

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

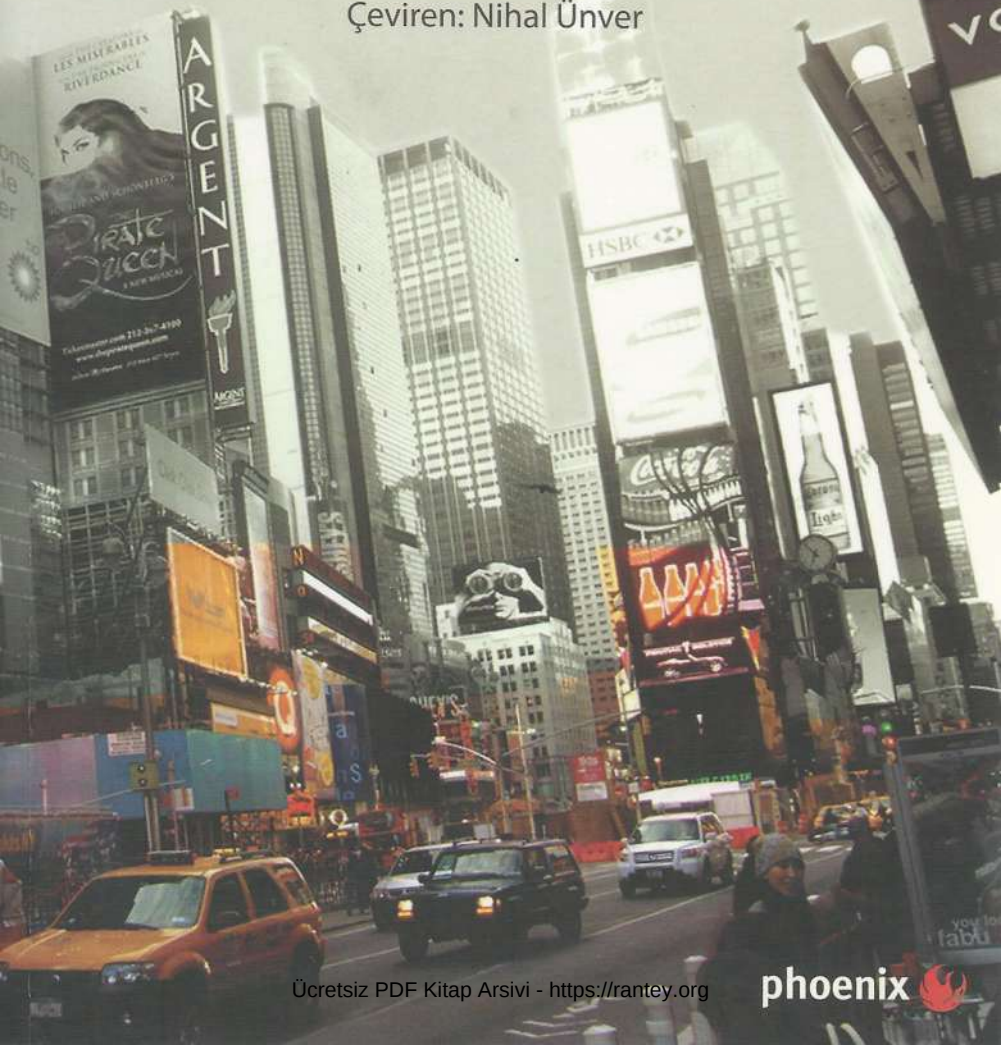
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

METROMARKSİZM

Şehrin Marksist Bir Hikâyesi

Andy Merrifield

Çeviren: Nihal Ünver



Metromarksizm: Şehrin Marksist Bir Hikâyesi

Andy Merrifield

Metromarksizm

Şehrin Marksist Bir Hikâyesi

Andy Merrifield

Orijinal Künye: Metromarxism: A Marxist Tale of the City, 2002.

Çeviren: Nihal Ünver

Kitap Editörü: Soner Torlak

Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak

©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.

Eylül 2012, Ankara

ISBN No: 978-605-4657-14-8

Phoenix Yayınevi

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@phoenixyayinevi.com

http://www.phoenixyayinevi.com

Baskı:

Desen Ofset A. Ş.

Sertifika No: 11289

Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2

Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43

Dağıtım:

Ekinoks Yayın Dağıtım

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@siyasalkitap.com

http://www.siyasalkitap.com

Metromarksizm: Şehrin Marksist Bir Hikâyesi

Andy Merrifield

**Gelişmek için değişmek,
değişmek için okumak gerek.**

İbrahim KEPENEK

Gsm: 0505 281 91 25

Çeviren: Nihal Ünver

İçindekiler

Giriş	9
1 Karl Marx Akla Yatkın Algılarla Metalar ve Şehirler	33
Yaşamı, Fikirleri, Geçiş Törenleri	33
Felsefeyi Bir Kenara Bırakmak	42
Kentlileşen Kapital, Marx'ta Kentleşme.....	48
Diyalektik Marx, Kent Marksizmi.....	56
2 Friedrich Engels	67
Manchester'da Bir Arka Sokak Çocuğu.....	67
Burjuva Proleter	71
Manchester'ın Çılgın Dokusu.....	75
Sanayileşmenin ve Kentleşmenin Diyalektiği	81
İkincil Kötülükler: Sosyalizm ve Konut Sorunu.....	91
Sorunu Başka Bir Yere Kaydırmak.....	97
3 Walter Benjamin Dünyevi Aydınlığın Şehri	105
Giriş: Gizemli bir Hatıra	105
Metropol ve Zihinsel Yaşam	108
Yeni Melek.....	115
Marksist Göçebe.....	120

Altmış Saniyede Bir Çalan Dakikalar	127
Pasajlar: Diyalektik bir Peri Masalı	133
4 Henri Lefebvre Şehir Devrimi	149
Büyüyen Acılar ve Hegel	149
Hegeli Marksizm'den Gündelik Hayata.....	160
Modern Dünyada Kentleşme.....	169
Şehir Hakkı.....	177
Mekân: En Son Sınır.....	185
5 Guy Debord	195
Marx'ın ve Coca-Cola'nın Şehri.....	195
Durumlar ve Denizkabuğu	200
Off, Gençliğimin Geceleri: Debord ve Paris	210
Gösterilerin Muazzam Birikimi	217
Yanıp Kül Olmak.....	228
6 Manuel Castells Althusser'in Şehri ve Toplumsal Hareketler	235
Tufandan Sonra: Kent Sorunu	235
Castells ve Althusser: İdeoloji ve Yeniden Üretim.....	238
Kentsel Yapı ve Kolektif Yeniden Üretim	244
Bela ve Çatışma: Toplumsal Hareketler, Kriz ve Devlet	253
Marksist Geleneğin İhtişamlı Kalıntıları mı?	265
7 David Harvey Kentleşmenin Jeopolitiği	275
Bir Coğrafyacının Marksist Tarihöncesi	275
Devrimci Marksizm, Devrimci Kent Kuramı	284
Bıçak Sırtı Kentçilik	292
Paris'te Verilen Ara	300
Postmodern Basınç.....	311
Çıkış yok mu? Ancak Rüyanda Görürsün!	318

8 Marshall Berman Marksist Bir Kent Romansı.....	325
Binalar ve Ötesi.....	325
Makine Otobanda.....	330
Kökler, Viraneler ve Yenilemeler: İlkel Bronx	338
Marksizm ve Gündelik Zırva: Sokaktaki İşaretleri Okumak.....	346
Açık Yol ve Çekirgenin Günü.....	351
Marksizm'le Sonsuz Macera	358
Sonsöz	363
Dizin	385

Giriş

Bir Marksist olarak şehir üzerine düşünmek ve bir şehir plan-cısı olarak Marksizm üzerine düşünmek, pek çok zorluk barındırır. Bu ikili hareket, Marksist şehir plancıları açısından, birini aksi istikamete çekıştirmek ya da ikisini birden ele al-maya çalışırken ikisini de başaramamak gibi bir tehlikeye yol açabilir. Mevcut önerme, bu iki siyasi ve entelektüel tahayyülü bir araya getirmeye çalışır. Bu kitapta ortaya çıkacak olan şeyin, bugün birçoğumuzun yaşamını sürdürdüğü şehir biçimi olan kapitalist şehirle ilgili eleştirel yaklaşımımızı zenginleştirirken, Marksist kuramı besleyip güç vermesine (ve canlan-dırmasına) yardımcı olacağını umuyorum. Her halükârda, Marksizm'i şehircilikle bağdaştırmak kolay bir iş değildir. Sıklıkla karşılaştığım güçlükler sadece akademik eksiklikle-rimden kaynaklanan güçlükler olmadı – eksikliklerin olduğu aşıkâr; çünkü tarihsel olarak Marksizm'in şehircilikle kurduğu ilişkinin bir hayli fırtınalı olduğu da aynı oranda açık. Sosyal bilimler disiplininde ve pratiğinde kapsamlı bir temele oturan şehircilik ise sıklıkla Marksizm'e kayda değer bir şüphecilikle yaklaşıyor. Sıra dışı bir açıdan burada seçtiğim ve her bölümü

üzerinde kendi görüşümle birlikte temellendirdiğim düşünürlerin hepsi de sırasıyla bu tuzaktan bir şekilde nasibini aldı: Şehircilik anlayışları ya baskın Marksist imalarından ötürü reddedildi ya da Marksizmleri kentsel (ve uzamsal) dayanaklarından dolayı “resmi” olarak geçersiz kılındı (ya da görmezden gelindi). Bana göre ise seçilmiş her düşünürü sadece iyi bir şehirci yapmakla kalmayan, aynı zamanda daha yaratıcı Marksistler haline getiren de bu aykırılıktan başka bir şey değildir.

Marksizm’in şehirle olan sorunlu evliliğinden, bir dereceye kadar, kurucu babalar Karl Marx ve Friedrich Engels’i sorumlu tutabiliriz. Ne de olsa “kent”i ciddi olarak ele alan kimse olmadı; ya da aslında kapitalist üretim modelinin “devrim yasaları” içinde şehirden nihai bir unsur olarak bahsetmedi. Şehir, onların ciltleri bulan yazılı eserlerinde kesinlikle yer aldı ve Engels, endüstriyel kapitalizmin etrafı gelişimi içerisinde “Büyük Şehir” (ve konutlandırma) sorununu vurgulayacak kadar “kent”i ele alan birçok makale yazdı. Ancak şehircilik gösterisi sahneden ziyade perde arkasında sergileniyordu ve repliklerden çok dekora dayanıyordu. Meseleyi bir bütün haline getirirsek, “Marksist” damgası taşıyan birbirini izleyen mücadeleler ve rejimleri 20. yüzyıl boyunca şehre ya da kent üzerine düşünen entelektüellere karşı hiç de nezaketli olmadı. (Belki de ironik değil de ihtiyatlı olacak biçimde, Marx bir keresinde Fransız bir sosyaliste “En azından ben bir Marksist değilim” dememiş miydi!)

Marksist isyanların birkaç kent-karşıtı kirli çamaşırının da mevcut olduğunu söylemek gerekir.

Burada şehir, farklı biçimlerde, yozlaşmanın, cehennem, Mammon’un, Sodom ve Gomore’nin mekânı olarak, her şeyin çirkinleştiği, yabanileştiği ve eksildiği bir dünya olarak

betimleniyordu. Şehrin, dersini vererek “burjuvalıktan arındırılması” gerekiyordu; şehir, militan Marksist pratiğin “halesine” gereksiz yere zarar vererek, gerçek Marksizm’i kirletiyordu.

Bu düşünce tarzı, fiilen var olan (ya da bir zamanlar var olmuş) sosyalizmde de az ya da çok kalıcı izler bırakacaktı.

1949 Çin Devrimi köylü temelli bir devrimdi ve daha sonra da büyük şehirler yerine küçük kasabalarda yoğunlaşmıştı. Küba Devrimi de ha keza: Havana uzun yıllar boyunca Fulgencio Batista’nın yolsuzluk ve baskısının güç merkezi olarak görüldü. Daniel Ortega’nın Sandinistleri de 1979 yılında Nikaragua’nın başkenti Managu’ya aynı gözle bakıyordu. Ve Pol Pot da Kamboçya’daki Phnom Penh için farklı düşünmüyordu. Bolşeviklerin kent karşıtlığı çok daha karmaşıktı. Başkaldırıları açıkça kent tabanlıydı ancak sosyalizm öngörülerini tüm şehirlerin dev fabrikalara ve devasa üretim araçlarına dönüştürülmesini ve Beş Yıllık Planlar’ı buradan beslemeyi istiyordu. Yaşlı St. Petersburg şehri bu işin üstesinden pek gelemeyecekti. Sovyet Moskovası tarafından “Batı’ya açılan pencere” ve metruk Çarlık geleneğinin merkezi olarak itham edilerek, *aparatchik** grupların bir kurbanı olmuştur. Kozmopolit kent kültürüne karşı isteksizlerdi, onun canlılığından korkmuşlardı ve onu çürümüş (siz burjuva diye okuyun) görüyorlardı. Dolayısıyla zımnen ya da açık bir şekilde şehirleri mükemmelleştiren ve kentliliği canlı hale getiren pek çok şeyi boğdular.

Militan Marksizm adına dile getirilen kent karşıtı hezeyan, Régis Debray’ın klasik isyankâr metni *Revolution in the Revolution?*’da –özellikle Marx ve Engels’in devrimci mantığını tersine çevirmesi nedeniyle– etkileyici bir biçimde belirgindir. Debray’ın Fidel Castro ve Che Guevara’nın düşüncele-

rine dair özgün bir rehber olarak tanımlanan kitabı, Marksizm'in kırsal kesimden şehre doğru akan –ama tersi değil– saldırgan, gerilla benzeri bir faaliyete dönüştüğünde ısrar ederek ve kızışma noktasını tersine çevirerek devrimci pratiği “devrimcileştirme”yi hedeflemiştir. Debray'ın referansları yargıda bulunabilmesi açısından kusursuzdu: Debray, École Normale Supérieure'de Louis Althusser'le birlikte çalışmış, ormanda Fidel ve Che'yle yan yana silah tutmuş ve Bolivya'da bir hapishanede kurşuna dizilmeyi bekleyerek zor zamanlar geçirmişti. (Sağ olarak kurtuldu; Debray, 1980'lerde Fransa'da François Mitterand'ın merkez-sol hükümetine katıldı ve o tarihten itibaren istikrarlı bir şekilde sağa doğru kayd.) Debray'e göre, Latin Amerika bağlamında şehir, esasen gerçek bir devrimci ivmeyi frenledi. Şehrin kafası “boş”tu, büyük ölçüde yetersizdi, kırdaki gerilla ve köy hayatının durumuna karşı sağırdı. Kırsal art alanlar ve dağ ormanları bağımsızlık cephesinin gerçek “silahlı yumruğu”ydu. Şehir radikalizmi bozuntuya uğratmış, Marksist yoldaşları yumuşatmış, tüketici haline getirmiş, farkında olmadan burjuvalaştırmıştı. Debray “Şehrin ormanı o kadar da acımasız değil” diye yazmıştı. “İnsanlar üstünlüklerini kanıtlamak için birbirlerini boğazlıyorlar, ama en azından artık hayatta kalmak için mücadele etmiyorlar.”¹

Debray “burjuva”, “naif”, “netameli” ve “maskara” tipli kentlileşmiş New Yorklu Marksist entelektüelleri reddediyordu. Genel olarak kent entelektüellerinin kusuru benzeri, onların da kusuru, “derin düşünceye dalmış adam”ın

* Rus Sovyet bürokrasisi üyesi, sosyalist bloğa mensup ülkelerde komünist parti üyeleri için kullanılan Rusça bir terimdir – ç.n.

¹ Régis Debray, *Revolution in the Revolution? Armed Struggle and Political Struggle in Latin America* (New York: Monthly Review Press, 1967), s. 71.

niteliklerini zayıflatan soyutlama ve kuramın kusuruydu. Debray, “Bildığımız gibi dağ burjuvaziyi ve köylü unsurları proleterleştirir ve şehir proleterleri burjuvalaştırabilir” iddiasında bulunmuştur. Yine de zaman zaman gerilla komutanları “şehre inmek” zorunda kalırdı, ne de olsa siyasi ve ekonomik hayatın başkenti, sanayi proletaryasının, fabrikaların, işçi sendikalarının ve üniversitelerin merkezidi. Gerilla liderleri devrimci savlarını yaymak zorundaydı, taktikleri ve manevraları hakkında bilgi vermelilerdi. Ancak yasal siyasete yedeklenme ya da daha kötüsü, tutuklanma ve suikast gibi durumlarla karşılaşma korkusuyla gerillalar şehirde çok fazla vakit kaybedemezdi. Debray Castro’nun bir sözünü alıntılararak devam ediyordu; “Şehir, devrimcilerin ve olanakların mezarlığıdır.” Debray’ın iddiasına göre Küba Devrimi kentsel işçi tabanına dayansaydı eğer, zayıf düşebilirdi: “Bu nedenle, şehirde tehlikeye düşen devrimi kurtarma işi Sierra’ya devredildi”.

Kırsal kesim ve şehir güçleri arasındaki bu çelişkiler ve bölünmeler en parlak ve en fazla suiistimal edilmiş Marksistlerden biri olan Antonio Gramsci’nin de dikkatini çekti. 1930’larda faşist hapisanede yavaş yavaş ölüme mahkûm edilen ve “beyninin işleminin 20 yıllığına durdurulması” hedeflenen Gramsci, tam tersine, 1937 yılındaki ölümünden sonra yasadışı yoldan hapisaneden çıkartılarak *Hapishane Defterleri* adıyla basılan 2848 sayfalık el yazması çalışması üretmişti. Debray Latin Amerika kırsalında kurtuluş arayan Parisli bir filozofsa Gramsci de Torino’da İtalyan Komünist Partisi’nin kurulmasına yardım eden Sardinyalı bir köy çocuğuydu. Gramsci’nin Marksist “praksis”i, şehir/taşra ikilemini ve kuzeydeki kentsel fabrika işçileri ve güneydeki kır köylülerinin taleplerini bağdaştırmayı daha hassas ve incelikli bir şekilde ele alıyordu. Gramsci’ye göre kent ve taşra arasındaki

uzamsal antagonizma daha asli bir sınıfsal sorunun önünü tıkama eğilimi taşıyordu ve bu noktada en büyük sorunlardan biri de *örgütlenmeydi*. Güneyde kent güçleri kırdaki güçlerin emri altındaydı; şehir de taşranın. Orada, yani Mezzogiorno’da taşra şehre göre daha geri durumdaydı ancak güneydeki kentlilik ister istemez kuzeydeki gibi endüstriyel anlamda gelişmiş değildi. Napoli’nin kültürü ve tarihi, Torino ve Milano’nunkinden farklıydı. Hal böyleyken kuzeyin sanayi anlamında üstünlüğü ve oradaki fabrika işçileri ve sendikaların büyük baskısı göz önünde tutulunca güneydeki kırsalın ve kentli işçi sınıfının gerçekten de “kardeş” kadar birbirlerine benzediklerine ikna olmak zorunda kaldı.

Başka bir deyişle şehir-taşra bölünmesi çoğunlukla ilk görüldüğünden çok daha karmaşıktır. Nitekim Gramsci “kent nüfusu ve kır nüfusu arasındaki ilişki basit, şematik bir model değildir” diyerek uyarır. Ekleyerek devam eder, “Bu nedenle modern uygarlıkta ‘kent’ ve ‘kır’ ayrımıyla ne kastedildiğini ve nüfusun genel kompozisyonu içinde devam eden geçerliliğini yitirmiş ve yozlaşmış biçimlerin gerçeğinden ne tür kombinasyonlar çıkabileceğini, yoğunluk durumunu dikkate alarak tespit etmek gereklidir. Kırsal biçimin kendinden menkul kent biçiminden daha ilerici olduğu bazı zamanlarda, ortaya paradoks çıkabilir.”² Bu paradoksun ayrıntılarını ortaya çıkarmak ve bazı eğitici, yönlendirici ve örgütleyici işlevleri yerine getirmek Gramsci’nin “organik aydınlar” a atfettiği görevidir. Ona göre “halkın” temel tutkularını hissedenler ama aynı zamanda “sürekli olarak ikna edenler”, aktif olarak pratik hayatın içinde rol alanlar, tarihin hareketini ve bu hareket

² Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, (London: Lawrence and Wishart, 1971), s. 90-91; *Hapishane Defterleri*, çev. Ekrem Ekici, Kalkedon Yayıncılık, İstanbul, 2012.

içinde işçi sınıfının kendi çıkarlarını eleştirel bir şekilde açıklayanlardır. Her yerde olduğu gibi İtalya’da da kentlerdeki fabrika proletaryasını ve “kendilerini bir şekilde siyasi hayatın içinde bulan” köylü çiftçileri harekete geçirerek “ulusal-halksal kolektif bir iradeyi” şekillendirmek organik aydınların bir işiydi.

Gramsci “organik” ve “geleneksel” aydınlar arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Gramsci’ye göre geleneksel olanlar uzlaştıracılığa yatkındırlar, bunlar kasıtlı ya da kasıtsız olarak statükonun tarafını tutan profesyoneller, bürokratlar, teknokratlar ve “uzmanlar”dır. Mesela bunlar avukatlar, noterler, öğretmenler, rahipler ve doktorlar olabilirler. Elbette kent çalışmalarının da kendine has geleneksel aydınları vardır; şefler ve profesyonel kurumların üyeleri, akademik yayınların editörleri, sosyologlar, planlamacılar, coğrafyacılar ve mimarlar disiplinine göre tasnif edilmiştir. Muhtemelen bu aydın türleri Marksizm’in reddedilmesi açısından işlevsel olmuşlardır. Gerçekten de Marksizm’in şehrin sınırlarına yönelik algısı, kent çalışmalarının Marksizm’e yönelik algısıyla karşılaştırılmaktadır. İkisi arasında bir fark aranacaksa, kent çalışmalarının kapısını tutanlar aslında bir taşla iki kuş vuruyorlar: Marksizm’e duydukları tiksinti, hemen hemen aynı oranda bir kent tiksintisiyle destekleniyor. Bu konuda, sözüm ona kent sosyolojisi çalışan Chicago okulunun etkisi hala devam etmektedir. Uzun bir süredir etkisi altında bulunduğu kent karşıtlığı yüzyılın sonunda Robert Park’ın öncülüğünde başlamış, onu Roderick McKenzie izlemiş, 20 yıl sonraki öncü isim ise Ernest Burgess olmuştu. “Beşeri-ekoloji” perspektifiyle “bilimsel” şehir çalışması, insan davranışını sosyal Darwinci gözlükleriyle görmüş ve kent öğrencilerinin başına bela olmuştur.

Chicago Okulu teorisyenleri için şehir bir kanserdir, bir kriz mekânıdır, aile gibi “doğal” gruplar onları birbirinden ayıran gerilimlerle uğraşır, birlik dağılır, yabancılaşma katbekat artar, sapkınlık, suçlar ve işlevsiz hareketler ilerler. Şehir sosyal hayatı geliştirmekten ziyade toplumun çözöldüğü bir yerdir. “Şehir insanların yarattığı bir dünyaysa, bu dünya o andan itibaren onların yaşamak için mahkûm olduğu yerdir”³ diyordu Park *Human Communities*’de. Chicago Okulu’na yönelik tepkiler daha sonra 20. yüzyılda şehir karşıtlığı önyargısını korumaya devam etti. Louis Mumford gibi en yetenekli ve en zeki şehir yorumcuları bile bir geçmiş zaman şehrine özlem duymakta Yunan *polis*inin ya da Ortaçağ kentinin yüz yüze erdemleri için yanıp tutuşmaktadır. Mumford’un devasa boyuttaki modern metropolü gördüğünde farkına vardığı şey “nekropol”den başka bir şey değildi. Onun modern şehrinin yorulmaya ihtiyacı vardı; köklü bir cerrahiden geçmesi gerekti; “normal” bir boyuta indirilmeliydi, âdemi merkezi ve yeniden düzenlenmiş olmalıydı.

Bu arada eleştirel şehircilik kent karşıtı iken, eleştirel olmayan şehircilik de en fazla ölçülebilen ve niceliği belirlenebilen şeyleri kabul etmeye tenezzül etmiştir. Daha çok “haritalanan” ya da “modellenen” kronolojik olarak betimlenebilen “zor şehir”lerle ilgilendi (ve ilgileniyor). Şimdi düz bir yüzeye, “dokusuz” bir düzleme indirgenen, belli başlı süreçlere ve toplumsal ilişkilere kör, dört boyut neydi gerçekten de. Bu açıklamalar, bilgisayarların bile (ya da özellikle onların) daha ileri bir aşamada olduğu uyumlu zıtlık ya da çelişkiyi yeterince iyi ele almamıştır. Davranışsalcılık gibi çeşitli uzamsal disiplinlerin “niceliksel devrim”e olan tepkileri çok nadir olarak

³ Robert Park, *Human Communities: The City and Human Ecology* (New York, Free Press, 1952), s. 73.

iradeciliğe dayanan bir örnekleme geri dönmüştür. Bireysel davranış ve bilince odaklanmışlar ve sosyal psikoloji ve fenomenolojiye alışılmamış yöntemlerle ince ayarlar getirmişlerdir; siyasi ve ekonomik kurumlara ve bireysel eylemi sınırlandıran güçleri yani yapısal kısıtlamaları sürekli olarak görmezden gelmişlerdi. 1960'lı yılların sonlarında Marksizm bir cümbüşle yeniden sahneye çıktığında (ya da sürgünden döndüğünde) hem Avrupa'da hem de Amerika Birleşik Devletleri'nde her şey değişti. Coğrafya, sosyoloji ve şehir planlamacılığının belli başlı alanları çarpıcı biçimde radikalleşti ve mantık çerçevesinde değerlendirilmeye başlandı. Bir zamanların olgucu konuları o zamana kadar hiç olmadığı kadar ilginçleştirilerek ve toplumsallaştırarak bu alana taze bir hava getirilmişti. Bir süre boyunca Marksistler en iyi şehir planları örnekleri uygularken en iyi Marksizm örneklerine de şehir plancıları imza koydu. Burada ele aldığım Marksistlerden bir kısmı da bu iddiayı destekleyecektir: Anti-emperyalist ve yurttaş hakları mücadelelerini andıran isyanın güçlü olduğu dönemde rüş-tünü ispat eden insanlar, hippiler ve radikal hippiler, SDS'liler [Demokratik Toplum için Öğrenciler] ve sitüasyonistler. Be-in'lerle** ve happening'lerle yaşayarak Paris sokaklarında *soixante huitards* (68'li) oldular.

Keza, bu düşünürler ve *Metromarksizm*'e angaje olmuş diğerleri söz konusu olduğunda iyi şeylerden biri de bir yandan çekincesiz biçimde Marksizm yanlısı olmakla birlikte diğer yandan kararlı bir şekilde şehirden yana tavır almış olmalarıdır. Bunlar, kent yaşamının erdemlerini ve gizli potansiyellerini onaylarken pek çok kapitalist şehri ise alenen itham ediyorlar; modern kent yaşamının paradokslarından kaçmak ya

** 1967 ve 1968 yılları arasında Central Park'ta ABD'nin Vietnam Savaşı'na dâhil olması ya da ırkçılık gibi konulara karşı yürütülen eylemler – ç.n.

da çekinmek yerine onların içine gömölüyorlar; herhangi bir Marksist'in bağırında kaçınılmaz olarak mesken tutmuş iki zıt ruhun yani bireysel ve kolektif bir yaşamı sürdürmenin yollarını geliştirmeye çalışıyorlardı. Hepsi de bir şekilde *metropol diyalektiği* ve onun şehrin işlevini ve şeklini nasıl şekillendirdiğini ve onun şehirle ilgili her türlü fikrin işlevini ve şeklini nasıl şekillendirdiğiyle fazlasıyla ilgiliydiler. Bu, şehirdeki gölgelerin farkında olan bir diyalektikti. Bu diyalektik hayatın, birçok yoksul şehir sakini için, Platon'un mağarasında gibi karanlık ve korkunç; sefaletle düşmüş ve berbat; gözler gölgelere dikilmiş halde; değirmen taşına zincirlenmiş; Dante tarzı "iç çekişler, inlemeler, gürültülü çığlıklarla" dolu; paniğin, korkunun, terörün, hayaletlerin ve canavarların, Francisco Goya'nın Satürn'ün kendi çocuğunu hırsıyla yiyip yuttuğu "karanlık resim"lerinde çağrıştıran netameli güçlerin yakasını bırakmayan bir hayat olduğunun farkındaydı. Öte yandan, bu diyalektik, gözü kamaştıran, bakıldığı anda parlaklığından dolayı gözleri sıızlatan mağaranın dışındaki parlak ışığın aynı anda var olduğunu doğruluyordu. Bu şehirli bir parlaklıktı; muazzam özgürlükler ve bağımsızlıklar vaat eder; baştan çıkaran mal ve hizmetlere dolu büyüleyici mağazalar garanti eder; her zevke ve fanteziye hitap eden sinemalar ve tiyatrolar ve restoranlar ve gece kulüpleri tasarlardı. Nitekim burada sizinle tanıştıracığım metromarksistler, Marx'ın da bildiği gibi kapitalizmde iyi şeylerin kaçınılmaz şekilde kötü şeylerle bağlantılı olduğunu ve iyi bir yaşamın kötü bir yaşama dönüşmesi gibi kötü bir tabiatı olduğunu bilmektedirler; Marx "her şey zıddına gebedir"⁴ dediğinde onun ne kastettiğini bilirler. Ama

⁴ Robert Tucker'in derlediği *The Marx-Engels Reader*'da yeniden basılmış "Speech at the Anniversary of the 'People's Paper'". (New York: W. W.

Marx gibi hepsi de aynı şekilde kötü şeylerin içinde iyi tohumların olduğunu bilir. Aynı şey kapitalist kentler sürecinde de geçerlidir. Hepsi de bir şekilde çok acı bir eleştiriyi dile getiriyorlar ama aynı şekilde tutarlı bir birlik içindeki tutarsız ikiliği sınımsız tutarak tekil bir bilinç içinde iki yönlü maddi bir dramının farkında olarak kent hayatına *olumlu* bir şeyler yük-lüyorlardı. *Metromarksizm* bu doğrultuda, hem dış hem de iç diyalektiğin merkezine doğru derin bir tünel kazacaktır. Her şeyden önce bu kitap, bu diyalektik hakkındadır, diyalektik şehir ve kentsel diyalektik düşünce hakkındadır.

Bu noktada her bölümü tek bir kişi üzerine temellendirmenin Marx'ın (ya da Marksistlerin) genelde dalga geçtiği "büyük adamlar" merkezli tarih teorisine doğru bir kayışa neden olup olmayacağı sorulabilir. Peki, Marx'ın o meşhur *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'ndeki açılış deklarasyonuna ne dersiniz? Marx şöyle yazıyordu: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama bunu kendi keyiflerine göre değil, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar."⁵ Benlik kültü, belirli bir biçimde tek kişilik olma, özellikle tarihsel değişimlerde çok açıktır ki Marx'ın desteklemediği bir şeydir. Burada ben de desteklemiyorum. Marx ve Engels, Walter Benjamin, Henri Lefebvre, Guy Debord, Manuel Castells, David Harvey ve Marshall Berman büyük adamlar olabilirler de olmayabilirler de. Ama kanımca, onların çalışmaları, bireysel bir büyüklüğün tek kişilik hareketi olarak değil de geçmişten aktarılan ve miras alınan koşullar altında

Norton, 1978), s. 577-78. Marx'ın, 1856'daki İngilizce asıl konuşması muhteşem bir okumadır.

⁵ Tucker, R. (der.), *The Marx-Engels Reader* içinde "Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i", Marx.

gelişti ve gelişiyor. Bilimi ve kendi bakış açılarını, entelektüel tezahürü değil de birikimsel bir sürecin katmanlarını gözler önüne sererek ve başkalarından yardım alarak geliştirdiler.

20. yüzyıl boyunca Marksizm'in ve şehirciliğin bu birikimsel süreci pek de erkeklerin hâkimiyetinde olmayan entelektüel kanatlara ayrılacaktı. Gerçekten de bu alanların en muktedir başrol oyuncularını kadınlardı. Sadece şu iki ismi düşünmek bile yeterlidir: *Sermaye Birikimi*'yle (1913) ikinci nesil Marksist eserler arasında göze çarpan Rosa Luxemburg; ve tabii ki modern şehrin ve dönemin büyük olasılıkla en büyük kitaplarından biri olan *Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı*'nın (1961) yazarı Jane Jacobs. Ne Luxemburg ne de Jacobs, birer meta-kuram geliştirmekten; toplumu ve tarihi, şehirleri ve hayatı bölünmez bir bütün olarak ele alan, büyük bir konu hakkında büyük şeyler söylemeye çalışan bir kuramı, bu bütünlüklü kuram hammadde ya da eski düz bir yapı adası gibi alçak gönüllü kökene dayanıyor olsa da dile getirmekten çekinmemişlerdir. Bununla beraber, mantıksal bir sıçrama yapıp Marksizm'i ve şehirciliği çok zor tekil bir güç haline getirmeyi başarmış herhangi bir kadın hakkında biraz düşünen birisi gerçekten de zorlu bir düşünme sürecine girer. Ve ancak ondan sonra kifayetsiz kalır.

İşte bu nedenle *Metromarksizm* esasen erkeklerin meydana koyadurduğu Marksist fikirlerin hâlihazırdaki hikâyesinin derinlerine inecek. Bunu, tercihten çok tarih koşullandırmış gibi görünüyor. Nitekim belirgin bazı zaman ve mekânlarda Marksizm'de neden bazı belli başlı durumların oluştuğunu göstermek için, anlatı, zaman ve mekân boyunca, kültür ve toplum arasında, dramatik hayat ve trajik ölüm arasında gidip gelecektir. Bazı fikirlerin nasıl vücut bulduğunu, şehrin ayırt edici değişimlerini irdelediğini ve bütün bunların bugün ken-

di şehirciliğimizi ve geleceğin muhtemel şehirciliğini anlamamıza yardımcı olmak için nasıl bir çalışma haline getirilebileceğini tartışmaktadır. Bu metin, erkeklerin dilinden anlatılmış ama senaryoya herkesin dâhil olduğu bir hikâyedir.. Bu metin, bir ders kitabı hissi ve işlevine sahip olma amacı gütsede yine de siyasi canlılığı korumaya çabalayan bir diyalogdur. Ama siyasi cazibesini yitirmemek için de çaba göstermektedir. Gerçekten de *Metromarksizm*'de siyasi olarak anlamlı olmak kadar pedagojik olarak öğretici olmayı da arzulayan –günümüzde her ikisi de acilen karşılanması gereken şeyler– ilerletici iddialar bulunuyor. Kitap, şehrin sadece kapitalizm için değil, Marksizm için de nasıl bir işlevsel rolü olduğuna bakarak, şehirdeki Marksizm'in diyalektik doğası ve kapitalist metropollerin diyalektik doğasını açıklamayı meram edinmektedir. Marx ve Engels'in çok uzun zaman önce bize hatırlattığı gibi, büyük şehirler, üretici güçlerin gelişmesine ve toplumsallaşmasına yardımcı olurlar ve nihayet işçi sınıfı örgütlenmesi ve kolektif eylem için avantajlı olan ayırt edici unsurlar da barındırırlar.

Kitap, Marx'ın hayatı ve düşüncelerinin gelişimi üzerine kısa bir özgeçmişi de barındıran yaşamına dair bazı notlarla başlayacak. Tarihsel materyalizm düşünceleri henüz gelişirken şehirle ilgili bazı erken dönem göndermelerine göz atacağım ve kapitalizmi "somut bütünlük" olarak gören diyalektik kullanımını inceleyeceğim. Şunun altını kalınca çizelim, bu kitap Marksizm'in 20. yüzyıl şehir göndermeleri olduğu için Marx'ın o ünlü kavramı "hammaddelerin fetişizmi", "yabancılaşma"yla ilgili olgunlaşmamış düşünceleriyle birlikte açıklayacaklarımdandır. Genç hümanist Marx'tan (1844) olgun, politik-ekonomik Marx'a (1867) geçiş, Marksist beyin takımı arasında bir tartışma konusudur ve Kent Marksizmi'nin çeşitli

aşamaları içinde bir kerteriz noktası gibidir. Giriş bölümü demlenmiş tanımları ve tartışma özetleri ile daha sonra anlatı içinde ayrıntılandırılacak düşünceleri verecek. Burada ve kitabın diğer bölümlerinde rutin bir dil kullanacağım ve her düşünürün kendi dilinden anlatmasına izin vereceğim, yazarların kendi eserleri ve daha genel olarak Marksist çalışmalar üzerine yapılan ikincil yorumları da kısa olarak ele alacağım. Bunun anlatıyı fikirsel olarak daha ağır bir hale getirmesini umuyorum ancak bu ağırlığa türev referansların o sonu gelmez (ve bazen de gereksiz) aşırı yükü dâhil değil.

Marx'ın açıkça şehir hakkında yazdığı yazılar çok azdır. Bazı vesilelerle, şehirden üstü kapalı bir bahis eder, o anki iştahımızı uyandırır. Ama bu durumlar hızla sönerek yok olur. Bunun yerine Marx, daha kapsamlı (ve yoğun) kent eleştirilerini ve araştırmalarını, Manchester bölgesini ele alan *The Condition of Working Class in England* (1845) [*İngiltere'de Emekçi Sınıfı Durumu*] ve burjuvazinin kentteki konut sorununu nasıl "çözdüğüne" dair radikal kitapçık olan *The Housing Question* (1872) [*Konut Sorunu*] adlı iki klasik eseri kaleme alan arkadaşı Friedrich Engels'e bıraktı. Bu nedenle İkinci Bölüm'de Engels'in ilk kez sanayileşmenin ve kentleşmenin hareket yasalarını bağlantılandırarak ve Kent Marksizmi'ne yönelik bir grafikte sonuçlanan çalışmalarını ve sermaye birikiminin ve sınıf dinamiklerinin kentsel gelişimle ördüğü dokuyu incelemek istiyorum. Ama gerçekte Engels de Marx kadar metropoldeki pek çok şeyi gözden kaçırmıştı. İkisi de onun gündelik kültürü ve muğlâklığıyla gerçekten ilgilenmiyordu ve yine ikisi de bu muğlâklığı derinden hissetmiyordu. Daha sonraki Marksistlerin didiklediği şey aslında daha kalın olan dokudur. Bizim Marx ve Engels dinamik ikilisinden daha incelikli ve –hatta bu dinamik ikilinin bizzat kendisinden türetilmiş fikirlerle– daha diyalektik

bir didikleme girişmişlerdir. Kronolojik ve teorik olarak birbirini izleyen bölümler, birbirini izleyen Marksist düşünürlerin kente daha zengin bir Marksist anlam vermeye çalışmak kadar, Marksizm'e nasıl daha zengin bir kentsel anlam verilebileceğinin arayışında olduğunda gösteriyor.

Walter Benjamin belki de 20. yüzyılın en büyük ve en hüznü kent Marksistidir. Sürrealizmi, Yahudi mistisizmini, Franz Kafka'yı ve edebi eleştiriyi Marx'ın *Kapital*'i ve şehirle birbirine karıştırmıştı. Benjamin'in diyalektiği kapalı değil açıktı; idealist değil kötümserdi; teoriye, şehre ve siyasete yeni bir deneyim ve melankoli derinliği getirmişti. Paris'i sevmişti, onun göz alıcılığını ve coşkun akıntısını sevmiş ve kendini şehrin o kozmopolit taşkınlığıyla sıvamıştı. Ancak Marksist aklı şehrin acımasız para ekonomisini mahkûm etmiş; onun o kaba materyalizminden, baskılarından ve eşitsizliklerinden korkuyla irkilmışti. Üçüncü Bölüm'de Benjamin'in diyalektiğine, yıkılmış beynine ve kısa kesilen yaşamına bakacağım. Daha çok onun, Paris'in prototip alışveriş merkezlerini topa tutan "meta fetişizmi" kavramını kullandığı tamamlanmamış başyapıtı *The Arcades Project*'i [Pasajlar] incelemek istiyorum. Devamında Benjamin'in Georg Simmel, Bertolt Brecht, Ernst Bloch ve Theodor Adorno'yla olan ilişkisine; onun Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni keşfetmesine; tek başına Marsilya'ya yaptığı haşhaş turlarına; Berlin'de geçen çocukluğuna ve Charles Baudelaire'e olan hayranlığına onun *eşitine*, onun *kardeşine* göz atacağım. Neticede Benjamin'in "dünyevi aydınlanma" şehrinin, gündelik şeylerin şehrinin gizemlerinin içine işlediği yeri saptamak istiyorum.

Walter Benjamin 1940 yılında İspanya sınırından geçerken intihar etti. Naziler yaklaşırken ve kalbi artık dayanamaz hale geldiğinde devam edemedi. Henri Lefebvre'nin kalbi,

daha iyi durumdaydı. Benjamin'in girdiği yol artık dönülmez hale geldiğinde Lefebvre bir tüfek aldı, yola çıktı ve direniş hareketi için mücadele etti. Ayrıca sürrealistlerle şarap ve kahve içti; Fransız Komünist Partisi'ne girdi ve çıktı ve tekrar girdi; Paris'te taksi sürdü; Strazburg ve Nanterre'de sosyoloji ve felsefe eğitimi verdi ve 1968 kuşağının entelektüel manevi babalarından biri oldu. Bu arada felsefe, şehircilik, Marksizm, günlük yaşam ve mekân hakkında sayısız kitap yazdı. Dördüncü Bölüm'ün konusunu oluşturan Lefebvre, Marksistleri diyalektik dalışları yapmaları, diyalektik araştırmalarını "mekânın üretimi"ne ve "kent devrimi"ne yöneltmeleri için teşvik ediyordu. Güçlü sınıf çıkarları mekânı sömürgeleştiriyor ve metalaştırıyor, kurulu doğayı ve kamu mekânlarını kullanıyor ve istismar ediyor, eserleri ideolojik olarak sarsıyor, tüm çevreyi ve şehrin altyapılarını fethediyordu; Artık mekân, her yönüyle, kapitalizmin büyümesinin ve hayatta kalmasının ana unsuru olacaktı. Lefebvre, Marksistlerin sanayileşme kadar şehirciliğe, fabrikalar kadar caddelere de odaklanması gerektiğini vurguluyordu. Artık günlük yaşam giderek artan bir şekilde meta ve onun ihtiyaçları tarafından istila ediliyor. Ancak gündelik yaşam aynı zamanda anlamlı toplumsal değişimler için başat mekân olmaya da devam etmektedir. Lefebvre'nin Marksist pratiği, neticede farklı bir siyasi ölçeği savunmaktadır: Şimdi mesele, gündelik yaşam içinde şehrin caddelerindeki isyandır ve –uzun süre yadsınan– genç hümanist Marx'ın yeniden canlandırılmasına yardım edilmesidir.

Henri Lefebvre'nin burada ele aldığı pek çok düşüncesi 1960'larda ve 1970'lerin başlarında merhum Guy Debord'un başını çektiği sitüasyonist adlı siyasi grup tarafından ilham alındı ve geliştirildi. 1968 Mayısının beynini ve kas gücünü oluşturan işte bu romantik erkekler ve kadınlardı – avangart

sanatçılar, yazarlar, şairler ve öğrenciler. Zira kısa bir dönem boyunca Paris onlarındı ve “hayal gücü iktidarı ele geçirmişti.” Debord, insanları gündelik yaşama hâkim olan metanın boyutları konusunda uyaran *Gösteri Toplumu* (1967) adlı etkili bir kitap yazdı. Genç ve olgun Marx’ın, Lukács’ın, G. W. F. Hegel’in ve Carl von Clausewitz’in (!) zengin bir karışımını kullanan Debord, Marksist analize yeniden görünürlük kazandırırken metaların nasıl yeni bir derinlik kazanmaya tenezzül ettiğini de gösterecekti. *Gösteri Toplumu* –meta dünyanın artık basit bir “şeylerin dünyası” olmasından çok “görüntüler dünyası” olduğunu vurgulayan– gerçekten radikal bir eleştiridir; kitap bir silahlanma çağrısı gibidir, “bu gösteriye bilinçli bir şekilde zarar verme” talebidir. Yirmi yıl öncesinde Walter Benjamin Paris’i nasıl sevdiyse Debord da öyle sevmişti, ama onun mahvına kederlenmiş, burjuvalaşmasını reddetmişti. Öyle görünüyor ki Paris Marksist zihinlere kazınmıştı ve bu Marksistler bu hatıralarını zihinlerinde canlı tutmakta artık zorlanıyorlardı. Debord ve onu sitüasyonist arkadaşları Paris’lerini yeniden sahiplenmelerine yardımcı olacak her türlü yaratıcı ve ele avuca sığmaz doğrudan eylemi akla getiriyorlardı. Bunlardan biri *détournement* [uçak kaçırma] ya da silahlı soygundu: Gecekondu, sokak gösterileri, dışavurmucu sanat, grafiti, oturma eylemleri. Beşinci Bölüm, Debord’un Paris aşkının yanı sıra onun gösteri kapitalizmini nasıl kınadığını da özetler. Tartışmada yazarın daha güncel bir eseri olan, yetersiz bir biyografi niteliğindeki *Panegyric*’le birlikte *Gösteri Toplumu*’ndan ve *Gösteri Toplumu Üzerine Yorumlar*’dan (1988) faydalanılacak. Her şeyden öte Debord’un henüz solun başarmadıkları kadar şehirlerimizden ve toplumumuzdan yitirdiklerimizi de ifade eden bir geleceğe dönüş niteliği olan Marksizm’ini keşfedeceğimiz; çelişki anlamlı ve tartışmalı.

1960'ların sonlarındaki büyük çalkantıların ardından Manuel Castells'in *The Urban Question*'u (1972) birdenbire ortaya çıktı ve Kıta Avrupası'ndaki Marksist şehircilik için gidişatı belirledi. Aslında David Harvey'in *Sosyal Adalet ve Şehir* (Yedinci Bölüm'e bkz.) kitabıyla birlikte radikal şehirciler ve şehir Marksistleri için kitap bir standart belirlemişti. Ama aynı zamanda teorik ve siyasi bir kaymanın da sinyallerini vermişti. Kitap daha başında Castells'in eski hocası Henri Lefebvre'ye meydan okuyordu. Castells, Lefebvre'yi uzamsal fetişizmle, kent mekânlarını fetişleştirmekle, "Marksist sorun-salın şehircilikle teorize edilmesini" göze sokmakla suçlamıştı; iltifat etmeye niyeti yoktu. Bunun yerine Castells "şehir fenomeninin Marksist bir analizini" tercih etmişti. Genç Marx'ın yerini Louis Althusser'in anti-hümanizması almıştı; *Marx İçin* kitabı sosyalist kampta moda haline gelmişti. Dahası, artık şehir -kamusal mallar ve hizmetlerin, devlet tarafından karşılanan ve kapitalist yeniden üretimi ve kriz yönetimi için hayati değere sahip şeylerin- "toplu tüketimi" için tasarlanmış bir mekândı. Doğrudan üretimin aksine, yeniden üretimin *alanı* birdenbire en önemli şey haline gelecekti. 1970'lerin ortalarında petrol krizi patladı ve devletin mali sorunları her kademede hissedilmeye başladı. Neticede devletin kendisi bir sınıfsal mücadele alanı haline gelmişti ve bu sınıf savaşımının özneleri, Castells'in ifadesiyle, Avro-komünist "kentli toplumsal hareketler"di. Altıncı Bölüm'de coğrafi ve tarihi bağlamlarından koparmadan Castells'in 1970'ler boyunca bir dizi kentsel aktivizme imza atmış fikirlerinin doğurduğu teorisine ve politikasına göz atacağım. Buna ek olarak Castells'in 1980'lerin ortasında Marksizm'i nasıl ve neden terk ettiğini ve bunun yerini alan "post-Marksist" ve

radikal “postmodernist” gerilimlerinin başlamasını nasıl kısmen hızlandırdığını inceleyeceğim.

Manuel Castells’in *Urban Question*’ı Althusser’i şehir kargaşasının içine düşürürken, David Harvey’in *Sosyal Adalet ve Şehir*’i (1973) ise halatlarını klasik Marksist limana sıkı sıkıya bağlamıştır. Anglo-Amerikan dünyasında daha çok etkili olan *Sosyal Adalet*, hem şehircilikte hem de coğrafyada Marx’ı temel almıştır. Nihayetinde Harvey, radikal coğrafyanın önderidir ve *Sosyal Adalet ve Şehir* Marksist şehir ve Marksist coğrafyanın faydaları hakkında bir kitaptır. Harvey’in ağır Engels sapmasının icabına da bakmak istiyorum. *Sosyal Adalet ve Şehir*’in zirve yaptığı “Devrimci ve Karşıdevrimci Teori” başlıklı bölüm, (John Rawls’a atıfla) adaletin yeniden dağıtılabilen paradigmasından devrimci Marksizm’e etkileyici bir geçiş gösterir. Harvey, reformist tamircilikten vazgeçmemiz gerektiğini söyler ve daha çok The Doors’un ısrar ettiği gibi “break on trough to the other side” (diğer tarafa kırıışı kırmalıyız) ve günlük normal işlevine rağmen aktif olarak adaletsizlik ürettiği için toptan satış piyasa sisteminin defterini dürmemiz gerektiğini vurgular. *Sosyal Adalet ve Şehir* halen mükemmel bir kitaptır, ama zaman değişmiştir ve bu yüzden muhtemelen Harvey de öyle. Aslında, son yirmi beş yıldır sahip olduğu entelektüel yörüngesi bir şekilde Marksizm’in hikâyesiyle de bir paralellik taşımaktadır. Harvey, postmodern saldırıyla karşı karşıya gelmiş, 1980’lerin karanlık günlerinden geçmiştir, son dönemde ise Marksizm’e yeniden enerji aşılayarak, onu, günümüz konjonktürüne karşı yeniden hücum eder hale getirmeye çalışmaktadır. Bütün bunları özellikle Harvey’in Friedrich Engels tarzında katı Marksist gerçekçiliğini, “postmodernizmin durumu”na karşı eleştirel tavrını ve daha yakın zamanlardaki ütöpik rüyalarını ele alarak inceleyeceğim.

Sekizinci Bölüm'ün konusu olan Marshall Berman'ın şehir evreninde ise Marksizm, bir umut kaynağı olmaktan çok kitaplarda ve gerçek yaşamda geçen romantik bir yolculuk, bir *macer*a olarak vardır. Berman'a göre Marksizm, özel bir çeşit insan deneyimi, "gerçek hayattan farklı, neşeli, özgürleştirici, heyecan verici, ancak sorunlu, korkutucu ve tehlikeli" bir şeydir. Berman gündelik yaşamla, özellikle New York'taki gündelik yaşam ve bazen New York'taki *kendi* gündelik yaşamıyla ilişki kurabilmek için bu tür bir hassasiyet geliştirmektedir. Marx, Berman'ın gözlerinde rakipsiz bir modernist düşünür olarak parıldamaktadır ve *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, değişime öncelik veren, onu aktif bir şekilde arayan Marksist bir düşünceyi akıllara getirirse de *özgürlüğü* olumlarken aynı zamanda onun "buharlaşıma vizyonu"yla da baş etmeye çalışmaktadır. Berman "modern" işçi sınıfını hala sosyalizmin gelişmesi açısından işlevsel ve özgürlük "fetişizmini" boşa çıkaran elzem bir aracı olarak görür ancak entelektüellerin de –şairler, yazarlar, düşünürler, bilim insanları ve sanatçıların– bu noktada "özel bir katkı" yapabileceğini önerir. Bu da ancak "*Kapital*'in işaretleri"ni "sokaktaki işaretler"le birlikte okumayı öğrendiklerinde (öğrendiğimizde) mümkün olabilecektir. Son durak *To the Finland Station* (Finlandiya İstasyonu) değildir; yolculuk Grand Central İstasyonu'na*** kadar uzanır. Berman çok yakınlarda *Komünist Manifesto*'yu yeni milenyuma doğru sürdü ve 1989 sonrası –ikonik değil– ironik Marksizm'i için bir bravo çekti. Bu bölümde Berman'ın maceracı, modern Kent Marksizmi'ni inceliyorum ve onu serseri bir Dostoyevskici Marksist varsayıyorum ve onu, bizler dünyayı yukarıdan değiştirmeye çalışırken, Kent Marksizmi'yle şehrimizi aşağıdan yeniden kurmamızı öğretecek olan canlı ve cömert bir eleştirmen olarak ele alıyorum.

Sonsöz’de ise kitapta tamamlamadan bıraktığım birçok şeyi bir araya getiriyorum ve bir sentez ve bir yeni başlangıç girişiminde bulunuyorum. Bu bölümde, şimdiye kadar söylediklerimi bir yapı ve düzen içinde sunacağım ve bütün bu kavrayışları geleceğin muhtemel Marksist şehirciliğine yönelteceğim. Buradaki iyimserliğim –ya da daha doğrusu her şeye rağmen umudu kaybetmememin– büyük kısmı, yeryüzünde hala önem taşıyan, şehirlerimizi ve kültürümüzü daha iyi ve insancıl hale getirmemizde yardımcı olacak olan Marksizm’in erdemlerine olan inancımdan geliyor. Bu kadar ileri gitmesek bile, bir ideal ve bir entelektüel gelenek olarak Marksizm, geçici duygularımızın daha romantik, anlamlı, daha canlı ve değerli olmasını sağlayabilir. Göstermeye çalışacağım şey, Marksizm’in çelik ve ekonomiden; dogma ve büyük heykelden fazla bir şey olduğudur; gerçekte ana akım karikatürlerde neredeyse hiç rastlayamayacağımız kadar insancılık vardır sayfalarında. Bu düşünce yeni bir düşünce değildir, diğer pek çok kişi benzeri benim için de süregiden, gündelik bir farkındalıktır. New York’ta yaşamak, her gün onun şaşırtıcı sokak gösterilerinin ve sarsıntılarının içinde olmak, her sabah *New York Times*’ı okumak, özellikle “Metro” bölümünde günlük haberleri okuduğumda ikna olmak, Marksist araçları kullanmak olarak anlaşılabilir ve yeniden yorumlanabilir. Bir düşünce kaynağı olarak Marksizm, her zaman onu eleştiren çeşitli eleştirmenlerin onu tanımladığından daha heterojen ve esnek olmuştur. Kendine özgü bir düşünce ve pratik olarak, karmaşık bir “duygu yapısı” olarak Marksizm, günümüz kent siyaseti ve gelişiminin karmaşıklığını çözmemize yardım edebilir. Bunu bir önceki kitabım *Dialectical Urbanism*’de⁶ deneysel

*** New York’un tarihi tren istasyonu – ç.n.

olarak yapmaya çalışmıştım, bu çalışmada da Marksist fikirlerin şehrin akla gelmeyecek köşelerinde ve kuytularında nasıl hala canlı olduğunu ya da olabileceğini göstererek *fikirler* düzeyinde bir müdahalede bulunmaya çalışacağım.

Nihayet, okuyucuya o zamanların Belediye Başkanı Rudolf Giuliani'nin sözlerinin "BELEDİYENİN YENİ GÖREVİ: MARKSİSTLERİ SOKAKLARDAN TEMİZLEMEK" başlığıyla New York Times'ın sayfalarında yer alan son derece absürt bir hikâyeyi buruk bir gülümsemeyle anlatacağım. Cumhuriyetçi Giuliani, "Maalesef Marksizm New York City'nin bazı bölgelerinde hala canlı" diye dövünüyordu. Fesat bir Marksist belirti, polis vahşetini, partideki yeni yönelimleri protesto edenlerden ve Nakliye İşçileri Sendikası'ndaki muhalif grubun grevinden tutun da, çöp yığınlarını çiçeklerle süslü sevimli bir parka dönüştüren belediye bahçıvanlarına kadar bir dizi düşmanın başına bela olmaktadır, diyordu Giuliani. Bu arada 1999 yılında Seattle'de gerçekleşen Dünya Ticaret Örgütü toplantısına karşı yapılan zapt edilemez gösteriler, aynı şekilde "Marksizm'in insanların düşüncesine yaptığı şeyden arta kalan zarar" diye tanımlandı. Belediye başkanı uyarıyordu: "Biliyorsunuz, [Marksizm'i] şehrin içinde görüyoruz ve [onun] üniversitelerde, düşünce sisteminde ve sınıf savaşımı fikri üzerindeki etkisi var."⁶ New York'un eski belediye başkanının Marksizm hayaleti karşısında, sınırları bildik burjuva paranoyasına dayansa da endişelendiğini bilmek güven verici. Ancak Giuliani'nin kaygıları yerinde de olabilir. Belki de havada Marksist bir renk vardır ve hala katı bir halde

⁶ Andy Merrifield, *Dialectical Urbanism* (New York: Monthly Review Press, 2002).

⁷ John Kifner, "New Mission at City Hall: 'Get Marxists off Streets,'" *New York Times*, 20 Aralık, 1999, A34.

dışarıda bekliyordur. Belki de Jeff Byles'ın *Village Voice* (Köyün Sesi) başlığıyla yayımlanan makalesinde ifade ettiği gibi “sınıfların hayaleti Amerikan akademisine dadanmış durumda[dır].” Byles, sakallı bilgenin dönüş yolunda olduğunu, yeniden moda olabileceğini, küçük bir moladan sonra “Kişisel tercihlerini Marksistlik yönünde kullanan Seattle-sonrası kuşak” için anlamlı olacağını düşünüyor. Öyleyse, “Marksist kaynaklı yeni bir tür toplumsal hareket için” vakit olgunlaşmış olabilir. “Doğrusu” diye ekliyor Byles, “Devrim üzerine çalışan akademisyenler olarak ekonominin ve isyanın ayrı ayrı kendi döngüleri olduğunu söylemeye alışkınız. Francis Fukuyama, bir kenara not et! Tarih devam ediyor.”⁸

⁸ Jeff Byles, “Dialectical U”, *Village Voice* (Eğitim eki), 23 Ocak 2001,102.

1

Karl Marx Akla Yatkın Algılarla Metalar ve Şehirler

Yaşamı, Fikirleri, Geçiş Törenleri

Bizi mükemmel bir şekilde yaşamı sadece yorumlamak yerine değiştirmeye teşvik eden adam, 1818 yılında Trier'in Rhineland isimli köyünde dünyaya geldi. Hali vakti yerinde bir ailenin (babası Heinrich Yahudi bir avukattı) büyümüş de küçülmüş talebesi genç Karl, yuvayı erken terk etti ve sermaye biriktirmek yerine, onu anlamak ve yenmek için uzun ve adanmış bir kariyer yapmaya girişti – bundan üzüntü duyan kişi de en çok sevgili annesi Henriette oldu. On yedisinde Bonn Üniversitesi'nde hukuk okudu ve babasının düzgün bir yaşamla ilgili tavsiyelerini hiç üzerinde durmadan kulak arkası yaptı: Karl çoğunlukla sabahlara kadar çalışır, ucuz biralarla kafayı çeker, kötü kokan sigaralar tüttürürdü ve bir keresinde gürültülü bir gece âlemi yüzünden içeri bile atılmıştı. Hiç şüphe yok ki, oğlu felsefe okumak için Berlin Üniversitesi'ne

geçtiğinde ve en nihayet klasik Yunan felsefecileri Demokritus ve Epikürus hakkında kolaylıkla bir tez hazırladığında Heinrich rahat bir nefes almıştı. Bu arada Karl, Trier'den komşuları, ilk göz ağrısı aristokratik güzel Jenny von Westphalen'e âşık oldu. Jenny, ondan dört yaş büyük, bir baronun kızı ve İngiliz Argil Kontu'nun uzaktan akrabasıydı. Karl ve onun gelecekteki eşi Bayan Marx, ilişkilerini bir sır gibi gizledi; 1836 yılında nişanlandıklarını resmi olarak açıkladıklarında ise iki aile de bu habere sevinemedi.

Karl'ın bir diğer yakıcı tutkusuyorsa sosyalistlikte henüz bir çırakken kendisinden önce Berlin'de kürsüsü olan büyük idealist düşünür G. W. F. Hegel'di. Öyle ki, genç Marx Hegel'in onuruna küçük bir mani bile düzmüştü: "Ne düşündüğünü anlıyor, ne hissettiğini keşfediyor. Böylece her ikisi de onun için aklın besleyici özünü emiyor." Marx'ın Hegel'e olan en büyük borcu, daha derinlikli olarak inceleyeceğimiz –tüm çelişkileri ve paradoksları, hareket ve akımları, tezleri ve anti-tezleri, hayatı ve aklı, bir şekilde tutarlı bir bütün olarak ele aldığı ve daha sonra *Kapital*'de kendine mâl edeceği, yöntem ve düşünce sistemi– *diyalektiktir*. Hegel'de her şey, kendini eleştirmede, kendini bilmede mutlak duruma erişen, mutsuz bilinçten ve kötü kaderden uzak zihinde, fikirdeydi. Marx, kısa zaman içinde Hegel'in düşüncesini "insanın aklına yansıyan ve düşünceler formuna çevrilen maddi dünyadan başka bir şey olmadığı" şeklinde alt üst etmiş olmasına rağmen, Berlin'de Genç Hegelciler olarak anılan bıçkın kalabalığın en parlak ve en âlemci üyesi olmuştu.

Marx, 1840'ların başında Hegel'in diyalektiği ve felsefesiyle uğraşarak, bunları dönüştürmeye çalıştı. Hegel'in diyalektiğini onu tamamıyla reddetmeyerek ancak Hegel'in "mistik kabuğu"nun içindeki "rasyonel çekirdeği" açığa çıkarmak

için içkin bir eleştiri koyarak, onu daha açık ve net ve daha maddi hale dönüştürmenin yollarını aradı. Yirmi küsur yıl sonra bile Marx, bu Alman idealistine bir borcu olduğunu itiraf ediyordu; "... Açıkça bu güçlü düşünürün öğrencisi olduğumu itiraf ettim ve hatta değer teorisi bölümünde yer yer ona özgü ifade biçimlerine de kur yaptığım oldu. Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onu sunmuş olduğu gerçeğini örtemez."¹ Bundan sonra Marx, araştırmacı, ne açık sözlü bir düşüncenin ne de onun fikir ayrılıkları yaratan uzlaşmaz polemikçi tarzının sıkıcı Alman akademisinde kabul görmeyeceğini biliyordu (buna benzer bir kader yaklaşık bir yüzyıl sonra Walter Benjamin'i bekliyordu). Akademi yerine radikal gazetecilikle meşgul oldu ve kıt kanaat bir parayla geçinerek Köln'de *Reinische Zeitung* için parlak makaleler yazdı. Kral IV. Friedrich Wilhelm'in basın sansürüne karşı savaştı, yeni odun hırsızlığı yasasının geçersizliğini ilan etti ve komünizmle flört etti. Bu sırada genç adamın bilgeliliği karşısında hayretlere düşen bazı arkadaşlarının endişelenmesine de neden olacaktı. Bir arkadaşı, Moses Hess şöyle diyordu: "Dr. Marx, ortaçağ dini ve felsefesine öldürücü bir vuruş yaptı; en derin felsefi ciddiyeti zehir gibi bir akılla bir araya getirdi. Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine ve Hegel'in bir kişide birleşir –dikkat edin yan yana gelmesi değil, birbiri içinde erimesi– ve karşınızda Dr. Marx."² Ne yazık ki doktorun üstün zekâsı kendi işine yaramıyordu: Prusya

¹ *Kapital*, 1. cilt, ikinci baskıya sonsöz (New York, Vintage, 1977), s. 102-3. Bu kitaptaki tüm *Kapital* 1. cilt alıntıları bu baskıdandır.

² Francis Wheen'in *Karl Marx: A Life* kitabında alıntılanmıştır (New York: W. W. Norton, 2000), 37.

hükümeti bu huzur bozucu gazeteyi kapattı ve çiçeği burnunda evli Marx'a yol verdi.

Paris çağırıyordu. Fransa'nın başkentinde, balayını yaşayan Marx ailesinin gelecekteki kaderini de belirleyecek bir hava hâkimdi: Ülke içinde kaos, bireysel çalkantı, ekonomik yoksulluk. 1844 yılında Marx ailesinin neler olacağına dair çok az bir fikri vardı. Ancak Marx artık kendini güvensizliğe ve bütün ihtimallere hazırlıyordu. Ne yapıp edip çok fazla yazı yazdı ve takip eden birkaç yıl boyunca modern zamanların en önemli düşünürlerinden biri olmanın yolunu açan çıraklık aşamasını tamamladı. (Ancak alaycı hicvinden hiçbir şey yitirmedi: Bir keresinde "Para konusunda bu kadar yazı yazıp parasızlık çeken benim gibi bir adam dünyaya gelmemiştir" diyecekti.) Onca yoksulluk, kararlı bir sansür uygulaması, durmaksızın süren polis nezaretinde Marx, en gizemli eserlerinden birini kabataslak kaleme aldı: *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*. Bu çalışma o hayattayken yayımlanmadı ve bunun nedeni de hiçbir zaman bilinmedi. Yaşlı Marx'ın bu erken dönem girişimine nasıl bir anlam verdiği de hiçbir zaman bilinemedi. On yıllar boyunca "Paris Elyazmaları" Moskova'da bir yerlerde gizlendi ve en sonunda 1930'lu yıllarda basıldı. Uzun süredir ortalıkta olmayan, unutulmuş (kaçınılan?) metin Marksist camia, özellikle de egemen ortodoks Marksist-Leninistler arasında ciddi bir sansasyon yarattı. Neticede bu elyazmaları, komünizmi devrimci bir hümanizma olarak tanımlayan romantik bir varoluşçu, "öznel" bir Marx ortaya çıkarıyorlardı.

Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları, o dönem Marx'ın yazdığı diğer eserlerle birlikte, Marksistler tarafından ya hiç sevilmemişti ya da çok beğenilmişti. Örneğin Louis Althusser sevmeyenlerdendi, Henri Lefebvre ise tam tersi. Her iki isme de da-

ha sonra tekrardan dönmemiz gerekecek. Şimdilik Althusser'i, Marx'ın erken hümanizması (1845 öncesi) ve olgun ekonomi politik dönemi (1857 ve sonrası) arasındaki yarığı en çok vurgulayanlardan biri olarak akılda tutalım. Onun varsaydığı "epistemolojik kırılma"dan önce Althusser, Marx'ın fikirlerinin "ideolojik", Hegelci ve bu nedenle değersiz olduğunu; daha sonra onun, analizleri yeni bir alan açan ve tarih "bilimi" adıyla yeni bir bilim üreten Karl Marx olduğunu ileri sürüyordu. Althusser'in bu ayrımı, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında yapılan Marksist kent çalışmalarında etkisini hissettirmiştir. Kanımca Lefebvre bu durumla ilgili en mantıklı değerlendirmeyi yapmıştır: "Erken dönem yazılarında özellikle *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları 1844*'te Marx düşüncesini tam olarak olgunlaştırmamıştır. Ancak düşüncesi orada filizlenme, büyüme ve olma halindedir. Aslında bu metinlerin yorumu sorunludur, ama sorunlar doğru düzgün bir şekilde formüle edilmelidir. Bana göre tarihsel ve diyalektik materyalizm gelişmiştir. Kesin bir süreksizlikle ansızın ortaya çıkmamıştır, Marx'ın eserlerinde (ve insanlık tarihinde) bir aradan sonra, bir x uğrağında ortaya çıkmıştır". Lefebvre bir sayfa sonra şunu ekler: "Kaçınılması gereken yanlış, hatalı tercih, Marx'ın önceki yazılarını abartmak ya da küçümsemektir ... Erken dönem yazılar zenginlikler içermektedir, ama bunlar hala karışık, yeterince değilmemiş, hemen hemen hiç işlenmemiş zenginliklerdir."³

Genç Marx'ın romantik rüyası, tüm sorunlarına rağmen "insan doğasına yeni bir zenginleşme" sağlayacak olan sosyalizmdi. Marx, "Zengin insan[ın] aynı zamanda insani bir ya-

³ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 1. cilt (Londra: Verso, 1991) 79, 80; vurgular orijinalde; *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.

şam-eylem bütünselliği *ihtiyacında olan* –kendini gerçekleştirmesi kendinde içsel zorunluluk olarak, bir *ihtiyaç* olarak varolan– insan olduğunda ısrar ediyordu. Fakat Marx’a göre kadın ve erkeklerin gerçekten ihtiyaç duyduğu şey, maddi zenginlik değildi. İnsanoğlu aslında şu “en büyük zenginliğe” ihtiyaç duyuyordu: *Diğer insanlara olan ihtiyaç*.⁴ Marx’ın düşüncesine göre insanlar paraya olan ihtiyaçları arttıkça daha fazla fakirleşiyor ve hatta daha umutsuz oluyorlardı. Yani “paranın gücü arttıkça ihtiyaçlarımız da artmaktaydı”. Ve modern kapitalist toplumda herkesi insafsızca kendine köle eden “gerçek ihtiyaç”, bir “yeni potansiyel” ve “yabancı güç” bulunuyordu. Sonuç itibarıyla Marx, burjuva yoldan geçebilmek adına ve tatmin olabilmek için, kendimiz de dâhil her şeyimizi, arzularımız, ihtiyaçlarımız ve rüyalarımız zapt edilmiş halde paranın baş döndürücü gücüne satmamız gerektiğini biliyordu. Şöyle yazıyordu Marx: “Paranın gücü ne kadar büyükse, benim gücüm de o kadar büyüktür. Paranın nitelikleri benim niteliklerim ve özsel güçlerimdir ... *Ben çirkinim, ama en güzel kadını satın alabilirim. Demek ki ben çirkin değilim ... Bireyselliğim bakımından ben kötürümüm, ama para bana yirmi dört ayak sağlar; öyleyse kötürüm değilim; ben kötü, namussuz, vicdansız, kafa-sız bir insanım, ama para saygındır, öyleyse sahibi de ... para her şeyin gerçek tinidir, nasıl olur da sahibi kafasız olabilir?*”

“Yabancılaşmış Emek” bölümünde Marx, kapitalizmin rasyonel akıldışılığını gösteriyordu: İşçiler ne kadar fazla zenginlik üretirse, üretimin gücü ve kapsamı ne kadar artarsa, o kadar fakirleşiyorlardı. Ne kadar fazla meta üretirlerse, bir meta olarak değerlerini o kadar düşürüyorlardı. “İnsanların dünyasının *değersizleşmesi*” diyordu Marx, nesnelerin dünya-

⁴ Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts, Early Writings* içinde (New York, Vintage, 1975), s. 356.

sının değeri kazanması ile orantılı olarak artıyor[du]”. Burada değersizleşme hem maddi hem de varoluşsaldır: İşçilerin ürettiği nesneler –yani, metanın kendisi– doğrudan üreticilerinin karşısına dikilir; emeğin faaliyeti ve bir işçinin diğer işçiyle olan ilişkisi de böyledir. Emek ve etkinlik, bir arada, her bir işçiye yabancı bir şey, üreticisinden bağımsız bir güç, kısacası *emeğin nesneleşmesi* olarak yansır. İşçiler ne kadar çok emek harcarsa yabancılaşma o kadar güçlü, iç dünyaları da o kadar yoksul olur. Dolayısıyla genç Marx, akıllıca şu sonuca varır: “Emeğin ürünü yabancılaşma ise, üretimin kendisinin de etkin bir yabancılaşma, etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği olması gerekir.”

İnsanlar çalışırken kendilerinden bir parçayı yitirirler; – bu ister fabrikada ağır bir iş, isterse ofiste yapılan kırtasiye işleri olsun– yaptıkları işlere, çalışmalarının sonucuna ve eylemine yabancılaşırlar. Önünde sonunda insan kendisinden, “türsel varlığından”, gerçek insani gelişim olanaklarından koparılır; çalışanlar için aktif iş “edilgin bir güç”, “iktidarsızlık olarak iktidara”, “hadım edilmiş olarak döl vermeye”, kendinden korkan bir yaşama, kişiliğin bir süreliğine kaybolmasına dönüşür. İnsanlar isteyken kendilerini kendilerinin dışında hissederek, evde ise kişiliklerini yeniden kazanmaya başlarlar. İşçi, “çalışmadığı zaman evindedir, evde olmadığında ise çalışıyordur.” Marx, burada insanı pratik ve teorik olarak türümüzü meydana getirenler olarak görür: “Çünkü yaşam etkinlikten başka nedir ki?” diye sorar. Bilinçli yaşam eylemi bizi diğer hayvanlardan ayırmaktadır. Bu özgür, bilinçli pratik eylem ortadan kaldırıldığında –özel mülkiyet vasıtasıyla pratik eyleme aracılık edildiğinde, pratik eylem inkâr edildiğinde– bir şey kaybolacak, yaşamsal bir güç zayıflayacak, bir insan gücü kısıtlanacak, tam gelişme engellenecek,

baltalanacaktır. Marx tavizsiz bir inkârla bu şartların “olumlu yer değiştirme”sinin peşinde koşmuştur. Onun arzuladığı, tüm yabancılaşmayı aşmak ve onun çevresinde değil onun vasiyetiyle çalışmak, bir gün özgür ve sağlıklı insanların yaşadığı “hakiki bir birlik” dediği “toplumsal yaşamı” davranışlarla ortaya koymak.

Pratik etkinlik teması; Marx’ın bir diğer önemli erken dönem broşüründe de tekrarlandı, metin yine alelacele bu kez Brüksel’de yazılmıştı: 1845’te yazılan *Feuerbach Üzerine Tezler*, Marx hayattayken yayınlanmadı. Ludwig Feuerbach’ın *Hristiyanlığın Özü* (1841), sol çevrelerde en çok okunan kitap oldu; Genç Hegelciler yalayıp yutmuştu kitabı. 1844’ün Ağustosunda dönek Genç Hegelci Marx, Feuerbach’a oldukça bilmiş bir mektup yazdı ve mektuba Hegel’in hukuk felsefesi üzerine yazdığı eleştirel makalesini de ekledi. Marx, görünüşte, “[Feuerbach’a] karşı olan mümtaz saygı[sı] ve –sözcüğü bağışlayın– sevgi[sini] teyit edebilme şansı bulmaktan müteşekkirdi.” Devamla “Sizin Geleceğin Felsefesinin İlkeleri ve Hristiyanlığın Özü kitaplarınız dar kapsamlarına rağmen bana göre günümüz Alman edebiyatının hepsinden daha fazla bir ağırlığa sahiptir” sözlerini sarf ediyordu.⁵ Aslında Hegel’i ters yüz eden, onu altını üstüne getirip gerçek dünya insanı gibi ayaklarının üzerine diken kişi Feuerbach’tı. Böylece din de “soyutlanmış bir cennetten gerçek dünyaya indirilecekti – bundan daha toplumsal ne olabilirdi ki!⁶ Artık mutlak tin deyince, insan muhayyilesinin yarattığı ölümler diyarından maddecilikten başka hiçbir şeyin çıkarılamayacağı anlaşıyordu:

⁵ Karl Marx’tan Ludwig Feuerbach’a 11 Ağustos 1844, *Karl Marx’ın Mektupları’nın içinde* der. Saul Padover (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1979), s. 34-35.

⁶ *A.g.e.*, s. 35.

Feuerbach Hegel'i Hıristiyanlığın müdafisi olarak ifşa etmişti, gerçekten de öyleydi.

Ancak Marx Feuerbach'ın henüz o aşamaya gelmediğini de biliyordu. Böylece Marx, Feuerbach'ın insan soyutlamasının nasıl daha dinamik bir güce dönüştürülebileceğini bulmaya çalıştı. Heyhat, Marx bu çelişkiyi çözer çözmez, Paris'te çıkan *Vorwärts* gazetesi için yazdığı iki Prusya karşıtı makalesi başına büyük dert açtı. Duruma müdahale eden Prusya hükümeti, Fransız hükümetine fazlasıyla dırdır edince, Marx'a her şeyini toplayıp Fransa'yı terk etme talimatı geldi. Şubat 1845'te kendisi, Jenny ve ilk çocuğu olan kızı Jenny'ye gelecek yıl ya da birkaç yıl için mesken olacak olan 4 Rue d'Alliance, Brüksel'e taşındılar. Gelecek on sekiz ay boyunca tam üç kez daha taşınmak zorunda kalacaklardı. İlk nokta olan Brüksel'e geçiş sırasında Marx, Feuerbach'la ilgili en büyük atılımını yapmıştı. Kendine has on bir aforizma ile ileri sıçramıştı. Marx'ın o zamanlar yeni arkadaşı (1842'den beri) ve sadık yoldaşı Friedrich Engels, bu notları ancak çok sonraları, 1880'lerin sonlarında, Marx'ın eski not defterlerine göz gezdirirken keşfedecekti.

Engels daha sonra *Feuerbach Üzerine Tezler'i*, 1888 yılında kendi yazdığı *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi'nin Sonu* adlı makalesine ek olarak yayımladı. Engels önsözde, merhum arkadaşının metinleri için şöyle diyordu: "Bunlar, sonradan işlenmek üzere çabucak kâğıt üzerine çiziktirilivermiş, asla baskı için hazırlanmamış yalın notlardır, ama yeni dünya anlayışının dâhiyane tohumunun atılmış olduğu ilk belge olarak ölçülemeyecek bir değer taşıyorlar..." Bu perspektifin ortaya çıkardığı harikulade tohum, ilginç bir tanıma da kaynaklık etti: "Devrimci pratik". Brüksel'de yazılanlar onun artık olgunlaştığını gösteriyordu. Rüştünü radikal

bir şekilde ispat ediyor, özel bir tür sosyalist ve materyalist olarak geliyor; tavrı olan bir felsefeci, alnuna eğitimcileri eğitme görevi yazılmış biri olarak yetişiyordu. Artık her şey Marx'ın önünde uzanıyordu. Artık geçmişe bakmayacaktı, Belçika gizli polisi bile artık onun her hareketini izliyordu.

Felsefeyi Bir Kenara Bırakmak

Marx ilk tezde “Şimdiye kadarki –Feuerbach’inki dâhil– tüm materyalizmin başlıca kusuru, nesnenin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyumluluğun [*Sinnlichkeit*], *duyumsal insan faaliyeti*, pratik [*Praxis*] olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne* [*Objekt*] ya da *sezgi* [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır” diye ilan eder. Evet, Feuerbach kesinlikle hissi objeleri; dokunulan, koklanan, görülen, tadı hissedilen objeleri tasvip eder; bu olay düşünce nesneleriyle Hegelci idealist kurgulardan ciddi bir ayrılık taşır. Ama o “insan faaliyetinin kendisini *nesnel* faaliyet olarak kavramaz.” Başka bir ifadeyle, onun materyalizmi, ilginç bir şekilde hala idealisttir. Feuerbach’ın “hakiki insan tutumu” Marx’a göre sadece “teorik bir tutumdur”.⁷ Feuerbach, pratiği, insan tefekkürüne dışsal bir şey olarak varsaymaktadır. Elimizde bir yandan, bilinçli, düşünceye dalan, doğayla köklerini dünyaya salmış olan insanoğlu vardır; diğer yandan da hissi dünyayla pratik bir şekilde bağ kurabilen insanla karşı karşıyayızdır. Ancak Feuerbach’ın bu iki gerçekliğin nasıl el ele gidebildiğine dair hemen hemen hiç sezgisi yoktu. “Pratik-eleştirel faaliyet”in hem hissi objeleri hem de his faaliyetini nasıl değiştireceğini anlamamıştı. Böylece pratik, dış dünyada faaliyette bulunarak ve dışsal doğayı değiştirerek içsel doğayı da değiştirmektedir. Bu iki dünya

⁷ “Feuerbach Üzerine Tezler”, *Early Writings* içinde, s. 421, vurgu orijinalde.

Marx için birbirine –pasif değil– dinamik olarak bağı bir dünya olmuştur artık. Onun nesnesi ve öznesi, dolaylı olarak pratikle, devrimci pratikle ilişkilidir.

Nesnel hakikatin ne olduğu sorusu da buna bağı olarak “pratik bir soru”ya dönüşmektedir. Hiçbir zaman soyut bir çözüm olmamıştır: Hakikat daima somuttur. Marx’ın ikinci tezinin özü budur. Artık “insan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [*Disseitigkeit*] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur”. Filozoflar, dilleri damakları kuruyana kadar gerçek hakkında tartışabilirler. Ancak üniversitenin o takdis edilmiş tartışma odalarında gerçeği asla bulamayacaklardır. Soyut düşünce ancak adım adım irdelenerek, işleme koyulduğunda doğrulanarak sınanabilir. İnsanlar sadece üzerinde kafa yorduğunda yanıt üretir: Hakikat böylece ortaya çıkar. Bu önceden bilinebilen bir şey değildir; odak, o sırada ve daha sonrasında netleşir. Bu nedenle ne tasarım, ne soyut şema ne de prefigüratif planlar pratik sabit işin yerini tutamaz. Marx’ın hakikatle kastettiği şey işte budur, ayrıca doğruyu ve yanlış da bu şekilde tanımlar.

Ama üçüncü tezde “kaba” materyalizmden uzaklaşır. İnsanların kendilerini değiştirebileceğini hatırlatır; ona göre, bizler sadece dış koşullardaki değişikliklere cevap vermekle kalmayız, değişimi başlatan da olabiliriz – öncelikle kendimizi değiştirebiliyorsak tabi. Böylece devrimci pratik, insanları, fikirleri, fikirlerle ilgili fikirleri değiştirmek anlamına gelir: Marx “eğitimcinin kendisinin de eğitilmesinin sorunlu olduğu[nu]” söyler. Devrimci pratik, bir şekilde fikirlerin üretilmesi işine dâhil olmalıdır. Akademide, işyerinde, sokaklarda, barda gelişen; gazetelerde, broşürlerde ve kitaplarda halka

sunulan fikirlerin hepsi sosyalist örgütün meşru hedefi olmasıdır. Marx'ın materyalizminin idealist bir uğrağa sahip olduğu aşikârdır. Bu bir çeşit kendine dönüşlü, kendini eleştiren bir materyalizmdir. Marx, fikirlerin önem taşıdığını bilir ve doğru fikirlerin en çok değeri taşıdığının önemi konusunda ısrar eder. Pratiğin hem fikirleri hem de koşulları değiştireceğini, koşulları değiştirmenin genellikle fikirlerin değişmesine izin vereceğini ileri sürmektedir. Ancak yeni fikirler de eşit derecede koşulları değiştirebilir. Pratiği devrimcileştirmek, aynı anda hakikatin uyum içinde kılan tutkalı sağlar.

Aslında, bu “felsefeyi bir kenara bırakma”, en açık biçimde ifadesini bulduğu eser olan, Marx'ın Engels ile birlikte, çoğunlukla Brüksel'de 1845 Eylül'ünde ve 1846 yazı arasında kaleme aldığı 700 sayfalık bir kitaba, *Alman İdeolojisi*'ne bakmayı gerekli kılmaktaydı. “Kişi ondan [felsefeden] kurtulmalı ve kendini sıradan bir insan gibi felsefeciler için de bilinmeyen, devasa bir edebi materyal barındıran gerçekliğin çalışmasına adanmalıdır... Felsefe ve gerçek dünyanın incelenmesi arasındaki ilişki, mastürbasyon ile cinsel aşk arasındaki ilişki gibidir.”⁸ Bundan böyle, “materyalist yöntem”in “ilk önermeleri”, “gerçek önermeler”, “gerçek bireyler” ve “bunların etkinlikleri ve altında bulundukları koşullar[1]” dert edinecekti. Bu önermeler böylece bütünüyle ampirik bir yolla doğrulanabilirdi.” O halde maddilik, ideolojinin “gerçek temeli”ydi çünkü yaşam bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirleniyordu. Tarihin gerçek rotası, gerçek erkek ve kadınların somut örgütlenmesi, onların doğal dünyayla kurdukları ilişki, dönüştürücü bir beşeri kültürün faaliyeti vasıtasıyla

⁸ Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence and Wishart, 1970; *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2004 [5. baskı]).

oluşturulan zincirleme değişimlerle başlayarak, Marx ve Engels'in hayalinde dikkat çekici ama belli belirsiz biçimde görünmeye başlamıştı. *Alman İdeolojisi*'nde ortaya çıkan şey, maddi hayatın üretiminin "tarih öncesi"nden ve "gerçek tarih"ten; kapitalist üretim şeklinin "modern" yükselişini muştulayan bir tartışma olan tarihsel materyalizmden başka bir şey değildir. Kısa bir süre sonra, Marx'ın külliyatında ilk kez kapitalizmin ve kentleşmenin gelişimi arasındaki ilişkiden bahsettiğine tanık oluruz. Marx, kentleşme ve kapitalizmin ayrı dinamiklerini tariflerken ilk kez "iş bölümü" kavramını kullanır.

Marx ve Engels'e göre "sanayi, ancak işbölümünde ve işbölümü vasıtasıyla mevcuttur". Ve hal böyleyken, böyle olabilmesi için "fiziksel ve zihinsel emek arasındaki bölünmenin pratik olarak tamamlanmış olması gerekir." Her ikisi için de en büyük maddi ve zihinsel işbölümü, aslında kent ve kırsal birbirinden ayrılmasıdır. İşaret ettikleri bu ayrım aslında "barbarlıktan uygarlığa, aşiret düzeninden devlete, bölgesellikten ulusa geçişle birlikte" başlayan "ve zamanımıza kadar bütün uygarlık tarihi boyunca sürüp giden" günlük olarak giderek derinleşen bir "uzlaşmaz çelişki"dir. Kentler genelde ortaya yönetim, belediye ve siyaset ihtiyacı çıkarır. Kentlerde ayrıca toplumun "iki büyük sınıf" halinde bölünmesinin en açık olduğu yerlerdir; bu bölünme de doğrudan işbölümüne ve üretim araçlarına dayanır. Burada Marx ve Engels'in ortaya çıkan sanayi kapitalizminin yıkıcı eğilimlerine yönelik diyalektik bakış açılarının ilk kez ortaya serilişine tanık oluruz – ki bu konu bir kırk yıl daha zihinlerini meşgul edecekti. Sahnedeki iki beynin eşit derecede parlak olduğu çok açıktı, aynen zamanla ritmini bulan ikna edici karakteristik etkili ifadeleri gibi:

Zaten, kent, nüfusun, üretim araçlarının, sermayenin, zevklerin, gereksinmelerin bir merkezde toplanması olayıdır, oysa kır tam tersi bir olayı, ayrı ayrı olmayı ve dağınıklığı ortaya koyar. Kent ile kır arasındaki uzlaşmaz çelişki, ancak özel mülkiyet çerçevesi içinde var olabilir. Bu uzlaşmaz çelişki, bireyin işbölümüne ve onun üzerinde zorla işleyen belirli bir faaliyete karşı bağımlılığının en göze çarpan ifadesidir. Bu bağımlılık, her ikisi de birbirinden sınırlı olmak üzere, birini bir kent hayvanı, ötekini bir kır hayvanı haline getirir ve her gün bu iki tarafın çıkar çatışmasını yeniden doğurur. Burada da emek, gene en başta gelen şeydir, bireyler üzerindeki güçtür ve bu güç mevcut olduğu sürece özel mülkiyet de var olacaktır. Kent ile kır arasındaki bu uzlaşmaz çelişkinin kaldırılması, ortaklaşa (komünal) hayatın ilk koşullarından biridir ve herkesin ilk bakışta saptayabileceği gibi, bu koşulun kendisi de, tek başına iradenin gerçekleştirmeye yetmeyeceği, önceden yerine gelmesi gereken maddi koşullar yığına bağlıdır.

Buradaki sezgilerin birçoğu aslında Engels'e aittir. Daha sonra kısaca göreceğimiz gibi Engels tek başına yazdığı *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* metninde İngiltere'de fabrikasyonun artmasını ve büyük fabrika kasabalarının genişlemesini tarihi ve eleştirel ayrıntılarla derinlemesine inceledi. (Engels daha sonra "ortaklaşa hayatın" koşullarını geliştirmek için "maddi koşullar yığını"nın ne anlama geldiğine dair daha fazla ipucu verecektir.) *Alman İdeolojisi*, ileriki yıllarda belirginleşecek olan tarihsel materyalizme dair iştahımızı kabartıyor ve feodalizmin çözülmesini, ticaretten üretime aşamalı geçişi, üretimden devasa fabrika sistemlerine, devasa fabrika sistemlerinden "modern dünya pazarı"na geçişi –öyle de oldu– tasarlıyordu. 19. yüzyılın ortalarında bir zamanlar ticari olan sermaye göz alıcı bir şekilde sanayi sermayesine dönüşecekti. Marx büyük sanayinin (hımayeci ticari önlemlere rağ-

men) “rekabetin evrenselleşmesi” olduğunu biliyordu. Marx, bu “evrensel rekabet”in “ideolojiyi, dini, ahlakı, vb. vb. mümkün olduğu kadar yok ettiğini ve bunu başaramadığı zaman da onları apaçık yalanlar haline getirdiğini” de biliyordu. Marx “[kapitalizmin] her uygar ulusu ve gereksinmelerinin karşılanması için, bu ulusun her bir bireyini bütün dünyaya bağımlı kıldığı ölçüde ve çeşitli ulusların, o zamana kadar doğal olan bağdaşmaz niteliğini yıktığı ölçüde”, “dünya tarihi”ni ilk kez yaratanın o olduğuna, “doğa bilimini sermayeye bağımlı kıldı[ğına] ve işbölümünün üzerinden onu doğal bireymiş gibi gösteren son perdeyi de ortadan kaldırdığına” inanıyordu. Ne var ki sonuç, hem sorunlu hem de çarpıcıydı: “Doğal olarak oluşmuş kentlerin yerinde, modern sanayi kentleri mantar gibi bitecekti”.

Eğer burada nostaljik bir ağıt gördüyseniz –ki kasıtlı değildi– bunun nedeni büyük sanayinin birçok işçiyi hayli çelişkili biçimlerde bir araya getirdiğinin çok açık olmasıdır. İşçiler bir yandan bireyler olarak birbirlerinden ayrılıyor, birbirlerine yabancılaşıyor, üretim ve eylemlerinden koparılıyor, rekabetle ayrı düşmeye ve birliklerinin en temel amacından uzaklaşmaya zorlanıyorlardı. Diğer yandan ise aynı hareket, devasa sanayi kentlerinin oluşmasını, ucuz ve hızlı iletişimi ve bunun sonucunda yenilikçi ortaklık biçimleri ve ilerici eylemi mümkün kılıyordu. Bu paradoks, kuşkusuz, *Komünist Manifesto*’nun merkezi motiflerinden biridir. Marx’ın daimi olarak Avrupa’dan uzaklaştırılmasından bir buçuk yıl önce, şiddetli bir ayaklanma atmosferi Avrupa’nın birçok bölgesine yayılmaya başladığında, 1848’de yazılan 14.000 kelimelik kitapçık, Şubat ayında Almanya’daki kitapçılarda patlamıştı. 1848 yılının Şubatı ve Haziranında ekonomik krizin ve toplumsal eşitsizliğin hâkim olduğu kıtada, kızgın işçiler ve öğrenciler,

Fransa, Almanya (Prusya), Macaristan, Avusturya, İsviçre ve İtalya'nın sokaklarını ele geçirmiş, "halkların baharını" duyuruyordu. "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor" diye uyarıyordu mükemmel bir şekilde Marx, "komünizm hayaleti." "Varsın egemen sınıflar bir komünist devrim karşısında titresin. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yok. Kazanacakları bir dünya var." Bu iyimser nakaratlar erken doğuma neden oldu ve vaktinden önce duyulan umutların ardından özellikle Fransa'da trajik bir sonuç alındı. Şubat ayında saatler içinde yükselen barikatlardan sonra, Kral Louis Philippe tahttan çekildi ve İngiltere'ye kaçtı. Halk kutlamalar yaparken geçici bir cumhuriyetçi hükümet kuruldu. Bununla birlikte Nisan itibariyle gerici, anti-sosyalist bir çoğunluk geri döndü ve kısa zaman içinde işçiler bir kez daha barikatlar oluşturdular. On binlercesi "Haziran Günleri"nde can verdi, bundan çok daha fazla ilerici işçi daha sonraki misillemelerde öldürüldü; daha sonraki yıllar boyunca ise kokuşmuş muhafazakârlar iktidara geldi. (25 yıl sonra Marx, 1872'de yazdığı önsözde, "bu manifestoda açıklanmış olan genel ilkeler"i savunacak ve "tüm doğruluklarını bugün de genel olarak koruyor" diyecekti.)

Kentlileşen Kapital, Marx'ta Kentleşme

İşçiler ve solcu entelektüellerin geniş kapsamlı gizli uluslararası derneği Komünist Birlik, 1847'deki Londra Kongresi'nde yoldaş Marx'ı ayrıntılı bir teorik ve pratik program yazmak üzere görevlendirdi. Marx, modern sosyalizm üzerine olabilecek en etkili tebliği hazırladı.⁹ Heyecan verici düzyazısı, onun

⁹ Robert Tucker'ın derlediği *The Marx-Engels Reader* içinde (New York: W.W. Norton, 1978) s. 475, *The Manifesto of the Communist Party*, Karl Marx

ayrıca 19. yüzyılın en büyük edebi üslupçuları arasında olduğunu da doğrulamıştı; olgusal olayı ithamla, öngörüyü tanıyla, sürrealizmi realizmle harmanlayan, Honoré de Balzac ve Charles Dickens'ın soyundan gelen biriydi. Sergilenmekte olan, Marx'ın analiziyle parlak düşlerinin emsalsiz bir karışımıydı. Mevcut durumun geçmişteki bütün durumları içeriyor olmasının yanı sıra muhtemel gelecek durumu da rüşeym halinde barındırdığı bir perspektiften hareketle, "nedir" "ne olabilir"le birlikte ortaya konulmuştu. Neticede *Manifesto*, modern sanayinin azgın bir şekilde büyümesinin ve ona teka-bül eden burjuvazinin siyasi olarak ilerlemesinin ve ona içkin kendi mezar kazıyıcılarının, proletaryanın ortaya çıkışının kaydını çıkarmıştı. Burada proletarya, tek başına gerçek devrimci sınıfı oluşturuyordu. Kendi eylemleri tarihsel açıdan "en devrimci rolü" oynayan burjuvazinin kademe kademe ürettiği şey, onlardı. Bir kere "[burjuvazi] iktidara geldiği her yerde tüm feodal, ataerkil ve pastoral ilişkileri yok etti." Burjuvazi, Marx'ın nutkuna göre, "insanı 'doğal efendilerine' bağlayan karmaşık feodal bağları acımasızca kopardı ve insanla insan arasında çıplak çıkardan, duygusuz 'nakit ödeme'den başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel coşkunun, şövalyece tutkunluğun ve dar kafalılık melankolisinin kutsal heyecanını bencil hesapçılığın buz gibi soğuk sularında boğdu. Bireysel değeri değişim değerine indirgedi".

Herkes ve her şey genişleyen burjuva sanayisinin, biriken sermayenin, büyüyen fabrikaların ve yayılan piyasa ilişkileri-

ve Friedrich Engels; *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Dünya Armağan, Gelenek, İstanbul, Mayıs 2000 [1998]. Engels'in ismi ortak yazar olarak geçmesine rağmen Manifesto'nun çoğunu Marx'ın yazdığı çok geniş kesim tarafından kabul görür. Daha ihtilaflı olan ise Marx'ın eski komünist dostu ve müttefiki Moses Hess'in aslında bazı bölümleri kaleme aldığıdır.

nin müthiş hamlesini –kısa zaman içinde ve her yerde– hissetmişti. Tüm insani ilişkileri parasal bir ilişkiye, şeyler arasında bir ilişkiye çevirerek, insanları ve mekânları önemli ölçüde değiştirmişti. Marx, buruk bir gülümsemeyle, “şimdiye kadar saygı duyulan ve dindarca bir korkuyla bakılan tüm mesleklerin halelerini söküp attı” diyordu. Kendisi gibi yazar ve entelektüel olan insanlardan bahsediyordu ancak bu liste, onların iş gücünün de bir piyasası olduğu ve birileri için sermaye ürettiği göz önüne alınacak olursa, artan sayıda ücretli emekçi konumuna itilen sanatçılar ve bilim insanları da dâhil doktorlar, profesörleri de kapsayabilirdi. Marx bu “çıplaklaşma” sürecini gülümseyerek karşılıyordu çünkü memnundu, apaçık bir şekilde memnun olması gerektiğini de düşünüyordu. Bu onun kötü birisi olmasından ya da sapkın bir espri anlayışına sahip olmasından kaynaklanmıyordu, bunun asıl nedeni onun gördüğü ilerletici bir şeydi, bir tür zorunlu kötülüktü. İnsanlık tarihinin yörüngesinde yaşanan böylesine bir tezat, Marksist düşüncenin kendi içinde bir tezat oluşturmamasına rağmen Marx’ın düşüncesinin esasıydı. Şeyler en kötü yanlarıyla ilerler – ve yok olurlar. Marx, kapitalizm altındaki modern sanayinin ve yaşamın yürüyüşünün, yıkıcı ve dağıtıcı, fiziksel ve duygusal olarak zorlayıcı olacağını biliyordu ve bu adaletsizliğin ve vahşiliğin galebe çalıp halkların acı çekeceğini de. Fakat bir o kadar da, bu acılar içinden bu ilkel karanlıktan, daha iyi bir şeylerin çıkacağını umudunu da taşıyordu. Gerçekten de tünelin ucunda ışığın görüneceğine ve en sonunda çekilen acıların buna değeceğine inanıyordu. Bu arada artılar, çok açıktı ve bunların yeni bir gelecek gömleğiyle doğrulanması gerekiyordu: “İnsan etkinliğinin neler yaratabileceğini ilk olarak o [burjuvazi] gösterdi. Mısır piramitlerinden, Roma su kemerlerinden ve gotik katedrallerden çok farklı

şaheserler yarattı; tarihsel göçlerden ve haçlı seferlerinden çok farklı seferler düzenledi”.

Yine de bütün bunlar ölümcül bir bedelle gelmişti, burjuvazi nerede durması gerektiğini bilmiyordu. Aslında emek sömürüsüne, insanları üretime sürüklemeye, daha fazla ürün üretmeye, her yerde yerleşmeye, orda burada kardeş kavgasına girmeye, sadece rakiplerini yenebilmek için yenilikler yapmaya son veremiyordu. Durgunluk, ölüm anlamına geliyordu; büyüme ise her şey. Üretimin yararına üretim yapılıyordu, para kazanmak yararına para kazanılıyordu – burjuvazinin tarihi misyonu böyleydi. Marx çok sık alıntılanan bir paragrafta şunu ifade ediyordu: “Burjuvazi üretim araçlarında, dolayısıyla üretim ilişkilerinde ve dolayısıyla tüm toplumsal ilişkilerde sürekli devrim yapmadan var olamaz ... Üretimin sürekli devrimci dönüşümlere uğratılması, tüm toplumsal koşulların kesintisiz şekilde sarsılması, sonu gelmez belirsizlik ve hareket, burjuva çağını diğer tüm çağlardan ayırır. Tüm sabit, küflü ilişkiler, beraberlerindeki eskiden saygıdeğer bulunan düşünceler ve görüşlerle birlikte çözülüyor; yeni oluşmuş olan tüm ilişkiler daha kemikleşmeden eskiyor. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor ve insanlar sonunda yaşam koşullarına ve karşılıklı ilişkilerine ayık kafayla bakmak zorunda kalıyor”.

Şeylerin en fazla buharlaştığı yerler, şehirlerdir. Kutsal olan şeylerin ayaklar altına alındığı yer, özellikle şehirler; en önemlisi, gerçek hayat koşullarımıza ve dostlarımız olan insanlarla ilişkilerimize ayık kafayla bakmak zorunda kaldığımız yerler de şehirlerdir. Marx’ın kentleşmeyi selamlamasının nedeni budur, kentleşmenin, gelişmenin sürdürülebilmesi için bir trampelen olduğu düşüncesinin yanı sıra onu üretici güçlerin gelişiminin “doğal” sonucu olarak görmesinin nedeni de

budur. Burjuvazi “kırı kentin egemenliği altına soktu. Çok büyük kentler yarattı, kentsel nüfusu kırsal nüfusa göre büyük oranda artırdı ve böylece nüfusun önemli bir bölümünü kır yaşamının ahmaklığından kopardı”. Çoğunlukla küçümseyici olarak yorumlanan bu son aşağılama/iğneleme her zaman Marx açısından normal bir ifade değildir. Modern sanayileşmeyi kır insanının topraklarıyla birlikte zihinlerini ve kültürlerini bozarak şehir emekçisinin hem fiziksel sağlığını ve “kır emekçisinin zihinsel yaşamını” tahrip etmekle suçlarken, görüşleri, neredeyse yirmi yıl sonra yazdığı *Kapital*’de daha karmaşık bir tablo çizer.¹⁰ Marx’ın vurgulamaya çalıştığı şey, kır işçilerinin “canlılığını, özgürlüğünü ve özerkliğini” yok eden tarımda, kapitalist dönüşüm süreciyle kırsal hayatın aşırı basitleştirilmesidir.

Marx’ın kırsal bölgeye duyduğu herhangi bir antipati, entelektüel (ve siyasi) olduğu kadar kişisel de olabilirdi. Her şeye rağmen hayatının büyük bir kısmını şehirlerde geçirmişti. Şehirlerin nasıl da çoğunlukla ekonomik anlamda baskı uyguladığını, ancak aynı zamanda başına buyruk ruhlar ve muhalif tipler için hoşgörölü bir çevreye sahip olduğunu ilk elden deneyimliyordu. Marx keza, şehirlerin kültürel altyapılarını, müzelerini, kütüphanelerini ve sahaflarını da seviyordu; British Museum gibi (ağırlıklı olarak şehirselleşmiş) zengin entelektüel kaynakları olmadan onu faal bulmak çok güçtü. Ailesi 1858 yılında Londra’nın dışındaki bir bölgeye, yarı kırsal Kentish Town’a taşındığında, Marx, karanlık, boşluk ve çamurdan başka bir şey olmayan bu “barbar bölge”nin gece gezmelerinden yakınıp dururdu.

¹⁰ Karl Marx, “Large-Scale Industry and Agriculture” *Machinery and Large Scale Industry*’nin 15. bölümü, *Kapital* 1. Cilt, s. 637.

Sosyologların “topluluk” (*gemeinschaft*) kültürü dedikleri kapalı ve dar görüşlü bir toplumun somut örneği olan kırsal bölgede tecrit olmanın dağılması, Marx’a göre kozmopolitleşme ve “medenileşme” süreciydi. Bu süreç, geride kalmış hemşeriliği, kendine yeterliliği ve dar görüşlülüğü yok edebilecek ve yerine daha değişken ama zengin, her yönde ilişkisi olan, ulusların evrensel olarak birbirine bağlılığı ve kültürel kaynaşmayı barındıran bir toplum (*gesellschaft*) düzeni getirecekti. Marx, fikirlerin sınır tanımadığı, her şeyin kullanılmaya hazır olduğu çok kültürlü bir entelektüel dünya, bir “dünya edebiyatı” fikrinden çok hoşlanmıştı. Entelektüel mülkiyet orada “ortak mülkiyet” oluyordu. Muhtemelen, bu dünyanın yazarlarından biri, tabi ki şehirleşmenin ta kendisiydi. Marx’ın desteklediği güçler de –üretim araçlarının hızlı gelişimi, iletişimdeki teknolojik gelişmeler, mekânın zaman tarafından ortadan kaldırılması– metropol kültürünün gerçekleşmesini biçimlendiren şeylerdi ve tam tersi. Burada, nüfus yığılmasını, sanayinin, sermayenin ve mülkiyetin merkezileşmesini hızlandıran her şey, Marx için göz yumulacak bir şeydi. Büyük balıkların küçük balıkları yutmasından, daha sonra köpek balıklarının kalan balıkları yemesinden mest oluyordu. Marx’a göre “Burjuvazi, yüz yılı ancak bulan sınıfsal egemenliği döneminde, tüm geçmiş kuşakların yarattığından daha kitlesel ve daha büyük üretici güçler yarattı.” Marx’ın kendisi de zaman zaman dehşete düşüyordu: “Doğa güçlerine egemen olunması, makineler, kimyanın sanayiye ve tarıma uygulanması, buharlı gemiler, demiryolları, elektrik telgrafları, büyük kıtaların tarıma açılması, nehirlerin suyolları haline getirilmesi, yerden bitercesine nüfus çoğalması – toplumsal emeğin bağrında böylesine üretici güçlerin yatmakta olduğunu daha önceki hangi yüzyıl sezebilmişti?”.

Daha önce bağlantısız kitleler halinde savrulmuş ve karşılıklı rekabetle dağılmış olan işçiler, giderek daha yekvücut oluyorlardı, ama buna yol açan kendi “etkin birlikleri” değil, burjuvazinin emri altında olan bir birlikti. Bütün bunlara rağmen, Marx için, bu mecburi birlik, proletaryanın kendi “etkin birliğini” de harekete geçiriyordu. Proletarya şehirlerde daha büyük kitleler halinde yoğunlaşıyor, “gücü artıyor ve bu güçü giderek daha fazla hissediyor[du]”. İşçiler inatla burjuvaziye karşı (sendikalar gibi) birlikler kurmaya başlıyor, ücretleriyle ilgili konularda bir araya geliyor, işyerlerinde aniden çıkan tartışmalarda kavgaya atılıyorlardı. Bu önemli olmasına rağmen, gerçek meyve, hemen alınan sonuçlar değil, ama Marx’ın bir gün belli bir nicel seviyede yeni bir nitel güç birliği olmasını umduğu “işçilerin giderek büyüyen birliği[ydi].” Marx kısa bir süre sonra, proleterlerin bir sınıf, çoğunluğun bilinçli ve bağımsız bir hareketi olarak örgütleneceğine, kentte daha geniş bir sınıf mücadelesini “içerik açısından” alevlendirirken “biçim açısından” da radikalleştirileceğine inanmıştı. Marx’ın geliştirdiği bu tanımlama, burjuvaziyi işçilerin “devrimci birliğinin” “ister istemez ve direnmeden taşıyıcısı” olduğunu öngörüyordu. Doğrusu modern sanayinin –ve eklemeliyiz ki modern kentleşmenin – günbegün ilerlemesi, oluşmasına yardım ettiği toplumun esas temelini ayaklarının altından çekip alıyordu. Marx’ın sezisine göre burjuvazi “kendi mezar kazıcılarını” üretiyordu.

Sınıfsal bölünmeleri ve uzlaşmaz çelişkileriyle, barbarlığı ve saçmalığıyla eski burjuva toplumunun yerini, “birinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alı[yordu]”. Hayati biçimde, burjuva “mülkiyet hakları” üzerinde “despotik müdahale araçları dışında” bunun engellenmesi mümkün değildi. Marx bir keresinde gerçekten bir

risk alır ve bu yeni, daha özgür ve daha eşitlikçi bir toplumun bünyesinde bulunması gereken bir nitelikler listesi çıkarır – bu arada bu nitelikler benzer şekilde herhangi bir sosyalist kentin doğasını da belirleyecek niteliklerdir: (1) Toprak mülkiyetinin kaldırılması ve toprak rantının devlet harcamalarında kullanılması. (2) Ağır bir artan oranlı vergi. (3) Miras hakkının kaldırılması. (4) Kredinin devlet elinde merkezileştirilmesi. (5) İletişim ve ulaşım araçlarının devlet elinde merkezileştirilmesi. (6) Ulusal fabrikaların çoğaltılması ve tüm toprakların ortak bir plan uyarınca iyileştirilmesi. (7) Tüm çocuklar için devlet okullarında parasız eğitim ve (8) tüm ülkede nüfusun daha eşit bir şekilde dağılmasıyla kent ile kırsal arasındaki ayrımın adım adım tasfiyesinin sağlanması. Bu son düşünce muğlak ve sadece düşüncede kalmış olmalı. Her şey bir yana, bu, Marx'ın kapitalist kentleşmeyi onaylamasına da ters düşmektedir. Çünkü burada Marx, artık, küçük ölçekli kent ideali üzerine oturan doğayla ortak yaşamları olan ve kapitalizm öncesine benzeyen kapitalizm-sonrası kentin yerine, daha önce mahkûm ettiği zanaatkâr işi bir kasaba koyar. 1872 yılında Engels de tuhaf bir biçimde aynı şeyi yapar. Bir broşür boyutunda olan *Konut Sorunu*'nun 3. Bölümü'nün ekinde Engels, hem endüstriyel hem de tarımsal üretimi yeniden birleştiren ve "bütün ülkedeki nüfusun mümkün olduğu kadar eşit dağılımı"nı sağlayan bir sosyalizm modeli önerir. Metnin daha başlarında Engels'in yazdığı başka bir ciddiyetten uzak yorum da şudur: "Modern büyük kentler, ancak, kapitalist üretim biçiminin ortadan kaldırılması ile ortadan kaldırılacaktır."

Diyalektik Marx, Kent Marksizmi

Marx ve Engels'in 1840'ların sonundaki ilk işbirliklerinin satır aralarını okuduğumuzda, kapitalist üretim biçiminin gelişimi ve umut verici yok oluşunda kentin *işlevsel rolünü* hâlihazırda anlamaya başlayabiliriz. Her ikisi de genelde kapitalist şehri tarihsel olarak tasvip ediyorlardı. Onu daha önce gelenin üzerine yürüyen düşman olarak görüyorlardı. Geri dönüş olmadığını ve "ideal küçük cumhuriyetlerin" artık olmayacağını biliyorlardı: "[19. yüzyılın] toplumsal devrimi, şiirsel anlatımını, geçmişten değil ancak gelecekten alabilir" diye yazmıştır Marx *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'*inde. Öte yandan benzer şekilde değersiz, çelişkilerle yüklü, patlamak üzere olan bir fünüye olarak kapitalist kenti etik açıdan mahkûm etmişlerdi. Bu iki gerçeklik açıkça bir uzlaşmaz çelişkide, "her şeyin zıddına gebe olduğu", olasılığın imkânsızlığa içkin olduğu, zorunluluk halinde özgürlüğün, kölelik halinde azatlığın olduğu tuhaf bir toplumsal biçiminde düğümleniyordu. Bu noktayı biraz daha ileri taşırsak belki de Marx'ın ve Engels'in kapitalist şehrin garip ikircikliliğini nasıl desteklediğini görebiliriz. Meta üretimini akla getiren, dünya piyasasını yaratan aynı karanlık güçler, eşit ölçüde bize fabrika kentini ve kaçınılmaz olarak modern metropolü de sunarlar (ve onun altını oyarlar). Öyle ya da böyle, diyalektik hükmünü sürmeye devam eder – ki bu diyalektiğin ta kendisidir. Ve Marx ve Engels, kuşkusuz belirli bir biçimde *metropol diyalektiğinin* hüküm sürdüğünü teşhis ederler. Var olan her şeye olan bağıtlılığının yani ontolojik bağıtlılığının yanı sıra Marx'ın bütün düşünceleri, diyalektiğin etrafında şekillenir: Bu, Marx'ın (ve herhangi bir Marksist'in) cephanesinin *en* önemli parçasıdır. Bu nedenle, Marx'ın bu cephaneyi kullanım şekline alışmak için biraz zaman harcamamız gerekecektir. Metodolojik araç ve bir dünya

görüşü olarak diyalektik, bu kitapta araştıracağımız Kent Marksizmi'nin altına imzasını atacaktır ve pek çok Marksist de kapitalist kentleşmenin dinamiklerini anlamak için ve Marksizm'in kendi kapsamını izah etmek ve genişletmek için diyalektiği harekete geçirecektir.

1859 itibariyle Prusya, Fransa ve Belçika gizli polisini "başarıyla" atlatan Marx, aslında evsizdi ve tek kuruşu yoktu, "büyük bir istekle kamusal alandan kendi çalışmama dönme fırsatını yakalamıştım"¹¹ diyordu. 1850'den sonra ortadan kaybolduğu, British Museum'a yaptığı günlük ziyaretlerden kendini mahrum ettiği dönemde bir yığın yazılı materyal ortaya çıktı. Marx'ın da kabul ettiği gibi, bunların çoğu yayımlanmak için yazılmamıştı, sadece "kendini arıtmaydı." Elbette bütün bu özel notlar ve analitik kayıtlar, özellikle 1857-58'in kış aylarında kaleme alınanlar *Grundrisse* -ya da "Anahatlar"- başlığı altında kamuya mal olacaktı. Diğer bir yığın hammadde, Marx'ın mümtaz "takdim tarzı" *Kapital*'in birinci cildini oluşturmak üzere bileylendi ve damıtıldı. Kaba altın külçeleri artık şık değerli taşlara dönüşmüştü. Marx, artık "diyalektiği, yeni, kutsal Prusya-Alman İmparatorluğu'nun başındaki türedi asalaklarının kafalarına bile sokacaktı." Aslında diyalektik, *Kapital*'in içinde öyle demlenmiştir ki çoğunlukla gözden kaybolur. Bununla birlikte Marx, materyalist diyalektiğinin en temel bileşenlerini farklı baskılar için yazdığı, ana yemeğe geçmeden önce çeşnili küçük aperatif kıvamındaki kitaba eşlik eden önsözlerde vermişti.

Bunların en belirginlerinden biri *değişimdir*. "Her şey akar, hiçbir şey durmaz" demişti antik Yunan bilgesi

¹¹ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (London: Lawrence and Wishart, 1971), s. 20; *Ekonomi Politikiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

Heraklitos ve Marx da ona katılıyordu. Kapital'in amacı toplumun kendi "hareketinin doğal yasalarının izini sürmek" ve "modern toplumun ekonomik hareket yasasını" ortaya çıkarmaktır. Marx bıkmadan usanmadan günümüz toplumunun "kaskatı bir kristal olmayıp, değişebilen ve sürekli olarak değişen bir organizma olduğu konusunda" ısrar etmiştir. Kapitalist düzen –bu kesinlikle kapitalist kent düzeni anlamına da geliyor– "gelişmenin geçici bir tarihsel evresi"dir çünkü diyalektik, "şeylerin mevcut durumunu olumlu yanlarıyla kavrar, aynı zamanda da bu durumun yadsınmasını, onun kaçınılmaz çöküşünün anlaşılmasını içerir; çünkü diyalektik tarihsel olarak gelişmiş olan her toplumsal biçimi akışkan bir hareket içinde görür".

Marx değişimin kökünün çelişkide olduğuna inanır. Ona göre çelişkiler, varlığın hem destekleyen hem de altını oyan birbirine zıt unsurlarını, yine o varlık içinde kaynaştırır. Her iki taraf bu varlığa içkindir, doğasının bir türevidir. En açık örnek, kullanım ve değişim değeriyle, değer biçimiyle, para biçimiyle, karşılıklı olarak yıkıcı ve düşman ilişkileriyle kapitalizme özgü dengesizliğin belirleyicisi olan metadır. Marx'a göre "kapitalist toplumun hareketi çelişkilerle doludur." Çelişkileri anlayabilmek için dünyayı kaçınılmaz şekilde bir süreç olarak algılar. Gerçekten de Marx olağanüstü bir süreç düşünüdür, süreç onun külliyatının her yerindedir. Bize denildiği gibi sermaye bir süreçtir; emek de aynı şekilde bir süreçtir; değer de, para da, sınıf ve birikim de, sanayileşme ve kentleşme de. Kapital'de "toplumun iktisadi biçimlenişinin evrimini doğal tarihin bir süreci" olarak görür; burada insanlar süreçlerin alıcıları ve cisimleşmiş halleri ya da Marx'ın ifadesiyle "ekonomik kategorilerin kişileşmiş halleri, belirli sınıfsal ilişkilerin ve çıkarların taşıyıcıları" haline gelirler.

Bir süreç düşünürü olarak Marx, toplumsal olguyu her aşamada *içe ilişkin* bir şey olarak görüyordu. Yani dünyadaki farklı görünümünün birbirleriyle ilişki kurma biçimi onların ne olduğunu (ya da olabileceğini) anlatan temel bir nitelikti. Marx'ın ontolojik evreninde ilişkilerin kendileri çelişkilerdi, çelişkili ilişkilerdi, süreçlerin temsilcileri, çelişkili temsilciliklerdi. "Ben bu yapıtta kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim *ilişkilerini* inceleyeceğim". Marksist bir bakış açısıyla toplum ve şehirler üzerine düşünmek, bu nedenle *bütünselci* düşünmeyi gerektirecektir. Bu, bütün bir Marksist gelenek dâhilinde bir çeşit ortodoksluktur ve bu kitap boyunca sergileyeceğimiz şey de budur. Bu koşullar altında, makro ve mikro, sermaye ve emek, kullanım değeri ve değişim değeri, birimler ve örgüt karşılıklı olarak birbirlerini oluşturur. Ağaçlar olmadan orman, öğrenciler olmadan öğretmen, kadın olmadan erkek –ve tabi ki tersi olmaz. Birbirleriyle ilişkili farklı parçalar, bu parçaların bir bütünün –ya da bir bütünlüğün– parçaları olarak birbirleriyle nasıl ilişki kurduğunu görmeden anlaşılmaz.

Marx'a göre sadece *somut bütünlük* dünyayı her yönden kavrayabilir; sadece somut bütünlük algıları ve imgeleri – insanların, mekânların ve hayatın dünyasından soyutlanmış gerçek– kavramlara dönüştürebilir. Soyutlama –düşünce süreçleri– bütünler içindeki parçaları anlatır, ama aynı şekilde parçalar içindeki bütünleri de ayırt eder; genellikteki özgüllüğü, tikellikteki evrenselliği, şehirlerdeki mahalleleri, mahallelerdeki şehirleri, küresel kapitalizmdeki şehirleri, şehirlerdeki küresel kapitalizmi. Bu nedenle Marx'ın diyalektiği, teorik ve deneysel olan, algılanamaz ve algılanabilir arasında hareket edecek biçimde tümevarımsal ve tüm dengelimseldir. Bu "soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşünce için sadece somutu

kendine mal etmenin, onu zihinde somut olarak yeniden üretmenin yoludur.”¹²

Marx'ın *Kapital*'deki en iyi ve en temel diyalektik yapısı, muhtemelen –ki buraya dikkat– biraz sonra göreceğimiz birçok kent Marksistinin çok sevdiği bir anlayış olarak, onun “meta fetişizmi” kavramsallaştırmasıdır. Tartışma *Kapital*'in son kısmının ilk bölümünde kısa da olsa sahneye çıkar. Marx burada bizim meta dediğimiz görünüşte önemsiz olan şeyi şakacı bir şekilde canlandırmaya (ve aydınlatmaya) çalışır. Bir aşamada, –dokunma, koklama, görme gibi– duyumsal kalıp aşamasında ters bir şey yoktur. İnsan ihtiyacını karşılayan bir şey olarak kullanım değeri hakkında da aynı şey söylenebilir: Tahta, bir masaya dönüştürüldüğünde bile tahta olmaya devam edecektir. Başka, daha derin bir aşamada ise, bu kullanışlı madde bir kez bir meta olarak bir adım öne çıkar, bir şekilde “duygusallık sınırlarını aşar.” Bunun için Marx alaycı bir şekilde şunu söyler: “amuda kalkar ve o ağaç beyninden ‘masa yürütmek’ten çok daha çarpıcı ve parlak fikirler saçar.”¹³ Bu acayip fikirler metayı “mistik” ve “anlaşılmaz” yapıyordu. Bir meta örneğin, “somut” emek pratiği içinde bir araya getirilen, birisi tarafından istihdam edilen ya da birinden, bir kapitalistten maaş alarak yaşayan insanların gerçek emekleriyle üretilir. Bu emek, özel mülkiyettir ve kontrol altındadır; piyasa için toplumsal şeyler, satış için ürünler yapar ve kâr getirmesi beklenir. Bir metanın somut “şey görünümü” yeterince gerçektir: Ayakkabılar, gömlekler, bilgisayarlar, otomobiller –dünyamızda “var olan şeylerin, tümüyle gerçek şeylerin hep-

¹² Karl Marx, *Grundrisse* (Harmndsworth: Penguin, 1973), 101; *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul, 2008.

¹³ Marx, *Capital*, vol.1, s. 163-64; *Kapital*, 1. Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1997 (1975).

sini düşünün; giyebiliriz, dokunabiliriz, sürebiliriz. Piyasada, onların niteliksel kimliklerini belirleyen niceliksel bir fiyat etiketi taşırlar. Duygusal olarak, günlük deneyimin algılanabilir gerçekliğinde şeyler cinsinden düşünür ve iş yaparız – bir şeyi (örn. parayı) başka bir şeyle (örn. metayla) değiştiririz. Bu eylem son derece dolaysızdır ve bunun üzerinde nadiren uzun uzadıya düşünürüz.

Ama Marx, bizden bunun üzerine düşünmemizi *ister*, şeylerin tecrübesini daha büyük bir tarihsel ve coğrafi bir bağlama koymamızı, ampirik görüş açımızın ötesindeki açılarını düşünmemizi ister. Hafızamızı tazelemek ister, metaların aynı anda hissedilir ve “duyularla kavranabilir ya da toplumsal” olduğunu hatırlatmak ister. Bizler bu bağlantıyı görmeyiz çünkü Marx’ın ifade ettiği “metalar âleminin işte bu nihai para biçimi ... özel emeğin toplumsal niteliğini ve tek tek üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiyi aydınlatmak ve açıklığa kavuşturmak yerine, örtbas eden öge olmuştur”. Buna karşılık Marx, mülkiyeti topluma ait üretim araçlarıyla çalışan özgür erkekler ve kadınların birliğinin hayalini kuruyordu. Bu düzende meta zincirinin her bir bölümünde, birliğin farklı anlamlarında, üretimde, dağıtımda, değişimde ve tüketimde *şeffaflık* olacaktır. Üretim –en düşük ücret, sömürüye dayanan üretim hatta kötü çalışma şartları altında üretim olabilir– ve belki de binlerce kilometre uzaktaki çok belirgin bir nihai tüketim işlemi arasında metanın ayrışması, işçi sınıfını siyaseten zayıflatacak da olsa, Marx için şeffaflık hayatidir. Bu ayrışma, parçalar halindedir, yanaltıcıdır ve gafilâne davranmamıza şartlandırır. Yani bu “ayrışmışlığı” yeniden eşleştirirsek, tüm toplumsal ilişkisel bütünlüğünü yeniden kurarsak, kendi şeffaflığımızı yeniden yaratırsak kapitalizmi teşhir etmek ve onun dünyasını daha iyi anlamak mümkündür. Böylece kapitaliz-

min nasıl işlediğine ve bunu değiştirmek için ne yapmamız gerektiğine ilişkin daha sağlam bir kavrayış edineceğiz. Marx bir bakıma, bizden –radikal eğilimi olan bizlerden– dünyanın bu ikili karakterini kavramamızı, onu ikiliği içinde bir bütün olarak görmemizi, aynı zamanda hem bir süreç hem de bir şey; toplumsal bir ilişki ve bir nesne ve de gözle görülmeyen “hareket yasaları”nın gözle görülebilir bir sonucu olarak tasavvur etmemizi istiyordu.

20. yüzyılın en merak uyandıran ve en yaratıcı kent Marksisti olan Marksistlerden bazıları bu fikirden beslenmişlerdir. Marx’ın kendi taslağını sıklıkla genişletmişler, kent sahnesinde perdeleri aralarken popüler kültürün dünyasına kadar inmişler, Marksist aklı beslerken şehrin caddelerini ve kamusal alanları da ışıklandırmışlardır. Mesela Georg Lukâcs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde “Yaklaşımımız, Marx’ın ekonomik analizine dayanmakta ve buradan hareketle hem birer nesnel form hem de buna karşılık gelen birer öznel durum olarak metaların fetiş karakterinin ortaya çıkardığı soruna ilişkin bir tartışmadan kaynaklanmaktadır” demişti. Etkili bir Hegelci Marksist olan Lukâcs, Marx’ın yabancılaşma üzerine gençlik tezleri ve onun olgun fetişizm kavramsallaştırmasının muhteşem bir karışımı olan *şeyleştirme* kavramını geliştirdi. Bu daha sonra Guy Debord’un kült kitabı *Gösteri Toplumu*’nun teorik çerçevesini çatmasına yardım ederken, Walter Benjamin’in de kafasının içindeki alarm zillerinin çalmasına neden olacaktı. Bu arada bir başka büyük kent Marksisti, Henri Lefebvre, fetişizm üzerine kendi ilmeğini ördü ve bizleri mekânı fetişleştirmemek; binaları, anıtları, kamusal alanları tüm etrafı ve şehrin altyapısını sadece “mekândaki nesneler” olarak görmememiz konusunda uyardı. Bunun yerine tam da Marx’ın dediği gibi, kavramsal bir sıçrama yapmak, temelden ele al-

mamız, bu işin köklerine erişmemiz ve gerçek “üretim mekânı” ve ona içkin toplumsal ilişkilere odaklanmamız gerekiyor.

Fetişizm kavramı, *Kapital*’in tüm diyalektik akışına zemin hazırlar. Marx’a göre “paradaki bilmece, metallerdeki bilmeden başka bir şey değildir.” Paranın hareketi ve daha fazla paraya yol açan paranın hareketi (mesela sermayeye dönüşen para), aslında metallerin hareketidir. Kapitalizmin sırrı budur: Meta “hücre formu”ndadır ve bundan dolayı Marx’ın analizi- nin dayandığı büyük yapıdır. İşleyen para, metalleri dolaştıran para, bu metellara harcanan emeğin zamanının evrensel ölçüsü olarak para, ona göre “başlangıçtaki değeri” para, “canlı döller yavrulamakta ya da hiç değilse altın yumurtalar yumurtlamaktadır”. Ve bu altın yumurtaların kaynağı, sermayenin hakiki kaynağı, gözden çıkarılabilir ama çok özel, kendi değerinden daha fazlasını üretebilen bir metadır: “Emek gücü”, emek kapasitesi, “üretimin gizli mabedi”nde gerçekleşen tüketim. Buraya “iş olmayan giremez.” Burası Marx’ın kapitalist sanayi sürecini dinamik biçimde resmetmeye başladığı noktadır. Marx bizi emek sürecine doğru götürür, çalışma günlerini kaydeder, zengin tarihi ile siyasi teşhirciliği, varoluşçulukla zorlu ekonomik olguları bir arada ele alır. Marx daima sermayenin artı-değere duyduğu vampirce susuzluğun ve bunun etrafında şiddetle devam eden sınıf mücadelesinin derinliğini ve şiddetini hissettirmekte şaşırtıcı bir başarıya sahipti. Sermayenin emekle, emekçinin yakın arkadaşı emekçiyle, kapitalistin arkadaşı kapitalistle rekabet içinde olduğunu çarpıcı bir şekilde resmeder. Yeni tarzda üretici birliklerin, işbölümünün ve teknolojinin acilliğini bize açıklayarak rekabetçi mücadelenin ta özüne kadar iner. Marx bize bizi kuran ya da yıkan şeyler, “yabancı nitelikleri olan” şeyler, insanı sadece bir araca çeviren insan araçları ortaya çıkaran insan icadının muazzam

hünerlerini gösterir. Nihayet, *Kapital*'in sonunda ve sermayeye karşı, sermaye birikiminin acımasız arayışının, sermaye birikimi için sermaye birikiminin insafsız dürtüsünün ve "kapitalist birikimin genel yasası"nın ana hatları çizilecektir. Artık ve ilelebet insanlara ve mekânlara ilişkin bütün engeller fiziksel ve ekonomik açıdan parçalanarak kaldırılmıştı; sermaye bilimi, bir başka üretici güç olarak kullanmak üzere elinin altına almıştı. Böylece sermaye ileriye ve dışa doğru yoğunlaştıkça merkezileşiyor ve merkezileşip yoğunlaştıkça da birikiyordu: "Bu dönüşüm sürecinin bütün avantajlarını sömüren ve tekellerine alan büyük sermaye sahiplerinin sayılarındaki sürekli azalmayla birlikte sefalet, baskı, kölelik, soysuzlaşma, sömürü de alabildiğine artıyor[du]".

Bunlar kuşkusuz heyecan veren şeyler. Ancak Marx, geleneksel disiplin sınırlarının harcını oluşturan benzeri görülmemiş tarihi vizyonunu, muazzam kapsamını ve entelektüel birikimini hiçbir zaman şehrin kendisi üzerine yansıtma ihtiyacı duymadı; sanayileşmenin (ve üretimin) gelişmesiyle şehirleşmenin (ve şehrin üretiminin) bağlantısını hiçbir zaman gerçekten kurmadı. 1840'ların sonunda bir süre bunu yaptı ama onu hiçbir zaman onun o klasik 1860'lardaki derin düşüncelerinin içine dâhil etmedi. Kapitalist koşullarda çok belirgin olan teorik, politik ve tarihi önemine rağmen kentleşme ne Marx'ın eleştirileri arasında ön planda oldu ne de radikal emelleri arasında merkezi bir rol oynadı. Bu ihmal şaşırtıcı: 1848 ve 1871'de Paris'te devrimci ayaklanmalar açıkça kendini bağladığı yer, kentti. Olgun Marx, *Kapital*'in sadece bir yerinde sermaye birikimi ve kent süreci arasındaki bağlantıya ışık tutar: "Kapitalist birikimin hızı ne kadar büyük olursa, işçi nüfusun barındıkları yerler de o kadar sefil ve perişandır. Servetin artışıyla kentlerde görülen 'imar hareketleri', eski

yapı mahallelerin yıkılması, bankalar, mağazalar vb. için iş hanlarının yükselmesi, iş trafiği, lüks arabalar, tramvaylar vb. için caddelerin genişletilmesi, yoksulları gittikçe daha da kötü kenar mahallelere sürer". Marx sonuç olarak "Bir sanayi ya da ticaret merkezi olan kentte sermaye ne denli hızlı birikirse, buralara sömürülebilir insan malzemesinin akışı ne denli hızlı olursa, işçilerin sığınmak zorunda oldukları konutlar da o derece sefil ve perişan olur" diyecekti.

Marx bu konuda biraz daha fazla şey söyleyebilirdi. Ancak söylemedi. Daha çok ardında kapsamlı bir kent eleştirisi ve sırdaşı Friedrich Engels için inceleme malzemesi bıraktı. Aslında Engels, "kent sorunu"na çoktan el atmış, sanayileşme/sermaye birikimi ve kentleşme arasındaki bağlantıyı Marx'la tanışmadan önce kurmuştu. İngiltere'nin kuzeyindeki sanayi kenti Manchester'la ilgili hâlihazırda kapsamlı ve özgün bir biçimde yazmıştı. *Kapital*'de Marx, Engels'in Manchester üzerine kitabını övüyordu: "Engels kapitalist üretim modelinin ruhunu ne de güzel anlıyor" sözlerine yer vermişti. Kent Marksizmi'nin oluşumunu gerçekten keşfetmek, onun karmaşık şeceresini ve 20. ve 21. yüzyıllardaki kronolojisini çıkarmak için bu kitaba, daha genel olarak Engels'e yönelmek zorundayız.

2

Friedrich Engels

Manchester’da Bir Arka Sokak Çocuğu

Karl Marx, 14 Mart 1883’te en sevdiği sandalyesinde üçe çeyrek kala sessiz sedasız bu dünyadan göçtü. Hiçbir uyruğu olmayan bu siyasi göçmen, bu büyük devrimci üç gün sonra caddenin birkaç mil yukarısındaki Londra Highgate Mezarlığı’na gömüldü. Mezarının başında on bir ağıtçı “eski tüfeğe” saygısını gösteriyor ve Marx’ın uzun süreli yoldaşı kırk yıllık sevgili merhum arkadaşını hatırlayan –“General”– Friedrich Engels’i dinliyordu; Engels’in üzüntüsü hissediliyordu. Ama daha da ötesi Engels, anılarını şöyle naklediyordu: “Avrupa ve Amerika militan proletaryasının bu adamda yitirmiş bulunduğu şey, tarih biliminin bu adamda yitirmiş bulunduğu şey, ölçülemez. Bu devin ölümüyle bırakılan boşluk, kendini

duyumsatmakta gecikmeyecek.” “Adı”, diye öngöründe bulunuyordu Engels; “yüzyıllar boyunca yaşayacak, yapıtı da!”¹

Engels Marx’tan yaklaşık 12 yıl daha uzun yaşadı. Zamanının büyük bir kısmını Marx’ın miras bıraktığı ve bir yığın tozlu elyazmalarını, yırtık pırtık bir kenara atılmış çiziktirilmiş karalamaları, şifreli bilgi notlarını derleyip düzenlemekle geçiriyordu; bu notlardaki kötü el yazısından dolayı Marx’ın adı çıkmıştı. (Marx’ın el yazısı o kadar kötüydü ki, bir keresinde İngiliz Demiryolu İdaresi’ndeki yaptığı memurluk görevinin karşılığını alamamıştı.) Engels bu dünya üzerinde arkadaşının kötü el yazısını deşifre edebilecek tek kişiydi. Onun yorumlayıcı çalışması olmasaydı, Marx’ın “çağrısı” *Kapital*’in 2. ve 3. ciltleri olmayacaktı. Aslında Engels olmasaydı 1. cilt de olmayacaktı. Gerçekten de Engels’in koşulsuz duygusal desteği kadar tükenmez mali desteği olmasaydı Marx, en zor günlerinin üstesinden gelemeyebilirdi. Bu arada kendisi de zeki olmasına rağmen, Engels hiçbir zaman Marx’ın entelektüel ve teorik dehasına yetişemedi ve Engels bunu biliyordu. İkinci derece rolünü kendine özgü bir şevkle benimsedi.

Marx’ın aksine Engels, kendi kendini yetiştiren bir entelektüeldi, eski moda gerçek bir kendi kendini yetiştirme örneğiydi. Babası genç Friedrich’i 1837 yılının başlarında 17 yaşındayken, Prusya’daki memleketi Barmen’de kendi tekstil işinde bir büroda memur olarak (para almadan) çalışması için okuldan aldı. Kraliyet Topçu Birliği’nde gönüllü bir görevle 21’inde askere kaydoldu, bu ise Hegelcilik’le dolup taşan bir şehir olan Berlin’e taşınmak anlamına geliyordu, bu durum

¹ Friedrich Engels, “Speech at Gravesde of Karl Marx”, *The Marx-Engels Reader* içinde, der. R. Tucker (New York: W. W. Norton, 1978), s. 681-82.

* Yazar, Tristram Hunt’ın *Marx’s General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* kitabına gönderme yapıyor – ç.n.

Engels'in genç maceracı ruhunu anında etkiledi. Marx, Hegel'i, diyalektiği ve bıyıkları terlemiş komünizmi geleneksel olarak Berlin Üniversitesi'nin kale duvarlarının içinde keşfetmişti. Engels de aynı şeyi münhasıran üniversitenin dışında şehrin yeraltı kültüründe, kafelerinde, bira ve toplantı salonlarında yaptı. Marx'ın yaptığı gibi yalayıp yuttu. Ancak Marx ve Engels hiçbir zaman Berlin'de bir araya gelmedi, ilk karşılaşmaları 1842'de oldukça kısa ve şaşırtıcı bir şekilde soğuktu. Engels çekindiği, kendisinden iki yaş büyük çılgın editörle *Reinische Zeitung*'un Köln'deki bürosunu ziyaret ettiğinde tanışmıştı. Marx da en az onun çekingenliği kadar şüpheli yaklaşmış, Engels'i kendisinin her gün biraz daha fazla bir kenara attığı bir çeşit felsefenin içine batmış genç bir Hegel davacısı olarak değerlendirmişti. İkinci buluşmaları –Paris'te Ağustos 1844'te– sadece siyasi her konudaki değerlendirmelerinin aynı olduğunu kısa zaman içinde fark eden kafa dengi iki ruhun birbirine bağlanmasından değil, aynı zamanda işçi sınıfı örgütü ve dünya tarihi için muhtemel çıkarımları açısından çok daha kayda değerdi elbette.

Marx ve Engels mükemmel bir diyalektik eşleşmeydi; birbirine zıt iki karakterin dinamik birlikiydiler. Marx kendini ailesine adamıştı, Engels ise hiç evlenmemişti. Marx ev içi işlerde ve cinsler arası ilişkilerde daha gelenekselci bir burjuvaydı; Engels'in ise yıllar boyunca iki İrlandalı kadınla üç kişilik bir ailesi vardı; Mary Burns ve kız kardeşi Lizzy. Marx Yahudi, hareketsiz, tıknaz, hastalıklı ve ussal bir adamdı. Engel ise Kalvinist, başarılı bir eskrimci ve at binicisi, uzun boylu ve fiziksel olarak dirençli, biraz hedonist ve flörtöz, devrimci yaşamın yetersizliği kadar lüks hayattan da zevk alan biriydi. Marx yoksul ve beceriksizdi; Engels görece zenginleşmişti ve aile şirketi *Ermen and Engels*'teki fazlasıyla uzun yönetici kari-

yerinde kurnazdı. Hal böyleyken, Paris'te beraber geçirdikleri yazdan sonra ve sonunda Almanya, Fransa, Belçika ve İsviçre'den aforoz edildikten sonra Engels ve Marx, artık ayrılmaz bir sürgün arkadaşı olmuşlardı.

Marx ailesi Ağustos 1849'da İngiltere'nin kıyı şeridine yerleşti; Engels de Kasım ayında İsviçre'den onları takip etti ve bir sonraki yıl Manchester'a yerleşti. Son sığınakları olan bu ülke, 1848'in vaat ettiklerine ve hayal kırıklığına dair kişisel kederli son notlarını yazdıkları yerdı. Marx ve Engels yerkürenin bu egemen sanayi ulusu hakkında zaten bir şeyler biliyorlardı. Daha önce 1845 Temmuzunda Engels Marx'ı Londra'ya ve Manchester'a götürdüğünde orada birlikte bulunmuşlardı. Manchester'da Engels Marx'a Cheetham Kütüphanesi'nin vitrayının yakınında en sevdiği duvar nişini göstermişti. Engels'in babası laf dinlemez oğlunu, pamuk ihracatı hakkında daha fazla şey öğrenmesi umuduyla 1842'de Manchester'a göndermişti. Söylemeye gerek yok, bu beklenti Engels'i neredeyse hiç etkilememişti ve fakat oradaki ikameti sorgulayıcı radikal bir zihnin karşılığını verecekti. Manchester büyüyen bir sanayi devi, karanlık şeytani değirmenlerin, oldukça zengin burjuva fabrika sahiplerinin, Hububat Yasası karşıtları ajitatörlerin, Owencu sosyalistlerin ve Çartistlerin, sürekli büyüyen bir kent proletaryasının ve karmakarışık bir kent büyümesinin olduğu bir memleketti. Çeşit çeşit ve heyecanlı bir yöne doğru giden bu yol, Engels'in fitilini bir anda ateşledi ancak tam da babasının istediği şekilde değil. Öfkesini olduğu kadar hayranlığını artırarak, onun edebi kabiliyetini kışkırtarak Friedrich'in hayal gücünü harekete geçirdi. Sonuç, 1844'ün sonları ile 1845'in başları arasında Almanya'da yazılmış ve Leipzig'de basılmış kent gerçekçiliğinin klasik bir parçası olan ilk kitabı olmuştu. Yirmi dört yaşındaki Engels *İngil-*

tere'de İşçi Sınıfının Durumu ile ilk kez, sanayileşmenin hareket yasasını kentleşmenininkiyle birleştirerek ve neticede bir grafik, yeni doğmuş Kent Marksizmi üreterek, sermaye birikimi ve sınıf dinamiklerini bir kentsel gelişim analizinin içinde dokumayı başardı.²

Burjuva Proleter

Engels iki yıldan biraz daha az bir süre şehirde kaldı, bu daha sonra 20 yıllık bir gurbete dönüşecekti. Gündüzleri büro işleriyle meşgul oluyordu. Geceleri boş vakitlerinde Manchester'ın işçi sınıfı mahallesinin bakımsız arka ve dar sokaklarında geziniyor, kendi sınıfından pek çok kişinin yapmadığı olaylara ilk elden göz atıyordu. Ona eşlik eden yeni bir arkadaşı da vardı; Ermen and Engels fabrikasından fabrika kızı Mary Burns kesinlikle güvenilir bir rehberdi ve Friedrich'in kötü ve yoksul şehri tanmasına yardımcı oluyordu. Saygıdeğer burjuva centilmenleri ve gizli kapaklı proleter ajanları arasındaki daimi git gel Engels'e hiç acı çektiyormuş gibi görünmüyordu. Hatta aslında iki dünya arasındaki yö-rünge farkının tuhaflığından ve her ikisinin deneyim bilgisini birleştirmekten büyük zevk alıyordu.

İthaf ifadesi olan "Büyük Britanya'nın Emekçi Sınıflarına" da "Aranızda, koşullarınız hakkında bir şeyler öğrenecek kadar uzunca bir süre yaşadım ... elime geçirebildiğim resmî ve gayri-resmî çeşitli belgeleri inceledim – bunlarla yetinmedim; konuma ilişkin *soyut* bilgilerden daha fazlasını istedim, sizi kendi evlerinizde görmek, gündelik yaşamınızda gözlemlemek, koşullarınız ve şikâyetleriniz üzerine sizinle söyleş-

² Kitabın İngilizce olarak ilk tercümesi Amerika'da 1886 yılında yayımlandı, 1892 yılına kadar İngiltere'de yayımlanmadı.

mek, sizi ezenlerin toplumsal ve siyasal gücüne karşı verdiğiniz savaşıma tanık olmak istedim” diye iddia eder. Öyle de yaptı Engels ve ekliyordu “Şirketten, ziyafetlerden, orta sınıfın porto şarabından ve şampanyasından vazgeçtim; boş zamanlarımın, neredeyse tamamını sade emekçilerle ilişkiye adadım. Böyle yaptığım için hem mutluyum, hem gururluyum. Mutluyum, çünkü öyle yaptığım için yaşamın gerçeklerine ilişkin bilgiler derlediğim çok hoş saatler geçirdim – öyle yapmasaydım, o saatler, protokol konuşmalarıyla ve moda konular üzerinde çene çalmakla boşa gidecekti; gururluyum, çünkü ... suçlanan ve ezilen sınıfına hakkını teslim etme fırsatını elde ettim.”³

Engels, varlıklı ve zengin sınıfların soyut aldatmacası üzerine yeterince deneyim kazanmıştı, tuhaf olanı kendini de aldatıyor gibi görünüyordu. Ancak hâlâ bu tür algılanamayan güçlerin neden olduğu algılanabilir ürün ve somut korkuyu bilmiyordu: Bunların bir kısmını doğrudan gözlemlerinden ve Mary’nin öğrettiklerinden öğrendi. (Daha sonra bu bilgiyi Marx’a ilettiler.) Engels, gerçek ilk elden gözlemin politik ve entelektüel açıdan kaçınılmaz olduğunu fark edecek kadar zekiydi: “Bir yandan sosyalist teorilere, öte yandan bunların haklılığına ilişkin yargılara sağlam bir temel sağlamak için ve leyhte ve aleyhte duygusal düşlerle fantezilere bir son vermek için proletaryanın koşullarının bilgisi kesin bir zorunluluktur” sonucuna varmıştı. Dahası Engels, Alman mukabillerine onların “İngilizler kadar kötü, sadece onlar kadar cesur olmadıklarını” hatırlatırken metninin İngiliz burjuvazisine artçı bir saldırı olduğunu düşünüyordu. Her şeyden öte proleter koşulla-

³ Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England* (London: Penguin, 1984); s. 27; *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev. Yurdakul Fidancı, Sol Yayınları, Ankara, 1997; vurgular orijinalde.

rın “klasik biçimi”yle⁴ var olduğu yer, İngiltere’ydi. Ve bu klasik koşullar sadece İngiltere’de kayıt altına alınmış, resmi araştırmalar tarafından belgelenmiş, devlet müfettişleri tarafından “konunun en az ayrıntıyla bile ortaya konabilmesi için gerek duyulan” veriler olarak raporlanmıştı.

İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu’nu okuyan her okuyucunun dikkatini hemen çekebilecek şey, Engels’in yaklaşan toplumsal devrime dönük aşırı coşkusu ve güvenidir. Engels hızlıca bir zafere ulaşmasını dileyerek işçi sınıfı isyanını selamlamıştı, onun her yöne doğru ilerlemesini selamlamıştı. 1845 yılında açık bir şekilde bunun an meselesi olduğunu hissetmişti. “Kararlı olun” diye uyarıyordu işçi erkekleri ve kadınları, “yılmayın – başarınız kesin ve ileri yürüyüşünüzde atacağınız hiçbir adım, ortak davamız, insanlığın davası için boş gitmiş olmayacak!”. (1892’de İlk İngilizce baskıya bunları yansıtan bir önsözde Engels, önceki tahminlerinin “gençlik heyecanı”nın damgasını taşıdığını ve şüphesiz birçoğunun doğru çıkmasına rağmen “birkaçının yanlış çıktığını” itiraf etmiştir.) İlginç bir biçimde, bu gençlik iyimserliği ve tumturaklı tarz, Engels’in mesafeli çağdaşı olan, bir başka hevesli şehir gezgini ve insanlar arasında dolaşan birine benzemektedir: Walt Whitman. Engels Manchester’ın derinliklerinde araştırma yaparken yirmi iki yaşındaki acemi çaylak muhabir Whitman, Gotham’ın kaldırımlarında demokrasiye kulak vererek boş boş geziniyordu. O da sınırlardaki şehri, taşkınlığı, şiddetli yoksulluğu, yanı sıra zenginliği ve aşırı kalabalığı gördü. O da bunlar-

⁴ Bu inanış Marx tarafından 1867’de *Kapital*’in 1. cildinin (New York: Vintage, 1977) önsözünde tekrarlanmıştı. Marx Avrupa’nın İngiltere dışında geri kalanına ve tüm dünyaya “İngiltere’nin kendi geleceğinin bir görüntüsünü” göstererek İngiltere’yi kapitalist üretim modelinin *locus classicus*’u olarak adlandırmıştı.

dan rahatsız oldu. Ama içgüdüğü onun biraz daha ileri gitmesine neden oldu, onu kamçılardı ve gördüklerini “korkunç fakat ihtişamlı bir manzara” diye adlandırdı.

Hem Whitman hem de Engels, buradaki gizli olasılığın, kentin karanlığından ışığın sızması olasılığının farkına vardı. Metropolü herkesin kendi çıkarının peşine düştüğü ve farklı ırkların, sınıfların, milletlerin merhametsizce çatıştığı bir kurtlar sofrası dünyası olarak gören kişilerin sayısı az değildi. Oysa Whitman, bunu, yeni bir demokratik vizyona açılacak bir manzara; birbirinden tamamen farklı yurttaşların el ele tutuşmayı başarabildiği gündelik bir paylaşım, bir “yerel ifade ruhu” olarak görüyordu. Engels’in umutlarıysa daha az halkçıydı ve şiirseldi. Neredeyse kaba, kendi çıkarını düşünen bir kent tablosu, “işçi sınıfının sefil durumunun, o ufak tefek yakınma konularında değil, ama *kapitalist sistemin kendisinde*” aranan sınıf güdümlü bir çevreyi gösteriyordu”. Herkesin herkese karşı olduğu bu berbat savaş ne doğasında bir toplumsal nedenin sonucu, ne tarihin ya da biyolojinin bir çıktısı ne de ebedi değildi: Engels kendi “doğal ifade ruhu”nu tahayyül etti ama bu ancak kapitalist üretim biçiminin defteri düdüldüğünde tecrübe edilebilecekti. Ona göre büyük şehirler özgün bir diyalektik nitelik taşıyordu. Kapitalizmin eşitsiz gelişim eğiliminin tahribatını azaltıyor, bununla birlikte aynı zamanda “işçi hareketlerinin doğum yeri” oluyor, aynı insanları bir araya istifliyor, sömürülenlerin karşılıklılığını biçimlendiriyor, işçi sınıfının kendi iradesini ve kaynaklarını zengin ve güçlü bir burjuvazinin karşısına koyacağı bir sınıf bilinci kıvılcımı çakıyorlardı.

Aslında Engels, hiçbir zaman gerçek bir flanör olamamıştı, hiçbir zaman Whitman gibi asfalt üzerinde incelemek için bitki toplayan amaçsız bir gezginci ve aylak olamamıştı. Zih-

ninde tamamıyla kayıtsız olmasına engel olacak çok fazla şey vardı genellikle. Manchester sokaklarındaki keşiflerinin taraflı bir amacı vardı; içindeki Protestanlık kalıntıları aylıklığı aşagılmasına neden olmuştı. Onunki tepeden tırnağa Prometheusçu bir ruhtu. Walt Whitman'ın Orfeus tarzı gezintileri dolup taşan metropolü gelişigüzel bir şekilde "harikula-de bir kalabalık" olarak tanımladığı yerde, Engels'in sezen gözleri sadece "muazzam merkezileşme"yi görecekti. Whitman'ın sokaktaki uyumsuzluğa hayret ettiği yerde Engels, "kent'in sokaklarında bir-iki gün avarelik ettikten sonra ... insanın midesini bulandırıcı, insan doğasını isyan ettirici bir şey"e şahit oluyordu. Whitman'ın gözleri, görkemi, güzelliği ve gösteriyi görürken, Engels "yaban bir kayıtsızlığı", "insanların giderek yalnızlaşmasını, her biri kendi ilkesine sahip bir atomlar dünyası"nı ve "insanlar sınırlı bir alanda üst üste yığıldığı ölçüde tiksindirici ve rahatsız edici" hale gelen "herkesin özel çıkarı içinde kendisini duygusuzca yalıtması"nı fark etmişti. Engels "bu çılgın dokunun hâlâ bir arada durabilmesinden hayrete düşüyor[ken]" Whitman "bir Yeni Dünya atmosferini" hissedecekti.

Manchester'ın Çılgın Doku

Engels, Manchester'daki proletaryanın tarihinin daha genel olarak İngiltere'deki tarihine benzer şekilde 19. yüzyılın ikinci yarısında başladığı fikrinde ısrarcıydı. Burada can alıcı şey, emeği dönüştüren ve devasa fabrikaların gelişimini mahmuzlayan, şehrin uyanışında kontrolü ele geçiren buhar makinesinin ve pamuk işleme makinesinin icadıdır. El işi modern üretime, kentler ise sanayi metropollerine dönüştü. Sanayi devrimi kent devrimini de alevlendirecek, iki korkunç güzellik doğacaktı. Elbette kent devrimi, sanayi için kolayca insan

hammaddesi sağlaması nedeniyle sanayinin ateşini de harlayacaktı. Engels sanayi devrimini İngiltere için Fransa'daki siyasi devrim ve Almanya'daki felsefi devrim kadar önemli görüyordu. Muazzam bir şekilde büyüyen fabrika sistemi, işleyen kollar istiyordu ve bu da ücretleri artırıyor ve karşılığında –göç eden ya da tarımdan gelen– işçi gruplarının dikkatini gelişen kentlere ya da şehirlere çekiyordu.

Şehirlerdeki nüfus hızlanarak artıyordu ve çoğunluğu proleterdi. Engels *proleter* kavramını fabrika işçileri kadar esnafları da, tarım işçileri kadar el işçilerini de, marangozlar kadar ayakkabıcıları da kapsayan çok geniş bir kapsamda kullanıyordu. Yıllar sonra Marx'la birlikte, *Komünist Manifesto*'da "modern işçi sınıfı"nı "iş buldukları sürece yaşayan ve emekleri sermayeyi artırdığı sürece iş bulanlar" şeklinde çok daha kapsamlı biçimde tanımlayacaktı. Bu tanımla İngiltere'nin yaklaşık dörtte üçü işçi sınıfına ait oluyordu. "İşçi sınıfının durumu, İngiliz halkının büyük çoğunluğunun durumudur" diye saptıyordu Engels. Sınıfları, hızla küçük dükkân sahiplerini ve vasıflı serbest çalışanları da içine çekerek; aletleri makinelere, atölyeleri fabrikalara ve esnafı vasıfsız mekanik organ uzantıları haline getirerek büyüyordu ve neticede tüm nüfusu iki karşıt öğeye bölüyordu: İşçiler ve kapitalistler. Manchester'a doluşanların arasında, Engels'in belirttiği gibi "İngiliz gaddarlığıyla büyük ölçüde kırılan nüfus, orada da hızla ve özellikle imalatteki ilerleme başladıktan sonra İrlandalıların kitleler halinde İngiltere'ye çekilmesinden sonra nüfusu artan İrlandalılar da vardı".

Bu tür durumlarda nüfus, aynen sermaye gibi merkezileşir ve şehir yoğun bir şekilde merkezileşmiş nüfuslardan başka bir şey değildir. İmalat kuruluşları giderek artan bir şekilde işbirliği içinde bir yerde çalışan ve tek bir işgücü olarak birlik

olan işçilere ihtiyaç duyuyordu; bunlar ise birbirleriyle yan yana çalışan ama yabancılaşmayla ayrılmış, birbirleriyle yan yana yaşayan ama yoksullukla zalimleşen, ayrıntılı işbölümü nedeniyle bölünmüş insanlardı. Büyük fabrikalar büyük paralar anlamına geliyordu, büyük kentler fevkalade özentili ve avantajlar sunan büyük üretim kapasitesini teşvik ediyordu: Büyük ölçekli yol şebekesi, tren yolları ve kanallar, verimli ve vasıflı işgücü stoku, alıcılar ve satıcılarla doğrudan iletişim. Büyük kentlerde, Engels'in ifadesine göre; "Mülkiyetin merkezileşmesi en yüksek noktasına ulaşmıştır; o eski güzel günlerin ahlakı ve gelenekleri buralarda bütünüyle silinip yok olmuştur". İngiltere'deki gezintileri sırasında Engels, bütün "büyük kentlerin" düzeninin son derece birbirine benzediğini fark etti. Hepsi de bir şekilde belirgin bir modele uyum gösteriyordu; hiçbir planlı değildi; ancak hepsi de tabiatı itibarıyla bozuk bir düzen, öngörülebilir bir mantık ve yörünge sergiliyordu. Engels şöyle diyordu: "Her büyük kentte, işçi sınıfının üst üste yığıldığı bir ya da daha çok kenar mahalle var ... genelde, ona ayrı bir toprak parçası ayrılmıştır; orada o, mutlu sınıfların gözünden uzakta, yapabildiği ölçüde ayakta kalmaya çabalar durur. Bu kenar mahalleler ise İngiltere'nin büyük kentlerinde birbirlerine oldukça denk biçimde düzenlenmiştir – kentlerin en kötü mahallelerindeki en kötü evler ... Sokaklarda genelde kaldırım yoktur, inişli-yokuşlu, pis, çöp ve hayvan pisliği doludur; kanalizasyon ya da atık su kanalı yoktur; tam tersine yollar durgun, pis su birikintileriyle kaplıdır. Ayrıca kötü, karmakarışık yapılanma nedeniyle semtin hava akımı engellenmiştir".

Engels, yaya devriyelerinde Manchester'ın farklı olmadığını çok hızlıca kavramıştı. Aslında burası Irwell Nehri'nin kenarında, tam orta yerinde "yarım mil uzunlukta, bir o kadar

genişlikteki oldukça büyük bir ticaret merkezi; bürolar ve depolar burada... merkezin hemen hemen tümündeki yapıların konut olarak kullanılmadığı ve ... geceleri ıssız" olan klasik modern fabrika kentidir. Bu durumda "gerçek Manchester" aslında ticaret merkezini kuşatan ortalama bir buçuk mil boyunca geniş, dehşet verici merkezleri, katıksız işçi mahallelerini içerir. Bu kuşağın dışında, mesafeleri işçilerin evlerinden uzaklaştıkça artan oranda bir zenginliğe sahip olan orta ve üst sınıf burjuva yaşamaktadır. Büyük burjuvazi, bahçeleri olan uzak villalarda oturur – "rüzgarlı tepelerinde ... rahat ve hoş evlerde, kır havasını içlerine çekerek özgürce yaşar". Bu durumun en faydalı yanı ise zenginlerin borsaya gidiş-gelişlerinde işçi sınıfı mahallelerinin ortasından, her iki yanı da arkasında gizlenen pis sefaleti saklayan bir dizi kesintisiz mağazalarla kaplı olan ana caddelerden geçerek en kısa yolu izlemeleriydi.⁵ Engels "işçi sınıfının, Manchester'daki gibi,

⁵ Çığır açan *Sosyal Adalet ve Şehir*'de David Harvey, sözüm ona kent sosyologlarının Chicago okulu tarafından ileri sürülen toprak kullanımı teorisine cevaben Engels'in Manchester görüşüne başvurur. Savaş sonrası Amerika'sında şehrin büyümesinin ve yapısının "ekolojik" açıklamaları her kent sosyologu, planlamacısı ve coğrafyacısı bozuntusunun başlıca okuması olmuştu. Daha sonraki bir bölümde Harvey'in çalışmasına daha ayrıntılı bakacağım elbette, burada Harvey'in her daim Engels'i tercih ettiğini söylemek yeterli olacaktır. Onun bakışının "zorlu ekonomik ve toplumsal gerçekliklerle uyumunun Park ve Burgess'in kültürel yaklaşımından daha tutarlı" olduğunu varsayar. Aslında "Engels'in tanımı güncel Amerikan şehrine (her gün evden işe giden dış mahallelerde yaşayan zenginlerin, zenginliklerini tamamlayan kirliliği ve yoksulluğu görmelerini engelleyen iyi ulaşım olanaklarına sahip eş merkezli imar) kolaylıkla uygulanabilir. Ne yazık ki çağdaş coğrafyacılar Engels yerine Park ve Burgess'ten ilham alıyor. Engels'in dikkat çektiği toplumsal dayanışma herhangi bir yüksek 'ahlaki düzen' tarafından meydana getirilmedi. Aksine şehrin sefaleti kötü ve açgözlü kapitalist sistemin kaçınılmaz tabi sonu-

anayollardan böylesine sistemli bir biçimde uzak tutulduğunu, burjuvazinin gözünü ve sınırlarını rahatsız edecek her şeyin böylesine nazik bir biçimde saklandığını hiç görmedim” diyerek durumu teyit ediyordu.

Engels sayfalarca, cehennemi göze alan, güçlü bir korku uyandıran, pislik içindeki kuytulara ve ara sokaklara ve karanlık avlulara doğru başboş dolaşan, gözüne ilişen sakat ve şekli bozuk vücutları, kaybolmuş ve yorgun çocukları, dilenciler ve sadaka isteyen aileleri barındıran bu “ikiyüzlü plan”ı ifşa eder; dışarıdaki zengin mahallelerinin “doğal” tamamlayıcıları olan lanetlilerin yıkılmış bodrum katlarına iner. Bu hikâye doğrudan Engels’in çok iyi bildiği *Inferno*’nun yazarı Dante’den çıkma bir hikâyedir. Engels’e göre Dante “Orta Çağ’ın son şairi, hem de modern zamanın ilk şairidir.”⁶ Naip Virgil’i (belki de Beatrice’i) olarak Mary Burns’le birlikte cehennemlik bir kapitalist dipsiz kuyu olan Dantevari yeraltı dünyasına giren Engels şöyle yazıyordu: “Tek katlı, çoğunun tabanı yapılmamış tek odalı bu kulübeler kaosa, inişli-yokuşlu, düzgün olmayan yamacı, arasına ip gerilmiş kazıkları geçerek ulaşırsınız. Kulübenin o tek odası hem mutfaktır, hem oturma odasıdır, hem yatak odasıdır. Olsa olsa beş fit eni, altı fit boyu olan böyle bir deliği, ocak ve merdivenle birlikte tamamen dolduran iki yatak –ama ne yatak, ne karyola– gördüm. ... birçok başkasında kesinlikle hiçbir eşya yoktu ... İnsanlar için yapılan bu sığır ahırları yığını iki yandan evler ve bir fabrika ... çevreliyordu. ... Ve böyle bir bölge, İngiltere’nin ikinci kentinin, dünyanın ilk imalatçı kentinin ortasında yerindedir”.

cludur.” Harvey’in *Sosyal Adalet ve Şehir*’ine bkz. (Metis Yayınları, İstanbul, 2006).

* Bu Engels’in *Komünist Manifesto*’ya 1893’te yazdığı İtalyanca önsözde dile getirilmişti.

İlginçtir, Engels tarzı betimlemeler kısa bir zaman içinde herkes tarafından görülür hale geldi. Mahalleler 1880'lerin sonunda Jacob Riis'nin fotoğraflarıyla hayat kazandı; fotoğraflar Engels'in söylediği her şeyi ve daha fazlasını doğruluyordu. O zamanlar, kamera objektifi açıldığında magnezyum tozu tutuşturulabiliyordu ve o zamana kadar grafik halinde yakalanması mümkün olmayan bir zamanların karanlık sahneleri artık parlak beyaz flaş ışıkla aydınlatılabilirdi. Artık Riis ve arkadaşları Manhatta'nın aşağı doğu yakasının Manchester'dakilerden bile daha berbat ve yaygın olan en acınası gecekonducularını 11 yıl boyunca belgeleyerek ve fotoğraflayarak "diğer yarının nasıl yaşadığını" New Yorklulara gösterebilmişti. *Diğer Yarı Nasıl Yaşıyor*'da Riis, "Onlardan bahsetmezsem patlayacağımı anlayana kadar [yoksulların] görünüşleri, kalbimi sıkıştırdı" diyordu. Engels gibi o da gecekondu mahallelerinin kaçınılmaz olmadığında ve de "ahlaki yozlaşma" sonucu ortaya çıkmadığında ısrar etti; kötü barınma iyileştirilebilir, kökünden yok edilebilirdi. Gelecek yıllarda Riis'in Theodore Roosevelt'in hayranlığını kazanan merhametli yazıları ve şok edici fotoğrafları suçluluk duygusuyla dolu orta sınıf insanların bazılarını yığın halindeki kitlelerin yararına hareket etmesi için heyecanlandırırken, New York halk sağlığı reformcularının ve ilerici hareketin öncülüğüne de yardım etti.

Engels Riis'in foto muhabirliğini muhtemelen övmeye değer bulurdu ama onun reformist eğilimlerinden daha az etkilenirdi. Korku ve kızgınlık uyandıran her şey Engels'e göre yalnızca sanayi çağına aitti. Engels, bu çağ tek başına "bu hayvan ahırlarının sahiplerine, onları insanlara yüksek bir fiyattan kiralayabilmelerine, işçilerin yoksulluğunun yağmalanmasına, binlerce kişinin sağlığının tehlikeye atılmasına,

yalnızca onlar zengin olsun diye olanak sağladı” demıştır. Zor yollarla kazanılan ücret, kısacası, “tamamen mahvolma hakkını satın alıyordu. İmalatın geldiği nokta buydu ... bunu işçilerin yoksulluğu ve köleliği olmaksızın yaşayamayacak olan sanayi yaptı”. Engels’in bu koşulların nedenlerine ilişkin analizi, tamamıyla çarpık bir sistemi doğrultmak yerine bu çarpıklığı üreten mekanizmanın –rekabet ve sömürünün– kendisinden esaslı bir kurtuluşu önermesiyle, uygulanması için hayli ağır ve zorlayıcı bir meseleye kapı açıyordu.

Sanayileşmenin ve Kentleşmenin Diyalektiği

Proletaryayı rekabet yarattı. Rekabet, ilk başta dokuma ürünlere olan talebin artmasından dolayı dokumacıların maaşlarını artırdı ve köylü dokumacıları çiftliklerini terk etmeye ve zamanlarının tümünü tezgâhlarının başında geçirmeye adanmaları için baştan çıkardı. Bu arada küçük çiftçileri dışarıya iteledi, bugün tarım ticareti adını koyduğumuz büyük çiftlik sistemleriyle onları proleter sınıfına düşürerek ve birçoğunu kentlere sürükleyerek onları alt etti. Aynı şekilde rekabet daha küçük burjuvaziye, de mensuplarını salt ücretliler haline düşürerek, burjuvazinin dümenindeki daha küçük ya da daha büyük şirketler eliyle sermayenin daha fazla merkezileşmesine yol açarak yok etti. İşçiler her gün, aynen patronların kendi aralarında rekabet ettiği gibi rekabet etmek zorundaydı. Herkesin herkese karşı bu savaşı, tüm modern sivil toplumu da sürükledi. Ama bu işin gerçekten bedel ödemek zorunda kalanlar işçiler oldu. İşverenlerinin emriyle devamlı olarak birbirlerinin altını oyarak, yeteneklerine ve türlerine olan arz ve talebe bağlı olarak, iş için, herhangi bir hizmet için çırpınarak kendi aralarında rekabet edebiliyorlardı. Ya da Engels’in umut ettiği gibi, “işçilerin bu rekabeti birlikler yoluyla ortadan kal-

dırma çabaları, burjuvazinin bu birliklere karşı duyduğu nefret ve bu birliklerin başına çöken her yenilginin burjuvazinin tutkusu olması bu nedenleydi.” Kendi haline bırakılırsa proleterler çaresizdir, ihtiyaç duyduğu şeyi ancak burjuvaziden alabilir. İhtiyaç duyulan, “denk” bir çalışma karşılığı olarak her işçiye verilen yaşam araçları, ücretlerdir. Sözleşmelerde, özgürlüğün her türlü görünümü mevcuttur – kişinin iş gücünü kime satacağının fiili kararını doğrudan dayatan kimse olmaksızın seçme özgürlüğü. Ama öyle bir özgürlüktür ki bu, Engels’e göre “Proleter, ya burjuvazinin kendisine önerdiği koşulları kabul edecek ya da açlıktan ve soğuktan ölecek, orman hayvanları arasında çıplak uyuyacaktır”.

Bir proleter burjuvazinin denklik önerisine karşı çıkıp açlıktan ölmeye karar verse bile rekabete katılması için hemen bir diğeri bulunur. Genelde hiçbir işçi geçinmek için ihtiyaç duyduğundan daha azına çalışmaz ki bu iddianın zemini mutlak değil, görecelidir. Mesela Engels, İrlandalıların daha azıyla geçinmeye alıştıklarına, birçok İngiliz’in kabul etmeyeceği koşullara daha kolay katlandığına, süreç içerisinde tüm maaşların değerini düşürerek kötü bir işte kötü bir ücretle artık azınlıkların yaptığı tüm işleri yaptıklarına inanıyordu. Bir açıdan Engels’in bu konuda haklı olduğunu biliyoruz; başka bir açıdan İrlandalı göçmen işçilere karşı tavrı çok eksiklidir. İddiasını dayanıksız bir kültürel klişeye dayamıştır (daha da şaşırtıcı olan birlikte yaşadığı kadınlara yönelik olanlardır): İddiasına göre İrlandalılar, patatesten başka bir şey yemezler, ahır gibi evlerde yaşarlar, tüm paralarını içkiye harcarlar, kirayı ödeyemezler ve buna benzer şeyler. Engels’in çoğunlukla işçi sınıfına –zaafları ve diğer şeyleriyle birlikte– duyduğu sempati, İrlanda işçi sınıfını kapsamaz. İrlandalıları İngiliz proletaryasını küçük düşürenler olarak görür. Öte yandan

çeşitli burjuvaların göçmenleri umursamadığını ve onların bir sistem açığı olarak kalmasını ve güvensizliğini teşvik ettiklerini ve bundan yararlandıklarını da bilir. (Bundan onun zamanında da yararlanıyorlardı, bizim zamanımızda da yararlanıyorlar.) Engels ayrıca, göçmen işçilerin işçi sınıfı örgütlenmesinde de bir sorunu beraberinde getirdiğini görüyordu. Nihayet aynı zamanda tüm sınıfın koşullarını aşağı çektiği, “övgüye değer” yoksulların hayatlarını bozduğu gerekçesiyle İrlandalı işçileri paylıyor. “İçki”, diyordu Engels, “İrlandalı için yaşamı değerli yapan tek şeydir – içki ve endişelerden uzak mizacı”. “Cana yakın, kolay heyecanlanır, şevkli İrlandalı karakteri” ile “istikrarlı, makul, sabırlı İngiliz mizacını” birbirinden ayırırken, böyle bir uygunsuzluğu sınıf bilincini engellemesi ve muhalif karakteri zayıflatması nedeniyle hor görür.

İrlandalı ve İngiliz işçiler beşeri emek gücünü, ücret karşılığı çalışan insanı simgeler, Engels’e göre bunlar “mülk sahibi sınıfın kölesidir, o dereceye kadar köledir ki, bir eşya gibi satılır, bir meta gibi değeri artar ya da azalır. İşçilere olan talep artarsa, işçilerin fiyatı da artar; talep düşerse, fiyatları da düşer”. Bu nedenle ücretler belirlidir. Eğer talep yüksekse ve ticari faaliyet geliyorsa, ücretler yükselir, evlilikler artar, işçiler daha zengin olur ve daha fazla çocuk yaparlar, böylece, gelecekteki emek gücü rezervini genişletirler. Öte yandan, ekonomide ani bir düşüş olursa ve gereğinden fazla işçi olursa, talebi aşan bir arzla birlikte ücretler de buna paralel bir şekilde düşer, “işsizlik, yoksulluk ve açlık ve onun sonucu olarak da hastalık artar ve ‘artık nüfus’ ortadan kalkar”. İşçiler düzenli aralıklarla üretimin içine çekilir ve madenlerde, değirmenlerde, fabrikalarda ve atölyelerde hammadde gibi kullanılır. Ancak ekonomik kriz baş gösterdiğinde ki baş göstermek zorundadır, işçiler bir anda görmezden gelinir, sokaklara

“salınır”, açlık ve hastalıkla yok edilir; yoksul ve çaresiz kadınlar fahişelik yapmaya, erkekler de suç işlemeye ve içmeye başlar; babalar kalıcı bir şekilde işsiz kalırlar; işçi sayısı artarken çocukları için iş isterler. Gereksiz ve gözden çıkarılabilir olan artık nüfus, yoksul İrlanda halkının akınıyla daha da gereksiz ve harcanabilir hale gelir; böylece sermaye birikiminin elinin altındaki işlevsel bir araç haline gelir.⁷ Yeni çıkan “demir adam” gibi teknolojik yenilikler, aynı anda sanayiye büyütürken diğer işçilerin sayısını göreceli olarak azaltarak ve işsizlerin alamayacağı ürünleri ucuzlatarak bu durumu kötüleştirmekten başka bir işe yaramaz.

Burada gördüğümüz, Engels’in Thomas Malthus’un *An Essay on the Principle of Population*’da (1798) geliştirdiği pek bilinmeyen “aşırı nüfus” teorisiyle meşgul olduğu erken bir dönemdir.⁸ Engels de Marx da gelecek yıllarda şarlatanlıkları İngiliz ekonomi politiği üzerinde böylesine etki bırakan burjuva

⁷ Bu Marx’ın *Kapital*’de geliştirdiği temel noktadır. Birinci cildin 25. bölümü “Kapitalist Birikimin Genel Yasası”nda Marx, ücretlerin genel hareketinin özellikle “görelî artı-nüfus”un genişlemesi ve çelişkisi tarafından düzenlendiğini inceler. Marx’ın belirttiğine göre “Ücretler, işçi sınıfının mutlak sayısındaki değişmeler ile belirlenmeyip, işçi sınıfının faal ve yedek işçi ordusu şeklinde bölünüşünü gösteren değişen oranlarla nispi artı-nüfus miktarındaki artış ve azalmayla, bazen emilen, bazen serbest bırakılan işçi miktarıyla belirlenir.” Eğer toplam ekonomideki kapitalist birikim “bir yandan emek talebini artırırken, öte yandan emekçileri serbest hale getirerek emek arzını da artırmakta ve gene bu arada işsizlerin baskısı, çalışanları daha fazla emek harcamaya zorlamakta ve bu nedenle de emek arzını bir ölçüde emekçi arzından bağımsız hale getirmektedir. Emek arzı ve talebi yasasının bu esas üzerinde işlemesi sermayenin tahakkümünü tamamlamaktadır.” Bkz. Karl Marx, *Capital*, 1. cilt, İkinci baskı (New York: Vintage 1977), 790, 793; *Kapital*, 1. cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2000 (1975).

⁸ Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population* (Londra: Pelican Classics, 1976).

papazları üzerine çok fazla şey söyleyecekti. Engels Malthus'un elde olan geçim araçlarıyla idame ettirilebilir olandan daha fazla insan olduğu iddiasında kesinlikle yanlış olduğunu ileri sürer. Artık nüfus ya da "yedek sanayi ordusu" işçilerin çok fazla üretim olduğunda çok az miktarla geçimlerini sağladıklarında kendi aralarında rekabet etmeye mecbur bırakılmasından kaynaklanır. "Bu uyuşmazlık nereden geliyor?" diye sorar ve yanıtlar Engels: "Endüstriyel rekabetin ve onun ortaya çıkardığı ticaret bunalımlarının doğasından gelir. Doğrudan gereksinimi karşılamak için değil, kâr için girişilen, geçim araçlarının hâlihazırdaki düzensiz üretim ve bölüşümünde, herkesin kendini zenginleştirmek için çalıştığı şimdiki sistemde, her an bozukluklar ortaya çıkması kaçınılmazdır".

Malthus ise kamu refahının çözüm değil sorun olduğunu savunuyordu: [Kamu refahı] işsiz kitleleri daha fazla üremele-ri için kamçıladi, geçim araçlarına ulaşma sınırı daha da yukarı-lara çekildi, nüfusu yeniden "normal" oranına çekmek için açlıktan ölseler daha iyiydi. Şaşırtıcı olan ise, bu çeşit bir ah-maklığın -ya da bu tarz bir burjuva batıl inancının-Malthus'un fikirlerini uygulamaya koyan ve sosyal güvenliği desteklemek yerine hapishanelerin inşa edildiği 21. yüzyıl Amerikası'nın sağcı yoksulluk programlarına benzeyen yeni Yoksul Yasası'nın (1835) altına imzasını koymasıydı. Neticede eski Yoksul Yasası, muhtaç olanların geçimini sağlama görevinin kiliseye ait olduğunda ısrar ediyordu. Şimdi ise "bilge Malthuşçular" teorilerinin hatasızlığı konusunda kendilerinden o kadar emindiler ki, "yoksulu kendi ekonomik inançları-nın işkence tezgâhına yatırıp en isyan ettirici hoyratlıkla tedavi etmeye kalkışmakta bir an için ikirciklenmiyorlardı". Aslında bunlar yoksul yasalarını bütünüyle yürürlükten kaldırmayı tercih ederlerdi. Neyse ki Malthuşçu nüfuzun o kadar ileri

gidememesi nedeniyle Malthus'la oldukça uyumlu bir yasa önermekle yetindiler. Artık para bağıışı ve erzak yardımı yoktu; izin verilen tek yardım sadece yeni düşkûnlerevine girişti. Yoksul Çalışma Yurtları "bu tür bir kamu yardımı almadan yaşayabileceğinden en ufak umudu olanı dehşete düşürür. Yardım başvurusunda bulunacak kişilerin çok aşırı yoksul olan ve her yolu denediğı halde başka türlü çare bulamayanlar olmasını güvenceye almak için, Yoksul Çalışma Yurtları, ancak bir Maltuşçunun ince dehasının icat edebileceğı kadar itici bir yer olarak düşünölmüştür".

Bir milyonun üzerinde insan bu artık nüfus kümesine düşmüştü. Hemen her büyük kent kitlelerle doluydu. Artık nüfusun çoğunun, alavere dalavere yapıp birbiriyle yarışarak, "enformel" sektörde debelenerek ya da her türden ufak tefek mal satarak "seyyar satıcılık yolunu tuttuğı" söyleniyordu. (Binlerce yoksul pejmürde insanın çek-çeklere tasnif edilmiş atık alanlarından ya da çöp tenekelerinden alabildikleri dönüştürülebilir ya da satılabilir her şeyi doldurmasını gören bir New Yorkluya çağrıştıracığı gibi Engels'in 19. yüzyıl İngilteresi betimlemesi de bir hayli günümüzün "Üçüncü Dünya" kentleşmesinin tarihçilerini anımsatıyor.) Bu arada, daha da fazlası, bugün hâlâ yaptıkları gibi, dilencililiğe yeniden dönmüşlerdi: "Bu insanlar iş bulamıyorlarsa, topluma isyan da etmiyorlarsa, geriye dilenmekten başka ne kalır?". Çoğunlukla tüm aile, kalabalık bir caddede konumlanır ve "tek sözcük söylemeksizin, yalnızca çaresiz görüntüsünün birilerinden bir şeyler dilenmesini bekler."⁹

⁹ Şehir viraneliğinin görüntülerinin birkaç yıl sonra İngiliz Kanalı boyunca yeniden ortaya çıktığını görürüz; şair Charles Baudelaire farklı bir araçla buna hayat vermişti. Mensur şiiri "Yoksulların Gözleri" örneğın, Baron Georges Haussmann'ın 1850 ve 1870 yılları arasında Paris'in muazzam

Engels bir toplumun binlerce vatandaşını delilik sınırına itekleyerek sistematik olarak onların en önemli güçlerini zayıflattığı, önlenabilir hastalıklar ya da kronik sakatlıklara yakalanmasına yol açtığı, çok çalışmaktan ya da açlıktan erken yaşta ölmelerine neden olduğunda, bunun en doğru biçimde bir “toplumsal katliam” olarak adlandırılması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Gerçekten de “böylesi bir ölümün de kılıç ya da kurşunla ölmek gibi nedeni şiddettir”. Şüphesiz, bu bir cinayettir çünkü fail, “yaptığının sonuçlarını, bu nedenle eylemin, basitinden adam öldürme değil, cinayet olduğunu” bilir. Ancak Engels, işçilerin bu şartlara karşı tamamen edilgin olmadığının farkındadır. Yurttaşların endüstriyel çağın adaletsizliklerine dönük ilk tepkileri küçük suçlarla isyan etmek, isyanın “en kaba ve en az verimli” biçimini sergilemekti. Engels’e göre “Suçlu, toplumun var olan düzenini ancak tek başına, bir birey olarak protesto edebiliyordu; toplumun tüm kudreti suçlunun sırtına çöküyor ve engin üstünlüğüyle onu eziyordu”.

Elbette, bazı işçiler efsanevi Ned Ludd’un liderliğinde, yeni teknoloji yoluyla yerlerinden edilmeye kızmış ve düşman makineleri kırmaya başlamışlardı. Ardından işçilerin yeni Yoksul Yasasına karşı hareketleri ve daha az çalışma saatleri için mücadele etmeleri, adım adım her şeyden çok Çartizm olarak

yeniden yapılanmasında ortaya çıkan sınıfsal kutuplaşmayı parodileştirir. Yeni devasa bulvarlarda büyüleyici yeni kafeler, gaz ışığı ve altın yaldızlı kornişler altında güzel yemek ve şarapla âlemler yapan güzel burjuvalarla doluydu. Işıklar yayan kafenin dışında, eski püskü kıyafetler içinde sokak insanları faltaşı gibi açılmış gözleriyle hayranlıkla kafeyi izliyordu: “Ne güzel! Ne güzel!” diye bağıırıyordu küçük çocuk. “Ama yalnızca bizim gibi olmayanların girebileceği bir ev.” Baudelaire’in yazıları, bir sonraki bölümde de görüleceği üzere Walter Benjamin’in hayalinde belirgin bir Marksist bir zemine dayanır.

kök salıyordu. Engels'e göre Çartizm'le birlikte işçi sınıfı, burjuvazinin siyasi gücüne, "kendisini koruduğu yasama kalesine" saldırmıştı. 1790'ların Demokrat Partisi'nden filizlenen, Fransız Devrimi sırasında güç kazanan ve daha sonra Radikal Parti olarak adlandırılan Çartizm, daha sonra ilk olarak Birmingham ve Manchester'da sonra da Londra'da güçlenecekti. 1835'te William Lovett'in başkanlığındaki hareket Halkın Belgesi* derneğini kurdu, talepleri ise evrensel oy hakkı ve parlamenter reformdu. Engels, başlangıcını işaret ederek, işçilerin kendilerini bir sınıf, bir bütün gibi göreceğine inandı. Yine de Engels'e göre Çartizm, gerçek sosyalizme göre oldukça geriydi. Dolayısıyla sosyalizmin Çartizm'le birliği, "Fransız komünizminin İngiliz usulü yeniden üretilmesinin gelecek adımı olacaktır" ve büyük şehirlerde "bu başlamıştır bile".

Yalıtılmışlık, ilgisizlik ve barbarlığın ortasında yine de kolektif çaba belirgin hale geldi. Büyük şehirler, işçi hareketleri için bir tür kuluçka (ve deneme) yerine, yabancılaşmış bireyi çelişkili bir biçimde yıkan kolektivitelerin ortaya çıktığı yere dönüşmüştü. Engels "Toplumsal bedenin, tarihsel olarak kırsal yörelerde ortaya çıkan hastalığını, büyük kentlerin keskinleştirmiş, gerçek doğasını ve tedavi yollarını belirgin hale getirmiş" olduğunu ileri sürüyordu. Böylelikle kent diyalektiği ortaya çıkacaktı. "Büyük kentler ve onların popüler akıl üzerindeki zorlayıcı etkisi olmasaydı" diye iddia ediyordu Engels, "işçi sınıfı şimdi olduğundan daha az ilerlerdi". Hoşnutsuzluk yoğunlaşacak, sınıflar giderek daha keskin bir şekilde ayrışacak, gerilla çatışmaları patlak verecek, bunlar aklı başında örgütlü mücadeleye doğru koyulaşacaktı; bir çığ hareket ha-

* Derneğin orijinal adı Çartizm'in temel belgesine referansla "People's Charter"dır.

lindeydi ve durmayacaktı. Elde edilecek bir şehir, kazanılacak bir dünya vardı.

Kırk yedi yıl sonra, yaşlı adam Engels, bu ateşli önseziyi koruyordu. Cansız bir çaresizlik içinde geçen döneme rağmen, bütün o radikal umutların hepsi buhar olup uçtuğunda, sosyalizm yine de İngiltere’de hâlâ canlıydı. Engels, bilinçli ve bilinçsiz, yavan ve şairane, her türden rengi ve çeşidiyle pek çok sosyalizm olduğunu söylüyordu. Aslında belki de ortalıkta kendine zarar verebilecek kadar çok sosyalizm dolaşıyordu. Çünkü işçi sınıfı sosyalizminin yanında onun orta sınıf rakibi vardı; “Sosyalizm yalnızca saygınlaşmakla kalmadı, artık gece giysileri giyiyor ve tembelce divana uzanıp misafir odasında laklak yapıyordu.” Bu türden sosyalizm “Toplumun’ o korkunç despotunun orta sınıf kamuoyunun, tedavi edilemez kararsızlığını gösteriyor ve biz eski kuşak sosyalistlerin o kamuoyu hakkında beslediğimiz hor görünün ne kadar haklı olduğunu bir kez daha ortaya koyuyordu.”¹⁰ Daha da önemli olan, sosyalizmin yine de Londra’nın Doğu Yakası’nda yeniden dirilmesi ve artık “engin sefalet karabasanı” olmaktan çıkmasıydı. Artık Londra ilerici bir sosyalizmle dolup taşıyordu ve büyük niteliksiz işçiler kitlesinin belirginleştiği Engels’in “yeni sendikacılık” dediği şeyde kendini gösteriyordu. Bu alınacak yolu aydınlatmada da yardımcı olacaktı.

Engels, eski sendikaların –savaş sonrasında Amerika’daki örgütlü emeğin hikâyesine tüyler ürpertici biçimde benzeyen bir biçimde– kendi zamanlarının geleneklerini hatta belki mavi yakalı işçi geleneklerini korumaya çabaladığını ve ücret sistemini “bir kez kurulmuş ve hep öyle kalacak nihai bir ol-

¹⁰ “İngiltere’de İşçi Sınıfının Durumu’nun İngilizce Baskısına Önsöz” 1892’de Engels tarafından yazıldı. *İngiltere’de İşçi Sınıfının Durumu*’nda yeniden basıldı; Penguin, 1987.

gu" olarak algıladıklarını düşünüyordu. Ancak "yeni sendikalar" eskilerinden farklı olarak bambaşka, niteliksiz işçileri, hatta belki de meslekteki iş güvenliğine olan inanç yok olduğunda bir araya gelen hizmet sektörünün "ev içi" işçilerini de örgütlemeye çalışıyordu. Engels eski sendikaların burjuva saygınlığını miras aldığını, sadece daha fazla memnun, kemikleşmiş ve sistemli "işçi sınıfı aristokrasisi"nin ihtiyaçlarını karşıladığını düşünüyordu. Ancak yeni ve daha muhalif olan militan sendikaların "genel olarak işçi sınıfı hareketinde başı çektiklerini, zengin ve gururlu 'eski' sendikaları giderek peşlerine taktıklarını"¹¹ görüyordu. Acı bir gerçeği unutmayalım: İngiltere'de emekçi sınıfın durumu, tersine, 1845 ve 1892 yılları arasında kötüleşmişti ve konut kıtlığı çoğu işçi sınıfı üyesi insan için yakıcı bir sorun olmaya devam ediyordu. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) takipçileri gibi pek çok sosyalist, Fransız sendikacı-anarşist düşünür ve aktivist ve zanaatkâr mazlumların müdafileri, "konut sorunu"nun çözümü için belli fikirlere sahipti. Engels bizzat 1845 yıllarındaki gençlik fikirlerine yeniden dönerek 1872'de bunu ciddiye almıştı. 1870 yılında aile şirketinden yararlanarak artık emekli olmuş ve Londra'ya yerleşmişti. Kent Marksizmi'nin doğuşunda önemli başka bir eseri, "Konut Sorunu" kitapçığını orada kaleme alacaktı.

¹¹ Engels basitçe Hizmet İşçileri Uluslar arası Sendikası ve Otel ve Restoran İşçileri Sendikası'ndan bahsediyor olabilirdi. Bunlar şimdi Amerikan sendikacılığının ve işçi sınıfı radikalliğinin özellikle California'daki öncüleridir. Bu sendikalar California'da binlerce düşük gelirli odacı, evde bakım işçisini, hamburger servisini, garsonu ve otel temizlikçisini örgütlemekle meşguldür. Bu "yeni" kademe ve aşama, sendikanın sözünü 1930'ların "eski" otomobil ve çelik sendika dürtüleri nedeniyle duyulamayacak kadar alçak bir desibelde yayıyorlar.

İkincil Kötülükler: Sosyalizm ve Konut Sorunu

Engels artık iki yönlü bir saldırı başlatmıştı, ilki küçük burjuva sosyalistleri (yani sol kanatın içindeki düşmanlar) olarak adlandırdıklarına ve ikincisi, kodaman burjuvalara karşı. Her anlamda olgun polemik gücüyle Engels'in "Konut Sorunu" her iki tarafa da saldırıyordu. En ilginç ise, özellikle "modern" sanayileşmeyi ve kentleşmeyi savunmasından dolayı, küçük burjuva kamplaşmasına yönelik eleştirisiydi. "1872'nin İngiliz proleterleri" diye belirtiyordu Engels, "1772'nin kırsal dokumacısından ölçülemeyecek kadar yüksek bir düzeydedir."¹² Belagatli sorular soruyordu; ilkel insan mağarasıyla, Avustralyalı çamurdan kulübesiyle, bir Hintli tüm kalbiyle bir Paris Komünü oluşturabilir miydi?

Engels burada, "aşırı nüfus"u nasıl görüyorsa konut kıtlığını da çok benzer bir şekilde görüyordu: Ne insan fazlalığı ve ne de doğru düzgün konutların eksikliği mutlak kategoriler değildir; geçim araçları ve konut birimleri sayısına göre insan sayısı azdır. Aksine, bolluk ve kıtlık, kapitalist üretim biçiminin bağıntılı birer sonucudur; her ikisi de toplumsal olarak üretilmiş fenomenlerdir. Bununla birlikte olgun Engels, eleştirel analizini de kısmen arıtmıştı; artık konut sorunu gerçekten de kapitalizmin "sayısız, daha küçük, ikincil kötülüklerinden" biridir; temel çelişki, temel kötülük değildir; işçinin kapitalist tarafından işçi olarak sömürülmesinin doğrudan bir sonucu değildir. Tersine mülk zenginliği ve konut pazarının dinamiklerinin gücüyle yüz yüze kalan işçinin kendisidir; üretim aşamasına katlanan dalavereci işçiler, açıkça yeniden üretim alanına da yayılırlar. Bu kötülüğün, daha varlıklı olanlar da dâhil çok

¹² Friedrich Engels, "The Housing Question", Marx and Engels Collected Works, 3. cilt (Londra: Lawrence and Wishart, 1988) içinde, s. 324.

fazla insanı etkilediğini varsayalım. Ama en şiddetli biçimde yoksul sınıfları vurur; neticede rekabet anlamında “teşebbüs” etmek konusunda daha az kabiliyetlidirler, serbest piyasada manevra yapabilmek için daha az beceriklidirler.

Bu nedenle Engels, büyük modern şehirlerin gelişmesi “kentlerin belirli kesimlerine, özellikle merkezi konumlu bölgelere yapay ve çoğu kez büyük ölçüde artan bir değer vermiştir” der. Eğer daha yoksul insanlar merkezi konumlu bir mülkte yaşıyorsa, genellikle yüksek kira ödemek zorunda bırakılıyordu – genellikle bakımsız bir konutta kalabalık koşullarda yaşarlar, çünkü ev sahiplerinin evlerinden gerçekten kira alabilmesi için çoklu ikamet bir zorunluluktur. Yine de, böyleyken bile, bu konumlardaki binalar, çoğunlukla evlerin değerini artırmak yerine azaltıyordu. Aslında, onlar yıkmalı ve yerine dükkânlar, lüks apartmanlar ve ticaret ya da kamu binaları gibi gelir düzeyi yüksek olan tüketicilere hitap eden binalar dikilmeliydi. Engels bunun, Paris’te, Londra’da, Manchester’da, Liverpool’da, Berlin ve Viyana’da gerçekleştiğine dikkat çekiyordu. Her yerde sonuç aynıydı: Muazzam bir dolandırıcılık ve bireysel zenginleşme. Her yerde “işçiler, kentlerin merkezinden dış mahallelere sürülmekte; işçi meskenleri ve genel olarak küçük meskenler nadir, pahalı ve çoğu kez bütünüyle elde edilemez bir hale gelmekte, çünkü bu koşullar altında daha pahalı konutlar ile çok daha iyi bir spekülasyon alanına kavuşan inşaat sanayi, ancak istisnai olarak işçi konutu yapmaktaydı”.

Bu konut sorunun nasıl çözüleceğine dair bir fikir, bir küçük burjuva çözümü olarak Der Volksstaat’ta Almanca olarak çıkan yazının sahibi, kendini adanmış bir Proudhoncu olan A. Mülberger’den geldi. Mülberger’in İngiltere başbakanı Margaret Thatcher’in 1980’lerdeki programının alameti olan

yaklaşımının özeti, tüm kiralık konutları ortadan kaldırmak, her proleter, her kiracıyı bir ev sahibi yapmak ve böylece *edebi adaleti* barındıran mülk-sahibi olma demokrasisini güçlendirmekti. Mülberger, kiraya vermek için yasal mülkiyetin bu edebi adaleti ve nasıl çalışma araçlarına sahip olmaları gerekiyorsa konutlarına da sahip olması gereken işçilerin edebi haklarını ihlal ettiğinde ısrar ediyordu. Bu bakış açısına göre, işçiler, yuvalarına ve aile ocaklarına yeniden bağlanmak ve gelişmesi onları mülksüz proleter haline getiren modern büyük ölçekli sanayiye alt etmek ihtiyacındaydılar. Kaçınılmaz olarak bu, zanaatkârlık geçmişine, küçük ölçekli işletmelerin hâkim olduğu, geride kalmış bir döneme, bireylerin eski sabit elişinin olmazsa olmaz olduğu ve üreticiler ve tüketiciler arasında doğrudan bir değişimin olduğu koşullara dönmek anlamına geliyordu. Bunun Engels'in (ve Marx'ın) sosyalizm anlayışına ters düşen bir şey olduğunu söylemeye bile gerek yok. Engels "İşçinin konutunu *satın alması* gerektiği önermesinin tümü, bir kez daha Proudhonculuğun zaten belirtilmiş olan temel gerici görüşüne dayanmaktadır ki buna göre modern büyük sanayi tarafından yaratılan koşullar sağlıklı bir büyümedir ... Bir kez işçiler bu istikrarlı koşullar içine itildikten ve 'toplumsal girdap' mutlu bir şekilde ortadan kaldırıldıktan sonra, işçi, yeniden doğal olarak 'aile ocağı ve yuva' mülkiyetinden yararlanabilir" sözlerini sarf ediyordu.

Elbette bu feryat, Proudhonculuk ve Marksizm arasındaki, gelecek tasavvurunda modernizm karşıtıyla modernist, eski iyi günlere tutkuyla özlem duyanla gelecek yeni kötü günleri ısrarlı bir şekilde sahiplenen arasındaki bağlantı kurulamaz bölünmeyi vurgulamaktadır. Marx için olduğu kadar Engels için de bu gelecek kötü günler, proleterleri "bir kuş kadar özgür hale dönüştüren" günleri -kesinlikle başıboş ama

“bütün geleneksel ayak bağlarından kurtarılmış” bir insanı ve netice itibariyle “onların entelektüel kurtuluşunun en birinci koşulu”nu ve netice itibariyle ilerici bir şeyi, eskiye göre daha iyi olan bir şeyi sembolize ediyordu. Öte yandan “Küçük evi, bahçesi ve tarlasına sahip olan el dokumacısı” diyordu Engels “bütün acılara ve siyasal baskılara karşın, sessiz, halinden memnun ‘dindar ve onurlu’ bir insandı; zenginlere, rahiplere ve devlet yetkililerine şapkasını çıkarırdı ve aslında tam bir köleydi”. Proudhonculukta modern teknolojinin, buhar gücünün, mekanik tezgâhların eşit oranda hiçbir rolü yoktu. Sadece saygıdeğer el emeği gerçek emek olarak sayılıyordu. Ancak Engels, makineleşmenin potansiyel olarak özgürleştirici gücünü fark etmişti: Kapitalist denetimden ve mülkiyetten azat edilmiş bir yeni teknoloji gerçekten de yükü hafifletebilir, iş saatlerini kısaltabilir, entelektüel teşvik ve gelişim için zamanı özgürleştirebilir, modern kent kültürünün gelişimini sağlayabilirdi. Kendini eğitmiş bir alt tabaka ve matbaacılığı kendi kendine ögenmiş olan Proudhon’un kendisi de teorik soyutlamalara kafayı takmış şehirleşmiş tipler olan entelektüellere karşı şüphecidir. Bunun yerine, yarı-anarşist devrimcilerinin “dürüst” el emeğiyle güçlenmesini, sertleşmesini istiyordu. Onun düsturu “Beyaz eller yoktur, sadece nasırlı eller vardır”dı.

Engels ve Marx’ın Proudhon’a karşı verdiği bu kuramsal savaş ve anlaşmazlıklar, 19. yüzyıl sosyalist hareketinin yürüngesinde önemli bir kırılmaya neden olmuştu. Henüz 1842’de Marx kendisinden daha yaşlı Proudhon’un tartışmasız bir şekilde “mülkiyet hırsızlıktır” dediği *Mülkiyet Nedir?* kitabını övmüştü. Ancak kısa bir zaman içinde araları açıldı. 1846’da Marx, “M. Proudhon’un ‘Sefaletin Felsefesi’ne Yanıt” olarak *Felsefenin Sefaleti*’ni yazdı. Kitap, Proudhon’un Hegelci diyalektiği ters çevirmesini ve onun kendi kendini yöneten

Üreticiler arasında adil değişim sistemi içinde işçilerin belli bir miktar özel mülk edinmelerini muhafaza etmenin yolunu arayan küçük burjuva siyasi-ekonomik savlarını keskin bir şekilde itham ediyordu. Ayrıca bu iki adam arasında önemli bir örgütsel ve siyasi yarık da vardı. Birisi “proletarya dikta-trlğ”nde merkezileşmiş bir geçişi savunan bir sosyalist, diğeri ise devletçilik karşıtlığını, âdemi merkeziyetçiliği, karşı-lıklılığı zorlayan biriydi. Yıllar boyunca bu iki tarafın takipçi-leri arasında, Marksist Enternasyonal İşçi Birliği’nin (IWMA) sıkı kolektivist duruşu ile daha gevşek özgürlükçü dürtüleri arasında, her iki cenahın bir diğerini ya otoriter ya da küçük burjuva olarak gördüğü keskin bir karşıtlık ortaya ıkacaktı¹³ 1871 Paris Komünü’nn başarıları ve başarısızlıkları bu atış-manın önemini vurgulamaktan başka bir şey getirmemiş gibi görünüyordu. “Proudhon ve Konut Sorunu zerine” yazısın-da Engels, “Proudhoncuların uygulayabildiği tek toplumsal nlem, Fransız Bankası’na *el konmaması* kararıydı ve bu da Komnn yıkılış nedenlerinden biridir”. 1876’da hizipçi ay-rışma en sonunda patladı ve Birinci Enternasyonal Philadelphia Kongresi’nde dağıldı.

Engels için, “hiçbir rasyonel ve pratik olarak uygulanabi-lir içerik barındırmayan” konut sorununa Proudhoncu zm, gerçekte bir şekilde yasalaştı da; hâlihazırda devrimci bir işçi sınıfı fikri olarak değil de, büyük burjuva reformunun bir

¹³ FIWMA temel olarak batı ve orta Avrupa’da ve daha az bir oranda Ame-rika’da konuşlanan 1864’te kurulan ve 1848-49 yenilgilerinin ardından işçi hareketini yeniden canlandırmak için tasarlanmış bir dünya çapında işçi sınıfı grupları federasyonudur. Marx ve Engels, 1872 yılına kadar Lond-ra’da bulunan genel konseyinde önemli bir rol oynamıştı. New York’a ta-şındıktan sonra örgüt sürekli olarak Marx ve Engels’e kendini adanmış ta-kipiler (“Marksistler”) ve anarşizmin kurucularından biri olan Mikhail Bakunin’in kktencileri tarafından bölündü.

programı olarak anlaşılmıştı. Örneğin Avrupa’da kiracılar giderek daha fazla ev sahibi olmaya başlayacaktı: Spekülasyon yapan finans kurumları işçilerin kiralalarını yükseltiyor, yaşadıkları mütevazı evlerini almaları için cesaret veriyordu, böylece yüksek kârlarla taksitli ödeme planı içinde onlara geri ödeme yapacaklardı. Engels’in hissettiği kadarıyla, uygulama, konutların değerini bir meta gibi sanal bir biçimde artıran ve her zaman pahalı (ve az) olan kiralık dairelerin arzını kısıtlayan burjuvalar açısından bildik bir yağlı kapıydı. Aynı zamanda, tüm işçi sınıfı arasında, mülkü olanlar ve olmayanlar arasında ideolojik bir sıkışmayı tahrik ediyordu. 1887’de eklediği bir dipnotta (1997’deki basımına kadar eklenmemiş olmasına rağmen), Engels’in yazdığı gibi “konut sorununun işçileri kendi ‘evlerine’ zincirleme yoluyla çözülmesi anında büyük veya hızla yükselen Amerikan kasabaları çevrelerinde türemektedir ... Bu yolla bu konutları edinmek için işçilerin omuzlarına ağır ipotekli borç yüklenmektedir ve bunun sonucunda işverenlerinin kölesi haline geliyorlar. Evlerine bağlı olurlar, uzağa gidemezler ve kendilerine sunulan her türlü çalışma koşulunu sineye çekmek zorunda kalırlar”. Şimdi öyle görünüyor ki, “sistemin” bir parçası olmakla ve bütünüyle ipotekli borç altına girmekle, bazı işçiler mükemmel birer razı olmuş vatandaş örneği sergiler ve devrimci ruhları söner. Kısaca Proudhoncu plan işçi sınıfına bir rahatlama getirmek bir kenara, doğrudan ona karşı olarak kullanılmıştı. Engels’in Proudhonculuk üzerine söylediği son söz Kent Marksizmi’nin söylediği ilk söz halinde gelir. Şöyle demiştir: “Gelecekteki toplumun düzenlenmesi için ütöpik sistemler yaratılması bizim görevimiz değildir, sorunu burada ele almak son derece boş olacaktır. Ancak bir şey kesindir; rasyonel kullanımı varsayımıyla, büyük kentlerde, herhangi bir gerçek ‘konut kıtlı-

ğını’ anında giderecek mesken için yeterli bina zaten vardır. Bu doğal olarak, ancak mevcut sahiplerin mülksüzleştirilmesiyle, yani onların evine evsiz işçileri ya da bugünkü evlerinde aşırı derecede kalabalık olan işçileri yerleştirerek olabilir. *Proletarya, siyasal iktidarı alır almaz* kamu çıkarları uğruna alınacak böyle bir önlemin uygulanması, mevcut devletçe yapılan diğer kamulaştırmalar ve yerleştirmeler kadar kolay olacaktır”.

Sorunu Başka Bir Yere Kaydırmak

Bu sırada burjuvazinin de bu konuyla ilgili şikâyeti vardı. Başlangıç olarak, konut sorununda finansal bir destekten fazlasını yapması gerekiyordu: “Kötü mahalleler”e çare bulmak gerçekten de yoksullar için olduğu kadar zenginler için de bir ölüm kalım meselesiydi. Bakımsız mahalleler her şeyden öte, açık hava ve zehirli su yoluyla yayılan kolera, tifüs, çiçek hastalığı ve diğer mikroplar gibi ölümcül salgın hastalıkların yuvalandığı yerlerdi ve bu hastalıkların sınıfları gözetmeksizin yayılması son zamanlarda bilimsel bir gerçek haline gelmişti. Ölümcül salgın hastalıklar, daha çok proletarya mahallelerinde yuvalanırken ve kötü beslenenler ve aşırı çalışanlar için daha ölümcülken, hali vakti yerinde burjuva mahallelerini de etkiliyor hatta en sıhhatli ve nezih vatandaşları da yakalıyordu. Engels okuyucularını uyarıyordu: “Ölüm meleği, acımasız hükmünü onun [kapitalistlerin] saflarında da işçi sınıfı saflarında olduğu kadar sürdürmektedir”. Bütün bunlar burjuvazinin hızlı ve her zaman fedakâr bir şekilde olmasa da zaman zaman asilce harekete geçmesi için iyilikseverlik eğilimini teşvik ediyordu.

Kısa bir zaman içinde topluluklar kuruldu, kitaplar yazıldı, öneriler sunuldu ve yasalar tartışıldı ve tekrar eden salgınların nedenlerine karşı yürürlüğe sokuldu. İşçilerin mesken

koşulları başlıca neden olarak tespit edildi ve kamu sağlığına yönelmek, haklı olarak burjuvayı daha fazla korkutan bir şekilde giderek daha fazla gündeme alınarak, daha sıkı bir tetkiki tetikledi. Bu meseleye ilişkin, Engels, başkaları arasından iyi niyetli burjuva aklının tipik destekçisi olan Dr. Emil Sax'ın çalışmasını seçecekti. Engels, Sax'ın işçilerin hastalıklarına çare bulmakla ilgili fikirlerini rezil etti; Sax, bütün ücretli işçilerin, ücretli işçi niteliklerini yitirmeden birer kapitalist olmalarının yollarını ve araçlarını bularak bulaşıcı hastalık getiren mahallelerin ve kötü konutların reforme edilmesini öneriyordu. Sax kısacası, domuz ahırlarının ancak ve ancak onun sakinleri "maddi ve manevi refah düzeyine yükselmeyi" arzulasındığında ve ancak ve ancak işçiler kendilerini bir şekilde ev sahibi düzeyine yükselttiklerinde güzel ve sağlıklı konutlara dönüştürülebileceğine inanıyordu.

Sax'ın tanımladığına göre sorun, ekonomik adaletsizlik değil, ahlâki eksiklikti. Nitekim Engels "Nasıl Proudhon bizi ekonomi alanından yasal terimler alanına götürüyorsa, aynı şekilde burjuva sosyalistimiz de bizi burada ekonomi alanından ahlâk alanına götürmektedir" der. Öyle görünüyordu ki zenginler, kendilerini yıkayabiliyor ve temizleyebiliyordu, bunu yoksullar neden yapamamıştı ki? Sax şu bilindik muhafazakâr türdendi: Yoksullar için kişisel gelişim ibadetçisi. Tabi ki kişisel gelişimle yapısal ekonomik açıkların üzeri örtülüyor ya da reddediliyor, ancak bireyin kendi kaderinin sorumluluğunu alarak çözülebilen olmayan bir kişisel özgürlükler ülkesine doğru yelken açılıyordu. Engelse bunun prensipte iyi bir fikir olduğunu kabul ediyordu ancak kaynakları olmayan işçiler için neredeyse hiç elverişli değildi, çözüm için işe başlayacak araçlara bile sahip değildi. Böylece Sax, halden anlayan fabrika sahiplerinin işçilerin uygun birer konut edinmesine

yardım etmesi, onlara ucuz ev sağlaması ve “inşaat sermayesi” avansı vermesi, düşük kredi oranları sunması ve bir şekilde işçilerin geçimlerine destek olması konusunda ısrar ediyordu. Anlaşılır biçimde Engels de bu reformların uygun bir şekilde maaşlar düşürülmeden nasıl genelleştirileceğini bilmek istiyordu. En iyi ihtimalle, bu tür planların ayrıksı deneyler olarak kalacağını ve “tecrit edilmiş istisnalar olarak var olmalarının dahi büyük boyutlarda gerçekleşmelerinin mevcut kapitalist üretim biçimiyle bağdaşmadığını gösterdiğini” düşünüyordu. Bunlar asla konut sorununa gerçek bir çözüm olamazlardı, çünkü aslında burjuvazi, konut sorununu çözmek istemiyordu. Ancak burjuvazi, diğer yandan sorunun çığırından çıkmasını ve kontrolü kaybetmeyi de istemiyordu. Gerçekte Engels’in iddiasına göre burjuvazinin –ve burjuva devletin– konut sorununu “kendi modeliyle çözmek –yani sorunu sürekli olarak yeniden ortaya çıkaracak bir şekilde çözmek– için yalnızca bir yöntemi vardı”.

Nedenleri ne olursa olsun, kamu sağlığı etmeni ya da stratejik güzelleştirme ya da her ikisi birden olsun, bu girişimin etkisi ve sonucu her yerde, her zaman aynı olacaktı: İşçi sınıfı mahallelerinin güvenliğinde gedikler açılacak, şehrin merkezi yenilenecek, şehir yeniden fethedilecek, bir lüks ve kazanç yeri haline getirilecek, en rezil ara sokaklar ve yollar ortadan kaldırılacak, bunların korkunç görünüşleri yok edilecek, bulaşıcı hastalık ve enfeksiyonların alanından uzaklaştırarak burjuvazinin gözünün önünden kaldırır. Ancak gedikler açılmış olan bu hastalıklı yerler, bu çekilmez yeraltı katları ve iğrenç barakalar ortadan kalkmaz: “Yalnızca başka yere kaydırılmıştır”. Aslında ilk yerde ihtiyaç duydukları şeye bir sonraki yerde de ihtiyaç duyarlar. Ve bu böyle sürer gider. “Bunun bir sonu yoktur” diye ekler Engels, “Kapitalist üretim biçimi var

olmaya devam ettiği sürece, konut sorununun ya da işçilerin yazgısını etkileyen herhangi bir başka toplumsal sorunun tek başına çözümleneceğini ummak budalalıktır". Konut sorununa gerçek bir çözüm, ancak, toplum "kent ve kırsal arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasına doğru bir başlangıç için yeterince değiştirilebildiği zaman gerçekleştirilir." Bu, nihai çözüm anlamına gelir, Yani: "Çözüm, kapitalist üretim biçiminin ortadan kaldırılmasında ve bütün geçim araçlarına ve iş araçlarına bizzat işçi sınıfının el koymasında yatmaktadır".

Engels, proletaryanın –"modern işçi sınıfının"– yeni ortaya çıkan bir güç olduğuna, hem bilfiil sanayi çağı tarafından üretilen hem de bu çağı sona erdirecek olan tek fail olduğuna ikna olmuştu. O ve Marx bu görüş üzerinden birbirlerine bağlıydılar. İstemsizce burjuvazi tarafından yönetilen ve koordine edilen sanayi çağı, açık söylemek gerekirse, kendi mezar kazıcılarını üretiyordu. Neticede, modern sanayinin gelişmesi, burjuvazinin ürettiği ve yaşam araçlarımıza el koyduğu en temel dayanağın temellerini çürütüyordu. Bu yeni devrimci özne yeni bir toplumsal çevre dâhilinde radikalleşiyordu: Bu devrimin gelişmesini büyütme ve desteklemek için temel unsurlar olmanın yanı sıra Sanayi Devrimi'nin ürünleri olan önce fabrika kentleri ve ardından giderek modern metropol. Sınıfsal ayrımına ve dehşetine rağmen, Engels, kapitalist metropolün onun feodal ve pre-modern atalarından daha ileri olduğunu teyit etmişti. Şimdi "pastoral geçmiş"in ve "cahil duygusallığın" bütün zincirlerinden kurtulmuş olarak metropol, proletaryanın özgürce birliğini kurması için verimli bir ortam sağlayarak özgürlük yürüyüşünde bir adım daha ileri gitmişti. Sanayi geliştikçe, proletarya da sayıca büyüyerek, daha büyük kitleler halinde daha yoğunlaşarak, (sendikalar gibi) yeni birlikler oluşturarak gelişti. Sanayileşme onlara ait

ne var yoksa almış, geriye sadece emek ve düşünme güçlerini bırakmıştı, devasa şehirde insanlar müşterek bir savunmasızlığı tecrübe ediyorlardı. Katı yürekli para şebekesi, kuvvetli bir uyanışa eşlik etti ve Engels, bu yeni proleter birlikler birleştiği ve mantıklı fikirlerle hayattaki gerçek koşulları ve dostları olan insanlarla ilişkilerini çözdükleri takdirde karşı tarafta neler olacağını görmek için yanıp tutuşuyordu.

Engels, metropolün kendine özgü çelişkileri için tek bir çare görüyordu: Üretim biçiminin kendisinin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildi bu çare. Daha azı ya da başka bir şey, hoş görülemez ve üzerinde uzlaşamazdı: Kısacası, başka alternatif yoktu. Hobson'un radikaller için çözümü bir imha ya da daimi bir temizlikti. Neticede kentsel hiçbir reform yoksulları kurtaramaz, hiçbir konut politikası ya da sosyal politika yoksulluğun özüne hitap edemez ya da gerçek sanıkları ipe götürmezdi. Bunun yerine sorunu, herhangi başka bir yere, kentin başka bir köşesine, siyasal, ekonomik ve hijyenik bir şekilde yönetici sınıfın amacına uygun olan herhangi bir yere kaydırırdı. Engels, ne kadar iyi olursa olsun, herhangi bir kentsel yenileme programını reddediyordu. Sonuç, ya devrim ya da veresiye ölüm olacaktı.

Aslında Engelsçi Marksizm, acımasız eleştirinin, piyasa mekanizmasının ruhundan şeytanı çıkarmanın, toprak ve emek gücü arasındaki rekabetçi ihalenin ötesinde *bu esnada* şehirlerle ilgili pek az şey söylüyordu. Engels'in ileri derece miyopluğu daha uzaktaki ayrıntıları bulanıklaştırıyordu. Bu miyopluk fiilen aradaki zamanda siyasi ve varoluşsal bir boşluk oluşmasına neden olacaktı; bu boşluk her türden "burada" ve "şimdi"yi de reddediyordu. Şehrin sorunlarının yerini devrimin sorunları almıştı. Şehrin sorunları, devrimin sorunları çözülene kadar beklemeliydi. Engels bizzat prole-

tarya siyasi iktidarı kazanır kazanmaz “kamu çıkarları uğruna alınacak böyle bir önlemin uygulanması, mevcut devletçe yapılan diğer kamulaştırmalar ve yerleştirmeler *kadar kolay* olacaktır” demişti.

Engelsçi Kent Marksizmi, şehrin diyalektiklerini önemsiz gibi gösteriyor, atmosferini hafife alıyor, bazı kültürel özelliklerini ön plana çıkarmakta başarısız oluyor, siyasi olasılıkların ve gündelik şehir hayatının içindeki insan potansiyellerinin üzerini örtüyordu. Engels de Marx da, birer modern düşünür ve modern kent sakini olarak kentin kültürel özelliklerini görmüş ve hissetmişti ancak bu teorik, geçici ve şehrin sokaklarından ve onun sarsıntılarından oldukça uzak siyasi bir düzlemde; ağaçların olmadığı bir ormanın varlığını kabul etmek gibi bir şeydi. İkisi de modern metropolün kültürü ve gündelik belirsizliğiyle gerçek anlamda ilgilenmedi. Elbette Engels bunun bir parçasını kavradı, kapitalist kentleşmenin yaratıcı yıkıcı kapasitesinin farkına vardı, bunun kaçınılacak bir şey değil de sahiplenilecek bir şey olduğunu gördü. Onun bildiği şehir, sınıf mücadelesinin başlıca sahnesiydi (hâlâ da öyle). Ama belirgin bir şehir kültürü ve siyaseti Engels’i hiçbir zaman etkilememiş, hiçbir zaman bütünüyle kavramamış, şehrin o kalın dokusunu ve zengin yoğunluğunu hiçbir zaman bütünüyle anlamamıştı. Sonraki kent Marksistlerinin zevk aldığı açıkça bu doku ve yoğunluktur, daha zarif bir dille hatta daha diyalektik bir yolla ayrıntılı bir şekilde ve –çelişkili bir biçimde– bizzat Marx ve Engels’in fikirleriyle bunu anlatmaya çalışmışlardır. Ancak bunların hiçbirisi Engels’in dehasına gölge düşürmez. Onun hataları, bilgeliğin yanılgıları olmaktan çok doğum sancılarıydı. Engels, ilk kent Marksistidir. Temelini yerine oturtmuş, tarihte kentleşmenin önemine ve kapitalist üretim biçiminin dönüşümüne işaret etmiştir. 20. yüzyıla ka-

dar yaşamadı, dolayısıyla Marksist şehirciliğin gelişimini göremedi. 1895 Ağustosunda öldü ve bedeni yakılarak, külleri denize fırlatıldı. Bu sıralarda "Berlin Günlükleri"ni yaşayan bir ufaklık, Walter Benjamin 3 yaşında olacaktı.

3

Walter Benjamin Dünyevi Aydınlığın Şehri

“Çingene, kaba şivesiyle, ‘Eşyanın da canı’ var, diye ilan etti; ‘Bütün iş, ruhlarını uyandırabilmekte’”

Gabriel Garcia Marquez, Yüzyıllık Yalnızlık.

Giriş: Gizemli bir Hatıra

Friedrich Engels şehri Marksizm yoluyla keşfettiyse, Walter Benjamin de Marksizm’i şehir yoluyla keşfetti. Şehirle olan tanışıklığının erkenden, çocukluğundan, “temelden” olduğunu söylerdi. Benjamin 1932’de en sevilen denemelerinden birini yazmıştı; “Berlin Günlükleri” doğduğu şehrin kayıp zamanları ve yerleriyle Proustçu tarzda bir karşılaşmaydı. Bu metin, Benjamin’in diğer birçok metni gibi kategori dışıydı ve o hayattayken hiç yayınlanmadı. Benjamin bunu, önünde yaşayacak 10 yıldan kısa bir zaman kaldığı sırada, 1930’larının sonunda yazmıştı. Gerçek anlamda edebi bir eleştiri değildi,

bir otobiyografi de değildi. Çocukluğun görüntüleri ve akıldan çıkmayan parçalanmış anıları ve Berlin'in küçükten en küçük detayına kadar ilerleyen, bitmek tükenmek bilmeyen ilaveleriy-le önemsiz ayrıntılar üzerine güzel paragraflardı. Benjamin bize yazmaya çalıştığı şeyin bir otobiyografi olmadığını söyler; onun zihni farklı işlemektedir. Her zaman da öyle olacaktı. Otobiyog-rafi, dediğine göre, olayların gerçek zamanlı sıralaması olan zamanla, "hayatın sürekli akışını"¹ sağlayan şeyle ilgili bir şey-di. Benjamin bunun yerine mekânla, süreksizlikle ve -fani ya da edebi- anlarla ilgilendi. Onunki topografik bir imgelemdi, *şeyli-ği* tutkuyla kucaklayan, sadece binaları, çitleri, kapı tokmakları-nı, dehlizleri, anıtları, tabelaları, cadde isimlerini ve onun "kısa, gölgeli varlık" olarak belirlediği her şeyi gören, duyan ve hisse-den bir imgelemdi.

Walter Benjamin, zengin ve (kural tanımayan) Yahudi bir ailenin çocuğuydu. Gelişme yılları, yalnız, tecrit edilmiş, dadı-lar ve Fransız mürebbiyelerle fakat az arkadaşla ve dış dünya-dan çok az etkilenecek geçti. Berlin'de Kaiser Friedrich Oku-lu'nda geçen mutsuz günlerden sonra, Benjamin'in ailesi, kır-sal yaşamın onun sağlığını iyileştireceği ve daha bağımsız kılacağını düşünerek, onu uzaktaki Haubinda'ya, yatılı taşra okuluna gönderdi. Çok ilerici bir enstitüydü ve Benjamin he-men etkisi altına gireceği birini buldu: Pedagojiyi ciddi bir farklılıkla ele alan okulun reformcusu Gustav Wyneken. Eği-timin öğretmenler ve öğrenciler arasında fikirlerin özgürce paylaşılabildiği bir açık diyalog şeklinde yürütülmesi gerekti-ğine inanan Wyneken, gençlerle dayanışma içinde olduğunu gösterdi. Bu yaklaşım, uzaklık ve otoriteyle biçimlenen gele-

¹ Walter Benjamin, "A Berlin Chronicle", Walter Benjamin Selected Writings, 2. cilt, 1927-1934 (Cambridge, Mas.: Belknap Press, 1999) içinde, s. 612.

neksel burjuva modeline karşı tazeleyici bir panzehirdi. Benjamin gelişmiş görünüyordu ve (zamanla hiç değişmeyecek olan) utangaçlığına ve beceriksizliğine rağmen bağımsız düşünmeye başlamıştı.

20 yaşında felsefe okuma niyetiyle Freiburg Üniversitesi'ne kaydoldu. Freiburg'un taşralı geleneği gelişmekte olan kozmopolit bir Berlinli için çok fazla kültürel bir teşvik sunmuyordu. Öyle görünüyordu ki felsefe dersleri de ondan farklı değildi. Hem kasaba hem de dersler, çapsız ve bunaltıcıydı. Walter, Martin Heidegger'in de bir süre yaptığı gibi Heinrich Rickert'in mantık, ahlâk ve estetik derslerine girdi. İkincisi için telkinde bulunsalardı, birincisi için ise, kendi sözleriyle "bu da felsefeyse..." Benjamin bundan etkilenmeyecekti. Çocukluk arkadaşı Herbert Blumenthal'e yazdığı 14 Mayıs 1912 tarihli mektupta şöyle diyordu: "Freiburg'da bilimsel konular üzerinde sadece Berlin'de düşündüğümün onda biri kadar sıklıkta bağımsız bir şekilde düşünebiliyorum."² İlk yaz dönemi sona erdiğinde derin bir nefes aldı. 1912'de Berlin'e, evine döndü ve kış dönemi için Friedrich Wilhelm Kraliyet Üniversitesi'ne kaydoldu. O zamana kadar temel ilgi alanları felsefe, Alman edebiyatı ve sanat tarihiydi. 1913 yılı birkaç nedenden dolayı belirleyici bir yıl oldu. Öncelikle, Benjamin özellikle modern metropol deneyimi üzerine düşüncelerinde kalıcı bir etki bırakan bir akademisyenin hıncahınc dolu derslerine katıldı: 19. yüzyılın sonunda büyük filozof ve sosyolog ve öğrencileri arasında Ernst Bloch, Gersom Scholem (Benjamin'le arkadaşlar) ve George Lukács'ın da bulunduğu George Simmel. (Bir Yahudi olan Simmel, daha sonra, Berlin'de hep reddedi-

² Walter Benjamin'den Herbert Blumenthal'e, 14 Mayıs 1912, Momme Broderen'in *Walter Benjamin: A Biography* (Londra: Verso, 1996) içinde, s. 37-38.

len profesörlüğünü almak için Berlin'i terk ederek Strazburg'a gitti.³) Bir diğer belirgin olay ise o yılın Mayıs ayında Benjamin'in ilk kez, "şans eseri" Paris'e, onun "tozpembe hayatı"na, kısa bir zaman içinde gerçekte değil düşüncesinde canlandığı bir şehre gitti.

Metropol ve Zihinsel Yaşam

Benjamin, Simmel'den yeterince nasiplendi ve kendi kavrayışındaki kapitalist metropol ile onun para ekonomisi ve bireysellikten oluşan bağları üzerine çalışmaya başladı. Simmel'in kentçilik üzerine fikirleri, bir bakıma diyalektik olarak Benjamin'in fikirlerinin çerçevesini oluşturdu; gelecek yıllarda, özellikle Marksist motiflere başvurusu için ona yer ve alan açtı. Simmel'in *Philosophie der Geldes*'in (Paranın Felsefesi) önsözünde belirtildiği gibi, "tarihsel materyalizmin altında başka bir tarih" yapmaya soyunmuştu. Simmel hiçbir zaman açıktan Marksist bağlılıklarını dile getirmemişti, ama Simmel'in, kendi sosyolojisi ve izlenimci sosyal teorisinin

³ Benjamin'in Simmel'le fiziksel ve entelektüel olarak benzerliği o zaman fark edebileceğinden ya da fark ettiğinden daha fazlaydı. Reich'in cihan-nüma evreninde her ikisi de Yahudiydi, her ikisi de bir şekilde "yabancı"ydı. Simmel aslında, adeta kodlanmış sosyolojik terimlerle "yabancı" ismini taşıyan bir makaleyle bu fikirden bahsetmişti; Benjamin bir ihtimal bunu okudu ya da bu makale kulağına çalındı. Simmel'e göre yabancıların "grup içindeki durumu, özellikle onun başından beri bu gruba ait olmadığı gerçeğiyle belirlenmiştir, gruba grubun kendisinden kaynaklanmayan nitelikler aktarır... Durumu hem onun dışında olmayı hem de onunla yüzleşmeyi kapsayan bir eksiksiz bir üyelik durumudur." *The Sociology of Georg Simmel*, çev. Ve der. Kurt H. Wolff (New York: The Free Press, 1964), 402-3 içinde yeniden basılan "The Stranger"a bkz.

* Simmel Georg, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", *Şehir ve Cemiyet*, Don Martindale, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber içinde, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Marksizm'i tamlayan bir yanı olduğunu düşündüğü açıktı. Bu bir yadsıma değildi, para ve insan etkileşiminin üzerine Sigmund Freud ve Friedrich Nietzsche'yi de diyaloga katarak daha psikolojik bir cila çekmekti. "The Metropolis and Mental Life" [Metropol ve Zihinsel Yaşam] (1903) adlı hemen hemen on sayfalık makalesinde Simmel, bütün bu bulguları özetlemişti. Karakteristik olarak kısa ama öz, güzel bir şekilde özenilmiş fakat yoğun ayrıntılarla dolu bir metinde Simmel, analizlerini bizzat paranın metropoldeki psikolojik temeli üzerine kurmuştu. Büyük ihtimalle bu analiz ilk başta sözel olarak ifade edilmişti, Benjamin'i sınıfta bu kadar etkileyen de ifadenin açıklığı ve düşüncenin şaşırtıcı enginliğin cisimleşmesi olmuştur.

Makale gerçekten de iki belirgin yol üzerinde ilerliyor, bu ikililik çelişkili bir bütünlükte bir şekilde birbirine bağlanıyordu. Robert Park ve Chicago Okulu sosyologları Simmel'in çalışmasına hayran olmuş ve özellikle "Metropol ve Zihinsel Yaşam"ın birinci bölümünden etkilenmişlerdi. Öte yandan Benjamin, ikinci bölümünü hayata geçirmek için elinden geleni yapsa da her iki taraf arasında ebedi bir bölünme yaşıyordu. Simmel sorunsalını, bireyselliğin, modern hayatı abartan ezici toplumsal güçler karşısında nasıl idame ettirilebileceği üzerine oturtuyordu. Simmel bunun gündelik varlığı gergin uyarımlar, "değişen imajların süratle artan kalabalığı" ve bir "sinirsel uyarımın şiddetlenmesi"⁴ bombardımanına uğrayan modern şehir sakinleri olan "metropole özgü birey tipi"nin karşısına çıkan en derin korkulardan biri olduğunu söylüyordu. "Caddenin her geçilişiyle, ekonomik, mesleki ve toplumsal hayatın temposu ve katlanarak çoğalmasıyla birlikte şehir,

⁴ Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", Wolff (der.), *The Sociology of Georg Simmel* içinde, s. 409-10.

ruhsal hayatın duyumsal temelleri bakımından küçük kasaba ve taşra hayatına derin bir tezat teşkil eder” diyordu.

Metropolün sert değişimleri, haddi hesabı olmayan etkilşimleri ve karşılaşmaları, uyumsuzluğu ve beklenmeyen büyük ve ani değişiklikleri, katıksız gürültü ve keşmekeşi, küçük kentlerin yumuşak ve yavaş akan ritmiyle belirgin bir biçimde tezatlık gösterir. Netice itibariyle, hızlı ve düzensiz metropol ritmine alışmak için metropol erkeği ve kadını kalpleri yerine kafalarıyla tepki verirler: “Zihinsel mantalite” geliştirirler; bağlantısız, daha bencil, soğuk olurlar; yoldan geçenlerle ya da metrodaki yolculuk arkadaşlarıyla göz temasına girmekten kaçınırlar. Simmel bunu “ihtiyatkâr tavır” olarak, bu savunmacı önlemi de “bezgin (*blasé*) tavrı” olarak etiketler. Simmel’in iddiasına göre bu tavır kaynağını para ekonomisinden alır. Modern yaşamda para gerçek bir aracı halini alır, bütün niteliksel ilişkileri ve değişimleri niteliksel olarak karara bağlayan “yeni bir kesinliktir.” Marx bunu elbette ki çok iyi biliyordu, ancak o paranın toplumsal güç olarak etkisinden çok sermaye üretimi sürecinde geçirdiği başkalaşmadan etkilenmişti. Simmel parayı, hem makro toplumsal ilişkileri hem de mikro psikolojik dürtüleriyle deneyim –özellikle kentsel deneyim– dünyasının içine yerleştirdi. Benjamin’in Marksizmi daha sonra her bir görüş açısını teker teker ele alacaktı.

Simmel’e göre “tipik metropol insanının münasebet ve ilişkileri genellikle o denli karmaşık ve değişkendir ki, taahhüt ve hizmetlerde ödünsüz bir dakiklik olmadıkça topyekûn bütün bir yapı çöker ve önü alnamaz bir kaosa sürüklenebilir[di].” “Şayet Berlin’deki bütün saat kuleleri ve kol saatleri bir saatliğine bile yanlış olsa şehrin bütün ekonomik hayatı ve iletişimi uzun bir zaman alt üst olur” diye yazar Simmel. Para bu durumda, karanlık, Faustvari bir değiş tokuş aracıdır; de-

ğişimi kolaylaştırmak, dünyanın dönmesi için bir şekilde gereklidir ancak özünde yıkıcıdır çünkü insanların kendi bireyselliği de dâhil olmak üzere, herhangi özel bir değeri ve kıyaslanamazlığı eşitleyerek şeyleri “biteviye oyup aşındırır.” “Metropol ve Zihinsel Yaşam”ın birinci bölümünde, Simmel, paranın bir *yabancılaşma* kaynağı olduğunu, metropolün, insanların atomize olduğu, yalnız kalabalıklar içinde yığılaştığı, çıplak ve savunmasız olduğu ve herkesin birbirleri de dâhil olmak üzere her şeyi tarttığı ve hesapladığı şeytani cisimleşmesini hatırlatır. Jean-Jacques Rousseau, John Ruskin ve Nietzsche gibi bireyselliğin tutkulu ve romantik savunucularının modern şehir konusunda isteksiz olmalarının bir nedeni budur. “Bireysel ruh”un üstünlüğünün karşıtı olan “nesnel kültürün aşırı büyümesi”nden nefret ederler.

Modern şehir, Chicago Okulu teorisyenlerinin sosyolojik özlemini uyandıran bireysel bağların –eski topluluk dünyasının– parçalanması anlamına geliyordu kesinlikle. Benjamin’in eleştirel hayal gücü de bu durumun farkına vardı. Ama tempo ve kültürdeki değişiklik ve özellikle onun doğduğu şehirdeki insan ürünü çevredeki değişiklikler birkaç dönüşümü etkili bir şekilde ortaya çıkaracaktı. Mesela Benjamin bu noktada, öğretmeni Simmel’i takip edecekti. Doğrusu, ortaya çıkan ironilerden biri ve Simmel’in makalesinin ikinci bölümünde dikkat çektiği bir şey, bu aynı yıkıcı ve sinir bozucu ekonomik ve toplumsal güçlerin, yeni bireysel ve kolektif özgürlükler için muazzam bir faaliyet alanı sunan çok büyük gelişmeye yönelik eğilimlerin eşit derecede kökenleri olduğuydu. İşte burası modern metropol hayatı için *modernite* kavramının sahneye çıktığı yerdir. Simmel’in iddiasına göre aslında bu, insan potansiyelinin önünü açar, kişinin referans çerçevesini genişletir, insanların nefes almasına ve sabit kimliklerini kaybetmelerini-

ne izin verir, onları küçük-kent önyargılarından ve bağlardan kurtarır. Böylece metropol bir “özgürlükler mekânı” olur ve manevi hayat, en ücra köşelerden dalgalarla dolup taşar; görevini yapar ve şimdiki sınırlarının da ötesindeki içerikleri de özümser. Artık, metropol “kozmpolitlik koltuğuna” oturmuştur. Simmel, Nietzsche metropolden – onun sıradanlığı teşvik eden ve bireyselliğin altını oyan “sürü eğiliminden” – nefret ederken, bu “bireyci vaizlerin” “en tutkulu bir biçimde metropolde sevimlerinin ve metropol insanına en tatmin edilmemiş özlemlerinin peygamberi ve kurtarıcısı olarak görülmelerinin” bir tesadüf olmadığını hatırlatır.

Benjamin üniversitedeyken kendi kozmpolit özgürlüğünü oluşturmak istediğini biliyordu; metropol çelişkisi içinde, onun yabancılaşma/özgürlük müphemliği içinde çalışmak istiyordu. Hayatının geri kalanını iki tarafı birden idare ederek geçirmeye, onun diyalektik tarafını saptamaya çalıştı. Berlin’de 20. yüzyılın ilk on yılının başlamasıyla iştahı açıldı. “Kinetik fantezisi” Alfred Döblin’in 1929 tarihli *Berlin Alexanderplatz* isimli başyapıtına zemin oluşturdu. Eserde ser-seri Franz Biberkopf’un kurgusal hikâyesi anlatılıyordu; Biberkopf’un Berlin’inin pis ortamı ise kolej çocuğu Benjamin’in Berlin’inden başka bir yer değildi. (Werner Fassbinder *Berlin Alexanderplatz*’ı 1980’de 15 saatlik destansı bir filme çevirmiştir.) Ancak Döblin’in kitabındaki yıldızlardan biri –bizzat Alexanderplatz Mahallesi– Benjamin’in içine çektiği modern Berlin havasından soluğu kesilir ve ondan beslenir. Burada, hazır ve nazır olan, sersemleten ve gürültülü mevcudiyet, *hareketli*: Hareketli ve uyumsuz bir bütünlükte bir trafik sahnesinde tramvaylar, otobüsler, trenler, arabalar ve insanlar bir kitle halindeydi. Bu öyle bir dünyaydı ki, Franz Biberkopf bunun karşısında sadece bir hafta düzgün kalabile-

cekti! “68 numaralı araba Rosenthaler Meydanı, Wittenau, Nordbahnhof, Heilanstalt, Weddingplatz, Stettiner Durağı, Rosenthale Meydanı, Alexanderplatz’dan geçiyor” diye yazar Döblin. “Rosenthale Meydanı’nın ortasında elinde iki sarı paket olan adam 41 numaradan atlar, boş bir taksi tam yanından süzülür ... Elasse Caddesi üzerinde, tüm caddeyi dar bir geçit yolu bırakacak kadar çitle çevirmişlerdir. İlan panosunun arkasında bir makine soluk soluğa çalışmaktadır. Becker-Fiebig İnşaat Müteahhidi Şirketi, Berlin W 38. Sürekli bir gürültü vardır ve devirmeli arabalar, Ticaret ve Birikim Bankası Mevduat Şubesi L., Hisse Senedi Emaneti, Banka Mevduatları Birikimi Yatırımı’nın olduğu köşeye kadar sıralanmışlardır. Beş işçi, bankanın önünde diz çökmüş, küçük çakılları zemine iteklemektedirler.”⁵

Çiçeği burnunda Marksist eleştirmenimiz Benjamin, kapitalist metropolü acımasız ekonomisiyle birlikte mahkûm etmiş ve onun duygusuz maddeci tuzaklarından ve baskılarından, abartılarından ve adaletsizliklerinden –kaçınılmaz olarak zavallı yaşlı Franz Biberkopf’u doğru yoldan saptıran şeylerden– korkuyla irkilmişti. Böylece Benjamin, metropolün coşkunluğu içinde kozmopolitlik koltuğundaymışçasına mest olmuş; onun sarhoş edici havasıyla sırılsıklam olmuş, onun o ışıklı akışının dümen suyuna kendini kaptırmıştı.⁶ Kısa bir zaman

⁵ Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz: The Story of Franz Biberkopf* (New York: Continuum Books, 1993), s. 53-55; Berlin-Alexander Meydanı, çev. Ahmet Arpad, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2004.

⁶ Marshall Berman Benjamin’in parçalı şehir bilinçliliğini, büyüğü Marksizmi ile *All That is Solid Melts into Air*’de (Londra: Verso, 1983) [Katı Olan Herşey Buharlaşıyor] ustalıkla özetlemişti. Berman’ın, bir sonraki bölümde kendimiz de fark edeceğimiz üzere, Benjamin’den bahsettiği bir yerde ondan ziyade kendinden bahsettiğinizi görürüz: “[Benjamin’in] kalbi ve duyarlılığı onu karşı konulmaz bir şekilde şehrin

sonra, bu ortamdan istifade etmeye başlayacak ve Friedrich Engels'in hiçbir zaman ulaşamadığı tepelere (ve derinliklere) işaret kazığını çakacaktı. Berlin'de Simmel, Benjamin'e sosyolojik kelime hazinesini verdi; Paris'te bu hazine, samimi bir nutuk haline geldi. Fransız başkentine düzenlenen bu iki haftalık ilk gezi, "en güzel deneyim"di. O zamanlar, Honoré de Balzac ve Charles Baudelaire'in doğup büyüdüğü şehrin onun gelecekteki kaderini nasıl şekillendireceğine dair en ufak bir fikri yoktu. Louvre'un içinde debelendi ve görünüşleri ve cadde dinamiği Simmel'in analizine capcanlı hayat veren büyük bulvarlarda gezindi. İki zevkli hafta, Benjamin'in bir kartpostalda arkadaşına aktardığı üzere üç ay gibi geçmişti; neredeyse kendini Berlin'de olduğundan daha fazla evinde hissetmişti. Paris "dünyanın başkenti" gibi görünüyordu ya da en azından "dünyanın aynası"ydı, tarih ve gelenek içinde, aşk ve siyaset içinde demlenmiş; Berlin'e kıyasla daha donuk ve dardı. (On yedi yıl sonra Benjamin, şehri bu gözleri fal taşı gibi açılmış, çocuksu kucaklayışını sürdürdü. Örneğin, "Paris Günlüğü"nde şöyle yazıyordu: "Şehre gelir gelmez kendini ödüllendirilmiş hissedersin. Çözüm, bunun anlamsızlığı üzerine yazmamaktır. Bir önceki günü, masanın üstünü Noel Günü hediyeleriyle yeniden donatan çocuklar gibi donatırsın." Genç ve olgun Benjamin için Paris'in yanında Berlin'in rengi solmuştu. Paris entrikayı, yeniliği ve macerayı simgeliyordu. Diğer taraftan "Berlin'deki gibi gözden kaçırılabilir şeylerin bu kadar az olduğu –ya da olabileceği– çok az şehir

parlak ışıklarına, güzel kadınlara, modaya, lükse, onun göz kamaştırıcı yüzeylerin ve ışık saçan görüntülerin oyunlarına çekiyor; bu arada Marksist bilinci onu ısrarla bu ayartmalardan zorla alıp çekiyor, tüm bu şaşaalı dünyanın yozlaşmış, sahte, ahlaksız, ruhen boş, proleterya basıncı uyguladığını, tarihe mahkûm olacağını öğretir" (s. 146).

vardı. Bu öyle ya da böyle, orada hüküm süren örgütsel ve teknik ruhun etkisi olabilir. Bunu Paris’le kıyaslayın. Caddele-
rin nasıl da iç dünyalarla iskân edilmiş görüldüğünü, her
geçen gün en bilinen yerlerde bile bunların ne kadarını göre-
mediğini, sürekli olarak caddenin bir tarafından diğer tarafına
geçmenin herhangi bir yerden ne kadar çok daha önemli ol-
duğunu bir düşünün.”⁷)

Yeni Melek

Bu kısa ve önemli Paris ikametinden sonra Benjamin, üniversi-
te hayatına Freiburg’da devam etti. Burada Özgür Öğrenciler
Derneği’ne katıldı; Martin Buber’i öğrencilere konuşma yap-
ması için davet etti ve bir hayli okuma yaptı; özellikle Guy de
Maupassant, Heinrich Mann ve Herman Hesse’i okudu. Kara
Orman yakınlarında yürüyüşe çıktı; İsviçre jurasında gezindi
ve İtalya’yı ziyaret etti (yolculuğu her zaman sevdi). 1913’ün
sonlarında, Freiburg’daki işini bitirdi, iki dönem daha okumak
için Berlin’e döndü ve savaşın patladığı dönemde oranın
kafelerini ve edebi bohemini keşfetti. Birinci Dünya Savaşı
Benjamin için bir dönüm noktasıydı, çünkü (yıllanmış akıl
hocası Wyneken gibi) çok sevdiği arkadaşlarından ve dostla-
rından acı içinde ayrılmak zorunda kalmıştı. Diğer tanıdıkları
da savaşta ölenlerin uzun listesine adını yazdırmıştı. Benjamin
iki kez, ileri derecede miyop nedeniyle askere alınmaktan
kurtulmuştu. Başka bir seferinde de, bütün gece sade kahve
içip uyanık kalarak ertesi gün işe yaramaz bir enkaza dönüşüp
kendini felçli biri olarak takdim etmişti. Savaşa karşı yaklaşımı
tam olarak barışçıl olarak nitelenemezken –muhalefet yanlısı
olduğunu reddetmişti– “saldırgan” savaş yanlısı da değildi.

⁷ Walter Benjamin, *Selected Writings*, 2. cilt, 1927-1934, s. 337.

Her zamanki gibi Benjamin, duygusal ve fiziksel olarak bir yerlere gitti. 1915'in sonbaharında geçmişten ve memleketteki dostlarından ve uğrak yerlerinden uzaklaşmak arzusuyla Münih'te felsefi çalışmalarına devam etmeye karar verdi.

Benjamin, çok fazla miktarda sade kahve içme ve bütün gece ağır konulardan konuşarak ve Gershom Scholem'le dostluğunu ilerleterek uyanık kalma rutininden vazgeçmedi. Engels Marx için ne kadar önemliyse Scholem de Benjamin için o kadar önemliydi. Benjamin istikrarlı bir şekilde Marksizm'e doğru sapıyordu, daha sonra İsrail'e yerleşen Scholem ise onu Yahudi mistisizmine ve Kabala'ya doğru sürüklüyordu. Benjamin o sırada, Friedrich Hölderlin'in modernitesi üzerine yazdığına benzer son derece olgun makaleler yazdı ve zarif, esrarlı bir güzel olan Dora Pollak'a (kızlık soyadı Kellner) âşık oldu. 1917'de evlendiklerinde Dora henüz boşanmıştı. 1918'de Stephan isimli oğulları dünyaya geldi. (Evlilikleri 1921'de bitti, 1930 yılında da boşandılar.) 1920'de savaşın parçaladığı Almanya'dan tarafsız İsviçre'deki Berne'ye kaçtılar; Benjamin burada "The Concept of Criticism in German Romanticism" (Alman Romantizmi'nde Eleştiri Kavramı) isimli doktora tezine başladı ve bitirdi. Ancak belli bir kesime hitap eden bu dâhice çalışmanın, daha sonra muhafazakâr Alman akademisinin ele alamayacağı kadar rahatsız edici olduğu onaylandı. Üniversitede memur olarak bir görev alabilmek için *yüksek doktora* diye adlandırılan başka bir doktora tezi sunmak zorunda kaldı. En sonunda 1926 yılında sınav komitesine sunduğu şey, Alman baroku üzerine *Trauerspiel* ya da "matem oyunu" oldu, bundan daha uygun-suzu bulunamazdı herhalde. Hiç kimse çalışmayı çözemedi; okuyanların hiçbirisi çalışmanın tek kelimesini bile anlayamadı. El yazısı, sırayla herkesi ziyaret etti, ama her yerde reddedildi;

Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü başkanı ve bir dost ve hami olarak Max Horkheimer de reddetti. Benjamin vazgeçmeye ikna oldu, başvurusunu geri çekti ve zekâsını kullanarak hayatını kazanma üzerinden gezici öğretmen kariyerine başladı, özel bir bilim insanı, bağımsız bir bilim insanı olarak hayatını kurtardı ama kıt kanaat gazetecilikten ve çeşitli edebi girişimlerden kazandığı kırıntılarla. “Genel olarak memnunum” diye yazmıştı. “Yerel üniversitenin istasyonlarını takip eden o eski Frenkvari kürsü bana göre değıl.” Böylece Benjamin’i hayatının sonuna kadar uğraştıran kötü kader, şansızlıklar dizisi, trajik beceriksizlikler başlayacaktı.⁸

1921’in baharında Benjamin, Paul Klee tarafından yapılmış, bir çift kanatlı ve omzunun üzerinden hafifçe parlayan gözleriyle uzun ince zayıf bir figür olan sulu boya bir resim aldı. Resimdeki görüntü, *Angelus Novus*, daha sonra Benjamin’in son çalışmalarından birinin, karmaşık makalesi “Theses on the Philosophy of History”nin (1940) dokuzuncu tezine ilham verecekti. *Angelus Novus* aynı zamanda Benjamin’in hazırlamaya başladığı derginin adı olacaktı. Bu girişim, yazık ki, başlangıç “Duyurusu”ndan öteye gidemedi,

⁸ Walter Benjamin, “Chronology, 1892-1926”, *Walter Benjamin Selected Writings* – 1. cilt, 1913-1926 içinde (Cambridge Mass.: Belknap Press, 1996), s. 512. “Trauerspiel’deki dilin rolü” üzerine yorumları oldukça keskindir. “Üzüntü matem oyununa hapsedilmemiştir. Daha da ötesi, matem oyunu yeryüzündeki en sıkıcı şey değıldir. Bir şiir bir hikâye ya da bir yaşam gibi üzüntülü olabilir. Üzüntü trajediden farklı olarak hâkim bir güç değıldir. Trajedide hüküm süren kaçınılmaz durumların daimi yasası değıldir. Sadece bir histir. Bu hissin dille, sözlü dünyayla olan metafiziksel ilişkisi nedir? İşte bu matem oyununun sırrıdır. Üzüntünün özündeki hangi içsel ilişki onun saf histen doğımasına ve sanat alanına girmesine neden olur?” Walter Benjamin, “The Role of Language in Trauerspiel and Tragedy,” *Selected Writings*, 1. cilt, (Cambridge Mass.: Belknap Press, 1996), içinde, 59.

kendi içinde kayda değerdı, zira Benjamin'in bağımsız ve akademik olmayan eleştirel düşüncesinin öngörüsüne olduğu kadar onun ruh haline de kısa bir bakış atmış olabildik. "Farklı bir düşünce tarzı deneyimini açık seçik belirtmek için yola çıkmış bir dergi," diyordu Benjamin, "herhangi bir iradenin ifadesinden çok, daha öngörülemeyen ve bilinçsizdir, ama dergi bu [bahsedilen] göstergelerle, gelecek için daha büyük bir umut vaat ediyor ve çok daha büyük bir gelişmeye gücü yeter." Şöyle yazıyordu: "Düşünceler ve inançlardan çok kurumlar ve yönetim ilkeleriyle ilgilenmeli, aynen insanların en içteki eğilimlerinin tam bilgisine hâkim olmasını bekleyemeyeceğimiz ancak onların uğraşlarının bilincinde olmaları gerektiği gibi."

Benjamin'in uğraşı şüphesiz eleştiriydi. Ve eleştiri, onu savunduğu gibi, "evin bekçisidir." Hem "eleştirel söylem" hem de "yargılama alışkanlığı" yenilenme ihtiyacı duymaktadır, "zor, ciddi bir çaba" gerektirir, ama hiçbir garantisi yoktur: "Gümüş kâselerde altın meyveler beklenmemelidir. Aksi-ne başından sonuna kadar mantıklılığı arzu etmemiz gerekir." Bu arada program geçici olabilir: Hızlı değışen zamana ayak uydurmak belirsizlik demektir, kısa ömürlülük demektir, ayakların altından sürekli olarak halının çekilmesi idi. Talmud'daki bir efsaneye göre, Benjamin (belki kendini bile) şöyle uyarıyordu: Her an yeniden sayılamayacak kadar doğdurulan melekler, Tanrı'nın huzurunda ilahilerini söyledikten sonra can vermek ve boşlukta yok olmak üzere yaratılır."⁹

Benjamin bu "her yerde baki olan eleştiri" türünü J. W. Von Goethe'nin *Elective Affinities* (*Gönül Yakınlıkları*) isimli kısa romanında sergilemişti. Bu roman, edebi eleştiri henüz icat

⁹ Walter Benjamin, "Announcement of the Journal *Angelus Novus*," *Selected Writings*, 1. cilt içinde, s. 292-96.

edilmeden önce Benjamin'in edebi eleştiri alanındaki başyapıtıydı. Goethe'nin Torbern Bergman'ın (1775) farklı kimyasal maddelerin iticiliği ve çekiciliği üzerine bir tezinden aldığı kitabın adı, iki erkek ve iki kadından oluşan dört başkarakterin kararsızlıklarını dile getiriyordu. Ama bu trajik senaryo yüreğe işliyordu, Benjamin'in yıkılan evliliğini ve (denemesini ithaf ettiği) kadın heykeltıraş Julia Cohn'la olan talihsiz aşkını acı vererek taklit ediyor; ancak Dora'nın Walter'ın eski arkadaşı Ernst Schoen'e olan delicesine aşkından bahsetmiyordu. "Sadece umutsuz olanların hatırına" diyordu Benjamin'in son satırı (yine de belki zihninde kendisiyle birlikte), "bize umut verildi."

Edebi eleştirinin büyük kazançlar sağlamadığı günlerde (hâlâ öyle), küçük gelirene ek olarak Benjamin, çocuk hikâyeleri yazdı ve Charles Baudelaire ve Marcel Proust çevirmeye başladı; bu süre içinde "Çevirmenin Görevi" isimli bir makale kaleme aldı. 1920'lerde aşırı enflasyon nedeniyle biriktirdiği paralar tehlikeye girmişti. Alman markına olan güven tüm zamanların en düşük seviyesindeydi ve sanayideki çöküş ve ekonomik kriz Almanya'da kaygı uyandırıyordu. Bu atmosfer Benjamin için bunaltıcı hale geldi ve oradan kaçmayı tercih etti; 1924'te tek başına altı ay boyunca daha ucuza yaşadığı Capri Adası'na gitti. Benito Mussolini'nin faşist diktatörlüğü henüz başlamıştı ve Benjamin Café Zum Kater [Tom Kedi] Hiddigeigei'de takılıyor, okuyor, düşünüyordu ve daha sonra ne olacağı hakkında hiçbir fikri yoktu. Orada tekrar, Benjamin'in Marksizmi'ni parlak İtalyan güneşi altında olgunlaştırmasına yardım edecek olan serseri ruhlu Marksist filozof Ernst Bloch'la karşılaştı. Yine orada, Asja Lacis adında Riga'dan Letonyalı Bolşevik bir kadınla karşılaştı. Bu karşılaş-

mayla kısa bir tatil eğlencesinin ve ömür boyu sürececek Marksist bir aşk hikâyesinin fitili ateşlendi.

Marksist Göçebe

Benjamin'in Bloch'la olan arkadaşlığı her zaman inişli çıkışlı olmuştu. Ama Bloch'un düşüncesine inanmış ve Bloch'un onun eserleri hakkındaki eleştirilerine ve yorumlarına değer vermişti. (Benjamin'in 1923'te tanıştığı Frankfurtlu filozof Theodor Adorno'yla birlikte, Bloch, Benjamin'in yılmaz savunucusu ve muhatabı olmuştu.) Benjamin bizzat, henüz 1920'de Bloch'un *Ütopyanın Ruhu* üzerine olumlu bir eleştiri yapmıştı. (Ancak eleştiri metnini aslı hiçbir zaman bulunamadı.) Bloch'un dini mistisizm ve katı komünizm karışımı Benjamin'i etkilemişti ve Bloch da aynı romantik dili kullanarak eliptik ve değişmeceli düzyazısını yazmış, büyük olasılıkla birbirlerinin üzerinde etkili olmuşlardı. Bloch Benjamin'in hiç yapmadığı bir şeyi yapıp, yaklaşan Nazi saldırısından canlı kurtulabilmişti: Saklanmıştı. 1940'ların başında, alevler kıta Avrupası'nı sardığında bile Bloch umudunu hiçbir zaman yitirmedi. Aslında üç ciltlik devasa bir çalışma olan *Umut İlkesi*'ne başladı; Harvard Üniversitesi Widener Kütüphanesi'nde tarihi ve ütöpik ruhun olası gerçekliğini keşfetti. Bloch umudun güven olmadığını yazıyordu, o aynı zamanda saf iyimserlik de değildi; güvenliğin karşıtıydı ve kırılabilirdi. Ayrıca umut, "çöküş kabul edilmediğinden çöküşte bile bayrağı dik tutar[dı]." Bu arada Bloch, Benjamin'le tanışıklığı sırasında, militan komünizme giderek daha yakın hale geldi.

Ancak Bloch'un çizgisi parti *apparat*çikleri tarafından şüpheyle karşılandı. Daha "ortodoks" bir Marksizm ise Bloch'un arkadaşlarından biri olan Macar entelektüel, *Tarih ve Sınıf Bilinci* çalışması 1920 yılında radikal sahneye çıkan Georg

Lukács tarafından benimsenecekti.¹⁰ Benjamin'i Lukács'ın çalışmasıyla tanıştıran Bloch değil, Walter'ın en son sevgilisi Asja Lacis'ti. Gerçekten de o ve Asja, bazen bir kafede, bazen de Asja'nın otel odasında çıplak vaziyette birbirlerine yüksek sesle Lukács okuyorlardı. Benjamin'in Kapri mektuplarında Lacis'in "radikal komünizmin yakıcı ihtiyacı için içe işlediği"nden bahsediyordu ve onun Asja'ya duyduğu çekiciliğin kaynağı erotik olduğu kadar politikti de. *Tek Yön'de*, Eisenstein'in sinemada, Benjamin'in de denemelerinde kullandığı derin düşüncelerinin yenilikçi kurgusunda, bu cadde-nin adının, "bir mühendisin yazardan esinlenerek, Asja Lacis Caddesi" olarak koyduğunu yazacaktı.¹¹

¹⁰ 1930'ların ortalarında Lukács parti ana akımından kaçıyordu. Kitabı ideolojik sapmaları, açık siyasi sapma nedeniyle mahkûm edilmişti. Şaheserinden vazgeçmesi için zorlanan ve Stalinist düşünceye son derece muhalif olan felsefi idealizmini itiraf eden Lukács için olaylar trajik gelişmişti. Çok daha yakın bir dönemde Lukács'ın başından beri her şeye inandığı keşfedildi: aslında daha önceki muazzam metnini kınamaktan vazgeçerek kendi savunması için bir makale kaleme almıştı. Perestroyka sonrası Rusya'sında metin bir anda ortaya çıkana kadar kimsenin ondan haberi olmadı. O günden sonra metin İngilizceye çevrildi ve *A Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic* (New York: Verso, 2000) adıyla yayımlandı.

¹¹ Lacis hem bir tiyatro yönetmenidir hem de Bertolt Brecht'in arkadaşıdır. 1923-27 kışında Walter Benjamin'i Moskova'ya davet etmiş ve 1929'da Brecht'le tanıştırmıştı. Benjamin Lacis'le evlenmeyi istemişti, ama sonunda Moskova'ya gittiğinde onun zaten evli olduğunu ve bir sinir buhranını atlattığını öğrendi. Benjamin *Moskova Günlükleri*'nde kederin siyasi ve kişisel hikâyesini anlatmıştı. Acı verici olmasına rağmen büyüleyici bir okumadır. Sovyetler Birliği'nde gördüğü şey karşısında kararsız kalmış ve Komünist Parti'ye katılıp katılmama konusunda (hiçbir zaman üye olmadı) kendisine işkence etmişti. Her zaman olduğu gibi, yine de Benjamin usta bir şehir fizyonomistiydi ve Aleksandr Puşkin, Nikolay Gogol ve Fyodor Dostoyevsky St. Petersburg'a nasıl hayat verdiyse o da Mosko-

Lukács Benjamin'e, Lacis'e karşı siyasi zorunluluklarını yerine getirebilmesi ve devrimci coşkusu ve Marksizm'e olan bağlılığını geliştirmek için kavramsal kelime hazinesini sağladı. Burada can alıcı olan kavram –kapitalizmde insan ilişkilerinin nasıl “hayali nesnellik” halini aldığı, “şeyler” arasındaki ilişki durumlarını nasıl kabul ettiğini tarif eden– “şeyleştirme”ydi. Lukács, bu “nesneleştirme”yi ya da “şeyleştirme”yi, “meta-yapı”nın içine yerleştirdi ve Marx'ın işe meta analiziyle başlamasının tesadüf olmadığını ifade etti. Ancak aynı zamanda bu meta bilmecesinin izole bir şekilde ele alınmaması gerektiğini, aksine, “kapitalist toplumun tüm yaşam belirtirelerinin merkezindeki yapısal bir problem” olarak görülmesi gerektiğini söyledi.¹²

Lukács niyetinin, düşüncesini Marx'ın ekonomik analiziyle temellendirmek “ve metanın bir yanda nesnelleşme biçimini yansıtan fetiş karakteri'nden öte yanda bu biçime denk düşen öznel davranış”tan kaynaklanan sorunların tartışmasına ilerlemek olduğunu kabul etmişti. Bu şekilde kapitalizmin ideolojik sorunlarına nasıl açık seçik bir bakış kazanacağımızı ve sistemin çöküşünü nasıl planlayabileceğimizi sağlayacağını varsayıyordu. Gerçekte elbette, Lukács, şeyleştirme kavramıyla, genç Marx'ı yaşlı Marx'la harekete geçirmiş, yabancılaşmayı fetişizmle, mutsuz bilinci sömürüyle birleştirmiş ve sonuç olarak dönüştürücü bir Hegelci-Marksist pratik yaratmıştı. Lukács'a göre, meta “gerek toplumun nesnel gelişimi gerekse insanın toplumsal gelişimi açısından ancak bu bağlam çerçevesinde ... ayrıca hem insanın bilinçlerinin bu şeyleşmeyi ifade

va'ya hayat vermişti. Lacis'in kaderine ise daha sonra Stalin'le karşılaşmak ve 10 yılını *gulag*da geçirmek düştü.

¹² Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (Londra: Merlin Press, 1971), 83.

eden boyun eğmesi açısından, hem de bu süreci kavrama ya da sürecin yıkıcı etkilerine karşı direnmek, üstelik böylece oluşan ‘ikinci doğa’nın koşullarında kölelikten kurtulma çabaları açısından” kesin bir anlam kazanıyor[du].”

Meta üretmek için çalışan insanlar bizzat meta haline gelir. Her ikisi de bir şekilde soyutlaşır, her ikisi de şey haline gelir; birisi değer taşır, diğeri de onu üretir. Birer meta olarak her ikisi de “doğal” yasalarla belirlenen ve gündelik bilinçte normalleşen insanlık dışı nesnelliği benimser. İnsanlar birer emek gücü olarak, özgün metalar olarak kendi eylemlerinden, o eylemin ürününden, iş arkadaşlarından ve kendilerinden ayrılırlar. İzolasyon, parçalanma ve atomizasyon ortaya çıkar. Proletarya itaatkâr hale gelirken ve kendilerini ve yaşamdaki gerçek koşullarını bütünüyle anlayamazken, yönetici sınıf, tabi ki bu şeyleşmeden kendi gelirini artıracaktır. Şeylerin dünyası, kutsal bir konuma yerleşir. İşçilerin emek gücündeki ve kişiliklerindeki ayrışma, onların şeye dönüşümlerinin satılık nesne üreten başka bir satılık nesne haline gelmesinin emaresidir. Şeyleşme tüm toplumsal hayata nüfuz eder – bu sadece işyeriyle ilgili bir mesele de değildir. Siyasette ve kültürde serpilir; medya ve ideoloji aracılığıyla, ince mesajlarla ve baskıcı güçle desteklenir.

Bu yeterli değilse, Lukács’ın bir de şöyle bir önermesi vardır: Modern felsefe ona göre “bilincin şeyleşmiş yapısından doğdu”. Şeyi “kendinde şey” olarak gören Kantçı gelenek bunun klasik bir tipik örneğidir. Lukács onun, öz’ü görün-gü’den ayırarak ve tecrübeden, içerikten yola çıkarak insanın bilişsel yetkisine bir engel teşkil ettiğini yazar. Böylece bunlar görünüşte birbiriyle bağı olmayan iki şey, hatta karşılıklı ilişki haline gelir: “Şey” sorunsalı ve “bilginin özü” sorunsalı. Lukács’ın da belirttiği gibi, “biçim-içerik ilişkisindeki kendinde-şeylik karakteri ister istemez *bütünsellik sorununu* günde-

me" getirir. Metalar netice itibariyle biçimleri olan şeylerdir, ancak içeriklerini zihin bilebilir. Nitekim Lukács'ın Marksizmi, tüm bilgi üzerinde, "birleşik bir tutum"la hareket eden, "tarihin bütünlüğünü" anlayan bilen zihni temsil eder. Proletarya, kendi sınıfının durumu hakkında bilinçlenirse, sınıf bilinciyle hareket eden kendi için bir sınıf haline gelir, tarihin diyalektiğinin nesnesi olduğu kadar öznesi olarak da bu bütünlüğün rolünü üzerine alır. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin en önemli ayağı olan "Şeyleştirme ve Proletaryanın Bilinci"nde coşkulu bir doruk noktasına vararak, Lukács şöyle bir sonuca varır: "Eğer şeyleşme, kapitalist toplumda yaşayan her insan için kaçınılmaz bir dolaylı gerçeklik ise bunu aşmanın biçimi ancak şudur: *Bütünsel gelişmenin somut olarak beliren çelişkileriyle somut ilişkiler kurmak, bu çelişkilerin bütünsel gelişme açısından içkin halde taşıdığı anlamın bilincine varmak ...* Şeyleşmiş yapının kırılması ancak gelişme sürecine içkin (*immanent*) taşıdığı çelişkilerin bilincine varmakla mümkündür. Proletaryanın bilinci, gelişmeye özgü diyalektiğin nesnel olarak kendisini atmaya zorladığı, ama kendi başına atamayacağı her adımı atacak durumda ise o zaman proletaryanın bilinci de sürecin kendi bilinci haline gelir; proletarya ancak o zaman tarihin *nesnesiyle özdeş öznesi* olur; onun (proletaryanın) praksişi, gerçekliği değiştirme eylemine dönüşür". Praksis, hem nesnel hem de öznel gerçekliği, iç ve dış dünyayı her birini daha yüksek bir düzleme fırlatarak değiştirir. Praksis, geçmişle gelecek arasında "aracılık" yapan "olma sürecini" belirler; şeylerin dolaysızlığının farkına varır; ancak bu gerçekliğin daha iyi bir gerçeklikle aşılabileceğini, proleter bilinçle işlenebileceğini bilir. Lukács "Sadece proletaryanın pratik sınıf bilincinin, şeyleri dönüştürme", metalar dünyasını dönüştürme "kabiliyetine sahip olduğunu" iddia eder.

Benjamin'in bütün bunlara nasıl bir anlam yüklediğini tam olarak bilebilmek zordur. Bununla birlikte gelmiş geçmiş

en pratik olmayan Marksist'ti kendisi! Yine de Lukács'tan özgün bir şeyler aldığı aşikârdı; Benjamin artık *metalaştırma* anlamında, belirli bir toplumsal deneyim ve "şeyler arasındaki ilişkinin etkileyici biçimini" varsayan ilişki anlamında modern deneyimi –modern *metropol* deneyimini– kavrayabilecekti. Artık Benjamin'in şeylerin, ufak ayrıntıların dünyasına olan çocuksu merakı, metalar dünyasına yönelik benzer bir merakla genişliyordu – bütün bunlar bir ve aynı şeydi. Ama gündelik kültürü ve deneyimi ekonomi-politik yörüngesinde bir araya getirmek, Lukács'ın Marksizm usulünde bazı şerhler koymayı da gerektiriyordu.

Benjamin'in hiçbir zaman kapitalizmi kusursuz bir varlık olarak kavramadığından başlayabiliriz; onun zihni kapalılıkla değil, açıklıkla besleniyordu. Her zaman boşluklar, her zaman önemsiz çatlaklar vardı: Metalaştırma yeterince gerçektir, ama her şeyi kapsamıyordu; aslında kültürde, şehircilikte ve mimaride, gündelik yaşamda, ekonomide delik açan, yıkıma bağlı olan, "görünmeyen takımyıldızlarıyla" dolu bir gözeneklilik vardı. Benjamin bu tür bir tanımlamayı İtalya topraklarında, Napoli'de geliştirdi. Benjamin ve Lacis, oraya keyfi geziler düzenlemiş ve kontrolü kesinkes Katolik Kilisesi'nin, soysuz bir mafyanın (Camorra) ve hatta onlardan daha soysuz faşist polis gücünün elinde olan şehir hakkında hoş bir kısa deneme yazmışlardı. Hem Lacis ve hem de Benjamin Napoli'de "tanımlanmanın damgasından kaçınıldığını" biliyorlardı.¹³

Benjamin Napoli'de binaların ve toplumsal etkileşimin "gözenekliliği"ni yazdı: Bu ikisi, avlularda, arka sokaklarda, meydanlarda ve merdivenlerde birbirinin içine geçmişti. Her şey rastlantısal olanın "tiyatrosu", bir "kamusal sahne" haline gelmişti ve hiçbir yerde "bu yüzden ve aksi takdirde" yoktu.

¹³ "Naples", *Reflections: Essays, Aporisms, Autobiographical Writings* (New York: Schocken Books, 1978) içinde, s. 166.

Benjamin'e göre, gözeneklilik Napoli'ye özgü "doğaçlama tutkusu"ndan kaynaklanıyordu. Bu güneyli, Akdenizli bir şeydi, açıkça Kuzeyli emsaline radikal bir şekilde karşı koyuyordu. Özel ve kamusal hayatlar birbiriyle kaynaşmıştı: Her özel yaklaşım ya da hareket "müşterek yaşamın nüfuzu altındaydı". Ev, ne bir sığınak anlamına geliyordu ne de dört duvarla sınırlanmış bir özel benlik alanıydı. Gerçekten evler insanlar için çok fazla yük barındıran yerler değildi. Açık kapılardan dışarıdaki şelalenin içeri akmasıyla, sokak oturma odasına taşınırken hayat da sokaktan fışkırmaktaydı. Özel ve kamusal alanların gözenekliliği, Benjamin'in ağırbaşlı ve sessiz, kapalı ve düzgün iç dünyasına takıntılı kendi burjuva eğitimine muazzam bir zıtlık oluşturunuyordu. Bu gözenekliliğin en büyük laboratuvarların bazılarının "Viyanalı olan her şeyin, kısıtlı, burjuva, edebiyat dünyasının tam tersi" Napoli'nin ucuz kahveleri olduğunu yazar Benjamin. Benjamin'in hor gördüğü ve onun hor görüldüğü bir dünyanın zıddı. Gerçek anlamda sokak tarafından sarmalanmış kafeler, insanlar içindi, "en acınacak haldeki bir yoksul bile bütün yoksulluğuyla Napoli sokak hayatının resimlerinden birine dâhil olmanın belli belirsiz çifte farkındalığıyla mükemmel"di. Nitekim Napoli'de yoksullukla birlikte, "en göz alıcı düşünce özgürlüğünü yansıtan bir şekilde sınırlar zorlanıyor[du]".

Ayrıntıları seven Benjamin, samimi bir Napoli çağrışımı uyandırır; sokak gösterileri, "en göze çarpmayan yerlerindeki neşeli motifleri"; "eğlenceli olan her şey hareketli", "müzik, oyuncaklar, dondurma, caddeler arasında dolaşır duruyordu" ve "buzlu içeceklerin camdan küplerinde soluk güneş parıldamaktaydı" diye yazar. Daha sonra gece, çocukça bir neşenin heyecanı ile bir festivale sahne oluyordu. Erkekler devasa

kâğıttan konilere üflüyordu, “çıkardıkları trompet sesleri şehir üretiminin bir parçasıydı”, her şey “keyifli bir karmaşanın” parçasıydı. Bu arada Benjamin, oyuncak dükkânları ve parfüm ve likör dükkânlarında olduğu gibi “kendi peri masalları sergilerini yanı başlarında taşıyan” cam çatılardan büyülenmişti. Gece gündüz ve muazzam eğlence çadırları “gözenekliliğin ne olduğunu damak tadına da gösterircesine renksiz, aromatik içkilerle ısıtır”. Paris’te Benjamin’i kısa zaman içinde büyüleyen pasajlardan, o birbirine benzer alışveriş merkezlerinden burada elbette ilk kez bahsediyoruz. 1927’de bu büyük çaplı, kaçınılmaz başyapıt, Benjamin’in ideal Marksist şehirciliği için parçaları bir araya getirmeye başlayacaktı. Bu “peri masalı sergiler” kesinlikle meta fetişinin, şehir hayatının, fetişin gereksinimlerine secde ederek, kendini ona hizmete adanmış kilit alanlarıydı. Bunlar aynı zamanda eşit ölçüde, modern hayatın kendisi gibi hırslı ve diyalektik, dışarıdaki kamusal hayatı içerdekiyle, yarı özel alan olan dükkânlarındakiyle harmanlayan, kamusal alanların yeni biçimleri idi. Artık sersemletici ve zevk veren bir biçimde dışarıyı içerisi olmuş, içerisi dışarı; bunlar aslında, fetiş metanın hac mekânlarıydı. Benjamin neredeyse Paris için hazırdı artık, neredeyse diyoruz çünkü hala düşüncesinin bir köşesinde bir şeyi aşması gerekiyordu; uyanıkken bilinçli olması gerekiyordu: Sürrealizm, sarhoşluğun diyalektiği ve onun dünyevi aydınlanması.

Altmış Saniyede Bir Çalan Dakikalar

Benjamin yenilikçi ve deneysel bir düşünürdü; düşünce ve fikir örüntüleri arasındaki bağlantıları ve süreklilikleri saptama konusunda bir dahiydi; diğer insanların çalışmasını sentezlemede ve onları tamamıyla yeni ve orijinal bir şeye dönüştürmede parlak bir zekâsı vardı. Başka zamanlarda daha önce-

sinde mükemmel, eksiksiz olduğu düşünölen edebiyatı ve paradigmaları infilak ettirebilir ve dağıtabilirdi: Sıkı dokunmuş dokunun örgüsünü gevşetebilir ve krizler ortaya çıkarırdı. Henüz 1928’de kendi üzerinde deneyler yapmaya başladı. Zaten keskin olan algısını, şehrin ve modern hayatın özüne nüfuz eden hassasiyetini daha da keskinleştirmek istedi. Bu kendi içinde benzeri görölmemiş bir şey değildi. Sürrealizmin en önemli isimlerinden biri olan André Breton, büyü ve gizemle, böylesine keyifli bir sürrealist deneyimin, böylesine bir sarhoşluğun ve vecd halinin peşine düşmüştü; ancak Benjamin başka bir şey denemişti: Haşhaşla uçmayı. Uzun yıllar boyunca Gençlik Hareketi’nden olan eski okul arkadaşı Dr. Ernst Jöel, dönemsel depresyonlarla başa çıkması için ona reçete yazıyordu. Benjamin artık dozajı artırdı ve “Marsilya’da Haşhaş” metninde duyguları, hisleri ve neşeleri anlattı.

Marsilya’da küçük bir otelde yatağında oturuyor, sigara içiyor ve Herman Hesse’in *Bozkırkurdu*’nu okuyordu. Kısa bir zaman sonra kafasının içinde bir bando takımı çalmaya başladı ve ilacın “o ana kadar çok az hissettiği o ilkel keskinliğiyle doğal büyüünü”¹⁴ ortaya çıkardığı küçük bir liman barına doğru salındı. Çok geçmeden, “bir fizyonomist ya da en azından bir fizyonomiler araştırmacısına” dönüştüğünü “ve emsalsiz bir şeye maruz kaldığını” yazdı. Etkisi biraz azalınca, onun yalnızlık hislerini, gelecekteki kötü talihinden duyduğu korkuyu görürüz; bir düzine istiridye veya tavşan ya da tavuk eti yiyecektir –hangisi olduğundan emin değildir– daha sonra limanın oralarda, demir atmış gemilere boş boş bakarak oyalanır: “Öyle dolanınca, anlaşılmaz bir mutluluk hâkim oldu bana” der. Bu arada “olaylar öyle bir meydana geliyor ki, nes-

¹⁴ Walter Benjamin, “Hashish in Marseilles”, *Reflections* içinde, s. 139.

nelerin görüntüleri bana sihirli bir değnekle dokunuyor ve ben onların rüyasına dalıyorum” diye ekler. Ama esrimenin bir de karanlık bir yüzü vardı. Aslında Benjamin, daha sonrasında derinlemesine düşününce haşhaş tarafından uyandırılan hiçbir şeyin ne gerçekte güzel ne de aydınlatıcı olmadığını biliyordu. Kendinden geçme sırasında, “gücünün en yüksek seviyesinde coşkun bir nesir-varlık” haline geliyordu. Ancak sorun şu ki, biraz fazla coşuyordu. Bu haldeyken, yaratma faaliyeti, epey bir kolay oluyordu. Bir sonraki gün yaşadığının “izlenimlerin bir dökümünden daha fazlası” olduğunu not edecekti. Yeniden öyle bir hal yaratıyordu ki, gerçek bir vecd haline geliyordu. Bu daha büyük bir keyifti, son derece uyanıkken, keşfetmenin zevkini çıkarma keyfi; gerçekten de “mağaranın kıvrımlarını ve dönüşlerini keşfetmenin” ve “dokunun çözülmesinin ritmik mutluluğun” keyfi. Benjamin haşhaşın yarattığı coşkunluğun, “zarif, prizmatik bir kesitle günlük gerçeklikten kopardığını” doğrulamıştı.

Sonuç, bize Benjamin’in neden sürrealizmi o kadar çok sevdiği hakkında çok şey söylüyor. Benjamin “Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia”da, “sürrealist deneyimler’le ilgili olarak sadece dini vecdleri veya ilaçların yarattığı coşkunlukları biliyor olduğumuza inanmamız önemli bir hatadır”¹⁵ diye yazar. Buna karşılık, “dini aydınlanmayı gerçek ve yaratıcı şekilde üstesinden gelmenin” yolu uyuşturucudan geçmez. Aksine içsel olana daha yakın, Benjamin’in tanımladığı *dünyevi aydınlanmada* mevcuttur; haşhaşın, afyonun ya da herhangi başka bir şeyin, –sadece “tehlikeli olanından”– bir “giriş dersi” verebileceği “materyalist, antropolojik bir ilham.” Neticede “gizemli olanın gizemli tarafı”nda “aşırı

¹⁵ Walter Benjamin, “Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia” *Reflections* içinde, s. 179.

duygusal" ya da "tutucu gerilim" şimdiye dek sadece birini kapsıyor Benjamin'e göre; "basit olanı nüfuz edilmez, nüfuz edilmezi basit olarak gören diyalektik gözün erdemiyle, gizeme onu sadece *basit olanda teşhis edebildiğimiz* oranda nüfuz edebiliyoruz". Haşhaş esrimeleri bir şeydir ama haşhaş esrimesi hakkında *düşünmenin* yarısı kadar bile bir şey öğretmez. Düşünmek, Benjamin için "fazlasıyla uyuşturucu"dur; gerçek aydınlanma "dünyevi" aydınlanma, ayık telepati yoluyla gelecektir. "Telepatik olayların en tutkulu gözlemi bile... (son derece telepatik bir süreç olan) okumak hakkında, telepatik olaylar hakkında okumanın dünyevi aydınlanmanın öğrettiğinin yarısı kadar şey öğretmez".

Benjamin'in kahramanları bu nedenle, afyon çiğneyicileri, tasavvuf ehlileri ya da büyüyle uğraşanlar değildir; onlar okuyanlar, düşünenler, başıboş dolaşanlar, aylaklardır. Yine bu nedenle onun özgürlük kavramı, sürrealistlere ait olan özgürlük kavramını yineleyip durur: Bu gezegende sadece mücadele ile, iradi eylemlerle, en zor fedakârlıkla kazanabilecek olan bir özgürlük. Daha da ötesi, bu özgürlük kavramı Benjamin'in yakın arkadaşı tarafından dile getirilen özgürlük kavramını da pekiştirir. Kaleme aldığı "esrarın şiiri" haşhaşın aşırı duygusal deneyimini kuvvetli bir şekilde savunan ancak uyuşturucuyu "sahte cennet" olarak mahkûm eden gelmiş geçmiş en ünlü başıboş gezer ve aylak olan Charles Baudelaire'in özgürlük kavramıdır bu. Aslında, 1860'da yazdığı *Yapay Cennetler*, Baudelaire'in kendi "sonsuzluk özlemi"ni yansıtır: "Duyular olağanüstü bir incelik ve keskinlik kazanır" diye yazar. "Gözler sonsuzluğu delip geçer gibidir. Kulak, kavranılması en güç sesleri, en keskin gürültüler içinde bile algılar. En ufak belirsizlikler, en açıklanmayan fikir aktarımları bile kendilerini gösterirler. Seslerin bir rengi olur, renklerin de bir müziği ... Otur-

muş piponuzu içiyorsunuzdur; piponuzun içine oturmuş sanırsınız kendinizi, piponuz sizi içiyordur; mavi bulutlar biçiminde tüten sizsinizdir ... Her türlü çelişki, bütünlüğe dönüşmüştür. İnsan Tanrı'ya ulaşmıştır.”¹⁶

Ancak bu bir sonraki güne kadar sürdü – “O korkunç ertesi gün!”. Önceki gün Baudelaire, sahte sarhoşluğun, hippî büyüsunün göz kamaştırıcı kıymetini tasdik etmişti. Şimdi, yani uyanıkken ve aynada kendine bakarken, akşamdan kalma haliyle, kendi kendini suçluyordu. “Bir an için kabul edelim ki, esrar deha veriyordu ya da en azından dehayı artırıyordu; ama unutulmuş bir şey vardı burada: Esrarın doğasında, iradeyi kırma niteliğinin bulunması nedeniyle o bir yandan verdiğini öte yandan geriye alıyordu, yani imgelemi, bundan yararlanma yetisinden yoksun bırakıyordu.” Baudelaire, “büyü onları aldatmakta ve sahte bir mutluluk ve ışık yakmaktadır; buna karşılık bizler, ozanlar ve filozoflar, birbirine eklenen çalışma ve düşünme yoluyla ruhumuzu yeniden canlandırdık, tazeledik, irademizi sürekli olarak sınamak ve niyetimizde hep soylu kalmak yoluyla, kendi adımıza gerçek güzelliklerden bir bahçe kurduk” der. Böylece Baudelaire, “şarap iradeyi coşturur, esrar hiçe indirir” sonucuna varır. Yani hem Baudelaire hem de Benjamin için, dünyevi aydınlanma kelimesinin tam manasıyla, gündelik mücadelenin ve çabanın aydınlanması, iradenin her günkü sıradan deneyimleri içindeki etkinliği –küfürler de dâhil ve biraz şarap katkılı– sıradan sokak tecrübesiydi.

Benjamin, André Breton'un *Nadja*'sı ve Louis Aragon'un *Paris Peasant*'ı (Paris Köylüsü) gibi modern sürrealizmin en iyi

¹⁶ Charles Baudelaire, *Artificial Paradises* (New York: Citadel Press, 1996), s. 51-52; *Yapma Cennetler*, çev. Yakup Şahan, Telos, 2. basım, İstanbul, 2008 [1994].

eserlerinin bu dürtüyü en güçlü şekilde açığa vurduğunu düşünüyordu. Her ikisinde de gündelik sokak deneyimleri ve karşılaşmalar yüce, sarhoş edici, mutluluk verici, devrimci hale geliyordu. Yağmurun lekelediği pencereler, sessiz meydanlar, pejmürde oteller, harap olmuş pasajlar rüya gibi bir doku halini alıyor; “şeyler” infilak ediliyor; “ruhlar” uyandırılıyor ve diriltiliyordu. *Nadja*’da Breton, bir kadına ve Paris sokaklarına olan delicesine tutkusunu anlatıyordu. Sık sık Nadja’nın bir kişi ya da bir olay ya da şehrin metaforunun ta kendisi ya da rüyalarının Paris’inin büyüünün bir sembolü olarak Breton’un üretken hayal gücünün ürünü olup olmadığı konusunda şüpheyi düşünüyoruz. “Gerçek Nadja kimdir?” diye sormuştur Breton. “Bütün geceyi Fontainebleau ormanında, gün ışığında bulabilmesi için yeterince zamanı olan – varsayalım ki adamın tutkusu buymuş!– bazı kalıntılar arayan bir arkeologla geçiren kadın mı? Yani gerçek Nadja, kendisi için gerçek deneyimin olduğu tek yer olan sokaklarda ama yalnızca sokaklarda olmayı seven, bu her zaman heyecanlı ve heyecan veren yaratık mı?”¹⁷ Aragon’un *Nadja*’dan 4 yıl önce 1924’te yazdığı modern mitolojisi *Paris Peasant* ise Haussmann Bulvarı’na yol açmak için yıkılmak üzere olan bir buldozerin hükmü altında kalmış bir pasaj olan Passage de l’Opera’yı ölümsüzleştirmişti. Aragon, “Orada insan bakışlarının kaçındığı kara bir krallık var” diye yazar; “çünkü manzarası belirgin bir şekilde onların gururunu okşamakta başarısızdı.”¹⁸ Aragon bu “aşkın ve ölümün ikili oyununu yöneten büyük camdan tabut” a yüzlerce sayfasını seve seve ayırmıştı.

¹⁷ André Breton, *Nadj* (New York: Grove Press, 1960), s. 112-13. Benjamin bu alıntıdan bir parçayı *Reflections*’da da yeniden basılan makalesi “Marseilles” için bir epigraf olarak kullanmıştı.

¹⁸ Louis Aragon, *Paris Peasant* (Londron: Jonathan Cape, 1971), s. 20.

Benjamin, Aragon'un kitabından büyük mutluluk duymuş ve kitaptan bölümleri 1928 yılında Almancaya çevirmişti; Theodor Adorno'ya *Paris Peasant*'ı iki ya da üç sayfada bir ara vermeden okuyamadığını –kalbi hızlıca atmaya başlıyordu çünkü– söylemişti.¹⁹

Bu iki sürrealist klasik, şeyler dünyasına hükmediyordu, çünkü Benjamin'in söylediği kadarıyla “geçmişe tarihi bakışın yerine siyasi bir bakışı” koymuşlardı.²⁰ Komünist cevaba yani Karl Marx'ın Komünist Manifesto'sundaki devrimci amaca çok daha yaklaşıp kadar etkiliydi bu. Lukács Benjamin'e şeylerin meta ve metaların da gerçek toplumsal ilişkiler olduğunu; sürrealistler ise bütün bunların içinde devrimci eylemlerin gizli olduğunu öğretmişti; böylesine önemsiz ayrıntılar devrimci bir bilinçsizliğe sahipti. Bunlar, altmış saniyede bir çalan dakika başı alarmı olan saatlerdi. Her dakika gerçekten de ardında aralanmış altmış küçük kapı bırakan altmış değerli aydınlanma, dünyevi aydınlanma barındırıyordu. Kapıların arasından sızan ise ışıktı, geleceğin peri masallarıydı.

Pasajlar: Diyalektik bir Peri Masalı

Benjamin, sürrealizmin babası Dada'ysa, “annesini de bir pasajdı” diye yazar.²¹ Paris'in 19. yüzyıl pasajları Benjamin'i büyülemişti. On üç yılının en iyi dönemlerini pasajlara kafayı takmış halde, yığınlarla materyal biriktirerek geçirdi: Eski hikâyeler, sonu gelmeyen alıntılar, değişik listeler, dedikodu, karak-

¹⁹ Walter Benjamin'den Theodor Adorno'ya, 31 Mayıs 1935. *Theodor Adorno ve Walter Benjamin: The Complete Correspondence, 1928-1940* (Harvard University Press, 1999).

²⁰ Benjamin, “Surrealism”, s. 182.

²¹ Walter Benjamin, *The Arcades Project* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1999), s. 82.

ter eskizleri, turist rehberleri, Dünya Fuarı katalogları, Charles Fourier, Duc de Saint-Simon, Baudelaire ve Marx üzerine yığınlar. Durmadan devam etti, görünüşte bir sonu yoktu. 1930'ların çoğunda, evden uzak bir yuva olan Ulusal Kütüphane'de saatlerini harcıyordu. 1935'te Adorno'ya, "Bir çalışmayı baştan sonuna kadar sadece burada, Paris'te yazabiliyorum" demişti. Her şeyin "renkli yaz göğü altında", kütüphanenin devasa okuma odasının freskleri, "romantik, karanlık tavanı" altında başladığını söylemişti. Duvar, "yeşilliklerin üzerinden kavislenmiş ve arasından gayretin esintisi, araştırmanın hırıltılı nefesi, gençlik ateşinin fırtınasının ve merakın başıboş rüzgârının yüzyıllar boyunca estiği milyonlarca yaprakla kararmış bulutsuz açık bir gökyüzüydü" demişti Benjamin.²² Bir keresinde bir neslin, henüz bir diğeri doğmak üzereyken kendi içinde nasıl hayal kurduğunu vurgulamak için "diyalektik bir peri masalı" alt başlığını kullanmayı düşünmüştü. Bunlar "arzu imgeleri"ydi diye yazmıştı Benjamin, "eski ve yeninin birbirine geçtiği kolektif bilinçsizliğin imgeleri". Başka zamanlarda, *Pasajlar*, onun "büyülü ansiklopedisi", tüm mücadelelerinin ve fikirlerinin sahnesi", onun "durağan haldeki diyalektikleri" olmuştu. Benjamin ayakları yere basan, daha fazla şekil gösteren bir Marksizm istediğini kastediyor-

²² Kitabın efsanevi bir geçmişi var. Benjamin'in 1940 yılındaki ölümünden sonra kitabın nerede olduğu bilinmiyordu. Fransa-İspanya sınırında sürüklediği büyük yıpranmış bavulun içinde miydi el yazması? Yetkililer tarafından el konulmuştu? Aslında Benjamin'in, Nazi işgalinden kaçmadan önce kaderi önceden yazılmış metni Ulusal Kütüphane'de bir yere çok iyi saklamış olduğu ortaya çıktı. 1981'de mucizevî bir şekilde Benjamin'in arkadaşı ve kütüphanede eski bir arşivci olan ve 1962'de hayatını kaybeden Georges Bataille'in varlıkları arasında ortaya çıktı. Bir yıl sonra, *Passagen-Werk* Almanya'da basıldı ve uzun bir bekleyişten sonra Belknap Press en sonunda İngilizce versiyonunu çıkardı.

du. Tarihin diyalektik akışına karışmak, onun varlığına odaklanmak yerine cazibesini bir an için yakalamak istiyordu.

Bu uzun ve yüksek, demir ve cam binaların birçoğu 1822'den sonra on beş yıllık bir sürede ortaya çıktı. Bu binalar –1850'den sonra her yanda beliren zengin büyük mağazalar olan– *grand magasin*lerin ve bildiğimiz alışveriş merkezlerinin selefleriydi: Paris burjuvazisi ve Kaliforniyalı “Valley Girl”^{*} aynı ata mirasını paylaşıyordu. Demir konstrüksiyon teknolojisindeki gelişmeler ve gaz aydınlatmasının ortaya çıkması, bu alanlara enerji verdi ve onları çarpıcı bir hale getirdi. Kelimenin tam anlamıyla canlandılar. Bu yerlerde insanlar başka insanları gözetliyordu, gezinme ve gösteriş en hoş giden eğlenceydi. Mermer kaplama koridorların her iki yanında şık dükkânlar sıralanıyordu ve her pasaj tepesindeki camla “yapay süslü mağaralar gibi imparatorluğun Paris’ine ışık saçıyordu”; her biri “minyatür bir dünyaydı”, modernite görüntüsünün kalıbın içini doldurduğu sahte bir kalıptı. Bu pasaj geçitlerinden Benjamin bizzat geçmiş ve “gizli benzeşimlerin dünyası” Paris’e “19. yüzyılın başkentine”, “katıksız yaşamdan kurulu bir peyzaja” akmıştı. Modern erkeklerin ve kadınların, genellikle her şeyden bıkmış, can sıkıntısıyla pinekleyen o metropol tiplerinin her yerde bittiği işte böyle bir düzendi. Benjamin kendisi için böyle bir düzene girmeye can atıyordu, bir parça modern metropol hareketi istemişti, bir süre için bunu bulabildi, bazen kendi hayal dünyasında. “Modanın cazibesi”ni biliyordu: İstedığının “çekici olanı verimli yapmak” olduğunu söylüyordu. Zaten burjuva dünyasının içinin sık ve boş, züppe ve ayrıcalıklı olduğunun da farkındaydı; “bir dö-

* “Vadi Kızı” anlamına gelen tabir, ilk olarak 1980’lerde Kaliforniya San Fernando Vadisi’nde ortaya çıkmış; şımarık, materyalist, bencil ve hedonist orta sınıf Amerikan kadınlarını niteliyor – ç.n.

nem ne kadar kısa sürerse moda açısından o kadar elverişli olduğunu” da biliyordu. Bir taraftan Benjamin, belki de 20. yüzyılın en büyük kent Marksistlerindendi, başka bir taraftan ise en sorunlu Marksist düşüncülerden biriydi.

Pasajlar’ın büyük bir kısmı, yabancılaşma, komünizm, sınıf ve metalarla ilgili alıntıların her biri birbirini geçmeye çalışarak bizzat Marx’a ithaf edilmiştir. Arada, Benjamin’in kendi derin düşüncelerini duyarız; başka bir yerde Marx, Benjamin’in *Marxism and Philosophy (Marksizm ve Felsefe)* adlı eserini 1930 yılında okuduğu Karl Korsch aracılığıyla konuşur. Benjamin’e göre, tüm bunların akılcı özü, her pasajda debelenen metadır. “Bu büyük mağaraların duvarlarında” diye yazar Benjamin, “onların çok eski bitki örtüleri, meta gününü gün eder ve kanserli bir doku gibi, en düzensiz bileşimlere nüfuz eder. Marx’ın bizim bildiğimiz şekliyle insan emeğinin gerçek dünyasını, kirli üretimin, çok çalışmanın, sömürünün ve şeylerin formuyla ortaya çıkan asgari ücretle çalışmanın para yoluyla nasıl dolaşıma çıktığını, piyasada gizemli bir hale geldiğini, cezbedici etiketleri süslediğini, dükânların vitrinlerinde parıldadığını, devasa reklâm kampanyalarına maruz kaldığını ve moda haline getirildiğini vurgulayan “metaların fetişizmi” üzerine olan yorumunu derinleştirmek ve yaymak istiyordu.

Benjamin, “fetiş karakterin, meta-üretimi dünyasına da iliştiğinde” ısrar ediyordu. Metanın bütün 19. yüzyıl Parisi’ni baştan çıkardığını, gündelik hayatın her hücresine nüfuz ettiğini belirtiyordu. Şimdi artık görüntünün kendisi de metalaşmıştı – özellikle kalabalığın görüntüsü (ve temsili) ya da fantazmagorya: İnsanlar kitleler halinde ekonominin gerçek doğasını perdeleyerek ama bununla beraber yoğun ve büyüleyici insan deneyimini de sağlayarak, pasajlarda geziniyorlar,

sokaklara ve bulvarlara akıyorlardı. Benjamin bu göz alıcı eğlenceyi, aynı zamanda güzel ve baştan çıkarıcı bir metinde ele alıyordu:

Paris, bir aynalar kentidir. Otomobil yollarının ayna gibi parlayan asfaltıyla, bütün bistroların önündeki camlardan bölmelerle. *Caf  *lerde cam ve ayna bolluğu; işlerini daha aydınlık kılmak için; Paris lokallerini bölümlere ayıran küçük yollara ve bölmelere daha   irin görünüm kazandırmak için. Kadınlar bu kentte kendilerini, her yerde olduğundan daha çok görebiliyorlar; Parisli kadınların kendilerine özgü güzellikleri bundan kaynaklanmakta. Bir erkek kendilerine bakıncaya kadar, onlar kendilerini belki on kez aynada görebiliyorlar. Öte yandan Parisli erkek de fizyonomik açıdan kendini parlarken izleyebiliyor. Kendi görüntüsüne başka yerde olduğundan çok daha çabuk kavu  abiliyor ve bu görüntüyle daha çabuk uzla  abiliyor. Gelip geçenlerin gözleri bile sanki üstü örtülü birer ayna gibi. Ve Paris'te, Seine Nehri'nin büyük yatağının üzerinde gökyüzü, randevuevlerindeki alçak yatakların üzerindeki kristal aynalar gibi yayılıyor.

Hem gizemli bir hava hem de özgürlük, aylak   air Charles Baudelaire'de somutlandığı gibi, Benjamin'in kült kahramanında da vücut bulmuştur. Bu tipi Paris icat etmiştir, o günlerde sadece *flanör* güzel sanatının icrasına izin vermişti – amaçsızca gezinme, kalabalıkların içinde kaybolma kabiliyeti, birinin yalnızlığını yaşama. Benjamin flan  r  yle bir erkeğin rüyalarını gerçekleştirebileceğine, şekli fantezilerini a  acağına, huzursuz beklentilerine yanıt   reteceğine inanıyordu. Bu deneyimin aynı şekilde kadınlar için de geçerli olduğunu düşünüyordu çünkü artık cinsel ve kişisel özgürlüklerinin alanını geni  letebilirlerdi: Benjamin,   st sınıf ve alt sınıftan kadınların birbirlerinden farkı olmadan, "asfalt üzerinde bitki inceleme", pasajlarda ve   ık mağaza ve d  kk  nlerde alışveriş ve boş boş

gezinmeden payını alacağını yazıyordu. “Gezintilerimizde binbir renkli bir zambak gösteren tüm kadınlar, önceden yas tutuyorlardı” diye 1846 yılında Jules Michelet’in bir sözünü alıntılar Benjamin. Şehrin bu yeni manzarası kendilerini hem kalabalıkta kaybedebilen hem de “hiç kimsenin karşısında yüzü kızarmayan” kadınlara daha uygundu. Bu arada benzeri görülmemiş başka bir manzara daha sokakta görülebilirdi: “Bisikletçi kadın Cheret’nin posterlerinin onur konuğu olmak için bir kabare şarkıcısıyla yarış yapıyor ve en cüretkâr tarzı bile moda haline getiriyordu”.

Baudelaire’in flanörü Benjamin’in “pineklemenin ritim çalışması” olarak adlandırdığı şeye yakındı. Sarhoşluk, Baudelaire’e göre, Paris’in sokakları boyunca uzun ve amaçsız yürüyen adamın başına gelirdi. Benjamin Baudelaire’i sinsice izler, şairin flanörünü takip eder; ama böyle bir şeyi Benjamin’in aklına düşüren şeyin, bir şekilde kendi yaşadığı macera olduğunu hissederiz. “Yürüme eylemi atılan her adımla birlikte daha bir güç kazanır; bistroların, dükkânların, gülümseyen kadınların baştan çıkarıcılığı gittikçe azalır; buna karşılık bir sonraki sokak köşesinin, uzakta, sisler içersinde uzanan bir meydanın önünde yürümekte olan bir kadının sırtının çekiciliği gittikçe daha karşı konulmaz olur. Ondan sonra açlık gelir. Ama *Flanör*, bu açlığı dindirmenin belki de yüz yolundan birini bile öğrenmek istemez; bunun yerine yabancı olduğu mahallelerde bir hayvan gibi dolanır”. Benjamin Baudelaire’i ruhundaki tüm tutkuyla sevmişti, bu lirik şairi Marx’ı sevdiğinden daha fazla sevmişti. Şair ve Marksist eleştirmenin ortak çok yanı vardı, aynı karanlığı, ıssızlığı, melankolik bir mizacı paylaşıyorlardı ve her ikisinin de zihninde “bütünüyle gizli bir toplum” vardı. Benjamin şairin değişmeceli tarzından ve dehasından heyecanlanıyordu,

Baudelaire'in Paris'e olan olağanüstü tutkusundan ise söz etmeye gerek yok zaten. Benjamin her zaman Baudelaire üzerine olan çalışmasını diğerlerine göre kendine çok daha yakın bulduğunu iddia etmişti. Benzer şekilde, "Hristiyan Baudelaire"nin cennete "kesinlikle Yahudi melekleriyle" götürülmesini istiyordu.²³ Baudelaire'le birlikte Paris ilk kez lirik şiir için ilham kaynağı olmuştu. Baudelaire'le birlikte Benjamin'i Louis Napolyon'un İkinci İmparatorluğu caddelelerinde, imparatorun baş mimarı –ya da imha sanatçısı– Seine Valisi Baron Georges Haussmann tarafından tahrip edilmiş ve zalimce kıyılmış o büyük bulvarlarda aşağı yukarı gidişleriyle izliyorduk.

Haussmann'ın şehir planlama ideali, "düz çizginin gücüne" öncelik vermektir ve bu zalim mimar, çarpıcı yeni caddelelerini de buna göre inşa etti. Benjamin bu uygulamaya "stratejik güzelleştirme" adını koymuştu; çünkü barikatlar ve savaş durumlarında çok faydalı olan eski labirent gibi ortaçağ sokaklarıyla birlikte sakinleri kendilerini bir anda kuzeye ve doğuya doğru hızlıca büyüyen *banliyölere* sürgün edilmiş bulan geleneksel işçi sınıfı mahalleleri de yok edilmişti. Bu ilk örneğe merkez şehrin *burjuvalaşması* da eşlik etti. Benjamin gibi Baudelaire de bu duruma karşıydı ama aynı zamanda, bu durumun muğlâklığını, duyuşal keyfini, yeniliğini, "yeniliğin paha biçilmez değerini" de kabul etmişti. *Le Voyage*'ın son kıtasında "Ne gam! Cennetindeymiş, ya da Cehenneminde? / Beynimiz alev alev, uçuruma dalalım, / Yeniyi bulmak için

²³ Walter Benjamin'den Theodor Adorno'ya, 6 Ağustos 1939, *Theodor Adorno and Walter Benjamin: The Complete Correspondence, 1928-1940* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999), 317.

bilinmezin dibinde!" diye yazar Baudelaire.²⁴ Ancak Benjamin burada parlak bir yorumla, diyalektiği tespit eder, burada "yenilik, metanın kullanımından bağımsız olan bir niteliktir. Modanın hiç durmadan ürettiği o yanulsamanın bir kaynağıdır. Sanatın direnişinin son çizgisinin, metanın en ileri saldırı çizgisiyle çakıştığı gerçeği, Baudelaire'den saklanması gereken bir gerçektir".

Engels'in "Hausmann"la ilgili fikirlerini alıntılmasına rağmen, Benjamin'in Marksist yöntemi Engels'in "Konut Sorunu"ndan daha inceliklidir. Engels, kapitalist modernleşmeden biraz uzaklaştığını görürken, Benjamin kapitalist modernitenin bütün deneyiminden heyecan duymaktaydı. Engels'in "Konut Sorunu"nda "Hausmann" bir şeyleri bir yerlere taşıyan adam olarak vardır ve yoksulluğun kökleri asla sorgulattırılmaz; bu her zaman ekonomik anlamda iyileşme ve daha yoksul insanların yerlerinden edilmesi anlamına gelir. Benjamin bunun doğru olduğunu biliyordu ve bunu da dile getirdi; ancak aynı zamanda bu süreç içinde neyin devam ettiğini de biliyordu. 1871 yılında, "Paris'in yakılmasının", "Baron Hausmann'ın yıkım çalışmasının önemli bir sonucu olduğunu da çok iyi biliyordu. Paris Komünü, Hausmann'ın kent tasavvurunun zayıflığını ve sürdürülemezliğini açığa çıkaracaktı. (Baudelaire, bunu görece kadar yaşayamadı, frengiye tutulduktan sonra 1867'de hayata veda etti.) Mart ve Mayıs arasında, Paris 1870-71 yılları arasında Fransa'yla savaşta olan Prusya tarafından kuşatıldığında, başkent 73 gün, halk iktidarının kurtarılmış bölgesi haline gelmişti. Devasa büyüklükteki bulvarlar boyunca, karnavalların ve (Napolyon

²⁴ Charles Baudelaire, "Le Voyage", *Les Fleurs du Mal* (Boston: David R. Godine, 1982), 335 içinde; *Kötülük Çiçekleri*, çev. Erdoğan Alkan, Varlık, İstanbul, 1999.

Bonaparte'ın askeri fethi anısına dikilen Vendôme Sütunu'nun yerinden sökülmesi gibi) muzipliklerin ortasında bile barikatlar yükselmişti. İlk kez işçi sınıfı devrimi sadece bir olasılık değil, bir an meselesiydi. Örgütsel ve taktiksel tereddütlerine rağmen bu, Marx'ı etkilemişti. (Bu durum aynı zamanda Henri Lefebvre'yi de etkilemişti, 4. Bölüm'de göreceğimiz gibi, Lefebvre bunu "şimdiye kadar devrimci şehirciliğin ilk tasavvuru" olarak adlandırır.) Komün, yenilgisine rağmen – belki de bu nedenle – çok önemli bir ütöpik momentti. Benjamin'e göre komün "proleter devrimin görevinin, 1789'daki işi burjuvaziyle yakın işbirliğiyle tamamlamak olduğu yanılışmasını da yok etmişti. Zira 1831-1871 arası döneme damgasını vuran bu yanılışmadan başka bir şey değildi".

Benjamin, sürrealistler gibi – en çok da Baudelaire gibi – eski (ve yeni) şehrin caddelerinin dramını ve dinamiklerini açığa çıkarmayı severdi. Her biri için caddeler, "başlıca" tarihti, "kolektifin ikamet yerleriydi". Caddeler moderniteye "uçuş kabini"ydi. Caddede nasıl ikamet edileceğini, caddeyi nasıl yorumlayacağını bilenler için, "şehir düzgün bir şekilde diyaletik kutuplarına ayrılıyordu". Bu durum, flanörün önüne "onun çevresini bir oda gibi sarmalarken, aynı zamanda bir manzara gibi serilirdi." Benjamin *Pasajlar*'daki hazine değerinde olan pek çok paragrafından birinde şöyle yazıyordu:

Caddeler, toplumun konutudur. Toplum her zaman uyanık, sonsuz devingen bir varlıktır; bireylerin kendi dört duvarının koruması altında yaşadıklarını, denediklerini, öğrendiklerini ve düşündüklerini, o da binaların dış duvarları arasında yaşar, dener, öğrenir ve düşünür. Bir toplum için firmaların parlak emaye tabakaları, bir burjuvanın salonundaki yağlıboya tablo kadar iyi bir duvar süsü niteliğindedir: üstünde "Afiş yapıştırmak yasaktır" yazılı duvarlar onun için yazı yazabileceği yerlerdir. Ga-

zeteci kulübeleri, kitaplıklarıdır, mektup kutuları heykelleridir, sıralar yatak odasının mobilyalarıdır; cafelerin terasları ise, aşağıya evinin avlusuna bakmak için çıktığı cumbalardır. Yol işçilerinin ceketlerini astıkları parmaklıklar, vestiyeridir; binaların avlular karmaşasından dışarı uzanan ana girişleri, yani burjuva insanını korkutan uzun koridorlar, toplum için kentin çeşitli bölmelerine ulaşma yollarıdır.

O yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde halk, özellikle orta-sınıf beyazlar, tabi ki, düzenli banliyö barınaklarına ya da güvenli özel alanlarına ve etrafı çevrili topluluklarına geri çekilmeye devam ediyordu ve alışveriş merkezleri –hem coğrafi hem de siyasi biçimde – kasıtlı olarak kendisini kaldırımların karmaşıklığından soyutlayarak artık sokak yaşamını desteklemek yerine neşeyle onun altını oyuyordu. Ancak Benjamin, romantik bir biçimde merkezi şehrin sokak hayatını destekliyordu. Alışveriş merkezlerinin 19. yüzyılın ortalarındaki canlanmasının, her birini bir diğerinin uzantısı kılarak sokakla gayet iyi geçinebildiğini görmüştü. *Pasajlar*'ın bir yerinde, 1820'lerin sonlarından kalan bir vodvil komedi gösterisinden alıntı yapıyordu, gösteride sokak satıcılarından oluşan bir orkestra pasaj çığırkanlarıyla bir çatışmaya girmişti. Sokaklara daha önceden kök salanlar pasajlara karşıydılar. “Yüz kırk dört pasaj müşterilerimizi yalayıp yutmak için, hem hareketli hem de başıboş olan kalabalıklarımızın durmadan artan akışının üzerine sifon çekmek için ağızlarını sonuna kadar açıyor. Ve bizden Paris'in sokaklarından bizim çok eski haklarımızın açık ihlalini görmezden gelmemizi istiyorsunuz!” diye bir şarkı tutturmuşlardı. Nitekim sonunda kendi farklarını belirlediler. Ansızın, tüm kemer altı, ıslıl ıslıl gaz aydınlatmasıyla aydınlatıldı ve herkes el ele verip şarkı söyleyip “cadde-lerin ve pasajların balesini” yapmaya başladılar.

Benjamin'in şehirciliğinin de caddedeki müzik orkestrası ve danslarla arası iyiydi. Onun şehri bir umut şehriydi, yaya- larla, çekicilikle ve hareketli caddelerle dolu bir yerdi. Onun sokaklarında dışarı içeri olur, özel birey kamusal yurttaş olur ve avareler hiç kimsenin karşısında yüzü kızarmayan zarif flanörler haline gelirler. Bu şekilde Benjamin, kolektife duyulan bilinçsiz özlemi salıveren ve tüm dünyayı içselleştiren şehrin geniş ve kapsamlı kamusal alanına bir zafer şarkısı düzecektir. Marx'ın arzuladığı dünya edebiyatı görüntüsü, demokratik yerini burada bulur. Fourier'in gerçekte pasajlarda "Falanster'in* mimari kanonunu" tasavvur eden, insanların otantik ve kendi kendine yeten bir toplumda bir araya geldiği bir model olan ütöpik sosyalizmi de burada yerini bulur. "Fourier'le olan devrimci dönüşümler belirgindir" diye yazar Benjamin. Başlangıçta ticari hedeflere hizmet etse de onun için bu yerler, artık yerleşim yerleri olmuştur. Falanster bir pasaj- lar şehri olmuştur".

Theodor Adorno, Benjamin'in destanının temel sorunu- nun herhangi bir "dolayımlama" hissinden uzak olması oldu- ğunu düşünüyordu. Adorno, projenin, kendi kendini tüketme, "kendi aurası"nın girdabına kapılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu söylemişti. Olayların ve alıntılarının sonu gelmeyen şekilde biriktirilmesinin kendi içinde hiçbir anlamının olma- dığını ima ediyordu. Bütün bu deneysel malzemeler, bütün dedikodular, alıntılar, her türlü nükteli söz ve anekdot tek başına hiçbir şey oluşturmadı ve şüphesiz "bilgi" yi de oluşturmadı. Olaylar kendileri adına konuşmazlar ve birbirle- rinin üstüne yığılarak "dolayumsuz bir şekilde" birikirler; sade- ce "kendi yorumunun olasılığına karşı neredeyse şeytani bir şekilde birlik olurlar" diye yazıyordu Adorno. Yani metin "kuramsal yorum" için avaz avaz bağırmaktadır. Benjamin'in

diyalektiği onu bir arada tutacak hiçbir şeye sahip değildir, hiçbir dolayımı yoktur, geniş toplumsal tarihsel özelemleri ve kahramanlarının psikolojik dramları ve “motif”leri arasında eklemlenme anlayışı da bulunmamaktadır. Adorno bir mektupta şöyle yazmıştır: “Kültürel karakterin materyalist kararlılığı yalnız *bütünsel toplumsal süreç* dolayımıyla mümkündür.” Bu tam da Adorno’yu en çok rahatsız eden –ve şaşırtan– teorinin dikkate alınmaması meselesiydi. Bu nedenle, Benjamin’in çalışmasının “büyü ve pozitivistimin yol ayrımında olduğunu” ileri sürmüştü.²⁵

Benjamin’in, bitirmeye zamanı olsaydı, masa lambası Gestapo tarafından karartılmasaydı, elyazmalarını en sonunda ne yapacağını kimse bilemez. Bu anlamda onun *Pasajlar*’ını en iyisi, Benjamin’in ham hali, takdim üslubu değil de araştırma yöntemi, onun Kapital’i değil de Grundrisse’i olarak okuyalım. Öte yandan, belki de bu çalışma aslında Benjamin’in kendince Brecht’in meşhur “Gerçek, somuttur” vecizesini takip etmesidir. Benjamin buna atıfta bulunmayı severdi. Bu ifade, Brecht’in Svendborg, Danimarka’daki çalışma odasında tavanı destekleyen bir kirişin üzerine boyayla yazılmıştı. Brecht 1930’lar boyunca sürgündeyken bir süre burada yaşamıştı ve Benjamin de oranın sürekli bir konuguydu. Benjamin Brecht’ten etkilenmişti, bir şekilde onun cazibesine kapılmıştı çünkü Brecht Benjamin’in olmadığı her şeydi: Kararlı, kibirli, kaba – özünde bir gangsterdi. Benjamin Brecht’in kaba düşün-

²⁵ Theodor Adorno’dan Walter Benjamin’e 11 Ekim 1938; vurgu orijinalde. *Theodor Adorno ve Walter Benjamin: The Complete Correspondence, 1928-1940* (Harvard University Press, 1999), s. 279.

* Fransız ütöik sosyalist ve filozof, Charles Fourier’in insanların kolaylıkla iletişim kurabileceği, yolların ve yapıların buna göre tasarlandığı, ekonomik ve toplumsal birimler, komünal bir düzenlemesidir.

ceyi tanımladığını iddia ediyordu. Brecht'in "Üç Kuruşluk Roman"ı üzerine bir eleştiri yazısında "Kaba düşünceler, diyalektik düşünmede önemli bir yere sahiptir çünkü tek işlevleri, teoriyi pratiğe yönlendirmektir. Pratik için değil, pratiğe doğru direktiflerdir; eylem elbette düşünce kadar incelikli olabilir. Ama düşünce eyleme doğru olan yolunu bulmak için kaba olmak zorundadır" diyordu.²⁶

Adorno ve Scholem, Brecht'in Benjamin üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğunu gördüler. Böylesine sofistike ve karmaşık bir zihnin, hassasiyetin ince ayarlanmış enstrümanının artık basit bir sopaya dönüştüğünü söylediler. (Adorno bir mektubunda, "Eğer Brecht, bu çalışma üzerinde bir etki uyandırmayı başarsaydı bu gerçek bir felaket olurdu" demişti. Benjamin'e "Brechtçi güneş en sonunda onun egzotik sularının altına batana kadar, onun kolunu hiç bırakmamasını" tembihlemişti.) Ancak Benjamin bunların hiçbirini dinlemedi. Brecht'le uyuşmasının bütün konumunun en önemli ve en stratejik noktalarından biri olduğunu iddia etmişti. Bu nedenle, diyalektik hamlık ve en büyük kuramsal incelik Benjamin'in Parisli teşhirlerinde bir yarılma yaratacaktı: Kütüphanenin ciddiyetini, caddenin şakalarıyla, entelektüel lüks yaşamı, gündelik ayak takımı hayatıyla, coşkun dizeleri bayağı küfürlerle karıştırmaya başlayacaktı. En iyisi de Benjamin'in Kent Marksizmi'nin, doğruyla ilgili "dolayım" sahip olacak, metropol Marksizmi'ne her ikisinin de diyalektiğini yeni bir yükseltiye taşıyarak, yeni bir zenginlikle meta biçiminin müzakeresine bir ideal katarak yeni bir deneyim derinliği sunacak olmasıydı. Benjamin, kapitalist şehri dünyevi bir aydınlanma, devrim içinde devrimci, ışığın sahici şehri olarak de-

²⁶ Walter Benjamin, "Brecht's Threepenny Novel", *Reflections* içinde, 199.

gerlendiren ilk Marksisttir. Açılmış kanatları ve arkasına dönmüş kafasıyla, melek Benjamin, ilerlemenin fırtınasına eşlik eden moloz yığınının anlamamıza yardım edebilir.

1930'ların sonlarında, Adorno ve Scholem, Benjamin'in çok geç olmadan Fransa'yı terk etmesi için yalvardı. Nihayet 1940 Eylül'ünde cebinde bir ABD giriş vizesiyle güneye kaçarak oradan uzaklaştı. Pireneler'e doğru indi, Portbou'dan geçerek İspanya sınırını aşacaktı. Ancak bürokratik tuhaflıklar ve son derece kötü bir zamanlamadan sonra, kalbi tükenmiş bir vaziyette yolda kalmıştı, sınır o gün kapanmıştı. Girememişti. 25 Eylül akşamında aşırı dozda morfin almış, zulasındaki elli tableti yutmuştu. Yıllarca intihara işaret etmişti ve planladığını gerçekten yaptı. "Hiç kaçışın olmadığı bir durumda, tamamıyla bitirmekten başka bir seçeneğim yoktu: Burası kimsenin beni tanımadığı, hayatımın sona ermesi gereken küçük bir köy" diye yazmıştı.²⁷

²⁷ Benjamin'den geriye kalanlar, uçurumun kenarına tünemiş, Akdeniz'e bir taş atımı uzaklıktaki, köyün güneyine doğru konuşlanan küçük Portbou Mezarlığı'nda defnedildi; mezarlık artık bir turist sığınağı. Siyah mermer mezar taşında şunlar yazıyor: "Bir barbarlık belgesi olmayan hiçbir kültür belgesi yoktur." Benjamin ve 1933ve 1945 yılları arasındaki tüm Avrupalı sürgünleri için Tel Avivli sanatçı Dani Karavan tarafından yapılan anıta mezarlığın oradan, yalnız bir zeytin ağacının yanındaki birkaç metal basamakla ulaşılabilir. Düz bir şekilde kayanın oyulmasıyla elde edilmiş dar ve paslı çelik geçidin basamakları denize iniyormuş izlenimi vererek aşağıya doğru iner. Ancak cam bir panel düşmenizi engeller. Benjamin'in yazısı Fransızca, İspanyolca, Almanca ve İngilizce olarak üzerine yazılıdır: Meçhullerin anısını onurlandırmak, meşhurlarinkini onurlandırmaktan daha zordur. Tarihsel inşa, meçhullerin anısına adanmıştır." Panelin alt tarafında, korkunç şiddeti ihlali çağrıştıran bir kurşun deliği ve onun etrafında da büyük bir çatlak vardır. İçerdeki merdivenin altında, hiçbir yere ya da her yere giden oksitlenmiş merdivenin aşağısında inanılmaz bir görüntü vardır: aynı anda mavi-yeşil denizi, koyun üzerindeki yalçın uçuşumu, yakındaki Pireneler'i ve tepedeki gökyüzünü ve bulutları görebilir-

İki yıl önce, Brecht'in oğlunun yatak odasının duvarına asılı bir haritadan, Manhattan caddelerinin ayrıntılarını çalıştığı Brecht'in inzivaya çekildiği Danimarka'dan "Teddie" Adorno'ya şunu yazmıştı: "Bir aşağı bir yukarı yürüyorum" diyordu New York'taki yoldaşına Benjamin, "senin evinin bulunduğu Hudson'daki uzun caddede." Hiçbir zaman Riverside Drive'a doğru gezinmedi. Şüphesiz ki, Upper West Side'ın Yahudi göçmen kültürü arasında kendini evinde gibi hissediyordu. Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu'nda ders vermiş ve sürekli olarak insanların ve anlaşılmasız cadde balesinin durduğu ve devam ettiği ve muhtemelen sevdiği yukarı Broadway'de takılmıştı. Ama Robert Moses'in kitle imhasından nefret etmişti, küçük arka sokakların yerini alan devasa karayollarından nefret etmişti; yüksek sesle konuşmayı baskı altına alan ve Union Meydanı'nda Konuşmacılar Köşesi'ni ulusal güvenliği tehdit ettiği için kapatan park görevlisinden nefret etmişti. Eğer Benjamin, bir yarım yüzyıl daha yaşasaydı, eski belediye başkanı Giuliani'nin, evsiz insanlara, seyyar satıcılarına, dikkatsiz yayalara (ve önüne bakmadan konuşanlara) açtığı kaldırım kenarı savaşından da aynı derecede nefret ederdi; New York kaldırımalarında paytak paytak yürüyen gediklilere karşı uygulanan acımasız baskıdan dehşete düşerdi. Kim bilir, Benjamin'in bizzat kendisi de "yaşam kalitesi" suçu işleyen, amaçsızca caddede dolaşan bir flanör olarak sınıflandırılabilirdi!

siniz, kendi karanlık gölgeniz de cabası. Orayı ziyaret ettiğim gün acı bir şekilde, mekân geçitte birikmiş çöpler, taşlar, sap-saman ve sigara izmaritleriyle kendi ilerleme fırtınamızın yıkıntılarına benzer olarak, can sıkıcı derecede sahipsiz görünüyordu.

4

Henri Lefebvre Şehir Devrimi

Hiçbir kalbin göremediği

Beti benzi atmış

Acımasız yüzler

Başka yerler bulurlar

Sen burada olamazsın, acımasız yüzlerde

François Rabelais, Gargantua ve Pantagruel

Büyüyen Acılar ve Hegel

Henri Lefebvre'nin Walter Benjamin'le neredeyse aynı kuşaktan olduğuna inanmak şaşırtıcı. Lefebvre, ondan dokuz yaş küçük olmakla beraber, yine de ondan 40 yıl daha uzun yaşadı. Benjamin, kuşkulu, melankolik ve Almandı; Lefebvre kendine güvenen, hayat dolu ve Fransızdı. Benjamin'in Marksizmi içe dönük, trajik, kutsanmış ve Yahudiydi; Lefebvre'ninki dışa dönük, şakacı, şenlikli ve Katolikti. Ancak yine de, aralarındaki bu farklara rağmen, Marksist şehircilikleri birçok ortak nokta taşıyordu: Her ikisi de önemsiz ayrıntılar dünyasını dert ediniyor, metarlardan, sürrealizmden büyüleni-

yor ve Marksizm'i temellendirmek, onu daha açık ve net hale getirmek, diyalektik olarak daha somutlaştırmak –gündelik bir şehir meselesi haline getirmek– için bir istek duyuyordu. Her ikisi de Paris'i –muğlâklıkları ve her şeyiyle– kalpten sevmişti. Benjamin, Lefebvre'yi tanıyordu; 1936 yılında Norbert Guterman'la birlikte yazılan *La Conscience Mystifiée* kitabını okumuştı. Lefebvre muhtemelen Avrupa eleştiri ve edebiyat çevrelerinde birazcık parlayan bir yıldız olan Benjamin'i duymuştu.

Ama her ikisinin, karşılıklı olarak birbirlerini tanumalarına rağmen ve hatta bir keresinde aynı zamanda aynı yerde – Marsilya, 1940– bulunmalarına rağmen gerçekten buluştuğuna dair bir kayıt yoktur. O zamanlar her ikisi de kaçmaktaydı; Paris'teki Nazi işgalinden uzaklaşmaya çalışıyorlardı. Bildiğimiz gibi Benjamin, batıya, New York'a gitmeye niyetlenmişti; ama Fransa/İspanya sınırını geçememişti. Lefebvre, Saint-Etienne'de bir lisede öğretmen olarak bir süreliğine sığınacak yer bulmuştu. Ancak bu, Nazi yanlısı Vichy hükümeti tüm sol sempatanları tutuklama emri verene kadardı. Böylece Lefebvre, çocukluğunu geçirdiği memlekete, güneybatı Fransa'da Pau yakınındaki Navarrenx'e taşındı, kısa bir süre sonra da Marseilles ve Aix-en-Provence yakınlarındaki direniş hareketine katıldı. Çok sayıda komünist broşür için Vichy'yi şiddetle eleştiren yazılar yazdı, düşman trenlerinin raydan çıkarılmasına yardım etti, işbirlikçilerini ortaya çıkardı, Marseilles Café Mirabeau'da diğer *direnişçilerle*, muhaliflerle ve aydınlarla vakit geçirdi ve kıvılcık bayrağın dalgalanmasını sağladı. Böylece, eylem ve düşünceden oluşan bir yaşama; her zaman iki yer arasında, çoğunlukla Paris ve onun kırsal yerleşimleri arasında bir şekilde daima kaçarak yaşanan bir yaşama gözlerini açtı.

Lefebvre'ye bir keresinde, 1970'lerin sonunda, aslında kendisinin gerçekte bir anarşist olup olmadığını sormuşlardı. "Hayır" dediği belirtiliyor. "Ben bir Marksistim, tabi ki... öyle ki bir gün hepimiz anarşist olacağız!"¹ Bu hoş bir cevaptı, anlaşılması zor ve şakacı, kendini son Fransız Marksist olarak ilan eden birine özgü bir cevaptı. Ama Lefebvre'nin Marksizmi'nde ve Marksist şehirciliğinde her zaman beklenmeyen kıvrımlar ve dönüşler oldu. Onun hayat boyu – yaşamı neredeyse tüm yirminci yüzyıla yayılmıştı (1901-1991) – istediği şeyi, yani Marksizm'i daha az dogmatik ve daha mekânsal ve şehirleri daha romantik ve canlı hale getirme amacını düşününce, bu durum hiç şaşırtıcı değildi. Hayatı uzun olmasının yanı sıra zengin ve macera doluydu. İki dünya savaşı boyunca yaşadı ve Dadaistlerle ve (Tristan Tzara ve André Breton gibi) sürrealistlerle şarap ve kahve içti, *Philosophes* dergisine katıldı, her zaman gönülsüz bir Komünist Parti üyesi ve Komünist Parti eski üyesi oldu ("ideolojik ayrılıklar"dan dolayı 1958 yılında kovuldu, ancak 1970'lerde topluluğa yeniden katıldı.) Paris'te taksi şoförü olarak çalıştı ve Strazburg ve Paris-Nanterre'dekiler de dâhil olmak üzere çeşitli Fransız üniversitelerinde sosyoloji ve felsefe dersleri verdi.

Bu arada Lefebvre, G. W. F. Hegel'in düşüncelerini Fransızcaya çevirdi ve onun Fransa'da tanınmasına yardımcı oldu ve "mutsuz bilinçsizliği" yabancılaşmaya dönüştüren tümüyle varoluşçu diyalektik bir Marksizm esası geliştirdi; rasyonel bilginin yanı sıra erotik olanı; Beş Yıllık Planlar'dan çok aşkı aradı. Sanat, edebiyat ve felsefe; gündelik yaşam; Marksizm ve diyalektik yöntem ve şehircilik ve mekân üzerine oldukça

¹ O kişi Edward Soja'dır, Lefebvre'ye 1978'de soruyu soran UCLA coğrafyacısı. Bu olay, Soja'nın *Thirdspace* (Oxford: Blackwell, 1996) 3'e 8'de tekrar aktarılmıştı.

retken bir Şekilde yazdı –  yüzün üzerinde makale ve altmış kitap. Başından beri sağlam bir Stalinizm eleştirmeni olmuştu; yine de Sovyet tarzı sosyalizmi reddetmesi, ne reel sosyalizmi ne de Marksizm'i reddetmesi için bir neden değildi, çünkü bu ikisinin de her halükarda o sistemle kaçınılmaz bir bağı yoktu. Gerçekten de Lefebvre, Marksizm'in her türlü sistematik yorumunu reddetti; onu hiçbir zaman kutsal bir ferman gibi görmedi ve daima demokratik sosyalizm merkezli açık uçlu bir pratiği vurguladı. Tamamıyla gelişkin özgünlük, farklılaştırılmış pratiklerden meydana geldi, ağır bir işten ya da rutinden değil ve farklılaştırılmış pratik, farklı bir mekânla, kişinin "şehir hakkıyla", "kent devrimi"yle olanaklı hale gelecekti.

Henri Lefebvre'nin gençliği ve ergenlik dönemi, savaşın izlerini taşır – Pireneler-Atlantique'de doğduğu *vilayet* olan Kral IV. Henry'nin memleketi ve Jansenizm'in "protestan" Katolik Kilisesi ve Saint-Cyran'a sahne olan Landes'i istila eden din savaşları ve iki dünya savaşı. Yarı Basklı annesi, bir ekonomi bakanlığı bürokratı olan Ren Lefebvre'nin eşi Jeanne, iten –fanatik– bir dindardı. Henri sık sık onun dar, "neredeyse Janseist" inancından bahsederdi.² Lefebvre evdeki dini terbiyesiyle yıllar sonra, doğal ayırkların arasında neşeli bir rahat yürüyüşü anlatan "Fransız Kırsalında Bir Pazar Günü Yazılmış Notlar"da dalga geçecekti: "Ah Kutsal Kilise, yüzyıllar boyunca, her hayali, her dışı, her boş umudu, her

² Jansenizm ismini Hollandalı teolog ve Ypres Psikoposu Cornelius Jansen'den (1585-1638) alır. Augustinci doktrine sert bir yorum getirmişti ve mutlak kaderi onaylar: Jansen insanların Tanrı'nın ltf olmadan iyi olamayacaklarını ve sadece seçili birkaç kişinin ilahi kurtuluşa ereceğini söylemişti.

hayal kırıklığını yüklendin ve biriktirdin.”³ Lefebvre, gençliğinde “Beni yeniden diriltecek seçkin bir aykırı düşünce, Kilise’yi mahvedecek bozulmaz, sindirilemez bir aykırı düşünce meydana çıkarmak umuduyla Kilise’nin tarihini çalıştım. Jansenler mi? Fazlasıyla yavan, fazlasıyla 18. yüzyıl küçük burjuva ve sıkıcılık konusunda onun *Augustinus*’u *Summa Theologiae*’yi [Aquino Thomas] bile döver.”

Lefebvre, Cizvit eğitiminin ve anlık mutluluğun ve hazın ötelenmesi, gelecekteki daha iyi bir dünya vaadine tabi kılınması gerektiği ilminin ceremesini çekmiştir. Sorbonne’da felsefe çalışmak için 1920’de Paris’e taşınması vücudunun olduğu kadar beyninin de ilk büyük özgürleşmesi olacaktı. Yıllar boyunca, din onu fiziksel olarak felce uğratmış, onu baskı altına almış, hastalıklı ve zayıf ve kendi bedeninden utanır bir hale getirmişti. Paris’te güçlendi, birkaç evrensel idolü fırlatıp attı ve sürrealizmi, Dada’yı ve Hegel’i keşfetti ve bu ona yardımcı oldu. Ancak iki dünya savaşı, filozofun ustanın çalışmalarının üzerine ve yüzyılın ilk yarısına fırtına bulutları gibi çöktü. Yaşamının ilerleyen günlerinde bunu şöyle yorumlamıştı: “Kargaşayı, korkuyu, insanların terkiyle ailelerin dağılmasını, zorlukları çok iyi hatırlıyorum. Genele sinmiş elem, kaygısızca doğmuştu ve dans etmek, müzik, oyuna gitmek gibi her türlü yerde gizlenmişti. Bunun altında, ölümler ve yaralılar nedeniyle daha derin bir acı vardı. Savaşın ve onun takip eden şeyin yani yaralıların ve ölümlerin yüzeysel bir ideolojiyle ve altında acının sürüp gittiği bir malum eğlenceyle maskelenmesini hatırlamak tuhaf. Bunlar korkunç hatıralar. Bana göre, İkinci Dünya Savaşı, daha yaşlı olmam ve olayları

³ Henri Lefebvre, “Notes Written One Sunday in the French Countryside,” *Critique of Everyday Life*, 1. Cilt [1947] içinde (Londra: Verso, 1991); *Gündelik Hayatın Eleştirisi* 1, çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.

daha açık bir şekilde kavramam dışında çok büyük bir fark taşımamaktadır.”⁴

Lefebvre, 1925’i bir dönüm noktası olarak tanımlar. Hatırladığına göre, o yıl “çok önemli bir tarihti.” “Bunu vurgulamak istiyorum; çünkü tarih kitaplarında oldukça önemsiz bir şekilde ele alınıyor. Bu tarihe ilişkin anılarım çok hassas. Sürrealistlerle... ‘Philosophes’ grubu ve ‘Clarté’ gibi çeşitli diğer avangart gruplarla yapılacak olan bir toplantı için Güzel Sanatlar Okulu’na yakın Jacques-Callot Caddesi’nde bir oda kiralandı. Modern devrim tam o yerde yaratıldı. Farklı bir ekonomik sistem, farklı bir toplumsal taban ve farklı bir Devlet üstyapısı hayal ettik. 1914-18 Savaşı’nın müphem niyetlerinin ve şimdiki savaş sonrası döneminin yerine, elimizde olan şey devrimci bir plandı.”⁵ Yine o çok önemli yılda bir kış gecesı, Lefebvre, André Breton’u Place Bigalle yakınlarında, masasında Hegel’in devasa kitabı Mantık Bilimi’nin bulunduğu stüdyosunda ziyaret etmeye gitti. “Breton bana ‘İlk önce bunu oku ve sonra gel ve beni gör!’ dedi. Sürrealizmin Hegelci doktrinini ve diyalektik bir ilişki olan gerçek ve gerçeküstü ilişkisini açığa vuran mükemmel bir makale verdi.”⁶

Lefebvre, kendisini Marx’a yönelten Hegel’i bir solukta okudu. Doğrusunu söylemek gerekirse, eğer Breton, Hegel’de Freud’un bilinçaltı dünyasıyla –rüyalar dünyası ve id– uyanık gerçek dünya bilinçliliğini bağlayan köprüyü bulmuşsa, Lefebvre bunun yerine Marx’ı, daha sonra kendisini bilinçli

⁴ Henri Lefebvre, “A Group of Young Philosophers: A Conversation with Henri Lefebvre,” *Adventures on the Freedom Road* içinde (Londra: Harvill Press, 1991), s. 132.

⁵ *A.g.e.*, 132.

⁶ *A.g.e.*, 133.

eyleme, tamamen uyanık toplumsal pratiğe dönüştüren bilinç dünyasını bulmuştu.⁷ İlk başta Lefebvre, Marx'ı bir din eleştirisi olarak okudu. O günlerde sadece erken dönem Marx'ı yani daha sonra karşılaştığı *Kapital*'in politik-ekonomik Marx'ı değil de 1844'ün sol Hegelci Marx'ını tanıyordu. O günlerde Lefebvre, Hegel Marx'ın doğrudan diyalektik öncüsü olduğundan, Marx'ı anlamak için Hegel'e kritik bir önem veren zengin bir Hegelci Marksizm belirleyerek Hegel'i o güne kadar hiç olmadığı kadar Marx'a, Marx'ı da Hegel'e sürüklemişti.

Hegel, Lefebvre'nin ruhsal dürtülerine seslenmiş ve onun olgunlaşan Marksist özlemlerini beslemişti; Hegel Lefebvre'nin her bir kişisel dürtüsünü, bunları karşılıklı olarak zenginleştirerek sentezlemesine yardımcı oldu. Eskinin Katolik çocuğu Lefebvre artık belirli varoluşsal ve ruhsal motifleri, teolojinin dünya dışı alanının daha yukarısına ulaşarak değil, bu motifleri toprağın üzerine, kirli insan alanına, sosyoloji ve politikaya çekerek, Marksist düşünceyi de (özellikle kurumsal Marksist düşünceyi) yol boyunca derinleştirerek muhafaza edebiliyordu. Lefebvre'nin Hegel'e olan entelektüel ilgisi, ülkedeki Hegel'e dönük ilgiyle de çakışıyordu. Büyük idealist düşünür parlak bir rönesansın tadını çıkaran, entelektüel çevrelerin görkemine ilham veren, soldan sağa, Marksistlerden ve varoluşçulardan fenomenolojistlere ve Katoliklere kadar bütünlüklü siyasi bir kapsam sunan iki dünya savaşı arası Fransa'sında oldukça modaydı. 1929'da filozof Jean Wahl, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki "mutsuz bilinç" üzerine tipik bir

⁷ Lefebvre ve Breton 1928'de kayıtlı komünistler olmuştur. Bir dönem yakın arkadaşlar, ancak 1930'larda bu arkadaşlık bozuldu. Breton Marx ve komünizmle flört etti; Lefebvre de sürrealizmle; her ikisi de hiçbir zaman samimi, gerçekten samimi görünmedi. 1960'larda, Lefebvre şehircilik ve mekân hakkında yazmaya başladığında sürrealizmi yeniden keşfetti.

Fransız kozası örmüştü ve Alexandre Koyré ve Jean Hippolite de keza, 1931’de Hegel’in birçok önemli çalışmasını çevirerek ve Sorbonne’da göz kamaştırıcı seminerler düzenleyerek Yeni-Hegeliçiliğin coşkulu ve ufuk açıcı besleyicileri olmuşlardı. Hegel’in *Fenomenolojisi* üzerine yapılan, Lefebvre’yi en çok bilgilendiren bir başka seminer ise 1933ve 1939 yılları arasında *École des Hautes Études*’de Alexandre Kojève tarafından verildi. Kojève, Almanya’da eğitim görmüş *Marksızan* bir Rus göçmeni-ydi. Sadece mutsuz bilinç üzerine değil, Fenomenoloji’de ondan önce gelen bölüm üzerine de odaklanıyordu: “Efendi-köle” (ya da “lordluk ve serflik”) diyalektiği. Kojève’nin derslerine hiçbir zaman çok yüksek bir katılım olmuyordu ama parlak zekâlı düşünür grupları gayretle derse gelir ve not alırdı: Psikanalist Jacques Lacan, şair ve gerçeküstücü André Breton, fenomenolojist filozof Maurice Merleau-Ponty, siyasi kuramcı Raymond Aron, yazar George Bataille ve Raymond Queneau ve tabi ki Henfri Lefebvre.⁸ Lefebvre, Kojève’yle pek çok fırsatta bir araya geldi. Birkaç kez sohbet ettiler. Lefebvre onun için “Hegel’i ve Alman felsefesini benden daha iyi biliyor” diye itiraf etmiştir. “Ancak onlardan pratik ya da siyasi sonuçlar çıkaramıyordu. Onun için Hegel’in ne düşündüğünü bilmek yeterliydi. Bu aramızda bir uçurum yarattı. Çünkü benim için Hegel’in çelişkilerle ilgili savları, bunlar ancak günümüze, şim-

⁸ Queneau seminerlerin nihai kitap versiyonu olan *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the ‘Phenomenology of Spirit’*i denetlemişti; kitap Kojève’nin dağınık bir şekilde tutulmuş notlarından ve kâğıtlarından derlendi. Saul Bellow’un romanı *Ravelstein*’da ölümsüzleştirilen geç dönem Amerikan muhafazakârlarından bilim adamı Allan Bloom bu metni yayımlamış ve sunmuştu. Kojève ironik bir şekilde, birçok radikal öğrenci efendi-köle diyalektiğini Paris’in sokaklarında dönüştürmek için uğraşırken 1968 Mayıs’ında ölmüştü.

diki olaylara, 19. yüzyıldakilere değil, günümüzün gerçek toplumuna uyarlandığında ilginç görünmektedir.”⁹

Hegel, tüm felsefenin, düşüncenin ve tarihin, zihin ve gerçeklik kategorilerinin “içkin birlik” içinde var olduğu “diyalektik hareket”e dayandığında ısrar etmiştir. Hegelci tarih, birlik için mücadele eden, kendini kendinden özgürleştirmek için çabalayan zihnin muazzam bir destanıdır. Her “resmi” veya “ampirik” varsayımın sadeleştirilmiş bir başlangıç noktasından, Hegel’in *Fenomenolojisi* nesnel dünyayı bütünüyle zihnin ya da bir dizi tez, antitez ve sentezle kendi üstesinden gelen zihnin içsel bir hareketi olarak meydana getirir. “Bilincin kendisi” diye belirtir Hegel, “mutlak diyalektik kargaşa, farklılıkları birbiriyle çakışan ve kimlikleri aynı ölçüde tekrardan çözülen bu hissi ve entelektüel simgelerdir.”¹⁰ Buradaki birlik zıtlığın, gözü olumsuzla dikmenin ve onunla birlikte yaşamının birliğidir. Zıtlıklar olmaksızın her şey boşluk, anlamsızlıktır. Çelişkiler biraz içten yanmalı, durmaksızın kendi kendilerini yiyip bitiren, kendi köklerini kazıyan, hem yaşamı hem de yok oluşu teşvik eden canlı varlıklardır.

Kojève kancayı çelişkiye takmıştı. “Beşeri ve tarihsel evrimin hareket ettiricisi, genellikle bir *çelişkinin* bilincinin edinilmişliğidir. Bir *çelişkinin* bilincine varmak, onu kaldırmayı zorunlu olarak istemektir. İmdi, verilmiş bir varoluşun çelişkisi, ancak bu verilmiş varoluş değişikliğe uğratarak, eylemle dönüşüme uğratarak gerçekten ortadan kaldırılabılır.”¹¹ Çe-

⁹ Lefebvre, “Young Philosophers,” s. 138.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 124; vurgu orijinalde; *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.

¹¹ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, s. 54-55; vurgu orijinalde; *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012 [2000].

lişki, özellikle efendi ve köle arasındaki çelişki, Kojève'nin Hegel okumasının temelinde yatmaktadır: "Bir Efendinin ve bir Kölenin ortaya çıkışıyla sonuçlanan ilk Mücadeleyle İnsan doğmuş ve tarih başlamıştır". Tümel (evrensel) tarih, yani insanlar arası etkileşimlerin ve insanlarla doğanın etkileşiminin tarihi, "savaşçı Efendi ile çalışan (emekçi) Kölelerin etkileşiminin tarihidir." (Marx'ın bu ifadeden neler çıkardığını bilmek için çok fazla hayal gücüne ihtiyaç yoktur!). Hegel'e göre efendi ile köle arasındaki bu fark –bu karşıtlık, bu çelişki– ortadan kalktığı anda insanlık tarihi sona erecektir. Yine de özgürleşme, hayati bir risk içeren bir mücadeleyi, "kanlı bir mücadeleyi", bir "tanınma savaşı" olarak, bir "insan varlığındaki tikel ve tümel diyalektik" olarak sürdürmeyi gerektirir. Bir yandan, köle kendisine yalnızca bir değer atfedilmesinden hoşnut değildir. Kendine özgü değer ister, herkes tarafından tanınacak kendi değerini ister, bu değer tümeldir ve onu tanıma tenezzülünde bulunmayan efendinin verdiği değerden çok daha üstündür. Öte yandan efendi de aynı şekilde, tümel için yanıp tutuşmaktadır ancak benzer şekilde efendisinin otoritesini kabul etmeyen kendinden olan diğerini yani köleyi ezdiği sürece tümelliğe erişemez.

*Fenomenoloji'*de Hegel, bu anlamda içinden çıkılmaz bir çelişkiyi ortaya çıkarır: "Bilincin iki karşıt biçimi, biri temel doğası kendisi için var olmak olan bağımsız bilinçlilik ve diğeri, temel doğası sadece yaşamak ya da başkası için var olmak olan bağımlı bilinçtir". Efendi ve köle tel örgünün iki ayrı tarafında durmaktadır. Ancak birbirlerini *karşılıklı olarak tanıyarak* yeniden düzen oluşturabilirler. Efendi köleye karşıt oldukça, efendilik ve kölelik var oldukça "Tikel ve Tümelin sentezi gerçekleştirilemez ve dolayısıyla insan varoluşu hiçbir zaman '*doyuma ulaşmış*' olmaz" diye yazar Kojève. Hegel'in

düşüncesine göre, bu çatışmalı ve çelişkili tarih, aslında liberal burjuva devletinin varlığıyla bir sona erecektir. Böylece, kişisel ve bireysel değerler, devlet içinde tümel bir cisimleşmeyle birlikte tikellikleri içinde tanınacak, neticede tikel-tümel karşıtlığı sona erecek ve efendi-köle diyalektiği de aşılabacaktır. Marx'ın ve Lefebvre'nin (ve Kojève'nin) Hegel'in liberal devlet hapını yutmakta zorlandıklarını söylemeye gerek yok herhalde. Yine de gerçek insan bireyselliğinin – gerçek insan özgürlüğünün – parçalanmış bilinçliliğin ve parçalanmış hayatın üstesinden gelmeyle ve tikellik ve tümelliğin sentezlenmesiyle sağlandığı konusunda Hegel'i izlemişlerdir. Bu bireysel ve sosyal refah açısından çok önemliydi. Herkesin gelişiminin her kişinin gelişimin koşulu olduğunu bildikleri gibi her kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğunu biliyorlardı. Kojève, diyalektik ikilemi gizli-Marksist terminoloji kullanarak şöyle özetliyordu:

Ne var ki, *başkaları* tarafından, Devlet tarafından, Efendilik olarak Efendilik tarafından *tümel olarak* bilinip-tanınmış olan, Çalışma değildir, çalışanın (emekçinin) “kişiliği” de değil, olsa olsa, çalışanın kişilik-dışı *ürünüdür*. Köle, Köle olarak kalıp çalıştıkça, yani hayatını tehlikeye atmadıkça, kişisel değerlerini Devlete kabul ettirmek için mücadele etmedikçe, toplumsal hayata etkin olarak müdahalede bulunmadıkça, Kölenin tikel değeri, katıksız olarak *öznel* bir değer olarak kalır ve onu *sadece* yine Köle bilip-tanır. Demek ki Kölenin değeri, *sadece* tikeldir; Tikelin ve Tümelin *sentezi*, yani Bireysellik Kölede de Efendide olduğu kadar az gerçekleşmiştir. Ve bundan ötürü –bir kez daha söylemek gerekirse– İnsanı gerçekten “doyuma ulaştırabilecek olan” sentez yani Tikelliğin ve Tümeliğin Bireysellikteki sentezi, Efendiliğin ve Köleliğin sen-

tezsiz bir “ortadan kaldırılışıyla” gerçekleşebilir ancak (60, vurgu orijinalde).

Kojève için bireysellik, –Lefebvre ve Marx için olduğu gibi bireyin ve toplumun, işçilerin işleri aracılığıyla, devletin de yurttaşları aracılığıyla birliğidir. Demokrasi ne despotik bir yönetimdir ne de tek taraflı hümanizmdir; “tamamıyla gelişmiş bireysellik”tir, Hegel’in yüce mutlak düşüncesinin cisimleşmesine karşıt bir şekilde Lefebvre’nin umut ettiği gibi herkesin “bütün insan” olduğu koşullardır. Hegel, Kojève aracılığıyla bir yönetime sahip olmuştur: Diyalektik. Benzer şekilde, bir biçimi, tanınma için mücadeleyi, tikel ve tümel arasındaki çelişkiyi de elde edecekti. Daha sonraki yıllarda Lefebvre, bu soyut Hegelci kategorileri, gündelik yaşamın içine ve şehrin bizzat kendisine temellendirerek onları somut tarihi içerikle dolduracaktı. Kısa bir zaman içinde Marksist hümanist düşüncesine ulaşacaktı. Bu yönde attığı en belirgin adımlardan biri, 1939’da savaş patlak verdiğinde, küçük bir kitabın yayımlanmasıyla gerçekleşti: Lefebvre, Joseph Stalin’in *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*’ine verdiği sinir bozucu sert bir cevap olarak *Diyalektik Materyalizm*’i yazdı. Metin Fransa’da küçük çapta bir *bestseller* olmuştur, genç Marx’ın güvenilir, okunabilir kılınmasına ve artık yasak bölge olmamasına yardım etmişti. Ancak Lefebvre aynı zamanda, parti büyükbaşlarının ve bağnaz dogmacıların öfkesini de üzerine çekmişti.

Hegelci Marksizm’den Gündelik Hayata

Bilinci, tikelliği ve tümelliği içinde birleştirememesi durumu halkların ruhsal parçalanmışlığının kaynağıdır. “Mutsuz bilinç”i ve “çifte doğalı adeta çelişkili bir varlık olarak özün

bilinci"ni ortaya çıkarır.¹² Hegel, mutsuz bilinci, bir başkasının bilincinden kişinin öz-bilincini seyretmeye benzetmişti. Bir şekilde dışarıda bir yerlerde bilinç vardı –ayrık, var olmayan. Bu ayrım, ciddi anlamda tinsel azap anlamına geliyordu. Hegel bunu akıl aracılığıyla, saf insan aracılığıyla bütünüyle mutlak bir biçimde çözmeye çalıştı. Aslında Hegel'de her şey akıldaydı, biçimdi; herhangi bir gerçek içerik, herhangi bir maddilik, herhangi bir nesnellik yoktu. Daha açık söylersek, öznel olan nesneldi. Evet, efendiler ve köleler vardı, ancak bunlar, dünya gezegeninde kökleşmiş gerçek canlılar değildi; daha çok *bilinç biçimleri* olarak, Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda dile getirdiği gibi insansız akıllar olarak görünüyordular. Marx, Hegel'in "bilinci gerçek insanın bilincine dönüştürmek yerine insanı bilinç insanına dönüştürdüğünü" yazdı. *Diyalektik Materyalizm*'de Lefebvre, genç Marx'ın yanında yer aldı ve Hegel'in aslında "yabancılaşma"yı anlamadığı sonucuna vardı.

Aslında, 1844'ün Marx'ı, eş zamanlı olarak Hegel'i reddetti ve derinlemesine değiştirdi. Ancak Hegel'in diyalektiğinin bir öze, bir materyalist tespit olarak mutsuz bilince ihtiyaç duyduğunu da biliyordu. Marx'a göre öz, diyalektik düşüncenin koşutu olan gerçek varlıktı. Spekülatif felsefenin, eylem ve pratik adına aşılması gerekiyordu. Pratik bu özün ta kendisiydi, hem başlangıç hem de sondu, düşüncenin ve düşünce sorunlarının çözülmesinin kökeniydi. Hegel bunu anlamıştı ama öyle bir "tek taraflı" yöntem izlemişti ki, sadece mutlak tinsel pratiği, mutlak tinsel çalışmayı kabul etmişti. Genç Marx ve benzer şekilde gençten Lefebvre için pratik, hümanist natüralizm, sosyal bir pratik, sosyal sorunları ve pratik –her durumda siyasi– çözümler gerektiren ekonomik sorunları baskılamak için bir analiz anlamına geliyordu. Nitekim Lefebvre'nin

¹² Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 126.

“diyalektik materyalizm”i özellikle tarihsel ve sosyolojik bir hedef inşa etmişti; bu bir analiz ve dünya görüşüydü; dünyanın sorunlarının farkında oluş ve o dünyayı değiştirmeye yönelik bir istekti. İktisadi dünyaya önem veriyordu ancak ekonomizme gerilemiyordu; saptamayı kabul ediyordu ama kendisi saplantılı değildi; karmaşıklığı tahrip etmeden bir bütünlük kurmuştu. Lefebvre bu diyalektiği şöyle tarif ediyordu: “Yaşayan insanları – onların eylemlerini, öz-çıkarlarını, hedeflerini, cömertliklerini, olguları ve ihtimalleri” Oluş’un dokusuna ve açık yapısına dâhil eder ve “uyumlu ancak çok yönlü ve çarpıcı bir tümelliği” analiz eder.¹³

Pratik yoluyla insanlar, iç dünyanın, kendi dünyalarının şeklini değiştirirken aynı zamanda dış dünyanın da şeklini değiştirirler. Dolayısıyla pratik ayrıca “bizatihi insanın üretimi” de içermektedir¹⁴. Lefebvre, aynen Marx gibi, gerçek, maddi, duygusal erkekler ve kadınların üretimine sesleniyordu. Bu insanlar, “dünyanın tüm güçlerini soluyan” ve “temel güçler”, “yaşamsal güçler”, “dürtüler” ve “tutkularla” donanmış insanlardı. Marx, tutkunun “kendi nesnesine doğru yılmadan yönelen insanın özsel gücü” olduğunu yazar.¹⁵ Tutkulu insanlar, farklılaştırılmış pratik arzulayan, anlamlı ve tatmin edici eyleme, entelektüel, duygusal ve biyolojik gıdanın ayrılmaz bir parçası olan şeye ihtiyaç duyan çok yönlü yaratıklardır. Eğer insan bunu ortadan kaldırırsa, bir şekilde yadsırsa, onu ihtiyaçtan ibaret bir yılgınlık alanı ve içerikten yoksun boşluklara dönüştürürse, temel güçler o andan itibaren uzaklaşır, yabancılaşır. Hayat Platon’un mağarasında göl-

¹³ Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism* (Londra: Jonathan Cape, 1969), s. 103.

¹⁴ Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, s. 114-67.

¹⁵ Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts, Early Writings* içinde (Harmands: Penguin, 1974), s. 389-390.

gelere boş boş bakarak yaşandı. Ancak “yabancılaşma” kötü hissetmekten de öte bir şeydir. Sömürüye denk düşebilir, çoğu zaman da öyledir. Bununla birlikte insanlar, zenginliği bulmuş olsalar bile –belki de *özellikle* onu bulduklarında!– yaptıkları şeylere ya da gerçekten kim olduklarına yabancılaşabilirler. Marx’a göre, burjuvazi de Hegel’e göre efendinin bilincinin “mutsuz” olması gibi bir yabancılaşma içindeydi. Burada özel mülkiyet bir numaralı halk düşmanıydı elbette, çünkü sınıf ayrımlarını oluşturuyordu; emeğin bölünmesi, para değişimi, mesleki yapılaşma, kâr prensipleri ve bürokratik idare için, ayrıca devasa bir özgürleştirici potansiyeli tersine çeviren, birçok insanı daha fazla yinelemeyle yüklerini azaltmak yerine daha da artırarak daha fazla çalışmaya zorlayan, kapitalizm altındaki teknolojik ilerleme için de aynı şey geçerliydi.

İki savaş arası Fransa’sında Lefebvre her şeye rağmen sosyalizmin faşizm hayaletini defederken yabancılaşmış kapitalist yaşamı da alaşağı edeceğine dair umut besliyordu. Yabancılaşmış insanın antitezi, Marx’ın 1844 *Elyazmaları*’nda kastettiği bir karakter olan “bütün insan” dı. (Bkz. “Özel Mülkiyet ve Komünizm”) “Özel mülkiyetin olumlu kaldırılışı” diyerek Marx, “insan özünün ve insan yaşamının ... insanlar tarafından *duyulur* sahiplenmesi”dir. İnsan özü sadece tutkular, basitçe ele geçirme ya da sahip olma etrafında dönmektedir; Marx’a göre insanlar, bütünleyici özlerine bütünleyici şekilde, “bütün insan” olarak uygundurlar. Netice itibariyle, “Dünya ile insan ilişkilerinin her biri, görme, işitme, koklama, tat alma, dokunma, düşünme, seyir, duygu, istenç, etkinlik, sevgi, uzun sözün kısası, bireyselliğinin tüm organları, kendi biçimleri içinde ... nesnel davranışları ya da *nesne ile ilişkilerinde*, nesnenin sahiplenilmesi, *insan* gerçeğinin sahiplenilmesidirler”.

Lefebvre, bu kavramı Marx'tan almıştır, ancak onu biraz daha ileri taşımıştır. Bu tür bir duygusal doyumun –dış dünyayı benimseme ve nesnelliği ve öznelliği organik bir şekilde bir araya getirmenin– sosyalist *ideal* olması gerektiğini iddia etmiştir. Bu hiçbir zaman güncel bir gerçek olmayabilir; bu bir mücadele, bir umut, bir hedef, bir sınır, bir olasılıktır; her zaman boşa çıkabilir ve şansa bağlıdır. Güvencesi yoktur, ancak onun yerine “gelecek düşüncelerimize, eylemlerimize ve bilinçimize yön verir.”¹⁶ Etkin insan pratiğini düşünceye, mücadeleye; mücadeleyi eyleme, pratiğe dönüştürmeye, “nesnel” çelişkilerin üstesinden gelmeye yol veren bir geleceğe işaret eder. Hiçbir şey garantili ya da kesin, mukadder ya da kapalı değildir; bütün insanın bütünselliği “açık bir bütünsellik”tir. Lefebvre'nin yazdığına göre bütün insan “sonsuzluğa sınır”ı, ebedi aşkınlığı, kesintisiz aşkınlığı ifade eder. Bu, “yeni bir insan” ya da “tarihte birden ortaya çıkan, bütün, şimdiye kadar birbirinden farklı tüm hayat ve sağduyu niteliklerini, mütevazı kararlılığı ve yaratıcılıkta sınırsız coşkuyu kendinde toplayan biri de değildir.”¹⁷

Diyalektik Materyalizm'de ortaya konulan genel teze benzer olan bu yorum, radikal bir düşüncenin o günün “resmi” parti Marksizmi'ne yani Stalin ve (Stalin'in teorisyeni) Andrei Zhdanov'un muhafızlarına olan saldırısını temsil eder. Bu ortodoksluk, felsefeyi, doğa bilimleriyle ve “doğanın diyalektikleri” üzerine temel diyalektik yöntemle birleştirmeye çalıştı. Lefebvre'nin Marksist hümanizmi, açıkça böylesine bir dogmanın içine etmeye ve sözüm ona nesnel ve bilinçsiz işleyen yasavari diyalektiğiyle gerçek, düşünen insanlara sırtını dayayan ekonomi politik formu altında bir tür gelecek ilmiyali olan

¹⁶ Lefebvre, *Dialectical Materialism*, s. 164.

¹⁷ Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 1. cilt (Londra: Verso, 1991), s. 66-67.

tek bir bilime indirgenen Marksizm'in, "sistematik" Marksizm'in tasmaını gevşetmeye çalıştı. Lefebvre, Sovyet-tarzı Marksizm'in baştan çıkarıcı avantajlarından dolayı tehlikeli olduğu konusunda uyarıda bulunur: "Basittir ve kolaylıkla öğretilebilir", öncelikle, "karmaşık sorunlardan kaınır, dogmatizmin amacı ve hedefi bundan başka bir şey değildir." Ayrıca "yandaşlarına, hem gcl bir tasdik hem de güvenlik duygusu verir." Aynı zamanda, Marx'ın erken dönem yazılarının karmaşıklığına ve zenginliğine derin bir güvensizlik besler.

1940'ların ortalarından itibaren, Lefebvre, Marx'ın düşüncesini yeni bir şekle sokmaya başladı. Paris'te bulunan Centre National de la Recherche Scientifique'de (1949-1961) temel olarak kırsal sosyoloji üzerine çalışan bir araştırmacı olarak sapkınlık suçlamaları arasında Marksizm'in ölçeklerini ters yüz etti. Burjuva toplumu (ve kurumsallaşmış Marksizm) eleştirisini – birçoğumuzun anlamlı bulduğu le – "gündelik" olana, günlük deneyime, sıfır noktasına dayadı. "Modern" savaş sonrası kapitalizm, işyerlerinde sömürmeye ve yabancılaştırmaya devam ediyordu, ancak yabancılaşma artık, tketicilikle beslenerek, medya ve reklamla tatmin olarak, devlet brokrasine ve planlama dairelerine bile müdahil olarak, görünüşe bakılırsa her köşede salınarak ve her ilan panosunda gümbür gümbür gümbürdeyerek bizzat gündelik hayatın derinlerine, işyerleri dışındaki gündelik hayata, remeye ve boş vakte inmeye başlamıştı. şimdi Lefebvre'nin iddiası şuydu: "her gün gözetleniyor, ilgileniliyorsunuz, nasıl daha iyi yaşayacağınız, nasıl modaya uygun bir şekilde giyineceğiniz, evinizi nasıl dekore edeceğiniz kısacası nasıl var olacağınız söyleniyor; bütünüyle ve baştan aşağı programlanmışsınız." Bu durum – 1960'larda Herbert Marcuse'un benimsediği "tek boyutluluk" tezi cinsinden– ok fazla kötümserlik ve kapalılık kokusu salı-

yorsa da, aslında nihai amaç bunların hiçbirisi değildi. Lefebvre bunun için çok fazla esprili, romantik ve *diyalektikti*.

Tam tersine gündelik hayatın, diyalektik ve muğlâk bir doğası vardır. Bir yandan, giderek artan oranda meta tarafından sömürgeleştirilen ve neticesinde her türlü gizem, fetişizm ve yabancılaşmayla kaplanan bir âlemdir. “En acayip şeyler aynı zamanda en gündelik şeylerdir” diye zekice belirtir Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi*’nde, Marx’ın “metaların fetişizmi” üzerine yaptığı “en tuhaf şeyler genelde en sıradan şeylerdir” yorumunu vurgulayarak. Öte yandan, çelişkili bir biçimde, gündelik hayat, anlamlı bir toplumsal direniş için de temel alandır: “Mümkün olanın gerçekleşmesinde başlangıç noktasıdır.” Ya da daha gösterişli bir şekilde ifade edersek “gündelik hayat, akıl, bilgi ve gücün yargılandığı en yüksek mahkemedir.”¹⁸ Netice itibariyle esas siyaset, gündelik hayatın içinde başlamalı ve sona ermelidir; aksi mümkün değildir. Kimse, küresel kapitalizmi tam olarak özümseyen gündelik hayatın ötesine geçemez. O halde küresel kapitalizm de birçok gündelik hayat, gerçek zaman ve mekânda diğer insanlarla bir arada var olan gerçek zaman ve mekândaki gerçek insanların hayatları olmaksızın bir hiçtir. Gündelik hayat kuantum yerçekimi gibidir; küçücük bir parçasıyla belki de hayatın bütün yapısını anlamaya başlayabilirsiniz. Gündelik hayatınızı değiştirerek dünyayı değiştirebilirsiniz; dünya eğer gündelik hayatı ortaya çıkarmıyorsa onu neden değiştirmeyelim ki? Lefebvre’nin dediğine göre insanlar tonlarca çelik için mücadele etmez ya da ölmez; gündelik hayatta mutlu olmayı, özgür olmayı arzu ederler, çalışmayı ya da üretmeyi istemezler. Ancak Lefebvre’ye göre pek çok Marksist hala, sadece

¹⁸ A.g.e., s. 13, 6.

“kapitalizmdeki son değişimleri” değil ayrıca, “üretimin toplumsallaşmasını” ve “özellikle kapitalist ilişkilerin yeni içeriğini”¹⁹ yok sayan belirsiz bir sınıf mücadelesi mefhumuna sahiptir. Başka bir deyişle, bazı Marksistler hayatın yanı başlarından geçip gitmesine izin vermişlerdi, modern gündelik hayatın alelade gerçeklikleriyle yüzleşmemiş, onlara sırtlarını çevirmişlerdi.

Doğrusu, 1940’lardan 1950’lere geçildiğinde, kapitalist sistem, bütün o doğuştan var olan çelişkilerine ve kriz eğilimlerine rağmen fiili olarak büyüdü, fiili olarak üretici güçlerini genişletti, ağınyı yayararak ve metaların kültürünü toplumun yapısal ve üstyapısal dokusunun derinlerine işleyerek yaşamın o zamana kadar sömürülmemiş parçalarını sömürgeleştirmeye başladı. 1925’te Lefebvre’nin ateşiyle kavuran radikal umutlar, yükselen sermaye döngüleri karşısında bir anda çok naif kalmıştı. Daha sonradan 1971’de bir yazısında Lefebvre şunun farkına varacaktı: “Yaklaşık olarak 1960’tan itibaren, durum açıklığa kavuşur. Gündelik hayat artık yüzüstü bırakılmış, yoksun bırakılmış bir alan, uzmanlaşmış faaliyetlerin ortak mekânı, nötr bir alan değildir. Neo-kapitalist liderler, Fransa’da ve başka ülkelerde, sömürgelerin can sıkıcı ve düşük verimli olduklarını gayet iyi anladılar. Stratejileri değişti. Yeni bir perspektif benimsediler: Ulusal topraklar üzerinde yatırım yapma, iç piyasanın düzenlenmesi.” Net sonuç şöyledi: “Politik karar alma ve sermayenin ekonomik yoğunlaşması odaklarını çevreleyen her şey (çevre bölgeler, kır ve tarımsal üretim alanları, banliyöler, sadece kol emekçilerinden değil, memurlar ve teknisyenlerden de oluşan kitleler) kısmen sömürgeşel bir biçimde işletilmeye başlandı. Proletarya statü-

¹⁹ Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, s. 37-38.

sünün genelleşmesi, işçi sınıfının çeperlerini bulanıklaştırma-ya ve onun sınıfsal istisnailiğini ve ideolojik ‘değerlerini’ gölgelemeye katkıda bulundu.”²⁰

İş yaşamı, özel yaşam ve boş zaman meşru hedef oldu; çeşitli kurumlar tarafından mantık çerçevesinde “sömürüldü”, parçalandı, yeniden bir araya getirildi, tarifelendi ve düzenlendi; Kafkaesk bürokrasiler ve teknokrasiler tarafından tasnif edildi. Hiçbir zaman gerçekleşmeyen toplumsal ve siyasal devrimin tersine –ve yerine– artık, büyük çapta bilimsel ve teknolojik devrim meydana geldi. Bu Godot’yu beklemek gibi bir şeydi. Ve Rus tankları Macaristan’ın demokrasi hareketini ezerek 1956’da Budapeşte’ye girdiğinde birçok sosyalist ve komünistin çoktandır özellikle bildiği şey doğrulanmıştı: Sovyet devrimi başarısız olmuştu. Çin’in durumu da belirsiz ve şüpheliydi. İşte “bir boşluk vardı” dedi Lefebvre, “ve sonra yeni toplumsal sınıfın, teknokratların sınıfının yükselişi geldi. Ve daha sonra dünya piyasasının yani sanayi kapitalizmi döneminden sonraki dünya piyasasının ilerleyişi. Bu dünya piyasası ‘sosyalist’ ülkeleri bile kapsayan sonuçlarıyla muazzam bir güç haline geldi.”²¹ Bunun da ötesinde büyük çaptaki teknolojik devrim aynı ölçüde her yerdeki sanayi ve çevreyi görünüşe göre sınırsız bir şekilde yeni perspektifler sağlayarak ancak aynı zamanda derin yeni boşluklar, yeni çöl alanları, zihin ve beden için çöller yaratarak dönüştürmeye başlayan, yeni büyük çaptaki kentleşme ve modernleşme süreciyle birebir eşleşti.

²⁰ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (Londra: Penguin, 1971), s. 58.

²¹ Henri Lefebvre, “An Interview with Henri Lefebvre,” *Environment and Planning D: Society and Space* 5 (1987): 27-38.

Modern Dünyada Kentleşme

Moderniteye Giriş'te Lefebvre, "Mourenx'e ayak basar basmaz, dehşetle doldum" diye yazar. Mourenx prototip bir türdü, Avrupa (ve Amerika) manzarasında pıtrak gibi türeyen diğer yeni kentlere benzeyen "gerekli meziyetlere sahip" bir Fransız "Yeni Kenti"ydi. "Geniş kapsamlı planın belirgin bir çekiciliği vardır" diye belirtir Lefebvre; "Yüksek apartman sıraları yatayların ve dikeylerin sırayla birbirini izlemesini sağlıyor ... Apartman binaları düzgün planlanmış ve inşa edilmiş görünüyor; çok ucuz olduklarını ve oturanlarına banyo ya da duş, kurutma odası, televizyon ve radyo donanımlarıyla oturabilecekleri ve dünyayı kendi evlerinin konforundan süzecekleri iyi aydınlatılmış konaklama sunduklarını biliyoruz ... Burada devlet kapitalizmi, işlerini oldukça iyi yapmaktadır. Teknikerlerimiz ve teknokratlarımızın kalpleri temizdir."²² Hal böyleyken ne zaman bu Corbusierci "içinde yaşanacak makineleri" görse, dehşete düşüyordu. İnsan etkinliğini farklı tabakalara bölen, şeyleri orası ve burası diye ayıran, işlevsel ancak aynı zamanda gündelik hayatı yağmalayan alanlar yaratan, insanları içeri değil de dışarı yönlendiren, onları birbirlerinden uzaklaştıran bu tür bir kentleşme paradigmasının baştan aşağı Kartezyen olduğu konusunda kesin görüşleri vardır.

Batı felsefesindeki ve hümanizminde René Descartes ve Kartezyen gelenek, bu bölme işine zihin ve beden arasında güçten düşürücü bir kopuş oluşturarak "rasyonel" bilginin soylu arayışında başladı. Mourenx gibi Yeni Kentler, bu Logos'un, iş başında olan bu büyük teknokratik zihnin uzamsal somutlaşmasıdır. Lefebvre, ilk elden şunu biliyordu: Mourenx her şeye rağmen, çocukluğunu geçirdiği ve eskimiş yazlık

²² Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity* (Londra: Verso, 1995), s. 118.

ikamet yeri olan, el üstünde tutulması ortaçağ Navarennx'ine yukarıdan bakıyordu. Yeni Kent'in hiç yoktan var olduğunu görüyordu ve Navarennx'in Mourenx'in sahip olmadığı şeylere sahip olduğuna şahit olabiliyordu. Yakınışı Marksist dünyada utangaç, yalnız bir ses olarak kaldı, çünkü sözüm ona "kitlelere" bahşedilen maddi özgürlüğün yanında varoluşsal özgürlük de talep ediyordu. Sesi, Dostoyevski'nin Ivan Karamazov'unu Karl Marx'la bir araya getirdi: Planlayıcıların herkesin özgürlüğünü kontrol ettikleri sürece ekmek vaat eden yeni "büyük engizisyon mahkemesi üyeleri" olduklarına dair uyarıda bulundu. Bu suçlama tabi ki sadece Lefebvre'nin Marksist hümanizmini tekrardan doğruladı; fark şu ki, Lefebvre'nin hümanizmi artık "uzamsal" bir Marksist hümanizmdi aynı zamanda. Şimdi daha yararlı bir birey olma durumu daha yararlı bir uzamsal düzenlemeye temel oluşturuyordu; her biri bir diğerine ihtiyaç duyuyordu. Lefebvre'nin Marksist hümanist kentçilik usulü, ekmek ve özgürlüğü, etik ve estetiği, pratik ve teşekkülü talep ediyordu.

Yazık ki, Mourenx'e can sıkıntısı çökmüştü. Kendiliğinden oluşan enerji ve yaratıcılık tükenmiş görünüyordu. Tuhaf olanı, Mourenx'te çok fazla trafik lambası yoktu, hatta orası "trafik ışıkları dışında her şey var" diye tarif ediliyordu. Tüm dış görünümü bu arada, çıplak bırakılmıştı, anlamdan yoksun, "bütünüyle açıktı". Mourenx'te Lefebvre şöyle yazmıştı: "Modernite bana sayfalarını açtı." Ama burada "neyin eşiğindedeyiz?" diye sorguladı, bu "sosyalizm miydi yoksa üst-kapitalizm mi? ... Eğlence şehrine mi giriş yapıyoruz yoksa iflah olmaz sıkıntılar dünyasına mı? ... Şimdiye dek kesin bir cevap bulamadım". Her durumda bir sonuç kesindi: Mourenx'in dünyası ısmarlama, iliştilenmiş ve *bitirilmiş* bir dünyaydı, daha fazla yapacak hiçbir şeyin olmadığı bir dün-

yaydı. Macera, heyecan ya da aşk hikâyesi yoktu artık; her şey tahmin edilebilir matematiksel kesinlikle belirleniyordu. (Birkaç yıl sonra Jean-Luc Godard'ın *Alphaville* filminde olağanüstü şekilde hicvedildiği bir dünyaydı bu.) Tam tersine, Navarrenx'e bakalım. 14. yüzyılda orası bir Yeni Kent'ti, d'Oloron Nehri kenarında epeyce düzenli bir zemin planıyla kuruldu ve iki asır sonra neredeyse çok daha geometrik bir tasarımla İtalyan tarzında surlarla çevrilerek yeniden kuruldu. Lefebvre, Navarrenx'in incelikli ve öğretici gelişimini bir deniz kabuğu örneğiyle vurgular. Bir deniz kabuğu "yapıyı usulca saklayan" canlı bir yaratığın ürünüdür. Bu yaratığı –türünün yasalarına göre– kendisine sadece bahşedilmiş olan bu yapıdan ayırırsanız, yumuşak, sümüksü ve şekilsiz bir şeyle baş başa kalırsınız. Dolayısıyla hayvan ve kabuk arasındaki ilişki, hem kabuğu hem de hayvanı anlamak için çok önemlidir. Lefebvre'nin iddiasına göre, Navarrenx'in kabuğu "kendi kabuğunu şekillendiren, kuran ve yeniden kuran, onu ihtiyaçlarına göre yeniden ve yeniden değiştiren" binlerce yıllık biçimleri ve eylemleri kapsamaktaydı.

Lefebvre, Navarrenx'in organik samimiyetinden büyülenmişti, hem de Walter Benjamin'in Napoli'den etkilendiğinden çok daha fazla. Navarrenx'in caddeleri ve binaları, meydanları ve pasajları, tarzı ve işleviyle ilgili her şey, bir canlılığa ve bir çeşit bütünlüğe sahipti. Caddeleri metruk araziler değildi, insanların A noktasından B noktasına gidebildikleri öylesine bir cadde de değildi. Buralar "gezinti yapma, sohbet etme, canlı olma yerleridir. Sokakta olan hiçbir şey evlerdekinin dikkatinden kaçmaz ve pencereden dışarıyı izlemek meşru bir keyiftir ... sokak bütünleşmiş bir şeydir". Yıllar içinde Navarrenx bile, diğer küçük kasabalar gibi öldü ve vadesi dolan deniz kabuğu paramparça ve açık bir halde göğün al-

tında uzandı.” Zaman geçtikçe daha da sıkıcı bir hale gelmişti. Haftalık pazar alanı geçen yıla göre küçük, artık geride kalan esnaf sayısı işletmecilerden biraz daha fazla; dar sokaklar her geçen gün arabalar ve kamyonlarla daha tıkalı. Yine de onun can sıkıntısı, Mourenx’inkinden son derece farklıydı ve hala da öyledir. Lefebvre’ye göre Navarrenx’in can sıkıntısı Pazarları ve kış akşamları gibi daha kendinden hoşnut; daha yumuşak ve rahat, daha rahatlatıcı ve kaygısızdı. Mourenx’in can sıkıntısı ise tersine, “arzulara, hüsrana uğramış coşkunculuklara, gerçekleشمemiş olasılıklara gebe. Tam köşeyi dönünce, uzak, çok uzakta, muhteşem bir hayat bekliyor”. Can sıkıntısı oldum olası özellikle gündelik hayatın asıl yükünü çeken gençleri ve kadınları etkiliyordu.

Lefebvre, kır kasabasına olan düşkünlüğünü saklayamaz. Zaman zaman, bu düşkünlüğünün altında bir *gemeinschaft* nostaljisi, yitik cennete, bildiğimiz üzere, her Marksist için sorunlu bir durum olan varoluşun metafiziğine duyulan romantik özlem yatmaktaydı. Ama aklında bir şeylerin olduğu da çok açıktı. Deniz kabuğu metaforu kilit noktasıydı. Bununla bir hayvan (örn. *biz*) ve bizim yaşam alanımız (örn. şehirlerimiz) arasındaki ilişkiyi ve özellikle bu yaşam alanının hayvanın özgür gelişimine izin verecek kadar esnek olduğunu, “türünün kanunlarına” karşı nasıl duyarlı olduğunu öne çıkarmaya çalışıyordu. Hayvanın gelişimi, belirli bir işlev sırası izler, ancak bu aynı zamanda rastlantısal, kendiliğinden ve organiktir. Dolayısıyla bu yaşayan canlı yavaşça ve belirsizlik içinde kendi yapısını oluşturur. Lefebvre’ye göre insanoğlu, bir araya gelmekten çok uzak –ve yapısını gizleyecek– iki farklı yaratma ve üretme şekline sahip olmasıyla benzersizdir: Yaratmanın ve üretmenin kendiliğinden-organik şekli veya soyut şekli. Bunun sonucunda Navarrenx’in –ve tarihin– çö-

zümü yolunda birkaç öneri sunduğu bir çelişki ortaya çıkar: “Bir zamanlar kendiliğinden yaratılan şey, yeniden nasıl üretilebilir, soyut olandan bu nasıl yaratılır?”. Ayrıca, kendiliğindenlik Moureux’da yeniden canlandırılabilir mi, bir toplum yaratılabilir mi, bir toplum kendini yaratabilir mi? Moureux denetimsiz bir organiklik midir ya da prefigüratif bir plan yoluyla aktif bir insan müdahalesi midir? Şehir “teknik bir nesne” midir, “estetik bir nesne” midir? Lefebvre’ye göre Marksist şehircilik gibi sosyalizm de burada kendi cevaplarını bulmak zorundadır, gündelik yaşamda kendi tarzını bulmak zorundadır.

Lefebvre’nin memleket hasreti, aslında geçmişe duyulan bir özlem değildir. Onunkisi Heideggerci atalarla ilgili bir otantiklik ya da bir “iyi yaşam” modeli de değildir. Onun özlemi kesinlikle geleceğe dairdir ve geçmişi sadece daha yüksek bir eleştirel düşünce ve pratik seviyesine doğru ilerlemek için kullanır. Kendiliğindenliği gündelik hayata yeniden getirmeyi ister. Kendiliğindenlik, gündelik hayatta potansiyel olarak *yabancılaşmamayı* getirir. Gündelik hayatta, özellikle Navarrenx’deki gündelik hayatta, kendiliğindenliğin en güzel anlarından birkaçı müstehcen köy şenlikleri, dönemsel olarak yapılan “toplumsal bağları sıkılaştıran ve aynı zamanda kolektif disiplinle bastırılmış olan tüm arzuların dizginlerinin başıboş bırakıldığı kutlamalardı.” Bu şenlikler, doğa, yemek, sosyal yaşam ve beden ve zihinde, zevk veren ve muhtemel ve enerjik olan ne varsa teşvik ediyordu. Şenliklerin daima, “şiddetli bir şekilde gündelik hayatla çelişki içerdiği” doğrudur, “ancak ondan da ayrı değildi.” Tam tersi, şenlikler “sefahat düşkünü yaşamı” sembolize ediyordu ve sadece “gündeliklik-şenliklik karşıtlığını aşarak genişleyen, yeniden keşfedilen

şenlik, kent toplumu içinde ve aracılığıyla gündelik hayattan şenliğe geçiş” oluyordu.”²³

Şenlik günleri, taşkınlık, muazzam yeme içme âlemlerinin neredeyse sınırsız yaşandığı günlerdi. Atmosferi neşeli ve harareti cümbüşler, eğlence ve hovardalık belirlerdi; aynen Rabelais’in kaleminden çıkmış bir senaryo gibi. Gerçekten de 16. yüzyıl Fransız ikona kırıcılığı, Lefebvre için kült bir modeldi; Lefebvre 1955’te, ütopyası The Abbey of Thélème olan ve kendi ütöpik idealine fazlasıyla benzeyen *Gargantua ve Pantagruel*’in epik yazarına kitap uzunluğunda bir çalışmasını adadı. Thélème, Rabelais’nin, çevresinde saatler ve duvarlar olmayan muhteşem “Abbey of Desire”ydı [Arzu Manastırı]. Riyakârlar ve bağnazlar, kötümser ve aç avukatlar “uzak durmak”la uyarılmışlardı. Thélème halkı yasalar ve hükümler ve kurallarla yönetilmiyordu, “kendi iradelerine” göre hareket ediyorlardı. “NE İSTERSEN ONU YAP” diye ilan etmişti. Bu arada, herkes içiyor ve eğleniyor, beş ya da altı dil konuşuyor ve bütün bu dillerde “basit şiirler” ve “açık metinler” yazıyorlardı. Kısa bir süre içinde köyün bayram geleneklerini modern endüstriyel ve şehir bağlamına entegre edecek olan ve onları muhtemel Marksist siyasi bir pratik olarak ileri süren eski bir Pyrenees-Atlantique çocuğu olan Lefebvre’nin entelektüel hayal dünyası üzerinde şenliklerin kalıcı bir etkisi oluyordu.

Klasik Marksizm, sahip olduğu Prometheusçu dürtüyle devam ederse, bütün bunlar saçma görünecektir. Ancak Lefebvre, şenlik ve kendiliğindenlikle ilgili düşüncelerle işçilerin öz yönetimi ve sosyalizm arasında zorunlu bir çelişki kurmadı. Üstelik 1789 ve 1871 Paris Komünü gibi, “Geçmiş devrimler birer şenliktiler. (Kan dökücü idiler, fakat şenliklerde

²³ Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 1. cilt, s. 202.

de her zaman kan dökücü, zincirlerinden boşanmış, şiddetli bir yan olmamış mıdır?)”²⁴. Şehrin bir yüzeyine, caddeye odaklanmak Lefebvre için artık bir sahne haline gelmişti. Oyun, senaryosunu Bertolt Brecht, Antonin Artaud, Charlie Chaplin ya da Rabelais’in bile yazmış olabileceği epik ya da absürt ya da her ikisi birden olabilirdi – kim bilebilir ki? Bu, sonuç olarak kendiliğindenlik anlamına geliyordu. Herhangi bir olayda cadde, Lefebvre’nin neşeli Kent Marksizmi’nden istediği o küstah saldırganlığı ortaya çıkararak radikal bir

²⁴ Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, s. 36. Kendiliğindenlik meselesinin aslında Marksizm dâhilinde bir tarihi vardır ve 1904’te Rosa Luxemburg’un Vladimir Lenin’le kavga ettiren bir meseledir. *Bir Adım İleri İki Adım Geri*’de Lenin “işçi hareketinin kendiliğinden gelişiminin onun kesinlikle burjuva ideolojisine tabi olmasına yol açtığını” yazar. Ona göre gerekli olan şey elit bir öncü grup, devrimi iş edinen, “özellikle isyankâr öğrencilere... Memnuniyetsiz dini mezhep taraftarlarına, küskü okul öğretmenlerine vs.” sıkı ve taktiksel bir eylem programı dikte ederek hareketi kendiliğindenlikten arındıran adanmış entelektüeller tarafından yönetilen bir partidir. Luxemburg’un Lenin’in “ultra merkezci” eğilimiyle bir işi olmazdı, onun müttefik olmayan bir işçi sınıfı eylemliliğini aşağılamasını reddediyordu. *Leninism or Marxism*’de farklı işçi sınıfı federasyonlarının “devrimci inisiyatiflerini ve ... geliştirmek için, bir durumun tüm kaynaklarından istifade etmek” için bir “özgürlük eylemi”ne ihtiyaç duyar. Lenin’in çizgisi “steril yöneticilerin ruhuyla doludur. Bu olumlu ve yaratıcı bir ruh değildir.” Lefebvre gibi Luxemburg da bir hareketin doğduğu ve büyüdüğü esnada ilerici mücadelelerin iniş ve çıkışlarına karşı daha cömert daha duyarlıdır. Hem Luxemburg hem de Lefebvre için sosyal demokrasi sadece “icat edilmiş” bir şey değil; “ileriye doğru yönünü bulmaya çalışan kendiliğinden sınıf mücadelesinin genellikle büyük yaratıcı bir eylemler dizisinin ürünüdür.” V. I. Lenin, *One Step forward, Two Steps Back (The Crisis in Our Party)* (Moscow: Progress Publishers, 1978); *Bir Adım İleri İki Adım Geri Partimizdeki Bunalım*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1992; R. Luxemburg, *The Russian Revolution, and Leninism or Marxism?* (Ann arbor: University of Michigan Press, 1961); *Rus Devrimi*, çev. Cangül Örnek, Yazılama Yayınevi, İstanbul, 2009.

tiyatro sahneleyecektir. Karışım, aykırı ve heyecan vericiydi: Marx'ın yanı sıra Hegel vardı; ancak Hegel'in yanı sıra Freud için de bir alan vardı; Freud'un yanı sıra Friedrich Nietzsche de vardı; onların hepsini gözden kaçırırsak da bir yerlerde Rabelais vardı. Lefebvre Freud'da bilinçaltını; Hegel'de bilinci; Marx'da pratik bilinç eylemini; Nietzsche'de dili ve gücü; Rabelais'de kahkahayı ve eğlenmeyi buldu. Lefebvre şehirde bu beşi için de alan açmıştı. Ancak orada gerçek görüntüsünün altında, *gerçeküstünde* henüz keşfedilmemiş bilinçaltı istekler vardı. Onlar kıyamet gününü bekliyorlardı, bilinçli yaşamla kilitlerinden kurtulacakları, tutkuyu kaçınılmaz olarak baskılayan ya da aksi halde mistifikasyon ve fetişizmle sarmalanmış sahte tutkular yaratan ekonomik güçlerden özgürlüklerini kazanacakları günü bekliyorlardı. Mistifikasyon yerine Lefebvre, şehirlerin baskıyı açığa çıkarmasını istiyordu, Mourenx'deki gibi gizli tutulmasını istemiyordu. Şehirlerin "özgür bilinçli eylem" için araçları sağlamasını, *jouissance*'ı [mutluluk], yoğun duygusal (ve cinsel) zevk ve heyecanı yansıtmalarını istiyordu. Gündelik hayatın "kendisi için gelişmesini", "yaşanan" olarak adlandırılan kışkırtıcı bir şey tarafından geliştirilmesini istiyordu. Bu her durumda kolektif ve bireysel direniş başarısını barındırırdı: binaların işgali, sokak gösterileri, özgür dışavurumcu sanat ve tiyatro, grev gözcülüğü, kiracı grevleri, hatta genel grev. Bunlar radikal olasılıkların teşhisiydi, yoğun olarak öforik ve eğlenceli olduğu kadar, –ölümcül derecede– ciddi olabilecek olaylardı. Aslında, Lefebvre için yaşayan anlar, "halkların ışık saçan şenliği" olmalıydı. Marksist siyaset ise delişmen karnavalvari ruhuyla her şeyden çok halkların "şehir hakkı" olmasını talep ediyordu.

Şehir Hakkı

Lefebvre 1960'ların başlarında, Strazburg Üniversitesi'nde de aynı şeyin propagandasını yaptı. Daha sonra da 1965 yılında "emekliliğine" yani 1973'e kadar kalacağı Paris-Nanterre'ye taşındı. Çalışması, artan bir şekilde merkezi şehrin özünün yağmalanmasından yakınıyordu. Şikâyeti şu şekilde özetlenebilirdi: Bir merkez olmadan kolay kolay "medenilik" olmazdı. Bu, kaleme aldığı ve genellikle hızlı bir şekilde birbirini takip eden şehircilik ve gelecek on yılın şehir politikalarını ele alan bir dizi çalışmanın ana motifi olacaktı.²⁵ Bu çalışmaların hepsinde banliyö ve Yeni Kent gelişimini bir çeşit "şehirleşme-

²⁵ Bunlar *La Proclamation de la Commune* (1965), *Le Droit à la Ville* (1968), *Du Rural à L'Urbaine* (1970), *La Pensée Marxiste et la Ville* (1972). Skandal bir biçimde sadece *The Right to the City* İngilizceye çevrilebildi ve bu da kısaltılmış versiyondur. *The Right to the City* Eleonore Kofman ve Elisabeth Lebas'ın *Writing on Cities: Henri Lefebvre* (Oxford: Blackwell, 1996) kitabının en can alıcı bölümüdür; bu metni tercüme etmiş ve düzenlemişler, öte yandan Lefebvre'nin şehircilik hakkındaki diğer makalelerini ve röportajlarını bir araya getirmişlerdi. Ayrıca editörler Lefebvre'i hem Fransız entelektüel hayatına hem de Anglo-Amerikan coğrafya ve şehirciliğin içine yerleştirerek muhteşem bir iş çıkaran ayrıntılı bir giriş yazısı mevcut. Şaşırtıcı bir şekilde Lefebvre'nin şehir hakkında tartışmasız en yenilikçi kitabı olan *La Revolution Urbaine* Kofman'ın ve Lebas'ın sunusunda ele alınmaz. Hala Lefebvre'nin "kent devrimi" tezinin en iyi yorumlarından biri, esas biçiminde David Harvey'dir. Harvey Lefebvre'nin dehasını onaylayan ilk Anglofon şehircidir. *Sosyal Adalet ve Şehir*'in sonlarına yakın bir yerde Harvey Lefebvre'nin *La Revolution Urbaine*'inden kendi tercümesiyle şu alıntıyı yapar: "'Kentsel devrim' sözcüklerini kullandığımızda iktisadi büyüme ve sanayileşme sorunlarının egemen olduğu dönemden, kentsel sorunun belirleyici olduğu, kentsel topluma özgü çözüm ve biçimlerin öncelikli olduğu döneme geçişi sağlayan, günümüz toplumundaki yaygın dönüşümlerin toplam birlikteliğini kastediyoruz." Bkz. Harvey, *Social Justice and The City* (Londra: Edward Arnold, 1973), s. 306; *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, Metis Yayınları, İstanbul 2006.

miş” şehirleşmeye benzetecekti. Fransa’da bu, açık bir sınıf savaşı haline gelmişti, aynen Baron Georges Haussmann zamanındaki gibi. Bu kaçınılmaz olarak, kendilerini sürekli olarak bir yerden bir yere aktarılmış ve merkezden uzaktaki banliyöye sürgün edilmiş işçi sınıfı nezaketini inkâr etmek anlamına geliyordu. Bu banliyöler, Mourenx’e ya da yeni devasa yüksek konut arazilerine, Paris’in ve Fransa’nın başka şehirlerinin yavruladığı *les grand ensembles*’a benziyordu. Şehir merkezi, buna uygun olarak, bu andan itibaren onların oyun alanına dönüşen kalantor, burjuva sınıfı tarafından işgal edildi. Sıkı sıkıya bağlı olan komşuluk ilişkileri çözülmeye maruz kaldı, yenilenme yaşadı, şeklini değiştirdi, yeniden biçimlendi, kalitesi arttı, bir zamanların dayanıklı “kullanım değerleri” turistlerin çıkarlarının havasıyla olduğu kadar, rantıye ve finans sermayesinin havasıyla da oynayan pırıl pırıl parlayan “değişim değerleri” haline geldi. Lefebvre’nin Paris Rue Rambuteau’daki kendi konutu, Rezo Piano’nun ve Richard Rambuteau’nun göz alıcı Les Halles’deki Pompidou Center’a ve Forum Alışveriş Merkezi’ne yakınlığından dolayı ateş altındaydı, *embourgeoisement* [burjuvazileşme] gaspının tehdidi altındaydı. “Merkezin ‘müzeleşeceğini’ ve yönetimselleşeceğini hissediyorum. Siyasi olarak değil, finansal açıdan yönetsel hale gelecek. Şehrin ve kentin başkalaşımı sürecektir” diye akıl yürütüyordu.

Bu süreç, birçok üst ve orta sınıf, özellikle beyaz üst ve orta sınıf insanının merkezlerden daha az yoğunluklu, merkezi olmayan banliyölere kaçtığı Kuzey Amerika’dan çok kıta Avrupa’sına çok daha fazla uygun görünürken. Lefebvre’nin ifadesine göre her iki durum da şiddetli bir *şehir karşıtı* planlama yaklaşımını sergiliyordu. Net sonuç, her halükarda kentsel niteliklerden arındırılmış ama şehrin etrafına kurulmuş

bağımlı bir *periferi*" anlamına geliyordu. Etkili bir şekilde banliyö sakinleri, "bunun farkında olmasalar ve kendilerini doğaya yakın hissetseler" bile kentli olmaya devam edeceklerdi. Lefebvre bu duruma karşı öfke ve endişe duyuyordu. Endişeliydi çünkü "şehrin ve şehre ait gerçekliğin bilinci duygusuzlaşmıştı ... ortadan kaybolacak şekilde. Şehrin pratik ve teorik (ideolojik) yıkımı devasa bir boşluktan başka bir şey bırakmazdı geriye." Varoşların neden olduğu şehircilik deneyimi hakkında ve varoşların yoğun, merkezileşmiş ve birleşik şehirciliğin en iyi niteliklerine aktif olarak karşı bir çalışma yürüteceğinden ve onları baltalayacağından endişe duyuyordu. "Varoşlar ayrılmış bir morfoloji dâhilinde şehre aittir" diyerek kabul ediyordu Lefebvre ; "birlik ve eşzamanlılık şeklinde oluşturulmuş öğeler arasında ayrılma ve bölünme imparatorluğunu" kurarlar; bu arada eski merkez "dağılmış ve yabancılaşmış bir gerçeklik durumunda kalır."²⁶

Unutmayın ki, bu öfke ve endişe ne bir kinizm ifadesi anlamına geliyordu ne de Navarrenx'de gördüğümüz gibi, kaybolmuş bir alanın arayışı anlamına. Marx ve Engels gibi Lefebvre de eski tarihi şehrin yeniden kurulmasını tahayyül etmiyordu: Sanayileşme ve modernleşme aldı başını gidiyor. "Reçete" açıkça "ne geriye (geleneksel şehre dönüş) olabilir ne de devasa ve şekilsiz bir yığına doğru bodoslama hareket olabilir." Aksine devrimci çaba, ileriye, "yeni bir insanlığa", "yeni bir praksise" doğru uzanmalı, "şehir toplumunun başka bir insanına" doğru "deneysel ütopuyla" uzanmalıdır; "radikal şehir plancıları icat etmek zorundadır". "Şehir hakkı", "sözde bir hak" ya da sadece "geçici bir hak" değildir; tarihi olarak korunmuş, seri olarak yeniden üretilmiş, burjuvalaştırılmış bir

²⁶ Henri Lefebvre, "The Right to the City," Eleonore Kofman ve Elizabeth Lebas, *Writing on Cities*, s. 78, 80-81.

şehir özüne dönüş de değildir. Şehir hakkı, bunların aksine “bir çılgılık ve bir talep gibidir.” “Dönüştürülmüş ve yenilenmiş bir şehir hayatı hakkı” olarak formüle edilmelidir. Şehir bir karşılaşma alanı, kullanım değerini önceleyen bir yer olarak, “tüm kaynaklar arasında en üstün kaynak kademesine geçen bir zaman boşluğuna bir kayıt” olarak varlığını sürdürmelidir. Ve bunu gerçekleştirecek temsilci, toplumsal araç ya da destekçi, sadece işçi sınıfı olabilir.

Lefebvre’ye göre, Paris Komünü’nün en önemli şeylerinden biri “kenar mahallelere ve taşraya itilen işçilerin şehir merkezine güçlü dönüşüydü, şehri ... onlardan koparılan bu *oeuvre*’u [eseri] yeniden fethetmeleriydi”. Hemen hemen 73 gün boyunca, özgürce seçilmiş işçiler, sanatçılar ve küçük esnaf dümenin başındaydı. Komün Lefebvre’nin şehirlerle, şenliklerle ve devrimci siyasetle ilgili olarak sevdiği her şeyi *La Proclamation de la Commune*’de [Komün Bildirisi] kaydettiği gibi bünyesinde toplamıştı. Lefebvre, Komün’ü “şimdiye kadar devrimci şehirciliğin ilk ve tek hayata geçirilişi” olarak tanımlamıştı. Sorunları bölgesel ve kentseldi; uygulamada neşeli ve kendiliğindendi. Komün üyeleri Fransız Ulusal Ordusu binlercesini katledene kadar kültürel ve gündelik hayatta bir devrim başlatmış, özgürlük ve özerklik talep etmiş, burjuva iktidarının ve otoritesinin o sövülen sembollerini yerle bir etmiş, sokakları işgal etmiş, bağırarak, “şehir hakkı” için şarkılar söylemişti. Lefebvre, Komün’ün “şehrin insanoğlunun gerçekliğinin bir ölçüsü ve bir normu olarak kendini gerçekleştirmek üzere görkemli ve üstün bir çabası” olduğu fikrindeydi.

93 yıl sonra, 1968’in “Mayıs günleri”nde bu manifesto, Paris sokaklarını ele geçirmişti. Önceden de olduğu gibi, sokak savaşı, kargaşa ve eli silahlı jandarmalar vardı. Kısa bir süreliğine Charles de Gaulle’ün saltanatı sallandı. Fransız

Komünist Partisi, yandaş sendikası Genel İşçi Konfederasyonu'yla birlikte derhal öğrenci liderliğinde isyan ilan etti. İlk önce Renault'daki otomobil işçileri öğrencilere destek olmak üzere greve gitmekte isteksizdi. O zamanlar 68 yaşında olan Nanterre sosyoloji profesörü Lefebvre de aynı şeyi yaptı ve alışılmadık bir biçimde öğrencileri destekledi ama sadece ilkel olarak. O ve parti eleştirmenlerinin iddiasına göre doğru zaman değildi, durum olgunlaşmamıştı, bu enerjinin devamı getirilemezdi. Zaten göstericilerin somut bir programı yoktu ve en azından ilk başta küçük bir halk tabanına dayanıyordu. Lefebvre kendini iki kamp arasında hem bir bağlılık duyarak hem de duymayarak bölünmüş halde buldu. Bu eski komünist her şeyden öte hala imanlı bir sosyalist, parti çevrelerinin ihtiyatlı yoldaşydı. Öte yandan Lefebvre, Daniel Cohn-Bendit ve sitüasyonist guru Guy Debord gibi gösterilerdeki ve işgallerdeki radikal öğrencilerin ve kadroların doğrudan ya da dolaylı olarak bir zamanlar akıl hocalığını yapmıştı. (Debord bazı yorumların aksine hiçbir zaman gerçekten Lefebvre'nin öğrencisi olmamıştı. Lefebvre, Debord'la 1950'lerin sonlarında Strazburg'da ders verdiği sitüasyonist öğrenciler aracılığıyla tanıştı ve onunla arkadaş oldu.) Yaptıkları şey, onun derslerini ve yazılarını pratiğe dökmek oldu. Ancak onlar şimdi eski hocalarını kınamış, onu "sistemi kurtarma ajanı" olarak suçlamış, barikatlara katılmadığı, St. Michel Bulvarı'na molotof kokteyli fırlatmadığı, bir zamanlar tavsiye ettiği şeyi şimdi pratiğe dökmediği için onu ikiyüzlü ilan etmişlerdi. Eski kuşak, daha öncesinde sisteme dâhil olmak istiyordu ve tüketim maddeleri, daha yüksek maaşlar, buzdolapları ve otomobiller talep ediyordu; daha genç olan yabancılaşmış 1968 kuşağı ise şimdi daha fazlasını talep ediyordu, "büyüme kaç para eder

ki?", "maddi zenginliğin bedeli nedir ki?" şeklinde sorular soruyorlardı.

Mayıs grevleri ve ayaklanması "hümanist" ile "bilimsel" Marksistler ve Lefebvre ile Louis Althusser arasındaki yarığın daha fazla açılmasına yol açtı. 6. Bölüm'de Manuel Castells'in çalışmasını incelediğimizde, bu çalışmanın aynı derecede Marksist şehir çalışmaları arasındaki yarığı da açtığını göreceğiz. Tam tersi bir şekilde, 1960'ların sonu ve 1970'lerde parti müridi Althusser'in namının aşılması güç bir şekilde büyüdüğü görülür: Althusser'in Marksizmi radikal öğrenci birliğinde bile zorunlu hale geldi. Öğrenciler, École Normal Supérieure'in yapısalcı filozofu, çileci ve münzevi Althusser'in büyümesine kapıldı. Onun o ünlü "epistemolojik kopuş"unu kendi sokaklara sıkışlarıyla özdeşleştirdi. Lefebvre ise umutsuzluk içinde, kendini temize çıkarmak adına bir şeyler çiziktirecekti; *Patlama*. Kitapta, fikir değişikliğini anlatıyordu. Artık öğrencilerin coşkusunu ve sokak kendiliğindenliğini eleştirmeye çalışmıyor, aksine, bunun nasıl teşvik edileceğini ve parti ve sendika kuşkusularının yanı sıra verimli, yapıcı, tedbirli bir şekilde kullanılacağını göstermeye çalışıyordu. Teorinin *rasyonalitesi* ve eylemin *irrasyonelliği* arasında diyalektik bir yol göstermeye çalıştı. Althusserci Marksizm'in hiçbir zaman yapamadığı bir şekilde düşünce ve eylemin yerini belirgin bir *siyasi* analizle doldurarak ikisi arasındaki mesafeyle ilgilendi. Bu analizi, olası alternatifler için bir ufuk oluştuyordu. Onun Marksizmi, sınıf öznesi *olan* bir Marksizm'di.²⁷

Lefebvre, 1968 Mayıs'ının bazıları eski bazıları yeni kültürel, siyasi ve ekonomik güçlerin bir karmaşık bir iç içe geçişine yol açtığını kaydetmişti. Elbette ki, temel sınıf çelişkisi,

²⁷ Henri Lefebvre, *The Explosion: Marxism and the French Revolution of 1968*, (New York: Monthly Review Press, 1969).

üretim araçları özel mülkiyeti ile ilk olarak Marx tarafından ele alınan, bugün olduğu gibi 1968’de de çözülmeyen üretici emeğin toplumsal karakteri arasındaydı. Ancak üretici güçlerin mülkiyeti, artık Marx’ın zamanındaki gibi değildi – değildir. Onun yerini daha yeni bir çelişki almıştı: “Yönetim ve karar alma işleriyle meşgul olan örgütler ve kurumların tamamının gelişmesi. Bunlar ekonomi örgütlerinin üzerine yerleşirler ve İktidar denilen şeyin temelini ve aracını oluştururlar. Bir sistem oluşturuyormuş gibidirler. ‘Kapitalist sistem’ kavramı, 1867’de *Kapital*’ın 1. cildinde ilk kez geçmesinin üzerinden geçen bir yüzyıldan sonra hala anlamını yitirmiş değildir. Hatta anlamı daha da belirgin hale gelmiştir. Açık bir şekilde ve ayırt edici biçimde *siyasal* bir anlam kazanmıştır”. Bu bağlamda, *mücadele* kesinlikle çok önemli hale gelmiştir; “(ekonomik talepleri de içerecek şekilde) ekonomik faktörlerin siyasetle bağının kurulmasına” yardımcı olmuştur. Mücadele isimler tayin eder, parmakla işaret eder, kurumları ve insanları kaynaştırır, soyutlamaları gerçeğe dönüştürür ve “öznelere” “nesne” olmaya son vererek kendilerini ifade etmesinin bir yoludur. Mücadele, “sistemle bütünleşmenin reddidir”; “olumsuzluktan doğmuştur ve negatif bir karakteri vardır, özü itibarıyla *radikaldir*.” “Sistemin gizli kökenlerine ışık tutar ve derinliklerden siyasi zirvelere kadar dalga dalga yükselir, ayrıca reddedilmesinin de yoluna ışık tutar.” Mücadele edilgenliği reddeder ve katılımı teşvik eder. Gizli olarak var olan kurumsal bir krizden doğar ve onu “hiyerarşilere, iktidar merkezlerine meydan okuyan bir açık krize dönüştürür”.

Üstelik mücadele, çoğu kez kendiliğinden alevlenir ve bu, Rosa Luxemburg’un da bildiği gibi, son derece yaratıcı bir güç olabilir. Lefebvre’nin hümanist Marksizmi, Althusser’inin Leninizm’le flörtünün aksine, Luxemburg’unkiyle

bağlantılandırılabilir, “Kendiliğinden bir ideolojiyi, onu anlamaya çalışmak ve onun altından doğru zamanda –ne çok erken ne de çok geç– kalkabilecek bir pratiğe yönlendirmek yerine öldürmek, bir dogmatizm belirtisidir” der. Kendiliğindenlik olmaksızın hiçbir şey olmaz, hiçbir şey ilerlemez. “Bu nedenle iktidar, kendiliğindenliği düşmanı gibi görür.” Kendiliğindenlik her zaman kendini sokakta ifade eder; içerisinde üreyebilen ve hatta gündelik hayatı dönüştürebilen Lefebvre’nin Marksist siyasetinin otantik alanı olan sokakta. Sokak, kurumlar tarafından işgal edilmemiş toplumsal alandır. Kurumlar, sokaktan korkar, sokağı güvenlik çemberine almaya, sokağın kendiliğindenliğini önlemeye, sokaktaki farklı gruplardan protestocuları bölmeye, gözle görünen karışıklığı bastırmaya, kanunlar adına düzeni yeniden sağlamaya çalışır. Mücadele sokak düzeyinden –alttan– kurumsal alanlara, üste sıçrayabilir; kendiliğinden mücadele iktidarın peçesini indirebilir, onu açığa, aynalı camlı ofislerinden, siyah araba konvoylarından, özel taşra kulüplerinden ve klimalı konferans salonlarından dışarı çıkarabilir.²⁸ Sokaklar artık, kurumsal siyasetin bıraktığı boşluğu doldurarak açıkça siyasallaşır. Orada kendiliğinden doğan sokak mücadelesinin gücü vardır, orada zafiyet vardır: yerelcilik zafiyeti, sembolizmin, “parçalı pratiğin”, nihilizmin zafiyeti vardır. Yani kendiliğindenlik aynı zamanda ciddi bir kendiliğindenlik tanımına ihtiyaç duyar. Ama bunun “katışksız kendiliğindenliğin göz ardı etme eğiliminde olduğu” bir teori adına yapılması gerekiyordu: Marksist teori.

²⁸ Seattle’daki Dünya Ticaret Örgütü karşıtı protestoların yakın geçmişte gösterdiği gibi, bazen sokak kendiliğindenliği yöneticilerin konferans salonuna girmesini bile engelleyebilir.

Mekân: En Son Sınır

1968 sonrasında, toz bulutu henüz yeni oturmuşken ve sis çekilmişken hayat dolu altmışlarını yaşayan Lefebvre, Marksist sözlüğe yeni kavram kazandırdı: Kent devrimi. Bizim Hegelci hümanist Marksistimiz artık hümanist bir Marksist şehirci olmakla kalmamış, ayrıca radikal bir coğrafya uzmanı da olmuştu. Lefebvre, “Marx üretici güçlerin mevcut üretim ilişkilerinin (ve kapitalist üretim biçiminin) kısıtlayıcı sınırlarına karşı sürekli olarak yayıldığını ve devrimin bu sınırların üzerinden atlayacağını düşünür. Parçalı krizler, genel bir krize dönüşecektir, işçi sınıfı sabırsızca eli kulağında beklemektedir ve siyasi devrimi izleyen bir geçiş dönemine girecektir.”²⁹ 1968’in kahramanları, 1871’in Komün üyeleri gibi, tek bir ülkede genel bir krizin mühendisliğini yapmıştı. Fransız devleti sendelemiş, ancak kapitalist sistem sağ salim kalmıştı. Bir şekilde protestocular tekrar içine çekilmiş, karşı kültür süpermarket kültürüne yeniden dâhil olmuş, bu kültürle yeniden sahiplenilmişti. Protestocular, yaklaşık 15 dakikalığına ünlü olmuştu. Godard’ın da dediği gibi, onlar “Marx ve Coca-Cola’nın çocuklarıydı.” Burada da, her yerde olduğu gibi, kapitalist “sistem” görünürde ona doğru fırlatılan her şeye karşı durmuştu, her zamanki gibi çelişkilerini, hatta kendine özgü çelişkilerini bile azalttı. Her şeye rağmen, Marx’ın *Kapital*’i yazmasının üzerinden geçen yüz küsur yıl içinde, bu sistem büyümeyi başardı. “Bunun ne pahasına olduğunu kestirebilmekten uzağız” diye teslim eder. “Ancak araçları biliyo-

²⁹ Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism* [1973] (Londra: Allison and Busby, 1976), s. 20.

ruz: “Mekâna yerleşerek ve mekân üreterek.”³⁰ “Mekân üretmek” artık “kapitalizmin bekası” için merkezi bir payandaydı.

Aslında, kapitalist üretim biçiminin çok şaşırtıcı bir durumu, onun coğrafi dinamiğidir ve bu hep böyle olmuştur. Marx *Komünist Manifesto*’da, Lenin *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*’nda, Lev Troçki de “eşitsiz gelişme” teorisinde bunu ayrıntılarıyla açıklamıştı. Ancak artık elimizde daha yeni bir mekânsal mantık vardı ve Lefebvre bunun, daha anlaşılır bir şekilde ayrıntılandırılması, daha güçlü bir kentsel bağın yanı sıra daha iyi bir tanımla desteklenmesi gerektiğine inanıyordu. 19. yüzyılda Marx ve Engels’in üzerinde kafa yorduğu Sanayi Devrimi’nin adeta 20. yüzyılın “kent devrimi”nin müjdecisi olduğuna gittikçe daha fazla inanıyordu. Sermaye/emek çelişkisi her şeyden çok kent ve toplum çelişkisiydi, kent ve sanayi toplumu değil. Aslına bakılırsa, kentçiliğin kendisi, aynen bilim gibi bir “üretim gücü” haline gelmişti.³¹ Kentçilik gerçeği, üretim ilişkilerini dönüştürme yeterliliğine sahip değilse de, onları değiştirecekti. Bir süre önce Engels, canlı bir biçimde sanayileşmenin belirli bir tip kentleşme yarattığının altını çizmişti; artık Lefebvre bunun tam tersi olduğunda ısrar ediyordu. Elbette ki sanayi toplumunun kent toplumuna tâbi olması, kapitalizmin zaman kazanması, genişletilmiş bir ölçekte yığılmaya izin vermesi açısından elverişli bir durumdu ancak karşılığında geleceğin tohumlarını, daha derin çelişkiler –sadece mekân dâhilinde toplumsal çelişkiler değil ayrıca mekâna ait toplumsal çelişkiler de– ürettiyordu. Kentsel mekân için ve onun üzerine yapılan mücadele, modern sınıf mücadelesinin sahnesi ve ispalyası oldu; başkadırı zorunlu olarak kent ufkunda başladı.

³⁰ A.g.e., s. 21; vurgu orijinalde.

³¹ Henri Lefebvre, *La Révolution Urbaine* (Paris: Gallimard, 1970), s. 13.

Artı-değer artık gayrimenkul yatırımı, altyapı inşaatları, tuhaf yeni bir sermaye yörüngesi oluşturan sözde sabit sermaye, “ikincil devre sermaye” yoluyla üretilmişti. Lefebvre bu sermayenin sanayi sermayesinin “birincil devre”sine göre katlanarak büyüdüğünü düşündü ve bu büyümenin devam edeceğini varsaydı.³² Bahsedilen ikincil sermaye çeşidindeki çelişkiler, arızalar ve krizler, sermaye akışının yönünün imalat üretiminden mekânsal üretime, özellikle kentsel mekânsal üretime kaymasında itici güç oluyor ve bu sermaye ve emek dâhilinde ve ikisi arasındaki farklı grup mücadelelerini olduğu kadar sermayenin farklı gruplarını da yol açıyordu. Bir de çoğunlukla, süreç çeşitli düzeylerde devlet tarafından kolaylaştırılıyor ve düzenleniyordu. Aslında, şehirlerin fiziksel manzarası –aslında bütün bir yaşam tarzı olarak kentçilik– fiili olarak değere fiyat biçerek ve onu sadece gerçekleştirmeyerek sömürülebilir ve kârlı bir hale gelmişti.

Artık ölü emek canlı mekâna dönüşmüştü. Mekân gide- rek daha fazla sömürgeleştiriliyor ve metalaştırılıyordu; satın alınıyor ve satılıyor; yaratılıyor ve yerle bir ediliyordu; kullanılıyor ve suiistimal ediliyordu; üzerinde düşünülüyor ve onun için kavga ediliyordu. Bu, Lefebvre’nin en esaslı ve inandırıcı mekânsal keşfinin bir aşamasıydı: *La Production de l’espace*’de [Mekânın Üretimi] (1974) Lefebvre, mekânı “patlatmak” ve onun “şifresini çözmek” için uğraşmıştı ve kentleşen modern kapitalizm analizlerinde ya da ona karşı mücadele eden sosyalistleri her alanda güçlendirmişti. Buradaki klişe

³² Bu David Harvey’in pek çok etkili eserinde altı çizilen çok önemli bir düşüncedir. Harvey aslında *Sosyal Adalet ve Şehir*’de “Sonuçlar ve Fikirler”’de bu konuyla ilgili olarak ayrıntılı bir Lefebvre alıntısı yapmıştır. İngiliz coğrafyacılar, 7. Bölüm’de göreceğimiz gibi birkaç noktadaki uyumsuzlukları dışında Lefebvre ruhunun Anglo-Amerikan türü olmuşlardır.

kelime, tabi ki, *üretim*di ve Marx'ın ona yüklediği radikal tavırla uyumluydu. Marx radikal olmanın anlamının “şeyleri kökünden kavramak”³³ olduğunda ısrar etmişti. Üretime olan takıntısı tam da şunları yapması için tasarlanmıştı: Kapitalist toplumun köklerini kavramak, “gizli mekân”ı araştırmak, görünebilir olanın fetişizminden öteye gitmek, bütün o kan dondurucu korkunçluğuyla “işsel hareket”in bölünmez bir bütün olarak planını çizmek.

Lefebvre buna karşılık, kapitalist toplumsal mekânı gizemli noktalarından arındırmaya, tüm görünüşleri ve gizli yanlarıyla iç dinamiklerini, *üretken* anlarını çıkarmaya girişmişti. Burada *üretken* “aktif” ve “yaratıcı” anlamına geliyordu ve yaratma, Lefebvre için asıl üretici *süreçti*. Daha da ötesi, “nesneden onu üreten ve/veya yaratan eyleme geri dönmek asla kolay bir şey değildi” çünkü “inşaat tamamlandıktan sonra iskele sökülür; aynen bir yazarın paramparça ettiği ve ortadan kaldırdığı karalamasının kaderi gibi.”³⁴ Eğer bu Marx'ın “metaların fetişizmi”nin mekânlaştırılmış versiyonuna çok fazla benziyorsa, aslında kastedilen tam da bu olduğu içindi. Teorileştirmenin “mekândaki nesneler”den “mekânın üretimi”ne kayması, yani Marx'ın “mübadele edilen şeyler”den “üretimin toplumsal ilişkileri”ne kaymasına benziyordu. Artık Lefebvre Marksistleri “mekânın üretime ve – üretim biçimine özel çelişkiler ortaya çıkaran ilişkilere yoğunlaşmaya, üretim araçlarının özel mülkiyeti ve üretici güçlerin toplumsal karakteri arasındaki çelişki tekrarlanmasına neden olan– onun özündeki toplumsal ilişkilere yoğunlaşmaya” davet ediyordu.

³³ Karl Marx, “Critique of Hegel’s ‘Philosophy of Right’. Introduction”, *Karl Marx Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 251.

³⁴ Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), s. 113.

Kentleşme “mekânsallaştırmanın” en önemli uzantısıdır. Lefebvre’nin belirttiğine göre büyük çoğunlukla *mekânın temsiliyle*, öngörülmüş bir mekânla hareket eder ve güçlendirilir ve çeşitli profesyoneller ve teknokratlar tarafından ortaya çıkarılır: Planlayıcılar, mühendisler, imarcılar, mimarlar, şehirciler, coğrafyacılar ve bilimsel bir eğilimi olan diğer herkes. Bu mekân bu “uzmanlar” tarafından kullanılan ve iletilen gizli modelleri, işaretleri ve jargonu kullanırlar. Genellikle, ideoloji, iktidar ve bilgi onun içinde gizlenir ya da ondan yayılır. Bu herhangi bir toplumun egemen mekânıdır “üretim ilişkilerine ve bu ilişkilerin yüklediği ‘düzen’e derinden bağlıdır”. Mekânın temsilleri “nesnel ifadesi”ni, anıtlarda, kulelerde, fabrikalarda, iş hanlarında ve “baskı uygulayan mekânlara içkin bürokratik ve siyasi otoriterizm”de bulur. Bütün bunlar sınıf mücadelesinde birer araçtır, *temsili mekânla*, Lefebvre’nin heyecanını artıran gündelik deneyimin doğrudan *yaşayan* mekânı olan mekânla karşı karşıya gelir. Mekân “fiziksel mekânın nesnelerinden simgesel olarak faydalanarak onu kaplayan yerleşimciler ve kullanıcılar”ın yerel dili, sembolleri ve görüntüleri yoluyla yaşanır. Temsili mekân toplumsal yaşamın “yer altı ve gizli” yönleriyle de ilişkilendirilebilir çünkü hiçbir “tutarlılık ve uyum” yasasına riayet etmez. Çok fazla “kafa” da içermez: Düşünülmekten çok hissedilir. *Sıcak* ve *canlıdır*, oradan daha fazla *oradadır*; hatta Lefebvre’nin görüşüne göre “konuşur.” “Duygusal bir çekirdeği ve merkezi vardır: Ego, yatak, yatak odası, ev ya da meydan, kilise, mezarlık. Tutkunun, hareketin ve yaşayan durumların yörüngelerini kuşatır ve neticesinde anında zamanı gösterir. Dolayısıyla, çeşitli yollarla nitelendirilebilir: Yönelimli, durumsal ya da bağıntısal olabilir çünkü aslen niteliksel, değişken ve dinamiktir”.

Mekânın temsili ve temsili mekân, tasarlanmış ve yaşanan mekânın diyalektik bir birlik içinde bir arada var olmasını sağlayan *mekânsal pratiklerle* “salgılanır.” Çelişkinin yanı sıra istikrar da salgılarlar. Mekânsal pratikler her durumda insanların dünya üzerindeki, kendi dünyaları üzerindeki algılamayla ilişkilidir. Mekânsal pratikler gündelik hayatın gerçeklerini anlamlandırır (ve etkisini azaltır) ve iş, oyun ve boş zaman mekânlarını birbirine bağlayan rotalar ve ağlar içerir. Mekânsal pratikler, üretim ve yeniden üretim, fikir ve icrayı içerebilirler. Toplumsal sürekliliği ve “mekânsal yeterliliği” sürdürür ve mekânın temsilleri ve temsili mekânı bir arada tutarak, ama yine de klasik Kartezyen modellerle birini küresel, diğerini yerel konumda tutarak bir şekilde tasarlanmış ve yaşayan arasında aracılık eder.

Bu “mekânsal üçlü”nün kendi içindeki ilişkisi hiçbir zaman kalıcı değildir. Ve bunlar tarihi kıyafetlerle bezenmişlerdir. Benzer şekilde, belirlenimleri fiili et ve kan, gerçek-hayat özgüllüğüyle cisimleşmek durumundadır. Ancak kapitalist toplumun bu konuda bir tereddüdü yoktur. Piyasa eksenli ve kâr amaçlı bir sistem başıboş bırakıldığında her zaman ve her yerde *soyut* tasarlanmış alan aracılığıyla gelişir. Lefebvre’nin “soyut” üzerine olan vurgusu, açık Marksist anlamlar taşır: *Soyut mekân*, Marx’ın “soyut emek”iyle ortaklaşır. Ancak Lefebvre bunu, “soyut”u yalnızca geçici bir fenomen olarak değerlendiren Marx’tan bir adım öteye taşır. Marx, burjuva sisteminde niteliksel olarak farklı (somut) emek eylemlerinin tek bir nicel ölçüye, paraya indirgendliğini ileri sürmüştü. Bu ölçüt, meta ilişkileri her yeri ve herkesi sömürgeleştirdiğçe ortak payda haline gelmiştir; Marx bu tür bir emeğin, genel olarak emeğin, değerler yasasına, toplumsal olarak gerekli olan emek *süresine* derinlemesine bağlı olan emeğin ürettikleri

ve eyleyişini tanımlamak üzere *soyut emek* sözcüğünü türetmişti . Elbette ki, “soyut” hiçbir şekilde zihinsel bir soyutlama anlamına gelmiyordu: Aynen değişim değeri ve değerın sahip olduğu gibi çok gerçek bir mevcudiyeti vardı.

Benzer şekilde, soyut mekân çok gerçek bir toplumsal varoluşa sahiptir. Bu, farklı binalarda, yerlerde, eylemlerde ve mekân üzerine ya da mekân aracılığıyla toplumsal ilişkilerde somut ve niteliksel hale gelir. Ama onu var olma nedeni, niteliksel ayrımla gerçek bir ilgisi olmayan bir mantığa bağlıdır. Onun esas belirleyicisi değerden başka bir şey değildir. Değer ve para (değerin evrensel ölçümü) şu veya bu şekilde, soyut mekânın yapısal anlayışını belirler. Bu şekilde değer prensipleri ona aşılır. Burada bankalar, iş merkezleri, üretken yığınlar, bilgi ağları ve kanun ve nizam en büyük egemenliği kurar – ya da bunun için uğraşır. Soyut emek, gerçek somut emeği – bütünüyle gelişmiş gerçek bireyselliği – nasıl inkâr ediyorsa soyut mekân da benzer şekilde gerçek niteliksel mekânı inkâr eder. *Farklı mekân* genellemesini reddeder, bu mekân sadece farklı görünmez, gerçekten farklıdır, özünden son derece farklıdır. Farklıdır çünkü – hem bedensel hem de deneysel – niteliği över ve kent hakkını, kentte farklılık hakkını teyit eder. Gerçek bir farklı mekân, bir yüküdür. Var olan güçler tarafından geliştirilmesine izin verilemez, verilmemelidir. Sermaye birikimi ve gelişmesi üzerinden kabul edilemez taleplerde bulunur. Öte yandan soyut mekânlar, kendi içlerinde farklı mekânların tohumlarını taşırlar, Marx’ın kapitalizmin kendi içinde sosyalizmin tohumlarını barındırdığını söylemesi gibi. Soyut mekân farklı mekân için bir fırlatma tahtası olacaktır. Önceki bir kez birliği bozduğunda, ki birliği yeniden kurabilir, farklı mekânı, sosyalizmin, sosyalist şehirciliğin mekânını doğurabilir.

Lefebvre, şüphesiz uzun bir süre içinde uzun bir yol kat etti; Marksizm'i kimi zaman yüzeysel kimi zaman da derinlemesine oldu. Aynı anda Hegel'i kucakladı ve Hegel'i terk etti; ana sahnede çıktı ve gölgelerde dolaştı. Kırsal bölgede aylak aylak gezindi ve şehir caddelerinde dolaştı. İşçilerin özyönetimini olumladı ve neşeli şenliklerde eğlendi. Öğrenci kendiliğindenliğini hem küçümsedi hem de göklere çıkardı. Gündelik hayatın önemsiz ayrıntılarını parçalara ayırdı ve küresel kapitalizmi boydan boya taradı. Yabancılaşmayı araştırdı ve mekân hakkında yazdı. Bu oldukça bir şeydi, oldukça eylemdi. Ama çok mu fazlaydı? Çalışması uyumlu bir bütün olarak üst üste mi yığılmıştır? Sert eleştiriler çoğunlukla onu ve onun muazzam çalışmasını çok iyi bilen eski dostlardan, eski meslektaşlardan ve arkadaşlardan gelecekti.

Özellikle bir zamanlar Lefebvre'nin Nanterre'deki asistanı olan Manuel Castells, kendi üstünün hümanist eğiliminin ve Lefebvre'nin analiz hedefinin entelektüel itibarının altını oyar. 1972 yılında aslen Fransızca yayınlanan *The Urban Question*'da [Kent Sorunu] İspanyol sosyolog cesurca *kent* ve *mekân'ın* mantığa uygun bir inceleme nesnesi olup olmadığını sormuştur. Aslında, Castells Lefebvre'nin mekânın "şeyleşmesi" tanımında biraz fazla ihmalci olduğunu düşünmüştür. Hatta Castells, devamında bir an için "mekân fetişizmi" görür gibi olmuştur. Gerçekten de Lefebvre mekân fetişizmini irdelemekten ziyade mekânı ve şehri bir "o"ya, kendi uyumuna başkaldıran bir şeye yücelterek kendi fetişizmini düzenlemiştir. Castells ise bundan etkilenmemiştir. Castells Lefebvre'nin yasalara uygun bir şekilde "kent fenomeni için Marksist bir analiz" geliştirmeye çalışma noktasından daha çok, "meraklı bir entelektüel evrim yoluyla Marksist sorunsalın kentsel teo-

rileştirmesine doğru yakınlaştığını”³⁵ öne sürer. Lefebvre’ye göre ise Castells mekânı anlamamıştır. “Mekânı bir kenara koyar” diye yazmıştır. “Onunkisi hala basit bir Marksist şemadır.”³⁶ Ama bu kötü eleştiri hafızalara takılır; Lefebvre’nin kent ve mekân çalışmalarının 1970’lerde görece ihmal edilmesine yardımcı olur.

Bu yeterli gelmediyse, bir başka saldırıdan, Lefebvre’ye yoldaş seyyah Marksist kentçilerden daha radikal, siyasi bir saldırıdan bahsedelim. Bunlar daha genç bir tayfaydı: Müesses Lefebvre’den kaybedecek çok daha az şeyi olan öğrenciler, eski öğrenciler ve özentili öğrenciler, mücadeledeki sanatçılar ve şairler, aktivistler ve izleyicilerden oluşuyorlardı; Lefebvre hepsini tanıyordu, onlar da Lefebvre’yi. Sonu hüsrarla biten bir aşk hikâyesiydi bu. Önce Lefebvre’nin kent radikalizmi kabul ettiler ve sonra bu kabulü, yaşlı profesörün kendi fikirlerini çaldığını ileri sürecek kadar ileri taşıdılar. Kendilerini sokakta takip etmediği, her şeyini riske atmadığı için onu rezil ettiler. Bu dram 1950’lerin sonunda yayıldı, 1968’de doruğa ulaştı ve 1972’de bir anda sona erdi. Dramın iştirakçileri “sitüasyonistler” müphem başlığı altında etkin hale geldi ve Guy Debord adında aylak bir düşünür ve eşkıya, başlıca kuramsal ışıkları oldu. Onun ve sitüasyonistlerin çabaları Marksist kentçilik akımında son derece önemli başka bir dalgaya damgalarını vuracaktı ve bundan sonraki bölümde tarihini yazacağım şey de bu olacak.

³⁵ Manuel Castells, *The Urban Question: A Marxist Approach* (Londra: Edward Arnold, 1977), s. 87; vurgu orijinalde.

³⁶ Lefebvre, “Interview with Henri Lefebvre,” s. 31.

Off, gençliğimin geceleri, başımı ne ağrıtmıştın!

Comte de Lautremont, Poésies

Hayatımın büyük bir bölümünde bir aylak oldum.

George Borrow, Lavengro

Marx'ın ve Coca-Cola'nın Şehri

Guy Debord Henri Lefebvre'den neredeyse 30 yaş daha gençtir. 1931'de Paris'te doğdu, kendi iddiasına göre bir "hiçbir şey doktoru" ydu. 62 yıllık ömrü boyunca, hiçbir zaman sabit bir akademik işi olmadı, aslında sabit bir işi hiç olmadı. Üniversiteyi de bitiremedi, ancak liseyi bitirebildi. Bir devrimcinin hayatı genelde çulsuz bir hayat da olsa, o benzersiz cazibesini kullanarak kıvrak zekâsıyla idare edebildi. *Panegyric*'teki küçük biyografisinde Debord, "adeta eciş bücüş doğduğunu" söylüyordu. Ekonomik kriz Amerika'dan doğuya doğru geldiğinde ailesinin serveti yok oldu. Ondan sonra ergenliği boyunca, "gelecekle ilgili daha çok soyut sorulara bir nebze bile önem göstermedi." "Hepsi de kendi zevkine tamamıyla yabancı ya da fikirlerine çelişik görüldüğü için, bir iş sağla-

cak, en çok öğrenilen mesleklerden birinin eğitimini almayı bile düşünemiyordu.¹ Kahramanları, Arthur Cravan ve Comte de Lautrémont gibi çok genç yaşta esrarengiz bir şekilde ölen sapkın yazarlardı.

“Tüm hayatım boyunca, sadece sıkıntılı zamanlar, toplumda muazzam bölünmeler ve çok büyük bir yıkım gördüm” demiştir. Debord’un çevresi, yıkım uzmanlarının ve tehlikeli sınıfların, hoşnutsuzların ve yoksulların çevresiydi. Çok tehlikeli işlerle uğraşıyorlardı, düşkünler topraktan, şehir toprağından geçimlerini nasıl sağlayacaklarını biliyorlardı. Debord’un arkadaş çevresi, kendi rızalarıyla düşen bir çevreydi; birçoğu genç yaşta öldü, birçoğu şiddet sonucu öldü: “Merminle ölen arkadaşların sayısı alışılmamış şekilde yüksek bir orandadır” demiştir. Onlar neredeyse geçmişte kalmış bir dönemin, masumiyet ve toyluk, espresso, şarap ve Gauloises ve çılgın, saçma fikirlerin çağının kayıp peygamberleriydi. Marjinal muhaliflerin en marjinalleriydi: Sayıları çok nadir, bir düzineyi aşardı ya da bir seferinde bundan fazla özgür ruh olmazdı; eylemlerinin çok azı Paris, Amsterdam ya da Brüksel’in dış merkezine taşardı. Planları nükteliydi, sistematik değildi, sadece paçavralarını ve fikirlerini, anlaşılması güç varsayımlarını ve bulanık vinyetlerini miras bırakırlardı. Geriye tamamlanmış ya da tutarlı bir şey bırakmamışlardı. Ve şimdi bir şekilde, sitüasyonistlerden sonra Marksist kent siyaseti ve radikal sanat ve tasarım artık asla eski gibi olmayacaktı.

Sitüasyonistlerin hikâyesi, karışık, bir İngiliz komedisi gibi, akronimler ve kötü niyetle dolu, fırtınalı aşktan ve gergin arkadaşlıklardan oluşan bir hikâyedir. Sol tarihte çok sık görülen bir hikâyedir, birbirlerine ve yoldaş gezginlerine yönetici

¹ Guy Debord, *Panegyric* (New York: Verso, 1991), s. 12-13.

sınıftaki düşmanlarına davrandıklarından daha kötü davranıyormuş gibi görünürler. Sitüasyonistlerin tarih öncesinde, pek çok küçük, yıkıcı, yenilikçi hareket vardır. İlk olarak, Uluslararası Lettrizm vardı, Romanyalı şair Isidore Isou tarafından 1946 yılında kurulan minimalist bir yeraltı grubudur, ancak 1950'lerin başında Debord, Michèle Bernstein (Debord'un eşi) ve Gil Wolman'ın çevresinde belirginleşmişti. Daha sonra Hollandalı ütopyacı mimar ve eksi bir provokatör ve anarşist olan Constant Nieuwenhuys'un –daha sonra şık bir isim olan “Constant” olarak kısaltılır– hâkim olduğu Kopenhag, Brüksel ve Amsterdam sürrealistleri ve deneysel tasarım grupları COBRA gelir. Sonra Asger John'un parlak fikri, soyut dışavurumcu eğilimlere sahip Brüksel temelli bir ekip olan Hayalperest Bauhaus mücadeleye katıldı. Ralph Rumney'li Londra Psikocoğrafya Birliği ve Özgür Sanatçılar Kongresi denilen oluşum da o civarlardaydı, elbette tepesinde manevi babası Henri Lefebvre belirliyordu.

Tüm bu gruplar, son derece politizeydi, sanatı yenileme – ya da en iyisi Marx'ın felsefeyi ortadan kaldırma çabasına atfen, sanatı “ortadan kaldırma” diyelim– ve sanatın hayattaki (ve hayatın sanattaki) eylemini her ikisini de süreç içinde dönüştürerek yenileme niyetleri devrimciydi. Bildikleri sanattan, siyasetçilerden, şehirden sıkılmış ve şehirde sıkılmışlardı. Şehir sıradanlaşmıştı; sanat sıradanlaşmıştı; siyaset sıradanlaşmıştı. Sıradanlaşma, hayatı genel olarak etkileyen zihinsel ve fiziksel bir hastalıktı. Her şeyin değişmesi gerekiyordu: Hayat değişmeliydi, zaman ve mekân değişmeliydi, şehirler değişmeliydi. Herkes üretimden ve uygun koşullardan, kanalizasyon sistemlerinden, asansörlerden, banyolardan, çamaşır makinelerinden hipnotize olmuştu. Aşk ve bir çöp öğütme ünitesi arasında tercih yaptırılan gençler tercihini çöp öğütme ünitesin-

den yana kullanıyordu. Debord, Baron Georges Haussmann'ın Paris'i hakkında "bir aptal tarafından kurulmuş, ses ve öfkeyle dolu bir şehir. Bugünün şehirciliğinin temel sorunu, sayısı hızla artan motorlu araçların akıcı sirkülasyonunu sağlamaktır"² diye yazmıştı.

Lettrist Enternasyonal", kendini ifade etmek de dâhil, kolektif ifade ve özellikle saygısız ifade için yeni formlar zorlamış; grup en sonunda sitüasyonistleri harekete geçiren ve dramatize eden (parçalara ayıran) bir ruh halini ve zevki bünyesinde toplamıştı. İlk olarak Lettristleri ayakta tutan şey sürrealizm ve André Breton oldu, ama 1950'lerden itibaren onun tükenmiş ve eski olduğunu düşündüler ve onun yerine daha put kırıcı olan Dada'ya yöneldiler. (Dada'nın hicvi, onun gö-

² Guy Debord, "Introduction to a Critique of Urban Geography" [1955], Situationist International Anthology, der. ve çev. Ken Knabb (Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1989), s. 5.

^{**} Lettrizim: Hiç bir şey anlatmayan, anlamsız şiir; harflerin sesleriyle kurulan, dili aşan, uluslararası bir şiir yaratma akımıdır. Lettrizim, Romen asıllı Isidore Isou öncülüğünde başladı. Bu akım, dadaizm gibi, kurulu düzene karşı koymakla kalmaz, dilde de toplu bir değişim yapmak ister. Sözcüklere, sözcüklerin anlamlarına karşı bir ayaklanma özelliği taşır. Lettrizim'e göre dil, harflerin karşılıkları olan seslere dayanmalıdır. Lettrizim, kökü dadaizme dayanan, sürrealizmin yanında yer alan, yalnız kurulu düzene, alışılmışa değil, sözcüklere ve sözcüklerin anlamlarına karşı da ayaklanan yeni bir edebiyat akımıdır. Lettristler, ses taklidi yoluyla anlam ötesi müzikal bir etki yaratmak amacını taşırlar. Harflere harfler, seslere sesler eklenmeleri hiç bir dilde anlam taşımayan yeni sözcüklerle şiirler yazmaları bundan ileri gelmektedir. Bu edebiyat akımı, edebiyat tarihine bir kaç eğlendirici örnek bıraktıktan sonra silinip gitmiştir. Akımın kurucusu Isidore Isou harfçiliği "Harf olmayan veya harf olmayacak hiçbir şey tinsel olarak da var olamaz" biçiminde özetlemiştir. Maurice Lemaître ve François Dufrêne, Lettrizim'in önde gelen şairleridir. Lettrizim bir edebi akım olarak doğmuş olmasına karşın sinema başta olmak üzere dönemin müzik ve dans akımları üzerinde de etkisini göstermiştir – ç.n.

rüntüleri, sanatı ve hayatı alt üst etmesi, aşınmış anlamlardan yeni anlamlar formüle etmesi, onları şok edici, orijinal kolajlara dönüştürmesi, el üstünde tutulan sitüasyonist bir pratik haline gelecekti.) Lettristler bu arada, kendi incecik dergilerinin çıkmasına da ön ayak olmuştu: *Potlaç*, Kuzeydoğu yerli Amerikan kabilelerinin büyük bayramlarının adıydı. Bu bayramlarda şefler, gerçekten yemek, içki ve para dağıtırlar, bütün üretim fazlası ürünler kasten tüketilirdi. Potlaçlar pazarlığı yasaklar, hediyeleri onaylar ve “değişim”e karşı gelirlerdi, özel mülkiyeti mutlak olarak reddederlerdi. Debord ve onun sitüasyonist arkadaşları, aynen sosyolog Marcel Mauss (örn. bkz. *The Gift*, 1925) ve yazar George Bataille gibi bu fikri sevdi. Debord *Potlaç* için izleyen on yıllarda, buz gibi soğuk bir tonla, efsane olan sayısız polemik yazısı yazdı. Bir Lettrist olarak *Howlings in Favor of Sade* [*Sade İçin Ulumalar*] isimli deneysel film serisinin ilkinde de duyurmuştu. Bu film, bir Debordcu sinema teamülü yaratacak: Kesik kesik sessizlikle ve karanlık arka planla dolu görüntülerle hemen hemen hiçbir şey olmuyordu filmlerde. Görüntüler, çoğunlukla araya giren, Debord’un kendi sesi olan monoton seslerle bir anda değişirdi: “Film falan yok. Sinema öldü” demişti, *Ulumalar*’ın bir yerinde. “Bundan sonra da olamaz. İstersen bunu tartışabiliriz.” “Mülkiyetlerin hepsi ya menkuldür ya da gayrimenkul” diyordu bir başka yerde şaşırtıcı bir şekilde. “Geleceğin sanatı durumların altüst olmasından başka bir şey olamaz.”³

³ Debord’un ilk aşkı sinemaydı. Sadece burjuva sinemasına değil, avangart özellikle Jean-Luc Godard gibi “itibarlı” avangarda da ateş püskürüyordu. Godard için bir zamanlar “aynı hödük aptallıkların tekrarı, tanım gereği nefes kesici şekilde yenilikçi” demişti. Debord ayrıca Godard’ın eleştirilerinin “asla tehlike sınırlarını aşmadığını” eklemişti. Godard, Henri Lefebvre’nin toplumsal eleştirisini yaptığı şeyin filmini çeker: “her biri tarz ya da konuda bir mutlak özgürlük görünümüne sahiptir... Ancak bu

Durumlar ve Denizkabağı

Üst örgütlerden delegeleri özellikle 1957'de Cosio d'Arroscia isimli ücra bir İtalyan köyünde bir barda "yarı sarhoşluk halinde" bir araya getiren şey "durumlar" kavramı olmuştı. Bundan sonra Sitüasyonist Enternasyonal (SE) bir gerçek oldu. SE derhal bir yandan burjuva kültürü ve siyasetine karşı tepki veriyor, diğer yandan yüksek modernizmin steril ve yalın işlevselciliğine kafa tutuyordu. Bu andan itibaren SE her iki cephede de sıkı bir saldırıyı hayata geçirecekti. Üyelerinin söylediğine göre hem burjuvazi hem de modernist yüksek kültür, şehrin içini boşaltmıştı; bunlar insan ürünü çevre ve toplumsal mekân üzerinde zayıflatan bir etki bırakmıştı; her ikisi de insan ruhuna ve gerçek toplumsal ilerlemeye ve özgürlüğe karşı patolojikti. Henri Lefebvre gibi, modern şehirde

gerçek özgürlüğü herhangi bir yerden edinmişlerdir: çağın ileri düzey deneyimlerinden elde edebildiklerinden. Onlar modern düşüncenin *Club Méditerranée*'sidir." (Guy Debord, "The Role of Godard" der. Knabb, Situationist International Anthology, 175-76 içinde). Saldırlara karşın Godard, 1960'ların radikal kuşağına "Marx ve Coca-Cola Çocukları" olarak adlandırdığı zaman *Masculin/Feminin*'de (1996) hedefi on ikiden vurdu. Bunu takip eden "Neyi istiyorsan onu düşün" manşeti kesik kesik silah sesleri arasında ortalığı kızıştırdı. Bir taraftan bu aynı zamanda Debord'un kuşağıydı; öte taraftan 1950'lerde rüşünü ispat etmiş bir eski topraktı. Aksine, Debord'un yaradılışı daha klasik daha baroktu: Marksizmi 17. yüzyıldan geleceğe geri dönüyordu. "Mayıs 1968'le değişmedim" der *Considérations sur L'assassinat de Gérard Lebovici* (Paris: Gallimard, 1993), 64'te. "Ben ondan daha eski eşkiyayım." Debord kendinde "Gondi" denilmesini severdi; 17. yüzyılın tuhaf Cardinal de Retz'i, Jean-François Paul de Gondi'nin adı. Gondi nazik bir halk kahramanı gibi bir şeydi, Paris yoksulunun ve tehlikeli sınıflarının güvenilir bir destekçisiydi. Görünüşe bakılırsa 1648 ve 1652 yılları arasında 14. Louis'nin egemenliğine karşı yürütülen daha sonra "The Fronde" olarak bilinen sokak protestolarını körükleyen kişi olmuştı.

Logos'un Eros, düzenin düzensizlik ve örgüt adamlarının örgüt üzerinde zafer ilan ettiğinde hemfikirdiler. Komünist Doğu Bloğu şehirlerini de metalaşmış kapitalist karşıtları kadar eleştiriyorlardı. Le Corbusier'in makine estetiği ve "ışık yayan" ütopyasını da aynen Modern Mimarlar Kongresi'nin şiddetli vahşiliği gibi reddediyorlardı. Keza modern hareketin zirvelerinden biri olarak pazarlanan bu kötü ünlü devasa baraka bloklar bütünü ve Oscar Niemeyer'in Brasilia'sı da sitüasyonistlerin son derece nefret ettiği şeylerdi. Bütün bu çabalar bir şekilde Lefebvre'nin yakındığı Kartezyen imar planını içeriyordu: Bedenin ve zihnin Alphaville'lerini*** oluşturan katı imar yasaları ve mekânsal bölmeleme. Buna cevaben sitüasyonistler kentsel karışımı savunmuşlar, rasyonel şehrin ötesine ulaşmak istemişler, toplumsal hayata ve kent kültürüne cesaret, hayal gücü ve oyunu tekrardan getirmenin mücadelesini vermişlerdi. Burada kritik olan ise "yapay durumlar" kavramıydı.

Siyaset kadar oyun da her sitüasyonist durum için asli önemdeydi. Aslında, oyun her türden siyaset için de asli önemdeydi. Oyun siyaseti beslemişti ve siyasal insan demek *Homo ludens* [oynayan insan] demekti. Bu fikir, ustalıkla bir şekilde Hollandalı tarihçi ve ortaçağ uzmanı Johan Huizinga tarafından ifade edilmiştir. Debord, 1950'lerin başında sadece Huizinga'nın anlayışına çalışmakla kalmamış, onları sonuna kadar yaşamaya, sitüasyonist kültürün bir parçası haline getirmeye de çabalamıştır. Esas olarak 1938'de yazılan bir metin olan *Homo Ludens*'te Huizinga, "Oynayan İnsan"ın Homo

*** Jean-Luc Godard'ın distopik bilim kurgu ve kara filmi birleştiren filmi. Film gelecekte başka bir gezegende geçmesine rağmen, mekan ve dekor kullanımında hiçbir özel efekt ya da ayrıntılı dekor söz konusu değildir. Film Paris'in mekânlarında çekilmiştir.

sapiens [Mantıklı insan] ve Homo faber (İşçi insan) sınıflandırması içinde ciddi bir yeri hak ettiğini belirtmişti. Huizinga, oyunun başlıca karakterlerinden birinin, onun özgür doğası olduğunu ifade ediyordu. Gerçekten de oyun bir şekilde özgürlükle, gerçek hayatın dışına çıkmakla, kendi öz doğasıyla bir eylem alanına girmekle ilgili bir şeydi. Orada oyunun gücü yatmaktaydı. “Hayatı süslemekte, onun boşluklarını doldurmakta ve bu bağlamda vazgeçilmez olmaktadır. Oyun birey açısından biyolojik işlev olarak kaçınılmazdır ve topluluk açısından içerdiği anlam, ifade değeri, yarattığı manevi ve toplumsal bağlar açısından kısacası kültür işlevi olarak vazgeçilmez niteliktedir”⁴ diye yazmıştı Huizinga. Çarpışma ve savaş, Huizinga’nın düşüncesine göre, eşit derecede bir oyun unsuruna sahipti, Debord’un oynak ve çarpışmacı tutkularını fazlasıyla ateşleyen şey de budur. Ortaçağ’da donkişotvari şövalyeleri de içeren ahlak kurallarıyla birlikte yapılan bütün o göz alıcı turnuvalar, iddialaşmalar ve düellolar oyun ruhuyla doluydu. Huizinga’ya göre “Kültürel işlev olarak çarpışma, her zaman sınırlandırıcı kuralları varsaymakta, oyunusal bir niteliğin kabulünü belli bir noktaya kadar talep etmektedir ... Savaş, üyelerinin birbirlerini karşılıklı olarak eşit veya hiç değilse hak düzeyinde eşit olarak kabul ettikleri bir çemberin içinde cereyan ettiği sürece, bir kültür işlevi sayılabilir.”⁵

“Durumlar” genellikle zor anlaşılır ve benzer şekilde kendi “savaş oyunu” kuralları ve mantığıyla mecazi olduğu kadar maddi de olan oyunbaz durumcu icatlardır. Onlara

⁴ Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture* (Boston: Beacon Press, 1955), s. 9; *Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

⁵ *A.g.e.*, s. 89

gücünü veren şeydir bu bir bakıma, etkileridir. Durumlar anlık olaylardır, devinimli sembollerdir, "olasılıklar toplamıdır." Sitüasyonistler, Jean Paul Sartre'ın meseleyi ele alış biçimiyle Lefebvre'nin gündelik hayatın eleştirisini aynı kalıba dökmüşlerdi. Debord nihayetinde başka düşünürlerin çoğuna yüz vermemiş olsa da onların kitaplarını okumuş, onların bir şeylerden haberdar olduklarını öğrenmişti. Genel olarak, hayatın ve eylemin (ve siyasetin) bir şekilde birlikte ele alındığına katılıyordu. Bağlam önemliydi. Sartre, varlığın şekillendiğinde ve onun da belirli bir bağlamla şekillendiğinde, eylemin duruma bağlı olduğunda ısrar ediyordu. Ve durum, yaşayan bir şeydi, ayrıca "ötesini yaşayan"dı da, özgür düşünceye içkin olasılıklarla ve kendi durumların ve eylemlerinin sorumluluklarını üstlenen, bilinçli olarak seçen ve hareket eden bireylerle doluydu. Durumcular, Lefebvre'ci "yaşanan an"ının yönlendirme konusunda çok geçici ve tarihi olduğunu ifade ederken aynı zamanda bu fikir üzerinde de ufak tefek düzeltmeler yapacaklardı. Yeni durumlar düzenlemek istiyorlardı; "yaşama ait yeni mekânsal durumlar, birleştirici ortamın ve bir olayla oyunun kolektif örgütü tarafından somut olarak ve kasten oluşturuldu." "Yeni güzellik" diye devam eder Debord, "sadece bir durum güzelliği olabilir. " Durumlar, bağlamı bağlama ekleyerek özellikle statükonun hüküm sürdüğü bağlama saldırarak ya da onu parodileştirerek dönüştürmek üzere tasarlanmış, gerçekçi ve etkin durumlar olacaktı. Ortaya çıkan şey, Sitüasyonist Enternasyonalcilerin iddiasına göre, "zaman içinde davranışın birleştirici bir bütünü"dür. Burada zaman çok kısa ömürlüdür: Her durum, bir yere, ileride, geleceksiz bir yakın geleceğe "geçiş yolu"ydu. Aslında, Debord'un 1959'daki filmine göre durumlar, "birkaç şahsın oldukça kısa bir zamandaki geçişi"ydi. Erkek bir dış ses "Bu

muhit aşığılık burjuvazinin zavallı haysiyeti, saygıdeğer meslekler ve entelektüel turizm için tasarlanmıştı. Üst katların yerleşik nüfusu, sokağın etkisinden korunuyordu” der ve devam eder, “... Hayatımız bir yolculuk, kışta ve gecede. Geçimimizi arıyoruz.” Şimdi “karmakarışık bir gerçeklikti ve orada gerçekten bulunan şeylerin açığa çıkmamış zenginliklerini onun vasıtasıyla keşfetmemiz gerekiyordu.”^{6**}

Durumlar her şeyden çok *ambiyans* aktarırlar, bu kelime sitüasyonist argoda moda olan bir sözcüktür. Önceden bölünmüş olan, dokuyu ve kaliteyi yeniden ileri süren muhtemel grup kaygılarını, özgür oyunu överek mekânla yeniden uzlaştırmışlardı. SE’ciler bu gündeme ön ayak olmak için gülünç, aptal ve çoğu kez zekice yöntemler buldular. Bunlardan biri *dérive* [sapma] ya da sürüklemeydi. SE’cilerin dediğine göre bu, “kent toplumunun durumuna bağlı bir deneysel davranış modu”ydü. *Dérive*, baş oyuncularının daima yürüyerek saatlerce amaçsız dolaşarak hoş mizaçları ve mahallelerdeki ince ayrıntıları tanımladıkları ve sürrealist bir gezintiye, çeşitli Paris geçitlerinde hülyalı bir yolculuğa çıktığı kesintisiz bir akıştı. Şehrin bilinçaltına hafifçe dokunurlardı ve ilkel el telsizleri SE’cilerin bazen millerce uzaklıktan bile birbirleriyle konuşabilmelerini sağlardı. Bu gerçek ve hayali gezintiler sayesinde sitüasyonistler, amaçsız gezginciler, kamusal alanların içinde ve dışında yer değiştirerek, psikocoğrafya değirmenlerinde öğütmek üzere zengin nitelikli veri biriktirerek modern

⁶ Filmdeki monologlar *Situationist International Anthology*’de, der. Knabb, s. 29-33, tekrar basıldı.

^{**} Filmlerle ilgili çeviriler;
<http://cyberzenarchy.wordpress.com/2009/09/24/guy-debord-%E2%80%9Cgosteri-toplumu%E2%80%9D-uzerine-gosteri-toplumu-sade-icin-ulumalar-ayriligin-elestirisi-birkac-sahsin-oldukca-kisa-bir-zamandaki-gecisine-dair-in-girim-imus-nocte/> sitesinden alınmıştır – ç.n.

avareler haline gelirlerdi.⁷ 1983 yılında Sitüasyonistler üzerine yorum yapan Henri Lefebvre, *dérive*'nin "bir teoriden çok bir pratik olduğunu" düşünmüştür. "Dérive, şehrin giderek artan parçalanmasını ortaya çıkarmıştır. Tarihi boyunca şehir bir zamanlar güçlü bir organik birlikti, ancak bazen bu birlik çözülmüyor, parçalanıyordu ve Sitüasyonistler şimdiye kadar konuştuğumuz her şeyin örneklerini kaydediyordu ... Organik birliği tamamıyla bozulmadan da gittikçe parçalanan bir şehir önsezimiz vardı."⁸

Şehir plancıları, mahalleleri işlevsel birimlere bölmeye başlamıştı; Paris'te ve başka yerlerde birçok eski ve yıpranmış ancak yapısal olarak konuta elverişli binayı, bazen stratejik olarak bazen de zalimce kabul edilen bir ideolojiyle, buldozlerle yıkarak bile bile değerlerini düşürdüler ve kentsel yenilenmeyi harekete geçirdiler. (Amerika Birleşik Devletleri'nde bu planlama ideolojisi, Jane Jacobs gibi başına buyruk eleştirmenlerin öfkelenmesine neden oldu.) Banliyöler merkez ve çevre arasında daha fazla ayrım yarattı; otobanlar da bu ayrımı pekiştirdi. Kent, Corbusier'in savaş narasına doğru ilerledi: "Sokağı öldürmelisiniz!" "Sokaklar" diyordu bu yarı-Parisli yarı-İsviçreli sözüm ona mimar ve planlayıcı, "düzensizliği ve ahenksizliği sembolize ediyor." Şehircilikle ilgili kötü olan ne varsa, bu makine çağında bir şehri uyumsuz kılan ne varsa, işte bu sokaklarla ilgiliydi. Le Corbusier, "yeniden düzenleme"ye ihtiyaç olduğunu söylüyordu, şehrin, yeni bir plana,

⁷ "Introduction to a Critique of Urban Geography"de Debord, psikocoğrafyayı "coğrafi çevrenin, bilinçli olarak örgütlü olsun ya da olmasın, duygular ve bireylerin davranışları üzerine kesin yasaları ve özel etkileri" (Situationist International Anthology, s. 5) olarak tanımlar.

⁸ Henri Lefebvre, "Henri Lefebvre on Situationist International," *October* 79 (1997): 80.

toptan bir plana sokaklar gökyüzünde seyredecek biçimde bir yeniden inşaya ihtiyacı vardı. Aşağıdaki tretuvarlar, kafe ve kaldırım hayatı, ayıklanması gereken “mantarlardı” ve bunların yerine çiçekler –ya da bir “sütunlar ormanı”– dikilmeliydi. Sürüklenme, bütün bunların ne kadar aptalca olduğunu ortaya koyacaktı; bu bir “ayırma etüdüydü” ve –açık boşluklara dikkat çekerek– mekânsal olarak parçalanmış şehri birbirine teyellemeye çalışmıştı. Debord, “hayatın iyileştirilmesine dair materyalist bakış açısıyla nesnel doğa üzerinden düşünmek arasında bir çelişki yoktu” diye yazacaktı. Tam tersine, bu durum materyalist bakış açısına göre neyin *zorunlu* olduğunu değil, hâlihazırda neyin gömülü, örtük ve üstü kapalı biçimde var olduğunu gösteriyordu. Aynı zamanda solcu şehir plancılarının ne yapması gerektiğine ve herhangi bir sosyalist şehir planlamacılığının neyi kurması gerektiğine de işaret ediyordu. Kısacası sürüklenme daha büyük bir kentsel ve mekânsal tepkinin yolunu döşeyecekti: *Üniter şehircilik*.

SE’ci Attila Kotányi ve ve Raoul Vaneigem üniter şehirciliğin var olan şehirciliğin “canlı eleştirisi” olduğunu yazmışlardı.⁹ Planlayıcılara, verimlilik uzmanlarına ve herkese tepeden bakan o çok süslü ofislerinde oturan takım elbiseli adamlara karşı savaşıyordu; piyasanın yönlendirdiği şehirlere, mekânların “soyut” metalar haline geldiği, en yüksek teklifi veren tarafından tekelleştirilen şehirlere karşı çalışacaktı. Üniter şehir, fiziksel ve toplumsal yarıkları birleştirerek yıkıcı ve oyuncu olacaktı. Unutulmuş ve kuşatma altındaki köşe bucağın, gizemli yerlerin, boşalmış muhitlerin, avarelerle dolu kaldırımaların, dönüşlerin, kıvrımların, bereleriyle park bank-

⁹ Attila Kotányi ve Raoul Vaneigem, “Elementary Program of the Bureau of Unitary Urbanism” der. Knabb, *Situationist International Anthology* içinde, s. 67.

larında oturan yaşlıların üzerinde duracaktı. Burada öngörüle-
lebilen tek şey onun öngörülemezliği, onun rastlantısal gücü,
“ambiyans birliği”ydi. Debord ve Jorn ideal yeni şehirlerine –
“çıplak şehir”lerine – dikkat çekmek için standart bir Paris
haritasını parçalara ayırdı ve uyumlu parçaları nefes kesici bir
Dadacı kolajla yeniden düzenledi. Haritaları, itaate karşılık
olarak başkaldırmayı, kesinlikten ziyade şansı ifade eden
psikocoğrafi haritalardı. Çok az sanat eseri, Debord’un ifade-
sine göre, Paris metrosunun haritasının güzelliğine rakip ola-
bilirdi, özellikle yaya yolcular için. Bir zamanlar bir arkadaşı-
nın Almanya’nın Harz bölgesinde “Londra haritasındaki yö-
nergeleri körçesine takip ederken” dolanıp durduğunu hatırla-
mıştı. Debord bu tuhaflıkların, “bir gün herkesin iktidarında
olacak olan mimari ve şehirciliğin eksiksiz inşasına kıyasla
açık bir şekilde sıradan bir başlangıç” olduğunu kabul ediyor-
du. Böylesi bir şey gündelik hayatta bir devrimi ihtiva edecekti.
Hal böyleyken, bu arada “parçalı, daha az zor gerçekleşme-
lerin çeşitli aşamalarını fark edebilecektik.” (Daima anlaşılma-
sı zor olan Debord, Henri Lefebvre’nin Centre National de la
Recherch Scientifique’de (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merke-
zi) çağırıcısı olduğu, gündelik hayat üzerine 1961’deki bir
konferansta kayda alınmış bir konuşmasında, Marksist kimli-
ğini, bizzat olmasa bile, kesin olarak masanın üzerine koymuştu:
“Bir hayli belirsiz bir geleceğe mahsus olmayan gündelik
hayatın devrimci dönüşümü, kapitalizmin gelişimi ve onun
katlanılmaz talepleri –modern köleliğin pekiştiricisi alternati-
fi– tarafından bir anda önümüze konuldu; bu dönüşüm meta
formunda birikmiş tüm tek taraflı sanatsal ifadelerin sonunu

gösterecek ve aynı zamanda uzmanlaşmış siyasetin de sonunu belirleyecekti.)¹⁰

Sitüasyonistler burjuva şehirlerinde anahtar kabul edilen davranışlar ve anlamlarla oynamak için *détournement*'i (yönünü değiştirme) ya da gaspı uygulamaya koyacaklardı. Gecekondulaşma, binaların ve caddelerin işgali *détournement*'in klasik örnekleridir; grafiti ve "özgür çağrışımsal" dışavurumcu sanat gibi. Ne kadar aşırı olursa o kadar iyiydi: Tüm bu eylemler aşırıya kaçacak, kışkırtacak ve itiraz edecekti. Bir şeyleri alt üst edecek, yerecek, intihalle parodisini yapacak, ambiyansı çözecek ve yeniden kuracağı sokaklardaki diğerleri birlikte insanın kafasının içindeki başkaldırıyı salıverecekti. İnsanları bir zamanlar düşündükleri şeyleri düşünmeye ve yeniden düşünmeye zorlayacaktı; sıklıkla gülmek mi ağlamak mı gerektiğini bilemeyecektiniz. Şöyle ya da böyle, *détournement* göz ardı edilemeyecekti. O bir propaganda aracı, öfke uyarılmasıydı, daha fazla hareketi dürttüleyen eylemdi. Bu bir "inkâr ve başlangıçtı." İlham almak için Debord, Comte de Lautréamont mahlasını kullanan şair kahramanı Isidore Ducasse'ye geri döndü. Lautréamont'un külliyatı küçüktü, gerçekten de sadece dehşetli bir ön-sürrealist olan klasik *Maldoror* (1868-69) ve vecize kabilinden düzyazı *Poésies* (1870) etrafında dönüyordu. "Bu yüzyılın şiirsel inlemeleri safsatadan başka bir şey değildir" diye başlıyordu ikinci eser. Debord Lautréamont'un dehasına saygı göstermiş ve onun *détournement*'in gerçek mucidi olduğunu kabul etmişti. *Poésies*'in ikinci bölümü, Blaise Pascal ve diğerlerinin ünlü dörtlüklerini ve mesellerinin birçoğunu tersine çevirmiştir. Bu ters çevirme ne kadar mantıklı olursa *détournement*'in o kadar

¹⁰ Guy Debord, "Perspectives for Conscious Alteration in Everyday Life" der. Knabb, *Situationist International Anthology* içinde, s. 75.

az etkili olduğunu söylüyordu Debord. Nitekim Lautréamont'un mantıksız edebi hayal gücü Debord'un kendi siyasi hayal gücünü uyandırdı. Debord onun ilginç dilbilimsel tersyüzlerini hayata geçirdi, onları pratikleştirdi ve kent tersyüzleri haline getirdi. Debord'a göre Lautréamont iktidarın anlam üzerindeki gevşek kavrayışını gösterdi, anlamın anlamı –sanatsal, ekonomik ve siyasi olsun– aslında herkese açıktı.

Üniter şehirciliğin özünde çok sayıda bina *détournement*'i yatmaktadır. En iyi örnek Constant'ın prototip şehri, Yeni Babylon'dur, Babylon'un Protestan geleneklerinin birliğini kötülük ve fuhuşla kasten ters çevirme düşüncesidir akılda olan. ("Yüce Babylon, orospuların ve dünya nefretlerinin anası", diye yazar Esinleme [17:5]). Sitüasyonistlerin elinde – zina ve pislik korkusunun şehir korkusuyla derinden bağlı olduğu – Şeytanın lanetlenmiş şehri, büyük fahişe Babylon birdenbire geleceğin iyi şehrine dönüşür. Debord Constant'ın çizim tahtasındaki ilk hayallerini hevesle selamlarken, 1959'da kalan bir kış gecesinin ismini tasarlamıştı. Constant'la olan arkadaşlık ilişkisi sonuna yaklaşmış olsa bile o isim değişmedi. Proje ilk kez bir yıl sonra Essen Hollanda'da kamuya sunuldu. İşte o zaman Constant, mimarlık mesleğine etkileyici bir hareket çekti; ısrarı şuydu: Mimarlar, vurgularını biçimden atmosfere –ambiyansa– kaydırmalı ve bunu "o kadar kökten yapmalılar ki, mimari kendiliğinden kaybolsun."¹¹

Constant ise yolları ve mekânları, bazen var olan şehir manzarası, bazen de bütünüyle yeni bir şehir üzerinde oynayarak, başka yolları ve mekânları onlarla üst üste getirerek, daha havalı geçitler ve korkunç manzaralar inşa ederek sürüklenmeyi biçimlendirmeye uğraştı. İçerik, doku ve topografik

¹¹ Mark Wigley, *Constant's New Babylon: The Hype-Architecture of Desire* (Rotterdam: Olo Publishers, 1998), s. 34'te alıntılanmış.

fanteziyle dolu bir kent çevresi önerdi. Constant'ın planlarından bazıları neşeli, parlak renkli yapısal olarak çözülmüş manzaralar ve fütürist şehirlerin plastik cam modelleridir; birkaçı gerçekten devasa uçak hangarlarına ve yarısı bitmiş alışveriş merkezleri, çelik iskeletli boşluklarıyla büyük konstrüksiyon sitelerine benzer; diğerleri de görkemli Piranesici labirentlerdir. Bunlar, Marx'ın "her birinin özgür gelişiminin tümünün özgür gelişimine bağlı olduğu" normatif iyi yaşamını hem araç hem de sonuç yapmak için kendilerince benzersiz halleriyle üniter şehirciliği "somutlaştırma"nın ham çabalarıdır. Yeni Babylon'da tüm faydalı, ancak tekrarlanan eylem özdevinime maruz kalıyordu ve kitlesel düzeyde seferber edilen teknoloji sağlıklı bir dozda boş zamanı garantileyerek insanları gündelik zorunlulukların ağır yükünden muaf tutuyordu. Kıtılığı geçmişte bırakarak tüketim maddelerinin üretiminin rasyonelizasyonu ile birlikte toprağın ve üretim araçlarının kolektif mülkiyeti gibi büyük kurumsal dönüşümler de olacaktı. Constant'ın şehri, üniter şehirciliğin kendisi gibi – *détournement* ve sürüklenme gibi – şehirciliğin "yalan"ını da ortaya çıkardı; yabancılaşma adına yönünü değiştirdi: "Sürekli olarak kendimizi koşullanma ozanlarına karşı savunmak zorundayız – mesajlarını durdurmak, şarkılarını ters yüz etmek için."¹²

Off, Gençliğimin Geceleri: Debord ve Paris

Debord şimdiye kadar karşılaştığımız diğer birçok Marksist arasında en özgün olan kişidir: O Paris'i sevdi. O şehirde doğmuştu, orası onun uğrak yeri idi, laboratuvarıydı. Bütün

¹² "Elementary Program of the Bureau of Unitary Urbanism", der. Knabb, *Situationist International Anthology*.

eziyetlerinin zahmetine fazlasıyla kişisel ve fazlasıyla siyasi olarak katlandı. O bir yere, bir halka ait olan Parisli bir organik entelektüeldi; hal böyleyken giderek artan bir şekilde bu aidiyet ve kendi türü tehdit edildi. Debord, yıllar boyunca 1971 yılında yüksek hızlı banliyö trenine (RER) yol açmak için yıkılan Les Halles'e, yani eski meyve ve sebze hallerine bir taş atımı uzaklıkta yaşadı. (Altı yıl sonra tamamlanan Pompiou Center da eski komşusunun kaderini belirledi.) Debord'un doğal ortamı, tam olarak Saint Jacques Caddesi ile Roger Collard Caddesi, Saint Martin Caddesi ile Greneta Caddesi; ve du Bac Caddesi ile Roger-Collard Caddesi'nin birleştiği kavşağa, Üçüncü ve Beşinci Semt'te Les Halles ve Pantheon arasındaki Seine Nehri'nin her iki kıyısını da kapsayan küçücük bir alana karşılık geliyordu. "Hiçbir zaman ya da neredeyse asla bana mükemmel bir şekilde uyan bu alanı terk etmeyeceğim" diyerek bunu kabul de ediyordu Debord. Ancak 1970'lerden sonra "şehir yağmalandığında ve orada sürdürülen yaşam türü tamamıyla yerle bir edildiğinde"¹³ gittikçe daha fazla yurtdışına çıkmaya başladı.

Bu çevrede Henri Lefebvre, daha sonra, yaklaşık 1957'den 1962'ye kadar süren arkadaşlıklarını hatırlamıştır. Sosyoloji profesörü, o zamanlar Strazburg'da ders veriyordu ve 1958 yılında orada diğer genç sitüasyonistlerle tanıştı ve onlara ders verdi. Lefebvre'ye göre, Debord ve Michéle Bernstein "Saint Martin Caddesi üzerinde stüdyo tipi bir evde, karanlık bir odada, zerre kadar ışıksız... berbat, ancak aynı zamanda oldukça düşünmek ve araştırmak açısından oldukça güçlü ve aydınlık bir yerde"¹⁴ (Sitüasyonist Enternasyonal) birlikte yaşıyorlardı. Debord'un nasıl geçindiğini kimse bilmiyordu. İş

¹³ Debord, *Panegyric*, s. 43-44.

¹⁴ "Lefebvre on the Situationist International," s. 69-70.

yoktu ve olmasını da istemiyordu, onun yerine çoğu şehir sakini için çoktan kaybolmuş zengin ve mutlu bir yoksulluk içinde ikamet etmeyi tercih etmişti. Paris'te kiralar o zaman katlanılabilir seviyedeydi, beleş seks mümkündü, soğuk su alınabiliyordu. Debord 1978'de bir filmde, "Paris'in suikastı"na karşı yaktığı ağıtta şöyle dedi: "Modern meta, bir sokağa yapılabilecek her şeyi gösterme aşamasına henüz gelmedi."¹⁵

"Bir zamanlar insanlarla dolu bir şehirde nasıl da tek başına oturur!". Kötümser bir Parisli, buradaki tonun matem dolu olduğunu söyler: Bu matem, Debord'un bütün en iyi çalışmaları gibi ayrıca muazzam bir lirik gücü ve güzelliği de sergiler. Hüzünlü melankolisi, sevgilisi en güzel dönemindeyken kollarında ölen birinin hüznüdür, "o sırada diğer tüm büyük şehirlerin ölümüne neden olan ölümcül bir hastalık ve bu hastalığın kendisi bir toplumun maddi çöküşünün belirtilerinden yalnızca biridir. Ancak Paris'in çok daha fazla kaybedecek şeyi vardı. Son bir kez çok güçlü bir ateş yanarken bu kentte genç olmak büyük bir lütuftu". 1950'lerin sonu ve 60'lardaki ucuz kafeler ve barlar, Latin Mahallesi'nin radikal ortamı, Marais'in lümpen proletaryası Debord için güçlü yanan bir ateşti, Art Blakey'in "Whisper Not" fonuna zıt bir parlaklıktı. Kötü şöhretli, pespaye bir sitüasyonist mekânı du Four Caddesi üzerindeki Chez Moineau, Café de Flore'nin sosyetik varoluşçu dünyasına yakın ama müşteriler yönünden

¹⁵ Louis Chevalier'im 1977 tarihli başlığı *The Assassination of Paris* elbette Debord'un bayıldığı bir metindi; ama o bir şey görmüştü. *Panegyric*'de şöyle yazar: "O zamanlar şehirde en azından iki dürüst adam sayılabiliyordu" (s. 46). *In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni*'de sinemaya özgü sunusu "Gece dolaşıyoruz, dolaşıyoruz ve ateş bizi yiyip bitiriyor" anlamına gelen Latince bir mısradır. Bu senaryo Lucy Forsyth tarafından İngilizceye çevrildi ve 1911'de Londra'da Pelagian Press tarafından yayımlandı.

neredeyse kilometrelerce uzaktaydı. Debord'un perişan mantosunun altında efsanevi bir ayyaş vardı, Chez Moineau'nun ve müdavimlerinin Albert Camus, Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir değil de kabadayıların ve gangsterlerin, fahişeler ve pezevenklerin, okulu terk edenlerin ve firarilerin, küçük suçluların ve tutuklulukta geçen süre indiriminden salıverilen alkoliklerin François Villon'un modern suç ortakları ve Louis Ferdinand Celine, Pierre Mac Orlan ya da Jean Genet'in sayfalarından uyumsuz karakterlerin müdavimi olduğu diğer batakhane Paris barlarının düzenli müdavimiydi. "Aykırı 70'ler" nihayet bu kanunsuz, alacakaranlık dünyayı uğurlayacaktı.¹⁶

Orada, biri bir kez sarhoş olurdu ve bu bir ömür boyu sürerdi. Bu kibar fahişeler sınıfı Debord için daimi bir oyun ve macera kaynağıydı, Georg Simmel'in "Metropol ve Zihinsel Hayatı"nın 2. Kısım gibi yaşanan bir yaşamdı bu. "O zamanlar Paris" diye yazmıştı Debord, "bütünüyle asla uykuya dalmazdı ve birini baştan çıkararak her gece üç kez muhit değiştirmesine izin verirdi." Dahası "caddelerinde on kez barikat kurulmuş ve krallarına yol verilmiş bir halk kalmıştı geriye. Bu öyle bir halktı ki, geçimini görüntülerle sağlamadı ... evler merkezde terk edilip gidilmedi, seyircilere de satılmadı". Böylece, şehir "ele avuca sığmaz ayak takımı" için, "dünyanın tadı tuzu" işçi sınıfı için, "sadece daha fazla ıslıl ıslıl olması için gayet samimi bir şekilde dünyayı ateşe vermeye koyulabilen insanlar" için yine de süreye ve mekâna sahip oldu. Aslında şehir o kadar güzeldi ki birçok insan, başka herhangi bir yerde

¹⁶ 6. Yerleşim bölgesinde 22 Rue du Four'daki Chez Moineau'nun orijinal mekânında bugün daha çok aromalı kokular ve bitkisel ilaç üzerinde uzmanlaşan aşırı resmi bir kuruluş bulunur. Şaka ya da ironi olarak algılanmasın ama çevresini sonsuz lüks butikler ve turist kafeleri ve büyük antika dükkânları sarmıştır.

zengin olmaktansa orada yoksul olmayı yeğledi. Debord, orada, “bağımsız bir hayat” sürdürebildi.

O zamanlar Cezayir meselesi, Fransız solcu söylemine hâkim olmuştu ve Debord 1956’dan ve Fidel’in Küba’da iktidarı aldığı 1959’dan sonra devrimci yenilenmenin dalgasına katıldı. Ancak geleneksel soldan kaçınmıştı (ve daha sonra Castro’nun tek parti yönetimini mahkûm etmişti). Partinin işçi konseyleri lehine öncü rolünü reddederek Stalinizm ve Sovyetler Birliği’ni itham eden Troçkistlerden ayrılan Cornelius Castoriadis’in Sosyalizm ya da Barbarlık grubuna dâhil oldu. Debord, Sosyalizm ya da Barbarlık’ta çok takılmamış olsa da etkisi uzun süre devam etti. Erken dönem Marx’ın ve özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci* eseriyle alternatif Marksizm forumlarında sert tartışmalara neden olan Georg Lukács’ın etkisi de uzun sürdü. (Lukács’ın metninin birçok bölümü 1957-58 boyunca *Arguments* dergisinde yayınlanmıştı.)

Debord Lefebvre’nin yaptığı gibi, Hegelci Marksizm’i benimsedi ve öznelliği ve sınıf bilincini devrimci proleter hareketin temel bileşenleri olarak gördü. “Omurgasız” yorgun parti atı Louis Althusser’e ayıracak hiç vakti yoktu şüphesiz. Lukács’ın şeyleştirme kavramıyla şeylerin dünyasının insanların dünyası üzerindeki zaferini dile getirmesi, Debord’un kent öznelliğinin yabancılaşması ile şehir mekânının metalaştırılması arasındaki bağı tasarlamasına yardım etti. Ancak Debord’un talep ettiği devrimci praksis çeşidi savaşçı bir stratejiydi. Savaştan, savaş teorisinden ve savaşın gerçek tarihinden büyülenmişti ve yıllarca savaşın mantığı üzerine araştırma yaparak, hatta kendi masaüstü oyunu Kriegspiel’i icat ederek gerçek savaş üzerine çalışma yapacaktı: “Bu oyunu oynadım ve hayatımı çoğu kez zor idare ettiğim zamanlarda ondan çıkardığım derslerden faydalandım – Ayrıca kendime

bu yaşam için oyunun kurallarını koydum ve onlara uy-
dum.”¹⁷

Bu ortamda, Debord’un devrimci oyununda geleneksel Marksistler olduğu kadar Carl von Clausewitz, Sun Tzu ve Niccolò Machiavelli de boy gösterdi. *Panegyric*’te şuna dikkat çeker: “Savaş dünyası, en azından aptal iyimserlik faslına yer bırakmama avantajını sunar”. Clausewitz’in ölümünden sonra yayınlanan Lenin, Troçki, ve daha sonra Mao Zedung kadar Marx ve Engels’i de aynı derecede etkileyen *Savaş Üzerine* (1832-37) adlı klasik metni adeta mercek altına almıştır. Clausewitz Napolyon çağında askeri savaş deneyimi kazanmıştı. Prusya bölgesinde askeri hapishanede yatmış, 1806’da Fransızlar tarafından esir alınmış, otuz sekiz yaşında tümgeneral rütbesine yükselmiş, Leo Tolstoy’un *Savaş ve Barış*’ında karakterleştirilmiş ve Prusya’nın yeniden dirilmesinde ve Napolyon Bonaparte’ın 1815’te Waterloo’daki son yenilgisinde önemli rol oynamıştı. Clausewitz, okumayı da seviyordu ve Berlin’in entelektüel çevrelerinde aynı ölçüde faaliyet gösterdi. Aslında savaşa karşı yaklaşımı belirgin bir biçimde diyalektikti ve bu tutum onun “gerçekçi” tanımını insan doğasının zayıflıkları ve fiziksel ve psikolojik dünyaların karmaşası ve doğrusalsızlığıyla yüzleştirdi. Debord, Clausewitz’in çok sık alıntılanan “savaş sadece siyasetin başka araçlarla devamıdır” sözleriyle aynı fikirdeymiş gibi görünüyordu ancak olan tam tersiydi. Savaş siyasetti, siyaset savaştı, savaş yaratıcıydı ve siyasi şiddet kaçınılmazdı.

Debord’u sefahat düşkünü nihilistlikle suçlayanlar, bu nedenle onun gerçekten planlanmış, hassas ve Apollonvari sitüasyonist stratejisinin boyutunu gözden kaçırmaktadırlar.

¹⁷ Debord, *Panegyric*, s. 63-64.

Debord Clausewitz'i şair kahramanları ve arkadaşlarıyla birlikte Paris caddelerine götürmüştür. Orada, herhangi bir öngörülebilir sentez ya da öncül bir sonuç olmaksızın saldırı ve savunma, tez ve antitez, düşünce ve eylem arasında meyleden "gerçek savaş" vardı; "kâğıt üstündeki savaş" değil. Tek bir şey Clausewitz (ve Debord) için kesindi: *Mücadele* kaçınılmazdı ve çok iyi eğitilmiş dövüş ve gerilla birimleri gerekliydi. Bu özellikle şunun için kaçınılmazdı; "gösterişli" tüketici kapitalizm, Debord'un Paris'ini yiyip kemirmekle meşguldü. Ve onun ihtişamı her yere yayılıyordu. Lefebvre, derinleşirken kendini sığlaştıran, derini yüzeye, şeyleri şeylerin "görüntüsü"ne dönüştüren yeni başlayan "gösteri toplumu"nu saptamıştı; Herbert Marcuse ve "araç mesajdır" fikrinin sahibi Marshall McLuhan da aynı saptamayı yapmıştı.

Ancak *Gösteri Toplumu*'nun başı çeken ve en acımasız muhalif teorisini de Debord olmuştur. Etkileyici kitabı, bir düzine başka dile çevrildiğinden sayesinde gösterişli canavarın midesine kadar inmiştir. Debord kitapta Marx'ın analizini yeni mertebelere taşıırken aynı zamanda meta lojistiğinin nasıl yeni derinliklere nüfuz ettiğini göstermeye çalışmıştır. Vecize tarzında ve ironiyle ve birkaç Nietzschevari kıvrımla çeşnilendirilmiş 221 kısa, tuhaf, zekice tez, Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"ini anımsatır. Gerçekten de tezlerin içeriği, genç hümanizmi olgun ekonomi politikle birleştiriciydi ve güçlü bir şekilde Marksistti. Onunkisi, radikal bir eleştiri ve militan bir silahlanma çağrısıydı. Teorik yorumu fetişizmi boşa çıkarmaya, yabancılaşmayı adlandırmaya çalışıyordu; muhtemel savaş çılgılığı ise Sol'u örgütlenmesi ve harekete geçmesi için canlandırmayı, uyuklayan hareketsizliği sona erdirmeyi ve gösterişli "temaşa" ile yüzleşmek için etkin insan faaliyetinin gücünü toplamasını istiyordu. Debord'un Fransızca 3. Bas-

kı'ya yazdığı önsözde belirttiği gibi *Gösteri Toplumu*'nu "gösteri toplumuna bilinçli bir şekilde zarar vermek amacıyla yazıldığını göz önüne alarak okumak gerekir." Gösterilmekte olan, yeni, gelişen bir maskeyle ambalajlanmış eski bir düşmandı. "İnsan etkinliğinde akışkan halde var olan her şeyi kendi içine alan ve onları yaşanmış değerın negatifi olarak formüle etmek suretiyle biricik değer haline gelmiş nesneler olarak donmuş halde sahiplenilen gösterinin bu temel hareketinde, eski düşmanımız metayı, oldukça karmaşık ve metafizik inceliklerle dolu olmasına rağmen ilk bakışta önemsiz ve apaçık bir şeymiş gibi görünmeyi çok iyi bilen metayı görürüz" diye uyarılmıştır Debord.¹⁸

Gösterilerin Muazzam Birikimi

Fransa'da işçi sınıfının sorunları ve gerçekçi bir kaynaşma yükseldiğinde 1967'deki kavganın içine giren *Gösteri Toplumu*, Sitüasyonist Enternasyonal'in teori (ve terapi) kitabıdır. Bu devrimci hararetin yükselmeye başlamasından bir yıl önceydi. Bu, siyasi (durum) bağlamı, küresel ekonomik bağlamı ve kent bağlamını açıklayan teoriydi. Düşmanın mayın tarlalarını tanımlıyordu ve bir kuzeybatı Marksist geçidinin haritasını çıkarıyordu. Parke taşlarının altındaki şehir siperlerini kazıp çıkarıyordu. Marx'ın metanın "değer biçimi" gibi, Debord'un iddia ettiği metanın "gösteri biçimi" tarihsel ve stratejikti. Gösterişli toplum *ayrışmanın* aşırı şeyleşmiş dünyasıydı: İşçiler kendi eylemlerinden, emek ürünlerinden, iş arkadaşlarından hatta kendi kendilerinden bile ayrıışmıştı. Şeyleştirme, bir şey inkâr edildiğinde, düşünen öznenen uzaklaştırıldığında, bir

¹⁸ Guy Debord, Thesis 35, *Society and Spectacle* içinde (Detroit: Black and Red Books, 1977); metinde bundan sonra parantez içinde belirtilmiştir.

nesnenin yerini aldığında, kendine dışsal, kendine karşı, zihni zorla eylemden ve zihni kendinde koparan bir şey haline geldiğinde meydana gelirdi. Bu dünyada, birlik, ayırma anlamına geliyordu. Meta dünyayı ne kadar birleştirirse ve evrenselleştirirse işçilerin bilinci o kadar zapt edilir ve parçalanırdı. Bu, Lukács'a ve Marx'ın metalar ve yabancılaşma fetişizmine uygun olan dünyaydı, ancak Debord onların bakışını çok daha büyük, çok daha tutkulu bir düzleme yöneltti. Lefebvre meta biçimini günlük hayatla bağlantılandırdı ve soyut zamanı (değer) anonim soyut mekânla ilişkilendirdi; şimdi de Debord, gündelik, soyut mekânın, gösterinin kendisinin bir sureti olduğunu ileri sürmüştü. "Gösteri paranın öteki yüzüdür: Bütün metaların soyut genel eşdeğeridir" (Tez 49).

Kapital'in başlangıcında Marx, 19. yüzyıl kapitalizminde zenginliğin nasıl, "metafiziksel ustalıklar ve teolojik ayrıntılar" a bağlı maddelerin, "metaların muazzam birikimi" olarak görüldüğüne dikkat çekmişti. Gösteri Toplumu'nun 1. Tezi'nde Debord, Marx'ı yorumlar: "Modern üretim koşullarının hâkim olduğu toplumların tüm yaşamı gösterilerin uçsuz bucaksız birikimi olarak görünür." "Dolaysızca yaşanmış olan her şey," diye yazar Debord 20. yüzyıl ortasındaki kapitalizm için "yerini bir temsile bırakarak uzaklaşmıştır." Bu "bir sahte-dünyaydı"; uzmanlaşmış imajların, küresel uydu ağlarının ve ileri teknoloji aygıtlar ve çoklu ortamın hüküm sürdüğü ve "otonom imajlar" olarak uyum içinde olduğu ve çeşitli iktidar elemanı tarafından desteklendiği bir yaşam. Debord'a göre bu dünya, "doğrunun bir yanlış an olduğu bir allak bullaklık"tır. Üstelik bu yanlışlık "bir birleştirme aracı" olarak hüküm sürer; "aldatılmış bakışın yeri"dir (Tez 3). (Acı bir şekilde tarih bu tanımlamaları değiştirmede. Artık *reel hayat* gerçek yaşama; baytlar haklara, kurumsal terfi sivil ayaklanmaya galebe çal-

muştı.) Böyle bir dünya Debord'a göre "'Görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür' der başka bir şey demez" (Tez2). Giderek artan bir şekilde "öyle" olduğu için öyle yapılmıştı.¹⁹ "Gösteri" diye yazar, "öyle bir birikim aşamasındaki sermayedir ki imaj haline gelir" (Tez 34).

Kapital'in ilk bölümünde Marx bir metanın fizikselliğinin, onun aşıkâr "şeyliği"nin onu yapan toplumsal ilişkilerle neredeyse hiçbir bağı olmadığını iddia ediyordu. Bir "şey" olarak, işçiler ve mal sahipleri arasında, asgari ücret emekçileri ve zengin patronlar, fabrika işçileri ve "para babaları", "Üçüncü Dünya" hırsızları ve Wall Street borsacıları arasında herhangi bir toplumsal ilişki görmek mümkün değildi. Bu maskeli etki bildiğimiz gibi Marx'ın *fetişizm* addettiği bir şeydi. Bizden bellek yitimimizi, miyopluğumuzu irdelememizi, şeylerin kökenini derinlemesine incelememizi, burjuvazinin yalancılığı ve ideolojisini açığa çıkarmamızı, gerçeğe ilgili daha sürece ve bağıntısal bir anlayış kazanmamızı istedi. Bu perspektif değişiminin solcuları güçlendireceğini, toplumda yerimizin ne olduğunu ve değişimi gerçekleştirmek için radikallerin ne yapması gerektiğini vurgulayarak toplumun gerçekten nasıl işlediğine dair daha bütünlüklü bir bakış sağlayacağını sezmişti. Ancak şimdi Debord'un iddiasına göre, bu radikal değişim görevi, şeyleri insan ilişkilerine ve daima şeylerin imajını maddi nesnelerin kendisine üstün tutan bir kapitalizm olan gösteri kapitalizminin ilerleyişiyle daha zorlaşmıştı. Artık bir fetişizm görünmüyor gibiydi ve sırf bu nedenle fetişizm daha bir karmaşık, inatçı ve ayartıcı olmuştu. Artık gösterişli imajları unutmak istememizi zorluyordu, aslında unutmamız

¹⁹ "Préface à la Quatrième Édition Italienne de la Société du Spectacle," *Commentaires sur la Société du Spectacle* (Paris: Gallimard, 1992) içinde, s. 145.

gerektiğinde ısrar ediyordu. Onlar “Gündelik varoluşun zemin düzeyinde biriken inatçı sisler”di.²⁰

Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları’nda (1844), Marx bir işçinin “çalışırken kendini teyit etmez, kendini inkâr eder, kendini zavallı ve mutsuz hisseder, özgür zihinsel ve fiziksel enerjisini geliştirmek yerine bedenini kangrenleştirir ve zihnini harabe-ye çevirir. Bu nedenle işçi ancak çalışmadığında kendini özgür hisseder, çalışırken kendini hissetmez. Çalışmadığında evindedir, çalıştığında evinde değildir” der.²¹ Debord ise şimdi işçilerin artık çalışmadıklarında bile evde olmadıklarını ekler; iş ve ev, üretim ve yeniden üretim –gündelik hayatın toplamı– değişim değeri tarafından toplandığında, sömürgeleştğinde, istila edildiğini farz edersek evde artık kendileri değildirler. “Gösteri metanın toplumsal yaşamı tümüyle işgal etmeyi başardığı andır” diye yazar (Tez 42). Boş zamanlarında işçiler tüketici, sırf para taşıyıcıları haline gelirler, özel yaşam reklam, moda, tüketime hazır ve işlenmiş gıda, sinema ve pop yıldızları ve göz alıcı diziler, zaten elde edebileceğiniz bir şeyi bir bedel karşılığında hayal etme alanı haline gelir. Boş zaman ve iş zamanı “gösterişli zaman”da katılaşmıştır. Ekonomiyi, siyasal olanı ve özel yaşamı ayıran tüm sınırlar böylelikle ortadan kaldırılmıştır, “modern toplumun tüketilebilen bütün zamanı, kendilerini toplumsal olarak örgütlenmiş zamanın kullanımları olarak piyasada dayatılan çeşitli yeni ürünlerin hammaddesi olarak ele alınma noktasına varır” (Tez 151).

Modern gösteri kapitalizminde Marx’ın “yabancılaşmış emek”i, bir soyutlamaya, metruk bir hale dönüştürülmüş, bir “yanlış zaman bilinci”ne, “yabancılaşmış hayat”a genelleştirilmişti. Bu nedenle Debord için gösterişli zaman ebedi bir

²⁰ A.g.e.

²¹ Karl Marx, Karl Marx – Early Writings, s. 326.

şimdiyi, ölümün reddini, bir Disney simülasyonunu, “gerçek sahte”yi, gerçek *Truman Show*’u temsil eder. Gösteri, kapitalizmin tasarrufunu ve tarihin ve hafızanın aşağılanması gösterir. Zamanın ele geçirilmesi ve aşağılanması benzer şekilde Lefebvre’nin de öne sürdüğü gibi piyasanın soyut bir mekânı olan mekânın ele geçirilmesine ve aşağılamasına da işaret eder. Mekân da zaman gibi örgütlenmeli, düzenlenmeli ve korunmalıdır. Başboş eski sokaklar gösterişli statükoyu tehdit eder ve “bütün yerleşik iktidarların sokaktaki düzeni sağlama araçlarını artırma çabası, sonunda sokağın ortadan kaldırılmasıyla doruk noktasına ulaşır” (Tez 172). Kapitalist üretim, mekânı birleştirmiştir ve Debord Marx’ın *Komünist Manifesto*’sunda belirttiğine uygun olarak “bu homojenleştirme gücü her türlü Çin Seddi’ni yerle bir etmiş olan ağır top tur” diye iddia etmiştir (Tez 165). Bütünlüklü mekânı kendi imajında ürettikçe, kapitalist şehirciliğin gerçekten tasarrufunda olan her şey, teknik ve teknolojik gücü bu amaçla toplamaktır. Sistemin küçük teknik sorunlar olmadan çalışması “tecrit edilmiş bireylerin” “yeniden ele geçirilmelerini” gerektirir ve “tecrit edilmiş bireyi aile yuvasına kadar izleyen bu sahte kolektiviteye hizmet etmek amacıyla özellikle düzenlenmiş” “fabrikalar ve kültür evleri, tatil köyleri ve ‘toplu konutlar’” da toplanarak “birlikte tecrit edilirler”.

Burada Lefebvre’nin şehirciliğinin tınısını açıkça görürüz. Her ikisi de piyasa güdümlü şehirciliğin “sahte bir kırsal” yaratırken aynı zamanda şehirleri yıktığını biliyordu. Marksist olarak her ikisi de yine aynı şekilde, kolektif olarak örgütlü ve taktiksel olarak hareket eden devrimci öznenin bu “alacakaranlık dünyayı” tehdit edebileceğini, “mekânı yaşanmış zamana boyun eğdirebileceğini” (Tez 178) biliyordu. *Yaşanmış zaman*, “beşeri coğrafyanın eleştirisidir; bu eleştiri dolayısıyla

bireyler ve topluluklar, sadece emeklerine değil bütün tarihlerine de sahip olmalarına elverişli yer ve olayları yaratmak zorundadırlar” (Tez 178). Böylece geçici (tarihi) el koyma, mekânsal (coğrafi) el koymayı baz alır: “İşçi konseyleri iktidarının, *devlet karşıtı proletarya diktatörlüğü*”ne göre kentsel çevreyi yeniden oluşturur (Tez 179, vurgular orijinalde). Bu yeniden oluşturma, bir “mekân anlayışı”, mekânın önceden ve şimdi ne olduğu ve ne olabileceğine dair bir anlayış gerektirir. Kentsel bir bağlamı dönüştürmek için –başka bir ifadeyle tekrar tahsis etmek için– onun neye sahip olduğunu ve neyinin eksik olduğunu bilmek gerekir; o mekânı, o muhiti, o şehri (neticede bu “psikocoğrafya” noktasıydı) bilmek gerekir; ve de onun özelliği ve genelliği arasındaki diyalektiğin her iki tarafını da desteklemek gerekir. Herhangi bir yeniden tahsis, böylece kökleşmeyi yeniden kurar, ama hava geçirmez sınırları olan ayrıcalıklı kökleşmeden ziyade, “seyahatin ve bütün anlamı içinde saklı olan bir seyahat gibi anlaşılan yaşamın gerçekliğini gündeme getirir” (Tez 178).

Olumsuzluk olumlu bir şey, daha önceden var olan bir şey barındırır; kötümserlik bir nebze iyimserliği elinde tutar: Tarihin yeniden ifade edilmesi yeni bir tarih olasılığına yol açar. Debord’un radikal siyaseti daha iyi bir yarın ve yarından sonraya acı bir arzu duyarken geçmiş zamanların ve mekânların da hasretini çeker. Onun eleştirisi elden alınana, yok edilene ve henüz başarılmamış olan için yapılan mitinglere hayıflanır. Bu arada o, eleştirel teorinin ancak bu noktaya kadar gidebileceğini bilir: Kendi içinde yeterli değildir. Düşünceyle eylemi birleştirmek için, radikal bir savaş başlatmak için praxis gerekmektedir. Aksi takdirde, gösteri kavramının kendisi bir başka gösteriye dönüşür, nihayetinde yıkmaya çalıştığı aynı gösteri düzenini savunan içi boş bir sosyolojik-

politik hitabet haline gelir. “Gösteri toplumunu fiilen ortadan kaldırmak için, pratik bir gücü devreye sokacak insanlar gerekir” diye yazar (Tez 203). İşçi sınıfından mucizeler bekleyemeyeceğimizi bilir. (Buna çok nadir rastlamışsızdır.) Yine de “birleşik eleştiri”nin bir şekilde “birleşik toplumsal pratik”le buluşması gerekir. (Hem mavi hem de beyaz yakalı) İşçiler, öğrenciler, sanatçılar, aktivistler ve hoşnutsuzlar yıkıcı ve militan bir kendiliğindenliği sağlama alan çok dikkatli düzenlenmiş örgütlenmeyle bir araya gelmelidir. Caddeler, gösteriye zarar verirken bu iki yönlü radikalizmin sahnesi ve dayanağı olur. Doğrusu, sokaklar gösterişli “karşı gösteriler” için bir sahne, yeni katılımcı durumların oluşturulması için bir mekân haline gelir. Dönemin duvar yazılarından birinde “1968’de özgürlük, katılmak demektir” yazar.

Gösteri Toplumu 1968’de Paris’in, diğer başkentlerin ve taşra kasabalarının duvarlarında yazıldı. Nanterre Üniversitesi’nin modern yüksek çevresinin tümüne sızdı, periferik bir “yeni kent” üniversitesinin işçi sınıfı gecekonduları ve Arap ve Portekizlilerin gecekondu mahalleleriyle iç içe yaşadığı klasik bir şehir tecridi ve ayrımı sahnesiydi burası. Eğitim çevresi steril, cinsel ve toplumsal olarak baskıcı ve totaliterdi. Fransa’nın kültürel evreninin küçük evreniydi. Eğitim sektöründe devam eden merkezîyetçilik, hiyerarşi ve bürokratik saplantının aynısı Fransız devletinin başka suretlerinde de devam ediyordu. Öğrenci yurtlarında ve özgürlük hareketinde kurallar hâkim olmasına rağmen sınıflar kalabalıktı, kaynaklar genişletilmişti, öğretim üyeleri mesafeli, öğrenci yabancılaşması yaygındı. Sağcı Gaulle rejimi ekonomiyi modernize etmeye girişti, ekonomiyi güncel Ortak Pazar’a uyarladı. İşsizlik özellikle genç işçiler arasında artıyordu. Bu herhangi bir

ruhu olmayan bir toplumun ruhuydu ve bu özgün değildi, tam olarak bir Fransız işi değildi.

Strazburg Üniversitesi'nde iki yıl önce, bir avuç sitüasyonist bu duruma müdahale etti ve "Öğrenci Yaşamının Yoksulluğu Üzerine – Ekonomik, Siyasi, Psikolojik, Cinsel ve Özellikle Entelektüel Açılardan, Çözümü İçin Mütevazı Bir Öneriyle" isimli etkili broşürle öğrencileri kızdırmaya, suçlamaya ve devrimcileştirmeye çalıştı. Fransa Öğrencileri Ulusal Birliği'ne (UNEF) sızdılar, Strazburg'daki ve meta ve gösterinin hâkimiyetindeki bir toplumun isteklerini karşılayan her yerdeki öğrencileri suçladılar. Öğrencilerin yoksulluğu fikir yoksulluğuydu, yürek yoksulluğuydu. Öğrenciler gerçekten "itaatkâr çocuklar"dı, üretimdeki sınıf bilinci olmayan emek gücüydü. "Üniversite fabrikası"nın onlar için hazırladığı ticari ve kurumsal rolleri kabullenmişler ve tüm aktiviteyi, ürünleri, insanları ve fikirleri yabancılaştıran üretim sistemini hiçbir zaman sorgulamamışlardı. Sitüasyonistlerin metni iyice yankı uyandırmıştı ve çevirisi özellikle Birleşik Krallık, İngiltere ve İtalya'daki kitlelerine kadar ulaşmıştı. Strazburg'da metin epey bir skandala yol açmış, bir grup öğrenci gruba dâhil olmayı ve üye olmayı reddetmişti. Yaklaşık bir yıl kadar ciddi bir bilinçlenme yaşanmıştı. 22 Mart 1968'de Paris'te Nanterre'de öfke patladı. Bunun üzerine SE'ler, genç komünistler, anarşistler ve Maocular üniversitenin rektörlük binasına saldırdı ve binayı işgal altında tutmaya başladı. Ofis duvarlarına hemen sloganlar karalamaya başladılar: ARZULARINIZI GERÇEKLEŞTİRİN, ASLA ÇALIŞMAYIN, SIKINTI KARŞI-DEVRİMDİR, SENDİKALAR GENELEVDİR. Sosyoloji öğrencisi, *Noir et Rouge* isimli anarşist derginin yazarlarından biri Daniel Cohn-Bendit, "22 Mart Hareketi"nin sözcüsü oldu. Mayıs'ın başında protestocular Sorbonne'da Paris'in Latin

bölgesinde UNEF'le buluştu. Otoriteler toplantıyı dağıtmaya çalıştı ancak gizli gücünü göstermek dışında bir şey yapamadı. Polisler (*le flic*) ve çevik kuvvet (*gendarmarie mobile*) Sorbonne'un avlusuna akın etti ve binalarının etrafını çevirdi. Binlerce öğrenci içerde ve dışarıda caddelerdeki kaldırım taşlarını sökerek direndi. Her yerde çatışma çıktı; Latin bölgesine sızdı ve Châtelet ve Les Halles de aniden alev aldı. 6 ve 7 Mayıs'ta yapılan öğrenci gösterisi Saint Michel Bulvarı'nı ve Gay-Lussac Caddesi'ne yakın caddeleri ele geçirdi; protestocular arabaları devirdi, ateşe verdi, molotof kokteylleri fırlattı ve insan barikatları kurdu. Kısa bir süre için sokaklara güç hâkim oldu.

13 Mayıs'ta bir günlük grev yapıldı; Fransız Komünist Partisi ve Genel İşçi Konfederasyonu'nun anlaşmazlığına karşı öğrenci ve işçi dayanışması bir anda mümkün görüldü. Bazı sitüasyonistler ve öğrenciler "resmi" Sorbonne'u yolundan çevirdi. Şapka çıkarılası bir duvar resminde nükteli bir karikatür yazısını süslemişlerdi: İNSANLIK ANCAK SON BÜROKRAT SON KAPİTALİSTİN BAĞIRSAKLARIYLA ASILDIĞI GÜN MUTLU OLACAKTIR. Barikatlarda sınavlar iptal edilmiş, sosyologlar ve psikologlar yeni polisler olmuştu. Bir sonraki gün Nantes'de Sud Aviation işletmesindeki işçiler fabrikalarını işgal etti ve patronları fabrikaya almadı. Bu sırada, Cléon, Seine-Maritime'daki Renault işçileri de aynı şeyi yaptı. Daha sonra Nouvelles Messageries de la Presse Parisienne denetimsiz eylem kararı aldı ve gazetenin dağıtımını durdurdu. İşçi konseyleri öğrenci konseyleriyle birleşti, silah arkadaşı oldu. İşçi sınıfı, alt tabaka Renault-Billancourt'da Fransa'nın en büyük fabrikasında yönetimi ele geçirdiğinde nihayet öğrenci hareketine açık desteğini ilan etti. 20 Mayıs itibarıyla grevler ve işgaller salgın hale gelmişti. Ulus çapında yaklaşık

10 milyon işçi alet takımlarını eline almadı ve montaj hattını dondurdu. Fransa devrimin uçurumunda gibiydi; bir an için bir halk bayramı görünmüştü. Bir an için yabancılaşıma defedilmişti; özgürlük gerçekti, sermayeleştirilmiş zaman terk edilmişti. Trenler, arabalar, metro ve iş olmaksızın boş zaman geri kazanılmıştı, zaman yaşıyordu. Öğrenciler ve işçiler bu umulmadık duruma hâkim olmuş, kendiliğinden hareket etmiş, yeni durumlar yaratmış ve hiçbir sendikanın ya da parti-nin yapamayacağı ya da yapmak istemeyeceği şeyi gerçekleştirmişti. Ancak olaylar patlak verir vermez, neredeyse en kısa zamanda devlet ve burjuvazi tarafından şiddetle ve ideolojik olarak bastırıldı. Paris Komünü'yle, demokratik başarısının bozguna uğratılmasının onayıyla çok açık bir şekilde benzerlik göstermişti. İyimser vaat, kaldırım taşlarının altındaki kumsal, şimdilik yok olmuştu. Müzik sona ermişti. İlerlemek için başka bir yön kalmamıştı.

Sorbonne'daki öğrenci işgallerini gösteren eski fotoğraflarda Debord, olayların en civcivli anında, sessiz bir meşguliyet ifadesiyle, gözlüğünün camları ışık demetini yansıtırken görünür. Kendisi bir öğrenci değildi elbette, özellikle de "genç" değildi: Mayıs 1968'te serbest devrimci Debord 38 yaşındaydı, pek çok genç öğretim üyesinden (Manuel Castells gibi) daha yaşlıydı ve pek çok öğrenci liderinin (Daniel Cohn-Bendit gibi) neredeyse iki katı yaşındaydı. O ve diğer sitüasyonistler yetenekli ajitatörler ve örgütçülerdi ve varlıkları hem pratik hem de teorik olarak hissediliyordu. (Duvar yazıları doğrudan *Gösteri Toplumu*'ndan büyük bölümler alınmıştır.) Aynı zamanda o ve diğer sitüasyonistler çoğunlukla en tutucu kişilerdi. Sürekli olarak dostlarıyla kavga ediyor, bir manada özellikle dostlarıyla kavga ediyorlardı, eski arkadaşlarına ve önceki yoldaşlarına karşı son derece acımasızlar-

dı. Bu bakımdan Debord bir izci değildi. Debord, eski dost Lefebvre'nin, SE'cilerin 1968'in Mayıs'ında yeniden canlanan bir tez olan festival ve komün hakkındaki fikirlerini çalan bir "iyileşme ajanı" olduğunu söyledi. "Gizlice kopyaladığı SE'nin radikal tezlerinin bazıları için Lefebvre'ye belli bir etki atfedilmiştir; ancak o geçmiş eleştirisinin gerçeğini hak etmektedir, her ne kadar bu onun geçmiş üzerine akademik yansımalarından çok *şimdiden* doğmuş olsa da"²² diye yazmıştır Debord. Lefebvre'nin Komün'le ilgili tavrı, Debord'un dediğine göre, bütünüyle SE'cilerin "Komün Üzerine Tezler"inden (1962) aşırılmıştı. Nanterre profesörü –ciddi bir gerçekliklesitüasyonistler için şunları iddia etmiştir: "Somut yerine soyut bir ütopya önerirler. Günün birinde ya da belirleyici bir olayda insanların birbirlerine bakıp 'Yeter! İşten ve can sıkıntısından bıktık! Artık buna bir son verelim!' diyeceklerini ve ebedi festivale ve durumlar yaratmaya doğru ilerleyeceklerini gerçekten hayal ediyorlar mı? Bir zamanlar, 18 Mart 1871'in şafağında bu gerçekleşmiş olmasına rağmen, bu koşullar yeniden bir araya gelmeyecektir." Lefebvre yılar sonra ısrar etti: "68 Hareketi Sitüasyonistlerden doğmamıştır." "22 Mart hareketi öğrenciler tarafından gerçekleştirilmişti ... Programı ve öngörüsü olmadan olaylar gelişirken şekillenen enerjik bir grupta bunlar – sitüasyonistlerin eklemlendiği ama onların oluşturmadığı gayriresmi bir grup."²³

²² Guy Debord, "The Beginning of an Era" [1969] der. Knabb, *Situationist International Anthology*, s. 227-28; vurgu orijinalde.

²³ "Lefebvre on the Situaitionist International," s. 81.

Yanıp Kül Olmak

1988'de Debord, eski gösteri eleştirisini anımsadı ve eksi görkemli günlerin bir değerlendirmesini yaptı. *Gösteri Toplumu Üzerine Yorumlar*'da "Koşullar farklı olsaydı kendimi bu konuyla ilgili ilk çalışmamdan son derece tatmin olmuş kabul edebilirdim ve sonraki gelişmeleri düşünmeyi başkalarına bırakabilirdim. Ama içinde bulunduğumuz dönemde hiç kimsenin bunu yapmayacağını düşündüm"²⁴ diye yorumlar. 20 yıl sonraki yazısı çok daha ezici, çok daha kötümser ve çok daha karanlıktır: "Çeşitli ülkelerde daha sonraki yıllarda da devam eden 1968 olayları, kendiliğinden doğduğu toplumun mevcut örgütlenmesini hiçbir yerde alt edememişken gösteri her yerde güçlenmeye devam etmiştir, yani hem her tarafta en aşırı uçlara kadar yayılmayı hem de merkezdeki yoğunluğunu artırmayı sürdürmüştür."²⁵ Onun şiddetle maruz kaldığı gösteri, eğlence sektörü tüm dünyada benimsenmişti. Bitkin düşmüş profesyonel boksör kafaya çok fazla yumruk almıştı; artık tek gördüğü karanlıktı.

Debord'un kendiliğinden özgürlük rüyası kısa bir an için, canlı bir zaman diliminde, bir duman kümesinde, görünüşe göre sonsuza dek kaybolmak üzere gerçek olmuştu. 1968'de insanlar imkânsız olanı istemişti; 1980'ler itibariyle (ve 1990'lara doğru) ise tarihin sonu ideolojisi hâkim olacaktı. 1967'de The Doors, dünyayı *şimdi* isteyen insanların şarkısını söyledi; 1977'de The Sex Pistols'un Johnny Rotten'ı o zamanın ruhunu haykırdı: "Gelecek yok, senin ve benim için gelecek yok!" Guy Debord'un kent büyüsü ve sitüasyonistlerin göz

²⁴ Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle* (Londra: Verso, 1990), s. 73

²⁵ *A.g.e.*

önünde olan militan siyaseti yükselen Coca-Cola gerçekliği karşısında bir anda aptalca ve çocukça göründü. O gösteri toplumunu yıkmaya çalışan Marx'ın çocukları sonunda onun tarafından tüketildi, sonunda çok uzun zamandır gözlerini diktikleri cehennem çukuruna büyük bir hızla düşmüşlerdi.

Daha yaşlı, mücadeleden yorgun düşmüş bir Debord, gösteri toplumunun şimdiye kadar olduğundan çok daha güçlü olduğunu iddia etti. Bu en habis bir kanser gibi üredi. Tahakkümü “kendi yasalarına tâbi olan bir kuşağı yetiştirebilmiş olmasından ileri gelir. Bu kuşağın tamamının fiilen yaşadığı bu olağanüstü yeni koşullar gösterinin bundan böyle engelleyeceği ve de izin vereceği her şeyin tam ve yeterli bir özetini oluşturur.”²⁶ Debord daha önce gösterinin rakip ve birbirini izleyen iki iktidar biçimini ayırt etmişti: Yoğunlaşmış gösteri ve yaygın gösteri. İlki bir kişilik kültür, diktatörlük ve totaliterlik üzerinden faaliyet gösteriyordu; ikincisi ise ideolojikti ve “geleneksel burjuva demokrasisi biçimlerini uzun süre sürdürebilmiş ülkeleri bazı açılardan ürkütmüştü ama yine de onları baştan çıkarmayı başarmış” bir süreç olarak “dünyanın Amerikanlaştırılmasını” temsil ediyordu.

Şimdi ise Debord, her ikisinin rasyonel bir şekilde birleşmesi olan üçüncü bir biçimi tanımlıyordu: Kimseyi ve hiçbir yeri ferahlatmayan “bütünleşmiş gösteri”, aşılması güç bir şekilde tutucu bir güçtür. Gösteri yoğunlaştığında toplumun büyük bir bölümü ondan kaçabilir; yaygınlaştığında da küçük bir kısmı kaçabilir. Ancak bütünleşme “gerçekliğin tamamına nüfuz etmiştir.” “Piyasa mantığının taleplerinin sınırsız bir şekilde yerine getirilmesine dair pratik deneyim, tahrifin küreselleştirilmesinin aynı zamanda da küreselleşmenin tahrif

²⁶ A.g.e.

edilmesi" anlamına gelir. Kültürde ve doğada bütünleşmiş gösteri tarafından dönüştürülmemiş ya da kirletilmemiş bir şey kalmayacak; hiçbir şey modern sanayinin araçlarına ve çıkarlarına uyumlulaştırılmadan kalmayacak. Dahası bu "şimdinin üretimi" bizim geçmişi unutmamızı ve geleceğe olan inancımızı yitirmemize neden olacak. Meta eleştirinin ötesindedir; "uzmanlar" ve "bilirkişiler" usul anlaşmalarının dogmatik tekrarlarıyla kendi bilgilerinin dar sınırlarını  rt bas ederler ve hiçbir yerde hiçbir parti ya da grup kayda değer bir değişiklik yapma niyetindeymiş gibi bile görünmez.

"Ah sefalet! Ah keder! Paris titriyor" der Debord'un *In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni* filmindeki anlatıcı. "Manzaraları mahvolmuştu ve her şey  r y p dağılıyordu." Paris, sevgili Paris bütünleşmiş gösterinin kölesiydi. Debord giderek daha fazla şehirden ka tı. 1970'te ikinci evliliğini Alice Becker-Ho ile yaptı ve onunla Fransız kırsalında "ormanlarla çevrili, herhangi bir köyden oldukça uzakta, son derece akim, dingin bir dağlık bölgede, metruk Auvergne'nin derinlerinde"²⁷ Haute-Loire'de Champot'da basit bir evde "görkemli

²⁷ Debord, *Panegyric*, 48. Debord'un ölümünden yıllar sonra bir zamanlar Champot'u ziyaret etmiştim. Champot aslında birisi bir zamanlar çiftliğin parçası olan iki taş evdir: Champot Haut ve Champot Bas. Debord birincisinde yaşadı; yaklaşık 3 metre uzunluğunda solgun renkte kaba kaya bloklarından yapılmış ve iki katlı evi dışarıdan görünmez hale getiren bahçe duvarıyla korunuyordu. Gerçeküstü bir şekilde, o ve Becker-Ho'nun isimleri hala posta kutusunun üstünde yazılıdır. İki konut da yoğun ormanın ve bereketsiz tarlaların arasında en yakın köye, Bellevue-la-Montagne'ye 5 mil uzaklıkta tek başınadır. İnsan burada kendini herkes-ten ve her şeyden çok uzakta, Paris'ten pek çok ışık yılı uzaklıkta hisseder. *Panegyric*'de Debord, Champot'taki geçici ikametlerini büyük bir duyarlılık ve g zelliikle yazar: "Ev doğrudan samanyoluna açılıyormuş gibi görünüyordu" diye yazmıştı. "Gece, yakındaki yıldızlar bir an parlak bir şekilde pırıldar ve sonra geçmekte olan bir sis tabakasıyla s nerdi. Aynı bi-

tecrit"ini yaşadı. "Entrika ve kaybedilmiş savaşlardan sonra"²⁸ Machiavelli, Clausewitz ve Baktasar Gracian üzerine derin düşüncelere dalarak telefon bağlantısı olmadan "gönüllü sürgün"de yaşadı.

"Paris'in alçalmasını daha fazla görmek istemiyorum" demişti Debord. Ama eşit derecede hüznünlü Edith Piaf gibi hiçbir şeyden pişmanlık duymadı: "Yoksulluğun esasen bana oldukça fazla boş zaman sağladığını söyleyebilirim ... [ve] bu alanın talihsiz yasalarına boyun eğen insanların çok az bildiğı zevkleri tattım. Ayrıca onların en küçük bir fikrinin olmadığı pek çok yükümlülüğü tam anlamıyla yerine getirdiğim doğrudur."²⁹ Evini şehrin en yüksek yerine inşa etmiş ve şiir ve Marksizm onu sokaklara yönlendirmişti. Başiboş dünyayı alaşağı etmenin formülünü kitaplarda aramamıştı. Şeytanın yardımını alarak onun "kötü tarafı"yla süreci başlatan tarihi bir kötülük içinde, ateşin olduğı yere benzini götürmüştük demişti. "Sınırsız taleplerin gizli komplosuna yolu açmıştık ... Ne çok telaşlı seyahat! Ne çok uzun münakaşa!"³⁰ sözlerini sarf etmişti. Paris'in gün batımında Debord ve arkadaş çevresi bir "ışık parıltısı" bıraktı. 30 Kasım 1994'te Guy Debord kır evinin yüksek duvarlarının arkasında kendini kalbinden vura-

zim sohbetlerimiz ve kutlamalarımız, toplantılarımız ve inatçı tutkularımız gibi." "Haftalar farkında olmadan geçerdi," diye hatırlıyordu. "Bir sabah hava, sonbaharın gelişini duyurdu. Başka bir zaman havadaki muhteşem bir tatlılık, tadına duyumsayabileceğiniz bir tatlılık, her zaman tutulan canlı bir verilmiş söz gibi bahar püfür püfür eser ... Benim kadar özünde ve sürekli olarak sokakların ve şehirlerin bir adamı olan birine göre... Bu birkaç görkemli tecrit mevsiminin büyüsunü ve uyumunu unutmadım" (s. 50).

²⁸ Guy Debord, *Cette Mauvaise Réputation* [This Bad Reputation] (Paris: Gallimard, 1993), s. 52.

²⁹ Debord, *Panegyric*, s. 14.

³⁰ *In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni*, s. 57.

rak öldü. Zaten alkole bağlı bir hastalıktan ölüme yaklaşıyordu. Ama daha hızlı, daha romantik bir gidişi tercih etti – Debord tarzına daha uygun bir son. Alkole bağlı sinir iltihabı hastası olduğu 1990’da yazdığı veda konuşmasında fark edildi. “İlk başta neredeyse fark edilmez durumdaydı ama gitgide artıyordu. 1994 Kasım’ından sonra gerçekten acı verici hale geldi. Tüm tedavisi imkânsız hastalıklarda olduğu gibi, tedavi için uğraşmayarak ve tedaviyi kabul etmeyerek çok şey kazanılır. Acınası bir ihtiyat yoksunluğuyla bağlantılandırılacak bir hastalık değildir onunki. Tam tersine, bütün bir yaşama sıkı bir inatla bağlılık gerektiriyordu.”³¹

Guy Debord’un akli gösteri-öncesi bir akıldı. Marksist şehirciliği, Henri Lefebvre’ninki gibi gerçekten şehrin gerçeküstü bir şiiri gibiydi. O bir sosyal bilimci değildi. Meta fetişizmini, sadece bunu yapmak zorunda olduğu için, sadece haklı olduğu için herkesten çok ele aldı. Bu arada şiirsel bir kent devrimine, gündelik hayatın kısa süreli bir devrimine uygun olduğu ve bu devrimin canlanmasına yardım ettiği Paris’in sokaklarına Marksist praksişi ve romantik şiiri getirdi. Debord’un Marksist praksişi kendiliğinden ve dikkatli bir şekilde planlanmış bir savaştı. O belki de Marksizm’i bir kent yaşamı, bir avarelik ve özgürlük yaşamı haline getiren ilk Marksistti. Hatta neredeyse onun Marksist şehirciliğinin Çingenece olduğunu söyleyebiliriz. Seyahatlerinde gösterişsiz küçük kent vaazı kaydı tutmuştu: Neyin bozulmuş olduğunu, şimdi her bir tarafından kuşatılmış bir şehrin, var olmaya devam ederken şirket logolarının havalı boya tabancalarıyla boyandığını, artmaya başlayan kiralarla, yüksek emlak fiyatlarıyla, açgözlülük ve baskıyla başı belada olan gündelik şehrin

³¹ Len Bracken, Guy Debord: Revolutionaries (Venice: Feral House, 1997), s. 234’te alıntılandı.

ucuz heyecanlarını hatırlattı bize. Debord, köhne beysbol sahalarında oynayan ve bütçeye uygun ancak hızlıca ortadan kaybolan köşe başı toplumlarına karışan baskı altındaki ikinci lig oyuncularına bir zafer şarkısı söyledi. Aynı zamanda, o ve sitüasyonistler hâlâ neye ihtiyacımız olduğunu ve henüz elde edemediğimiz şeyleri hatırlattı. Bu seslenişte Marksizmleri Friedrich Nietzsche'nin *Şen Bilim*'ini kucakladı: Onlar "kendi festivallerini, kendi işgünlerini, kendi yas dönemlerini isteyen" ve "en büyük eğlenceleri" tehlikeli bir şekilde yaşamak, keşfedilmemiş denizlere yelken açmak ve Vezüv altında bir şehir kurmak olan "piyadelerdi", geleceğin insanlarıydı. Bir gün belki, Debord'u keşfedilmemiş denizlere doğru izleyebilir ve için için yanan volkanın altında kendi öz şehrimizi, sitüasyonist şehrimizi kurabiliriz.

Manuel Castells Althusser'in Şehri ve Toplumsal Hareketler

Tufandan Sonra: Kent Sorunu

Manuel Castells'in olağanüstü kitabı *La Question Urbaine* (Kent Sorunu) ile ilgili rastlantılardan biri bu kitabın Sitüasyonist Enternasyonal'in feshedildiği yıl Fransa'da kitap raflarında liste başı olmasıdır. Böylece 1972 yılı, bir Marksist şehircilik tarzının geri çekilmesinin ve bir diğerinin doğuşunun işaretlerini vermişti. Castells'in bu ilk çalışmasının bu kuşak ayrılığıyla birlikte düşünülmesi gerekir: Metin bir yandan 1960'ların sonunun heyecanını taşır; öte yandan o sokak çatışmalarını bünyesinde barındırmakla birlikte onları sonsuzluğa uğurlayan bir 1968 sonrası manifestosudur. Buna bağlı olarak, *Kent Sorunu* kent çalışmalarını ve Marksizm'i dâhice yeni ve özgün bir şekilde ele alarak, her yönünü yeniden keşfederek açık bir şekilde 1970'ler için radikal bir bilim ve siyaset ileri sürer.

Castells, tabi ki 1960'ların sonunda ıraklık yapmış biriydi. Nanterre'de, protestoların en şiddetli zamanında Alain Touraine'nin rehberliğinde, Lefebvre'nin danışmanlığında doktora tezini yazan bir sosyoloji lisansüstü öğrencisiydi. 1966 yılında aynı yerde, 24 yaş gibi çok erken bir dönemde çok başarılı bir yardımcı doçent oldu. 1960'ta Fransa'da, memleketi Barcelona'da katıldığı gibi, öğrenci hareketlerine katıldı; ancak 1968'de Castells aynı zamanda kariyeri tehlikede olan maaşlı bir tam zamanlı öğretim görevlisi, pratisyen bir sosyal bilimciydi; yani "onlardan biri"ydi. (1968'den sonra İspanyol akademisyen 1970'te Kent Sorunu'nu yazmak üzere geri dönene kadar bir süreliğine Fransa'dan sürülmüştü. Bu bir *dejavu* hissi yaratmış olmalıydı: Castells bir zamanlar, sonradan Katalan Sosyalist Partisi ismini alan Franco karşıtı bir örgütün üyesiydi ve 1962 yılında Fransa'ya sürgün edilmişti.)

Castells biraz dik kafalı radikal bir öğrenci, biraz ölçülü ampirik odaklı bir sosyolog, biraz hakkını savunan Katalan bir militan, biraz da gelişmekte olan Fransız *maître penseur*"dür. Tarzı ve bilimi tabi ki Henri Lefebvre'nin metafiziksel eğilimlerinden ve Guy Debord'un şiirsel iddialarından oldukça farklıdır. Castells bir keresinde şunu hatırlatır: "Lefebvre'nin fikirleri, gerçek dünya hakkında en küçük bir fikri olmamasına rağmen çok güçlüdür – ekonominin nasıl işlediğiyle, teknolojinin nasıl çalıştığıyla, yeni sınıf ilişkilerinin nasıl kurulduğuyla ilgili zerre kadar fikri yoktur, ancak gerçekte ne olduğuna dair bir önsezi yeteneği vardır. Adeta bir sanatçı gibi ... O muhtemelen sahip olduğumuz en büyük şehir filozofudur." Castells'e göre Lefebvre'nin şehir teorisi, kesinlikten yoksundur: "Herhangi bir araştırma temeli olduğunu sanmıyorum"

* Üstat, usta düşünür – ç.n.

demiştir. “Metafiziğin de çok fazla yardım ettiğini sanmıyorum.”¹ Castells kendi pratik kentsel ve Marksist araştırması için daha fazla bir şey istemiştir, daha ölçülebilir, belki daha fazla pozitivist – kesinlikle daha biçimsel bir şey. Bu entelektüel arzu onun Lefebvre’nin hümanizm karşıtı can düşmanı Louis Althusser’e sarılmasına yol açmıştır. École Normale Supérieure filozofu burada oldukça albeniliydi, bunun nedeni sadece *For Marx* [Marx İçin] (1965), *Reading Capital* [Kapital’i Okumak] (1969), *Essays on Ideology* [İdeoloji Üzerine Makaleler] (1970) gibi metinlerin “ideolojik olmayan” ama aslında somut kavramlara, Marx’ın olgun somut kavramlarına dayanan kesin bir “bilimsel” Marksist teori kurmaya çalışması değildi. (Yapısalcılık, daha genel olarak –sadece Althusser’in Marksizmi değil, Claude Levi-Strauss’un antropolojisi de o zamanlar belirgin derecede geliyordu– sıkıştıran siyasi ve kültürel sorulara olduğu kadar dilbilime yönelik de öncü yaklaşımlar geliştirmişti. *Tel Quel* dergisi etkin bir şekilde yapısalcılığın sözcüsü oldu.)

Castells de dâhil pek çok genç düşünür Marksist olmak istiyordu, ancak Marksizmlerinin belirli bir biçim kazanmış olmasını, değişken siyasi ve toplumsal iklimle uygun olmasını istiyordu. Bu noktada Althusser’in sesi duyuldu. Her şeye rağmen, bütünlüğü ve biçimi sağladı; bir çerçeve, analitik bir araç önerdi. Marksizm bir şekilde Althusserci bir yaklaşımla değerlendirilebilirdi, ekonomizmden uzak dururken ekonomi politik olabilirdi. *Kent Sorunu*’nun İngilizce baskısının önsözünde şöyle yazmıştır Castells: “Kuramsal düzlemde özellikle Fransız filozof Louis Althusser’in Marx çalışmalarını kullanarak Marksist kavramların kent alanına uyarlanmasını öner-

¹ Manuel Castells, “Citizen Movements, Information and Analysis: An Interview with Manuel Castells,” *City* 7 (1997): 146-47.

dim." Castells Marksizm'e başvurdu çünkü "toplumsal sınıflar, değişim, mücadele, isyan, çelişki, çatışma, siyaset gibi konularla ilgili sorular cevaplanmak zorundaydı"; Castells Althusser'e başvurdu çünkü, "somut analize demir atmamış herhangi yeni bir Marksist teorik konumun gereksiz"² olduğunu hissediyordu.

Castells ve Althusser: İdeoloji ve Yeniden Üretim

Doğrusu *Kent Sorunu*'nun iki temel dayanağı Althusserci malzmeden geliyordu: *İdeoloji* sorunu ve *yeniden üretim* süreci. İlk başta, diye yazar Castells, şimdiye kadar "kent sorunu"nu "kapitalist toplumlardaki toplumsal çelişkiler" in yeni yeni baş gösteren biçimleri olarak değil de kentçiliğe ve kent kültürüne has bir sorun olarak "kentsel bir ideoloji" açısından ele alan çoğunlukla hâkim eğilim, sıklıkla muhafazakâr olan bir sosyolojik düşünce okulu vardı. Castells aynı derecede kenti şeyleş-tiren, aksi takdirde herhangi belirgin yeni toplumsal çatışma-nın ortaya çıkışını inkâr eden, "sınıf başkaldırısının artan çeşitli biçimlerini sermaye ve emek arasındaki doğrudan karşıtlığa" indirgeyen bir sol "sapma"yı da fark etti. Bir yandan analiz tamamen kültürel ya da açıkça kentin uzamsal tanımlamasına indirgendi; öte yandan bu aslında aynı tas aynı hamamdı: "Herhangi bir mekânsal özgülük"ün dışındaki Marksist dogmanın ta kendisiydi. Her halükarda ister geleneksel sosyoloji ister Ortodoks Marksizm olsun, kente kendi ideolojik renkleriyle boyuyordu. Ve Althusser için ideoloji hoşlanılma-

² Manuel Castells, *The Urban Question: A Marxist Approach* (London: Edward Arnold, 1977), s. viii-ix.

yandı, imgesel dünya “bireylerin gerçek varlık koşullarıyla imgesel ilişkilerinin bir temsiliydi.”³

Althusser’e göre ideoloji, bireylerin ve toplumsal grupların beyinlerine egemen olan bir fikirler ve semboller sistemi gibi görünüyordu. Marx’ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* ile *Alman İdeolojisi*’nde bize Marksist olmayan açık bir ideoloji teorisi verdiğini yazıyordu. Her ikisinde de ideoloji, bir yanılsama, saf bir hayal, bir hiçlik olarak tasavvur ediliyordu. Çelişkili bir biçimde, her iki metin de bir ideolojik “nesne”, bir ideolojik sorunsal önerdiği için her ikisi de bizzat ideolojiyle lekelenmişti. Birincisinde açık bir şekilde hümanist olan metnin kökenleri Hegelci kuramsal felsefeye dayanmaktaydı. Althusser siyasi olarak bunun bir eksik olduğunu düşünüyordu, bundan nefret ediyordu. İkincisinde Marx, daha az nefret uyandıran ama hala kusurlu, hala geçici, bilim öncesi, 1857 öncesi, tarihi olmaktan ziyade felsefi olan Feuerbachçı antropolojiyle mücadele ediyordu. Yani hümanizm ideolojikti: Bu, Freud öncesi rüyaların kuramsal durumuna benziyordu. Burada Althusser rüyanın tamamen imgesel olduğunu, keyfi, düzensiz bir biçimde sunulan “günden arta kalanları”nın bir sonucu olduğunu belirtir. Bununla ilgili söylenebilecek en iyi şey rüyaların gözler kapalıyken görüldüğüdür.⁴ Yabancılaşma böyle bir sınıflandırmaya girerdi. Althusser “*Alman İdeolojisi*’nde felsefenin ve ideolojinin durumu tam da budur” diye yazmıştı. Althusser Marx’ın ideoloji kavramını Freud’un bilinçaltı önermesiyle ince ayarlar yaparak ustalıkla bir şekilde uyarlamıştı: İdeoloji ebedi olduğu kadar bilinçdışını da taklit etmektedir, tarihi yoktur. Gerçekliğe “tekabül” etmese de ideoloji (bilinçdışı gibi) yine

³ Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” *Essays on Ideology* (Londra: Verso., 1971), s. 36.

⁴ A.g.e., s. 33-34.

de gerçekliğe *anıştırma* yapar. İhtiyaç duyulan şeyi Althusser yazmıştır: “Dünyanın hayali sembolünün ardında yatan gerçek dünyayı keşfetmek.” Özellikle, ideolojinin bir bireyi bir “sınıf öznesi” olarak muhtelif “devlet aygıtları” aracılığıyla “çağırarak” ya da “selamlamak” (hey sen!) için nasıl işlevlendirdiğini keşfetmek durumundadır.

Castells Althusser’in kapsamlı bağıntısını özümsemiştir. Gerçekten de tam olarak onun *ideolojik içeriği* için kent çalışmalarına ve kent sosyolojisine girişmeye başladı. “Kent ideolojisi, toplumsal örgütlenmenin tarzları ve biçimlerini toplumun evrim aşamasının bir özelliği olarak gören bu kendine has ideoloji, insan varlığının teknik-doğal koşullarıyla ve sonuçta onun çevresiyle çok yakından bağıntılıdır. Son tahlilde, nesnesinin özgüllüğünce tanımlanan kuramsal mekân olarak anlaşılan bir “kent bilimi”ni büyük oranda olası hale getiren bu ideolojidir” diye yazmıştır. Bir başka deyişle, eskiden şehir üzerine yapılan araştırma (Friedrich Engels’in çalışması hariç) gerçek sebebiyetin “hayali temsili”ni formüle etmeleri nedeniyle ideolojik olmuştu. *Kent toplumu* ve *kent kültürü*, dar sosyolojik ve antropolojik terimlerle “belirli bir değerler, normlar ve tarihi bir özgüllük taşıyan toplumsal ilişkiler sistemi ve kendi örgütlenmesi ve dönüşümü mantığıyla” düzenlenmişti. Castells bu ideolojinin aslında “evrimci-işlevselci düşünce”den, özellikle Max Weber ve Georg Simmel yoluyla Ferdinand Tönnies’ten Oswald Spengler’e Alman sosyoloji geleneğinden kaynaklandığının üzerinde durmuştur. Alman eğitimi gören Chicago Okulu şefi Robert Park gibi kültürcülerin hevesiyle de güçlenmiştir. Park’ın yardımı ve etkisiyle Anglo-Amerikan kent çalışmaları ve sosyoloji “bilimsel” güvenilirlik kazanmış ve bu da onun tam anlamıyla ideolojik olarak işlev görmesini sağlamıştır.

Fransızca konuşan İspanyol Marksist Castells'in bununla ilgili sorunları oldu ve Louis Wirth, Park, Simmel ve "bir şehrin *boyutu*"nu vurgulayan tüm diğerlerine yönelik ithamlarında lafını esirgemedi. Boyut ve çevre, onların iddiasına göre en önemli düğüm noktasıydı. Şehir ne kadar büyük olursa "bi-reysel çeşitlilik spektrumu o kadar geniş olacak ve ayrıca toplumsal çeşitlilik de o kadar çok olacaktı; resmi kontrol ve toplumsal rekabetin yerini aldığı topluluk bağlarının gevşemesini de bu belirliyordu ... bu tür bir davranış sisteminin ayırt edici özellikleri bu nedenle şunlardı: Anonimlik, kuralsızlık, katılım eksikliği". Kısaca şehir, kent karşıtı bir yorum kazandı. Kent çevresi, kişisel bozulma, suç artışı, yozlaşma ve delilik hatta intihara neden oldu. Kent kültürü, bozulmuş bir hayat tarzı haline geldi. Ancak Castells, bu kaotik kavramın izini ve bunun insanların kentsel varlıklarının gerçek koşullarıyla hayali ilişkilerinin bir temsili olduğunu biliyordu. Kent kültürünün "kesinlikle ideolojik olarak insan türünün tarihini naklettiği için bir miti anlattığını" öne sürer. "Dolayısıyla doğrudan bu mite dayanan 'kent toplumu' yazıları, liberal kapitalizmin toplumsal biçimlerine budun merkezli bir şekilde özümsemiş bir modernite ideolojisinin anahtar kelimelerini sağlar". Castells bunun yerine, neden kapitalist topluma ait olan davranış sistemi için *kent kültürü* terimini kabul etmediğimizi ve bu şekilde kent kültürünün hayali temsiline ardındaki kent dünyasının gerçek gerçekliğini keşfetmediğimizi sorar. Çünkü çok açık ki bu, güvenilir ekolojik temayüllere meydan okur; çünkü bu iktidar ve sınıf ve parayla ilgili açık sorular yöneltmek anlamına gelir; çünkü bu bir bütün olarak kapitalist toplumsal yapıdaki mekânsal biçimlerin "eklemlenme ve dönüşüm yasalarını" keşfetmek anlamına gelir. *Kent Sorunu* da işte

tam bu noktada ayak direr; bu nokta gerçekten layık olduğu yere gelmeye çalıştığı noktadır.

Yine de, ilk olarak eski bir konunun halledilmesi gerekiyor. Zira aslında kent toplumunun Lefebvre'nin bizzat kendisi tarafından desteklenen Marksist bir ideoloji versiyonu vardır. Kent ideolojisi, kötü adamların olduğu kadar iyi adamların da aklındaydı. Eleştirel bir noktadan yola çıkanların bile "kafasını kurcalıyordu." Castells, "ve o [Marksist ideoloji] orada, [Chicago Okulu'nun] entegre eden, toplulukçu, konformist tonunu boşladığı için en büyük zararı verir ve çelişkiler – kentsel çelişkiler– üzerine bir söylev haline gelir" sonucuna varıyordu. "Böylece yeni toplumu kentsel olarak tanımlayarak Lefebvre, devrimin de mantıksal olarak kentsel olacağını ilan etmiş olur "diye yazıyordu Castells. Bu, şehircilik çalışmaları ve Marksizm'in kendisi için kayda değer çıkarımlar taşıyordu. Lefebvre'ye göre kent toplumu hızlıca sanayi toplumunun yerini alıyordu. Toplumsal tarihin diyalektik silsilesini üç devirle tanımlamıştı: Tarımsal, endüstriyel ve kentsel. Engels de bildiğimiz gibi, bu ikincisi hakkında bize çok şey anlattı, ancak Lefebvre onu bir aşama daha ileriye, fabrika kasabası-ndan gündelik hayatın içine taşıdı. Lefebvre'nin şemasına göre sanayileşme kentleşmeye, üretim biçimi kent toplumuna, sınıf nesnelliği sınıf öznelliğine bağlıydı (örn. gündelik hayat). Castells, Engels'le olan benzerlik noktasını gösterdi. Lefebvre'yi klasik Marksizm'den ayrıldığı ve onun yerine Wirth'in (1938) şehirdeki toplumsal ilişkilerin üretildiği ve devrimcileştiği araçlar olan katıksız yoğunluk yığınının hrikulade olduğunu aktaran "bir yaşam biçimi olarak şehircilik" tezine sarıldığı için suçladı.

Böylece sınıf mücadelesi değil, kent mücadelesi tarihin motoru haline geliyordu – başkaldırının yeni yörüngesi de sanayi pratiği değil, kent pratiği oluyordu. Castells “bu, proletaryanın sonunun geldiğini söylemenin kibar bir yoludur ve fiili olarak, hegemonya yapılarının temelinden ziyade gündelik yaşamın yabancılaşmasına dayanan yeni bir siyaset stratejisi kurma girişimine yol açar” diye uyarıyordu. Castells, Lefebvre’nin şehrinin kendini, zararlı bir şekilde kapitalist toplumun bütün mantığına yansıttığını söyler. Doğrusu tüm toplumsal ilişkileri, tüm siyaseti, ideolojiyi ve ekonomiyi amorflaştırarak ve kendi içlerinde farklılaşmamış kılarak, herhangi bir analitik özgüllükten yoksun, teorik olarak kafa karıştırıcı, siyaset için yanıltıcı hale getirerek tüketmiştir. Castells kentsel ilişkilerin kaynaktan çok toplumsal ilişkilerin *ifadesi* olup olmadığını sorar. Ve bu toplumsal ilişkiler Althusser’in (ve Engels’in) ısrar ettiği gibi, “son tahlilde” ekonomik ilişkilerle belirlenen karmaşık sınıf mücadelesinin bir parçası değil miydi? Eğer konu bu değilse, Lefebvre Marx’ın materyalist sorunsalını tersine çevirmemiş miydi? İnsanların hayatlarının gerçek koşullarından ziyade onların zihinlerinin koşullarından hareket etmemiş miydi? Eski öğretmeni ve meslektaşıyla ciddi bir şekilde çatışan Castells, kendi programıyla çok dikkat çekti; programı üne kavuştu ve 1970’lerde Althusser’in artarak yıldızlaşmasıyla paralel bir şekilde zafere ulaştı. Lefebvre’ye göre ise bu bir “Marksist sorunsalın kentsel kuramlaşması” ideolojisi değildi, ancak şehri bağımlı olarak biçimlerden ve sınıf ilişkilerinin ritimlerinden bağımsızlaşmadan ele alan “kent fenomeninin bilimsel bir Marksist analizi”ydi.

Kent sorunsalının kökleri sanayi sorunsalına dayanıyordu ve mekânsal sorunsalın kökleri de toplumsal sorunsala. Bağlantılar diyalektikti şüphesiz, ancak buna rağmen bir sap-

tama vardı ve oklar ilk olarak toplumsal olandan mekânsal olana doğru yönelmişti. Bu yaklaşım ne sağcı bir mekânsal tanımdı ne de solcu bir mekânsal (ya da toplumsal) somutlaştırmaydı. “Üretimin yapısal yasalarını ve çalışılan mekânsal şekillerin işlevini keşfetmek” için düzenlenmişti. İkincisi, Castells’in belirttiğine göre “mekânın içeriğini bütün olarak toplumsal yapının içine yerleştiren kuramsal olarak dikkate değer unsurlarla ilişkili olmazsa bir anlam” taşımaz. Daha basit bir ifadeyle, “belirli bir mekân teorisi yoktur.” O ve Lefebvre en azından bu konuda aynı fikirdedirler. Hala “belirli mekânsal biçimin, mekânın ve onun diğerleriyle, tarihi olarak verilen biçimler ve süreçlerle eklemlenmesinin özelliklerini izah edebilmek için toplumsal yapının teorisinin konuşlandırılması ve tanımlanması gerekiyor[du]”. “Mekânı toplumsal yapının bir ifadesi olarak analiz etmek için” diye ekliyordu Castells, “ekonomik sistemin, siyasal sistemin ve ideolojik sistemin unsurlarla ve bunların kombinasyonları ve onlardan kaynaklanan toplumsal pratiklerle şekillendirilmesine çalışmak ... anlamına gelir”. Anlatım biçimi tipik olarak Castellscidir: Aldatıcı, karmaşık, ayrıntılı. Bu ona gelecek on yıl içinde bir hayran kitlesi ve taklitçiler ve birkaç düşman kazandırmıştır, özellikle bu toplumsal yapının neyi kurduğunu ve kendini nasıl yeniden ürettiği konusunda rehberlik için Castells yeniden Althusser’e dönmüştür.

Kentsel Yapı ve Kolektif Yeniden Üretim

1965’te *For Marx*’ta [Marx İçin] açığa çıkan klasik Althusserci fikirlerden biri, “egemen yapı” denilen bir şeydir. Kavram, Marksizm’in determinizmin saf ve basit biçimde ekonomik “temel”e bağlı olduğu çok daha dogmatik yorumlamalarının sınırlarını gevşetme girişiminin işaretidir. Althusser’in alay

konusu yaptığı gibi “Ne ilk anda ne de son anda, ‘son ker-
te’nin tek başına saati asla çalmaz.” Gerçekten de “Majesteleri
Ekonomi”nin “katıksız halde rol oynamadığını”⁵ ekler. El-
bette ki bu her toplumsal düzenlemede önemli ya da egemen
olmaya devam etmiştir. Ama bu sadece diğer “üstyapısal”
unsurlarla, diğer siyasi ve ideolojik unsurlarla bağlantılı ola-
rak var olan bir unsurdur. Bu nedenle ekonomi, sadece önce-
den verilmiş toplumsal yapıdaki diğer unsurlarla ilişkili ola-
rak anlamlı olan bir “hâkim yapı”dır, bir egemen “eş-
varlık”tır. Çelişkili birlik, çelişkili fark vasıtasıyla var olur.
“Eğer her çelişki, başat yapıli karmaşık bir bütünün çelişkisi-
se” diye yazar Althusser, “çelişkilerinin dışında, temel eşitsiz-
lik ilişkilerinin dışında karmaşık bütün tasavvur edilemez.
Başka deyişle her çelişki, yapının her temel eklemlenmesi ve
başat çelişkili yapıdaki eklemlenmelerin genel ilişkisi, karma-
şık bütünün varlık koşullarını oluşturur.”⁶ Althusser devam
eder, “Açıkçası, bu önerme ‘tali’ [siyasi, ideolojik ve kültürel]
çelişkilerin ‘temel’ [ekonomik] çelişkinin katıksız görüngüsü
olmaması” anlamına gelmez, “... tali çelişkilerin temel çelişki-
nin varlığı için bile temel önemde olduğu, gerçekten de onun
varlık koşulunu oluşturduğu, temel çelişkinin de onların var-
lık koşulunu oluşturduğu anlamına gelir”.

Castells işte bu katıksız Althusserci derinliği kendine
dert edinmiştir ve mantıklı sonucu benimsemiştir: Kent top-
lumunun yapısal gerçekliği ancak ayrıntılı deneysel araştırma
aracılığıyla onun karşılıklı ilişkili karmaşıklığı içinde bilinebi-
lir hale gelir. Althusser Castells’e işleyen bir varsayım sun-

⁵ Louis Althusser, “Contradiction and Overdetermination,” *For Marx*
(Londra: Verso, 1979), s. 112-13, vurgu orijinalde; *Marx İçin*, çev. Işık
Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002.

⁶ Louis Althusser, “On the Materialist Dialectic”, *For Marx*, s. 205.

muştı; şimdi ise onu somut bir sınamadan geçirmek gerekiyordu. Ve 1970 ila 1979 arasında Paris'te École des Hautes Études en Sciences Sociales'de sosyoloji doçent doktoru olarak Castells ve ekibi, Paris'te ve çevresinde, Kanada ve Şili'de olduğu gibi Fransa ve İspanya'da da bir mücadeleyle karşı karşıya geldiler. İncelemesinin temel noktası artık yeni bir gündemdi; kent çalışmalarında ve Marksizm'de yeni bir çiçek açıyordu: şehirlileştirilmiş bir Althusser ve şehrin Althusserleştirilmesi. Artık, "kent sorunu", "emek gücünün kamusal yeniden üretimi süreci içinde toplumsal düzenlenmedeki üretim tarzının ekonomik, siyasi ve ideolojik durumlarının kendine has eklemlenmesi" etrafında dönüyordu.

"Bir toplumsal formasyonun, üretimde bulunurken, aynı zamanda üretim koşullarını da yeniden üretemezse, hayatını bir yıl bile sürdüremeyeceğini bir çocuk bile bilir" diye yazmıştır Althusser *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nın başlarında. Bu beyan oldukça Marksisttir. Marx, yeniden üretimin, üretimin bir uğrağı olduğunu ve yeniden üretim olmaksızın, eğer hiçbir şey üretilmezse tekrarlanacak bir şey olmayacağı için üretimin de olmayacağını biliyordu. Marx her zamanki gibi diyalektik bakıyordu ve Engels'in düzenlediği *Kapital*'in ikinci cildinde "Yeniden Üretim Şemaları"yla sermayenin tüm dolaşımını geçici olarak keşfetmişti. Althusser de Marx'ın yolunu izledi ancak kendi yorumunu ortaya koydu. "Üretimin nihai koşulu üretim koşullarının yeniden üretilmesidir" demiştir. Bu, bir yandan üretici güçlerin, üretim araçlarının ve ham madde- nin, emek sürecinin kendisinin –Marx'ın "Kesim 1"de dikkate aldığı tüm kalemler– yeniden üretimini gerekli kılar. Öte yandan var olan üretim ilişkilerinin, sermaye ve emek arasındaki ilişkilerin, hem mülk sahiplerinin hem de işçilerin tüketim araç-

larının yeniden üretiminin yeniden üretimini de –Marx’ın “Kesim 2”de sınıflandırdığı alan– gerekli kılar.

İkincisinin olmazsa olmaz bileşeni, çalışan insanların her bir gün geçimlerini sağladıkları araç olan emek gücünün yeniden üretimiydi – emeğin sosyo-teknik ayınımına göre gerekli yetenekler ve koşullara uygun şekilde. Bu yeniden üretimin bir kısmı Althusser’e göre, maddi ve biyolojikti; bir kısmı da duygusal ve ideolojik. İşçiler yemeklerini, uykularını ve dinlenmelerini garantiye almanın yanı sıra, sınıfsal yapının içerisindeki “yerlerini bilmek”, bu eşitsiz anlaşılmayı günlük bir iş, normal ve beklenen bir şeymiş gibi kabul etmek de zorundaydılar. İşte Althusser’e göre ideoloji burada devreye giriyordu, bazen açık bir şekilde, daha çok üstü kapalı olarak. O ve Castells kapitalist devletin bu yeniden üretim sürecinde çok önemli olduğunu doğrulamıştı ve her ikisi de devletin bunu baskı ve rıza aracılığıyla olduğu kadar zor ve ideoloji aracılığıyla da yaptığını biliyordu. Bununla birlikte Castells, pazarlıkta başka bir bileşene daha dikkat çekmişti: şehrin kendisi; kent alanında artık şehir, emek gücünün yeniden üretiminde ve dolayısıyla sınıf ilişkilerinin yeniden üretiminde kolaylaştırıcı olarak algılanmalıydı. Lefebvre’nin diyalektiğinde, şehir kapitalizm için işlerken gerçekte kapitalizmi daha çok tehdit etmekteydi; ama şimdi Castells’in diyalektiğinde şehir kapitalizmi tehdit ederken, bir şekilde kapitalizm için daha işlevsel olmuştu. Gerçekten de şehir, Castells’in de yazdığı gibi “emek gücünün yeniden üretim süreçlerinin ve üretim araçlarının yeniden üretimi sürecinin mekânsal özgüllüğü” haline gelmişti.

“Üretim, çok daha büyük bir ölçekte gerçekleşir, en azından bölgesel düzeyde” diye yazar Castells. Şehir gerçekte üretim üzerinden işlev kazanmaz, ancak ikamet açısından, “gündelikliklik” açısından ve dolayısıyla toplumsal yeniden

Üretim açısından temel haline gelir. Aslında öncelikle kamusal tüketim yeridir ve kent mekânını yapılandırmıştır. Kent, “emek gücünün kamusal yeniden üretimi açısından ve şehir bu yeniden üretim sürecinin bir birimi üzerinden” tanımlanabilir. Elbette ki, her şehirde kültürel ve toplumsal gidişat bolluğunun yanı sıra aynı zamanda fabrikalar ve ofisler de vardır. Bu arada sermaye birikiminin, meta üretiminin ve aynı zamanda toplumsal yönetimin gerçekleştiğı ve kent sorunlarını kesin olarak şekillendiren yer şehirlerdir.

Bütün bunlara rağımen kamusal tüketim, kapitalist şehrin epistemolojik tonunu belirler. Kamusal tüketim, daha yeni bir trenddi ve ileri düzeyde kapitalist gelişim ve kentleşme içinde bir zıtlık oluştuyordu; Castells bunun bir analitik kurgu olarak Marksistlerin meseleyi deneysel ve teorik olarak daha iyi ele alması için yardımcı olacağını ve siyasi eylem için bir nokta belirleyeceğini düşündü. Kamusal tüketimi anlayarak Marksistlerin şehrin en yeni dinamiklerini daha iyi anlayabileceklerini, toplumsal değışimi daha iyi anlayabilecekleri, kapitalizmin neden hala bu civarda olduğunu ve onun “tekel aşaması”nda hüküm süren basınç noktalarını daha iyi anlayabileceklerini ifade etti. Kent yapısının artık daha anlamlı olduğuna inanıyordu.

Kamusal tüketim, piyasa fiyatı çok az ya da hiç olmayan “kamusal metaları” da kapsar. Bunlar, kârlılık oranlarını desteklemek için gereklidirler, ancak kendileri kârlılıktan yoksundurlar. Kapitalist sınıfın kamusal menfaatinedirler, kendi menfaatlerine değıl. İşçi sınıfı için mal ve hizmetlerdir, canlı emek olarak kendi yeniden üretmek için ve neticede üretim için de gereklidirler; ama sadece kapitalistler tarafından sağlandığında gerçekten de artı değıerin üzerine yk olurlar. Kamusal tüketim bir başka deyişle, üretimi sermaye tarafından

sağlanmayan metaların tüketimidir: Bütçeye uygun konutlandırma, toplu taşıma sistemleri, devlet okulları, kanalizasyon ve çöp tesisleri, hastaneler, çocuk parkları ve parklar ve hatta temiz hava. Bu bir bakıma, Friedrich Engels'in *Konut Sorunu ve İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'ndaki temel sorunlardan birinin yeniden gündeme gelmesiydi. Ancak Castells, onun analizine çok daha fazla sofistike bir anlam katıyordu. Kamusal malların üretimi, ona göre, kâr oranlarının düşmesini bertaraf etti. Kapitalist devlet, riskin büyük çoğunluğunu üstlenir, kamusal tüketimi sağlayan temel birim o olur, ödeme yapar, kamusal konutlandırmayı, eğitimi, metroları, otobüsleri ve trenleri hizmete sokar ve koordine eder; hastaneleri fonlar, atıkları işler, planlama ajansları ve imar mevzuatıyla müdahale eder. Castells, kamusal tüketime devlet müdahalesinin, aşırı üretime ve sistemli yeniden üretime özgü krizleri dengelediğini savunur. Sistemin iç sorunlarını iyileştiren, ancak siyasi çatışmanın yeni alanlarının sınırlarını çizerek ve daha derin çelişkilere yol açarak başka bir soruna neden olan bir tür kriz yöneticisi haline gelir.

Devlet, Castells'e göre, kent sistemini giderek artan bir şekilde, kent planlaması pratiği ve ideolojisinin gelişmesine de yol açarak egemen sınıfın mantığına göre düzenler. "Devlet aygıtının tüketim süreçleri ve birimlerine olan sürekli ve giderek artan müdahalesi, onu gündelik hayatın gerçek düzen kaynağı haline getirir. Devletin aygıtının geniş anlamıyla şehir planlaması olarak adlandırdığımız bu müdahalesi, toplumsal taleplerin ve isteklerin yöneticileri ve muhataplarının son tahlilde egemen sınıfların siyasi aracı olma eğilimi taşıdığından dolayı neredeyse tüm kent sorunsalının doğrudan siyasallaşmasını da

içerir”⁷ diye yazar Castells. 1950’lerde baş gösteren şey, 1960 boyunca yoğunlaşmış ve 1970’lerde de aşırı oranlara ulaşmıştır; birçok Marksistin “tekelci sermaye” olarak adlandırmaya başladığı yeni bir canavar haline gelmiştir. Bir süre için kapitalizm, hiç kesintiye uğramadan her alanda yükseldi, büyüdü ve hızlandı. Bir anda, özellikle 1973 petrol krizinden sonra düşüş ve hazımsızlık sinyalleri vermeye başladı. Artı değer yığınları birikmeye devam etti ancak nispi kâr oranları düştü. Netice itibariyle sermaye risk önlemleri aldı, deniz aşırı yeni piyasalar oluşturdu, içerde yeniden yapılandı, eylemlerini merkezileştirdi ve yoğunlaştırdı. Büyük balık küçük balığı yemeye başladı ve köpek balıkları artakalanları midesine indirdi.

Tekelci sermaye, böylece daha az ama daha büyük ellerde olan devasa üretici ve iktisadi zenginliği temsil etmeye başladı, bir zamanlar sanayi devleri coğrafik olarak âdemi merkezileşirken, güçlerini merkezileştirerek çok daha muazzam holding şirketler haline gelmişti. Ve merkezi hükümetler büyük sermayeyle olan samimiyetini artırmıştı. Fransa’da 1963 ve 1973 yılları arasında, merkezi hükümet politikası, tekel şirketler için çok daha büyük kârlar elde ederek yeni kentsel büyüme kutuplarının ortaya çıkmasına yardım etmişti. Tekelci sermaye ve tekelci hükümet dolayısıyla yeni bir çocuk peydahladı: “Tekelci şehir”. Kendine özgü bir yer olan Dunkirk’te devlet yardımı ve işletme politikaları büyük metalürji ve ham petrol çıkarları için faydalı olduğunu kanıtladı. Normandiya’nın bu kıyı şeridi, 1970’lerde, ülkenin en büyük çelik fabrikası ve çok büyük petrol rafineleri ve tersaneleriyle devasa bir sanayi kompleksi haline geldi. Ama iş gücünün dörtte biri berbat, aşırı kalabalık konutlarda yaşıyordu; toplam

⁷ Manuel Castells, “Afterword 1975,” *The Urban Question*, s. 463.

konutların yüzde 48'i sıcak sudan yoksundu; yarısında ise dâhili bir su tesisatı mevcut değildi. Devlet destekli bu hızlı şehir-sanayi büyümesini barındırmak için her yıl fazladan 4000 birim konut yapılması gerekecekti; inşa edilen ortalama bina sayısı ise 1500 birimde kaldı. Devlet kendi yarattığı Frankenstein benzeri yaratıkla baş edemedi. Şaşılmayacak bir şekilde Dunkirk, işçi sınıfı çatışmalarının yuvası oldu: İşçilerin yüzde 55'i sendikada örgütlendi; özellikle komünist Genel İşçi Sendikası güçlüydü; sürekli grevler 1968-1972 arası dönemde baş ağrıttı.⁸ Castells "tekelci devlet kapitalizminin önemli yapısal eğilimleri"ne dikkat çekiyordu: Sermayenin merkezileşmesi tüketim araçlarının merkezileşmesini gerektirdi; kamu tesislerinin üretimi ve dağıtımı ve kentsel gelişim için devlet müdahalesi gerekti. Bu bir bakımdan kapitalist büyümenin, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde savaş sonrası altın "Fordist" dönemi sağlama alan Keynesçi-müdahaleci refah devleti modeline benziyordu. Başka bir açıdan da en yüksek aşamasında olan daha yeni bir dönem, çürüme başlamadan önceki olgunlaşma, yeni kentsel mücadelelerin fay hattı, şehirdeki toplumsal ve sınıfsal çatışmanın yeni biçimleriydi.

Kamusal tüketim, emeği teskin etmiş, stratejik olarak sermayenin çıkarlarına uygun hareket etmişti; ama aynı ölçüde şimdiye kadar toplumsal yaşamın siyasallaşmamış yönlerini de siyasallaştırarak emeği kışkırtmıştı. Devletin konutlandırma politikası *grand ensemble* [toplu konutlar] ve Paris'in dış varoşlarında çok katlı binalar doğurdu. Bunlar genellikle

⁸ Castells Dunkirk deneyimi üzerine tam zamanlı bir araştırma ekibini yönetmişti. Ana deneklerle ayrıntılı özel 120 büyük ölçekli ampirik araştırmalar yapılmıştı. Sonuçlar 1974 yılında Francis Godard ile ortak yazdığı *Monopolville: l'enterprise, l'état, l'urbain* (Paris: Mouton, 1974) isimli bir monografide basıldı.

mümkün olabilecek en ucuz şekilde, en hızlı biçimde, mümkün olduğu kadar daha çok işçiyi barındırmak üzere inşa edildi. Genellikle kalite ve estetik göz ardı ediliyordu. Bunların arasında Paris'in kuzeyinde bulunan, en çok adı çıkan Sarcelles o kadar tecrit edilmiş ve ıssızdı ki yeni bir psikolojik kaygıya yol açtı: "Sarcellitis." *Grand ensembles* işgücünün hızlı ve ucuz yeniden üretimine yönelik bir kent siyasetinin iç karartıcı sembolleriydi. Sakinleri düşük ve orta gelirli işçiler (mavi ve beyaz yakalılar), yaşlı insanlar, Cezayirli ve diğer göçmenlerdi. Birçoğu kentsel yenilenme nedeniyle Paris'in merkezinden gönderilmişti. Castells, kentsel temizliğin, korumanın ve eski merkezi şehrin mahallelerinin rehabilitasyonu nasıl da aslında yeni-Haussmannlaştırma olduğunu göstermek için çok sayıda araştırma yaptı. Öncekiler gibi yenilenmenin belirgin ekonomik, siyasi ve ideolojik işlevleri vardı. Castells bunun devlet aygıtının mekâna büyük çapta müdahalesi olduğunu düşünüyordu; amaç, merkeziliği bakımından üretim araçlarının ve kentsel tabakalaşmanın daha yüksek aşamasında Paris bölgesinin kentsel sisteminin kapsamlı bir yeniden üretimi"ydi. "Devletin Paris mekânında işlemlerdeki ve toplumsal işgaldeki değişikliklerden ne gibi çıkarı olduğu merak edilebilir" diye yazar Castells. "Akla gelen ilk cevap, seçmen kitlesini değiştirmek olabilir. Doğrusu, bazı kayda değer oylama sonuçlarını kentsel yenilenmedeki işlemlerin önemiyle ilişkilendirildiğinde, kentsel yenilenmenin her şeyden öte sol-kanadı, özellikle seçimlerin komünist kesimi hedeflediğini" görürüz. Kentsel yenilenme "parlamenter 'çoğunluğun' seçim geleneğinin zayıf olduğu yerlerden güçlü" olduğunu keşfetmiştir.

Bu tamamen Gaullécü bir seçim hilesiydi ve Paris'i herhangi bir solcu isyanından –bir başka deyişle 1871 ya da

1968'in tekrarlanması- geri dönüşsüz olarak temizlemek gibi uzun erimli bir umudu vardı. "Burjuva bir Paris, olası cepheleşme dışavurumlarından temizlenmiş bir Paris'tir" diye yazar Castells. Ondan sonra başkaldırı, "başka başka okullarda, fabrikalarda vb. dağınık mücadelelerle Paris sokaklarındaki siyasi tecridin baskısıyla doğrudan karşılaşma arasında kararsız kalmak zorunda kalacaktır". Solcu mahalleleri yeniden şekillendi ve belirgin şekilde sermayenin ekonomik ve siyasi çıkarlarıyla yeniden düzenlenmiş daha üst kalite "yüksek" ofis mekânları ve abidelerle yer değiştirdi. Emek gücü dağınık ve yayılmış biçimde yetersiz donanımlı banliyölerde yeniden üretilirken sermaye, çekirdekte birikmişti. Böylece, Paris'in çeperindeki işçi sınıfı ve solcu nüfusun dağınıklığı aslında toplumsal mücadeleyi azaltmak yerine yaygınlaştırmıştı. Ne gariptir ki, devlet düzenlemeleri ve toplumsal yeniden üretimdeki çelişkilerin yönetimi gerçekte bu çelişkilerin üzerinde durmuştur. Tüketim ve yeniden üretim etrafındaki benzeri görülmemiş kentsel mücadeleleri kışkırtarak işçileri daha önce hiç olmadığı biçimde doğrudan devlet gücüyle bağlamıştı. Artık devlet, yeni anti-kapitalist ittifakların, muhalif eğilimlerin en şiddetli olduğu anda kendilerini yerel siyasete atan yeni "kentsel toplumsal hareketlerin" ilerici biçimlerinin yükünü üstlenmek zorundaydı.

Bela ve Çatışma: Toplumsal Hareketler, Kriz ve Devlet

Kentsel yenilenmenin ve gelişmenin etkilerini protesto eden hareketler birden alevlendi ve Castells'in *Kent Sorunu*'nda yazdığı gibi kontrol edilemeyen bir yangın gibi yayıldı. Bazı taşkınlıklar, belirgin adaletsizliklere öfkeli tepkiler kendiliğinden oluşuyordu; diğerleri mahalle ölçeğinde, yerinden edilmelere ve konut koşullarına itiraz ederek, daha iyi hizmet sunu-

mu ve gelişmiş kalitede bir yaşam talebinde bulunarak uğraş gerektirmeden örgütlenmişti. Bu örgütlülük, kiracıları ve ev sahiplerini, mavi yakalı çalışanları ve küçük burjuvayı, fabrika işçilerini ve aydınları, halkı ve partiyi kapsıyordu. Çoğunlukla bu hareketler, devrimin olduğu kadar reformizmin etrafında da dönüyordu ve kentleşme sürecinde daha fazla katılım ve hesap sorulabilirlik çağrısında bulunuyordu. 1970'ler boyunca nicel ve nitel olarak büyüdüler. 1973'ten sonra, petrol krizi, petrol fiyatlarında büyük artışlara yol açtığında her yerde var olmaya başladılar. Benzin fiyatlarının yükselmesi, kamu hizmetlerinin ve hizmet sunumu fiyatlarını yükseltti. İşletmeler sıkıntıya girdi ve maaşlarda sıkıntıya gitti. Reel ücretler düşerken işsizlik de enflasyon gibi yükseldi; "stagflasyon"nun hüküm sürmeye başlaması ve krizin küreselleşmesi burjuva ekonomistlerini şaşırttı. 1975'te New York etkileyici bir şekilde iflasa gitmişti. Şehir, toplumsal üretimin maliyetlerini artık karşılayamıyordu. Hapşırıklar başlamıştı ve artık grip işaretleri belirgindi. Belediye başkanı Abraham Beame, zor durumdaki şehir için federal bir kurtarma paketi için çaba gösterdiğinde Başkan Gerald Ford, ilk başta tereddüt etti. Bir sonraki gün, basın meseleyi kısa ve etkileyici bir şekilde aktardı: "Şehre Ford geldi: Göz kamaştırıcı."⁹ (Birkaç yıl sonra 1978-79 yılları arasında "Huzursuzluk Kışı"nda, Britanya İşçi Partisi hükümeti de kamu sektöründeki çöküşten sıkıntı çekti ve bu nedenle ruhunu teslim etti.) Devlet, çeşitli ölçeklerde gerekli kamusal tüketimi yönetiyor ve onun için para sağlıyordu; 1950'den beri tekeli sermayeyi ayakta tutuyordu. Devletin geliri, giderek artan bir şekilde suyunu çekmeye başladı; talep odaklı eğilimi artık karşılayamıyordu; kendi politikalarının

⁹ New York Daily News, 30 Ekim 1975, s. 1.

kısmen teşvik ettiği enflasyonist karmaşayla artık baş edemiyordu. Kamu işçilerinin sıkıştırılması grevleri harekete geçirdi; hizmetlerden ve konutlandırma zorunluluklarından vazgeçilmesi ya da azaltılması da mahalledeki hareketliliği teşvik etti. “Devletin mali krizi” Castells’in çıkardığı sonuca göre “kentsel krizin etkilerine devletin müdahalesinin bir krizi olarak” tahlil edilebilirdi.

City, Class and Power [Şehir, Sınıf ve İktidar] isimli daha sonraki bir çalışmasında Castells, kentsel toplumsal hareketlerin “mantığı kurumsal olarak egemen toplumsal mantıkla çelişen bir çeşit toplumsal pratikler örgütlenmesi”¹⁰ olduğunu yazar. Toplumsal hareketler, üretim ilişkilerinden doğan o tip ayaklanmalarla tam olarak benzeşmiyordu, ancak yine de başka bir şekilde bu ilişkileri açığa vuruyordu, diyordu Castells. Netice itibarıyla, kentteki toplumsal hareketlerin başrolündekiler iki arada bir derede bir yerde konumlanmıştı; bir yandan “yapısal kriz”in farkındalığı ve öte yandan “bir sınıfa ait olma”nın arasında. Castells’in iddiasına göre durum, muhakkak kente özgü bir durum değildi, tarihsel olarak tanımlanmış ve kentlerde daha güçlü olan üretim ve tüketim ilişkileriyle belirlenmişti; ikincisinin toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesinde çok önemli bir paya sahip olduğunu da unutmamak gerekir. 1970’lerde konutlandırma sorunu, işçi sınıfının da dışına taşı, aynen ulaşım krizinde olduğu gibi; günlük bakımevlerinin ve kreşlerin yokluğu orta ve alt sınıftan birçok kadını da benzer şekilde etkiledi. Kentsel toplumsal hareketler böylece bir “halk tabakası”nı içine çekti; geleneksel olarak işçi sınıfı hareketine uzak bir unsur olan ev kadınları kadar, teknisyenler ve memurlardan oluşan yeni bir küçük

¹⁰ Manuel Castells, *City, Class and Power* (Londra: MacMillan, 1978), s. 93.

burjuva kesimiydi bunlar. Bütün bunlar birlikte ele alındığında, Castells'e göre, bu gruplar bir çeşit "kent sendikacılığı"na şekil verdi ve aktivizm daha yeni bir radikal tepkiyi ve arzuyu seslendirdi: *Sosyalizme giden demokratik yol. Şehir, Sınıf ve İktidar*, daha erken tarihli *Kent Sorunu*'nun başkaldırı ve devrim vizyonunu önemli ölçüde yeniden tanımladı; teorik zeminini de ciddi ölçüde yeniden kurdu.

Castells, daha önce "genel Marksist kavramları, tarihsel bağlama göre yeni kavramlar ve yeni yorumlar gerektiren kentsel sorunlardan doğan yeni durumları tanımlamadan, gözlemlenen süreçlere adapte ederek" Marksist teoriyi fazlasıyla mekanik olarak uyguladığını itiraf etmiştir. Genel olarak, "araştırmacılar var olan teorileri onları gözlenen gerçekliğe uydurmadan uyguladılar" diye yazar. Bazı durumlarda, kendisinin olduğu gibi, bu Althusserci bir teori olmuştu, başka bazı durumlarda ise tekelci devlet kapitalizmi teorisi oldu. Her halükarda "kuramsal kodlama çok hızlı, çok şekilsel olmuştu; analiz edilen gerçeklik kullanılan modellerden daha karmaşıktı, bu da yapılan araştırmaların kendi içlerinde, meydana getirdikleri kuramsal sentezlerden çok daha önemli olduğu anlamına geliyordu". Castells "ihtimamlı" sosyal bilimler adına pozitivist zemin açmayı kabullendi. Bundan böyle, "kent sorunu için bir yeniden tanımlama"; "Ampirik çalışmalar, kuramsal yenilik ve yeni yöntemlerin –hepsinin bir arada bulunması" çağrısında bulundu. Belki de –Henri Lefebvre'nin eski ithamını neredeyse geçersiz kılarak– "kentlin tarihsel dönüşümüne odaklanılmalıdır, Marksist teorinin kavramsal konuşlanmasına değil" diye ekledi Castells.

Bu yeniden tanımlama, *Şehir, Sınıf ve İktidar*'ın özetini sunduğu "ikinci nesil" çalışmaların altına imzayı atar. "Biçimci bir kuramsal yönelim"in aksine "yeni bir tarihsel perspek-

tif"e işaret eder. Hatta sadece Castells'in değil, Jean Lojkine, Edmond Préteceille, Francis Godard ve Christian Topolav gibilerinin özellikle İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nden devam eden Anglo-Sakson çalışmalarla, öncülük eden Fransız kent sosyolojisi ekolünü de birleştirmeye çalışır. Bu arada, bu "sermayenin mantığından ziyade sınıf mücadelesi teorisinde" kökleşmiş, "biçimsel bütünlükten ziyade tarihsel bağıntılılıkla ilgilenen bir Marksizm" anlamına gelmektedir. Kısaca bu, kentsel toplumsal hareketlerin "özelci" bir tanımlaması anlamına gelir; "nesnelci" değil; *Kent Sorunu* yapısalcılığa karşı biraz zalim olmuş olabilir. Yeni odak noktası "bir yandan kentsel çelişkilere devlet müdahalesinin incelenmesiyle, öte yandan kentsel çelişkilerden doğan halk hareketlerinin üzerinde kafa yorarak, toplumsal sınıfların çifte diyalektiğinin bir ifadesi olarak şehir ve iktidar arasında kurulan ilişki"dir.

Castells, sınıf ilişkilerini zenginlik, statü ve iktidarın oluşturduğu fikri, Marx'ın yanı sıra (ve gittikçe önü sıra) alana gizlice sızan ünlü Alman sosyolog Max Weber (1864-1920) için de bir bölüm ayırmıştı. Marx gibi Weber de sınıf ve iktidarın nasıl ekonomik ilişkiler yoluyla tanımlandığını biliyordu, ancak Weber, Marx'tan farklı olarak başka bir yapısal kategoriyi; statüyü ekleyen "katmanlaşma teorisini" dile getirdi. Statü, özel sermaye, meslek ve piyasadaki konumla ilgilidir ve ne kadar üretildiği kadar ne kadar tüketildiğiyle alakalıdır. Benzer şekilde Weber, beyaz yakalıların idari uğraşları için küçük bir sosyolojik alan da keşfetmişti; bu insanlar -Marksist anlamda sahiplik hakkı olmayan kişiler- bürokrasileri düzenlemeye ve kontrol etmeye yardım ederler ancak yine de güçlü ve etkileyici kişilerdir. Castells'in yeniden Weber'e intikal etmesi, Marksizm'e ters sorular sordurtan bir tema olarak orta

sınıfların ve küçük burjuvanın yükselmesi gibi tarihi koşullara bir cevap olarak değerlendirilebilir. Ancak bu aynı zamanda Chris Pickvance, Ray Pahl ve Peter Sauners gibi pek çok Althusserci Marksisti çoğunlukla *The International Journal of Urban and Regional Research*'ün sayfalarında ikna eden İngiliz Weberci eleştirmenlere verdiği bir ayrıcalıktı da.

Castells'in önermesi artık "yeni küçük burjuvazinin, tekelci sermayeye karşı bu hücumda işçi sınıfına en kolay biçimde yeniden katılabilecek olan sınıf olduğuydu. Ancak bunu yapabilme kabiliyeti, "iş çevresinde gelenek ve örgütlülükten yoksun olması nedeniyle ciddi anlamda engellenmişti." İşçi sınıfı tarafında ise tam tersi, büyüyen bir homojenlik söz konusuydu, "gündelik hayatın temel örgütlenmesini biçimlendiren üretim ve yönetim işlerinin kapitalist mantığına nesnel olarak karşıydılar." Küçük burjuva bir şekilde birleştirilebilse, ya da işçi sınıfı bu küçük burjuva tarafından harekete geçirilebilse, kentsel toplumsal hareketler aslında onların iradesini güçlendirebilir, süreç içinde devlet aygıtına nüfuz ederek ve onu dönüştürerek şehirlerin demokratik yönetimini ve planlamasını etkin şekilde güçlendirebilirdi. Böylece, "Sol, sosyalizm için işçi sınıfının burçlarının ötesindeki kitleler için savaşı kazanmaya başlayacaktı". Castells, İtalya, Japonya ve Fransa'nın bunu teyit ettiğini yazmıştır.

Aynı şey, Sol'un belediye siyasetine hâkim olduğu *grand ensemble*lar için de geçerliydi. "Yeni toplumsal mücadelelerin alternatif demokratik siyasetlerle yeni eklemlenmesi sosyalizme yol açan bir program temelli sol-kanat seçim zaferine öncülük edebilir" diye yazıyordu Castells. Dolayısıyla *Şehir, Sınıf ve İktidar*, sosyalizmin *Kent Sorunu*'nda üstü kapalı olarak bulunan başlangıç teorisini değiştirmişti; bu kitapta Castells 1970'lerde tüm Batı Avrupa'da birçok iyi niyetli Marksistin

aldığı bir tutumu takınmıştı: Avro-komünizm ya da sosyalizme giden demokratik yol. Tabii bu, Ronald Reagan ve Margaret Thatcher iktidara gelmeden, radikal rüyalar sağcı kâbuslara dönüşmeden, Yeni Sağ ideolojisi (ya da palavrası) dünyanın büyük kısmını karartmadan önceydi. Demokratik olasılık, en azından o zamanlar, gerçek görünüyordu, rahatça ulaşılabilirdi.¹¹

Castells yeniden kavramlaştırmasında Althusser'den sadece, Etienne Balibar ve Régis Debray'la birlikte zor ve zeki "Althusserci grup"un çekirdeğini oluşturan Yunanlı Nicos Poulantzas'ın; fikirlerini sahiplenmek için ayrılmıştı. Poulantzas Marksizm için can sıkıcı sorular sormaktan kaçınmamıştı. Kapitalist devletin demokratik sosyalizme dönü-

¹¹ İtalyan Komünist Partisi (PCI) Avro-komünist çizgiye ilk olarak 1973'te geçmişti. (Bu isim, bir İtalyan gazeteci tarafından türetilmişti.) Egemen Hristiyan Demokratlar'la ittifak halinde PCI'nin radikal reform programına çok büyük umut bağlamıştı ve 1976 yılındaki seçimlerde belirgin başarılar elde etti. Franco dönemindeki sıkıntılardan yıllar sonra ortaya çıkan İspanya Komünist Partisi (PCE) de aynı şeyi yaptı. Bu arada Fransız Komünist Partisi (PCF) sosyalistlerle el ele tutuştu ve 1976'daki 22. Kongresi'nde Sovyet modeli "proletarya diktatörlüğü"nü terk etti. 1980'lerin başında Avro-komünizm ulusal ölçekte çöktü. Sol birlik İtalya'da parçalandı; hizip tartışmaları süregelen bir şekilde PCE'yi köstekledi ve Fransa'da François Mitterand'ın sağ-sapma sosyalistleri 1981'de başkanlık seçimlerini kazandığında PCF, daha sert bir çizgiye geri döndü. İngiltere'de Avro-komünizm 1980'lerde yerelleşmiş gibi görünüyor ve Thatcher'ın merkezi Tory hükümetiyle ideolojik olarak çarpışmaya başlamadan önce bir süreliğine Londra, Sheffield ve Liverpool'da büyük umut vaat etti. İlginç bir biçimde, ABD'de hala küçük bir yerel demokratik sosyalizm eğilimi vardı –hala var. Özellikle Santa Monica, California, "Halk Cumhuriyeti"yle ve Burlington, Bernie Sanders'in (ve onun Sandernistlerinin) belediye başkanlığı seçimlerini açık bir şekilde sol eğilimli parti aday listesiyle başarıyla, ezici bir çoğunlukla kazandığı Vermont gibi şehirlerde.

şümdeki rolünü sorgulayarak toplumsal sınıfı ve kapitalist devleti sorunsallaştırmaya başlamıştı. Arkadaşı Castells gibi sürekli olarak fikrini değiştiriyordu; eski görüşleri ve analizleri kurcalıyor; yeni izlenimleri ve tarzları, bazen birbirine zıt olanları bazen de daha önce ele aldıklarını birbirine eklemliyordu. Poulantzas'ın kendisi bizzat "aşırı kesin" bir çelişkiler demetiydi. Ancak çalışması Pandora'nun kutusunu açmak açısından yenilikçiydi. "Marksist klasiklerde genel bir devlet teorisi olmadığı"na inanıyordu. Devleti farklı olarak "burjuvazinin icra komitesi" (*Komünist Manifesto*), bir çeşit otokratik diktatörlük biçimi "Bonapartizm" (18 *Brumaire*) ve "üretim biçiminin genel dış koşullarını" üreten bir kurum (*Anti-Dühring*) olarak tanımlayan Marx ve Engels'i örnek almıştı. (Tartışmaya daha sonra Antonio Gramsci de devleti "uzlaşmaların kararsız dengesi" olarak tanımlayarak katılacaktı.)

Poulantzas kendi adına, devletin aslında ekonomik ilişkilerden belirli bir "görelî özerklik" sergilediğini önermişti; devlet, tanımı gereği egemen çıkarlar için her zaman "yararlı" değil, kendi içinde çeşitli, heterojen, tutarsız, daha karmaşıktı – dinamik, bağıntısal bir süreçti, statik tek parçalı bir şey değildi. Poulantzas'a göre, "devlet ve ekonomik alan arasında görelî bir *ayrılma* vardı (sermayenin birikimi ve artı değerın üretilmesi) – kapitalist devletin tipik kurumsal çerçevesini vurgulayan bir ayrımdı bu."¹² Böylece kapitalizmde göreceli olarak özerk "siyasal alan" ve bu nedenle genel olmayan, geniş kapsamlı bir devlet modeli var oluyordu. Bunun yerine devlet, "kol" ve "kafa" emeği arasındaki ayrımı, "üreten" ve "üretmeyen" arasındaki ayrımı destekliyordu.

¹² Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism* [1978] (Londra: Verso, 1980), s. 18; vurgular orijinalde. *Devlet, İktidar ve Sosyalizm*, Epos Yayınları, Ankara, 2006.

Kapital'de Marx asla herhangi bir beyaz yaka, orta sınıf, üretmeyen sektörden söz etmemiştir; buradaki görüşleri toplumun giderek "iki büyük sınıf"ta kutuplaştığı genel düşünceyle tamamıyla tutarlıydı. *Artı Değer Teorileri* (1861-63) kitabında, İngiliz siyasal iktisatçısı David Ricardo'ya cevabında şöyle yazıyordu: "Onun vurgulamayı unuttuğu, bir yandan işçiler, bir yandan da kapitalist ve toprak sahipleri arasında duran sürekli artan nüfusuyla orta sınıftır. Orta sınıf kendini gelirin dışında giderek artan bir kapsamla geçindiriyor. Çalışan tabana ağır bir yük haline geliyor ve üst tabakanın sosyal güvenliğini ve iktidarını arttırıyorlar."¹³

Marx orta sınıftaki bu artışın çalışan proletaryanın göreceli olarak azalmasıyla birlikte ilerlediğini söylemiştir. Birikim için verilen destekten dolayı yeni istekleri tatmin eden ve üretmeyen işçiler için daha fazla alan sağlayan yeni iş alanları açıldığını ifade etmiştir. Ancak Marx, hiçbir yerde ücretli emeğin ortadan kalkmadığı, aksine çok daha büyüyen bir ölçekte, hatta çizmeli işçilerden ziyade takım elbiseli işçiler arasında mutlak surette büyüyerek yeniden üretildiği konusunda ısrar etmiştir.¹⁴ Marksistler vasıfsızlaştırma ve beyaz yaka proleterleşmesine rağmen –ve bu nedenle– bu dinamikler hakkında uzun ve boş tartışmalar yapmışlardır. Poulantzas, ücretli emeğe rağmen, orta sınıfların dayanıklılık doğasının "işçi sınıfının ve ittifaklarının sosyalizme geçişte rolleriyle ilgili azami genel önemi" olduğunu söylemiştir. Marksist gelenekte bu şimdiye kadar önemsizmiş gibi gösterildi. Bu bedeli pahalı olan bir yanıltı. Doğrusu kafa ve kol

¹³ Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, 2. kitap, 18. bölüm (Amherest, N.Y.: Prometheus Books, 1999), s. 573; *Artı-Değer Teorileri* 1, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, Kasım 1998.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 572.

emeği arasındaki ayrım “devlet açısından kati bir öneme sahip”ti, çünkü devlet “entelektüel emeği kafa emeğinden ayrı olarak cisimleştiriyor[du].” Devlet içinde “entelektüel emek ve siyasi egemenlik, bilgi ve iktidar arasındaki organik bağ en mükemmel şekilde gerçekleşiyor[du]”. Daha imgesel olan, bu Marksist tavrın sonucunda devletin “güçlerin bir ilişkisi ya da sınıflar ve sınıf bölümleri arasındaki böylesine bir ilişkinin çok daha açık bir şekilde *maddi yoğunlaşması*” olarak görülmesiydi.

Poulantzas böylece kendisiyle Marksizm içinde ekonomiyi bir şekilde durağan ve “siyasal” olanla eş anlamlı ele alan daha “biçimci ekonomist” konumda olanlarla arasına bir mesafe koydu. Bu tür konumlanmalar daha açık bir ifadeyle, devleti ve ekonomiyi bir gibi ele alıyorlardı, devletin kendi içinde siyasal bir alanı, grel bir özerkliği yoktu. Devlet sadece ekonominin bir uzantısıydı, egemen ekonomik ilişkileri yansıtan ve yeniden üreten bir varlıktı; ekonomik ilişkiler de sadece devletin sürekli olarak yeniden üretimini garantiye alıyordu. Bu sürekli olarak kendini gerçekleştirerek ve tahmin edildiği gibi işlevselci bir biçimde devam etti. Ancak Poulantzas, bunun, devletin içinde olanlar da dâhil *retim ve sömürünün tam göbeğinde yer alan mücadelelerin rolünü belir-sizleştirdiğinde* ısrar etti. Bir Marksist olarak, kapitalizm altında birleşmiş üretim ilişkilerinin “siyasal alanı”nı inkâr etmemiştir; aksine burada bir yakını görememe sorunu olduğunu Marksistlere işaret etmiş, buranın kaçınılan, tartışmaya açık devasa bir alan olduğuna ve devlet aygıtının *içinde ve etrafında* ilerici eylemlere ve mücadelelerle meşgul olma eksikliği olduğuna dikkat çekmişti.

Poulantzas, devrimci Marksizm'in çok uzun süre Leninist “ikili iktidar” devlet tezinin esiri olduğunu belirtmiştir. Bu tez, doğru zamanda –ya da “büyük gün”de– kapitalist devletin

devrimci bir cephe tarafından alaşağı edileceğini varsayar; sonra iktidar başka bir iktidara, “proletarya diktatörlüğü”ne, Sovyetler’de cisimleşen ara bir demokratik iktidara dönüşecektir. Bu durumların ışığında “Devlete iç çelişkilerle karşı gelinmez, üzerinde herhangi bir çatlak olmayan tek parça bir bloktur o” diye yazmıştır Poulantzas. Bu aynı zamanda sınıf çelişkilerinin ebediyen “Devlet ve Devletin dışında duran halk kitleleri *arasında* olduğu” anlamına geliyordu. “Belki de ‘ikili devlet’in yolu kaçınılmaz olarak er ya da geç devletçi despotizme, Stalinizm için yeşerme zeminine öncülük eder?” diye soracaktır Poulantzas. Nitekim demokratik sosyalistler bu ikileme karşı farklı bir tavır takınmak, başka bir sorunun cevabını aramak zorunda kalmışlardır: “Siyasi özgürlüklerin ve temsili demokrasi kurumlarının büyümesi ve derinleşmesinin (aynı zamanda halk kitlelerinin zaferi olan) doğrudan demokrasi ve özyönetim kurullarının mantar gibi çoğalmasına bağlı olduğu bir durumda Devleti radikal bir şekilde dönüştürmek ne kadar mümkündür?”.

Yani “ikili iktidar” tezi, haklı olarak terk edilebilir, “hem devlet iktidarının halk kitleleri ve onların örgütleri tarafından ele geçirilmesine hem de ‘sosyalizme giden demokratik yol’ kavramıyla Devletteki dönüşümlerin belirlenmesine istinaden” yeni bir stratejiyle yer değiştirebilir. Poulantzas, modern devletin bir fildişi kulesi olmadığı, halk mücadelelerinin sürekli olarak onun üzerinden geçtiği, bir şekilde onu şekillendirdiği ve onun ideolojik aygıtlarında hep var olduğunda ısrar etmiştir. İkili iktidar doktrini pek çok şeyi gözden kaçırmıştır; muhtemel sosyalizme doğru giden yolculuğu göz ardı etmiştir; uzun ve zorlu yolculuğu değersizleştirmiş, “halk kitlelerinin mücadelesinin Devlete paralel ve dışsal etkili bir ikili iktidar yaratmak için uğraşmadığı, kendini devletin iç çelişkileri-

ne etkisi olduğuuna ikna ettiği” yolu görmezden gelmiştir. Sosyalizme giden demokratik yol, daha çok Gramsci’nin Leninist önderli bir hücumun değil de– süresi uzatılmış iktidar mücadelelerinin senaryoyu yazdığı “mevzi savaşı”na benzer. Toplumsal bir hareket, hem devlet aygıtları içinde hem de onlar olmaksızın onun mevzisini geliştirecek ve güçlendirecek; saldırarak ve kendini savunacaktır. Direniş, kötölük yuvalarından dışa doğru yayılacak, oy sandığı siyaseti ve doğrudan militan eylemlilik arasında bocalayacaktır. Poulantzas Marksistleri reformizmin “sürekli gizli bir tehlike” olduğu konusunda uyarmış olsa bile, bu, eski liberal reformizm için bir bahane olmayacaktı. Aksine bu, “gerçek kırılmaların yaşandığı bir aşama, devletin stratejik bölgesi üzerindeki güçler ilişkisi sarkacı halk kitlelerine doğru yanaştığında ulaşılan zirve (bir zirve olmak zorundadır) anlamına gelir.

Castells Poulantzas’ın kentsel toplumsal hareketlerini bu devlet algısı ve “halk” manevralarıyla birleştirmişti. Ona göre kentsel hareketler birçok insanla birlikte kendini ifade etme mücadelesi veren, kimi yerde devlete sızarak, kimi yerde ona karşı çıkararak, bir yerelde bir zemin geliştirerek, onun mesajını her yere yayarak, demokrasinin parke taşlı, loş ışıkla aydınlatılmış yolunda kendi gündemlerini dayatan eylemlerdi. Bir ihtimal yayılacaklardı. Castells onların gücünün, “iyi adamlar” üzerinde güçlü ve olumlu, ideolojik etkisi olan, sıradan insanların değişime olan umutlarını ve beklentilerini değiştiren, dünyayı dönüştürmeye çalışırken onların eleştirel bilinçlerini dönüştüren halkçı, sınıflar ötesi tutkalından geldiğini ileri sürmüştü. Gerçekte, kentsel toplumsal hareketler yapısal reformun önde gelen aracıydı, daha genel anlamda “kitle desteğini artırmak ve işçi sınıfı hareketi içinde geleneksel duruşunun ötesinde gitmek” zorunda olan Sol için önemliydi. Castells şu sonuca

varıyordu: “Emeğin toplumsallaşması ve gelişmiş kapitalizmde değerin toplumsal üretimi, sadece sömürü kaynaklarını değil, aynı zamanda isyanın kaynaklarını da büyütür ve çeşitlendirir.” *Şehir, Sınıf ve İktidar*, içlerinden bazıları devlet içinde boşlukları dolduran orta sınıf aydınlarının yani zihinsel emeğin ilerici potansiyellerini olduğu kadar Poulantzas’ın Marksizmi’nin Avro-komünist temayüllerini de destekleyen oldukça iyimser bir öngörüyle sonlanmıştı. “Bu yeni perspektifte kentsel hareketler, en çok çeşitli sınıfların çıkarlarını ve egemen yapısal mantığa karşı çıkan katmanları birleştirir ... bu mücadelelerin boyutu egemen yapısal mantığı esnetebilir, aynı zamanda belirli sektörlerde devlet aygıtının işlevini etkileyebilir ve onun dönüşümünün daha karmaşık ve tutarsız bir süreç olmasına neden olabilir. Bu bakış açısından Fransa’daki kentsel toplumsal hareketler, istensin ya da istenmesin, şimdi gelişmekte olan devrimci projeye içkin olan yeni mücadele dinamiğinin en önemli kaynakları haline gelmektedir”.

Marksist Geleneğin İhtişamlı Kalıntıları mı?

Castells 1979’da, California Üniversitesi-Berkeley’de hem sosyoloji hem de şehir ve bölgesel planlamada tam zamanlı öğretim üyeliği konumuna gelerek California’ya taşındı. Uluslar arası entelektüel çevrenin yörüngesinden hala çıkmamıştı ve Avrupa’daki (Barselona’daki) kurumsal bağlarını koruyordu; ancak ilim yuvası artık güneşle ve Silikon Vadisi’yle dolu California’ydı.¹⁵ Bu ilginç yeni kültürel çeşitlilik ve engin tek-

¹⁵ 1979 yılı aynı zamanda Nicos Poulantzas’ın kendini Montparnasse Kulesi’nin 22. katından aşağıya attığı yılı. Bu intihar, Marksizm ve sol için trajik bir kayıptı. Poulantzas yıllardır depresyondaydı ve arkadaşı ve eski akıl hocası Althusser onun “akut bir işkence cinneti içinde olduğunu” söyledi. Olaydan hemen önce Althusser Poulantzas’la sokakta buluştukla-

noloji ortamında toplumsal hareket tezi bir başka arınma, bir başka epistemolojik kırılma yaşadı. Hem geçmişteki hem de günümüzdeki ayrıntılı vaka çalışmalarını harekete geçirerek Castells, Rousseau'yu takip ederek "evler bir kasaba oluşturur, fakat ancak yurttaşlar bir şehir oluşturabilir" tezini örneklemeye girişecekti. *The City and the Grassroots* [Şehir ve Halk] isimli destansı çalışmasında gösterilen, "kentsel toplumsal hareketlerin kültürlerarası teorisi"nden başka bir şey değildi. 16. yüzyıl Castillası'nı, 1871 Paris Komünü'nü, 1915 Glasgow Kira Grevi'ni araştırarak ustalıklı bir şekilde zamanlar arası ve mekânlar üstü geziniyordu ve zaten kapsamlı ve derin olan analizine daha geniş bir kapsam ve derinlik sağlıyordu. Bu arada Castells, eleştirel ve dikkatli bakışlarını Amerika'nın şehir merkezinde oturan yoksulların 1960'lardaki grevlerine, Latin Amerika'daki kentsel popülizme, San Fransisco'daki

rını hatırlar: "Nicos bana karşı neşeliydi, hiçbir zaman çektiği acılarla ilgili tek kelime etmedi, ne de kaza süsü verdiği ilk intihar deneyimi hakkında. İşinden ve araştırma projelerinden bahsetti ve benimkileri sordu. Ayrılırken, yarın beni tekrar görmeyi umuyormuş gibi sıcak bir şekilde kucakladı. Aklından geçenleri daha sonra keşfettiğimde, onun açısından sadece sıra dışı arkadaşıca bir jest ancak aslında gerçek anlamda kahramanca davranışı için hayranlık duygularımı kontrol altına alamadım." Louis Althusser, *The Future Lasts Forever* (New York: The New York Press, 1993), s. 260. Althusser'in bir yıl sonraki nihai ölümüne yol açacak olan olay da aynı oranda trajikti. 1980 Kasımında, 30 küsur yıllık eşi Hélène'nin boyuna masaj yaparken aslında onu boğduğunu fark etti. Althusser'in iddiasına göre bu bir şaşkınlık anında meydana geldi, gerçeküstü bir kâbus gibi. Bu olayın ayrıntılarına akıl hastanesinde yazdığı korkunç anılarında yer verdi. Yetkililer ona "geçici delilik" teşhisi koydu ve Althusser 1990 yılındaki ölümüne kadar akıl hastanesinde kaldı. Althusser'in sanatoryum defterinden ortaya çıkan bir konu onun Marksizm karşıtı eleştirmenlerini şaşırmıştı: Althusser'in zayıf iç ve dış dünyasının sağlıklı kıyısı Marksizm (ve komünist hareket) olmuştu; onda iz bırakan, onun sınırları aşmasına neden olan suçluluk ve kendinden şüphe ile çıldırtan Katoliklikti.

şenlikli özerkliğe ve Paris'teki kentsel sendikacılığa dikti. Çalışmasının en önemli ögesi olarak en sonunda kentteki toplumsal değişimi ve halk demokrasisi hakkında çok şey söyleyen Madrid'in Yurttaş Hareketi'ni örnek bir kentsel toplumsal hareket olarak ele aldı.

Şehir ve Halk'ta Castells, insan faaliyeti/sınıf temelli olmayan pozisyonunu sağlamlaştırır. Artık toplumsal hareketlerin ekonomik yeniden bölüşümcü adalet etrafında olduğu kadar etnik kimlik ve öz-olumlama etrafında döndüğünü de ileri sürer. Bu toplumsal hareketler, kaçınılmaz olarak sivil toplumdaki kaynaklanan normların dayatıldığı, değerlerin telkin edildiği ve mülkiyetin muhafaza edildiği devlet kurumlarını sarstığı "kent anlamı"nı dönüştürmek için en iyi şekilde donatılmıştır.¹⁶ Bu durum, bir hareket "şehri, toplumu ve iktidarı eklemlendiğinde ve bir yanda kendi özerkliğini korurken ve profesyonellerin ve medya tarafından aktarılan imajların desteğiyle toplumla ilişkilenebilmeye devam ederken kendi bilinçliliğini geliştirdiğinde ve bir siyasi parti kanalıyla etkin olduğunda" gerçekleşir. Partizan liderliğe sahip hareketler ve özerk olmayan bilinçlilik sıklıkla "kent reform"una doğru geriler; ciddi kurumsal bağlantıları olmayanlar "kent ütopyaları"na doğru kayar; bir siyasi parti tarafından el konulanlar "kent korporatizm"ine doğru daralır; mahalle militanlığını hizipçi hedefler için kullananlar "kent gölgeleri"nin karanlığında el yordamıyla ilerler. Castells, kentleşmiş toplum ve çatışmalar bütünüünün görünür olması arasındaki büyüyen çelişkilerin, "kent teorisinin geçerli akımlarının bir yenilemesine ihtiyaç açığa çıkardığını" ileri sürer. *Şehir ve Halk*, kurumu yapıya, özneliliği nesneliliğe, Weberciliği Marksizm'e karşı destekleyen

¹⁶ Castells, *The City and the Grassroots* (Londra: Edward Arnold, 1983), s. 294.

biçimde bir yeniliğe sahiptir: Burada desteklenenler, aktörlerin senaryosunu yazan oyunlar değil, oyunun senaryosunu yazan aktörlerdir.

Althusser'in aksine Castells, tarihin daha çok özneyle *birlikte* bir süreç olduğunu varsayar; ancak bu öznenin kaderinde sadece yerel demokraside desteklenmek vardır. "Küresel düzeydeki yeni meydan okumalara cevap üretmesi beklenen tarihi aktörler (toplumsal hareketler, siyasi partiler, kurumlar)" diye yazar Castells; "bunlara karşı gelemmez. Kapitalist üretim biçiminin meydana getirdiği işçi hareketi, üretimin uluslararasılaştığı göz önünde tutulursa, ekonomiyi kontrol etme gücünü büyük ölçüde yitirmiştir ... Sonuç olarak, üretim ve tüketim, bireysel gelir ve toplumsal gelir, ve emek süreci ve refah devleti arasındaki ilişkiler son yüzyılın sınıf mücadelesinin kilit toplumsal aktörü olan emek hareketinin kontrolünden giderek çıkmıştır". Peki, böyle bir saldırıyla-küçülen bir refah devletiyle, mahallelerin yer değiştirmesiyle – yüz yüze gelen insanlar ne yapar? Birçoğu eve gider, televizyon izler, panjurlarını indirir, varoşlara çekilir ve – mümkünse – soyutlanır. Ancak "önemli, etkin bir azınlık, öç almak kaygısıyla, mahallesinde örgütlenir. Şehrin neden olduğu sömürüye, yabancılaşmaya, baskıya karşı çıkar. Sermayenin uluslar arası akışını kontrol edemiyor olabilirler, ama herhangi birçok uluslu arzuyu kendi toplumlarında gerçekleştirmenin koşullarını dayatabilirler". Neticede Castells'in toplumsal hareketler üzerine yeni teorisi şunu belirtir: "[Toplumsal hareketler] Marksist geleneğin ihtişamlı kalıntıları arasından geçerek buraya ulaşmıştır."

Castells açıkça çok uzun bir yoldan geçmiş ve ardında çok şey bırakmıştır; arkasına bakmaya korkuyor gibi görünmektedir. 1972 ve 1983 yılları arasında, *Kent Sorunu* ile *Şehir ve*

Halk arasında neler olduğunu söylemek gerçekten zordur. Ancak *hangi* Marksist geleneğin ihtişamlı bir şekilde yıkıma uğradığı ya da Castells'in Marksist kurunun yanında yapısalcı yaşı da yakarak sadece *bütün* Marksizm'le birlikte kendi Althusserci aşırılıklarını birleştirip birleştirmede merak konusudur. Acaba başına California güneşi mi geçmişti? Ya da en sonunda onu yıpratın belalı Weberci eleştirmenlerin işi miydi bu? (“[*Social Theory and the Urban Question*’da] Peter Saunders tarafından akıllıca gösterildiği gibi Marksizm bir bütün olarak meydan okuyamaz”). Castells bir zamanlar Marksizm’in moda, itibar ve entelektüel olarak havalı olduğunu düşünmüş gibi görünüyordu: “Bu, çağrımız çok güçlü ya da etkili olduğu için zorunlu olarak olmadı, aksine tam zamanıydı”. Ama heyhat, onun zamanı artık geçmişti; toplum artık Marksizm’in tökezlediği yeni ve kafa karıştırıcı sorunlara kaynaklık ediyordu; Marksizm artık bütün sorunları çözemiyordu –sanki şimdiye kadar incelediğimiz Marksistlerden herhangi biri bunun böyle olduğunu düşünüyormuş gibi!– böylece “Marksist teoride tarihsel olarak önceden tahmin edilen sınıf mücadelesinin dışında bir toplumsal hareket için yer olmasa da, toplumsal hareket devam edecekti”.

Castells Althusser’ini tamamıyla unutmuş olabilir mi? Peki ya “egemen yapı” ve “üst belirlenme”den ne haber? Sınıf ilişkileri ancak başka ilişkilerle –mesela etnik, cinsel ve kimlik ilişkileriyle– bir bağlam içinde olduğunda “birlikte varoluş” içinde değil midir? Ayrıca bütün bu kategorilerin her biri her koşulda bir tür sınıf üyeliğini kapsar ya da onun içinden çıkar; *gey* sanatçı, *yoksul* Latin Amerikalı, *çalışan* kadın gibi. Ya da Althusser, inişli çıkışlı gelişimleri içinde tüm çelişkiler tahayyül edilmeden toplumsal bütünün savunulamaz olduğunu önermemiş miydi? Bu ise bazen mücadelelerin açıkça sınıf

temelli olabileceği bazen de barındırdıkları kendi çelişkileri diğer (sınıf da dâhil) tüm çelişkilerin toplamının bir “yansıması” olan etnisite, ırk, cinsiyet sınıfın bir mücadeledeki “ikincil” çelişki olabileceği anlamına gelmiyor mu?

Ne gariptir ki, elbette *Şehir ve Halk*’ta dogmatik olmayan bir Marx okumasıyla, Castells’in artık kentsel toplumsal hareketlerin bir bütünü olarak gördüğü insan faaliyetiyle bağdaşabilen bir Marksizm’le bağdaşamayacak hiçbir şey yoktur. Ama bölüşüm ilişkileri egemendi, Marksizm iflas etmişti ve sadece Weberci anka kuşu küllerinden yeniden doğabilirdi, Castells’in dediğine göre. Elbette ki bu piyasa ilişkilerinin mülkiyet (üretici) ilişkilerinden böylesi bir kategorik ayrışmasıyla (bölüşüm) sorunları olan bazı Marksistler vardı; Marx bizzat *Grundrisse*’in girişinde bunu belirtmişti. David Harvey de *Şehir ve Halk* yayınlandığı sıralarda, şehir plancılarına aslında gündelik çelişkilerin teşhis edilmesinin daha zor belirtileriyle çok daha derin çelişkilerin bir yansıması olduğunu hatırlatmıştı. Castells’in belgeledikleri gibi o çok daha kolay tanımlanabilir çelişkileri sınıf mücadelesinin “yerinden edilmiş” biçimleri olarak ele almaktadır. Daha derin bir anlamda Harvey, daha sonra şunu yazmıştır: “Emek temelli ve “toplum” temelli çelişkiler arasındaki esas birliği çok daha açık bir şekilde görebiliriz. Bunlar sadece birbirlerinin aynası olmaktan ziyade çarpık pek çok müdahil gücün ve koşulun aracılık ettiği simgelerdir. Bu da kapitalist üretim biçimini üzerinde kurulduğu esas sınıf uzlaşmazlığını anlaşılması güç hale getirir ve bulanıklaştırır.”¹⁷

¹⁷ David Harvey, “Labor, Capital, and Class Struggle around the Built Environment in Advanced Capitalist Societies”, *Consciousness and the Urban Experience* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), s. 61-62.

1997’de yapılmış bir röportajında Castells, önceki suçlarını ve kusurlarını kabul etmiştir. Kendisini Dostoyevski’nin suçluluk duygusuyla harap olmuş, günahlarından arınmaya çalışan Raskolnikov’u gibi hissetmiş olmalı. Artık gerçek anlamda herhangi bir Althusserci etkiyi inkâr ediyordu: “Althusser bizim için bir kavram olmaktan çok bir hitabetti ve birçoğumuz çok hızlı bir şekilde Althusserci paradigmadan uzaklaştık ... Althusserci Marksizmin etkisi uzun soluklu değildi. Uzun soluklu değildi çünkü bir tözü yoktu.”¹⁸ İlk başta Castells nesnel bağlamı öznel deneyimle, üretim modelini toplumsal eylemle yapıyı eylemlilikle bir araya getirmek için Althusser’i uyarlamaya çalıştı. *Kent Sorunu*’nda yapı ve Althusserci biçimcilik gözünde biraz fazlaca büyümüştü; *Şehir ve Halk* ise yapının –ve dolayısıyla Althusserciliğin (ve dolayısıyla da Marksizm’in)– tamamıyla çöktüğü toplumsal hareketlere doğru bir dönüş yaptı. Bir zamanlar Castells çok özenli bir Marksistti. Çalışması bir süreliğine bir çıkış yolu gösteriyordu; provokatif ve meydan okuyucuydu, kentteki Marksist ve burjuva sosyolojik zemini eşit derecede sarsıyordu. Bir süreliğine birçok kişiyi Marksizm’e döndürdü, ben de dâhil. Lefebvre gibi hümanistlerin üzerindeki örtüyü çekip aldı ve Marksizm’i ona bir kesinlik ve itibar katarak ve ampirik olarak “yapılabilir” kılarak bir şehir sosyal bilimi olarak biçimlendirdi. Tüketim ve yeniden üretim alanını metropol diyalektiğinin içine yerleştirdi. Bir yanda metropol diyalektiğinin emek gücünün yeniden üretimi eksenini etrafında bir yanda da toplumsal mücadelelerin kamusal tüketim eksenini etrafında döndüğünü söylüyordu. Marksistleri bu ikisi arasında devletin ve ideolojinin rolüyle sosyalizme giden demokratik yolda orta sınıfın

¹⁸ “Citizen Movements,” s. 145.

oynadığı rol ve “fordist” (ve post-fordist) kapitalizm altında toplumsal ve kentsel değişim dinamikleriyle ilgili çetrefilli sorulara yanıt aramak zorunda bırakmıştı. 1968’in hengâmesinde çıraklığını yaşamış ve 1980’lerde epey bir eleştirimen “postmodern” sözünü türettiğinde onun saçlarına artık ak düşmüştü.

Daha sonra bilgi teknolojisinden büyülenmiş halde, 1989’da toplumsal hareketleri hiç konu etmeyen *The Informational City* [Bilgi Şehri] isimli bir kitap yazdı. Öyle görünüyordu ki pusula tekrardan yapıya dönmüştü. Ancak bu kez yeni yapı, yeni Tanrı teknoloji olmuştu ve Castells’in en son devasa üçlemesinde en önemli rolü de teknoloji oynamıştı. Bu üçlemede Castells, –Rupert Murdoch ve Bill Gates gibi figürlerde cisimleşen– ağ ve akış alanları gerçek mekânlar alanını yenileyerek huzursuz çağımızı tanımlıyordu. Teknoloji artık koşulları belirliyor, her şeyi yerli yerine koyuyor, insanların kimlikleri ve siyasi tutkuları da dâhil olmak üzere her şeyi takip ediyordu. Oklar net ve tek yönlüydü: Teknolojik sistemdeki değişiklikler toplumsal sistemdeki ilerlemenin temelinde yatıyordu. Bu mantık, Daniel Bell’in kapsamlı bir biçimde 1973 tarihli klasik olarak sorunlu bir metin olan *The Coming of Post-Industrial Society*’le [Sanayi Sonrası Toplumun Gelişi] büyük oranda aynı fikirdedir (Castells Bell’i enformasyon çağının atası olarak kabul etmiştir ve aynı soydan geldiği için gurur duymaktadır). Ve şimdi bizim eski tüfek Marksistimiz “bin yılın sonunda” normatif olan her gündemi reddeder hale gelmiştir. Normatif fikirler bayağı “siyaset ötesi” ve netameli “fikir ustalığı” alanıdır. Castells şöyle bir neticeye varmıştır: “Teori ve araştırma bu kitapta geçerli olduğu kadar genelde de dünyamızı anlamak için bir araç olarak değerlendirilmelidir ve doğrulukları, kesinlikleri ve uygunlukla-

rı üzerinden yargılanmalıdır.”¹⁹ Netice itibariyle Marx’ın Ludwig Feuerbach üzerine 11. Tezine olan bağlılık bozulmuştur. Castells, sosyal bilimcilerin uzun zamandır dünyayı değiştirmeye çalıştığını, şimdi ise vaktin onu yorumlama, hiç değilse teknolojik ve toplumsal değişimleri yorumlama vakti olduğunu ifade etmiştir. Analizin dinamiği ve göz alıcılığı siyasetin muhafazakârlığını maskeleymektedir. Silikon Vadisi’nin gerçeği gayrı en muktedir ve belagati en kuvvetli komiserini bulmuştur.

David Harvey 1987’de şöyle yazmıştı: “Son zamanlarda, Marx’la ilgili her türlü düşünceden kaçınmak için yeterli nedenmiş gibi günahların törensel büyü ve Althusserciliğin başarısızlığıyla başlayan sayısız makale okudum. Marksistlerin kent çalışmalarında yapıp yapabildiği tek çalışmanın Althusserci olduğu zımnen kabul edildiğinde bu efsun bir mite dönüşmektedir. Bu, kent çalışmalarının yakın tarihte neyle meşgul olduğunun tamamıyla yanlış biçimde yeniden inşa edilmesidir.” İngiliz coğrafyacı, şehri plancısı ve Marksist Harvey, İngiliz-Amerikan keskin nişancı, onun kadar parlak zekâlı ve yenilikçi, tarihi-coğrafi materyalizmi pazarlayan Castells’in doğrudan çağdaşıdır. Castells daha sonra bilgi çağımızın ve “postmodernliğin durumunun” gerçek temelini ayrıntılarıyla anlatan değerli bir Marksizm savunması kaleme almıştır. Harvey, radikaller su tabancalarını –çoğunlukla birbirlerine– fıskırtmaya başladıklarında, Castells’in Marksist silahlarına sarılmıştı. Tutkusu her zaman Marx’ın ekonomi politikası dâhilinde kent çalışmalarına ve coğrafyaya temel oluş-

¹⁹ Manuel Castells, *The End of Millenium, The Informational Age: Economy, Society and Culture*’ın (Oxford: Blackwell, 1996) 3. cildi, s. 359; *Binyılın Sonu* (Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür 3. cilt), çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

turmaktı ve ona göre bu, “*Kapital’i Okumak*’tan ziyade *Kapital’i* okumak anlamına geliyordu.” Marx’ın da çok iyi bildiği gibi “bilime giden kestirme bir yol” olmayabilir, “ancak Marksist teorinin aydınlık zirvelerine sırt çevirmemiz ve bütünüyle incelemenin dar görüşlü hedeflerine yönelik saf ampirizmle kendimizi tatmin etmemiz kesinlikle güvenilmez ve karşı-devrimcidir” diye ifade etmişti Harvey.”²⁰

²⁰ David Harvey, “Three Myths in Search of a Reality in Urban Studies,” *Environment and Planning D: Society and Space* 5 (1987), s. 369.

7

David Harvey Kentleşmenin Jeopolitiği

Bir Coğrafyacının Marksist Tarihöncesi

David Harvey'in Marksizm'i keşfi ve entelektüel yolculuğu Manuel Castells'inkinden çok da farklı olamazdı, zira Marksist tezahürleri neredeyse aynı ana denk gelir: Castells'in *The Urban Question*'ı [Kent Sorunu] ve Harvey'in Marksist klasik olarak ilk kitabı olan *Social Justice and the City* [Sosyal Adalet ve Şehir], peş peşe yıllarda yayımlanmış ve çok benzer bir mesaj vermişti. Harvey'in Althusserci olmadığını zaten biliyoruz. "Althusser'i hiçbir zaman iyi anlayamamışımdır ve böyle bir referans çerçevesinden yoksun bir kent çalışmaları yazmak kesinlikle niyetim dışında olmuştur"¹ diye kendisi de kabul etmiştir. Ayrıca Harvey'in Kent Marksizmi'nin neticede Henri Lefebvre'ye daha yakın bir evrenin yörüngesine oturduğu da

¹ David Harvey, "Three Myths in Search of a Reality in Urban Studies," *Environment and Planning D: Society and Space* 5 (1987), s. 369.

bir gerçektir. Bununla beraber, Harvey ve Castells, Chicago Okulu kent çalışmalarına ve neo-klasik toprak kullanımına karşı cepheden saldırıları vesilesiyle çoktan bir bağlantı kurmuştu. İki çaylak Marksist olarak her iki yaklaşımın da hem burjuva sosyal biliminde hem de gerçek hayatta belirgin bir biçimde ideolojik amaçlara hizmet ettiğini o zamanlar da biliyorlardı. Kent Marksistlerinin kısa bir zaman sonra sorunsallaştıracağı birçok şeyi sarsıcı sonuçlarıyla birlikte doğal kabul ediyorlardı. Gerçekten de *Kent Sorunu* ve *Sosyal Adalet ve Şehir* ortaya çıktığında kimse bir şehri onlar kadar neşeli bir biçimde incelememişti.

Ancak Harvey hiçbir zaman Castells gibi radikal öğrenci hareketlerine bulaşmadı. Öğrencilik yıllarında, memleketi Kent'in kırlarında bisiklete biner ve oraların jeolojisini, tarımını ve tabiatını incelerdi. Bunu yapmadığı zamanlarda da haritalara gömülüydü; (giderek küçülen) İngiliz İmparatorluğu'na ait olanlarla birlikte yerel olanlar da dâhil her türlü haritayı incelerdi. Haritalar genç Harvey'in tutkusu haline gelmişti, coğrafya damarlarındaki kan gibiydi. Orduya katılmayı, açık denizlere açılmayı gerçek anlamda coğrafyayla ilgili bir şey yapmayı düşünüyordu. Aslında bu tutku onu, kendi iyiliği için imparatorluk geleneğinde biraz fazlaca demlenmiş bir kurum ve bölüm olan coğrafya okumak için Cambridge Üniversitesi'ne doğru itekliyordu. İlk başlarda İngiliz edebiyatını kurcaladı, ama bunun başarılı romancı Thomas Hardy okumaktan çok, saygın eleştirmen F. R. Leavis okumak anlamına geldiğini biliyordu. Doğal yeteneğinde mükemmelleşerek lisans eğitimini kolayca bitirdi ve Kent'in tarihi coğrafyası üzerine doktora tezini tamamlamak için Cambridge'e devam etti ve 1961'de, yani hayat dolu bir yaş olan 26 yaşında tezini bitirdi. Tez konusu ilginçti -1800 ila 1900 yılları arasında şer-

betçiotu tarımı– ancak teorik desteği teamüle uygundu: Johann von Thünen’in ilk olarak 1826’da yayımlanan, tarımsal üretimin mekânsal düzenlenmesi üzerine efsanevi tezi *The Isolated State* [Yalıtılmış Devlet].²

Pozitivizm (ve felsefi idealizm) Bristol Üniversitesi’nde ilk işine başlayan Harvey için bir referans olmaya devam etmişti. Öncelikli olarak hiç de Marksist olmayan bir çözüm önermiş olsa da, orada hızlı bir şekilde son derece Marksist bir soruna yöneldi: Her biri oldukça hassas özdeşlikte olan çeşitli alt disiplinlere bölünmüş geleneksel olarak parçalı bir disiplininde bilginin nasıl bir bütün haline getirileceği. Farklı yerlerde bölgesel coğrafya, iktisadi coğrafya ve siyasi coğrafyalar vardı. Ve bu ne toprak kullanımının planlanması, endüstriyel mekân ya da kent coğrafyası ne de fiziksel coğrafya ile ilgili bir şey anlatmıyordu. Disiplin açıkça darmadağın bir haldey-

² Thünen’in felsefi idealizm ve pozitivizm karışımı, “tekil devlet” ve “sınırdan ücret”le simgeleşmişti, Cambridge mezunu Harvey kadar Marx’ın da ilgisini çekmişti. Thünen tekil devletin sınırlarında özgür ve açık bir toprağın, özellikle rekabetçi kapitalist arazinin ve emek piyasalarının ötesinde ekilip biçilmesi fikrini keşfetmişti. Kolayca ulaşılabilir ve serbest çevresel arazilerin sağlanmasıyla Thünen’e göre “denge ücretler” maksimize edilecek, hem kapitalist hem de emekçi bundan fayda sağlayacaktı. Bu sınıf mücadelesini yatıştırarak, işbirliğini teşvik edecek ve insanları gerçek “manevi varlık”larına erişmelerini sağlayacak. Karl Marx Kapital’in 1. cildinde Thünen’i kendi ülkesinde ve sömürgeci ücret seviyeleri arasındaki ilişkiyle ilgili doğru soruyu sorduğu için övmüştü ancak onun coğrafi yayılmacılığa getirdiği düzenli çözümü “tamamen çocukça” bulmuştu (25. bölüm, 2. kısım, 9. dipnot). Yıllar sonra artık Marksist bir profesör olan Harvey, kapitalizmin tarihsel çelişkilere muhtemel “mekânsal tespiti”ni değerlendirmek için senaryoya G. W. F. Hegel’i de dâhil ederek Thünen’i ve Marx’ın dipnotunu tekrar ziyaret edecekti. Bakınız: “The Spatial Fix: Hegel, Von Thunen and Marx” [1981], David Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography* (New York: Routledge, 2001), s. 284-311’de yeniden yayımlandı.

di. Biçim ve içerik açısından her anlamda burjuvaydı. Mekânlar, topraklar ve insanlar bütünüyle emsalsiz ve istisnai kabul ediliyordu; genel prensipler, bir kural çıkarma kapasitesi, keşifim noktaları yoktu. “Coğrafi bilgiyi biraz daha sistematik bir yolla anlama ihtiyacında ısrar ederek bu coğrafi anlayışla mücadele etmek istedim” diye taahhütte bulunmuştur Harvey. O dönemlerde istatistik tekniklerinin ve niceliksel yöntemlerin güvenilirlikleri artıyordu ve “buradaki bariz olanak pozitivistimin felsefi geleneğinde gibi görünmüştü bana” diyordu – ki bu gelenek 1960’lı yıllarda hala çok güçlü bir bilimsel birlik algısına sahipti. “Hempel ve Popper’ı ciddiye almamın nedeni budur. Daha üniter bir coğrafi bilgi yorumunu desteklemek üzere onların bilim felsefesini kullanmanın bir yolu vardır diye düşündüm.”³ Bu çalışmanın meyvesi şaşırtıcı bir biçimde bilimsel olan *Explanation in Geography* [Coğrafi Açıklama] olmuştur. Bu çalışma öncü coğrafyanın “niceliksel devrimi”ne yardım etmiş ve Atlantik’in iki yakasındaki coğrafyayı meşru bir “uzamsal bilim”le ilintilendiren bütün bir “aklı havada” nesle ilham kaynağı olmuştur.

Harvey için “idiyografik” (eşsiz) bilgi arayışı yerine “nomotetik” (kanun benzeri) bilgi arayışı devam etmekteydi; tıpkı uzamsal biçim/toplumsal süreç bağı takıntısının devam ettiği gibi. Ama *Explanation in Geography*’de nesnel ve herhangi bir siyasetten azade olarak bunun felsefi ve metodolojik temelini araştırmıştır. Daimi bir liberal olan, Fabian ilerlemeciliğine sadakatini dile getirmiş, çoktan parlak bir bilim insanı olmuş birinin en iyi niyetleriyle başlıyordu kitap. Ve Harvey “Kitaba o kadar çok gömülmüştüm ki etrafımda ne kadar çöküntü olduğunu fark etmemiştim” diye iddia eder. “Kendimi bütü-

³ David Harver, “Reinventing Geography: An Interview with the Editors of New Left Review”, *Spaces of Capital*’de yeniden basıldı, s. 4.

nüyle farklı bir siyasi atmosferin içinde utanç içinde bulunduğumda başyapıtımı 1968 Mayıs'ında yayıncılara teslim ettim." Bu arada Harvey, Baltimore'da Johns Hopkins Üniversitesi'nde başka bir işte henüz çalışmaya başlamıştı. Harvey'nin şehre varışından bir yıl önce Martin Luther King suikastının hemen ardından Baltimore şehri neredeyse yanıp kül olmuştu. Savaş karşıtı hareket büyürken, sivil haklar aktivizmi yoğunlaşırken ve siyahların yoksulluğu derinleşirken o günlerde dünyanın ihtiyacı olan şeye tam olarak uymayan ve onu tam da karşılayamayan "tarafsız" bir büyük cilt kitaba konu olan ders verici bir olaydı bu. Baltimore'da bir zamanlar Randy Newman'ın şarkısında dile getirdiği ve Harvey'in de kısa süre içinde anladığı gibi "Hayatta kalmak zordu be!"

Şehir Harvey için önündeki 25 yıl boyunca rahat edeceği bir yerdi. Yaşamını orada sürdürmüş, orada öğretmenlik yapmış, aşk ve nefreti bir arada yaşamıştı. Harvey bunun "ABD kapitalizmi altındaki şehirleri biçimlendiren süreçlerin bir sembolü" olduğunu ve "çağdaş kentçilik için bir laboratuvar örneği teşkil ettiğini"⁴ yazmıştı. Ancak Baltimore'un kendine özgü bir karakteri ve havası vardı, acı tadıyla cezbeden ve her zaman biraz daha kötüye giden bir şehirdi. 1960'lardan itibaren Baltimore'daki imalatın ve limanındaki istihdamın büyük kısmı yok edilmişti. 1968 sonrası "beyaz göç" de aynı derecede vergi tabanına zarar vermişti ve o günlerde orta sınıf banliyöleri olan Beltway civarında konuşlanmış kenar şehirler kendi kendilerine geçinip gidiyordu. Baltimore'un üçte ikisi Afro-Amerikalıydı ancak güneydeki ırk ilişkileri baskındı; şehir, Philadelphia, New York ya da Chicago'nun siyahî militanlığından yoksundu ve birkaç büyük finans kurumu tarafından

⁴ David Harvey, *Spaces of Capital*, s. 7.

işletilen büyük bir çiftlik gibiydi. Bazı belediye başkanları siyah olabiliyordu, ancak büyük paralarla finanse ediliyordu ve iktidarın yapısını değiştirmek için pek bir şey yapmıyorlardı. Şehirdeki konutların birçoğu yapısal olarak iyi durumdaydı ama boştu; oldukça fazla sayıda bina metruk, terk edilmiş, harap haldeydi ve değersizleştirilerek, ucuza kapatılarak çürümeye bırakılmıştı. Harvey bu kavramların kendisi için ne anlama geldiğini keşfedecekti; bunlar onun Marksizminin gelişiminin bir parçası olacaktı. Ayrıca Marksizminin ne ile karşılaşmak durumunda olduğunu da keşfedecekti. Amerikan işçi sınıfının ve Baltimore işçi sınıfının beynine girmek gerekiyordu; Robert Ward'ın şehrin mavi yakalı geçmişine bir zafer çılgılığının (zoraki) kurgu kahramanı saf karakter Red Baker'in beyninin içine girmek gerekiyordu. Red, bir zamanlar ülkenin en büyük fabrikası olan devasa Sparrow Point fabrikasından atılmış bir çelik işçisiydi. Güneydoğu Baltimore'un arka sokaklarında aylak aylak gezinir, barlara gider, şişelerce içki devirir, hayatı dağılır ve ellerinden kayıp giderken öylece bakardı. "Baltimore'da hiçbir zaman sonu mutlu biten bir hikâye olmamıştır" diye dövünürdü. Ona göre her şeyin nedeni "lanet olası Nip'ti." "Çeliği buraya göndererek bize dünyanın kaç bucak olduğunu gösteriyor." Bir süre sonra gözlerinin önünde beliren ve "nakledilemeyen maharetleriyle" kendisine hiçbir yer sunmayan yeni bir Baltimore'u Harvey'in izleyeceği gibi izliyordu. "Ne söylediklerini duyuyorsun değil mi Red?" diye sorardı bir dost. "Fabrikanın bir daha asla tekrar açılmayacağını."⁵

Harvey, "Baltimore beni en baştan beri ayartmıştı" diye itiraf etmişti. "Aslında, deneysel çalışma yapmak için mü-

⁵ Robert Ward, *Red Baker* (New York: Washington Square Press, 1986), s. 5.

kemmel bir yerdi. Konutlandırma projelerindeki ayrımcılık çalışmalarına hemen angaje olmuştum ve o tarihten itibaren şehir, düşüncelerimin çoğunluğuna bir zemin teşkil etti.”⁶ Karl Marx’ı bir şekilde rastlantı sonucu burada tanımıştı. Johns Hopkins Üniversitesi o zamanlar ve şimdi, son derece muhafazakâr bir okuldu; kent merkezinin dışındaydı ve Red Baker’ın dünyasından fersah fersah uzak bir dünyaydı. Birkaç radikal ve uyumsuz, bir şekilde burayı güvenli bir liman olarak hissediyordu. 1960’ların sonunda savaş karşıtı ve sivil haklar aktivisti küçük bir grup, yerleşkede yaygara koparıyor ve ortalığı karıştırıyordu. Aralarından bazıları Harvey’in öğrencileriydi ve *Kapital*’i okumak istiyorlardı. Başlangıçta körler ve sağırılar birbirini ağırlıyordu sadece. Okuma grubunun yola çıkmasının, ilerlemesinin ve grupta yer alanlar için değerli olmasının nedeni buydu. (Harvey bundan sonra her yıl Marx’ın *Kapital*’ini okutmaya başlamıştı. Bu arada üniversite yerleşkesinin dışındaki Baltimore’u da anlamaya çalışıyordu. Sonradan 1970’lerde mesela diğer radikallerle birlikte, eski bir binayı satın alıp yenileyerek binada düzenli sosyal yardım programını yürütecek olan İlerici Hareket Merkezi’ni keşfetmişti. Harvey oraya gelen herkese, Baltimorelulara, siyahlara ve beyazlara, Marx’ın da dediği gibi gerçekten vatanı olmayan işçilere büyük bir imanla *Kapital*’i öğretiyordu. Merkez bu günlere sımsıkı tutunmuştu ve az bir bütçeyle dönüyordu, kendini bu işe adanmış solcuların özgür artık emekleri sayesinde hayatta kalıyordu.) İlk andan itibaren insanlar Marx’a kulak kesilmişti; Harvey’in dediğine göre: Marx her yerde – Baltimore’da Amerika’da, dünyanın her yanında, özellikle Güneydoğu Asya dünyasının çevresinde – bariz temalar olan

⁶ Harvey, “Reinventing Geography,” s. 6-7.

çelişki, zıtlık, sınıf, mücadele, haksızlık ve değişim hakkında dolaysız bir yolla sesleniyordu insanlara.

Harvey'in politizasyonu coğrafyanın politizasyonuyla çıkışıyordu. 1969'da *Antipode* adında yeni bir radikal dergi çıkarılmaya başlanmıştı. Ana akımcılara karşı bir işaret fişeydi, sınırları aşılıyordu ve yeraltını konu ediyordu. Massachusetts, Worcester'daki Clark Üniversitesi dışında az parayla çıkarılan *Antipode* utanmazca muhalifti, toplumsal değişimi gerçekleştirmek için tasarlanmıştı, temiz giyimli kariyer adamlarını şımartmak için değil. Düzenli aralıklarla yayınlanması ve kent yoksulluğu, neo-emperyalizm, ("Birinci" ve "Üçüncü Dünya", şehir ve kırsal, şehir merkezi ve banliyöler arasındaki) coğrafi olarak eşitsiz gelişim, toplumsal cinsiyet ve çevrecilik konularını ele alması derginin parlamasına neden oldu. Harvey dergide iğneleyici bazı yazılar yazdı ve Brian Berry gibi bazı ileri gelen isimlerle tartıştı. *Antipode* ayrıca coğrafyanın, 19. yüzyıl Rus ve Fransız anarşist coğrafyacılarını Peter Kropotkin ve Elisée Reclus'un temsil ettiği çok iyi saklanan sırrı, toprağın altına gömülen radikal geleneklerini yeniden diriltti. Altı ciltlik ağır kitap serisi *L'homme et La Terre*'nin yazarı Reclus 1871'de aktif bir Komün üyesi olarak hizmet vermişti; Kropotkin'in, 75 yıl sonra çaylak radikallerin ilham kaynağı olan, emperyalizm ve ırkçılık karşıtı "What Geography Ought to Be" [Coğrafya Ne Olmalıdır] (1885) isimli çalışması bir anda gözde olmuştu.

Sözün kısası, coğrafyanın kendi kahramanları vardı ve dünyanın hastalıkları hakkında söyleyecek anlamlı bir sözü vardı. Doğrusu bu hastalıkların çoğunun temelinde coğrafi ya da jeopolitik nedenler yatıyordu. Harvey de kentleşmeyle ilgili bir kitaba başlamıştı; kitap ilk başlarda liberaldi ancak kitap ilerledikçe ve kendisi gittikçe radikalleştikçe metin de

radikalleşti. Çelişkili bir biçimde çalışma daha iyiye doğru bir viraj alırken, dünyanın hali daha kötüye gidiyordu. Bir süre sonra Harvey, rehber olması için Marksizm'e başvurdu ve Marksizm'i çözdü. Castells'in *Urban Question*'u [Kent Sorunu] gibi *Sosyal Adalet ve Şehir* de Marksist momenti yakalamış, eski zamanın ruhunun bittiğini ilan ederek yeni bir zamanın ruhunun kıvılcımını çakmıştı. *Explanation in Geography*'deki entelektüelite çarpıcı bir değişime uğramıştı. Harvey'in kendi epistemolojik kopuşu olan bu durum sadece bundan sonraki şehir hakkındaki düşüncelerini değil, bundan sonraki coğrafya hakkındaki düşüncelerini de değiştirecekti. O zamanlar bunu öngörememiş olsa da, bu aynı zamanda Marx'ı mekâna, mekânı Marx'a taşıyan, şehri coğrafi koşullara göre düşünmeye dayanan materyalizme ve gerçek bir devrimci şehirciliğe yol açan yeni parlak bir eleştirel görüşle Marksizm'in yeniden keşfiydi.⁷

⁷ Harvey sadece radikalleşme ve şehirleşmeye karşı pozitivist değildi. Amerikalı coğrafyacı Bill Bunge neredeyse Harvey'le birlikte benzer bir yolu izlemiş, son derece matematiksel olan Theoretical Geography'den (1962), hümanist yeni-Marksist Fitzgerald: *Geography of a Revolution*'a (1971) arasında amaçsızca gezinmişti. Adı geçen ikinci monografi Detroit'te şehir merkezindeki yoksul mahallelerin karmaşık kaderlerini tasvir etmişti ve Bunge'ın "coğrafi keşif"ini gerçekleştirme girişimini simgelemişti. Bu deniz aşırı ülkelerin egzotik, sahte-emperyalist yağmalanması değildi, Detroit'in ana merkezi ve dışarıdaki banliyöler arasındaki 7 millik halka bebek ölümleri oranı açısından dünyanın öteki ucu kadar uzun bir yolculuktur. Bunge köhne binaların dairelerinin kiraya verilmesi, haraççılık, sigorta teminatından yoksun bırakma, uyuşturucu parasının aklanması ve vergi adaletsizlikleri yoluyla şehir merkezinden zengin dış mahallelere akan paraya ve sermayeye dikkat çekerek şehirsiz mekânın ve toplumsal uyumsuzlukların son derece canlı haritalarını çıkarmıştı. Şaşırtıcı coğrafi hayal gücünü açık bir şekilde solcu politik sonlara bağlamıştı. Bunge'ın düşüncesine göre profesyonel coğrafyacılar şehir merkezinde bir "ana kamp" kurmalı ve pek çoğu fazlasıyla sağduyuya ve özel coğrafya

Devrimci Marksizm, Devrimci Kent Kuramı

Sosyal Adalet ve Şehir, bir araya getirilmiş iki kitaptır aslında – ya da daha ziyade kendi içinde taze, yeni, radikal bir başlangıç olan provokatif bir senteze yol açan bir tez ve antitezdir. Birinci Bölüm’de Harvey, kente ve sosyal adalet sorununa yönelik “Liberal Formülasyonlar” sunar; İkinci Bölüm’de antitez olarak “Sosyalist [Marksist] Formülasyonlar” önerir. Harvey, Marx’ın “ideoloji”yi belirli bir toplumsal duruma esas teşkil eden fikir ve inançların bilinçsiz ifadesi olarak” yorumladığını yazar; “oysa Batı’da genellikle bunun tersine fikirlerin kendi toplumsal bağlamında bilinçli ve eleştirel ifadesine ideoloji denir.” Bu itibarla Birinci Bölüm’deki denemeler “Marksist anlamıyla ideolojik” iken İkinci Bölüm’dekiler “Batılı anlamıyla ideolojik”⁸ diye yazar Harvey. Dört farklı ancak etkileşimli dört iplik, bu iki bölüm arasındaki dokuyu örmektedir: Teorinin doğası, mekânın doğası, sosyal adaletin doğası ve kentsel liğin doğası.

Teori işledikçe, felsefenin metodolojiden, gerçeklerin değerlerden ayrılması gibi eski pozitivist bağ gözden kaybolmaktadır. Harvey’e göre gerçekliği, insan algısından ve eyleminden bağımsız bir kimliğe haiz olmak şeklinde görmek aptalca ve Marksist anlamda ideolojiktir: “Ben artık, bu ayırım-

bilgisine sancak çok az bir ölçek bilgisine sahip yoksul, marjinal ve baskı altındaki vatandaşlarla üretken bir alışverişe girmelidir. Öte yandan coğrafyacılar da fazlasıyla ölçek manzarası vardır ama çok az sağduyuya ve çok az gerçek bir umutsuzluk durumu hissine sahiptirler. Netice itibariyle biri diğerini radikalleştirir, el ele verip bir şekilde tehlikeli bir hale gelebilirler.

⁸ David Harvey, *Social Justice and the City* (Londra: Edward Arnold, 1973), s. 18; *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, Metis Yayınları, İstanbul, 2006 [2003]; vurgu orijinalde.

ları, görünürde zararsız birer kolaylık aracı olarak kullanıldıklarında bile analize zarar verdikleri için reddediyorum". Onun yerine Marx'ın "bütünlük" düşüncesi ve kavramının göreceli yöntemini ve Batı felsefesini kuşatan inatçı ikiciliği reddedişini tercih eder Harvey. Marx fiziksel dünyanın ve insan dünyasının farklı açılarının bir şekilde birbiriyle ilişkili olduğunu bildirmişti; Harvey de Bertell Ollman'ın Marx okumaları etrafında ve onun *Yabancılaşma* tanımını alıntılıyarak bu düşünceyi düzenlemeye çalışmıştır. "Marx'ın ontolojisinin iki önemli ayağı" ya da varoluş teorisi "onun gerçekliği birbiriyle içten ilişkili bir bütünlük olarak algılaması ve bu parçaları her birinin kendi olgunluğuyla bütünlüğü temsil edecek kadar büyüyebilir ilişkiler olarak algılamasıdır."⁹

Harvey aynı şekilde Fransız çocuk psikologu Jean Piaget'nin "operasyonel yapısalcılık"ına da başvurdu. Harvey şöyle yazmıştır: "Aslında Piaget, Marx tarafından hayata geçirilene çok yakın bir yöntem anlayışına varmıştır". Piaget, *Yapısalcılık*'ta "ortaya çıkan bütünlükler" kavramı "ne bir bütün olarak ne de unsurlar halinde tanınabilecek bir şekilde meydana gelmez ... ancak unsurlar arasındaki ilişki önemlidir" diye işaret etmişti. Şeylerin birbirleriyle kurmuş oldukları bağ en önemli noktadır, kendi içlerindeki durum değil. Bütünlükler sürekli bir dönüşüm içinde olan yapısal bir bütündürler. Aslında Piaget'nin dediği gibi "eğer dönüşüm fikri yoksa, yapılar durağan biçimlere dönüşerek çökeceklerinden dolayı tüm açıklayıcı ifadelerini yitirirler."¹⁰ Bütünlükler içinde ve arasındaki ilişkiler netice itibarıyla dinamik ve kaçınılmaz

⁹ Bertell Olman, *Alienation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), s. 28.

¹⁰ Jean Piaget, *Structuralism* (New York: Basic Books, 1970), s. 12; *Yapısalcılık*, çev. Ayşe Şirin, Doruk Yayınları, İstanbul, 1999.

olarak tutarsız ve çelişkilidir. Tüm dönüşümler genelde tutarsızlığın ya da çelişkinin çözülmesiyle gerçekleşir, sonuç olarak bütünlük çelişkileriyle birlikte yeniden yapılır ya da yenilenir. Harvey araştırmanın artık, özellikle şehirdeki toplumun nasıl durmaksızın dönüşüme uğradığının nedenlerini bularak bu tür “dönüşüm kuralları”nı keşfetmesi gerektiğini ileri sürer. Şehirciler tecrit ederek ve atomlarına ayırarak “nedenler” bulmaktan vazgeçmek zorundadırlar. Marx’ın Ludwig Feuerbach üzerine son tezine sıkı sıkıya bağlı kalarak doğrulama “uygulamayla sağlanabilir, bu da demektir ki, çok önemli bir anlamda, kuram uygulamadır. Kuram ancak ve ancak kullanarak uygulamaya dönüştüğünde gerçekten doğrulanabilir” diye önerir Harvey.

Buradaki kuram kavramı, mekânın, adaletin ve şehirciliğin doğası için çok önemli anlamlar barındırır. Başlangıç için, mekân içerikten ve dokudan yoksun, “kendinde şey” olarak görülemez. Onu asla bir “şey” olarak anlamadan, ancak yapıları bir bütünlük içindeki nesneler arasındaki bir ilişki olarak “nesnelerin de ancak kendi içlerinde başka nesnelerle ve bunları temsil ederek var olduğunun kabul edildiği” göreliliği bir görüş varsayılmalıdır. “Mekân nedir?” sorusu, bundan böyle gereksiz bir soru haline gelir. “Değişik insan pratikleri, nasıl değişik mekân kavramlaştırmaları yaratıp kullanıyor?” diye sormak çok daha iyidir. Artık “etkin mekân” değil, “yaratılmış mekân”, “coğrafi örgütlenmenin ağır basan bir ilkesi” haline gelmiştir. Mülkiyet sistemi, tekelin kontrolü elinde tutacağı mutlak mekânlar yaratmaktadır. Ancak bu mutlaklık gerçekte göreliliği esas alır: Toprak parselleri getiri sağlar çünkü başka parsellerle ilişkileri vardır. Tek başlarına hiçbir anlamları yoktur. Kentsel sistem göreliliği ve tekeli rant ve mülkiyet değerlerine bağlıdır, tıpkı artı değer yapay çevre doğrultusunda

dolaştığı ve yönlendiği gibi. Bunların hepsi tarihsel ve coğrafi olarak koşullu, ancak kendi dönüşüm yasaları olan özgün insan faaliyetleridir. Kentsellik ve toplumsal süreç/mekânsal biçim konusunu anlamak bu nedenle “insan faaliyetinin belirli mekân kavramları ihtiyacını nasıl doğurduğunu ve gündelik toplumsal pratiğin mekânın doğasına ve toplumsal süreçle mekânsal biçim arasındaki ilişkiye dair derinmiş gibi görünen felsefi sırları nasıl kolayca çözüverdiğini anlamamızı gerektirmektedir”.

Aynı mantık sosyal adalet için de uygulanır. “Ebedi etik ilkeler, mutlak kanunun tam olarak iktidarıyla belirlenemez” diye yazar Harvey. Aynı şekilde toplumsal felsefe ve ahlak felsefesi de belirli toplumsal ve mekânsal pratiklerden ayrı bir şekilde bağımsız bir araştırma alanı olarak ele alınamaz. Marx bile adaleti “evrensel” bir doğru olarak kabul etme konusunda temkinliydi. Evrensel doğruların, ideolojik olarak faaliyet yürütme ve kendi fikirlerini herkesin fikriymiş gibi “meşrulaştıran” yönetici sınıfı güçlendirmek için gizli ve sapkın istekleri olarak işlev görme gibi kötü huyları olduğunu biliyordu. *Komünist Manifesto*’da “komünizm tüm adaleti ve ahlakı ‘ortadan kaldıracak’” diye yazarken anlattığı şey buydu aslında. Marx etikten ve adaletten vazgeçmiş değildi. Harvey’in kanısına göre, tersine, Marx şunu kastetmiştir: “Bu etik, sosyal adalet ve ahlak kavramlarının ebedi gerçeklere nasıl bağlanacağı tartışmaları yerine, bu kavramların nasıl insan pratiklerinden kaynaklandığı ve bunlarla nasıl ilişkilendiğiyle ilgilenir”. Evrenselci çizginin en büyük ve en etkili zanlılarından biri de *A Theory of Justice* (1971) çalışması sosyal adaletin tımtırlı “liberal formülasyonu” olan siyaset felsefecisi John Rawls’tur. Harvey Rawls’u toptan reddetmemiştir. Ancak Rawls’un yeni-Kantçı görüşlerinin ikici varsayımları muhafaza ettiğini ve tek

tarafli ve soyut olan eksik bir dağıtıcı adalet analizi varsaydığını söyler.

Rawls hiçbir zaman üretimden bahsetmemiştir. Kökten bir ameliyattan ziyade hastalıktan korunmayı; piyasa sistemi ni ıslah etmekten ziyade kurumları ıslah etmeyi arzulamıştır. Ve tarihselcilikten yoksun biçimde abesle iştigal etmiştir. Harvey Rawls'tan şu alıntı yapmıştır: "Eğer yasa ve yönetim, piyasaları rekabetçi, kaynakları tam kullanılır, mülk ve zenginliği zaman içine yayılmış olarak tutacak ve uygun toplumsal asgariyi koruyacak şekilde çalışırsa ve bu durumda herke se eğitimde fırsat eşitliği sağlanabilirse, bunun sonucundaki bölüşüm de adil olur". Elbette Marx bizzat, bütünün ve parçaların, sistemin ve kurumların, bölüşümün ve üretimin ayrılığını çökertmişti. Üretimin bölüşüm olduğunu ve üretimin tarihi yasalarının kendi bölüşüm yasalarını ürettiğini, birini bir diğeri olmadan anlamanın adeta imkânsız olduğunu kavramıştı. Marx gelirin kendisinin (ve bundan dolayı bölüşümcü adaletin) üretimle tanımlandığını varsaymıştır ve Harvey *Sosyal Adalet ve Şehir*'de, sorunun önce liberal sonra Marksist olan bir kavrayışla ele alınmasıyla yaşanan evrim, üretici ve bölüşümcü alanları yeniden birleştirmeye çalışır. Harvey şöyle yazar: "Sosyal adaletin ebedi adalet ve ahlak sorunu olarak gördüğüm başlangıç konumundan, bir toplumu genel olarak kapsayan toplumsal sürecin içinde gördüğüm bir konuma geçmekteyim".

Bu evrim gösterisinin en çok açığa çıktığı yer, kitabın zirvesi olan "Coğrafyada Devrimci ve Karşı-devrimci Kuramlar ve Getto Oluşumu Sorunu" isimli makaledir; kapitalist toplumda kentçiliğin doğası da aynı oranda ele alınmaktadır bu bölümde. Harvey bu bölümde, gerçek anlamda coğrafi bir yol tutturur ve getto oluşumu sorunu için coşkusu henüz taze

olan Marksist güçlerine başvurur. Genelde, “gettoların kötü olduğu ve tercihen içinde oturanları yok etmeden ortadan kaldırılmalarının toplumsal açıdan arzulan bir şey olduğu”nun genel kabul gördüğünü varsaymıştır. Böylece aynı doğrultuda anlamlı bir şey söylemek için “bunun hakkında gelecek devrimci bir coğrafi kuram” gereklidir. Buradaki büyük engel, kitaplarda yazan kent hakikatlerinin ya statükocu ya da açıkça karşı-devrimci olma eğiliminde olduklarıdır. Birincisi, kendini gerçeklikle temellendirir ama hep savunma halindedirler; ikincisi ise –bazen bilerek bazen de bilmeyerek– doğrudan bulanık ve anlaşılmasız doğruyu temel alır. Devrimci kuram ise eleştirel ve diyalektiktir ve doğruları bulmak yerine onları yaratır. Chicago Okulu klasik olarak statükocudur; düşük gelirli ve etnik grupların bir yerde toplanmasını çevrebilimsel kavramlarla, “toplumsal uyum”, işlev ve yaşam tarzı uzmanlaşması ve yaşam alanı rekabeti bakımından yorumlar. Temel dürtüsü betimseldir. Harvey şöyle yazmıştır: “İlginçtir ki Park ve Burgess, ne ekonomik sistemin çalışması sonucu oluşan toplumsal dayanışma türüne, ne de iktisadi düşüncelerden türeyen toplumsal ve ekonomik ilişkilere pek dikkat etmemişlerdir.” Onların aksine Harvey, Engels’in sadece kentteki arazi kullanımına dair daha gerçekçi bir yorum getirmekle kalmadığını, ayrıca 128 yıldır, katı ekonomik ve toplumsal gerçekliklerle, katı getto gerçekliğiyle hala onlara göre çok daha fazla bağlantı kurabilen devrimci bir teori ortaya koyduğunu belirtmiştir. “Engels’in kaydettiği toplumsal dayanışma, evrensel bir ‘ahlaki düzenin’ eseri değildir” diye hatırlatır bize Harvey. “Bunun yerine, kentin sefaleti, kötü ve cimri bir kapitalist sistemin kaçınılmaz suç ortağı olmuştur. Toplumsal dayanışma borsa sisteminin zorlamasından ibarettir”.

Bu değişim sisteminin en temel özelliği, en kaba ifadeyle, temel sorundur. Chicago Okulu statüko teorisi, temel sorun dışında her şeye değiniyordu. İşte bu nedenle dünyayı yorumlama tarzıyla dünyayı değiştirme olanağı imkânsızdı. Bu arada, marjinal ekonomik toprak kullanımı teorisi eleştirilmeden “rekabete açık ihale” olarak kabul edildi ve netice itibariyle en iyi haliyle statükocu, en kötü haliyle karşı-devrimciydi. Zengini ve yoksulu, sunulan bir hisse için itip kakışıyor; şehirde bir alan elde etmeye çalışıyordu. Bu ABD şehirlerindeki konut bedellerini evden işe gitme bedeliyle sözüm ona karşı karşıya getiren bir dramdır. Ekonomist William Alonso optimum rantı ölçmek, kaçınılmaz hasıla ve maliyet dengesini değerlemek için “teklif edilen rant” eğrisini bulmuştu; yaşadığımız dünya olabileceklerin en iyisi misali. İddiasına göre yoksulların ulaşım için sınırlı bütçeleri vardı ve çoğunlukla iş bulabildikleri şehir merkezlerine yakın yerlerde yaşamak zorundaydılar. Ancak oralarda kiralara aşırı derecede yüksektir; hayatta kalmanın tek yolu, birden fazla kişiyle birlikte oturmak, genellikle pespayelik, kalabalık konutlarda yaşamaktır. “Doğal” sonuç, nüfusun en savunmasız kesimin en güç karşılayabilecekleri yerde, en pahalı toprakta yaşıyor olmasıdır. Buradaki sorunlar geçici olarak kitle ulaşım araçlarıyla çözülebilir – daha yoksul insanların çevre arazilerde daha ucuz yaşamasına olanak sağlayarak; alternatif olarak rantın kontrol edilmesi için bazı yöntemler geliştirilebilir, ayrıca devlet destekli yeni konutlar da inşa edilebilir. Bütün bu geçici çarelerin kuşkusuz bir faydası olacaktır, ancak Harvey’in de yakındığı gibi bunların birçoğunun temelinde “kentsel toprak kullanımında dengesizlik olduğunun ve kentsel toprak kullanımını denge durumuna getirmek için politikaların yönlendirilmesi gerekliliğinin zımni kabulü yatar. Bunların hepsi liberal çözümlerdir,

çünkü eşitsizliği kabul eder ama bu eşitsizliği mevcut toplumsal mekanizmaları kullanarak düzeltmeye çalışır.”

Gettoları ortadan kaldırmak demek, getto teorisi gerçekliğine neden olan koşulları ortadan kaldırmak demektir. Başka bir ifadeyle Chicago Okulu ve Alonso’nun toprak kullanımı teorisinin “doğru olmama” durumuna gelmesini arzu ederiz (137; vurgular orijinalde). Burada en basit yaklaşım, “kuramı üretmeye yol açan mekanizmaları ortadan kaldırmaktır. Söz konusu mekanizma çok basittir – toprak kullanımı için rekabetçi ihale.” Elbette ki Harvey, gettoların oluşumunun tek nedeninin ekonomik olduğunu söylemiyordu; ırkçılık ve yabancı düşmanlığı da bunda çok açık rol oynuyordu. Ancak söylediği şey, piyasanın temeli –kıtlık– aslında bir taşla iki kuş vurmaktadır: Irkçılığa zemin hazırlar ve ırkçılığı besler. Kıtlığın nedeni, tabi ki doğal değil, toplumsal bir nedendir ve piyasa sistemi onsuz işleyemez. Yani eğer kıtlık ortadan kalkarsa, kapitalizmdeki üretici zenginlik kaynağı olan piyasa ekonomisi de büyük ihtimalle ortadan kalkar. Bu durumda ortada ne rekabetçi ihale, ne kıran kırana toprak ve konut piyasası, ne de yoksulları dışlamak ya da “doğal olarak” ayırmak için mekanizmaları teşvik etmek diye bir şey kalacaktır.

Harvey, ABD’deki şehirlerle ilgili ilginç olanın, çeşitli finans kurumlarının ve menkul sermayenin aktif olarak kıtlık üretmesi, aktif olarak kentsel toprak kullanımını ve toplu konut dokusunu “normal” gündelik faaliyetleri üzerinden yapılandırmaları; “normal”lerinin ise kârları artırma arzuları olduğunu vurgular. Bazen bu etik olmayana doğru yön değiştirir; ama genelde etik olmayan aslında etik olandır; bu ticari bir eğilimi çağırıştırır. Sigorta teminatından yoksun bırakmak, ayrımcı kredilendirme ve garanti tatbikatları uygulamanın, belirli mahalleler (ve sakinleri) için “kötü riskler” addetmenin

hileli yollarından biridir. Bu şekilde, yoksul fonlarına en çok ihtiyaç duyan alanlar ve insanlar bundan mahrum bırakılır. Aynı şey merkezdeki toprakların üzerine inşa edilmiş ve ekonomik değerleri “gizli” tutulan binaların kasıtlı bir şekilde sömürüldüğü *blockbusting* [binaların değerini çok düşük tutarak satışa zorlama] için de geçerlidir. Mülk sahipleri tamirat yaptırmaktan, asli hizmetleri sağlamaktan vazgeçer, hatta kasten kundakçılığa ve kiracıları tehdit etme yoluna başvururlar. Buradaki fikir, “yanlış” insanların yerini “doğru” insanlar almak zorunda olduğunda, mülkleri ve insanları, araziye yeniden geliştirmeye, potansiyel kalite değerini yükseltmeye hazır hale gelene kadar yağmalamaktır. Tüm apartmanlar kasten ve el altından yakıp yıkılır. “Saygıdeğer” insanlar genelde binaların en sonunda yerle bir edildiğini ya da yenilediğini ve onların pejmürde sakinlerinin yerlerinden edildiğini görmekten memnuniyet duyarlar; ama apartmanların müphem geçmiş yaşantılarına dikkat etmezler ya da onu görmezden gelirler. “Aslında getto konutlarının belirgin özelliği şudur ki, normal, dürüst girişimci davranışının törelerini kabul ettiğimiz takdirde, korkunç ve muhtemel konut kaynaklarını israf edici özellikler gösteren nesnel toplumsal koşullar nedeniyle hiç kimseyi suçlamaya hakkımızın olmadığı bir durumla karşı karşıya kalırız”.

Bıçak Sırtı Kentçilik

Harvey, *Sosyal Adalet*’in “ciddi zayıflıkları” olduğunu itiraf etmişti. Rant kategorisi bu zayıflıklardan biriydi ve kısa bir zaman sonra Harvey bu eksiklikle daha sistematik bir şekilde, Marksist bir perspektifle ilgilenmeye başladı. Bu noktada iki Baltimore çalışması dikkat çeker. Her ikisinde de “sınıf-tekelci rant” ve “finans kapital” kavramları birden ortaya çıkar ve

Castells'in *The Urban Question*'unda büyük ölçüde bastırılmış olan kentleşme açılarını ele alır. Harvey burada, kentsel "sınıf-teknelci rantı" Marx'ın *Kapital*'in 3. cildinde tasarladığı kırsal "mutlak rant"la eşitlemektedir. Buradaki kilit kavram *sınıf iktidar*ıdır. Toprak ağaları mekânı tekelleştirerek meşruiyetlerini kazandıkları gibi sınıfsal iktidarlarını da ele geçirirler. Ancak en güçlü olan toprak ağaları, kendi toprak parçalarını piyasadan çekerek özel kıtlık adaları yaratabilirler, hatta yaratırlar; emirleri altındaki hiçbir evi piyasaya sürmeden yeterince iyi bir şekilde yaşamlarını sürdürürler. Bu özel evleri ancak şehrin bir yerinde daha homojen "ücret farkı"nın etkin olduğu bir kârlılık oranı aldıklarında piyasaya sunarlar. Ekstra prim, zaten açgözlü olan sınıf çıkarlarından sapan ekstra-açgözlü toprak ağalarını temsil eder. Böylece, sınıf-teknelci rantlar bir anlamda aslında herhangi bir "özgür" toprak pazarı faaliyetine engel olur ve kapitalist sınıf içinde bölünmeye neden olur. Başka bir anlamda, çelişkili bir biçimde, mülksüzlere zarar verirken mekânın "mantıklı" kullanımını düzenleyerek dinamik ve sağlıklı bir toprak piyasası sağlarlar.

Harvey lisansüstü öğrencisi olan Lata Chatterjee'le Baltimore'un konut piyasasını araştırır ve 1974'te "Mutlak Rant ve Finans Kurumlarıyla Mekânı Yapılandırmak" başlığıyla çığır açıcı bir makale yazar ve yazı *Antipode*'de yayınlanır. Makale, finansal ve hükümete ait kurumların karşılıklı etkileşim halinde şehrin toplu konut yapısını nasıl ürettiğini kaba bir şekilde gösteriyordu. Çeşitli piyasalar ve alt piyasalar vardı; bunlar hem özel hem de kamu kaynaklarıyla finanse ediliyordu, oturanlar, ev sahipleri ve kiracıları; bazılarının devir oranları yüksekti, bazıları da sabit bir sakin sınıfına sahipti. Makalenin temel mesajı kurumsal rasyonalitenin nasıl katı yürekli olduğu ve spekülâtör toprak ağalarının Baltimore'un

konut yapılandırmasında esaslı rol oynadığı, hatta endüstriyel (üretici) kapitalistlerin bile bir sınıf olarak –finans, sigortacılık ve gayri menkul gibi– ateşleyici kurumların iktidarına hizmet ettiği hakkındadır. Yıkıntı ve sefalet denizinin ortasında olan ayrıcalıklı adaların primlerinin devamıyla ilgili olarak tesadüfî hiçbir durum söz konusu değildir. Bir finansal sermaye sınıfı, finansı reddederek ya da kabul ederek, siyasi ve kurumsal süreci manipüle ederek sadece konut ve arazi piyasasına hükmetmekle kalmıyor, aynı zamanda ABD’nin kentleşme dinamiklerinin tümü arasında en önde gelen gücü oluyordu.

Bu tezin daha geliştirilmiş sonraki bir versiyonu olan “Sınıf-Tekelci Rant, Finansal Sermaye ve Kentsel Devrim”de Harvey, çıkardığı sonuçların Lefebvre’ninkilerle benzeştiğini kabul etmiştir. Harvey, “Kentselleşmenin etkisiyle ‘toprak’ ve ‘sermaye’ ile ‘rant’ ve ‘kâr’ arasındaki ayrımın bulanıklaştığını”¹¹ söylemiştir. Harvey’e göre sınıf-tekelci rantları –yani genel geçer “normal” rantın üzerinde fahiş bir rantı – sağlama kabiliyeti bu bulanıklığın oranını artırmaktadır; bu durum finansal kaynakların toprak ve mülk spekülasyonuna doğru yönelmesine neden olur ve bunu hızlandırır. Belirli göreceli iskânların mutlak kontrolü sayesinde artık sınıf-tekelci rantlar elde edilebilmektedir. Özel mülkiyet hakları sayesinde, ki kapitalizmde bu bir sınıf imtiyazıdır, sınıf-tekelci rant bu sınıf imtiyazını daha da ileri taşır. Bu her şeyin ötesinde sadece bir sınıf olarak toprak ağalarının gücünden değil, ayrıca bireysel olarak en güçlü olan toprak ağalarının büyük bir hevesle kamu yararının ötesinde nasıl tekel kurabileceğinden de kaynaklanır. Harvey, “Bu belki de gelişmiş kapitalist ülkelerdeki

¹¹ David Harvey, “Class-Monopoly Rent, Finance Capital and the Urban Revolution,” *The Urbanization of Capital* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), s. 65.

‘stagflasyon’ sorunlarının 1960’ların ortalarından itibaren yaşanan toprak ve mülk patlamasıyla ilişkili olduğundandır” diye yazar. O tarihten itibaren kentleşme değişmiştir ve “sanayi üreticilerinin ihtiyaçlarının ifadesinden finansal sermayenin üretim sürecinin tümü üzerindeki ifadesine doğru” değişmeye devam etmektedir. Özet olarak, “finansal sermaye” “kentsel devrim”in uzlaştırıcısı ve kolaylaştırıcısı olarak devreye girmektedir. Ürün üretimi yoluyla sermayenin birikimi – birincil halka– yerini artık beklenmeyen kârlar barındıran toprak ve mülkiyet ikincil halkasındaki yatırımlar yoluyla sermaye birikimine bırakmıştır.

Harvey’in Marksist teorisi böylece, Lefebvre’ninki gibi kapitalizmdeki şehre ve mekâna çok daha kötü bir rol atfeder. Castells’in varsaydığı gibi, mekân ve şehircilik sadece iş gücünün göreceli olarak daha savunmacı bir şekilde yeniden üretimine yardımcı olmakla kalmaz; kentsel toprak ve mülk piyasalarının mutlak mekânsal dinamikleri, “sabit sermaye” altyapısı (yollar, köprüler, tüneller, otoyollar vs.) üzerine hiçbir şey söylemeyerek, aslında *sermaye birikimini* teşvik eder. Kapitalizmdeki kentsel mekân “etkin bir uğrak”tır; temkinli olarak üreticidir ve sadece edilgin olarak yeniden-üretici değildir; Harvey’in iddiasına göre bu bir *sınıf mücadelesi mekânı* olduğu kadar bir *sermaye birikimi mekânıdır* da. Kentsel sürecin esası işte bu uzlaşmazlığa dayanır. Bunlar, Harvey’e göre, metropol diyalektiğinde “ikiz temalar”dır. Birincinin belirledikleri veri olarak alındığında, sermaye ve emek arasında ve burjuvazinin farklı grupları arasında –rekabetçi sanayi, ticari ve mali kapitalistler ve emlak arasında– içsel bir çatışma, ikincisi, yani sınıf mücadelesi ortaya çıkar. Metropol, sermaye birikimi zorunluluklarının ve sınıf mücadelesi saldırılarının çarpıştığı ve birlikte çalıştığı tartışmalı bir alandır. Sermaye birikimi ve sınıf

mücadelesi birbirlerini bütünler; aynı kapitalist madeni paranın iki yüzüdürler.¹² İşçi sınıfının direnişinin sermaye birikiminin yasaları içinde ele alınması gerekir; birikim yasaları sınıf mücadelesini bünyesinde barındırmak zorundadır.

Sermaye birkimi, paranın, yani üretime atılan paranın, kâr (ve rant ve faiz) kaynağı haline gelen artı değeri üretmek için canlı emeğin kanunu emen “işleyen para”nın bitmez tükenmez çoğalmasındır. Bazı kârlar verimsizce kişisel tüketim için kullanılır; bazıları da tekrar günlük iş rutinine yatırılır ve genişletilmiş üretimin ve daha büyük oranlarda artı değer yürütmenin temelini teşkil eder. Paranın daha fazla para yarattığı, sermayenin daha fazla sermaye yarattığı bu kesintisiz çember Marx’ın “sermaye birikimi” olarak kavramlaştırdığı süreçtir. Birikim kapitalizmin olmazsa olmaz şartıdır. Harvey kentsel dramını sermaye birikiminin etrafında ören klasik Marksist bir Marksisttir. Marx gibi o da kapitalizmin üretimde canlı emeğin uygulanmasıyla nasıl genişlediğini bilir. Kâr, bu noktada artı değere dönüşmüş olarak bir artık emek süresi miktarıdır. Zaman sadece metaların üretiminde değil, ayrıca dolaşımında ve devri hızında, yani üretilme aşamasında ve piyasaya nakledilmesinde geçen zaman ya da çeşitli kapitalistlerin metalarını satmak ve şahsi ganimetlerini ceplerine indiren kadar geçen zaman açısından da son derece önemlidir. Devir ne kadar hızlı olursa sermaye o kadar çabuk birikebilir. Böylece devrimde geçen zamanı azaltmak, kapitalistleri, çalışma zamanını ve toplumsal ve kentsel yaşamın temposunu bir bütün olarak hızlandırarak, üretimin yararına üretimin artırılmasına, birikimin yararına birikimin artırılmasına yardımcı olarak, teknolojik anlamda yenilik yapmaya, yeni maki-

¹² David Harvey, “The Urban Process under Capitalism: A Framework Analysis,” *The Urban Experience* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 59.

neler, yeni aletler almaya, zaman kazandırıcı teknikler uygulamaya mecbur bırakır. Sermaye birikimi rekabeti kamçılar ve rekabet, düzgün olmayan yollarla ve değişken şanslarla olmasına rağmen, herkesi, hem kapitalistleri hem de işçileri disipli- ne eden dışsal bir zorlayıcı güce dönüşür.

Harvey, sermaye birikimi sürecinin doğası gereği kriz eğilimli olduğunu, periyodik olarak kontrolden çıktığını, piyasa talebine görece olarak çok fazla ürün ürettiğini, garip bir biçimde çok fazla üretim olduğu için insanları çok düşük ücretlerle geçinmeye zorladığını tartışarak tam olarak Marx'ın peşinden gitmiştir. Üretim fazlalığı ve birikim fazlalığı sistematik psikozlar olarak görünmektedir, ancak bunlar gerçekte bir çeşit normal kapitalist mutsuzluktur. İşlemeyen artık sermaye, "özgür bırakılmış" emek gücü ve kâr oranlarındaki düşüşlerin hepsi ticari döngüye içseldir – dışsal değil. Harvey, durgunluk zamanlarında aşırı birikmiş sermayenin ikincil bir sermaye dolaşımına, kentsel mekâna, değeri yıkılmadan harekete geçemeyen sabit bir yapıya çevreye kanallı edilebileceğini yazar. Dolayısıyla ikincil dolaşım sermaye yatırımı dolaşımıdır ve artı değer üretimidir; bunların her ikisi de mekân imalatı aracılığıyla dolaşır ve birikir. Özellikle pay sahibi olanlar (müteahhitler, emlak şirketleri, emlak komisyoncuları, yatırımcılar, toprak ağaları vb. gibi) emlak sektörünü düzenleyen sermaye gruplarını kapsar. Ancak genelde ikincil dolaşım kapitalist ekonominin yörüngesini ve işlevsel taleplerini değiştirir, belirli aralıklarla sanayi üretimi aracılığıyla kâr peşinde koşan sermayeyle mekânsal üretim aracılığıyla kâr peşinde koşan sermaye arasındaki güç dengesini değiştirir.

Endüstriyel sektör durgunluk yaşadığında ikincil dolaşım önem kazanır; "bu, sermaye birikimi zaruretinin su üstünde kalmasına yardımcı olabilir" diye yazar Harvey. Burada yatırı-

rım, üretimin, dolaşımın, değişimin ve tüketimin tüm fiziksel tabiatının yaratılmasını zorunlu kılar ve sermayenin birincil, sanayi dolaşımındaki aşırı birikim doz aşımına uygun ancak geçici bir çözüm olur. Ancak “sabit” bir tür morfindir: Meydana gelecek daha çılgın arzuları, daha derin özlemleri, daha çirkin çelişkileri bekler. Zamanın bir anında kapitalizmin genel çıkarı için yeni bir fiziksel tabiat yaratır. Ancak asıl itibariyle gelecekteki sabitleri, gelecekteki krizleri sınırlar ve ileride her zaman bir dahaki sefer, her zaman başka krizler olacaktır. Ekonomik ve siyasal bir sistem olarak kapitalizm, “sermaye birikimi için yeni bir alan açmak için geçmiş yatırımların değişim değerlerini korumanın ortasında bir şekilde bıçak sırtı bir yol”u aşmak zorundadır. Kapitalizm idaresinde o halde, yönetici sınıfın genellikle bir kriz sırasında, zamanın daha sonraki özel bir anında sadece onu yıkmak zorunda kalacağı, kendi koşulu-na uygun fiziksel bir tabiat kurduğu süregelen bir mücadele vardır. Bu yapıli çevrede yatırımlardaki geçici ve coğrafi gerileme ve dolaşım ancak böylesine bir süreç açısından anlaşılabilir.”¹³

Harvey, burada Marksist teoriye ve coğrafya ve kent çalışmalarına dikkat çekecek derecede özgün bir katkı yapmıştır. Bir insan olarak Harvey’i ve tabi ki bir Marksist düşünür olarak Harvey’i bu üç ayak arasındaki kişisel ve epistemolojik etkileşimi anlamadan anlamak mümkün değildir. Mekân ve mekân-zaman ilişkisinin Marx’ın tarihsel materyalizm ilkesine dokumuştur ve aynı zamanda kent coğrafyasına ve Marksist tarihsel materyalizme sırasıyla siyasalve analitik nüfuz katarak bu ilkeye bir de kentsel bir eğilim kazandırmıştır. Harvey ise her zamanki gibi bu derin bilgi bütünü, devam eden bir çalışma, teorik bir giriş, fiili tarihsel deneyime ve pratik siya-

¹³ Harvey, “The Urban Process under Capitalism,” s. 83.

setle ilişkilendirilmesi gereken soyut öneriler olarak gördü. 1976-77’de Marksist konumuyla ilgili dağınıklığını düzenlemek istediğini söyledi; Fransa’daki Marksist tartışmalardan öğrenmek için Paris’e gitmesi gerekiyordu. Araştırma ve seyahat izni hakkını kazandığı yıl, Louis Althusser’in ve Nicos Poulantzas’ın dünyasına daldı; ancak onların dar ortamlarına ayak uyduramayacağını anında anladı. Bu *maitre penseurs** dünyasının, bir Anglo-Sakson coğrafyacılığı kendi cemaatlerine almayacağını derhal anlamıştı. Öte yandan, böyle bir isteği de yoktu zaten. Öncüleri kibirli ve mesafeli bulmuştu. (Edward Thompson’un Althusser’e yönelik nükteli saldırısına ani bir sempati bile duyduğunu söylemişti.¹⁴) Her halükarda, Paris’teydi. Paris giderek Harvey’in ilgisini çekmişti; özellikle Baron Georges Haussmann’ın şehri ve İkinci İmparatorluk Paris’i olan Louis Napoleon’un şehri. Bu ilgisi ayrıca Harvey’in şimdiye kadarki en kusursuz Marksist girişimi olan *The Limits to Capital* [Sermayenin Sınırları] isimli daha büyük ve devam eden projesine yardımcı olacaktı.

¹⁴ The Poverty of Theory’de (1978) İngiliz hümanist Thompson işçi sınıfı tarihinde “deneyim”i savunmuştu. Althusser’in tumturaklı tezinin özünde “kavram” ve “kanıt” arasındaki tüm diyalogu bir kenara attığı için Stalinist olduğunu söylemişti. Thompson’un iddiasına göre Althusser, mekanize, rutinleştirilmiş ve boş bir tarih görüşü kurarak, sınıf deneyiminden yoksun, sınıf öznelliğini, makro-tarihi değişimde yok değil de varolduğunu görmezden gelen bir “hatalar modeli”ne teslim olmuştu. İronik bir şekilde Thompson’un polemiği birazcık fazla tartışmalı görünüyordu. Althusserciliği Marksizmden sonsuza dek arındırmak niyetindeydi ve neredeyse kendi anti-hümanist karşıtları kadar dogmatik ve bağnaz bir ses olarak sönümlendi.

* Üstatlar, düşünce ustaları – ç.n.

Paris'te Verilen Ara

Sermayenin Sınırları (1982) yaklaşık 10 yılda tamamlandı. Harvey daha sonra bununla ilgili olarak, "Beni neredeyse deli edecekti" demişti. "Kitap, şimdiye kadar yaptığım tüm şeylere dayanmaktaydı. Benim gözde metnimdir ama çelişkili bir şekilde en az okunanıdır." Ekonomistler görmezden gelmiş, coğrafyacılar anlamamış, Marksistler de bir coğrafyacıya tenezzül etmemişti.¹⁵ Harvey'in amacı "kentsel meseleleri anlamak için teorinin yardımcı olabileceği noktayı yakalamaktı." "Ve o zamanlar kimsenin hakkında bir şey yazmadığı sabit sermaye sorularını ele almadan bunu yapamadım. Baltimore'dan bildiğim kadarıyla, konut piyasasında temel olarak mali sermaye sorunu vardı. Eğer kitabın ilk bölümünde yazmayı bıraksaydım, *Sermayenin Sınırları*, Marx'ın teorisinin diğer birçok anlatımına çok benzer bir eser olacaktı" diye düşünür Harvey. "Mali sermaye biçiminin geçiciliğini ve onun para akışıyla ve mali sermayeyle nasıl bir ilgisi olduğunu ve bütün bunların, kitabın daha sıra dışı olmasına neden olan, mekânsal uzamları son bölümde inceliyorum."¹⁶

Kitap, Marksist teorideki birkaç "boş gözü" doldurmayı amaçlıyor ve bunu kentleşme ve mekânla ilgili daha dolu ve etkili bir Marksist teoriyle temellendiriyordu. İlk başta

¹⁵ Bu *The Limits of Capital* en sonunda Marksist grup tarafından kabul görmeden yıllar önceydi ve Frederick Jameson'un keşfi ve onu desteklemesiyle oldu. Saygın ve geniş çevreli Marksist edebi eleştiri düşüncesi Harvey'in şaheserini "hakimane" olarak değerlendirdi ve eserin ilk basımından tam 17 yıl sonra radikal yayıncı Verso en sonunda bu metni Marksist "klasikler" serisine dâhil edilmesine ikna etti. Bakınız, Frederic Jameson, "The Brick and the Balloon: Architecture, Idealism and Land Speculation," *New Left Review* 228 (1198): 25-46.

¹⁶ Harvey, "Reinventing Geography," s. 10.

Harvey, Baltimore'un konut piyasası ve 19. yüzyıl ortası Paris'inin "yaratıcı yıkım"ı üzerine yaptığı ayrıntılı tarihsel çalışmayı da ekleyebileceğini düşünmüştü. Ancak bu rotayla projeyi yönlendirmesi güç olacaktı ve büyük ihtimalle asla bitmeyecekti. Böylece tarihsel referansları olmayan tamamen teorik bir metin oldu. En yaratıcı materyal, kitabın üçte ikisini kaplıyordu. Burada "üçüncü tip" kriz, kapitalist mekân-ekonomide bir kriz olarak vücut buluyor ve düzensiz coğrafi gelişimle iltihaplanıyordu. Harvey şimdiye kadar, aşırı üretim ve sermayenin değerinin düşmesiyle somutlaşan klasik kriz çeşidi olan "birinci tip" kriz teorisini anlatmıştı. Bu kriz için – üreticilere üretebilsin tüketicilere tüketebilsin diye kredi borç veren – geçici çözüm "ikinci tip" krize yol açmaktan başka bir işe yaramazdı, bu krizde mali ve geçici bir kriz ve mali erime yaşanırdı. Şimdi ise Harvey, mali sermaye ve toprak ağaları ile kapitalistler, toprak ağaları ve işçi sınıfı arasındaki sınıf mücadelesi analizini derinleştiriyordu. "Mekânsal dokunun üretimi"ni "kurgusal (fiktif) sermaye" dolaşımının içine yerleştirmiş; bunu salt bir mali varlık olarak müthiş bir kentsel mekân analizi geliştirerek yapmıştı. Bu ise Marx'ın rantla ilgili düşüncelerine ve 19. yüzyıl mali sermaye kavramlarına katıksız bir 20. yüzyıl kent gerçekçiliği dozu katacaktı.

Harvey'e göre kâr oranlarındaki oynamalar, toprağı ve mülkü geri dönülmez bir şekilde nakdi sermayenin birikim, arz ve talep yörüngesine sokarak, mekân üzerinde güçlü maddi düzen dayatmaktadır. Kâr oranlarındaki düşmeler ve dalgalanmalar, kentteki toprak piyasasında düşmeler ve dalgalanmalar anlamına geliyordu. Mali sermaye toprak üzerinden dolaşıma çıkıyor ve kira gelirinin peşinden gidiyordu. Eğer arazi rantları yükseliyorsa ve ekonominin diğer sektörlerinden daha iyi kârlar sunuyorsa ve eğer makul kâr oranların-

da mali sermaye elde edilebiliyorsa yatırım gayrimenkul piyasasına akıyordu. Kapitalist bir bakış açısına göre, bu kâr hanesi anlayışıdır. Her şeyden öte, bu “en yüksek” ve “en iyi” kullanımlara uydurmak için kentsel arazi üzerindeki eylemleri teşvik eder. Kısa bir zaman sonra bazı kâr getiren yerler yağma edilir; mali sermaye bu yağmayı mümkün kılar ve ona hız kazandırır. Ancak cebinin derdinde olan sermaye genelde toplumsal açıdan düşüncesiz ve insani açıdan yıkıcıdır; çok fazla iyimser mali umutlar için aşırı yatırımı teşvik eder. Aşırı yatırım hortlar; bazı yerler yatırım dışında kalıp bazı yerlerde yatırım fazlası olduğundan düzensiz coğrafi gelişim artar. Ancak her yer zenginleşmez ve her yatırımcı kazanamaz. Çok geçmeden borç piramidi mekânda katlaşıp kalır, kelimenin tam anlamıyla gidecek yeri olmaz ve başlangıçta beklenen kazanç oranlarını gerçekleştirmek için çok az umutları olur. Elbette mali sermaye spekülasyonu mümkün kılar ve dalgalanmaları ve sermaye dolaşımlarında paranın akışının kesilmesini kolaylaştırır. Harvey’in belirttiğine göre toprak üzerinde bu tür bir spekülasyon kapitalizm için gereklidir. Ancak aynı zamanda “spekülatif orjiler sermayenin kendi kendini yok ettiği bir bataklık haline gelir.”¹⁷ Bir yandan mali sermayenin dolaşımıyla uyumlu bir arazi piyasası mekân üretiminin hem büyümesi ve yeniden üretilmesinin “aktif bir döngü” olduğunu hem de birinci ve ikinci tip kriz biçimlerine “mekânsal sabit” olduğunu göstererek “rasyonel olarak” kapitalizmin kendi resmi içinde bir tabiat düzenler. Diğer yandan bir krizden kıl payı kurtulmak, ödünç aldığı kredinin süresini uzatmak, gerçekten kapitalist krizin hızını artırır. Harvey’e

¹⁷ David Harvey, *The Limits to Capital* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), s. 369; Sermayenin Sınırları, çev. Utku Balaban, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.

göre bu sadece şehirlerde değil, tüm dünyada, kapitalizmin üst ve dışsal coğrafi sınırlarını hatırlatır.¹⁸

Kitabın 1999'daki Verso baskısının girişinde Harvey, "*Sermayenin Sınırları*"nda krizin biçimini tanımlarken kullanılan 'üç tip', vurguladığım gibi, kapitalizmin iç çelişkileri kapsamında ayırt edilebilir ancak eş zamanlı olarak birlikte var olan döngüler olarak okunmalıdır"¹⁹ demiştir. Bariz kentsel bir bağlam içinde bu çelişkili birlikte var olma durumu, Paris'in İkinci İmparatorluk döneminde olduğu gibi, hiçbir yerde bir birlik değildir; ayrıca Marksist şehir plancıları için öğretici de değildir. İşte bu nedenle Harvey, Walter Benjamin ve Henri Lefebvre'in sevenlerinin çoktan adımladığı yolu izinli olduğu yıl, uzun ve ağır bir şekilde adımladı. Ancak bunu farklı bir şekilde yapmıştı. Çok daha fazla Marksist bir ekonomi-politik kuramlaştırmayı harekete geçirmiş; sermayenin tarihi adımlarıyla ona sınırlar koymak ve Baron Haussmann ve 3. Napolyon'un ortaklığında mali ve rantçı sermayeyle düzenlenen o büyük sürecin yani Paris'in yapılı çevresinin spekülative dönüşümünün izinden gitmek daha ikincil planda kalmıştır. Paris'in mekân ilişkileri ciddi anlamda yeniden yapılanmış, sermaye birikimi bir süreliğine yeniden şiddetlenmişti. Ve bu, Harvey St. Michel Bulvarı'nda 7. kattaki tavan arası dairesinde *Sermayenin Sınırları*'nın ilk taslaklarını çiziktirdiği sırada kuvvetle muhtemel aklından geçen bir şeydi.

¹⁸ Harvey *Limits to Capital* tezinin iki kısa ve özlü güzel yorum yazdı. İlki, "The Geography of Capitalist Accumulation" ilk olarak 1975'te basıldı ve hak ettiği değeri görmedi; diğeri "The Geopolitics of Capitalism" dir (1985). Her ikisi de uygun bir şekilde *Spaces of Capital*'de yeniden yayımlandı.

¹⁹ David Harvey, *The Limits to Capital* (Londra: Verso, 1999), s. xxiv.

Harvey'in bir parçası, teorik içgörüsünü kapitalizmin gelecek krizini anlamaya sevk etmişti. Başka bir parçası ise Marksistlerin gelecek krizle ilgili bilgilere, İkinci İmparatorluk Paris'ini sarsan krizler gibi, eski krizler yoluyla ulaşabileceğine inanıyordu. Harvey hemen bu krizin vergi ve kredi sistemini, emek piyasalarını, yeniden üretim ve bilinç biçimlenmesini ve sınıf mücadelesini araştırmaya başladı. O vakitten itibaren üzerinde yazdıkları ve düşündükleri basitçe "Paris, 1850-1870" isimli neredeyse kitap uzunluğunda bir makalede özetlendi. Bu makale onun geçmiş ve şimdiki kent teorisini test etme zemini oldu, kolayca vergi tabanı ve toprak rantları istatistiklerinden ve Paris'e giren tuğlaların hacminden Eugène Delacroix ve Gustave Courbet'in sanatına ve Emile Zola ve Gustave Flaubert'in nesirlerine, Charles Baudelaire ve Louis-Auguste Blanqui'nin siyasetine geçiş yapabiliyordu. Harvey'i bir zamanlar ekonomik indirgemecilikle ve "sermaye mantığı" aşırılığıyla suçlayan eleştirmenler için bu çarpıcı bir cevaptır. Harvey ekonomik, toplumsal, siyasi ve ideolojik fenomenleri, hiçbirini bir diğerine indirgmeden ustaca dokumuştur. Marksist ekonomi politik, çok açık ki sadece ekonomi politik değildir. Harvey, "İkinci İmparatorluk, Paris mülkleri için göreceli olarak güvenli ve yüksek gelir oranlarının ve değer artışının olduğu bir yüzyıla, altın çağa imzasını atmıştı. Ancak bu dönem aynı zamanda şehirdeki emlak mülkiyetinin toplumsal anlamının ve yöneliminin radikal bir şekilde değiştiği dönemdir. Paris mülkiyeti çok daha fazla, değişim değeri sermayenin genel dolaşımına entegre olmuş ve bütünüyle onun kullanım değerine hakim olan fiktif bir sermaye biçimi olarak mali varlık değerindeydi. Zola'nın da bizzat fark ettiği gibi anti kahramanı Saccard'ın (*La Curée*) büyük spekülasyonları ve

Balzac'ın *Cousin Bette*'sinde betimlenen küçük oyunlar arasında dağlar kadar fark vardı"²⁰ diye yazmıştır.

"Kentsel dönüşümün jeopolitiği", biz zamanlar "içe dönük, özel ve kişiselleştirilmiş kentçilikten", "İkinci İmparatorluk idaresinde dışadönük, kamusal ve kolektifleşmiş bir kentçilik tarzına" dramatik bir geçiştir. Kamu yatırımları özel kazanç çevresinde düzenleniyor ve kamusal alanlar özel kullanım için uygun hale getiriliyordu: "Gaz lambalarıyla aydınlanan bulvarlar, baş döndürücü mağaza vitrinleri ve sokağa açılan kafeler, paranın ve metanın gücünün hürmet gördüğü geçitler, burjuvazi için oyun mekanları olmuştu". İronik olansa, bildiğimiz bu göz alıcı aydınlatma kadar yeni iletişim ve kamusal biçimleri de Baudelaire'in dediği gibi hayranlık, hırçınlık ve örgütlülük uyandırarak her şeyi "yoksulların gözüne" sokuyordu; onların öfkesi ve örgütlülüğü 1871 barikatlarında doruk noktasına ulaşacaktı. Harvey de tuhaf şekilde Paris Komünü konusunda Benjamin ve Lefebvre kadar sessizdi; sityasyonistler ise çok yüksek sesle konuşuyorlardı. Orada olanlara "bizim aklımızın eremeyeceğini" iddia ediyordu; bu nedenle Sacré Coeur'un binalarına –kişisel olarak nefret ettiği ve ideolojik olarak gizemini arındırmak istediği bir yapıya– odaklanarak komün sonrası döneme atladı.²¹ Ancak uzun monografisini sonlandırırken

²⁰ David Harvey, "Paris, 1850-1870," *Consciousness and the Urban Experience* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), s. 82.

²¹ Butte Montmartre'deki kaideye çıkan dik yamacı tırmanmaya katlanan turistler bayırlılar, Sacré Coeur'un değişik olaylarla dolu bir geçmişi vardır. Katolik fanatizminin bir anıtı olarak görülen Paris'in geçmişteki "kızıl günahları"nın telafisini sembolize eden Sacré Coeur uzun bir süre işçi sınıfının küfrüne maruz kalmıştır. Harvey'in makalesi "Monument and Myth" siyasi ve bürokratik saçmalıklar yüzünden tam olarak 1912 yılına kadar yapılaşa bitmeyen bu kutsal mekânda gömülü duran sağa ve sola ait tutkuları belagatli bir şekilde ortaya çıkardı. "Yapı, sırlarını kasvetli ses-

yine de Komün'ün "dalga dalga büyüyen çarpıcı bir değişimin bizzat içinde olan kapitalist bir dünyanın belirli bir mekânında kurulmuş belli bir sınıf düzeni dâhilinde iktidarın ve toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi çabası neticesinde doğduğunu" kabul etmiştir. "Bu tür mücadelelerden öğrenmemiz gereken çok şey var. Ve hayranlık duyulacak ve bir o kadar da ilham alınacak çok şey var" diyordu.

Harvey'in Paris analizi yapıları çevreye yapılan yatırımın, özgün bir modelle ve bilinebilir bir tutarlılığıyla belirli bir mantığa hizmet ettiğini tartışır. Düzenli aralıklarla kentsel dokuyu vuran "yaratıcı yıkım" fırtınaları, salt taze kullanım değerleri ve yeni, yükseltilmiş değişim değerlerine yol açmak için mekâna bağlanan sermayenin değerini düşürmüş, onun eskimiş kullanım değerini ortadan kaldırmıştı. Fiziksel tabiat, değer düşürülmesi ve değer yükseltilmesi, kriz ve spekülasyon alemi, harabeye çevrilmiş yapı biçimi ve yeni bir yapı biçimi –ve birikim için yenilenmiş bir temel– arasında mualakta kalmıştı. Bir gün bu yapı bir ambar oluyordu, diğer gün bir yaşam alanı. Metropol alanının yıkımının ve yeniden yapımının –ve bu nedenle düzensiz coğrafi gelişiminin– tamamıyla keyfi olmayan kendine ait bir ritmi vardı. Aslında met-

sizliği içinde saklar" diye yazar Harvey. "Yalnızca bu tarihi yaşayan ve onun farkında olan, bu yer için mücadele eden ve bu yerin güzelleştirilmesine karşı mücadele edenlerin ilkelerini anlayanlar orada gömülü olan sırrı gerçekten ortaya çıkarabilir ve kabrin ölümcül sessizliğinden o zengin deneyimi çekip çıkarabilir." "Monument and Myth: The Building of the Basilica of the Sacred Heart," *Consciousness and the Urban Experience* içinde, s. 249.

** Kondratiev, kapitalist Batı ekonomilerinin, uzun dönemli (50 ila 60 yıl) ekonomik büyümeyi depresyon dönemlerinin takip ettiği ekonomik dönemlere sahip olduğuna dair bir teoriyi ileri sürmüştür. Bu devri hareketler günümüzde "Kondratiev dalgaları" olarak adlandırılır. Kuznet ve Juglar da farklı türdeki ekonomik dalgalanmaları anlatan terimlerdir – ç.n.

ropolün ritmi, sermaye birikiminin ritmine ve ticari döngünün hareketlerine bağlıydı. Ayrıca, garip bir biçimde Harvey, her biri kentselleşmenin tarihsel coğrafyasını dönemselleştiren, elli yıllık uzun dönemli “Kondratiev” dalgalarından, orta ve kısa dönemli “Kuznet” ve “Juglar” döngülerine varan**, on yıldan otuz yıla kadar uzanan düzenli “yapı döngüleri” kavramını destekleyen yeterli tarihsel kanıt olduğunu belirtmişti.

Bu düşüncelerle ilgili en etkileyici şeylerden biri de eleştiril şehir araştırmacısına günümüzdeki ülkelerde neler olduğuna dair daha kesin bir kavrayış sunmalarındır. Doğrusu, 1970’lerden 1980’lere doğru giderken ve 1973’teki petrol krizi gelişmiş kapitalizmin politik ekonomisini sarstığında her çeşit yeni yapılaşma artışı, mimari değişiklikleri ve kentin yeniden geliştirilmesi için yeni parlak programlar serpilmiş ve daimi olarak mekânda hissedilir hale gelmişti. 1980’lerin ortalarından itibaren bizzat Harvey de kentleşmenin, diğer her şeyde olduğu gibi, 1972-73 yıllarından beri ABD’de durumlarını değiştirdiğini ileri sürmeye başladı. Öncelikle o dönemdeki küresel stagflasyon (yükselen işsizlik ve enflasyon) kentsel iş istihdam temellerini paramparça etmişti. Buna karşılık kentsel alanlardaki yönetici sınıf ittifakları –hoşlansalar da hoşlanmasalar da– daha saldırgan olmuşlardı ve çok daha rekabetçi tavırlar takınmışlardı. 1960’lardaki ve 1970’lerin başındaki kent idareciliğinin karakteristik özelliği olan sosyal demokrat işletmecilik, Castells’in eserinde vurgulandığı gibi, zayıf hükümetin toplu tüketim zorunlu görevlerinden azledildiği ve yeni yatırım ve büyüme yakalamak için “kamu-özel ortaklığı”na girdiği yeni bir girişimcilik motifi ile yer değiştirmişti. Harvey kısa bir süre içinde bunun abartılmış “şehirlerarası rekabet” anlamına geldiğini idrak etti. Artık şehirler baş başa verip bu işe giriyor, mekân imajlarını ve ticaret dostu tavırla-

rını geliştirecek her türlü hileyi, ona sıkı rakip yapacak her şeyi deniyorlardı. Uluslararası iş bölümündeki (paranın kazandığı yer), tüketim bölümündeki (paranın tüketildiği yer), kontrol ve komuta hizmetlerini (özellikle finansal idari güç) cezbetmek ve/veya idari yeniden dağılımı (askeri anlaşmalar gibi) ele geçirmek için çabalayarak, durumlarına göre eş düzey şehirlerle mücadele ediyorlardı. Bunların hiçbiri birbirini dışlamıyordu, her türlü karışım işe yarardı. Harvey'nin tanıklık için sadece kendi arka bahçesine bakması yeterliydi: Baltimore durumu kurtarabilmek için ticaret yandaşı belediye başkanı William Donald Shaefer kontrolünde turizme doğru yöneliyordu. Kısa bir zaman sonra rıhtımın küllerinden James Rouse'un prototip alışveriş pasajı Harborplace, Maryland Bilim Merkezi, Ulusal Akvaryum, bir marina, pek çok zincir otel doğdu (bunlardan biri de on bir milyon dolarlık düşük faizli krediyle para yedirilen Hyatt'tı, sözde bir Kent Gelişimi Faaliyeti Hibesi'yle yükseldi).

Baltimore, 1960'larda "Doğu'nun en kötü yeri"yken birdenbire sanayi sonrası dönemde önem kazandı ve 1980'lerde iki kez *Time* dergisine kapak oldu. Şaşırtıcı bir şekilde geliştirici sermaye, mali hizmetler, kültürel eğlence için artık çekici bir yer haline gelmişti – kısacası ABD ekonomisinde yüksek büyüme gösteren tüm sektörler için çekiciydi. Hal böyleyken üst yüzey parlarken alt taraf çürüyordu. "İçimde bir çılglık koptu" der Robert Ward'ın karakteri Red Baker. "Caddenin karşısında yeni alışveriş merkezinin barını gördüm. Adı Angry Oyster [Kızgın İstiridye] idi ve gözlerinde tamamen hazır bir bakışla midyeden içki içen şeytani bir istiridyenin resmi vardı. İşte yeni Baltimore. Mekânın içi lombozları ve sahte gemi kerestesi ve neredeyse 50 yaşlarında korsan mini etekleriyle bitkin bir halde, gözlerinde siyah yamaları, kafalarına sardıkları paçav-

ralarıyla garson kadınlarıyla iki direkli yelkenli bir gemi gibi inşa edilmişti. Varisli bacaklarına baktım ve Wanda'yı ve kendimi, Pier One'un altında çürüyüp giden eski denizcileri düşündüm."²² Harvey'in "A View from Federal Hill" isimli makalesinde küçümsemediği gibi Red de Inner Harbor'u küçümsemişti: "Yeni apartman dairelerini inşa ediyorlardı. Hoş, düzgünlerdi; hoş, düzgün avukatlar için üzerinde bitkiler ve yelkenliler asılan beton döküyorlardı. Ayağımla karı öteledim ve üzerinde "Balmere en iyisidir" yazan telden bir çöp kovası gördüm, tutup kaldırdım ve tüm gücümle karlı tepeden aşağı rıhtıma doğru fırlatıp attım. İki kez sekti ve park halindeki bir BMW'ye çarptı ve daha sonra devasa, geçit vermez bir kar tepesine gelip durana kadar yuvarlandı."²³ "Bir şehirde bazı şeyler öne çıkar" diye yazmıştı Harvey. "Bir Ortaçağ Avrupası şehrinde, din ve aristokrasinin ana iktidar kaynağı olduğu katedral ve kalelerin hâkimiyeti sayesinde anında anlaşılır. Amerika Birleşik Devletleri aristokratik ayrımcılıktan kurtulmak için uzun ve zorlu bir mücadele vermişti; ama Baltimore'un kent merkezinin silueti mali aristokrasinin hayatta ve iyi olduğunu söyler. Federal Tepe'den şehre doğru baktığınızda, bankalar ve finans kurumları cam, tuğla ve betonla iktidarın kontrolünü ellerinde tuttuklarını ilan ederek her şeyin üzerinden yükselir."²⁴

Şehirlere, ekonomiye, siyasete ve fikirlere nitel olarak bir şeyler oluyordu ve bütün bunların hepsi birbirine dolaştığı için bunların hepsinin çözülmesi gerekiyordu. Her zamanki

²² Ward, *Red Baker*, s. 30-31.

²³ *A.g.e.*, s. 64.

²⁴ David Harvey, *The Baltimore Book: New Views on Local History*, der. Elizabeth Fee, Linda Shopes ve Linda Zeidman (Philadelphia: Temple University Press, 1991).

gibi bu kapitalizmdi ama katmerli ve yeni kıvrımları vardı. Şiddetli rekabete olan ilgi, şehirlerin tüm fizikselliğindeki esnek dönüşümlere paralel olarak tüm emek piyasalarını, emek süreçlerini, ürünleri ve tüketim kalıplarını daha fazla “esnek” hale getirerek onları dönüştürüyordu. Yeni iş hanları mantar gibi çoğalıyordu; aşırı gösterişli oteller, kıyı marinaları, spor stadyumları, alışveriş ve kültür merkezleri aynı şekilde çoğalıyordu; frapan ve göz alıcı mimari tarzlarıyla eski donuk dok alanı fabrikaları, değirmenler, makaralar ve ambarların yerini alıyorlardı. Artık hükümet kamu hizmetlerinin temini ve toplu tüketim için para vermiyordu; şimdi şirketleri ve geliştirici yatırımları destekliyor; sermayenin ikinci döngüsünü yapan özel sermayeyi yaşıyor; ticareti ve sermayeyi tekrar şehirlerde, bir zamanlar dışlandığı –ki öyle değildi– mekânlarla ve yerlere geri dönmesini güçlendiriyordu.

“Damlama teorisi” yeni mantra olmuştu. Bu yeni mantra, şehirlerin sözüm ona nasıl ekonomik maharet kazanacağı ya da buna nasıl kapak atacağını ve yurttaşlarına şekerleme dağıtacağını anlatıyordu. 1987’de Harvey toplumsal ve kültürel koşulların bu değişimini “postmodern” olarak adlandırdı; bunlar bu “esnek” birikim trendleriyle ilgiliydiler. Gördüklerini ve hissettiklerini dert edinmişti; siyasette ve bilimde duyduklarını dert edinmişti. Antenleri Marksizm’den bir geri çekilmenin olduğunu da tespit etmişti: “Postmodernizm” olarak adlandırılan daha gevşek bir şeyin yerini aldığı modası geçmiş, can çekişir, modern bir “meta-anlatı” addedilmişti. “Bir anda her yerde bir dünyayı anlama kategorisi olarak kapitalizmi gizleyen ya da onun yerini alan postmodernizm lafı duyulur oldu.” Harvey şöyle anımsıyordu: “Bu nedenle şunu düşündüm; *Sermayenin Sınırları*’nda da yazdım, tüm bu araştırmaları Paris’in İkinci İmparatorluğu üzerine yaptım;

modernizmin kökenleri hakkında belirli bir bilgim var; bu yeni bölüşümde başrolü oynayan kentleşme hakkında fazla-
sıyla bilgim var; o halde neden oturup, bu konuda kendi iddi-
amı üretmiyorum?”²⁵

Postmodern Basiñ

Harvey'in asıl niyeti, şehirde postmodernizm üzerine bir kitap yazmaktı. Bu arzusuna ilk olarak *Antipode*'da bir bölümde "Flexible Accumulation Through Urbanization: Reflections on Postmodernism in the American City"de (1987) [Kentleşme Üzerinden Esnek Birikim: Amerikan Şehrinde Postmodernizm Üzerine Düşünceler] kısa bir bakış atmıştı. Orada Harvey, 1972-73'ten itibaren kent yaşamının esnek birikim idaresi altında, bir "sınırsız gösteri birikimi"ni sunduğunu yazmıştı. (Bu dili daha önce tabi ki Guy Debord'dan duymuştuk; Harvey de aynı düşüncelerle ondan alıntılamıştır.) 1972'deki modern mimarinin sembolik devri bizzat sınırsız gösteri olmuştu, eleştirmen Charles Jencks'e inanırsak bu aynı yılın 15 Temmuz'unda St. Louis'deki Pruitt-Igoe konut kompleksinin dinamitlenmesiyle olmuştur. (Postmodern âlim Jencks, tam bir saat bile belirtir: 3:32 ya da "o civarlarda") Kompleks içinde yaşanılmaz bir cehennem çukuruydu. Bu yıkım, bir zamanlar düşük gelirli için toplu konut sorununa uygun maliyetli bir çözüm olan baraka-bina, cezaevi tarzı tasarıma sahip Le Corbusier'in "içinde yaşanacak makineler" prensibinin ölüm çanları anlamına geliyordu. Aynı yıl, Robert Venturi mimarlarla heybetli ve ağırbaşlı minimalizmden vazgeçmelerini ve pavyonvari pervazlı alışveriş merkezleri ve Nevada'nın adı kötüye çıkmış cafcıflı kumarhanelerine kucak açmalarını salık

²⁵ Harvey, "Reinventing Geography," s. 13.

vermişti. Venturi'nin manifestosu, modern planlama hareketinin kaybolan saflığının artçı ithamıydı. Aslında bu ithamda asla "postmodernizm"den bahsetmedi; ancak dengeğin toplumsal reform (modernizm) üzerine bir mimariden oyun üzerine kurulu (postmodernizm) mimariye kaymasına yardımcı olarak postmodernizmi meşrulaştırdı. Venturi, bundan böyle, mesleğin gergin ve homojen olmaktan çok kendi kendiyile alay eden ve şizoid olması; tekil ve entelektüel olmak yerine popüler olması –Ludwig Mies van der Rohe'den ziyade Forrest Gump– gerektiğini söyledi. Ve onu takip eden kendini kanıtlamış postmodernistler, modernizmin insanlık dışı vahşetle, tasarım biçimciliğiyle ve işlevsel planlama amentüsüyle şehirlerimizi mahvettiğine, postmodernizmin ise tam tersine kendiliğindenliğe ve kaosa saygı gösterdiğine ve yerel tarza karşı daha sempatik olduğuna ve bu nedenle daha demokratik olduğuna hükmetmişlerdi.

Yine de Harvey burada bir çürümüşlük kokusu alıyordu. İddiası kapsamlı bir biçimde Lefebvre'inki ve sitüasyonistlerinkiyle çakışıyordu. Modernizmle ilgili sorunun kendi başına onun planlama ilkeleriyle çok da alakalı olmadığını, ancak modern plancıların ve mimarların nasıl piyasa komutlarıyla ve meta ve kâr dikteleriyle disipline olduğuyula ilgili olduğunu yazar. Postmodernizm gerçek toplumsal kuruluş yerine daha estetik bir özgürlük; içerik değişikliği yerine biçimsel değişiklik önerir. Piyasaya karşıtı olmaktan ziyade onun *tohumlarıyla* büyür. Postmodernizm mimari fantezinin çığırtağını yapar; ama gerçekte sığ seri üretimdir. "Onun 'gösteri' tasarımları o kadar hazır ve nazır olmuşlardır ki onlarla ilgili öngörülebilir bir tekdüzeliğe çoktandır sahip olmuşlardır" diye yazar Harvey. "İşsizliğin ve yoksullaşmanın yükselişte olduğu koşullarda burjuvazinin idaresi altında hem bir

sembol hem de toplumsal birleşme aracı olarak yerleştirilmiştir ve sınıf kutuplaşmasının nesnel koşulları yükselmektedir”²⁶ diye yazar. Postmodern tarz, “süreksiz, sergileyici ve geçici ama katılımcı zevk hissiyle festival ve gösteri mimarisini keşfeder. Kalabalıklar, sürü halinde onlara ve Baltimore’un Harborplace’i, Boston’un Feneuil Hall’ü ve Amerika’nın her yerinde fışkıran bir sürü kapalı alışveriş merkezi gibi samimi ve güvenli yerlerde birbirlerine gözlerini diktiklerinde meta-nın gösterimi, gösterinin merkezi bir parçası olur”.

Şehirlerarası rekabet bu gösteri arzusunu daha da çılgın bir hale getirmişti hiç şüphesiz. Harvey’in öne sürdüğü üzere, bu aynı zamanda “her şeyden önce, esnek birikime geçişin arkasında yatan aşırı birikim sorununu iyileştirmek yerine ona katkıda bulunan toplumsal açıdan savurgan yatırımlar” üretiyordu. Basitçe söylemek gerekirse, kaç tane başarılı sergi merkezi, spor stadyumu, Disneyworld, Harborplace olabilirdi ki? “Alışveriş merkezinden tutun da kültürel tesislere kadar aşırı yatırım, kentsel mekândaki gerçek değerleri devalüasyona karşı oldukça zayıflatır” diye yazıyordu. “İnsanların mali hizmetlerde ve emlak sektöründe istihdam edilen diğer insanlar için her gün, kredi ve emlak satışları işlemleri yaptığı mali ve emlak hizmetlerinde filizlenen istihdamla şehir merkezindeki yeniden canlanma, devasa bir kişisel, kurumsal ve hükümet borcu açıklığına dayanır. Eğer bu bir bozulursa, etkileri Pruitt-Igoe’nin dinamitlenmesinin sembolize edebileceğinden çok daha çarpıcı olur”.

Postmodernizm, toplumsal, kültürel, siyasal ve kentsel yaşamda o kadar yayılmış, inandırıcı ve tüm toplumu kapsayan bir haldeki “durumu” çok daha derinlemesine bir tarif ve

²⁶ David Harvey, “Flexible Accumulation through Urbanization: Reflections on ‘Postmodernism’ in the American City,” *The Urban Experience*, s. 270.

ayrıntılı bir inceleme gerektiriyor. Bu tür derinlemesine bir inceleme Harvey'in "şimdiye kadar yazdığım en basit kitaplardan biri" dediği *The Condition of Postmodernity*'de (1989) [Postmodernliğin Durumu] ele alınmıştır. Diğer Marksistlerden farklı olarak Harvey, postmodernizmin fiili varlığını *varoluşsal* bir kategori olarak kabullenmiştir. Gerçek bir mevcudiyetin var olduğunu söylemiştir. Gerçekten de postmodern bir şehir, postmodern bir dünya gibi şeyler vardı ve Marksistler böyle bir dünyada ne yapacaklarını düşünüp bulmak zorundaydılar. Buradaki acil sorun, solun mideye indirdiği postmodern iksirlerin niceliği idi. Doğrusu, postmodernizmi felsefi olarak açıklayan şimdiye kadarki kabul görmüş metinler, eski bir "sosyalizm ya da barbarlık" aktivisti, eski Paris 68'lisi, Jean-François Lyotard'dan geldi. Lyotard *The Postmodern Condition*'da (1979) [Postmodern Durum] – Harvey'nin üzerinde oynadığı başlık – dünyayı herhangi büyük bir hikâyeden ya da "büyük anlatı"dan yoksun bırakılmış çoklu "dil oyunları"na indirgemişti. Lyotard Marx'ın çocuğuydu ve Coca Cola ile yetişmişti. Modernist mantık ve görecelilik, "proletaryanın yürüyüşü", evrensel gerçek, bunların hepsi Lyotard gibi postmodernistlerin tümünün sevmediği şeylerdi. Bunlar görünüşte totaliterdi ve zorunlu olarak "gulag"a yol açardı. Postmodern gerçeğin ve siyasetin daha çoğulcu ve görünürde daha mütevazı bir biçimi, toptan bir toplumsal ve siyasal dönüşüme olan büyük umudu terk etmiş "yerel anlatılar"ı içeriyordu. (Bu arada Harvey, okuyucularına mutlak doğrunun mutlak reddinin kendisinin mutlakçılık olduğunu hatırlatmakta gecikmemiştir. Bunun kendisi basbayağı bir evrensel beyandı, postmodernizmin kendi büyük anlatısıydı.) Harvey, birleşik Sol için parçalanmanın ne anlama geldiği konusunda ihtiyatlıydı. Eğer herkes yöresel olarak

geri çekilirse, kendi kimliklerine göre ufak gruplara ya da benzer eğilimdeki siyasi gruplara bölünürse, sadece ten rengi uyuşanları, aynı cinsel eğilimleri ya da toplumsal cinsiyet yönelimi olanları kucaklarsa evrensel bir ölçüte göre herkesi ölçen bir meta güç olan dünya piyasasının temsilcilerine kim karşı koyacaktı?

Harvey postmodernliği mimaride, kültürde ve ekonomideki esnek birikim düşüncesinde birleştiren zaman ve mekân deneyimimizde büyük bir değişim olduğu konusunda ısrarcı olmuştu. Ve farklı farklı yeni muhafazakâr hükümetlerin kurumsal tutkallar sağlaması tesadüf değildi. Bir zamanların hâkim seri üretim ve tüketim düzeni olan katı ölçek ve kentleşme ekonomileriyle garanti altına alınmış “Fordist” düzen, artık büyük ölçüde esnek üretim ve tüketim modelleriyle, çok yönlü kapsam ekonomisi anında emek süreçleri ve sendikasız çalışma pratikleriyle yer değiştirmişti. Aynı zamanda benzeri görülmemiş özerklik ve finans kapitalde görülen dalgalanma –artık hükümet denetimi yoktu ve serbest kur sistemi devre-deydi– gerçek fiziki üretimden bağları kopartmıştı. “Mali sermayenin aşırı büyümesi”, “zaman-mekân sıkışmasının”, zaman ilişkilerinin hızlandırılmasının arkasındaki –günümüzün küresel menkul kıymetler borsasında yirmi dört saat sonsuzdur– başlıca dayanaktı ve mekân ilişkilerindeki eşdeğer bir daralmaydı. Bu bir anlamda, tam olarak Marx’ın *Grundrisse*’de (1857-58) kaydettiği, “mekanın zaman yoluyla ortadan kaldırılması” olarak adlandırdığı zorunlu kapitalist görelilikti. “... Modanın, ürünlerin, üretim tekniklerinin, emek süreçlerinin, fikirlerin ve ideolojilerin, değerlerin ve yerleşik uygulamaların uçarılığında ve gelip geçiciliğine” önem veren

bir tahakkümdü; “‘Katı olan her şey buharlaşır’ türü bir duygu hiçbir zaman bu kadar yaygın olmamıştı.”²⁷

Böylece, bütün bu durumlar bir şekilde yeniyken, bir yandan da o kadar yeni değildi. Harvey’e göre bunlar hala Marksist bir perspektiften kavranabilirdi, “hatta Marx’ın kapitalist gelişme için önerdiği üst-anlatı aracılığıyla” teorileştirilebilirdi. Harvey bu doğrultuda, postmodern kapitalizmi, Marx’ın dönemindekiyle aynı olan ancak bir o kadar da farklı olarak kavrayabilecek bir diyalektik Marksizm önerdi: Her zamanki gibi ticaret ama yeni bir üretim hattına sahip, daha hızlı ciro yapan ve yeni bir yöneticisi olan bir ticaret. “Kapitalizmde öyle süreç yasaları vardır ki, başlangıç koşullarındaki ya da insan faaliyeti ve hayal gücündeki en ufak bir değişiklik görünüşte sonsuz sayıda farklı sonuçlar üretebilir”. Kapitalizm nereye giderse gitsin, onun aldatıcı araçları, fetişizmi, dumanı ve aynaları tam arkasından gelirdi ve bazen de bu araçları ona yolu açardı. Nitekim Harvey’in Marksizmi modernist bir sicime asılmış, postmodern boşlukta sallanıp duruyordu; onun Marksizmi aşağıdaki postmodern tuzaklara karşı kritik bir mesafe koymaya uğraşıyordu; postmodernizmin reddettiği akılcılığı koruyordu. O hala gerçeğin bazı bilinebilir bütünde var olduğuna inanıyordu; hala diyalektik bütünün dünyayı değiştirmek için dünyayı yorumlayabileceğine inanıyordu. Kısacası, Harvey’nin Marksizmi Marksist siyasetin şimdiye kadar ne ise aynı şekilde olması gerektiğine inanıyordu.²⁸ *Postmodernliğin Durumu*’na toparla-

²⁷ David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 286.

²⁸ Harvey’in postmodernizm formülasyonu büyük oranda değişken ekonomik ve kültürel trendleri genelde kapitalist gelişim içinde “dönemselleştirme”ye çalışan başka bir Marksist Fredric Jameson’unkine benziyordu.

yıcı bir son yazan Harvey, güncel şartlarda Marksizm için dört yeni ve elzem özellik sıraladı.

İlki, ırk, cinsiyet ve toplumsal “farklılık”ların (sınıf, parasal iktidar ve sermaye birikimi gibi) daha temel Marksist kategorilerin içine yerleştirilmesinin önemi küçümsenemezdi; bu özellikler sadece o kategorilerin üzerine eklenecek şeyler değildi, “toplumsal değişim diyalektiğini kavramaya yönelik her çabada daha işin başından itibaren hep dikkate alınacak bir şey olarak ele alınmalıdır” demişti. İkincisi, “imgeler”in ve “söylemler”in üretimine artık ciddi bir Marksist tanımlama getirilmeliydi, “herhangi bir sembolik düzenin yeniden üretiminin ve dönüşümünün ayrılmaz bir parçası olarak tahlil edilmesi gereken önemli bir faaliyet biçimi olduğunun kabul edilmesiydi; estetik ve kültürel pratikler önemlidir ve bunların üretiminin koşullarının ayrıntılı biçime incelenmesi gerekir.” Üçüncüsü, tarihsel materyalizm, tahlilde ve siyasette tanınır-

İlk olarak 1984’de New Left Review’da yayınlanan bir makalede Jameson, postmodernizmi “geç kapitalizm”in “kültürel mantık”ı olarak adlandırmıştı. Harvey gibi Jameson’un postmodernizm algısı sadece biçimsel olmaktan ziyade tarihiydi, bir zamanlar kültür ve ekonomi arasındaki belirsiz sınır bulanıklaştıran piyasa nüfuzunun daha yeni birçok uluslu döneminin kültürel etkisi, kapitalizmin şimdiye kadar ki en saf hali. Postmodern kültür ve çokuluslu ekonomi artık, modernizm ve tekelci kapitalizm arasındaki basit belirlenimin yerini alarak komplike bir diyalektik içinde bir arada var oluyor. Bu koşullar yeni bir tür mücadeleyi gerektiriyordu, Jameson’un dediğine göre, radikal bir “bilişsel haritalandırma”yla temsil edilen yeni bir Marksist kültürel politika. Harvey’den farklı olarak Jameson kuvvetli bir şekilde vurarak bir hamleyle bu noktadan çıkılacağı konusunda inatçıydı. Eleştirici mesafe Marksist politikada artık savunulabilir bir şey değildi. Onun yerine ilericiler çokuluslu kapitalin dünya sahnesinde kendi konumlanışlarını “bireysel ve kolektif özneler” olarak kavramaya başlamak ve “hareket etmek ve şu anda mekânsal ve toplumsal karışıklığımızla etkisizleştirilmiş olan mücadeleye geçmek” zorundaydılar.

ğının hakkını vermeliydi, “toplumsal eylemin gerçek coğrafyalarının kapitalizmin jeopolitiğinde düzenleyici güçler niteliğiyle hayati hale gelen, bunun yanı sıra hem kendi içlerinde hem de kapitalist gelişmenin bütünsel mantığı çerçevesinde anlaşılması gereken sayısız farklılık ve ötekiliğin mahalleri olan gerçek ya da mecazi iktidar alanları ve mekanlarının var olduğunun teslim edilmesi.” Son olarak, “tarihsel-coğrafi maddecilik kapalı ve sabit bir anlayışlar manzumesi değil, açık uçlu ve diyalektik bir araştırma tarzıdır. Üst-teori bütünsel hakikatin bildirilmesi değil, kapitalizme hem genel olarak hem de günümüzde damgasını vuran tarihsel ve coğrafi hakikatleri kavrama yönünde bir çabadır.” Bu temelde, “anlatının imgeye karşı, etiğin estetiğe karşı, bir Oluş projesinin varlığa karşı bir karşı taarruzunu başlatmak ve farklılık içinde birliği aramak” mümkün hale gelecekti. Bu temelde posmodernizmin çatlak aynasında “kenarlarda kaynaşma” yaratmak da mümkün hale gelecekti. Yani her zaman herkesin ulaşabileceği bir geleceğe olan açıklığından dolayı, şimdiyi geçerli gören yeni bir çeşit Aydınlanma projesinin geliştirilmesi mümkün hale gelecekti.

Çıkış yok mu? Ancak Rüya da Görürsün!

Postmodern meydan okuma, Harvey 1980’lerin sonunda tekrar İngiliz kültürüne ısınmaya çalışırken de aklını kurcalıyordu; Oxford Üniversitesi’ne geçmeye karar verdi. (Sevgili Baltimore’a 1993’te geri döndü.) “O zamanlar Baltimore’da biraz boşuna kürek çektiğimi hissettim. İlgimi çekip çekmediğini sorduklarında farklı bir deneyim için hodri meydan dedim.” Oxford’da kısa bir zaman içinde Cowley yakınlarındaki Rover otomobil fabrikası için yerel bir kampanyaya katıldı. Fabrika istimlâk edilerek kapatılma tehdidiyle karşı karşıyaydı ve kârlı

arazisi ileri teknoloji ya da ofis arazisi olmak üzere peşkeş çekilecekti; bu binlerce üretim işçisinin işini kaybetmesi ve yerel halk için büyük bir açık anlamına geliyordu. Kampanya ve kopuk dayanışmalar Harvey'in *Justice, Nature and the Geography of Difference* (1997) [Farklılığın, Doğanın ve Coğrafyanın Adaleti] isimli hacimli bilimsel incelemesinde içten bir şekilde yorumlanmıştı. Eserde Raymond Williams'ın siyasi ve çevreyle ilgili fikirleri çerçeveyi doldurmuştu. Harvey, bu Gallerli Marksist tiyatro eleştirmeninin romanlarını tekrar okumaya başlamıştı. Ve onları Marksizm'i farklılığa açma, hem yerel siyasete hem de çevre farkındalığı olan "küresel tutku"ya duyarlı olan radikal bir görüş belirleme işine bıraktığı yerden devam etmek üzere kullandı.

Bu kuramsal ve pratik sorunsalı *Spaces of Hope*'da [Umut Mekanları] da etkili bir şekilde ele alındı. Harvey'in daha güncel olan, kökleri Baltimore'a dayanan bu çalışması, William'ın (Resource of Hope'dan [Umut Kaynakları]) sosyalizmin zorunlu olarak bir "mekân siyaseti" barındıracağı iddiasını önemser. Elbette, sosyalizm bir "mekân siyaseti" geliştirmek zorundaydı, insanların ve yerlerin, daha büyük bir ölçekte bağ kurarak, herkese eşit şartlar sağlayan seyyar kurumlarla ve küresel sermaye akışlarıyla mücadele ederek başka insanlar ve yerlerle bağlandığı bir siyaset geliştirmek zorundaydı. Harvey sürdürülebilir siyasi mücadelenin artık, daha iyi toplum umudu olmaksızın imkânsız olduğuna inanıyordu. Böyle bir toplum prensip olarak ve kabataslak bir şekilde hayal edilebilirdi. Hem egemen solcu kötümserliği hem de (ticari kurumları ve iktisadi müdafileri bizim burjuva varlığımızı güle oynaya garanti altına alan) serbest piyasanın zafer gösterisini aşmak istiyordu.

Harvey'in gündemindeki, gerçekte Ernst Bloch'un Marksizm rehabilitasyonunun bir rehabilitasyonu, Bloch yerine Engels'i tercih ettiği, biz de zaten içkin olan somut olanakların ve kapasitenin ayrıntılı planından çok onların belli belirsiz tanınmasını öneren "somut ütopya"dan başka bir şey değildi. Gerçekçi olmak demek, aşırı ihtiyatlı faydacılığın "soyut ütopyalar"ını terk etmek anlamına geliyordu artık; soyut ütopyalar dünyası, herhangi büyük bir taahhüdü karşılayabilecek kadar büyük değildi ve en önemlisi siyasetten yoksundu. Tüm bunların arkasındaki mantık, afili devrimci fikirlerin gerçekçi olarak ulaşılabilir olması değildi – bunu hiçbir zaman önceden bilemeyiz. Bu daha çok, Sol'un yıldızlara ulaşmak için dik durabileceğiyle ilgili bir şeydi. Genç Marx "türsel varlığımızın" bir özelliği olan güdülerin, özlemlerin ve duygusal arzuların farkına varmamış mıydı? Daha yaşlı bir zamanında bu hayati güçlerin gerçekte binalar inşa etmeden önce zihnimize inşa etmemize olanak sağladığını da bilmiyor muydu? Peki, o halde Sol neden, alternatif "yoktur"a karşı, uygulanabilir bir alternatifin hayalini kuramıyor. "Zihnin iyimserliği"ni iradeninkiyle karıştırıp kendi geleceğimizi çekip çeviren ve üreten "başkaldıran mimarlar" olamaz mıyız? Her zaman "iskân ettiğimiz kurumsal ve temsili dünyaların çaresiz kuklaları" olmak zorunda mıyız?²⁹

David Harvey 30 yılı aşkın süredir gelişen bir Marksist olmuştur. Marksizm'in radikal toplumsal değişim projesine olan sağlam ve samimi inancı başından sonuna kadar kaya gibi sağlam olmuştur. Ancak bu inancı hiçbir zaman taş gibi sabit olmamıştır, değişen nesnel koşulların ışığında değişikliğe

²⁹ David Harvey, *Spaces of Hope* (Berkeley: University of California Press, 2000), yukarıdaki alıntılar için sırasıyla s. 17, 233, 155; *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

ve uyarlamaya her zaman açık olmuştur. Bu Marksizm’de şehir ve mekân daima yeniden merkezde durmuştur. Jeopolitik fenomenler olarak her ikisini de Marx’ın bize *Kapital*’de sunduğu genel kapitalist gelişim teorisine aşlamıştır. Harvey’in belirttiğine göre, kentleşme ve mekân dinamikleri birikim dinamikleriyle ilişkilidir ve şehrin yapıları çevresinin kasıtlı yıkımı ve değerin düşürülmesi, bir yandan sermaye ve emek arasındaki sınıf mücadelesini serbest bırakırken sermayenin farklı gruplarını çeken ve itekleyen dramatik bir durumdur. Şehirde bu sınıf mücadeleleri çoğunlukla, üretim ilişkilerine bağlı ama mutlaka onun tarafından belirlenmeyen, “yeri değiştirilmiş” mücadele çeşitleriydi.

Harvey’in metropol diyalektiği birikim ve sınıf mücadelesi karşıtlığının sadece “meydana gelmediğini” vurguluyordu. Aslında mekân, sınıf mücadelelerinin tam da çekirdeğinde yer alır ve şehrin tanımlanmasında, birikimin harekete geçirilmesinde “etkin bir uğrak”tı. Marksizm de benzer şekilde siyasi olarak onunla yüz yüze gelirken analitik olarak da onu çözmek zorundaydı. Harvey ikincisinde, birincisinde olduğundan daha başarılı olduğunu kabul eden ilk kişi olabilirdi. Yıllar önce 1970’lerin başında, onun uzamsal Marksizmi toplumsal adaleti benimsemişti; yüzyılın sonunda umudu işaret ediyordu. Umut naif bir iyimserlik değildir, somut bir özlemdir, her şeyin daha katı olduğu, üretici güçlerin ve sermaye birikiminin ham iktidarının tüm engelleri delip geçerek, bozulmamış ve masum hiçbir şey ve hiç kimse bırakmayan yenilikçi özyıkımıyla ayakları yerden kesilmeye daha az olası bir “arzu toplumu”na olan özlem. Bu hem fikir de hem de eylemde, Marx’ın “buharlaştan” ve “katı” diyalektiğiyle boğuşmak zorunda olan bir gelecektir. Bu, gerçek bir temeli olmayan, sermaye birikiminin diyalektik dansında herhangi bir temeli

durmaksızın kökünden söküp atan, sadece yeniden kökünden sökmek için bir süreliğine yerine başkasını getiren ya da onu yenileyen bir dünyada biraz temel bulmak zorunda olan bir gelecektir.

Harvey hiçbir vakit Marshall Berman kadar ileri gitmedi. Berman için Marksizm tam olarak bir paradoks ve zıtlık, tehlike ve gerilim hayatıdır; bu büyük girdabın *içerisinde*, piyasa nihilizminin *içerisinde* daimi bir maceradır. Berman'a göre Marksizm, modern insanların anlık da olsa bir temel bulmasına yardım eder; insanların bilhassa dört taraflarındaki dünya eriyip kaybolurken karşılıklı bağlar kurmalarına, ateşli bir özgürlüğü keşfetmelerine yardım eder. Eğer Harvey Karl Marx'a sıkıca yapışmışsa, Berman Walter Benjamin'in Marksist mistisizmini yeniden keşfeder ve ona bizim en son diyalektik uğrak noktamız olan New York'un caddelerinde hayat verir. Eğer Paris modernist hayal gücünün başkenti, 19. yüzyılın başkenti olarak hüküm sürdüyse, 20. yüzyıl Amerikan yüzyılı olmuştur; bu öyle bir yüzyıldır ki New York onun tartışmasız başkenti, başkent in başkenti olmuştur,. "Yaratıcı yıkımın" daimi fırtınaları asla tam olarak New York'taki kadar yaratıcı ya da yıkıcı olamaz. New York'taki "kapitalist gelişimin hızını ve zalimliğini" düşünürsek, diye yazar Berman, "esas sürpriz, mimari ve insan yapısı mirasımızın çoğunun imha edilmesi değil, geriye halen muhafaza edilen şeylerin kalmış olmasıdır". Berman, Engels'in "işçilerin, hızlı kâr adına spekülâtörler tarafından inşa edilen binalarının yalnızca kırk yıl ömrü olacak biçimde yapıldığını bulmuş olmasından heyecanlandığını" not ediyordu. Engels'in bunun burjuva toplumunun *bütün* kuruluş biçiminin örnek modeli olduğundan çok az kuşkusu vardı. Hatta "en zengin kapitalistlere ait gösterişli malikânelerin ömrü bile kırk yıldan azdır – üstelik sade-

ce Manchester’da değil bütün kapitalist şehirlerde de ... bu evler kendilerini hızla inşa eden aynı doymak bilmez saiklar ile yerle bir edildiler.”³⁰ Nihayet Harvey ve Berman Amerikan yüzyılının ve onun kentleşmesinin, Marx’ın analizlerinin akla getirdiği tüm o kötü ruhlu güçleri, korku ve önsezi hissi olduğu kadar merak ve dehşet duygularını içerdini biliyordu.

³⁰ Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Simon and Schuster, 1982), s. 100; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor Modernite Deneyimi*, çev. Bülent Peker, mit Altuğ, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2004 [1994].

8

Marshall Berman Marksist Bir Kent Romansı

Kendini gündelik zirvalara bulaştıran ve zirveye çıkan bir Marksizm'den yanayım. İnsana saatin kaç olduğunu ya da aradığınız sokağı tarif eden bir Marksizm'den yanayım. Yaşlı bayanların karşı kaldırımı geçmesine yardım eden bir Marksizm'den yanayım.

Claes Oldenburg'un "...sanattan yanayım"ından uyarlanmıştır.

*Gerçek yolcu yolculuk için sever yolları;
Kalpleri bir balondur, usul usul yükselen,
Yolculuktur, yollardır, gurbettir yazgıları,
Gidelim der dururlar, nedenini bilmeden.*

Charles Baudelaire, Yolculuk

Binalar ve Ötesi

Marshall Berman'ın Marksizmi'yle ilgili en çok fikir veren şey *Adventures in Marxism* (1999) [*Marksizm'le Maceram*] kitabının kapağıdır: Dans eden Marx figürü. Gür gri yelesine rağmen

yaşlı kâhin birkaç usta dans figürü bilir. Dünyayı talep eden ve onu *hemen şimdi* isteyen bir sokak savaşçısı altmışların rock and roll'unu taklit ediyor olabilir; ama parlak mavi havalı takım elbisesi daha cazcı bir Marx'a işaret eder, bebop alto saksafon doğaçlaması ve senkoplaması yapan, 50'lerin kaportasını yenilemiş, cana yakın ve özgür adamı. Berman, bin yıllık bilgesine her iki on yıllık dönemi de idare ettirir ve melodik ve ironik, ancak bir şekilde gürültülü, kaba ve de seksi olan bir Marksizm'i onaylar. Berman'ın Marx'ı sadece bir "metalar şairi" değildir; onun tüm bedeni kıvrılan ve bükülen, amansız dolaşımlarıyla yarışan, değiş tokuş edildikçe, dolaşıma çıktıkça ve kendi imajlarına göre dünyayı şekillendirdikçe onları izleyen metalarla yaşam bulur. Her iki on yılı idare etmek Berman'ın şehirciliğinin de yaptığı bir şeydir. Berman, South Bronx Morrisania'da mütevazı bir Yahudi çevrede büyümüş-tü. 1950'ler boyunca henüz bir delikanlıyken o mahallenin büyük bir kısmında derin bir yara açılmış ve mahalle Cross-Bronx otobanına yol açmak için New York'un devasa inşaat şefi Robert Moses tarafından ortadan ikiye yarılmıştı. Berman orada olanları, yıkım ve tahribatı hiçbir zaman unutmadı; habis güçler modernite adına salıverilmişti. Daha sonra 1960'larda, Demokratik Toplum Öğrencileri'nin aktif üyesi olarak bir üniversite öğrencisiyken muhteşem bir Columbia eleştirmeni ve Berman'ın eski öğretmeni Lionel Trilling'in bir zamanlar "sokak modernizmi" diye adlandırdığı, farklı bir çeşit modernizme dâhil olarak kendisi de küçük bir yıkım yapmak zorunda kalmıştı.

Mütevazı bir işçi sınıfı ailesinden gelen Berman'ın etkileyici Ivy League* takdirnameleri vardır: New York Bronx Bilim Yüksek Okulu mezunudur, Columbia Üniversitesi'ne bir tarih derecesi almak üzere devam eder; Oxford'dan yüksek lisans

derecesi alır; Harvard'dan da doktora derecesi; 1967'de mükemmeldir artık. "Bir mekân olarak Oxford'a sıcak bakmıyordum" diye yazar Berman yıllar sonra. "Tadını çıkarmak için kendimi koyuvermedim. İlk kez Bronx'tan birkaç saatten fazla uzak kalmıştım ve Oxford tamamıyla *başka* hissettiriyordu. Mimariyi sevdiğimin ve mektuplarımı klasik kubbe, Gotik kule, romantik park eskizleriyle doldurduğumun farkındayım. Ama kısa bir süre içinde karanlık ve soğuk bastı; görkemli bina uzun gölgeler şeklini alıyordu ve yalnız ve paranoyak hale geliyordum."¹ Harvard'dan sonra daima sorunlu bir kamu kurumu olan New York Şehir Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve şehircilik dersleri vererek ilk ve tek akademik mesleğini yapmaya başladı; Harlem'de ve şehir merkezinde çalıştı; Gotham vatandaşı olarak olgunlaştı, kendi mahallesinin "organik bir aydını" olmak için mücadele etti; *stickball*'ü [beyzbola benzer bir sokak oyunu] sert oynadı, güzel seminerler verdi. Entelektüeller bir yere ve insanlara ya da Gramsci'nin dile getirmekten hoşlandığı şekliyle "halka" ait olduğunda onları organik olarak tanımlayan elbette Antonio Gramsci'dir. Bilgilerini genellikle ihaleyle sunan yüzer-gezer köksüz "geleneksel" aydınlarla bir karşılaştırma yapmıştı Gramsci.

Berman organik bir ilişkinin sürdürülmesinin zor olduğunu biliyordu. "Katı olan her şeyin buharlaştığı" modern bir toplumda, modern bir şehirde bunlara üyeliğinin organik olması nasıl mümkün olabilir? Şehir değişmeye ve büyümeye

¹ Marshall Berman, "Justice/Just Us: Rap and Social Justice in America"ya önsöz, *The Urbanization of Injustice*, der. Andy Merrifield ve Erik Swyngedouw (New York: New York University Press, 1997) içinde, s. 161.

* ABD'nin kuzeydoğusundaki sekiz vakıf üniversitesinin oluşturduğu birlik, akademik mükemmellik arar, zor öğrenci alır ve elitisttir – ç.n.

devam eder, sen de öyle ve onunla kurduğun ilişki her zaman sorunludur. Ama denemeye devam etmek zorundasın ve Berman da denemeye devam etti, hem Marksizm'le hem de New York'la, her ikisinin birbirini kamçılmasına izin vererek.

Berman daha uzun bir neslin sembolüdür; New York Yahudi entelektüellerinin, yazarların ve Alfred Kazin, Irving Howe, Lionel Trilling, Henry Roth, Grace Paley, Meyer Shapiro, Norman Mailer, Harold Rosenberg, Paul Goodman, Kate Simon ve Maurice Sendak gibi sanatçıların neslinin sembolüdür. Geldikleri eski caddeleri ve mahalleleri asla unutmayan kişilerdir bunlar; ne kadar ünlü ve zengin olurlarsa olsunlar eski verandaları, alt geçitleri ve çocuk parklarını unutmazlar. "Onların yaşam görüşü her zaman çocukluk anlarıyla ve tutkularıyla renklidir ve ikiye ayrılmıştır: Ön planda pis, canlı sokaklar, geride ise altın şehrin köprüleri ve gökdelenleri, bir zamanların Kazin'in "Binalar ve Ötesi" dediği kozmik kırılma. Amerika, New Yorklu Yahudi entelektüellerine ihtiyaç duyar çünkü ancak o zaman her ikisini de anlamayı öğrenir, her ikisi olur, kendine karşı dürüstlük bile gösteremez"² diye bizzat yazar Berman. Berman'ın da dâhil olduğu bu entelektüellerin tümü kendilerini gayet mutlu bir şekilde New York'la özdeşleştirmişlerdir ve çeşitli ortamlarda belirli bir gözetleme yerinden, yerle kurdukları kişisel bir ilişkiden bir *evrensellik* görüşü –evrensel bir insani görüş– geliştirmeye çalışmışlardır. New York onların hayal gücünde ve ayrı ayrı yaşantılarında o kadar büyüktür ki kişisel, neredeyse sezgisel olarak politiktir. Bir şekilde kamu barışını tehdit eden, Fronde olarak bilinen birçok ayaklanmada ajan provokatör olan, 17. yüzyıl Fransız

² Marshall Berman, "In the Night Kitchen: Review of 'A Lifetime Burning in Every Moment: From the Journals of Alfred Kazin,'" *The Nation*, 6 Mayıs 1996, s. 12.

başınabuyruğu J.F. Paul de Gondi'nin (Cardinal de Retz olarak da bilinir) düsturunu takip etmişlerdir: "Zor dönemlerde şehri terk etmedim; iyi günlerde özel ilgilerim yoktur; umutsuz zamanlarda hiçbir şeyden korkmadım."³

Berman, şehir 1960'lar ve 1970'lerde zor günler geçirirken, küresel ekonomik çöküş, belediyedeki mali kriz, yozlaşma ve kötü yönetim, yağma, tecavüz ve şiddet gibi çeşitli yönlerden ateş altındayken onu terk etmedi. Binaların, mahallelerin ve insanların zor ölümü, böylesine değişik olaylar yaşanan bir dönemde New York'un gündelik yaşamının sıkı bir parçası olmuştu. Aynı dönemde cinayet oranları artmıştı; 1930'lardan itibaren beş katına çıkarak yılda 1500'ü geçmişti. (1970'lerin çoğunda bu rakam 1500 ve 1800 arasında gidip geldi. 1980'lerde 2000'le zirve yaptı. 1990'ların ortasında 500'ün altına düştü.⁴) Berman 1987'de karanlık gökleri ve soğuk havayı yansıtan bir makalesinde şöyle yazmıştı: "Son derece umutsuzluk taşıyan sokaklarda yürüyorduk." Ancak 1970'lerde "Hiddetle feryat eden insanların olduğu sokakları aşmak zorunda kalmıştık ve feryatlarını çoğunlukla bize yöneltiyorlardı."⁵ O zamanlar şehir, "sofistike nihilizm" ve "kavimsel korku ve öfkenin kaba patlamaları" arasında yalpalıyordu. Şehir

³ Guy Debord, *Panegyric*'te alıntılандı (Londra: Verso, 1991), s. 19.

⁴ Bunun kesin nedenleri hala kriminologlar ve sosyologlar tarafından ateşli bir şekilde tartışılıyor. Ekonomik patlamanın önemine, 1980'lerdeki uyuturucu salgını nedeniyle yaşanan enerji yitimine, çete savaşlarının bastırılmasına (özellikle 1992'de Los Angeles'taki "Rodney King Riots"tan sonra), erkek nüfusun "suçlu yaşı"ndaki demografik değişimlere ve daha da tartışmalı "sıfır tolerans" kolluk inisiyatiflerine işaret ediyorlar. New York suç oranlarındaki düşüş her yerdekinden fazla olduğunda bu aynı zamanda ABD'deki şehir suçlarındaki genel bir düşüşü yansıtır.

⁵ Marshall Berman, "Ruins and Reform: New York Yesterday and Today," *Dissent*, Fall, 1987, s. 423.

her zamankinden çok entelektüellerine ihtiyaç duyuyordu, ama birçoğu şehri terk etmişti. Ama daha fazlası şehirde kalmıştı, üst katlarda ve evlerinde ve dairelerinde kalsalar bile. Hal böyleyken, New York entelektüelleri Berman'a göre şehrin mahallelerini, kültürünü ve insanlarını yavaş yavaş yok eden makineye karşı, ekonomik ve siyasi makineye karşı savaşmak zorundaydı. Entelektüellerin savaşmadığı takdirde işlerini yapmadığı konusunda ısrar etti Berman: "Antik Atina ve Kudüs'te entelektüeller kamusal alanda yerlerini aldıklarında ve kendiliğinden şehirlerinin bilinçliliği ve bilinci olarak davrandıklarında kent kültürü doğmuştu."⁶

Makine Otobanda

Her entelektüelin makineye karşı savaşında kullanacağı cephanenin bir silahı, eleştirel düşünme modelidir; Berman'a göre Empire State için olduğu kadar New York için de uygun bir modeldi bu: Marksizm. 1960'larda Oxford mezuniyet çalışmasında emek teorisi değeriyle olduğu kadar Millci liberalizm ve Rousseaucu romantizmle işlenmiş garip bir Marksizm'i açıkça göstererek, onları bekleyenlerin ne olduğunu önceden görmüştü. Bu büyük ihtimalle Isaiah Berlin'in işiydi; genç Berman'ın Berlin vesayetinde yazılmış lisans tezinin başlığı "Karl Marx Düşüncesinde Özgürlük ve Bireysellik"ti ve bu ise burjuva kültüründeki "özgürlük fetişizmi"ni boşa çıkarmayı arzulayan bir bağımsızlık ve özgürlük idealinde demlenmiş "canlı bir deneyim" olarak Marksizm'i çağırıyordu. "Marx kapitalist toplumu tanımlarken, sürekli olarak bu toplumdaki her şeyin 'çağın illüzyonu' altında olduğuna, 'fetişizm' tarafından hükmedildiğine ve netice itibariyle özgür olmadığı –

⁶ A.g.e., s. 428.

elbette ‘tam bilinçli’ devrimci grup dışında– noktasına parmak basıyordu”⁷ diye yazar Berman. Özgürlük burada sadece bir görüntüdür ve görüntüler herkesin bildiği gibi, aldatıcıdır.

Berman, gerçekte Marx’ın özgürlük idealini *bir sınır yokluğu olarak* “olumsuz” bir anlamda kullandığını, özgür olmanın kişinin özgürlüğünün bilincinde olması anlamına geldiğinde ısrar ettiğini ileri sürer. Ortalama halk için, düşünceleri fetişçi olan insanlar için “böyle bir ‘bilinç’ yoktur, böyle bir fitrat görülemez”. Marx’ın umudunu “bir tarihle terapi çeşidine bağladığını” tahmin eder. Marx, insanların iktisat yaptığını ve piyasaların tarihsel olduğunu ve doğal ürünler olmadığını göstererek üretim modellerinin yine de bu “ortalama” halkın ulaşamayacağı bir yerde olmadığını gösterdi; kapitalist üretim modeli ebedi ve zorunlu değildi. Aslında göreceli olarak yeni tarihli bir icattı. Tam tersi olarak, gerçek özgürlük “herhangi bir önceden belirlenmiş kurala göre yaşamak zorunda olmam ve tercih ettiğim gibi kendi kurallarımı belirlemek ve yaşamımı şekillendirmek” anlamına geliyordu. Buradaki şerh elbette, bunu başkalarına müdahale etmediğin oranda yapabileceğindir, yani senin özgürlüğün diğerlerini de özgür özne olarak tanır. Marx sadece “gerçek bir toplum”da ya da “gerçek bir birlik”te böylesine bir özgürlüğün bulunacağını yazmıştır; benzer şekilde özgürlüğün formülünün “pratik-eleştirel eylem” olduğunu sezmiştir: “Birinin hayatı için projeler ve planlar yapma eylemi, tecrübenin ışığında onları düzenleme ve onları uygulamak için can atmak. Tüm bireysel kimliği yok eden ve tüm insanları bir kalıba sokan bir toplumda –Marx’ın dönemindeki burjuva toplumu gibi– ‘pratik-eleştirel eylem’,

⁷ Marshall Berman, “Freedom and Fetishism” [1963], *Adventures in Marxism* (New York: Verso, 1999) içinde yeniden basıldı, s. 37; *Marksizmle Maceram*, çev. Aylin Üçler, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2009.

‘devrimci eylem’ biçimini almak zorundadır çünkü böylesine bir toplumda sadece bilinç direnişi bireyselliği canlı tutabilir” (54, vurgu orijinalde).

Özgür kişi dolayısıyla özgün kişidir. Özgünlük teması Bermanvari Marksizm ve şehirciliğe her ikisinde de çok anlamlılık yaratarak ilham vermiştir. Bu fikir daha önceki dönemde 18. yüzyılın modern siyasi dünyasında özgünlük bulma çok anlamlılığı, Paris’le olan çok anlamlılığıyla somutlaşmış Jean-Jacques Rousseau’ya (Berman’ın ilk aşkı) çok şey borçludur. Berman Rousseau’nun sürekli olarak modern hayatın – özellikle modern kent hayatının – başına bela olan bir diyalektik açmazı meydana getirmeye ilk yardım edenlerden biri olduğunu yazar: “Otobandaki ağaç”, makine ve aletin, olmanın ve varoluşun antitezi. Berman ilk çıkış kitabı *The Politics of Authenticity*’de [Özgünlüğün Politikası] “Makine; katı, zorlayıcı, dışarıdan belirlenen ya da dayatılan, boğucu ya da ölü olan her şeyi simgeler. Ağaç ise insanların yaşam, özgürlük, doğallık, etkinlik, büyüme, kendini geliştirme ve bizim deyişimizle özgünlük kapasitesini temsil eder”⁸ diye yazmıştır.

Romantik çağın başlangıcında Rousseau, bu antitezin herkesten daha iyi olduğunu, kesinlikle Romantik haleflerinden daha iyi olduğunu anlamıştı. Rousseau insanların aslen ağaç olduklarını, makine olmadıklarını düşünmüş; ancak ağacı makinenin üzerine koyan saf düalizmi de reddetmişti. Aslında makinenin bizzat ağacın bir çıkıntısı olduğunu, onların birlikte varoluşunun modernitenin büyük paradoksu olduğunu biliyordu. Berman, Rousseau’nun “bu paradoksla yüzleş-

⁸ Marshall Berman, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society* (New York: Atheneum, 1970), s. 163; Özgünlüğün Politikası (Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı), çev. Nursel Yıldız, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.

meye ve onunla birlikte yaşamaya çalıştığını” yazar. Ne modern erkek ve kadını makineye entegre etmeyi ne de makineyi havaya uçurmayı amaçlamıştır. “İnsanların tamamen onun kontrolü altında –çok yerinde bir deyimle çarkın dişlisi gibi oldukları zamanlarda bile, makinenin onlara dayattığı bağları parlatabilecek ve kendi mutlulukları ve gelişmeleri için gereken enerjiyi denetleyebilecek dürtülerin ve fikirlerin içlerinde filizlenmekte olduğunu hissetti”⁹ der Berman. Tercihen makine ağacı öldürmemelidir; onun yaşamasına, gelişmesine yardımcı olmalıdır. Modern erkek ve kadının açmazı –ileri derecede kentleşmiş makine toplumunun çıkmazı – otobandaki ağacın; makine doğasında insan doğasının geliştirilmesini öğrenme; “tarihin inşa ettiği” yolun tam da ortasındaki, otobanın ortasındaki bir ağacın köklerini büyütme çıkmazıdır.

Modernitenin paradoksunu en iyi anlayan Marx olmuştu. Onun kapitalizm görüşü ve eleştirisi bildiğimiz gibi makineye karşı öfke değildi, moderniteden kaçış yoktu: Hayat ağacı adına, çok kollu iyi yaşamın adına modernitenin kapsanmasıydı. Marx için makine toplumu kapitalist toplumla eşanlamlıydı, insan eyleminin gerçekten nelere yol açabileceğini gösteren ilk çığırdı. Marx *Komünist Manifesto*’da bize hatırlatmıştı: “Mısır piramitlerinden, Roma’nın su kanallarından ve Gotik katedrallerden çok başka harikalar yaratmış”tı. “ Yüz yılı ancak bulan sınıf egemenliği süresinde, daha önceki kuşakların toplamından daha kitlesel ve daha muazzam üretim güçleri oluşturdu”¹⁰ diye yazıyordu Marx. Berman Marx’ın burjuvazinin gelişim gücünü karmaşık bir diyalektik vasıtasıyla ele aldığına dikkat

⁹ Berman, *The Politics of Authenticity*, s. 165.

¹⁰ Karl Marx ve Frederick Engels, *The Manifesto of the Communist Party* (Londra: Verso), s. 40; *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Erkin Özalp, Yazılama Yayınevi, İstanbul, 2011.

çeker. İnsanları makinelerin uzantısı ve sermaye oluşturan eylemleriyle yaşayan metalar haline getiren sanayileşmeye saldırmış olsa bile, Marx, ayrıca burjuva toplumunu çoğunlukla şiirsel bir yolla abartılı bir şekilde övmüştü de. Berman'ın yazdığı gibi, Marx canlı biçimde "dünyadaki iyi şeylerin ve kötü şeylerin nasıl aynı yerden türediğini, büyüme ve neşe kaynağının ne kadar acı verici olabileceğini, radikal düşüncenin kederi ve düalizmi savuşturacağını ve daha iyi zamanlar için görüş ve enerji toplayacağını"¹¹ açıklamıştı.

Savaş sonrası döneminin en provokatif ve orijinal, kentsel ve Marksist metinlerinden biri olarak ortaya çıkan *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, nadir olarak kentsel ya da Marksist olarak kabul edilse de merkezinde Marx'ın modern hayat okuması yer alır. Oyunda, Jean-Jacque Rousseau, J. W. von Goethe, Charles Baudelaire ve Fyodor Dostoyevski ve diğer modern düşünürler, romancılar, sanatçılar, şairler kalabalığı etkin rol oynasa da Berman'ın yaratıcı hayal gücünde egemen olan Marx'ın *Manifesto*'sudur.¹² Rousseau ve Goethe modern yaşamın ruhsal çokanlamlılığına ışık tutarken, Marx ekonomide ve siyasette ve şehircilikte "modernleşme" ile sanat, kültür ve deneyimde "modernizm"i bir araya getirerek, her ikisini bağdaşık bir bütün olarak birleştiren modern bir görüş

¹¹ Berman, "All That Solid Melts into Air: Marx, Modernism and Modernization," *Adventures in Marxism* içinde, s. 97.

¹² Bu neşeli New York Times eleştirisinde eleştirmen John Leonard, Berman'ın "bize yeni orta sınıfın özgürleşmiş enerjisinden etkilenmiş bir Marx veriyor, California'da olmaktan keyif alacak Buda gibi göz kırpan bir Marx... [Berman] Marx'ın bir Dadaist ya da Kübist ya da Fütürist ya da Yapısalcı gibi görünmesini sağlıyor. Parçalara ayırmayı ve yenilenmeyi takdim ediyor. Modern olmak, üzgün olduğunuzu söylemeyi unutmak anlamına geliyor" diye yazmıştı. John Leonard, *All That Is Solid Melts into Air* eleştirisi, *New York Times*, 8 Ocak 1982, "Book of the Times."

ve bir modernite görüşü kurarak, ruhsal ve bedensel çokyönlülüğü didiklemişti. Berman'a göre metropol diyalektiği, modernleşme ve modernite arasındaki, nesnel maddi, makinevari süreç ve öznel hassasiyet arasındaki, akkor hale gelmiş yıkıcı ısı ve onun ürettiği aşırı bol enerji arasındaki diyalektiğin etrafında dönmekteydi. Ona göre *Manifesto* "modernist kültürün en derin öngörülerinden bazılarını dile getirirken, bir yandan da onun en derin çelişkilerinden bazılarını dramatik hale getiriyordu."¹³

Bu "buharlaştırma görüşü", David Harvey'in Marksist kentleşme jeopolitik anlayışındaki "yaratıcı yıkım" ve "mekânsal sabit"inin de derinlerinde yatmaktadır; bunun Marx'ın ve Berman'ın Marksizminde bir anafor gibi çekiş gücü vardır. Buna rağmen Berman, kötü haberden ziyade iyi olanı vurgulamak eğilimiyle yaratıcı tarafa dirsek atmıştır. Bununla birlikte Berman'a göre Marx şunu görür: "Kapitalist gelişim dinamikleri içinde –hem her bireyin ve hem de bir toplumun bir bütün olarak gelişiminde– iyi yaşamın yeni bir imajı – bir koşulsuz mükemmellik yaşamı değil, belirtilmiş değişmez esasların cisimleşmesi değil ama süreğen, hareketli, açık-uçlu,

¹³ Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air* (New York: Simon and Schuster, 1982), 89; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor Modernite Deneyimi*, çev. Bülent Peker, Ümit Altuğ, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2004 [1994]. Bu başlığın kaynağı bize tanıdık gelebilir: *Manifesto*'nun 1.bölümünün ortalarında karşımıza çıkar: "Burjuvazi, üretim aletlerinde, dolayısıyla üretim ilişkilerinde ve dolayısıyla tüm toplumsal ilişkilerde sürekli devrim yapmadan varolamaz. Geçmişteki tüm sanayici sınıfların birinci varoluş koşulu, bunun tersine, eski üretim tarzlarının değiştirilmeden korunmasıydı. ... Tüm sabit, küflü ilişkiler, beraberlerindeki eskiden saygıdeğer bulunan düşünceler ve görüşlerle birlikte çözülüyor; yeni oluşmuş olan tüm ilişkiler daha kemikleşmeden eskiyor. Sabit ve durağan olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor ve insanlar sonunda yaşam koşullarına ve karşılıklı ilişkilerine ayık kafayla bakmak zorunda kalıyor."

sınırsız bir büyüme sürecidir. Bu nedenle modernitenin yaralarını daha dolu ve daha derin bir modernite aracılığıyla iyileştirmeyi umut eder". Burjuvazinin yaptığı, inşa ettiği, yarattığı ve düzenlediği her şeyi Marx bir şekilde fani, bir anlığına katı, kısa zaman içinde alaşağı edilecek, imha edilecek ve değerini kaybedecek ve daha ileri ve daha kârlı projelere yol açmak için yıkılacak şeyler olarak görür. Burjuvazinin kâr hanesine yazan New York'taki yıkımın en yürek parçalayıcı eylemlerinden biri, eski Penn İstasyonu'nun imhasıdır. 1963 ila 1966 arasında heybetli güzellikteki bina, sahibi Pennsylvania Demiryolları tarafından yıkıldı ve yerine 20.000 oturma kapasiteli spor sahası olan berbat derecede çirkin 29 katlı borsa ofisleri kompleksi, Madison Square Garden dikildi. Bir zamanlar mimari tarihçi Vincent Scully'nin dediği gibi, insanlar New York'a tanrılar gibi girerdi; şimdi fareler gibi sığışıyorlar. "Paramparça et! Yerinden sök! At! Hadi temizle! Hadi düzenle!" diye yazmıştı savaş sonrası New York'unun Kate Simon'u. Şair James Merrill'de aynı fikirdeydi: "Her zamanki gibi, New York'ta her şey, bir şeye ilgi duyma şansını elde edemeden yıkılmış olur."¹⁴

Hal böyleyken bu barbarlığın bir şekilde daha aydınlık bir tarafı da vardı, karanlığın içinde ve içinden doğru parlayan göz alıcı bir ışık, kapitalist modernitenin nihilistçe yıkımı içinde bir yerlerde gizlenmiş yeni bir potansiyeldi. Berman bunun Friedrich Nietzsche'nin 1882'de "Tanrı'nın Ölümü"yle ileri sürdüğü radikal umutlara benzediğini söyler; yalnızca Marx bunu "piyasa ekonomisinin görünüşte bayağı gündelik işlerinin" içine yerleştirmişti. "Modern burjuvaziyi modern entelek-

¹⁴ Scully, Simon ve Merrill, *New York: An Illustrated History*, der. Ric Burns ve James Sanders (New York: Alfred Knopf, 1999), sırasıyla s. 514, 486, 469 içinde alıntılanmış.

tüellerin aklının erebileceğinden çok daha geniş bir ölçekte mükemmel nihilistler olarak deşifre etti". Nietzsche gibi Marx da bizi bu uçurumdan aşağı bakmamız ve diğer tarafa bakmanın insani bedellerini görmemiz için zorlar. Burjuva sınıfı bizzat, yarattıkları dünyayı baskı altında tutar, icadına yardım ettikleri karanlığa doğru bakmaya cesaretleri yoktur, bunu o da bilir. Ama tersine işçi sınıfı tam da kendilerini ortadan kaldırmakla tehdit eden güçler tarafından ayaklanır ve eyleme doğru seferber edilir. Berman, Marx'ın "gelecek yüzyılda modernizm kültürünü şekillendirecek ve harekete geçirecek kutupları" hayran verici biçimde sergilediğini söyler: "Doyumsuz arzular ve güdüler, kesintisiz devrim, sonsuz gelişim, aralıksız yaratım ve hayatın her alanında yenilenme teması ve onun radikal antitezi olan nihilizm, doyumsuz yıkım, yaşamın parçalanması ve tükeltilmesi, karanlığın yüreği, dehşet temasıdır" bu.

Berman Marx'ın trajik geleneğin yörüngesine oturduğuna hükmeder. (Bu neredeyse hiç şaşırtıcı değildir: Hastalık derecesinde yoksulluk içindeki yaşamıyla ve ondan önce ölen dört genç çocuk sahibi olmasıyla kendisi yeterince trajedi yaşamıştı. Marx'ın kişisel acıları siyasi yaralarını fazlasıyla aşmıştı.)¹⁵ Marx'a göre kapitalizmde bir şekilde sadece mutlu bir sona ulaşmak için herkes şiddetli vahşi bir şekilde çıplak kalıplar halinde, kıyafetleri soyulmuş, haleleri kaybolmuş, peçeleri koparılmıştı. Berman bu trajik düşüncüyü, William

¹⁵ Onun en büyük baba acısı Marxların 3. çocuğu olan Edgar'ın 1855'te 8 yaşındayken ölümüydü. Marx asla tam olarak bu acıyı atlatmadı, insanlığa giriş biletini de asla geri vermedi. Bütün bunlara rağmen, Friedrich Engels'e (12 Nisan 1855) yazdı: "Bugünlerde yaşadığım korkunç ıstaplar içinde seni ve senin dostluğunu düşünmek bana her zaman güç ve dünyada mantıklı bir şeyler yapabileceğimiz umudunu verdi." Bunu neredeyse Marksizmin kısa tanımı olarak okuyabiliriz: Dünyada mantıklı bir şeyler yapmak!

Shakespeare'in Kral Lear'ındakine benzetir, o da çalılıkların arasından, buz gibi rüzgârdan gücünü kaybederken "başka insanların alıp götüreceği yaşamın kendisi dışında her şeyini kaybetmiş olmasıyla yüzleşmeye zorlandığı çıplak gerçeği" biliyordu. Marx şöyle demişti: "Burjuvazi şimdiye kadar saygı duyulan ve dindarca bir korkuyla bakılan tüm mesleklerin halelerini söküp attı ... Burjuvazi, aile ilişkisinin dokunaklı-duygusal peçesini yırtıp attı ... dinsel ve siyasal yanılsamalarla gizlenmiş sömürünün yerine açık, utanmaz, doğrudan ve kaba sömürüyü koydu."¹⁶ Tüm koruma ortadan kalktığında ve insanlar saf hırsın fırtınasına maruz kaldığında, kendileri dışında her şeyi kaybettiler, benzer şekilde her şeylerinden yolunmuş, temkinli hislerle yaşamlarının gerçek koşullarıyla ve arkadaşları olan insanlarla ilişkileriyle yüzleşmek zorunda bırakılmış insanlar gibi, başka insanlarla toplumsal ilişkileri tanımak dışında başka çözümleri olmadı.¹⁷

Kökler, Viraneler ve Yenilemeler: İlkel Bronx

Berman'a göre modernitenin katı ve buharlaşan diyalektiği başka hiçbir yerde Bronx'da olduğu kadar aşikâr değildi.

¹⁶ Marx ve Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, s. 37-38.

¹⁷ Berman'ın devlet işlerinde ütöpik çözümlere karşı şüpheleri olduğunu not etmek gerekir. Yani "ağır başlı" bir işçi sınıfı toplumu başarıyla bir anda dönüştürebilir. "Bazı okuyucular sadece eleştiriye ve öz-eleştiriye eğilebilirler" diye itiraf eder Berman *All That Is Solid*'de, "ve [Marx'ın] umutlarını ütöpik ve naif bularak reddeder." Ama bunu yapmak "Marx'ın eleştirel düşüncenin en önemli noktası olarak gördüğü şeyi kaçırmaktır." Marx'ın ele aldığı şekliyle eleştiri "eleştirilen kişinin eleştirmenlerini ve kendini yeni bir senteze doğru sürüklemek üzere onlarla başa çıkması için zorlamak ve onda ilham uyandırmaktır. Neticede aşkının sahte iddialarının maskesini düşürmek gerçek aşk için talep ve mücadele anlamına gelir" (s. 120).

Bronx'un trajik kaderi *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* isimli iklimsel bölümü oluşturur. Orası Berman'ın ağırbaşlı duygularla kapitalist modernite ve şehirciliğin gerçek koşullarıyla karşılaştığı kendi arka bahçesidir. Diyalektiğin en etkili şekilde konakladığı yer gündelik hayattır. Modern dünyada gündelik yaşam hem ağacı hem de otobanı içselleştirir; denge genelde şüphelidir. Bronx'da gündelik hayat bir zamanlar, Grand Concourse Bulvarı'nın, mezecilerin, Yahudi kasaplarının, sinagogların, apartman bloklarının ve sıkı bağları olan, çalışkan ailelerin konutlarının ağaç dünyası anlamına geliyordu. Ayrıca bu, ağaç dünyasını buharlaştırıp havaya karıştıran, onu yere deviren, tam kentin merkezinde büyük kesik ve ölümcül bir orak darbesi bırakan Robert Moses'in Cross-Bronx Otobanının makine dünyası anlamına da geliyordu. Bronx'daki makine dünyası "potansiyel uzun dönemli düzensizliği" 1970'lerin ve 1980'lerin toplu göçünü, binlerce terk edilmiş binayı, uyuşturucuyu, kundakçılığı, çeteleri, cinayetleri, peşkeş çekmeyi ve sigorta yapılmaması için değerini düşürmeyi, kamusal hizmetlerin "planlı küçülmesi"ni, arabaların ve kamyonların tek bir çılgın amaç için yani hızlı gitmeleri için hızının artırılmasını ivedileştirerek "önlenemez bir felakete" çevirmişti. Berman şöyle hatırlıyordu: "On yıl boyunca, 1950'lerin sonundan 1960'ların sonuna kadar Bronx yıkıldı, kazıldı, alt üst edildi. Arkadaşlarımla birlikte bir zamanlar 174. Cadde'nin uzandığı Grand Concours'da korkuluk duvarının üzerine çıkar ve inşaatı seyrederdik ... Grand Concours, mahallemizin bir nevi Paris bulvarıydı. En göze çarpan özelliklerinden biri de sıra sıra, muhteşem, 1930 tarzı evlerdi ... Yalın ve berrak mimari biçimleri vardı ... ışığa ve havaya açtı, sanki sadece kendi seçkin sakinlerine değil, hepimize açık

bir iyi hayatı ima edermişçesine. Bugün *Art Deco* diye bilinen bu tarz binalar ilk günlerinde “modern” diye adlandırılırdı”.

Moses, imar programıyla, Baron Georges Haussmann’ın Paris’te yaptığı ne varsa gölgede bırakan numune bir “Faustvari adam”dı. New York’ta Second Empire Bulvarı, eyaletler arası çevreyolunun ve tamamen modernleşmiş *şehir karşıtlığının*, süper apartmanlar ve otomobiller şehrinin dengi olmadığını kanıtladı. Moses yumurtaları kırmadan omlet yapılamayacağı iddiasıyla bu yıkımdan zevk alıyormuş gibiydi. Gerçek trajedi ise oydu ki Moses görünüşte New York’u, memleketini sevmişti ve bir yanda mahvettiği hayatlar ve yok olmasına yol açtığı topluluklar dururken, New Yorklulara 600 bin yeni ev de sağlamıştı. New York’taki büyük “yeniden düzenleme”, savaş sonrası kentsel Amerika’nın çok daha büyük bir yeniden düzenlemesinin sadece bir provasından başka bir şey değildi. “Bu yeni düzen” diye yazıyordu Berman, “tüm ulusu, hayat kaynağı otomobil olan birleşik bir akış içinde bütünleştirdi. Şehirleri esas olarak trafiğin akışı önündeki engel ve Amerikalıların bir an önce kaçması gereken, standart altı konut ve çöküş halindeki mahallelerin kalıntıları olarak görüyordu.” Şehirdeki binlerce mahalle bu yeni düzenle yok ediliyordu, Bronx tüm Amerika’da yaşanan bir şeyin en dramatik örneği idi yalnızca. Ve gerçekten de Amerika, büyük oranda sermayeleştirilmiş otoban inşası ve Federal Otoban İdaresi olmadan yaşayamaz oldu. Amerikan yaşamının dönüşümü ayrıca “milyonlarca insanı ve işi, milyarlarca dolarlık yatırımı Amerikan şehirlerinden uzaklaştırdı; bu şehirleri, sakinlerinin bugün hala pençesinden kurtulamadığı kronik bir kriz ve kaosun içine fırlattı. Moses’in amacı bu değildi kesinlikle, ama ister istemez buna yardımcı oldu”.

Berman gelecek yıllarda bu enkaza daha fazla baktıkça ve üzerinde daha fazla düşündükçe, bunun modern yaşamın bizzat kendisine özgü bir sorunu yansıttığına daha fazla ikna oldu. Bu, şehir yaşamı içinde kristalize olmuş ve yoğunlaşmış bir sorundu, Kent Marksizmi'nin yüzleşmek zorunda olduğu bir sorundu. Gerçekten Berman, "Çoğu kez süren ve büyüyen modernliğin bedeli, sadece 'geleneksel' ya da 'modern öncesi' kurum ve çevrelerin değil –işte asıl trajedi burada– bizzat modern dünyanın en canlı, en güzel şeylerinin de yıkımı oluyor. Burada, Bronx'ta, Robert Moses'in sayesinde, kent bulvarının modernliği eyaletler arası otoyolun modernliği tarafından miadı dolmuş diye nitelenip yerle bir ediliyordu ... Modern olmak meğerse benim sandığımdan çok daha sorunlu ve tehlikeliymiş" demişti. "Otoban dünyasının modernitesi" diye yazmıştı Berman, "1960'lı yıllara gelindiğinde Yeni Sınırların Amerikasında (Büyük Toplum, ay yüzeyindeki Apollo) gücünün ve özgüveninin zirvesine ulaşacaktı." Öte yandan, alternatif bir modernist "muhalif kelime haznesi" salıverecek, insanların bu nereye gittiğinden habersiz görünen otoban dünyasıyla yüzleşmesine ilham verecekti. Bu insanlar kısa bir zaman içinde, *juggernautlar** hızla geçerken bile otobanın ortasında dikileceklerdi. Bu muhalefet birkaç şey için dikkate değerdi. İlk olarak, otoban dünyasının tek olası modern dünya olduğunu ve modern ruhun seyahat edebileceği başka daha iyi yönler olduğunu gösterecekti. Bu arada modern enerji ve onayın hayati ve birincil anlatımlarının aslında eve daha yakın olduğunu, çok az insanın bakmayı hayal edeceği yerde, orada olduğunu keşfedeceklerdi: Sokağın gündelik hayatında. Berman burada, geçmişteki bazı modernist metinlerden ilham alıyordu; genç Stephen Dedalus'un tarihin nasıl tanrının iradesi veya ulus devletlerin bir temsilcisi değil, "sokaktaki çığ-

lık" olduğunu gösterdiği James Joyce'un *Ulysses*'i gibi metinlerdi bunlar.

Berman'ın Marksizmini yerleştirmek istediği yer, o bilinen eski şehrin sokağıdır. Orada Marksizm sokağın kendiliğindenliğinin ve çeşitliliğinin kullanılmamış enerjisini cezbeden modernist bir muhalif kelime haznesi, sokaktaki gerçek bir çılgılık olur. Bu tür Marksizm, "eski" çevrenin kaosunu ve düzensizliğini bir şekilde devam ettirmek zorundaydı, "çünkü bu eski çevre, modern deneyim ve değerleri beslemek açısından benzersiz bir yeteneğe sahipti: Kentin özgürlüğü, sürekli bir hareket ve değişim ortamında var olan bir düzen; göze çarpmayan ama yoğun ve karmaşık bir yüz yüze iletişim ve paylaşım". Bir süre için Berman'ın Yeni Sol kuşağı gücün nasıl sokağa ait olduğunu keşfetti. 1960'ların sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde, Avrupa'da ve dünyada milyonlarca meçhul, bombaların, tankların ve emperyalizmin otoban dünyasına karşı harekete geçerek işgallerin ve sokak gösterilerinin planlanmasında yer almıştı. "Sanatçı inisiyatifi" diye yazar Berman, "eskimiş, gözden düşmüş ve çürüyen yerlerin dikkat çekici kamu alanlarına dönüşebileceğini ve dönüştürülebileceğini; 20. yüzyıl trafiği açısından son derece verimsiz olan 19. yüzyıl Amerikan caddelerinin, 20. yüzyıl kalp ve zihinlerinin hareket etmesi açısından ideal araçlar haline gelebileceğini gösterdi. Bu modernizm, on yıl içinde giderek daha da yıpranan ve tehlikeli bir hale gelen kamu yaşamına özel bir zenginlik ve hareketlilik kazandırdı".

1984'te Berman yıkım edebiyatının derinlerine daldı ve onun görkemli mirasının izini Antik Yunan'a ve Eski Ahit peygamberlerine kadar sürdü. Dolayısıyla, moderniteye dair Marksist vizyonuna daha zengin metafiziksel ve varoluşçu bir katman sağladı. Hatta şehirdeki yıkım için, bir zamanlar canlı

olan kamusal mekânların enkazı için hiçbir zaman rağbet görmeyen harika yeni bir terim üretti: *Kent kıyıcı*, şehrin katili. Ama harabelerin ve yıkımların trajedisinin paradoksal olarak kurtarıcı nitelikler taşıyan, insanları hayal kırıklığıyla –ve onun sayesinde– yaşamasını dürttüleyen *katarsisi* teşvik ettiği için başka bir yüzü daha vardı. Bütün değerleri kaybolmuş görüldüğünde insanların yeni değerler icat etmesine yol açtı; her şeyden öte insanların kasabayı terk etmek yerine şehirlerini çoğunlukla molozdan yeniden inşa etmelerine ilham verdi. (Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de şöyle yazmıştı: “Ev yandığında, insan öğle yemeğini bile unutabilir. Evet, ama sonra küller arasında yer.”) Kent kıyımıyla ilgili eski edebiyat metinlerinin elbette zalim ve acı dolu olduğunu ancak aynı zamanda biz modernler için aydınlık ve son derece öğretici olduğunu söylemiştir Berman. Bizi “yıkıntıların arasından dünyaya bakmaya, alevler aracılığıyla işaret yoluyla iletişim kurmaya” zorlar “[ve] ondan geriye kalan insanları geliştirir.”¹⁸ Yeremya’nın Eski Ahit kitapları ve Ağıtlar Kudüs’ün Babilliler tarafından M.Ö. 583’te yağmalanmasının kaba ayrıntılarıyla doludur; ve Euripides’in yaklaşık yüz yıl sonra yazılan *Troyalı Kadınlar* trajedisi, Truva’nın yıkımını kaydetmiştir. Euripides, “Truva yanıyor, şehirlerin şehri, artık şehirsiz” diye yazmıştı. “Şehrimiz yanıyor” diye bağırdı Hebuca. “Savaşçılarımız gitti, / Kızlarımızın ırzına geçildi. / Ağla, ağla.” “Sadece ölümler acıyı hissetmeden yaşarlar” diye düşünmüştü. Hal böyleyken, ölüm boşluktur ve “yaşamak umuttur.”

¹⁸ Marshall Berman, “Roots, Ruins, renewals: City life after Urbicide,” *Village Voice*, 4 Eylül 1984, s. 20.

* İnanan Hintlilerin önüne atıldığı tekerlekli bir heykel, İngilizce’de “ezici güç”, “canavar” anlamında kullanılır – ç.n.

Peygamber Yeremya da benzer bir şekilde Kudüs'ün yıkımının mükemmel yeniden inşasıyla bir arada var olduğu bir diyalektik yıkım görüşü sunmuştu. "Yıkılmış şehirleri yeniden inşa edeceğim ve onları içinde oturtacağım; üzüm bağları yapacaklar ve kendi şaraplarını içecekler ve kendi bahçelerini kuracaklar ve kendi meyvelerini yiyecekler." Kudüs'ün ilk yeniden inşası Berman'ın belirttiği gibi "kent yenilenmesinin bir paradigması" sahiden de Nehemya kitabında betimlenir. İşe bakın ki şimdi Bronx'un da böyle bir "Nehemya planı" vardır. Bu yerel sakinlerin kendilerini güçlendirmek, evlerini tamir etmek, bir zamanlar ıssız ve tehditkâr olan çöple kaplı arsalarını bereketli toplum bahçelerine dönüştürmek için, onları güçlendiren –o çevrede olan ve sıkıca tutunmuş olanları güçlendiren– ev ve müstemilatı programıdır. Bu titizlikle ve çileden çıkarır derecede yavaştır" diye yazar Berman, "ancak oluyor gibi görünüyor. New Yorklular yıkıntılarını tekrar şehrin parçalarına dönüştürmek ve bu parçaları kendilerinin kılmak için kendilerini hazırlıyorlar."¹⁹ Bu yeniden canlandırmanın bir parçası da Bronx'ta yıkıntılar *nedeniyle* bir şekilde gelişmiş kültürel yaratıcılıktır. Berman, kendilerini alevlerden ve yıkıntılardan uzaklaştırarak yorulmak bilmeden ortaya çıkan öncü grafiti ve fresk sanatçıları, rapçileri, breakdance yapanları ve şairleri, genç siyah ve Latin kökenli adamları işaret eder. Vahşi ana renkleri ve abartılı biçimleri kullanmaları, bilge adam yaklaşımları ve küresel kültürlerinin karışımı, sözlü maharetleri, dolaysız olmaları, tüm bu özellikleri Berman'a göre, şu mesajı vermişti: "Yıkıntıların arasından geliyoruz, ama biz yıkılmadık." Bazıları süreç içinde zengin ve sanat ve müzik dünyasının adı kötüye çıkmış ünlüleri oldu.

¹⁹ A.g.e.

On beş yıl sonra Berman, doğduğu kenti tekrar ziyaret etti ve “yanan köprüden görünen manzara”yı yeniden farklı bir biçimde ifade etti.²⁰ Geriye bir bakışla artık Bronx’un, Bronx Sanat Müzesi’ndeki *Kent Mitolojileri: 1960’lardan İtibaren Sahnedeki Bronx* isimli sergide başrolde oynayan yeraltı sanatını takdir ediyordu. Film, grafiti ve belgesel fotoğraflardan heykel ve resme kadar çeşitlilik gösteren 150 çalışma gösterimdeydi. Ancak şimdi kentin cehennem mevsimi, “Fort Apache” belaları belki de sonsuza dek sona ermiş görünüyordu. Yangınlar hafiflemiş; terk edilmiş boşluklarda, eskinin keş mekânlarında artık evler ve bahçeler vardı; yaklaşık 30.000 yeni ev inşa edilmişti. Suç ve yoksulluk oranı hala yüksekti, ancak o günlerde bu rakam “normal” New York seviyesine çekiliyordu. Ve uzun bir süre boyunca ilk kez, insanlar gerçekten mahallelere dönüyordu. Birkaç şey kaybolmuştu ama bu o kadar da kötü bir haber değildi. Aslında, yıkıntılar yeniden kurulurken Bronx, Berman’ın yazdığı gibi “sanat için daha az ilgi uyandıran bir yer oldu. Haberlerde çok fazla yer almıyordu. Eski gidişatı bugün ortada yoktu. Bronx’un ruhunu kaybettiğini söyleyebilirdiniz. Üzgün mü olmalıyız? Sanmıyorum... Sanat ve sanatçılar buna yardım eden güçler arasındaydı ve bunun normal akışa, müphem modern hayata dönmesine yardım etti. Bronx’un harabelerinden büyük bir yaratıcılık doğdu ve bu hatırlamayı ve kutlamayı hak ediyor ... Pek çok muazzam sanat, umutsuzluktan doğmasına rağmen, en büyük sanat normal hayatın içinden büyür.”²¹

²⁰ Marshall Berman, “Views from the Burning Bridge,” *Dissent*, 1999 yazı, s. 77-87.

²¹ Amy Waldman, “Rubble to Rebirth: Tales of the Bronx,” *New York Times*, 7 Nisan 1999, B4.

Marksizm ve Gündelik Zırva: Sokaktaki İşaretleri Okumak

Burada ne tür bir Marksizm ortaya konulmaktadır? Ve modernitenin bu “düşük” versiyonu ve Marksist anlamda gerçek devrim arasındaki bağ nedir? Bu sorular saygıdeğer tarihçi, Marksist eleştirmen ve New Left Review’in kurucusu Perry Anderson’un “Modernity and Revolution”²² [Modernite ve Devrim] isimli ukalaca yazılmış eleştirisinde Berman’a ilettiği sorulardı. Bu arada Anderson daha klasik bir Marksist yığın üzerinden sorularına birkaç anlamlı cevap bulacaktı. Anderson’a göre Berman’ın modernite düşüncesi, gelişimin yeni sınırlarına doğru devam eden ve daimi bir koşuşturmaydı. Bu “buharlaştırma” süreci Berman için de parçalayan ve belirsiz, sersemletici ve korkutucu ama özgürleştirici ve heyecan verici bir süreçti. Her şeyden öte bir *modernite deneyimi*, yani sınırsız bir kişisel gelişim, benzeri görülmemiş fiziki ve ruhsal vaat, akışa izin veren ve onunla birlikte gidenler için macerayla dolu bir hayat sunan öznel bir hassasiyet vaadinde bulunuyordu. Ancak Anderson Marx’ın insan gerçekliği fikrinin farklı işlediği konusunda uyarıyordu: Kişi bir şekilde toplumdan öncelikli değildir, ama diğerleriyle olan ilişkilerle kurulur; erkekler ve kadınlar toplumsal bireyler olarak, “sonsuz ontolojik esneklik”ten yoksun kolektif varlıklar olarak var olurlar. “Her bir kişinin bütünüyle sınırsız bir gelişime yönelik çılgın ve nihilist dürtüsü olduğu görüşü bu nedenle bir canavardır” diye yazar Anderson. “Daha doğrusu, gerçek ‘her bireyin özgür gelişimi’ sadece bir insan olmanın belirli genel doğasıyla ‘herkesin özgür gelişimi’yle ilgili olarak ilerleyebilir. Anderson,

²² Perry Anderson, “Modernity and Revolution,” *New Left Review* 144 (1984): s. 101.

Berman'ın Marksizm görüşünün "narsisizm kültürü", bir taraftan siyasi olarak ilerici ancak öte yandan tarihsel materyalizmle uyuşmayan, aşamalı ve bölük pörçük reformizmden farksız 60'ların biçimsiz Marksizmi koktuğunu belirtir. Marksist devrim, "bir devlet düzeninin alttan doğru siyasi yıkımı ve onun yerine bir başkasının gelmesi"ni gerektiren "zamanında olmalıdır ve sürekli bir süreç değildir". "Sosyalist devrim görevi bu anlamda ne moderniteyi devam ettirir ne de onu gerçekleştirir, aksine onu ortadan kaldırır".

Berman'ın yanıtı onun kararsız Marksizmi ve Berman'ın bizzat örneği olduğu tür olan özgür ruhlu Marksist entelektüel hakkında çok şey söyler. Yol üzerinde Berman, akademik "Marksizm"e, Marx külliyatının bölümlerinden ve dörtlüklerinin mesihvari dünya tarihsel devrimi Marksizmine, çorak ve hava geçirmeyecek kadar saf bir teorik çerçeveye sadece *New Left Review* editörleri camiasında ifade edilebilir kısa bir günah çıkarır. Berman Anderson'un gevşemesi ve rahatlama, yeterince sorun ve düzensizliğin olduğu ama aynı zamanda teorisinin hareket edebileceği ve büyüyebileceği daha fazla ışık ve mekân ve hava, daha fazla atmosfere sahip olan dünyaya cesaret etmesi gerektiğini düşünür. Böylece Berman, kendi savunmasında "modernizmin nasıl hala hem sokaklarımızda hem de ruhumuzda olduğunu ve bu dünyayı kendimizin yapmaya yardımcı olacak nasıl yaratıcı bir güce sahip olduğunu"²³ göstermek umuduyla New York'un açık ve kalabalık gündelik hayatından bir sahne sunar. Vinyetleri Baudelaire'nin 1846 tarihli "The Herosim of Modern Life" [Modern Yaşam Kahramanlığı] makalesinde benimsenmiş modernizm geleneğini dikkate alır. Baudelaire orada ısrarla

²³ Marshall Berman, "The Sings in the Street: A Response to Anderson, *New Left Review* 144 (1984): 156.

modern yaşama “epik bir asalet” tanımlar. Bizim çağımız, asil konular söz konusu olduğunda antik zamanlardan daha az zengin değildir. “Şehrimizin yaşamı, şiirsel ve harikulade konularda zengindir” diye yazar. “Harikuladelik bizi bir atmosfer gibi kuşatır ve doyurur; ama bunu görmeyi başaramayız ... günümüzün kahramanlığını görmek ve bilmek için sadece gözlerimizi açmak zorundayız.”²⁴ Berman 19. yüzyıl lirik şiirini sever ve onu New York’un kasabalarında dolaşarak, caddelerini bulvarlarını adımlayarak, metroya binerek yeniden keşfeder – bunlar ona bir Fransız semti hanımevladını hatırlatmaktan ziyade Coney Island seyyahını hatırlatmaktadır. Berman da Baudelaire de “kalabalıkla tek beden olma”nın arzusunu duymuşlardır. Baudelaire’nin modern kahramanlığıyla ilgili önemli bir nokta onun çatışma içinden, “çağımız kültürünü kaplayan bu ikilik[in], modern hayatı saran olgulardan”²⁵ çıkmış olmasıdır diye yazar Berman. Baudelaire’in sözleriyle, okurlar ve modern entelektüeller “evlerini kalabalığın ortasında hareketin azaldığı ve aktığı yerin ortasına, geçici ve sonsuzun ortasına kurmayı” hayata geçirirler. Berman’a göre Modern Marksist entelektüeller aynı şeyi yapmak zorundadırlar; Baudelaire’in ısrar ettiği gibi kendilerini bütünüyle “bütün şiirini ve merhametini beklenmeyen gelene, oradan geçen yabancıya”²⁶ vererek benzer şekilde “bu evrensel cemaatte bireysel sarhoşluğu” bulmak zorundalardı; ben-

²⁴ Berman’ın ilham aldığı Baudelaire’in güzel makalesi *Selected Writings on Art and Literature* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1974) de yeniden basıldı.

²⁵ Berman, *All That Is Solid Melts into Air*, s. 143-44.

²⁶ Charles Baudelaire, “Crowds,” *Paris Spleen* (New York: New Directions, 1947), s. 20.

zer şekilde “ruhlarının kutsal fahişeliği”ne girmek için kendilerine izin vermek zorundalardı.

Berman’ın Marksist görüşü Baudelaire’in şiirsel görüşü gibi temel olarak bir halkın görüşüdür. O “insan dokunuşu”nda ısrar eden örnek bir hümanist Odise’dir. Bu kahramanca günlük yaşamı Koreli meyve tezgâhı sahibi, Rus ekmekçiler, Hintli kırtasiyeciler, Latin teslimatçılar, kapıcılar ve hademeler, Dostoevsky’den çıkma yeraltı adamları, sokak insanları, dilenciler, fahişeler, asi şairler, Riverside ve Central Park’ta oynayan zengin ve fakir aileler, kiralarını çıkarabilmek için bütün gece taksi sürerken epik neo-idealist görüşleri hayal eden üniversite öğrencileri, Bronx’daki anneleriyle şakalaşan, modern hayattan, modern bedenlerden ve modern bebeklerden bahseden zenci çocuklarla dolu MTA otobüsleri gibi çeşit çeşit karakterler doldurur. Berman bir kız çocuğunun “Üzülme anne, biz moderniz. Kendimize nasıl özen göstermemiz gerektiğini biliyoruz” dediğini duyar. “Güney Bronx’da hayat serttir ama insanlar vazgeçmiyor” diye şüpheleri dağıtır Berman, “modernite canlı ve iyidir.” Marx’ın da gerçek insanlarla nasıl olduğunu biliyordu. *Kapital*’de canlı konuşmalarıyla onlardan yeterince vardır, Marx bizi “19. yüzyıl romanları”na geri götürürcesine şevk ve beceriyle kaydetmişti onları. Berman’ın Marksizmi içten içe bir 19. yüzyıl romanıdır, Charles Dickens’dan, Baudelaire’den ve Honoré de Balzac’tan tanıdığımız kişilerle kaynaşmış caddenin bir çeşit mensur şiiridir. “Modern benlik keşfimi giderek tüm modern benliklerin içinde var olduğu toplumsal bağlamın içine yerleştirmeye çalıştım” diye yazar Berman. “Modern insanın ulaşabileceği çevre ve kamu mekânları üzerine ve onların yarattıkları üzerine ve kendilerini evde hissetme girişimlerinde bu mekânlarda

nasıl hareket ettikleri ve karşılıklı etkilendikleri üzerine daha çok yazıyorum.”²⁷

Sıradan insanlar ve gündelik sokak yaşamı Anderson’un Marksist görünümünde hiç yer almadığı için Berman’ın görüş alanında yığılırlar. Onunkinde “sadece siyasetteki dünya-tarih devrimlerine ve kültürdeki dünya-sınıf yapıtlarına bir bakış vardır; iddiasının sınırları metafiziksel mükemmellik zirvesindedir ve bundan aşağı olan bir şeyi önemsemeye tenezzül etmez.” Berman’a göre Anderson yapıtlara ya da siyasi devrimlere odaklanacağına modernitenin anlamı, özgürlüğü, itibarı, güzelliği ile neşeyi, dayanışma kaynaklarını ve mekânlarını nasıl üretebildiğini” kabul etmeliydi. Böylece “modern erkekler ve kadınların ve çocukların içinde yaşadığı karmakarışık faaliyetle yüzleşmek zorunda kalırdı.” Ve yine böylece “oluşmakta olan bazı yapıtlar ve devrimler”²⁸ bile bulabilirdi. Marx proletaryayı, modern işçi sınıfını, “dünya tarihine geçecek” tek grup olma şansına sahip olarak görmekteydi. Bununla birlikte entelektüeller –şair, düşünür, bilim insanları— bu “devam eden projeye özel bir katkı” yapabiliirdi. “Yılların çalışmaları bize bir şey öğrettiyse eğer, daha ileriye erişebilir olmalıyız; birbirlerinden farklı bakan ve konuşan ve düşünen ve hisseden –birbirlerinden habersiz ya da birbirlerine karşı endişeli– insanlara tahmin ettiklerinden daha fazla ortak özelliklere sahip olduklarını göstermek için daha yakından görmeli ve duymalı, yüzeyin altını görmeli ve hissetmeli, daha geniş bir zaman ve mekân çeşitliliğinde kıyaslamalar yapmalı, gizli modelleri ve güçleri ve bağlantıları kavramalıyız”²⁹ diye

²⁷ Berman, “Signs in the Street,” s. 167.

²⁸ *A.g.e.*, s. 168.

^{**} Amerikan eleştirmen ve tarihçi Edmund Wilson’un devrim düşüncesi ve sosyalizmin tarihini anlattığı 1940 tarihli kitabı – ç.n.

yazar Berman. Solcu entelektüeller işçi sınıfıyla müttefik olmalıdır, düşünceler, dayanışma ve sınıf bilinci üretmelidir. Ancak bunu, insanlar gerçekten dünyayı deneyimlerken onları nasıl kabul edeceğimizi bilmeden yapamayız. “Eğer sokaktaki işaretleri nasıl okuyacağımızı bilmiyorsak, *Kapital*’i okumak bir işe yaramaz.” Tekrar olsun: Seyahat *Finlandiya İstasyonu*’nda** sonlanmıyor, Grand Central Station’a da gidiliyor.

Açık Yol ve Çekirgenin Günü

Açıklık, New York’u Berman için sonsuz heyecanlı kılan şeylerden biridir. Şehir canlı sokak yaşamının açıklığıyla gurur duyar. Aynı zamanda, “Amerikan toplumunda ortaya çıkan bütün gerilimler –ırklar, sınıflar, cinsiyetler, kuşaklar arasındaki gerilimler– hemen New York’un kaldırımlarına da taşmıştır. Öyle zamanlarda bizim muhteşem açıklıktaki şehrimiz büyük, cerahatli bir yara hissi vermektedir.”³⁰ Hal böyleyken, Marx’ın 1840’ların başında geliştirdiği paradigmaların bu çokanlamlılığı anlamak ve onun üzerinde çalışmak için hala yararlı olduğuna inanır Berman. Marx, tipik modern insanın bir kamusal kişi ve bir özel kişiye, komünal bir canlıya ve egoist bir bireye, toplumsal bir yaratığa ve bir piyasa katılımcısına bölünen bir kişi olduğunu biliyordu. Bu çifte yaşamla başa çıkmak –İnsan Hakları Bildirgesi’ni uygulayarak– atomize edilmiş bireyleri yurttaşla dönüştürmek, insanların

²⁹ A.g.e., s. 169.

³⁰ Marshall Berman, “Ruins and Reforms: New York Yesterday and Today,” *Dissent*, Sonbahar 1987, s. 423-24. Ayrıca bkz. Berman, “The Lonely Crowd: New York After the War,” *New York: An Illustrated History*, der. Ric Burns ve James Sanders (New York: Alfred A. Knopf, 1999), s. 536-41. Bu büyük ve hantal metin New York şehri üzerine güncel bir PBS belgesine eşlik ediyor.

“siyasal kurtuluşu”nın anahtarıdır demişti Marx. Bu Marx’ın tanımladığı, ekonominin, devletin ve toplumun daha radikal dönüşümüne bağlı olan “insanların kurtuluşu”na doğru zorunlu ve ilerici bir adımdı.³¹ Bu ikili yaşam, kamusal ve özel kişilik arasındaki bu ayrım, bugünkü kendi “demokrasilerimizde” de devam etmektedir. İşte bu bağlamda açık ve kaynaşmış bir kamusal alanın özel bir acılığı vardır. “Erkek ve kadınlardan oluşan bir toplum, fena halde, insanların içsel yaralarını iyileştirmek –ya da en azından tedavi etmek– ve siyasal kurtuluştan insan kurtuluşuna ilerlemek için bir araya gelebilecekleri bir yere ihtiyaç duyar”³² diye yazar Berman. Marx bu noktada hiçbir zaman kesin bir mekânsal formül sağlamamıştır; bu yüzden Berman bunun olmasını sağlayan herkese açık bir çevrenin, toplumun içsel çelişkilerinin özgürce ve açıkça ortaya çıktığı, insanların bu çelişkilerin üstesinden gelmeye başlamasına ve onları çözmeye çalışmasına izin veren bir yerin hayalini kurarak bu duruma bir el atar. “Temel demokratik haklarımızda saklı olan, bu durumda, kamusal alan hakkımızdır”.

Gerçekten açık bir kamusal alanda, uyumsuzluk ve çatışma ve sıkıntı olacaktır; ancak “bu tam da bizim peşinde olmamız gereken şeydir ... bir şehrin bütün yanıtlanmamış soruları burada ikamet edebilir, toplumun tüm içsel çelişkileri kendini ifade edebilir ve gözler önüne serilebilir. Aynen bir psikanaliz seansının korunaklı mekânında olduğu gibi, bir

³¹ Bu düşünce Marx’ın karışık “Yahudi Sorunu Üzerine” makalesinin 1. bölümünde görülen kavrayışlı alıntılardan birinde görülür. Marx burada “Museviliğin ortadan kaldırılması”nı tartışır. Makalenin tümü Early Writings (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1974), s. 211-41 içinde yeniden basılmıştır.

³² Marshall Berman, “Take It to the Streets: Conflict and Community in Public Space, *Dissent*, Sonbahar 1986, s. 476-77.

birey içine attığı her şeyi orada açabilir – böylece belki korunaklı, dışa kapalı bir kamusal alanda bütün bir toplum, onun yakasını bırakmayan ve onların yüzüne bakan hayaletleri getirtmek için kolektif baskılarıyla yüzleşmeye başlayabilir”. Buradaki hayaletlerden biri, yoksulların, alt sınıfın, sokağın lümpen proletaryasının hayaletidir –bir piyasa toplumunun “mantıklı” fonksiyonunun ürünleri olarak– bu insanlar o kadar hoş ve iyi değillerdir ama yine de vardırırlar. Bu insanları başka bir yere kaydırmak ya da onları halının altına süpürmekten ziyade demokratik ve “açık fikirli” bir kamusal alan, kabul etmenin, yoksulların “bizler gibi aynı şehrin ve aynı toplumun parçası ve binlerce yoldan bizimle bağlantı içinde olduğunu” kabul etmenin sarsıntısını teminat altına alır.

Yoksullarla uğraşmak ve kendimizle uğraşmak “kamusal alanda büyüme”nin bir yoludur. “Bu dünyanın acılarından çekinebilirsiniz” diye yazar Berman Kafka’dan alıntı yaparak: “Böyle yapmak için izniniz var ve bu sizin doğanızla uyumlu bir şey, ancak bu gerçek, kaçınabilmiş olacağınız acılardan biridir”. İşe bakın ki, bu acıları ve içsel çelişkileri bastırmak kent toplumunu hissizleştirmekle kalmaz; ayrıca toplumu ruhsal olarak öldürür. Şehirlerden kaçan insan yığınları varoşlarda, uzak kırsal alanlarda, kıyı şehirlerde, kırsal küçük köylerde huzur, rahatlık ve güvenlik bulabilir, ancak “pek çoğu çiçeklerin ve karayollarının ortasında bir boşluk hissi duymuş ve kaybettikleri dünyanın hasretini çekmiştir”. Bir şeyler eksiktir; onları insan dokusuyla biçimlendiren şeyler; “insan hislerinin fazlalığı ve yoğunluğu, ihtiyaçların ve arzuların ve fikirlerin bir çarpışması ve karışması” olan, dışarıda sokaktaki, şehrin kamusal alanlarındaki ışık dolu patlamalar şehrin kendisinde pek yoktur.

Berman'a göre şehirler her zaman muhalif, çoğunlukla tehditkâr ama her şeye rağmen her zaman insan türü için canlılık, samimiyet ve "doğal" yaşam alanıyla doludur. Tehlike ve tehdidin içinde özgürlüğü kolaylaştıran ve kendine has kişiliği besleyen bir doğa vardır. Tezi ayrıca, New York'un onu hedefleyen her şeyin karşısında neden asla ölmediğini bir parça açıklayabilmeye yardım eder. "Sokağı öldürmek" savaşı pratik olarak neredeyse her yerde başarılı olurken, onun sokakları canlı kalmış, yaşamsallığını sürdürmüştür: "Bir zamanlar Eyaletler arası Karayolu Sistemi vardı, en sıradan günlük eylemler –bir litre süt için köşeye yürümek, bir film izlemek için şehir merkezine giden bir otobüse atlamak, Main Street'in parlak ışıkları altında bir kola içmek– bir anda imkânsız hale geldi." Ancak bu milyar dolarlık felakete, sağlam ekonomik nedenler için, şehirlerde ateşli bir arzuyla yaptığı şeyden suçlu olarak Birleşik Devletler tarafından desteklenen barbarlığa rağmen New York, "klasik sokak görünümünü ve şehir formunu dikkat çekecek derecede bozulmadan korumuştur. Kendini koruma korusunda, sokak sistemleri, yok edilmiş tüm diğerlerinden köklü bir biçimde farklılaşmıştı."³³ Kaldırımları şimdiye kadar hiç olmadığı kadar sıkışık, onların zorluklarının ve tehditlerinin temelinde yatan Berman'ın sevgi ile çağrıştırdığı bir güzelliği ve kahramanlığı.

Berman'ın Marksist kentçilik tarzı açıkça bir Marksizm doğrulamasıdır. Sadece olumsuzluğu ve eleştiriye dile getirmez, olumlu olanı da görür, kocaman kötü adamlara öfke duyduğu kadar küçük iyi adamlarla da empati kurar. Bu ruh hali birçok emsalden, nefret (ve kendinden nefret etme) etra-

³³ Berman, "The Lonely Crowd," s. 538.

*** Yazarlarından birinin Mike Davis olduğu, 1960-1997 yılları arasında Los Angeles'ta sanatı anlatan kitaba gönderme – ç.n.

fında toplanan ve yüce iktidarı muhalif bir tonla aşıl原因an sesi ABD’de yankılanan diğere sol seslerden farklıdır. Bu mesela 20. yüzyıl Los Angeles’ına yakılan radikal bir ağıdı alkışa tutan Mike Davis’in *City of Quartz*’ından [Kuvvars Şehri] çok farklı bir ruhtur. Eski kamyon şoförü ve kasabın tavrı Berman’inkinden daha köşelidir ancak benzer bir şekilde kapsam olarak çok genişdir. Davis’in Marksizmi, tahmin ettiğimiz gibi Melekler Şehri’nin daha az göz alıcı, Hollywood olmayan tarafına odaklanır: Endüstriyel ve siyasi tarihine, hava-uzay sanayisine ve emlak üçkâğıtçılara, megaloman şehir plancılarına ve gazetecilerine, tuhaf gizemli tarikatlarına, gangster rapçilerine ve faşist polis gücüne, “sunshine ve noir”ına*** ve *triste tropique*’ine odaklanır. Ancak bir Marksizm görüşü olduğu kadar derin düşüncelere dalan, kötü sonlarla dolu bir anafordur. Davis’in Marksizmi, tıpkı Berman’inkinin garip bir biçimde New Yorklu olduğu gibi, acayip bir şekilde Californiyalıdır. Kaldırımların anavatanında yetişmiş militanlığından ziyade altgeçitlerin militanlığıdır, *Song of the Open Road*’dan [Açık Yolum Şarkısı] ziyade *The Day of the Locust*’tur [Çekirgenin Günü], Frederick Engels’ten ziyade Charles Bukowski’dir.

Davis’in Marksizmi kamusal alandan mahrum olan bir şehirciliği konuşur ve her çeşit kolektif deneyim algısını reddeder. Bu bir kapanma Marksizmi’dir ve bu ona uygun bir şekilde bir kapanma şehirciliğine karşı tepkiseldir – tek toplumsal karışması çevreyolundaki trafik sıkışıklığı olan yalnız kalabalığın şehirciliğine karşı tepkiseldir. Bu nedenle, belki de iyi bir nedenle kişinin kendi şehrinden nefretini ifade eden bir Marksist şehirciliktir, ancak *Metromarksizm*’deki diğere Marksistlerin gergin tutmaya çalıştığı metropol diyalektiğini gevşetir. Berman, *City of Quartz*’a yaptığı eleştiride bizzat Davis’in

Marksizmi'nin "tekno-vahiysel *Blade Runner* fantezileriyle" alevlendiğini ve Los Angeles'ın nihilist Crips ve Bloods genç gangsterlerine "devrimci bir ruh"³⁴ attettiğini söyler. Tek yönlü yolların (karayollarının?) felaket tehdidi, Spenglerci hurdalıkların, çekirgelerin ve katil arıların felaketlerinin bir manifestosudur. Her biri şehrin duyargalarına siyasi olarak sorunlu bir şekilde yapışır ve onu karıştırır. Davis'in "yoksulları dışarıda bırakarak rahatlatma çabası, yoksulların bizzat kendilerini betimlemesinden çok daha inandırıcıdır." Berman'a göre onun yazdıkları "ortamdaki büyük paralarla oynayan kötü adamlar konusuna döner dönmez yüksekte uçar" ancak "varoşlarda ve gettolarda yaşayan iyi yoksullara sıra geldiğinde de ise çöküşe geçer." Neticede Berman'ın aksine, bu, temsiliyetin ortadan kaldırıldığı bir Marksizm ve şehirciliktir, tufan gibi bir sonu, hatta belki de "sondan sonrası"nı bekleyen aşırı detaycı bir düşüncedir. Davis'in Marksizmi, gerçekten de içinde iki ruhu barındıran bir Marksizm'dir: "Sürdürdüğü şehir yaşamının bütününe kavramak isteyen radikal bir vatandaş ve bütün bu lanet olası şeyin havaya uçmasını görmek için kıvranan kent gerillası. Berman sorar: Davis, milenyumun şafağın-

³⁴ Berman, "L.A. Raw," *The Nation*, 1 Nisan 1991, 418. Berman Davis'in çeteci dalavere Marksizmi'ni sorun eden tek kişi değildir. İngiliz gazeteci John Williams şunları yazar: "Şarap içip çete savaşlarını konuşan Davis ve birkaç arkadaşına rastladım ... lafa daldığım sohbet ilginçti: başka insanlar nasıl beysbol yıldızlarından konuşuyorsa onlar da çete liderlerinden konuşuyorlardı - 'Hey, bir zamanlar şu San Quentin'deki adamla görüşmüştüm, içeri girmeden önce yirmi ya da otuz züppeyi öldürmüştü, şimdi Frantz Fanon'un tüm sayfalarını ezberden aktarabilir'; 'Peki, Cleveland'daki şu herifi hiç duydun mu - 99 kez ölüm cezasına çarptırılmış ve hücrelerinden uyuşturucu ticaretini hala yönetiyor. Tanrım, onunla konuşmayı çok isterim.' Koltuk mafyası akademisyenleri." John Williams, *Into the Badlands: Travels Through Urban America* (Londra: Flamingo Books, 1993), s. 106-7.

da kim olacaktır ya da olmaya çalışacaktır ("Whitman mı yoksa Céline mi?"). "Emin değilmiş gibi görünüyor, ama ben Whitman olmaya doğru kök salıyorum."³⁵

Karayolları ve yan yana dizili alışveriş dükkânları yaya kaldırımlarını bitirmeye devam eder; ancak Berman'ın ilgisini hala şehirlerimizdeki açık fikirli kamusal alanlar, "deneysel çevreler" ilgisini çekmektedir. Şehirler ve Marksizm hala insanların ve fikirlerin birbiriyle çarpıştığı yerlerde ve "'şehrin yukarısından' veya 'ilçesinden' veya 'varoşlarından' kaçmaya özlem duyan orta yaşlılarla beraber yetersiz deneyimleri ama sınırsız enerjileriyle fikirleri bir araya getirmek için yeni yollar bulabilen ya da hayal edebilen ve sentezlerini dışa vuran gençlerin yaşadığı yerlerde" gelişebilir. Berman hala Marksizmin "münasebetsizliği" tahrik edebildiğini düşünmektedir: Kaldırım küstahlığı, sert şekilde karşılık vermek, ışıklara karşı konuşmak, belirlenmiş çizgilerin dışından konuşmak, bizim büyük Amerikan mavi alakargaları gibi konuşmak ... kimse'nin umursamadığı yüksek ve gürültülü çığlıklar atan küçük kuşlar gibi."³⁶ Gürültülü bir çığlık olarak Marksizm hala provokatiftir, hala "sonsuz yeni sentezler, yan ürünler ve melezleşme kabiliyetine sahiptir ... Bütün bu düşüncelerin tam olarak ne anlama geldiğini söyleyecek herhangi bir otorite yoktur. Hatta kurucu babalar bile açtıkları bent kapaklarını kapatabilir."³⁷ Bu nedenle Marksizm, eleştirel bir kültür ve demokratik bir kamusal alan mücadelesinin, halk eğitimi, halk sağlığı, halk ulaşımı ve halk konutlandırması mücadelesinin (insanların paylaştığı ve şu anda sahip olduğumuz yeni med-

³⁵ Berman, "L.A. Raw," s. 421.

³⁶ Berman, "Blue Jay Way: Where Will Critical Culture Come From?" *Dissent*, Kış 2000, s. 31-32.

³⁷ *A.g.e.*, s. 33.

ya aracılığıyla paylaştığı fikirlerin mücadelesinin) olmazsa olmazıdır. Marksizm ile birlikte “hepimiz esaslı altın madenlerinin en tepesinde yaşıyoruz” diye sonuçlandırır Berman. Zengin altın külçeleri için kazmak nefes kesici bir büyü ve macera olabilir (kaybetsek de bir macera ve bir zaferdir).

Marksizm’le Sonsuz Macera

Berman’ın en son Marksist macerası Walter Benjamin’i uçurumun eşiğinden, onun Portbou’da içine daldığı o Akdeniz cehenneminden kurtarmak istemesidir. Aynı şekilde “Cesaret ve korku” hakkında bir fikri olan ancak buna rağmen “tam olarak hayat dolu” olan Rus gazeteci Isaac Babel’le savaş hikâyeleri üzerine sohbet etmek ister. Babel Yahudi hayalciler, ağırbaşlı gri sakallı yaşlı Gedali gibi tiplere olduğu gibi sadist Kazak subaylarına da oldukça aşinaydı. Tipik bir Babel hikâyesinde bir Kazak “Sen neyi sevdiğini bilmiyorsun Gedali” demişti. “Seni vuracağım ve sen öğreneceksin, bunu seni vurmak dışında başka bir yolla yapamıyorum, çünkü ben devrimim.” Ancak Gedali, “iyi eylemler ve iyi adamların gerçekleştirilemez devriminin kurucusu” olmaya devam eder. Kafası bulanmış olan Gedali ordu komutanına sorar: “Nerede neşe veren devrim?”³⁸

Berman Marx’ın hala her türlü neşe veren devrimin habercisi olduğuna inanır. Buna rağmen Marx, “baskı altında olma”nın ne anlama geldiğini bilir ve hayatta kalabilmek için birinin emeğini satmasına dayanan değirmenden öte bir dünyayı yapılandırmak üzere yeteneklerimizi tazelememiz için yalvarır. Berman’ın Marksist macerası Marx’ın simgeleşmiş konumunun ölümünü sevinç naralarıyla karşılar; o, yeni olan,

³⁸ Marshall Berman, *Adventures in Marxism* (New York: Verso, 1999), s. 219.

1989 sonrası alaycı Marx'ı, sesi zemin seviyesinde, şehirde, senin benim gibi gerçek insanların seslerinin arasında duyulan ölümlü Marx'ı sever. Bu macera mavi ve beyaz yakalıların sayısının azalmasına ve taşerona, emek güçlerindeki değişken rekabeti hissederek ve her gün aynaya bakarak ve "bugün satabileceğim ne var?" diye düşünen kişilikleri bölünen insanlara ağıt yakar.³⁹

Bu macera Marx'ın "kitlelere" olan uzun soluklu inancına sadıktır. Bu kitlelerin insanları, ekonomik kârların hamileri ve onlar bunu bilmese bile işçi sınıfının üyeleridir. Berman birçok insanın "sermaye sahipleriyle özdeşlik kurduğunu" ancak "menfaatin ne kadar şans eseri ve geçici olduğu hakkında hiçbir fikirleri olmadığını"⁴⁰ söyler. "Diplomadan yoksun, güzel kıyafetleri olmayan, ofislerde değil de küçük bölmelerde çalışan diğer işçiler çevrelerinde onları yöneten insanların birçoğunun gerçekten kendi sınıflarından ve onlar gibi savunmasız olduğu gerçeğini göremeyebilirler." Bunu anlamayan ya da buna katlanamayan insanlara bu gerçeklik nasıl anlatılabilir? "Bu örgütlerin ve örgütçülerin varoluş nedenidir" diye düşünür Berman. Düzenleme ve analiz etme süreci, Raskolnikovların meydanlarda kokuşmadığı ve Svidrigailovların binlerce beden ve ruha sahip olmadığı noktaya doğru gitme süreci, hepimizin devamlı bir çaba sağlaması

³⁹ Tüm bu yeni beyaz yakalı proletaryanın buna katlandığına dikkat edin. Bazıları beklenilmeyen işyerlerinde sendikalaşıyor. Yönlendirilmiş sağlık hizmetlerindeki sıkıştırılmış ödeme ve profesyonel özgürlüğe maruz kalan binlerce ABD'li doktor, hâlihazırda sendikaya katılıyor ya da işyerlerine sendikayı getiriyor; New York'ta 2000 yılında 3000 psikolog sendikalaştı. Ülke çapında 10.000 ayak hakları uzmanı aynı şeyi yaptı. Microsoft'un uzun dönemli geçici işçileri bile bir sendikada örgütlenmek için çağrı yaptı.

⁴⁰ Berman, *Adventures in Marxism*, s. 263.

için yeterli olmalıdır. O noktaya herhangi bir zamanda varmalıyız ve “içimizdeki kötü adamların asla uzağa gitmeyeceğini görürüz, devamlı çabamızın bize deneyim kazandırmış olacağını ve karşılıklı savunmalarımızda nasıl işbirliğine gideceğimizi öğretmiş olduğunu görürüz.”⁴¹

Berman artık bilhassa bu Marksist maceranın *şimdi*, kapitalizmin kurduğu mekânlara *karşı* ancak yine de onun içinde, yeni Times Meydanı gibi yerlerde bile yaşandığını görür. Her yerde kendimizin kılabilceğimiz ve kendimiz için yeniden yapılandırabileceğimiz yeterince büyük ve çok yer olduğunu düşünür. Günümüzde pek çok insanın “sadece büyük bir eğlence kaynağından değil, ayrıca şehir yaşamının getirebileceği ahlaki ve psikolojik büyümeden de” kendilerini yoksun kıldığına ve bunlara karşı bir bariyer çektiğine inanır. Berman, şehirlerimiz ve yurttaşlarımız “eleştirel teoriye duydukları elzem ihtiyaç kadar parlak ışıklara da ihtiyaç duyarlar. Bunların her ikisi de Henri Lefebvre’nin ‘Şehir Hakkı’ olarak adlandırdığı şeyin parçasıdır. Bu, solun sadece yöneticilere karşı değil, hatta bazen kendimize karşı, saflık ve mükemmeliyet tutkumuza karşı mücadele etmeyi öğrenme hakkıdır”⁴² der.

⁴¹ Berman, Dostoyevski’nin klasik romanı Suç ve Ceza’yı (1865) kastediyor. Svidrigailov Raskolnikov’un kızkardeşi Dunya’nın tasarımları çıldırır, çılgına döner. Dünya’nın onu hiçbir zaman sevmeyeceğini ve onu göndermekten ölümü tercih edeceğini anladığında Svidrigailov herkese – beynini uçurmadan önce- Amerika’ya taşınacağını söyler. Ne yazık ki bizim dünyamızın delillerini çılgın Raskolnikovlar ve Svidrigailovların New York’un doğu kasabasında sinsi sinsi dolaşmaları kadar kolayca saptayamayız. Çoğunlukla onlar artık caddelerde bulunmuyor; onlar havadalar, anonim ve centilmen bir tarzda aynalı camların ardında takım elbiseler içinde ve masaların başında oturur ve yüz binlerce beden ve ruha sahiptirler.

⁴² Berman, “Women and the Metamorphoses of Times Square,” Dissent, Sonbahar 2001, s. 82.

Burada sahnede ve sefaletin içinde sergilenen, mahalleye ve bir umut şehirciliğine güçlü sadakatini koruyan bir Marksizm'dir. Bu dünyayı değiştirmeye çalışırken kendimizi ve şehirlerimizi yaratmayı öğrenmemize yardım edebilecek bir görüştür.

Sonsöz

Karl Marx 120 yıldır hayatta değil, tüm yaştan ve tüm halklardan hem meraklı hem de inancını değiştirmiş hayranları Londra Highgate Mezarlığı'nı ziyaret etmeye devam ederler. Taze çiçekler, dünya üzerinde varolan hemen her dilden etkili yazılar düzenli olarak devrimcinin mezarını süsler. Yılmaz yüce bir bakışıyla o oradadır ya da uzaklara doğru dalmış tehditkâr gözleriyle devasa bronz heykeli belki de yanı başında yatan muhafazakâr hasmı Herbert Spencer'a kaşlarını çatmıştır. İşte bu simgeleşmiş Marx'tır, bugün genel olarak var olan baskın imaj: Heykellerin ve bayrakların Marx'ı, dogmanın ve gulagların Marx'ı, parti kısımlarının ve kutsal Ortodoksluğun Marx'ı; bu, aşağıdaki karmakarışık bayağı dünyada varlığını sürdüren gerçek ölümlüleri sürekli olarak hor gören (ve sıklıkla onları inceleyen) bir Marksizm görüşüdür. Bu sembolik Marx'ın hem sağ hem de solda cisimleşmiş haliyle basın tarafından fazlasıyla tasvir edilmesi kısıtlayıcıdır elbette. Ama kâfir Marx'a, yeryüzüne indirilmiş bir ironik Marx'a sadakat atfeden iyi basın da onun düşüncesini çarpıtmakta ya da basmakalıplaştırmakta, bir şekilde onu karikatürize etmekte, zenginliğini seyreltmektedir. John Cassidy'nin

New Yorker dergisinin sıra dışı bir baskısında çıkan makalesini ele alalım mesela. Cassidy bu makalede Marx'ı komünizm hakkında yanlışmış, ancak sorunlu kapitalizm hakkında haklı çıkan "geleceğin büyük düşünürü" olarak selamlar. Marx'ın devrimci umutları Cassidy'e göre mahkûm olmuştu ve sadece ondan arta kalan Marx, daha hafif bir Marx, daha çok, burjuva politik ekonomisinin tehlikelerini daha selim bir şekilde yorumlayan birine indirgenmiş bir Marx, "kapitalizmin bir öğrencisi ve bu şekilde yargılanması gereken bir Marx galip gelmişti"¹.

Gerçekte Marx, sadece kusurlu bir kapitalizmin saptayıcısı ya da tamircisi değildi, sadece Wall Street bankacıların dikkat kesilmesini sağlayan Keynesçilere yer yoktu onda. Marx sadece kapitalizmi analiz etmedi, kapitalistlerin *gücünü* de araştırdı, o gücün sınırlarını keşfetti, bu *sınırların karakterini* saptadı.² Marx'ın eleştirisi bu nedenle özel bir eleştiri türüdür, kendi feshine de alan açma niyetinde biriciktir, var olan düzeyi yıkmayı planlarken, aynı zamanda kendi kendini yıkmayı da planlar. Hem eleştirmenler hem de sempatanlar için Marksizm'in ne bir idare sistemi olduğunu ne de sınıfsız bir toplumun nasıl yönetileceğini ve düzenleneceğini anlatan bir tasarı olduğunu; aslında bir praksis (eleştirel bir analiz ve eleştirel bir pratik) olduğunu kavramak çoğunlukla güçtür. Marx –Marksist düşüncenin kendisinin de yıkılmasına olduğu kadar– kapitalizmin ölümünün şimdi ve gündelik hayatın içinde teori çevresinde pratik bir mücadele gerektirdiğine her

¹ John Cassidy, "The Return of Karl Marx," *The New Yorker*, 20-27 Ekim 1997, s. 248.

² Karl Marx, *Wages, Price and Profit* (Peking: Foreign Languages Press, 1975), s. 78; *Ücret, Fiyat ve Kar*, çev. Alaattin Bilgi, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2007.

zaman önem vermiştir. Bu mücadelenin paranın hiçbir anlamının olmadığı gelecekteki bir ölümler diyarıyla yer değiştiremeyeceğini bilir. Kudreti dâhilinde paranın ne olduğunu bilir. Marx yoldaşlarına hatırlatır: “[İşçi sınıfı] sermayeyle gündelik çatışmasında korkakça boyun eğerek, kendisini daha büyük bir harekete ön ayak olmaktan kesinlikle men eder.”³

Burada ele aldığım farklı Marksist düşünürler Marx’ın ihtarlarını bütünüyle kavramışlardır. Kesin bir şekilde “her türlü daha büyük bir hareket”in öncülüğünden yanadırlar; ancak bununla beraber Marksizm’in gündelik doğasını ve sermayeyle olan gündelik çelişkisinin (özellikle *şehirdeki* sermayeyle olan gündelik çatışmasının) doğasını da anlamışlardır. Bu yazarlar yapılacak yeterince teorik ve pratik iş olduğunu ve bunun gündelik hayatta yapıldığında toplumsal ve kentsel yaşamın daha iyi olacağını ve vaatlerin çok daha iyi olacağını bilirler. John Cassidys’in tarif ettiği dünyadan daha fazla sığ olmayan bir Marksist çizgiyi zengin bir dokuya sahip diyalektik Marksizm ile desteklerler. Çeşitli yollarla, Marx’ın dindışı alanla nasıl meşgul olduğunu ve onun tanrılaştırmasının, gerçekliğe dayanan ama gırtlığına kadar gerçekliğe batmamış eleştirel düşünce, entelektüel açıklık ve dogmatizmsizlik olan Marksizm’in en iyi ilkelerine aykırı olduğunu gösterirler. Gerçekten Marksizm’in nasıl da macera ve hayat dolu olduğunu, korku ve ölüm yüklü olmadığını gösterirler. Marksist uğraşın Sisifus’un uğraşı olduğunu bilirler ancak bu kolektif ve bireysel uğraşın aynı türden olanların bağını geliştirdiğini hayata yorucu ama tatmin edici bir anlam verdiğini ve insanlara karanlıklar içinde ışık görmelerine yardımcı olduğunu ve onlara kendi içlerinde ilerlemeyi hissettirdiğinin de farkındadırlar.

³ Marx, *Wages, Price and Profit*, s. 77.

Burada yazıya döktüğüm ve ayrıntılı bir şekilde aktarmaya çalıştığım Marksist sesler, ne şehir yaşamındaki ve Marksist düşüncedeki karmaşıklıktan ve çelişkiden sakınmışlar ne de gerçek ve devrim hakkında basmakalıp sloganlar önermişlerdir. Ne basitliğin kalkanına sığınmışlar ne de onaylama ve kesinliğe dayanan bir Marksizm geliştirmişlerdir: Aksine olumsuzla yüzleşmişler ve onunla yaşamışlardır (bazen de ölmüşlerdir).

Bir anlamda üzerinde çizim yaptıkları Marksist tuvaler, benim tasarlamaya çalıştığım daha büyük bir tuvalin parçasıdır. Bu, her düşünürün fikrinin ve etkilerinin, yaklaşımının ve yaşamının aynı anda soyut ve genel, parçalı ve bir bütün gibi görüldüğü daha büyük bir tuvaldir. *Metromarksizm*'in her bir bölümü, bütün diğer parçalarla, tüm diğer bölümlerle yan yana duran, bazen onlarla örtüşen, kimi zaman altını oyan bir parça anlamına gelir. Bu arada bazı parçalar (bölümler) diğerlerine ışık tutar, arada sırada onları gölgeler. Kısacası, benim burada sağlamaya çalıştığım şey, diyalektik bir yolla, kübist bir resim tarzında, dört boyutlu bir manzara gibi, *diyalektik bir anlatı* görüntüsü, diyalektik bir düşünce ve diyalektik bir şehir görüntüsüdür. Bu nedenle her bölümdeki her fikir kendi üç boyutluluğuna sahiptir. Bir başkasının önünde olduğu ya da arkasında kaldığı sonucu çıkarılabilir, diğer bölümlerle bağlantı kurulabilir ya da onlardan ayrıştırılabilir. Ancak hiçbir zaman parçaların her biri (her bölüm) diğerlerinden ayrıştırıldığında tam olarak anlaşılamaz. Bu parçaların dördüncü boyutta (yani zamanda) nasıl değiştiğini gözden kaçırırsak da her bir parçayı anlayamayız. Aslında okuyucudan, 1840'ların başında Marx ve Friedrich Engels tarafından ortaya çıkarılan ancak yeni karışımlara ve melezleşmelere ve devrimsel düzeltmelere açık olan zamana ve mekâna bağlı olan dayanıklı

yekpare bir blok olmayan Marksist düşünceyi dinamik bir süreç olarak gözlerinde canlandırmalarını ve anlamalarını istiyorum.

Bu tuvalde ayrıca, kapitalist şehir hakkında ve o şehrin Marksist yorumları hakkında bir dizi özelliği de ayırt edebiliriz. İki motif özellikle belirgindir: (1) Şehir ve Marksizm'in tarihselliği ve (2) Metropol diyalektiği. Birinci durumda, her bölümün kapitalist büyümenin özel bir fazını, kapitalist şehir gelişiminin ona karşılık gelen fazını dönemselleştirdiğini görebilmek mümkündür. Sırasıyla her bir yazar, Marksizm ve kendi döneminin şehri hakkında bir hikâye kurmuştur. Dolayısıyla kendine özgü Marksist teorileri kapitalist şehrin kendine özgü tarihi simgelerini analiz etmiştir. En başta Marx, kapitalizmin gelişimi ve kentleşmenin gelişimi arasındaki ilişkinin "işbölümüne" dayandığını teşhis etmişti. Fiziksel ve zihinsel emek ayrılığı ile kır ve kent ayrılığı arasındaki sıkı bir bağ gördü. *Alman İdeolojisi* gibi metinlerde feodalizmin çözülüşünü, zanaat emeğinden imalata, imalattan devasa fabrikalara kademeli geçişi, 1846'da "bir gecede türediler" dediği büyük sanayi şehirlerinin kökenlerini ayrıntılı bir şekilde açıkladı. Birkaç yıl sonra *Komünist Manifesto* dar geleneksel *gemeinschaft* darlığının ölümüne övgüler düzerek ve *gesellschaft* kozmopolitliğinin tadını çıkararak bu sanayileşme ve kentleşme dürtüsünü güncelledi ve onayladı. Çok açık kayıtlarla Marx, kapitalist kentleşmeyi Faustvari –yaratıcı ama yıkıcı, uygarlaştırıcı ama barbar, canlı ama dengesiz– bir güç olarak sıcak bir şekilde karşıladı.

Böylece Marx, geç 19. yüzyıl sanayileşmesi ve kentleşme arasındaki bağlantının kroniğini hayranlık uyandırıcı şekilde çıkaran arkadaşı Friedrich Engels'e "büyük sanayi kenti"nin daha derin ve geniş bir analizini devretti. Kent Marksizmi'ni

meydana getirenin gerçekte Engels olduğunu biliyoruz, oluşmakta olan “modern” metropolün “modern” analizini o ortaya çıkardı. Ancak modern metropolün dokusunu, modern sanayileşme ve kentleşme sürecinde modernitenin diyalektik deneyimini anlayan ilk kişi bizim şehirdeki meğimiz Walter Benjamin’dır. Benjamin kapitalist şehre yönelik daha derin bir tasavvur getirmişti; Paris, Berlin ve Napoli’nin sadece devasa fabrika şehirleri olmadığını biliyordu. Benjamin asla “tüketici kapitalizm”den bahsetmedi. İkinci Dünya Savaşı Avrupa’yı içine çekerken İspanyol sınırında öldü. Kapitalizmin gündelik hayatı gerçekten sömürdüğü, gerçekten gündelik hayatı ve hammadde görüntüsünde ve hammaddenin görüntüsünün görüntüsünde şehir mekânını gerçekten düzenlemeye başladığı, mücadelenin sona erdiği zamanlardı. Benjamin’dan daha uzun süre yaşayan Henri Lefebvre ve Guy Debord bunu çok iyi biliyordu. Her ikisi de savaş sonrası modern kapitalizmin çalışanları sömürmeye ve yabancılaştırmaya devam ettiğinde ısrarcı olmuştu; ancak yabancılaşma artık her köşede pusuya yatmış durumdaydı ve her reklam panosunda, televizyonda ve radyoda gürleyerek kendini duyurur hale gelmişti. Ve bu yabancılaşma eğiliminin yükünün çoğunu şehirler çekmekteydi. 70’lerde şehirlerde giderek artan bir şekilde “tekelci kapitalizm” hüküm sürer hale geldi. Manuel Castells’in yazdığı şekliyle bu canavar, büyük şirketlerin seri ürettiği dayanıklı tüketim mallarına olan talebi teşvik etmek için müdahaleci devlete dayanıyordu. Castells’in şehir paradigması bu nedenle savaş sonrası sanayileşmenin altın çağının bir yansımasıdır ve Marksizmi “Fordist” ve “Fordist-sonrası” şehir arasında bir yere saplanmıştı. 1980’ler itibarıyla Marksizm’in ikincisinin üstünlüğüyle yüzleşemediğini söylemişti. David Harvey bu konuda ondan farklı olmak için direnmisti, o

Marksist şamandıraya sıkı sıkıya bağlıydı. Marshall Berman da Harvey gibi bu gelişimsel süreci, doğal olarak Faustçu, korku verici, karanlık ve yıkıcı bulmuştu. İkisi de dünyadaki iyi şeylerin kaynağının, kötü şeylerin kaynağıyla aynı olduğunu farklı yollarla bize hatırlatmıştı. Ve kötü şeylere rağmen sebat etmeye sebat eden sıradan insanlar, modern erkekler ve kadınlar iyi şeyleri sıkı sıkı tuttu. Berman ve Harvey'in şehri daima modern bir kentti, her ikisi için de postmodernizm bir sis perdesiydi. Modernizm sokaklarımızda ve ruhlarımızda yaşamaya devam ediyor ve Marksizm fırtınayla alt üst olmuş bu okyanusa aidiyet kazanmamıza yardım edebilir.

Kapitalist şehirciliğin tarihselliği aynı derecede gelişen bir metropol diyalektiğini belgelemiştir. *Metromarksizm'*deki Marksistler, kapitalist bir şehri severek nasıl Marksist oluncasını gösterdi . Hatta gerekirse onların Marksizm'e sarılma nedeni duydukları bu sevgiydi. Özellikle gelişen merkezleri olan şehirleri seviyorlar. Bu merkezleri genişletmek ve onu gasp edip ya da yağmalayıp ortadan kaybolan zenginler dışında merkezleri başkaları için de yaşanır hale getirmek istiyorlar. Bu Marksistler, bu mekâna eklenmiş ve bu mekânda kendini güçlü hisseden sakinleriyle koşturan, hem anlamı hem de özgürlüğü olan bir çekirdek istiyor. *Metromarksizm* umarım Marksizmi düşmanına vermesin bir zihniyet kıyamet gibi bir hiddetle ağızlarını köpürdeterek rakipsiz bir sızlanma kültürü olarak kınayan eleştirmenlerin bir kez daha –belki de ilk kez– düşünmelerini sağlar düşünmelerini sağlar. Kaç tane şehir plancısı Paris hakkında Walter Benjamin, Henri Lefebvre ya da Guy Debord kadar nazik yazılar yazabilir? Baltimor'un acayıplığını kim David Harvey'den daha iyi ya da New York sokaklarını Marshall Berman kadar hoş tasvir edebilir? Hepsine göre şehirciliği canlandıran şey ekonomi politik olduğu

kadar šiirdi de. Yazılarında bağırlarında ayrı anda iki ruhun mesken tuttuğunu görebiliriz, aynen kentleşmenin iki yönlü gücüne şahit olabildiğimiz gibi: Kentleşmenin cennet ve cehennem referansları – “dikenlerin büyüdüğü yere güller diki-lir” diye yazmıştı şair William Blake kuvvetli bir sezgiyle.

Düşünürlerin tümüne göre Marksist şehircilik bize sa-vunma yapabilecek ve saldırabilecek, bir yandan yeni deney-sel mahalleleri, yeni fütürist şehirleri önceden canlandırırken, diğer yandan satın alınabilir hızla yok olan köşe toplumlarının devamlılığının sağlayabilecek pratiği ve siyaseti sağlar. Mark-sist şehircilik şehir yaşamını dinamikleştirmek, heyecanlı ve özgür kılmak için hâlihazırda elimizde olanları –bir zamanlar elimizde olanları– hatırlatır; ayrıca hala ihtiyacımız olan şeyi, hala ulaşamadığımız adaleti bilmemizi sağlar. Ve geçmiş, şimdi ve gelecek aracılığıyla bu bağlantıyı anlamamıza zorla-yacak çeşitte sorular sorar bize. *Metromarksizm*’de açığa çıkan Marksist şehircilik, şehir yaşamının yenilik ve kendiliğinden-likle ve organik büyümeyle çarpıcı hale geldiğini bilir. Ama ayrıca planlamanın gerekli olduğunu, demokratik müdahale-nin ve dünyayı soyutlama yoluyla hayalimizde kavramama-mızın harikulade olduğunu da bilir. Bu gerilimler, şehrin gele-ceğiyle ilgili, şehirlerimizi yaşanası olduğu kadar heyecanlı, ahlaki olduğu kadar estetik, düzenli olduğu kadar düzensiz, gözetimli olduğu kadar kendiliğinden bir hale getirmekle ilgili her türlü çağdaş tartışma için hayati önem taşıyan bir referans noktası olmaya devam eder. Her ne kadar şehirler Marksistler ve gezginci özgür ruhlar için, statükodan hoşnut olmayan insanlar için bereketli bir zemin de olsa Marksizm şehirciliğe ilham vermektedir.

Bu Marksistlerin hem sevdiği hem de tahayyül ettiği şehir, yani küçük evren olarak gördüğü ve kâinat olarak arzu ettiği şehir – bazılarının Marksist şehircilikle bağdaştırdığı şeyden uzak bir gezegendir: Monoton Doğu bloğu cezaevi konutları, gri sadelik, rutin angarya işlerden oluşan bir yaşamı yaşayan çirkin yüzlü insanlar. Bu Bolşeviklerin ilk başta devrim sonrası Rusyası için düşündüğü “çelik şehirler”den ve “enerji şehirleri”nden uzak bir evrendir. O halde geleceğin şehri, özellikle Sovyet konstrüktivist Alexei Gastev’in düşündüğü biçimde, sıra sıra çelik vinçler ve kirişler, yürüyen merdivenler, taşıyıcı kemerler ve montaj hattından oluşan makine parçaları modeli gibi bir şeye benziyordu. Bu aşırı-kentleşmiş, aşırı-sanayileşmiş çevre, insanları kitlesel olarak en fazla verimli birer yem ve “Taylorcu” daimi hareket teknikleriyle planlanmış kitlesel olarak merkezileşmiş bir sanayi sürecinde önemsiz robotlar haline getiriyordu.⁴ Bu kafayı yemiş bir bilimsel rasyonellikti, Yevgeny Zamyatin’in 1924 tarihli şaheseri *Biz*’de görkemli bir şekilde hicvedilen dünyaydı. Eserin kahramanı matematikçi D-503 (sadece bir numara, insan değil), Zamyatin ve buradaki Marksistlerimizin tiksindiği gerçek bir şehirleşmiş “tek devlet” müminidir. “Kalemim sayılara alışık-tır ama uyumlu seslerin ve uyukların müziğini yaratmasını

⁴ 1880’lerde Frederick W. Taylor, “bilimsel yönetim ilkeleri”nin yaratıcısıdır. Maksimum “verim”le yürütülen özel emek süreçlerini garantileyen çığır açıcı gaddar “zaman ve hareket” çalışmalarına yardımcı olmuştu; bundan sonra iş gevşek olmayacaktı ve verimsiz zaman boşlukları içermeyecekti. Taylor beyaz yakalı yöneticilerin ve William H. Whyte’in daha sonra “organizasyon adamları” şeklinde isimlendireceği endüstriyel strateji uzmanlarının bir prototipiydi. Henry Ford’un endüstriyel üretimini etkileyen sadece Taylor olmamıştır. Etkisi mimarlık ve şehir tasarımına kadar ulaşmış ve hatta Vladimir Lenin’in ve hızlı bir şekilde sanayileşen SSCB’nin de hayranlığını kazanmıştı.

bilmez" der D-503. D-503'ün özlemi şudur: "Yabanıl eğriyi düzeltmeliyiz, onu bir teğette –bir asimptotta– düz bir çizgi haline getirmeliyiz! Çünkü Tek Devlet'in çizgisi düz bir çizgidir. Büyük, ilahi, şaşmaz bilge bir düz çizgi – çizgilerin en bilgesi."⁵

Pek çok hırslı kapitalistin ve *Busines Week* alimlerinin onaylamak istediği Eski Sovyet komünizmine yönelik bu ithamla ilgili en büyük ironilerden biri, bunun basit bir şekilde 21. yüzyıl kapitalist toplumuna da yönlendirilebilir olmasıdır. Bugünlerde kendi küresel erimiyle, hammaddeler tarafından düzenlenen, piyasa rasyonalitesinin karakterize ettiği ve işçilerin çok daha uzun saatler boyunca çalıştığı ayrıntılı iş bölümüyle yönetilen kendi Tek Devlet'imize sahibiz. (En azından çalışma süresinin yılda ortalama 136 saat olduğu, ki bu rakam 1980'dekinden fazladır, ABD'de durum böyledir.) Bu insanların sadece elde edebileceklerini hayal edebildikleri –hâlâ hayal edebiliyorlarsa tabi– bir dünyadır; çünkü reklamcılar vaad eder ve şirketler bunu güvence altına alır. Zamyatin'in sadık mümini şöyle der: "Uyandım: Odaya yayılmış yumuşak, mavi ışık, cam duvarların, sandalyelerin, masanın pırıltısı. Bu beni rahatlatmış, kalbimin çarpıntısı durdu. Gözyaşı, Buda... Bu ne saçmalık...?".

"İyi değilim... bu kesin. Daha önce hiç rüya görmemiştim. Dediklerine göre, eskiden rüya görmek kesinlikle sıradan, normal bir olaymış. Ama söz onlara gelince, yaşamları zaten korkunç bir dönme dolapmış... Yeşil, turuncu, Buda, gözyaşı. Oysa biz bugün, rüyaların ciddi bir ruhsal hastalık olduğunu biliyoruz. Ve ben şunu iyi biliyorum ki, beynimdeki mekanizma, içine bir tek toz zerreciği bile girmeden bugüne kadar

⁵ Yevgeny Zamyatin, *We* (New York: E.P. Dutton, 1952), s. 4; *Biz*, çev. Füsun Tülek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011 [1988].

tam olarak çalışıyordu... Tepemdeki zil canlı, kristalize bir sesle çaldı. Saat yedi, kalkma zamanı... Evet, bu Taylor kuşkusuz eskilerin en zekisi. Bir dahi. Yönteminin, yaşamın her alanını, günün yirmi dört saatini kapsamadığı doğru, sistemini bir saatten yirmi dört saate yaymayı başaramamış.”⁶

Sonuçta, kentsel Amerika üzerindeki Taylorcu damga 1 saatten 24 saate yayıldı. Bugün bunu her yerde görüyoruz, yağmalanmış şehir merkezleri, eyaletler arası karayolları, “insan taşıyıcılar”la kaplı kimliksiz ofis alanları, uyuşturucu alışveriş merkezleriyle, yavan kaldırımsız caddelerle birçok şehrin başına bela oldu, şehir bunlarla tahrip oldu. Buralarda, Fyodor Dostoyevski’nin yeraltındaki adamının dediği gibi “yapacak ve anlayacak bir şey kalmadı.” Çevre yollarının ana caddeler haline geldiği bu yerde “bir şey kalmamıştır artık. Ancak beş duyurunuzu körleştirerek derin düşüncelere dalabilirsiniz.”⁷ Beş duyuyu bastırmak Marx’ın büyük bir sorun olarak algılayacağı bir şeydir. Bunun “insanın değerinin düşürülmesi”nde “çok önemli” olduğunu söylemiştir. İnsan dünyasının değerinin düşürülmesinin “şeyler dünyasının değerindeki artışla doğrudan bir ilişkisi vardır”⁸ demişti. Marx’a göre, bu şeyler dünyasının insanlar üzerindeki ezici galibiyeti, “dünyayı insan ilişkilerinden mahrum bırakıyor[du].” Onun tahayyül ettiği çevre, “insan etkisi”nin çevresidir; duyuları canlandıran, onları görmek, duymak, koklamak, tadına varmak, hissetmek, düşünmek, istemek, harekete geçmek ve sevmek (liste Marx’a aittir) için tahrik eden bir çevre. Bunun

⁶ A.g.e., s. 33-34.

⁷ Fyodor Dostoyevski, *Notes from Underground* (New York: Signet, 1974), s. 39-40; *Yeraltından Notlar*, çev. Ergin Altay, Can Yayınları, İstanbul, 2012.

⁸ Karl Marx, “The Economic and Philosophical Manuscripts,” *Karl Marx: Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 323-24.

insan öznesiyle insan nesnesinin yeniden bir araya getirmek zorunda olan, iç dünyanın dış dünyayla, iç doğayı dış doğayla, insanı mekânla yeniden birleştirmek zorunda olan bir proje olduğunu biliyordu. Bu, insanların diğer insanlarla ve insanların ve çevresindeki düşük insanlarla olan ayrımının aşılması anlamına gelir. Bu, insanların hem içinde hem de dışında sahnelenen, koşullarını bizim oluşturduğumuz ve bizi koşullayan bir sorunsaldır. Kitlese servetin ve kitlese üretimin, verimin ve rasyonelliğin insanların ya çok az bir şeyle ya da hiçbir şeyle yaşamaya zorlaması yönünde dünyayı değiştirmek anlamına gelir. Bu Marx'ın iyi hayat idealine karşıt bir dünyayı irdelemek anlamına gelir.

Marx, tek yönlü ya da "tüm fiziksel ve entelektüel duyuları sadece sahip olma duyusuyla ele geçirilmiş" insanlar olarak değil, "bütünleyici bir şekilde" "bütün insanlar"⁹ olarak kendimizi özelleştirmek zorunda olduğumuzu söylemişti. "Sahip olma"nın kapitalizmde gerçekten sorun yaratan tek duyuyu olduğunu söylemişti. Kolektif bir dürtü olarak sahip olma ve edinme arzusu –dünyayı mülkler üzerinden örgütlemek– öznel kişiliğimiz ile nesnel çevremiz arasında bir ayrıma yol açtı. Marx aksine, duyularımızın nesnel olarak insanlık dışı değil, öznel olarak insani olmasını istedi. Duyularımızın mal mülkte, karayollarında ve alışveriş merkezlerinde, ofis hanlarında ve otoparklarda duyusuz bir şekilde somutlaşmasını değil, "yaşamın organları" olarak duyarlı bir şekilde beslenmesini istedi. Bu nesnel dünyada tüm duyularımızla kendimizi doğrulamamız zorunda olduğumuzu hissetmişti, aksi takdirde dünyanın kendisinin uzuvlarını söküp alırken kendimizi de bir uzuv olarak bu dünyadan koparmış olacağız.

⁹ A.g.e., s. 352; vurgu orijinalde.

Aslında gerçek anlamda “bütünüyle gelişmiş” her şehir toplumu, insanların “varlıklarının tüm zenginliğiyle”¹⁰ yaşamalarına izin verecektir. Her şeyden öte dokusu olan, derinliği ve anlam karmaşası olan anlamın düzleştirilmediği ya da basitleştirilmediği bir fiziksel ve toplumsal çevre sunar. Dokusu olan çevreler, İspanyol şair Federico García Lorca’nın ışıklı bir yaratıcılık ve ışıklı bir yaratık olarak selamladığı “derin şarkı” hassasiyeti olan yerleri akla getirir. İnsanların çevresiyle dinamik olarak ve kendiliğinden bir etkileşim içine girdiği yerleri önerir. Bu yerler içimizdeki ve dışımızdaki dünyanın arasındaki, tinselcilik ile materyalizm arasındaki, etkinlik ile edilgenlik – tamamen canlı ile yarı ölü olma – arasındaki zıtlıkların çöktüğü bir yerdir. (Pek çok “kenar şehir”in çevreleri, alışveriş ve yaşam alanları bugünlerde o kadar bütünüyle düz ve sterilidir ki, tasarımcılar ve mal sahipleri orayı canlandırmak adına komik biçimde “programlamak” zorundadır. Bu bağlamlarda kendiliğinden dışavurum o kadar ihtimal dışıdır ki, sokak müzisyenlerini gösteri yapmaları için tutmak için danışmanlar istihdam edilmektedir!¹¹)

Marx, bu noktada “insanın pratik enerjisi”nin yardımcı koşaacağını biliyordu. Netice itibarıyla “bilgi sorunu” ve “hayat sorunu” *ancak pratik olarak çözülebilirdi*, ancak amaçlarına ulaşmak için gayretli bir şekilde uğraşan insani asli güçlerle çözülebilirdi. İnsanların amaçları için en gayretkeş şekilde ve pratik olarak belki de mücadele ettikleri yer gündelik hayattır –gündelik kent sokaklarıdır– örneğin özel mülkiyet haklarına, sermaye ve toprak mülkiyetine, emek sömürsüne, yok edici yabancılaşmaya meydan okudukları yer orasıdır. Sokaklar bu

¹⁰ A.g.e., s. 354.

¹¹ Bkz. Joel Garreau, *Edge City: Life on the New Frontier* (New York: Anchor Books, 1991).

“insanın pratik enerjisinin” açığa çıkmasında anahtar bir rol oynar. “Bilgi sorunu” ve “hayat sorunları”nın sıklıkla etraflica ele alındığı yerler sokaklardır. Bu görüş bizim kahramanlarımızın üzerinde çoğunlukla görüş birliğine vardığı bir görüştür. Sokakların otantik bir Kent Marksizmi’nin filizlendiği yer olduğu konusunda bir şekilde hemfikirdirler. Sokak büyük çoğunlukla toplumsal, siyasi ve ekonomik yaşamda neyin ne olduğunu ölçmek adına hiç de fena bir barometre değildir. Elbette birçoğumuzun hayatımızı idame ettiği yerlerdir. Sıklıkla sokaklar hayatını sürdüremeyenlerin, başa çıkacak gücü kalmayanların izlerini de taşır üzerinde. Sokaklar metropol diyalektiğinin göz kamaştırıcı gerçekliğiyle açık alanda gelip tünediği yerlerdir. Sokakların hem zenginler hem de yoksullar için tehdit kaynağı olmasının nedeni budur. Ancak 1999’un Kasım-Aralık’ından beri sokaklar 1960’ları hatırlatırcasına açık bir şekilde politize olacaktı; o zamanlar Seattle’da birbirinden farklı yüz binlerce insan hep birlikte küresel programı dünyanın her yerinde sokaklardaki milyonların özellikle de yoksul sokaklardaki dinamiklerini etkileyen Dünya Ticaret Örgütü’nü protesto etti. Sokak siyaseti, bundan dolayı, kurumsal parti siyasetinden kalan büyük boşluğu doldurmaya başladı.

Sokak eylemciliğindeki yükselme, radikal tartışmada da yükselişin işaretini verdi. Böyle bir gücü görmek, Henri Lefebvre’yi ve Guy Debord’u heyecanlandırmıştı. Buradaki radikalizmin tümü açıkça Marksist olmamasına rağmen yine de Marksizm’i üreten (ve sınayan) bir zemindi. “Gösteri ajitasyonu” birçok sokakta, Kuzey Amerika’da ve Avrupa’da Güneydoğu Asya’da ve Avustralya’da “gösteri kapitalizm”in kibrine karşı koyarak patlak vermişti. Ajitasyon bazı durumlarda ilk kez insanları ve mekânları politize ederek halkların hayal gücünü ele geçirmişti. Halk yiğitleri artık çeşitli mekân-

sal ölçeklerde birleşen çeşitli gündemleri dil getiriyordu: “Üçüncü Dünya” borçlarını iptal etmek, geçinmeye yetecek ücret yasası, çocuk emeğini ve kötü çalışma koşullarını yasaklamak, sokaklarımızı otomobillerden kurtarmak, şehir yaşamının canlılığını korumak, kaplumbağaları kurtarmak, Dünya Bankası’nı ve Uluslararası Para Fonu’nu kapatmak, dizginlenemeyen küreselleşmeyi evcilleştirmek. Sokaklar umut bağlanacak yerler değildir ancak değişmez bir şekilde yönetici sınıfın iktidarına meydan okumak, bu iktidarın ne olduğunu anlamak, radikal bir siyaset başlatmak ve radikal bir şehirciliği geliştirmek için işlevsel bir alandır. Sokaklarda insanlar kentleşme sürecine olduğu kadar siyasete de katılırlar. Coplar patlarken, gözyaşı bombaları atılırken, motorlu polisler saldırırken, ihtiyar herifler Marx ve Engels’in dediği gibi birbirleriyle el ele tutuşabildikleri yerler orasıdır.

Nisan 2001’de 30.000 protestocu Amerikalar için, steroitler üzerine bir çeşit Kuzey Amerika Serbest Ticaret Antlaşması’na benzer bir “serbest ticaret” bloğunu konuşmak üzere 34 devlet başkanının bir araya geldiği Quebec şehrine akın etmişti. Alaska’dan Arjantin’e kadar uzanan 8 milyon insan bu ağa dâhil olacaktı. KAHROLSUN KAPİTALİZM bir yanda, diğer yanda da muhalif bir duvar yazısı ÖZGÜRLÜK SATIN ALINAMAZ. Slogan attıranlar megafonlarla “Kapitalizme karşı karnavala hoş geldiniz” diyorlardı. Kır saçlı eylemciler genç yeşil saçlı yoldaşlarıyla kol kola girmiş, sokaklarda yürürken bir yandan da slogan atıp şarkı söylüyordu. Halkçı bir versiyonda alternatif küresel manifestosu olan “Halkların Zirvesi”ni örgütlemişlerdi. Toplantı yerinin çevresini saran devasa birbirine geçmiş kafesler, protestocuları katı bir biçimde sınırların dışında tutan bir “güvenlik alanı”ydı. Eylemciler onu yıkmadan önce buraya “Utanç Duvarı” ismi takılmıştı.

Her zamanki gibi, kurumsal makamlara karşı yurttaşların hareketlenmesi ana akım medyadan serbest ticaret uzmanların, bilirkişilerin, danışmanların, ticaret okulu öğretmenlerinden ve iktisatçılardan öngörülebilir bir ideolojik engelle karşı karşıya kaldı. Bunların birçoğu artık iktisadi örgütlenmelerde gerçek anlamda uygulanan yönetim ve karar verme işleri yürüten yeni bir örgütler ve kurumlar kompleksinin içindedir. Öyle bir “sistem” oluşturmuş gibi görünürler ki bu sistem bırakın Marx’ın düşüncesinin altını oymayı, onu daha da önemli hale getirir çünkü artık “kapitalist sistem” daha *siyasaldır*. Bu örgütler “ekonomi politiğe” daha taze bir anlam yüklerler. Bu nedenle bir yanda, *Komünist Manifesto*’da öngörüldüğü gibi, şehirler, bölgeler, uluslar ve milliyet ekonomik etmenlerin ve meta emirlerinin içinde kaybolmuştu, diğer yanda da Marx burjuvazinin “serbest ticaret”e, onun üretim ve değişim karşısındaki her türlü engeli yıkıp kaldıracağına olan taahhüdünü abartmıştı.

Aslında bu sınıfın en güçlü üyeleri kolektif bir şekilde bazı piyasaları aldatmak ve aktif olarak manipüle ve kontrol etmek için çeşitli düzenleyici (ve düzenlemeleri kaldıran) mekanizmalar bulmuştu: Giderek büyüyen örgütler, ticari anlaşmalar ve kısaltma isimler listeleriyle yeni süper-devlet ve devlet-üstü otoriteler, tüm burjuvazinin müşterek işlerini idare eden yeni devasa yönetim kurulları. Marksizm’in (ve şehirlerin) geleceğine dair işaretler nasıl da kendini göstermektedir. Ancak –Marksist açıdan– “gerçek”, pratik olarak “kazanan” tarafından belirlendiği derecede, bu ölçütle, savaşın henüz sona ermediğinden emin olabiliriz. Sınıf ve serbest ticaret hala sokaklarda burjuvazinin boş hayallerine rağmen mücadele konusu olmaya devam edecek. Bu arada Marksizm, strateji ve analiz hakkında, halkların çelişkiler ve zıtlıklar üzerinden

nasıl manevra yapacaklarıyla ilgili, Marksist mesajın nasıl aslında modern zamanlarla ilgili bir mesaj olduğu ve 19. yüzyılın zor zamanlarını anlatan Dickens tarzı bir masal olmadığı hakkında pratik ipuçları sunar. Geleceğin farklı olabileceğine inanan bir hikâyedir bu. Aslında *hala bir gelecek kavramına inanan* bir hikâyedir. Ancak geleceğin ne olabileceği ya da olması gerektiği konusunda teminatlar vermez. Her zaman değişebilir ve herkese açık olan açık-uçlu bir medeniyetin gerçekçi umutları ve tasavvurlarıyla ilgili bir hikâye anlatır. Marx, cevapları sorulara dönüştüren ve soruları ölüm-kalım siyasetinde dönüştüren bir düşünür olarak, yön vererek hayatını sürdürdüğü ölçüde bu böyledir. Marx'ın masalı ve Marksist hikâye kendisinin de dediği gibi bizim hikâyemizdi ve hala bizim hikâyemizdir, *de te fabula narratur*: Bugün için gerekli, gelecek için zorunlu, bizim hakkımızda bir hikâyedir. Komediyi ve trajediyi bir araya getiren bir hikâyedir ve kaba güldürüyü tasvir etmek yerine bizi güldüren ve ağlatan sıklıkla ikisini aynı anda yaptıran bir gerçeklik anlatısı sunar. Aklı başında hangi insan bu mevcut sistemde yaşayabilir ki?

Belki de en sonda, bir son yoktur. Yani bu arada, okuyucudan söylediklerimi nihai olarak algılamamalarını istiyorum. Gidin ve bizzat kendiniz Marx ve Engels okuyun, kütüphanelerde ya da kitapçılarda *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nın, *Alman İdeolojisi*'nin *Kapital*'in birinci cildinin, Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nun ve *Konut Sorunu*'nun (ikinci el) kopyalarını araştırın. Bunları yavaşça ve dikkatlice inceleyin. İkincil Marksist literatür muazzamdır ve karmaşık bir çuvaldır. Birincil materyallere ışık tutması açısından her iki eseri de diyalektik yöntemi ve düşüncüyü harika bir şekilde açıklayan Bertell Ollman'ın *Alienation*'ı [Yabancılaşma] (Cambridge University Press, 1971) ve *Diyalektik Soruşturmalar*'ı

(Routledge, 1993) [Yordam Kitap, 2011] özellikle faydalı bulurum; başka bir yerde de Tom Bottomore ve meslektaşları tarafından derlenen çok kapsamlı *Marksist Düşünce Sözlüğü* (Blackwell, 1983) [İletişim Yayınevi, 2001] A'dan Z'ye Marksist olanla ilgili söylenmiş her şeyi sıralar ve Raymond Williams'ın *Marksizm ve Edebiyat*'ı (Oxford University Press, 1977) [Adam Yayınları, 1990] klasik Marksist kavramları karakteristik bir heyecan ve özgünlük içinde verir. İftiraya uğramı Louis Althusser'in hala bir etkisi vardır ve *Marx İçin ve Essays on Ideology* [İdeoloji Üzerine Yazılar] eserleri diyalektik yöntem, tarihsel materyalizm ve ideoloji üzerine anlaşılır, zekice yorumlarda bulunur; her ikisi de üzerinde düşünmeye değer iyiliktir. Öte yandan Henri Lefebvre'nin *Diyalektik Materyalizm*'i, okunabilir, güvenilir ve romantik, sevimli küçük bir kitaptır; Marksist hümanist sözü yaymak için ondan iyisi yoktur.

Özellikle Marksist şehir metinlerinde şimdiye kendinden önce gelenlere karşı her zaman hazır ve nazır olmasına karşın şu yazacağımın altını çizmek istiyorum: Yazık ki ünü ölümünden sonra gelen Walter Benjamin için *Parıltılar* (Schoken, 1969) [Belge Yayınları, 1990] ve *Reflections* [Yansımalar] (Schoken, 1978) şehirler ve şehircilik hakkında küçük parçalar ve doğal ayrıntılarla dolu keyifli kaynaklardır. Ağır bir parça olarak göz korkutucu *Arcades Project* (Belknap Press, 1999) derleme yağmaları sunar; altta "Paris, 19. yüzyılın başkenti", Charles Baudelaire ve Baron Haussmann'ın bulvarları hakkında küçük ama değerli ayrıntılar yatar. Bu Paris materyalinin daha kısaltılmış bir yorumu Benjamin'in *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*'de [Charles Baudelaire: Büyük Kapitalizm Çağında Lirik bir Şair] (Verso, 1973) bulunabilir. Henri Lefebvre'nin şehirle ilgili düşünceleri *Writing on Cities*'de (der. Eleonore Kofman ve Elisaveth Lebas;

Blackwell, 1996) [Şehirler Hakkında Yazmak] toplanmıştır. *Mekânın Üretimi, Gündelik Hayatın Eleştirisi 1* gibi zengin ama zor bir metindir. Biraz mücadele etmek gerekir ne var ki sonundaki kazanç değerlidir. *Introduction to Modernity*'sinde (Verso, 1995) Lefebvre'nin "organik" kent arzularının yoğunlaştığı kışkırtıcı "Yeni Metropol Üzerine Notlar" bulunur. Manuel Castells bu aralar çok nadiren özel olarak şehirler hakkında yazıyor ve hatta daha az Marksizm hakkında yazıyor; fakat *The Urban Question: A Marxist Approach* (Edward Arnold, 1973) [Kent Sorunu: Marksist bir Yaklaşım] her iki konu hakkında da şimdiye kadar söylemediklerini bir araya getirir. Her zaman *City, Class and Power*'a [Şehir, Sınıf ve İktidar (Macmillan, 1978) hak ettiği değerin verilmediğini düşünüşümdür; eser hem Castells'in önceki Marksist-şehirci çizgisini onu ampirik ve siyasi olarak güncelleyerek özetleyerek hem de onu Avro-komünist bir yörüngeye oturtarak iyi bir iş çıkarır. *The City and the Grassroots* (Edward Arnold, 1982) [Şehir ve Halk] Marksist *mea culpası* nedeniyle ilgi çekicidir; zira Castells bizzat söylediğine rağmen örnek olay incelemeleri muhteşemdir ve pek çok açıdan Marksizmin daha yaratıcı uyarlamalarıyla bütünleyicidir. David Harvey'in külliyatı olağanüstüdür ve yıllar geçtikçe daha da olağanüstü olmaya devam ediyor. Yeni ufuklar açan *Sosyal Adalet ve Şehir* (Metis Yayınları, 2006), hala mutlaka okunması gereken bir eserdir. Büyük şaheseri *The Limits to Capital* (Blackwell, 1982), Marx'ın Kapital'in planlanmış beşinci ve altıncı ciltlerini yazabilmiş olsaydı yazabileceği şeylere yakın bir yorumdur. (Aslında Marx ikinci ve üçüncü cildi bile bitirememişti.) Harvey'in *Umut Mekânları* (Metis Yayınları, 2011) ütopya şehir için yürüttüğü Marksist mücadelesiyle büyüleyicidir. Harvey'in eski ve daha yeni yazılarının yüzeysel bir aktarımı onun en güncel

eseri olan *Sermayenin Mekânları* isimli (Sel Yayıncılık, 2012) çok kullanışlı bir derlemede yer alır. Marshall Berman'ın *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*'u (İletişim Yayınları, 2004) parlak bir metindir, daha önce bahsettiğimiz çalışmaların pek çoğuna göre daha eklektiktir, ancak kapsam ve derinlik açısından ezici bir şekilde Marksisttir. O zamandan beri Berman'ın üretimi, düzenli eleştiri makaleleri ve *The Nation* ve *Dissent* gibi akademik olmayan yayınlarda kısa müdahaleler etrafında dönen muhteşem olmaktan çok istikrarlı yazılar olmuştur. Bazıları eğlenceli ve merak uyandıran, her Marksistin ve/veya her şehircinin kitaplığında bulunabilecek sevimli bir baskı olan *Marksizm'le Maceram*'da (İletişim Yayınevi, 2009) bir araya getirilmiştir.

Bu kitaplar ve sundukları fikirler sağlıklı bir uyarı özelliği de taşımaktadırlar. Yıllar önce üniversitede pek çoğuyla ilk kez karşılaştığımda, hayat, şehirler ve insanlar hakkındaki düşüncelerimi dönüştürdüler. Dünya hakkında sorulabilecek her türlü soruyu sordular bana; nasıl yaşadığımız, bu dünyadaki rolümün gerçekte ne Olduğunu. Hiçbir şey eskisi gibi değil, ne de şehirler hakkındaki değerlendirmelerim ve hayal kırıklıklarım. Gelişme çağında olan her Marksist gibi buradaki Hegelci unsuru, fikirlerin dünyayı şekillendirmede, ama tam tersi değil, yardımcı olduğu unsurunu tanıyabiliriz. Fikirler Marx için her zaman önemli olmuştu ve Marksistler için de her zaman öyle olmalı. Büyük travmalara ve zorluklara neden olduğu kadar büyük heyecanlara da kaynaklık edebilirler ve sıklıkla eder de, özellikle de o fikirlere (ve ideallere) antipatik gelen bir dünyada, onları sonuna kadar yaşamaya çalışan için bu böyledir. Bu arada bu fikirler (*Metromarksizm*'de belgelediğim birbirine zıt ve birbirini tamamlayan fikirler) dünyayı değiştirmek için uğraşan insanların kendilerinin de değişime uğramasını sağlayabilir. Marksist düşünceler gün aydınлана

kadar bir şeylerin üstesinden gelmenizi sağlar, Platon'un mağarasından çıkmanızı sağlar. Hegel'e göre düşünceler Minerva'nın baykuşunun kanatlarını ancak alacakaranlıkla birlikte iki yana açmasına yardımcı olur; Marksistlere göre ise düşünceler insanların Minerva'nın baykuşu olmasını sağlar, engin gün ışığında bile bile uçabilen bir gece kuşu.

Dizin

- 1968 Mayısı, 24, 182
22 Mart Hareketi, 224
Abraham Beame, 254
Albert Camus, 213
Alexandre Koyré, 156
Alexei Gastev, 371
Alfred Döblin, 112, 113
Alfred Kazin, 328
Allan Bloom, 156
Alman İdeolojisi, 44, 46, 239, 367, 379
Alphaville, 171, 201
André Breton, 128, 131, 132, 151, 154, 156, 198
Andrei Zhdanov, 164
Angelus Novus, 117, 118
Antipode, 282, 293, 311
Antonio Gramsci, 13, 14, 260, 327
Aquino Thomas, 153
Asja Lacis, 119, 121
Attila Kotányi, 206
Augustinus, 153
Avro-komünizm, 259
Berlin, 23, 33, 34, 68, 92, 103, 105, 106, 107, 110, 112, 113, 114, 115, 215, 330, 368
Berlin Alexanderplatz, 112, 113
Berlin Günlükleri, 103, 105
Berlin Üniversitesi, 33, 69
Bernie Sanders, 259
Bertell Ollman, 285, 379
Bertolt Brecht, 23, 121, 175
Bill Bunge, 283
Birleşik Devletler, 17, 142, 205, 251, 257, 309, 342, 354
Bozkırkurdu, 128
Brian Berry, 282
Bristol Üniversitesi, 277
Bronx, 326, 338, 340, 341, 344, 345, 349
Burjuvazi, 49, 51, 52, 53, 335, 338
Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı, 20
Büyük Britanya, 71

- California Üniversitesi, 265
 Cambridge Üniversitesi, 276
 Carl von Clausewitz, 25, 215
 Charles Baudelaire, 23, 86,
 114, 119, 130, 131, 137, 140,
 304, 325, 334, 348, 380
 Charles de Gaulle, 180
 Charles Dickens, 49, 349
 Charles Jencks, 311
 Che Guevara, 11
 Chris Pickvance, 258
 Constant Nieuwenhuys, 197
 Cornelius Castoriadis, 214
 Dada, 133, 153, 198
 Dani Karavan, 146
 Daniel Bell, 272
 Daniel Ortega, 11
 David Harvey, 19, 26, 27, 78,
 177, 187, 270, 273, 274, 275,
 277, 279, 284, 294, 296, 302,
 303, 305, 309, 313, 316, 320,
 335, 368, 369, 381
 Der Volksstaat, 92
 Diyalektik, 56, 133, 160, 161,
 164, 379
Diyalektik Materyalizm, 160,
 161, 164, 380
 Dora Pollak, 116
 Dunkirk, 250
 Dünya Bankası, 377
 Dünya Ticaret Örgütü, 30,
 184, 376
 Edward Soja, 151
 Eleonore Kofman, 177, 179,
 380
 Elizabeth Lebas, 179
 Emil Sax, 98
 Emile Zola, 304
Emperyalizm
Kapitalizmin En Yüksek
Aşaması, 186
Enformasyon Çağı, 273
 Ernst Bloch, 23, 107, 119, 320
Essays on Ideology, 237, 239,
 380
 Etienne Balibar, 259
 Eugène Delacroix, 304
Felsefenin Sefaleti, 94
Feuerbach Üzerine Tezler, 40,
 41, 42, 216
 Fidel Castro, 11
 Flanör, 138
 Francisco Goya, 18
 François Mitterand, 12, 259
 Frankfurt Sosyal Araştırmalar
 Enstitüsü, 117
 Fransa, 12, 36, 41, 48, 57, 70,
 76, 134, 140, 146, 150, 151,
 155, 160, 163, 167, 178, 217,
 223, 224, 225, 235, 246, 250,
 258, 259, 265, 299
 Fransız Komünist Partisi, 24,
 181, 225, 259
 Franz Kafka, 23
 Frederick Jameson, 300
 Frederick W. Taylor, 371
 Freiburg Üniversitesi, 107
 Friedrich Engels, 10, 22, 27,
 41, 44, 49, 65, 67, 68, 72, 91,

- 105, 114, 240, 249, 337, 366, 367
- Fyodor Dostoyevski, 334, 373
- G. W. F. Hegel, 25, 34, 151, 157, 277
- Gargantua ve Pantagruel, 149, 174
- Genç Hegelciler, 34, 40
- Gençlik Hareketi, 128
- Georg Lukács, 23, 121, 122, 214
- Georg Simmel, 23, 108, 109, 213, 240
- Georges Bataille, 134
- Georges Haussmann, 86, 139, 178, 198, 299, 340
- Gerald Ford, 254
- Gershon Scholem, 116
- Goethe, 118, 334
- Gösteri Toplumu, 25, 62, 216, 217, 218, 223, 226, 228
- Grace Paley, 328
- Grundrisse, 57, 60, 144, 270, 315
- Gustav Wyneken, 106
- Guy de Maupassant, 115
- Guy Debord, 19, 24, 62, 181, 193, 195, 196, 198, 200, 208, 217, 227, 228, 231, 232, 236, 311, 329, 368, 369, 376
- Güneydoğu Asya, 281, 376
- Hapishane Defterleri, 13, 14
- Harvard Üniversitesi, 120
- Heinrich Mann, 115
- Heinrich Rickert, 107
- Henri Lefebvre, 19, 23, 24, 26, 36, 37, 62, 141, 149, 152, 153, 154, 162, 168, 169, 179, 182, 185, 186, 193, 195, 197, 199, 200, 205, 207, 211, 232, 236, 256, 275, 303, 360, 368, 369, 376, 380
- Henry Ford, 371
- Herbert Blumenthal, 107
- Hıristiyanlığın Özü, 40
- Homo faber, 202
- Homo Ludens, 201, 202
- Homo sapiens, 202
- Honoré de Balzac, 49, 114, 349
- Human Communities, 16
- hümanizm, 237, 239
- In Girum Imus Nocte et Consumimur Igni*, 212, 230, 231
- International Journal of Urban and Regional Research*, 258
- Introduction to Modernity*, 169, 381
- İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 246
- İkinci Dünya Savaşı, 153, 368
- İlerici Hareket Merkezi, 281
- İspanya Komünist Partisi, 259
- İtalyan Komünist Partisi, 13, 259
- Jacques Lacan, 156
- James Joyce, 342
- James Merrill, 336
- Jane Jacobs, 20, 205
- Jansenizm, 152

- Jean Genet, 213
Jean Hippolite, 156
Jean Piaget, 285
Jean Wahl, 155
Jean-François Lyotard, 314
Jean-François Paul de Gondi, 200
Jean-Luc Godard, 171, 199, 201
Jean-Paul Sartre, 213
Jeff Byles, 31
Johann von Thünen, 277
John Cassidy, 363, 364, 365
John Leonard, 334
John Rawls, 27, 287
Kapital, 23, 28, 34, 35, 48, 52, 57, 58, 60, 63, 64, 65, 68, 73, 84, 144, 155, 183, 185, 218, 219, 237, 246, 261, 274, 277, 281, 293, 321, 349, 351, 379, 381
Kapitalist Birikimin Genel Yasası, 84
kapitalist metropol, 21, 100, 108, 113
kapitalist şehir, 9, 221, 323, 367
kapitalizm, 21, 50, 55, 163, 165, 166, 170, 187, 216, 218, 219, 247, 250, 262, 272, 298, 302, 317, 333, 364, 368, 376
Karl Korsch, 136
Karl Marx, 10, 33, 35, 37, 38, 40, 44, 48, 52, 57, 60, 67, 68, 84, 133, 162, 170, 188, 220, 261, 277, 281, 322, 330, 333, 363, 364, 373
Kartezyen gelenek, 169
Katalan, 236
Kate Simon, 328, 336
Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, 28, 323, 334, 335, 339
kent devrimi, 24, 75, 152, 177, 186, 232
Kent devrimi, 185
kent kültürü, 11, 94, 201, 238, 240, 241, 330
Kondratiev, 306, 307
Konut Sorunu, 22, 55, 90, 91, 95, 140, 249, 379
Kuzey Amerika, 178, 376, 377
Kuzey Amerika Serbest Ticaret Antlaşması, 377
Kuznet, 306, 307
küçük burjuva sosyalistleri, 91
L.A. Raw, 356, 357
La Pensée Marxiste et la Ville, 177
Leninizm, 183
Louis Althusser, 12, 26, 36, 182, 214, 237, 239, 245, 299, 380
Louis Aragon, 131, 132
Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, 56
Louis Wirth, 241
Ludwig Feuerbach, 40, 41, 273, 286
Ludwig Mies van der Rohe, 312

- Madison Square Garden, 336
Maldoror, 208
 Manchester, 22, 65, 67, 70, 71,
 73, 75, 76, 77, 78, 80, 88, 92,
 323
 Manuel Castells, 19, 26, 27,
 182, 192, 193, 226, 235, 237,
 238, 250, 255, 273, 275, 368,
 381
 Mao Zedung, 215
 Marcel Mauss, 199
 Margaret Thatcher, 92, 259
 Marksizm, 9, 10, 11, 15, 17, 20,
 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 30, 57, 93, 101, 105, 109,
 116, 120, 122, 125, 134, 136,
 150, 151, 155, 160, 165, 174,
 175, 182, 192, 214, 231, 232,
 235, 237, 238, 242, 244, 246,
 257, 259, 262, 265, 267, 269,
 270, 271, 273, 275, 283, 284,
 310, 316, 319, 320, 321, 322,
 325, 328, 330, 332, 342, 346,
 347, 354, 356, 357, 358, 361,
 363, 364, 365, 367, 368, 369,
 370, 376, 378, 380, 381
Marksizmle Maceram, 331
 Marshall Berman, 19, 28, 113,
 322, 323, 325, 327, 328, 329,
 331, 332, 335, 343, 345, 347,
 351, 352, 358, 369, 382
 Marsilya, 23, 128, 150
 Martin Buber, 115
 Martin Luther King, 279
Marx İçin, 26, 237, 244, 245,
 380
 Maryland Bilim Merkezi, 308
Masculin/Feminin, 200
 materyalizm, 21, 37, 162, 298,
 317, 375, 380
 Maurice Merleau-Ponty, 156
 Maurice Sendak, 328
 Max Weber, 108, 240, 257
 meta fetişizmi, 23, 60
 Metropol ve Zihinsel Yaşam,
 108, 109, 111
 Michèle Bernstein, 197
 Mike Davis, 354, 355
 Modern Yaşam Kahramanlığı,
 347
 modernite, 111, 135, 241, 326,
 335, 336, 339, 346, 349
 Modernite, 170, 323, 335, 346
 Modernizm, 369
 Monument and Myth, 305
Mülkiyet Nedir?, 94
 Ned Ludd, 87
New Left Review, 278, 300, 317,
 346, 347
 New York, 12, 16, 18, 28, 29,
 30, 35, 38, 48, 68, 73, 80, 84,
 86, 95, 108, 113, 121, 125,
 131, 132, 147, 150, 182, 196,
 254, 266, 277, 279, 280, 285,
 322, 323, 326, 327, 328, 329,
 330, 331, 332, 334, 335, 336,
 340, 344, 345, 347, 348, 351,
 354, 355, 358, 359, 360, 364,
 369, 372, 373, 375

- New York Times*, 29, 30, 334,
 345
New Yorker, 364
 Nicos Poulantzas, 259, 260,
 265, 299
Noir et Rouge, 224
 Nouvelles Messageries de la
 Presse Parisienne, 225
 organik aydın, 14
 Oscar Niemeyer, 201
 Oswald Spengler, 240
 Oxford Üniversitesi, 318
Özgünlüğün Politikası, 332
Panegyric, 25, 195, 196, 211,
 212, 215, 230, 231, 329
 Paris, 17, 23, 24, 25, 36, 41, 64,
 69, 70, 86, 91, 92, 95, 108,
 114, 115, 127, 131, 132, 133,
 135, 137, 138, 140, 142, 150,
 151, 153, 156, 165, 174, 177,
 180, 186, 195, 196, 198, 200,
 201, 204, 205, 207, 210, 212,
 213, 216, 219, 223, 224, 226,
 230, 231, 232, 246, 251, 252,
 266, 299, 300, 301, 303, 304,
 305, 306, 310, 314, 322, 332,
 339, 340, 348, 368, 369, 380
 Paris Günlüğü, 114
 Paris Komünü, 91, 95, 140,
 174, 180, 226, 266, 305
Paris Peasant, 131, 132
Pasajlar, 23, 133, 134, 136, 141,
 142, 144
 Paul Goodman, 328
 Paul Klee, 117
 Penn İstasyonu, 336
 Perry Anderson, 346
 Peter Kropotkin, 282
 Peter Saunders, 269
 Phnom Penh, 11
 Pierre-Joseph Proudhon, 90
Poésies, 195, 208
 Pol Pot, 11
Postmodern Durum, 314
 Postmodernizm, 310, 311, 312,
 313
 Praksis, 124
 proletarya, 49, 95, 97, 100, 101,
 124, 222, 259, 263
 Proudhonculuk, 93, 96
 Quebec, 377
 Rabelais, 149, 174, 175
 Randy Newman, 279
 Raoul Vaneigem, 206
Ravelstein, 156
 Ray Pahl, 258
 Raymond Aron, 156
 Raymond Queneau, 156
 Raymond Williams, 319, 380
 Régis Debray, 11, 12, 259
 Renault, 181, 225
 René Descartes, 169
Revolution in the Revolution, 11,
 12
 Right to the City, 177, 179
 Robert Moses, 147, 326, 339,
 341
 Robert Park, 15, 16, 109, 240
 Robert Venturi, 311
 Robert Ward, 280, 308

- Roderick McKenzie, 15
 Rosa Luxemburg, 20, 175, 183
 Rover otomobil fabrikası, 318
 Rudolf Giuliani, 30
 Sacré Coeur, 305
 Santa Monica, 259
 Saul Bellow, 156
Savaş ve Barış, 215
Sermaye Birikimi, 20
Sermayenin Sınırları, 299, 300, 302, 303, 310
 Sigmund Freud, 109
 Silikon Vadisi, 265, 273
 Simone de Beauvoir, 213
Social Theory and the Urban Question, 269
Sosyal Adalet ve Şehir, 26, 27, 78, 177, 187, 275, 283, 284, 288, 381
 sosyalizm, 11, 48, 55, 89, 93, 152, 170, 173, 174, 258, 259, 314, 319
 soyut emek, 190
 stagflasyon, 254, 295, 307
 stratejik güzelleştirme, 99, 139
 Sürrealizm, 127
 Svendborg, 144
 şehircilik, 9, 10, 16, 24, 26, 151, 155, 173, 177, 179, 235, 242, 295, 327, 370, 380
 seçleşme, 124
Tarih ve Sınıf Bilinci, 23, 62, 120, 124, 214
Tel Quel, 237
The Explosion, 182
The Gift, 199
The Urban Question, 26, 192, 193, 238, 250, 275, 293, 381
 Theodor Adorno, 23, 120, 133, 139, 143, 144
Theoretical Geography, 283
 Theory of Justice, 287
 Thomas Hardy, 276
 Thomas Malthus, 84
 Time, 308
Tinin Görüngübilimi, 157
 Tom Bottomore, 380
Troyalı Kadınlar, 343
 Ulusal Kütüphane, 134
 Uluslararası Para Fonu, 377
Umut Mekanları, 319
 Üniter şehircilik, 206
Village Voice, 31, 343
 Vincent Scully, 336
 Vladimir Lenin, 175, 371
Vorwärts, 41
 Walt Whitman, 73, 75
 Walter Benjamin, 19, 23, 25, 35, 62, 87, 103, 105, 106, 107, 115, 117, 118, 121, 128, 129, 133, 139, 144, 145, 149, 171, 303, 322, 358, 368, 369, 380
 Werner Fassbinder, 112
 William Alonso, 290
 William Donald Shaefer, 308
 William Lovett, 88
 William Shakespeare, 338
Writing on Cities
Henri Lefebvre, 177

Yalıtılmış Devlet, 277
Yansımalar, 380
Yeni Sosyal Araştırmalar
Okulu, 147

Yeniden Üretim Şemaları, 246
Yevgeny Zamyatin, 371, 372
Yolculuk, 325

METROMARKSİZM

Şehrin Marksist Bir Hikâyesi

Andy Merrifield

Metromarksizm, şehrin sadece kapitalizm için değil, Marksizm için de nasıl bir işlevsel rolü olduğuna bakarak, şehirdeki Marksizm'in ve kapitalist metropollerin diyalektik doğasını açıklamayı meram ediniyor.

Siyasi olarak anlamlı olmak kadar pedagojik olarak öğretici olmayı da arzulayan Metromarksizm, Marksizm ve kentsel mekân arasındaki dip akıntılarının izini sürüp, bugün yaşadığımız mekânlara ne türden devrimci müdahalelerde bulunulabileceğinin ipuçlarını, Marx ve Engels başta olmak üzere, Walter Benjamin, Henri Lefebvre, Guy Debord, Manuel Castells, David Harvey ve Marshall Berman'ın kuramları ve biyografileriyle siyasal ve keyifli bir diyaloga girerek arıyor.

"Marksist düşüncelerin neden diğer herhangi bir disiplinden daha çok coğrafya üzerine etkide bulunduğunu ve bugünün Marksist coğrafyasının neden akademinin dört bir yanındaki Marksist düşünce üzerinde muazzam bir entelektüel nüfuza sahip olduğunu bilmek ister misiniz? Andy Merrifield'in Kent Marksizmi'ni bu denli çarpıcı hale getiren üstatlara ilişkin hem şık hem de bilgece "portreleri" bize bu soruların yanıtını veriyor. Şiddetle öneriyorum!"

Bertell Ollman

New York Üniversitesi, Siyaset Bilimi Kürsüsü,

"Diyalektiğin Dansı", Diyalektik Soruşturmalar" ve "Yabancılaşma" kitaplarının yazarı.



www.phoenixyayinevi.com

