

İrem Atasoy

İstanbul Üniversitesi (Istanbul, Turkey)

E-Mail: irem.atasoy@istanbul.edu.tr

## Ütopyanın Sonu: Hindistancevizi İmparatorluğu - Christian Kracht'ın *Imperium* Romanında Ütopyacılı Dürtüler

The End of Utopia: Empire of Coconuts - Utopian Impulses in Christian Kracht's Novel *Imperium*

(ABSTRACT ENGLISH)

Christian Kracht's novel *Imperium* (2012) is based upon the life of August Engelhardt, a radical cocovore and nudist, who decides to establish a colony of coconuts in German New Guinea before World War I. In the form of a utopia, the novel contains a sharp criticism of German colonial history. In modernism, utopias are representations of paradisiacal places and identified with alternative ways of organizing better societies. Actually, they are improved by the existence of reality itself, which builds the fundamental source of utopias. Thus, they always end up with corruption. This paper focuses on Christian Kracht's novel *Imperium* (2012) and aims to analyze the novel within the concept of utopian impulses as constitutive elements of utopias. Referring to Fredric Jameson, this study examines the challenge between reality and utopian thinking. This article also shows how utopias end up in destruction.

**Keywords:** utopia, utopian impulse, colonialism, Christian Kracht, *Imperium*, cocovore

Ütopya, toplumsal düzene karşı gerçekleşmesi imkansız olduğu varsayılan mutlak farklılık ve ötekilik üzerine bir tasarımdır. Tasarım olarak kalmasının nedeni, gerçekleştiği takdirde ütopyalık özelliğini kaybederek yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan ütopyalar bize dayatılan ideolojik bağımlılıklarımızdan kaçamayacağımızı fark etmemizi sağlamayı amaçlarlar. Ütopyalar toplumsal düzlemde ideal olarak tanımlanan çeşitli yaşam biçimleri ve toplum modelleri sunmalarına rağmen yola çıkış noktaları, karşı çıktıkları düzenin kendisidir. Dolayısıyla ütopyalar aslında karşı oldukları düzenle paradoksal bir ilişki içinde var olurlar.

Ütopyalar genel anlamıyla gerçekleşme olasılığı olmayan ancak yine de ideal modeller olarak kabul gören alternatif toplumsal yaşam biçimi arayışlarıdır. Bu arayışın temelinde bireylerin mevcut olandan daha iyi bir yaşam sürebilme arzusu yatar. Bu görüşten hareketle ütopyalar hali hazırdaki toplumsal şartların birey ve birey yaşantısının üzerinde olumsuz etkileri olduğu dönemlerde ortaya çıkarlar. Söz konusu olumsuz etkiler kendilerini belli tarihsel dönemlerde ekonomide, politikada, hukukta, eğitimde, sosyal hayatta ve buna benzer tüm alanlarda gösterebilirler. Emil Michel Cioran, ütopyacılığı hem huzursuz eden hem de kendine çeken bir unsur olması bakımından ütopyanın en önemli yardımcıını ve malzemesini sefalet olarak tanımlar (Cioran 2010: 82). Gerçekten de bir toplumda ütopya fikrinin oluşabilmesi için birtakım olumsuz koşulların ortaya çıkması gerekmektedir ve sefalet, kuşkusuz, bireyleri farklı ve daha iyi bir dünya tasarlamaya yönlendiren bu koşulların yol açtığı en büyük etkilerden biridir. Mevcut toplumsal

yapıların kendisine sunduğu, daha doğrusu dayattığı yaşam biçimini olduğu haliyle kabul etmek istemeyen ve benimseyemeyen birey, bu şartları düzeltebileceğini düşündüğü ve toplumdaki her birey için geçerli olacağını varsaydığı yeni bir alternatif yaşam modeli arayışına girer. Bu arayış bir anlamda istenmeyen şimdiye karşı bir tepki ve tahayyül aracılığıyla, güçlükleri aşabilmeye duyulan bir arzudur (Vieira: 2010: 7). Birey bu arayışında içinde yaşadığı tarihsel dönemin toplumsal sistemini eleştirel bir bakış açısıyla ele alarak, yani bu sistemden yola çıkarak tarih dışı farklı bir sistem inşa etmeye çalışır. Akşit Göktürk'e göre bireyin ütopya inşasını gerçekleştireceği en verimli yer bir ada ortamıdır<sup>1</sup>: “Bir ada ortamı, kendisini belirleyen dışarıya kapalılık, kendiyi sınırlanmışlık, duran-zaman biçimi gibi özellikleriyle ‘dışarı’nın, dış dünyanın karşıtıdır” (Göktürk 2012: 171). Ada-dış dünya arasındaki karşıtlık ekseninde konumlanan ütopya, başta bugünün gerçekliklerine bir alternatif olarak görünse de, tam da bu türden bir alternatif sunması bakımından daha en başından karşı çıktığı bugün ile paradoksal bir ilişki kurar; çünkü ütopya tasarımı siyasal ve tarihsel olana karşı çıkmakla birlikte aslında kendisi de siyasal ve tarihsel bir nitelik kazanmaktadır, dolayısıyla ütopya ve karşı çıktığı gerçeklik arasında sanıldığı aksine çok daha açık ve yakın bir ilişki bulunmaktadır. Amerikalı edebiyatbilimci ve eleştirmen Fredric Jameson, bu yaklaşımı *Ütopya Denen Arzu* adlı kitabında daha aşırı bir uca taşıyarak ütopyanın sadece arzu edebileceğimiz bir şey olduğunu belirtir ve ekler: “Ütopya isteğinin tatmin edilmeden kalan ve dünyaya düşmeden, başka bir tüketim eylemi derekesine inmeden gerçekleştirilemeyecek olan boyutunu anlamak için *hüsrandan* daha üstün bir sözcüğe ihtiyacımız var.” (Jameson 2009: 125). O halde ütopyaya mevcut toplumsal sorunlara çözüm getirdiği yönünde olumlu bir açıdan yaklaşmak hata olacaktır; çünkü ütopya, çözmesi beklenen soruna radikal bir çözüm sunuyor gibi görünse bile, sorunun kendisini farklı biçimde yeniden üretir. Jameson ütopyaları tam da bu bakımdan radikal farklılık, radikal ötekilik ve toplumsal bütünlüğün sistemsiz doğası üzerine temsili bir düşünme olarak görür (a.e.: 11). Jameson ütopyanın kendisini temsili bir düşünmeye indirgeyerek aslında bu tasarımların tahayyül edilmesinin bile mümkün olmadığına ve bu bakımdan daima sonuçsuz birer çaba olarak kalmaya mahkûm olduklarına dikkat çeker. Bu mahkûmiyet mevcut gerçekliklerin çaresizce kabul edilmesidir; çünkü bugün var olmayan yeni bir dünyanın tasarlanması ancak bugünün dünyasından yola çıkılarak mümkün olabilmektedir. Benzer bir şekilde Ernst Bloch, bu anlamda ütopyaların sadece geçmişte olan algıları yeniden ürettiğini ve geçmişte olanın gölgesinde kalmaktan kurtulamayacaklarını savunur (Bloch 2011: 183). Ütopya tasarlanmaya başladığı ilk andan itibaren günün birinde gerçeğe dönüşebilmeyi

<sup>1</sup> Edebiyatta ada ortamının İngiliz dünyası geleneğinde ortaçağdan başlayarak yirminci yüzyıla kadar nasıl işlendiğini çeşitli İngiliz yazarların eserlerinden örnekler vererek inceleyen Akşit Göktürk'ün *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı* adlı yapıtında ada ortamı, ütopya adası ve robinsonad adası olarak ikiye ayrılır. Göktürk ütopya adasını: “örnek yasalarla kurulmuş mutlu bir toplum düzeni çizerken, dolaylı bir yoldan yazarın kendi toplumundaki aksaklıkları da göz önüne serer“ biçiminde tanımlarken, robinsonad adasını: “[...] bir sürü tehlikelere açık, yırtıcı hayvanların, gözü dönmüş korsanların, uğurlu uğursuz yerlilerin boy gösterebileceği vahşi bir yerdir” şeklinde tarif eder (Göktürk 2012: 60-61). Bu bağlamda ütopya adası bireyin kendi isteğiyle gittiği bir ortamı, robinsonad adası ise bireyin kendi isteği dışında gitmek zorunda kaldığı bir ortamı temsil eder. Robinsonad adası ve ütopya adası arasındaki karşıtlığa çalışmanın bütünlüğü açısından bu burada detaylı olarak değinilmeyecektir.

hedefler, ancak gerçeğe dönüştükçe kendi kendini tüketme riskiyle karşı karşıya kalır, çünkü ütopya henüz var olmayan başka bir dünyayı hali hazırda bulunan dünyadan esinlenerek kurma çabasıdır. Cioran benzer bir bağlamda ütopyanın mekanizmasını ele aldığı *Tarih ve Ütopya* adlı kitabında ütopyanın gerçekleşmeye yaklaştığı zaman ideal kapsamının boşalacağını, kaynaklarını söndüreceğini, sonunda da elinde bulundurduğu kurtuluş vaatlerini mahvederek gevezeliğe ya da bostan korkuluğuna döneceğini ifade eder (Cioran 2013: 95). Bir başka deyişle ütopyalar gerçeklere meydan okumaktan çok onlara yenik düşerler. Ütopyanın bu yanı, onu mevcut sistemden daha nitelikli ancak yine de yok olmaya mahkûm bir tasarıma dönüştürür; çünkü ütopya, başından beri, henüz olmamış olan üzerinden şimdi olmakta olana yönelik eleştirel bir nosyon taşımaktadır. Bu bakımdan ütopyalar zorunlu olarak bireylerin mevcut ideolojik koşullara bağımlılıklarının farkına varmalarına aracılık ederler. O halde ütopyalar bugünün gerçeklerini kendilerine dayanak alan yanılısamalardan ibarettir ve bu yanılısamaların bugüne olan bağımlılığından dolayı daima hangi anlamda benimsendiğine göre değişiklik gösteren ideolojik boyutları vardır. Söz konusu ideolojik boyutlar ve ütopya arasındaki ilişki, Karl Mannheim'a göre sonu gelmeyen bir gerçeklik arayışıdır. Bu bakımdan ütopya ve ideoloji tasarımları daha en baştan *yanlış bilinç*<sup>2</sup> olasılığıyla yola çıkarlar ve düşüncenin karşılığını gerçeklikte bulması gerektiği talebini içerirler (Mannheim 2008: 106-107). Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer tam da bu ideolojik boyutlardan dolayı ütopya uğraşısının bir kenara bırakılmasının doğru olmadığını savunurlar. O halde ütopyayı arzu etmekten vazgeçmek, hali hazırda bize sunulan her şeyi aldatmaca olsa bile şu veya bu biçimde kabul etmek ve o şeylerin lehinde karar kılmak anlamına gelir (Adorno/Horkheimer 2013: 37).

Buraya kadar sözü edilen açıklamalardan da açıkça görüleceği gibi, olmakta olan gerçeklik, ideal ya da olması gereken diye kabul ettiğimiz gerçekliği, yani ütopyayı arzu edebilmemiz için bize kaynak oluşturacaktır. Birey ancak kendi dünyasına ait olan şeylerle örtüşenler –başka bir deyişle tahayyül edilebilen herhangi bir dünyada karşılığı bulunabilen idealler– doğrultusunda ütopya arzusunu dile getirebilir. Bunun en temel nedeni, bireyin kendine benzemeyeni algılama ve düşünebilme konusundaki yetersizliğidir. Bu bakımdan ütopya araştırmalarında ütopyanın kendisini ve karşı çıktığı gerçekliği birbirinden ayrı düşünmek yerine ikisini bir bütünlük içinde değerlendirmek daha yerinde bir tutum olacaktır.

Ütopya arzular ve bu arzuları gerçekleştirme girişimleri en belirgin olarak ütopya metinlerinde kendilerini göstermekte ve siyaset biliminde, sosyolojide, ekonomide ya da edebiyatta farklı açılardan yansıtılmaktadır. Jameson ütopya uğraşısını toplumdaki olumsuzlukların kaynağı olan tüm dertleri bir çırpıda halledebilecek basit bir çözüme yönelik ısrarlı ve saplantılı bir arayış olarak tanımlar ve bu çözüme olanak sağlayabilecek

---

<sup>2</sup> Marksist bir kavram olan *yanlış bilinç*, Mannheim'a göre mutlak, sonsuza dek değişmeyen varoluş karşısında değil, yeni ruhsal pratiklerde ve sürekli olarak yeniden şekillenen varoluş karşısında başarısızlığa uğrayan bir olasılıktır. Bu anlamda *yanlış bilinç*, ütopya ve ideoloji tasarımlarının ortak yanısıdır (Mannheim 2008: 103-107).

tek unsurun toplumsal durumun<sup>3</sup> kendisi olduğunu ekler (Jameson 2009: 30). Ütopya ile uğraşanda bir saplantı haline gelen bu toplumsal durumlar, ütopya metinleri aracılığıyla kayda alınarak somutlaştırılırlar ve ele alındıkları tarihsel sürecin toplumsal gerçekliğini aktarma işlevi üstlenirler. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, söz konusu kayda alınma işleminin ütopyanın süregelen yapısına zarar vermesidir. Başka bir ifadeyle ütopyacılık arzular, yazıya döküldükleri takdirde durağan bir yapıya sahip olurlar. Bu durağanlığın nedeni ütopyacılık arzuların temelinde geçmişe karşı çıkılması ve ütopya sonrakine geleceğin yok sayılmasıdır. Dolayısıyla ütopyacılık arzular kayda alındıklarında şimdinin donmuş bir görüntüsünü sunarlar (Vieira: 2010: 8).

Edebi bir tür olarak ütopya metinleri mevcut toplumsal yaşama alternatif modeller sunan, yani baştan sona bir ütopycılığı ele alan eserlerdir.<sup>4</sup> Her ütopya metninde belirli temel unsurlar bulunmaktadır. Jameson bu unsurları ütopyacılık dürtünün özelliklerinin seviyelerini kolektif, zamansallık, beden ve ütopya özelliği olarak sıralar (Jameson 2009: 27).

Ütopya metni anlatı ve anlatımsallık çatışmasını bünyesinde barındırır. Bu çatışma, yani anlatının neyi anlattığı kaygısı öncelikle her anlatının anlatımsal olmak zorunda olmasının ve her anlatımsallığın bir anlatıya ihtiyaç duymasının doğal bir sonucudur ve bu bakımdan iki öge arasında kaçınılmaz olarak bir mesafe yaratır. Olmak ile üretmek arasındaki bu mesafe bağlamında ütopyanın edebiyatla ilişkisi, sadece kuru bir anlatımsallık ve anlatı arayışında belirmez. Edebi tür olan ütopyalarda ütopycılığı yeni bir yaşam biçimi tasarımı yapmaya iten dürtüler de önem taşır. Jameson'a göre ideolojik ya da istek gerçekleştirici bu dürtüler olmadan ütopya yazabilmek imkansızdır (a.e.: 2009: 83). Ütopycılık kendi dış dünyasından toplumun düzenini bozduğunu varsaydığı yapıların tümünü alır ve elindeki dil malzemesiyle metnindeki ütopycılığı ayrıntılı bir biçimde inşa edebilmek için kullanır. Adorno bütün bu ayrıntılandırılmış ütopya yazma girişimlerinin boşuna bir zahmetten ileri gidemediğini vurgular. Bu durumun ütopyanın sonunda başarısızlığa uğrayacak olmasından kaynaklandığına değinerek buradaki esas başarısızlığın aslında ayrıntılı ve kesin düşgücünden değil, uzak geleceğe yönelen bakışın kendisinden ibaret olduğunu vurgular ve şu sonuca varır: “[...] var olmayanın somut biçimini önceden görme çabası, ölçü bilmez varsayışın iktidarsızlığına yenik düşmüştür.” (Adorno 2012: 106) Adorno'nun bu çıkarımı, ütopya üzerinden geleceği kurgulama girişimini bugünün karşısında mağlubiyete uğratar; çünkü henüz var olmayan bir durum ısrarla bugün var olana benzetilerek yorumlanmaya çalışılmaktadır. Georg Lukács da benzer biçimde ütopya yazmaya çalışmanın daha en baştan kaygılı bir vicdana ve yenilginin kesinliğine dayandığını savunur (Lukács 2011: 120). Yenilginin bu önceden belirlenmişliği, gerçek

<sup>3</sup> Burada bahsedilen toplumsal durum, tarihin belirli dönemlerinde ortaya çıkan ve bireylerin yaşantısını olumsuz yönde etkileyecek faktörleri içeren, dolayısıyla ütopya arzusunun oluşmasına zemin hazırlayan özel bir durumdur.

<sup>4</sup> Bu türün ilk örneği günümüzde halen ütopya çalışmalarında kaynak olarak gösterilen Thomas More'un 16. yüzyıl İngiltere'sinin toplumsal sistemine alternatif sunan eseri *Utopia*'dır. Eserde evlilikten savaşa, eğitimden beslenmeye, dış siyasetten sanata kadar uzanan detaylı bir ütopya tasarımı yapılarak o dönemin İngiltere'si eleştirilmiştir. Çalışmanın bütünlüğü ve sınırları göz önünde bulundurularak bu esere burada detaylı olarak değinilmemiştir.

olanın kaçınılmazlığı karşısında ideal olanın sadece arzulanabiliyor olduğunu gösterir. Bu bakımdan ütöpik arzu şimdi ve burada var olan gerçeklikte başka bir gerçeklik üzerine oynanan bir kumar olmaktan öteye geçemez. Bu arzunun başlıca nesnesi olan ütopya, tarihsel olanın ötesine geçme ve tarihsel olandan vazgeçme arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Cioran bu bakımdan ütopya yazma uğraşısını tarih düzeyinde bir evren düşü görmeye benzetir (Cioran 2013: 105). Dolayısıyla bugünün karşısında yenilgiye uğramak, ütopya üretimi için önkoşuldur. Bu bakımdan ütopya mevcut gerçekliklere, daha doğrusu sorunlara çözüm getirmek yerine aslında söz konusu sorunların, yani malzemesinin farklı biçimlerini yeniden üretir.

Toplumun sorunlarına ütöpik düzlemde çözüm getirme ihtiyacının mevcut düzen karşısında yenilgiye uğraması, İsviçreli yazar Christian Kracht'ın gerçek bir kişiden esinlenerek yarattığı romanı *Imperium*'un da temel sorunudur. Romanda 20. yüzyılın başında Batı'nın modernlik adı altında dayattığı baskıcı sistemi reddederek doğduğu topraklardan ayrılan ve Pasifik Okyanusu'ndaki Alman sömürgesi Kabakon Adası'nı satın alıp oraya yerleşen August Engelhardt'ın<sup>5</sup> (1875-1919) yaşamı üzerinden dönemin koloncilik ve modernlik anlayışı mercek altına alınır. Romanda Engelhardt, yeni satın aldığı adasında<sup>6</sup> hem kendini hem de dünyadaki tüm insanları bağımlı oldukları ve başka tür lüsünü düşünemeyeceklerine inandırıldıkları baskıcı toplumsal düzenden ve bu düzenin dayattığı ideolojik gerçekliklerden kurtaracağına inandığı bir ütopyanın peşine düşer. Bu ütopyanın izinde kendine ait bir hindistancevizi imparatorluğu ve bu imparatorluk ekseninde de bu meyveyle yaşam süren bir kokovore<sup>7</sup> kolonisi kurmaya uğraşır. Hindistancevizine bu derece saplantılı bir şekilde bağlı olmasının nedeni, hayatın insanlar üzerinde yarattığı anlam boşluğunu doldurabilecek en somut maddenin hindistancevizi olduğuna inanmasıdır. Medeniyet, materyalizm ve modernliğin insanlara sunduğundan daha iyi bir dünya kurabilmek amacıyla çıktığı bu yolda ilk adımını kendi deyimiyle en geriye, yani en harika barbarlığa doğru atar: “Engelhardt tat einen entscheidenden Schritt

---

<sup>5</sup> Romanın esin kaynağı olan gerçek August Engelhardt, Avrupa'da 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında yaygınlaşan *Lebensreform* (Yaşam Reformu) hareketinin etkisinde kalarak vejetaryenliği ve nüdzmi benimser. Benimsediği bu yeni yaşam biçiminin yaşadığı toplumda kabul görmemesi, Engelhardt'ı 1902 yılında Almanya'dan ayrılarak Alman Güney Denizi sömürgelerine doğru yola çıkmaya zorlar. Burada Kabakon adında bir ada satın alan Engelhardt, adaya yerleştikten sonra sadece hindistancevizi ile beslenmeye başlar ve bu meyvenin etrafında şekillenen yeni bir yaşam felsefesi geliştirir. Zamanla kendisine Almanya'dan takipçiler bulur ve adayı onlarla paylaşır; ancak Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte adaya ve hindistancevizi öğretilerine olan ilgi de azalmaya başlar. Bununla birlikte Engelhardt adayı da benimsediği öğretileri de terk etmez; Kabakon Adası'nda cesedi bulunana kadar sadece hindistanceviziyle beslenerek yaşamaya devam eder. Bkz.: “August Engelhardt 1875-1919 Biografie”, <http://www.dieterwunderlich.de/August-Engelhardt.htm>, son erişim: 27.12.2014.

<sup>6</sup> *Imperium*'daki ada ortamı, hem Engelhardt'ın kendi isteğiyle yerleştiği bir yer olması hem de bu adayı dış dünyadan daha güvenli ve yaşanılabilir bir yer olarak görmesi bakımından bir ütopya adasını temsil etmektedir. Engelhardt'ın adasında robinsonad adalarının aksine tehlike ve dış dünyaya özlem yoktur. Ütopya adası ve robinsonad adası için bkz. Dipnot 1.

<sup>7</sup> Christian Kracht *Imperium*'da sadece hindistancevizi ile beslenenleri tanımlamak için “kokovore” sözcüğünü kullanmıştır. Bu nedenle çalışmanın devamında da hindistancevizi temelli beslenme ve inanç biçimleri “kokovore” olarak ele alınacaktır.

nach vorne auf den Strand – in Wirklichkeit war es ein Schritt zurück in die exquisiteste Barbarei” (Kracht 2012: 67).

Başta her şey tam arzuladığı gibi gitmesine rağmen, zamanla işler tersine döner, bir cennet olarak gördüğü ütopyası Engelhardt için cehenneme dönüşür. Doğduğu topraklardan binlerce kilometre uzakta yeni bir Almanya kurmak uğruna daha en başta kaçtığı sorunlar başka bir biçimde yeniden karşısına çıkar. Başka bir deyişle Engelhardt, ütopya arzusu gerçekleştiği anda onun sadece bir yanılısına olduğunun farkına varır. Gerçeklik yine kazanan taraftır, Engelhardt’ın ütopyası ise kendini tüketmiştir.

Engelhardt aslında politikayla doğrudan ilgilenen biri değildir, yine de Alman İmparatorluğu’nun içinden geçtiği gerilimli dönem ve bu dönemin bireyler üzerinde yarattığı olumsuz etkiler onun ütopyacı dürtüsünü besleyen en önemli unsurdur. Bilindiği üzere 1900’lerin başında Birinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya’da imparatorluk düzleminde bir birleşme sağlanmasına rağmen bu imparatorluğun gücü sadece Orta Avrupa ile sınırlı kalmaktaydı. Almanya’nın dünya gücü olabilme arzusu, hızla ilerleyen sanayileşme ve diğer Avrupa devletleriyle giriştiği geç kalınmış bir koloni kurma mücadelesi, ülkede savaş sonunda Alman İmparatorluğu’nun yıkılışına kadar devam eden gerilimli bir sürecin oluşmasına yol açtı. İşte bu nedenle Engelhardt karşı olduğu imparatorluk sistemine radikal türden bir imparatorluk sistemi ile kendince bir alternatif üretmeye çalışır. Bu yeni imparatorluğun temelini belirleyici unsur olarak birey yerine mucizelerini öve öve bitiremediği hindistancevizini koymuştur; ama yine de Kabakon Adası’ndaki siyasal sistem, imparatorluktur: Engelhardt’ın kişisel imparatorluğu. Görüldüğü üzere Engelhardt’ın siyasal sistemi aslında, Jameson’un da ayrıntılı bir şekilde bahsettiği gibi belirli bir tarihsel geçiş döneminin izlerini taşır (Jameson 2009: 30-33). Temeli Alman İmparatorluğu’na dayanan bu izler kaçınılmaz olarak Engelhardt’ın ütopyasını şekillendirmesine olanak sağlayan hammaddeleri oluşturur. Bir başka deyişle Alman İmparatorluğu ve Almanya’nın güç merkezli koloni<sup>8</sup> kurma idealleri, Engelhardt’ın Hindistancevizi İmparatorluğu’nda hayat bulmuştur.

Bu ideallerin en belirgin örneklerinden biri, romanda Engelhardt’ın, kolonyalizm anlayışının temel bir unsuru olarak plantasyonunda çalışan işçilere, yani adanın yerlilerine çalışma saatleri içinde et yemeyi yasaklayarak kendi siyasallığını kurmasıdır. Bunun dışında adanın yerlilerinden konuştukları yerel dili öğrenmek yerine aralarından seçtiği Makeli adındaki çocuğa Almanca öğretmek onlarla kendi anadilinde iletişime geçmeyi tercih etmiştir. Bu bakımdan Engelhardt ve Makeli arasındaki efendi-köle bağlamındaki eşitsizlik ilişkisi, Batı merkezli kolonyalizm girişimini tetikleyen koloni ulusları medenileştirme ve onlara Hıristiyanlık temelli tanrısal hakikati getirme fikri etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda Batı’nın koloni topraklarında yaşayan halkların kendi yerel dili, gelenekleri ve inanç sistemleri olduğunu kabul edememe durumu, Kabakon Adası’nda Engelhardt’ın ada yerlilerine yaklaşımında açıkça görülmektedir. Ayrıca Makeli’nin

<sup>8</sup> Koloniler, Batı düşüncesinde daha iyi bir toplum modeli öngörmeleri bakımından ütopya ile uğraşanlar için çok verimli bir malzemedir. Ütopya metinlerinin çoğunun kolonistler tarafından kaleme alındığı düşünülürse, kolonyalizm sürecinin tamamı ütopya olarak görülebilir (Sargent 2010: 200-202).

zamanla son derece akıcı Almanca konuşabilmesi ve kendi halkını bile kolonyalist bir anlayışla değerlendirecek kadar Almanlaşması da kolonyalizm anlayışının somut bir göstergesidir:

Makeli zeigt Slütter die Orte, an denen früher die Kokonüsse geerntet wurden, nun kümmern sich freilich niemand mehr darum, es sei ein Jammer, was geschehe, aber so sei eben die Einstellung, ja die unverrückbare Geisteshaltung seines Volkes. Man lasse einfach alles stehen und liegen, es gäbe keine Verantwortung, sie seien wie Kinder, die eines Spielzeugs überdrüssig geworden. Slütter, wundert sich über den jungen Makeli, der so sehr zum Deutschen geworden ist, dass er seine Rasse ähnlich beurteilt, wie es ein Kolonialbeamter täte. (a.e.: 222)

Engelhardt farkında olmaksızın kolonyalist anlayışı benimseyerek binlerce kilometre uzakta yeni bir Almanya kurmaya çalışmıştır. Bu bakımdan Engelhardt'ın adada kurduğu yönetim sistemi, ütopya dürtüsünün temelinde yatan Alman İmparatorluğu'nun bir yansıması niteliğindedir. Dolayısıyla Engelhardt'ın hindistancevizi imparatorluğunda geçerli olan siyasal sistem, özerk ve kendine göndermeli olmakla birlikte dönemin Alman İmparatorluğu'nun bir tekrarı olmaktan öteye geçemez. Bu noktada Engelhardt, Batı'nın siyasallığından kaçarak aslında aynı döngüyü takip eden kendi siyasallığına sığınmaktan öte bir şey yapmamıştır. Bu bakımdan Jameson'un da belirttiği üzere ütopya dürtüleri ortaya çıkarıcı şey, aslında mevcut tarihsel koşullara bağlı toplumsal durumun kendisidir. Ütopya tam da bu bağlılıktan ötürü daima kendi içinde çelişkilidir ve bu çelişkinin doğal bir sonucu olarak her ütopya çözmüş olması beklenen sorunu farklı bir biçimde yeniden üretir (Jameson 2009: 83).

Elbette ütopya inşasında siyasallık tek başına yeterli değildir. Engelhardt da kendi kültür ikliminden yalnızca siyasal ütopya arzusunu ithal etmez. Kendi siyasi düzeni içinde kurduğu bu ütopya en temel öge olan ve Engelhardt'ı Alman Güney Denizi'ne kadar getiren hindistancevizi meyvesi de aynı ütopya arzusunun farklı temsil biçimlerine tanıklık eder. Engelhardt bu meyveyi gökyüzüne ve güneşe, yani tanrıya en yakın yerde yetişmesi bakımından tanrının yeryüzündeki bitkisel sureti olarak kabul eder ve hindistancevizini teosofik kutsal kaseye benzetir: "Jawohl, die Kokonuß war [...] in Wahrheit der theosophische Gral! Die offene Schale mit dem Fruchtfleisch und der süßen Milch darin war demnach nicht nur Symbol für, sondern tatsächlich Leib und Blut Christi" (a.e.: 41). Dolayısıyla bu meyve, dünyadaki diğer bitkiler içinde en kutsal olanıdır ve tam da bu nedenle hindistancevizi ile beslenen kişi sadece kokovore olmakla kalmayıp aynı zamanda tanrısallık da kazanacaktır: "Wer sich ausschließlich von ihr ernährte, würde gottgleich, würde unsterblich werden" (a.e.: 20). Engelhardt bu bağlamda hindistancevizi yiyenin de bir tür tanrı yiyiciye dönüşeceği sonucunu çıkarmıştır: "[...] daß der Mensch, ernähre er sich ausschließlich von der göttlichen Kokonuß, nicht nur Kokovore wäre, sondern eben per definitionem Theophage, Gottesser" (a.e.: 41). Söz konusu tanrısallık ve kutsal kase bağlantısı, hindistancevizi meyvesini yeme eylemini Hristiyanlıktaki kutsal ekmek ve şarap ayinine karşıt bir ritüele dönüştürmektedir. Bu bakımdan Engelhardt hindistancevizini kutsal kaseye karşılık gelen, İsa'nın eti ile kanının temsili yerine ta

kendisi olduğunu varsaydığı bir konuma yerleştirirken, kendini de bu yeni akımın kurucusu ve misyoneri olarak görür. Dolayısıyla Engelhardt'ın kendini kurucusu ve misyoneri olarak gördüğü kokovore inanç sistemini benimseyen ütopyasında Hıristiyanlıktan tam bir sapma gözlemlenmez. Engelhardt'ın ütopyacı dürtüsünün bir başka kaynağı olan tek tanrılı sisteme bağlı kalınarak tanrıya ulaşma düşüncesi, burada farklı bir biçim alarak hindistancevizi meyvesi aracılığıyla yorumlanır.

Engelhardt'ın geliştirmeye çalıştığı bu yeni inanç sisteminin en belirleyici unsuru, Batı'nın eti merkeze alan beslenme alışkanlıklarını kesinlikle reddetmesi ve önce vejetaryenliği ve meyveoburluğu<sup>9</sup>, ardından da sadece kokovore biçimde beslenmeyi tercih etmesidir. Bu türden bir beslenme biçimini tercih etmesi, hindistancevizine yüklediği tanrısalıktan ve aslında Batılı medeniyet ve modernizm ekseninde dayatıldığını düşündüğü beslenme alışkanlıklarını benimsemeyi reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Engelhardt'ın vejetaryenlikle başlayıp kokovore biçiminde devam eden beslenme alışkanlığı, Kabakon Adası'nda kaldığı dönemde vücudunda çıkan yaraların kabuklarını yemeye başlamasıyla dönüşüm geçirir ve ilerleyen süreçte önce tırnaklarını, sonra da parmaklarından birini keserek yemesine kadar devam eden yamyamlık evresinde son bulur. Etobur beslenmeye başından beri karşı olan Engelhardt, kendi etini yemeye başladığında tıpkı kokovore beslenme biçiminde olduğu gibi tanrısalıktan kazanacağı sonucuna varır: “[...] dabei sei alles so denkbar einfach, nicht die Kokosnuß sei die eigentliche Nahrung des Menschen, sondern der Mensch selbst sei es (a.e.: 221)”. Bu anlamda Engelhardt'ın başından beri karşı olduğu etobur beslenme biçimi, onun ütopyacı dürtüsünü destekleyen bir başka unsur olur. Engelhardt bu beslenme türünü başka bir açıdan benimseyerek aslında ondan tamamen kurtulmak yerine sadece farklı bir biçimini uygulayabilmiştir. Böylece Engelhardt bir kez daha kendi karşıtına dönüşür.

Engelhardt'ın Batı toplumunda karşı çıktığı bir diğer toplumsal durum, giyim alışkanlıklarıdır. Nüdzimi benimsemesi Engelhardt'ı Batı toplumunda dışlanan ve hor görülen bir konuma taşımıştır. Doğu Prusya'nın Memel şehrindeyken plajda çıplıklık oturduğu için gözaltına alınıp hırpalanması, çıplaklığın Batı toplumunda kabul görmemesinin bir sonucudur. Buna karşın Engelhardt kendi adasında rahatlıkla ve korkusuzca çıplıklık dolaşabilmektedir, çünkü burada kuralları kendi belirlemektedir:

“[...] die Angst, er würde lächerlich scheinen, Angst vor der Einsamkeit, Angst davor, ungeliebt zu sein oder das Falsche zu tun- all dies war von ihm abgefallen wie die Kleidung, die er nicht mehr trug oder nicht mehr zu tragen vermochte, da die Hosen und Hemden [...] ihm als Symbole einer überholten, lange müde gewordenen Außenwelt erschienen.” (a.e.: 73)

Engelhardt bu anlamda kendi içinde bir kapanma göstermektedir. Bu kapanma radikal farklılığının kaynağı olan kendi kendine yetebilmesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Kendi kendine yetebilmesi, başka bir ifadeyle Engelhardt'ın yalnızlığı, onu bu kapanmaya bağlı hale getirmiştir. Bu durumun en belirgin örneği, Engelhardt'ın ilk başta adaya

<sup>9</sup> Kracht sadece meyve ile beslenenleri adlandırmak için romanda “*Fruktivorismus*” sözcüğünü kullanır. Bu çalışmada *Fruktivorismus* sözcüğüne karşılık olarak “meyveobur” sözcüğü kullanılmıştır.



dünyanın her köşesinden insanlar toplama düşüncesinden yola çıkması, ancak bu insanlarla karşılaşınca fikrinden vazgeçmesidir. Daha en başında onu Avrupa'dan kaçırın şeyin kolektivite olduğu gerçeğiyle yüz yüze geldiği anda, adasında hiç kimseyi istemediğini fark eder:

“Genau, sehr wohl, er unterschreibe alles, murmelte unser Freund, ja, er sei zu allem bereit, nur müsse man diese schrecklichen Leute wieder wegschicken, er wolle damit nichts zu tun haben, man solle sie alle zurück nach Deutschland befördern, auf seine Kosten.” (a.e.: 176)

Dolayısıyla neredeyse solipsizme varan bir bireysellik anlayışı, adada Engelhardt için başlı başına bir amaç haline gelmiştir; çünkü kendi özerk hayatını gerçekleştirmesine olanak sağlayan her şeyi yine kendi içinde bulunduğunu düşünmektedir. Bu şekilde özerk ve kendine göndermeli bir bireysel bencillik, Engelhardt'a narsisist bir özellik katar; ancak Engelhardt'ın birey oluşunun alt yapısı ve malzemesi, paradoksal biçimde yine Batı'nın toplum için birey anlayışına dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Kabakon Adası'nda daima bireycilik ile kolektivite arasında bir gerilim vardır. Bu gerilimin temel kaynağı, Batı Aydınlanması'nın merkezinde yer alan bireyin toplum için var olduğu görüşüdür. Bilindiği üzere, bütün Aydınlanma projesinin temelinde toplum bilimi kurma fikri yatar. O halde toplumdan ayrı bir birey oluş olanaksızdır. Dolayısıyla Engelhardt'ın beden anlayışının temelinde de Batı merkezli birey düşüncesi bulunmaktadır.

Kabakon Adası'ndaki ütopya da kokovore beslenme biçimi, nüdizm ve bireycilik temellidir. Engelhardt'ın tanrısallığa ulaşmak için sadece hindistancevizi ile beslenmeyi tercih etmiş olması, Batı'nın etobur kaynaklı beslenme alışkanlığının karşısında son derece radikal bir beslenme biçimi sunmaktadır. Bununla birlikte tek besin kaynağının hindistancevizi olmasının sonucu olarak Engelhardt'ın vücudundaki yaralarla ve kendi vücuduna ait parçalarla beslenmeye başlaması da Batı'nın et yeme alışkanlığıyla paradoksal bir ilişki içindedir. Bu noktada Engelhardt'ın beslenmek için vücuduna yönelmesi, giyinmek yerine çıplak dolaşmayı tercih etmesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Batı toplumunun medenileşme adı altında benimsediği biçimde pantolon, gömlek, ayakkabı ve benzeri kumaşların ardına gizlenmeyen vücudu Engelhardt için potansiyel bir besin kaynağına dönüşmüştür. Engelhardt'ın ütopyasında çıplaklık, açıkça Batı'nın giyim alışkanlığının karşısında yer almaktadır; ancak adaya ziyaretçilerin gelmesiyle birlikte Engelhardt'ın vücudunun belli bölgelerini yeniden örtme ihtiyacı duyması, kolektif yaşamın beraberinde getirdiği bir zorunluluk olarak kendini gösterir. Nüdizm ile giyinmek arasındaki bu karşıtlık, Engelhardt'ın adasında kimseyi istemediğini anlamasıyla birlikte, yukarıda bahsedilen bireycilik ile kolektivite arasındaki gerilime dönüşür. Bu bağlamda kolektif yaşamı arzulamasına rağmen bireysel bir kolektivite olanaksız olduğu için Engelhardt egosantrik bir bireyciliğe sığınır. Böylece Kabakon Adası'ndaki bir diğer ütopya dürtü olan beden algısı da Batı'daki temsillerinden yola çıktığı için Batı'ya bağımlılıktan kurtulamaz.

Bütün bunlar, Engelhardt'ın ütopyasının zamansallık bakımından Batı'nın zaman ve tarih bağımlısı tutumuna karşı bir tavır sergilemesiyle ilintilidir. Batı'nın, zamanı tarihin kurucu ögesi olarak görmesi, Engelhardt'ı zamanın ve tarihin dışında bir şimdi yaratmaya sevk eder. Zamanın süre olarak akışının Batı'da bir şeyin gerçekleşebilmesi için önkoşul olarak var sayılmasına karşılık, adada öncesiz ve sonrasız bir şimdilik hüküm sürmektedir. Zaman fikrinin kendisine karşı olan bu öncesiz ve sonrasız şimdilik, tarihten ve zamandan kopma olarak kendini gösterir ve romanda Engelhardt'ın Kabakon Adası'ndaki evinde bulunan saatin bozulmasıyla açığa çıkar:

Engelhardts Uhr nämlich, die er sich auf einen ihm als Nachttischt dienendes Stück Treibholz gestellt und mit schöner Regelmäßigkeit mittels eines kleinen Schlüssels aufgezogen hatte, war durch die Einwirkung eines einzigen Sandkornes in zeitlichen Verzug geraten; das Körnchen hatte es sich im Inneren der Uhr, zwischen Feder und einem der hundert sürenden Rädchen gemächlich gemacht und bewirkte nun, da es aus hartem, zermahlendem Korallenskelett bestand, eine minimale Verlangsamung im Voranschreiten der Kabakonschen Zeit. (Kracht 2012: 94)

İşte tam da zamansallığın yine zamana ait ve zamanı ölçmeye yarayan bir öge ile aşıldığı bu noktada, Engelhardt kendisinin sadece kozmik şimdiki zamana ait olduğunu düşünür. Engelhardt'ın bu tutumu bedenini zamansal yaşamının ötesine taşıyabilme ve kendi içine kapanmış olan bireyselliğini koruma istencinin göstergesidir. Dolayısıyla Batı'da geçerli olan kolektif ve tarihsel zamanın yerini Engelhardt'ın adasında bireysel ve varoluşsal zaman almıştır. Bu bakımdan Kabakon Adası'nda dış dünyada akıp giden zamanın aksine bir tür zamansızlık ve buna bağlı tarih-dışılık hüküm sürer. Engelhardt'ın adasında zaman ve tarihin Batı'dakinin aksine ölçülemiyor olması, daha doğrusu bu türden ölçümlere gerek duyulmuyor olması, ütopyasına zaman- ve tarihdışılık kazandırmıştır. Bu yaklaşımla Engelhardt, adasında yeni bir tarih yaratmaya çalışmaktansa tarihin, daha doğru bir ifadeyle ütopyacı dürtüsünün altında yatan Batılı tarihin dışına kaçmayı uygun görür. Zaman kavramı bu açıdan ele alındığında, adada geçmiş ve gelecek yerine sadece şimdiki zaman hâkimdir. Bu hâkimiyete zamanı ölçmeye yarayan bir öge olan saat ile ulaşılabilir olması, Engelhardt'ın ütopyasını zamansallık açısından zamanın ve tarihin dışında olmakla birlikte aynı zamanda tarihsel ve zamansal olana bağlı kılmaktadır. Dolayısıyla Kabakon Adası'ndaki tarih ve zamandan ayrılma, yine tarih ve zamana bağlı olarak gerçekleşebilmektedir. Zamanın ve tarihin ölçülebilir olmaktan çıkması, Engelhardt'ın ütopyasında somut bir madde olan saatin zamansallığının ve tarihselliğinin Engelhardt'ın zamansızlığına ve tarihsizliğine işaret etmesi ile gerçekleşir. Daha başka bir deyişle Engelhardt'ın ütopyası, zamansallık açısından tarihsel olana bağlı olmakla birlikte zamanda tarih dışı bir duruş sergiler.

Engelhardt'ın Kabakon Adası'nda kendini ve dünyadaki diğer insanları etraflarını saran ideolojik gerçekliklerden kurtarmak için bir kokovore kolonisi kurma amacıyla yola çıktığı ütopyası, Batı'nın medeniyet, modernizm ve materyalizm temelli değerlerine siyasallık, inanç, beden algısı ve zamansallık bakımından karşı çıkmakta ve bu değerlere alternatifler üretmeye çalışmaktadır. Ancak Engelhardt, Batı'nın bütün alışkanlıklarına, yaşam stiline ve tüm diğer dayatmalarına karşı çıkan bir radikal gibi görünmekle birlikte Batı'yı yine

Batı'nın paradigmasıyla reddeden bir radikaldir. Adasında kurduğu yapı tümüyle Batı'nınkinin dışında bir varoluşa işaret ediyor gibi görünse de, aslında ütopya dürtüsünü besleyen model, Batı'ya ve örnek aldığı Batılı bilgiye dayalıdır.

Engelhardt'ın arzulanı kurmaya çalıştığı, hindistancevizi meyvesi ve bu meyvenin insanlığa sunduğu mucizeler etrafında şekillenen ütopyası, önceden verili toplumsal gerçekliklerden yola çıkmasına bağlı olarak bu gerçeklikleri olumsuzlamakla işe başlar. Ne var ki alternatif sunar gibi görünse de aslında Batı materyalizminin ve modernizminin yan ürünü olmaktan öteye geçemez. Batılı modernist düşünce, kendini kendi karşıtı üzerinden oluşturan bir düşüncedir ve Engelhardt da bu ezberi bozamaz. Engelhardt'ın kurduğu model ve bu modeli tasarlarken yola çıktığı sistem, hep Batı'nın kendine dışsallaştırmayı yeğlediği öğelerden oluşmaktadır. Bu nedenle Engelhardt, Kabakon Adası'nda kendi ideolojik değerlerini cisimleştirmeye çalışsa da, onun ütopyası daha en başta karşı çıktığı ve çözmeye uğraştığı soruna bağımlıdır. Bu nedenle çözümden çok o sorunun başka bir biçimini üretir ve böylece kendisi bir sorun haline gelir. Bunun nedeni, Fredric Jameson'ın da belirttiği gibi, ütopya içinde yaşadığı toplumsal durumla ilişkisinin, tasarladığı ütopyanın hammaddesini oluşturmasıdır (Jameson 2009: 30). Dolayısıyla Engelhardt'ın ütopyasının bu toplumsal durumdaki sorunları yine bu sorunlara dayanarak gidermeye çalışması, bir paradokstur. Birey ancak kendi dünyasına ait olanla örtüşen idealleri tahayyül edebilir. İşte tam da bu nedenle ütopya, Jameson'ın da altını çizdiği üzere, sadece temsili bir düşünmedir ve bu temsili düşünme, hemen şimdi bu dünyada başka bir dünya yaratma arzudur (a.e.: 11). Ne var ki bu arzu, verili bir zamandaki çeşitli sorunların kaynağı olan toplumsal durumlardan yola çıkarak, gerçekleştirilebilirliği öngörülen mükemmel toplum modelini sunan daha iyi bir dünya üzerine tahminler olmaktan öteye geçemez. Sonuç olarak Engelhardt'ın tasarladığı ütopya da diğerlerine benzer bir şekilde zamanının gerçeklerine yenik düşer ve bize başta masum görünen ütopyik bir dünyanın aslında kapalı bir diktatörlükten beslendiğini gösterir.

### Kaynakça

- Adorno, Theodor W. (2012):** *Edebiyat Yazıları*, çev: Sabir Yücesoy / Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul.
- Adorno, Theodor W. / Max Horkheimer (2013):** *Teori ve Pratik Üzerine: Bir Tartışma*, çev: Orhan Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bloch, Ernst (2011):** *Umut İlkesi Cilt 1*, çev: Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cioran, Emil M. (2013):** *Tarih ve Ütopya*, çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göktürk, Akşit (2012):** *Ada: İngiliz Yazınında Ada Kavramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Jameson, Fredric (2009):** *Ütopya Denen Arzu*, çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kracht, Christian (2012):** *Imperium*, Kiepenheuer & Witsch, Köln.
- Lukács, Georg (2011):** *Roman Kuramı*, çev: Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul.
- Mannheim, Karl (2008):** *İdeoloji ve Ütopya*, çev: Mehmet Okyavuz, De Ki Basım Yayın, Ankara.

- More, Thomas (2013):** *Utopia*, çev: Sabahattin Eyübođlu / Vedat Günyol / Mina Urgan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Sargent, Lyman Tower (2010):** “Colonial and Postcolonial Utopias”, in: *The Cambridge Companion to Utopian Liteature*, Claeys, Gregory (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, S: 200-221).
- Vieira, Fátima (2010):** “The Concept of Utopia”, in: *The Cambridge Companion to Utopian Liteature*, Claeys, Gregory (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, S: 3-27.