısından uzamın üretimi, sonsuza dek açık bırakılması gereken bir olasılıktır. Bunun etkisi ise, ne yazık ki, herhangi bir alternatifin gerçek mekânını tanımsız kılan bir düş kırıklığıdır. Lefebvre belirgin tavsiyelerde bulunmaktan kaçınır. (Gerçi, Rönesans dönemi Toskana'sında bu işi çözmüş olduklarına dair birtakım nostaljik ipuçları da vardır.) Temeldeki sorunla yüzleşmekten kaçınır. O da şudur: bir uzamı somutluğa kavuşturmak demek, 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 mücadeleciliği romantikliğinde sonsuza dek sürüklenmek olur. Lefebvre'in bizi götürdüğü nokta da budur.

Foucault kendini benzeri bir güçlükten farklı bir yolla kurtarmaya çalıştı. İlk kez 1966'da yayımladığı *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabında, dilin bu denli kadir olduğu aykırılık, "enigmatik çoğulluk" ve temel düzensizliği betimlemek üzere "heterotopya" terimini türetti:

Ütopya teselli kaynağıdır: gerçek bir mekânları olmasa da, hiç değilse fantastik olarak açılacakları huzurlu bir bölge vardır; geniş bulvarlı şehirlere, harikulade bakımlı bahçelere, hayatın kolay olduğu ülkelere kapı açarlar, her ne kadar oraya giden yol gelip geçici bir hayal de olsa. Heterotopyalar ise rahatsızlık verir, büyük olasılıkla dilin altını gizlice oydukları için... Ütopya menkıbelere ve söylemlere fırsat verir: dilin tam da suyuna giderler... (heterotopyalar) sözü kurutur, sözcükleri yol ortasında durdurur, gramerin olabilirliğini kaynağında sorgularlar; mitlerimizi dağıtıp, cümlelerimizin şiirselliğini kısırlatırlar.

Kelimeler ve Şeyler'de "heterotopya" yalnızca söylem ve dil ile olan ilişkisi bağlamında ele alınır. Foucault daha sonra bu terime

maddi bir gönderge bulmaya çalışmıştır. 1967'de mimarlar ve uzamsal biçim kuramcılarıyla diyaloga girmeye teşebbüs ettiğinde verdiği bir derste Foucault (1986) bir kez daha "heterotopya" kavramını kullanmıştı. Bu ders düzeltilerek yayıma hazırlanmadı hiç (oysa 1984'te ölmeden kısa süre önce yayımlanmasına izin vermişti). Takipçileri, kapsamlı *oeuvre*'ü* içinden bu metni saklı bir define gibi bulup çıkardılar. Bunu takiben, Ütopya sorununu diriltebilmenin ve aynı anda ondan kaçabilmenin, özellikle postmodernizm fıkıhı içerisinde önemli bir aracı olageldi. Foucault'nun denemesinin temelinde "kaçış" teması vardır. ("Heterotopyanın en mükemmel örneği gemidir" diye yazar. "Gemisiz medeniyetlerde hayaller kuruyup kalır, maceranın yerini ispiyonculuk, korsanların yerini polis alır" [1986, 27].) Bu kavram Foucault'nun "yersel" bir ütopyanın "yok-mekânından" (bu tema Fransa'da 1968 hareketinin esin kaynaklarındandı) kaçmasına ve gerçek pratiklerin belirgin mekânlarında yere inmesine olanak tanır. Fakat bu kavramı aynı zamanda, insan hayal gücünü (buna kendi anti-hümanizmi de dahildir) hapseden norm ve yapıların dünyasından kaçmak; uzamın tarihini araştırıp heterojen olduğunu anladıktan sonra, farkın, başkalığın ve "öteki"nin yeşerebileceği veya (mimarlar söz konusu olduğunda) fiziksel olarak inşa edilebileceği yerleri tespit etmek için de kullanır. Hetherington (1997) heterotopya kavramını "farklı düzenleme alanları olarak" özetler:

Heterotopyalar toplumsal dünyanın bir kısmını var olandan değişik bir biçimde düzenlerler. Bu farklı düzenleme onlara Öteki imi yükler ve bir şeyleri yapmanın alternatif yolu olarak örnek teşkil etmelerine olanak tanır... Heterotopyalar dolayısıyla toplumsal düzenleme süreçlerinin tam da bu olduklarını, yani şey değil süreçten ibaret olduklarını gün ışığına çıkarırlar.

Bu formülasyonun yüzeysel bir çekiciliği var. Somutlaşmış formlarıyla günümüze kadar gelen çeşitli ütöpik tasarımların (uzamsal oyunların) birbirini mutlak anlamda dışlamadığını düşündürür bize. Seçenek, çeşitlilik ve farklılığı vurgulayan uzamsal oyunların eşanlı olarak var olabileceği fikrini benimsemeye teşvik eder. Kentsel

* Eserlerinin tamamı. -ç.n.

uzamlarda normları saptırıp ihlal eden çeşitli davranış ve siyaset biçimlerine, kentin farklı alanlarını değişik bir imgeye göre şekillendirme hakkının geçerli ve potansiyel olarak anlamlı bir ifadesi olarak bakmamızı sağlar. (İlginç bir şekilde Foucault heterotopik uzamlar listesine mezarlık, sömürge, genelev ve hapisane gibi yerleri de ekler.) Yaşamın farklı deneyimlenebileceği yerlerin (caz klübü, dans salonu, belediye parkı gibi) varlığının ne denli önemli olduğunu fark etmemize yol açar. Foucault bize hayal ürünü olarak değil, halihazırda 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. Bachelard'ın çalışmalarından epeyce esinlenen Foucault'ya göre, bu tür uzamların tarihi bize uzamsal biçimlerin radikal anlamda farklı toplumsal süreçlerle nasıl ve hangi yollardan ilişkilendiğini; bunların toplumun (ve onun ütöpik panzehirlerinin) tipik olarak tutunduğu homojenliği nasıl bozduğunu gösterir. Belli ki Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de daha önce tarif ettiği etkinin, yani "çok sayıda olanaklı düzenin parçalarının heteroklit* boyutunda, kanun veya geometri olmaksızın, ayrı ayrı parlayacakları bir düzensizliğin" oluşacağını umuyordu (Foucault 1973, XVII).

Ne yazık ki, heterotopya daha genel anlamda ütopyaların yükünden o kadar da kolay kurtulamaz (Foucault'nun kavramı geliştirmeyi reddetmesi ve hatta *Hapishanenin Doğuşu*'nda zımnî olarak inkâr etmesinin nedeni de budur). Bu kavram, hâkim toplumsal düzenle olan bağların kesilebileceği, zayıflatılabileceği veya hapisane örneğinde olduğu gibi, tamamıyla tersine çevrilebileceğini varsayar. İktidar/bilgi'nin farklılık uzamlarına dağılabileceği, bölünebileceği ve hatta bölündüğü farzedilir. Bu tür "Ötekilik" uzamlarında vuku bulan her şeyin ilgi çekici ve hatta bazı açılardan "kabul edilir" veya "uygun" olduğunu varsayar. Mezarlık ve toplama kampı, fabrika, Disneyland'ler ve alışveriş merkezleri, Jonestown, milis kampları, açık plan ofis düzeni, Yeni Uyum, "özel-topya" ve "ekotopya"; bunların hepsi alternatif bir şeyler yapma mekânlarıdır ve dolayısıyla bir anlamda "heterotopik"tirler. İlk bakışta çoğullu-

* *Heteroclitite*: normal davranış kurallarından sapan.– ç.n.

ğu sayesinde çok açık uçlu görünen, birdenbire ya banalleşir (nasıl tanımlanırsa tanımlansın "farklı" olan herhangi bir şeyin vuku bulunduğu heterojen ve farklı uzamlardan oluşan eklektik bir karmaşa olur), ya da kapalı, dışlayıcı, hatta daha kapsamlı bir tarihi ve coğrafi dönüşüm çerçevesinden bakıldığında, tehditkâr ve netameli bir uzamsal parçalanma olarak karşımıza çıkar. "Heterotopya" kavramını uzamın heterojenliğini daha iyi anlamamızı sağlama erdemine sahiptir; fakat uzamzamansal bir ütopyacılığın neye benzeyebileceği hakkında hiçbir ipucu barındırmaz. Foucault, özellikle söylesel alanda, eleştiriye davet eder ve istikrarı bozmaya yardımcı olur, ama herhangi bir alternatifin nasıl kurulacağı konusunda hiçbir ipucu vermez.

Meseleyi şimdi de süreç güdümlü ütopyaların bakış açısından ele alalım. Piyasa mübadelesi gibi sözümona ucu açık ve iyiliksever ütopyik toplumsal süreçler, uzamsal düzeni olan kurumsallaşmış maddi dünyanın bir yerinde bir şekilde kristalize olmak zorundadırlar. "Ya/ya da" diyalektiği her yerde mevcuttur. Böyle yapıları inşa edildikten sonra değiştirmek zordur genelde. Nükleer enerji santalleri bizi binlerce yıl boyunca bağlayacaktır; hukuk kurumları zaman geçtikçe içtihatın yüküyle ağırlaşacaklardır. Esnek peyzajlar ve kurumlar yaratmak için istediğimiz kadar mücadele verelim, yapıların sabitliği zamanla daha da artarak değişim koşullarını daha az değil, daha fazla katılaştırır. New York City veya Los Angeles gibi somutlaşmış örgütsel biçimlerin yeniden düzenlenmesini gerçekleştirmek şöyle dursun, tasarlamak bile bir asır öncesine kıyasla bugün çok daha zordur. Serbest akışkanlık içindeki süreçler, görel bir süreklilik, sabitlik ve hareketsizlik kazanan yapılar içinde, kurumsal, toplumsal, kültürel ve fiziki gerçeklikler içinde somutlanırlar. Gerçekleşmiş süreç ütopyaları, kendi ürettikleri gömülü gelenek birikimi, kurumsal atalet ve benzerlerinden de, kapanma sorunundan da kurtulamazlar. Serbest piyasa ütopyacılığı var olan kapitalizmin yarattığı eşitsizlik ve esarete ne denli yaklaşırsa, kendi yöresini değiştirmesi ve hatta sürdürebilmesi o denli zorlaşır.

Toplumsal sürecin yeniden yapılanmasını tasarlamak için verilen her mücadele bugün var olan gerek fiziksel, gerek kurumsal yapıları nasıl alaşağı edeceği sorusuyla cebelleşmek durumundadır. Bu yapıları, dünyamızın görece süreklilik içeren öğeleri haline ge-

tiren serbest piyasanın ta kendisidir. Dönüşüm sağlamak, zorlu da olsa imkânsız değildir. Neoliberalizmin devrimci saiki son yirmi yılda fiziksel ve kurumsal değişim babında çok şey gerçekleştirdi (İngiltere ve ABD'de sanayisizleşme ile işçi sendikalarının gücünün azaltılmasının birleşik etkisini düşünün, örneğin). O halde neden biz de, alternatif ararken, farklı bir yönde en az bunun kadar dramatik değişiklikler tasarlamayalım?

Bu noktada Roberto Unger'in eserlerini incelemek faydalı olacaktır. Lefebvre gibi Unger de özgürleştirici alternatiflerin keşfine adanmıştır kendini, ama o da geleneksel ütopyik formüllerin hatalarına düşmeme kaygısı taşımaktadır. Unger toplumsal süreçlere ve kurumsal/kişisel dönüşümlere odaklanır. Var olan kurum ve davranışlara yönelttiği eleştiri, tahmin edileceği gibi, çok güçlü ve etkilidir. Peki, alternatif tasarlamaya gelince nasıl bir yaklaşımı benimliyor? Unger alternatiflerin ancak var olan kurumlar, kişisel davranış kalıpları ve pratiklerle (daha düz bir anlatımla, kapitalizmin uzun tarihinin içinde oluşmuş Batı demokrasisinin uyarlamalarıyla) eleştirel ve pratik anlamda uğraşarak doğabileceğinde ısrar eder; bu sayede ütopyacılık tuzağına düşmekten kurtulur. Dolayısıyla, birtakım evrensel dönüşüm ilkeleri veya selamete erme tarihi yerine, "yolun bir sonraki aşaması" ile ilgilenir. Buna rağmen vizyon sahibi düşünce ve yaratıcı mücadele de bu girişim açısından hayati önem taşır:

İdealler hakkındaki düşüncelerimiz, kısmen ve bölük pörçük de olsa, radikal anlamda değiştirilmiş bir toplumsal yaşam tasarımına; aşına ve yerleşik çağrışım modellerine fazla yakın olmayan dayanaklara sahip oldukları oranda vizyon sahibi veya dışsal bir hal alırlar. Vizyon sahibi kişi, muhataplarının bağlı olduğu geleneklerin sınırlarına hapsolmediğini iddia eden kişidir... Dikkat edilecek husus, vizyon sahibi düşüncenin özünde selametçi, mükemmeliyetçi veya kaba anlamda ütopyik olmadığıdır. Zorunlu olarak mükemmel toplum portresi çizmez normalde. Fakat mümkün ve arzulanası ilişkilendirme biçimlerinin haritasını yeniden çizmenin, yeni çağrışım modelleri icat etmenin ve bunlara ev sahipliği yapacak pratik düzenlemeler tasarlamının gerekliliğinin bilincindedir (Unger 1987b, 359-69).

Unger'in çalışmalarının merkezinde güçlü bir diyalektik anlayış yatar. Kendimizi ancak kurumsal dünyamızı dönüştürmek suretiyle dönüştürebiliriz; zira kurumsal dönüşüm ancak kendimizi dönüş-

türme arzusu aracılığıyla gerçekleşir. Unger'e göre, "Günlük yaşamda emeğin teknik ve toplumsal işbölümü ne denli katı bir işlevsel dağılıma tabi olursa; mikro düzeyde kültürel-devrimci karşı çıkış ve aykırılıkla, makro düzeyde kurumsal buluşlarla paramparça edilmeyi o denli hak eder" (564). Fakat hedef hem bağımsızlaştırma, hem de dönüştürme gücüne sahip bir demokratik yönetim sistemi inşa etmektir. Bu yönetim sistemi, daha radikal anlamda muktedir olan ve muktedir kılan bir sistem olmalıdır. Bu amaçla Unger üç ana muktedir olma çeşidi tasavvur eder. İlki toplumsal yaşamı pratik deneylere açar; ikincisi "toplumsal deneyimimizin kurumsal ve imgesel çerçevesi üzerindeki bilinçli hâkimiyetimizi güçlendirir; üçüncüsü ise toplu yaşamı etkileyerek, insanları bağımlılık ve tahakküm ilişkileri içine kısıtıp önceden belirlenmiş rollerin çehresiz temsilcilerine dönüştüren gücünden kısmen arındırır" (363-4).

Bu amaçla Unger yeniden yapılandırılacak üç kurumsal alan belirler: hükümet oluşumu, ekonomik organizasyon ve haklar sistemi. Sonsuza dek ucu açık kalacak olasılıklar tahayyül etme romantizmine kapılmaktan kaçınır. Söz konusu alanlarda hem olası alternatifleri canlandıracak; hem de hepimizin gömülü olduğu günlük yaşamın "rutinleri muhafaza eden yapıları" ile çoğunlukla devrimci ve yıkıcı şiddet olarak tezahür eden "dönüştürücü çatışma yapıları" arasındaki zıtlığı yumuşatan kişisel dönüşümleri harekete geçirecek çeşitli yolları araştırmayı yeğler. Bu sayede "sosyalliği yazgısından kurtarmayı, birbirimizle toplu zıtlıklar sistemi içinde mevki sahipleri olarak değil, bile geldiğimiz özgün varlıklar olarak ilişkilenmeyi" sağlamayı umar (563-4).

Burada Unger üzerinde uzunca durmanın sebebi (her ne kadar onun olağanüstü zenginlik ve karmaşıklıkta üç ciltlik bu incelemesine hakkını veremesem de) vizyon sahibi fikirlerin nasıl gerçekleşebileceği üzerinde düşünme konusunda bir hayli mesafe kaydettiğini düşünmemdir. Çözümlemeleri somut dünya ile yakından ilintilidir. Şu anda Brezilya İşçi Partisi ile ilerici siyasal eylemin anayasal ve hukuki boyutları üzerinde çalışıyor. İşçi Partisi'nin birkaç yıldır siyasal anlamda hâkim olduğu Porto Alegre gibi kentlerde keşfedilen muktedir ve demokratik yönetim biçimlerinin çoğu Unger'in temsil ettiği anlayışın izlerini taşır (Porto Alegre deneyi-

mi için bkz. Abers 1998). Baltimore'dakilere benzeyen durumlar karşısında bu deneyimler gerçekten çok faydalıdır. Onlardan öğreneceğimiz çok şey var.

Ne var ki, Unger'in toplumsal düzen için önerdiği belirli bir uzamsal model yoktur – bütün kavramsallaştırmaları uzamsal kaygılardan soyutlanmıştır. Bunu savının değeri açısından vahim bir eksiklik olarak görmüyorum. Çünkü toplumsal kurumları eleştirme ve yeniden düşünme yöntemini uzamsal biçimler düzlemini içine alacak şekilde genişletmek ve savını, Porto Alegre'de pratikte bilfiil gerçekleştirilen türden ilerici bir demokratikleşme ve muktedirleşme dinamiğinin uzamzamsal boyutunu kurgulamaya yöneltmek mümkün.

Buna rağmen, Unger'in yaklaşımında ciddi birtakım sorunlar da var. Örneğin, "alternatiflere duyulan sözde ilgi ile bu ilginin gerçek olduğuna dair elle tutulur herhangi bir işaretin bulunmamasının yarattığı şaşırıcı boşluk" olarak adlandırdığı bir durumdan bahsediyor. Benzer şekilde, öncelikle Marksizm ve yapısalcılığın temsil ettiği "derin mantıklı toplumsal kuramın yanılışmaları" ve "devrimci eylemin kendiliğinden yaratıcı gücü olduğuna dair inancın, solu yapıcı siyasal hayal gücünden nasıl yoksun kıldığı"ndan da bahsediyor. Bunu takiben de şöyle yazıyor:

Ana akım sol yazının parti platformlarındakilerden daha etraflı alternatifler üretmeye çalışan kısıtlı sayıda insan, hemencecik ütöpik hayalci veya reformist kalaycı olarak damgalanır: önerileri yerleşik düzenlemelerden fazlaca ayrışanlar ütopyacı; mütevazı değişim önerilerinde bulunanlar ise kalaycı olurlar. Uğruna savaşılan hiçbir şey pratikte gerçekleştirilebilir görünmemektedir; kolayca tahayyül edilebilen değişimler ise, bireylerin yaşam sürelerini hiçe sayan zaman çizelgelerine sahip programlar uğruna verilen mücadeleden feragat etmeye değer bulunmazlar çoğunlukla. Sanki bütün bunlar yeterli değilmiş gibi, program yazıcılığına soyunanları bekleyen son bir sürpriz daha vardır. Geleceği dogmatik bir kısaç altına almak ve öngörülemeyen koşulların gideceği yöne, bunlardan önce, gizlice ulaşmakla suçlanırlar – üstelik kimi zaman tam da onlardan alternatif isteyenlerden gelir bu suçlamalar. Montaigne'in "hangi limana doğru yelken açtığını bilmeyenlere hiçbir rüzgar yardımcı olamaz" lafının hiçbir doğruluğu yok gibidir adeta. (1987a, 443)

Bunlar kavrayışlı ifadelerdir. Ne var ki etkisi, Unger dahil herkesi hangi limana doğru yelken açacağını belirleme kararsızlığı içinde

bırakmaktır. Unger işte tam bu noktada belirgin bir kurumsal düzenleme veya toplumsal ilişkilendirme biçimini sabitlemeyi reddeder. Lefebvre gibi o da seçenekleri sonsuzca açık bırakmak ister. Unger'in en sevdiği sözcüklerden biri olan daha "yumuşak" ve daha rahatlatıcı bir siyasal anlayış olan Hegelci aşkınlık sayesinde katı bir "ya/ya da" diyalektiğinden kaçılmış olur. Bağımsızlaştırıcı düşüncenin anti-otoriter özelliği burada bir tür sınıra gelir dayanır. Herhangi bir şeyin gerçekleşmesinin, en azından bir süre için bile olsa, birtakım kurumsal düzenlemeler ve belli bir uzamsal biçim etrafında sabitlenmeyi gerektirdiğini, bizzat sabitleme eyleminin insanlararası ilişkilerde kendi otoritesini taşıyan somut bir ifade olduğunu kavrayamaz. Solda Ütopya'yla ilgili tüm tartışmalardan vazgeçilmesi sonucunda, geçerli ve meşru otorite sorusu cevapsız kalmıştır (daha doğrusu, bu sorun gerek neoliberal, gerekse dini muhafazakârların ahlakçılığına terk edilmiştir). Marin'in tespit ettiği gibi, Ütopya kavramı maddi dünyada hiçbir anlamlı karşılığı olmayan bir gösterenden ibaret kalmıştır. Günümüz kuramcılarının birçoğuna göre –Unger de bunların arasındadır– kavramın kalabileceği ve kalması gereken yegâne konum, somut karşılığını bulma ümidine hiçbir zaman sahip olmayacak olan salt bir gösteren konumudur. Fakat sorun şu ki, Ütopya vizyonu olmadan hangi limana doğru yelken açmak istediğimizi belirleme şansımız yoktur.

2. Ütopik Dinamikler

"Uzamzamansal ütopycılık" olarak adlandırılan kuramsal bütünü tamamıyla boş olarak tasvir etmek yanlış olur. Nitekim, içini birçok farklı şekilde doldurmak mümkündür. Bir kere, Geddes ve Mumford'un kendi kent ve bölge çalışmalarında ayrı ayrı benimseydiği evrimci akıl yürütme tarzı, değişken ölçeklerde uzam üretmenin zecri ve çoğunlukla çelişkili ekonomik, teknolojik ve kültürel ihtiyaçları ifade ettiği bir insan faaliyeti anlayışına sahiptir. (Mumford'un belirttiği gibi kent, her şeyden önce, "bir sanat eseri" olarak kurgulanmalıdır.) Mumford'un yazıları her ne kadar nevi şahsına münhasır ve noksan olsa da, bir çeşit uzamzamansal ütopycılıkla bezelidir (gerçi son zamanlarda alınan feci kararlara dair ters-ütopycı duygu yükü de azımsanamaz).

Ama daha da önemlisi, ütopyik yazın türünün kendi içsel evrimi duygular ve tekniklerde önemli bir geçişe işaret eder. Önceleri More'un *Ütopya'sı* veya Butler'ın *Erewhon*'unda olduğu gibi, çoğunlukla sıkıcı bir öykü içine pek de gizlemeksizin yedirilmiş siyasal metinler, roman türünün bazen epiğe varan tam teşekküllü dramasına doğru evrildi. Olası dünyaların keşfi olan roman (bkz. Ronen 1994) bugün ütopyik duygu ve hassasiyetleri aramanın temel zemini olageldi. Bu dönemecin ipuçları Hesse'nin *Magister Ludi*'sinde, Aldous Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sında, Ayn Rand'ın *Hayatın Kaynağı*'nda ve H. G. Wells'in eserlerinde (ve Orwell'in 1984'ünde olduğu gibi bolca ters-ütopyacı kurgu da katılmış bir şekilde) mevcuttu. Ancak son dönemde taktikler Ursula Le Guin, Doris Lessing, Marge Piercy ve diğerlerinin yazılarında açık bir hal aldı. Levitas'ın (1990, 1993) parmak bastığı üzere, bu türde yazarların pek çoğunun kadın olması anlamlıdır.

Bu tür romanlar toplumların ve uzamsallıkların daimi mücadele süreçleri tarafından biçimlendiğini kabul ederler genelde. Roman türü gerektiğinde daha güçlü bir uzamzamsal dinamik hissi yaratmaya uygundur. Klasik ütopyalardaki statik ve bitmiş uzamsal/kurumsal biçimleri romanlarda ya hepten ulaşılamaz, ya da ulaşılsa bile istikrarsız ve henüz tanımlanmamış bir şeye doğru geçiş gösteren bir hal alır. Kim Stanley Robinson'un Mars'a yerleşmeyi kurgulayan üçlemesini ele alın örneğin. Roman, uzaklardaki insansız ama kendine has özelliklere sahip bir gezegene yapılan keşif seyahatini takip eden etkin kolonileşmeyi anlatır. Koloni coğrafyasının tarihini; çevrenin ve Mars'taki toplumsal-uzamsal formaların geçirdiği dönüşümlerin uzun destanı olarak aktarır. Destana damgasını vuran, Mars'taki yaşam koşullarıyla olduğu kadar, kolonileşme sürecinin kendisiyle de girişilen mücadelelerdir. Bunlar, ilk yerleşen yüz göçmen ile sonradan gelenleri, dünyadaki otoritelerle Mars'ta doğan toplumu karşı karşıya getiren; en önemlisi de, göçmenlerin kendilerini geniş bir yelpazedeki sorunlar konusunda (örneğin siyasal temsil biçimleri), ama en belirgin olarak, Mars koşullarını "dünyalaştırma"nın siyasal ve ahlaki bir hak olup olmadığı konusunda komplaktıran mücadelelerdir. Mars'ta bir toplumun oluşması, kendi içinden sürekli olarak çıkan yeni biçimlere evrilen bir dünyanın üretimini içerir, ama bu süreç hiç de keyfi değildir.

Her karar ânına "ya/ya da" gibi bir seçenek damgasını vurur ve fiziksel veya ideolojik savaşı kim kazanırsa, gelişmelerin yörüngesini o değiştirir, ama ille de her seferinde tüm muhalefeti peşinden sürükleyecek diye bir şey yoktur. Her defasında geride bir miktar erk ve sav kalır; bunlar daha sonra alternatif bir güç olarak dirilti- lip yörüngeyi saptırabilir. Dolayısıyla okuyucu, hali hazırda keşfe- dilmiş ve istikrarlı bir dünyayla karşılaşmaz, yeni bir sosyo-ekolo- jik dünya oluşumunun diyalektiklerinden geçirilir.

Robinson'un öyküsünü uzamzamansal ütopyacılığın nasıl oluş- turulması gerektiğine dair bir model olarak sunmuyorum; bir kültü- rel formun alternatif uzamzamansal dinamikleri dile getirmek için nasıl kullanılabileceğine ışık tutuyor yalnızca. Dahası, yegâne esin kaynağı olarak romanlara bel bağlamak birçok risk içeriyor. Ütop- yacılığın "salt" edebiyata (veya sanata) kayması demek, More'un *Ütopya'sı* veya Bellamy'nin *Geriye Bakış'ı* gibi siyasal metinlerde bu denli sesli ve apaçık dile getirilen siyasal mesajları kaçırma ih- timalimiz olması demektir. Robinson'un eserinin, 19. yüzyılın so- nunda Bellamy'nin müdahalesine karşılık ortaya çıkan siyasal hare- ketin bir benzerine esin kaynağı olabileceğini tahayyül etmek zor- dur. Daha da kötüsü, sanatsal özgürlük dönüştürücü eylemin karşı- laştığı gerçek sorunların üzerini kolayca örtebilir. Levitas (1993, 265) bunu şöyle ifade eder:

Ütopyayı bugünle inandırıcı bir şekilde ilişkili olan bir gelecekte ko- numlandırmakta bunca sıkıntı çekmemizin ana sebebi, bugüne dair imge- lerimizin faillikleri ve değişim süreçlerini tanımlamıyor olmasıdır. Bunun sonucunda ütopya fantazi âlemine daha da fazla kayar. Her ne kadar bu, neyin mümkün olduğunu tahayyül edebileceğimizi belirleyen kısıtlardan hayal gücümüzü kurtarma avantajına sahip olsa da –ve ütopyadan imkân- sız isteme talebinde bulunmaya teşvik etse de– ütopyanın toplumsal deği- şim sürecinden, toplumsal değişimin de rakip ütopya imgelerinin saikle- rinden soyutlanması dezavantajını doğurur.

Anlaşılan, Unger'in gerçekleşmesi imkânsız gibi görünen rüyalar ile neredeyse hiç önemi olmayan olasılıklar arasında yaptığı ayırı- ma geri döndük.

Ama bu noktada, Robinson'un üçlemesinin belli bir okuması önemli bir içgörü daha sağlar. Ütopik öyküsü, kapitalizmin uzun ta- rihi boyunca desteklediği emperyal fetih, sömürgeci ve yeni sö-

mürgeci faaliyetin gerçek tarihi coğrafyasına yapılan sayısız gönderme ile doludur. Öyküsünün tarihi ve coğrafi göndermeleri son derece önemlidir. Her ne kadar Mars ortamının elle tutulur özellikleri (ve tüm özgül fiziksel tehlikeleri) temelinde kurgulanmış olsa da ve fütürist teknolojiler içerse de, Francis Bacon ve Descartes'tan beri Batılı düşünme tarzlarının merkezinde olan doğa üzerinde tahküm kurma sorunsalını çağırıştırır zorunlu olarak. Hasmane Mars ortamında hayatta kalma mücadelesi tam anlamıyla kahramanlıktır. Dahası, Mars'ta sömürge kurma sürecinin çokuluslu ve küreselleşmiş kapitalizmin iktidar ilişkileri, ideolojik tartışmaları ve teknolojik ekonomi-politiğine batmış olduğu da açıkça belirtilir. Mars'ın kolonileştirilmesi toplumsal düzeni dünyadaki kısıtların bazılarında yeni bir ortamda kurtarma mücadelesidir. Ama bu, tam da Marx'ın İkaryenlere yazdığı açık mektupta (bkz. yukarıda, 2. Bölüm) belirttiği sebeplerden dolayı, ancak kısmen başarılı olacak bir mücadeledir.

Romanda Aydınlanma sonrası kapitalizmin yarattığı tarihi-coğrafi deneyim ile Mars koşulları arasındaki örtük karşılaştırma oldukça cüretkârdır (Mars'ta yeni toplumsal düzen, *Manifesto*'nun burjuvazinin iktidara yükselmesi anlatısıyla uzaktan paralellik taşır). Bu paralellik, Robinson'un üçlemesini son derece eleştirel postkolonyal yapıbozumun kolay bir hedefi haline getirebilir. Ancak ben eseri daha olumlu bir açıdan değerlendirmeyi tercih ediyorum. Tam teşekküllü bir tarihi-coğrafi materyalizmin sahip olabileceği tüm yorumlama gücüyle değerlendirilen gerçek tarihi-coğrafi dönüşümlerin, şu anda deneyimlediğimiz uzamzamansal dinamiklere alternatif olarak tasarlanmış bir ütopyayla olan içsel bağlantısını ortaya çıkarma eziyetinden bizi kurtarmayı vaat eder.

3. Uzamzamansal Ütopyacılığın Tarihi Coğrafyası

Marx ve Unger en azından bir noktada ortaklaşırlar. İkisi de, geleceğin fantastik bir ütöpik modelden çok, şu andaki durumumuzda verili bulunan hammaddenin elle tutulur bir şekilde dönüştürülmesi sayesinde inşa edilebileceğinde ısrarcıdırlar. Oysa söz konusu hammadde, belirgin bir dizi çelişkili vizyondan esinlenen (buna kapitalist ve tüccar girişimcilerin baskın vizyonu da dahildir) uzam-

zamansal dinamikler aracılığıyla inşa edilip bir araya getirilmiştir. Kapitalizmin tarihi coğrafyasını etüt etmek, uzamzamansal bir ütopyacı tasarımın hem bugünde, hem de geçmişte nasıl temellendirebileceğinin ipuçlarını sağlayacaktır dolayısıyla. Böyle bir çalışma elinizdeki kitabın sınırlarını aşacaktır kuşkusuz; ayrıca ütopyacı düşünce mevhumunu farklı bir boyuta taşıyacaktır. Yine de akıldaki argümanın kaba bir eskizini çizeyim.

Serbest piyasa ütopyacılığının (süreç olarak) 2. Dünya Savaşı sonrasında küresel olarak (jeopolitik anlamda uzamsal biçim olarak) nasıl oturtulduğunu ele alalım örneğin. Bu süreçte ABD'nin her şeye muktedir, ama yine de özgül olarak konumlandırılmış ve tikel bir rolü oldu. Serbest piyasa aracılığıyla küresel hâkimiyet kurmaya yönelik jeopolitik stratejinin mobilize edildiği merkezdi. İmparatorlukların parçalanmasını, sömürgeciliğin sona ermesini, gerekli uluslararası kurumların aracılık rolü üstlenmesini (böylece kendi tikel çıkarlarının evrensel normlar olarak sunulmasının garanti altına alınmasını) ve yeni dünya düzenini yaratmak açısından son derece elzem olan uluslararası ticaret kanallarının açılmasını sağladı. Komünizm ile bir ölüm kalım savaşına girdi. Kendine dair imajına göre ABD, huzursuz bir dünyada özgürlük, bireysel haklar ve demokrasinin kalesi; herkesin esinlendiği bir toplum modeli; Reagan'ın kurguladığı üzere, komünizmin "Şer İmparatorluğuna" ve bunun yanında cehalet, batıl inanç ve akıl dışılığın karanlık güçlerine karşı savaş veren, konuşlandığı "zirveden ışık saçan bir şehir" idi. Sermaye yatırımlarının ve bunun yanı sıra enformasyonun, insanların, metaların, kültürel formların, vb. hareketlerinin daha rahat bir akışkanlık içinde olacağı, sekülerleştirilmiş ve daha açık bir uzamzamansallığın dünyaya farklı ölçeklerde (kentsel ve bölgesel olduğu kadar uluslararası düzeyde) empoze edilmesi gerekiyordu. Ulus ve yerel devletler, sermaye piyasalarının serbestçe işlemlerini kolaylaştıracak şekilde yapılandırılmıydı (Baltimore kentinde sermaye birikimi için kurulan yürütme kurulları örneğinde olduğu gibi). Bu yapılanma, belirli bir "siyasal demokrasi" anlayışının (dört veya beş yıllık dönemlerde siyasal partilere oy vermekten ibaret olan) sanki özgür ve demokratik olmanın başka hiçbir yolu yokmuşçasına, evrensel bir ilke olarak (uluslararası arenada hatırı sayılır miktarda militarizm ve şiddet aracılığıyla) çoğunlukla sonuçsuz

kalmasına rağmen empoze edilmeye çalışılması demektir. ABD politikalarının gücü, dünyadaki uzamları çoğunlukla şiddetli savaşlar aracılığıyla (uydu devletler, komprador sınıflar ve uluslararası kurumların da yardımıyla) yeniden şekillendirdi. Amerika Birleşik Devletleri'nde bu projenin (aralarında hem sol ve sağ kanatlarda yer alanların, hem de çok sayıda sivil toplum örgütünün bulunduğu) destekçileri, daha mutlu, açık ve özgür bir dünya yaratma mücadelesi içinde olduklarına derin bir inanç besliyorlardı. Kalkınma, yardım, maddi ve askeri destek ve eğitimi, gücünü hümaniter kaygılardan alan bir aydınlanmanın küresel düzeyde yayılması hedefinin peşinden ütopyacı bir kanaat ile gittiler.

Biraz karikatürize ediyor da olsa, bu tasvir Amerikan enternasyonalizminin yarım yüzyıllık uzamzamansal ütopyacılığına (Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezinin son bir Hegelci cila attığı görüşe) dair önemli bir şeyi yakalıyor. Uzamzamansal ütopyik modelin *mümkün* olduğunu gösteriyor ve neler içerebileceğini ima ediyor. Bunu uzamzamansal ütopyacılık olarak adlandırmakla, nasıl işlediğini, neden ve nasıl yoldan saptığını, iç çelişkilerinden alternatif çıkaracak uygun koşulların nasıl yaratıldığını daha iyi anlarız.

Elbette ki dünyadaki olaylar sadece bu vizyona göre gelişmediler. Ama bu projedeki iç çelişkileri yakından incelemek faydalı olur. Şayet devrimci dönüşümün tohumları bugünde aranmalıysa ve hiçbir toplum en azından kısmen hazırlıklı olmadığı radikallikte bir düzenlemeye girişemeyecekse, o halde iç çelişkiler alternatif üretilmesi için gereken hammaddeyi sağlarlar. Ana çelişkilerin bir listesini yapayım:

1. Yaygın sermaye birikimi aracılığıyla tüm dünyada maddi refahı artırma projesi, vaat ettiğini gerçekleştiremedi. İnsani talep, ihtiyaç ve arzuları tatmin edemediği gibi, zaman ve uzamı duygusal ve entelektüel gelişime açmayı bilemedi. Sınırsız tüketiciliğin (hatta bazen kamu refahı terimleriyle ortak fayda olarak) mutluluğa ulaşmanın yolu olduğu vaat edildi; fakat en iyi durumda eşitsiz, en kötü halindeyse hileli faydalar dağıttı. Azınlık için hatırı sayılır zenginlik ve iktidar üretirken, geri kalanlara hayal kırıklığı, baskı, sefalet ve gerileme getirdi. Eşitliğe ve refaha itibar etme yönündeki ütopyik iddiaları dolayısıyla gerçekliklerle gittikçe çelişmeye baş-

ladı; bir "kalkınma dönemi" bitip diğeri başlarken, kapitalizmin coğrafyasının eşitsiz özellikleri farklı ölçeklerde (kentsel, bölgesel ve uluslararası) giderek daha belirgin hale geldiler.

2. Liberal demokrasinin (çoğunlukla ihraç edilen) kurumlarına içkin olan bireysel haklar, özgürlükler ve serbestlikler vaadi (yani liberal yanılısma) sadece çok miktarda bencil hesapçılık üretmekle kalmadı (*Manifesto*'nun da belirttiği gibi), aynı zamanda, siyasal nüfuz ve iktidardan, apaçık dışlanma ile olmadığı zaman, en azından eşitsiz mükâfatlar siyaseti aracılığıyla uzak tutulanları tahakküm altına alma ve sömürme özgürlüğü doğurdu. Özgürlük ve serbestliklerin garanti altına alınması için kolektif bir temel (kültürel ve siyasal) gerektiğini anlamayı başaramadı. Ya özel servet ve kamusal sefalet toplumu üretti (Galbraith'in ön açıcı formülünü kullanacak olursak); ya da baskıcı tolerans üzerine kurulu otoriter ve bazı vakalarda büsbütün yozlaşmış siyasal yapılar. ABD'de istediğiniz gibi para harcayıp oy vermekte serbestsiniz, ama kentsel yaşama dair en temel özgürlükleri (günün veya gecenin herhangi bir saatinde sokaklarda yürümük gibi) garanti altına almanız imkânsızdır. Singapur'da ise, kentte istediğiniz gibi yürüebilirsiniz, ama hükümete karşı çıkamaz, hatta çiklet bile satın alamazsınız.

3. Bu ütöpik projenin bütünsel "başarısı", otorite kullanmaya ve gerektiğinde şiddet ve baskı araçlarına başvurmaya hazırlıklı olmayı, daha genel bir aydınlanmaya giden zorunlu yol olarak kabul lenmeye bağlıydı. Bu açıdan bakıldığında, klasik ütöpik formların sorunlarından kendini kurtaramadığı görülür. Vietnam Savaşı'nın travması ve bunu takiben tüm dünyada örtük operasyonlar yapıldığının ortaya çıkması, projenin ütopyacılığına gölge düşürdü. Projenin küresel aydınlanma yolunda kitlesel bir hareket olmaktan ziyade, bir avuç seçkinin zihninde tasarlanan Amerika'nın Açık Kaderi'nin* gerektirdiği güç politikasının uygulanması olduğu gittikçe aşikâr oldu. Proje, Washington'daki komuta merkezini belirleyen siyasal koşullardan ve çoğunlukla kendine fayda sağlamaya yönelik politikalarından hiçbir zaman kurtulamadı. ABD uluslararası ahlakın

* US Manifest Destiny: Pasifik kıyısı ve ötesine doğru açılmanın ABD'nin kaderi ve görevi olduğunu iddia eden doktrin. -ç.n.

hâkim ve jüri heyeti olma hakkını kendinde saklı tutarken, Birleşmiş Milletler veya Adalet Divanı gibi uluslararası kuruluşlar tarafından yargılanmaya asla razı olmadı. Dahası, soykırıma veya "insanlık suçlarına" karşı geliştirilen ve onu uluslararası yargıya tabi kılacak hiçbir sözleşmeyi imzalamadı.

4. Piyasa güçlerinin uzamsal liberteryenizmi, statik toprak bütünlüğü yapılarının ve iktidarlarının (hatta belli bir dereceye kadar ABD'nin içinde olanların da) altını oydu. Piyasa güçleri, "geleneksel" kültürel formları acımasızca dönüştürdüler. Buna verilen tepki neticesinde siyasetin temeli olarak bölgesel ve ulusal kimliğe geri dönüş ve tepkisel bir tecritçilik eğilimi ortaya çıktı, ki bu tepki, serbest piyasa gündemini potansiyel olarak tehdit edecek niteliktedir. Özellikle komünizmin yıkılmasından sonra çok sayıda insan yegâne alternatif kimlik olarak dine ve/veya ulusa döndü. Birçokları için, serbest piyasanın seküler uzamsal zamansallıkları ile din ve ulusallığın mitolojik zaman ve mekânı arasında basit bir tercih söz konusudur. (Birkaç örnek vermek gerekirse, bunlar arasında İran, Hindistan ve Guatemala'dakiler olduğu kadar, ABD'deki direniş güçleri de vardır.)

5. Piyasanın yan etkileri (yani, fiyat mekanizmasına dahil olmayan maliyetler) çok çeşitli toplumsal, ekonomik ve siyasal sorun ortaya çıkardı. Bunların arasında en önemlileri kaynakların gelişigüzel kullanılması, doğal yaşam alanlarının yok edilmesi ve acil müdahale gerektiren bir dizi çevresel sorundur. Her ne kadar kolaylıkla iç edilmiş olsa da, kısmen bu tür sorunlarla yüzleşmek üzere geliştirilen "sürdürülebilirlik" kavramı sermaye birikimininkinden farklı bir uzamzamansal ufka işaret etmektedir.

Bu çelişkileri bir araya getirdiğimizde ortaya çıkan tablo, ABD merkezli küreselleşme sürecinin tarumar olduğunu gösterir. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'nin başını çektiği uzamzamansal ütopyacılığın başarısının hiç şüphe götürmediğine dair inançtan uzaklaşanlar, geniş bir yelpaze teşkil ediyorlar. Alternatif vizyonlar, maddi refahı ve demokrasiyi esaslıca iyileştirme vaadinin, bencil hesapçılığa, kaba tüketiciliğe ve sermaye birikimine kaçmadan nasıl yerine getirilebileceğini düşünmek; kendini gerçekleştirmenin kolektif mekanizmaları ve kültürel formlarının piyasa güçleri ve pa-

ranın iktidarı dışında nasıl geliştirilebileceğine eğilmek; toplumsal düzenin çevre ve ekolojik koşullar ile nasıl daha uyumlu bir işleyiş içine sokulabileceğini keşfetmek zorundadırlar.

4. Ütopyacılığın Günümüzdeki Hali

Son yirmi yıldır ütopyacılığın geniş çapta reddedilmesi, hem Doğu hem de Batı'ya has *özgül* ütopyik formların çöküşü olarak anlaşılmalıdır. Komünizm ütopyik bir proje olarak epeyce itibardan düştü; neoliberalizm ise gittikçe başarılı olamayacak bir ütopyik proje olarak görülmekte. ABD'nin jeopolitik stratejileri bir tür uzamzamsal ütopyacılık olarak algılanabilecekse, onun ikna gücü de giderek azalmaktadır. O halde her tür ütopyacılık fikrini toptan ölümüne mi terk etmeliyiz? Yoksa ütopyacı tutkuları, sosyo-ekolojik değişimi canlandırmanın bir aracı olarak yeniden mi tutuşturmalıyız?

Marx, bildiği şekliyle ütopyacılığa karşıydı. Uzamsal biçim ütopyalarına vahşice saldırıp, Adam Smith'in toplumsal süreç ütopyasını baştan aşağı yapıbozuma uğrattı. Yine de Marx, sınıf mücadelesinin özgürleştirme potansiyelinin daha iyi bir yaşama ulaştıracak *en* öncelikli yol olduğuna tutkuyla inanıyordu. Hem onun, hem Engels'in *Komünist Manifesto*'da yazdıkları gibi, belirli tarihsel anlarda zıt güçler öylesine gelişmemiş bir durumdadır ki, "gelecek topluma dair fantastik imgeler" "toplumun genel anlamda yeniden inşası" açısından "ilk içgüdüsel özlemi" temsil edebilirler. Sosyalist ütopyacılardan 19. yüzyılın başlarında üretilen edebiyat güçlü ve önemli eleştirel öğeler barındırmaktadır. "Var olan toplumun her ilkesine" saldırmak suretiyle bunlar, "işçi sınıfının aydınlanmasına katkıda bulunacak en değerli malzemeyi" sağladılar. Dahası, "önerilen pratik önlemler" sınıf ayrımını ortadan kaldırma mücadelesinde nirengi noktaları oluşturmaya yaradı. Marx ve Engels, sürekli var olan tehlikenin herhangi bir ütopyik bilimin "mucizevi etkilerine" inanç beslemeye başlamamız olduğunu savunuyorlardı (1952 basımı, 91).

İnsanın dünyayı değiştirmek için bitmek tükenmek bilmeyen çabasında öyle bir yer ve zaman vardır ki, alternatif vizyonlar, ne kadar fantastik olursa olsunlar, siyasal değişim güçlerini şekillendirmenin tohumunu atarlar. Ben, tam da böyle bir noktada olduğum-

muza inanıyorum. Her halükârda ütöpik düşler asla tamamıyla silinip yok olmazlar. Daima mevcuttur, gizlice arzularımıza işaret ederler. Onları zihnimizin karanlık köşelerinden çıkarıp almak ve siyasal değişim gücüne çevirmek, bu arzuların nihai olarak tatmininden yoksun bırakılması tehlikesini taşıyabilir. Ancak bu, neoliberalizmin dejenere ütopyacılığına (alternatiflere bu denli kötü bir etiket yapıştıran çıkarılara) ve alternatif arzuları ifade etmekten, bunların peşinden gitmekten ödleğe ve sümsükçe korkarak yaşamaya yeğdir kuşkusuz.

Ütopyacılığın eleştirel bir bakışla irdelenmesi, ütopyacı edebiyat türü içinde önemli varyantların ve belirgin zorlukların olduğunu ortaya çıkarır. Örneğin, uzamsal biçim ve toplumsal süreç ütopyacılığı arasındaki keskin karşıtlık, vizyon sahibi toplumsal düşüncenin uzam ve zamanla başa çıkmasında tuhaf zihin yapılarının işbaşında olduğunu gösterir. Fakat uzamsal biçim ütopyacılığı bile uzama haksızlık eder, zira tipik olarak uzamı toplumsal eylemin haznesi olarak görür ve ütopyacılığı tipik olarak kent ölçeğine hapseder. (Toplumsal eylem ile ütopyacı düşünce arasındaki en bariz ilintinin kentsel düzeyde olması bir tesadüf değildir dolayısıyla.) Uzamsal biçim ütopyacılığının dinamik uzam üretimi koşulları altında ve eşitsiz coğrafyalar kuramıyla ilişkisi bağlamında (bkz. 5. Bölüm) neye benzeyeceği henüz araştırılmamıştır.

Toplumsal süreç ile uzamsal biçimi entegre edecek daha güçlü bir ütopyacılık nasıl inşa edilmeli o zaman? Daha diyalektik bir tür ütopyacılık formüle etmek, hatta ütopyacı bir diyalektik inşa etmek mümkün müdür?

Bunun gerçekleşmesi için hem uzam, hem de zamana ilişkin olarak işlerlik gösterebilecek bir diyalektiğe ihtiyaç vardır, ki Hegelci gelenek içerisinde böyle bir diyalektik mümkün değildir. Bu diyalektik aynı zamanda materyalist anlamda otorite ve sabitlenme sorunlarıyla yüzleşebilme yetisine sahip olmalıdır. Herhangi bir sabitlenme (bir şeyi yapma) kendi otoritesini içerir, çünkü ne kadar oyuncu bir ruhla kurgulanırsa kurgulansın, herhangi bir tasarımı somutlaştırmak demek, bazen geçici bir süre için, bazen de görece kalıcı nitelikli olarak, başka tasarımların somutlaşma olanağının önünü kapamak demektir. Bu tür tercihlerden kaçamayız. Diyalektik "ya/ya da"dır, "hem/hem" değil. Somutlaşmış uzamsal biçim

ütopyacılığı sabitlenme sorunsalıyla açıkça yüzleşirken, toplumsal süreç ütopyacılığı bundan gayet tehlikeli bir biçimde kaçır. Tersine, sosyo-ekolojik tercihlere gelindiğinde, bölünme ve dağılmanın işlemediğini ve "ya/ya da" cinsinden verilen acı mücadelenin daha yumuşak ve uyumlu olan "hem/hem" diyalektiğine sürekli müdahale ettiğini fark ederiz. Şunu da fark ederiz ki, uzamzamansal ütopyacılığın karanlık biçimlerini, kapitalizmin jeopolitiğinin güdülediği tarihi coğrafyamızdan bulup çıkarmak hiç de zor değildir. Dolayısıyla bize düşen görev, statik uzamsal bir biçim ve hatta mükemmelleştirilmiş bir özgürleşme süreci çerçevesi dışında bir alternatif tanımlamaktır. Görevimiz, kökü bugünün imkânlarında yatan, ama aynı zamanda eşitsiz coğrafi gelişmelere farklı yönler çizecek olan bir uzamzamansal ütopyacılık –diyalektik bir ütopyacılık– oluşturmaktır. Şimdi bu görevi ele alacağım.

DÖRDÜNCÜ KISIM

**Alternatiflerin Çokluğuna
Dair Sohbetler**

Mimarlar, Arılar ve "Türsel Varlık" Üzerine

ON SEKİZİNCİ YÜZYILIN başlarında Bernard Le Bovier Fontenelle, *Dünyaların Çokluğuna Dair Sohbetler*'i yazdığı zaman, kuşkucu bir okuyucu kitlesini Newton'un dünya görüşünün doğruluğu konusunda ikna etmek için eşi görülmemiş bir yöntem icat etti. Sohbetler, zarif ve zeki bir hanımefendi ile bahçede akşam yürüyüşleri esnasında gerçekleşiyordu. Böyle bir bağlamda, günlük yaşamın koşuşturmasından uzakta, alternatif olasılıkları düşünmek ve dünyaya farklı bir perspektiften bakmak mümkün olabiliyordu.

Günümüz koşullarında benzeri sohbetler yapmanın yollarını bulmak zor. Ancak, içinde yaşadığımız toplumsal dünyaya alternatif olabilecek olasılıkları keşfetmek istiyorsak, yapmamız gereken tam da budur. Toplumsal değişim yolunu anlatacak belirgin bir elkitabının yokluğunda (ki her halükârda böyle bir elkitabı hayalci saçmalık olarak reddedilirdi) ve toplumsal değişim öngören tez ve planları hazır olup da bunların kabul görmesi için çalışan herhangi bir önemli toplumsal hareket veya etkin sınıf ittifakının (maalesef) yokluğunda, yapabileceğim en iyi şey alternatifler ve olasılıklara dair sohbetlerin odaklanabileceği bir dizi tartışma noktası sunmak olacaktır.

Eğer 3. Kısım'daki savlar geçerli ise, bu sohbetlere girişmek, "diyalektik ütopyacılık" olarak adlandırılabilir bir şeyle yüzleşmek demektir. Buradaki diyalektik, Hegel'in, hatta Marx'ın eserlerinden genel olarak çıkan anlayıştan farklıdır. Örneğin, uzamzamsal dinamiklerle açıkça ve doğrudan ilişkilenen, ayrıca bizi yaşadığımız dönemin sosyo-ekolojik yaşamının sıkça dokunmuş ağı-

na sıkı sıkıya hapseden maddi süreçlerin çoğul kesişme noktalarını temsil edebilecek bir diyalektik öngörülmektedir. Bunu takiben, düşüncede bile olsa, kontrolsüz sermaye birikimi, sınıf ayrıcalıkları ve siyasal-ekonomik iktidarın ağır eşitsizliklerince empoze edilen sosyo-ekolojik biçimleri aşacak veya tersine çevirecek bir irade gerektirir. Olası alternatif dünyalar üzerine düşünsel deneylere olanak tanıyacak bir alan bu yolla açılır. Bunun gerçekleşmeyecek düşler üretmeye başlayarak bozulması tehlikesi her an mevcut olsa da, tarihi ve coğrafi materyalizmi doğru oturtmak bu düşleri gerçekten önemi olan beklentilere dönüştürmeye yardımcı olur.

1. Mimarlar ve Arılar Üzerine

Mimar figürüyle başlıyorum. Bunu yapmamın bir sebebi o figürün (bahis konusu olan profesyonel mimar değil, mimar *figürü*) uzamların inşası ve düzenlenmesi süreçleri hakkındaki tartışmalarda belirli bir merkeziliği ve konumsallığının (*positionality*) olmasıdır. Mimar tarih boyunca ütöpik fikirler üretme ve bunların peşinden koşma gibi etkinliklerin ayrılmaz parçası olmuştur. Bu durum, özellikle uzamsal biçim ütopyaları için geçerli olsa da, onunla sınırlı kalmaz. Mimar uzamları şekillendirirken, onlara toplumsal işlerlik kazandırmanın yanı sıra, insani ve estetik/sembolik anlamlar da yükler. Uzun dönemli toplumsal hafızayı şekillendiren ve muhafaza eden mimar, bireylerin ve toplulukların özlem ve arzularına somut biçim vermeye çabalar. Yeni olanaklara ve geleceğin toplumsal yaşam biçimlerine alan açmak için mücadele verir. Tüm bu sebeplerden dolayı Karatani (1995, XXXV), "yaratma istenci" olarak anlaşıldığında "mimari istencin", "Batı düşüncesinin temeli" olduğunu belirtir. Platon bu görüşe sahipti ve Leibniz daha da ileri giderek, "Mimar olarak Tanrı, kanun koyucu olarak Tanrı'yı tamamıyla tatmin eder" demişti.

Mimar *figüründe* ısrar etmemin bir diğer nedeni ise, hepimizin kendimizi bir anlamda bir çeşit mimar olarak görmemizdir. Kendimizi "kader ve talihimizin mimarı" olarak kurgulamamız, kendi faillüğümüzün metaforu olarak mimar figürünü benimsememiz demektir. Günlük hayat pratiklerimiz içinde devinirken, bu metafor aracılığıyla kendi yaşam dünyamızı inşa eder, yeniden yapılandırır ve

muhafaza ederiz. Bu doğrudan Marx'a götürür bizi. Zira, sosyolojik değişim dinamikleri ve diyalektiğinin temel prensiplerini *Kapital*'in ilk cildi (1967 basımı, 177-8) kadar iyi ifade eden başka bir eser bulmak zordur:

Esas itibariyle emek, hem insan, hem de Doğa'nın katıldığı, insanın Doğa ile kendisi arasında kendi rızasıyla başlattığı, düzenlediği ve denetlediği maddi etki-tepkiler sürecidir... Dış dünya üzerinde bu yolla etki edip onu değiştirirken insan aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. İçinde uyuklayan güçleri geliştirir ve bunları kendi hükmüne itaat etmeye zorlar... Varsaydığımız emek, sadece insanın damgasını taşıyandır. Örumcek, dokumacınıninkine benzer işlemler yapar ve arı da kovan hücrelerini birçok mimarı utandıracak bir hünerle inşa eder. Fakat en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran, mimarın yapısını gerçeklikte dikmeden önce zihninde tasarlamasıdır. Her emek sürecinin sonunda, ilk önce işçinin zihninde var olmuş olan sonucu elde ederiz. İşçi, işlemekte olduğu hammaddenin biçimini değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda bir amacı da gerçekleştirir...

Park'ın şehircilik anlayışıyla (bkz. 8. Bölüm) bunun arasındaki paralellik çarpıcıdır. Bizim savımız açısından daha da önemli olan, Marx'ın analojisinin kolayca tersine çevrilebilmesidir: Mimarın faaliyeti genel anlamda emek sürecini anlamamıza yardımcı olurken, herhangi bir emek sürecine giren herkes, arıdan ziyade mimar gibidir.

Buna rağmen, Marx'ın arılardan bahsetmesinin iki açılımı vardır. Doğabilimcileri bu denli hayran kılan arıların mimari pratiklerinin karmaşıklığıyla doğrudan ilintilidir. Ama kuşkusuz ki Marx, aynı zamanda Mandeville'in *Arıların Masalı* isimli eserine de gönderme yapar. 1714 tarihli bu meşhur eserin altbaşlığı "özel günahlar ve kamusal erdemler"dir. Burada Mandeville, kamusal alanda bolluk ve erdemın nasıl zorunlu olarak özel alanda kibir, haset ve savurganlığa dayandığından dem vurur. (Adam Smith'in piyasa ütopyacılığının daha sonradan düzeltmeye çalıştığı sorundur bu.) Mandeville bununla kalmaz, daha rezilane olduğu kadar "dürüstçe" de olan bir duruşla (Marx 1976 basımı, 764-5), toplumun ancak işçilerin yoksul, cahil ve arzularını artıracak herhangi bir bilgiden yoksun bırakıldıklarında bolluğa erişeceğini söyler. Marx'ın genel anlamıyla insan emeği kavramı, kapitalizmde aşağılık ve itibarsız bir "işçi arı" statüsü ile çarpıcı bir tezat oluşturmaya yönelik olarak

geliştirilmiştir. Kapitalizmin "içimizde uyuklayan güçleri" uyandırıp dünyayı ve kendimizi değiştirmemizi sağlama şansının hiç de necek kadar az olduğu aşîkârdır.

Artık arılar hakkında biraz daha fazla bilgi sahibiyiz. Örneğin, birbirleriyle iletişim içine giren yaratıklardır. Kovanda tatbik ettikleri dans koreografisi, besin kaynağının nasıl bulunabileceğine dair kesin bilgi iletir. İletişim sisteminin giriftliği ve karmaşıklığı (ayrıca doğruluk ve kesinliği) arıların bilgiyi soyut, sembolik bir yolla kodlama ve iletme yetilerinin ne denli şaşırtıcı bir düzeyde olduğunu gösterir. Öyle ki, herhangi bir mimar şöyle dursun, birçok iletişim veya GIS* uzmanını utandırabilir (Von Frisch'in, 1965, arıların danslarının haritasını çıkarması kırk yıl sürdü). Dans örüntülerinin kodunu neredeyse kazara deşifre eden, arılar üzerine araştırma yapan birinin matematikçi olan kızıydı. Örüntüyü, altı boyutlu bir *flag manifold*'u –bu gayet olağandışı ve anlaşılmaz bir matematik cinsidir– iki boyutlu uzama yansıtıran çözdü (Frank 1997). Sayısız bölümleri ve varyasyonlarıyla arıların tüm dans repertuarı herhangi bir mimarın bilemeyeceği bir matematiksel şemaya oturur. Bu matematik türünün uygulandığı yegâne diğer fiziksel süreç, kuantum kuramının kuarklarıyla ilintilidir. Bu da, "arıların kuarkların kuantum dünyasında olup bitene bir şekilde duyarlı oldukları, kuantum mekaniğinin onlar için dünyayı görüntü, ses ve koku olarak algılamak kadar önemli olduğuna" (86) dair bir spekülâtif olasılığı da gündeme getirir. Eğer bunun doğru olduğu gösterilirse, o zaman arılar (küçücük beyinleriyle) yalnızca bir avuç insanın vâkıf olduğu bir tür matematiği "bilmek"le kalmayıp, hiçbir insanın yapamadığı bir şeyi de yapabilmektedirler – kuantum sahalarını onları bozmadan işletebilmeyi. Kuantum işlemleri çağına, bunların henüz keşfedilmemiş tüm gücüyle girdiğimiz bir dönemde, biz hâlâ arıların yapabildiğini yapamıyoruz dolayısıyla.

Arılar hakkında daha çok şey öğrendikçe, en kötü mimarı bir kenara bırakın, en iyi insan emeğiyle kıyaslamak bile bizim sözümona üstün gücümüzün giderek daha az övülmeye değer olduğunu ortaya çıkarıyor. Bu olgu insanların, her veya çoğu açıdan, tüm canlı varlıkların "doruğunda" olduğu fikrini ciddi anlamda sarsıyor.

* Coğrafi Bilgi Sistemleri.-ç.n.

Ama aynı zamanda bizim "münhasır" türsel yetilerimizin ve "uyuklayan güçlerimizin" neler olduğu sorusuna olan ilgiyi artırıyor.

2. İnsanın Yetileri ve Güçleri

Birçok canlı türü, tıpkı arılarda olduğu gibi, "insan repertuarının tamamıyla dışında olan temel hislere" sahiptir. Wilson'ın (1998, 47-8) bundan çıkardığı sonuç şudur: "Biyolojik evrimin, insanlık durumunu anlamak açısından önemi olan enformel bir kuralı vardır: Çevreden herhangi bir tür sinyali alabilen organik bir sensör tahayyül edebiliyorsak, buna halihazırda sahip olan bir türün bir yerlerde var olduğundan emin olabiliriz." Dolayısıyla, insanın beş duyusunun çıplak halinin "bunca çeşitlilikte ifade bulan yaşamın cömert güçlerine kıyasla olağanüstü derecede yoksun" olması şaşırtıcı değildir. Wilson'un buna her zamanki gibi verdiği indirgemeci açıklama şöyledir:

Biyolojik yetiler organizmaların doldurdukları boşluklara azami uyum sağlamalarını yetecek kadar evrilir, ama bundan bir gıdım ileri gitmezler. Her canlı türü, her çeşit kelebek, yarasa, balık ve maymun (*Homo sapiens* dahil) farklı bir boşluk doldurur. Bundan, her türün kendi algısal dünyasında yaşadığı sonucu çıkar.

O halde biz, 6. Bölüm'de olduğu gibi "bedenin her şeyin ölçütü" olduğu fikrini savunduğumuz zaman, kendi algısal dünyamızın sınırlarıyla da hemen karşılaşmış oluruz. Fakat insanlar, böyle sınırların çok ötesinde "dinleme, görme ve işitme" araçlarına sahip olmuşlardır. "Siborglar ve bilimciler" olarak yetilerimizi görmezden gelmememiz gerekir. Bu da Marx ile Wilson'un (pek de muhtemel müttefikler olmasalar da) aradığı bir çeşit bilgi birliğinin önüne temel bir sorun çıkartır. Bu sorun, Wilson'da şöyle ifade bulur:

Doğal ayıklanma süreci, geleceğin ihtiyaçlarını önceden bilemez... Eğer bu ilke evrensel olarak doğru ise, o zaman doğal ayıklanma süreci uygarlık henüz var olmadan aklı uygarlığa nasıl hazırlayabildi? İnsan evriminin büyük muamması budur: cebir ve Mozart'ın nasıl açıklanacağı sorusu. (48)

Bu Marx için bilindik bir sorundur. *Komünist Manifesto*'dan itibaren sayısız pasajda, *Kapital*'de ortaya koyduğu emek süreci anlayış-

şıyla çelişiyor gibi görünür ve fikirlerimizin, anlayışlarımızın, görüşlerimizin (tek kelimeyle, "bilincimizin") varoluşun maddi koşullarındaki her değişim ile farklılaştığında, bir üretim tarzının maddi biçiminin düşünce ve imkânlarımızı belirli şekillerde tutsak eden kurumsal, hukuksal ve siyasal yapıları doğurduğunda ısrar eder. Bunun belki de en meşhur ifadesi, Marx'ın "insan varlığını bilinç belirlemez; tam tersine, bilinci toplumsal varlık belirler" iddiasıdır (Marx ve Engels, 1972 basımı, 4). O halde nasıl olur da *Kapital*'de bu denli önemsenen hayal gücü, var olan maddi ve kurumsal koşulların (örneğin kapitalizm tarafından oluşturulanların) bu denli serbestçe dışına çıkıp sosyalist alternatifin nasıl bir şey olabileceğini kavramsallaştırabiliyor? Wilson yakın tarihte kültürel ve bilimsel biçimlerdeki patlamayı açıklamakta nasıl sıkıntı çekiyor ise, aynı şekilde Marx'ın tarihsel materyalizmi de, bırakın siyasal pratiklerimizi, hayal gücümüzü bile sosyalist (veya herhangi başka) bir alternatifin yaratılmasına hazırlamakta o denli zorlanıyor.

Bu güçlük, Unger'in keskin ifadesini tekrarlamak gerekirse, "iskân ettiğimiz kurumsal ve temsili dünyaların çaresiz kuklaları" olma halimizi açıklayabilse de, zor bir paradoks da teşkil ediyor. İktidarı ele geçiren devrimci hareketlerin (ve her tür gerçekleşmiş ütopyacılığın) en ciddi sorunu radikal değişime hazırlıksız olmaktadır. Birçok devrimci hareket kendini, geçmişin maddi koşullarına içkin düşünce şekillerinden kurtarmadı veya kurtaramadı. Bu ikilem, siyasal partiler açısından anlamlı ve gerçek olduğu kadar, kuramsal açıdan da önemlidir. Unger'in düşüncesi sürekli olarak döner dolaşır, bu merkezi soruna gelir. Temellendirilmiş herhangi bir diyalektik ütopyacılığın yüzleşmesi gereken köklü bir ikilemdir bu.

Buna rağmen, Marx (1970 basımı, 20-1) kuramsal paradoksu bir şekilde yumuşatır:

Gelişimlerinin belirli bir aşamasında maddi üretim güçleri var olan üretim ilişkileri ile çelişki içine girerler... Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişim biçimleri olmaktan çıkar, bunlara köstek olurlar. Bunun üzerine, toplumsal devrim çağı başlar. Ekonomik temelin değişmesiyle bütün üst-yapı hızlı sayılabilecek bir değişim sürecine girer. Bu tür dönüşümleri incelerken, doğal bilimlerin kesinliğiyle belirlenebilecek olan ekonomik üretim koşullarının maddi dönüşümü ile insanların bu çelişkinin bilincine vardıkları ve bunun mücadelesini verdikleri hukuki, siyasal, dini, estetik

veya felsefi, kısacası, ideolojik formlar arasında bir ayırım yapmak gerekir daima.

Bu pasajda berikiler (ideolojik formlar), maddi koşullar tarafından daha önce önerildiği kadar katı biçimde belirlenebilecekmiş gibi görünmemektedirler (kısmen bünyevi belirsizlikleri yüzünden). Bunun yanı sıra, var olan çelişkiler (özellikle de üretim güçleri ve ilişkileri arasında) yaratıcı manevra ve açık uçlu seçimlere olanak tanımaktadır.

Her halükârda kendimiz hakkındaki anlayışımız ile sonsuz seçenekleri barındıran gerçekdışı bir fantazi (Unger'in "neredeyse hiç önemi olmayan alternatifler") ile maddi ve entelektüel koşullarımızın dikte ettiği olağan işlere hiç alternatif olmaması gibi soğuk bir gerçeklik arasında gidip gelmekteyiz.

Mimar figürü işte bu yüzden bu denli ufuk açıcudur. Bunu düşünmeye devam edelim. İş kulesi, mesken, fabrika, eğlence parkı, şehir veya herhangi başka bir şey tasarlamak, hayal gücünü epeyce çalıştırmayı gerektirir. Mimar mekânları, düzenlenme biçimlerini, malzemeleri, estetik etkileri, çevre ile olan ilişkileri tahayyül etmek ve aynı zamanda boru tesisatı, ısıtma, elektrik kabloları ve ışıklandırma gibi daha banal konularla da uğraşmak zorundadır. Mimar bunu yaparken tamamıyla özgür bir fail değildir. Seçimlerini eldeki malzemenin miktar ve niteliği ile mekânın doğası sınırladığı gibi, eğitimsel gelenekler ve öğrenilmiş pratikler de düşüncesini yönlendirirler. Yönetmelikler, maliyetler, kâr oranları, müşteri tercihlerinin tümü öyle bir dereceye kadar kaale alınmalıdır ki, inşa edilecek olanın nihai halini mimardan çok müteahhitler, yatırımcılar, muhasebeciler, inşaatçılar ve devlet aygıtı belirlemiş gibi görünür. "Mimari ile uğraşmak" tüm bu karışıklığı beraberinde getirir. "Mimari ile uğraşmak" toplumsala nakşolmuş, uzamzamansal bir pratiktir. Fakat buna rağmen hayal gücünün dizginlerinin bırakıldığı –yaratma iradesinin devreye girdiği– bir an vardır zorunlu olarak.

Marx'ın birbirine zıt beyanları arasındaki içsel bağlantı böylece daha anlaşılabilir hal alır. Mimarinki de dahil olmak üzere, tüm kapitalist girişimler spekülatifdir. Parayı sermaye olarak dolaşıma sokmak ve kâr elde etmeyi ummak bu demektir. Tüm kapitalist girişimler piyasada gerçekleşmeden önce zihinde canlandırılırlar (in-

san beklentilerinin ekonomik faaliyet üzerinde uyguladığı kanıtlanmış etki de bundan kaynaklanır). Kapitalizmin bir toplumsal sistem olarak olağanüstü gücü girişimcilerin, finansçıların, müteahhitlerin, sanatçıların, mimarların ve hatta planlamacı ve bürokratların (ve sıradan işçi dahil, bir dolu başka kategoride insanın) çoklu tahayyüllerini seferber etme kapasitesinde yatmaktadır. Bu tahayyüller sistemin kendini giderek genişleyen ölçeklerde yeniden üreten maddi faaliyetlere yöneltilir. Sistem tarafından empoze edilen disiplin –tabiri caizse– kârlılık testiyle sağlanır. Ancak ondan sonra tahayyül olumlu destek alacak şekilde kendini gerçekleştirir. Ama yoğurt yemenin ne kadar çok yolu varsa, kâr yapmanın da o kadar yolu vardır. O halde kapitalist etkinliği yönlendiren yegâne amaç kâr yapmak olsa da, bu amaca giden yol bir tane değildir. Gerçekten de kapitalizmin tüm tarihi bu yegâne hedefi gerçekleştirmek için bin türlü yaratıcı ve çoğunlukla dolambaçlı yol bulmakla geçmiştir. Kapitalizmin bekası için hayal gücünün dizginlerini salıvermek temel önemdedir ve işte alternatif sosyalist tahayyülün yeşereceği alan da burasıdır. Gerçi henüz kapitalizmden ve onun hâkim düşünme ve ifa biçimlerinden tamamen kopmuş bir tahayyül olamayacaktır bu.

Bu sayede farkına vardığımız şey, dünyamızın, yani kapitalist kültür, ekonomi, siyaset ve bilinç dünyasının nasıl işlediğine dair basit bir maddi olgudur. Bu dünya inanılmaz çeşitlilikte hayali tasarımlarla (siyasal, ekonomik, kurumsal) doludur ve bunların birçoğu gerçekleştirilir. Bazıları başarılı olamaz. Bazılarıysa çılgınca başarılar elde eder. Bazıları bir süre işler, sonra dağılıverirler. Sonucun başarı veya başarısızlığını belirleyen, güçlü dozda siyasal kayırmacılık ve gizli ittifaklarca desteklenen soğuk piyasa mantığıdır. Fakat tüm bu süreci başlatan da, gelecekteki olanakları değerlendirmektir. Zola bu fikri paranın dünyayı spekülasyon aracılığıyla başkalaştırma gücüne dair yazdığı denemesinde harikülade güzellikte aktarır. *Para* başlıklı romanının anti-kahramanı Saccard şöyle der:

Demiryolumuzun kat edeceği bu ıssız ovaların, bu terk edilmiş geçitlerin tümünden dirilmesine tanık olacaksın – evet! bitkin düşmüş damarlarına yeni kan enjekte ederek sistemi canlandırdığımızda tarlalar açılacak, yollar ve kanallar inşa edilecek, topraktan yeni şehirler fışkıracak, yaşam hasta

bir bedene döner gibi dönecek. Evet! Para bu mucizeleri gerçekleştirecek... Bizimki gibi büyük çaplı bir işte merkezi mekanizmanın, kalbin ta kendisinin spekülasyon ve kumar oynamak olduğunu anlamalısın. Evet, spekülasyon kanı çeker, kanı her kaynaktan derecikler şeklinde alır, biriktirir, her yöne akan ırmaklar şeklinde geri yollar ve devasa para dolaşimleri kurar. Büyük girişimlerin yaşamının ta kendisidir bu... Spekülasyon – yaşamak için biricik sebebimiz budur; bizi yaşamaya ve mücadele etmeye zorlayan ebedi arzudur. Dostum, spekülasyon olmadan hiçbir tür ticaret olmaz... Aynı aşkta olduğu gibi. Aşkta da, spekülasyonda da, çok miktarda pislik vardır; aşkta da insanlar sadece kendi tatminlerinin peşindedirler; ama aşk olmadan yaşam olmazdı ve dünyanın sonu gelirdi (Zola 1891, 140).

Saccard'ın vizyonu, yaşam sevgisi, çevresindeki herkesi baştan çıkarıyordu. Dikkatli ve ölçülü sevgilisi –Madam Caroline– bile Doğu'da toprakların durumunun insan arzuları ve potansiyellerinin ne denli altında kaldığına hayret etmişti:

[Caroline'in] yaşam sevgisi, her daim canlı umudu, bilim ve spekülasyonun her şeye muktedir sihirli değneğinin bu yaşlı, uyuyan toprağa bir dokunuşunda onu bir anda uyandırabileceği fikri karşısında onu coşkuyla dolduruyordu... Ve tam da bunun yeniden yükseldiğine tanıklık etti – ileriye doğru, karşı konulamaz bir yürüyüş, mümkün olan azami mutluluklar toplamına yönelen toplumsal dürtü, eyleme geçme, nereye gideceğini tam olarak bilmeden ileri atılma ihtiyacı... ve tüm bunların arasında, barınağını yeniden inşa eden, işi asla bitmeyen karınca sürüsü tarafından tepetaklak edilen yerküre; sürekli keşfedilen yeni haz kaynakları; insanın gücünün on katına çıkması, dünyanın insana her geçen gün daha da fazla ait olması. Bilimin hizmetindeki para ilerleme temin ediyordu (75).

Sonuç hiçbir alternatifin olmadığını ima etse de, elimizdeki tüm tutku ve hayal gücünü kullanarak gelecek olasılıkları gözden geçirdiğimiz başlangıç noktasında bin bir alternatif vardır. Tahayyül ile maddi somutluk arasında çoğu zaman üretim tarafından dolayımlanan diyalektik ilişki, kapitalizmin kendini nasıl çoğaltıp değiştirdiğinin, nasıl böylesine devrimci bir üretim tarzı olduğunun her iki ucuna işaret eder. Kapitalizm, koskoca spekülatif bir sistemden başka bir şey değildir. İtici gücünü, Keynes'in açıkça anladığı gibi, itibarlı "beklentiler" ile itibarsız "spekülatif edimlerin" bir karışımından alır. Eğer bizi her köşede bu tür kurgusal ve muhayyel öğeler bekliyorsa, o halde bunların arasından alternatif tahayyüller "yeşertme" imkânı da vardır.

Marx ütopyik sosyalistlere fikirlerin tarihsel değişimin maddi gücü olabileceğine inandıkları için değil; fikirlerini çıkarsama ve yayma yöntemleri yüzünden karşı çıktı. Hayal gücünün seyreltilmiş atmosferinden kopartılıp getirilen bu fikirler başarısız olmaya mahkûmdu. Oysa burjuva toplumunun rahminden, veya, Zola'nını ifade edeceği gibi, çelişkilerinin "verimli gübreliğinden" çıkartılan fikirler dönüştürücü bir siyasete zemin oluşturabilirler. Marx, *Fransa' da İç Savaş* başlıklı yorumunda, işçi sınıfının "yıkılmakta olan eski burjuva toplumunun ta kendisinin gebe olduğu yeni toplumun öğelerini serbest bırakmaktan başka gerçekleştireceği hiçbir ideal yoktur" diye yazar (Marx ve Engels, 1972 basımı, 558). Diyalektik ve entelektüel araştırmanın hedefi, gerçek olasılıkları ve alternatifleri gün ışığına çıkarmaktır. Diyalektik ütopycılık buradan yola çıkmalıdır.

3. "Türsel Varlığımız" Anlayışı

Dünyayı ve dolayısıyla kendimizi emeğimizle başka hale sokma yetilerimizden bahsetmek, ayrıca böyle bir tasarıda kısıtlı da olsa hayal gücümüzü nasıl kullanabileceğimizden söz etmek, kendimizi bir tür olarak anlamının, içinde yaşadığımız dünyayla olan ilişkimizde özgül yetilerimiz ve güçlerimizi (Marx'ın bahsettiği "uyuklayan güçlerimiz" de dahil olmak üzere) anlamının bir yolu olduğunu varsaymak demektir. Geleceğimizin ve kaderimizin mimarları olarak bizlerin, yapabildiklerimiz ve yapmak istediklerimizin temelinde doğayla olan diyalektik ve metabolik ilişkimiz ve bu ilişki dolayısıyla döneceğimiz ayırt edici doğamız (özgül nitelik ve anlamlarıyla) yatmalıdır dolayısıyla.

Gerek sosyal bilimlerde, gerekse alternatif arayışlarında "türsel varlık" gibi bir kavramın içerdiği anlamda biyolojik bir temele atıfta bulunulduğunda ciddi sorunlar doğmuştur. (Bunun en bildik örnekleri, sosyal Darvenciliğin savlarının Nazizme dahil edilmesi, organik devlet kuramları, soy arıtımı hareketinin ırksal kategorilere uygulanmasının kasvetli tarihi ve 1970'lerde sosyobiyojji konusunda ortaya çıkan tartışmanın yarattığı derin toplumsal antagonizmalardır.) Bu türden yazıların çoğu gerçekten de gerici, muhafazakâr ve içine güçlü bir doz biyolojik (bugünlerde genetik) be-

lirlenimcilik katılmış şekilde kaderci olmuştur. Sosyal bilim kanadında ve son dönemde solun çoğunluğunda buna karşı geliştirilen yanıt, insan davranışlarının biyolojik/fiziksel temelini herhangi bir biçimde incelemekten tamamıyla kaçınmak olmuştur. Örneğin Marksizm içerisinde baskın eğilim, insan doğasını üretim tarzına (veya genel olarak maddi yaşama) göre değişen bir şey saymak ve türsel varlığımızın evrensel herhangi bir niteliği olabileceğini reddetmektir.

Geras'ın (1983) bilgece savunduğu gibi, bu yeterli bir yanıt değildir (kaldı ki, Marx'ın formülasyonlarıyla da tutarlı değildir). Ne kadar tehlikeli olursa olsun, doğamız ve türsel varlığımız fikriyle yüzleşmez ve bunları bir dereceye kadar anlamazsak, neye yabancılaşmış olduğumuzu veya özgürleşmenin ne anlama geldiğini bilmemize imkân yoktur. Ayrıca, özgürleşme hedefine ulaşmak için hangi "uyuklayan gücümüzün" uyandırılması gerektiğini de belirleyemeyiz. Ne kadar deneme kabilinden ve teminatsız da olsa, insan doğasının işgörür bir tanımını bulmak, fantastik alternatifler yerine gerçeklerini aramanın zorunlu bir adımıdır. "Türsel varlığımız" üzerine sohbetlere ölesiye ihtiyacımız var.

Kabaca, şöyle bir temel anlayış önereceğim: Yeryüzündeki türlerin herhangi biri gibi bir türüz; diğerleri gibi biz de, çevremizi yaşamımızı idame etmeye ve yeniden üretmeye uygun hale sokmak için kullandığımız özgül yetiler ve güçlerle donatılmış bir türüz. Bu açıdan bakıldığında, çevrelerini değiştirirken, kendilerinin inşa ettiği çevrelere adapte olan diğer tüm türlerden (örneğin, karıncalar, arılar ve kunduzlardan) hiç farklı değiliz.

Bu anlayış "varoluşumuzun doğa tarafından empoze edilen koşullarını" tanımlar. Çevremizdeki dünya ile metabolik ilişki içinde olan duyumsal varlıklarız. Dünyayı başkalaştırıyor ve bunu yaparken kendi faaliyetimiz ve emeğimiz aracılığıyla kendimizi de değiştiriyoruz. Diğer tüm türler gibi, birtakım türe özgü yeti ve güçleri haiziz. Bunlardan kuşkusuz en önemlileri toplumsal organizasyon biçimlerimizi farklılaştırmak ve uyarlamak (örneğin, işbölümü, sınıf yapıları ve kurumlar yaratmak; dil aracılığıyla uzun bir tarihsel hafıza inşa etmek; gelecekteki eylemlere rehberlik etmek üzere toplu olarak elimizde bulunan bilgi ve anlayışları biriktirmek; sadece kendi deneyimlerimizden değil, başkalarınıninkilerden de öğ-

renecek şekilde ne yaptığımızı, yapıyor olduğumuzu düşünmek; maharetlerimiz sayesinde, bedensel yapımızın fizyolojik sınırlarının çok ötesinde görme, duyma ve hissetme kapasitelerimizi pekiştirmek için her çeşit yardımcı araç (örn. aletler, teknolojiler, örgütsel formlar ve iletişim sistemleri) üretmektir. Bunun etkisi, türsel varlığımızın ve türsel çevremizin adaptasyon ve dönüşüm hızını ve ölçeğini, kültürel, teknolojik, ekonomik, toplumsal ve siyasal değişikliklerin tempo ve yönüne karşı son derece duyarlı kılmaktır. Hâkim üretim tarzına içkin dinamiklerin boyunduruğu altında düşündüklerimizin ve yaptıklarımızın çoğu (ama hepsi değil) bu yüzden elbette. İnsan doğasını görelî terimlerle betimlemenin, sürekli yapılanma içinde olarak görmenin belli bir ağırlığı ve temeli yok değildir. Fakat bu aynı zamanda "türsel varlık" ve "türsel potansiyel" kavramları arasındaki bağlantıya işaret eder.

Duyumsal ve doğal varlıklar olarak varoluşumuzun evrensel niteliğinden kaçamayız asla. Bu nitelik, türümüz üzerinde hem genetik donanım, hem de hızla biriken kültürel kazanımlar olarak izlerini bırakan biyolojik ve tarihsel-coğrafi bir evrim sürecinin ürünüdür. Sosyobiologlar, genetik mirasın önemini vurgulamakta haklıdırlar. Modern genetik bilimi ve mikrobiyolojinin insan kapasiteleri, güçleri ve sınırları konusunda ortaya çıkardıklarını hiçbir insan doğası anlayışı göz ardı edemez. Günümüzde zihin/beyin sorunu üzerine yapılan çalışmaların ışığında Kartezyen zihin ve madde ikiciliğinin çökmesi, insan davranışında düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin radikal anlamda yeniden formüle edilmesine yol açıyor.

Sosyobiyoloji özellikle yakın zamanlardaki kültürel ve toplumsal evrime doyurucu bir açıklama getiremiyor. Her ne kadar biyolojik özellikler ile kültürel formların uzun dönemde bir çeşit bağıntılı evrim geçirdiğini iddia etmek inandırıcı olsa da, son 300 yılda yaşanan kültürel/teknolojik/dilsel anlayış ve pratik patlaması, biyolojik adaptasyona vakit bırakmadı. Dahası bunun salt fiziksel veya biyolojik süreçlerle nedensel veya indirgemeci bir biçimde açıklanması da mümkün değil. Bu süreçler sosyo-ekolojik değişimin zorunlu temelini oluşturuyor olabilirler, ama bırakın cebir ve Mozart'ı, medeniyetlerin doğmasına bile yeterli açıklama getiremezler. Gerçek şu ki, hesaba katmamız gereken durum, genetik donanımımızın yepyeni kültürel yöntemlerle kullanılıyor olmasıdır. Tarihsel

coğrafyamızı şekillendirdiğimiz hammadeyi sağlayan bu donanımlar nedir tam olarak?

Çok derin ve kuvvetli bir hayal gücüyle farklı yer ve zamanlarda farklı yollardan birleştirmeyi öğrendiğimiz bir olasılıklar repertuarı ile donanmış meraklı ve dönüştürücü varlıklarız. Birbirimizle olan ilişkimizde siyasal hayvanlar olduğumuz gibi, dil aracılığıyla anlam üretme yetisine de sahibiz. Siyasetin temeli, hızlı bir evrim içinde bulunan iletişimsel yeteneğimizdir. Üstelik, daha sevimli alışkanlıklarımızın arasında karmaşık bir kanun yapma becerisi ile kanunları sürekli olarak ihlal etme dürtüsü vardır. Gerçekten de, (Unger'in çalışmalarının genel yönelimiyle paralel olarak) özgürleşmenin hem kanun yapma, hem de kanunları makul sınırlar içerisinde cezalandırılmadan ihlal etme koşullarının yaratılması olarak tanımlanmasının en iyi seçenek olduğu iddia edilebilir. (Bu sebeple Unger "muafiyet hakkının" özgürleştirici kalkınma biçimlerine heves eden her toplumun temel ögesi olması gerektiğini düşünür.) Fakat kanun yapıcılık da, ayırt edici ve ulaşılmış metabolik koşullardan çıkarsanan sınır ve olanaklar bütününe dikkate almak zorundadır.

Evrilmiş deneyimlerimizden çıkarsanan temel repertuar insan eyleminin stratejik seçeneklerini belirler. Bu repertuara dahil olanlar şunlardır:

1. var olmak için mücadele ve rekabet etmek (doğal ayıklanma veya insan tarihi içinde ekonomik, siyasal ve kültürel ayıklanma aracılığıyla *hiyerarşi ve homojenliğin* üretimi);
2. çevresel nişlere uygunluk sağlama ve çeşitlenme (ekonomik, siyasal veya kültürel anlamda genişleme ve buluşlar sayesinde *çeşitliliğin* üretimi);
3. ittifak, işbirliği ve karşılıklı yardım (her biri iletişim ve tercüme yetilerine bağlı olan *toplumsal organizasyon*, kurumsal düzenlemeler ve uzlaşmacı siyasal-söylemsel biçimlerin üretimi);
4. çevresel dönüşümler ("doğanın", yani bizim durumumuzda, *insanileştirilmiş doğanın* insan ihtiyaçlarına göre –ama sıklıkla istenmeyen etkilere yol açarak– dönüştürülmesi ve tadil edilmesi);
5. uzamsal tertipler (hareketlilik ve göçlere eklenilen ve kaçma, savunma, örgütsel sağlık, taşıma ve iletişim gibi farklı amaç-

lara hizmet eden uzam üretimi; ayrıca bireylerin, topluluklarını ve türün yaşamını sürdürmesi için uzamsal olarak eklenmiş maddi destek sistemlerinin örgütlenmesi);

6. zamansal tertipler (hayatta kalmaya yardımcı olan biyolojik, toplumsal ve kültürel "saatlerin" kurulması, artı biyolojik ve toplumsal amaçlarla değişik zaman tertiplerinin kullanılması – insan topluluklarında zaman tertipleri bilgisayar destekli tertiplerin neredeyse anlık aktarımlarından, kültür aracılığıyla ahlak kurallarına, geleneğe ve hukuka evrilen uzun dönemli sözleşmelere dek değişkenlik gösterir).

Yukarıdaki altı öge evrilen deneyimimizin bizlere aktardığı temel yetiler ve güçler repertuarını oluşturur. Sorunlar karşısında tercih olanağına sahibiz. Kabaca söylemek gerekirse, kalkıp savaşabiliriz; sorunu rekabet yaratmayacak bir şeye doğru saptırabiliriz; işbirliği içine girebiliriz; soruna yol açan çevresel koşulları değiştirebiliriz; yoldan çekilebiliriz; veya kendimizi farklı bir zaman ufkuна taşıyabiliriz (örneğin, çözümü erteleyip geleceğe havale edebiliriz).

Tüm organizmalar bu repertuarın bir kısmına, hatta tamamına bir ölçüde sahip olsalar da, insanlar her ögeyi özgün biçimlerde (örneğin, kültürle aktarılmış geleneklerin uzun dönemli zamansal ilişkileri) vurgulamış ve farklı öğeleri karmaşık toplumsal sistemler oluşturacak şekilde birleştirmenin çok çeşitli ve esnek yollarını bulmuşlardır. Her üretim tarzı bu temel repertuara ait öğelerin özel bir karışımı olarak kurgulanabilir.

Fakat bu kategorileri birbirlerini dışlarcasına değil, ilişkisel anlamda yorumlamak hayati önem taşır (daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Harvey 1996). Örneğin, sosyobiologların işbirliğinin (onların tercih ettiği terimle "karşılıklı diğerkâmlığın") uyarlanmış bir tür rekabet olduğunu iddia etmekte haklı olduklarını düşünüyorum. Zira birbirlerine yardım eden organizmaların hayatta kalma şansı daha yüksek. Sorun, rekabetçi ânı diğer her şeyin temeli haline getirdiklerinde doğuyor (kapitalist rekabeti doğanın *temel* kanunuymuş gibi göstermenin uygun bir yolu bu). İlişkisel bir bakış açısından rekabet, işbirliğinin bir türüymüş gibi görülebilir oysa. Yaşam alanları üretimi bunun ilginç bir örneği. Yaşam alanlarını rekabet

içinde belirleyen organizmalar aynı zamanda kaynakların paylaşımını işbirliği içinde düzenlemiş, tahrip ve zarar getirecek bir rekabeti önlemiş olurlar. Uygun biçimde düzenlendiğinde, insan ilişkilerinde alansallık (*territoriality*) rekabet ve dışlama içerdiği kadar işbirliği de içerir.

Bir toplumsal oluşumun niteliği, genel repertuar içindeki öğelerin sınıf iktidarının gerekleri tarafından nasıl geliştirildikleri ve birleştirildikleri çerçevesinde tanımlanır tam olarak. Kapitalizm çoğu kez esas itibariyle rekabetçi olarak kurgulanır, örneğin. Spekülatif ve rekabetçi ekonomik faaliyetin kaosundan düzen yaratan Darwinci mekanizma en kuvvetli olanın (kuvvet kârlılıkla ölçülür) hayatta kalmasıdır. Fakat kapitalizm aynı zamanda çok yüksek bir uyarılma gücüne sahiptir. Tam da halihazırda oturmuş alanlardaki rekabetten kaçmak için, sürekli olarak yaratıcı stratejiler, piyasada yeni boşluklar ve yeni ürün çeşitleri arar. Dahası, kapitalizm çok miktarda işbirliği, ittifak ve karşılıklı yardım olmadan ayakta kalamazdı. Burada sözümona rakiplerin sıklıkla çevirdikleri (gizli veya açık) dolaplardan veya rekabetçi güdülerini örgütlü toplumsal denetime sıkı sıkıya tabi kılan (hava trafiği kontrolü gibi) geniş toplumsal düzen alanlarından bahsetmiyorum sadece; aynı zamanda, piyasaların rekabete uygun bir uzlaşmacı ve birleştirici çerçevede işlemlerini sağlamak üzere öncelikle hukuk ve devlet gücüne nakşedilen geniş düzenleme mekanizmalarından da bahsediyorum. Doğanın ortak çabalar (mesela, tarım ve hayvancılık ve şimdi de genetik mühendislik alanlarında, fiziksel altyapı inşasında, kentlerin, vb. oluşumunda) sonucu dönüştürülüp "üretilmesi", farklı rekabet, uyum veya işbirliği türlerinin ortaya çıkabileceği hızla dönüşen çevreler (hem toplumsal, hem de fiziksel) meydana getirir. Örneğin, eşitsiz coğrafi gelişmeler piyasada yepyeni boşluklar açar. Sıklıkla vurguladığım gibi, kapitalizm yeni uzamsal konfigürasyonlar üretmek, devir oranlarını ölçmek, koordine etmek ve böylelikle kendi faaliyetlerini çerçeveleyecek tamamıyla farklı uzamzamsallıklar yaratmak için takdire şayan yollar bulmuştur.

Dolayısıyla, kapitalizmi tanımlayan yalnızca rekabet değil, diğer tüm evrimsel süreçlere gömülmüş özgül rekabet *tarzıdır*. Kurumlar, kurallar ve düzenlemelerle tek bir çeşit rekabetin –özel mülkiyeti ve sözleşme özgürlüğünü sayan, görelilik olarak serbestçe

işleyen piyasalardaki rekabetin— hâkim olması güvence altına alınır. Sosyobiolojinin yaptığı normal nedensel sıralama kolayca tersine çevrilebilir: rekabet ve yaşam kavgasının iş görebilmesi ancak ve ancak toplumun ortaklaşma ve işbirliğini (zorla da olsa) empoze eden yapıları sayesinde mümkündür (ve kapitalistlerin "yıkıcı rekabetten" bu denli sıklıkla şikâyet etmeleri ve sorunu çözmek üzere düzenleme yapması için hemen hükümeti göreve çağırmaları dikkate değerdir). Geniş ortaklaşma ve işbirliği ağları olmasaydı, çoğumuz ölmüş olurduk. Rekabet daima işbirliği, uyarılma, çevresel dönüşümler ve uzam-zaman üretimi tarafından düzenlenir ve koşullandırılır.

Bu olgu, kapitalizme alternatifin nasıl kurgulanmaya başlanabileceğine ışık tutar. Sosyalizmi/komünizmi düşünmenin geleneksel yolu, diyelim rekabetten tam anlamıyla ortaklaşma, işbirliği ve karşılıklı yardıma kaymaktır örneğin. Oysa bu fazlaca basitleştirici ve sınırlandırıcıdır. Eğer kapitalizm tüm repertuarı harekete geçirmeden ayakta kalamıyorsa, o halde sosyalizmin amacı bu temel repertuardaki *tüm* öğelerin farklı bir biçimde nasıl birleştirilebileceğini bulmaktır. Öğelerden sadece birinin önemli olduğunu, diğerlerinin gözden çıkarılabileceğini varsaymakla bu biçimler bulunamaz. Örneğin rekabet asla yok edilemez. Fakat farklı bir biçimde ve farklı amaç ve hedefler öngörülerek düzenlenebilir. Rekabet ve işbirliği arasındaki denge değiştirilebilir. Kapitalizm tarihinde bu sık sık vuku bulmuştur; "aşırı rekabet" safhaları, güçlü devlet düzenlemesi safhalarıyla dönüşümlü olarak var olmuştur. Son dönemde küreselleşmeye doğru gidilmesi, sistemi idame ettirme mücadelesinde repertuardaki bir kilit öğenin —uzam üretimi— nasıl değişebileceğine örnek teşkil etmektedir.

Sosyalist kuramın tarihi, şu veya bu toplumsal düzenin olabilirliği üzerine tartışmalarla doludur. Son dönemde tartışmalar, "piyasa sosyalizminin" demokratik denetime tabi tutulan merkezi planlamadan daha ulaşılabilir veya arzulanabilir olup olmadığı sorusuna yoğunlaştı. Ollman'ın (1988) derlediği hararetli tartışma, bu meseleler etrafında döner, ama katılımcıların hiçbirinin savlarını türsel özellikler ve güçler bağlamına oturtmayı gerekli görmemesi gariptir. Eğer böyle yapsalardı, çok daha farklı bir olanaklar kümesi olduğunu görebilirlerdi.

Herhangi bir üretim tarzı, ana hatlarını verdiğimiz temel repertuara ait farklı öğelerin çelişkili ve dinamik birliğinden ibarettir. İçinde bol miktarda çelişki, gerilim ve çatışma barındırır ve bunlar alternatif inşa etmek açısından bir dizi içkin olasılık sunarlar. Bir üretim tarzından diğerine geçiş, repertuardaki tüm öğelerin birbirleriyle olan ilişkilerinin dönüşmesini gerektirir. Marx, 1868'de Kugelman'a yazdığı bir mektupta, "Hiçbir doğa kanunundan kurtulmak mümkün değildir" der; "farklı tarihi koşullar altında değişebilecek yegâne şey, bu kanunların işleme biçimidir". Veya, aynı derecede ikna edici olan başka bir cümlesi şudur: "hiçbir toplumsal düzen, içsel anlamda zaten hazır olmadığı dönüşümleri gerçekleştiremez."

Tüm türler (insan da dahil olmak üzere) davranışları aracılığıyla müteakip evrimi etkileyebilirler. Tüm türler (insan da dahil olmak üzere) etkin tercihlerde bulunur ve torunlarının başa çıkacağı fiziki ve toplumsal koşulları davranışlarıyla değiştirebilirler. Ayrıca kendi davranışlarını değişen koşullara cevaben tadil edebilir ve bir yerden bir yere taşınarak kendilerini farklı evrimsel dönüşüm olanakları açan yeni koşullara maruz bırakabilirler. Organizmalar "doğa kanunlarının, kaçınılmaz olan karşısında eğilip bükülerek değişen basit *nesnelere* değil; doğayı kanunlarına uygun olarak dönüştüren etkin *öznelere*dir" (Lewontin 1982, 162). "Türün potansiyeli" kavramı burada yeniden ön plana çıkar, çünkü elde ettiğimiz bilimsel, teknik ve kültürel güçler sayesinde, daha önce hiç olmadığı ölçüde evrim mimarları haline geldik. Leibniz'in açıkça inandığının tersine, nihai kanun koyucu olacak kadar Tanrı'ya yaklaşan usta mimarlar değiliz ve olamayız da. Fakat kendimizi öyle bir konuma getirdik ki, kendi evrimimiz dahil gelecekteki bütün evrimler, karşılık vereceğimiz tesadüfi olayların sonucu olduğu kadar, bilinçli siyasal ve toplumsal tercihlerin de sonucu olacaktır. O halde, bilinçli mimarlar olarak bizim tahayyül ettiğimiz ve planladığımız evrim neye benzeyecek? Bu sorunun yanıtı, repertuardaki öğeleri nasıl yeniden birleştireceğimize bağlı.

Doğaya Karşı Sorumluluk ve İnsan Doğası

EVRİMSEL KAPASİTE repertuarımızdaki sadece bir ögeyi düşünün: üretebilme konumunda olduğumuz "doğa" çeşidini. Evrim oyununda etkin özneler olarak dünyayı değiştirebilecek son derece büyük güçlere sahibiz. Bu güçleri nasıl kullandığımız, gelecekte nasıl bir tür olacağımız açısından temel önem taşıyor. Bugün bu güçlerin kullanımı meselesi gerek kapitalistler ve onların müteffikleri (ki bunların çoğu uzun dönemli sürdürülebilirlik meselesini bir takıntı haline getirmişlerdir) arasında, gerekse alternatif arayışı içinde olanlar arasında tartışma ve münazaranın açık ve önemli bir odağıdır. Ayırt edici bir "türsel varlığa" sahip miyiz ve dış doğayla olan ilişkimiz açısından gelecekte bu nelere sebep olabilir?

"Türsel varlık" kavramı elbette ki tür merkezlidir. İddialı bir insan-merkezci duruş içerir. Kendi türsel kimliğimizi serdetmekten, kim olduğumuzu ve olacağımızı ifade etmekten ve iskân ettiğimiz dünyada türsel yeti ve güçlerimizi kullanmaktan, arılar ve kunduzlardan daha fazla kaçmamız mümkün olmayacak. Meseleyi başka türlü kurgulamak kim ve ne olduğumuz konusunda kendimizi kandırmak (yabancılaştırmak) demektir.

Mimarları arılardan kısmen ayıran şey ise (kendi başarılarımız yüzünden) artık hem zihnimizde, hem de söylemsel tartışmalarda bireysel ve toplu sorumluluklarımızı belirlemek zorunda olmamızdır. Sadece kendimize ve birbirimize karşı değil, aynı zamanda genellikle "dış" doğa (yani bizim "dışımızda") olarak adlandırdığımız tüm diğer "ötekilere" karşı da sorumluluklarımız var. Evrimde öyle bir aşamaya geldik ki, sadece kendi evrimimizin yolu değil, tüm

diğer türlerinki konusunda da bilinçli kararlar verebiliriz, vermeliyiz de. Genetik evrim bile, Wilson'a göre (1998, 270) "bilinçli ve iradi olmak; bu dünyada var olan yaşamın tarihinde yeni bir çağ açmak üzeredir". Fakat (onun tasarımına göre) buna genetik anlamda henüz hazır değiliz maalesef. Uzunca bir süredir tarım ve hayvancılıktan, yaşam alanlarının topyekûn değiştirilmesi ve hızlı nüfus artışına, hatta yerküre ölçeğinde türlerin yayılması ve karıştırılmasına kadar her şeyde güçlü evrimsel failer olduk. Fakat geçtiğimiz iki yüzyıldır hızla daha da geniş güçler elde ediyoruz.

Bu hiçbir şekilde metabolik veya evrimsel kısıtların "dışında" ya da doğal güçler karşısında yenilmez olduğumuz anlamına gelmiyor. Fakat evrilmiş olanaklar repertuarını bilinçli olarak çok farklı kombinasyonlar halinde kullanabilecek konumdayız. Eğer iradi evrim dönemi başlamak üzereyse, o halde, Wilson'un (1988, 277) biyolojik indirgemecilikten ziyade geleneksel hümanizm kokan ifadesine göre, "yakında kendi içimizin derinliklerine bakıp neye dönüşmeyi arzuladığımıza karar vermemiz gerekir." Bu sorun, türsel varlığımız ve türsel yazgımız açısından, daha önce hiçbir mimarın yüzleşmediği kadar spekülâtif bir sorundur.

1. Doğanın Söylemleri

Diğer tüm ötekilere karşı sorumluluklarımız ve etik taahhütlerimizle başa çıkmak, örneğin bir Zola'nın betimlediği doğaya hâkim olma ve kendi imajında bir dünya inşa etme iradesinde olan tipik kapitalist girişimcininkilerden farklı tahayyüller ve farklı eylem biçimleri oluşturacak söylemsel rejimler, bilgi sistemleri ve düşünce tarzları inşa etmek gerekir. Peki ama, herhangi bir alternatifi hangi zemin üzerinden temellendirmeliyiz? Şu ya da bu çözümün ateşli savunmacılar bakımından açığı yok gibidir – çevreci ve ekolojik hareketler insan türünün Dünya gezegenindeki olası geleceği konusunda bol miktarda karşıt ve kakafonik iddiayla doludurlar.

Bazı önemli görüş ayrılıklarını ele alalım örneğin. Ekoloji veya biyoloji merkezci görüşler kaba bir insan-merkezcilikte birbirleriyle yarış içindedirler. Bireycilik ile ortaklaşmacılık (toplulukçuluk) karşılıklı çarpışırlar. Kültürel ve tarihsel-coğrafi anlamda yerel ba-

kış açıları (özellikle yerli halklarınkiler) daha çok bilimciler tarafından savunulan evrensel sav ve ilkelerle iğreti bir biçimde yan yana var olurlar. Yaşam olanaklarına erişim konusunda genel anlamda materyalist ve ekonomist olan kaygılar (ister türler, bireyler, toplumsal gruplar, ister yaşam alanları için olsun), ekseriyetle estetik, manevi ve dini okumaların karşısında dururlar. Prometheusvari tahküm öngören kibirli yaklaşımlar, doğanın muazzam ve şaşılacak güçleri karşısında gösterilen tevazu ile çelişir. Ekolojik sağlık karşısındaki en büyük düşman olarak sayısız hain vardır: aydınlanmacı akıl, türçülük (*speciesism*), modernite ve modernleşme, bilimsel/teknolojik rasyonellik, materyalizm (hem dar, hem geniş anlamıyla), teknolojik gelişme (ilerleme), çok uluslu şirketler (özellikle petrol alanında), dünya bankası, ataerkillik, kapitalizm, serbest piyasa, özel mülkiyet, tüketicilik (çoğunlukla sözümona kuşbeyinlice olanından), devlet iktidarı, emperyalizm, devlet sosyalizmi, müdahaleci ve zevzek bürokratlar, askeri-sınai kompleksler, cehalet, umursamazlık, küstahlık, miyopluk, akılsızlık ve benzerlerinin her biri veya bazı kombinasyonları. Çevreci siyasette ayrıca amaç ve araçlar (otoriter, demokratik, yönetsel, kişisel türden) konusundaki uzun süreli tartışmanın bol miktarda yansımaları da vardır.

Bunların, çevreci/ekolojik hareket içinde bulunabilecek bazı ikili karşıtlıkların karikatürize edilmiş şekli olduğunu biliyorum. Ama bu tür karşıtlıklar çok sayıda kafa karışıklığına yol açabiliyorlar, özellikle de birden fazlası bir araya geldiğinde. Buna ek olarak başka komplikasyonlar da mevcut. Örneğin hiç kimse bir "ekosistem" veya "cemaatin" (çok kullanılan bir analiz ünitesi) tam olarak nerede başlayıp nerede bittiğini bilmiyor. Bir coğrafi ölçekte (yerel, biyo-bölgesel, ulusal) tartışılan ve üzerinde anlaşılan savlar toplanıp başka bir ölçüğe aktarıldığında (örn. küresele) anlamlı kalacak diye bir zorunluluk yok. Dahası, bir kuşak için anlamlı olan bir diğerine faydalı olacak diye bir zorunluluk da yok. Gelmiş geçmiş tüm siyasal hareketler –Nazilerden serbest piyasacı liberallere, feministlerden sosyal ekolojistlere, kapitalistlerden sosyalistlere, köktendincilerden ateist bilimcilere kadar– çevre meseleleri konusunda yegâne doğru çizgiye sahip olduğunu düşünüyor illa ki. Zira "doğal" görünmek, kaçınılmazlık ve namusluluk kisvesine bürünmektir.

Tüm bunları bir araya getirince, siyasal savlar, kuramlar ve zorluklardan oluşan bir cadı kazanı elde ederiz. Bu karmaşa, sonu gelmeyecek akademik, entelektüel, kuramsal ve felsefî tartışma zemini olmaya pek elverişlidir. Buradan âlim konferansları katılımcılarını ebediyete kadar meşgul edecek kadar malzeme çıkar. Bu arada konuyu entelektüel açıdan ilgi çekici kılan da budur zaten. Böyle bir durumda mutabakattan bahsetmek (veya hatta bunu bir hedef olarak koymak) belli ki imkânsızdır. Oysa alternatifler konusunda herhangi bir sohbet gerçekleştirebileceksek, ortak bir dil veya en azından farklı diller (bilimsel, yönetsel ve hukuki, popüler, eleştirel, vb.) arasında çeviriyi mümkün kılmamızın yolunu bulmalıyız. Tüm bu çatışma ve çeşitliliğin içinde bile bir tür zemin oluşturulmak zorunda dolayısıyla. Bu zeminin olmadığı yerde karar zeminini otorite, söylemsel şiddet ve hegemonik pratikler oluşturur ve bunun alternatif olasılıklara alan açması elbette ki pek ihtimal dahilinde değildir.

2. Yaşamsal Metaforlar

Bu konuya kafa yorarken bize rehberlik edecek birtakım hâkim metaforlar var oysa ki. Bu tür basitleştirici metaforlar vazgeçilemez de olsalar, risksiz değildirler. Bugün muhalif çevreci düşüncenin ortaya attığı doğanın krizi, yaklaşmakta olan ekolojik çöküş ve hatta "doğanın sonu" fikirlerini ele alın örneğinin. Solda bazıları için bu retoriğin bir çekiciliği var, çünkü kapitalizmin nihai bir krize gireceğine ve çökeceğine dair uzun zamandır var olan inancı uygun bir şekilde sınıf çatışması alanından çevreye kaydırıyor. Buradaki sava göre, eğer bildiğimiz dünyanın doğal bir felaketle son bulmasını istemiyorsak, bir alternatifin bulmamız *zorunludur*. Yakın gelecekte yepyeni alternatif toplumsal formların bulunmasını gerektiren çetin sınav budur.

Bu tür kıyamet tellallığı aşırı çevrecilerle sınırlı değildir. Birçok bilimci de benzeri bir yaygaracılık yapmaktadırlar. Dünyanın en prestijli iki binden fazla bilimcisinin imzaladığı bir beyanatta şunlar söylenmektedir:

İnsanlar ile doğal dünya çarpışma yörüngesine girmiş bulunmaktadır. İnsan faaliyeti çevre ve hayati kaynaklar üzerinde çok şiddetli ve onarılamaz hasarlar yaratmaktadır. Durdurulmadığı sürece şimdiki pratikleri-

mizin çoğu, insan toplumu ve bitki ve hayvan âlemi için arzu ettiğimiz geleceği riske atabilir; canlı varlıklar dünyasını öyle tadil edebilir ki, yaşamın bildiğimiz şekliyle devam etmesi mümkün olmayabilir. Şu anki yörüngemizin yol açacağı çarpışmayı engellemek istiyorsak, acilen temel değişiklikler yapmamız gerekir (Kaygılı Bilimciler Birliği 1996)

Bu "doğal dünya ile çarpışma yörüngesine girmiş insanlık" dili birçok açıdan tuhaftır. İnsanların her nasılsa doğanın dışında oldukları izlenimini vererek insanlığı doğanın geri kalanıyla çarpışmak üzere olan bir tür göktaşına eşitler. Bu metafor sayesinde insanların dünyayı ve kendilerini sembiyotik bir biçimde dönüştürdükleri evrimsel değişimin uzun tarihi göz ardı edilebilmektedir. Marx, "(doğa bilimcilerinin) kendi uzmanlık alanlarının sınırlarının dışına çıkmaya teşebbüs ettiklerinde" ürettikleri "soyut ve ideolojik anlayışlar"dan yakını (1976 basımı, 484). Bu açıklama da buram buram "soyut ve ideolojik anlayış" kokuyor.

Yaygaracı kriz ve yaklaşan felaket retoriği tehlikelidir. Bir kere "insanlar ile doğal dünya" arasındaki çarpışmanın tam ânını doğru ve emin bir biçimde bildiğimiz varsayılıyor. Oysa birçok bilimci, eylem borazanı öttürenler de dahil olmak üzere, esas ciddi sorunların nerede yattığı ve ne dereceye kadar kaçınılmaz olduğu konusunda sürekli farklı bahisler ortaya koyuyor. Wilson (1998, 285-7), "insanlığın besbelli ki çarpacağı duvar mineral ve enerji kıtlığı değil, su ve besin kıtlığıdır" diye düşünüyor. Dünyanın "doymak bilmez beşeri biyokitleyi" kaldırma kapasitesinin gün geçtikçe tehlikeye girdiğini savunuyor. Fakat başkaları küresel ısınma ve iklim değişikliğine, yaşam alanlarının ve biyolojik çeşitliliğin azalmasına (bu tema Wilson'un da yürekten önemsedikleri arasındadır), geniş bir yelpazeyi içine alan biyosistemlerin (tropik yağmur ormanlarından okyanuslara kadar) bozulmasına ve çoğu hayli zehirli niteliğe sahip olağanüstü sayıda yeni kimyasal bileşimin buna hazırlıksız olan biyosistemler tarafından emilme sorununa işaret ediyorlar. Bu tür sorunların ciddileşme potansiyeli taşıdığı konusunda çoğu bilimci mutabakata varmış olsa da, bilimcilerin çevresel dönüşümlerin etki ve sonuçlarını tahmin edebilme yeteneği oldukça sınırlıdır. Birçokları bunu kendi arzusuyla itiraf eder. Endişe ve kaygıları delillere dayandığı ölçüde inançların da ürünüdür. Bu denli önceden kestirilemez bir gidişata karşılık, hayali bir "çarpışmanın"

önlenmesi uğruna yanlış tedbir alınmasının yol açacağı belirsizlik, risk ve beklenmeyen sonuçlar; yaklaşan bir felakete karşı hiçbir tedbir almamak kadar kötü olabilir. Ama sorun şu ki, ne çevreci hareket, ne de onların akademi içindeki müteffikleri, kendi önermelerinin beklenmeyen sonuçlarının hem insanlar, hem de başka türler üzerinde olası olumsuz sonuçlar doğurabileceği gerçeğini ciddiye almak şöyle dursun, kabul etmeye bile hazır değiller.

Düşüncesizce ileri sürülen kriz retoriği ayrıca toplumsal veya siyasal sonuçları kaale almaksızın her tür eylemi meşrulaştırmaya yarar. İngiliz hükümeti 1997'de Kyoto'da gerçekleşen iklim değişikliği konferansına, bundan önce 1994 Rio Konferansı'nda önerilen karbondiyoksit gazını azaltma hedefini yerine getirmiş az sayıda ülkeden biri olarak katıldı. Oysa bunu, Muhafazakâr Parti'nin kararlı bir şekilde Maden Sendikası'nın gücünü yok etmesi sayesinde yapabildi. İngiliz enerji endüstrisi böylece kömüre olan bağımlılığından kurtarılmış oldu. Madenleri sınıf mücadelesine kapatıyor olmak, çevrenin selameti söylemiyle meşrulaştırıldı. Bunun hem tarihte, hem günümüzde çok fazla sayıda örneği vardır ne yazık ki (bkz. Harvey 1996, 8. Bölüm). Toplumsal ve siyasal amaçlar, doğal sınırlar ve doğadan kaynaklanan kıtlığın hükmündeki bir çevrecilik retoriğinin altına saklandı veya bu retorik onlara bahane teşkil etti. Dahası, ekolojik felaketin yaklaşması retoriğinin zihnimizi işbirliği veya kolektif ve demokratik tepki verme yönünde açacağı kesin değildir. Çoğunlukla seçkinci ve otoriter dürtüleri (özellikle de bilimciler arasında) veya güçlü olanların diğerlerini denize atıverdiği bir "cankurtarma botu etiğini" tetikler.

Dolayısıyla, "sınırlara" ve "ekolojik kıtlığa" atıfta bulunulması karşısında siyaseten tedirgin ve kuramsal açıdan şüpheli olmalıyız (bkz. Harvey 1996, 139-49). Bu savın bazı versiyonları, "sınırların" ve "ekolojik kıtlığın" toplumsal olarak üretilip ölçüldüğünü kabul eder (ki bu durumda, doğanın sınırları öylesine yumuşar ki neredeyse önemsizleşir), ama bu düşünsel mantığın bir çeşit doğacılığa (doğada sabit sınırlar olduğunu savunan mutlakçılığa) kaymasını durdurmak zordur. Daha da kötüsü, insan taşkınlığını ıslah edecek "doğal" önlem olarak hastalık, açlık, savaş ve katmerli toplumsal kırılmalar öngören kaderci bir Malthusçuluğa kayabilir. Radikal çevreciler arasından Malthus'un haksız değil, haklı olduğunu iddia

edenlerin sayısı bugün azımsanmayacak kadar yüksektir.

Bir uçurumun tepesinden boşluğa düşeceğimiz (çöküş) veya sağlam ve yeri değiştirilemeyecek bir duvara çarpacağımız fikrine (sınırlar) karşı, bence, eylemlerimiz sayesinde bireysel ve kolektif olarak etkileyebileceğimiz, süregiden bir yaşamsal süreçler akışının içinde olarak kurgulamamız gerekir kendimizi. Böyle bir yaklaşım, hem daha iyi türden çevreci düşünceyle, hem de Marx'ın diyalektik materyalizmiyle tutarlılık sergiler. Her tür olaydan derinden etkileniriz (özellikle karada ve denizdeki enerji akımlarında oluşan fiziksel değişimlerden, başka türlerin girdikleri adaptasyon süreçlerinden ve kendi yarattığımız değişimlerden). "Yaşam ağına" takılmış etkin faileriz (bu kavramın açılımı için bkz. Capra 1996 veya Birch ve Cobb 1981). Levins ve Lewontin (1985) tarafından geliştirilen diyalektik anlayış veya Whitehead (199) gibi birinin süreç temelli savları, Marx'inkilerle bir araya getirilebilir (bkz. Harvey 1996, 2. Bölüm). Böylece, "yaşam ağı" metaforunu güçlendirerek kuramsal ve mantıki bir argüman yapısına çevirebiliriz. Var olanlar arasında durumumuzu anlamayı sağlayan en yararlı metaforun bu olduğunu düşünüyorum. Uçurumdan yuvarlanacağımızı veya tuğladan bir duvara çarpacağımızı söyleyen doğrusal akıldan çok daha yerinde ve yararlı olduğu kesindir. Dolayısıyla dünyadaki bilimcilerin insanlığa yaptıkları ikazın metaforik zeminini yolun ortasında değiştirip, iki cisim arasındaki çarpışma metaforundan "yaşamsal dünyadaki karşılıklı bağımlılık ağı" fikrine (Kaygılı Bilimciler Birliği 1996) geçmeleri önemlidir.

3. Yaşam Ağı

Gelecek yıllarda üretme konumunda olabileceğimiz doğanın, yeshermekte olan ve yeni toplumsal formlar üzerinde güçlü bir etkisi olacaktır. Doğayı şimdi ve burada nasıl ürettiğimiz herhangi bir diyalektik ütopyacılık açısından hayati zemin teşkil ediyor dolayısıyla. Sorunu söylemsel olarak nasıl kurduğumuz da hayati önemde, zira alternatif vizyonların inşa edilebileceği yaratıcı an bununla kuruluyor.

O halde "yaşam ağı" metaforu içerisinden geleceğin alternatiflerini inşa edeceğimiz perspektifler nasıl çıkar? Öncelikle geçmiş-

teki ve bugünkü faaliyetlerimizin doğrudan "olumlu" ve "olumsuz" olan sonuçlarını, hem kendimiz açısından (uygun sınıfsal, toplumsal, ulusal ve coğrafi farklılıkları da dikkate alarak), hem de başkaları açısından (insanlar dışındaki türler ve yaşam alanları dahil olmak üzere) gözden geçirmeliyiz. Ama daha da önemlisi, eylemlerimizin canlı dünyayı oluşturan karşılıklı ilişkiler ağının filtresinden geçerken her tür beklenmeyen sonucun doğabileceğini de kabullenmemiz gerekir. Diğer birçok tür gibi biz de, ille de bilincinde olmaksızın, kendi yuvamızı yıkma veya kendi kaynağımızı kurutma ve böylelikle hayatta kalma koşullarımızı ciddi anlamda (fiziksel olmasa da en azından ulaşılmış kültürel ve ekonomik kazanımlar açısından) tehdit etme potansiyeline sahibiz. İnsan topluluklarının gerçekten de kendi atık ve dışkıları içinde öldüğü sayısız tarihi ve coğrafi örnek mevcuttur (Jamestown'daki ilk koloni yerleşimleri bu sebeple yok olmuş olabilirler). Ama bunu kabullenmek ile, doğanın bir tür sınırına varmış olduğumuzu, ekolojik felaketin kapıda olduğunu, veya, daha da dramatik olarak, dünya gezegenini yok etmek üzere olduğumuzu düşünmek arasında fark var.

Benzer şekilde, kendimizi fazlaca zorlayıp, etrafımıza daha önce var olmayan duvarlar ve sınırlar çekmemiz de mümkün. Fakat bunlar kendi kendimize yarattığımız, toplumsal olarak oluşturulan bariyerler ve kısıtlıklardır; doğanın empoze ettiği sınır ve duvarlar değil. George Perkins Marsh'ın 1864'te yayımladığı harikulade kitabı *İnsan ve Doğa*'da, arka arkaya verdiği tarihi-coğrafi örneklerle kanıtladığı ana nokta işte buydu. Orada şöyle yazıyordu:

Her ne kadar insan eylemlerinin sonucu ile salt coğrafi nedenlerin etkileri arasındaki farkı anlamak her zaman mümkün olmasa da, insanın dünya yüzeyinin şeklini belirlemede büyük katkısı olduğu kesindir... İnsanın işleyip biçimlendirdiği fiziksel devrimlerin hepsi insan çıkarlarına zararlı olmamıştır... [Ama] insan dünyanın kendisine tüketim için verilmediğini, hele har vurup harman savurmak için hiç verilmediğini, yalnızca yararlanmak için verildiğini çoktandır unutmuştur. Doğa, temel öğelerinin toptan yok olmasını engellemek için kendi işlediği hammaddeyi sunmuştur... Fakat insan her gittiği yerde dengeleri bozan bir faildir. Nereye ayak bassa, doğanın uyumuna nifak sokar. Var olan tertiplerin istikrarını sağlayan oranlar ve uyarlamalar yıkılır. Yerel sebze ve hayvan türleri köklerinden sökülüp yerine harici türler getirilmiş; kendi kendine üretim yasaklanmış ve sınırlanmış; toprağın kaderi ya çıplak bırakılmak, ya da yeni ve gö-

nülsüzce yetişen sebze türleri ve yabancı hayvan sürüleriyle kaplanmak olmuştur. Böyle iradi değişiklikler ve ikameler gerçekten de büyük devrimlerdir; ama engin ve önemli çapta da olsalar, bunlar, göreceğimiz üzere, yol açtıkları olumsal ve beklenmeyen sonuçlara kıyasla önemsizdirler (Marsh, 1965 basımı, 18).

Böyle etkileşimler, tehditler ve çevresel sorunları kayıt altına almak bile devasa ve karmaşık bir iştir. Bu işin altından kalkmak, geniş yelpazede siyasal ve ideolojik inanca sahip akademisyenler arasında koordine etmesi çok güç olan bir işbölümü aracılığıyla, büyük çaplı bir araştırma ve uygun kaynak kullanımı gerektirir (Uluslararası İklim Değişikliği Paneli'nin son birkaç yıldır yürüttüğü araştırma, en azından bunu yapmanın bir yolu olduğunu gösteriyor).

Gerek zamansal, gerek uzamsal ölçek meselesi burada çevresel meseleleri tanımlamak, ciddiyet derecelerini değerlendirmek ve beklenmeyen sonuçların izini sürmek açısından hayati önem taşır. Küresel meseleler (ısınma ve biyolojik çeşitlilik kaybı) mikro-yerel meselelerle (bodrum katında radon elementinin mevcudiyeti) tezat içindedirler. Kısa dönemli zorluklar uzun dönemli eğilimlerle iç içe geçer. Eşitsiz coğrafi gelişmeler kuramı (bkz. 5. bölüm) ölçek ve farklılıklara yaptığı vurgu sayesinde burada da uygulanabilir. Ölçekler arasındaki ilişki iyi anlaşılmalıdır, çünkü doğaya ve kendi türümüze karşı sorumluluklarımız bahçelerin köşe bucaklarında ve bunları çeviren ağaçlık çitlerdeki habitat çeşitliliğini mikro düzeyde korumak ile daha bölgesel düzeyde kirlenen su kaynakları ve troposferik ozon yoğunluğundan, karmakarışık küresel meselelere, stratosferik ozon tabakasının incilmesi, kaynak kaybı, biyolojik çeşitlilik ve küresel ısınmaya dek uzanır. Diyalektik ütopyacılık bu tür meseleleri menziline dahil etmelidir, zira kendimizi değiştirmeye çalışırken değiştirmek zorunda olduğumuz ekolojik dünya budur.

Günümüz koşulları ve bunların işaret ettiği alternatifler hakkında nasıl bir genellemeye varmalıyız, o halde? Bilim ile desteklenen çevresel hareket bizi yüzleşmemiz gereken risk ve belirsizliklerin çoğuna karşı uyararak açısından öncü rol oynadı. Çevre meselesiyle ilgili olarak, nüfus artışının kaynakları yetersiz kılacağı ve gıda krizine yol açacağı türünden alışılmış Malthusçu görüşün çok ötesinde tartışmalar var (1970'lerin sonuna kadar çevreciliğin hâkim

biçimi Malthusçuluktur). İnsan tarafından tetiklenen çevresel dönüşümlerin şu anda geçmişe oranla çok daha geniş ölçekli, riskli ve sonuçları açısından (maddi, manevi, estetik) çok daha derin ve karmaşık olduğu kuvvetli bir savdır (Marsh'ın bir yüzyıl önce işaret ettiği ve bugün Beck, 1992, gibi başkalarının vurguladığı gibi). 20. yüzyılın son yarısında pek çok niceliksel dönüşüm yaşanmıştır – en önemlilerini sıralamak gerekirse bunlar, bilimsel bilgi, mühendislik yeteneği, sınai çıktı, artık üretimi, yeni kimyasal bileşimlerin icadı, şehirleşme, nüfus artışı, uluslararası ticaret, fosil yakıt tüketimi, kaynak kullanımı, yaşamsal alanların farklılaşmasıdır. Bu niceliksel dönüşümler çevresel etkiler ve olası beklenmedik sonuçları itibarıyla niteliksel bir dönüşüm de içerir. Bunlara verdiğimiz karşılık ve bunları düşünme biçimlerimizin niteliği de benzer şekilde dönüşmelidir. Bugün gerçekleşmekte olan büyük çevresel dönüşümün beklenmeyen sonuçları olduğuna (ki bunların bazıları doğrudan bize zarar vermekte, bazılarıysa gereksiz bir biçimde diğer türlere zarar vermektedir) dair kanıtlar tartışmasız olmamakla birlikte yeterince ikna edicidir (bkz. biyolojik çeşitliliğin artan oranlarda kaybolması). Gezegendeki yaşamsal ağ öyle insan etkisine maruz kalmıştır ki, evrimin izleyeceği çizginin tam anlamıyla olmasa da ağırlıklı olarak bizim kolektif faaliyet ve eylemlerimize bağımlı olduğu açıkça görülebilmektedir. Sadece bu sebepten bile olsa, ihtiyatlı olmak önemlidir. Sınırlar ve felaketlerle ilgili kıyamet tellallığı retoriğini hâkim metafor olarak kabul etmememe rağmen, kuşkucuların yaptığı gibi, endişe verici tüm verileri ve tüm ciddi kaygıları "salt yaygaracı" oldukları bahanesiyle reddetmiyorum.

Bu anlamda, Wilson (1998, 290-2) durumu aşağı yukarı doğru anlamıştır. 21. yüzyılda, çoğunlukla geçmiş eylemlerimizin sonucu olan bir dizi çevresel darboğazla karşı karşıyayız. Bunların ileride sağlam duvarlar oluşturmalarını önlemek için bugünden önlem almak önemlidir. Wilson'un bu darboğazlardan "daha iyi" koşullar altında çıkma sorumluluğumuzun bulunduğu görüşüne katılıyorum (ama "daha iyiyi" ondan farklı tanımlıyorum). Ayrıca bizimle birlikte geride kalan yaşamın mümkün olduğunca fazlasını kurtarmayı da garantilemek zorundayız.

Yükselen riskler karşısında tedbiri elden bırakmamak gayet akıllıca bir duruş olur. Bu duruş, insan doğasına olduğu kadar doğa-

ya karşı da sorumluluklarımızı nasıl yerine getireceğimiz hakkında kolektif bir kanı oluşturmanın zeminini hazırlamaya namzettir ayrıca. Mesele basit olmaktan çok uzaktır. İlk olarak, "çevresel meselelerin" tanımı taraflıdır; yoksulları, dışlanmışları ve işçi sınıfını etkileyen meseleler (örneğin, iş sağlığı ve güvenliği) göz ardı edilirken, zenginleri ve bolluk içinde olanları etkileyen çevresel meseleler vurgulanır (örneğin, ABD ortalama ömrün kısalmasında yoksulluk, sigara içmekten çok daha fazla rol oynarken, tüm dikkatler sigaraya çevrilmiştir). İkinci olarak, çevresel etkiler genelde toplumsal açıdan dengesiz bir biçimde dağılır (örneğin, zehirli atıkların toplandığı çöplüklerin yeri, kaynakların tükenmesinin küresel etkileri veya çevre koşullarının bozulması gibi meselelerde sınıfsal, ırksal ve cinsiyetçi ayrımlar hemen göze çarpar). Üçüncü olarak bazı risk ve belirsizlikler, zenginler ve güçlüler de dahil olmak üzere, herkesi vurabilir. Tıpkı 19. yüzyılda koleranın şehirden şehire atlamasında olduğu gibi, Endonezya'da 1997 sonbaharında ortalığı kasıp kavuran yangınlar da ulusal veya sınıfsal ayırım yapmamıştır. Bu gibi sorunlar bazen, kamu sağlığı ve çevreyle ilgili düzenlemelerde belirli bir sınıf temelini ötesinde, evrensel yaklaşımları tetikleyebilir. Küresel ısınma yüzünden artan sıklıkta görülen kasırgalar sigorta şirketlerinin ödünü koparmakta, atmosfere salınan egzoz gazının oluşturduğu tehdit yüzünden küresel genişleme planlarında kesintiye gitmek zorunda bırakılan otomobil ve petrol şirketleri rahatsız olmaktadır (gerçi burada bile otomotiv endüstrisi içinde göze çarpan eğilim çevreyi daha az kirleten arabalar üretmektir). Son olarak, risk üretilmesi/önlenmesi ile çözümlerin tüketimi/metalaşması yönündeki kapitalist meyil arasındaki fark da önemlidir.

Bunun anlamı, bir taraftan doğaya, diğer taraftan insan doğasına olan sorumluluklarımızı düşünürken çoklu çelişkilerle de baş etmemiz gerekeceğidir. Söz konusu olan iki sorumluluk cinsi tanım gereği karşıtlık içinde değildir. Fakat yoksulluğun çözümünün büyümeden elde edilen gelirin dağılımı ile ilgili olduğu (veya, sırası gelmişken, komünizme giden yegâne yolun üretici güçlerin bağımsızlaşması olduğu) yönündeki geleneksel görüşler artık kolaylıkla desteklenemez. Bu tür toplumsal ve siyasal hedefleri gerçekleştirmenin başka bir yolu bulunmalıdır. Neyse ki bugün, yaşam olanaklarına eşit ulaşım sağlarken, hem çevre için faydalı, hem de top-

lumsal açıdan avantajlı sonuçların nasıl üretileceğine dair yeterince örnek vardır (bkz. Kerala örneği).

Çevreci sавlar sınıf politikasıyla zorunlu olarak, hatta genelde karşıtlık içinde değiller. Sosyalist veya alternatif perspektifler geliştirirken çevresel meselelerin özgül sınıf içeriğini ve tanımını anlamak ve bunların çözümü konusunda ittifaklar oluşturmak gerekir (çevresel adalet hareketinin yaptığı gibi, örneğin). Dahası, başlangıçta sınıfla ilişkili olmayan meseleler, çare arama ve uygulama süreçlerinde güçlü bir sınıf içeriği edinebiliyorlar. Örneğin AIDS ve yoksulluk giderek iç içe geçen meselelerdir, çünkü AIDS'in yayılmasını engellemenin yolları masraflı olduğu için, hastalığa en fazla maruz kalanlar fakir Afrika ülkeleri veya kentlerdeki yoksullaşmış nüfustur (Afrika'nın en yoksul ülkelerinden bazılarında nüfusun dörtte biri HIV pozitifdir). Sınıf tabanlı çevreci bir hareket siyaseten farklı toplumsal katmanların, eldeki meseleden doğrudan etkilenmeyen kesimler de dahil olmak üzere, hepsini kesen ittifaklar kurmalıdır.

Daha genel bir nokta da var ama. Bugün deneyimlediğimiz risk ve belirsizliğin boyutlarının karmaşıklığının ve etkilerinin genişliğinin kaynağında 20. yüzyılın ikinci yarısında büyük endüstriyel, teknolojik, kentsel, demografik, entelektüel hayat tarzıyla ilgili dönüşümler ve eşitsiz gelişmeler üreten süreçler bulunmaktadır. Bunda kilit rol oynayan kurumlar görece az sayıdadır: modern devlet ve ona bağlı kuruluşlar (uluslararası koordinasyon sağlayan kurumlar dahil), çok uluslu şirketler, finansal sermaye ve "büyük" bilim ve teknoloji. Bütün içsel çeşitliliğine rağmen, çevre sorununun tartışılması bir tür hegemonik mühendis-iktisatçı söyleminin hâkimiyeti altında kalmıştır. Bu söylem ayrıca doğaya ve insan doğasına karşı sorumluluklarımızı nasıl kurgulamamız gerektiğini de dikte etmiştir. Her şeyi metalaştırarak neredeyse her tür iş görme şeklini (bilgi üretimi ile ilgili olanlar dahil) ticari kârlılık ve gelir-gider hesabının biricik mantığına tabi kılmak, tahakkümcü bir düşünce tarzıdır. Çevre sorunlarının üretimi, hegemonik sınıf projesinin, piyasa bazlı felsefenin ve bu felsefeye eşlik eden düşünce kalıplarının dolaylı sonucudur. Nüfusun çeşitli kesimleri açısından –işçi sınıfı, dışlanmışlar, yoksullaştırılmışlar (ki bunların çoğunun kaynaklarının temeli açgözlü ticarileşme tarafından ellerinden alınmış-

tır), sermayenin bir kesimi ve hatta zengin ve varlıklı olanların bazı öğeleri açısından– bu durum kesinlikle geçerlidir.

Risklerin önlenmesi ve azaltılması, kaynakların yeniden kazanılması ve kontrolünü içeren ve işçi sınıfının, iktidardan men edilenlerin ve dışlanmışların öncü rol oynayacağı, kapitalizmle aynı derecede güçlü bir sınıf projesinin şekillenmesi bir yanıt olabilir. Bu öncü rol oynanırken, riskleri azaltan ve hem çevresel, hem de toplumsal anlamda adil ve hassas bir alternatif üretim, mübadele ve tüketim tarzı inşa etme sorusu sorulabilir. Böyle bir siyaset sınıf ittifakları yaratma zemininde üretilmelidir – sorunu artık gören ama toplumsal adalet içeren bir çözümün nasıl inşa edileceğini hakkında pek de fikri olmayan muhalif bilimciler de bu ittifaka dahil edilmelidir. Çevre meselesi ve "doğayla ilişkimizin" daha tatmin edici bir şeklinin, toplumsal ilişkiler ve üretim-tüketim tarzının yeniden yapılandırılması kadar önem taşıyacağı bir ittifak olmalıdır bu. İsrarla belirtmeliyim ki, böyle bir siyasal projenin etkin ve iyi bir biçimde yürümesi için sınır veya çöküş retoriğine ihtiyacı yoktur. Fakat bugünün toplumunun işleyiş biçiminin kendilerini bu denli meşgul eden çevre sorununun tatmin edici bir çözümünün bulunmasına izin vermediğini açıkça gören bilimciler ve çevreci hareketten birçoğlarıyla dikkatli ve saygılı bir müzakereye ihtiyaç vardır. Böyle bir projenin zeminini ise, bireysel ve kolektif olarak genel anlamda doğaya ve özellikle de insan doğasına karşı sorumluluklarımızı nasıl kurgulayacağımız ve uygulayacağımıza dair geniş tabanlı bir mutabakat oluşturmalıdır.

4. Başkalarının Dünyasında Kendimiz Olarak Yaşamayı Öğrenmek

Tüm bu "doğaya ve insan doğasına karşı sorumluluklarımız" meselesi üzerinden şekillenen geniş bir siyasal hareket inşa etmek için maddi yaşam, toplumsal pratikler ve bilgi sistemlerini düzenleyen ve koordine eden farklı bağlamlardan çıkarsanan çeşitli düşünme alışkanlıkları arasında tercüme ve müzakere gerekir. Zorunlu olarak insan-merkezli, etnik-merkezli ve benlik-merkezliyiz. Buna rağmen, White'ın (1990, 257-64 [264]) dediği gibi görevimiz "başkalarının dünyasında kendimiz olarak yaşamak" olsa bile, "kendi-

miz olmanın" farklı yolları vardır yine de. Yaptığımız seçimler ve geliştirdiğimiz pratiklerin hepsi, türsel potansiyelimizi inşa etmekte rol oynar.

Yirminci yüzyılda bu tarz sorunlara içebakışsal bir yaklaşım birçok açıdan hâkim olmuştur. Zamanımızdaki büyük sanat ve edebiyat eserlerinin çoğuna ve son otuz yıldır topluma içkin bilgiyi, konumsallıkları, vb. anlamaya yönelik akademik araştırmanın hiç azımsanmayacak bir kısmına hâkim olan yönelim, iç benliğimizi (ya kendimizinkini, ya da psikanalitik bulgular sayesinde başkalarınınkini) anlama arayışıydı. Benzer şekilde ifade ve temsil biçimleri, metinler ve hatta tüm sembolik sistemler kendi iç anlamlarıyla kavranmaya çalışıldı. Bu tür yapıbozumsal ve içebakışsal teknikler çok faydalı olmakla beraber, ilişkisel veya diyalektik bir tarzda kurulduklarında, içi dışa çevirmeye meyillidirler. İçsel anlamları kavrama arayışı, başkalarıyla olan ilişkiyi anlama gereğine bağlıdır kaçınılmaz olarak. Derin ekolojist Arne Naess, dar ve etkisiz olan bencil bir "benlik" kavramının yerine, doğal dünyadaki tüm diğer öğelerle girilen içsel ilişkiyi içeren daha geniş bir "Benlik" kavramını getirmemizi öneriyor, örneğin. Derrida ise yegâne doğru ifade biçiminin içimizdeki içselleştirilmiş ötekinin sesini serbest bırakmamız olduğunu savunur.

Dolayısıyla, anlayışın görece henüz işlenmemiş ve keşfedilmemiş olan bir dış sınırı vardır. Hayatlarını farklı maddi koşullar altında yaşayan, farklı varoluşlara sahip, deneyimleri bizim doğrudan deneyimlediğimizden farklı duyumsal dünyalar içinde şekillenen ötekilerle olan ilişkimiz burada yatar. Bu açıdan bakıldığında, istersek "hem kendimizi hem de ötekini, hiçbirinin diğerine tahakküm etmediği temel bir eşitlik imi içerisine sokan bir çerçeve yaratabiliriz" (White 1990, 264). Düşünen, kapasite ve güçlerimizi *böyle* değil *şöyle* kullanmaya karar veren yine biz olsak da, eylemlerimizi geniş bir yelpazedeki tahayyüllere hitap edecek şekilde kurgulamaya çalışabiliriz. Bu ilke tüm gerek "büyük öteki" olan "doğa" ya, gerekse kendi türümüz içinde farklı kültürel konfigürasyonlar ve maddi pratiklerden doğan farklı anlayışlar içeren farklı tahayyüllerin peşinden giden tüm "ötekilere" uygulanabilir. Berikilerle ilintili olarak, benim empati kurma ve "öteki gibi düşünme" kabiliyetim, diller arasında ve çeşitli söylemsel rejimler (temsil sistemle-

ri de dahil olmak üzere) arasında tercüme yapabilme olanağımla daha da pekişir. Bu rejimler dünyadaki dönüşümlerle beraber kendimizi bireysel ve kolektif olarak nasıl kurgulayacağımız ve kurgulamakta olduğumuz konusunda radikal biçimde ayrıışan tavırları ifade ederler.

Tahayyül ve tercüme etme edimlerini daima "ben" (veya "biz") yapıyorsam ve fikirler sonunda daima benim (bizim) dilimde ifade ediliyor olsa da, kendimiz ile ötekiler arasında birçok farklı yoldan ilişki kurabilecek düşünce ve eylem çerçeveleri oluşturmayı ümit edebiliriz yine de. Birçok ekolojistin önerdiği gibi, bir dağ veya bir ırmak veya benekli baykuş ve hatta ebola virüsü "gibi düşünmeye" çalışabilir, bunu yaparken de düşünme ve dünyada var olma şekillerimi, Rupert Murdoch veya Avustralyalı aborijinler "gibi düşünmeyi" tercih edenlerden farklı bir biçimde düzenleyebilirim. Böyle tercihler yapmamızın sebebi, kısmen, yeti ve güçlerimizi keşfedip mevcut halimizden farklı olabilmenin yolunun bu olmasıdır. Eğer kendini sevebilmek ve sayabilmek için başkalarını saymak ve sevmek elzem ise, o halde "dış doğa" olarak adlandırmaya alıştığımız öteki de dahil olmak üzere, herkese tam da böyle bir ruh haliyle yaklaşmalıyız. Çevre için kaygılanmak kendimiz için kaygılanmaktır.

Buradan çıkarılacak iki zorunlu sonuç var. Bunlardan ilki, uzun süredir kaybetmiş olduğumuz duyuşal âlemler arası empati ve çeviri tekniklerinin (bkz. 12. Bölüm) içebakışı ve esas itibariyle doğal ve sosyal bilimlerde var olan nesnelleştirici düşünce tarzlarının tümünü ikame eden (ve bazı anlarda aşan) hayati bir bilme şekli olarak yeniden kurulduğudur. İkincisi, "nerede, kimden ve nasıl öğrendiğimiz", günümüzde "nereden görüyor olduğumuzun" cazibesine kapılmış olan postmodern düşünceyi, entelektüel yükümlülük zemini olarak geçersiz kıldığıdır. Bilgi farklı yollardan kurulur ve kurulabilir; nasıl kurulduğu ise dünyada var olma biçimimizi anlama ve yorumlama becerimiz açısından kilit rol oynar.

5. Bilginin Birliği Üzerine Düşünceler

İnsanların açıkça sahip olduğu çeşitli bilgi türleri arasında bir birliğin olduğu (veya daha sık başvurulan bir ifadeyle, olması gerektiği) fikri zaman zaman dile getirilmiştir. Son dönemde ise felsefede

ve sosyal bilimlerin çoğunda birlik arayışı neredeyse terk edilmiştir. Tüm "bütüncül düşünce sistemleri" eksik bulunmuş ve tartışma dışı bırakılmıştır. Bunun sonucunda bilginin olası birliği sorunuyla uğraşmak, aydınlanma geleneğine hayran olmaya devam eden şişirmeci yazarlara, dinci fanatiklere ve daha çok doğa bilimlerinden gelen bir avuç seçkin düşünürü kalmıştır.

Bu hep böyle olmadı. Viyana Çevresi'ndeki (Vienna Circle) mantıksal pozitivistler sembolik ve matematiksel formların irdelenmesi aracılığıyla 1930'lardan sonra ciddi bir bilgi birliği arayışına girdiler. Ne var ki, bu hareket dilin kendisinin dünyayı nasıl temsil edebildiği sorusuna yeterli bir yanıt üretmediği için 1960'larda bu çaba sönümlendi. Chomsky dilde derin yapılar üretme yetisinin türsel varlığımızın bünyevi bir niteliği olduğunu uzun süredir ısrarla iddia etse de, Wittgenstein inandırıcı bir şekilde göstermiştir ki, diller "dil oyunları" olarak anlaşıldığında, birliğin sağlanacağı hâkim ve ayrıcalıklı zemin olma rolünü kaybederler.

Bilgi birliğinin 1844 *Elyazmaları* gibi erken dönem yapıtlarında geliştirilen Marksist versiyonu ise benzer şekilde darmadağın edildi. Zira başkalarının yanı sıra, Lenin sayesinde kuvvetli bir ivme kazanan biçimci yorumu, ona kaldırılabileceğinden fazla içsel çelişki yükledi. Bu çelişkileri sonunda ustaca ifşa edilenler arasında Althusser de vardı. Marksizm içinde "Althussercilik" olarak bilinen düşünce akımı, herhangi basit biçimsel bir birlik mevhumunu (örneğin, maddi koşulların bilinç hallerini belirlediği fikrini) yapıbozuma uğrattı, ama yerine başka esaslı bir şey koymayı beceremedi. Marksist geleneğin kendi içindeki bu derin sorgulamaya, bir de 1970'lerin yarısından itibaren her tür "üstanlatı"ya karşı girişilen saldırı da eklenince, Marksist emeller iyice suya düştü.

Bunun sonucu, birlik sorusu hakkında herhangi bir ciddi tartışmayı bilimcilere bırakmak oldu. Farklı *bilgilerin* birliği gibi karmaşık bir soru böylece *bilimler* arasında birlik gibi dar bir arayışa indirgendi. Son zamanlardaki bu çabalardan –genel sistem kuramlarından, karmaşıklık kuramından ve hatta Gaia mevhumu etrafındaki muğlak olmakla birlikte merak uyandıran argümanlardan– öğreneceğimiz çok şey var. Ama böyle çabaların anlam kazanması için, bilimsel olmayan nitelikte olanlar da dahil olmak üzere her tür bilginin birliği arayışına tercüme edilmeleri gerekir.

E. O. Wilson (1998) tarafından ortaya atılan savları ele alalım örneğin. Hem doğa, hem de insan doğasına karşı sorumluluklarımızla başa çıkabilmemiz için imgelemimizi özgürleştirme yolunda öncelikli hedefin bilgi birliği olduğunda ısrar eder. Böyle bir birlik –bunu "ortaklaşmış bilgi" (*consilience*) olarak ifade eder– farklı türler (fizikten estetik ve etiğe dek) ve ölçekler üzerinden çalışma ve ilişkilene becerisine bağlıdır. Ölçek konusunda şunları yazar:

Ölçek anlayışı, biyoloji bilimlerini son elli yıldır bilgi ortaklığına götüren yoldur. Analiz açısından benimsenen zaman ve uzam dilimine göre yukarıdan aşağıya sıralanacak olursa, biyolojinin temel bölümleri şunlardır: evrimsel biyoloji, ekoloji, organizma biyolojisi, hücre biyolojisi, moleküler biyoloji ve biyokimya... Ortaklaşmış bilgi derecesi, her bölümün diğerleriyle iç içe geçme derecesiyle ölçülebilir (Wilson 1998, 83).

Beşinci Bölüm'de belirttiğim gibi, ölçek sorunu eşitsiz coğrafi gelişme kuramı açısından temel öneme sahiptir. Dolayısıyla bununla ilgili olarak Wilson'a dikkatlice kulak veriyorum. Ona göre biyoloji bilimlerinin bir bütün olarak başarısı, bir ölçekteki anlayışları (örneğin evrim) diğerindeki bulgulara (örneğin genetik) yedirmeye ve böylelikle uzamzamsal ölçekler arasında ortaklaşmış bilgi üretmeye açık olmasıdır. Bilimsel işbölümü içerisinde çalışan bireysel bilimcilerin giderek daha miyop bir yaklaşım sergilemesi bu başarıyı tehdit etse bile, "karmaşık sistemleri anlama çabasındaki doğa bilimlerinin odağı, yeni doğa kanunları aramaktan yeni sentez türleri aramaya –"bütüncülüğe" de denebilir– doğru kaymaya başlamıştır" (267).

Ama ortaklaşmış bilgi, bireysel araştırmacıların irade yoksunluğu halinde bile farklı disiplinleri bir araya getiren bir bilimsel yöntemin genel kabulüne bağlıdır. Wilson, "en iyi işleyen strateji farklı örgütlenme seviyeleri arasında tutarlı bir neden-sonuç tarifi kurmaktır" diye yazar (267). Bu indirgemecilik sadece bilimler arasında değil, tüm diğer bilgi türleri arasında da birlik inşa etmenin yol gösterici ilkesidir (bunu belki de zecri bir disipliner kurallar aygıtı olarak anlamak daha kafa açıcıdır):

Ortaklaşmış bilgiyi benimseyen dünya görüşünün merkezinde yatan fikir, yıldızların doğuşundan toplumsal kurumların işleyişine kadar, kavranabilir tüm fenomenlerin, uzun ve dolambaçlı sekanslardan geçmek paha-

sına da olsa, nihai olarak, fizik kanunlarına indirgenebilen maddi süreçler üzerine temellendiğidir (266).

Bu bakış açısının felsefe veya sosyal bilimlerde sempatiyle karşılanacağı söylenemez (özellikle de Wilson'un bu alanlardaki bilgiyi provokatif bir biçimde nitelendirmesi yüzünden). Biyolojizm, doğacılık veya indirgemecilikten korkan solda da (ekolojistler hariç) savları fazlaca sempati uyandırmayacaktır. Wilson'un savında çok sayıda ilginç iç gerilimler var ayrıca. Medeniyetin doğuşunu, hatta bilginin gelişmesinin fiziksel bir kanuna indirgeme yoluyla nasıl açıklanacağı sorununu çözmez (dolayısıyla cebir ve Mozart'ı açıklamaz). Pratikte uzak bir olasılık olsa da indirgemeciliğin "prensip-te" uygulanabileceği *inancı* taşır (ama buna hiçbir bilimsel kanıt göstermez). Biçimsel olarak savunduğu ve sebep-sonuçların toplanmasını içeren indirgemecilikten çok daha farklı bir zekâ ve yöntemle senteze ulaşılabileceğini belli belirsiz kabul eder. Ayrıca, evrim süreci içerisinde iradi olmaya başladığında ne olmak istediğimiz konusunda "kendi içimizin derinliklerine bakmamız" gerektiğini söyler. Böylelikle nedenselliği fizik ve evrimsel biyolojiden ahlaki ve etik tercihlere kaydırır. Sonuçta savunulan şey bilimin insancillaştırılmasıdır, ama indirgemeciliği tam da aksi yöne işaret etmektedir.

Belirtmekte fayda var ki Marx bu tür indirgemeci savlara karşı değildi. Darwin'in formülasyonunu eleştirdiği halde, fikirlerinin dayanağı Darwin'in evrim kuramıydı:

Darwin dikkatleri doğal teknolojinin tarihine, yani bitki ve hayvan yaşamını idame eden üretim araçları olarak işlev gören organların oluşumuna çekti. İnsanın toplumdaki üretici organlarının, tüm toplumların özgül yapısının maddi temeli olan organların tarihi de neden eşit derecede ilgiyi hak etmesin? Böyle bir tarihi yazmak daha kolay olmaz mı? Zira Vico'nun dediği gibi, insan tarihini doğal tarihten farklı kılan, doğal tarihin değil insan tarihinin bizim tarafımızdan yapılmış olmasıdır. Teknoloji insanın doğayla girdiği etkin ilişkiyi, doğrudan kendi yaşamının üretimi sürecini açığa çıkarır, böylelikle yaşamının toplumsal ilişkilerinin üretim sürecini ve bu ilişkilerden doğan zihinsel kavrayışları da ortaya koyar. Bu maddi temelden soyutlanarak yazılmış din tarihi bile eleştirelilikten yoksundur. Gerçekte, dinin hayali yaratıklarının dünyevi çekirdeğini analiz aracılığıyla ortaya çıkarmak, tersini yapmaktan, yani var olan, verili yaşam ilişkilerinden bunların tanrılaştırılmış biçimlerini çekip çıkarmaktan çok daha kolaydır. Beriki yöntem yegâne materyalist ve dolayısıyla yegâne bilimsel

olandır. Doğa biliminin soyut materyalizminin, yani tarihsel süreçleri dışlayan bir materyalizmin zayıflığı, kendi uzmanlık alanlarının dışındaki anlayışlarla ilgilendiklerinde doğa biliminin sözcülerinin soyut ve ideolojik ifadelerinden apaçık belli olur (Marx, 1976 basımı, 493-4).

Bu pasaj konusunda Wilson'un yorumunu almak ilginç olurdu. Marx'ın en kayda geçen yöntemsel açıklamalarından biri olan bu pasaja dair birkaç noktaya değinmek yararlı olacaktır. İlk olarak, buradaki kuramsallaştırma evrimsel sürece ve evrim bilimindeki ilerlemeye uyarlanabilecek şekilde açık uçludur. Marx, tarihin kendini biyolojik evrimden ayırıştırmasını niteliksel bir dönüşüm olarak görür. Bu niteliksel dönüşüm, Wilson'un tercih ettiği ettirgen mekanist terimlerle değil, diyalektik olarak kurgulanır. Dahası, bu dönüşüm evrimden radikal bir kopuş içermek yerine, evrimci değişim ağının içine insan çabalarının ve faaliyetlerinin tarihi-coğrafi boyutunu katar.

İç çelişkilerini, gerekçesiz iddialarını ve polemik kısa devrelerini bir kenara bırakırsak, Wilson'un bakış açısındaki sorun, bilgi birliği arayışıyla zorunlu olarak benimsediği duruşun tarihi ve insani boyutunu (kendi inançlarını tartışırken başta ve sonda söyledikleri hariç) açıkça itiraf edememesidir. Geçmişte bilgi birliğini ortaya çıkarma çabalarında da tipik olarak gözlemlenen bir şeydi bu. Böyle bir birliğin tek bir çizgi içerdiği varsayılır (indirgemecilik merakı buradan gelir). Nihai olarak, mükemmel bir kavrayışın istikrar ve uyumuna varılacağına inanılır. Wilson açısından tek çizgiyi oluşturan ettirgen mekanist ilke, indirgemeci bağlantılar yaratır ve nihai noktada her şey (etik ve estetik de dahil olmak üzere) uyumlu bir bütünün altında toplanmış olur. Oysa bu birleştirme tarzı olası yöntemlerden sadece biridir. Özünde barındırdığı sınırlardan dolayı, ancak sınırlı koşullarda ve sınırlı bir alanda başarılı olabilir (örneğin, biyoloji bilimlerinden bazılarında Wilson'un tarif ettiği şekilde işliyor olduğunu teslim edebiliriz).

Bu hâkim görüşten farklı olarak ben bilginin, farklı özelliklere sahip süreç ve parçaların şaşırtıcı ve çelişkili bir dinamik içinde birbirlerini beslediği karmaşık ve girift ekolojiler modeli olarak kurgulanmasını öneriyorum. Bu sistem içerisinde birtakım "anlam aileleri" olduğunu tahayyül edebiliriz (Wittgenstein bu ifadeyi, kendi dil oyunları kuramından bazen çıkarsanan "birbirini dışlayan an-

lamlar" fikrine karşıt olarak kullanırdı). Her kalabalık ailede olduğu gibi burada da bolca etkileşim, karşılıklı bağımlılık, farklılık ve hiç de azımsanmayacak kadar çekişme ve çatışma (ve ara sıra değişik klanlar ve kollar arasında şiddetli ve yıkıcı mücadeleler) vardır. Çevre konusunda olağanüstü çeşitlilikteki söylemler için tam da bu geçerlidir.

İlginç olan, Wilson'un bilgi yapılarının aynen bu biçimde birbirlerinin içine girmesiyle ilgili bir örnek kurgulamış olmasıdır. "Aşkını" ve "ampirist" dünya görüşleri, yani iki farklı bilme tarzı arasında sonuçsuz kalan ama dinamik bir diyalog tahayyül eder. Ama bunları içsel anlamda ilişkili olarak değil, birbirlerini dışlayan görüşler olarak alır. Wilson'un inançlı bir Hıristiyan ve ciddi bir bilimci olarak kendi yaşamı –hem çelişkili, hem de zenginleştirici olduğunu seve seve kabul ettiği yaşamı– kuramsallaştırmalarının her düzleminde belirgin rol oynar. Burada son derece farklı anlamların birbirleriyle nasıl ilişkiye girebileceğini ve girmeleri gerektiğini gösterir. İnanç olmadan "ortaklaşmış bilimsel bilgiye" ulaşma misyonu düşünülemez, ortaklıklar olmadan da diyalog gerçekleştirilemezdi.

Bilgiye ekolojik ve evrimsel bir açıdan yaklaşmak, bilginin hem birliğini hem de çeşitliliğini nasıl düşünebileceğimiz hakkında bir fikir verir. Aile metaforu, "insan ailesi" fikrinin ötesine geçip "türsel varlığımıza" uzandığında, olası iç ilişkileri düşünme yordamı sağlar. Çok çeşitli yeti ve güçlerle –empati duyma, tercüme etme ve nesnel gözlemlerde bulunma yetileri dahil olmak üzere– donatılmış olarak farklı aile anlamlarının birbiriyle (içsel olarak) nasıl ilişkilendiğini düşünmek mümkündür. İndirgemeci bir nedenselliğin yerini diyalektik bir yöntemsel duruş alır. (Levins ve Lewontin'in [1985, 278] ifade ettikleri gibi, diyalektiğin "zemin katı yoktur", dolayısıyla bu yöntem sayesinde ayrı ölçek ve düzlemlerde işlevsel olan ayrı temel birimler ve süreçler aramak tamamıyla meşru hale gelir.) Bu durumda, uzam, zaman, ölçek ve çevrenin sınırlarını belirlemek; kavram, soyutlama ve kuramların geliştirilmesinde benimsenecek ana strateji olur. Bu sınırların esaslı bir şekilde değişmesi, kavram, soyutlama ve kuramların doğasını da radikal anlamda değiştirecektir. Levins ve Lewontin zaman ve değişim konusunda buna benzer bir noktaya işaret ederler:

Diyalektik bakışa göre, denge ve süreklilik şeylerin doğal hali değil-dir; zıt güçlerin etkileri üzerinden açıklanmayı gerektirir. Zıt güçlerin birbirlerine eşit olması ve sistemin bütün olarak istikrarlı bir denge içinde bulunması çok özel koşullar altında gerçekleşir. Sistemde ne kadar değişken varsa, o kadar matematiksel denklemin eşanlı olarak kurulması gerekir. Bu değişkenler, genellikle sistemin parametreleri arasındaki eşitsizlikler olarak ifade edilirler (1985, 275).

Doğa, der Whitehead, sürekli olarak yeniliklerin keşfidir. İnsan doğası da bu açıdan bir istisna oluşturmaz.

Demek ki diyalektik sorgulama, etnik, ahlaki ve siyasi tercihlerin (*değerlerin*) inceleme süreçlerine dahil edilmesini zorunlu kılar. Bunun sonucunda oluşmuş bilgi türlerini de, bir hedefe yönelik güçlerin oyununda konuşlanmış söylemler olarak görür. Değer ve hedefler (ki bunları kendi üzerine düşünmenin "teleolojik" veya "ütopik" momenti olarak adlandırabiliriz) evrensel soyutlamalar olarak dışarıdan empoze edilmezler; aksine praksis biçimleri ve iktidar oyunlarına içkin olan, yaşayan bir süreç sonucunda elde edilirler. Entelektüel sorgulamayı da içeren bu süreci barındıran praksisler ve iktidar oyunları kendimizde ve iskân ettiğimiz dünyada var olan şu veya bu potansiyelin araştırılmasını da beraberlerinde getirirler.

Dahası, bilgi birliği uyum olarak değil; rekabet, farklılaşma, işbirliği, dağılma ve yayılma, nesnel dünyanın (hem toplumsal, hem de doğal) değişmesi ve uzamzamansal düzenlerin belirlenmesi gibi durumların hepsinin etkin olduğu bir evrimsel süreç olarak görülür. Wilson'un kendi sunumundaki belki de en çarpıcı paradoksunu açığa çıkarır bu: Evrimci süreçlerin rol oynamayı başaramadıkları yegâne yer ortaklaşmış bilgi sistemi üretiminin kendisidir.

6. Uzamzamansal Ütopyacılık ve Ekolojik Özellikler

Mimar figürüne geri dönelim. Mimarların yaptıklarında hangi tür bilgi ve eylem birliği varsayılabilir? Karatani'nin (1995, 40-1) mimari pratikleri betimleme şekline bakmak bu açıdan faydalıdır:

Tasarım, Wittgenstein'in "oyun" terimine benzer; kendisinin de belirttiği üzere, oyunda "oynarız ve – kuralları da oynarken oluştururuz". Hiç-

bir mimar sonucu tahmin edemez. Hiçbir mimar bağlamdan bağımsız değildir. Mimari, yapanın kontrolünü aşan bir yapış ya da oluş olması anlamında, kusursuz bir olaydır.

Platon, metafor olarak mimara hayrandı, ama dünyevi bir emekçi olarak mimarı hor görüyordu, çünkü gerçek mimar, hatta mimarinin kendisi, olumsuzluğa açıktır. Ne var ki olumsuzluk, tasarımcının idealinin aksine, gerçek mimarinin ikincil ve her zaman yıkılma tehlikesi içinde olduğu anlamını barındırmaz. Tersine, olumsuzluk, hiçbir mimarın "öteki"yle –müşteri, ekip ve tasarım süreciyle ilgili diğer etkenlerle– kurulan ilişkilerden bağımsız bir tasarım belirleyememesini sağlar. Bütün mimarlar bu ötekiyle yüzleşirler. Yani mimari, ortak kurallar olmadan oluşmaya koşullanmış bir iletişim biçimidir – tanım gereği, aynı kurallar dizisine uymayan öteki ile kurulan iletişimidir.

Diyalektik ütopycılığın mimarisi var olan ve halihazırda tamamlanmış toplumsal süreçlerden ibaret olan olumsal matriste temel lenmelidir. Bunlar arasında siyasal-ekonomik süreçler, teknolojik yeti grupları ve hukuk, bilgi, siyasal inançlar, vb. üstyapısal öğeler bulunmaktadır. Diyalektik ütopycılık ayrıca, daima değişmekte olan fiziksel ve ekolojik bir dünyaya gömülü olduğunu kabul etmelidir. Marx'ın bir ifadesinden faydalanacak olursak, biz mimarlar yaratma iradesini kullanırız, fakat kendi yaratmadığımız ve seçmediğimiz koşullar altında. Dahası, kendi eylemlerimizin sonuçlarının tümünden asla emin olamayacağımız için, tarihi-coğrafi değişimin yörüngesi bireysel veya kolektif iradelerimizin denetiminden her daim kaçacaktır.

Bu anlayış, Batı düşüncesinde kökü Yunanlılara kadar giden güçlü ikili karşıtlık geleneğiyle zıtlık içerisinde. Karatani (1995, 54) bunu şöyle özetler:

Bir yanda dünyayı yaşayan, büyüyen bir biçim ya da organizma olarak ele alan evrimciler vardır; diğer yanda, dünyayı tasarlanmış bir sanat eseri olarak ele alan yaratmacılar. Bu iki tip, iki dünya görüşünü temsil eder: Biri dünyayı bir oluş olarak görürken, diğeri dünyayı bir yapım ürünü olarak görür.

Bu tartışmanın günümüzdeki versiyonu "toplumsal inşacılık" ile örneğin genetik belirlenimcilik "nesnel bilimini" karşı karşıya getirir. Ancak, Marx'ın bu ikili karşıtlık içine oturtulması kolay değildir. İlginçtir ki, Wilson bile tersi yöndeki tüm ifadelerine rağmen,

pratikte buraya uymaz. Buradan kalkarak, böyle bir ikili karşıtlığın genel olarak evrimin, özel olarak da insan evriminin ne olabileceğini açıklayamayacağı sonucuna varıyorum. Marx'ın ısrarla vurgu yaptığı üzere, insan gelişiminin tarihi coğrafyasında "doğal olmayan" hiçbir şey yoktur. Biz doğa üzerinde bir "doğal güç" olarak etki yaparız ve tüm mimarlar gibi, sonuçlarını tam anlamıyla anlamayacağımız ve kontrol edemeyeceğimiz sanat eserleri yaratmaya çalışırız.

Dolayısıyla, diyalektik ütopyacılık açısından önümüzdeki hedef, toplumsal ve ekolojik koşullar içinde maddi olarak temellenen, fakat yine de yaratma istenci sayesinde insan eylemine olanak ve alternatif sağlayan bir dil oluşturmak olmalıdır. Ütopyacı düşüncenin ekolojik boyutunun elbette ki kendi geleneği vardır. Ama bu gelenek ya marjinalize olmuştur (çoğu klasik ütopya tasarımlarında doğayla kurulacak ilişkiye dair ya çok az şey söylenmekte, ya hiçbir şey söylenmemekte, ya da Cockaigne gibi bal ve süt dolu bir ülke tahayyül edilmektedir), ya da görece küçük bir ölçekte (komün, köy veya küçük kent), doğayla uyum doktrinine dayandırıldığı için fazlasıyla kısıtlı kalmıştır. Kapitalizmin peyzajında ütopyik çevreciliğin birçok kalıntısına rastlamak mümkündür (bahçe şehirler, banliyöler ve dinlence alanları, ayrıca metropolitan bölgelerde temiz hava, temiz su ve yeterli kanalizasyon talep eden hareketler). Bu türden başarılar ve hareketleri küçümsememek gerekir, ama böyle düşünce tarzlarının çözüm getirdiği durumları çoktan aştık. Doğaya ve insan doğasına karşı toplu sorumluluklarımız, farklı uzamzamsal ölçekler üzerinden çok daha dinamik ve ortaklaştıran bir evrimsellik içerisinde bağlantılandırılmalıdır. Mikro yaşam alanlarının korunması, ekolojik onarım projeleri, kentsel tasarım, fosil yakıtlarının kullanımı, kaynak tüketimi örüntüleri, geçim kaynaklarının muhafaza edilmesi, coğrafi anlamda kendine özgü kültür biçimlerinin devamlılığının sağlanması, küresel düzeyden yerel düzeye kadar her şeyde yaşamsal olanakların artırılması – tüm bunlar bir şekilde bir araya getirilip, sınıf temelli kapitalist bir sistemin ekolojik çelişkileri içinden nasıl bir siyasal-ekonomik alternatifin doğabileceği hakkında daha genel bir fikir vermeye yönlendirilmelidir.

Hepimiz yaratma istencimizi kullanarak kaderlerimizin mimarı olmaya çalışabiliriz. Ama hiçbir mimar var olan koşulların olum-

hıllıklarından ve kısıtlarından muaf değildir ve hiçbir mimar, önemli olmayan salt fantazi âlemi dışında, kendi eylemlerinden çıkan "olumsal ve beklenmeyen sonuçlardan" bağımsız olacak kadar yaşam ağına hâkim olamaz. Mimarlar ve arılar en azından bu noktada benzeşirler. Ama ayrıldıkları nokta, şimdiki berbat durumu ortadan kaldıracak gerçek siyasal akımın nerede ve nasıl harekete geçirileceğine işaret eder.

Asi Mimar İşbaşında

KENDİMİZİ geniş bir yelpazede yeti ve güçlerle donanmış, bariz kısıtlar ve sınırlarla dolu bir fiziksel ve toplumsal dünyaya yerleşik mimarlar olarak tahayyül edelim. Ayrıca o dünyayı değiştirmeye çabaladığımızı tahayyül edelim. Asi güdülere sahip usta mimarlar olarak neyi nerede değiştireceğimiz, neyi nasıl ve hangi araçlarla değiştireceğimiz konusunda strateji ve taktik üretmemiz gerekir. Ama aynı zamanda bir şekilde bu dünyada yaşamaya da devam etmeliyiz. İlerici değişimle ilgilenen herkes bu temel ikileme yüzleşmelidir.

Nasıl bir dünyada yerleşeceğiz? Çelişkilerle, çoklu konumsallıklarla, farklı eylem alanlarına tercüme olan zorunlu hayali kaçışlarla, eşitsiz coğrafi gelişmelerle ve çok tartışmalı anlam ve emellerle dolu olduğunu biliyoruz. Dünyanın koskocaman ve inanılmaz derecede karmaşık olması, eleştireliliğe ve bireysel ve kolektif iradenin kısıtlı özgürlük içinde ifasına bolca olanak tanır. Ancak, görünür tercih miktarının muazzamlığı ve mücadelelerin sürdürülebileceği alanların farklılığı sürekli olarak güçsüzleştirici bir kafa karışıklığı yaratma tehlikesi barındırır (örneğin küreselleşmenin etkili bir biçimde yarattığı gibi). Dahası, ne kadar iyi düşünülmüş olursa olsunlar, eylemlerimizin beklenmeyen sonuçlar doğurmasını önlemek imkânsız gibi görünüyor. Bir taraftan bizi çevreleyen kısıtların gücünü kabullenirken, bu tür karışıklıklar arasından nasıl önümüze görüp de olanaklara dair farklı bir görüş üreteceğiz?

Burada yanıt yerine birtakım tartışma noktaları bulacaksınız. Geçen bölümde niteliksel anlamda farklı ama birbiriyle ilişkili toplumsal ve ekolojik yaşam alanları arasında ve ikisini de kesen bir *tercüme* sistemi geliştirilmesi gerektiğini savundum. Süreçlerin iş-

lediği uzamzamansal ölçek burada bir fark yaratır. Wilson bu yüzden ölçeği bilimin birliği içindeki farklılaşmalar arasında en önemlilerden biri olarak görür. *Komünist Manifesto* devrimci duyguların bireyden fabrikaya, siyasal partilere ve ulus-devlete, oradan da dünyadaki tüm işçileri birleştirecek harekete doğru geçişinde ölçek sorununa değinir. Diyalektik, farklı bilgi ve pratiklerin dar bir nedensel indirgemeciliğe düşmeden ölçeklerin hepsinde tutarlı kılınmasını sağlar. Bu diyalektik düşünce tarzı, 5. Bölüm'de aktarılan eşitsiz coğrafi gelişmeler kuramının bazı boyutlarını yansıtır. Söz konusu bölümde, dünyamızın nasıl işlediğini ve bu işleyişin nasıl iyileştirilebileceğini tanımlamakta uzamzamansal ölçek üretiminin, farklılaştırma üretimi kadar önemli olduğunu öne sürmüştüm.

Şimdi bu fikirleri derinleştireceğim. Değişik uzamzamansal ölçeklerdeki siyasal olanakları ele almayı öneriyorum ilk olarak. Sonra gerçek siyasal değişimin birkaç ölçeği kesen (ya eşanlı olarak, ya da birbirinin peşi sıra) düşünme ve eylem biçimlerinde eşanlı ve bir miktar eşgüdümlü dönüşümlerden doğacağını savunuyorum. Dolayısıyla eğer belli bir uzamzamansal ölçeği, siyasal değişim dinamiklerinin bütünü içindeki yerini anlamak üzere ayırıp inceliyorsa, bunu ancak başka ölçeklerde gözlemlenebilen süreçlerle olan ilişkisinin ayırdına varacak şekilde yapmalıyım. Kullandığım "asi" metaforu, siyasal pratiklerin "uzun hududunda" yer alan birçok farklı düşünce ve eylem "tiyatrosu"nu ifade eder. Bir tiyatrodaki ilerleme, başka yerlerdeki kazanımlarca desteklenmezse sonunda felce uğrar ve hatta geri kaybedilir. Bazılarımız diğerlerinden daha becerikli, usta ve eyleme yatkın olsak bile, hiçbir tiyatronun belirgin bir ayrıcalığı yoktur. Benim veya senin içinde bulunduğumuz tiyatronun yegâne önemsenmesi gereken tiyatro olduğunu gayet anlaşılır alışkanlıklarımız sonucunda düşünüyor olsak da, bu tipik bir siyasal hatadır. Asi siyasal pratikler bu uzun hududun üzerindeki tüm tiyatrolarda birden vuku bulmalıdır. Toplumsal hayatın şeklini ve yönünü değiştirecek olan yaygın isyan için hepsinin işbirliği ve eşgüdümü gerekmektedir. Bu uyarıyı akılda tutarak şimdi, insanların bireysel ve kolektif kaderlerinin mimarı olarak çok farklı biçimlerde de olsa düşünecekleri ve eyleyecekleri yedi adet asi faaliyet tiyatrosunu ele alıyorum.

1. Kişisel Olan Siyasaldır

Asi mimar da herkes gibi pratiklerin içine yerleşik biridir. Bu şahıs yine herkes gibi belli bir zaman süresince başkalarını dışlayan bir uzam işgal eder (insan yaşamının uzamzamansallığı temel önemdedir). Bu şahıs dünyayı değiştirmek için kullanılabilecek birtakım güç ve becerilere sahiptir. Her biri toplumsal faaliyet ve eylemler aracılığıyla ifade bulan duygular, arzular, kaygılar ve korkular yumağıdır. Asi mimar maddi, manevi ve toplumsal yaşama yerleşik olmanın sonuçlarını inkâr edemez.

Dünyayı değiştirirken kendimizi de değiştiririz. O halde hem zihinsel, hem de fiziksel olarak kendimizi değiştirmeye hazır olmadan toplumsal değişimden hangimiz söz edebilir ki? Bunun tam tersi de geçerlidir: kendimizi dünyayı değiştirmeden nasıl değiştirebiliriz ki? Bu ilişkinin içinden çıkmak kolay değildir. Foucault (1984) "zihnimize hüküm süren faşizmin" dışarıda kurulandan çok daha sinsi olduğu konusunda endişenmekte haklıydı.

Yine de karara varmak zorundayız – yol, fabrika, ev, eğlence parkı, duvar, açık alanlar inşa etme kararı... Bir karar verilir verilmeyen, en azından bir süre boyunca, diğer olasılıkları kapatır. Kararların kendi belirlenimleri, kapanma noktaları, kendi otoriter yükleri vardır. Praksis, diyalektiğin "ya/ya da" biçimiyle uğraşmaktır; aşkın olan "hem/hem" biçimiyle değil. Her zaman varoluşsal momentleri olacaktır. Geçmişin büyük mimarları kendi özellerini hem inanılmaz derecede keskin, hem de otoriter yollarla siyasallaştırmışlardır (bunların iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi, daha sonraki kuşakların taraflı yargılarına bağlıdır).

Bu anlamda kişisel olan (mimarinki dahil) derin bir biçimde siyasaldır. Ama bu feministlerin, ekolojistlerin ve sayısız kimlik siyasetçisinin, ortalık yerde gösteriş yaparken son yıllarda bedel ödeyerek keşfettikleri gibi, *her kişisel olanın* iyi siyaset üretebileceği anlamına gelmez. Keza bazı radikal alternatif hareketlerin (örneğin, derin ekolojinin) çoğunlukla önerdiği üzere, kişisel tavır ve davranışların temelli dönüşmesinin toplumsal değişimi tetiklemek için yeterli (zorunlu değil) olduğu anlamına da gelmez.

Toplumsal değişim kişisel olanla başlayıp bitse de, kişisel irade

beyanları veya bireyselleşmiş kişisel gelişimden (ABD'deki çoğu kitabevinde ayrı ve geniş raflara sahip bir konu) çok daha fazlası söz konusudur burada. Haussmann, Robert Moses veya Oscar Niemeyer gibi karizmatik ve her şeye muktedir bir insanın, başkalarını yoğurarak kendi tikel ve kişisel vizyonuna ve arzularına uydurmak amacıyla dünyalar inşa ettiği sanılsa da, salt kişisel vizyondan çok daha fazlası vardır işin içinde. Sınıf çıkarları, siyasal iktidar, baskıcı güçlerin harekete geçirilmesi, söylemlerin ve kamuoyunun biçimlendirilmesi ve benzeri faaliyetler de söz konusudur.

Yine de, asi mimarlar olarak ne yapacağımızı belirlerken, özel ve kişisel olana bir alan bırakmamız gerekir – bu alanda katiyet, diğerkâmlık, umut ve sevinç olduğu kadar kuşku, öfke, endişe ve umutsuzluk da yeşerecektir. Sonuçta asi mimarın kişisel olanı bastırma veya sindirme kabiliyeti başkalarınınkinden daha fazla değildir. Hiç kimse kendini değiştirmeden dünyayı değiştirmeyi ümit edemez. Dolayısıyla, tüm mimari ve siyasal pratiklerin temelini oluşturacak müzakereler, birbirlerini ve dünyayı değiştirirken kendilerini de değiştirmeye çabalayan insanlar arasında gerçekleşecektir.

2. Siyasal Birey Toplumsal Bir Kurgudur

Kişisel olanın siyasal olduğunda ısrar etmek demek, siyasal ve toplumsal eylemi temellendiren (belirli bir uzamzamansal ölçekte tanımlanan) indirgenemez an olarak kişi ve beden sorunuyla yüzleşmek demektir. Ama birey, beden, benlik ve kişi (veya aynı şeyi ifade eden herhangi başka bir terim), mutlak ve betonla sabitlenmiş bir birim değil, değişken toplumsal bir kurgudur (bkz. 6. ve 7. Bölüm). "Toplumsal kurgulama" ve "vücut bulma"nın nasıl anlaşılacağı önem kazanır bu durumda. Örneğin, ilişkisel bir benlik anlayışı sosyo-ekolojik değişimlere karşı geçirgen olduğumuzu vurgular ve birçok bireysel haklar, hukuksal statü, vb. kuramını yumuşatır. Siyasal kişi, fiziksel ve toplumsal dünyalarımızı kesen farklı uzamzamansal ölçeklerde vuku bulan sayısız sürecin etkisine açık bir mevcudiyet olarak anlaşılır. Kişiyi sosyo-ekolojik ilişkilerin toplamı olarak görmek gerekir.

Fakat halihazırda bütünlüğe ulaşmış bir uzamzamansal düzen düşüncelerimizi ve pratiklerimizi bu akışkan ve açık anlayıştan bir

dereceye kadar uzak tutabilir. ABD'de özel mülkiyet ve miras hakkı, piyasa işlemleri, metalaşma ve parasallaşma, ekonomik güven celerin ve toplumsal gücün örgütlenmesi; bunların hepsi benliği temel alan kişiselleştirilmiş özel mülkiyete değer atfeder. Benlik burada kati sınırları olan, geçirgenlikten yoksun bir birey olarak algılanmaktadır. Bu sistem ayrıca evi, toprağı, parayı, üretim araçlarını vs. siyasal-ekonomik hayatın en temel toplumsal-uzamsal biçimleri olarak algılar ve onlara da değer atfeder. Üretim ve tüketimin örgütlenme şekli iş ve işlev bölümü doğurur. Bu da, imar, profesör, şair, proleter gibi profesyonelleşmiş *persona*'lar* peydah eder (Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da bunların "halelerini kaybettiklerini" ve şu veya bu yolla burjuva iktidarının ücretli amilleri olageldiklerini yazarlar). Hepimizi, "üretim tarzı" adını verdiğimiz o güçlü ve dinamik yapıya entegre olmuş ve belirgin bağlantılan, becerileri ve kabiliyetleri olan insan parçalarına dönüştüren bir toplumsal dünyada yaşıyoruz. Buna ilişkin "konumsallığımız" (*positionality*) ve "mevkilenmişliğimiz" (*situatedness*) de toplumsal bir kurgudur, tıpkı üretim tarzının toplumsal bir yaratım olması gibi. Bu "konumsallık" kim ve ne olduğumuzu tanımlar (en azından şimdilik). Bilinç ve imgelemimizin çekirdeğı büyük ölçüde bu sürecin "neresinden baktığımıza" bağlı olarak oluşur.

Fakat "baktığımız yerden" "neyi ve ne kadar uzağı gördüğümüz" de içinde yaşadığımız dünyadaki tercihlerimize ve uzamzamansal yapılara göre farklılık gösterir. Örneğın, medya aracılığıyla bilgiye ulaşma derecemiz ve bilgi akışının niteliğı ve serbestliğı, dünyayı anlama ve değıştirme ümidimizi büyük oranda etkiler. Bu tür uzamsal ve zamansal ufuklar son otuz yılda eşanlı olarak hem genişlemiş, hem de sıkıştırılmıştır. Herhangi bir siyasal projenin hedeflerinden biri de, var olan bilgi akışlarına ilerici ve yapıcı bir biçimde müdahale etmektir. Fakat hepimizin zorunlu olarak iskân ettiğimiz günlük hayat dünyasının miyop sınırlarının ötesine bakmaya insanları ikna etmemiz de gerekir aynı zamanda.

Bunun aksine, günlük hayatın vahşi uzamzamansallıkları –mesafesel sürtünmeyi hızla azaltan ve geri dönüş oranlarında çabukluğu öne çıkaran teknolojilerin güdümüyle– bize farklı alternatifler

* *Persona*: belirli bir kamusal statüyü haiz kişi. –ç.n.

hayal edecek ve kuracak zaman bırakmaz. Bunun yerine bizi, teknolojik ilerleme ve sonsuz sermaye birikimi adına, hiç düşünmeden, kendi mesleki rollerimizi oynamak için koşuşturmaya mahkûm eder. Üretim, değişim ve tüketimin maddi olarak örgütlenmesi, belirli hak ve sorumluluk mevhumlarına dayanır ve bunları pekiştirir; yabancılaşma ve baş eğme duygularımızı, iktidar ve iktidarsızlık algımızı etkiler. Görünüşte yeni ifade alanları bile (bunun son dönemdeki en belirgin örneği çokkültürlülüktür) sermaye birikiminin gücüne esir edilir (örn. doğa sevgisi eko-turizmle eşitlenir). Bunların bariz etkisi, olasılıklara dair vizyonumuzu kısıtlamaktır. "İnsanların çoğunun algısı, zorunlu olarak, çalıştıkları alelade iş tarafından şekillenir" ve "(işçinin) yaşamının tekdüzeliği, zihnindeki cesarete doğal olarak zarar verir" diye yazan kişi, Adam Smith'ten başkası değildir (aktaran Marx, 1976 basımı, 483). Bu kısmen doğru ise –eminim ki öyle– alternatif tahayyül etme mücadelesinin –farklı düşünme ve eylemenin– yerele hapsolmuş günlük hayatın koşulları ve bunlardan türeyen bilinçlilik hali tarafından nasıl kısıtlandığının altını çizmektedir. Rahatlık ve güvence sağlayan rutinin en sinsice işlevi, temelli bir dönüşümün yaratacağı ruh gerginliğiyle uzun dönemde cebelleşme durumunda kalınacağını maskeleyektir. Peki öyleyse, zihnin cesareti nereden gelecektir?

Asi mimar figürüne geri dönelim. Mimar, toplumsal olarak kurgulanmış (hatta bazen edimsel) bir rolü sahneler. Aynı zamanda, taleplerin zamanla belirmediği, toplumsal beklentilerin mevcut olduğu, becerilerin ekseri başkaları tarafından tanımlanan amaçlar yolunda sınırlı şekillerde elde edildiği ve kullanıldığı günlük hayattan türeyen koşullar ve bilinç şekilleriyle yüzleşir. Bu durumda mimar, kapitalist kentleşme çarkının bir dişlisiymiş gibi durur; o sürecin hem mimarı, hem de ürünüdür. Bu durum, başkaları için olduğu kadar, Haussmann, Cerda, Ebenezer Howard, Le Corbusier, Oscar Niemeyer için de geçerli değil miydi?

Yine de mimar farkı arzulanabilir, düşünebilir ve hayal edebilir (ve etmelidir de). Zorunlu olarak kullandığı spekülative hayal gücüne ek olarak, eleştirel olabilmesi için de bazı özel kaynakları da hazırdır. Olası olandan farklı alternatif vizyonlar üreten kaynaklardır bunlar. Bu tür kaynaklardan biri ütöpik düşünce geleneğinde mevcuttur. O zaman, "nereden öğrendiğimiz" de, "baktığımız yerden ne

görüyor olduğumuz" kadar, hatta daha fazla önem kazanacaktır.

Uzamsal biçim ütopyaları, tipik olarak, siyasal kişinin inşasını eleştiriye açılmasını içerir. Tamamıyla farklı mülkiyet hakları, yaşama ve çalışma düzenekleri tahayyül ederek bunu başarırlar. Bu haklar ve düzeneklerin hepsi tamamıyla farklı uzamsal biçimler ve zamansal ritimler olarak tezahür ederler. Toplumsal ilişkileri, yeniden üretim faaliyetlerini, teknolojileri, toplumsal tedarik biçimlerini de içeren bir yeniden düzenleme, yerine göre, toplumsal ilişkiler, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve doğayla olan ilişkiler açısından radikal anlamda farklı bilinç türlerinin ortaya çıkmasına, kolektif yaşam biçimleri zemininde farklı hak, sorumluluk ve yükümlülük anlayışlarının doğmasına olanak tanır.

Bu tür alternatifler önermek, farklı bir durumda nasıl olacağımızı (ve düşüneceğimizi) hayal etmemizi sağlayan "düşünsel deneylere" girişmemizi sağlar. Mevkenlenmişliğimizi (*situatedness*) değiştirmek suretiyle (maddi veya manevi olarak) dünya görüşümüzü değiştirmemizin mümkün olduğunu ifade eder. Ama olduğumuz yerden başka bir duruma gitmemiz için gereken pratik çabanın ne denli zor olduğunu da ifade eder. Dünyayı değiştirmekle kendimizi nasıl değiştireceğimize dair tavuk-yumurta sorunsalı yavaşça ama ısrarla harekete geçirilmelidir. Ama şimdi, siyasal kişiyi, benim siyasal şahsımı inşa eden güçleri dönüştürme projesi olarak anlaşılmalıdır bu. Siyasal bir kişi olarak ben, konumsallığımı ve uzamzamsal ufkumu kaydırarak siyasetimi değiştirebilirim. Dışarıdaki dünyada meydana gelen değişimlere cevaben siyasetimi de değiştirebilirim. Travmatik olaylar ve toplumsal çöküşler radikal anlamda farklı anlayışlara çoğu durumda yol açmışlarsa da bunların hiçbiri radikal devrimci bir kopuş içinde gerçekleşemez. Uzun süreli bir devrim perspektifine ihtiyaç vardır.

Ne var ki, bu devrimi inşa etmek için, değişim dürtü ve arzusunun kolektif hale getirilmesi gerekir. Hiç kimse yalnız başına çok yol kat edemez. Ama bazıları ütöpik gelenekten türeyen birtakım kaynak ve arzularla donatılmış, bir adımını alternatif bir kampa sağlamca atmış asi bir mimar olarak ben, sistemin içindeki, beşinci kol veya yıkıcı fail olabilirim.

3. Kolektif Siyaset

Kolektif siyaset her yeredir, ama genelde kısıtlı ve önceden belirlenebilir kanallara akar. Örneğin, ileri kapitalist ülkelerdeki kentleşmenin aralıklarında işlerlik kazanmış herhangi bir geniş çaplı isyankâr siyaset varsa, özel mülkiyet haklarını korumaya yönelik seferberliktir bu. Özel mülkiyete dayalı hak ve değerlere karşı –devletin, hatta müteahhitler gibi sermaye birikimi temsilcilerinin önyak olduğu– herhangi bir tehdide verilen yanıtta şiddet ve öfke, dehşet verici bir siyasal güçtedir. Fakat bu güç tipik olarak, halihazırda var olan "özel-topyaları" korumak için içe döner. Aynı güç, milislerde veya sağın neo-faşist hareketlerinde de (bunlar asi siyasetin şaşırtıcı biçimleridir), bazı ekolojistlerin radikal komüniterliğinde de bulunur.

Bu tür kolektif yönetim oluşumları uzun boylu alternatif arayışlarını engelliyor. Siyasetin ve kolektif eylem biçimlerinin çoğu var olan sistemi koruyup ayakta tutarken, ekolojik, siyasal ve ekonomik çelişkilerini de derinleştiriyor (örn. banliyölerde yaşama merakı otomobile olan bağımlılığı artırıyor, partikül madde ve sera etkisi yapan gaz yaymak suretiyle havayı kirletiyor, troposferik ozon yoğunluğuna yol açıyor vs.) Baltimore'daki özel korumalı siteler, iradi olarak oluşmuş ama çarpıtılmış kolektif siyasetin sembolüdür.

Geleneksel ütopyacılık bu hâkim koşullarla baş etmeye çalışır. Ütopik bir hareket olarak komüniterlik, tipik olarak, bireysel menfaat arayışı ve "haklar söylemine" değil, yurttaşlığa ve kolektif özdeşleşme ve sorumluluklara öncelik verir. Bu ideal, Thomas More'dan Fourier'e kadar birçok ütopyik düşün zeminini oluşturur; hıristiyan taban hareketi gibi selametçi teolojiye bağlı çağdaş dini hareketlere nüfuz eder. Hatta bunlardan çok daha yumuşak (bazıları açısından daha zayıf) olan bir "yurttaşlık" kavramını, iyi bir yaşamın temeli olarak yurttaşlığı savunanları da etkiler (örn. bkz. Douglass ve Friedmann 1998).

Farklı cemaatler, otoriter iktidar ve konformist tahditler de dahil olmak üzere zahmetli toplumsal pratikler yoluyla inşa edilmiştir. Tahayyülleri ne kadar önemli olursa olsun, salt hayali değildir-

ler. Dolayısıyla, tamamlanmış "cemaati", ölçek ve hatta sınır tanımlarından bağımsız olarak, birtakım iyi tanımlanmış kuralların hâkim olduğu kapalı alanlar olarak düşünmek faydalıdır. Bu alana girmek demek, tanınan, saygı duyulan ve itaat edilen (ya iradi olarak, ya da bir çeşit mecburiyet yüzünden) kurallar alanına girmek demektir. "Cemaat" oluşturmak için böyle bir alanın üretilmesi gerekir. Cemaatin kurallarını sorgulamak demek, cemaatin varlığını sorgulamak demektir. Bundan cemaatlerin uzun süre istikrar tutturmasının zor olduğu çıkar. Burada asi mimarın yeni kurallar öne sürmesi ve/veya yeni alanlar açması için yeterince fırsat vardır. Kural koyucu ve kural bozucu olarak yetilerimiz burada tam anlamıyla işin içine dahil olur. Geleneksel uzamsal biçim ütopyası çekiciliğini, kısmen, tamamıyla farklı kuralların tasavvur edilebileceği hayali bir alan açmasına borçludur. Ayrıca, kent figürünün siyaset kuramında demokrasi ve aidiyet konusundaki fikir ve ideallerin en iyi eklemlenebileceği uzamsal ölçek olarak dönem dönem yeniden ortaya çıkması ilginçtir.

Bu noktada, ilerici türden isyankâr siyaset ile dışlayıcı ve otoriter pratikler, örneğin mülkiyet haklarını savunan evsahipleri derneği, arasındaki farkı tanımlamak her zaman çok da kolay değildir. Yeni cemaatçiliğin önde gelen savunucularından olan Etzioni (1997), örneğin kapalı ve korumalı site prensibini toplumsal hayatın örgütlenmesine ilerici bir katkı olduğu gerekçesiyle aktif destek verir. Kolektif kurumların, kapitalizmin yüksek getirili eşitsiz coğrafi gelişme oyununun içinde, belirli bölgelerin rekabet gücünü artırdıkları da görülebilir (bkz. örn. Putnam'ın İtalya'daki eşitsiz coğrafi gelişimin kurumsal temellerini anlattığı 1993 tarihli eser). Ayrıcalıklı olanlar için cemaat ekseri olarak edinilmiş ayrıcalıkların korunması ve pekiştirilmesi demektir; ayrıcalığa sahip olmayanlar içinse çoğunlukla "kendi varoşlarını denetim altında tutmak" demek.

Diyalektik ütopyacılık, "cemaat" üretimi ve "kolektif eylem amacıyla bir araya gelme" ile bir şekilde yüzleşmeli ve bu fenomenin yer ve anlamını daha geniş bir siyasal çerçeve içinde dile getirmelidir. Bunun için, cisimleşmiş siyasal kişiden farklı bir ölçeğe tercüme gerekir. Bir cemaat, akışkan süreçler ve görece sabit aidiyet ve birlik kuralları (ulus-devlet tarafından resmi olarak empoze edilenlere benzer kurallar) arasındaki hassas ilişki olarak kurgulanmalı-

dır. Cemaatin sınır ve erimini (ve hatta yer ve hudutlarını) belirlemek, kural ve kurumlarını anayasalar, siyasal partiler, kiliseler, sendikalar, mahalle örgütleri, yerel yönetimler, vb. aracılığıyla yaratmak ve ayakta tutmak için verilen somut mücadeleler, kişiselleştirilmiş piyasa bireyciliğinin bencilliğine karşı alternatif üretmek açısından merkezi rol oynamışlardır. Ancak, son zamanlarda çokça işaret edildiği üzere, bir "cemaatin" yeniden yapılandırılması ve yeniden hayal edilmesinin ilerici olabilmesi için, daha genelleşmiş radikal ve asi bir siyasete yolun bir yerinde bağlanması gerekir. Bu da nasıl tanımlanırsa tanımlansın, radikal bir projenin varlığını gerektirir. Cemaati sürekli yeniden oluşturan kural koyuculuk, devrimci dönüşümleri oluşturan kural bozuculukla dengelenmelidir.

Her ne kadar tutarlılığı demokratik yapıda otorite, uzlaşma ve "aidiyet kuralları" gerektirse de, cemaat, yerleşikliği ve örgütlü gücü sayesinde siyasal eyleme önemli bir zemin hazırlar. Dolayısıyla, "kendi içinde" cemaat daha geniş bir siyasetin parçası olarak anlamlıdır; ancak "kendi için" cemaat neredeyse istisnasız olarak gerici dışlama ve bölünmelere doğru kayar. (Bazıları bunu uzamsal biçimin olumsuz heterotopyaları olarak adlandırır.) Asi mimarlar olarak bizler uzam ve zaman içinde uzanıp, ortak çıkarların belirlediği bir cemaatin tipik sınırlarının ötesinde, daha entegre tarihi-coğrafi değişim süreçleri yaratmamızı sağlayacak araçlar bulmalıyız. Kolektif kimliklerin, eyleme yönelik cemaatlerin, aidiyet kurallarının oluşturulması, kişisel ve siyasal olanın daha geniş insan eylemi alanına tercüme edilmesinde önemli bir momenttir. Böyle cemaatlerin meydana çıkması aynı zamanda, siyasal kişiyi ve kişisel siyasal olma yollarını şekillendiren uygun ortamı ve (bazen, ulus-devletlerde olduğu gibi, görece bir istikrara ve kalıcılığa sahip) uzamı yaratır.

4. Militan Tikelcilik ve Siyasal Eylem

"Militan tikelcilik" kuramı, tüm geniş tabanlı siyasal hareketlerin kökenlerinin belirli yer ve zamanlarda verilen belirli mücadelelerde olduğunu savunur (bkz. Harvey 1996, 1. Bölüm). Birçok mücadeleye savunma amacıyla girişilir – örneğin, fabrikaların kapatılması

veya emeğin aşırı sömürülmesi, zararlı tesislerin (zehirli atık çöplüklerinin) yeri, sosyal güvencelerin veya polis güvencesinin eksikliği veya tasfiyesi, kadınlara karşı şiddet, müteahhitler tarafından önerilen çevresel dönüşümler, yerlilerin kaynaklarına yabancıların el koyması, yerli kültürlerle saldırı ve benzerleri gibi. Dünyada, örneğin neoliberalizm ve kapitalizme karşı, yaygın bir direniş siyaseti var artık. Ama bazı militan tikelcilik biçimleri tepkici değil, etkin olabilmekte. Kapitalist koşullar altında bu genellikle, evrenselliği beyan edilen fakat kısmen uygulanan grup hakları için verilen mücadeleler olarak tezahür ediyor. (Geçmişte bu girişimci ve üretim aracı sahiplerinin mülkiyet haklarını kısıtlanmadan kullanma hakları anlamına geliyordu çoğunlukla; ama daha sonra kölelerin, işçilerin, kadınların, geylerin, farklı kültürden olanların, hayvanların ve soyu tükenmekte olan türlerin, çevrenin ve benzerinin haklarını içine alacak şekilde genişletildi.)

Böylesine çeşitlenmiş mücadeleler açısından kritik sorun, vites değiştirip tikellikleri aşmak ve çektikleri sıkıntının sebebi olan toplumsal sistem karşısında evrensel bir alternatif anlayışına varmaktır. Modernizm ve belki de Avrupa merkezli bir "Batıcılık" ile birleşen kapitalizm, kendinden önce var olan üretim tarzları karşısında bunu yapmayı başardı. Ama muhalif hareketler olan sosyalizm, komünizm, çevrecilik, feminizm ve hatta hümanizm ve çokkültürcülük bile kendi militan tikelciliklerinden bir tür evrenselci siyaset üretmeyi becerdiler. Bu evrenselleştirmenin nasıl gerçekleştiğini, hangi sorunların doğduğunu ve bunda geleneksel ütopyacılığın nasıl bir rol oynadığını anlamak önemlidir.

Burada diyalektik faydalı olacaktır. Diyalektik bize evrenselin daima tikellekle *ilişkili olarak* var olduğunu öğretir: her ne kadar zihinsel işlemlerimiz ve pratik angajmanımız esnasında ayrı momentler oluştursalar da, birbirlerinden ayrılamazlar. Örneğin adalet mevhumu, tikel an ve koşullardan soyutlanma süreci aracılığıyla evrensel nitelik kazanır; ama toplumsal pratikler aracılığıyla gerçek dünyada somutlanırken tekrar tikele döner. Fakat bu süreçte eşgüdüm sağlanması, dolayımlayan kurumlara bağlıdır (örneğin, dil, hukuk ve belirli bölgelere veya gruplara ait görenekler). Bu tür aracı kurumlar tikeller ve evrenseller arasında "tercüman" olurlar; evrensel ilkelerin bekçiliğini, bu ilkelerin uygulanmasının hakemliği-

ni yaparlar (Anayasa Mahkemesi gibi). Ayrıca kendileri de birer iktidar odağına dönüşürler. İşte kapitalizmin kurduğu yapı budur; devlet ve devletin tüm kurumları (ve bunları bugün tamamlayan Dünya Bankası ve IMF, Birleşmiş Milletler, GATT ve Dünya Ticaret Örgütü gibi çeşitli uluslararası kuruluşlar) onun sistemsal çıkarlarının "icra komitesi" olarak temel öneme sahiptirler. Kapitalizm tikelden (hatta kişiselden) evrensele ve yeniden tikele dinamik ve etkileşimli tarzda geçiş sağlayan mekanizmalarla doludur. Elbette ki, tarihi olarak ilk aracı kurum ulus-devlet ve onun tüm kurumları olmuştur (para dolaşımını düzenleyenler de dahil).

Hiçbir toplumsal düzen, evrenseller sorusundan kaçamaz dolaşısıyla. Evrenselciliğin günümüzdeki "radikal" eleştirisinin hedefi üzücü biçimde şaşmıştır. Evrenselliğin kendisine saldıracağına, tikel ile evrensel arasında tercümanlık eden belirli kurumlara odaklanmalıydı oysa ki. Bu kurumlar bazı tikellikleri (üretim araçlarının mülkiyet hakkı gibi) diğerlerine nazaran (doğrudan üreticinin hakları gibi) açıkça kayırmakta ve belirli bir tür evrenseli desteklemektedirler.

Ama bir zorluk daha var. Tikelden evrensele giden hareket, somuttan soyuta da "tercüme"yi" gerektirir. Soyutlama şiddet içerdiği için, siyasette evrensel ile tikel arasında daimi bir gerginlik vardır. Bunu yaratıcı bir gerginlik, ya da daha sık olarak yıkıcı ve felç edici bir güç olarak görmek mümkün. İkinci durumda esneklikten yoksun aracı kurumlar (otoriter yönetim aygıtındakiler gibi) bireyler ve topluluklar üzerinde bir evrensel ilke adına hak iddia ederler.

Bu noktada statik bir uzamsal biçim ütopyacılığıyla (özellikle de bunun nostalji eğilimiyle) eleştirel bir ilişki kurmak, gelecekte daha fazla değişimin yolunu açacaktır. Uzamsal biçim ütopyacılığının uzamzamansal dönüşüm ütopyacılığı sayesinde gevşetilmesi gerekir. Tikellik-evrensellik arasındaki diyalektiğe içkin yaratıcı gerilim uzun süre bastırılmaz. Ne kadar gerekli olurlarsa olsunlar, aracı kurumların kemikleşmesine izin verilemez. Geleneksel ütopyacılığın kurumsal reform konusunda güçlü öngörülleri vardır çoğunlukla. Kurum ve uzamsal biçimlerin güvenlik ve sürekliliği sağlayacak kadar istikrarlı olmaları; buna ek olarak, tikeller ile evrensel arasında, aracı kurumların ve uzamsal yapıların mümkün olduğunca açık olmalarını sağlayacak kadar dinamik bir müzakere

oluşması, bu tartışmadan çıkarılacak dinamik ütöpik vizyondur. Kapitalizm zaman zaman bu şekilde işlemiştir (hukuğun yeni sosyo-ekonomik koşulları kapsayacak şekilde nasıl yeniden yorumlandığını ve kapitalizmin uzun tarihi boyunca uzamın nasıl üretildiğini düşünün, örneğin). Herhangi bir radikal alternatifin somutlandıkça başarılı olması için, bu anlamda kapitalizmi örnek alması gerekir. Bir taraftan sabit kurumlar ve uzamsal biçimlerin verdiği güven ile, diğer taraftan yeni toplumsal-uzamsal olasılıklara karşı açık ve esnek olma ihtiyacı arasında sürekli olarak müzakere sağlamanın yolları bulunmalıdır. İlerici toplumsal bir düzenin bağrında bir tür "sürekli devrimin" yatmasının zorunlu olduğunu hem Jefferson, hem de Mao iyi anlamışlardı. Sovyetler Birliği'nin çökmesi ve ABD'nin ciddi anlamda sarsılıyor olması, bu zorunluluğu kabullenemedikleri içindir. Sürekli devrim perpektifi (örneğin, uzamsal biçim üretiminde), uzamzamansal ve diyalektik ütopyacılığın ilkelerine doğru uzanırken, uzun devrim perspektifine eklenmek zorundadır o halde.

5. Aracı Kurumlar ve Yapılı Ortam

Tikel ve evrensel arasındaki diyalektiği dolayımlayacak kurumların ve yapılı ortamın oluşması hayati önemdedir. Böyle kurumlar genelde hâkim söylemlerin oluştuğu merkezlere dönüştükleri gibi, erk kullanma merkezleri de olurlar. Birçoklarında –sağlık ve eğitim, finansal tertipler ve devlet yönetimi– özel uzmanlık alanları gelişir; tıpkı farklı türden yapılı ortamların belirli yöndeki toplumsal eylemlere olanak tanırken, diğerlerini kısıtladığı gibi. Birçok kurum (örn. yerel yönetimler ve devlet) belirli toprak sınırları içinde yapılı ve faaliyetleri belirli bir ölçekte tanımlayıp düzenler. Bunlar militan tikelciliği, kurumsallaşmış bir uzamsal düzene tercüme edebilir; belirli türden toplumsal eylemleri kolaylaştırır veya bastırır. Bu sayede, kişisel olanın siyasallaşma biçimleri üzerinde etki edebilir, bazılarını (diyelim, girişimci çabaları) teşvik ederken, diğerlerinin (sosyalist komünler gibi) önüne geçebilirler.

Yukarıdakilerin çoğu, inşa edilen yapılı ortamlar için de geçerlidir. Kentleşme biçim ve tarzını ve bunların doğurduğu sonuçları

ele alın örneğin. Çevresel koşullar radikal anlamda farklı yaşam biçimlerinin (Los Angeles'ta otomobilsiz ve özel mülkiyetsiz yaşamak gibi) serbestçe deneyimlenmesini engellerken, kişisel nasıl olur da açıkça siyasal olabilir? Baltimore'da şu anda hâkim olan eşitsiz coğrafi gelişme koşulları, kişisel siyasala dönüşmesine çok kısıtlı çerçeveler haricinde izin vermez. (Bu çerçeveler, farklı biçimlerde de olsa, banliyödeki zengin çocuk için de, şehir merkezindeki yoksul çocuk için de aynı derecede baskıcıdır.)

Aracı kurumların oluşturulması (bekleneceği üzere) bir hayli yüklü ve çoğunlukla tartışmalı bir süreçtir. Birincil zorluk, çok farklı militan tikelcilikleri, keyfi otorite ve güç kullanımına başvurmadan birbirleriyle kurumsal ilişki içinde bir araya getirmekte yatar (günümüzde ABD'de bu radikal ekolojistlerin, ticaret odasının, etnik veya dini grupların, feministlerin, müteahhitlerin, sınıf örgütlerinin, bankacıların, vb. emellerini buluşturmak anlamına gelir). Porto Alegre deneyimi (bkz. Abers 1998) bunun yapılabileceğini gösterir. Fakat karar alınması gerekir ve keyfi otorite ile iktidar bu sürecin kaçınılmaz parçalarıdır. Bunlar dünyanın en güçlü iradesiyle bile yok edilemezler. Sonuçta aracı kurumlar iktidar odakları haline gelip, bireylerin aşmak şöyle dursun, direnmekte bile zorlandığı tahakküm sistemleri olarak örgütlenebilen belirli söylem ve yapıların kaynağı olurlar. Devlet, finans sektörü ve eğitim sistemi gibi aracı kurumları ele geçirmek veya yıkmak ve yapıları ortamları yeniden şekillendirmek, asi radikalizmin en hayati hedefi olmuştur. Asi siyasetin uzun hududunda önemli tiyatrolardan biri bu olsa da, iş burada bitmez.

6. Tercüme ve Emeller

Dönüştürücü eylem hırsı içindeki asi mimar, inanılmaz bir çeşitlilik ve heterojenlik taşıyan sosyo-ekolojik ve siyasal-ekonomik koşullara ait siyasal emelleri tercüme edebilmelidir. Dünyanın farklı temsilileri (örneğin, çevre meselelerinin tartışıldığı olağanüstü çeşitlilikteki biçimleri) ve söylemsel yapıları birbirleriyle ilişkilendirilmelidir. Ayrıca eşitsiz coğrafi gelişme koşulları ve olasılıklarıyla da yüzleşmelidir. Burada çeviri yeteneği elzemdir. James Boyd White (1990, 257-64) şöyle der:

[Çeviri] metinler, diller ve insanlar arasında aşılamayacak kopukluklarla cebelleşmek demektir. Bu anlamda, entelektüel olduğu kadar etik bir boyutu da vardır. Ötekini –özgün metnin yazarını– kendi dışında bir anlam odağı olarak tanır. Ötekinin dilinin değerini, kendininkinin de sınırlarını keşfetmeyi gerektirir. İyi bir çeviri, hâkimiyet ve sahiplenme saikiyle değil, saygıyla ilerler. Farklılıkla, kültürün akışkanlığıyla ve benliğin istikrarsızlığıyla yaşamayı öğrendiğimiz bir dizi pratiği ifade eden bir sözcüktür (257).

Ötekinin duyulan saygının, değerli olan dışarıdaymış, burada değilmişçesine kendimizi veya kendi kültürümüzü silmek zorunluluğu doğurduğunu hissetmememiz gerekir. Ötekinin geleneği, tüm tuhaflığına ve bazen tüm insanlıkdışılığına rağmen saygıyı hak ediyorsa, bizim geleneğimiz de aynı derecede saygıyı hak eder. Görevimiz, başkalarının dünyasında kendimiz olarak yaşamayı öğrenmektir: hem kendimizi hem de ötekini, kim-senin diğerine tahakküm etmediği temel bir eşitlik imi içerisine sokan bir çerçeve yaratmaktır. Bu görev, bireyler olarak ötekilerle olan ilişkimiz için geçerli olduğu gibi, kültürler olarak da, dünyadaki çeşitlilikle karşılaştığımız anlarda geçerlidir... Hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia eden görecelik türlerinden değildir bu; aksine bir bilme şeklidir: kendini başkasının çerçevesinden görme şekli. Hiçbir yargıya varılamayacağını da iddia etmez; aksine, akışkan bir dünyadaki konumumuz gereği yapıyor olduğumuz bir muhakeme şeklidir (264).

Bu tasvirin kendine has ütöpik bir tınısı var. Said'in *Şarkiyatçılık*'ta zekice gösterdiği gibi, bu savı sorunsallaştırmak hiç de zor değil: çevirmenin (genelde beyaz, erkek ve burjuva) "ötekini" temsil etme gücü sayesinde, tahakküm altındaki özneler (Doğulu, siyah, kadın vs.) bu temsili içselleştirip kabullenmek zorunda kalırlar. Ama bu tarihsel anlayışın ta kendisi, Said ve birçok feministin tespit ettiği baskıcı temsil tarzlarına karşı bir bariyer de oluşturuyor. Bu bizi, kişisel olanın nasıl daima siyasal da olduğu sorusuna geri götürüyor. White'ın dikkat çektiği gibi: "'çevirme' gayreti, hem radikal, hem de gayet verimli bir başarısızlığa uğramak demektir: radikaldir, çünkü kendimiz, dilimiz ve ötekiler hakkındaki görüşlerimizi sar-sar; yerindedir, çünkü bizi kendimizi hapsettiğimiz düşünme ve var olma biçimlerinden bir anlığına kurtarır" (1990, 257). Çeviri edimi baskıcı olduğu kadar, özgürleştirici bir olanağın ânıdır. Uzamzamsal ütopyacılığın mimarları bu tür olanaklara açık olmalıdır.

Fakat geleceğin gerçek mimarları olarak vaktimizi sonsuz sorunsallaştırmalar ve bitmeyen tartışmalarla geçiremeyiz. Sınırların

ve beklenmedik (iyi ya da kötü) sonuçlar doğurma olasılığının açıkça farkında olarak sağlam önerilerde bulunulmalı ve kararlar alınmalıdır. Ortak bir anlayışa doğru adım adım ilerlemeliyiz. Bunun iki çok güçlü sebebi var. İlk olarak, başkalarının yanı sıra Zeldin'in (1994, 16) de belirttiği gibi, insanların neden bölündüğü konusunda çok şey bilmemize rağmen, onları birleştirenin ne olduğunu anlamamanın yakınına bile varamadık henüz. Asi mimarın rolü, farklılıkları kaydetmek olduğu kadar, ortaklıkları da tanımlamaktır. İkinci zecri sebep ise şudur: çeviri olmadan, kolektif eylem biçimleri mümkün olamaz. Alternatif siyaset olasılığı tümünden yok olur. Kapitalistlerin ve bunların amillerinin kendi aralarında para, meta ve mülkiyet gibi temel bir dili kullanarak (ve gerektiğinde indirgemeci iktisadın kuramsal dilinden destek alarak) çeviri yapabilmeleri, baskın sınıfsal güçlerinden biridir. Herhangi bir asi muhalefet hareketinin bunu en az aynı düzeyde, hatta daha da iyi becerebilmesi gerekir. Verdiğimiz tüm mücadelelere rağmen, yeterli bir çeviri pratiği olmadıkça siyaset yapmak imkânsızdır. Eğer Wilsoncu türden bir indirgemeciliği reddedeceksek, geriye kalan yegâne seçenek çeviridir. Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde, indirgemecilikten ziyade çeviriyi bilimsel bilginin temelde farklı paradigmasını ilişkilendirebilecek ayrıcalıklı ve belki de yegâne araç olarak görür. Eleştirmenlerinin baskısı altında kalan Judith Butler (1998, 38), kimlik siyasetinin bölücü etkisine istinaden şunu savunur:

Olası herhangi bir evrensel –ve evrenseller belki de ancak bir anlığına, Benjamin'deki "flaş patlaması" anlamında, mümkün olabiliyorlardır– süregiden toplumsal çekişmeler zeminine karşın, birbirleriyle ortaklaştıkları noktaları sunmalarını sağlayan çetin bir çeviri çabası sonucunda ortaya çıkabilir ancak.

Diyalektik ütopyacılıkta her daim var olan bir tehlike, her şey müktedir bir merkezin veya birtakım seçkinlerin sürece hâkim olmaya başlama ihtimalidir. Merkez çevreyi belirli düşünce ve eylem tarzlarını kabullenmeye ayartır, sıkıştırır ve ikna eder (ABD'nin 2. Dünya Savaşı'ndan bu yana dünya düzeninde hegemonik pozisyonunu kurumsallaştırma arayışıyla bağlantılı olarak siyasal-ekonomik hayata dair birtakım evrensel ilkelere herkesin desteğini

sağlayıp meşum Washington konsensusunu elde etmesi gibi). Bunun aksine, çevirinin demokratik ve eşitlikçi kuralları apaçık olmalıdır. Aynı şekilde, aramızdaki ortaklıkları tanımlayan zengin çeviri deneyiminden çıkacak evrensel ilkelerin de, sadece "parlayıp sönen" epifenomenler de olsalar, demokratik ve eşitlikçi niteliğine açıklık getirilmelidir.

7. Evrensellik Ânı: Kişisel Taahhütler ve Siyasal Projeler

Evrensellik ânı, nihai tecelli veya mutlak gerçek ânı değildir. Ben bunu, ilk aşamada, varoluşsal karar ânı olarak, dünyada bazı ilkelere eylem aracılığıyla somutluk kazandıkları "ya/ya da" praksiş ânı olarak kurguluyorum. Bireysel ve kolektif karar vermek ve bu karar doğrultusunda eyleme geçmek durumunda olmamız, tabiri caizse, doğanın türsel varlığımıza empoze ettiği bir koşuldur. Evrensellik ânı, seçim ânıdır. İleride eylemimiz konusunda yargıda bulunma hakkımız ne kadar saklı olsa da bu durum değişmez. Bu kararları, gelecekteki kararlara kılavuz olacak ilke veya eylem kuralı cinsinden nasıl temsil ettiğimiz önemli bir kültürel değere sahiptir. İleride söylem ve kurumlarda vücut bulduka üzerimizde etkin bir güç uygular. Soyut evrensel ilkelerin iktidar oyunları haline gelmesi böyle bir şeydir.

Ama evrensellerin, onlara bağıllık duyan ve onlar üzerinden eyleyen siyasal kişilerin dışında bir varlıkları yoktur, olamaz da. İnsanlardan bağımsız olmadıkları gibi, insanlararası ilişkiler açısından her yerde ve tüm zamanlarda bağlayıcılığı olan soyut mutlaklar olarak işlev göremezler. Tüm pratiklerde mevcuttur. Ama inandığımız soyut ilkeler (hatta yazılı kural ve kanunlar) olmaları için, onlara şekil vermeye ve verili hedefler yönünde düzenlemeye başlamamız gerekir. Eğer eylemlerimize iyi kılavuzluk ettiklerine kanaat getirirsek (bilimsel görüşler külliyatı örneğinde olduğu gibi), bu evrensel ilkeler dünya görüşümüzü şekillendirir ve dolayımlyıcı söylemler olarak kurumsallaşır. Hâkim paradigmalar, hegemonik söylemler veya inanç ve eylemlerimizi yönlendiren yaygın etik, ahlaki ve siyasal-ekonomik ilkeler olarak kümelenip birleşme eğilimleri vardır. Diller, kanunlar, kurumlar ve anayasalar halinde ku-

rallaşırlar. Evrenseller verili değildirler; toplumsal olarak kurgulanmışlardır.

Toplumsal kurgular çekişmeye işaret etseler de, kuşaktan kuşağa geçen hâkim ilkeler daha çok görüşlerimizi sınırlandırıp dünyanın nasıl olabileceğine dair alternatif vizyonlara engel teşkil ederler. Bize (uzun ve çoğunlukla acı deneyimlerin meyvesi olarak) miras kalan, evrensel ve birleştirici nitelik taşıyabilecek ilkeler aslında çok geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Fakat birçok yorumcunun genelde eleştirel niyetle gösterdikleri gibi, bu ilkelerin çoğunun kökeni Batı Aydınlanması'dır. Bugünün aksine o dönemde doğal ve toplumsal düzen kuramcıları kendi fikirlerini evrensel gerçekler ve önermeler olarak ifade etmekten asla çekinmemişlerdi. Bugün bunları aşağılamak moda oldu (en azından beşeri bilimlerde) ama toplumun genelinde bunların kaba versiyonları cirit atmaya devam ediyor. Birtakım evrenseller olmadan iş görmek mümkün değil. Ama elbette ki bunlara ihtiyacımız yokmuş *numarası* yapabiliriz. Beşeri ve sosyal bilimlerin bazı kesimlerinde radikal sav olarak sunulanların çoğu, bu nokta konusunda (apaçık hile yapmadığı zaman) samimiyet ve saydamlıktan yoksundur.

Dolayısıyla ta en başta, kişiselini siyasal olduğu ve olabileceği biçimlerde ifade bulan evrensel ilkelerin izlerini sürmek önemlidir. Zira açık veya zımnî bir muhakeme kıstası olmadan, doğru ile yanlış, ilerici ile gerici siyasal eylem çizgileri arasında herhangi bir fark gözetmek imkânsızdır. Bu eylem çizgisini takip edecek miyim, etmeyecek miyim gibisinden varoluşsal anlarda bir muhakeme kıstasına ihtiyaç duyulur. Karar vermemeyi tercih etsem de, bu bile kendi içinde bir çeşit karardır (birçok Amerikalı'nın oy sandığı başında bunu yapıyor olmasının belli sonuçları vardır). Dolayısıyla, evrensellik ânı, tecelli ânı değilse bile, *muhakeme ve karar* ânıdır ve bunlar da ister istemez, sevsek de sevmesek de, bir evrenselin *ifadesini* beraberinde getirir. *Bu* asi siyaset şeklinin (mesela çevresel adalet hareketine iliştilmiş olanın), *şu* asi siyaset şekline (Michigan ormanlarındaki milis hareketi gibi) nazaran daha ilerici ve desteğe değer olduğunu söyleyebilmemizin koşulu budur. Evrensellik ânı siyasal muhakeme, taahhüt ve maddi praksis ânıdır o halde.

Bu yüzden, paradoksal olarak bu an en soyut terimlerle tartışılır. Aslında doğru ve yanlış hakkında, ahlağın gerekleri hakkında,

uygun ve uygun olmayan amaç ve araçlar hakkında genelleşebilen bir söylem yaratmayı umarız. Hepimizin farklı olduğunu ve hiçbir tikelliğin bir diğeriyle tıpatıp benzeşmediğini çok iyi bildiğimizi halde, kendimizi ve başkalarını bazı tutarlı eylem çizgilerinin uygunluğuna ikna etmeye çalışırız.

Böyle savları gereksiz bulmak işten değildir, ama asi siyasetin uzun hududundaki tüm diğer eylem tiyatrolarıyla ilintilendirildiğinde, daha güçlü bir nitelik kazanırlar. Hatta kişisel olanın, kolektif olanın ve aracı kurumların birbirleriyle, çevirmenlik faaliyeti ve asice mimari tahayyüller sayesinde dinamik bir biçimde nasıl ilişkilenebileceğini fark etmemizi sağlayacak siyasal ve duygusal hattı da temin edebilirler. Dahası, evrenseller güç ve anlamlarını türsel varlık anlayışından alırlar (evrensel davranış ilkeleri ancak türsel hak terimleri çerçevesinde anlamlı olur). Dolayısıyla, (11. Bölüm' de tartıştığım üzere) bir çeşit "bilim birliği" anlayışına sahip olmak, evrensel iddialarda bulunmanın zorunlu koşuludur. Buna karşın evrensellik tartışmaları türsel varlık mevhumu ve bilim birliğiyle girilecek eleştirel bir ilişkiye dayanır.

Öyleyse, geleceğimizin asi mimarları olarak işe koyulduğumuzda tahayyülümüzün serbestçe dolanacağı anlamlı ideallerden bugün sahiplenebileceklerimiz hangileridir? 5. Bölüm'de bu tarz evrensel ilkeleri sorunlu ama bir dereceye kadar da ikna edici bir şekilde ifade eden bir belge olarak Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nden bahsetmiştim. Bu ilkelerin uygulanış biçimi hararetle tartışıldı; tikel durumlarda nasıl yorumlanacağı kavga konusu oldu. Bu ilkeleri takviye etmenin veya yeniden ifade etmenin ilginç bir yolu bulunabilir mi? Dikkate değer bulduğum evrensel hakların kısa listesi şöyledir:

1. Yaşam olanağı hakkı

En temel hak olan yaşamını idame ettirme ve zaruri ekonomik güvenceye sahip olmayı içerir. Besin tedarik hakkı bunun en temel tezahürüdür fakat Sen'in (1982) ifadesiyle genel bir salahiyetler sistemi de birincil öneme sahiptir. BM Beyannamesi'ndeki (Madde 23.3) "herkesin kendisi ve ailesi için insan onuruna yaraşır ve gerekirse her türlü sosyal koruma önlemleriyle desteklenmiş bir yaşam sağlayacak adil ve elverişli bir ücrete hakkı vardır" kaidelerini doğrular. "Geçimlik ücret" ve yeterli sosyal güvence hakkına evrensel nitelik atfetmek, bu türden bir

evrensel haklar paketini hem talep etmenin, hem de sorunsallaştırmanın bir yoludur.

2. Dernek kurma ve "iyi" yönetim hakkı

Bireyler farklı ölçeklerdeki siyasal kurumları ve kültür biçimlerini kontrol edebilmek üzere dernek kurma hakkına sahip olmalıdırlar (bkz. BM Beyannamesi'nin 20 ve 21. maddeleri). Buradaki varsayım, gereği gibi demokratik dernekleşme usullerinin tatminkâr bir tanımla bulunabileceği ve kolektif eylem biçimlerinin azınlık görüşlerine makul oranda güvence verebileceğidir. Ayrıca, yerelden küresel düzleme "iyi" yönetimin bir tanımının bulunabileceği varsayılır. Bu talep de evrenselleştirilebilir bir hakkı dile getirirken, aynı zamanda, sorunlara ve farklılıklara ("iyi yönetimin" tanımı homojen olmaktan çok uzaktır) vurgu yapar. Ama bireyler kendi cemaat alanlarını üretme ve buraya kendi kurallarını hâkim kılma hakkına açıkça sahip olmalıdır. Bu tür hakların kısıtlanması cemaatçilikte hep bulunan dar anlamda dışlamacı ve içsel olarak baskıcı eğilimleri azaltmak için kritik önemde olsa bile hakkın kendisine saygı gösterilmelidir.

3. Doğrudan emek sahiplerinin üretim sürecindeki hakları

Emek harcayanların üretim sürecine (üretilene olduğu kadar nasıl üretildiğine de) bireysel veya kolektif olarak hâkim olma hakkı, herhangi bir demokrasi ve özgürlük anlayışı açısından elzemdir. Emegın koşullarına dair uzun süredir var olan hassasiyetler ve makul olmayan yük ve acıların (ömrü kısaltma sonucu yaratanlar gibi) tazmini daha küresel bir ölçekte sağlama alınmalıdır. Bu hak, işçinin genel anlamda üretim sistemine (kapitalist, komünist, sosyalist, anarşist veya başka bir şey olması durumu değiştirmez) ilişkin konumunun radikal biçimde güçlendirilmesini gerektirir. Ayrıca küresel üretim, değişim ve tüketim sistemi içinde emegın ve işçinin onuruna duyulan saygıyı vurgular (bu noktada en azından BM Beyannamesi olduğu kadar Papa'nın çeşitli risaleleri destekleyici malzeme sunmaktadır).

4. İnsan bedeninin masuniyet ve bütünlüğü hakkı

BM Beyannamesi (Madde 1 ila 10) insan bedeninin ve siyasal kişiliğın onur ve bütünlüğü hakkında ısrarcıdır. Geçmişte dar siyasal hedeflere ulaşmak için çokça uygulanan işkence, tutuklama, öldürme ve diğer fiziksel baskılardan kurtulma hakkı şarttır. Kadınların kendi üretken fonksiyonlarına hâkim olma ve baskı ve şiddetten (eviči, kültürel ve kurumsallaşmış şiddetten) bağımsız bir yaşam sürme hakkı da bu anlayışın çekirdeğini oluşturmalıdır. Kadınlara karşı şiddet ve kadınların patriyarkal ve paternalist sistemlerin tahakkümü altında bırakılması, evrensel hak taleplerinin oldukça inandırıcı ve zorlayıcı nitelik ka-

zandığı önemli bir alandır (her ne kadar kültürel özerklik talepleriyle çoğu durumda çelişse de).

5. Dokunulmazlık /istikrarı bozma hakkı

Evrensel Beyanname'ye göre (Madde 18 ve 19), herkes düşünce, vicdan ve dini inanç özgürlüğüne sahiptir. Bu noktada Beyanname keskin ve açıktır. Oysa ben burada Unger'in (1987b, 524-34) mevcut istikrarı bozmak için yurttaşlık hakkına eklenen dokunulmazlık hakları sistemi savının daha da güçlü olduğunu düşünüyorum. Zira kısas veya herhangi başka bir kayba uğrama korkusu olmaksızın eleştirel yorum ve tartışmada bulunma hakkını öne çıkarmaktadır. Toplum ancak böyle hakların kullanımı sayesinde yeniden hayal edilip tekrar yapılabilir (Unger'in bu noktadaki savları ikna edicidir).

6. İnsanca ve sağlıklı yaşam ortamı hakkı

Belirli ülkelerde mevzuat zaman zaman insanca ve sağlıklı yaşam ortamı hakkını, yani tehdit ve tehlikelerden, gereksiz zararlardan (özellikle zehirli atıklar, hava ve su kirliliği gibi insan faaliyetlerinin sonucu olanlardan) makul oranda uzak bir yaşam hakkını esas alır. Dünyaya yayılan çevresel adaletsizlik kanseri ve çevrenin bozulmasının insan sağlığı ve refahı açısından yarattığı sayısız sonuç (hem fiziksel, hem de toplumsal) evrensel haklar tesis edilmesinin elzem olduğu bir alana işaret eder. Ne var ki, bu hakların anlam, yorum ve uygulamasını oturtmak kolay olmayacaktır.

7. Ortak mülkiyetli kaynakların kolektif denetimi hakkı

Kapitalizmin kendi özüne has evrenselleştirici taleplerini kabul ettirdiği mülkiyet hakları sisteminin (BM Beyannamesi'nin 17. maddesinde etkin biçimde savunulur), hem kusurlu, hem de bazı durumlarda fiziksel ve toplumsal dünyamız açısından yıkıcı olduğu artık yaygın bir şekilde anlaşıldı. Bunun en belirgin olduğu durum, ortak mülkiyetli kaynaklardır (genetik malzemedan tutun da tropikal yağmur ormanlarına, hava, su ve diğer çevresel özelliklere kadar; sırası gelmişken, yapılı ortamlar üzerinde tarihi, kültürel ve estetik nedenlerle hâkim olma hakkı da buna dahildir). Bu tür kaynakların tanımı ve hâkimiyet hakkını kullanacak olan "topluluğun" kim olduğunun belirlenmesi son derece ihtilafli konulardır. Ama özel mülkiyet hakkının ima ettiği dar anlamda bencil ve miyop yapıların yerini alternatif bir mülkiyet hakkı sisteminin alması gerektiği artık her yerde savunulur olmuştur. Özel mülkiyet hakkı, nüfuzlu piyasa bireyciliği ve holding hâkimiyeti dışında hiçbir kamusal veya kolektif çıkar biçimi tanımaz.

8. Henüz doğmamış olanların hakları

Gelecek kuşakların bizim üzerimizde hakları vardır, tercihen de bu

haklar kısıtlanmış seçenekler yerine, açık olasılıkların olduğu bir dünyada yaşama yönündedir. Sürdürülebilir ekolojik kalkınma retoriğinin tamamı, müphem ve tanımlanmamış olsa da, kendi anlık çıkarlarımızın görüş alanını aşan sorumluluklar ve yükümlülükler olduğu hissine dayanır. En uç noktaya çekildiğinde bu hak, ayrıca evrim sürecindeki iradi rolümüz ve sadece kendi türümüze karşı değil, aynı zamanda yaşama şansı bizim eylemlerimize bağlı olan sayısız başka türe karşı da sorumluluklarımız olduğunu kabul eder (bkz. aşağıda 11. madde).

9. Uzam üretimi hakkı

Birey ve toplulukların "ayaklarıyla oy verme"* ve ihtiyaç ve arzularını sürekli olarak başka yerlerde tatmin etmeye çalışma hakkı, belki de bu öneriler arasında en radikal olanı. Ama bu hak verilmezse, tutsak halkları belirli bölgeler içine hapsedmenin önüne hiçbir şey geçemez. Örneğin eğer emeğin sermayeyle eşit derecede hareket serbestisi olsaydı, eğer siyasal zulme (zengin ve imtiyazlılığın gösterdiği gibi) coğrafi göç yoluyla direnmek mümkün olsaydı, ve eğer birey ve toplulukların istediklerinde mahal değiştirme hakkı olsaydı, o zaman içinde yaşadığımız dünya çok daha farklı olurdu (bu ilke BM Beyannamesi'nin 14. maddesinde ifade bulmuştur). Oysa uzam üretiminin anlamı, uzamsal yapısı önceden verili bir dünya içerisinde dolaşım yeteneğinden çok daha fazladır. Uzamı mutlak bir eylem çerçevesi olmaktan çıkarıp toplumsal yaşamın daha kolayca etki edilebilir, görelî ve ilişkisel bir boyutu haline dönüştürecek yeni uzamsal ilişkiler (bölge tanımları, iletişimsel yetiler ve kurallar) bina etme hakkını da içerir.

10. Eşitsiz coğrafi gelişme de dahil olmak üzere farklılık hakkı

BM Beyannamesi (Madde 22 ve 27), herkesin "onur ve kişiliğinin serbestçe gelişimi için gerekli olan ekonomik, sosyal ve kültürel haklara" sahip olduğunu belirtirken; ayrıca herkesin "toplumun kültürel yaşamına serbestçe katılmasının" ve "bilim, edebiyat ve sanat ürünlerinden doğan maddî ve manevî çıkarlarının korunmasının" önemine işaret eder. Bu ifade, farklı olma hakkını, ayrıca kültür, cinsellik, dini inanç ve benzerleri konusunda farklılıkları deneyimleme hakkını ima eder. Ama aynı zamanda, bu tür farklılıkları grup veya topluluk olarak deneyimleme, dolayısıyla bölgesel veya kolektif bazda var olan normlardan ayrı bir gelişme hattı izleyebilme hakkını da içerir. Eşitsiz coğrafi gelişmeyi, kapitalizmin empoze ettiği ve bir yerdeki yaşamsal olanakları, öteki yerdekiler lehine azaltan bir zorunluluk olarak değil; bir hak olarak düşünmek gerekir. Yine burada da, böyle bir ilkenin uygu-

* "Vote with feet": İnsanların bir yeri terk edip başka bir yere göçmek suretiyle, neyi tercih ettiklerini göstermeleri anlamında bir metafor. -ç.n.

lanışının başkalarının haklarını olumsuz etkileme ihtimali üzerindeki mücadelelere girişilmesi mümkündür, ama geçimlik ücrette olduğu gibi bu hakkın beyan edilmesi de tartışma zeminini belirgin kılacaktır. BM'nin kültürel hakları (özellikle ilk Beyanname'nin 27. maddesindeki hakları) azınlıkları da içine alacak şekilde genişletmiş olması bu yönde bir açılım sağlar (bkz. Phillips ve Rosas 1995).

11. Türsel varlık olarak haklarımız

Belki de haklar arasında en müphem ve en zor tanımlanabilir olanı budur. Ama muhtemelen aralarında en önemlisi de budur. Türsel varlık olarak haklarımız tartışmaların merkezine oturmalıdır. Biyolojik ve toplumsal evrimin uzun tarihi içerisindeki konumumuzu gözden geçirdiğimizde, evrimin etkin failleri olduğumuz ve olmaya devam ettiğimiz açıkça belli olur. Eğer bugün evrim sürecinin iradi ve bilinçli müdahalelerle (beraberinde muazzam risk ve tehlikeler getiren müdahalelerle) etkilenebileceği bir dönemin başındaysak, o zaman böyle müdahaleleri desteklemek ve düzenlemek için gerekli olan evrenselleri belirlememiz şarttır. Doğayla ilişkimizi ve türsel varlığımızın bünyevi dönüştürücü yetilerini yaratıcı biçimlerde serbestçe araştırma hakkına sahip olmalıyız hepimiz. Evrimsel repertuarımızın –işbirliği, çeşitlenme, rekabet, doğayı ve uzam ve zamanın farklı boyutlarını üretme gibi– farklı bileşimlerini araştırma hakkı demektir bu. Fakat Unger'in çok önem verdiği serbestçe deneme hakkı hem beşeri, hem de beşeri olmayan varlıklara karşı görev, sorumluluk ve yükümlülüklerle çerçevesizdir. Ayrıca güçlü ve gayri demokratik seçkinlerin (veya burjuva sınıfının) bizleri genel olarak insanlığın çıkarlarından ziyade, dar sınıf çıkarlarını temsil eden teknolojik, toplumsal ve evrimsel yollara sokmaları ihtimaline karşı sağlam önlemler alınması da gerekir. Herhangi bir "türsel çıkar" kavramı kaçınılmaz olarak sınıf, toplumsal cinsiyet, din, kültür ve coğrafi bölünmelere yol açacaktır. Fakat tür olarak ortak çıkarlarımızın ne olduğu hakkında bir fikir üretmezsek, toplumsal dünyamızın gayet ilginç bir bölünme içinde olmasının sebebi olan inanılmaz çeşitlilikte kısmi iddia ve talepleri birleştirecek veya temellendirecek herhangi bir "anlam ailesi" inşa etmemiz imkânsız olur. Bu noktada Naess ve Rothenberg'in (1989, 164-70) önercekleri çok şey var. Onlara göre, "kendini açarak geliştirme evrensel hakkı" türe ait herkes için geçerli olduğunun kabulüyle mümkündür, ve genel anlamda "yaşamın açılarak gelişmesi" kişiler olarak kendi kendimizi keşfetme ve gelişme çizgimiz kadar önemlidir.

Bu girift ve çoğu zaman çatışkılı evrensel haklar sistemi, mücadelenin temel sorunu değildir; daha ziyade, diğer tüm farklı toplum-

sıl eylem tiyatrolarını içine alabilen bir sosyo-ekolojik değişime yönelik çok daha karmaşık bir toplumsal sürecin kurucu ânidir. Asi mimarın bu hakların avukatlığını yapması gerekir. Ama aynı zamanda hatırlamalıdır ki, bunların kesin ifadeleri toplumsal yaşamdan türer. Aracı kurumlar, topluluk oluşturma süreçleri ve kişisel olanın siyasal olarak kurgulanma ve eyleme geçirilme yolları üzerinde somut bir biçimde etki etmediklerinde, amaçsız ve anlamsız kalırlar.

8. Sosyo-Ekolojik Düzenleri Şekillendirmek

Benim arzu ettiğim diyalektik ütopyacılık, uzun dönemli ve sürekli kılınacak tarihi-coğrafi devrim perspektifini gerektirir. Dönüştürücü siyasal pratikleri diyalektik ve uzamzamansal bir ütopyacılığın tezahürleri olarak görmek faydalı olur. Ama farklı toplumsal eylem tiyatrolarında faaliyet ile düşüncenin evrilmekte olan bir toplumsal eylem bütünlüğü oluşturmak üzere nasıl ilişkilendiğini, karıştığını ve birbirinin içine geçtiğini anlarsak bu perspektifin faydası ortaya çıkar.

Yaratıcı mimari ve siyasal pratik olarak geçen faaliyetlerin çoğu ne yazık ki burada tanımladığım tiyatroların yalnızca bir veya ikisinde donup kalır. Zihinsel ve pratik emek ve perspektiflerimizin bölünmüşlüğü, yaptığımız her şeye artık öylesine sinmiş durumdadır ki, aynı anda birden fazla düşünce ve eylem tiyatrosunda tam anlamıyla mevcut olmamız imkânsızdır. Sorun, böyle bir işleyişin mümkün olmaması değildir. Geçmişte bariz olarak nasıl işlediyse bugün de o kadar iyi işleyebilir (hâkim aracı kurumlar zihinsel ve pratik emek arasındaki işbölümünü evrenselliğin terimlerini veya kişisel siyasal olabilme hallerini dikte etmek için kullanırlar, örneğin). Geçmişin hataları sürekli olarak geri gelerek, bizi farklı yollardan da olsa taciz etmeye adaydırlar. Tasvir ettiğim yedi momenti bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak görerek, birbirlerine nasıl bir içsel bağ ile ilintili olduklarını kabul ederek, çözümleme, düşünce ve pratiklerimizin bunların hepsini kesmesine gayret ederek, birtakım olası alternatif dinamiklerin asi mimarı olarak yetilerimizi daha iyi değerlendirebiliriz. Heves eden her asi mimar, baş-

kalarıyla birlikte, her cephedeki eylemi harmanlayıp birleştirmeyi öğrenmelidir. Kişisel olandan yoksun evrensellik, etkin bir siyasal ikiyezlülük değilse bile, en azından soyut dogmadır. Kişisellikten ve evrensellikten yoksun topluluklar ise dışlayıcı ve faşist olurlar. İktidarını sağlamlaştıran, kişisel olanı bastıran, evrenselleri bürokratik despotluk ve gözetim sistemlerine tercüme eden aracı kurumlar, devrimci güdüyü saptırarak devlet otoriteciliğine çevirirler. Her şeye muktedir olduğunu varsayan çevirmen baskıcı oluverir. Kitlelerden ve günlük yaşamdan kopan önemli şahsiyetler (mimar/filozof) ya önemsiz bir şaka, ya da dünya sahnesinde olmasa bile en azından yerelde zalim ve mütehakkim bir figür olurlar.

Fark yaratacak olan şey, bu uzun hudut boyunca dizilen tiyatrolar arasında açık diyalog ve pratik etkileşimdir. Farklı ölçekler arasında (farzedilen) bağlantıları kurmak için başvuracağımız yöntem Wilsoncu indirgemecilik değil diyalektiktir. Diyalektik ütopyacılık güdüsünün ne kapalı uzamsal biçim ütopyacılığına, ne de zamansal süreçlerin daimi yaratıcı yıkımına kaymaması ancak böyle sağlanır. Bahsi geçen her iki ütopya şekli de verimsiz ve en nihayetinde kendine zararlıdır.

Ne var ki, emellerimizin keskinliği, sınırlarımızın ve incinebilirliğimizin bilinciyle törpülenmelidir. En övülebilir tutkuların bile zorunlu sınırları vardır. Eğer, benim savunduğum gibi, diyalektik ütopyacılık gerçekten de tarihi-coğrafi gerçeklikler ve kazanımlar üzerinden temellenecekse; Marx'ın meşhur çözümlemesine dönerek, kendi tarihsel coğrafyamızı kurmaya heveslensek bile, eğer bunu asla kendi seçtiğimiz tarihsel ve coğrafi koşullar altında yapamayacaksak; o halde bugünden geleceğe yapılacak sıçrama her zaman kısıtlı olacaktır. Kendimizi kurtarmak için vereceğimiz tüm mücadeleye rağmen, şu üç temel kısıttan asla kurtulamayız: (1) nereden baktığımız; (2) ne kadar uzağı görebildiğimiz; (3) nereden öğrenebileceğimiz.

Bu sıçramayı yaparken kabullenmemiz gereken bir başka şey, bilinmeze ve bilinemeyecek olana doğru spekülatif bir sıçrama olacaktır. Ne tür sonuçların doğacağını tüm çabalarımıza rağmen kesinlikle bilemeyeceğimiz bir an gelir daima. Gerek toplumsal, gerekse ekolojik düzen, özellikle de bir arada düşünüldüklerinde, öylesine açık ve heterojendirler ki, bütünü önceden kestirilebilir veya

istikrarlı bir şekle sokmak şöyle dursun, tam olarak kavrayabilmek bile imkânsızdır. Sosyo-ekolojik düzeni bir plan uyarınca ne kadar inşa etmeyi denesek de, sadece eylemlerimizin beklenmedik sonuçlarının kurbanı olmakla kalmaz, her ölçekte ve her dönemde karşımıza çıkan evrimsel olumsuzluklar (Marx'ın bahsettiği "kazalar") ile de cebelleşiriz. Cemaat ideallerinin, uzamsal biçim ütopyelerinin bu denli çekici gelmesinin sebebi budur: Şans ve olumsuzluk, belirsizlik ve riskten kesinkes arındırılmış, kapalı bir kurallar ve kesinlikler dünyası tasvir ederler.

Asi mimarın aşmakta zorlanacağı en çetin bariyer karşımıza çıkar burada. Belirsizlik ve risk dolu bir dünyayla yüzleşirken, kendi eylemlerimizin sonuçlarının bozguna uğrama olasılığı üzerimizde öylesine bir ağırlık yaratır ki, "henüz bilmediğimiz uğursuzluklara doğru kanatlanmaktansa, sahip olduklarımızı" tercih etme durumunda kalabiliriz çoğunlukla. Ama dehşet, kuşku ve tutukluk içinde olan Hamlet'in eyleme geçememesi, hem kendinin, hem ülkesinin yıkımına yol açmıştı. Tam bu noktada kapitalizmin tarihi coğrafyasından çıkarılacak dersleri iyi anlamalıyız. O tarihi coğrafya sayısız spekülâtif eylemle, risk almaya ve bu riskler yüzünden bozguna uğramaya hazır olmakla yaratıldı zira. Emekçiler (ve felsefi emekçi muavinleri) olarak bizler, çok haklı sebeplerden ötürü "zihinsel cesarete sahip değiliz"; ama kapitalistlerin cesareti neredeyse hiç eksik olmadı. Kuşkuya kapıldıklarında muhtemelen dünyayı yapma ve yeniden yapma kapasitelerini yitirdiler. Marx ve Keynes'in ikisi de sistemi (hem sözcük anlamıyla, hem de metaforik anlamıyla) iten ya da yeni yönlemlere ve uzamlara çeken gücün, kapitalistlerin "hayvani enerjileri", spekülâtif tutku ve beklentileri (Zola'nın dramatik tasvirindeki gibi) olduğunu anlamışlardı. Mimarinin son derece spekülâtif ve kahramanca (yani Platoncu bir metafor veya bir zanaat olmanın ötesinde) bir meslek olarak İtalya'da ortaya çıkması belki de tesadüf değildi. 15. ve 16. yüzyılın İtalyası'nda tüccar sınıfı ticari spekülasyonlar aracılığıyla küreselleşme serüvenlerine atılmaya başlamışlardı. Düşünce ve eylem için her tür yeni alanı açan da bu spekülâtif enerjydi.

Bundan çıkarılacak ders açıktır: Biz asi mimarlar zihnimizdeki cesaretin farkında olup, bilinmeze doğru aynı derecede spekülâtif atılımlarda bulunmaya hazır olmadıkça, tarihsel coğrafyanın insan

potansiyelini sınırlarına doğru bilinçli bir şekilde iten etkin öznelere değil, salt nesnelere (işçi arılar gibi) olarak kalmaya devam edeceğiz. Marx'ın "şeylerin var olan halini" yıkacak olan "gerçek hareket" dediği şey inşa edilmek ve sahiplenilmek için hep oradadır. Zihinsel cesareti yeniden kazanmak tamamen bununla ilgilidir.

EK

Edilia, ya da "Ne İstiyorsan Onu Yap"

1888 YILINDA bir gün Ebenezer Howard, Edward Bellamy'nin yeni yayımlanan *Geriye Bakış* adlı ütöpic romanını okudu. Bir oturuşta bitirdi; "çok sürükleyici" bulmuştu. Ertesi sabah:

Londra'nın kalabalık mahallelerine gittim; dar ve karanlık sokaklardan geçerken, insanların çoğunun yaşadığı perişan konutları gördüm, her yerde bencil bir toplumsal düzenin tezahürleriyle karşılaştım ve ekonomik sistemimizin mutlak sağlıksızlığı üzerine kafa yordum; tüm bu gördüklerimin geçici olduğu ve bu tür bir çalışma hayatının yeni bir düzende –adalet, beraberlik ve dostluğun hâkim olduğu bir düzende –hiç yeri olmadığı hissi çöktü üzerime.

Howard iki duyguyu birbirlerine kaynaştırmıştı. Bellamy'nin hayalini gerçekleştirmenin ve o günün Londra'sında eksikliği bu denli hissedilen "adalet, beraberlik ve dostluğun hâkim olduğu düzeni" sağlamanın yollarını aradı. 1898'de masraflarını kendi ödediği (yayıncılar ve dergi editörleri ilgisiz veya karşıydılar) ve sonradan *Yarının Bahçe Şehirleri* adını alacak olan kitabını yayımladı. "Yeni kentler" hareketi böyle başladı. Bu hareket 20. yüzyılda şehir mühendisliğine yapılan en önemli müdahaleyi gerçekleştirdi.

Başka bir yüzyılın sonu. Baltimore'un sokaklarında yürüyorum ve adalet, beraberlik ve dostluk eksikliği beni Howard'dan daha fazla dehşete düşürüyor. "Daha fazla dehşet" diyorum çünkü bugün eşitsizlikler öylesine çarpıcı, öylesine bariz olarak gereksiz, öylesine akla ziyan ve "şeylerin değişmeyen doğal hali" olarak öylesine kanıksanmış ki, öfke ve hayal kırıklığımı dizginlemekte zorlanıyorum. Bütün bir kuşağın muazzam yetenek birikimi yabancılaşıma ve kuralsızlığın, öfke ve çaresizliğin, *blasé* ilgisizliğin cerahatlı kuyularına akıtılıp kurutuldu.

Hiç alternatif yok mu? Bellamy'ninki gibi esin verici vizyonlar nerede? Bugünlerde maalesef Ütopya'nın öldüğünü, her tür ütopyacılığın totalitarizm ve felakete yol açmasının kaçınılmaz olduğunu beyan etmek pek moda oldu. Haliyle kentsel sorunlarımız da böyle bir sinizmin prizmasından bakıldığında hale yola girmez, biz fanilerin elinden gelen her çareye bağışık sorunlar gibi duruyor. Bu dünyada "hiçbir alternatifi" olmadığına karar veriyoruz o zaman. Çareleri ya ebediyete havale ediyoruz, ya da Hamlet gibi, "henüz bilmediğimiz uğursuzluklara doğru kanatlanmaktansa", sahip olduğumuz kentsel belaları süklüm püklüm kabullenmeyi tercih ediyoruz.

Çalışma odama çekilip kitaplarımın sayfalarını çeviriyorum. Eleştirel hukukçu Roberto Unger'i okuyorum, hepimizin "iskân ettiğimiz kurumsal ve temsili dünyaların çaresiz kuklaları" olmamızdan şikâyet ediyor. Var olan yapı ve normların dışında düşünemiyoruz adeta. "Gerçekleşmesi imkânsız gibi gelen düşler" (medyanın bize sunduğu fantazi dünyaları) ile "umurumuzda olmayan gidışat" arasında bölünmüş olduğumuzu yazıyor. Unger'in kitabını bırakıyor ve filozof Ernst Bloch'unkini açıyorum. Bloch "olanaklılığın kötü bir imajı" olmasının nedenini merak ediyor. "Dünyanın mümkün olana doğru dönüşmesini engellemekte çok açık çıkarı olan" bir şeyin varlığı konusunda bizi sertçe uyarıyor. Gerçekten de var. "Alternatif yoktur." Margaret Thatcher'ın bu cümleyi ne denli sık ve nasıl bir siyasal etki yaratarak kullandığını hatırlıyorum. Dalıp gidiyorum. "Alternatif yok, alternatif yok, alternatif yok" diye zihnimde çınlıyor. Vura vura uyutuyor beni ve huzursuz rüyalarım da bir sürü ütöpic figür karabasan gibi geri geliyor. İşte bana söyledikleri:

...

Devrimin 2020'ye gelindiğinde bittiğini söylesem şaşırırsınız şüphesiz. Toplum yedi kısacık yılda öylesine radikal bir yeniden yapılanmaya tabi tutuldu ki tanınmayacak hale geldi.

Çöküş 2013'ün ilk aylarında başladı. Yüzyılın ilk on senesinde Dow Jones endeksini 85.000 puana kadar çıkararak borsa çöküşün merkeziydi – uzmanlara göre bu düzey, sizin gibi "bebek patlaması" döneminde doğmuş olan ve birikmiş mevduatlarıyla fiyatları

yükseltenlerin emellerine hizmet etmek için gerekliydi.

Ama sıkıntının başka sinyalleri de vardı. Küresel ısınma 2005'e gelindiğinde adeta hınçla yerleşikleşmişti ve bazı bölgelerde ekolojik felakete ve ürünlerin kaybına yol açıyordu. Bunun sonucunda bulaşıcı hastalıklar ortaya çıktı, milyonlarca çevre mağdurunu göçe zorladı ve sigortalara gittikçe daha külfetli hasar talepleri yönelmesine yol açtı. Sizin zamanınızda bile çok ciddi toplumsal eşitsizlik vardı (1990'da 358 milyarderin varlıklarını dünyadaki en fakir 2.7 milyar insanın sahip olduğu varlıkların toplamına eşit olduğunu hatırlıyor musun?) 2010'a gelindiğinde ise, dünya nüfusunun yüzde 10'u, toplam gelir ve varlığın yüzde 98'ini kontrol ediyordu.

Bu varlığın çoğu, yoksullara karşı sizin alçakgönüllü kapalı sitemelerinizden çok daha katı bariyerler inşa etmeye harcandı. Kendilerini dışarıda tutmak için bariyer inşa etmek, gerçekten de, o yıllarda alelade emekçi olarak iş bulma şansına sahip olanların öncelikli meşguliyetiydi. Ama bariyerler yükseldikçe, yeryüzünün lanetlileri daha da fazla tehlike teşkil ediyormuş gibi görünüyordu.

Dünyayı zıvanasından çıkararak olay, borsanın çöküşüydü. Hiç kimse tam olarak ne olduğunu bilmiyor (böyle şeyler bilinebilir mi ki?). Rusya'daki borsalar aniden çöktü, ama o zamana kadar dünya bu tür olayları kanıksamıştı bile (1998'de Endonezya ve hatta Rusya'da olanları hatırlasana). Genel beklenti, dünyadaki merkez bankalarının baskısıyla yeni kemer sıkma politikalarının uygulanacağı ve buna birtakım finansal dalavereler eklendiğinde sorunun çözüleceği yönündeydi.

Ancak, bebek patlaması kuşağının varlıklı olanları, hisseleri nakde çevirme zamanının geldiğine kanaat getirdiler. Onlar bunu yaptıkça borsa düştü ve borsa düştükçe onlar çok geç olmadan nakde çevirmeye çalıştılar.

Hükümetler ve merkez bankaları dört ay boyunca piyasaları ayakta tutacak kadar para pompaladılar (Dow Jones endeksi 50.000 civarında tutuldu). Ama o zaman dünya işe yaramaz bir yığın kâğıt paraya boğuldu. Enflasyon öyle azdı ki, ton balığı konserveleri ve pirinç paketleri dolar, yen ve avrodan daha meşru dövizler oldular. Faiz oranları binli sayılara fırladı.

Finansal çözüme dalgasında şirketler –kârlı olanları dahil– iflas ettiler; bu tür ölçümlerin hâlâ önemli olduğu yerlerde işsizlik oran-

ları daha önce yaşananların kat kat üzerine çıkararak varlıklı olanları bile vurdu (siz profesörler gerçekten zor durumda kaldınız).

Siyasal iktidar dövizdeki hızlı değer kaybının ezici ağırlığı altında yavaş yavaş eridi. Hükümetler itibardan düşerek tarumar oldular. En iyi hükümetin değeri paranın satın alım değeriyle sınırlıysa, para etmeyen para, para etmeyen hükümetleri satın alabilir ancak.

Özel mülkiyet hakları ve bunların tetiklediği suni kısıtlıklar, insanların ihtiyaç ve isteklerinin yalın gücü önünde aşınmaya başladı. Özel sektörde sözleşme şartlarını bağlayan yaptırımlar, gittikçe arapsaçına dönen borçlar girdabı yüzünden buharlaşınca kanunlar anlam kaybına uğradılar. Hukuk sistemi giderek kaba güce teslim oldu, zira polis bu denli çok sayıda icraya verilemez sözleşme arasında haklıyı haksızı ayırt edemeyecek hale geldi.

Baraj nihayet 2013 sonbaharının başlarında yıkıldı. O yılın sonunda Dow Jones 2.000 puanın altında duruyordu. Emekli sandıkları ve sigorta şirketleri battığı gibi, bankalar ve finans kuruluşlarının çoğu da gitti. Borsalar yok oldu. Kâğıt üstündeki varlığın anlamı kalmadı. Sizin gibi bebek patlaması kuşağından olanlar finansal güvencelerinizi kaybettiniz (emeklilik haklarınız tamamen yok oldu örneğin). Herkes kaybetti, zira 2005'teki büyük reform sırasında insanlar özelleştirilmiş bir sosyal sigorta sisteminin, kamusal olandan daha iyi işleyeceğine aptalca inanmışlardı. Bugün borsanın kurbanı olduğu halde, o dönemde hisse fiyatlarını tetikleyen buydu.

2014'teki askeri darbe çok şiddetliydi. Çok katı bir komuta ve yönetim hiyerarşisi tesis edildi. Dünyaya askeri hukuk ve düzen empoze edildi acımasızca. Muhafızlar toplanıp götürüldü, yeryüzünün lanetlileri çıktıkları deliklere geri itildiler, askeri aygıtın korkutucu ve kötü niyetli bakışları altında acı çekmeye ve ölüme terk edildiler.

Generaller ana sorunun fazla nüfus olduğunu yazan bildirimler yayımladılar. Çok az sayıda kaynağın peşinden çok fazla sayıda insan koşuyordu. Kaldırma kapasiteleri her yerde ihlal ediliyor ve optimal nüfus oranları (sizin zamanınızdaki bazı ekolojistler tarafından yapılan hesaplara göre, ABD'nin nüfusu yüz milyondan fazla olmamalıydı) korkunç derecede aşıyordu. Malthus'un nüfus üzerine olan (ilk kez 1798'de yayımlanan) meşhur denemesinde tasvir ettiği nüfus kontrol önlemleri, yani esas olarak açlık, hastalık ve savaş, ne kadar esefle karşılanırsa karşılanırsın, nüfus ve kay-

naklar arasındaki dengeyi yeniden sağlamanın yegâne uygun yoludur diyorlardı. Sürdürebilirliği sağlamanın ve doğal düzenin onarılmasının koşulu, doğanın ("diş ve pençeleri kana bulanmış olarak") işini görmesiydi.

Bir sonraki anarşi dönemi böyle öngörüldü, gerekçelendirildi ve yönetildi.

Ama ordu aynı zamanda toplumsal yaşamın bütünüyle yeniden örgütlenmesi ve rasyonalize edilmesinin zeminini yarattı.

2010'a gelindiğinde, kredi kurumları tarafından bireyler hakkında toplanan veriler (sizin döneminizde bile tahmin ettiğinizden çok daha gelişkin veri bankaları oluşmuştu) tek bir kitlesel gözetim sistemi altında birleştirilmişti. Zenginler kendilerini korumak için onlara hizmet edenlerin bedenlerine elektronik gözetim cihazları yerleştirilmesini talep ettiler ki istenmeyen kimseler onlara yaklaşmasın. İnsanları tarayıp her biri hakkında anında "biyografi" elde etmek mümkün hale geldi (bunun hangi amaçlarla kullanıldığını siz tahmin edin!).

Askerler bu sistemi evrenselleştirdiler. Toplayabildikleri herkesin bedenine elektronik cihaz yerleştirerek onları kayıt altına aldılar. Herkesin konumunu uzaydan takip edebiliyorlardı. George Orwell'in Büyük Birader'inin sonsuz kat artırılmış haliydi bu. Devrimci akla sahip olanlarca kişisel özgürlük ve serbesti adına tuzla buz edilmesi gerekli bir şeydi bu.

Ordu ayrıca elde olan bütün teknolojiyi alıp birkaç yenilik de ekledi ve en becerikli hackerin bile sızamayacağı fevkalade bir iletişim sistemi kurdu. Benzer şekilde, çok etkin ve ekolojik anlamda çok daha sağlıklı ulaşım sistemleri tesis etti. Daha da sıkı gözetim ve kontrol amacıyla kullanılan bu sistemler ileride farklı ihtiyaçları karşılamak üzere dönüştürüleceklerdi.

Açık bir ahlaki otoriteye veya popüler meşruiyete sahip olmayan ordu, dini güçlerle ittifak yaparak militarize teokrasiye denk düşen bir küresel yönetim sistemi yarattı. Bu sistem dini inancı esas alan bölgelere ayrıldı. (Bu bölünme başta, 1947'de Hindistan'da olanları gayet önemsiz kılacak kitlesellikte ve şiddette nüfus hareketlerine sebep oldu.)

Hatta askeri teokrasiler, kısa bir süreliğine de olsa, birleşik bir dünya yönetimi kurma girişiminde bulundular. Bu amaçla yapılan-

makta olan George Soros'u, Dünya İttifakı'nın ilk başkanı olmaya davet ettiler. Ama bu girişim çabucak suya düştü. Askeri teokrasiler daha da merkezi ve hiyerarşik hale geldikçe, aralarındaki Darvinci sürtüşme arttı ve dünyanın dört bir yanında bedeli ağır savaşlar patlak verdi.

Başlangıçta, istisnasız her iki cephe tarafından şer imparatorluğuna karşı savaş olarak tasvir edilen bu mücadeleler, milliyetçilik ateşini ve dini nefreti seferber etmek suretiyle iç denetimi pekiştirmeye yaradı. Ama içeride erzak tedarik yapılarının çökmesi, insanların zor koşullar altında hayatta kalabilmek için ekonomik mücadeleye giriştikleri yerlerde merkezi otoritenin kontrolü sağlamasını gittikçe zorlaştırdı.

Otoriteler daha çok kaynağa el koydukça, yerel hoşnutsuzluk arttı. Her yerde minik muhalefet hareketleri gelişti; bunlar otoriteleri elzem yaşamsal sorunlara çözüm bulamamalarından dolayı eleştiriyor, hiyerarşik iktidarın politikalarına ve yozluğuna direniyorlardı. Bu hareketler yerel bazda örgütlenmeye başladılar. Hem hayatta kalmak, hem de direnmek için çığır açan kolektif yapılar kurdular. Ama silahsız oldukları için çoğunlukla şiddetli baskıya maruz kaldılar.

Tam olarak nasıl geliştiği hâlâ karanlıkta kalmış olsa da, 2019 yılında bu dağınık ve bölünmüş hareketler aniden birleştiler (bazıları daha sonra bunun bir tür gizli devrimci örgütün siyasi dolapları sayesinde gerçekleştiğini iddia ettiler ama o dönemde bunu kanıtlayacak veri yoktu).

Yeryüzünün lanetlileri kendiliğinden ve kolektif olarak isyan ettiler. Şiddet içermeyen kitlesel bir direniş hareketi oluşturarak, küresel ekonominin giderek daha fazla uzamını sessizce işgal etmeye başladılar. Bu arada daha fazla eşitlik için, ordunun dağıtılması için, askeri ve dini liderlerin yargı önüne çıkarılması için arka arkası kesilmeyen taleplerde bulundular.

Otoriteler bunu kolektif cinnet olarak gördü. Sinir ve dehşet içinde, akıldışı ve kontrolsüz bir şiddet dalgası başlattılar, nefret ve can havliyle hem kendi halklarına, hem de birbirlerine saldırdılar. Böyle eylemler malına mülküne el konmuş olanların yönetimi ele geçirme iradelerini azaltmak yerine daha da artırdı. Muhalif ve kendine yeterli birimler içerisinde insanlar, tarihte benzerine rastlan-

mayan bir inanç, anlayış ve yardımlaşma düzeyine ulaşmışlardı.

Ordunun bu berbat şiddet ortamından bunalan üyeleri ve uzun zamandır otoritelere değil halka sempati duyan din adamları firar etmeye başladılar. Hiyerarşik din ve militarizm çökmeye başladı. Birbirlerine duydukları yozlaşmış güven ve aşıkâr ikiyüzlülükleri ve kalpazanlıkları onların sonlarını getirdi.

Birçok bilimci, doktor ve teknisyen askeri teokrasileri desteklemeyi bırakıp, becerilerini yeni hareketin hizmetine sundular; önce-leri bunu gizli gizli yapıyorlardı, ama kurtarılmış bölgeler tanımlanmaya başlayınca, açıkça destek verdiler. Yoz askeri teokrasiye satılmış ayrıcalıklı entelektüeller olma konumlarını terk edip bilim, tıp ve eğitimin özgürleştirici ve insanlaştırmacı misyonunu yeniden öne çıkaran bir hareket başlattılar.

Bu müthiş bir kültürel andı (ve katılan herkesin hafızasına kazındı). Dini otorite kendi kendini yok ederken, mutlakiyetçi bir askeri bilimin hiyerarşik iktidarı dağıldı. İnsanların sahip olduğu iki en büyük güç, manevi bağlılık ve bilimsel araştırma gücü birleşerek insancillaşmış ve siyasal farkındalığı olan bir bilimsel hassasiyetin temelini oluşturdu. Böylece siyasal devrimin dayandığı esas haline geldiler.

İsyana birçok entelektüel ve sanatçı da katıldı. Gerçek değişim olasılığından büyülenen birtakım yönetici ve teknisyenler (özellikle de boş duran fabrikalardan sorumlu olanlar) işyerlerinin (fabrikalar, çiftlikler ve ofislerin) işgal edilmesine münferit olarak liderlik ederek, üretici aygıtın farklı toplumsal amaçlar için yeniden çalışır duruma getirilmesine kendilerini adadılar.

Askeri teokrasilerden geriye sadece kitle imha silahlarına sahip gayri meşru bir iktidar kırıntısı kaldı – ve bunları kullanarak birkaç korkunç olay yarattılar. Ama aynı zamanda yerküreyi barışçıl, şiddeti reddeden ve neredeyse tamamıyla kadınların başını çektiği bir hareket kapladı.

Bu hareket hem orduyu, hem de zayıflayan askeri iktidarın bıraktığı boşlukta orada burada peydah olan envai çeşit yağmacı çete, mafya ve toplum bekçisini etkisiz hale getirdi. Bu yağmacı çeteler, eril şiddetin ve ataerkilliğin öncelikli siyasal otorite kaynağı olacağı tamamıyla yeni, anarko-nihilist bir toplumsal düzen inşa etme tehlikesi barındırıyorlardı.

Bu tehdidi etkisizleştiren kadın hareketi 2010 yılına gelindiğinde proletaryanın çoğunluğunu oluşturan bir milyar kadar kadın arasından doğdu. Tarihsel dönüşümün faileri işte bu kadınlaştırılmış proletaryaydı. Bu kadınlar çekilmez baskıcı ortamlarda çalıştırıldıkları gibi, üreme sorumluluğun tüm yükünü de kaldırmaya devam ediyorlardı (ama özellikle askeri teokrasilerde kamusal iktidardan dışlanıyorlardı).

Kendilerine her yerde "Doğacak Olanların Anneleri" adını verdiler (bu isim hareketin Buenos Aires'te 2019 yılında yayımlanan ilk manifestosundan alınmıştı). Evden eve ve bölgeden bölgeye giderek bulabildikleri her tür öldürücü alet ve ateşli silahı imha ettiler. Nihayet tüm şiddet ve kitlesel imha araçlarını etkisiz hale getirip yok edecek –hem kadın, hem erkek– teknisyenler ordusu oluştu. Pasif direniş ile kitlesel eylemi birleştiren şiddet karşıtı bir hareketti bu. Devrimci çalkantılar arasında toplumsal eşitlik ve karşılık saygı yönünde atılmış en güçlü adımdı.

Bu hareket, merkezi iktidar hiyerarşilerinden sıyrılıp, eşitlikçi bir kitlesel güç siyasetine yönelmekte etkili oldu; yerellikleri, bireyleri ve her tür toplumsal grubu girift ve etkileşimli bir küresel mübadele ağı içinde birbirine bağladı.

2020'ye gelindiğinde dünyanın çoğu silahsızlandırılmıştı. Askeri ve dini otorite arasındaki ölümcül kucaklaşma her ikisini de yavaşça boğdu. Mümkün olanın gerçekleşmesini engelleyen tüm çıkarlar bastırıldı. İnsanlar alternatif vizyonlarını düşünebilir, tartışabilir ve başkalarına iletebilir hale geldiler.

Doğacak Olanların Anneleri'nin önderliğinde yeryüzünün lanetlilerinin; kendilerini sınıf iktidarı ve askeri-teokratik otoritenin öldürücü siyasal ve ideolojik boyunduruğundan kurtaran bilimciler, entelektüeller, ruhani düşünür ve sanatçılarla ittifak içinde tahayyül edip gerçekleştirdikleri toplum budur.

...

Temel ikamet biriminin adı *yurt*'tur. Yirmi ila otuz yetişkin ile *pradasha* adı verilen (birazdan geleceğim) çocuk yetiştirme kolektiflerine bağlı çocuklardan oluşur. Her *yurt* kendi kendine yeten bir ittifak ekonomisi ile geçimini sağlayan bir toplu yaşam tertibidir.

Yurt üyeleri birlikte yemek yiyip birlikte çalışırlar; kendi iç örgütlenmelerinin nasıl olacağına ve hayatlarını diğer *yurt*'larla alışveriş aracılığıyla nasıl "kazanacaklarına" topluca karar verirler. *Mahalle*, on civarı *yurt*'tan oluşur ve bundan daha geniş örgütsel birim olan *edilia* iki yüzden fazla *yurt*'un (kabaca altmış bin insan) faaliyetleri arasında esnek bir eşgüdüm sağlar. En büyük sürekli siyasal birim *regiona*'dır ve yirmi ila elli *edilia*'yı bir araya getirir (en fazla üç milyon insandan oluşur). Amaç, bunun mümkün olduğunca kendine yeterli, çevresel sorunlar ve sürdürülebilirlik konusunda dikkatli bir insan yerleşimi, bir biyo-bölge olmasıdır.

Bunun ötesinde *nationa* bulunur. Karşılıklı takas ve ticaret amacıyla bir araya gelmiş *regiona*'lardan oluşan esnek yapı bir federasyondur bu. Dünyanın tropikal, astropikal, ılıman ve kutup daireleri kuşaklarının her birinde en azından ikişer *regiona*'dan oluşur. Karadaki ve deniz kıyısındaki kurak ve sulak *regiona*'lar için de aynı şey geçerlidir. Federasyon tüzüğü dönemselsel olarak yeniden müzakere edilir ve *regiona*'lar uygun gördükleri zaman bir *nationa*'dan öbürüne kayabilirler. Dahası, isteğe göre yeni *nationa*'lar oluşabilirken, diğerleri dağılır. Dolayısıyla sabit bir nüfus oranı olmadığı gibi, federasyon tüzüğü dışında sabit bir siyasal örgütlenme de yoktur.

Ekolojik olarak belirlenmiş bu *regiona*'lar arasında malların serbest dolaşımı makul bir yaşam standardı (yerelde açlık ve kıtlığı mümkün olduğunca önleyebilmek için gereken asgari düzeyi) tutturabilmek açısından elzem olduğu için, insanların da aynı serbestlikte dolaşması mümkündür. Bunun sonucunda ırksal, etnik ve kültürel karışım oranı (bunlar devrim süresince zaten oldukça harmanlanmıştı), eskinin *nationa* tanımını, yani ırk, etnisite ve hatta ortak kültürel miras eksenli ayrışmayı, gayet anlamsız kılar.

Bu durum homojenleşmeyi getirmez. Gerçekten de, ekonomik, siyasal ve kültürel farklılaşma düzeyi sizin yaşadığınız döneme oranla şaşırtıcı derecede yüksektir. Ama bu farklar tüm *nationa*'ya boydan boya hâkim olan girift, dışlamayan, kendi kendine yeterli ve yardımlaşmacı bir pratikler sistemi içerisinde vuku bulur.

Bir taraftan herkes için yeterli yaşamsal olanakları teminat altına almaya yönelik iyi düzenlenmiş bir sistem inşa edilmesi; diğer taraftan yaratıcı etkileşimler ve kişisel gelişim için verimli bir ze-

min oluşturan kaotik bir düzensizliğin mümkün kılınması ikilemi aşağı yukarı çözüme ulaşmıştır o halde.

Yurt ve *mahalle*'leri ilginç yapan yüksek düzeyde kendine yeterlilik tesis etmeleri, ayrıca kültür ve hayat tarzı açısından bizatihi birer yaratıcılık odağı olmalarıdır. Kültürel deneylerin yapılmasına olanak tanıyan yoğun sosyalleşme merkezleri, akşam yemeği sonrası sohbet, müzikli gösteriler, şiir okumaları, ruh ve ebediyet üzerine konuşmalar ve öykü anlatma sanatının öyle şefkatle yeşertildiği yerlerdir ki, bu onların sürekli olarak toplumsalla ilişkilene mekânları olmalarını sağlar (her zaman uyum içinde değildirler, bu arada!)

Farklı olmak isteyen insanların bu arzularını en serbest şekillerde ifade edebilecekleri yerlerdir.

Yurt ve *mahalle*'lerin genel örgütlenme şekilleri, fiziksel yapılanma şemasında temsil bulur. Sizin döneminizde ülkelerinizde şehirciliğe hâkim olan çekirdek aile evi yerine daha kolektif bir düzenlemeye ihtiyaç vardı. (Bunların prototipinin ABD'nin batısındaki çokeşli Mormonların 20. yüzyılın sonunda tesis ettikleri yapılardan bazıları olduğu ortaya çıkmıştır.) Kentlerde koca koca bloklar farklılaştırıldı. Sıra evleri ayıran duvarlar delinerek kapılar açıldı. Yahut birbirinden ayrı binalar ve banliyö evleri söz konusu olduğunda, halihazırda var olan yapılar arasındaki boşluklar yürüme koridorları ve ek odalarla doldurularak geçişlilik sağlandı. Böylece yüksek yoğunluklu mesken alanları oluşturuldu ve yayılan banliyölerden bazıları sökülüp yoğun tarım yöntemiyle ekim yapmaya uygun tarlalara yer açıldı. Daha büyük alanlar ortak mutfak ve yemekhane olarak yeniden düzenlendiyse de herkesin birtakım temel gereçlere sahip özel bir odası da oldu. Herkes kendine ayrılan alanı dilediğince kullanmakta özgürdü.

Mahalle merkezi, etrafındaki çok sayıda *yurt*'u birleştiren, eğitim ve sağlık işlevlerini barındıran bir alandır. Bazı durumlarda eski kasaba ve hatta şehir merkezlerini bu işlevlere uygun hale dönüştürdük. (Dört veya en fazla yedi katlı binalardan daha yüksek yapılara ölesiye karşı olmamız, eskiden Batı dediğimiz yerdeki kentsel tasarımın hatırı sayılır bir şekilde değiştirilmesini gerektirdi.) Dünyanın başka yerlerinde özgül geleneksel formlar ve yaşam biçimleri, yeni koşulların gereklerine uygun hale getirildi. *Mahalle*'ler de yoğun toplumsal etkileşim ve eğlence noktalarıdır (tüm

edilia'nın merkezileştirilmiş video ve ses kayıtlarına buradan dilediğiniz gibi ulaşmak mümkündür).

Yeniden düzenlenmiş şehir bloklarının içindeki korunaklı alanların çoğu duvarlarla çevrili –ve içinde çocuklara uygun oyun alanları ve yetişkinler için kameryelerin bulunduğu– bahçelere dönüştürüldü. Burada yoğun tarım yöntemlerinin hepsi uygulanıyor (bolca meyve ve sebze üretiliyor). Bunlara ek olarak seralar ve hidrofonik tarım sistemleri sayesinde salatadan mükemmel yüksek kalite marihuanaya kadar (en tercih edilen eğlencelik uyuşturucu bu) her şeyin tüm yıl boyunca üretilmesi güvence altına alınıyor.

Kentsel tarım ve bostancılık yaşamın önemli bir ögesi (New York şehrindeki terk edilmiş arazilerin bir kısmı sizin döneminizde bile bu şekilde kullanılıyordu). Bunun hem toplumsal hem de ekonomik önemi var, zira çoğu insan böyle faaliyetlerden belli ki zevk alıyor. Havanın güzel olduğu günlerde bahçeler toplumsallaşmaya ve "ruh ve ebediyet sohbetlerine" uygun toplantı mekânlarına dönüşüyor.

Organik atığın gübreye çevrilmesi eski bir Çin yöntemi olan insan dışkısının işlenmesiyle birleştirilerek (biyo-kimyasal mühendisliğin bir zaferi) hem *mahalle*, hem de *edilia* bazında besinlerin yeniden dönüşüme sokulması sağlanıyor. Eminim ki Victor Hugo'nun "medeniyetin tarihi lağımlarında yatar" sözünü hatırlıyorsunuzdur – eh, biz bu sistemi toplumun radikal anlamda farklı bir medeniyet yaratma yolunda olduğuna dair kanıt olarak sunuyoruz!

Meskenlerin damları güneş panelleri ve ufak yeldeğirmenleriyle bezenmiştir (bunun yarattığı izlenim Zihnisinir'in komik ve tuhaf icatlarına benzer biraz ve sanırım sizin açınızdan pek de estetik değildir). Enerji güçlü aküler tarafından bodrum katlarında depolanır; buna ek olarak gayet gelişkin bir yakıt hücresi sistemi de kullanılır (bu icat ordu tarafından mükemmelleştirilmişti). Çeşitli başka yerel enerji kaynakları da benzer şekilde kullanıma sokuluyor.

Enerji açısından dışa bağımlı olmak genelde haysiyet kırıcı bir zayıflık olarak görülüyor. Her *mahalle*'nin acil durumlar için yerin altına gömdüğü petrol rezervleri var. Ancak bunu kullanmamak bir onur meselesidir (stok ikmali de pahalıdır). İnsanlar soğuk havalarda petrol kullanmak yerine birbirlerine yanaşmayı (veya sarılmayı!) tercih ederler.

Herkes *yurt* içindeki işlerin yerine getirilmesine katkıda bulunur. Yemek pişirmek, temizlik yapmak ve diğer tüm evişleri görev cetveliyle dağıtılmıştır. Çoğu *mahalle*'de fiziksel altyapı ve elektronik sistemlerin bakımını sağlamak üzere eğitim görmüş insanlar vardır.

Bunun yanı sıra her *yurt* belirli bir tür üretimde uzmanlaşır (fırıncılık ve pastacılık, biracılık ve mayalama, dikiş, elbise ve gömlek yapımı, makarna yapımı, sos ve konserve yapımı, vs.) ve ürünlerini diğer *yurt*'larda üretilenlerle takas eder. (Sizin ekmek pişirme ve konservecilik konusundaki uzmanlığınız çok faydalı işler için kullanılabilirdi!) İletişim sistemi burada kilit rol oynar. Siparişler elektronik ortamda verilir ve ürün fazlası duyuru panolarından ilan edilir. Üretim ve değiş tokuş bu sayede verimli ve israfı önleyecek şekilde örgütlenebilmektedir.

Yurt'lardan her biri emek kredilerini (bu birazdan açıklanacak) çoğu zaman belirgin hammaddeleri stoklamak (kuru fasulye, pirinç, un, şeker, kahve, kumaş, iplik vs.) için kullanır ve bunları başka *yurt*'larda üretilenlerle takas edebilir. Kolektif bir ürün fazlası stoğuna katkı yapma görevi *yurt*'lar arasında bölüştürülür ki *edilia* birkaç ay yetecek kadar temel ve bozulmaz levazım stoğuna sahip olsun.

Yurt'lar arasında emek de takas edilir. Örneğin, *mahalle*'lerdeki büyük inşaat veya onarım projeleri, farklı *yurt*'lardan gelen ve farklı becerilere sahip işçiler tarafından üstlenilir. Gerçi bazen başka *mahalle*'lerden emek "ithal" etmek de gerekebilir ve bu ileride bir tarihte aynı olarak iade edilir. Bilgisayarlarca hesaplanan emek kredileri, adil değişimi güvence altına alacak yaklaşık bir muhasebe ölçütü oluşturur.

Yurt'lar sundukları misafirperverliğin cömertliği ve inceliği oranında ün ve itibar kazanırlar. *Yurt*'lar arasında karşılıklı olarak alınıp verilenler bu sayede toplumsal ve siyasal yaşamın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Başkalarına gösterilen bonkörlük üzerinden rekabet etmek önemli bir değerdir.

Sizin gözünüzde *yurt*'ların bireyleri ezen yapılar olduğu izlenimi uyanabilir. Elbette ki buralarda sizin alışkın olduğunuz utanmaz bireycilik biçimlerine izin verilmez. Ancak bireyler dilerlerse *yurt*'larını değiştirebilirler. *Yurt*'lar nitelikleri açısından farklı ol-

duklarına göre (yemek hazırlama stilleri, müzik zevkleri, kültürel ifade biçimleri, gelenekleri ve kadın-erkek oranı açısından farklılık gösterirler), sizin kuşağın New York'lularının etnik restoran seçeneklerinden daha da fazla *yurt* seçeneğine sahiptir bireyler.

Yegâne kısıt, *yurt* değiştirmek isteyenlerin bunu yıllık bir bazda ve belirli bir dönemde (genelde taşınma dönemi kasım ayının başıdır) olarak yapmalarıdır. Ayrılma niyetinin bir ay önceden bildirilmesi gerekir ki boş yerler elektronik duyuru panosunda ilan edilip doldurulabilsin. Birçok insan hiç taşınmamayı seçer, ama kendini baskı altında hisseden bireylerin ayrılma olanağı vardır ve bazı bireyler (herhalde siz de onların arasında olurdunuz) hiçbir *yurt*'ta çok uzun süre yerleşmezler.

Bu düzenleme başka bir önemli buluşla desteklenir – "yedidebir" hakkıyla. 17 yaşından sonra yedi yılda bir istisnasız herkesin dünyanın herhangi bir yerinde bir yıl geçirme hakkı vardır.

Böyle bireyler, ziyaret ettikleri *yurt*'un tam üyesi sayılırlar. Ama "yedidebir"ler dünyayı farklı bir yoldan öğrenmek ve keşfetmek için muhteşem bir fırsat sunarlar. Birçokları bu fırsattan (diyelim, hayatta bir kezden fazla) yararlanmamayı seçerler, ama neredeyse yine bir o kadarı da bu haklarını hem faydalı, hem zevki kılacak şekilde, örneğin bazen farklı beceriler elde etmek için eğitim alma şansını değerlendirmek amacıyla düzenli olarak kullanırlar.

Bireylerin ayrıca kendi özel bütçeleri vardır; bu onlara *yurt* ekonomisinin dışında, sınırlı bir mal ve hizmet takasına girme hakkı tanır. Çöküş döneminde ortaya çıkan birçok yerel ekonomik ticaret sisteminin (LETS) kalıntısıdır bu (sizin zamanınızda bile bunlardan birkaç tane vardı).

Tüm bunlar bilgisayar destekli yaygın bir takas ağı oluşturur. Bireyler başkalarına mal ve hizmet sunarak puan elde etmek zorundadırlar; sonra bu puanları ihtiyaçları olan mal ve hizmetleri edinmek için kullanırlar. Bireyler bu sisteme 17 yaşında girerler. O yaşta herkese *edilia*'nın refahı oranında bir toplumsal başış yapılır. Mübadele için yeterli bir miktar başlangıç puanıdır bu. Dolayısıyla miras kişisel ve bireysel bir fayda olmaktan çıkıp kolektifleştirilmiştir.

Yaşamın ikamesinin örgütlenmesi *yurt*'lardaki kolektif faaliyetler tarafından üstlenildiği için, bireysel takasın önemi biraz azal-

miştir. Ama ticareti bireysel olan her tür ıvır-zıvır, koleksiyon parçası ve "moda" nesnesi de bulunur. Pazarlık yapma ve çekişme, değiş tokuş ve takas arzusu böylece tatmin edilir. Her *edilia*'da sayısız bit pazarının ve diğer enformel pazarların oraya buraya dağılmış olarak bulunması bu faaliyetinin öneminin göstergesidir. Ama belirtmek gerekir ki, "pazara gitmek" artık ciddi ticaret faaliyeti olarak değil, bir sosyalleşme fırsatı olarak görülür. Nesnelere ekonomik avantaj sağlamak için değil, sohbet ve toplumsal temas amacıyla değiş tokuş edilirler.

Bu faaliyetin en yaygın şekli (ve sizin şehvet düşkününü gözleriniz açısından en şok edici olanı) cinsel hazların alışverişidir. Bu pratiği daha fazla ve daha samimi olarak tartışmak gerekir. Gerçekten de, sizin zamanınızda medyayı dolduran "kişisel" ilanlar ve "randevu ağları", cinsel alışverişi kolaylaştıran bilgisayar destekli bir sisteme dönüştürülmüştür (bundan daha mı farklıydı ki eskiden?).

Uzun zamandır aşikâr olanı bütünüyle tasdik ediyoruz: bir yandan cinsel faaliyet ile diğer yandan ebeveynlik düzeni tamamen tesadüfidir.

Teokratik iktidarların son silahı olan aileyi toplumsal düzenin temeli olarak koruma çabası, giderek arzular, eğilim ve hatta bireysel bedenlerin işlevlerini sıkı bir denetime tabi tutmak suretiyle toplumsal kontrol sağlama niyeti olarak okunur oldu. Teokrasinin inişe geçmesiyle bu kontroller de çöktü.

Bunun akabinde cinsel yaşamın ve ebeveyn faaliyetlerinin, işlevsiz ve köhne aile yapısını geride bırakacak şekilde nasıl düzenlenebileceği konusunda yoğun bir tartışma başladı. (Aile sizin zamanınızda ara ara iyi işleyen bir kurumdu, ama çoğunlukla şiddet, suistimal, yabancılaşma, ve en kötüsü, çocukların güvenli, sevgi ve destek dolu bir ortamda büyüme gibi gerçek ihtiyaçlarının ihmal edilmesinin zemini oldu.)

Bizim bulduğumuz çözüm şuna benziyor. *Pradasha* adı verilen birimler, çocuk yetiştirmek amacıyla birbirleriyle feshedilemez bir sözleşme yapan bireylerdir. Birim herhangi büyüklükte olabilir ama asgari olarak altı, ortalama olarak da sekiz veya dokuz yetişkinden ibarettir. *Pradasha*'ların sadece erkekler veya sadece kadınlardan oluştuğu vakalar da bulunmasına rağmen, genel olarak cinsiyetlerin bir oranda karışımından oluşur. "Yardımcılar" da ebe-

veyinlik faaliyetine katılabilirler, ama herhangi bir üniteye geri alınamaz bir bağ ile bağlı değildirler. Eskiden nine, dede, teyze ve amcaların oynadığı rolü üstlenirler, yani gerekirse onlara başvurulur. Bir bütün olarak yapısı geçmişteki kalabalık aile gibidir, ama şimdi temeli kan bağı değil, gönüllü bağlılıktır.

Bir *pradasha*'nın oluşumu bir hayli hazırlık aşaması gerektirir. Çocuk yapmak ve yetiştirmekten çok hoşlanan insanları bir araya getirir ve ebeveynlik faaliyetini destekleyen bir ortam yaratır. Sadece çocuk yetiştirmeye odaklanmış olmanın faydalarının kısa zamanda görüleceğinden eminiz; bu şekilde büyüyen çocukların psikik yapıları ve tavırları size tanıdık gelenlerden çok farklı olacaktır.

Pradasha'nın sağlıklı bir yapı olabilmesi için temelinde şefkat, sevgi ve saygı ilişkileri yatması gerekir; cinsel ilişkiler de bunların bir parçasıdır. Ancak bireyler başkalarıyla (herhangi tür olursa olsun) cinsellik yaşamakta bütünüyle serbesttirler. Bu amaçla bireylerin başkalarına cinsel zevk vererek puan kazandığı, başkalarından zevk temin ederek puanlarını harcadıkları bilgisayar destekli geniş bir cinsel hizmet alışverişi piyasası bulunur.

Bu serbesti size zalim gelebilecek tedbirlerle birlikte uygulanıyor. 2005'e gelindiğinde sonunda erkekler için de bir doğum kontrol yöntemi bulunmuştu: doğrudan kana zerk edilen küçük bir kapsülle bir yıllık korunma sağlamak mümkün olmuştu.

Randevu ağına girmek isteyen tüm erkekler, ergenlikten itibaren bu tıbbi prosedürü uygulamak zorundadırlar. Dahası, cinsel sağlığın (özellikle cinsel ilişki kanalıyla geçen bulaşıcı hastalıkların) dikkatle kayıt altında tutulması zorunludur. Olası partnerin cinsel sağlığı randevu ağında belirtiliyor ve görüntüleniyor.

Bu elbette ki sizin düşünce tarzınız açısından lanetlenecek bir şey, ama başka açılardan bakıldığında ne denli inanılmaz özgürlükler bahsettiği göz önünde bulundurulursa, bu fikri kabul etmek kolaylaşacaktır. Doğrusu, böyle konularda yoğun bir mahremiyet taktığınızın olması, bize öyle geliyor ki, bireysel hakları gerçekten korumak için değil, korktuğunuz için cinsel davranışları kontrol altında tutmak istemenizden kaynaklanıyor.

Bu tarz bir cinsel alışverişin öngörülemeyen faydaları olduğu gibi sorunları da var. Olumlu yönüyle puan sistemi her iki cinsiyetin cinsel pratikler açısından çok daha eşit olmalarını sağlıyor. Ör-

neğin erkekler puan kazanabilmek için kadınları tatmin edebildikleri yönünde nam kazanmalılar; bunun sonucunda kadınların cinselliği çok daha baskın hale geldi.

Kadın hareketi –ki hareketin üyelerinin pek çoğu sizin zamanınızda iki yakalarını bir araya getirebilmek için seks ticaretine girmek zorunda kalmışlardı– silahsızlanma kampanyası esnasında bu daha eşitlikçi cinsellik sistemini kurmakta başı çekti aslında. Sonradan *pradasha*'lara dönüşecek olan kolektif çocuk bakımı sistemlerini, daha çok zorunluluk yüzünden tasarlayan da onlardı.

Her tür cinsel ilişkinin deneyimlenmesi demek, "heteroseksüel", "gey" ve "queer" gibi kategorilerin yok olması da demek, zira kimse bu tür kimliklere özellikle tutunmak gereğini duymadan cinsel pratikler arasında diledikleri gibi serbestçe dolaşabiliyor.

En büyük tehlike, cinsel saplantı tehlikesidir – cinselliği zevk kaynağı olarak görememek ve onu diğerine sahip olmak veya kişiliklerin birbirlerinin içinde tamamıyla kaybolmasını sağlamak amacıyla kullanma arzusudur. Bunun en derin sorunlardan biri olduğu anlaşıldı ve böyle kötü alışkanlıklardan doğacak zararı sınırlı düzeyde tutmak için çok çaba harcamanın yanı sıra, uzmanca telkin gerekti.

Cinsel ilişki ile ebeveynlik arasında kurduğumuz denge artık iyi işliyor. Çocuklar olması gerektiği gibi ortamlarda sevgi ve ilgiyle büyütülüyor, ayrıca bunun verdiği haz herkesin isteyebileceği kadar yaygın. Çocuklara artık mal-mülk muamelesi yapılmıyor; sizin döneminizde hayatlarını fena halde karartan meta ekonomisinin ve kişisel avantaj mücadelesinin o iğrenç riyakârlığına maruz kalmadan serpilip büyüyorlar. Çocuk bakımı, ebeveynlerin cinsel arzuların peşinden koşmalarının aileyi bölüp yıkan etkilerinden korunuyor (sizin zamanınızdaki boşanmalar, evlilik dışı ilişkiler ve şehvet düşkününü kamu ahlakı geçmişte kaldı artık).

Sizin döneminizde kamusal istek ve ihtiyaçlara değil, sadece kâr üretimine yönelmiş olan emek piyasasının ezici taleplerinin ebeveynliğe verdiği zararlar da yok artık.

Ama bu daha genel bir ilkeye ışık tutuyor. Hiçbir toplumda topyekûn özgürlük koşulları hâkim olamaz. Bir tarafta bireysel haklar ve kişisel arzuların tatmini ile, diğer tarafta kolektif haklar, kurallar ve yükümlülükler arasında bir çeşit denge kurulması gerekir daima.

En basit anlamıyla 2020 devrimi, bildiğiniz dengeyi kaydırıldı. Bireyciliği ve kendini gerçekleştirme arzusunu bazı yönlerden serbest bırakabiliyor, çünkü başka yönlerden kısıtlamaktan çekinmiyor.

İlk olarak kredi kurumları tarafından icat edilen ve ordu tarafından geliştirilen kimlik sisteminin dönüştürülmesi, bu kaymanın en belirgin örneklerindedir. Liberterler bunu olduğu gibi kullanımdan kaldırmak istiyorlardı.

Ama kadınlar, kişisel bilgileri tarayarak kiminle muhattap olduğumuzu bilmenin çok da kötü bir şey olmadığını savundular. Birileri, veri tabanlarının herkesin kullanımına açılmasıyla demokrasinin daha ileri götürüleceği savını hatırladı; hiç veri tabanı olmamasının veya, daha kötüsü, olup da yokmuş gibi davranmanın faydalı olmayacağı savunuldu. Artık herkes herkes hakkında sizin zamanınızda tüm kredi kurumları ve devlet dairelerinin bildiklerini biliyor (hatta daha fazlasını). Bu bilgi bir kişiyle diğerinin teması esnasında anlık olarak taranıp aktarılıyor; dolayısıyla kimse verileri ayrıcalık veya otorite temin etmek için kullanamıyor.

Varsayılan (ama pratikte gerçekliği pek olmayan) bir mahremiyetin artık kaybolduğunu kabul etmek gerek, ama kişisel güvenlik açısından bunun getirisi çok büyük. Örneğin, herhangi bir şiddet eyleminin failinin kimliği hemen ortaya çıkabiliyor. *Yurt*'lar ve *mahalle*'ler herkese açılabilir dolayısıyla, zira dışarıdan gelen herkesin kimliği anında teşhis edilebiliyor. Tüm toplumsal alanlar, eskiden tahayyül edilemeyecek bakımlardan açık tutulabiliyor – güvenlik için artık kapı, duvar, kilit, çit ve elektronik bariyerlere ihtiyaç yok. Kimin nerede olduğuna dair hepimizin ulaşabildiği basit bir bilgiye dayanıyor.

Başka bir örneği ele alalım. Herkesin bedava ulaşımdan faydalanma imkânı var. Ordu tarafından icat edilen etkin ve ekolojik ulaşım sistemleri, dünya çapında hareket ve alışveriş kolaylığı sağlamaya yaradı.

Yerel olarak ulaşım, *mahalle*'lerin dış çeperinden hareket eden (ve saatte azami otuz kilometre süratle otuz kilometre bir mesafe kat etmek üzere tasarlanan) küçük elektrikli arabalar ve bisikletler aracılığıyla gerçekleşiyor. Her yetişkin, her aracı anahtar işlevi gören bir kart sayesinde kullanabiliyor ve vardığı yerde tekrar şarjatabiliyor (bu işlem için gerekli olan kart, kullanıcıların aracı usulü-

ne uygun olarak iade etmeleri koşuluyla yeniden kullanılabilir ve araçta meydana gelen herhangi bir hasar hemen tespit edilebiliyor).

Hareketlilik serbestisi yavaş ve kısıtlı olabilir, ama tıpkı seks gibi bu da ücretsiz ve güvenli.

Toplumumuzun başka bir özelliğine ışık tutuyor bu. Genel olarak hızlanmak yerine yavaşlamış durumda. Ayrıca çok daha sessizleşti: Sizin zamanınızda bunca sıkıntıya yol açan ses kirliliği ve bunun ulaştığı şiddet düzeyi artık hemen hemen ortadan kayboldu. Elbette ki, diğer konularda olduğu gibi burada da, *mahalle*'ler ve *edilia*'lar arasında hatırı sayılır farklar var – genç kuşağın tercih ettiği yerlere daha çılgın bir hayat tarzı, gürültülü ve taşkın festivaller damgasını vuruyor. Bazı gençler hız tutkularını olağanüstü (ve üzümlere söylemek gerekirse bazen can alıcı) bir hızla paten yaparak tatmin ediyorlar.

Sizin dönemde teknolojik buluşlar, esas itibariyle emek yükünü azaltma veya herkes için hayatı kolaylaştırma kaygısını taşımazlardı kesinlikle: Amaç kâr elde etmek ve koskoca toplulukları siborg haline getiren davranış kalıpları yaratmaktı (hem işyerinde, hem de daha sinsicesi evde insanlar makinaların bir parçası haline geliyordu). Durmak bilmez hız ve yoğunluk arayışı yüzünden stres düzeyi doruğa fırlamıştı. Teknolojik buluşların amacı zorunluluktan, baskılardan ve yokluktan kurtulmak değildi. Teknik ilişkileri insancillaştırma olasılığının önü kapalıydı. İşte biz şimdi meseleye insancillaştırma açısından bakıyoruz.

Bize göre teknoloji hayatı karmaşıklaştırmak yerine kolaylaştırmalıdır. Teknolojik ilerleme durmadı. Gerçekten de, özellikle elektronik, mühendislik ve hastalıklara kesin çözüm olacağına inandığımız genetik tıp gibi alanlarda teknolojik ilerleme önemseniyor. Ama teknoloji sıkı kurallar altında uygulanıyor artık.

Var olan komiteler yeni teknolojileri, aşağıdaki açılardan değerlendiriyorlar. Yeni teknolojiler:

1. emek yükünü azaltmalı;
2. çevreye faydalı olmayacaksa da, en azından zararlı olmamalı (örneğin, zehirsiz atık üretmeli ve yeniden kullanımı kolay olmalı);
3. daha çok değil, daha az karmaşık olmalı ve herkes tarafından kolayca kullanılıp bakımı yapılabilmesi;

4. emeğin teknik olduğu kadar toplumsal bir faaliyet olması gerektiği fikriyle çelişmemeli (insanları yalnızlaştıran teknolojiler, bir araya getirenlerle oranla daha az tercih ediliyor).

Son olarak, teknoloji herkesin yararına olmalı ve en ayrıcalıksız olanların yararı ön plana çıkarılmalı.

Bu koşullar birbirleriyle daimi bir tutarlılık içinde olmayabilirler (kuşkusuz hemen itiraz edeceğiniz üzere). Dolayısıyla komiteler karar verebilmek için akla karayı seçiyorlar. Her zaman doğru değerlendirdiğimizi iddia edemem. Ancak, bu türden belirsizliklerin kimseye zararı olmaz ve aslında biz zorluklarla başa çıkmayı severiz.

Değişimin bir diğer çarpıcı sembolü takvim reformudur. Bu daha önce de birkaç kez denendi (özellikle de Fransız Devrimi esnasında) ama bugüne dek hiç başarı kaydedemedi.

Haftasonlarının lağvedilmesi sizi kuşkusuz şoke edecek. Bunun sebebi Cumartesi ve Pazar günlerine yüklenen dini anlamdı; suistimal etme fırsatını hiç kaçırmayan teokratik iktidar, bu günlerde koskoca toplulukları itaat ve ibadete çağırarak manipüle ediyordu.

Artık haftalar beş günden, aylar ise altı haftadan ibaret olduğundan, geriye herhangi bir aya ait olmayan 5 gün kalıyor (artık yıllarda 6 gün). Bunları Haziran ve Temmuz aylarının arasına "Bayram Günleri" olarak iliştiriyoruz – çılgınca eğlenme fırsatı doğuyor (*edilia*'lar ve *mahalle*'ler yıl boyunca buna özenle hazırlanıyorlar). Mardi Gras ve Rio Karnavalı'nı gölgede bırakacak coşkululukta bir etkinlik oluyor.

Ama yeniden daha ciddi konulara dönelim! Her yetişkinin haftanın beş gününden üçünde, günde beş saat "çalışması" bekleniyor. Esneklik olduğundan bireyler haftanın iki günü yedi buçuk saat ya da buna benzer başka bir ritimde çalışmayı seçebiliyorlar. Bu çalışma saatleri, ayda doksan saatlik bir iş yüküne denk geliyor; yılda bir ay izin ile her yedi yılda bir yedidebir hakkı olduğu hesaba katıldığında, herkesin bir yaşam boyunca çalıştığı resmi süre epey azalmış oluyor.

Yurt'lar ayrıca yılda on günü "ritüel günü" olarak belirleyebiliyor. Birçok *yurt* bunlardan dördünü *mahalle* ve *edilia* kutlamalarına (sizin sokak festivallerinize benzer), ayırıyor, ama kalan günle-

rin mahiyetini *yurt*'un kendisi belirliyor.

Ölümler günü gibi birtakım eski dini ve mitolojik ritüeller çoğunlukla korunsa da, her tür ritüeli seçme hakkı var. Bunlar sessiz içsel tefekkür günlerinden, hariçten gelenlerin gezme, yeme-içme, gösteri yapma veya benzeri faaliyetlere davet edildiği gürültülü "misafirlik" günlerine kadar çeşitli şekiller alabiliyorlar.

Çalışma sistemine getirilen bir ilginç düzenleme daha var. Bir *yurt*'taki kolektif emeğin yarısı normalde, *edilia* veya *regiona*'lar tarafından düzenlenen faaliyetler için harcanıyor (ve bunun karşılığında bedava ulaşım, makine ve techizat, inşaat malzemesi gibi erzak, hak ve hizmet alınıyor). Diğer yarısıysa *yurt*'un diğer *yurt*'larla alışverişe girmek için yaptığı üretim faaliyetine (fırıncılık ve pastacılık, biracılık ve mayalama, dikiş, vs.) ayrılıyor.

Yurt'lardaki en önemli tartışmalar (ve bazen keskin ayrımlar) bu oranların nasıl belirleneceği konusunda çıkıyor. Eğer *yurt*'takiler hayat tarzlarında veya iç üretim mekanizmalarında dışa bağımlılığı azaltma yönünde bir değişiklik yaparsa, *edilia* veya *regiona*'ya ayrılacak emek zamanı miktarı da azaltılabilir.

Eğer *yurt*, *regiona*'daki fabrikalardan daha fazla malzeme veya daha fazla ulaşım hakkı istiyorsa, bunları elde edebilmek için *regiona*'ya daha fazla emek birimi yollamalıdır. Ama *edilia* veya *regiona*'dan mal ve hizmet satın almak için gereken emek kredilerinin miktarı da farklılık gösterir. *Edilia* veya *regiona*'da emek ihtiyacı varsa, onlardan mal ve hizmet alabilmek için çok daha fazla emek kredisi gerekecektir.

Tuhaf bir emek piyasası oluşmuştur. *Edilia*'lar, *regiona*'lar ve *yurt*'lar arasında (emek kredisi cinsinden hesaplanan) mübadele oranları aydan aya değişir.

Bu sistem ara ara istikrarsızlığa yol açabilir, ama genelde düzgün işler. Birçok *yurt* hem *regiona*, hem de *edilia*'lara istikrarlı bir emek arzı sunar ve karşılığında ihtiyacı olanı temin etmelerine yarayan istikrarlı bir kredi arzına sahip olur.

Zaman zaman ortaya çıkan kıtlık yüksek sesli şikâyetlere yol açar. Ama çividen plastiğe ve kâğıda kadar yeniden dönüşümü heveslendirmek ve eski kötü günlerdeki (sizin döneminizde tipik olan) israf toplumuna ve her şeyin anında modasının geçmesi haline geri dönülmemesi gerektiğini herkese hatırlatmak gibi olumlu

bir etkisi de vardır böyle şeylerin. Her halükârda en azından kıtlığın herkesi eşit şekilde etkileme gibi bir özelliği var, sizin zamanınızda olduğu gibi sadece en bahtsız olanların sırtına yüklenmiyor.

Bu sistemin belki de en güzel yönü, çalışma ve eğlenme arasındaki sınırın zaman içinde belirsizleşmiş olmasıdır. Toplumun işleyebilmesi için herkesin kabul ettiği formel bir muhasebe sistemine ihtiyaç duyulsa bile, şu da bir gerçektir ki, bizim sistemimizde aktif insanların aktif olmalarının nedeni aktif olmaktan hoşlanmalarıdır ve aktivitenin çoğu artık zevkli ama aynı zamanda üretken bir işe kanalize edilmektedir.

Eskiden hobi sayılan faaliyetler artık üretimin bir parçasıdır ve üretim faaliyetinin çoğu hobiymişçesine düzenlenir. Bahçıvanlık, meyve bahçelerinin bakımı, çocukların eğitimi, çevrenin korunması, marangozluk ve küçük tamirat işleri, hatta binaların büyütülmesi veya yeniden elden geçirilmesi gibi esaslı projeler, yemek pişirmek, kültürel formlar üzerinde deneylerde bulunma (resim, matematik, müzik, şiir vs. alanında) faaliyetlerinin hepsi öyle düzenleniyor ki, "formel" bir çalışma zorunluluğu olmaktan çıkıp, tatminkâr bir toplumsal hayata katkı şeklini alıyorlar. *Yurt*'lar sürekli olarak eğlence ve kendini geliştirme projeleri üretip duruyorlar.

Bu yolla çocukların eğitimi için gerekli olan saat miktarı da azaltılmış oluyor. Çocukların çoğu (ama hepsi değil, sadece bundan hoşlananlar) yetişkinlerle birlikte çiçek ve meyve bahçelerine, seralara veya balık yetiştirme çiftliklerine, atölyelere veya her neresiyse oraya gidiyorlar. Botanik, biyoloji, tarımın temel ilkeleri, mekanik zanaatlar ve benzerlerini öğrenirken aynı zamanda pratik iş de yapıyorlar.

Artık resmi ibadethaneler yok. Kiliseler farklı kullanım alanlarına dönüştürüldü – küçük olanlar ortak yaşam alanlarına, diğerleri *mahalle* merkezlerine, büyük etkinlik salonlarına (cimnastik en tercih edilen spordur), veya konser, tiyatro gösterisi, şiir okuma, müzik yarışması ve benzerlerinin yapılabileceği yerlere çevrildi. Bu alanların güzelliği böylece korunmuş oldu (eski bir katedralde müzik dinletisine çok kez gitmiş olan sizler, söylediklerimin kadri-ni bilirsiniz).

Müziğe karşı ilgi çok fazla, ama müzik inanılmaz bir çeşitlilik kazandı. Şaşırtıcı olan, matematik ve şiirin müzikle ilişkilenmesi

oldu. Her biri diğerlerini öylesine pekiştiriyor ki, evrenin şiirselliğine dair herkesin şu veya bu sebeple takdir edebileceği bir anlayışı var ediyor. Matematik, müzik ve şiir en coşkulu kamusal kutlamaların odağı oldular.

Resmi dinlerin çöküşü, maneviyatın yok olması anlamına gelmedi. Hatta insanlar her tür "ruh ve ebediyet sohbetini" seviyor ve takdir ediyorlar. Dini metinleri hâlâ güzel öyküler ve yoğun manevi öngörüler olduğu kadar pratik derslerin de bulunduğu ahlaki mäsallar olarak okuyup yüceltiyorlar.

"Ruh ve ebediyet sohbeti" dediğimiz şey, vaizler veya münevverlerin tekelinde değildir. İnsanlar içlerinden geldiğince fikirlerini evde, işyerinde, sokakta veya herhangi bir kamusal alanda dillendirebilirler.

Tüm bunlar karşısında dehşet içinde kalıyor, tüm dünyanın New York City'de sokak köşelerinde rastladığınız cümbüşçüler tarafından ele geçirildiğini düşünüyorsunuzdur kuşkusuz. Ama *rave* pratiği, manevi duygular ile akılcı düzenlemelerin birleştiği noktayı baz alan bir yaşam şeklinin içsel unsurudur. Bireyler, düşünce, duygu ve düş âlemlerini çocuksu bir merak içinde keşfe çıkabilirler. Üstelik bunu çok büyük bir kendiliğindenlik atmosferinde yapabilmektedirler.

Çekişmenin büsbütün ortadan kalktığı sanılabilir. Ancak, bu hiç de doğru değildir. Çatışma ve anlaşmazlıklar (yalnızca aralarında şiddetle tartışan maneviyatçılar arasında değil üstelik) bastırılmak yerine olumlu açıdan görülürler. Çekişme diyalektiği kendi kendini gerçekleştirmenin ve toplumsal değişimin temeli sayılır. Ama tartışmaların ifade edilme, karşılanma ve çözümlenme usulü çarpıcı biçimde farklılık gösterir.

İlk olarak "avukatlık" mesleği tamamıyla ortadan kalkmıştır (kendi davalarınızda boğuluyor iken sizin kuşağın çoğunun içten içe umduğu tarihi olaydı bu). Geriye bakıldığında, hukuk camiasının o dönemde barbarlığa kaymamızı hızlandıran başsuçlu olduğu anlaşılıyor.

Buna rağmen hukuk geleneği de (din gibi) korunmaya devam etti çünkü medeni bir toplumsal yaşamı hazırlayan kilit öge olduğu geniş çapta kabul gördü. Oysa geçmişte tam da bu kadarıyla yetinilmişti: hiçbir zaman gelmeyen bir şeye hazırlık olarak kalmıştı.

Dolayısıyla, hukuk geleneğini koruyup, avukat ve yargıç mesleklerinden kurtulduk.

Bu tavır başka alanlara da bulaştı. Örneğin üniversiteler lağvedildi. 20. yüzyılın başından beri daha çok büyük holdingler tarafından ele geçirilip yönetilen üniversiteler, 2010'a gelindiğinde özel sermaye/ordu için araştırma yapan merkezlere dönüşmüş veya kendi kendini yeniden üreten özel sektör/devlet seçkinlerinin ayrıcalıklı eğitim kurumları olmuşlardı. Tahammül gösterilen yegâne geleneksel ilim, öğrenme zevkini öldürmek ve anlamlı fikirlerin oluşmasını veya iletilmesini engellemek için tasarlanmış (en azından o izlenimi veren) iç karartıcı bir akademizmdi.

Ne var ki, öğrenme aşkı sönmedi. Meslekleştirilmekten kurtarıldığında şaşırtıcı bir şekilde canlandı. Bireyler edebiyat, şiir, matematik, tarih, coğrafya, bilim, sanat ve zanaat (geleneksel olduğu kadar mekanik ve teknik zanaatlar da dahil olmak üzere) meraklarını türlü yollardan sürdürüyorlar. Bunu yoğun bir zevk, eğlence ve münazara havası içinde, ama her zaman (marangozluk, grafik tasarımcılığı, ahçılık veya her ne ise) diğer yükümlülükleriyle bağdaşacak biçimde yapıyorlar. Yüksek bir sanat olarak yüceltilen çeviriye çok değer veriyorlar.

Birçokları yedidebirlerini, bir çeşit ortak öğrenme aşkını paylaşan grupların bir araya geldikleri belirli *mahalle* veya *edilia*'larda geçirmeyi (veya tam zamanlı olarak buralara taşınmayı) seçiyor. Başkaları ise yedidebiri, kendini başkalarının yaşam şekillerine bütünüyle bırakma yöntemiyle saygın çevirmenlik zanaatını öğrenmek için kullanıyor.

On yedi yaşında en azından bir yıllarını kendi *pradasha*'larından uzakta geçirmek zorunda olan gençler genelde tanınmış bilgilerin, örneğin, matematik, bilim, hukuk, din, totemci sistemler veya Hindistan, Çin ve Avrupa edebiyatı çalışmak için toplandıkları yerlere gidiyorlar. Artık bilginin çoğu elektronik ortamda saklanabilse de, bazı *edilia*'larda çok sayıda eski kitap ve elyazmasının bulunur. Bunun yanı sıra, bir köşeye kıvrılıp kitap okumaktan duyulan eski hazzın devam etmesini sağlayan yerel kitap yapımcılığı teknikleri de kaybolmamıştır.

Özel mülkiyetin çoğu şeklinin lağvedilmiş olması ve ortak olarak sahip olunan mülkiyet sistemine geçiş, sizin dünyanıza hâkim

olan hukuki çekişmelerin çoğunu ortadan kaldırdı. Ama sık sık tartışma çıkar ve bunlar bazen ciddi boyutlardadır. Farklı alanlardaki çatışmaların çözümü için birtakım kaba kural ve âdetler geliştirilmiştir.

Örneğin, *pradasha*'lar içerisinde öfke ve sürtüşmeye varan kavgalar çok ciddiye alınır. *Mahalle* veya *edilia* içerisindeki deneyimli bireyler böyle sürtüşmeleri yatıştırmak için hızla seferber edilir.

Misilleme, adalet ve ceza meselelerine yaklaşım tamamıyla farklılaşmıştır. Başkalarının haklarını çiğnemeye (özellikle de şiddet yoluyla) özendiren nedensel zeminin altı oyuldukça hak ihlalleri de azalmış ama tamamıyla ortadan kalkmamıştır. Bunlar öncelikli olarak eylemi yapan kişinin iç uyumsuzluğu olarak anlaşılır. Navaholarda olduğu gibi ilk tepki bunalımı çözmek ve uyumu geri getirmektir.

Cürümün tekrarlanması durumunda ticaret yapma hakkının geri çekilmesi gibi yaptırımlara gidilir. Cürümün sürekli olarak tekrarlandığı aşırı vakalarda ise suçluyu "tehlikeli yörelere" sürgün etmek mümkündür (bu karar *edilia* konseyi tarafından alınır).

Bunun anlamı, devrimci savaşlar esnasında kirlenmiş, yaşamın tehlikede olduğu bölgelere yollanmaktır. Böyle bölgeler kaderlerine terk edilmemişlerdir, zira oraya saçılmış olan toksik madde ve mikroplar başka yerler için de ciddi bir tehdit oluşturmaya devam ederler. *Nationa*'lardan gönderilen komisyon ve ekipler burada işbirliği içinde çalışmaktadır ve gönüllü olmayan işgücü ihtiyacının bir kısmı kendi *edilia*'larından tekrarlanan suç ve şiddet eylemleri yüzünden sürgün edilen bireyler tarafından karşılanır.

Edilia veya *regiona*'lar arasındaki ihtilaflar müzakere komiteleri tarafından çözülür. *Regiona* düzeyindeki ihtilafların neredeyse tamamı ticaret ilişkileri yüzünden çıkar. Bunlar, evrensel bir anlaşma ile eşitlik ve karşılıklılık temeline oturtulmuş, baskı ve cebir reddedilmiştir (Adam Smith'in mükemmel piyasa kuramını gerçek ve pratik kıldık, ama çoğu zaman karşılıklı anlaşmalar aracılığıyla). Ticaret konusundaki ihtilaflar fazlaca gürültü koparmayan rutin yollardan hallolur.

Kamuya duyurulan istişare işlevleri olan Küresel Konseyler ise daha zor meseleleri ele almak için bir araya gelirler. Bunlar, teknolojik değişimin yönü, üretim formatları, çevre sorunları, küresel or-

tak mülkiyet sayılan kaynakların (örneğin, biyolojik çeşitlilik ve okyanusların) yönetimi ve afet yardımı, yerel halkın başka bir bölgeye geçirilmesi gibi birtakım başka meselelerdir.

Bu konseyler herkesi, bazen yerel çözümler de gerektirebilen ortak küresel sorunlar hakkında her düzeyde (*nationa*'dan *yurt*'lara kadar) uyarmak durumundadırlar. İlk olarak kısa süreli Dünya Yönetişimi döneminde kurulan bu konseyler artık daha çok tavsiyelerde bulunma ve danışma görevi görüyorlar. Ama *nationa*'lar arasında yapılan anlaşmalarda çok nüfuzlu bir rol oynamaya devam ediyorlar.

Siyasal temsil sistemi olağanüstü basit. Sizi fazla sıkmamak için burayı kısa tutacağız.

Her *yurt*, *mahalle* konseyine üç yıllığına seçilen ve temsil süresi uzatılmayan bir temsilci yollar. Her *mahalle*, *edilia* konseyine üç yıllığına temsilci gönderir ve bu şekilde *nationa* düzeyine dek gider. *Nationa*'lar Küresel Konseylere temsilci atar.

Mahalle düzeyinin üzerindeki her yönetim birimi teknik/idari sekreterlik yapmak üzere, nüfusun yüzde beşini geçmeyecek sayıda ve on yılı aşmayacak şekilde geçici personel alabilir. Bu bireyler bilimsel/teknik komisyonlarda veya araştırma ve geliştirme alanında çalışabilir, bilgisayar destekli ihale sistemleri ve duyuru panoları aracılığıyla tahsisat/dağıtım sistemlerinin iyileştirilmesiyle uğraşabilirler.

Buna rağmen, kesinlikle uyulması gereken bir kural uyarınca bu personelin tamamı belirli bir *yurt*'a bağlı olmalı, normal bir biçimde faaliyetlere katılmalıdır (faaliyetleri karşılığında elde ettikleri emek kredileri *yurt*'lar tarafından çok önemsenir). Bu personelin farklı *yurt*'lardan gelmesi (ve komisyon ve sekreterliklerin periyodik ve coğrafi olarak bir *edilia*'dan diğerine kaydırılması) *yurt*'lar ile daha yüksek yönetim birimlerinde bulunanlar arasında güçlü bir temas olmasını temin eder. Ayrıcalıklı bir bürokratik seçkinler tabakasının gettolaşmasından ve halkın günlük yaşamından, istek, ihtiyaç ve arzularından kopuk olmasına izin veren pratiklerden kaçınıyoruz bu sayede. Sizin zamanınızda böyle pratikler çok fazla zarara yol açmıştı.

Üretim faaliyetlerinin bazıları *nationa* aracılığıyla koordine edilir. Burada elektronik, silikon çipler, metalurji, mühendislik, ula-

şım, iletişim sistemleri ve kumaş üretimi söz konusudur. Bu sektörler otomasyona geçtikleri için az miktarda emek gerektirirler. Ölçek ekonomisini, kapsam ekonomisiyle birleştirecek şekilde örgütlenilmiştir; bir ürün kategorisinden diğerine (örn. farklı amaçlara hizmet eden silikon çipler veya farklı türden elektronik malzeme) hızla geçiş yapma kapasitesine sahiptirler.

Dolayısıyla, sizin eskiden "demokratik olmayan merkezi planlama" olarak kınadığınız (veya "sosyalist" ya da "komünist" olarak damgaladığınız) şeyden burada güçlü bir doz bulunmaktadır. Bu planlama çoğunlukla *nationa* düzeyinde gerçekleşir. Üretimde düzen ihtiyacını kültürel yenilenmenin zemini olan yerel düzensizlik arzusuyla birleştirmek açısından kilit rol oynar bu.

Tarım da benzer şekilde geniş ölçekli, düşük emek girdili tahıl, hammadde, fasulyegiller ve sebze üretim sistemleri ile, bostancılık, balık yetiştirme çiftlikleri ve hidrofonic ekim sistemleri gibi emek yoğun faaliyetler arasında bölünmüştür. *Regiona* düzeyindeki Yönetim Komiteleri uzun dönemli sürdürülebilirlik, kendine yeterlilik ve toplumsallık inşa etmek amacıyla bu iki tarım cinsi arasında denge kurulmasını sağlamaya çalışırlar.

Bunun çok olumlu yan etkilerinden biri, tercihlerin çok daha sağlıklı olan tahıllar, fasulyegiller, bezelyegiller, sebzeler, kabuklu yemişler ve meyvalara doğru kaymış olmasıdır. Günlük beslenmedeki et oranı (her zaman varlıkların hakkı olan ve halkı beslemekte yetersiz olan bir besin) epeyce azaldı. Bu sayede sizin zamanınızda inek, dana ve tavuk eti üretimi için geliştirilen iğrenç ve aşagılıyıcı pratikleri lağvetmek mümkün oldu.

Devrimden sonra tesis edilen kişisel alışkanlıklar ve değerler size tuhaf ve hatta mahzurlu gelebilir. Birçok insan yerel ölçekte kendine yeterlilikle uyumlu yalın yaşam biçimlerine süreç içinde alıştı. Ayrıca yaralanma ve ağrı çekmeye karşı daha dayanıklı bir zihinsel tavır geliştirdiler, zira her ne kadar acı çekenleri fiziksel olarak rahatlatmak için her şey yapıyor olsa da, koşullar bunu gerektiriyordu.

Bu genel tavır, sizin zamanlarındaki hap yutan seçkin sınıfların kitlesel isteri sınırlarını zorlayan kendi kendisiyle bozmuş hastalık hastalığına geri dönmenin önünde engel oluşturdu (siz de Prozac kullanmıyor musunuz?). Tıbbi kurumların (eskiden bariz ola-

rak yaptıkları gibi) hayali hastalıkların pezevenkliğini yapıp gerçek hastalıkları ciddiye almamasının da önüne geçiliyor böylece. Psikanaliz kökenlerine geri dönmeye ve akıl hastalıklarının tedavisinin içten, mükemmel ve sorgulayıcı sohbet sanatında yattığını kabullenmeye mecbur oldu. Eskiden profesyonelleşmiş olan bu meslek, genel bir zanaat biçimini aldı.

Tıbbi bakım düzeyimizin çok yüksek olduğunu düşünüyoruz. Her *yurt*'ta daha önemsiz hastalıklar konusunda bilgi sahibi olan en az iki kişi bulunuyor ve *mahalle*'den *edilia*'ya, oradan *regiona*'ya kadar bir çeşit bilgi akışı ve tesis hiyerarşisi mevcut. Geniş kapsamlı hastanelerin çoğunu (ama tamamını değil) lağvederek, *mahalle* düzeyinde sağlık ünitelerine yöneldik.

Sağlık bakımı tedaviden ziyade hastalıkların önlenmesine odaklanıyor. Semptomları hafifleten ilaçlara olan talep epey düştü (sizin ilaç sanayiniz ekseri olarak önleyici tedbirlere ve hatta tedaviye karşıydı, zira semptomları hafifleten ilaçlara bağımlılık yaratmak suretiyle kârlarını daim kılmak istiyordu). Diğer ilginç bir unsur, tedavi bilimi olduğu kadar bir sanat olarak da görülen tıbbi bakımın, bir yerden ötekine gidildiğinde nitelik ve stil olarak farklılaşmasıdır.

Onurlu bir ölüm hakkı genel olarak kabul görse de, daha özel ve sessiz törenlerden daha toplumsal ve gürültülü olanlarına kadar bunun anlamı değişmektedir. Ölümden korkulmaz çünkü yaşamın bir parçası olarak görülür; ölümü ne pahasına olursa olsun geciktirmeye çalışmak (sizin dönemde imtiyazlı seçkinlerin yaptığı gibi), hiç de bizim tarzımız değil artık.

Ölüm yoğun bir üzüntü ve anma ânı olarak, ruhun kökenlerine ebediyen döndüğü an olarak, bir yaşam boyunca başarılı olmuş her şeyin bir sonraki kuşağa aktarıldığı an olarak görülür. Herkes için düşünme ve hesaplama ânıdır, herkesin kendi yaşamı ve ölümüyle yüzleşme ve gelecek kuşaklara aktarılmaya degecek faaliyet ve ilişkilere kendilerini yeniden adama anı.

Belki bu yüzdendir ki, çoğumuz ölümlerin ruhlarının aramızda her zaman dolaşmakta olduklarına inanırız.

Ama artık bu öyküyü bitirmek lazım! Söylenebilecek pek çok şey arasından en önemli olanlarını aktarıyoruz.

Belki de başkasına aktarması en güç olan şey (özellikle de sizin gibi kuşkucu ve siniklere), bu topluma nüfuz eden ruhtur. Güç is-

tenci, sahne heyecanı, tutkulara kapılma veya birey ve grupların maceracı merakı halinin altına süpürülmüş gibi görünüyor herhalde. Oysa tam tersi. Tüm bu unsurlar farklı yollara doğru kanaliz edilirken bile yeşerirler.

Farkı yaratan aslında değerler devrimiydi. Bu yüzden en önemli nokta en sona bırakıldı. Bizim dünyamızda paranın olmayışı çarpıcıdır. Bu noktada söyleyecek pek özgün bir lafımız yok, zira Sir Thomas More (hiç yoksa, 1516'da!) her şeyi fazlasıyla iyi ifade etmişti. Hatırlıyorsunuzdur. Var olan toplum, der, şundan ibarettir:

[Z]enginlerin toplumu düzenleme kılıfı altındakendi menfaatlerini gözetmek için girdikleri gizli ittifaktır. Her türlü hile ve dolaba başvururlar, önce haksız kazançlarını korumak için, sonra da yoksulların emeğini olabildiğince ucuza satın alıp onları sözmürmek için. Zenginler bu hile ve dolapların toplum tarafından –yani zenginler olduğu kadar yoksullar tarafından da– resmi olarak kabul edilmesine karar verdiklerinde bunlar kanun hükmüne sahip olurlar. Böylece vicdansız bir azınlık, tatmin olmayan hırslının güdümüyle, bütün bir halkın ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek olanı tekeline alır.

Ama Ütopya'da:

[P]aranın ve para tutkusunun eşanlı olarak lağvedilmesiyle, diğer toplumsal sorunların pek çoğu çözülür, suçların pek çoğu kökünden sökülüp atılırdı! Aşıkâr ki, paranın sonu tüm bu suç çeşitlerinin de sonu olurdu... Para gittiği anda korkuya, gerginliğe, endişeye, aşırı işe ve uykusuz gecelere veda edebilirsiniz. Ama yoksulluğun kendisi de, çözülmesi için hep para gerektiği izlenimini veren o yegâne sorun da, para ortadan kalktığında kısa sürede yok olurdu.

Sizin zamanlarınızda elektronik bankacılık alanının öncülük ettiği bilgisayar destekli kambiyo işlemleri, kolaylaştırmak amacıyla kurulduğu parasal mübadelelerin ortadan kaldırılmasına olanak tanıdı. Bugün cinsel hazdan tutun da tencere ve tavaya kadar her tür hizmet ve malın hiç para kullanmadan çok yönlü takas edilmesi mümkündür. Tüm toplumsal dünya bugün öyle baş aşağı çevrilmiştir ki, paranın sağladığı gücün anlamsız biçimde peşinde koşmak yerine, anlamlı kullanımların değiş tokuşu toplumsal düzenin hâkim örüntüsü olmuştur.

Bugün giriştiğimiz büyük tartışma, belirli bir kullanımın neden "anamlı" olduğu konusundadır. Burada, sayısız tutkuyu alevlendi-

ren koca cevapsız soru işareti hâlâ şudur: "insan doğasının gerçek doğası gerçekte ne olabilir..."

...

Soğuk terler dökerek uyandım. Rüya mı görmüştüm yoksa kâbus mu? Gözlerimi zorla açıp pencereden dışarı baktım. Hala 1998'de Baltimore'daydım. Ama bu duruma sevineyim mi, üzüleyim mi bilemedim.

Rüya gün boyunca etkisini sürdürdü. Zihnimde kalan genel tablo makul, sağduyulu ve bazı açılardan çok cezbediciydi. Fakat düşündükçe beni endişelendiren ve tedirginlik veren birçok unsur olduğunu fark ettim.

Hayatımızı yönetecek bankaların veya sigorta şirketlerinin olmadığı bir dünya hayal edin; çokuluslu şirketlerin, avukatların, borsa simsarlarının, geniş bürokrasilerin, şunun veya bunun profesörlerinin, askeri aygıtın, karmaşık hukuki yaptırım biçimlerinin olmadığı bir dünya.

Tüm işçilerin, onları bugün tutsak eden değersiz ve kan emici faaliyetlere itaat etmekten kurtulduklarını hayal edin. İşçilerin zincirlerinden koparılıp, ekoloji dostu teknolojiler sayesinde temel ihtiyaçları karşılamak için günde birkaç saatlik işten fazlasının gerekmediği bir dünyada, üretken görevler üstlendiklerini hayal edin.

Çağdaş yaşamın aşırı hızlı ritminin düştüğünü; aciliyeti olan yükümlülükler arasında zorla yakaladığımız saf haz anlarının artık mutluluk dolu saatlere dönüştüğünü hayal edin.

Her şeyden çok, saygılı bir eşitliğin, sadece yetenekler ve başarıların değil, yaşam koşulları ve olanaklarının eşit olduğu bir dünya hayal edin – kısacası öyle bir dünya ki, o çirkin alışkanlık, kendi geçiminin yükünü başkasının sırtına yükleme alışkanlığı hiç olmasın.

Parasal imtiyaz peşinde koşmanın artık hiç öneminin kalmadığı ve altının parıltısının çekiciliğini kaybettiği bir dünya hayal edin.

Bu hayal bir anlamda heyecan vericiydi. Fakat günlük hayatı ayakta tutan bildik dayanakların yok olması aynı zamanda ürkütücüydü.

Bir kapuçino içerek rahatladım. Bir yaz boyunca inip çıktıktan sonra borsa yeniden yukarıya fırlamıştı. Düşlediğim her şeyin çağdaş yaşam şekillerine bu denli rezilce ve tuhaf kaçacak ölçüde yabancı olması fikrine sığındım: düşüm herhangi bir olasılık alanının dışındaydı. Bu olasılıklar kümesi hakkında açılacak herhangi bir tartışma çok kötü yorumlanır, dedim kendi kendime ve ekledim: "haklı olarak". Ne de olsa, hiç hoşlanmadığım, akıl almaz türden kıyamet senaryolarının güdümüyle üretilmiş, hiç diyalektik olmayan bir öyküdü bu.

Baltimore sokaklarında yürüyorum.

Zenginlere adanan koskoca anıtlar her taraftan eziyorlar beni. Devlet destekli mükellef bir sosyal güvenlik sistemi parasının büyük kısmıyla otellere, şirketlere, üst sınıf apartmanlara, futbol ve beyzbol stadyumlarına, toplantı merkezlerine, seçkin tıbbi kurumlara ve benzerlerine destek oluyor. Varlıklılar kendileri için ülkedeki en iyi özel okulları, üniversiteleri ve hastaneleri yaptırırken, dışlanmış nüfusun büyük çoğunluğu kamu sektörünün çürümüşlüğünde boğuluyor. Beriki zenginlere sübvansiyon yetiştirmekle öylesine meşgul ki, nüfusun büyük çoğunluğuna yönelik en düşük standartlı performansı bile gösteremiyor.

Banliyöler ekolojik olmayan bir yayılma ile büyürken, şehirdeki kırk bin boş ev dökülüp çürüyor. Sıcak yaz günlerinde şehrin üzerine kirli bir bulut iniyor. Sokaklarda kırk bin damardan uyuşturucu kullanıcısı dolanıyor; aşevleri kapasitelerinin son sınırında çalışıyor (cezaevleri de öyle); yoksullar için besin tedarik eden merkezlerde stoklar tükenmiş durumda; ölüm, açlık, hastalık ve "herkesin herkesle savaşı" gibi Malthusçu hayaletler, şehrin sokaklarını kefen gibi örtüyor.

Howard'ın bahsettiği o birlik, dostluk ve adalet düzeni nerede? Eğer benim rüyamın kâbusa benzer özellikleri var ise, bu gerçeklik tam karabasan değil mi?

More'un *Ütopya*'sının belirli bir geleceğin detaylı rehberi olmaktan çok; içinde yaşadığı dönemin saçmasapan israf ve akılsızlığını sorgulama, gidişatın daha iyi olabileceğini ve olması gerektiğini vurgulama amacını taşıdığını düşünmüşümdür hep.

Bellamy'nin kahramanının 1888'in Bostonu'na döndüğünde, şehri sandığından çok daha dehşetengiz bulduğunu, alternatiflerden

bahsettiğinde ise nasıl alaya alınıp dışlandığını hatırladım. O günkü gerçeklik, onun kâbusu haline geliyor. Bizimki de katiyetle öyle değil mi?

Çoğumuzun inandığı üzere eğer dünyayı kendi arzu ve vizyonomuza göre şekillendirme gücümüz varsa, nasıl oldu da topluca burayı böylesine berbat bir yer haline getirdik? Toplumsal ve fiziksel dünyamızı şekillendirmek ve yeniden şekillendirmek, o da işlemezse bir daha şekillendirmek mümkün ve gerekli. Nereden başlanacağı ve neyin yapılacağı kilit sorular.

Bellamy'nin belirttiği gibi, *Geriye Bakış*, "büyük değişimlerin habercisi" olan bir anda yazılmıştı, tıpkı bugünkü gibi. Aynı zamanda,

Altın Çağın arkamızda değil, önümüzde olduğu ve çok da uzakta olmadığı inancıyla yazıldı. Eminim ki çocuklarımız o günleri görecekler; yetişkin erkek ve kadınlar olan bizler de görebiliriz, inancımız ve çabamızla bunu hak ediyorsak eğer.

Altın Çağ geldiği zaman, "korkuya, gerginliğe, endişeye, aşırı çalışmaya ve uykusuz gecelere veda" edebiliriz nihayet.

—

Resim Listesi

- Resim 3.1 "Baltimore" denen yerin ölçek değişimi, 1792-1992.
- Resim 8.1 Kentin terk edilmesi: Baltimore'da meskenler.
- Resim 8.2 şehirde hayır derneği: Baltimore merkezindeki "Günlük Ekmeğimiz" aşevi.
- Resim 8.3 Kentte yoksulluk: Johns Hopkins hastanesinin yanıbaşında.
- Resim 8.4 Burjuva ütopyası: kent dışına doğru genişleme.
- Resim 8.5 Müteahhit ütopyası: Baltimore'da İç Liman'ın yenilenmesi.
- Resim 8.6 Kentte kamu yatırımları: stadyumlar ve varlıklı kesimler için kongre merkezi.
- Resim 8.7 Kamu desteği ve özel menfaat: Harborview'ın öyküsü.
- Resim 8.8 Kentte dejenere ütopya – meta olarak kentsel gösteri alanı.
- Resim 8.9 Kentte dejenere ütopya – Maryland Bilim Merkezi'nde gösteri ve toplumsal denetim.
- Resim 8.10 Yuppie ütopyası: Baltimore'un Canton ilçesinin mutenalaşması ve yenilenmesi.
- Resim 8.11 Yoksulları yeniden iskân etmek.
- Resim 8.12 Mahallelerin yeniden canlandırılması. Sandtown-Winchester ve James Rouse paradoksları.
- Resim 8.13 Baltimore'un sanayisizleştirilmesi.

- Resim 8.14 Geçici işçi.
- Resim 8.15 Özel-topyalar: Baltimore'daki kapalı siteler.
- Resim 8.16 Kentte kamu yatırımları: yoksullar için ıslahevleri (kapalı siteler).
- Resim 8.17 İdeal kentin görüntüsü: Baltimore'daki Walters Sanat Galerisi'nden.
- Resim 8.18 Thomas More'un *Ütopya'sı*: bir uzamsal oyun dene-mesi.
- Resim 8.19 Robert Owen'in Yeni Uyum'u için tasarım.
- Resim 8.20 Fourier'nin ideal kenti.
- Resim 8.21 Edward Chambless: YolKent.
- Resim 8.22 Ebenezer Howard: uzamsal ideallerden yeni kentle-re.
- Resim 8.23 Le Corbusier'nin ideal kent düşü: kuram ve pratik.
- Resim 8.24 Frank Lloyd Wright'ın Broadacre City planı.
- Resim 8.25 Poundbury, Dorset.
- Resim 8.26 Ütopyacı nostalji: Kentlands, Maryland'de yeni tica-ri şehircilik.

Kaynakça

- Abers, R. 1998, "Learning Democratic Practice: Distributing Government Resources through Popular Participation in Porto Alegre, Brazil", *Cities for Citizens* içinde, Douglass, M. ve Friedmann, J. (haz.), New York, 39-66.
- Aiston, P. (haz.), 1992, *The United Nations and Human Rights: A Critical Appraisal*, Oxford.
- American Anthropological Association, 1947, "Statement on Human Rights", *American Anthropologist*, 49, 539-43.
- Amin, S. 1974, *Accumulation on a World Scale*, New York.
- Arrighi, G. 1994, *The Long Twentieth Century*, Londra. *Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, Ankara: İmge, 2000.
- Avineri, S. 1972, *Hegel's Theory of the Modern State*, Londra.
- Bacon, F. 1901 baskısı, "New Atlantis", *Ideal Commonwealths* içinde, Londra, 103-7. *Yeni Atlantis*, çev. Hamit Dereli, Ankara: MEB, 1957.
- Bahtin, M. 1981, *The Dialogic Imagination*, Austin, Texas.
- Beck, U. 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londra.
- Bellamy, E. 1888, *Looking Backward*, New York.
- Benjamin, M. 1998, "Time for a Living Wage, Around the World", *Global Exchanges*, 36, 1-5.
- Benjamin, W. 1969, *Illuminations*, New York. *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1990
- Benton, T. 1993, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londra.
- Birch, C. ve Cobb, J. 1981, *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, Cambridge.
- Blakely, E. 1997, *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Cambridge, Massachusetts
- Blaut, J. 1977, "Where was Capitalism Born?" *Radical Geography* içinde, Peet, R. (haz.), Chicago, 95-111.
- 1993, *The Colonizer's Model of the World*, New York.
- Bloch, E. 1986, *The Principle of Hope* (4 cilt), Oxford. *Umut İlkesi* (Cilt 1), çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2007.
- 1988, *The Utopian Function of Art and Literature*, Cambridge, Massachusetts

- Bohm, D. 1983, *Wholeness and the Implicate Order*, Londra.
- Borja, J. ve Castells, M. 1997, *Local and Global: Management of Cities in the Information Age*, Londra.
- Bourdieu, P. 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra.
- Brooks, R. 1992, "Maggie's Man: We were Wrong", *The Observer*, 21 Haziran Pazar, 1992, 21.
- Butler, J. 1993, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York.
- 1998, "Merely Cultural", *New Left Review*, 227, 1998, 33-44.
- Campanella, T. 1901 baskısı, "City of the Sun", *Ideal Commonwealths* içinde, Londra.
- Capra, F. 1996, *The Web of Life*, New York.
- Cardoso, F. ve Faletto, E. 1979, *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley.
- Castells, M. 1996, *The Rise of the Network Society*, Oxford. Ağ Toplumunun Yükselişi, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üni., 2005.
- 1997, *The Power of Identity*, Oxford. Kimliğin Gücü, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üni., 2006.
- 1998, *End of Millenium*, Oxford. Binyılın Sonu, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üni., 2007.
- Chevrier, J.-F. 1997, *The Year 1967: From Art Objects to Public Things*, Barcelona.
- Clark, L. 1991, *Blake, Kierkegaard, and the Spectre of the Dialectic*, Cambridge.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. 1984, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Londra.
- Derrida, J. 1994, *Given Time: 1. Counterfeit Money*, Chicago.
- 1994, *Specters of Marx*, Londra. Marx'ın Hayaletleri, çev. Alp Tümer-ekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Dickens, C. 1961 baskısı, *Hard Times*, New York. Zor Zamanlar, çev. Füsün Elioğlu, İstanbul: Oda, 1992.
- Douglass, M. ve Friedmann, J. (haz.), 1998, *Cities for Citizens*, New York.
- Duany, A. 1997, "Urban or Suburban?" *Harvard Design Magazine*, Kış/Bahar 1997, 47-63.
- Eagleton, T. 1997, "Spaced out", *London Review of Books*, 24 Nisan 1997, 22-3.
- Edsall, T. 1984, *The New Politics of Inequality*, New York.
- Elias, N. 1978, *The Civilising Process: The History of Manners*, Oxford. Uygarlık Süreci (2 cilt), çev. Ender Ateşman, Erol Özbek, İstanbul: İletişim, 2000-2007.
- Emmanuel, A. 1972, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade*, New York.
- Etzioni, A. 1997, "Community Watch", *The Guardian*, 28 Haziran 1997, 9.

- Fernandez-Kelly, P. 1994, "Towanda's Triumph: Social and Cultural Capital in the Transition to Adulthood in the Urban Ghetto", *International Journal of Urban and Regional Research*, 18, 88-111.
- Fishman, R. 1982, *Urban Utopias in the Twentieth Century*, Cambridge, Massachusetts
- 1989, *Bourgeois Utopias: The Rise and Fall of Suburbia*, New York.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier, 1972 baskısı, *Conversations on the Plurality of Worlds*, New York. *Meskun Dünyaların Çokluğuna Dair Konuşmalar*, çev. Halim Kiper, Ankara: MEB, 1945.
- Forman, M. 1998, *Nationalism and the International Labor Movement: The Idea of the Nation in Socialist and Anarchist Theory*, University Park, Pennsylvania.
- Foster, J. 1974, *Class Struggle in the Industrial Revolution*, Londra.
- Foucault, M. 1973 baskısı, *The Order of Things: The Archaeology of the Human Sciences*, New York.
- 1984, "Önsöz", G. Deleuze ve F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* içinde, Londra.
- 1986, "Of Other Spaces", *Diacritics*, 16(1), 22-7.
- 1995 baskısı, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, XI-XIV.
- Frank, A. 1969, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York.
- 1997, "Quantum Bees", *Discover*, Kasım 1997, 81-7.
- Frankel, B. 1987, *The Post-industrial Utopians*, Oxford. *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, çev. Kamil Durand, İstanbul: Ayrıntı, 1991.
- Fraser, N. 1997, *Justice Interruptus*, Londra.
- Friedman, T. 1996, "Revolt of the Wannabes", *New York Times*, 7 Ocak 1996, A19.
- Fukuyama, F. 1992, *End of History and the Last Man*, New York. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Simavi, 1992.
- Geddes, P. 1968, *Cities in Evolution*, New York.
- Geras, N. 1983, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Londra. *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi*, çev. İsmet Akça, M. Görkem Doğan, İstanbul: Birikim, 2002.
- Geronimus, A. T., Bound, J., Waidman, T., Hillemeier, M. ve Burns, P. 1996, "Excess Mortality among Blacks and Whites in the United States", *New England Journal of Medicine*, 335, No. 21, 1552-8.
- Gibson, W. 1984, *Neuromancer*, New York. *Neuromancer*, çev. Melike Altınbaş, İstanbul: Sarmal, 1998.
- Glickman, L. 1997, *A Living Wage: American Workers and the Making of Consumer Society*, Ithaca, New York.
- Goldberg, D. 1993, *Racist Culture*, Oxford.
- Goodman, E. 1996, "Why not a Labor Label?" *Baltimore Sun*, 19 Temmuz 1996, A25.

- Gould, S. 1988, *Time's Arrow, Time's Cycle*, New York.
- Gramsci, A. 1971 baskısı, *Selections from the Prison Notebooks*, Londra. *Hapishane Defterleri*, çev. Kenan Somer, İstanbul: Onur, 1986.
- 1978 baskısı, *Selections from Political Writings, 1921-1926*, Londra.
- Gray, J. 1998, *False Dawn: The Illusions of Global Capitalism*, Londra. *Sah-te Şafak*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Om, 1999.
- Greenhouse, S. 1997a, "Voluntary Rules on Apparel Labor Proving Elusive", *New York Times*, 1 Şubat 1997, 1.
- 1997b, "Accord to Combat Sweatshop Labor Faces Obstacles", *New York Times*, 13 Nisan 1997, 1.
- Greider, W. 1997, *One World, Ready or Not*, New York. *Tek Dünya*, çev. Yavuz Alagon, Ankara: İmge, 2003.
- Grosz, E. 1994, "Bodies-Cities", *Sexuality and Space* içinde, Colomina, B. (haz.), Princeton, 241-53.
- Hall, P. 1988, *Cities of Tomorrow*, Oxford.
- Hamilton, B. ve Kahn, P. 1997, "Baltimore's Camden Yard Ballpark", *Sports, Jobs, and Taxes: The Economic Impacts of Sports Teams and Stadiums* içinde, Noll, R. ve Zimbalist, A. (haz.), Washington, D.C., 245-81.
- Hanke, S. 1996, "Looks Like Charity, Smells Like Pork", *Forbes Magazine*, Mayıs, 87.
- Hanson, S. ve Pratt, G. 1994, *Gender, Work and Space*, Londra.
- Haraway, D. 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londra.
- 1995, "Nature, Politics, and Possibilities: a Debate and Discussion with David Harvey and Donna Haraway", *Society and Space*, 13, 507-27.
- Hareven, T. 1982, *Family Time and Industrial Time*, Londra.
- Harvey, D. 1982, *The Limits to Capital*, Oxford.
- 1989, *The Condition of Postmodernity*, Oxford. *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis, 1999.
- 1992, "A View from Federal Hill", *The Baltimore Book: New Views of Local History* içinde, Shopes, L., Fee, E. ve Zeidman, L. (haz.), Philadelphia, 226-49.
- 1996, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford.
- Hayden, D. 1981, *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods, and Cities*, Cambridge, Massachusetts
- Hegel, G. W. 1967 baskısı, *Philosophy of Right*, New York. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991.
- Herbert, B. 1997, "Brutality in Vietnam", *New York Times*, 28 Mart 1997, A29.
- Herod, A. 1997, "Labor as an Agent of Globalization and as a Global Agent", *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local* içinde, Cox, K. (haz.), New York, 167-200.
- (haz.), 1998, *Organizing the Landscape. Geographical Perspectives*

- on *Labor Unionism*, Minneapolis.
- Hetherington, K. 1997, *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering*, Londra.
- Hirst, G. ve Thompson, G. 1996, *Globalization in Question*, Cambridge. Küreselleşme Sorgulanıyor, çev. Çağla Erdem, Elif Yücel, Ankara: Dost, 1998.
- Holmes, S. 1996, "Children of Working Poor are up Sharply, Study Says", *New York Times*, 4 Haziran 1996, D21.
- Huntington, S. 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Cambridge, Massachusetts. Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması, çev. Mehmet Turhan, Cem Soydemir, İstanbul: Okuyan Us, 2006.
- International Labour Office, 1996, *World Employment 1996/ 97: National Policies in a Global Context*, Cenevre.
- Jacobs, J. 1961, *The Death and Life of Great American Cities*, New York.
- Johnson, C. 1974, *Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians*, Ithaca, New York.
- Karatani, K. 1995, *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, Cambridge, Massachusetts. *Metafor Olarak Mimari*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Metis, 2006.
- Kasarda, J. 1995, "Industrial Restructuring and the Changing Location of Jobs", *State of the Union: America in the 1990s* içinde, Farley, R. (haz.), Cilt 1, New York, 151-76.
- Katz, P. 1994, *The New Urbanism: Toward an Architecture of Community*, New York.
- Kuhn, T. 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago. Bilimsel Devrimlerin Yapısı, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan, 1991.
- Kumar, K. 1987, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford. *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, haz. Hakan Tanıttıran, İstanbul: Kalkedon, 2006.
- 1991, *Utopianism*, Milton Keynes. *Ütopyacılık*, çev. Ali Somel, Ankara: İmge, 2005.
- Kunstler, J. 1993, *The Geography of Nowhere*, New York.
- 1996, *Home from Nowhere: Remaking Our Everyday World for the 21st Century*, New York.
- Langdon, P. 1994, *A Better Place to Live: Reshaping the American Suburb*, Amherst, Massachusetts
- Lange, J. 1996, Personal Interview, Baltimore, Maryland.
- Lefebvre, H. 1976, *The Survival of Capitalism*, New York.
- 1991, *The Production of Space*, Oxford.
- Lenin, V. I. 1956 baskısı, *The Development of Capitalism in Russia*, Moskova. *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*, çev. Seyhan Erdoğan, Ankara: Sol, 1988.
- 1970 baskısı, *Selected Works* (3 cilt), Moskova.

- Levins, R. ve Lewontin, R. 1985, *The Dialectical Biologist*, Cambridge, Massachusetts
- Levitas, R. 1990, *The Concept of Utopia*, Londra.
- 1993, "The Future of Thinking about the Future", *Mapping Futures* içinde, Bird, J., Curtis, B., Putnam, T., Robertson, G. ve Tickner, L. (haz.), Londra, 257-66.
- Lewontin, R. 1982, "Organism and Environment", *Learning, Development and Culture* içinde, Plotkin, H. (haz.), Chichester, 151-68.
- Lowe, D. 1995, *The Body in Late-capitalist USA*, Durham, North Carolina.
- Lukerman, F. ve Porter, P. 1976, "The Geography of Utopia", *Geographies of the Mind: Essays in Historical Geosophy* içinde, Lowenthal, D. ve Bowden, M. (haz.), New York, 226-49.
- Luxemburg, R. ve Buharin, N. 1972 baskısı, *Imperialism and the Accumulation of Capital*, New York.
- Mandeville, B. 1970 baskısı, *The Fable of the Bees*, Harmondsworth, Middlesex.
- Mao Zedung 1971, *Selected Readings*, Beijing.
- Marin, L. 1984, *Utopics: Spatial Play*, Londra.
- Marsh, G. P. 1965 baskısı, *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action*, Cambridge, Massachusetts.
- Martin, E. 1994, *Flexible Bodies*, Boston.
- Marx K. 1964 baskısı, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, New York. 1844 *El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2000.
- 1965 baskısı, *Wages, Price and Profit*, Beijing. *Ücret, Fiyat ve Kâr*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1992.
- 1967 baskısı, *Capital* (3 cilt), New York. *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1976.
- 1968 baskısı, *Theories of Surplus Value* (3 cilt), New York. *Artı-Değer Teorileri* (2 cilt), çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1998.
- 1970 baskısı, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York. *Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1993
- 1973 baskısı, *Grundrisse*, New York. *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 1979.
- 1976 baskısı, *Capital*, Cilt 1, New York.
- 1978 baskısı, *Capital*, Cilt 2, New York.
- ve Engels, F. 1952 baskısı, *Manifesto of the Communist Party*, Moskova. *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara: Sol, 1993.
- Marx, K. ve Engels, F. 1972 baskısı, *The Marx-Engels Reader* (haz. Robert Tucker), New York.
- , — 1980 baskısı, *Collected Works*, Cilt 16, New York.
- Marx, K. ve Lenin, V. I. 1940 baskısı, *The Civil War in France: The Paris*

- Commune*, New York. *Fransa'da İç Savaş*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1991.
- Meszaros, I. 1995, *Beyond Capital*, New York.
- Miyoshi, M. 1997, "A Borderless World", *Politics-Poetics Documenta X* (sergi kitabı), Kassel, 182-202.
- Moody, K. 1997, *Workers in a Lean World*, Londra.
- More, T. 1901 baskısı, "Utopia", *Ideal Commonwealths* içinde, Londra. *Utopia*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul: Cem, 1995.
- Mumford, L. 1961, *The City in History*, New York. *Tarih Boyunca Kent*, çev. Gürol Koca, Tamer Tosun, İstanbul: Ayrıntı, 2007.
- Munn, N. 1985, *The Fame of Gawa*, Cambridge.
- Naess, A. ve Rothenberg, D. 1989, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge.
- Nussbaum, M. 1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston.
- Ohmae, K. 1995, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, Londra.
- Ollman, B. 1993, *Dialectical Investigations*, Londra.
- (haz.), 1998, *Market Socialism: The Debate among Socialists*, Londra.
- Parfitt, D. 1986, *Reasons and Persons*, Oxford.
- Park, R. 1967 baskısı, *On Social Control and Collective Behavior*, Chicago.
- Phillips, A. ve Rosas, A. 1995, *Universal Minority Rights*, Abo ve Londra.
- Polanyi, K. 1957 baskısı, *The Great Transformation*, New York. *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim, 2000.
- Pollin, R. ve Luce, S. 1998, *The Living Wage: Building a Fair Economy*, New York.
- Poovey, M. 1998, *A History of the Modern Fact*, Chicago.
- Prigogine, I. ve Stengers, I. 1984, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, New York. *Kaostan Düzene: İnsanın Tabiatla Yeni Diyaloğu*, çev. Senai Demirci, İstanbul: İz, 1996.
- Putnam, R. 1993, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, New Jersey.
- Readings, B. 1996, *The University in Ruins*, Cambridge, Massachusetts.
- Ricoeur, P. 1992, *Oneself as Another*, Chicago.
- Robinson, K. 1993-6, *The Mars Trilogy*, New York.
- Rodney, W. 1981 baskısı, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington, D.C.
- Ronen, R. 1994, *Possible Worlds in Literary Theory*, Cambridge.
- Ross, A. (haz.) 1997, *No Sweat*, Londra.
- Ross, K. 1988, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Minneapolis.
- Rothman, D. 1971, *The Discovery of the Asylum*, Boston.
- Said, E. 1978, *Orientalism*, New York. *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 1999.

- Sandercock, L. 1998, *Towards Cosmopolis*, New York.
- Scully, V. 1994, "The Architecture of Community", *The New Urbanism: Toward an Architecture of Community* içinde, Katz, P., New York.
- Schwab, K. ve Smadja, C. 1999, "Globalization Needs a Human Face", *International Herald Tribune*, 28 Ocak 1999, 8.
- Seabrook, J. 1996, *In the Cities of the South: Scenes from a Developing World*, Londra.
- Sen, A. 1982, *Poverty and Famines*, Oxford.
- Sennett, R. 1970, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, New York.
- Simmel, G. 1971, "The Metropolis and Mental Life", *On Individuality and Social Forms* içinde, Levine, D. (haz.), Chicago, 324-39.
- Smith, A. 1937 baskısı, *The Wealth of Nations*, The Modern Library, New York. *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Kültür, 2006.
- Smith, H. 1998, "How the Middle Class can Share in the Wealth", *New York Times*, 19 Nisan 1998, B18.
- Smith, N. 1990, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford.
- 1992, "Geography, Difference and the Politics of Scale", *Postmodernism and the Social Sciences* içinde, Doherty, J., Graham, E. ve Malek, M. (haz.), Londra, 57-79.
- Soros, G. 1996, "The Capitalist Threat", *The Atlantic Monthly*, Eylül, 1996, 18-28.
- Stafford, B. 1991, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, Cambridge, Massachusetts
- Strathern, M. 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley.
- Swyngedouw, E. 1997, "Neither Global nor Local: "Glocalization" and the Politics of Scale", *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local* içinde, Cox, K. (haz.), New York, 137-66.
- Tafari, M. 1976, *Architecture and Utopia*, Cambridge, Massachusetts
- Thomas, P. 1985, *Karl Marx and the Anarchists*, Londra. *Marx ve Anarşistler*, çev. Devrim Evcı, İstanbul: Ütopya, 2000.
- Thompson, E. P. 1968, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Middlesex. *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim, 2007.
- Thornberry, P. 1995, "The UN Declaration on the Rights of Person Belonging to National, Ethnic, Religious and Linguistic Minorities: Background, Analysis, Observations, and an Update", *Universal Minority Rights* içinde, Phillips, A. ve Rosas, A. (haz.), Abo ve Londra, 13-76.
- Unger, R. 1987a, *False Necessity: Anti-necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge.
- 1987b, *Social Theory: Its Situation and Its Task*, Cambridge.
- Union of Concerned Scientists, 1996, *World Scientists' Warning to Huma-*

- nity, Union of Concerned Scientists, Cambridge, Massachusetts
- United Nations Development Program, 1996, *Human Development Report*, 1996, New York.
- Von Frisch, K. 1967, *The Dance Language and Orientation of Bees*, Londra.
- Wallerstein, I. 1974, *The Modern World System*, New York. *Modern Dünya Sistemi* (2 cilt), çev. Latif Boyacı, İstanbul: Bakış, 2004-2005.
- Webber, M. ve Rigby, D. 1996, *The Golden Age Illusion: Rethinking Post-war Capitalism*, New York.
- White, J. B. 1990, *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism*, Chicago.
- Whitehead, A. N. 1969, *Process and Reality*, New York.
- Williams, R. 1989, *Resources of Hope*, Londra.
- Wilson, E. 1998, *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York.
- Wilson, W. J. 1996, *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, New York.
- World Bank 1995, *World Development Report: Workers in an Integrating World*, New York.
- Wright, M. 1996, *Third World Women and the Geography of Skill*, Doktora Tezi, The Johns Hopkins University, Baltimore.
- Zeldin, T. 1994, *An Intimate History of Humanity*, New York. İnsanlığın Mahrem Tarihi, çev. Elif Özsayar, İstanbul: Ayrıntı, 1998.
- Zola, E. 1891, *Money*, Gloucestershire. *Para*, çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul: Güven, 1947.

Dizin

- ahlaki düzen, 109, 111-2, 121-2, 138, 146, 149-50, 153, 158, 160, 164, 192-3, 196-9, 214, 232, 233, 258, 279, 282, 302-4, 307
- aile, 43, 65, 135, 145, 157, 163, 217, 281
- alternatifler, 18, 23, 32, 59, 65-6, 68, 71, 85, 94-9, 108, 118, 138, 148, 189-92, 199, 206-7, 215-7, 224-5, 230-1, 240-2, 245-6, 250-1, 253-4, 259-62, 268, 274, 283-4, 288-9, 298-312
- Althusser, L., 26, 277
- anarşizm, 53, 108, 199
- arzu, 18, 37, 136, 141-2, 146, 215, 225, 229, 241, 288-9, 291
- Bacon, F., 198, 206, 235
- banliyö, 22, 171, 177, 187, 189, 194, 206-9, 218, 299
- baskı (siyasi), 15-6, 19-20, 24-5, 61, 113, 193-4, 209, 301
- beden, 27-31, 69-71, 111, 117, 125-47, 148-64, 249, 256, 289-90, 305
- Bellamy, E., 234, 313, 342-3
- benzerlik ve farklılık, 58-9, 95-6, 98, 110, 113, 164, 300-6
- bilgi, *bkz.* enformasyon
- bilginin birliği (bilimde), 248-9, 277-82, 286, 304
- bilim, 100, 115, 127-9, 133, 253, 263-74, 277-82, 302-3
- bilinç, 28, 37, 111, 250-3, 290, 292
- birey, 70, 113-4, 118, 127-9, 140, 149, 196, 209, 217, 236-8, 246, 262, 268, 274-6, 284, 288-92, 295, 301, 306
- biyoloji, 127, 146, 249, 254-61, 263-6, 278-9
- Bloch, E., 191-2, 314
- bölge, 74, 82-3, 86-8, 90, 92-3, 98-9, 103, 119, 202, 232, 236-8, 264-5, 271
- BUILD (Liderlik Gelişimi için Birleşmiş Baltimore'lular), 157-64, 195
- burjuvazi, 33, 38-9, 40-59, 68, 76, 79, 95, 101, 111-2, 118, 121-2, 137, 146, 150-1, 207, 219, 235, 254, 290
- Butler, J., 30, 126, 145, 149, 161, 301
- Butler, S., 233
- Cabet, E., 47, 213
- Campanella, 198
- cemaat, 59, 71, 76, 99, 104, 110-11, 143, 146, 157, 160, 177, 187, 294-5, 189, 263, 294-5, 305
- Chevrier, J-F., 24
- coğrafya, 15-6, 28, 40-59, 67-9, 75, 77-92, 93-5, 99-122, 134, 138, 153, 187, 198, 218-22, 308-9; *bkz.* tarihsel coğrafya
- parçalanma/dağılma, 49-52, 58-9, 65-6, 69-70, 76, 86, 102-9, 227-8, 268
- yayılma, 40-8, 75, 84-6, 220
- çelişki, 39-40, 43-6, 71-2, 76, 79, 80, 112, 118, 120-2, 126-7, 131-4, 143, 221-3, 237-9, 251, 261, 272, 277, 286
- çeşitlilik, 66, 87-8, 98, 102-10, 189,

- 202, 226-7, 249, 257, 264-5, 281;
bkz. farklılık, heterojenlik
- çevre, 30, 39, 61, 66, 72, 88-90, 97-8,
 101-2, 107, 110, 118, 196, 208,
 218, 233, 235, 239-40, 249, 251,
 255, 257, 259, 265-74, 281, 283,
 296, 299
- çevresel adalet, 98, 273, 303, 306
- Darwin, C., 17, 259, 279
- değişken sermaye, 131-47, 148-9, 155,
 161, 164
- Deleuze, G., 80, 82
- demokrasi, 48, 88, 93, 98, 118, 219,
 221, 230-1, 236, 264-5, 294, 305
- Derrida, J., 69, 275
- Descartes, R., 129, 224-5, 235, 256
- devlet, 19-20, 23, 27, 40-4, 50-3, 60-3,
 66, 71-2, 78, 80-1, 87-8, 98, 100,
 116, 146, 159-62, 187, 213-5,
 219-20, 221-3, 236-7, 251, 259,
 273, 287, 295-7, 299
- devrim, 19, 37, 40-1, 45-8, 56, 66, 94-
 5, 107, 112, 118-9, 131, 141, 163,
 209, 214, 229-30, 237, 250, 253-
 4, 292, 295, 298, 308
- sürekli, 298
- uzun, 292, 298
- din, 18, 59, 64-5, 111, 147, 157-8, 161,
 189, 192, 199, 213, 239, 264
- Disney, 64, 72, 205-6
- diyalektik, 30-1, 43, 47, 50, 53, 59, 73,
 76, 115, 121, 126-30, 133, 147,
 195-8, 205, 214-5, 228, 231-3,
 241-2, 245-7, 253-4, 268, 275,
 279-82, 287, 296-7, 309-10; *bkz.*
 ütopyacılık, diyalektik
- doğa, 19, 28-9, 31, 39, 41, 66, 100,
 103, 126-8, 163, 215-6, 235, 247,
 253-61, 262-85, 291
- dönüşümler, 40-1, 48, 66, 126-8, 131,
 148, 162-3, 228-30, 221, 250,
 253-4, 258-9, 261-2, 266-7, 271,
 273, 276 291, 295-6, 299
- Duany, A., 207-13
- dünya piyasası, 40-29, 61-5, 75-96,
 138; *bkz.* küreselleşme
 düzen, 127, 209, 258-9
- ekoloji, 39, 50, 66, 71-2, 80, 94, 100,
 103, 147, 174, 199, 208, 234, 246,
 263-5, 271, 279-81, 283, 286,
 289, 293, 299, 310-11
- ekoloji merkezcilik, 263-5
- ekonomi-politik, 18, 25, 27, 37, 79, 88,
 98, 117, 138, 142, 145, 149, 153-
 4, 199, 206, 216, 299
- emek, 20, 31, 41-2, 45-6, 50, 53-4, 57,
 59-73, 89, 93, 98, 104, 111, 115-
 6, 131-47, 151-64, 215-6, 246-9,
 305, 307
- piyasası, 60-1, 119, 135-40
- süreci, 20, 31, 60-1, 63-5, 72, 80,
 131-47, 247, 251, 290-1, 296, 305
- ücreti, 55-7, 60-5
- emperyalizm, 15, 19, 28, 43-8, 74-7,
 108, 221, 235-42
- enformasyon, 53, 84-6, 89-90, 290
- Engels, F., 37-59, 62, 65, 69, 73, 145,
 189, 219, 240, 250, 254, 290
- eşitsiz coğrafi gelişme, 40, 48-59, 75,
 80, 81, 91-5, 97-122, 139-40,
 154, 218-20, 222-3, 237-8, 240,
 260, 270-1, 273-4, 278, 286-7,
 294, 298-9, 307
- eşitsizlik, 39, 44, 62-3, 91-2, 97, 106-
 7, 118, 146, 154-7, 167-74, 186-7,
 217-23, 228, 246; *bkz.* yoksulluk
 bölgesel, 62-3, 91-2, 94-5, 106-7,
 187, 218, 222-3
- etik, *bkz.* ahlaki düzen
- evrensellik, 30-1, 54, 70, 77, 95, 98-9,
 104, 107, 109-21, 154, 163, 236,
 249, 264, 296-8, 301-12
- evrim, 102, 126, 232, 249, 256-61,
 262-85, 308, 311
- farklılık, 90, 102-10, 112, 120-2, 127,
 226-8, 291, 296, 307; *bkz.* çeşitli-
 lik, heterojenlik
- finans, 27, 54, 80-1, 83-6, 87, 250-1,
 273, 297, 299

- Fontenelle, B., 245
 Foucault, M., 30, 129, 136, 199, 225-8
 Fourier, C., 293,
 Fukuyama F., 217, 237
- Geddes, A., 232
 Gingrich, N., 85, 217
 Godard, J.-L., 22-5
 göç, 46, 66, 87-9, 135, 140, 194, 257,
 307
 gösteri, 207-8
 Gramsci, A., 19, 32, 126, 134
 Gray, J., 92, 94, 98, 218
- haklar, 19, 30, 33, 72, 92, 97-9,
 107, 109-22, 151, 154, 162, 226-
 7, 230, 233, 236-8, 257-8, 290-1,
 293-7, 304-12
 BM Beyanamesi, 33, 98, 112-22,
 304-6
- Haraway, D., 126, 130
 Haussmann, G., 289, 291
 Hegel, G., 25, 43-7, 49, 214, 217, 232,
 237, 241, 245
 heterojenlik/homojenlik, 64-5, 87, 90,
 98, 109, 134, 135, 144, 219, 226-
 8, 299, 310-11; *bkz.* farklılık
 heterotopya, 225-8, 295
 homojenlik, *bkz.* heterojenlik
 Howard, E., 202, 291, 313
 Hugo, V., 323
 Huntington, S., 105
- ırk, 18, 65, 127, 134-5, 139, 147, 154-
 7, 159, 162, 177, 189, 194-5, 254,
 272
 ırkçılık, 22, 24-5, 74, 230, 288, 299
 ıslah, 157, 174, 222
- ideoloji, 16-8, 37, 56, 62, 88-9, 134,
 151, 209, 235, 250
 ihtiyaçlar, 37-8, 137-47, 163, 304-5
 iktidar, 23, 89, 100-1, 103, 106, 129,
 211, 228, 233, 236-40, 246, 251,
 258, 262, 275, 288-9, 295, 297,
 299, 302
- ABD, 23, 72, 91-3, 112, 117, 221,
 236-42, 301-2
 iletişim, 41, 50-2, 65, 84-6, 97, 101,
 256-7, 282-3, 307
 ilişkiler, 126-8, 149-52, 278, 287, 290
 iç ilişkiler, 31-2, 126-8, 143-5, 147,
 148-9, 258, 275, 281-2
 ilkel birikim, 47-51
 imkânlar, *bkz.* olanaklar
 indirgemecilik, 30, 149-51, 256, 278-
 80, 300-2, 309
 insan doğası, 24, 29, 32-3, 253-61,
 262-85
 işçi örgütleri, 44, 55-6, 58-9, 64, 66,
 78, 94-5, 117, 158-64; *bkz.* sendi-
 kalar
 işçiler, 37, 40-3, 47-8, 55-9, 60-5, 80,
 93, 121, 129, 132-6, 141-7, 152,
 199, 209, 247-8, 253-4, 273, 286,
 305
 işsizlik, 20-1, 91, 106, 116, 139-40,
 186-7
 Jacobs, J., 202
- jeopolitik, 48-51, 72, 75, 88, 91-4, 101,
 106, 219, 221, 236-40
- kadınlar, 20, 29-30, 65, 72, 97, 117,
 134-5, 154-6, 159-60, 186, 193,
 233, 296, 305
 kapalı siteler, 187, 202-3, 207-9, 294-
 5, 305
 kapitalistler, 19-20, 56-7, 92-3, 101-2,
 136-8, 141-2, 144-5, 235, 264-5,
 301, 311
 kapitalizm, 18-21, 27-8, 38-59, 62-5,
 68, 75-90, 97-9, 103, 108-9, 115-
 8, 133-47, 153, 163, 217, 222-4,
 229, 235-42, 250, 253-4, 258-9,
 262-3, 296-8, 311
 Karatani, M., 245, 282-3
 kentler, 22-3, 40-1, 55-6, 66-7, 71, 75,
 87, 101-2, 167-90, 192-220, 232-
 3, 240, 251-2, 259-60; *bkz.* kent-
 leşme
 kentleşme, 22, 23, 41, 55-6, 80, 87, 90,

- 101-3, 140, 154-60, 167-90, 192-220, 222-3, 226-7, 236-8, 247-8, 273, 291-2, 298-9; *bkz.* kentler
- Keynes, J. M., 253, 311
- kimlik, 18, 22, 88, 98, 104-6, 121, 128-9, 146, 149, 152, 189, 208, 239, 288-9, 301
- kişisellik, 48, 70, 99, 111, 114-5, 119, 131-2, 135-7, 149-64, 217, 229-30, 288-92, 300-1, 303, 310
- kolektif, 70, 85, 100, 134, 135, 141-4, 146, 196, 238, 246, 255, 262-3, 267-8, 286-7, 283, 287, 293-5, 301, 305-6
- komünizm, 16, 19, 40-71, 48-59, 68-72, 76, 79, 108, 239, 260, 272, 296
- Krier, L., 209
- krizler, 39, 46-8, 75, 80, 141
çevresel, 265-8
- kurumlar, 41, 54, 69, 73, 80, 85, 87-8, 102, 108, 113, 115, 118, 121, 129, 155, 164, 187, 191, 195, 219, 228-31, 236, 250, 255, 257, 273, 294, 297-9, 302-3
- kültür, 17-8, 27, 31, 40-1, 59, 65-6, 78, 85, 88, 90, 98-9, 103-5, 109-15, 118-22, 137-8, 141-6, 160-1, 164, 218, 228, 232, 252, 256-9, 263, 275, 296, 299-302, 306, 308
- küreselleşme, 23, 27-9, 37, 40-42, 56, 66, 69-70, 74-96, 97-122, 126, 139-40, 147, 152, 159, 163, 219-23, 235-42, 260, 286, 305
- Le Corbusier, 202, 291
- Lefebvre, H., 49, 126, 129, 224-5, 229-30
- Le Guin, Ursula Kroeber, 233
- Lenin, V. İ., 19, 54, 69, 76, 79, 277
- Levins, R., 268, 281
- Liebniz, G. W., 246, 261
- Locke, J., 129, 152
- Luxemburg, R., 76
- mahalleler, 149-50, 155-8, 202, 211, 218
- Malthus, T., 89, 267-8, 342
- Mandeville, B., 247
- Mao, 19-20, 24, 25, 76-7, 298
- Marin, L., 47, 199, 205-6, 232
- marjinallik, 98, 157, 187, 209, 237-8, 272-3
- Marksizm, 17-8, 20-1, 26-7, 76-82, 85, 107-8, 113, 277-82
- Marsh, G., 269-71
- Marx, K., 15-21, 26-7, 29, 33, 37-59, 62-5, 69, 73, 76, 80, 89, 94, 107-8, 113, 121-2, 126, 129-47, 149-50, 151-2, 158-60, 163-4, 195, 214-9, 235, 240, 245-55, 261, 266, 268, 277, 279-80, 283-4, 190-1, 311-2
- militer tikelcilik, 77-8, 95-6, 107-8, 295-9
- milliyetçilik, 57-8, 71, 79, 83-4, 88, 111, 268, 342
- mimarlar, 195-6, 202, 207-13, 225-7, 246-9, 251-2, 261, 263, 282-5, 286-312
- Moody, K., 71-3
- More, T., 192, 196-8, 199, 206, 209, 233-4, 293, 340, 342
- Moses, R., 202, 289
- Mumford, L., 208, 232
- Munn, N., 128, 162
- mülkiyet, 47-8, 52, 62-3, 65, 129, 131, 145, 196, 264, 290, 293-5, 301, 306
- Naess, A., 275, 308
- neoliberalizm, 21, 45, 62, 69, 88-9, 97-8, 107, 117-8, 191, 215-20, 222, 229, 240, 264-5, 296; *ayrıca bkz.* piyasa
- Newton, I., 224, 245
- Niemeyer, O., 289, 291
- Nike, 63-4, 72, 98, 140
- nostalji, 198, 205, 206-11, 297
- olanaklar, 17, 24, 69, 147, 163-4, 191-2, 196-9, 225, 230, 232-3, 236, 240-1, 245-7, 250, 253-4, 256,

- 261, 283-4, 291, 298, 301-2, 311-12; *bkz.* alternatifler
- Orwell, G., 193, 233, 317
- otantiklik, *bkz.* özgünlük
- otorite, 134, 199, 219, 232, 238, 241, 295
- otortecilik, 89, 199-202, 224-5, 264, 267, 288-9, 295, 297, 310
- Owen, R., 213
- ölçek, 41-3, 68-73, 90, 99-102, 193, 223, 236-8, 241, 264, 270-1, 273, 278, 281, 284-7, 289, 293-302, 311; *bkz.* coğrafya
- ötekilik, 98, 110, 128, 194, 226-8, 262, 268, 275-6, 299-300
- özgünlük, 98, 130, 208, 300
- para, 54, 80, 97, 138, 191, 196, 252-4, 290, 297, 301
- Park, R., 195, 198
- Piercy, M., 233
- piyasa, 18, 27-8, 83, 90-1, 138-47, 189, 191-2, 209, 215-20, 248, 251-3, 258-9, 290, 306
- serbest, 18, 21, 28, 38, 45, 62-3, 89, 91, 94-5, 215-22, 228-9, 236, 263-5; *bkz.* neoliberalizm
- sosyalizm, 260
- Platon, 19, 102, 192-3, 246, 311
- Polanyi, K., 216-7, 222
- postmodernizm, 24-7, 31, 91, 109-10, 208, 276
- Proudhon, P.-J., 53, 113
- radikallik, 15-6, 21, 24-5, 74, 230, 288, 299
- Reagan, R., 192, 216, 236
- rekabet, 27-8, 31, 61, 78, 87, 89, 93, 104, 139, 187, 192, 222, 257-60
- Robinson, K., 233-5
- Rouse, J., 149, 206
- Saint-Simon, C.-H., 53-4
- sanayisizleşme, 20, 23, 103, 118, 143, 153, 177-8, 209, 229
- Saro-Wiwa, K., 115
- Scully, V., 210-11
- Seabrook, J., 61-3
- sendikalar, 18-9, 41, 56, 71, 158-60, 217, 229
- sermaye, 38, 41-2, 45-6, 57-8, 91, 114-6, 129, 132, 136-7, 148, 152, 154-5
- akışı/hareketi, 50-3, 60, 77, 87, 236-7
- birikimi, 20, 31, 40, 41-2, 44-8, 48-59, 69-70, 73, 76-7, 79-82, 91, 111-2, 115-6, 125-47, 152, 154-5, 161-2, 196, 213, 218-20, 236-40, 245-6, 291, 293
- sınıf, 18, 40-1, 52, 55-7, 60-2, 67-73, 77-9, 86-7, 92-3, 107, 127, 131-2, 135-47, 149, 159-64, 187, 194, 199, 209, 218, 255, 259, 268, 272-3, 288-9, 299, 308
- mücadelesi, 20, 33, 37, 41-3, 48-9, 52-7, 60, 64-73, 74-7, 79, 94-6, 100-1, 107, 115-6, 133-4, 137, 142-3, 153-64, 209, 214-5, 218, 241-2, 266-7, 273
- oluşumu, 58, 60-2, 72, 77-8, 86-7, 149
- tanımı, 131-2
- siyasal
- eylem, 30, 48, 69-70, 107-9, 111-3, 144, 149, 159-64, 199, 230, 234, 241, 256, 267, 273, 284, 288-312
- koşullar, 15-23, 25, 32-3, 37, 71-3, 76, 94-6, 237-40
- projeler, 25, 69, 74-5, 89, 158, 199, 221, 273-4, 288-312
- Smith, A., 215-6, 220-1, 240
- Smith, N., 70
- sosyalizm, 19, 37, 48-9, 55-8, 66, 68-9, 72-6, 79, 88-9, 94-5, 106, 109, 145, 250, 252-4, 260, 264
- sosyobioloji, 254-6, 258-60, 278-82
- sömürgeler, 18, 26, 40-1, 43-8, 74, 98, 108, 112, 135, 219, 233-6
- söylem, 26-7, 30-2, 74, 111, 126, 153, 164, 225-7, 257, 262, 264-5, 268,

- 273, 275, 281-2, 289, 298-9, 301-2
- Strathern, M., 128, 130
- Swyngedouw, E., 101, 105
- şehirleşme, *bkz.* kentleşme
- tarih, 17, 37, 40, 49-50, 68-73, 78-9, 82, 103-4, 134, 197, 202, 208, 214, 217, 227, 236-7, 246, 251, 254-5, 263-4, 266, 278
- tarihi-coğrafi materyalizm, 30, 76, 235, 246, 310-1
- tarihsel coğrafya, 19, 30, 37-59, 68-73, 75, 80, 82, 90, 102-22, 126, 134, 139-40, 144, 147, 149, 153, 196, 233, 235-42, 250, 269, 278, 283-4, 295, 308-12; *bkz.* coğrafya
- tasarım, *bkz.* temsil
- teknoloji (dönüşüm), 19-20, 38, 51-2, 84-6, 100, 104, 127, 133, 142, 198, 206-7, 218, 222, 229, 232, 256, 273, 290
- temsil, 24, 54, 127, 275-6
- Thatcher, M., 20, 32, 85, 88, 92, 101, 190, 216-7, 222, 314
- tikellik, 30-1, 53-7, 69-70, 95-6, 98, 105-7, 109-22, 236, 295-8, 304
- topluluk, *bkz.* cemaat
- toplumsal
- adalet, 95, 98, 106, 110, 113, 115-6, 122, 163, 273-4, 296-7
- cinsiyet, 18, 59, 65-6, 126, 134, 139, 142, 145, 147, 154-6, 159, 224, 272, 308; *bkz.* kadınlar
- denetim, 177, 202, 206, 209, 213
- ilişkiler, 37, 68-9, 91-3, 110-1, 129, 134-6, 142-3, 164, 202, 230-1, 282, 292
- mücadele, 33, 41-2, 97-101, 109, 118-9, 133, 143-5, 152, 219, 229, 233; *bkz.* sınıf mücadelesi
- tüketim, 25, 84-6, 90, 94, 129, 139-47, 148, 152, 162, 191, 224, 238-40, 272, 274, 290, 305
- türsel varlık, 110, 118, 122, 138, 254-61, 262-85, 304, 308
- ulaşım ve iletişim, 41, 50-2, 65, 75, 101-2
- ulus, 41-3, 49-50, 52-3, 57-8, 61-2, 71-2, 77-8, 82, 88, 92-3, 99-101, 236, 239, 264-5, 287, 294-5; *bkz.* devlet
- Unger, R., 191, 196, 199, 229-35, 250-1, 257, 306, 308, 314
- uzam, 23, 28-9, 40-2, 51-4, 59, 68-72, 76-9, 80, 84-6, 95, 129, 138, 162-3, 189, 214, 217-8, 221, 224-8, 230, 237-8, 241-2, 246, 251, 257-8, 259-60, 281, 240-1, 305
- üretilen, 48-9, 59, 68-72, 75-9, 80, 84-5, 99-122, 163, 196-8, 217-8, 221, 224-5, 230, 232-3, 240, 259-60, 293-4, 298-9, 307
- uzamsal
- biçim, 68, 196-214, 224-5, 228-31, 236-7, 241-2, 293-5, 297-8, 309-11
- çözüm, 40-9, 69, 75
- oyun, 198-9, 208, 224, 226-7
- uzamzamansallık, 49, 79, 108, 127-8, 132, 138-9, 140, 144, 164, 224-42, 251, 260, 278, 282-7, 289-92, 298
- ücretler, 60-5, 70-1, 85, 89, 143-4, 153-64, 196; *bkz.* emek
- geçimlik, 71, 116, 118-9, 144, 152, 153-64, 304-5, 308
- üretim, 31, 47, 60, 63-5, 72, 83-7, 90, 132-6, 138, 142-4, 146, 148, 152, 162, 177-86, 191, 272, 274, 290-1, 305
- ütopyacılık, 24-5, 45-8, 68-70, 92, 98, 110-1, 174, 192-242, 245-8, 253-4, 283-4, 292-3, 296, 300, 308-12
- biçim, 196-214, 224-32, 236-7, 241-2, 246, 292, 297-8
- dejenere, 202-7, 222, 240
- diyalektik, 224-42, 245, 250, 254, 268, 270-1, 282-5, 294, 298, 301-

- 2, 308-12
 somutluk kazanmış, 199-213, 218-20, 225, 228, 231-2, 250
 süreç, 69, 213-20, 224
 uzamzamansal, 224-42, 282-5, 298, 300, 309-10
- Von Frisch, K., 248
- White, J., 274, 299-300
 Whitehead, A., 268, 282
 Williams, R., 32, 77-8, 95-6
 Wilson, E., 249-50, 263, 266, 271, 278-81, 287
 Wittgenstein, L., 24, 277, 282
 Wright, F., 202
- ya/ya da, 214-5, 228, 232, 242, 288, 302
 yabancılaşma, 24-5, 38, 46, 70, 131, 135-6, 255, 262
 yaratıcı güçler, 131-2, 148, 215, 246, 251-2, 284
 yaratıcı yıkım, 37-9, 79, 93, 146, 309
- yatırım (kamu), 157-9, 174, 174-7, 219
 yeni sömürgecilik, 28, 74, 108
 yeni şehircilik, 207-13
 yenilenme, *bkz.* ıslah
 yer, 47-8, 59, 67, 76-9, 80, 101, 154, 206, 213-4, 220, 222-4, 296-8; *bkz.* yerellikler
 yerellikler, 41-2, 57-8, 69-72, 74, 76, 88, 90, 93, 99-101, 105-6, 110-11, 139-40, 153-64, 236, 263, 291, 305; *bkz.* yer
 yoksulluk, 61-4, 97-8, 154-60, 167-74, 186-7, 189, 211, 219, 237-8, 272, 298-9; *bkz.* eşitsizlik
- zaman, 40-1, 78-82, 84, 129, 138-9, 197-8, 224, 228, 237-8, 241, 260, 281, 291, 295
 zamansallık, 76, 78-82, 139, 197-8, 214-20, 257-60, 269-70, 292
 Zapatistalar, 97-9, 101, 105, 111, 115
 Zeldin, T., 301
 Zola, E., 252-4, 263, 311

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

David Harvey
POSTMODERNLİĞİN
DURUMU

Kültürel Değişimin Kökenleri

Çeviren: *Sungur Savran*

Son yıllarda günümüz dünyasını betimlemede kullanılan "postmodern durum" üzerine, postmodern kültür, mimari, sanat ve toplum üzerine pek çok şey yazıldı. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*'nda başlangıç olarak terimin farklı anlamlarını inceliyor ve modernizm sonrası toplumsal yaşantıyı anlamakta bu kavramlaştırmayı kullanmanın ne ölçüde uygun ve yararlı olduğunu tartışıyor. Ancak *Postmodernliğin Durumu*, çok daha fazlasını vaat ediyor okura. Yazar, Aydınlanma'dan günümüze uzanan dönem boyunca modernizmin toplumsal bir tarihini kuruyor ve modernizmin politik ve toplumsal düşünce ve hareketler içindeki, sanat, edebiyat ve mimarideki ifadelerini inceliyor. En dikkat çekici ve Harvey'ye özgü vurgulama ise, zaman ve mekân algılarımızın yine zaman ve mekân boyunca nasıl bir değişim gösterdiği ve bu değişimin değerler ve toplumsal süreçler üzerinde nasıl etkili olduğu...

Bu kitap sadece doğrudan sosyal bilimlerle ilgili olanlar için değil, günümüz dünyasındaki değişimleri anlamakta ısrarlı olan, araştırmaktan çekinmeyen genel okur için de son derece ilgi çekici... Son dönemde, düşünce tarihine ve zihniyetlerin toplumsal ve politik değişimle ilişkisinin kurulmasına yapılmış zengin bir katkı...



METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Mike Davis

GECEKONDU GEZEĞENİ

Çeviren: Gürol Koca

Gecekondu Gezegeni, Üçüncü Dünya ülkelerinin kentsel bölgelerinde halen bir milyar insanın yaşamakta olduğu gecekondu mahallelerinin tarihini ve bugününü analiz ediyor. Konuyla ilgili muazzam genişlikteki literatürden aldığı ampirik verileri ustalıkla kullanan Mike Davis, yoksulların Mumbai, Kahire, İstanbul, Sao Paulo, Seul gibi onlarca megakentte verdiği hayatta kalma mücadelesini betimlerken çok önemli bir dizi tespitte bulunuyor.

Davis'e göre IMF ile Dünya Bankası'nın kısılcacındaki devletlerin bu devasa sorunu çözmek için geliştirdiği önlemler yoksulların değil orta sınıfın işine yarıyor. Bazı liberal çevrelerin yoksulların pratik becerilerine düzdükleri ikiyüzlü methiyeler ve asıl çözüm mercii olarak gösterilen STK'lar kentlerdeki toplumsal hareketleri radikallikten uzaklaştırıyor; her yıl yüzbinlerce yoksul yaşadıkları mahallelerden zorla tahliye edilirken, boşalttıkları yerlere orta sınıf yerleşiyor.

Latin Amerika'dan Ortadoğu'ya, Afrika'dan Güney Asya'ya uzanan geniş bir küresel coğrafya üzerinde karşılaştırmalı olarak kent yoksulluğunu inceleyen Davis şu soruya ulaşıyor: Pentagon'un gecekondu mahallelerini 21. yüzyılın savaş alanları ilan etmesi ile, deprem ve sel gibi doğal felaketlerde gecekondu mahallelerine sürgün edilmiş yoksulların çok daha fazla zarara uğradıkları gerçeği arasında hiç mi bağ yok?

Neoliberalizmin hem tarihte eşi görülmedik boyutlara çıkardığı hem de büyük bir pişkinlikle yok saydığı yoksulluk sorununun dünya çapında kapsamlı bir haritasını çıkaran bu kitabı herkes okumalı.



David Harvey

Umut Mekânları

Ütopycacı hareketler yüzlerce yıldır adil bir toplum ve daha iyi bir yaşam için mücadele veriyorlar. Harvey bu eserinde tarihsel ve coğrafi bir bakış açısıyla bu hareketlerin başarısızlıklarının altında yatan sebepleri ve ütopycaları ortaya çıkaran fikirlerin geçerliliğini sorguluyor — başka bir ifadeyle, fikirlerin neden ütopik kaldığını, hayallerin neden gerçekleşmediğini. ABD'deki Baltimore şehrini model olarak aldığı mevcut kentsel ortamın çarpıcı bir betimlemesini sunarken, "alternatif yok" diyenlere karşı ütopycacı hayal gücüne başvurmanın kaçınılmazlığını vurguluyor. Uzamsal ve zamansal ütopycaların artılarını eksilerini değerlendirdikten sonra, "diyalektik ütopycacılık" adını verdiği yeni bir ütopycacı düşüncenin genel hatlarını çizen Harvey, daha eşitlikçi ve doğayla barışık yaşamayı mümkün kılacak tasarımlara dikkatimizi çekiyor. Kitabın sonunda ise yazarın kendi umut mekânına dair son derece aydınlatıcı, gayet şahsi bir ütopycaya bulacaksınız.

David Harvey Türkçede Postmodernliğin Durumu ve Sosyal Adalet ve Şehir kitaplarıyla tanınmıştır. Araştırmalarının felsefi merkezinde, Marksist kurama mekânı, uzamsallığı eklememeyi, tarihsel maddeciliğe coğrafyayı dahil etmeyi amaçlayan verimli bir perspektif vardır. Bu kitapta da öyle. Her yönüyle tartışılmaya, incelenmeye değer bir kitap Umut Mekânları.

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-659-6



Metis Yayınları
www.metiskitap.com